

Spee-Jahrbuch

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

13. Jahrgang

2006

spee

Redaktionsleitung

Bibliotheksdirektor Privatdozent Dr. Michael Embach,
Bibliothek des Bischoflichen 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
des Landes Rheinland-Pfalz und der Kulturstiftung Sparkasse Trier

www.friedrich-spec.de

Alle Rechte vorbehalten
© Paulinus Verlag GmbH, Trier
ISSN 0947-0735
ISBN (10) 3-87760-517-6
ISBN (13) 978-3-87760-517-2

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

Hinterer Umschlagseite: Aus Friedrich Spee: »Außerlesene, catholische, geistliche
Kirchengesäng«. (Friedrich Spee: Sämtliche Schriften.

Historisch-kritische Ausgabe. 4. Bd.). Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot.
Tübingen 2005, S. 33 f. – Abt. 1, Lied 14, Str. 1, 2 und 4.

Bildnachweise: S. 101 Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, Signatur
38.2.Aug.2°, vor fol. 128; S. 144 Thurgauische Kantonsbibliothek Frauenfeld,
Signatur CL 244; S. 147 Emblemdatenbank der Bayerischen Staatsbibliothek
München: <http://mdz1.bib-bvb.de/~emblem>; S. 155 Universitätsbibliothek
Frankfurt/Main. Sign.: Einblatt d. G. Fr. 230; S. 168, 189 Landesmedi-
zentrum Rheinland-Pfalz, Koblenz (Harald Goebel)

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

Inhalt

- Bernhard Schneider*
Dr. Theo G. M. van Oorschot zum 80. Geburtstag 7
- Michael Sievernich*
Friedrich Spee als Gesellschafts- und Kirchenkritiker 11
- Jan Zopfs*
Rechtliches Bedenken wegen der »Anti-Terror-Maßnahmen«? 31
- Guillaume van Gemert*
Spee und die populäre geistliche Literatur in der niederdeutschen
Jesuitenprovinz 47
- Annemarie Nooijen*
Friedrich Spee und die spanische Karmelmystik 67
- Irmgard Scheitler*
Frömmigkeit ohne Konfessionsgrenzen
Spee-Rezeption in der protestantischen Erbauungsliteratur 87
- Alexander Weber*
Aemula philomela – Die Nachtigall im Wettstreit
Überlegungen zu Tiervergleichen in der Kontroversliteratur
der Reformation und in der Neulateinischen Dichtung 113
- Dieter Breuer*
Spees Liebestheologie
Lied 29 der *Trutz-Nachtigal* vom »Geheymnuß der
Hochheyligen Dreyfältigkeit« 129
- Michael Fischer*
»O JESV mein du schöner Held«
Das Motiv von der Schönheit Christi im 17. Jahrhundert 145

<i>Karl Heinz Weiers</i>	
Der gute Hirt sucht das verlorene Schaf Interpretation des Liedes Nr. 37 »Der Euangelisch Guter Hirt sucht das Verlohren Schäßlein« in Friedrich Spees <i>Trutz-Nachtigall</i>	159
<i>Cornelia Rémi</i>	
Zufallstreffer? Dynamische Textstrukturen und alineare Lektüreooptionen in der frühneuzeitlichen Frömmigkeitsliteratur	169
Berichte	
<i>Hans Müskens</i>	
Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf im Jahre 2005/2006	191
<i>Peter Keyser</i>	
Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier im Jahre 2005/2006	199
Buchbesprechungen	
Friedrich Spee: <i>Cautio Criminalis</i> . Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Mit einem Beitrag zur Druckgeschichte von Gunther Franz. 2., überarbeitete und erweiterte Aufl. Tübingen 2005; Francke Verlag. 682 S. (Michael Embach)	
	204
Friedrich Spee: »Ausserlesene, catholische, geistliche Kirchengesäng«. Ein Arbeitsbuch. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Bei den Melodien unter Mitarbeit von Alexandra Herke. Tübingen 2005; Francke Verlag. 766 S. (Michael Embach)	
	205
Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter	207

Dr. Theo G. M. van Oorschot zum 80. Geburtstag

Nach einem aktuellen theologischen Lexikonartikel bietet der Geburtstag Anlass zu volkstümlichen Vorstellungen und Bräuchen, er ist ein Freudentag und von schicksalweisender Vorbedeutung. Glückwünsche und Geschenke, Geburtstagsscherze und das Ausblasen der Lichter auf dem Geburtstagskuchen bringen dies zum Ausdruck. Gerne richten wir an dieser Stelle die Glückwünsche aller Mitglieder und der zahlreichen Spee-Freunde aus, die voller Dankbarkeit auf die unermüdete Forschungsleistung des Jubilars blicken. Auf die obligatorischen Geburtstagsscherze wollen wir im Blick auf die Würde und Weisheit unseres Jubilars lieber verzichten und das Backen des Geburtstagskuchens sei anderen überlassen.

Ihm ein angemessenes Geschenk zu überbringen, bereitet Schwierigkeiten. Er hat alle Ehrungen erhalten, welche die beiden Spee-Gesellschaften vergeben können: Er ist Ehrenmitglied und ihm wurde 1996 das *Spee-Jahrbuch* als Festschrift gewidmet. Gerne würde man ihm den Förderpreis verleihen, wäre dieser nicht Nachwuchswissenschaftlern vorbehalten. Als Nachwuchswissenschaftler kann der Nestor der neueren Spee-Forschung aber kaum noch durchgehen, mag er sich auch noch so gut »gehalten haben«. Als er »seinen« Spee entdeckte und für andere zur weiteren Entdeckung freizulegen begann, existierten weder Spee-Gesellschaften noch der Förderpreis. In diesem Fall gilt: »Wer zu früh kommt, den bestraft das Leben.«

Als Geschenk hätte man Theo van Oorschot zu anderen Zeiten ein Denkmal errichtet. Auch das verbietet sich. Zum einen lebt er glücklicherweise noch. Zum anderen hat er sich bereits selbst ein Denkmal gesetzt. Es ist die historisch-kritische Edition der Werke Friedrich Spees. Im vergangenen Jahr hat er dieses Denkmal vollendet, denn mit dem Erscheinen des vierten Bandes der Werkausgabe, der den Kirchenliedern Friedrich Spees vorbehalten ist, hat diese ihren würdigen Abschluss gefunden. Vier dicke Bände aus einer Hand liegen vor, wahrlich eine monumentale Leistung.

So bleibt dem Verfasser dieser Zeilen nur, den von Friedrich Spee in immer neuen Weisen gepriesenen Schöpfer aller Dinge um seinen Se-

gen für unseren Jubilar zu bitten. Dieser Segen sei vor ihm und hinter ihm, unter ihm und über ihm und er erhalte uns Theo van Oorschot als Freund, Ehrenmitglied und Forscher.

Bernhard Schneider

Theo G. M. van Oorschot: Veröffentlichungen von 1996 – 2006

1996

Rezension in: Spee-Jahrbuch 3 (1996), S. 298 f.

Helmut Weber / Gunther Franz: Friedrich Spee (1591–1635). Leben und Werk und sein Andenken in Trier. Trier 1996, 66 S.

1997

Petrus Canisius und Friedrich Spee.

– In: Spee-Jahrbuch / hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften Düsseldorf und Trier. 4 (1997), S. 108–115

Der Beichtspiegel ›*Industria spiritualis*‹: ein Bestseller Spees?

– In: Friedrich Spee als Theologe / hrsg. von Gunther Franz ... – Trier, 1997. – S. 121–140

1998

Entwicklungen in einigen geistlichen Liedern Friedrich Spees.

– In: Spee-Jahrbuch / hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften Düsseldorf und Trier. 5 (1998), S. 70–94

Spee und ein Hildegardislied.

– In: Spee-Jahrbuch / hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften Düsseldorf und Trier. 5 (1998), S. 140–142

Rezension in: Spee-Jahrbuch 5 (1998), S. 169–173

Andrea Rösler: Gotteslob und Gottesdank. Bedeutungswandel in der Lyrik von Spee zu Eichendorff und Droste-Hülshoff. Paderborn 1997, 368 S.

Rezension:

Weber, Helmut [Hrsg.]:

Theologia moralis explicata: ein Friedrich Spee zugeschriebenes Werk aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges / hrsg. von Helmut Weber. – 1. Aufl. – Trier: Spee-Buchverl., 1996 – LI, 521 S.: Ill. (Quelleneditionen der Friedrich-Spee-Gesellschaft; 2). In: Die Neue Ordnung 52 (1998), S. 236–239

1999

Einige Bemerkungen zu Adventsliedern Spees.

– In: Spee-Jahrbuch / hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften Düsseldorf und Trier. 6 (1999), S. 59–79

2000

Keller, Karl / Oorschot, Theo G. M. van:

»Surrexit Dominus vere, Alleluia«. »Erstanden ist der Heilig Christ«. Das Speelied und andere Varianten im »New Mayntzisch Gesangbuch« von 1628

– In: Spee-Jahrbuch / hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften Düsseldorf und Trier. 7 (2000), S. 121–132

Rezension in: Spee-Jahrbuch 7 (2000), S. 204–206

Friedrich Spee: *Allemagne 1660: un confesseur de sorcières parle. – Cautio Criminalis. Réquisitoire contre les procès de sorcières par un prêtre allemand du dix-septième siècle.* 1. rééd. en français depuis le XVIIe siècle / avec une introd., des notes, une chronologie et un index par Olivier Maurel. Paris [u. a.] 2000, 299 S.

2001

Speelieder auf Plattdütsch.

– In: Spee-Jahrbuch / hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften Düsseldorf und Trier. 8 (2001), S. 136–154

Rezension in: Spee-Jahrbuch 8 (2001), S. 189–191

Friedrich von Spee: *Cautio Criminalis* oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse: mit acht Kupferstichen aus der »Bilder-Cautio« / Friedrich von Spee. Aus dem Lateinischen übertragen und einge-

leitet von Joachim-Friedrich Ritter. München 2000, XLIII, 307 S. (6. Auflage im dtv-Verlag).

2002

Das Jesuitengesangbuch Geistlicher Psalter (Köln 1638).
– In: Spee-Jahrbuch / hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften Düsseldorf und Trier. 9 (2002), S. 121–137

Rezension in: Spee-Jahrbuch 9 (2002), S. 173–177
Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder. Hrsg., vorgestellt und erl. von einer Mainzer Arbeitsgruppe. Mit 74 Abb. und einer CD des Windsbacher Knabenchors. München 2001, 568 S.: Ill., Notenbeisp. + CD

2004

Ein Blick in die Editionswerkstatt von Spees Geistlichen Liedern.
– In: Spee-Jahrbuch / hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften Düsseldorf und Trier. 11 (2004), S. 101–106

Rezension in: Spee-Jahrbuch 11 (2004), S. 172–175
Friedrich Spee von Langenfeld: *Cautio Criminalis, or a Book on Witch Trials*. Translated by Marcus Hellyer (Studies in Early Modern German History). Charlottesville / London: University of Virginia Press 2003, XXXVII, 233 S.

2005

Spee, Friedrich:
Sämtliche Schriften: historisch-kritische Ausgabe. – Tübingen [u. a.]: Francke, 1968 –
Bd. 3. *Cautio criminalis*. – 2., überarb. u. erw. Aufl., 2005. – 682 S.: Ill.

Bd. 4. »Ausserlesene, catholische, geistliche Kirchengesäng«: ein Arbeitsbuch, 2005. – 766 S.: Notenbeisp.

Harald Meyer

MICHAEL SIEVERNICH

Friedrich Spee als Gesellschafts- und Kirchenkritiker*

Zwei Jahrhunderte nach Spee dichtete Heinrich Heine (1797–1856), der rheinische Sozialkritiker jüdischer Abstammung und protestantischer Zugehörigkeit:

- Die Flamme des Scheiterhaufens hat hier
30 Bücher und Menschen verschlungen;
Die Glocken wurden geläutet dabey
Und Kyrie Eleison gesungen.
- Dummheit und Bosheit buhlten hier
Gleich Hunden auf freyer Gasse;
35 Die Enkelbrut erkennt man noch heut
An ihrem Glaubensbasse. –

Was Heine 1844 in seinem Epos *Deutschland. Ein Wintermärchen* (Caput IV) über die Verbrennung von Büchern und Menschen sagt, würde gewiss Spees Zustimmung gefunden haben, erst recht, was er zum Buhlen von Dummheit und Bosheit zu sagen hat. Gehörig widersprechen würde Spee gewiss bei folgenden Strophen:

- Doch siehe! dort im Mondenschein
Den kolossalen Gesellen!
Er ragt verteufelt schwarz empor,
40 Das ist der Dom von Cölln.
- [...]
- Ihr armen Schelme vom Domverein,
Ihr wollt mit schwachen Händen
55 Fortsetzen das unterbrochene Werk
Und die alte Zwingburg vollenden!

Heine sieht den Dom als Bastille des Geistes, als Zwingburg, als Rie-

* Vortrag am 17. Februar 2005 im Lesesaal der Bibliothek des Bischoflichen Priesterseminars Trier auf Einladung der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier und der Katholischen Akademie Trier.

senkerker, in dem die deutsche Vernunft verschmachtet. Deshalb hätte er ihn gern weiterhin als Torso gesehen.

Er ward nicht vollender – und das ist gut.

- 50 Denn eben die Nichtvollendung
Macht ihn zum Denkmal von Deutschlands Kraft
Und protestantischer Sendung.¹

Das war 1844, als Romantiker und Politiker begannen, den Weiterbau des Doms bis zu seiner Vollendung in Angriff zu nehmen. Der deutsche protestantische Kaiser Wilhelm I. sollte schließlich 1880 den vollendeten Dom einweihen, freilich als Nationaldenkmal und nicht als Kathedrale.

1. Rheinische Sozialkritik

Was hat der Aufklärer des 19. Jahrhunderts, Heinrich Heine, mit dem Barockjesuiten des 17. Jahrhunderts, Friedrich Spee, zu schaffen? Schon in den 70er Jahren hat der Düsseldorfer Germanist Manfred Windfuhr vorgeschlagen, die Welt der Literatur nicht nur werkimmanent zu betrachten, sondern auch Kontexte und Landschaften einzubeziehen. Verschiedene deutsche Landschaften hätten auch unterschiedliche literarische Schwerpunkte hervorgebracht: So spricht man von der schlesischen Mystik eines zum Katholizismus konvertierten Johannes Scheffler (1624–1677), der als Angelus Silesius in die Literaturgeschichte einging. Man spricht von der Berliner Aufklärung, einem literarischen Kreis um den Berliner Verleger Friedrich Nicolai (1733–1811), dem zeitweise auch Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) und Moses Mendelssohn (1729–1786) angehörten, nicht aber Immanuel Kant (1724–1804), weshalb sich die Hauptstadt mit transzendentaler Aufklärung bis heute schwer tut. Dazu kommt der bayerische oder sächsische Grobianismus im konfessionellen Zeitalter oder der schwäbische Pietismus mit seinen Protagonisten wie Albrecht Bengel (1687–1752) und Christoph Öttinger (1702–1782).

¹ Heinrich Heine: Hist.-krit. Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. von Manfred Windfuhr, 16 Bde., Hamburg 1973–1997; Bd. 4, 1985, S. 98f.

Im Rheinland macht Windfuhr nun die Bildung einer spezifischen Strömung der »rheinischen Sozialkritik« aus, der er Autoren verschiedener Epochen zurechnet: Friedrich Spee, Ludwig Börne, Heinrich Heine, Karl Marx, Friedrich Engels, Stefan George, Else Lasker-Schüler und Heinrich Böll.

Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie aus gesicherten Verhältnissen stammen und die gesellschaftlichen Probleme ihrer Zeit kannten und analysierten. »Sie reagieren im Interesse einer humaneren Gesamtgesellschaft. In den meisten Fällen machen sie sich zum Anwalt von Minderheiten, die in eine Ausnahme- und Notsituation geraten sind: Hexen, Arbeiter, Juden. In jeder Epoche sucht sich die gesellschaftliche Majorität ein Objekt, auf das sie ihre Aggressionen ableiten und das sie verteufeln kann. ... Unsere Autoren setzen sich für die Minoritäten ein, ohne ihnen selbst anzugehören, und versuchen die Majorität auf ihre oft unbewußten Vorurteile und schädlichen Reaktionen aufmerksam zu machen.«²

Die genannten Autoren wählten die literarischen Formen und Gattungen, von denen sie sich die größte Wirkung ihrer Kritik erhofften. Da Spee seine Kritik an den Hexenprozessen kaum in Gedicht- oder Liedform hätte vorbringen können, griff er zur Gattung einer juristisch-ethischen Warnschrift, um Fürsten, Juristen und Kirchenleute zu beeindrucken und zu überzeugen. Dabei bediente sich Spee wie die anderen Sozialkritiker stilistischer Mittel wie des Sarkasmus, der Ironie und des Witzes, um die Gegner zu überführen und zu verspotten.

Selbst in ernstesten Fragen greift Spee in seiner Hexenschrift zum Mittel der Ironie: »Nun können aber doch vielleicht ängstlichere Richter ihr Gewissen auch auf diese Weise nicht recht zum Schweigen bringen, sondern scheuen sich überhaupt, die Folter ohne neue Indizien zu wiederholen, vor allem zum dritten, vierten und fünften Mal. Auch ihnen will ich mit drei hübschen kleinen Kunstgriffen helfen, mit denen sie ihr Gewissen so beruhigen können, daß es sich ganz gewiß durchaus nicht mehr rührt.« Eines der sarkastisch empfohlenen Mittel besteht darin, die Angeklagte lange im Kerker schmachten zu lassen.

² Manfred Windfuhr: Die unzulängliche Gesellschaft. Rheinische Sozialkritik von Spee bis Böll. Stuttgart 1971, S. 37.

»Es macht auch gar nichts aus, wenn sie so einen ganzen Sommer und Winter lang mürbe gemacht wird, man hat ja heutzutage eine solche Ruhepause nach all den Folterqualen mancherorts sogar geistlichen Personen huldvollst gewährt.« (*Cautio Criminalis*, dubium 24, S. 110f.³)

2. Zeitkritik im Kontext

Spees ruheloses Leben spiegelt die Mobilität, die den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu ins Stammbuch geschrieben ist. Denn nach den Kriterien der Ordenssatzungen sollen sie *caeteris paribus*, also bei sonst gleichen Umständen, überall dort tätig werden, wo die größere Not herrscht, aber auch die größere Ehre Gottes und das größere allgemeine Wohl zu erwarten und zu erreichen ist.⁴

Diesem Prinzip der Mobilität folgt er in seiner Ausbildung vom Noviziat der Jesuiten in Trier bis zu den philosophischen und theologischen Studien in Würzburg und Mainz sowie zur praktischen Lehrtätigkeit an den Kollegien zu Speyer und Worms, Paderborn und Köln. Doch diese für Jesuiten übliche Beweglichkeit wird durch Faktoren gesteigert, die mit Spees kritischer Haltung zu den Hexenprozessen zusammenhängen. Denn Spee hatte nicht nur die physische Pest kennen gelernt, vor der er mit anderen fliehen musste, sondern auch jene geistige Pest, die er später »Hexenpest« (*magiae lues*) nennen wird. Da er davor nicht die Augen verschließt, wird man ihn wegen seiner kritischen Haltung und auf Druck einiger Zeit- und Ordensgenossen mehrfach versetzen.

Die Ausgrenzung und Anfeindung, die auch innerhalb des Ordens um sich griff, erreichte einen Höhepunkt, als 1631 in Rinteln an der

³ Friedrich von Spee: *Cautio Criminalis* oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse. Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von Joachim Friedrich Ritter. München 1983. – Wir zitieren im Folgenden die drei Bände der kritischen Werkausgabe von Spees Werken nach textinterner Zählung (um die Benutzung verschiedener Ausgaben zu erleichtern) und mit Seitenangabe des lateinischen Textes, geben aber die deutsche Übersetzung nach Ritter (s. o.).

⁴ Ignacio de Loyola: *Obras completas* (BAC 86), edición manual de Ignacio Iparraguirre. Madrid 1963, S. 547ff. (Constituciones Nr. 622f.).

Weser die anonyme Streitschrift gegen die Hexenprozesse erschien: *Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber* (*Vorsichtsmaßregel beim Strafprozeß oder Buch über die Prozesse gegen Hexen*). Die Schrift erregte großes Aufsehen, war im Nu vergriffen, und sogleich geriet Spee aus guten Gründen in Verdacht, Verfasser dieses Buchs zu sein, das der Paderborner Weihbischof Johann Pelking als »*pestilentissimus liber*« (höchst giftiges Buch) verurteilte.⁵ Spee bekannte sich zur Verfasserschaft, bestritt jedoch sein Mitwissen bei der Veröffentlichung. Als Spee in Köln unter Kollegen lehrte, die eine Indizierung des Buches forderten und zudem 1632 am fiktiven Verlagsort Frankfurt die zweite, verschärfte Auflage der *Cautio Criminalis* erschien, verlangte der Ordens-General in Rom die Entlassung Spees aus der *Societas Jesu*. Der zuständige Provinzial in Köln, Goswin Nickel (1582–1664), verstand sie jedoch abzuwenden, holte Spee aus der Schusslinie und schickte ihn nach Trier, wo er sich bei der Pflege von Soldaten ansteckte und im August 1635 erst 44jährig starb.

Spees ruheloses Leben spiegelt auch die unruhigen Zeitläufte dieser krisenhaften Epoche der europäischen Geschichte, in der Seuchen und Hungersnöte an der Tagesordnung waren, Klimaverschlechterung und Kriege die Ressourcen dezimierten. Überdies zog die Konfessionalisierung eine rigide Sozialdisziplinierung nach sich und förderte die Suche nach Sündenböcken, in denen sich das Gottes- und Menschenbild bis in kirchliche Lehren und Ausdrucksformen hinein verdüsterte; nicht zuletzt durch die Hexenprozesse, deren Zentrum in geistlichen Fürstentümern lag, zum Beispiel in Köln, wo Ferdinand von Bayern zur Hexenjagd blies.⁶

Zugleich war es das Zeitalter des Barock, das mit seiner sinnlichen Prachtentfaltung auch die konfessionellen Kulturen künstlerisch prägte.⁷ So scheint es nicht verwunderlich, dass auch Spee im Stil der Zeit Lieder auf den »schönen Gott« dichtete und zugleich die Tendenz zur

⁵ Hermann Forst (Hrsg.): *Politische Correspondenz des Grafen Wilhelm von Wartenberg, Bischofs von Osnabrück 1621–1631* (Publikationen aus den K. Preussischen Staatsarchiven Bd. 68). Leipzig 1897, Nr. 447, S. 497.

⁶ Gerhard Schormann: *Der Krieg gegen die Hexen. Das Ausrottungsprogramm des Kurfürsten von Köln*. Göttingen 1991.

⁷ *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock* (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25), 2 Teile, hrsg. von Dieter Breuer. Wiesbaden 1995.

gewaltsamen Ausrottung des Bösen geißelte. Das geboten ihm persönliche Glaubenserfahrung, künstlerische Sensibilität, ignatianische Unterscheidung der Geister und rheinischer Gerechtigkeitsinn.

Auf diesem biographischen und historischen Hintergrund sind die drei Hauptwerke Spees zu lesen.⁸ Die innige Gottesbeziehung Spees bis in mystische Dimensionen hinein spiegelt sich in der geistlichen Lyriksammlung *Trutz-Nachtigall* (TN), die den »schönen Gott« besingt. Zu ihm kann man durch seine schöne Schöpfung aufsteigen.⁹ Er aber ist in seinem »schönen Sohn« abgestiegen, bis in die hässlichen und grausamen Abgründe menschlicher Existenz, bis zur Tortur am Kreuz.

Die poetische Kontemplation mystischer Tiefe führt Spee zur politischen Aktion in der *Cautio Criminalis* (CC) und zur pastoralen Aktion im *Gülden Tugend-Buch* (GTB), deren kritischer Gehalt Gesellschaft und Kirche, vor allem aber dem Individuum zugute kommt, präziser noch den Frauen, den als Hexen verfolgten und den apostolisch rätigen Frauen.

3. Gesellschafts- und Kirchenkritik

Spees *Cautio criminalis seu de processibus contra sagas* ist eine juristisch argumentierende und rhetorisch an das Gewissen der verantwortlichen Fürsten appellierende Warnschrift, welche die für die Frühe Neuzeit typischen Hexenprozesse scharf kritisiert.¹⁰ Sie gehört zu

⁸ Friedrich Spee: *Trutz-Nachtigall* (Sämtliche Schriften Bd. 1), hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Bern 1985. – Ders.: *Trutz-Nachtigall*. Kritische Ausgabe nach der Trierer Handschrift, hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Stuttgart 1985. – Friedrich Spee: *Güldenes Tugend-Buch* (Sämtliche Schriften Bd. 2), hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968. – Ders.: *Güldenes Tugendbuch*. Auswahl, Bearbeitung und Einführung von Anton Arens, Freiburg 1991. – Friedrich Spee: *Cautio Criminalis* (Sämtliche Schriften Bd. 3), hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Tübingen und Basel 1992. – Ders.: *Cautio criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse* (wie Anm. 3).

⁹ Michael Sievernich: Auf der Suche nach dem »schönen Gott«. Zum Gottesbild Friedrich Spees. In: Gunther Franz / Hans-Gerd Wirtz (Hrsg.): *Friedrich Spee als Theologe*. Trier 1997, S. 31–56.

¹⁰ Vgl. Hugo Zwetsloot: *Friedrich Spee und die Hexenprozesse. Die Stellung und Bedeutung der Cautio criminalis in der Geschichte der Hexenverfolgungen*. Trier 1954.

den Büchern, die zur Eindämmung der Hexenprozesse und zum Meinungsumschwung in der Hexenfrage beigetragen haben.

Die mutige Warnschrift des Paters Spee richtete sich vor allem an die staatlichen Obrigkeiten (*magistratus*) Deutschlands, die Fürsten, aber auch an die Berater (*consiliariis*) und Beichtväter (*confessionariis*) der Fürsten, an die Untersuchungsbeamten und Strafrichter (*inquisitoribus, iudicibus*), an die Verteidiger und Beichtväter der Angeklagten (*advocatis, confessionariis reorum*), an die Prediger (*concionatoribus*) und sonstige Personen.

Er hat also bei der Abfassung nicht weniger als die geistige und geistliche Elite des heiligen Römischen Reiches deutscher Nation im Blick, mit der er nicht zimperlich umgeht.¹¹ Seine Kritik an Gesellschaft und Kirche ist eng verflochten, weil beide engstens miteinander verquickt waren. Man denke nur an die geistlichen Kurfürsten, die nicht selten zu den ärgsten Hexenjägern gehörten.

In 51 Fragen (*dubia*) diskutiert Spee stilistisch brillant und oft ironisch zugespitzt in einer Mischung von Argumentation und Fallerszählung die Hexenverfahren, indem er vor allem die sozialen Mechanismen der Hexenverfolgung aufdeckt, um so ihre juristische, ethische und theologische Unhaltbarkeit aufzuweisen.¹²

Der Glaube an nachtfahrende Hexen galt in der kirchlichen Tradition des Mittelalters als Aberglaube, als abergläubische Einbildung ohne Realitätsgehalt, gegen den energisch vorzugehen sei, wie im frühmittelalterlichen *Canon episcopi* um 900 nachzulesen ist; dieser fand Aufnahme in die um 1140 kompilierte Rechtssammlung *Decretum Gratiani* (C. 26 q. 5 c.12)¹³. Es war der »finsternen« Neuzeit vorbehalten, so müsste man sagen, statt den Aberglauben zu bekämpfen, eine gelehrte Hexentheorie zu entwickeln, mit erheblichen gesellschaftlichen und kirchlichen Folgen.

Bei der Aufdeckung der Quellen des Hexenglaubens in der CC geht Spee auch auf das Abergläubische ein, doch darüber hinaus erweitert

¹¹ Vgl. Theo G. M. van Oorschot: *Spee als Provokateur*. In: *Spee-Jahrbuch* 2 (1995), S. 7–22.

¹² Vgl. Italo Michele Battafarano: *Spees Cautio Criminalis. Kritik der Hexenprozesse und ihre Rezeption* (Ricerche di Germanistica 6). Trient 1993.

¹³ *Decretum magistri Gratiani*: Kritische Ausgabe von Emil Friedberg. Graz, 2. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1879, Sp. 1030f.

er das Spektrum gesellschaftskritisch. Er sieht auf der kognitiven Ebene »Unwissenheit und Aberglauben« (*imperitia seu superstitio*) am Werk, aber auf der moralischen auch »Neid und Mißgunst des Volkes« (*invidia et malevolentia*) (CC dub 2; 20f.). Dazu kommt die Blindheit der Deutschen und die Beschränktheit der Gelehrten, die eher auf psychologischer Ebene anzusiedeln ist, ebenso das »Vergnügen an der Grausamkeit«, das weder »der fremden Leiber noch des eigenen Gewissens« achtet (CC dub. 21; 82) und das man heute der Psychopathologie des Sadismus zurechnen würde.

Tatsächlich verschmelzen beim frühneuzeitlichen Hexenglauben volkstümliche Magievorstellungen, gelehrte Dämonentheorien und irrige Auffassungen des kirchlichen Lehramts und eifernder Mendikanten.¹⁴ Die entscheidenden Mechanismen jedoch sind nach der Speeschen Diagnose das Gerücht und die Folter.

Der soziale Mechanismus des Gerüchts (*fama*) und der Besagung (*denunciatio*) gelten als Indizien zur Einleitung von Prozessen und funktionieren sozialpsychologisch gewissermaßen nach Art einer *self fulfilling prophecy* (sich selbst erfüllenden Voraussage).

Der andere entscheidende Mechanismus ist die Folter, die nach damaliger Rechtslage (*Constitutio Criminalis Carolina*, 1532) bei Sonderverbrechen zur Wahrheitsfindung und Geständniserzwingung angewandt werden durfte; Sonderverbrechen waren Majestätsbeleidigung, Ketzerei, Hexerei, Verrat, Verschwörung, Falschmünzerei und Raubmord (CC dub 4; 22).

Durch diesen Mechanismus kann man jedes beliebige Geständnis erzwingen, da kein Mensch den Schmerzen der Tortur widerstehen könne. Unter der Folter würde sich jede und jeder, auch der Papst, als Hexenmeister bekennen. Daher, so Spee, müsse man zum Schluss kommen: »Die Gewalt der Folterqualen schafft Hexen, die es gar nicht sind« (*vis tormentorum parit Sagas*, CC dub. 49, 10; 183).

Die Prozesse selbst bringen hervor, was sie auszurotten vorgeben. Denn der *circulus vitiosus* (Teufelskreis), der durch die Folter in Gang gesetzt wird und aus dem sich niemand retten kann, wenn er einmal hineingeraten ist, funktioniert folgendermaßen: »Gesteht sie [die He-

¹⁴ Peter Segl: Die Hexe. In: Der neue Mensch. Perspektiven der Renaissance (Eichstäter Kolloquium 9), hrsg. von Michael Schwarze. Regensburg 2000, S. 117–157.

xe auf der Folter], so ist sie schuldig, weil sie bekannt hat. Gesteht sie nicht, dann ist sie ebenfalls schuldig, weil sie [...] nicht gestanden hat. Ob sie daher gesteht oder nicht gesteht, sie ist schuldig.« (CC dub. 25, 5; 91) Alles wird zum Schuldindiz, ob man unter der Folter schwach wird und alles Erwartete gesteht oder ob man der Tortur widersteht und diese Kraft als Beweis der Schuld gilt. Spee fordert daher die völlige Abschaffung der Tortur und macht dies den Verantwortlichen zur Gewissenspflicht (CC dub. 29; 101).

Spees massive Kritik gilt der staatlichen Obrigkeit, den Fürsten, ob sie nun weltliche oder geistliche Fürsten sind. Ihnen widmet er die »Vorrede des Verfassers«, die alles andere, nur keine *captatio benevolentiae* ist, also nicht um die Lesergunst wirbt. Denn er denkt vor allem an diejenigen, die sein Buch nicht lesen werden. »Welche Obrigkeit aber so sorglos ist, daß sie es nicht lesen will, die hat es dringend nötig, das Werk zu lesen und aus ihm Sorgfalt und Behutsamkeit zu lernen. Darum sollen es die lesen, die es nicht wollen. Die es lesen wollen, brauchen es nicht erst zu tun.« (CC Vorrede; 13). Nicht weniger deutlich ist die Epitome, das Motto des Titels: »Nun denn, ihr Könige, kommt zur Einsicht, laßt euch warnen, Gebieter der Erde.« (Ps 2, 10).

Im Text der CC entfaltet Spee seine Kritik an den Fürsten (*principes*) in einer Art Fürstenspiegel, der ins Gewissen redet und festhält, wozu ein Fürst sittlich und theologisch verpflichtet ist. In Form einer These: »Ein Fürst, der alle Mühe von sich abwälzt und seine Beamten nach Gurdünken schalten läßt, findet keine Entschuldigung. Er ist verpflichtet, selbst auch mitzusorgen, zu beaufsichtigen und immer wieder zu Gott zu beten, daß er ihn mit seinem höchsten Geist stärke.« (CC dub. 9, 29). Und dann folgt eine Liste von 22 Aufgaben, die als Mängelliste, also als harsche Kritik an den Pflichtversäumnissen der Fürsten zu lesen ist.

Aufgabe des Fürsten also ist es beispielsweise zu untersuchen,

- ob und wie oft die Gefängnisse besichtigt werden;
- ob etwa Gefangene jahrelang in Frost und Hitze darin sitzen, ohne verhört zu werden;
- auf welche Weise die Folter angewandt wird;
- wie das Verhör durchgeführt wird;
- wie es um die praktische Erfahrung und Milde der mitwirkenden Geistlichen bestellt ist;

- ob jeder sich ungehindert verteidigen kann;
- ob die Untersuchungsrichter habgierig oder grausam sind.
- Überdies soll der Fürst Einblick in Protokolle nehmen;
- er soll selbst Bedenken erheben und seine Beamten dazu anregen;
- schließlich soll er nicht immer alles glauben, was ihm hinterbracht wird (CC dub. 9, 31 f.).

Auch die Beamten und alle in die Prozesse verwickelten Instanzen kommen nicht ungeschoren davon. Jedenfalls können sie sich weder mit der Untätigkeit der Fürsten noch mit Befehlsnotstand entschuldigen.

Bei seiner Kirchenkritik bezieht er sich nicht auf die katholische Kirche oder Religion als solche wie die Religionskritiker des 19. Jahrhunderts. Vielmehr sieht er Staat und Kirche in Gefahr und möchte beide vor Schaden schützen (CC dub. 8, 3; 26). Auch werden keine Bischöfe direkt kritisiert, es sei denn als Landesfürsten ermahnt.

Direkte und scharfe Kritik dagegen übt Spee an den Theoretikern der Hexenlehre und an den (kirchlichen) Personen, die an den Hexenverfahren praktisch beteiligt sind. Den Frontalangriff führt Spee gegen jene »bewährten« Autoren, die als Autoritäten auf dem Gebiet der gelehrten Theorie der Hexerei galten, zu der die Elemente von Schandzauber (*maleficium*), Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft, Hexenflug und Hexensabbat gehörten.¹⁵

Zu den gelehrten Dämonologen kirchlicher Provenienz zählten vor allem der angesehene belgische Jesuit spanischer Abstammung Martín del Río (Delrio) (1551–1608), dessen Standardwerk *Disquisitionum magicarum libri VI* (1599) zahlreiche Auflagen erlebte, sowie der Trierer Weihbischof Petrus Binsfeld (1543–1598), dessen Werk *Tractatus de confessionibus maleficorum* (1589, dt. *Tractat von Bekannntnuß der Zauberer und Hexen*, 1591) sich schon auf dem Titelblatt auf die Rechtsvorschrift des alttestamentlichen Bundesbuchs be ruft: »Eine Hexe (*kaschef*) sollst du nicht am Leben lassen.« (Ex 22, 17). An diesen und anderen gelehrten Vertretern der Hexenlehre, wie dem französischen Staatsjuristen Jean Bodin (Bodinus) (1530–1596) kritisiert er einerseits den faktischen Mangel an Empirie und Empa-

¹⁵ Vgl. Ulrich von Hehl: Hexenprozesse und Geschichtswissenschaft. In: Historisches Jahrbuch 107 (1987), S. 349–375.

thie; sie hingen hinter dem Ofen in Ruhe und Behaglichkeit ihren Gedanken nach, hätten aber keine Ahnung vom Schmerz der Tortur und redeten wie Blinde von der Farbe (CC dub. 20, 16; 78).

Andererseits kritisiert er prinzipiell die Autoritätsgläubigkeit bei »bewährten Autoren«, denn Autorität allein könne keine Auffassung sicher machen. Immer ist das Gebot der »gesunden Vernunft« einzuhalten (CC dub. 5; 22). Überdies dürfe man bei Gefahr des Schadens oder Unrechts für Menschen nicht einer bloß probablen (wahrscheinlichen) Autorität folgen, sondern müsse der sichereren Meinung folgen (*sententiam magis tutam*) (CC dub. 8, 7; 28). Wenn Menschenleben auf dem Spiel steht, muß moralisch der sicherere Weg beschritten werden.

Vielleicht kann man sagen, dass Spee »die Krallen schneidender Kirchenkritik in den Sammetpfoten bloßer Prozeßfragen verborgen« hält, aber man kann nicht ohne weiteres wie Eugen Drewermann behaupten, Spee habe eine »Kampfschrift gegen die herrschende Lehre der Kirche geschrieben«. ¹⁶ Denn zum einen gab es keine offizielle oder definierte Hexenlehre der Kirche, die der Spekulation oder Autoritätshörigkeit hätte Grenzen setzen können. Wohl gab es die erwähnte Tradition des kanonischen Rechts im *Decretum Gratiani* (canon episcopi, C. 26 q. 5 c. 12), die den Hexenglauben als heidnischen Irrglauben und abergläubische Phantasie abtut und zur Aufklärung mahnt. ¹⁷

Zum anderen hat eine um 1620 verfasste Prozessordnung der römischen Inquisition (*Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, gedr. 1651) durch ihre Skepsis gegenüber dem Hexenglauben und durch ihr rechtliches Denken mit dazu beigetragen, dass in ihrem Geltungsbereich kaum Hexenprozesse durchgeführt wurden; ¹⁸ wie denn auch Spee den Italienern und Spa-

¹⁶ Eugen Drewermann: Friedrich von Spee – ein Kämpfer um die Menschlichkeit. In: Doris Brockmann / Peter Eicher (Hrsg.): Die politische Theologie Friedrich von Spees. München 1991, S. 17–48, hier S. 42.

¹⁷ Gunter Jerouschek: Vom Schandzauber zum Teufelspakt: Friedrich von Spees Kampfschrift gegen ein Gesinnungsstrafrecht. In: Doris Brockmann / Peter Eicher (Hrsg.): Die politische Theologie Friedrich von Spees. München 1991, S. 133–154, hier bes. S. 141 f.

¹⁸ Rainer Decker: Die Cautio Criminalis und die Hexenprozeß-Ordnung der römischen Inquisition im Vergleich. In: Spee-Jahrbuch 3 (1996), (Festschrift für Theo G. M. van Oorschot), S. 89–100.

niern bestätigt, dass sie »von Natur aus« (*à natura*) besser über diese Dinge nachdächten und viele Unschuldige hinrichten müssten, wenn sie die Deutschen nachahmen wollten (CC dub. 15; 50).

Mit der Forderung, die Folter abzuschaffen, kritisiert Spee nicht nur zahlreiche angesehene Gelehrte seiner Zeit und das geltende Strafrecht, sondern stellte sich auch gegen das Kirchenrecht. Denn der kanonische Inquisitionsprozess kannte die Folter als anerkanntes Mittel, Geständnisse zu erzwingen, auch wenn frühere päpstliche Entscheidungen die Folter verboten, wie Papst Nikolaus I in einer Antwort an den bulgarischen Fürsten Bogoris im Jahr 866 festhielt.¹⁹

Als aber Papst Innozenz VIII. die Dominikaner Heinrich Institoris (Kramer) (1430–1505) und Jacob Sprenger (1436–1495) mit der von diesen selbst erbetenen Bulle *Summis desiderantes affectibus* (1484) ermächtigte, das Inquisitionsverfahren auch bei Zauberei (*magiae crimen*) anzuwenden, war damit auch die Rechtsgrundlage für Folterungen in Hexenprozessen gegeben.

Den Kommentar zu dieser Hexenbulle, der in der Rechtspraxis normative Kraft gewann, lieferte Heinrich Kramer (Institoris) mit dem berühmten *Hexenhammer* (*Malleus maleficarum*) von 1487, in dem die prozessualen Verfahren einschließlich der Tortur geschildert werden.²⁰ Diesem Werk und seinen Autoren, vom Apostolischen Stuhl nach Deutschland gesandten Ketzerinquisitoren, wirft Spee nicht nur »ungeistliche Grausamkeit« vor, sondern hegt auch den Verdacht, dass diese Inquisitoren mit ihren unbesonnenen Foltermethoden »die Menge von Hexen« (*multitudinem sagarum*) allererst nach Deutschland gebracht hätten (*importarint*) (CC dub. 23, 5; 86). Hexenimport durch Ketzerinquisition mit römischer Rückendeckung, so lautet in Kurzform Spees Kritik.

Beißende Kritik erfahren auch die an den Prozessen praktisch Beteiligten, von denen insbesondere die theologischen Berater, Beichtväter und Prediger in Spees Visier geraten. So kritisiert er die Theologen und Prälaten, welche die Fürsten zu Hexenprozessen anstacheln. Sie seien

¹⁹ Francesco Compagnoni: Folter und Todesstrafe in der Überlieferung der katholischen Kirche. In: *Concilium* (D) 14 (1978), S. 657–666.

²⁰ Jakob Sprenger / Heinrich Institoris: *Der Hexenhammer* (*Malleus maleficarum*), aus dem Lateinischen übertr. und eingeleit. von J. W. R. Schmidt. (Berlin 1906). Nachdruck München 1985.

zwar fromme und heiligmäßige Männer, hätten jedoch keine Ahnung von menschlichen Dingen und schon gar nicht von den Schrecken der Kerker. Fromm, aber unerfahren, rechtschaffen, aber einfältig, so charakterisiert Spee das kirchliche Personal (CC dub. 15; 47 f.).

Auch den Beichtvätern macht Spee harte Vorwürfe, obgleich es auch gute Beichtväter gibt und Priester unter den Opfern. Unerleuchteteren Eifer, Ignoranz und Mangel an Urteilskraft wirft er ihnen vor (CC 19; 64), Dummheit und Grausamkeit (CC 26, 2; 94), Unwissenheit und Naivität, ja sogar gemeinsame Sache mit den Inquisitoren, mit denen sie sich »am Blut der Armen satt essen und trinken« (CC dub. 9, 8; 33). Auch nimmt er die Prediger aufs Korn, die nichts gegen das Gerede von Hexen unternähmen, sondern selbst dazu beitragen (CC dub. 2; 20 f.) und voller Eifer die Strenge staatlichen Eingreifens forderten, statt ohne Affekt zu beobachten, wie die Prozesse geführt werden (CC dub. 14; 45 f.). Viele unkluge Geistliche und Prediger (*imprudentes in eo genere sunt nonnulli*) sieht er mit schlechtem Beispiel vorangehen, weil sie leichtgläubig und schwartzhaft seien, alle Märchen (*fabulis*) über Hexen glaubten und abergläubische Praktiken (z. B. Amulette) anwendeten, statt der geistigen Umweltverschmutzung durch die Hexenpest vernünftig Einhalt zu gebieten (CC dub. 35, 5; 125).

4. Theologische Kritik und spirituelle Innovation

Spees Gesellschafts- und Kirchenkritik kommt auch indirekt zum Zuge, nämlich in seiner theologischen Kritik am Gottes- und Menschenbild seiner Zeit und an seinen spirituellen Innovationen.

In seinen Ratschlägen für Beichtväter zeichnet Spee die Konturen seines Gottesbildes, die gängige Gottesvorstellungen indirekt kritisiert. Denn er spricht nicht von einem strafenden Gott, sondern von einem gütigen Gott, den er als Vater des Erbarmens (*Pater misericordiarum*) und Trostes (*totius consolationis*) vorstellt, wie im biblischen Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15, 11–32). Diesen erfülle nicht Zorn, sondern unglaubliche Liebe (*incredibili amore*) zu den Menschen, für die Christus als Fürsprecher (*advocatum*) eintrete. Daran sollen die Beichtväter sich ein Beispiel nehmen, Gott gewissermaßen

ßen als »Aufklärer« anrufen (*liberalissimo Patre luminum*), ihm die vom »Befreier« Christus (*liberatoris*) Erlösten empfehlen und ihrerseits sanftmütig und väterlich (*suaviter & paterne*) mit den Angeklagten umgehen (CC dub. 30, 2; 103 f.).

Spees Gottesbild entfaltet seine kritische Kraft nicht nur durch die Betonung der liebenden Nähe zu den Menschen, sondern auch durch die kritische Begrenzung menschlicher Autorität und theologischen Wissens. So verweist Spee darauf, dass das letzte Urteil über Schuld oder Unschuld keinem menschlichen Richter, sondern nur Gott als dem eschatologischen Richter zustehe. Wie sein Ordensgenosse Adam Tanner (1572–1632) aus Ingolstadt, der ihm Vorbild im Hexenstreit war und entscheidende Argumente lieferte,²¹ bezog sich auch Spee immer wieder auf das neutestamentliche Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24–30) und die Weisung des Hausvaters, das Unkraut mit dem Weizen bis zur Ernte wachsen zu lassen, um nicht Gefahr zu laufen, den Weizen mit auszureißen (CC dub. 13).²² Daher die Handlungsmaxime: »Wenn Gefahr droht, daß zugleich der Weizen mit ausgerissen wird, dann darf auch das Unkraut nicht ausgerottet werden.« (CC dub. 15, 4; 49).

Dem Schutz der Unschuldigen dient auch Spees Begrenzung vermeintlichen theologischen Wissens, wenn er das immunisierende Standardargument der Dämonologie bekämpft, wonach Gott die Verurteilung Unschuldiger nicht zulasse. Diese bequeme Behauptung entkräftet Spee als »lächerlich« mit dem Hinweis, dass Gott noch viel schlimmere Dinge zulasse, nämlich den Kreuzestod seines Sohnes (CC dub. 10, 2; 37). Damit werden die eigentlichen Verursacher verantwortlich gemacht. Theologische Kritik angemaßter Autorität über Tod und Leben und theologische Delegitimierung angemessenen Wissens über Gottes Handeln, das sind die beiden hier von Spee angewandten Strategien.

Das Gottesbild prägt auch die kritischen Züge eines neuen Menschenbilds. Dazu gehört gegenüber der misstrauenden Hexenriechelei

²¹ Johannes Dillinger: Friedrich Spee und Adam Tanner. Zwei Gegner der Hexenprozesse aus dem Jesuitenorden. In: Spee-Jahrbuch 7 (2000), S. 31–58.

²² Wolfgang Behringer: »Vom Unkraut unter dem Weizen«. Die Stellung der Kirchen zum Hexenproblem. In: Richard van Dülmen (Hrsg.): Hexenwelten. Frankfurt 1987, S. 15–49, hier bes. S. 41 ff.

seines Zeitalters das Vertrauen in die Güte des Menschen, das zur moralischen Maxime führt, jeden bis zum Beweis des Gegenteils »für gut (*bonum*) zu halten« (CC dub. 41, 1; 145), und zur rechtlichen Maxime *in dubio pro reo* (im Zweifel für den Angeklagten) (CC dub. 19; 65 u. ö.). Dazu gehört auch die Schärfung des Gewissens, das in der *Cautio Criminalis* eine zentrale Rolle spielt.²³

So bezeichnet er die Abschaffung der Folter als Gewissenssache (CC dub. 29; 101) und fordert die Fürsten auf, ihrem Gewissen zu folgen und dies auch ihren Beamten abzuverlangen, wie immer die Befehle auch lauten mögen (CC dub. 16, 2; 52). Dazu gehört auch, als Sünde zu demaskieren, was als moralisch und rechtlich gerechtfertigt galt, nämlich die Hexenprozesse selbst (CC dub. 12; 42), die Folter (CC dub. 20, 8; 71) und die Verweigerung des Rechtsbeistands (CC dub. 18, 6; 60).

Schließlich gehört auch eine neue Sicht der Frau dazu, die den Geschlechtshass der Hexenprozesse denunziert, in denen nur Männer richten und die Mehrzahl der Opfer Frauen sind (CC dub. 8, 4; 26 f.), denen durch erniedrigende Praktiken auch noch gewaltsam die Menschenwürde genommen wurde, bevor sie ihres Leben beraubt wurden (CC dub. 31; 113 ff.).²⁴

Schließlich gehört zum neuen Menschenbild auch die Wertschätzung der Vernunft vor der Autorität, der Vorrang der Erfahrung vor der noch so gelehrten Spekulation, die Bedeutung des Individuums schließlich, das im Fall der *Cautio Criminalis* als Autor und Ich-Erzähler die Objektivität der Traktatform sprengt und das individuierte Subjekt ins Spiel bringt.²⁵

²³ Vgl. Helmut Weber: Die Bedeutung des Gewissens bei Friedrich Spee und in der Moraltheologie seiner Zeit. In: Gunther Franz (Hrsg.): Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Paderborn 1995, S. 51–65.

²⁴ Wolfgang Fruhwald: Der Teufelspakt und die Naturierung der Frau. Zu Friedrich Spees *Cautio Criminalis*. In: Friedrich Spee (1591–1635). Düsseldorf Symposium zum 400. Geburtstag. Neue Ergebnisse der Spee-Forschung, hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Bielefeld 1993, S. 113–129.

²⁵ Italo Michele Batafarano: Spees »*Cautio Criminalis*«: Vernunft und Empirie gegen auctoritates et loci communes. In: Doris Brockmann / Peter Eicher (Hrsg.): Die politische Theologie Friedrich von Spees. München 1991, S. 219–232, hier S. 230.

Das postum veröffentlichte *Güldene Tugend-Buch* (1649) ist ein umfangreiches Andachtsbuch, entstanden aus der pastoralen Praxis für ein gebildetes weibliches Publikum. Es fasst die Anregungen für »Exerzitien im Alltag« zusammen, die Spee für die »Gesellschaft der hl. Ursula« in Köln, eine religiöse Gemeinschaft von ledigen oder verwitweten Frauen, im Laufe der Zeit gegeben hat. Sie bildeten eine religiöse Frauenbewegung der frühen Neuzeit, die in Distanz zum klösterlichen Ordensleben Gott in der Welt dienen wollte; Pater Hermann Busenbaum (1600–1668), Spees Zeitgenosse und (Ordens)Kollege, verglich diese Frauen aufgrund ihrer vielfältigen Tätigkeiten mit den Frauen der Alten Kirche, welche »*Presbiterae* vnd *Diaconissae* vorzeiten seynd genennt worden«. ²⁶

Für diese Ursulagesellschaft, gewissermaßen eine »*consororitas*«, stellte Spee nun auf Merkzetteln wöchentliche Betrachtungspunkte zusammen, die im *Güldenem Tugend-Buch* gesammelt sind. Es ist »eigentlich zum *Brauchen*, und nicht nur zum *Lesen* gemacht« (GTB Widmung; 11), wie das ignatianische Exerzitienbuch, aber ohne dessen methodische Strenge, weil Spee die Wahl lässt, zum geistlichen Zeitvertreib oder zur Weckung von Affekten dies oder das auszuwählen, was gefällt oder nach dem Zufallsprinzip (GTB III, 35; 526. GTB Einleitung; 17).

Die vielfältigen geistlichen Anregungen dienen der Einübung in die drei theologalen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die deshalb »göttliche Tugenden« genannt werden, »weil sie gestracks ohne mittel, auff Gott gerichtet seind« (GTB Einleitung; 20). Daher bilden diese drei Tugenden das Gliederungsprinzip des Erbauungsbuches.

Der erste Teil des Buchs beschreibt Werke des Glaubens, die zumeist den zwölf Artikeln des Glaubensbekenntnisses folgen, freilich mit eindringlichen Fragen, ob das Beichtkind bereit sei, um Christi willen Märtyrerin zu werden und »den Kopf zu verlieren« (GTB I, 2; 41).

Der zweite Teil befasst sich mit der Hoffnung, die Spee als »Liebe der Begierlichkeit« (*amor concupiscentiae*) versteht (GTB II; 117), al-

²⁶ Hermann Busenbaum: *Lilien Under den Dörneren / das ist: Gott-verlohter Jungfrauen / vnd Wittwen Welt-geistlicher Stand. Hällein / nechst Saltzburg 1690, S. 19.*

so eine selbstbezogene Liebe, die unproblematisch das eigene Ich und seine Neigungen annimmt.

Im dritten, dem umfangreichsten Teil des *Tugend-Buchs* geht es um die »Liebe des Wohlwollens« oder »der Freundschaft« (*amor benevolentiae, amicitiae*), also um eine selbstlose Liebe, die Gott um seiner selbst willen liebt und die Geschöpfe um seinerwillen.

Beide Stufen der Liebe aber, die selbstbezogene und die selbstlose, spielt Spee nicht gegeneinander aus, sondern ordnet sie einander zu. Wie beide Arten der Liebe zusammengehören, erläutert Spee am Verhältnis von Brautleuten zueinander: »Ein Breutigam liebet seine braut mit beiden disen lieben: dan er liebet sie mit der liebe der Begierlichkeit, in deme er sie für sich begeret, vnd hertzlich vmbfahet, als welche ihm behäglich, vnd wie er vermeinet, sein heil vnd lust ist. Er liebet sie auch mit der liebe der Gutwillichkeit, oder der Freuntschafft; in deme er ihr auch recht von hertzen wol will, vnd ihr alles gutes wünschet, vnd begeret.« (GTB Einleitung; 27).

Die Wahl der nuptialen Metaphorik ist nicht zufällig, sondern durchzieht die Texte wie ein goldener Faden. Denn neben der ignatianischen Prägung speist sich auch das *Tugend-Buch* von der allegorischen Auslegung des Hohenlieds und dem Motiv der Seelenbrautschaft (GTB III, 23; 446).²⁷ »In Gott ist alle wollust.« (GTB Einleitung; 20 f.). Auch Christus wird in dieser Sprache der Brautmystik vorgestellt und »eingebildet«. In poetischer Form lautet die immer und immer wieder vorgeschlagene »Einbildung«:

So oft ich mir bild *Jesum* ein,
Wird frewden voll das hertze mein:
Dan vber alle süßigkeit
Ist JESU gegenwertigkeit. (GTB III, 18; 408)

Auf den ersten Blick scheint es ausgeschlossen, in solchen hochpoetischen und hochspirituellen Texten Kirchenkritisches zu finden. Doch sind Tendenzen einer indirekten Kritik an kirchlicher Lehre und Praxis unübersehbar. Sie zeigen sich an der Differenzierung des Gottesbildes,

²⁷ Martina Eicheldinger: Religionspädagogische Aneignung der Hohelied-Tradition in Friedrich Spees *Güldenem Tugend-Buch*. In: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25), hrsg. von Dieter Breuer, Teil 2. Wiesbaden 1995, S. 553–561.

durch welche die zeitgenössische Engführung eines autoritär strengen und paternalistisch strafenden Gottes ebenso überwunden wird wie eine sakramentalistische Engführung der Heilsvermittlung.

Das *Guldene Tugend-Buch* wendet sich nicht nur an ein weibliches Publikum, sondern trägt auch weibliche Züge ins Gottesbild ein.²⁸ Mit Bezug auf alttestamentliche Texte (Jes 66.9.12; Hos 2,14) vergleicht Spee den dreifaltigen Gott emphatisch mit einer Mutter, die vor lauter Liebe toll und närrisch ist: »Er, er selbst, Gott Vatter, Sohn, vnd H. Geist, ist eine solche mutter, vnd wir seind seine kinder.« (GTB II, 3; 125). Und angesichts der Güte und Freigebigkeit Gottes, der sich der Menschen immer wieder annimmt, folgert Spee, dass er »ein vber alle massen zart- vnd mehr dan mütterliches hertz besitzen« müsse (GTB III, 7; 298). In einem Zwiegespräch, das Christus vom Kreuz herab führt, wird auch er als »gütige lieb-reiche Mutter« apostrophiert (GTB II, 3; 127); dieses Bild wird kühn ausgeweitet, wenn die Seele am Fuß des Kreuzes sagt: »O Jesu, warlich hastu mich vill lieber als eine mutter ihr kind; ich bin dein kind, dein allerliebstes kind, du sollest mich nun nehmen vnd seugen: An deinen brüsten will ich ligen: du sollest mir allda in deinem hertzen eine wiegen bereiten; In deinem hertzen will ich ligen tag vnd nacht, vnd immer ruhen.« (GTB III, 18, 56; 407). Die weiblichen Züge des Gottes- und Christusbilds kritisieren indirekt das Bild eines autoritären, an der Ausrottung des Bösen interessierten Gottes und die davon abgeleitete Legitimation autoritärer Fürstenherrschaft.

Auch die Frage der Heilsvermittlung betrifft das Gottesbild, bei dem Spee auf das Gottvertrauen und die Freigebigkeit abhebt. Denn er lässt in einem von der Ordenszensur gestrichenen Kapitel des *Guldenen Tugend-Buchs* über das Gottvertrauen einen bekehrungswilligen »Turck«, der noch vor der Taufe von einem anderen getötet wird, als Märtyrer in den Himmel eingehen (GTB II, 17; 161).

Im Hinblick auf die Sündenvergebung lässt Spee seine fiktive geistliche Tochter jauchzen: »O Gott! wie ist es dan ein schönes ding vmb die liebe, weil sie einen sündler also geschwind gerecht macht, auch ohne die beicht.« (GTB Einleitung; 31, vgl. 23). Diese Auffassung hat

²⁸ Vgl. Balthasar Fischer: Weibliche Züge in Spee's Gottesbild. In: Friedrich Spee als Theologe, hrsg. von Gunther Franz und Hans-Gerd Wirtz. Trier 1997, S. 57–74.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) so imponiert, dass er sie in seiner *Theodizee* (1710) ausdrücklich lobend vermerkt. Spee, so schreibt er, äußere sich sehr bestimmt »über das Vermögen der göttlichen Liebe, die Sünde sogar ohne Vermittlung der Sakramente der katholischen Kirche unwirksam zu machen, vorausgesetzt, daß man diese nicht verachtet, was mit jener Liebe unverträglich wäre.«²⁹

Spee hat durch seine kritische Differenzierung des Gottes- und Menschenbildes nicht nur Rigiditäten und Engführungen in den (kirchlichen) Auffassungen und Handlungsweisen seiner Zeit tendenziell überwunden. Er hat auch dem schroffen Konfessionalismus im Zeitalter der Religionskriege entgegengewirkt.

Angesichts der verheerenden Dämonomanie (Jean Bodin) seiner Zeit verteidigte Spee die Würde des Menschen mit den Mitteln des Rechts und »verzauberte« die Menschen mit seiner Dichtkunst. Fragt man sich nach dem entscheidenden Impetus seiner gefährlichen Kritik an Gesellschaft und Kirche, an öffentlicher Meinung und gelehrten Theorien, dann sind es wohl zwei Evidenzen: Die ästhetische Evidenz der Schönheit und Güte Gottes, die sich in seiner schönen Schöpfung zeigt. Und die ethische Evidenz, die sich in der Bindung an das Gewissen zeigt, auch gegen anderslautende Praktiken und Theorien von Gesellschaft und Kirche.

²⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz: Die *Theodizee*, Übers. von Artur Buchenau, einf. Essay von Morris Stockhammer. Hamburg 1968, S. 160.

JAN ZOPFS

Rechtliches Bedenken wegen der »Anti-Terror-Maßnahmen«?*

Der Titel meines Vortrags nimmt ersichtlich auf die deutsche Übersetzung der *Cautio Criminalis* von Joachim-Friedrich Ritter Bezug, also auf den Titel »Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse«. Dabei geht es mir nicht nur um die Entlehnung des Begriffs der »rechtlichen Bedenken«. Denn gerade rechtsstaatliche Bedenken wurden und werden im Hinblick auf die bereits ergriffenen und vorgeschlagenen Terrorbekämpfungsmaßnahmen vielerorts bereits geäußert.¹ Mir liegt vor allem daran, Parallelen zwischen der Terrorbekämpfung einerseits und der Hexenverfolgung andererseits aufzuzeigen. Hier lassen sich mehrere Berührungspunkte festhalten, manche mögen sich als eher vordergründig erweisen, manche geben jedoch Anlass zu Bedenken, und zwar zu solchen rechtlichen Bedenken, die Spee in vergleichbarer Weise schon zu den Hexenprozessen geäußert hat.

Im Hinblick auf die täglichen Meldungen über Terroranschläge erscheint ein Vergleich mit dem Hexenwahn allerdings schon im Ansatz verfehlt, wenn nicht sogar – man denke an die Familien der Opfer – grob anstößig. Hier bitte ich jedoch Folgendes zu bedenken: Zum einen wurde die von den Hexen ausgehende Gefahr zu Zeiten Friedrich Spees ganz überwiegend gerade nicht als Hirngespinnst oder

* Der nachfolgend abgedruckte und um Fußnoten ergänzte Beitrag entspricht dem Vortrag, den der Verfasser am 22. Februar 2006 zum 415. Geburtstag Friedrich Spees vor der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier im Lesesaal der Bibliothek des Priesterseminars in Trier gehalten hat.

¹ Nur beispielhaft sei hingewiesen auf Burkhard Hirsch (Wehret dem bitteren Ende), *Die Zeit* vom 3.3.2005 (10/2005), *Dix Zeitschrift für Rechtspolitik (ZRP)* 2003, S. 189–195. (Globale Sicherheitsgesetze und weltweite Erosion von Grundrechten) oder die Vorträge von Hassemer (Sicherheitsbedürfnis und Grundrechtsschutz), Rosenthal (Der Terrorist – Objekt des Verfahrens) und Hetzer (Die Flucht des Gesetzgebers in die polizeirechtliche Prävention) auf der Tagung des deutschen Anwaltvereins (AG Strafrecht) im Mai 2005 zum Thema »Terror und Justiz«; die Vorträge sind wiedergegeben in *Strafverteidiger Forum (StraFo)* 2005, S. 312–318, 334–337 und 318–324.

Wahnvorstellung begriffen. Die Hexerei war vielmehr ein real existierendes Verbrechen, Spee selbst nennt sie »ein besonders ungeheuerliches, schweres und abscheuliches Verbrechen«². Und auf die erste Frage in der *Cautio Criminalis*, ob es wirklich Hexen gibt, antwortet auch er uneingeschränkt mit »Ja«.³ Die Maßnahmen, die gegen die Hexen ergriffen wurden, sind also vor dem Hintergrund einer als real empfundenen Bedrohung zu sehen. Zum anderen sind die von Spee formulierten Bedenken ja nicht gegen die Existenz von Hexen gerichtet. Sie beziehen sich auf die Art und Weise, wie die Hexenprozesse geführt wurden.

Der von mir anzustellende Vergleich von Terror- und Hexenbekämpfungsmaßnahmen zielt deshalb nicht darauf ab, das Ausmaß der Terrorgefahr in Europa oder in Deutschland in irgendeiner Weise in Frage zu stellen. Der internationale Terrorismus ist – das soll hier überhaupt nicht in Frage gestellt werden – eine reale Gefahr für die bürgerliche Gesellschaft, aber auch für jeden Einzelnen – mag er nun in New York, in Marokko, in Indonesien oder in Deutschland leben.

Geht es mir im Folgenden also um die Vergleichbarkeit der Maßnahmen und der Methoden zur Bekämpfung von Terroristen beziehungsweise Hexen, so lassen sich vier, teilweise ineinander greifende Berührungspunkte unterscheiden: Zum ersten die Folter, zum zweiten die Motivation zur Bekämpfung, zum dritten die Strafbarkeit wegen der Zugehörigkeit zu einer Gruppe und zum vierten die Abweichung von verfahrensrechtlichen Garantien.

Bevor ich auf diese vier Punkte näher eingehen werde, sei noch kurz auf die wichtigsten Terrorbekämpfungsgesetze hingewiesen, die der Bundesgesetzgeber seit dem 11. September 2001 beschlossen hat. Das von der Bundesregierung sogenannte erste Anti-Terror-Paket

² Antwort auf die dritte Frage in der *Cautio Criminalis* (nachfolgend abgekürzt CC), S. 5 der dt. Übersetzung von J.-F. Ritter, 6. Aufl. München 2000, S. 5; zitiert wird im Folgenden mit der Seitenzahl dieser Übersetzung.

³ CC, 1. Frage, S. 1 mit dem Zusatz, dass Zweifel hinsichtlich der großen Zahl der angeblich Schuldigen bestehen; ähnlich in der 2. Frage, S. 5. Zweifel klingen in der Folge mehrfach an (etwa in der 23. Frage, S. 109), in der 48. Frage heißt es (S. 255): Nun »sehe ich mich nach und nach dahin gebracht, zu zweifeln, ob es überhaupt welche [= Hexen] gibt«. Meines Erachtens will Spee mit der *Cautio Criminalis* erreichen, dass der Leser letztlich zur gleichen Erkenntnis gelangt: »Das Verfahren schafft die Hexen«.

war zwar als einheitliches Gesetzespaket geplant, teilte sich dann aber doch in zwei Einzelgesetze auf: Zum einen in das Gesetz zur Änderung des Vereinsgesetzes⁴, mit dem das Religionsprivileg im Vereinsgesetz abgeschafft wurde, so dass nunmehr auch religiöse Vereinigungen nach dem Vereinsrecht verboten werden können; zum anderen in das 34. Strafrechtsänderungsgesetz.⁵ Mit diesem Gesetz wurde in § 129b StGB die Strafbarkeit auf eine Mitgliedschaft in ausländischen terroristischen Vereinigungen ausgedehnt. Bis dahin waren über § 129a StGB nur inländische terroristische Vereinigungen erfasst.

Durch das zweite Anti-Terror-Paket⁶, das zum Jahresbeginn 2002 in Kraft getreten ist, wurden das Bundesamt für Verfassungsschutz, der militärische Abschirmdienst und der Bundesnachrichtendienst mit umfangreichen Informationsbefugnissen gegenüber Telekommunikationsanbietern, aber auch gegenüber Post- und Fluglinienbetreibern ausgestattet. Hinzu kamen Befugnisserweiterungen für das Bundeskriminalamt und den Bundesgrenzschutz, die Einführung biometrischer Daten in Personalausweisen und Pässen, sowie umfangreiche Änderungen im Ausländer- und Asylrecht.

Ende des Jahres 2003 trat dann das Gesetz zur Terrorismusbekämpfung⁷ in Kraft, mit dem nochmals die Strafbarkeit einer Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung verschärft wurde. Schließlich ist noch das Luftsicherheitsgesetz⁸ aus dem Jahre 2005 zu nennen, das es in seinem § 14 Abs. 3 als *ultima ratio* gestattet, unmittelbare Waffengewalt gegen Flugzeuge einzusetzen, sofern diese gegen andere Menschen eingesetzt werden sollen. Am 15. Februar 2006 hat das Bundesverfassungsgericht⁹ nun mehreren Verfassungsbeschwerden von Anwälten

⁴ Erstes Gesetz zur Änderung des Vereinsgesetzes vom 4. 12. 2001, Bundesgesetzblatt (BGBl.) 2001 Teil I, S. 3319.

⁵ Gesetz vom 22. 8. 2002, BGBl. 2002 Teil I, S. 3390.

⁶ Gesetz zur Bekämpfung des internationalen Terrorismus vom 9. 1. 2002, BGBl. 2002 Teil I, S. 361.

⁷ Gesetz zur Umsetzung des Rahmenbeschlusses des Rates vom 13. Juni 2002 zur Terrorismusbekämpfung und zur Änderung anderer Gesetze vom 22. Dezember 2003, BGBl. 2003 Teil I, S. 2836 f.

⁸ Luftsicherheitsgesetz vom 11. Januar 2005, BGBl. 2005 Teil I, S. 78.

⁹ Urteil vom 15. Februar 2006 abgedruckt in Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 2006, S. 751–761.

und Piloten stattgegeben und erklärt, dass diese Abschussermächtigung mit dem Grundgesetz unvereinbar und nichtig ist.

Nach diesem Kurzüberblick kehre ich zu meinem eigentlichen Thema, dem Vergleich der Terror- und Hexenbekämpfungsmaßnahmen, zurück und beginne mit der Folter.

I. Folter

Galt die Folter zu Zeiten *Spees* noch unangefochten und ging es ihm darum, die Folter in Hexenprozessen an Regeln zu binden, die für den »normalen« Strafprozess gegolten haben, so wird heute darüber diskutiert, ob vermeintliche Terroristen nicht durch staatliche Gewalt gezwungen werden sollen (oder sogar müssen), bevorstehende Anschläge preiszugeben. Soll also der Staat vorbeugend zum Schutze der Gemeinschaft einzelne Terrorverdächtige foltern, um Schaden von vielen abzuwenden? Oder beschädigt eine staatlich verordnete Folter nicht nachhaltig, wenn nicht sogar endgültig, die Fundamente eines jeden Rechtsstaats? Ungeachtet dieser Fragestellungen um das »Ob« einer Folter hat die rechtshistorische Aufarbeitung der sog. peinlichen Befragung gezeigt, dass dieses »Wahrheitserforschungsmittel« doch weniger aus rechtstheoretischen oder menschenrechtlichen Gesichtspunkten abgeschafft wurde. Vielmehr ist die Folter gerade wegen ihrer Unzuverlässigkeit und ihrer Ineffektivität beseitigt worden. Was sollte sich an diesem Verdikt heute geändert haben? Ich will diese Fragen und damit diesen Punkt insgesamt nicht weiter verfolgen, darf aber an den Vortrag des Kollegen Gunther Franz erinnern, der ja vor zwei Jahren – ebenfalls zu *Spees* Geburtstag – zu diesem Thema in Trier und Düsseldorf vorgetragen hat.¹⁰

II. Motivation

Auf den zweiten Berührungspunkt will ich näher eingehen. Es ist die Art, *wie* der Staat bzw. die Obrigkeit auf Gefahren reagiert, die das

¹⁰ Vgl. dazu die Berichte im *Spee-Jahrbuch* 2003, S. 221 f. und S. 229.

Sicherheitsgefühl aller Mitmenschen berühren und die in ihrem Umfang nicht genau einschätzbar sind. Die Hexerei zählte damals zu den »Verbrechen[,] [die] dem Staat besonders gefährlich werden und ihm außerordentlich schaden.«¹¹ Für den internationalen Terrorismus gilt heute das Gleiche. Bezeichnenderweise wird der außerordentliche Schaden in der »enorme[n] Verletzbarkeit der westlichen Wirtschaft und Fragilität westlicher Freiheiten« gesehen.¹² Vergleichbar ist dabei nicht nur das befürchtete Ausmaß der Schädigung, ähnlich ist auch die Quelle der Gefahr: Sie liegt im Dunkeln und ist doch zugleich mitten unter uns. Erfährt man heute, dass der unauffällige Student aus der Nachbarwohnung vom so genannten »Schläfer« zum Selbstmordattentäter wurde, so war es früher der rechtschaffene Bauer, der von seiner Tochter darüber aufgeklärt wurde, dass die Mutter und Ehefrau doch seit langem eine Hexe sei und sie selbst (die Tochter) im Hexenunterricht habe.¹³

Um einer solchen Gefahr effektiv zu begegnen, werden heute von der Regierung schnellstmöglich weitgreifende Gegenmaßnahmen im Parlament durchgesetzt. Die Risiken dieser Maßnahmen werden dabei nicht hinreichend bedacht. Dazu zwei Beispiele: Zum einen das 34. Strafrechtsänderungsgesetz. Es zählte zwar zum ersten Anti-Terror-Paket, das in Teilen bereits im Jahre 2001 in Kraft getreten ist. Das 34. Strafrechtsänderungsgesetz konnte jedoch erst am 30. 8. 2002 in Kraft treten, weil der Gesetzesentwurf der Bundesregierung vom September 2001 wegen erheblicher rechtsstaatlicher Bedenken des Bundesrates neu gefasst werden musste. Denn der ursprüngliche Entwurf hatte schlicht übersehen, dass der neu geschaffene § 129b StGB zwingende Folgeänderungen im StGB, aber auch in der StPO und dem

¹¹ C.C. 4. Frage, S. 6.

¹² Josef Joffe, *Die Zeit* – online vom 7. 7. 2005 (28/2005), zu den Konsequenzen, die aus den Anschlägen in London zu ziehen sind. Im Koalitionsvertrag der Großen Koalition vom 11. 11. 2005 ist von einer »neuen Dimension der Bedrohung« die Rede (Zeile 5655).

¹³ So die Schilderung einer angeblichen Begebenheit aus Schwaben im *Hexenhammer* von Heinrich Kramer, neu aus dem Lateinischen übersetzt von Wolfgang Behringer, Hrsg. und eingeleitet von Gunter Jerouschek und Wolfgang Behringer, München 1. Aufl. 2000, S. 481.

GVG nach sich ziehen muss.¹⁴ Zum anderen wurde das sog. zweite Anti-Terror-Paket¹⁵, mit dem immerhin über 20 Gesetze und Verordnungen geändert worden sind, im Innenausschluss des Bundestages so überstürzt beraten, dass sich FDP und PDS aus Protest gegen diese Verfahrensweise gar nicht erst an der Abstimmung im Ausschuss beteiligten.¹⁶

Das Gesetzgebungsverfahren zu den beiden Anti-Terror-Paketen wurde im Dezember 2001 mit folgenden Worten charakterisiert: »Die öffentliche Debatte über die geplanten Veränderungen, die noch vor wenigen Monaten zu einem Sturm der Entrüstung geführt hätten und in der jetzt vorgesehenen Form wohl nicht durchsetzbar gewesen wären, ist nur schleppend in Gang gekommen und relativ unaufgeregt ohne die sonst üblichen Zuspitzungen verlaufen.«¹⁷ Nun kann man natürlich darüber streiten, ob nicht gerade die (auch mit Zuspitzungen und deutlichen Worten) geführte öffentliche Debatte notwendiger und erforderlicher Teil eines jeden Gesetzgebungsverfahrens in einem demokratischen Rechtsstaat sein muss. Lässt man diese Diskussion außen vor, so ist festzuhalten, dass die Anti-Terror-Pakete ohne eine öffentliche Diskussion in schneller Folge verabschiedet worden sind. Nach Hetzer ist dies darauf zurückzuführen, dass der Terrorismus mittlerweile zu einem »Zauberwort« geworden ist, das in der Politik der inneren Sicherheit wie eine Art »Sesam öffne dich« fungiert.¹⁸ Vor diesem Hintergrund überrascht es dann natürlich nicht, dass im Zuge dieser Anti-Terror-Maßnahmen auch Neuerungen »durchrutschen«, die mit der Terrorismusbekämpfung nur wenig zu tun haben: wie etwa

¹⁴ Drucksache des Deutschen Bundestags (BT-Drs.) 14/7025, S. 5 (Entwurf), S. 7 (Stellungnahme des Bundesrates).

¹⁵ Vgl. Anm. 6. Gesetzesmaterialien (Gesetzesentwurf mit Begründung) finden sich z. B. in BT-Drs. 14/7386neu.

¹⁶ Blickpunkt Bundestag 12/2001 zum Gesetz zur Bekämpfung des internationalen Terrorismus – online Publikation des Deutschen Bundestages unter www.bundestag.de/bp/2001/bp0112/0112035.html

¹⁷ Friederike Rauschenberger: Bildung krimineller Vereinigungen. Zur Ergänzung der Vereinigungstatbestände durch § 129 b StGB. In: *Kriminalistik* 55 (2001), S. 772.

¹⁸ StraFo 2005, S. 318; und ähnlich ebenda: »Alleine der Hinweis auf die Notwendigkeit einer möglichst frühzeitigen und damit angeblich besonders wirkungsvollen Bekämpfung terroristischer Attentäter öffnet immer mehr Türen« (vgl. zudem auch S. 319).

die Jahre dauernde Einführung der fehleranfälligen Biometrie in den neuen Ausweispapieren¹⁹ – oder dass Gesetzesänderungen vorgenommen werden, die »in jeder Hinsicht ein Musterbeispiel für schlechte Gesetzgebung«²⁰ darstellen.²¹

Aber kommen wir zurück auf die Motivation derjenigen, die die Gegenmaßnahmen eher übereilt ergreifen und in Anbetracht der drohenden Gefahr jede Diskussion der Notwendigkeit dieser Maßnahmen eigentlich als überflüssig betrachten.²² Erleichtert wird diese Vorgehensweise durch eine Apathie derjenigen, die sonst doch eher kritisch die Stimme erheben, hier aber nun ausfallen und sich auf eine Art Nichtbetroffenheit zurückziehen und deshalb in Schweigen hüllen. Ein möglicher Grund für dieses Phänomen kann nur angedeutet werden: Es ist die Angst. Sie mag den Einzelnen lähmen, eine bedrohte Gemeinschaft kann sie aber in ihrem Vorgehen gegen einen gemeinsamen Feind sogar stärken und in ihrem Zusammenhalt weiter festigen. Bis zur Hysterie wird diese Wirkung potenziert, wenn der oder das zu Bekämpfende von den Bedrohten dämonisiert wird. So wird in den USA ein Kreuzzug gegen das Böse ausgerufen und Politik und Religion gehen eine gefährliche Symbiose ein.²³ Lassen wir diese Form der übersteigerten Motivation mit all ihren Auswüchsen (von Guantanamo bis zur Verschleppung Verdächtiger durch die CIA) beiseite,

¹⁹ Zur fehlenden Effektivität der Biometrie s. bei Düx ZRP 2003, S. 189 (192).

²⁰ So Stein, Goldammers Archiv (GA) 2005, 433 (458) zur Einführung des § 129b StGB durch das Erste Anti-Terror-Paket. Weitaus zurückhaltender urteilen demgegenüber z. B. Rauschenberger (wie Anm. 17) und Altwater Neue Zeitschrift für Strafrecht (NSrZ) 2003, S. 179–184.

²¹ Huber hat in der Neuen Zeitschrift für Verwaltungsrecht (NVwZ) 2002, S. 787–794, die Änderungen im Ausländer- und Asylrecht durch das Zweite Anti-Terror-Paket untersucht und kommt zu dem Schluss, dass »es einzelnen neu eingeführten bzw. modifizierten Bestimmungen an begrifflicher Präzision mangelt und somit die Gefahr einer extensiven Inanspruchnahme weitgehender Eingriffsbefugnisse durch die zuständigen Behörden besteht« (ebd., S. 794).

²² Bei Spee sind dies einerseits die Obrigkeiten und ihre Ratgeber, die aus Unwissenheit zu eifrig handeln (vgl. z. B. in der 9. Frage, S. 16, S. 21 und S. 24 oder in der 20. Frage, S. 88f.), andererseits die Gelehrten, die wissenschaftlichen Autoritäten, die im Verfolgungseifer für Vernunftgründe unempfänglich und für die Konsequenzen in der Praxis blind sind (z. B. in der 48. Frage, S. 246f.).

²³ Eingehend dazu Hans-Eckehard Bahr in seinem Vortrag »Kreuzzüge gegen das Böse«. In: SWR2 – Aula vom 11. 9. 2005.

so ist grundsätzlich festzuhalten, dass aus dem Kampf gegen das Böse ein zusätzlicher Ansporn erwächst, zwingend gemeinsam und vereint zu handeln.²⁴ Ein Ausscheren oder Innehalten Einzelner ist in einem solchen Fall nicht erwünscht. Hinzu treten gruppenspezifische Effekte,²⁵ die denjenigen, der noch zögert, mit einer »Dafür oder Dagegen Sicht« konfrontiert, und auf diese Weise zum Schweigen bringt.

Betrachtet man unter diesem Blickwinkel das Auftreten deutscher Politiker²⁶ im Kampf gegen den internationalen Terrorismus, so ist doch manches bemerkenswert: Es »darf mir und anderen an dieser Stelle niemand in den Arm fallen« hat der frühere Innenminister Schily am 19. September 2001 im Bundestag zur Aussprache über die Terrorismusbekämpfung gesagt. In diesem Sinne konsequent wies Schily später rechtliche Bedenken des Bundespräsidenten gegen das Luftsicherheitsgesetz²⁷ als schlicht »irrig« zurück.²⁸ Und im Wahlkampf 2005 wurde die FDP aufgrund ihrer Kritik an der Terrorbekämpfung von ihm sogar zum »Sicherheitsrisiko für Deutschland« erklärt.²⁹

Auch die CDU/CSU Bundestagsfraktion zeigt sich im Kampf gegen den Terrorismus eher verblendet. Hierzu muss ich zunächst etwas weiter ausholen: Im Jahre 2002 war durch das 34. Strafrechtsänderungsgesetz³⁰ nicht nur die Strafbarkeit der Mitgliedschaft in terroristischen Vereinigungen erweitert worden, sondern in den schon bestehenden Strafvorschriften zur kriminellen und inländischen terroristischen Vereinigung (§§ 129, 129a StGB) auch der Begriff des Werbens für

²⁴ Näher dazu Horst-Eberhard Richter: Umgang mit Angst. Frankfurt a.M. 1992, S. 182–190.

²⁵ Richter (wie Anm. 24), S. 174f., vgl. auch S. 225f.

²⁶ Pointiert zur amerikanischen Außen- und Sicherheitspolitik: Hetzer StraFo 2005, S. 318.

²⁷ Vgl. oben im Text vor I. (S. 33) mit Anm. 8 und Anm. 9.

²⁸ Interview mit der Tageszeitung »Welt« vom 13. 1. 2005, <http://www.welt.de/data/2005/01/13/387469.html>

²⁹ Interview mit der Tageszeitung »Welt« vom 13. 8. 2005, <http://www.welt.de/data/2005/08/13/759440.html>

³⁰ Der Gesetzentwurf zum 34. Strafrechtsänderungsgesetz unterfiel nicht der allgemeinen Hektik des Spätherbstes 2001 (vgl. dazu oben im Text zu Anm. 14) und wurde im weiteren Gesetzgebungsverfahren (in der Sitzung des Rechtsausschusses vom 24. 4. 2002) um die im Text genannte Beschränkung ergänzt, »um die in ihrem Wortlaut zu weit gefasste Tathandlung auf einen klar umgrenzten und in der strafrechtlichen Praxis auch anwendbaren Gehalt zurückzunehmen«, BT-Drs. 14/8893, S. 8.

eine terroristische Vereinigung klarer gefasst worden³¹, um den bis dahin geltenden unpräzisen Wortlaut einzuschränken. Dieser erfasste zuvor auch gesprühte Parolen wie »RAF« oder »Zusammenlegung der RAF« und sah für solche bloßen Sympathiebekundungen einen Strafrahmen von sechs Monaten bis zu fünf Jahren vor. Die höchstrichterliche Rechtsprechung hatte deshalb schon im Jahre 1984 entschieden, dass der zu weit geratene Tatbestand einschränkend auszulegen ist, um dem verfassungsrechtlichen Bestimmtheitsgebot und der Meinungsfreiheit Rechnung zu tragen.³² Die Neufassung im Jahre 2002 wurde deshalb von dem Bundesanwalt Altvater, immerhin einem Staatsanwalt aus dem Hause des Generalbundesanwalts, als ein dem Zeitgeist zwar widersprechender, inhaltlich aber richtiger Schritt begrüßt. Obwohl die Beschränkung des Wortlauts also aus rechtsstaatlichen Gründen geboten war, bemängelte die CDU/CSU Fraktion nur wenig später die dadurch verursachte »weitgehende Entkriminalisierung« und forderte eine Wiederherstellung der früheren Fassung. Sonst würden hier »geistige Brandstifter ungeschoren davorkommen.«³³ Die Erkenntnis, dass der frühere Wortlaut doch gerade aus rechtsstaatlicher Sicht unzulänglich war, sucht man freilich vergebens.

Überzeugungen, die derart einseitig und vehement verfochten werden, stimmen nachdenklich. Sie weisen nicht nur auf eine Polarisierung hin, die in der Konsequenz zu Übereilungen führen muss. Sie machen auch deutlich, dass bei der Bekämpfung des Terrorismus mit einem für die Handelnden außer Frage stehenden Grundverständnis vorzugehen ist: Drohen dem Staat besondere Gefahren, so ist es notwendig, schnell und flexibel mit besonderen rechtsstaatlichen Mitteln dagegen vorzugehen. Ein nach dieser Devise ausgerichtetes Handeln hat Speck auch schon bei der Vorgehensweise gegen Hexen feststellen können. So heißt es in der vierten Frage der *Cautio Criminalis*: »Da

³¹ Statt des pauschalen Werbens für die terroristische Vereinigung wird nun ein Werben um Mitglieder oder Unterstutzer verlangt.

³² Dazu BGHSt (Entscheidungen des Bundesgerichtshofs in Strafsachen) 33, 16 (18f.).

³³ BT-Drs. 15/540, S. 2 und 15/1730, S. 2. Vgl. auch BT-Drs. 15/1730, S. 7. Auch die Große Koalition erwägt, die Sympathiewerbung wieder einzubeziehen, Zeile 5896–5900 des Koalitionsvertrages vom 11. 11. 2005.

diese Verbrechen³⁴ dem Staat besonders gefährlich werden und ihm außerordentlich schaden, so scheint es ja nur billig, sie auch mit außerordentlichen Mitteln zu bekämpfen.«³⁵

III. Strafbarkeit der Mitgliedschaft

Ein dritter Berührungspunkt zeigt sich in dem strafbaren Verhalten. Sowohl bei der Hexenverfolgung als auch bei der Bekämpfung der Terrorgefahr wurde bzw. wird entscheidend darauf abgestellt, dass die Hexe zur *Gemeinschaft* der Zauberer gehört bzw. der Beschuldigte *Mitglied* der terroristischen Vereinigung ist. Dies hat wiederum materiellrechtliche wie auch prozessuale Konsequenzen.

Materiellrechtlich, also bei der Festlegung des strafbaren Verhaltens, ist festzustellen, dass die Strafbarkeit nicht erst daran anknüpft, dass ein Delikt mit zauberischen oder terroristischen Mitteln begangen wird. Anders etwa als bei Bandenstraftaten, bei denen nicht die Bandenmitgliedschaft per se schon zur Strafbarkeit führt, sondern immer vorausgesetzt wird, dass das Bandenmitglied eine Straftat begeht, bildet hier schon die der eigentlichen Tat vorverlagerte Mitgliedschaft den Anknüpfungspunkt für die Strafbarkeit. Liegt darin nun eine beabsichtigte *Vorverlagerung der Strafbarkeit* in das sonst eher straflose Vorbereitungs- und Planungsstadium einer Tat? Ist die Frage bei § 129a StGB, also der Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung, strittig,³⁶ so ist sie für den Hexereitattbestand zu verneinen. Zwar stand im Spätmittelalter und auch noch in der *Peinlichen Gerichtsordnung* Kaiser Karls V. aus dem Jahre 1532 (Art. 109) der Tatbestand des Schadenszaubers im Vordergrund. Der Schaden³⁷ konnte jedoch nur aufgrund eines bestehenden Teufelspaktes verübt werden,

³⁴ Gemeint sind die Sonderverbrechen, zu denen auch die Hexerei zähle, CC, 4. Frage, S. 5 f.

³⁵ CC, 4. Frage, S. 6.

³⁶ Nachweise dazu in Münchener Kommentar (MK) zum StGB, 1. Aufl. 2005, Miebach/Schäfer, § 129 Rn. 1.

³⁷ Zur theologischen Deutung dieses Schadens (etwa als zu deutendes Zeichen) im Vorwort des neu übersetzten Hexenhammers (wie Anm. 13) S. 70 f., und S. 77 und bei Wolfgang Schild: *Die Maleficia der Hexenleut'*. Rothenburg o. d. T. 1997, S. 64 f., 68 f.

in dem selbst bereits ein Glaubensabfall und eine Gotteslästerung gesehen wurde. Sofern in den großen Hexenverfolgungen aus den Jahren um 1590, 1630 und 1660 sich das Schwergewicht des Hexenverbrechens von der Schadenszufügung auf den Teufelspakt verlagerte,³⁸ der durch die Anwesenheit der Inquisitin auf dem Hexentanzplatz (sog. Hexensabbat)³⁹ bezeugt wurde, so lag dem keine Vorverlagerung der Strafbarkeit zu Grunde. Bestraft wurde die im Teufelsbündnis und in der kollektiven Teilnahme am Hexensabbat liegende Schädigung der göttlichen Ordnung, die – zumal wenn sie ungesühnt blieb – Gottes Zorn auf Land und Herrschaft ziehen konnte.⁴⁰ Die Strafbarkeit des Teufelspaktes bzw. der Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung haben daher nicht eine Vorverlagerung der Strafbarkeit gemeinsam. Gemeinsam ist ihnen eher die Schutzrichtung: Soweit die heute überwiegende Ansicht das zu schützende Rechtsgut in § 129a StGB in der öffentlichen Sicherheit und Ordnung und der Erhaltung des öffentlichen Friedens sieht,⁴¹ ließen sich diese Schutzgüter auch für den Tatbestand des Teufelspaktes zu Grunde legen. Dahinter steht wiederum das jeweils als exorbitant angesehene Gefahrenpotential, welches bereits von der Existenz der besonders gefährlichen Vereinigung ausgeht.

Verfahrensrechtlich könnte das Abstellen auf die Strafbarkeit der bloßen Mitgliedschaft damit zusammenhängen, dass eine Mitgliedschaft in einer existierenden Gruppe einfacher nachzuweisen ist als die Täterschaft an einer konkreten Straftat. Eine Ausweitung des Tatbestandes, um verfahrensrechtliche Nachweisschwierigkeiten zu umgehen, war jedoch weder – wie eben dargelegt – bei der Hexenverfol-

³⁸ Vgl. Eberhardt Schmid: *Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*. Göttingen 3. Aufl. 1965, S. 209 (§ 202); die Eichstätter Fragstücke (Interrogatoria) in Hexensachen (1612–36) sahen 25 Fragen zum Teufelspakt, 9 zur Gotteslästerung und nur 13 zum Schadenszauber vor, vgl. Christoph Hinckeldey (Hrsg.): »Justiz in alter Zeit«. Rothenburg o. d. T. 1989, S. 268 f.

³⁹ Bildlich dargestellt etwa auf den Trierer Hexentanzplatz, wiedergegeben in Gunther Franz (Hrsg.): *Friedrich Spec und die Hexenprozesse im Kurfürstentum Trier*. Trier 1989, S. 20 und 21.

⁴⁰ Schild (wie Anm. 37), S. 129 f.

⁴¹ So bestimmt die herrschende Meinung in Rechtsprechung und Schriftgut das Rechtsgut des § 129a StGB, vgl. die Nachweise in Miebach/Schäfer MK (wie Anm. 36) § 129a Rn. 1 i. V. m. § 129 Rn. 1.

gung intendiert noch liegt eine solche gesetzgeberische Absicht dem § 129a StGB offen zugrunde.

Für die Hexenverfolgung ist allerdings zu konstatieren, dass gerade der Verdacht der Anwesenheit auf dem Hexentanzplatz verfahrensrechtlich den Weg zur Folter und damit zum Scheiterhaufen eröffnete. So beschäftigt sich Spee in der *Cautio Criminalis* immer wieder mit der Glaubwürdigkeit der Aussage einer gefolterten Person, sie habe eine andere auf dem Tanzplatz gesehen.⁴² Diese Schlüsselfunktion einer solchen Besagung hängt aber weniger mit dem Teufelspakt als vielmehr mit der Einstufung der Hexerei als »*crimen exceptum*« zusammen, worauf sogleich im vierten Berührungspunkt zurückzukommen sein wird.

Für § 129a StGB ist zu betonen, dass die Rechtsprechung an den Nachweis einer Organisationsstruktur der terroristischen Vereinigung hohe Anforderungen stellt, so dass die Anzahl der Verurteilungen wegen Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung kaum nennenswert ist.⁴³ Allerdings ist der Verdacht einer Straftat nach § 129a StGB bedeutsam als Anknüpfungspunkt für besondere strafprozessuale Ermittlungsmaßnahmen, etwa die Telefonüberwachung oder den Lauschangriff. Mitunter wird der Straftatbestand als Gegenstand rein symbolischer Gesetzgebung bezeichnet, um auf diese Weise ein Einfallstor für umfangreiche Ermittlungsbefugnisse zu haben.⁴⁴ Die besonderen Befugnisse zu Ermittlungsmaßnahmen im Zusammenhang mit der Terrorbekämpfung leiten über zum vierten und letzten Berührungspunkt.

IV. *Crimen exceptum*

Die Hexerei wurde vielerorts als Sonderverbrechen behandelt. Bei einem Sonderverbrechen durfte von dem Verfahren abgewichen werden, das für das normale Inquisitions- oder Anklageverfahren vor-

⁴² So nahezu durchgängig von der 44. bis zur 50. Frage.

⁴³ Zur Abhängigkeit der Verurteilungen von den Nachweisschwierigkeiten: Miebach/Schäfer MK (wie Anm. 36) § 129 Rn. 6.

⁴⁴ Nachweise bei Miebach/Schäfer MK (wie Anm. 36) § 129 Rn. 6, Fn. 17.

gesehen war. Legt man für das normale Verfahren im 16. Jahrhundert das der *Peinlichen Gerichtsordnung* Kaiser Karls V. von 1532 zugrunde, so musste dem Inquisiten vor der Entscheidung über die Folter eine Verteidigung und Widerlegung der ihn belastenden Indizien gestattet werden. Die belastenden Indizien waren bei der Entscheidung über die Folter nur dann bedeutsam, wenn sie ordnungsgemäß bewiesen waren. Suggestivfragen waren bei der Befragung verboten. In Sachsen war es zudem üblich, dass nicht das urteilende Gericht, sondern eine höhere Instanz (etwa der Schöppenstuhl in Leipzig) über die Folter im Wege eines sogenannten Torturinterlokuts entschied. Ferner durfte eine bereits vollzogene Folter nicht ohne neue Indizien wiederholt werden und der nicht geständige Inquisit war nach überstandener Folter freizusprechen, da er sich mit der Folter von den belastenden Indizien gereinigt hatte.

In Hexenprozessen gestaltete sich der Prozess hingegen, handelte es sich doch um ein außerordentliches Verfahren, grundlegend anders: Eine Verteidigung oder Widerlegung der belastenden Indizien wurde meist nicht gestattet, über das Ob und Wie der Folter wurde vor Ort entschieden, die ohne Geständnis gebliebene Folter wurde unter dem Deckmantel einer Fortsetzung ohne neue Indizien wiederholt. Auf der Folter wurden Suggestivfragen gestellt, und hatte die Verdächtige die Folter ohne Geständnis überstanden, so blieb sie in der Regel gleichwohl in Gewahrsam. Besonders gravierend wirkte es sich aber aus, dass die belastenden Indizien durch Mittel oder Personen bewiesen wurden, die im normalen Inquisitionsprozess in jedem Fall als untauglich verworfen worden wären. Zurückgegriffen wurde nicht nur auf Nadel- und Wasserproben, Beweiswert hatten vor allem die Aussagen der bereits Gefolterten, etwa um die Anwesenheit des Verdächtigen auf dem Hexentanzplatz zu bezeugen. All dies waren Vorgehensweisen, die – um mit Spee zu sprechen – gegen die gesunde Vernunft, die *recta ratio* verstießen und Unschuldige in die Prozesse hineinzogen.

Bei der Terrorismusbekämpfung ist vom Gesetzgeber nun bisher weder ein *crimen exceptum* geschaffen worden, noch wurden durch die Terrorismusbekämpfungsgesetze – sieht man von dem verfassungswidrigen Luftsicherheitsgesetz⁴⁵ ab – die Verfahrensgarantien

⁴⁵ Die Befugnis, zur Abwendung einer Kollision mit einem Hochhaus oder Fußballsta-

außer Kraft gesetzt. Die Erweiterung der Strafbarkeit wegen Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung hat zwar zu einer entsprechenden Erweiterung der Ermittlungsbefugnisse geführt. Ebenso haben die mit dem zweiten Anti-Terror-Paket geschaffenen und bis zum Jahr 2007 befristeten Informations-, Ermittlungs- und Überprüfungsbefugnisse für den Verfassungsschutz und die Nachrichtendienste deren Kompetenzen erweitert. Diese Befugnisserweiterungen stellen aber keine Abweichungen von denjenigen Ermittlungsmöglichkeiten dar, die den jeweiligen Ermittlungsbehörden beim Vorliegen anderer Voraussetzungen ohnehin schon eröffnet waren.

Bedenklich ist allerdings die begriffliche Unschärfe der neu bestimmten Voraussetzungen. So werden die Strafnormen zur Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung wegen der vorgenommenen Änderungen im Grenzbereich dessen gesehen, was das verfassungsrechtliche Bestimmtheitsgebot noch zulässt.⁴⁶ Die Befugnisse für Verfassungsschutz und Nachrichtendienst knüpfen an »Bestrebungen« von Personen oder Gruppen an, die gegen den Gedanken der Völkerverständigung gerichtet sind. Wann solche Bestrebungen vorliegen und wann ein dahin gehender Verdacht begründet wird, ist kaum vorgezeichnet.⁴⁷ Damit verlieren diese Befugnisvoraussetzungen freilich ihre begrenzende Funktion und begründen die Gefahr, dass letztlich unschuldige Personen mit weitreichenden Ermittlungsmaßnahmen überzogen werden. Diese Gefahr kann zwar auch sonst im Strafverfahren auftreten, zur effektiven Bekämpfung der Terrorismusgefahren wird sie aber offenbar sehenden Auges in Kauf genommen. Gerade für

dion ein Luftfahrzeug abzuschießen, kann sich nur auf den Verdacht stützen, dass es zur Kollision kommen wird. Der Tod unbeteiligter Passagiere und Besatzungsmitglieder ist hingegen gewiss, vgl. zu den Prognoseunsicherheiten auch im Urteil des Bundesverfassungsgerichts (siehe Anm. 9), NJW 2006, S. 751 (759). Im Übrigen lag in dieser Regelung des Luftsicherheitsgesetzes die Möglichkeit einer Instrumentalisierung der Bundesregierung bzw. der Luftsicherung. So hätten Selbstmordattentäter schon durch die Vortäuschung, die entführte Maschine entsprechend einsetzen zu wollen (was ihnen tatsächlich nicht möglich wäre), die Bundesregierung als Werkzeug zum Abschuss der Maschine einsetzen können.

⁴⁶ Miebach/Schäfer MK (wie Anm. 36) § 129a Rn. 18.

⁴⁷ Demgegenüber sieht die Bundesregierung im Frühjahr 2005 in diesen Formulierungen eine »klare Rechtsgrundlage«. In: Evaluierungsbericht der Bundesregierung vom 11. 5. 2005 zum Terrorismusbekämpfungsgesetz, S. 5.

die Zukunft ist hier deshalb Vorsicht geboten. Dies leitet über zu einem Ausblick und meiner eigentlichen Schlussfolgerung.

V. Ausblick

Sollte in naher Zukunft Deutschland Schauplatz eines Terroraktes werden, so steht zu befürchten, dass die bisher noch in den Schreibtischschubladen liegenden Entwürfe für eine vorbeugende Sicherungshaft für sechs Monate oder einen Straftatbestand gegen terrorismusverdächtige Personen umgehend in Gesetzesform gegossen werden. Dies nicht nur wegen der bereits erwähnten Motivation derjenigen, die für die innere und äußere Sicherheit des Landes verantwortlich sind, sondern auch deshalb, weil rechtsstaatliche Bedenken außer Acht gelassen oder sogar als störend diffamiert werden.

Rechtsstaatliche Kritik wird bereits jetzt nicht – zumindest nicht vom Gesetzgeber oder der Regierung – wahrgenommen. Insoweit sei beispielhaft auf die Befristung der Befugnisse für Nachrichtendienst und Verfassungsschutz verwiesen. Sehen vermittelnde Positionen in der Befristung von Sicherheitsgesetzen noch die zwingend erforderliche rechtsstaatliche Garantie dafür, dass die Fesseln, die diese Gesetze den bürgerlichen Freiheiten anlegen, in regelmäßigen Abständen zwingend zu überprüfen und zu überdenken sind,⁴⁸ so sieht das Bundesinnenministerium in der Befristung schlicht eine »Probezeit«. Da sich die erweiterten Befugnisse für Verfassungsschutz und Nachrichtendienste bewährt hätten, können die Regelungen nun entfristet und durch weitere Ergänzungen effektiver ausgestaltet werden⁴⁹ – eine Sichtweise, die von der Großen Koalition offenbar geteilt wird.⁵⁰

Weitaus schwerwiegender ist es, dass derart weitreichende Terrorismusbekämpfungsmaßnahmen keiner Verhältnismäßigkeitskontrolle

⁴⁸ So etwa Joffe, Die Zeit – online vom 7. 7. 2005 (28/2005). Vgl. ferner bereits Ebert zur Diskussion um die Einführung von Sicherheitsgesetzen Ende der siebziger Jahre, Juristische Rundschau (JR) 1978, 136 (141).

⁴⁹ »Fakten zur Evaluierung des Terrorismusbekämpfungsgesetzes«, Berlin 11. 5. 2005, S. 6, sowie der Evaluierungsbericht selbst auf S. 3 und 53 (Beibehaltung als Entfristung).

⁵⁰ Koalitionsvertrag vom 11. 11. 2005 Zeile 5666 f.

unterzogen werden können. Hier gilt das, was schon bei der Hexenverfolgung galt: Die im Verborgenen lauende Gefahr kann nach Art und Umfang kaum näher konkretisiert werden. Das macht es unmöglich, die staatlichen Gegenmaßnahmen daraufhin zu untersuchen, ob sie noch im Verhältnis zum Ausmaß der drohenden Gefahr stehen. Erforderlich zur Bekämpfung muss konsequenterweise all das sein, was abstrakt gesehen geeignet sein kann; mit anderen Worten: Erforderlich sind alle Maßnahmen, die »nicht von vornherein als untauglich scheinen, den Zweck der Bekämpfung des Terrorismus zu unterstützen«⁵¹.

Was ist also zu tun?

Mit Spee ist dort eine Abweichung von rechtsstaatlichen Garantien, von der *recta ratio* zu konstatieren, wo die Gefahr besteht, dass Unschuldige in das Verfahren hineingezogen und mit Sanktionen belegt werden können.⁵² Dieser Gefahr muss entgegengetreten werden. Wird diese Grenze überschritten, so wird der Rechtsstaat nachhaltig beschädigt, denn er verliert seine Zuverlässigkeit als Garant von Abwehrrechten gegen den Staat, wenn er es zulässt, dass Verdächtige verschleppt oder verurteilt werden. Richtet sich der Kampf gegen Verdächtige dann noch gegen eine bestimmte Volksgruppe oder Angehörige einer Glaubensrichtung, so führt dies zu Polarisierungen und zu der Gefahr einer Spaltung der Gesellschaft. Wer eine Maßnahme, die die Freiheit nachhaltig einschränkt, gegen Personen zulässt, die nur aus irgendeinem Verdachtsbegriff heraus belastet werden, schafft sich die Verdächtigen und damit die zu Bekämpfenden selbst. Oder um es mit Spee auszudrücken: Dann schafft das Verfahren die Hexen.

⁵¹ So die zustimmende Würdigung von Schrader, *Kriminalistik* 2003, 209 (211) zur Einführung biometrischer Merkmale in Pässen und Personalausweisen.

⁵² Zur Aktualität der *Cautio Criminalis* bei der Ausgestaltung der Terrorismusbekämpfung vgl. auch jüngst Gunther Franz: *Christliche Obrigkeit, Staat und Menschenrechte bei Friedrich Spee*: In: Maximilia Wallrath (Hrsg.): *Fiat justitia – »Recht als Aufgabe der Vernunft«*. Festschrift für Peter Krause zum 70. Geburtstag. Berlin 2006. (Die Paginierung stand bei Drucklegung dieses Aufsatzes noch nicht fest.)

Spee und die populäre geistliche Literatur in der niederdeutschen Jesuitenprovinz

Einleitung

In seiner großen, vierbändigen *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge* widmet der Ordenshistoriker Bernhard Duhr¹ seinem Mitbruder aus dem 17. Jahrhundert Friedrich Spee als einem der wenigen aus der deutschen Gesellschaft Jesu in dem behandelten Zeitraum, von der Gründung des Ordens bis zu dessen Aufhebung 1773,² ein eigenes, ausdrücklich als solches bezeichnetes »Charakterbild«, eine kleine monographische Darstellung von immerhin gut zwanzig Seiten.³ Für die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts wird neben Spee von dessen Ordensbrüdern nur noch dem kaiserlichen Beichtvater Wilhelm Lamormaini⁴ (1570–1648), aus dem französischsprachigen Teil der Niederlande gebürtig, sowie dem Geschichtsschreiber Bayerns und verdienten Prediger Andreas Brunner⁵ (1589–1650) dieselbe Ehre zuteil. Dabei vertritt für Duhr, der darauf bedacht war, überhaupt, aber nicht zuletzt auch in der Auswahl der »Charakterbilder«, allen deutschen Ordensprovinzen gleichermaßen gerecht zu werden, Lamormaini die österreichische, Brunner die oberdeutsche und Spee die rheinische Provinz.⁶

Duhr ging es in den »Charakterbildern« nach eigenem Bekunden darum, möglichst genau die einzelnen Züge des Dargestellten heraus-

¹ Bernhard Duhr: *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*. 6 Tle. in 4 Bdn. Freiburg i.Br., München, Regensburg 1907–1928.

² Ebd., Bd. 4/1, S. VII.

³ Ebd., Bd. 2/2, S. 745–766.

⁴ Ebd., S. 691–723.

⁵ Ebd., S. 723–745.

⁶ Ebd., S. 691.

zuarbeiten.⁷ Im Falle Spees wird er diesem Anspruch aber nicht ohne weiteres gerecht: Obwohl er schon vorher in den allgemeineren Ausführungen zur Geschichte der deutschen Ordensprovinzen Spee im Kapitel »Schriftsteller und Schriftstellerei« aufgrund des *Gülden Tugend-Buchs* (GTB) »den wirksamsten aszetischen Schriftstellern« der betreffenden Zeit zugezählt hatte und wortwörtlich versprach, über »dieses goldene Buch sowie über die sinnigen und innigen Lieder Spes« sich später im Charakterbild ausführlich zu verbreiten,⁸ geht er dort auf das GTB wie auf die *Trutz-Nachtigall* (TN) kaum ein. Er ist vielmehr bemüht, Spees heroischen Einsatz für Kirche und Orden, seinen Kampf gegen die Hexenverfolgungen und seine moralische Integrität herauszustellen; deshalb streicht er dessen Wunsch, als Missionar nach Indien entsandt zu werden, besonders groß heraus, deshalb schildert er in aller Ausführlichkeit anhand von zeitgenössischen Quellen den Mordanschlag bei Peine und Spees seelische Kraft bei der Verwindung von dessen Folgen, deshalb auch stellt er die Verdächtigungen und Anfeindungen, die Spee als Professor in Paderborn und nach Erscheinen der *Cautio* von seiten des Ordens, somit von Mitbrüdern, zuteil wurden, als »große Prüfungen« bzw. als »Stürme« hin, die »stark ausgeprägten Charakteren« nicht selten widerfahren, da sie leicht missverstanden werden,⁹ und deshalb schließlich gilt ihm die *Cautio* als Spees »verdienstreichste Schrift«.¹⁰

Mit den übrigen Schriften Spees tut Duhr sich schwer. Das GTB charakterisiert er zunächst in lapidarer Kürze als »ein schönes aszetisches Büchlein«, dann präzisiert er, dass es von den drei göttlichen Tugenden handle und dialogisch angelegt sei als Gespräch von Beichtvater und Beichtkind, wobei die Liedeinlagen vor allem der Abwechslung dienen:

»Das Werkchen sollte eine Unterweisung sein über die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, welche den Inbegriff der Vollkommenheit bilden. In Gesprächsform zwischen Beichtvater und Beichtkind abgefaßt, macht es auf den Leser den Eindruck einer schlichten Unterhaltung, bei der jedes Wort ungeschminkt aus dem tiefsten Herzensgrund

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., S. 449.

⁹ Ebd., S. 754.

¹⁰ Ebd., S. 759.

strömt und voll und wahr wiederum zu Herzen geht. In den Dialog sind zur Abwechslung Lieder eingewoben, welche die erhöhte Glut des Gefühls ausdrücken sollen und tatsächlich ausdrücken«.¹¹

Die Bedeutung des Werkes bemisst sich für Duhr offensichtlich nicht zuletzt nach dem Ansehen der Rezipienten, denn ausführlich streicht er Leibniz' Wertschätzung des GTB heraus, der es seinerseits wieder fürstlichen Persönlichkeiten empfohlen habe.

Die TN versteht Duhr im von der Klassik her bestimmten Dichtungsverständnis als reine Poesie, die vom aszetischen Schrifttum, dem er das GTB zuordnet, strikt zu trennen sei; mit der TN habe Spee, so hebt er hervor, dem echt christlichen Moment in der deutschen Dichtung der Zeit zum Durchbruch verholfen, was wohl heißen soll, dass dieser in seinen Augen das gleichrangige katholische Gegenstück zur damaligen, zahlenmäßig überlegenen, in der Tradition der Opitzschen Reform stehenden protestantischen geistlichen Dichtung abgeben konnte, denn er stellt eigens, wenn auch etwas verworren, heraus, dass Spee, gleichviel ob mit oder ohne Kenntnisnahme des *Buchs von der deutschen Poeterey*, Wort- und Versakzent zusammenfallen ließ:

»Wie auf dem Gebiet der Aszese, so hat sich Spee auch in der Poesie einen unsterblichen Namen gemacht. Durch seine *Trutz Nachtigall*, die, um 1629 vollendet, erst 1649 durch seinen Ordensbruder Wilhelm Nakatenus veröffentlicht wurde, ist Spee ein Vorkämpfer geworden für das echte christliche Element deutscher Dichtung. [...] Durch die *Trutz-Nachtigall* hat sich Spee auch ein großes Verdienst um die deutsche Sprache erworben. Zu Spees Zeiten war die deutsche Sprache tief gesunken. Ganz besonders gilt das für die Poesie: die Silben wurden gezählt, der Rhythmus ging gänzlich verloren. Schon vor Spee hatte Opitz das richtige und wichtige Gesetz aufgestellt, daß der Akzent die Betonung der Silbe entscheidet. Ob nun Spee Opitz gekannt oder nicht gekannt, ob er in Abhängigkeit von ihm oder ohne Abhängigkeit von ihm das Gesetz aufgestellt, darüber gehen die Meinungen der Fachgelehrten noch heute auseinander. Jedenfalls »scheint die Billigkeit zu fordern, daß nicht Opitz allein, sondern neben ihm auch Spee als Mitbegründer der deutschen Verskunst genannt wird«. Als Dichter steht Spee über Opitz«.¹²

¹¹ Ebd., S. 755.

¹² Ebd., S. 756–759. Duhr zitiert hier: Otto Hölscher: *Friedrich Spee von Langenfeld. Sein Leben und seine Schriften*. Düsseldorf 1871, S. 12.

Bei allem Lob hat Duhr an der TN schon noch einiges auszusetzen; er wirft dem Dichter als Fehler vor: »ein gewisses Tändeln und Spielen und ein Übermaß von Allegorien, wie es die Zeit so sehr liebte«,¹³ womit er implizit erneut barocke Dichtung mit Maßstäben misst, die der Zeit selber fremd waren. Indem er anschließend unterstreicht, dass der Grundtenor der innigen Gottesliebe, der die TN durchziehe, die Fehler ohne weiteres ausgleiche, rückt er Spee in die Nähe der Mystik.

Duhrs Einordnungen des GTB und der TN, die er als Anleitung zur Aszese und als Sammlung innig-persönlicher geistlicher Lyrik gegeneinander abgrenzt, zeigen, dass er nicht das letztendlich pastoral ausgerichtete Programm erkannt hat, das Spees gesamtes deutschsprachiges Oeuvre verbindet. Die TN sei keine lyrische Anthologie, so betont Theo van Oorschot mit Recht im Nachwort zu seiner Reclam-Ausgabe; sie füge sich nahtlos in den größeren Zusammenhang seines Gesamtwerkes, das auf »Glaubensverkündigung und Anleitung zu einem gottgefälligen Leben« ziele, von den Katechismusliedern über das GTB bis zur TN, wenn auch die Adressaten jeweils wechselten.¹⁴ Duhr übersieht, dass sowohl das GTB wie die TN bis in ihr tiefstes Wesen als geistliche Gebrauchsliteratur gedacht sind.

Die geistliche Gebrauchsliteratur kommt in Duhrs an und für sich großartiger Ordensgeschichte, die nach wie vor eine Fundgrube ist, ohnehin zu kurz, und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum einen kennt er sie nicht als eigene Kategorie, weshalb er sie nicht eigens darstellt; vereinzelt erscheinen Schriften, die ihr zuzuordnen wären, bei ihm als aszetische Literatur in den unterschiedlichen Kapiteln über »Schriftsteller und Schriftstellerei«, implizit zieht er sie auch für Beispiele oder als Quellen heran, wenn er von dem Einsatz der Jesuiten im Zuge der Sozialdisziplinierung, etwa im Kampf gegen Sittenlosigkeit und andere gesellschaftliche Missstände, handelt; zum anderen verkennt er in der Regel, wenn er diese Art von geistlichen Schriften überhaupt erwähnt, deren »internationale« Verwurzelung. Das hat nicht zuletzt mit seinem »nationalen« Ansatz zu tun: Er schreibt ja eine Geschichte der Jesuiten im deutschen Sprachraum. Die geistliche Gebrauchslite-

¹³ Ebd., S. 759.

¹⁴ Friedrich Spee: *Trvtz-Nachtigal*. Kritische Ausgabe nach der Trierer Handschrift. Herausgegeben von Theo G. M. van Oorschot. Stuttgart 1985 (Reclam Universal-Bibliothek 2596), S. 346.

ratur überschritt jedoch sämtliche Sprachgrenzen; wo die betreffenden Schriften nicht gleich auf Latein abgefasst wurden, gab es häufig neben der volkssprachigen Originalfassung eine, oder gar mehrere, lateinische Übersetzungen; zudem nährte sie sich aus der Intertextualität, so dass auch implizit manches an »fremdem« Material in sie einfluss. Gerade die geistliche Gebrauchsliteratur eines Ordens wie der Gesellschaft Jesu, die sich weltweites Wirken zum Programm gemacht hatte, lebte aus einer so verstandenen »Internationalität«. Duhr vermittelt gelegentlich einen Eindruck von dieser »Internationalität« der geistlichen Gebrauchsliteratur, etwa wenn er in seinen Ausführungen zu den Marianischen Kongregationen im deutschen Sprachraum auf das ungemein beliebte Sodalitätsbüchlein des südniederländischen Jesuiten Franciscus Costerus (1532–1619) aus dem Jahre 1588 hinweist, das noch bis ins 20. Jahrhundert immer wieder neu aufgelegt wurde.¹⁵ Erst auf dem Hintergrund der »internationalen« Verflechtung der geistlichen Gebrauchsliteratur ist auch Spees TN und seinem GTB vollends beizukommen.

Geistliche Gebrauchsliteratur in der alten Ordensprovinz Germania Inferior

Einer der bedeutendsten Umschlagplätze der internationalen geistlichen Gebrauchsliteratur für den deutschen Sprachraum, wenn nicht der bedeutendste schlechthin, war in der zweiten Hälfte des 16. und in der ersten des 17. Jahrhunderts das Gebiet der alten niederdeutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu. Als Ignatius die Provincia Germania Inferior 1556, kurz vor seinem Tode, errichtete, umfasste sie den ganzen nord- und mitteldeutschen Raum, bis hinunter nach Würzburg, Speier und Molsheim, sowie die damaligen Niederlande, das heißt mit dem Gebiet des heutigen Belgiens, den späteren spanischen Niederlanden. Bereits 1564 wurde sie geteilt: Die niederländisch- und französischsprachigen Gebiete behielten zunächst den Namen Provincia Germania Inferior bei, bis sie sich bald darauf in Provincia Belgica umbenannten; die deutschen erhielten einen eige-

¹⁵ Duhr (wie Anm. 1), Bd. 2/2, S. 111.

nen, neuen Provinzial und bezeichneten sich fortan als rheinische Provinz; letztere wurde 1626 ihrerseits wieder zweigeteilt in eine oberrheinische und eine niederrheinische, deren südlichste Niederlassung das Trierer Kolleg war.¹⁶ Spee war somit im letzten Jahrzehnt seines Lebens Mitglied der niederrheinischen Provinz.

Hier, in diesem Gebiet der alten Provincia Germania Inferior, das zu Spees Lebzeiten somit drei Ordensprovinzen umfasste, funktionierte als Drehscheibe für die Vermittlung von »internationaler« geistlicher Gebrauchsliteratur in den deutschen Sprachraum namentlich die Stadt Köln mit ihrem regen Verlagswesen. Über die südlichen Niederlande, die nach der Gründung der nordniederländischen Republik weiterhin unter spanischer Herrschaft standen und katholisch blieben, floss spanische und italienische geistliche Gebrauchsliteratur ein. Andachts- und Betrachtungsbücher etwa von Luis de Granada, Francisco Arias, Fulvio Androzi, Vincenzo Bruni, Luca Pinelli, Santa Teresa de Avila und Alonso Rodriguez wurden von Michael ab Isselt (1550/53–1597), einem nordniederländischen Weltgeistlichen, der mehrere Jahre als Exulant in Köln lebte, von dem Flamen Matthias Martinez (Wacquier) († 1642/43) oder dem aus Nijmegen gebürtigen Jesuiten Johannes Busaeus (1547–1611), einem Verwandten des Canisius, der lange am Kolleg in Mainz lehrte, ins Latein übertragen und zumeist in Köln gedruckt, im Falle des Busaeus auch in Mainz, das damals ebenfalls noch zur Provincia Germania Inferior zählte. Von Köln aus fanden sie weiter Verbreitung im deutschen Sprachraum, wo umtriebige Vermittler wie in Münster der Weltgeistliche und Schulmann Matthäus Tympius (1566–1616), im Falle des Luis de Granada und des Francisco Arias, oder in Bayern Philipp Dobereiner, ebenfalls im Falle des Luis de Granada, sie ins Deutsche übersetzten oder als Grundlage für eigene Kompilationen verwerteten.¹⁷ Wenn Spee im GTB auf Francisco Arias und Luis de Granada verweist,¹⁸ so dürfte ihm, wie Theo-

¹⁶ Ebd., Bd. 1, S. 92–95; Bd. 2,1, S. 13–17.

¹⁷ Vgl. Guillaume van Gemert: Kultur- und Literaturbeziehungen zwischen Köln und den (südlichen wie nordlichen) Niederlanden im 16. und 17. Jahrhundert. Versuch einer Bestandsaufnahme. In: Geschichte in Köln. Zeitschrift für Stadt- und Regionalgeschichte 51 (2004), S. 23–39, besonders S. 27–29.

¹⁸ Friedrich Spee: Güldenes Tugend-Buch. Hrsg. v. Theo G. M. van Oorschot (Samtl. Schriften. Histor.-Krit. Ausg. Bd. 2), München 1968, S. 445 bzw. 548.

van Oorschot in seinem Kommentar zur textkritischen Ausgabe mit Recht annimmt, eine in Köln erschienene, wohl über die südlichen Niederlande vermittelte, lateinische Fassung von deren Schriften vorgelegen haben, und zwar in der Übersetzung von Johannes Busaeus bzw. Michael ab Isselt.¹⁹

Nicht nur geistliche Gebrauchsliteratur aus der Romania floss über die südlichen Niederlande und Köln in die katholischen Gebiete des deutschen Sprachraums. Über Köln fanden gewissermaßen auch die katholischen Gebiete der Niederlande Anschluss an die europäische Gegenreformation. Einige niederländische bzw. niederländischstämmige Jesuiten gehören denn auch nach Ausweis des VD 16 und des VD 17, der Verzeichnisse der deutschen Drucke des 16. bzw. 17. Jahrhunderts, zu den am häufigsten gedruckten geistlichen Autoren der Zeit um 1600.²⁰ Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang vor allem Franciscus Costerus, der 1532 in Mecheln geboren wurde, zweimal Provinzial der niederländischen und einmal der rheinischen Ordensprovinz war, und 1619 in Brüssel starb,²¹ sowie weiter der auch als Übersetzer hervorgetretene Verwandte des Canisius Johannes Busaeus oder Buys, der 1547 in Nijmegen geboren wurde, in den Jesuitenorden eintrat, wie seine zwei älteren Brüder Peter und Theodor vor ihm, und über zwanzig Jahre in Mainz lehrte, wo er 1611 verstarb.²² Viel Anklang fand im deutschen Sprachgebiet auch der aus dem Antwerpener Raum stammende Jesuit Leonardus Lessius, Jahrgang 1554, der lange in Löwen lehrte, wo er 1623 starb, allerdings vor allem als Kontroversist, der von Tympius verdeutscht wurde, und als Verfasser einer diätetischen Schrift.²³ Costerus und Busaeus verfassten

¹⁹ Ebd., S. 621 bzw. 628.

²⁰ Van Gemert (wie Anm. 17), S. 34–35. Das VD16 liegt als Buchausgabe vor: Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts, hrsg. von der Bayerischen Staatsbibliothek in München in Verbindung mit der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. Stuttgart 1983–1997. 24 Bde; das noch im Aufbau befindliche VD17, das Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts, das momentan etwa 240.000 Titel enthält, ist nur über das Internet zugänglich unter dem URL www.vd17.de.

²¹ Vgl. Carlos Sommervogel: Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Bruxelles 1890–1932. 11 Bde. Hier: Bd. 2, Sp. 1510–1534; Bd. 9, Sp. 128–137.

²² Ebd., Bd. 2, Sp. 416–442; Bd. 8, Sp. 1949–1951.

²³ Ebd., Bd. 4, Sp. 1726–1751; Bd. 9, Sp. 588–589.

beide Betrachtungs- und Gebetbücher sowie praktische Anleitungen zur christlichen Lebensführung, die im Gebiet der alten niederdeutschen Ordensprovinz stark verbreitet waren und zumeist in Köln gedruckt wurden.

Die alte niederdeutsche Ordensprovinz wurde so zum Brennpunkt und Schmelztiegel eines »internationalen« geistlichen Gebrauchsschrifttums, das im Bereich der Andachts-, Betrachtungs- und Anleitungsliteratur, für den Jesuitenorden jedenfalls, weitgehend den Kanon bildete. Busaeus schreibt diesen Kanon gleichsam fest in der Vorrede zu seinem *Enchiridion Piarum Meditationum* von 1606, das auch Duhr als eines der bedeutsamsten Handbüchlein der Marianischen Kongregationen charakterisiert und das bis ins späte 19. Jahrhundert in ganz Westeuropa immer wieder neu aufgelegt wurde;²⁴ er nennt hier als seine Vorbilder und Quellen neben Petrus Canisius und dem Dominikaner Luis de Granada die Jesuiten Franciscus Costerus, Hieronymus Nadal, Vincenzo Bruni, Gaspar Loarte, Fulvio Androzi und Luca Pinelli:

»Viele, die das geistige Gebet lieben, haben sich mit mir schon lange gewünscht, dass es irgendein Handbüchlein gebe, das viele, unterschiedliche und zugleich kurze Betrachtungen enthalte, die für den ganzen Ablauf des Kirchenjahres geeignet seien. Sind doch die, welche bislang vorliegen, entweder ziemlich umfangreich, wie die von Petrus Canisius, Luis de Granada, Franciscus Costerus, Hieronymus Nadal und Vincenzo Bruni, oder allzu kurz und zu schmal, wie die von Gaspar Loarte, Androzi, Pinelli und anderen. Daher habe ich geglaubt, dass es der Mühe lohne, aus den genannten und anderen Autoren, namentlich für die Mitglieder der Marianischen Kongregationen (denen die Satzungen wiederholt eine solche fromme Übung empfehlen) viele und unterschiedliche Betrachtungen, kurz in drei Kategorien unterteilt, zu einem Büchlein zu kompilieren: [...]«.²⁵

²⁴ Duhr (wie Anm. 1), Bd. 2/2, S. 111.

²⁵ Johannes Busaeus: *Enchiridion Piarum Meditationum In Omnes Dominicas, Sanctorum Festa, Christi passionem, & caetera [...]*. In *Gratiam Partheniorum Sodalium, vitaeque Religiosae cultorum*. Douai 1623, S. 4–5: »Optarunt mecum iamdiu multi orationis mentalis amantes vnum aliquem confici manualem libellum, in quo multae & variae, eaeque breues Meditationes, quarum vsus toto anni decursu seruiret, continerentur. Quae enim hactenus in lucem prodierunt, aut prolixiores sunt, vt Petri Canisij, Ludouici Granatensis, Francisci Costeri, Hiero. Natalis, & Vincentij Bruni; aut acquo breuiores, & pauciores, vt Gasparis Loaris, Androtij, Pinelli, & similibus. Itaque operae pretium me facturum existimaui, si ex dictis alijsque auctoribus, ma-

Es sind fast ausnahmslos eben die Autoren, die durch Vermittlung der südlichen Niederlande über Köln in die deutschen Lande einfließen und dort weit verbreitet waren.

Aus ihren Schriften nährte sich die Geistigkeit, in die auch Spee von seinen ersten Anfängen als Novize in der rheinischen Provinz hineinwuchs. Weitgehend aus dieser Geistigkeit sind seine Schriften hervorgegangen; auf diesem Hintergrund sind sie somit letztendlich auch zu betrachten, wenn es einerseits ihre Einbindung in die Ordenstraditionen und andererseits Spees darüber hinausgehende eigene Leistung zu ermitteln gilt. Selbstverständlich kann das hier nur paradigmatisch, an einigen ausgewählten Beispielen, geschehen. Im Folgenden soll daher das GTB mit einigen Werken aus dieser Tradition verglichen werden. Das ist für das GTB insofern leichter als für die TN, als ersteres Werk explizit als Anleitungs-, Andachts- und Betrachtungsbuch angelegt ist. Beim Vergleich geht es nicht darum, konkrete Abhängigkeiten aufzudecken, sondern es sollen vielmehr Gemeinsamkeiten in Anlage, Aufbau und Methode aufgezeigt werden, so dass ersichtlich wird, wie sehr Spee der Tradition verhaftet ist und wo er sie übersteigt.

Herangezogen werden zwei Werke, die in Spees unmittelbarer Umgebung, dem Gebiet der alten niederdeutschen Ordensprovinz entstanden sind, eins von Busaeus und eins von Costerus. Die Auswahl der beiden hier näher zu berücksichtigenden Werke ist letztendlich thematisch-methodisch begründet; beide befassen sich mehr oder weniger ausführlich mit den drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, wie Spees GTB auch; wie dieses bewegen sie sich im Bereich der katechismusartigen Glaubensbelehrung sowie der Anleitung zu einer gottgefälligen christlich-katholischen Lebensführung, wenn ihnen zugegebenermaßen das Moment der Andacht und der Betrachtung, das diesem auch innewohnt, bestenfalls von der letztendlichen Ausrichtung her anhaftet. Es hätten somit zusätzlich Andachts- und Betrachtungsbücher, die im Gebiet der niederdeutschen Ordensprovinz zu Spees Lebzeiten weit verbreitet waren, mit herangezogen wer-

vumè in Partheniorum Sodalium gratiam (quibus Congregationis leges non semel hoc pium Exercitium commendant) multas & varias Meditationes breuiter in tria puncta distinctas in vnum Opusculum contraherem: [...]«. Die deutschen Übersetzungen der lateinischen Zitate im fortlaufenden Text sind in erster Linie als Verständnishilfe gedacht; sie sind daher nicht durchweg wortwörtlich.

den sollen, etwa solche von Costerus oder die Schriften der von Busaeus in der Vorrede zum *Enchiridion* erwähnten geistlichen Autoren aus der Romania; hier ist aber die thematische Verwandtschaft nicht gegeben – so handelt es sich etwa bei Arias, Bruni sowie bei Costerus um Betrachtungen zum Leben Jesu oder Mariens bzw. zum »Salve Regina«. Daher ließe sich aus diesen bestenfalls einiges herausdestillieren zur Methode des Betrachtens, was aber nicht sonderlich ergiebig wäre, da hier – bei den Autoren aus dem Jesuitenorden – erwartungsgemäß das ignatianische Grundprinzip der Veranschaulichung vorherrscht.

Busaeus' *Enchiridion* und die Methode der Betrachtung

Gerade die Veranschaulichung (*repraesentatio* oder *imaginatio*) hatte Busaeus in seinem *Enchiridion* als zweiten Teil des Prozesses der Betrachtung unmittelbar nach der Vorbereitung (*praeparatio*) und noch vor der Betrachtung im engeren Sinne, der Erwägung (*consideratio*) und der Zwiesprache mit Gott oder dem Bittgebet (*colloquium*, *petitio*) eingestuft, somit an entscheidender Stelle im ganzen Vorgang:

»Die Betrachtung umfaßt vier Teile: die Vorbereitung, die Veranschaulichung, die Erwägung und die Zwiesprache [mit Gott] oder das Bittgebet. 1. In der Vorbereitung sammelt der Mensch sich zur Betrachtung [...] 2. In der Veranschaulichung oder der Vorstellung vergegenwärtigt sich der Mensch zuvor die zu erwägenden Punkte, das heißt, dass er sich den Ort, die Personen und deren Handlungen, insofern sie für das Geheimnis der Betrachtung relevant sind, vor Augen stellt [...] 3. Die Erwägung ist dagegen ein Vorgang des Intellekts, in dem der Menschen fleißig alles betrachtet, was in den einzelnen Punkten enthalten ist, mit dem Verlangen, dadurch irgendwelche geistliche Frucht zu erlangen [...] 4. Die Zwiesprache [mit Gott] oder das Bittgebet. Sobald du ja fleißig betrachtet hast, was in den einzelnen Punkten enthalten ist, und dich zur Liebe, zum Schmerz oder zu irgendeinem anderen Affekt angetrieben und entzündet hast, kann es leicht passieren, dass du dir im Zwiegespräch etwas von Gott erbitten musst. Normalerweise jedoch kannst du Gott bitten um mehr Licht, um Selbsterkenntnis, um Vergebung der Sünden, um Trauer und Gemütsverwirrung über sie sowie um Überwindung derselben, um Fortschritte in

den Wissenschaften und in der Frömmigkeit, schließlich um alle Tugenden, die dich Gott gefälliger machen«. ²⁶

Dieser Aufbau aus *praeparatio*, *repraesentatio*, *consideratio* und *colloquium/petitio* begegnet auch bei Spee im GTB auf Schritt und Tritt. Er lässt sich an fast jedem willkürlich herausgegriffenen Abschnitt aufzeigen. Im zweiten Kapitel des dritten Buchs etwa ist die liebevolle Hingabe an den Geliebten Gegenstand der Betrachtung: Im Mittelpunkt stehen hier die heiligen drei Könige, die das Jesuskind und seine Mutter besuchen:

»Täglich am bestimpten viertelstündlein bilde dir für du siehest das Christkindlein *Jesu* in der Mutter schoß, vnd die drey könig, auff folgende weiß.

1.

Siehe an den ersten könig: Seufftze einen tieffen seufftzer, vnd bedencke dich, ob du auch also gesinnet seyst wie jene Seel, die ich letzmahl also sprechen hörte: O *Jesu*, sprach sie, ich siehe das der erste könig niderkniert, vnd dir opfferet das schöne golt: Weiß Gott, o *Jesu*, Wan alles golt der ganzen weiten welt, wan alle perlen vnd edle gestein, wan alle klenodien vnd reichthumb da vor meinen augen auff einem hauffen lägen, vnd mein eigen weren; so wolte ich dir alles vbergeben, vnd freygebige schencken, nur meine ehrliche nahrung vorbehalten.

Daß mir dieses ernst sey, vnd das ichs ietzo also meine, vnd anders nicht duncke, als das mirs ernst sey, wolte ich wol schweren dörfen. Weill aber ich dises nicht habe, so schencke ich dir an dessen statt *Mein hertz. vnd disen tag meine keuscheit*. Vnd da du sehen soltest, daß ich heut eine tod-sund wider die keuscheit begehen würde, so straffe mich ietzt von stundt an mit dem gehen tod: dann beßer ist, das ich ietzt sterbe, als heut in eine Tod-sünd falle, vnd dich meinen geliebten beleydige. Also sprach jene Seel. Nun

²⁶ Ebd., S. 10–14: »Partes meditationis sunt quatuor, Praeparatio, Repraesentatio, Consideratio, & Colloquium vel Petitio. 1. Praeparatio est, qua homo se ad meditando componit [...] 2. Repraesentatio vel imaginatio est, qua homo ante punctorum considerationem repraesentat, id est, ob oculos ponit locum, personas, earumdemque actiones in mysterio meditationis expressas. [...] 3. Consideratio verò est operatio intellectus, qua homo sedulo expendit omnia quae in singulis punctis continentur, cum desiderio inde fructum aliquem spirituales carpendi. [...] 4. Colloquium vel petitio. Vbi enim sedulo, quae in punctis continentur, expedieris, & te ad amorem, dolorem, vel alium affectum, moueris & accenderis, facillè occurret, quid per colloquium à Deo petere debeas. Ordinariè autem petere potes maius lumen Deum, & te ipsum cognoscendi, peccatorum remissionem, dolorem de iisdem, perturbationem animi, expugnationem, in litteris & pietate progressum, demum virtutes omnes, quae Deo te reddant gratiorem«.

examiniere dich ob du auch also beschaffen seyest? Vnd wan du dich dan also beschaffen findest, so bette darauff ein Vatter Vnser vnd Ave Maria: Befindestu dich aber noch nicht also beschaffen, so bette gleichwol gemeltes Vatter Vnser vnd Ave Maria, auff das du auch solche gnad erlangest. Dan ruhe ein wenig hierauff, vnd darnach gehe weiter, wie folget«. ²⁷

Im ersten Absatz gehen *praeparatio* (»täglich am bestimpten viertelstündlein«) und *repraesentatio* (»bilde dir für«) ineinander über; wo es dann weiter heißt: »Siehe an den ersten könig« wird die *repraesentatio* fortgesetzt. Die Seufzer leiten zur *consideratio* über (»vnd bedencke dich«). Das Ganze mündet schließlich in ein Gebet, das sowohl *colloquium* als *petitio* (»auff das du auch solche gnad erlangest«) sein kann.

Die einzelnen Teile der Betrachtung können bei einem Autor wie Spee, der mit den vorgegebenen Mustern recht kreativ verfährt, unterschiedlich gewichtet sein. Wenn etwa im 19. und 20. Kapitel des dritten Teils die Betrachtungen sich nach Stundenrhythmus und Stunden-schlag richten, so scheint die *praeparatio* zu kurz zu kommen; sie ist aber verinnerlicht und gibt im Grunde die Struktur der Gesamtheit der zwölf Kurzbetrachtungen im Stundentakt vor, und die *petitio* ist hier ganz im Geiste der fortrastenden Zeit zu kaum mehr als einem Seufzer verkürzt:

»Wans Vier schlägt, erinnere dich der vier letzten ding des menscheng, seufftze, vnd begere von Gott daß du deren offft eingedenck sein mögest«. ²⁸

Ergiebig wäre gewiss auch, die von Busaeus bereitgestellten Hilfsmittel und Ratschläge zur Optimierung der Betrachtung mit Spees praktischen Anweisungen für das Beichtkind im GTB zu vergleichen. Sie betreffen Ort, Zeit und Tempo der Betrachtung, die geeignete Körperhaltung, das Verhältnis von *affectus* und *intellectus*, den Umgang mit heftigen Gemütsbewegungen, mit mangelndem Antrieb zur Meditation und mit Ablenkungen. Busaeus unterstreicht hier zudem, wie Spee, dass es besonders hilfreich sei, ständig die Allgegenwart Gottes vor Augen zu haben. ²⁹ Es sei hier alles nur angedeutet, kann aber nicht weiter berücksichtigt werden.

²⁷ Spee: Güldenes Tugend-Buch (wie Anm. 18), S. 271.

²⁸ Ebd., S. 431.

²⁹ Busaeus: Enchiridion (wie Anm. 21), S. 14–19: »De adiumentis ad rectè meditandum idoneis« [»Über die geeigneten Hilfsmittel, richtig zu meditieren«].

Busaeus' *Viridarium* und die Tugendübung

Die erste von beiden Schriften aus dem Bereich der Glaubensbelehrung und der Anleitung zum christlichen Lebenswandel, auf die hier kurz eingegangen sei, ist das *Viridarium Christianarum Virtutum* des Johannes Busaeus, das erstmals 1610 erschien. ³⁰ Es ist die Hälfte eines Doppelwerkes, das sich nach Ausweis des Titelblatts an Prediger und Ordensgeistliche richtet, das aber, wie Duhr für ähnliche Werke dar-tut, wohl auch in den Marianischen Kongregationen Anklang gefunden haben dürfte. ³¹ Das Gegenstück, das *Panarion* von 1608, schildert die Sünden als Krankheiten der Seele; ³² im *Viridarium* werden die entsprechenden Tugenden erörtert. Beide Schriften waren offensichtlich als Nachschlagewerk gedacht, denn die einzelnen Tugenden bzw. Sünden werden in beiden Werken jeweils in alphabetischer Reihenfolge dargestellt.

Die ausführlichen Artikel zu den drei göttlichen Tugenden, *Fides*, *Spes vel fiducia* und *Charitas*, weisen im *Viridarium* im Grunde denselben Aufbau auf: im ersten Kapitel wird die betreffende Tugend jeweils definiert bzw. umschrieben, wobei zur näheren Präzisierung auch deren Eigenschaften oder Voraussetzungen aufgelistet werden können, dann folgen Kapitel über die Vorzüge, die Notwendigkeit und die Früchte der betreffenden Tugend, und das letzte Kapitel beschreibt immer die Mittel, die zur Erlangung bzw. zur Erhaltung der jeweiligen Tugend erforderlich sind. Zu den einzelnen Tugenden finden sich aber auch spezifische Kapitel: zum Glauben etwa eines über die Anzeichen des wahren Glaubens; bei der Liebe solche über die Unterscheidung zwischen Gottesliebe und Nächstenliebe sowie über die Liebe zu den Feinden. Schematisch ließe sich der Aufbau der betref-

³⁰ Johannes Busaeus: *Viridarium Christianarum Virtutum. Ex sacrosanctae Scripturae Sanctorumque Patrum sententijs, quasi lectissimis Stirpibus, constructum. Et In Gratiam Concionatorum et Religiosae Vitae Cultorum editum.* Mainz 1610.

³¹ Duhr (wie Anm. 1), Bd. 2/2, S. 110–111.

³² Johannes Busaeus: *Panarion. Hoc Est, Arca Medica Variis Diuinae Scripturae praeceptorumque Patrum Antidotis aduersus Animi morbos instructa. Et In Gratiam Confessorum Concionatorum, et Religiosae Vitae cultorum edita.* Mainz 1608.

fenden Artikel anhand der Überschriften in deutscher Übersetzung folgendermaßen wiedergeben:³³

FIDES [GLAUBE] (266–285)

1. »Über den Namen und die Umschreibung des Glaubens« (266).
2. »Über die wichtigsten Eigenschaften des Glaubens« (267).
3. »Über die Würde und die Vorzüge des katholischen Glaubens« (270).
4. »Über die Notwendigkeit des christlichen Glaubens« (272).
5. »Über die Auswirkungen des christlichen Glaubens« (273).
6. »Über die geeigneten Mittel, den katholischen Glauben zu erhalten und ihn zu verstärken« (277).
 - a. »Neben den Heiligen Schriften unwandelbar festhalten an der Überlieferung sowie der Abfolge der Päpste der Kirche Roms von Petrus her und bei der katholischen Kirche verbleiben« (277).
 - b. »Beständigkeit im gottgefälligen Leben und in der Übung der guten Werke« (277–278).
 - c. »Die ständige Übung der äußeren und inneren Werke des Glaubens« (278).
 - d. »Die Furcht des Herrn« (279).
7. »Über die Zeichen und die Merkmale des wahren Glaubens« (280).

SPES VEL FIDUCIA [HOFFNUNG ODER VERTRAUEN] (625–636)

1. »Über die Natur der Tugend Hoffnung oder Vertrauen« (625).
2. »Über die Voraussetzungen, die mit der Tugend Hoffnung einhergehen« (627).
3. »Über die Würde, die Notwendigkeit und den Ertrag eben dieser Tugend« (631).
4. »Über die geeigneten Mittel, die Hoffnung zu erhalten und zu vermehren« (634).
 - a. »Ein gutes Gewissen« (634).
 - b. »Geduld in den Anfechtungen um Christi willen oder freiwillige Hinnahme derselben« (634).
 - c. »Gemütsstärke bei der Einhaltung der göttlichen Gebote und bei der Überwindung aller Hindernisse, die den Weg zur Tugend gewöhnlich verzögern« (635).
 - d. »Erflehung göttlicher Hilfe durch Gebete zu Gott« (635).
 - e. »Anrufung der hl. Jungfrau Maria und anderer Heiligen, gleichviel ob Engel oder Menschen, in deren Fürbitte wir Hoffnung und Vertrauen setzen, aber sehr viel weniger als in Gott« (636).
 - f. »Sich häufig ins Gedächtnis rufen, welch unermessliches und gerade-

³³ Die Zahlen in Klammern verweisen auf die entsprechenden Seiten in Busaeus' *Viridarium* (wie Anm. 30).

zu unvergleichliches Glück uns versprochen und im Himmel zubereitet ist, wenn wir im Glauben, der durch die Liebe wirkt, bis ans Lebensende beharren« (636).

- g. »Die Exempel der Väter des Alten und Neuen Testaments betrachten, die sich durch Gottvertrauen auszeichneten« (636).

CHARITAS [LIEBE] (63–80)

1. »Über den Namen und die Umschreibung der Liebe« (63).
2. »Über die zweifache Liebe, zu Gott und zum Nächsten« (64).
3. »Über die Würde und die Vorzüge der Liebe« (65).
4. »Über die geistliche Frucht der Tugend der Liebe« (66).
5. »Über die Art, Gott zu lieben« (69).
6. »Über die Kennzeichen der Liebe zu Gott« (71).
7. »Über die Art, den Nächsten zu lieben« (72).
8. »Über die Liebe zu den Feinden« (74).
9. »Über die Mittel, die Tugend der Liebe zu erlangen und zu erhalten« (77).
 - a. »Betrachtung der göttlichen Wohltaten« (77).
 - b. »Betrachtung, dass alles Gute, das wir dem Nächsten tun, laut Christi Worten ihm selbst getan wurde« (77).
 - c. »Demut« (78).
 - d. »Abtötung unstatthafter Begierden oder der Eigenliebe« (78).
 - e. »Auf die Stufen der Tugenden achtgeben« (79).
 - f. »Geduld« (79).
 - g. »Betrachtung der Exempel des Alten und Neuen Testaments« (79–80).

Manches in Busaeus' allgemeinen Ausführungen zu den Tugenden klingt an Spees »Gemeine Vnterrichtung« an, die das GTB eröffnet.³⁴ Es ist im Grunde allgemeintheologisches Gedankengut, das hier herangezogen wird. Besonders verlockend aber wäre es, nachzugehen, inwiefern die von Busaeus aufgelisteten Hilfsmittel zur Erlangung und Erhaltung der Tugenden im GTB in den Ratschlägen für das Beichtkind bzw. in den Übungen einen Niederschlag gefunden haben könnten.

Busaeus' *Viridarium* und Spees GTB unterscheiden sich in einem wesentlichen Punkt: Ersteres richtet sich ganz ausgeprägt an *ratio* und *intellectus*; es ist ein Lehrbuch, das alle Ausführungen mit Belegstellen aus der Bibel, der Väterliteratur und der jüngeren Theologie

³⁴ Spee: *Guldenes Tugend-Buch* (wie Anm. 18), S. 13–32.

unterbaut; Spee dagegen geht eine solche Einseitigkeit ab: Er bezieht den ganzen Menschen ein.

Costerus' *Catechismus* und die Praxis der Glaubensbelehrung

Das zweite Werk aus der Kategorie der Glaubensbelehrung und Anleitung zur christlichen Lebensführung, auf das hier noch ein Blick geworfen werden soll, ist der *Catechismus, Dat is, De christelijcke leeringhe*, den Franciscus Costerus 1604 vorlegte.³⁵ Gedacht war das Werk für die Katholiken in der nordniederländischen Republik, die, wie Costerus in der Vorrede schreibt, »unter der ketzerischen Tyrannei mit bedrücktem Herzen das Wort Gottes entbehren müssen«.³⁶ Von Anlage und Inhalt her weist es erstaunliche Ähnlichkeiten mit Spees GTB auf: Auch hier findet sich die dialogische Struktur, diesmal allerdings als Wechselrede von Lehrer (»Meester«) und Schüler (»Discipel«); auch hier stehen die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, im Mittelpunkt. Costerus behandelt fünf Schwerpunktthemen: den Glauben, die Hoffnung und die Liebe jeweils in einem eigenen Kapitel; es folgen dann aber noch, anders als bei Spee, ein Kapitel über die Sakramente und eins über die übrigen Tugenden mitsamt den entsprechenden Sünden, die deren Negation darstellen, sowie über die guten Werke. Weitgehend sind dies vorgegebene Muster katechetischer Belehrung, die namentlich in Canisius' Katechismus für den Ordensgebrauch festgeschrieben wurden.³⁷

Im Kapitel über den Glauben ist eine ausführliche Erläuterung von jedem der zwölf Artikel des Glaubensbekenntnisses enthalten; in dem über die Hoffnung finden sich Ausführungen über die richtige Art zu beten und werden die unterschiedlichen Bitten des Vaterunsers einzeln

³⁵ Franciscus Costerus: *Catechismus, Dat is, De Christelijcke leeringhe/ in maniere van t'samen-sprekinghe tusschen den Meester ende den Discipel. Antwerpen 1604.*

³⁶ Ebd., S. 3: »tor hulpe, troost, ende onder-wijs van alle goede Christenen, die onder de ketersche tyrannije met benauder herten Gods woord moeten deruen«.

³⁷ Vgl. Hubert Filser: Die literarische Gattung »Katechismus« vor Petrus Canisius. In: Petrus Canisius: Der Große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555). Ins Deutsche übertragen und kommentiert von Hubert Filser und Stephan Leimgruber. Regensburg 2003 (Jesuitica 6), S. 25–33; Ders.: Der »Große Katechismus« als dogmatisches und ethisches Kompendium. Ebd., S. 49–54.

erklärt und der Rosenkranz zahlensymbolisch gedeutet; in dem über die Liebe schließlich erörtert Costerus u. a. den Dekalog und die fünf Gebote der Kirche. Dass er um lebendige Darstellung bemüht ist, zeigen etwa die Ausführungen zum Rosenkranz:

»M. [»Meester«, Lehrer] Wat verstaet ghy hier deur den Roosen Crans?

D. [»Discipel«, Schüler] Een gheestelijck Cransken/ ghemaect van vijftigh Aue Marien/ ende vijf Pater nosters/ oft van drijen-sestig Aue Marien / ende seuen Pater nosters.

M. Waer-om noemen wy dese maniere van bidden het Roosen Cransken?

D. Om dat de Pater noster veur Godt ende sijne Heylighen is een wel-riekende roose/ ende den Aue Maria als een schoone bloeme/ de welcke soo dick-wils deuotelijck verhaelt/ ende t'samen ghevoeght zijnde/ maecken een seer schoone uytnemende costelijcke croone/ der Moeder Godts vele aenghaemer dan eenighe croone van somersche bloemen oft costelijcke ghesteenten.

M. Isser gheen superstitie in dit ghetal ghelegen?

D. Neen't: want wy in t'ghetal gheen cracht en stellen/ maer alleen inde ghebedekens/ ghelouue/ hope/ ende deuotie vande ghene diese leset.

M. Waer-om ghebruycken wy dan dit ghetal?

D. Ten cersten/ om soo vele te gheduerigher te wesen in ons ghebedt/ stellende ons een sekere maete/ die wy begheren te vol-brenghen: Ten tweeden/ om sommighe gheestelijcke beduydenissen van dit ghetal.

M. Wat bedienisse isser in t'ghetal der graenkens van desen Roosen Crans?

D. t'Ghetal van – vijue – thien – vijftigh – beteekent de vijf wonden Christi/ de thien gheboden Godts/ Vollen af-laet van sonden/ die inde Catholijcke Roomsche Kercke alleen te vercrijghen is.

t'Ghetal van – drije – seuen – drijen-sestig – beteekent de H. Drijvuldigheydt/ de seuen H. Sacramenten oft 7. gauen des H. Gheests. Her geheel leuen van Maria.

wiens hulpe ende by-standt wy in't lesen van dit Roosen Cranskens aen-roepen [...].³⁸

Aber in der Lebendigkeit und der Variationsbreite reicht Costerus beileibe nicht an Spee heran.

Im Detail findet sich manche Ähnlichkeit mit dem GTB. Auch hier wird ein nicht theologisch vorgebildetes Lesepublikum anvisiert, und

³⁸ Costerus (wie Anm. 35), S. 64–66.

gelegentlich werden auch hier Merkverse herbemüht; so findet sich etwa eine Reimfassung der zehn Gebote:

- » 1. Bouen al bemindt eenen Godt.
2. Ijdelijck en sweert/ noch in spot.
3. Viert de heylighe daghen alle-gader.
4. Eert moeder ende vader.
5. Met wille oft werck en slaet niemandt doodt.
6. En steelt oock niet/ al hebt-dy's noodt.
7. En doet geen ouer-spel/ noch geen oncuyscheydt.
8. En zijt gheen gheruyghe der valscheydt.
9. En begheert niemands bedde-ghenoodt.
10. Noch yemants goedt/ 't zij cleyn oft groot.«³⁹

Alles bleibt aber an der Oberfläche; hier wird nirgends die ganze Tiefe der Person angesprochen. Das zeigt am offenkundigsten die Dialogstruktur; anders als bei Spee fragt hier der Lehrer im Grunde Erlerntes ab: Der Schüler erscheint hier somit als der Wissende, während es doch gerade um seine Unterrichtung geht. Nichts ist hier verinnerlicht; nicht einmal der Schein der persönlichen Belehrung wird gewahrt: Das Ganze ist zum Frage- und Antwortspiel erstarrt.

Schluss

Gerade im Vergleich mit Werken wie den hier herangezogenen von Busaeus und Costerus wird Spees Verhältnis zur Tradition ersichtlich; klar scheint aber auch auf, wo er über diese hinausgeht. Am offenkundigsten wird der Unterschied erkennbar an der literarischen Qualität des GTB, die sich besonders in den Liedeinlagen bekundet. Sie sind keine bloße Zutat, sondern fügen sich organisch ein, da gerade in ihnen die Gefühlsinnigkeit gipfelt. Spee bezieht den ganzen Menschen ein; er appelliert an den Verstand, räumt aber auch dem Gefühl ein Eigenrecht ein. Die Inanspruchnahme der Individualität, die Innerlichkeit, die aufscheint, und die Eindringlichkeit der Beratung und Belehrung; es ist alles hier, im Eigenrecht des Gefühls, verwurzelt. In Spees integriertem Ansatz liegt, so zeigt der Vergleich ebenfalls, eine

³⁹ Ebd. S. 70–71.

weitere Stärke des GTB: Es verbindet Glaubenslehre, Lebensanleitung, Betrachtung und praktische Tugendübungen in wirkungsvoller Weise. Und schließlich springt bei aller Systematik die Variationsbreite der zum Einsatz kommenden Techniken und Spees Erfindungsreichtum im Umgang mit weitgehend vorgegebenen Strukturen und Inhalten ins Auge.

Die Ergebnisse der hier vorgenommenen, recht vordergründigen Vergleiche sind gewiss nicht neu; sie vermögen aber vielleicht Einzelbeobachtungen zu kontextualisieren und von daher zu erhärten; sie können womöglich zu weiterführender Erforschung eben dieses Sachverhalts anregen; sie haben aber hoffentlich vor allem anzudeuten vermocht, wie eigenständig Spee bei aller Einbindung in die Tradition letztendlich ist.

ANNEMARIE NOOIJEN

Friedrich Spee und die spanische Karmelmystik

Einleitung

Im selben Jahr 1591, als der spanische Karmelit und Mystiker Johannes vom Kreuz¹ (1542–1591) starb, wurde Friedrich Spee (1591–1635) geboren. Teresa von Avila² (1515–1582), Johannes' karmelitanische Mitschwester, war bereits 1582 gestorben. Sie lebte aber zu Spees Zeiten weiter, nicht zuletzt, weil sie am 12. März 1622 zusammen mit u. a. Ignatius von Loyola (1491–1556) und Franz Xaver (1506–1552), heilig gesprochen wurde.³ Dass das Interesse für die spanischen Mystiker, besonders für die hl. Teresa im 17. und 18. Jahrhundert auch in den deutschen Landen, obwohl nur nach und nach, wuchs, lässt sich an der Vielzahl der damals erschienenen biographischen und hagiographischen Werke ablesen. Wichtig für die Verbreitung teresianischen Gedankenguts in den deutschen Landen war die lateinische Sammelausgabe ihrer Werke, die 1626–1627 erschien. Dadurch dass die eigentlichen mystischen Werke der spanischen Karme-

¹ Eine gute Einführung in die Schriften und die Mystik des Johannes vom Kreuz bietet: Irene Behn: *Spanische Mystik. Darstellung und Deutung*. Düsseldorf 1957, S. 463–742; weiter auch: Gerhard Ruhbach: »Johannes vom Kreuz«. In: Gerhard Krause und Gerhard Müller (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin usw. 1977–2004. 36 Bde. Hier: Bd. 17, S. 134–140; Johannes Boldt: *Troubadoure Gottes. Eine Einführung in die spanische Mystik des goldenen Zeitalters*. Innsbruck und Wien 1992, bes. S. 107–130; Ders.: *Johannes vom Kreuz. Sein Leben in Kontemplation und Aktion*. Mainz 1990.

² Vgl. zu Teresa von Avilas Leben, Werk und Mystik: Behn (wie Anm. 1), S. 264–462; Ulrich Dobhan: »Teresa von Avila«. In: *Theologische Realenzyklopädie* (wie Anm. 1), Bd. 33, S. 76–78; Erika Lorenz: *Teresa von Avila. Eine Biographie, mit Bildern von Helmuth Nils Loose*. Freiburg im Breisgau 1994.

³ Vgl. Guillaume van Gemert: »Die spanische Mystik und ihre Vermittler«. In: Dieter Breuer (Hrsg.): *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts*. Amsterdam 1984 (Chloe, Bd. 2), S. 77–107, hier: S. 98 f.

liter relativ spät im katholischen geistlichen Schrifttum rezipiert wurden und die »Unbeschuheten Karmeliten«, die die spanische Karmelmystik propagierten, erst spät in die deutschen Lande kamen, sollte es bis Mitte des 19. Jahrhunderts dauern, bevor Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila tatsächlich breit rezipiert wurden.⁴

Beziehungen zwischen dem Karmel und den Jesuiten, besonders in den Rheinlanden, wo Spee lebte und arbeitete, sind anzunehmen, wenn es auch Unterschiede in der Zielrichtung gab. Die rheinischen Ordenshäuser waren, obwohl sie womöglich keine direkten Beziehungen nach Spanien hatten, eng mit denen in den südlichen Niederlanden verbunden, die unter spanischer Herrschaft standen. Die Einwirkung Spaniens auf die deutsche Jesuitenliteratur im frühen 17. Jahrhundert sollte zwar nicht überschätzt werden – erst Jahre nach Spees Tod wird in den Rheinlanden der Einfluss der spanischen geistlichen Literatur (und der Metaphysik der spanischen Spätscholastik) wirksam –, die deutschen Jesuiten konnten aber auf mehreren Wegen und durch unterschiedliche Übersetzungen mit den Werken der spanischen Karmelmystik bekannt werden.

Dass Spee für literarische und neusprachliche Studien nur wenig Zeit blieb, wird in der Sekundärliteratur als Argument gegen eine Beeinflussung, namentlich durch Johannes vom Kreuz, ins Feld geführt. Rosenfeld nimmt allerdings an, dass Spee für seine asketischen Übungen im *Gülden Tugend-Buch*⁵ (GTB) durch lateinische Übertragungen und über niederländische Ordensbrüder von Spaniern beeinflusst worden ist, besonders von Luis de Granada (1504–1588). Sie glaubt jedoch nicht, dass Johannes vom Kreuz ihn beeinflusst hat.⁶ Auch weil die Werke des Johannes vom Kreuz, der 1729 heiliggesprochen wurde, erst 1639 ins Latein und erst 1697 ins Deutsche übertragen wurden, wird sanjuanistischer Einfluss in den Werken Spees in der Regel für unwahrscheinlich gehalten.⁷ Spees Spanischkenntnisse hätten nicht

⁴ Vgl. ebd., S. 103–106.

⁵ Friedrich Spee: *Gülden Tugend-Buch*, hrsg. von Theo G. M. van Oorschot (Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe, Bd. 2), München 1968. Im Folgenden GTB.

⁶ Emmy Rosenfeld: *Neue Studien zur Lyrik von Friedrich von Spee*. Milano 1963, S. 68–72.

⁷ van Gemert (wie Anm. 3), S. 102.

ausgereicht, um Poesie und Prosa des Johannes vom Kreuz im spanischen Original zu verstehen.⁸ Wenn aber berücksichtigt wird, dass Spee als Rheinländer vermutlich neben Niederländisch auch Französisch konnte, dass die Werke des Johannes vom Kreuz bereits seit 1621 auf Französisch vorlagen, dann ist ein solcher Einfluss nicht ganz abwegig. Auf Grund der lateinischen Übersetzung aus den zwanziger Jahren wäre teresianischer Einfluss ebenfalls möglich.

Die Ausstrahlung der spanischen Karmelitergeistigkeit in die deutschen Lande in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sowie der spanische Ursprung des Jesuitenordens legen eine Untersuchung der möglichen Beziehungen zwischen Spees Werken und der spanischen Karmelmystik nahe. Diese Untersuchung ist bis jetzt allerdings noch nicht über die Anfänge hinausgekommen. Rosenfeld befasste sich als letzte mit dem Thema, meinte aber, dass keine Spur einer Beeinflussung Spees von der iberischen Halbinsel her zu finden sei.⁹ Van Oorschot schließt sich Rosenfelds Auffassungen größtenteils an, zumal es damals im Jesuitenorden verpönt war, Werke von Mystikern zu lesen; Spee habe womöglich kein mystisches Werk in die Hand bekommen. Er schließt aber eine mystische Begabung Spees im Rahmen der großen mystischen Tradition der Gesellschaft Jesu nicht aus.¹⁰

Es ist hier nicht beabsichtigt, Spee als (barocken) Mystiker oder als mystisch angehaucht hinzustellen, wie Paul Zeller dies tat, der Spee zum Typus des Mystikers abstempelte und ihn als einen »wahren, echten Mystiker« bezeichnete.¹¹ Auch soll hier nicht entschieden werden, ob Spees Terminologie, wie August Langen für die *Trutz-Nachti-*

⁸ Rosenfeld (wie Anm. 6), S. 70 f.

⁹ Vgl. Theo G. M. van Oorschot: *Friedrich Spees Güldenes Tugend-Buch*. II. Literarhistorische Abhandlung. Nijmegen 1968, S. 103, Anm. 40. Vgl. auch: Emmy Rosenfeld: *Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste*. Berlin 1958, S. 104 f.

¹⁰ Van Oorschot (wie Anm. 9), S. 102–104.

¹¹ Paul Zeller: *Friedrich von Spee und seine Weltschau*. Freiburg in der Schweiz 1956 [phil. Diss.], S. 117. Vgl. auch ebd., S. 109: »Aber aus dem subjektiven Verhalten des Dichters und dem geistigen Gehalt vieler Gedichte und Lieder läßt sich der für die Literaturgeschichte des 17. Jahrhunderts sehr interessante Beweis erschließen, daß Spee als Mensch und Dichter zum Typus des Mystikers gehört. Das tragende Grundmotiv der Spee'schen Lyrik wäre somit nicht nur ein religiöses, sondern ein mystisches.« Zeller weist aber zugleich auf die Schwierigkeit hin, Spees Auffassungen als »mystisch« zu bezeichnen, da sich in dessen Werken nichts von mystischer Lehre zeige (ebd., S. 118).

*gall*¹² (TN) und das GTB schloss, »unverkennbare ›Spuren einer dem mystisch-pietistischen Wortschatz verwandten Sprache« aufweise¹³ und dies auf eine mystische Begabung Spees zurückzuführen sei. Auf der Ebene des Wortschatzes ist es ja kaum möglich, die Ausdrücke mystischer Erfahrung in den Texten von Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila mit den barocken Stilmitteln und Ausdrucksweisen Spees zu vergleichen und daraus auf einen möglichen Einfluss zu schließen. Im Folgenden wird genauso wenig thematisiert, ob es in Spees Werken Berührungspunkte mit »dem Mystischen« an sich gibt; das sei vielmehr den Theologen, Religions- und Frömmigkeitshistorikern überlassen.¹⁴

Hier wird vielmehr versucht, verwandte Geistigkeit zwischen Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz einerseits und Spee andererseits aufzuspüren. Im Mittelpunkt stehen Fragen der Interpretation. In der Auseinandersetzung mit dem dichterischen Text der TN und des GTB gilt es, mystisches Gedankengut von Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz als solches zu erkennen sowie Art und Umfang der dichterischen Überformung zu ermitteln; Anregungen werden ja aufgenommen, wonach der Dichter selbständig seinen Weg geht. Nicht die theoretische Grundlage, sondern die Gedichte und Prosatexte des GTB und der TN selber bilden die Quelle schlechthin zum Nachweis einer etwaigen geistigen Verwandtschaft. Dabei stehen im vorliegenden Zusammenhang zwei Bilder im Mittelpunkt: erstens das vom Cupido-Christus und zweitens das der Liebesflamme.¹⁵

Hoheliedthematik

Die Gedichte der spanischen Karmelmystiker stehen in der Hohelied-Tradition wie einzelne in der TN und dem GTB auch, obwohl Spee nur

¹² Friedrich Spee: Trutz-Nachtigall, hrsg. von Theo G. M. van Oorschot (Samtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe, Bd. 1), Bern 1985. Im Folgenden TN.

¹³ Nach August I. Angen: Der Wortschatz des deutschen Pietismus. Tübingen 1954, S. 421.

¹⁴ Vgl. etwa: Josef Sudbrack: »Mystik und Methode. Ganzheitliches Beten bei Friedrich Spee von Langenfeld«. In: Michael Sievernich (Hrsg.): Friedrich von Spee. Priester, Poet, Prophet. Frankfurt am Main 1986, S. 107–118.

¹⁵ Die spanischen mystischen Texte werden allesamt in deutscher Übersetzung zitiert.

selten ausdrücklich Bezug darauf nimmt. Deshalb kann die Hohelied-Thematik hier als Leitfaden gelten, um eine mögliche Verwandtschaft aufzuspüren. Selbstverständlich ist dabei behutsam vorzugehen, da sie sich ja alle drei auch unmittelbar vom Hohenlied beeinflussen ließen. Im Mittelpunkt stehen der Sponsa-Zyklus, TN 2–11, und Teile aus dem GTB.

Das Gedicht, in dem am unmittelbarsten auf das Hohelied Bezug genommen wird, ist TN 10: »Die gespons JESV sucht, vnd findet Jhn auff dem Creutz-weeg.« Es steht in der Tradition Bernhards von Clairvaux (1091–1153) und seiner Auslegung des Hohenlieds.¹⁶ Spee wählt als Symbol für die Vereinigung von Gott und der christlichen Seele die Bräutlichkeit. Jesus ist der Bräutigam, die Seele selber erscheint als die *Gespons*, die sich vor Liebessehnsucht nach ihrem *sponsus* verzehrt. Das innere Erlebnis ist dem Gedicht abzulesen. Wie Johannes vom Kreuz dichtete Spee über die christliche Brautliebe von Seele und Christus aus der lebendigen Gottesliebe heraus. Ein Vergleich mit dem *Geistlichen Gesang*¹⁷ von Johannes vom Kreuz bietet sich hier an, und zwar besonders mit dem ersten Teil.

Der erste Teil des zehnten Gedichts der TN ist weitgehend eine Paraphrase der Verse sechs bis sechzehn des fünften Kapitels des Hohenlieds: Spee lässt in der sechsten und siebten Strophe die *Gespons* die Töchter von Sion nach dem Aufenthaltsort Jesu fragen. Auf diese Frage folgt in der achten Strophe eine Rückfrage der Töchter nach Namen und Aussehen des *sponsus*. Ausführlich wird der Geliebte von der *Gespons* beschrieben in den Strophen neun bis zwölf. Spee hat

¹⁶ Vgl. u. a. Winfried Freund: Friedrich von Spee. Lyrik und Prosa. Paderborn 1991, S. 31 f.; Alois M. Haas: »Friedrich von Spee. Geistlicher Zeitvertreib«. In: Ders.: Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg in der Schweiz 1979, S. 330–370.

¹⁷ Johannes vom Kreuz: Der Geistliche Gesang (Cántico A). Vollständige Neuübertragung. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters. Freiburg im Breisgau 1997 (Gesammelte Werke 3). Im Folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert. Die ersten einunddreißig Strophen des ursprünglichen Gedichts von insgesamt neununddreißig Strophen entstanden 1577/1578 im Toledaner Kerker. Bis 1584 verfasste Johannes vom Kreuz in Granada die letzten acht. Der *Cántico espiritual* wurde 1630 in Madrid erstmals als eine Einheit von Poesie und Kommentar innerhalb der gesammelten Werke herausgegeben von P. Jerónimo de San José. Vgl. »Einführung«. In: Ebd., S. 7–23, hier bes. S. 7–11.

die Verse des Hohenlieds nicht einfach in gedrängter Kürze wiedergeben, sondern vielmehr bei einzelnen Elementen der biblischen Vorlage gedanklich verweilt; er versuchte, sie stimmungsvoll in Bildern wiederzugeben.

Im ersten Teil des *Geistlichen Gesangs*, Strophe eins bis fünf, greift auch Johannes vom Kreuz vermutlich auf eben diese Verse des Hohenlieds zurück: Die Braut sucht in der arkadischen Einsamkeit der Schäferwelt nach dem göttlichen Geliebten, fragt Wälder, Büsche und Auen. Sie erfährt, dass der Geliebte dort gewesen sei, was wiederum ihre Klage steigert. Nicht nur hier, sondern auch im weiteren Verlauf des Gedichts erfährt der Leser, dass Johannes vom Kreuz meditierend verweilt bei den Einzelheiten der biblischen Vorlage und »die Tiefe ihres mystischen Sinnes in eine gedanklich unscharfe, stimmungsvolle lyrische Bildlichkeit zu fassen« versucht.¹⁸

Anhand der ersten Strophe des *Geistlichen Gesangs* werden hier einige allgemeine Aspekte der Beziehung zwischen der Seele und ihrem Bräutigam, die auch in Spees Liedern auftreten, näher unterschieden, nicht zuletzt, weil diese Strophe laut dem Kommentar zum *Geistlichen Gesang* als eine Art Einleitung zu betrachten ist. An diesen Aspekten könnte sich eine Verwandtschaft zu sanjuanistischem sowie teresianischem Gedankengut aufzeigen lassen. In der ersten Strophe des *Gesangs* heißt es:

Wo hast du dich verborgen, | Geliebter, und ließest mich mit Seufzen? |
Wie ein Hirsch entfloht du, | hartest mich verwundet; |
ich ging hinaus und schrie nach dir, doch du warst fort.¹⁹

Erstens spricht hier ein Mädchen zu ihrem Liebespartner, ihrem »Ge-

¹⁸ Vgl. Dieter Breuer: Der »Philotheus« des Laurentius von Schnüffis. Zum Typus des geistlichen Romans im 17. Jahrhundert. Meisenheim am Glan 1969 (Deutsche Studien Bd. 10), S. 177. Zu Johannes vom Kreuz und dem Hohenlied: W. G. Tilmans: De aanwezigheid van het bijbels Hooglied in her »Cántico espiritual« van San Juan de la Cruz. Brussel 1967 (Mededeelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schoone Kunsten van België; Jg. 29, Nr. 1); Bernhard Teuber: »Der verschwiegene Name. Hohelieddichtung, exegetischer Kommentar und Mystagogik bei San Juan de la Cruz im Kontext der spanischen Renaissance«. In: Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin (Hrsg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Tübingen 2000, S. 773–799.

¹⁹ Johannes vom Kreuz: Der Geistliche Gesang (wie Anm. 17), S. 28 (Str. 1).

lieben«; er ist, zweitens, geflohen und verborgen; es gab aber, drittens, eine Begegnung; jetzt aber ist das Mädchen verwundet und sucht den Geliebten.

Spee greift diese drei Elemente u. a. in den ersten fünf Strophen des zehnten Gedichts der TN auf: Als die Seele aus einem »süssen traum« erwachte, traf sie Jesus an, der »aller nah« zu ihr trat. Die *sponsa* meinte, dass sie ihn jetzt längere Zeit bei sich haben werde; er aber ergreift, wie der Geliebte im Hohenlied, die Flucht. Sie macht sich nun auf die Suche.

Das Christus-Cupido-Bild

In anderen Gedichten des Sponsa-Zyklus erscheint Christus in petrarkistischer Tradition als der schöne Gott Cupido, der, ausgestattet mit Bogen und Liebespfeilen, aus seinen Augen, den Pfeilköchern, heiße Strahlen und »Flämmlein« auf die *sponsa* zielt: »Lieb hat auß seinen äuglein rund | Fast tausend pfeil verschossen«.²⁰ Christus tritt öfters bei Spee als Christus-Cupido auf: »Ob schon in pein, vnd quaaen | Mein Leben schwindet hinn, | Wan JESV pfeil, vnd Stralen | Durchstreichen Mut, vnd Sinn«.²¹ Auch der geflügelte Cupido erscheint bei Spee: »O keusche Lieb, Cupido rein, | Aldà dein hitz erkühle, | Da dunck dein heisse Flürtig ein | Daß dich so starck nitt fühle«.²² Die flammenden feurigen Liebespfeile treffen die *sponsa* im tiefen Innern: »Mein Seel hast Du durchstochen«,²³ und »Hatt mir mein hertz verwundet sehr«.²⁴

Die *Gespons* bleibt alleine zurück, und erfährt eine Leere. Zu Beginn klagt sie nur wegen des Verlustes des Geliebten und der »schwären« Liebesschmerzen. Fast tödliche Tränen weint sie, und Schmerzen, die aus der Liebe zu ihm und aus dem Herzensbrand entstanden

²⁰ TN 2, V. 13 f.

²¹ TN 3, V. 35–38.

²² TN 2, V. 23–26.

²³ TN 7, V. 93.

²⁴ TN 2, V. 15.

waren, befallen sie: »Groß hertzen brand | Mich töd zuhand, | Weil JESV dich nitt finde«. ²⁵

Nicht nur als geflügelter Cupido, sondern auch als Gekreuzigter, als Christus-Cupido *cruciatu*s wird der Geliebte dargestellt. Aus den Augen des Gekreuzigten werden Liebespfeile abgeschossen: »Er gleich zu mir that zihlen | Mitt reinem augenablit: | Auff mich mitt hauffen fielen | Die Straalen voller hitz: | Die pfeil da kamen loffen | Von seinen äuglein thewt, | So mir das Hertz getroffen, | Mitt bittersüßem fewr«. ²⁶ Das Motiv vom Christus-Cupido entnahm Spee der geistlichen Emblemik. Als Vorbild dienten ihm dabei die *Pia Desideria* (1625, 1626 Antwerpen) seines flämischen Ordensbruders Hermann Hugo (1588–1629), der gediegene Kenntnisse der spanischen geistlichen Literatur besaß. Bilder aus der griechisch-lateinischen Mythologie verband er mit biblischen und christlichen Motiven, besonders des Hohenlieds und der Psalmen. ²⁷

Der Geliebte scheint hier in der Person Cupidos seine Liebespfeile zu schießen und mit der mythologischen Figur identifiziert werden zu können. Spee unterscheidet aber zwischen den Pfeilen Cupidos und den Pfeilen Jesu. Die des geflügelten Cupido schmerzen nur: »Zu scharpff ist mir dein heisser brand, | Zu schnell seind deine Flügel«. ²⁸ Jesu Pfeile schmerzen zwar, bringen der Seele aber zugleich das ersehnte Heil. Deswegen verlangt die Seele sogar, von den Pfeilen Jesu getroffen zu werden:

O JESU mein, du schöner knab, | Nim hin Cupidons waffen: |
Reiß ihm die pfeil vnd kocher ab, | Vnd leg ihn ewig schlaffen. |
Nur du bitt ich: du zihl auff mich; | Von dir will sein getroffen: |
O reines gift: wan JESUS trifft! | Alßdan ist heil zu hoffen. ²⁹

Nur wenn die Seele bei dem Geliebten ist, darf Cupido seine tödlichen Pfeile schießen. Cupido, der blinde Eros, scheint eine Art glühende Strebekraft im Menschen zu sein, die die *sponsa* zügelt und ihr den

²⁵ TN 8, V. 79–84.

²⁶ TN 10, V. 20–27.

²⁷ Kurt Küppers: »Trutz-Nachtigal«. In: Sievernich (wie Anm. 14), S. 83–96, hier bes. S. 88 f. Vgl. auch: Rosenfeld (wie Anm. 6), S. 73–77.

²⁸ TN 2, V. 27 f.

²⁹ GTB, S. 198.

Weg weist: »Dich weisen laß, | Halt zihl, vnd maaß, | Dich brauch der linden strolen«. ³⁰ Die *Gesponß*, das Ich, wendet sich nicht Eros oder Cupido zu, sondern wählt Jesus als das Objekt der Minne; er soll die Seele zu sich ziehen, was er letztendlich auch macht: »O süsse Brust! | O freud, vnd lust! | Hast endlich mich gezogen: | O miltes Hertz! | All peim, vnd schmerz | Ist nun in wind geflogen«. ³¹ Der Weg zur sinnlich-erotischen Jesusminne ist offen. Die erste Entwicklungsstufe in der Beziehung zu Gott ist zurückgelegt, die Teresa von Avila das In-Berührung-miteinander-kommen nennt: »'s war ein Pfeil, der mich getroffen, | Von der Liebe abgeschossen; | Und da wurde meine Seele | Eins mit dem, der sie erschaffen«. Der Mensch antwortet: »[...] Und ich [bin] sein, ihm ganz zu eigen«, so wie die *Gesponß* Jesus zum Objekt der Minne gewählt hat. ³²

Das negative Gefühl des Schmerzes wegen der Wunden scheint nicht mehr im Vordergrund zu stehen, sondern wird von einem erwartungsvollen Streben und Sehnen nach der Vereinigung mit dem Geliebten, von der Jesusminne, überlagert. Die Seele bleibt an Jesus gebunden durch die ergreifende Gewissheit, dass nur die Gemeinschaft mit ihm Erfüllung und Glück verheißt. Wie die Seele in Teresas Gedicht Gott als dem Geliebten hingegeben ist, so verlässt sich auch bei Spee die Seele ganz darauf, dass Jesus sich finden lässt. Sie weiß, dass der Weg zu Gott nicht einfach zu finden ist, sucht aber unbeirrt weiter und lässt sich dabei kaum ablenken: »Lasset Wind, vnd Wetter blasen, | Flam der Lieb vom blasen wächst«. ³³

Die Seele erfährt die große Macht der Liebe. Sie hat im Herzen der *Gesponß* eine Flamme gezündet, die wie eine unlöschbare Kerze brennt. Diese Flamme, die »wundersam« den Körper verzehrt, ist »der süsse Nam Jesu«. ³⁴ Die verzehrende Wirkung der Liebesflammen wird als angenehm erfahren und verführt. Die *Gesponß* lässt sich von

³⁰ TN 2, V. 33 f.

³¹ TN 2, V. 47–50. Vgl. dazu Zeller (wie Anm. 11), S. 119 f.

³² Teresa de Avila: Weg der Vollkommenheit mit kleineren Schriften der hl. Theresia von Jesu: Satzungen / Visitationsverfahren. Gedichte und Lieder. Übersetzt und bearbeitet von Aloysius Alkofer. München, Kempten 1990 (Samtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu 6), S. 283.

³³ TN 19, V. 17 f.

³⁴ TN 3, V. 27–34.

dieser Liebe überwältigen und wünscht, dass sie für ewig in seinem Herzen bleibt: »Ach bleibe noch im hertzen, | Noch bleib in Ewigkeit«. ³⁵ Das Feuer brennt immer tiefer und treibt die Seele aus ihr selber heraus zum Geliebten hin; deswegen kann sie rhetorisch fragen: »Wer wil von dir gescheyden | Nitt stäts in quaaalen sein?«. ³⁶ Die Seele schwelgt bei Spee in gegensätzlichen Gefühlen, in solchen der Freude und der Trauer, der Lust und des Leidens. Die seelische Empfindung wird immer wieder in Worte gefasst, nicht zuletzt um zu versuchen, ins Übersinnliche vorzustoßen. Verse, die beim ersten Lesen als barocker Überschwang des Gefühls eingestuft werden könnten, bekommen so eine tiefere Bedeutung. Die Liebe ruft im menschlichen Herzen eine auf- und niedersteigende Bewegung hervor. Spee versucht, indem er sich in Gegensätzen und Paradoxen ausdrückt, das innere Erlebnis andauern zu lassen und zu steigern, um so im Inneren zur Einheit (mit dem Geliebten) und zur Harmonie vorzustoßen: ³⁷

O süßigkeit in schmerzen! | O schmerz in süßigkeit! ³⁸
 Bald dise stund | Jch bin verwund, | Vnd sinck für tod darnider: |
 Bald selbe stund | Jch bin gesund, | Steh auff, vnd lebe wider. ³⁹
 O flämmlein süß, ohn massen! | O bitter auch, ohn zihl! | [...]
 Du zündest mein gemüte, | Bringst mir groß hertzenleid: |
 Dü kühltest mein geblüte, | Bringst auch ergetzlichkeit. ⁴⁰

Die Seele lebt nur noch in der Liebe zu ihrem Geliebten. Obwohl sie durch die Liebespfeile schmerzlich verwundet wurde, empfindet sie – fast außer sich – lauter Lustgefühle: »Jn JESV lieb ich lebe, | Sags rund von hertzen grund | Jn lauter lust ich schwebe, | Wie sehr ich bin verwund«. ⁴¹

³⁵ TN 3, V. 33 f.

³⁶ TN 6, V. 78 f.

³⁷ Zeller (wie Anm. 11), S. 121 f.

³⁸ TN 3, V. 31 f.

³⁹ TN 7, V. 62–65.

⁴⁰ TN 3, V. 43 f., V. 47–50.

⁴¹ TN 3, V. 55–58.

Ekstase und Todessehnsucht

Die Steigerung der Liebesglut und die Sehnsucht nach dem Geliebten führen zur Ekstase. Statt Gelassenheit, Ruhe und Verinnerlichung anzustreben, peitscht die Seele sich in immer heftigere Gemütswallungen. Sie verlangt nach vollkommener Selbstaufgabe, die ihren Höhepunkt im Sichhingeben an das Liebesgeschehen der *unio* mit Jesus findet: »Nim vollends hinn | All meine Sinn, | Nim alles weg zur stunden, | Bin lauter dein, | Vnd gar nitt mein, | Geb gantz mich vberwunden«. ⁴² So kommt sie dem göttlichen Geliebten immer näher. Die Verheißung der nahen Gegenwart des Geliebten steigert die Erregung der Liebenden bis zum Todesverlangen. In der grenzenlosen Hingabe an die seelische Jesusverbundenheit wird jetzt aus der ständig wachsenden Sehnsucht nach der Vereinigung die Grenze der Körperlichkeit des Menschen offenbar. An dem Punkt erfolgt die Einbeziehung des Todes in das Erlebnis der Vereinigung mit Jesus: »Am hertzen JESV sterben hinn | Jst nur in lusten leben, | Jst nur verlieren mitt gewin, | Jst tod im Leben schweben«. ⁴³ Dieses Sterben ist nicht physisch, sondern geistig im Sinne einer Ekstase zu verstehen. Die Seele öffnet sich aus Liebe ganz der nahenden Gottheit und gibt sich selbst auf. Eros bildet die treibende Kraft, mit der die Seele sich nach dem Besitz der absoluten Schönheit und der absoluten Liebe sehnt. Dieses Streben von Willen und Eros nach Vereinigung und Hingabe kann das Todeserlebnis zu einer Art Todesüberwindung machen, in der das sich schmerzliche Losreißen von der realen Welt eingetauscht wird gegen ein lange ersehntes Eingehen in die göttliche Wirklichkeit.

Die Seele besingt in der Liebesekstase den roten Mund des Geliebten und schmachtet wie die Braut des Hohenlieds nach seinen Küssen und seiner Umarmung: »Wan dich küssen, helsen, hertzen | Jch gemocht in meiner Schoos: | Wan bey deinen letzten Krefften, | Jch gemögt an letzter stund | Dir die letzte Bäcklein hefften | An die süsse Wangen rund«. ⁴⁴ Die Reinheit des Empfindens macht die Dichtung echt. Die sinnlich-übersinnlichen Erlebnisse, die an den Gedichten

⁴² TN 7, V. 94–97.

⁴³ TN 2, V. 55–58.

⁴⁴ TN 44, V. 112–115.

von Teresa von Avila abzulesen sind, klingen hier an. Der Mensch als leibhaft-sinnliches Wesen spricht von und aus seinen religiösen Erschütterungen, die ihn erzittern und erglühn lassen. Die Bilder sind keine leeren Metaphern, sondern Versuche, die erfahrene Einheit von Sinnlichem und Geistigem vor Gott in Worte zu fassen. Der Mensch in seiner sinnlich-geistigen Daseinsform sucht und gewinnt seine Sprache, indem er religiös lebend die Spannungseinheit von Geist und Leib zur Darstellung bringt, was sowohl Spee als auch Teresa von Avila in ihren Gedichten gelang.

In ihren früheren Gedichten, den sogenannten »Sturmliedern«, in denen sie anstürmt gegen das Tor des Todes, verleiht Teresa von Avila wie Spee innig im gefühlvollen Ton ihrer Todessehnsucht Ausdruck. Den Gedichten ist eine religiöse »Ganz-Hingabe« abzulesen, der eine musische »Ganz-Ergriffenheit« entspricht: »Mein Gott, wie bedrückt mich | das Sein fern von dir! | Im Drang, dich zu sehen, | den Tod wünsch' ich mir.«⁴⁵ Es ist ekstasenahe Dichtung, die vom Leiden wegen der Gottferne nach der eben noch erfahrenen Ekstase und ihrer Gotteinigung ruft. Wie Spee als Kind des Barock es liebte, heftigen Gemütsbewegungen sichtbaren Ausdruck zu verleihen, so besingt Teresa von Avila im gleichen Ton und in derselben Innigkeit ihre sinnlich-übersinnlichen Erlebnisse:

Umsonst, mein Geliebter, | sucht, sucht dich mein Trachten. | Du, unsichtbar immer, | nicht stillst du mein Schmachten. | In Flammen, ach, muß ich | ausbrechen zu dir: | Im Drang, dich zu sehen, | den Tod wünsch' ich mir. – Ach, senkst du dich einmal | ins Herz mir hernieder, | schon fühl' ich erzitternd: | gleich scheidest du wieder! | Das quält mich, das hebt mich | im Rufe zu dir: | Im Drang, dich zu sehen, | den Tod wünsch' ich mir.⁴⁶

»Gleich scheidest du wieder«: Gotteinigung ist hier vereinzelte mystische Erfahrung. Wie in Spees Gedichten von ekstatischer Hingabe überwiegt auch hier die Transzendenz in der Gottesliebe, das Hoffen auf die künftige Vereinigung mit Gott, die der Tod ermöglicht.

Auch in den Gedichten des Johannes vom Kreuz sind innige Gefühle der Todessehnsucht anzutreffen. In der ersten Strophe des *Geistlichen Gesangs* sagte die Seele, um den Schmerz der durch Abwesenheit des

Geliebten hervorgerufenen Liebesverwundung herauszustellen und zu erklären: »hattest mich verwunder«.⁴⁷ Ihre Gemütsregungen werden erschüttert, weil sie in der Liebesentflammung des Herzens in göttliche umgewandelt werden. Der Mensch löst sich vor Liebe auf, wobei er nur noch von der Liebe weiß. Die Erschütterung der innersten Bestrebungen der Empfindung entsteht vor allem aus der Qual der brennenden Sehnsucht nach dem Anblick Gottes, und zwar so sehr, dass der Menschenseele die Härte, die die Liebe ihr da zumutet, unerträglich vorkommt – nicht weil die Liebe sie verwundet hat, sondern weil sie sie derart verwundet im Schmerz zurückgelassen und sie nicht noch mehr verwundet hat, um sie vollends zu töten, so dass sie sich mit dem göttlichen Geliebten hätte vereinigen können. Die Besuche Gottes in der Seele heißen Liebesverwundungen, denn sie sind dem Menschen äußerst kostbar. Deshalb würde er durch Stöße am liebsten immer wieder sterben, wie auch die *Gesponß* bei Spee sich ähnlich wünscht: »Hoff mich mitt ihren pfeilen bald | Begierd, vnd Lieb entleiben«.⁴⁸ Die Stöße lassen den Menschen ja aus sich heraustreten und in Gott eingehen, wie es im nächsten Vers des *Geistlichen Gesangs* lautet: »ich ging hinaus und schrie nach dir, doch du warst fort«.⁴⁹

Im weiteren Verlauf des *Geistlichen Gesangs* beklagt die Seele sich nochmals darüber, dass sie noch im Leben des Leibes ausharrt; denn es hindert sie daran, dort zu leben, wo sie wahrhaft sein und lieben kann. Die Seele erleidet Qualen, weil das Leben in der Natur, d. h. im Leib, für sie wie der Tod ist, weil es sie des Lebens dem Geiste nach, d. h. in Gott, beraubt. Sie benennt diese Qual in der achten Strophe und verweist damit zugleich auf die Härte dieses Lebens: »und machst, um zu sterben, die Pfeile, die dich treffen«;⁵⁰ wie wenn sie sagte: »Wie kannst du [...] im Leib ausharren, da doch, um dir das Leben zu nehmen, die Liebesberührungen aus sich allein ausreichen, die der Geliebte in deinem Herzen ausführt [...]«, so erläutert Johannes vom Kreuz im Kommentar.⁵¹ Unter Pfeilen versteht die Seele, wie die *Gesponß* bei Spee,

⁴⁷ Johannes vom Kreuz: Der Geistliche Gesang (wie Anm. 17), S. 28 (Str. 1, V. 4).

⁴⁸ TN 5, V. 104 f.

⁴⁹ Johannes vom Kreuz: Der Geistliche Gesang (wie Anm. 17), S. 28, S. 42–44 (Str. 1, V. 5).

⁵⁰ Ebd., S. 29 (Str. 8, V. 3 f.).

⁵¹ Ebd., S. 74.

⁴⁵ Zitiert nach: Behn (wie Anm. 1), S. 444.

⁴⁶ Ebd.

Liebesberührungen. Diese Berührungen befruchten die Seele und das Herz mit der Anschauung Gottes und der Liebe zu ihm.

Die ersten Verse der neunten Strophe schließlich geben ein drittes Beispiel ab für das innige Verlangen nach dem Tod, wenn die Seele den Geliebten fragt: »Warum, da du es doch verwundet hast, dieses Herz, heilst du es nicht?«. ⁵² Sie beklagt sich über ihr Leid, fühlt sich verwundet und allein. Als Heilmittel hat sie nur ihren Geliebten. Sie fragt ihn, warum er ihr Herz, da er es mit der Einsicht in seine Liebe verwundet und geraubt hat, dann nicht auch mit dem Anblick seiner Gegenwart geheilt hat. Sie beklagt sich nicht darüber, dass er sie verwundet hat, sondern dass er ihr Herz nach der Verwundung nicht geheilt hat, indem er sie vollends tötete. Die Liebesverwundungen sind derart süß und köstlich, dass sie die Seele nicht befriedigen können, wenn sie sie nicht zum Sterben bringen. Es ist, als ob sie fragte: »Da du die Ursache für diese Wunde im Leid aus Liebe bist, sei du auch die Ursache für die Heilung im Tod aus Liebe«, so erläutert Johannes vom Kreuz. ⁵³

In den zitierten Gedichten von Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz und Spee verlangt die Seele danach, dass die Besuche des Geliebten, die köstlichen Liebesverwundungen, sie so sehr verwunden, bis sie sie vollends töten. Allen dreien gelingt es, dieses innige und schmerzliche Verlangen in Worte zu fassen. Vom ästhetischen und thematisch-inhaltlichen Gesichtspunkt aus konnten Ähnlichkeiten aufgezeigt werden.

Das Liebesflamme-Bild

Da die Seele erfährt, was ihr widerfährt, wenn Jesu flammende Liebespeile sie treffen, nämlich dass sie sich ihm und einer Vermählung mit ihm immer näher kommt, empfindet sie die Schmerzen als süß, obwohl sie zugleich quälend und verwirrend sind. Die Liebesflamme, die personifizierte Liebe Gottes in der Gestalt Jesu, läutert zuerst, erleuchtet danach und entflammt die Seele, nach dem dreistufigen Ent-

wicklungsweg von Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung. Anders als bei den spanischen Mystikern werden die Entwicklungsstufen bei Spee nicht so explizit unterschieden. Das Feuer Jesu hat einen Platz im Herzen bekommen. Während er vor einem Kreuzifix sitzt, spricht der Mensch dem gekreuzigten Bräutigam mit Liebessprüchen sehnsuchtsvoll zu. Er verlangt danach, dass Jesus, der als »Feuer des Herzens« und »Flamme der Seele« dargestellt wird, ihn verzehre und entflamme bis zur langersehnten Einigung, d. h. bis zur Hochzeit:

O mein breutigam, du feur meines hertzens, du flamm meiner seelen, du brand meiner kräfte; mache dich meine begierd zu dir noch immer grösser. Lasse sie doch alle augenblick noch immer immer wachsen [...]. ⁵⁴

Zünde mich doch noch heut zu diser stund an, und verändere mich in eine lautere liechte flamm deiner liebe. ⁵⁵

Wan wird ich mich mit dir, vnd wan du dich mitt mir, in ewigkeit vermählen? ⁵⁶

Kom, kom, ô du heller lang verwarter tag der hochzeit! ⁵⁷

Wie kan ich deiner so lang entrathen? wie kan ich immer räten, vnd ruhen, biß ich dich vmbfange? biß du mich in dich verzehrest? biß ich lauter dein, vnd du pur lauter mein in ewigkeit bleiben müssest? ⁵⁸

In der achtunddreißigsten Strophe des *Geistlichen Gesangs* ist ebenfalls die Rede von einer glühenden, vernichtenden Flamme, die aber die Seele ihre wahre Bestimmung erfahren lässt, »der Flamme, die verzehrt und doch nicht weh tut«. ⁵⁹ Dieses Paradox kommt am deutlichsten in Johannes vom Kreuz' *Lebendiger Liebesflamme* zum Ausdruck. Die Flamme ist die vollkommene Liebe zu Gott, zum Heiligen Geist, die im Menschen lebt. Der Mensch, der hier spricht, hat sich dem Liebesfeuer innerlich so sehr angeglichen und es hat sich derart in ihm bewährt, dass er mit diesem Feuer nicht nur vereint wurde, sondern dass es zur lebendigen Flamme in ihm geworden ist. Die Verse sind Ausdruck tiefster Erfahrung trinitarischen Lebens. In dieser Erfahrung bittet die Seele um Eingang in jene Vollkommenheit und Vollendung

⁵⁴ GTB, S. 200.

⁵⁵ GTB, S. 203.

⁵⁶ GTB, S. 201.

⁵⁷ GTB, S. 208.

⁵⁸ GTB, S. 208 f.

⁵⁹ Johannes vom Kreuz: Der Geistliche Gesang (wie Anm. 17), S. 33 (Str. 38, V. 5).

⁵² Ebd., S. 29 (Str. 9, V. 1 f.).

⁵³ Ebd., S. 76.

der Liebe. Die Flamme und die Verwundungen werden persönlicher durch die Interjektion »o«: »O Flamme von Liebe lebendig, | die du zärtlich verwundest | meine Seele in tiefster Mitte! | Da du nicht mehr quälend bist, | komm schon ans End', wenn's dir gefällt; | zerreiß den Schleier zur süßen Begegnung!« Und weiter: »O Brenneisen zärtlich! | O Wunde wonnetrunken!«. ⁶⁰

Obwohl sich Spee und Johannes vom Kreuz darin unterscheiden, dass die Seele der *Lebendigen Liebesflamme* letztendlich ihre Vereinigung in der trinitarischen Liebe findet, die der Hl. Geist im Aufflackern zeigte, während bei Spee in den Gedichten des Sponsa-Zyklus und in den erwähnten Zitaten des GTB das Liebesverhältnis zwischen Seele und Jesus im Mittelpunkt steht, ist bei beiden das Bild der süßen Schmerzen wegen der Flammen, die zur Vereinigung auflodern, anzutreffen; an ihren Gedichten ist eine tiefe, innige religiöse Erfahrung abzulesen. So ruft die *Gesponß* bei der Vereinigung mit Jesus, und zwar mit dem Gekreuzigten, aus: »O süßigkeit in peinen! | O pein in süßigkeit!«. ⁶¹

Vereinigung mit dem göttlichen Geliebten

Sowohl bei Spee als auch in den Gedichten des Johannes vom Kreuz ist die Vereinigung mit dem göttlichen Geliebten anzutreffen. Die Vereinigung zwischen der *sponsa* und Jesus tritt bei Spee in der TN zweimal auf, und zwar in einem »Traum« auf dem Kreuzweg, am Kreuz. ⁶² Das zehnte Gedicht der TN nimmt im letzten Teil eine für Spee eigenartige Wendung: Die *Gesponß* wird zum Kreuzweg gewiesen (Strophe 13–15), wo sie den Bräutigam, Christus-Cupido-*cruciatu*s, trifft und sich mit ihm vereinigt (Strophe 16–19). Die Begegnung wird in einfachen Formen dargestellt. Der Gekreuzigte drückt die Seele an sein verwundetes Herz, wo er sie »freundlich erwärmt«. ⁶³ Anders als

⁶⁰ Johannes vom Kreuz: Die Lebendige Liebesflamme. Vollständige Neuübersetzung. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters. Freiburg im Breisgau 2000 (Gesammelte Werke 5), S. 48.

⁶¹ TN 10, V. 148 f.

⁶² Vgl. TN 9 und TN 10.

⁶³ TN 10, V. 138.

Johannes vom Kreuz, der in der sechsundzwanzigsten Strophe des *Geistlichen Gesangs* nur die Einladung der Liebe Gottes sinnlich erotisch darstellt, ⁶⁴ beschreibt Spee, dem Hohenlied folgend, die Liebesvereinigung hier in erotischen Bildern direkt und unverhüllt.

Im GTB vereint die Seele sich mit ekstatischem Hingabewillen mit Jesus, während der Mensch vor dem Kruzifix sitzt. Der »süße« lieb Jesus spricht vom Kreuz ins Herz des Menschen hinein, und lädt die Seele ein, sich ihm zu nähern: »komme her du meine Braut«. Er spricht selber den Wunsch zur Vereinigung aus, und zwar nicht zu einem zeitlichen, sondern zu einem ewigen Vereinigtsein: »Mein liebes kind, du wohnest doch in mir, vnd ich in dir; in meinem hertzen soltu immer wohnen«. ⁶⁵ Spee betrachtet in den Gedichten das Mitleiden mit dem Gekreuzigten als Vorbereitung zur Vereinigung mit Gott.

Spee galt als eifriger, einzigartiger Verfechter des Wundenkults. In den zahllosen Zwiegesprächen und Verehrungen des leidenden, verwundeten, sterbenden Gottmenschen wird die Tendenz zur Vereinigung mit dem göttlichen Geliebten, die Trost und Frieden verheißt, erkannt. Statt darauf zu hoffen, Jesus zu finden und ihn »genießen« zu können, wird das Wohl des Gekreuzigten gesucht. Bei Spee grenzt die Entrückung der Seele, getragen und verklärt vom Mysterium himmlischer Liebe, bei ihrer Verehrung der Wunden oft ans Ekstatische. Das seelisch-geistige Streben zu Gott findet seinen Ausdruck in der Sinnlichkeit des Barock. Im ekstatischen Hingabewillen wird den Wunden zugerufen: »O ihr heylige wunden, verwundet mir mein hertz, verwundet mich mitt liebe« und »O ihr heylige wunden brennet mich in dem brinnenden fewroffen der liebe, damitt ich gantz vnd gar in der liebs flammen entzündet meinem himmlischen breutigam gefallen möge«. ⁶⁶ Bei Spee fordert die Seele Jesus, ihren Bräutigam auf, und ruft, wenn sie Jesus am Kreuz betrachtet, aufs Neue in ekstatischem Hingabewillen der Lanze entgegen, die Jesu Brust öffnete und sein Herz durchstach, dass sie sich gegen sie selbst wenden möge:

Ach wende dich geschwind zu mir, vnd eröffene mir die meine; verwunde mir mein hartes hertz mitt einer immerwehrenden wunden der liebe.

⁶⁴ Im Anschluss an Hld 4, 16.

⁶⁵ GTB, S. 389.

⁶⁶ GTB, S. 526.

Da vbe nur deine grausamkeit mitt meinem hertzen wie dirs gelüsted, zer-
stich es, zerschneide es, zersäge es, zermahle es, zernichte es; damitt es nur
für lauter lieb in lufft verschwinde.⁶⁷

Sie hat hier den Weg der Liebe durchschritten und lebt nunmehr im
Geliebten als in sich selbst, ähnlich wie Johannes vom Kreuz im *Geist-
lichen Gesang* das Todeserlebnis zu einer Art Todesüberwindung
macht. Beide stehen sie in der Tradition der Brautmystik – in der Gestalt-
ung der Vereinigung mit dem göttlichen Geliebten gehen sie je-
doch eigene Wege.

Eucharistie

Nicht nur beim gekreuzigten Christus, sondern auch im Sakrament
der Eucharistie ist für die Seele in Spees Gedichten die ewige Vereinig-
ung mit dem göttlichen Geliebten zu erhoffen. Spee schließt sich
einer langen christlichen Tradition an, die bereits seit den Aposteln
Johannes und Paulus der Eucharistie eine zentrale Bedeutung für die
Vereinigung der Gläubigen mit Christus zuerkannte. In der Eucharis-
tie vollzieht sich die *unio* zwischen Gott und Menschen am innigsten
und vollkommensten.

Bei der Verehrung der Hostie lebt die *sponsa* mehr im Geliebten als
in sich selbst. Hier beginnt das Geheimnis der Gnade, des göttlichen
Wirkens, in vollem Umfang. Hier kann man nicht mehr weiter fragen.
Das Bild der Liebesflamme gebraucht Spee für die Hostie, die wie die
lebendige Liebesflamme im Gedicht von Johannes vom Kreuz ent-
flammt, aufflackert und die Seele in die Herrlichkeit bei Gott führt:

O du allerheiligste Hostia, du vndliches feuer der liebe Gottes, nun bitte
ich dich auß allen kräfte[n] meiner Seelen, wirff vnd stürzte mich, versencke
mich, vertieffe mich, vnterdrucke mich, vnter dise aller schöneste, alle süs-
seste, aller lieblichste flammen deiner liebe, damit ich gantz vnd gar darinn
verbrinne, verschmelze, vnd verzehret werde.

Ach wan! ach wan! wan werde ich in dise liebesflam geworffen werden,
damitt ich vor lauter liebe einmahl recht brinnen, vnd verbrinnen möge!⁶⁸

⁶⁷ GTB, S. 525.

⁶⁸ GTB, S. 518.

Johannes vom Kreuz singt über die Hostie u. a. im Gedicht über die
Urquelle, in der er sich an der Erkenntnis Gottes durch den Glauben
erfreut. Das Gedicht ist aus der dunklen Nacht des Toledaner Kerkers
hervorgegangen und aus einer Ekstase hervorgebrochen. Alle Gewäs-
ser der Welt scheinen im Gedicht nur den einen, den Dreifaltigen, aus-
zusagen, zu diesem Einen zu werden. Es findet ein Übergang vom
grenzenlosen Sein und Wogen zur starr begrenzten Form des ewigen
Lebensbrottes statt. Von den ersten Zeilen bis zum Schluss des Gedich-
tes findet der Mensch sich dort, wo Anfang und Ende aller Liebesmys-
tik ist: vor der Gestalt Jesu Christi, hier im geweihten Brot des Altars:
»Verborgen weilt der Born, der niemals endet, | im Brot, das Leben ist
und Leben spendet, | wenn es auch Nacht ist [...]. Den ewigen Born,
danach mein Wunsch sich weitet, | seh ich im Brot des Lebens dar-
gebreitet, wenn es auch Nacht ist.«⁶⁹

Zum Schluss

Spees Beziehungen zu Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz sind
auf Grund der Ausstrahlung spanischer Karmelgeistigkeit besonders
durch die Übersetzungen ihrer Werke zu Spees Zeiten für nicht unwahr-
scheinlich zu halten. Sie können anhand der oben durchgeführten Ana-
lyse angenommen werden. Spee griff wie Teresa von Avila und Johan-
nes vom Kreuz auf das Hohelied und die Psalmen zurück, um die
christliche Brautliebe zwischen Seele und Christus darzustellen, ließ
sich dabei wohl auch von den beiden Karmelmystikern inspirieren,
wie sich aus den einzelnen Beobachtungen schließen lässt. Alle drei
legen sie mit ähnlichen Bildern von einem immer inniger werdenden
Verlangen nach dem Leben im göttlichen Geliebten Zeugnis ab. Der
Leser ist dabei eingeladen, sich immer tiefer in die Liebe des Herrn ein-
zuleben. An Spees Gedichten kann somit nicht nur die Tradition der
weltlichen Dichtung abgelesen werden; er geht über sie hinaus, indem
er sie mit der spanischen Karmelmystik vermischt und bereichert.

Es war hier nicht beabsichtigt – weil es für unmöglich zu halten ist –
zu entscheiden, ob Spees Gedichte die Frucht persönlicher mystischer

⁶⁹ Zitiert nach: Behn (wie Anm. 1), S. 509f.

Erfahrungen sind, wie es bei den spanischen Karmelmystikern eben auf Grund von deren Kanonisierung leichter anzunehmen ist. Versucht wurde hier, Dichtung zu interpretieren, statt biographische Forschungen anzustellen. Das Urteil darüber, ob Spees Gedichte als mystisch bezeichnet werden könnten und in dem Sinne mit den Texten der spanischen Mystiker Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz gleichgesetzt werden könnten, sei dem Urteil derjenigen überlassen, die glauben, über solche inneren, menschlich tief-religiösen Erfahrungen Aussagen machen zu können. Die interpretierten Gedichte sind Aufzeichnungen sinnlich-übersinnlicher Erlebnisse im Nachhinein. Im Bewusstsein dessen wurde auf Grund des Vergleichs der Quellen eine verwandte Geistigkeit aufgezeigt – weiter kann man meines Erachtens nicht gehen.

Frömmigkeit ohne Konfessionsgrenzen

Spee-Rezeption in der protestantischen Erbauungsliteratur

Seit etwa 20 Jahren ist es üblich, die Frühe Neuzeit das »Zeitalter des Konfessionalismus« zu nennen.¹ Bei aller Berechtigung führt diese Kennzeichnung, wollte man sie absolut setzen, doch zu einer verkürzten Sicht. Ich möchte ihr die These entgegensetzen: »In der Zielsetzung des Geistlichen Liedes, dem Bemühen um eine Verinnerlichung und Verlebendigung des christlichen Lebens, treffen sich die ansonsten im 17. Jahrhundert oft bitter zerstrittenen Konfessionen.«²

Es gibt viele Zeugnisse dafür, dass man im 17. und frühen 18. Jahrhundert des Kontroverstheologischen überdrüssig war oder es zumindest aus dem Bereich der eigentlichen Frömmigkeit verbannte.³ Selbst Theologen, die in ihrer sonstigen schriftstellerischen Praxis polemisch tätig waren, verzichteten auf dergleichen Töne bei ihrer lyrischen Dichtung, wie die Beispiele Philipp Nicolai (1556–1608), Paul Gerhardt (1607–1676) oder katholischerseits Konrad Vetter (1548–1622) und Angelus Silesius (d. i. Johannes Scheffler, 1624–1677) zeigen.⁴ Auch Friedrich Spee gehört in die hier angesprochene Gruppe.⁵

¹ Nach Hans-Georg Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Bd. 2: Konfessionalismus. Tübingen 1997, S. VII, löst der Begriff »Epoche des Konfessionalismus« sogar die Epochenbezeichnung »Barock« ab.

² Irmgard Scheitler: Das Geistliche Lied im deutschen Barock. Berlin 1982 (Schriften zur Literaturwissenschaft 3), S. 103.

³ Davon zeugt nicht nur exemplarisch die Achtung von (Kontrovers-)Theologie in der Fruchtbringenden Gesellschaft. Dafür spricht auch das 1662 erlassene Edikt des Großen Kurfürsten, das das Polemisieren auf der Kanzel verbot. Die irenische Haltung des Helmstädter Theologen Georg Calixt (1586–1656) hatte besonders unter den Gebildeten des 17. Jahrhunderts viele Anhänger.

⁴ Nicolai und Vetter traten mit theologischen Streitschriften an die Öffentlichkeit. Paul Gerhardt, der als unversöhnlicher Streiter gegen das Toleranzedikt des Großen Kurfürsten seine Amtsenthebung in Kauf nahm, trug gleichzeitig keine Bedenken, nicht weniger als 42 seiner Lieder nach dem Genter Psalter einzurichten. Scheffler veröffentlichte zwar über 50 kontroverstheologische Schriften; dies verhinderte aber nicht die protestantische Rezeption seiner Lieder.

⁵ Für Spees Werke wurden benutzt: Friedrich Spee: Trutz-Nachtigall. Hrsg. v. Theo

Schon in der Frühzeit des Kirchenliedes nahmen die Katholiken Michael Vehe (ca. 1480–1539) und Johann Leisentrit (1527–1586) lutherische Lieder in ihre Sammlungen auf, wenn auch ohne Namensnennung. Die Jesuitenrezeption des Andreas Gryphius (1616–1664) ist bekannt.⁶ Besondere Aufgeschlossenheit für die katholische Religiosität beobachtet man durchweg bei den Nürnberger Dichtern, bei Sigmund von Birken (1626–1681) und Johann Michael Dilherr (1604–1669)⁷, vor allem aber bei Georg Philipp Harsdörffer (1607–1658), dem Vermittler spanischer Mystik. Kontakte bestanden zu Jakob Balde (1604–1668) und anderen Jesuiten, darunter auch Spee, worauf bereits 1994 Guillaume van Gemert hingewiesen hat.⁸

Konfessionsübergreifende Rezeption von Spees *Trutz-Nachtigall* und *Güldenem Tugend-Buch*

Harsdörffer hat eindeutig Spees *Trutz-Nachtigall* (TN) und das *Güldene Tugend-Buch* (GTB) gekannt. In seiner Poetik, dem *Poetischen Trichter*, nennt er den Namen des Paters und zitiert mehrere Lieder aus der TN.⁹ Während Harsdörffers Spee-Rezeption an diesen Stellen von

G. M. van Oorschot, Bern 1985 (Sämtliche Schriften. Bd. 1) – Friedrich Spee: *Güldenes Tugend-Buch*. Hrsg. v. Theo G. M. van Oorschot, München 1968 (Sämtliche Schriften. Bd. 2).

⁶ Gryphius rezipierte Jacob Bidermann (1578–1639), Bernhard Bauhusius (1575–1629), Maciej Kazimierz Sarbiewski (1595–1640) und Jakob Balde (1604–1668). Vgl. Sonnete. Lissa 1637, Nr. III, IV, V. – Die »Kirchhoffs=Gedancken« (Deutscher Gedichte Erster Theil. Breslau 1657) enthalten zwei von Baldes Enthusiasmen.

⁷ Birken stand mit Balde in Kontakt, Dilherr mit dem Jesuiten Johannes Bisselius, auch der Blumengenosse Johann Faber übersetzte Balde. Vgl. Joachim Kröll: *Die Tagebücher Sigmunds von Birkens*. Bd. 1. Würzburg 1971, S. 139, 141, 395. Vgl. Scheitler (wie Anm. 2), S. 104. Georg Andreas Will: *Nürnbergisches Gelehrten-Lexikon*. 1. Teil. Nürnberg/Altdorf 1755, S. 268.

⁸ Die Nürnberger und Spee. Frühe protestantische Auseinandersetzungen mit seiner Frömmigkeit. In: *Morgen-Glantz* 4 (1994), S. 119–154. Jean-Daniel Krebs: G. Ph. Harsdörffers geistliche Embleme zwischen katholisch-jesuitischen Einflüssen und protestantischen Reformbestrebungen. In: *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. Hrsg. v. Dieter Breuer. Wiesbaden 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung. Bd. 25), S. 539–552.

⁹ Prob und Lob der Teutschen Wolredenheit. Das ist: deß Poetischen Trichters Dritter Theil. Nürnberg 1653. Spees Lieder werden jeweils für die metonymische Beispiel-

seiner Hochschätzung der Artistik des Jesuiten zeugt, weisen andere Belege darauf hin, dass der Nürnberger Spees Werk als Quelle für eigene Frömmigkeitsliteratur gebraucht hat. Die Forschung hat dies bislang an folgenden Beispielen nachweisen können:

1. »O Venus Kind, du blinder knab« aus dem GTB¹⁰ erscheint modifiziert als »Leg hin die Pfeil und Bogen« im II. Teil der *Hertzbeweglichen SonntagsAndachten*.¹¹
2. »Eröffne dich/ O schwacher Mund« aus dem 2. Teil der *Hertzbeweglichen SonntagsAndachten* verarbeitet die Kapitel III, 21–24 aus dem GTB.¹² Dieses Lied wurde mit der Überschrift »Pulsilogium Spirituale« von dem Nürnberger Kunsthändler und Verleger Paulus Fürst (1605[?]-1666) für ein Flugblatt verwendet. Es eignete sich für beide Konfessionen zur persönlichen Erbauung und zugleich als frommer Wandschmuck und sinniges Geschenk.¹³ Zu er-

sammlung zitiert: S. 148–150 das Immenlied »Lob des Schopffers« TN S. 110–121; mit ausdrücklicher Nennung von Spee S. 471 der »Eingang zu diesem Büchlein« Strophe I-IV, TN S. 17f.; S. 320 »Anders Liebgesang der gespons JESV«, Strophe XVII, TN S. 40. Vgl. auch: Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Katalog der Ausstellung Düsseldorf 1991. Hrsg. v. Gunther Franz. Trier 1991, S. 216. Spee nachgetornt ist »Lieb/Gesang/ nach der Stimme: Wol dem/ der weit von hohen Dingen« (S. 85–89), ein Beispiel für das Echo – dazu unten Näheres.

¹⁰ GTB S. 197f.

¹¹ Harsdörffer: *Hertzbeweglicher SonntagsAndachten* Andrer Theil. Nürnberg 1652, S. 131f. [Bayr. Staatsbibl. Res./Asc. 4595n]. Vgl. van Gemert (wie Anm. 8), S. 130–137.

¹² GTB S. 435–449. *SonntagsAndachten* II. Teil (wie Anm. 11), S. 38–41. Der Text auch in: *Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts*. Von Albert Fischer. Nach dessen Tode vollendet u. hrsg. von Wilhelm Tumpel. 6 Bde. Gütersloh 1904–1916. Repr. Nachdruck Hildesheim 1964, Bd. V, S. 18f. Auch in Aloysius Novannus: *Göttliche Liebes=Lust*. Diesem sind angebunden Herrn Paule de Barry heilige Meinungen. Hamburg 1653, S. 124–127. Vgl. van Gemert (wie Anm. 8), S. 123–130. Näheres bei: Jörg-Jochen Berns: »Vergleichung eines Uhrwercks, und eines frommen andächtigen Menschens«. Zum Verhältnis von Mystik und Mechanik bei Spee. In: Friedrich von Spee. Dichter, Theologe und Bekämpfer der Hexenprozesse. Hrsg. v. Italo Michele Bataffarano. Trient 1988, S. 101–206, bes. S. 156–161.

¹³ *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*. Hrsg. v. Wolfgang Harms. Bd. III. Tübingen 1989, Nr. 88: *Pulsilogium Spirituale*. Nürnberg 1651. Vgl. die Erläuterungen S. 170. Ferner Rolf Wilhelm Brednich: *Die Liedpublizistik im Flugblatt des 15.–17. Jahrhunderts*. Baden-Baden 1975, Teil I, S. 131 und Abb. 84.

gänzen ist, dass Harsdörffer seine eigene Dichtung weiter benützt hat: Motive und Termini daraus finden sich wieder im Morgenlied »Eröffne dich/ o blöder Mund«. ¹⁴ In diesem Lied übernehmen die Strahlen der Himmelskörper die Lobesfunktion, die im Andachtslied der Puls hatte.

3. Das sog. Immenlied Spees »Mit deiner Lieb vmgeben« aus der TN ¹⁵ ist parodiert im 2. Teil der *Hertzbeweglichen SonntagsAndachten*: »Ein Liedlein will ich singen«. ¹⁶ Es ist erwähnenswert, dass Harsdörffer den von ihm geschätzten und im *Trichter* dargestellten Metaphorik-Komplex in sein Repertoire integrierte. Begriffe wie »Honig=Vögelein« oder »Waxburg«, die anthropologische Auffassung der Bienenarbeit kehren wieder – etwa im »FrühlingLied« aus den *SonntagsAndachten*. ¹⁷

Spees Bedeutung als Inspirationsquelle für Harsdörffer verdient aber noch weitere Aufmerksamkeit. Fündig wird man vor allem in dem schon erwähnten emblematischen Erbauungsbuch *Hertzbewegende SonntagsAndachten*. Der Dichter bietet hier zu allen Sonntagen des Jahres zwei Betrachtungseinheiten, die jeweils aus Emblembild, prosaischer und poetischer Erklärung, Lied und Gebet bestehen. Im I. Teil richten sich die Betrachtungen an den Evangelien, im II. Teil an den Episteln aus. Dieses Buch zu füllen, war keine leichte Arbeit, und es ist nur zu verständlich, dass der Autor wenigstens für die Lieder nach Anregungen suchte. Die Bibel ist die Hauptquelle. Alle Texte sind mit Schriftbelegen am Rande ausgestattet; nicht selten stellen die Lieder Nachdichtungen von Psalmen oder Bibelabschnitten dar. Eine zweite

Quelle bot das traditionelle Kirchenlied. Nicht nur bedienen sich die meisten Lieder seiner bekannten Weisen; ¹⁸ einige lassen sich direkt inspirieren, indem sie zum Beispiel die erste Zeile eines Chorals aufgreifen. ¹⁹ Sogar bei Thomas von Aquin (1225–1274) hat der evangelische Nürnberger Anleihen gemacht. »Lied/ Vom H. Abendmahl«, steht eindeutig unter dem Einfluss von »Pange lingua«, sowohl was die Motive als auch was die Argumente anbetrifft. ²⁰ Dies verwundert nicht, verteidigt doch die betreffende Andachtseinheit die eucharistische Realpräsenz.

Einige Lieder jedoch schlagen einen anderen Ton an; ihre Bildlichkeit ist stärker der Natur entnommen, ihre Ausführung entspricht in höherem Maße Harsdörffers Ideal der »Poeterey« als einer »besondre[n] Art der Wolredenheit/ mit neuen Erfindungen/ Reimgebänden und schicklichen Kunstworten«. ²¹ Diese Lieder stehen unter dem Einfluss von Spees TN, die sich neben der Bibel und dem Kirchenlied als dritte Quelle der *SonntagsAndachten* benennen lässt.

Bereits Spees Titelbild, näherhin genau die Darstellung des angekleideten, geflügelten und gekrönten Gekreuzigten, der am Baum hängt, findet man wieder in Harsdörffers »Andachtsgemähl Gal 2/ 19: Ich bin mit Christo gecreuziget« ²². Das Erklärungsgedicht befestigt diese Ähnlichkeit, modifiziert sie freilich auch, denn es spricht die Seele, die sich im Falle des Harsdörfferschen Emblems mit Christus identifiziert. Das Gedicht endet mit den Zeilen: »So gar machet mein Verlangen I mich fast an dem Creutze hangen. I Alles/ was der Welt beliebt/ I meinen Mut und Sinn betrübt: I dann mein Aug ist stets ge-

¹⁴ J. M. Dilherr: *Christliche Morgen- und Abendopfer*. Nürnberg 1658, S. 63 ff. [Stbibl. Nu: Theol. 287 12]: »G.P.H. Von dem vierten Tag der Schopfung der Liechter und Sternen. Nach dem Ton des 91. Ps.: Wer in des Allerhochsten Hut/ etc.«. Text auch in: Fischer/Tumpel (wie Anm. 12), Bd. V, S. 27. In der II. Strophe übernimmt Harsdörffer die Formulierung aus »Eroffne dich, O schwacher Mund«, Strophe XII.

¹⁵ TN S. 110–121.

¹⁶ S. 190–193, vgl. van Gemert (wie Anm. 8), S. 137–143. Wieder in: Georg Philipp Harsdörffer: *Nathan und Jotham*, 2. Theil. Nürnberg 1659, Nr. I XXIII, S. 90: »Wie die Immen oder Biene ein Bildniß Christlicher Liebe. Im Thon: Hertzlich thut mich verlangen/ etc.«

¹⁷ Tl. II, S. 108–110. Der Begriff »Honigvögelein« findet sich allerdings auch in Opitz' Sonett »An die Bienen«. Erstdruck in: Martini Opicii *Teutsche Poemata*. Straßburg 1624, S. 24.

¹⁸ Allerdings fällt die wiederholte Benützung von weltlichen Melodien auf: »Wohl dem, der weit von hohen Dingen«, »Daphnis ging vor wenig Tagen«, »Wo ist mein schöne Schaferin hinkommen«, »Habt ihr nicht hören klagen/ ein Schäfer an dem Rhein«.

¹⁹ Z. B. *Hertzbewegliche SonntagsAndachten*: Das ist/ Bild= Lieder= und Bet=Buchlein. Nürnberg 1649, (Tl. I), S. 115: »O Friedensfürst Herr Jesu Christ I für deine Gnad wir danken« – vgl. »Du Friedefurst, Herr Jesu Christ« von Jacob Ebert. Ebd. Tl. II (wie Anm. 11), S. 88: »Herr Jesu Christe Mensch und Gott« – vgl. »Herr Jesu Christ, wahr Mensch und Gott« von Paul Eber.

²⁰ *SonntagsAndachten* Tl. I (wie Anm. 19), S. 136 f.

²¹ *SonntagsAndachten* Tl. II (wie Anm. 11), »Schluß«, S. 459.

²² Tl. I (wie Anm. 19), S. 143. Wegen der großen Ähnlichkeit zu Spee kommt eine Abhängigkeit von Hermann Hugo, Pia Desideria, weniger in Frage. Vgl. Eric Jacobsen: *Die Metamorphosen der Liebe und Friedrich Spees »Trutznachtigall«*. Studien zum Fortleben der Antike I. Kopenhagen 1954, Abb. 4, S. 13.

richt | zu dem/ der für mich gestorben: | der das Leben hat erworben | kommt mir auß dem Sinne nicht. | Also machet mein Verlangen | mich mit ihm am Creutze hangen.«

Über jeden Zweifel erhaben ist die Abhängigkeit beim »Traurgesang deß Jordans/ über den Tod Christi/ unter dem Namen deß Hirten Schafholds beklaget« – bei Spee beklagt der Bach Kedron Jesu Gefangennahme.²³ Weniger die Wiederkehr von Motiven beweist die Anlehnung, als vielmehr die Tatsache, dass eine so eigentümliche *Inventio* (Erfindung) wiederholt wird. Das gleiche gilt für Harsdörffers »PassionsLied Verfasset in einem HirtenGespräche Gottholds und Feldholds«, das seine Idee und Elemente seiner Ausführung Spees »Klänglichem Hirtengesang« zwischen Damon und Halton verdankt.²⁴ – Außer von den Eclogen ließ sich Harsdörffer von Spees Vorstellung des Gotteslobs aus der Natur anregen. Direkt parodiert hat Harsdörffer »Wolauß/ wolauß nun lobet Gott« aus der TN:²⁵ »Aufmunterung Der Geschöpfe/ zu Gottes Lob und der Liebe deß Nechsten« steht im II. Teil der *SonntagsAndachten* und ist wieder aufgenommen in Dilherr's *Christliche Morgen= und Abendopfer*²⁶. Aus Spees Lied hat der Nürnberger die verschiedenen Adressaten (Engel, Himmel, Gestirne, Vögel, Fische usw.), aber auch einzelne Stich- oder Reimwörter (»Crystal«, »Madrigal«) übernommen (siehe den Paralleldruck unten). Das Lied endet mit der Aufforderung, mit jedem Pulsschlag Gott zu loben. Auf diese Parallele zum Pulslied hat bereits Krebs hingewiesen.²⁷ Dem Speeschen Ton folgt auch »Lied von dem Vogelgesang«. Nicht nur verwendet Harsdörffer das typisch Speesche Wort »Psälterlein« für die

²³ SonntagsAndachten Tl. II (wie Anm. 11), S. 327–329. Vgl. Anders Hirtengesang, darin der Bach Cedron Poetisch eingeführt wird, so die gefängnuß Christi vnder der Person des Hirten Daphnis beklaget. TN S. 196–200. Auch Harsdörffers Jordan muss sich, gehetzt von den Vorgängen, »abschneiden eine Ried« – die eigenartige Vorstellung ist natürlich von Spees wiederholter Erwähnung des »Rohrs« entnommen, vgl. z. B. VII, 5–8. Weitere Motivübernahmen: das Spielen der Flöte am Flussufer, das Tränken der Herde, die Klage der Gestirne um den Hirten.

²⁴ SonntagsAndachten Tl. II (wie Anm. 11), S. 140 f. TN S. 221–229.

²⁵ TN S. 133–140.

²⁶ SonntagsAndachten Tl. II (wie Anm. 11), S. 93–95. Dilherr (wie Anm. 14), S. 35–39. Text auch bei Fischer/Tümpel (wie Anm. 12), Bd. V, S. 25 f.; an einigen Stellen »verbessert«.

²⁷ Vgl. Krebs (wie Anm. 8), S. 550. Krebs weist nur auf diese Parallele hin.

Lieder der Vögel;²⁸ der ganze Duktus des Liedes, das die Vögel als Vorsänger im Gotteslob preist, erinnert an Spee:

1. Erhebe dich flüchtige Stimm
steig Wolcken an/ schwinge dich/ klimm/
und hilf den Vögelein singen;
halt fleißig mit ihnen auch ein:
die flüchtigen Psälterlein klingen;
die Music sey beeden gemein:
Mit künstlich=vermischetem Chor
Schwingt einerley Lieder empor.

Der I. Teil der *SonntagsAndachten* hat noch eine »Zugabe: Hugo Groten Einzeilige Fragen und Antworten über die Hauptlehren deß Christlichen Glaubens/ Für seine Tochter Corneliã gestellt: Aus dem Niederländischen gedolmetscht durch G. P. H.« Dieser beginnt mit einem Lied, dessen Thematik bereits aus katechetischer Literatur bekannt ist: »Absonderliche Betrachtung der XII. Stunden deß Tages«. Die geistlichen Assoziationen, die Harsdörffers Verse zu den Stundenzahlen bieten, erscheinen – jeweils leicht modifiziert – auch im GTB und in Georg Voglers (1585–1635) Katechismus.²⁹

Harsdörffers Lieder stehen auch in den Erbauungsbüchern seines Freundes Dilherr. In dessen *Christliche Morgen= und Abendopfer* findet sich – sieht man von Liedern ab, die aus den *SonntagsAndachten* übernommen wurden – weitere Spee-Bearbeitungen. »Ein Liedlein süß wolt stimmen an« aus der TN hat Harsdörffer umgeformt zu »Auf ihr Psalter, auf ihr Flöten«³⁰ (siehe den Paralleldruck unten). »Echo Der Gott ergebenen Seele/ welche Jesum/ ihren Liebsten/ suchet. Nach der Stimme: Wohl dem/ der weit von hohen Dingen/ etc.«, in dem Jesus der sehnsüchtigen Seele als Echo antwortet, ist dem Echolied »Ein anders Liebesgesang: und ist ein spiel der gespons Jesu mitt einer Echo

²⁸ Dilherr (wie Anm. 14), S. 107. Mit kleinen Varianten in: SonntagsAndachten II (wie Anm. 11), S. 234 f.: »LiebsGesang Der Gott ergebenen Seele bey der Vögel Gesang. Nach der Stimme: In dulci júbilo, etc.« Vgl. »Die gespons JESV lobet Gott bey dem gesang der Vögelein«, VII, 4, TN S. 97 oder »Die Gesponß JESV erweckt die vögelein zum Lob GOTTES«, II, 3, TN S. 266.

²⁹ GTB S. 431–434; Georg Vogler: Katechismus in außetlesenen Exempeln. Würzburg 1642, S. 605–620: »Das Catechetisch Uhrwerck«, bes. »So offt ich schlagen hor die Stund«, S. 605 f.

³⁰ Dilherr (wie Anm. 14), S. 114–116. TN S. 124–126.

oder widerschal« aus der TN nachgebildet. Es ist das Lied, das schon im *Trichter* als Beispiel für den beliebten Echoeffekt angeführt wird.³¹

1. Als ich bey jenem Bach gesessen/
 nechst einem hohlen Felsen=Stein/
 und sange/ der Welt zu vergessen/
 Von meinem lieben Jesulein;
 rufft ich: Ach Jesu! In den Wald:
 Der schnell/ Ach Jesu! gegensallt'.

Harsdörffers Veränderungsarbeit besteht zu allererst darin, dass er dem lyrischen Text eine geläufige Kirchenmelodie gibt. Die Lieder sollen von evangelischen Rezipienten gesungen werden können. Diese Umformung gibt Gelegenheit, Spees Oberdeutsch in seiner Lexik wie auch Grammatik zu begründen. Dabei gehen auch viele der metaphorischen Ausdrücke verloren oder werden durch konventionelleres, zum Beispiel biblische Bilder, ersetzt. Auch Figuren kühner Rhetorik, Häufungen, Annominationes (d. h. Zusammenstellungen gleichlautender Wörter), wiederholte Anaphern, Hyperbolik werden unterdrückt. Wie aus den Beispielen im *Trichter* ersichtlich, war Harsdörffer von Spees origineller *Elocutio* (Ausdrucksweise) angezogen, aber er konnte sich doch nicht entschließen, sie nachzuschreiben. Vor allem folgte er nicht, wenn der Jesuit ungewohnte Pfade in der Gotteslehre beschritt wie in Strophe VIII von »Anders Lobgesang auß den Wercken Gottes« oder in gewagter Weise die Befindlichkeit der Welt mit christologischer Terminologie erfassen wollte (»Anders Lobgesang darinn noch außführlicher alle Geschöpff Gottes ihn zu loben angemahnet werden«, Strophe X über Luft, Licht, Gerüche und Klänge: »Seind vnvermischt, ja doch vermischt, I Vereinigt, vnd entscheidet: I Der Ton dem Ruch, vnd Liecht entwischt I Je eins das ander meydet.«). Die Ähnlichkeit zwischen Vorlage und Parodie geht immerhin so weit, dass die Abhängigkeit sofort ins Auge springt: Spees *Inventio* ist von Harsdörffer ganz übernommen, weitestgehend auch die rhetorische Argumentation, wobei freilich die bei Spee ausufernde Länge auf ein normales Maß zurückgestutzt wird. Harsdörffers einzige Hinzufügung besteht in einer moralischen Note zu Spees kosmischem Lob-

³¹ Dilherr (wie Anm. 14), S. 84 ff. *Trichter*, Tl. III, (wie Anm. 9), S. 85–89. Vgl. TN S. 23–29.

gesang: Er mahnt zu praktischer Nächstenliebe, so in »Aufmunterung Der Geschöpfe«, Titel und letzte Strophe VII, oder in seiner Umformung des »Immenliedes«, ebenfalls Titel und letzte Strophe.

Dilherr: Christliche Morgen- und Abendopfer S. 114–116: »Abendlied. Nach der Stimme Herrn Ristens Himmlisches Liedes / IVIL. Jesu / der du meine Seele/ etc.«

TN S. 124–126
 Anders Lobgesang auß den Wercken Gottes.

1. Auf ihr Psalter/ auf ihr Flöten/
 auf ihr Geigen und Dulcin:
 ihr Posaunen und Corneten/
 wecket aller Menschen Sinn!
 Lasset Gottes Lob erklingen/
 mit den Saiten/ Blasen/ Singen:
 und antwortet auf die Frag;
 die ich von Geschöpfen sag?

1. Ein liedlein süß wolt stimmen an
 Jhr wolgespante Saiten,
 Jhr Lauten, Geigen, Dulcian,
 Jhr Cymbel, Harpff, vnd Fleiten,
 Posaun, Cornet, Trompetten klar,
 Auch Hörner krum gebogen,
 Gott loben solltet ihr fürwar,
 Sagt an was euch wil frogen.

2. Wer hat doch mit Gold gesticket/
 der verblichnen sonnen Krantz?
 Wer hat doch den Mond beblicket/
 mit dem Silber=hellen Glantz?
 Wer hat doch der Sternens Flammen/
 angezündet allzusammen?
 Und wer hat des Himmels Zelt
 ausgebreitet um die Welt?

2. Wer hatt in Gold- vnd Silberstück
 Die Sonn, vnd Mon gekleidet?
 Wer hats gemacht so schnell, vnd fluck,
 Daß nie kein pfeil erleidet?
 Wer hatt die Sternens zündet an?
 Wer hats gezehlt mitt Namen?
 Wer hats mit Wesen angethan
 Da sie von Nichten kamen?

3. Wer beschleift des Mondes Spitzen?
 Wer erfüllt sein Angesicht?
 Wer macht alle Quellen sprutzen?
 Wer hat ihren Lauff gericht?
 Wer bringt Liecht/ und braune Schatten?
 Wer begrünt die falben Matten?
 Wer verhüllt den Sonnenschein/
 und wer schenckt den Regen ein?

3. Wer lärer auß den vollen Mon?
 Wer schleiffet ihm die Spitzen?
 Wer heißt die Fluß von Felsen gan?
 Wer macht die Brünlein spritzen?
 Wer wicklet hoch in wolcken ein
 Die Spitz der wilden Bergen?
 Wer thut den heben Sonnenschein
 Mit schwartzer Nacht verbergen?

4. Wer bepfeilt die schnellen Blitze?
 Wer bringt uns den Wolcken=Schnee?
 Wer bringt Hagel/ Reiff und Hitze?
 Wer betaut der Auen Klee?

4. Wer färhet vns die Morgenrot
 Mitt purpur zart gerieben?
 Wer thut was vns die Nacht getöd
 Ans Liecht bald wider schieben?
 Wer heist von wolcken springen ab
 Die Blitz in eyl entflorgen?
 Wer zuckt die Wind in vollem trab?
 Wer spannt den Regenbogen?

Wer macht/ auf der Bächlein Rücken/
von dem Eise/ weiße Brücken?
Wer halt alles Meer zusamm/
und beptalt den Ufer=Damm?

5. Wer hält alle Flüß' im Zaume?
Wer gibt Most/ wer gibt Getreid?
Wer befruchter Laub und Báume?
Wer gibt allem Vieh die Weid?
Wer ernehrt die jungen Raben?
Wer kan doch das Wild erlaben/
das schwebt in dem öden Wald/
und irrt sonder Aufenthalt?

GOTT/ der Schopfer aller Dinge/
nimmet sein Geschöpf in acht:
Er schleußt mir der Welte=Ringe/
was Er hat aus nichts gemacht.
Solt Er dann nicht des gedencken/
dem Er mildreich wollen schencken/
alles/ was Er früh und spat
ihm zu Dienst verordnet hat?

Auf ihr Psalter/ auf ihr Flöten/
auf ihr Geigen und Dulcin:
ihr Posaunen und Corneten/
wecket aller Menschen Sinn!
Lasser Gottes Lob erklingen/
mit den Saiten/ Blasen/ Singen:
und vermehret fort und fort/
Gottes Ehr' an allem Ort!

5. Wer wirfft auß beyden handen voll
Reiff, Hagel, rund gefroren?
Wer spinnet vns die Winterwoll,
Den Schnee so rein geschoren?
Wer zümet auff mitt Eys, vnd Kalt
Die stoltze Wasserwogen?
Wer ist ders Meer in zuchten hält,
Wans kompt in Grimm gezogen?

6. Wer gibt der Erden lebens krafft
Daß nie von alter sterbe?
Wer træncket sie mitt WolckenSafft,
Daß nie von Hitz verderbe?
Wer nehret Wild, vnd Zahmes vieh?
Wer sorget ihnn die Speisen?
Daß endlich doch noch manglet nie,
Wie deutlich steht zu weisen?

7. Allein, allein ist vnser Gott
Der thaten groß verrichtet:
So bald nur schallet sein gebott;
All Streit ist schon geschlichtet.
Da lauffens ihm in eyl zuhand
Geschöpf nach seinen Sinnen:
Voll seiner krafft wird alles Land,
Vil wunder da beginnen.

8. Sein Will, vnd Werck im selben Schritt,
Jm selben Glid passiren,
Kein härlein eins vors ander tritt,
Mag ihm ia nichts falliren.
Was Er dan wil, thut Er behend
Jn gleichem punct verrichten:
Was Er auch wil, thut vnverwend
Jn gleichem punct zernichten.

9. Drumb nur zu loben fanget an
Jhr wolgespannte Saiten,
Jhr Lauten, Geigen, Dulcian,
Jhr Cymbel, Harpff, vnd Fleiten,
Posaun, Cornet, Trompetten klar,
Auch Horner krum gebogen,
Gott loben sollet ihr fürwar,
Was wil man weiters fragen?

Harsdorffer: SonntagsAndachten Tl. II, S.
39-59,
Aumunterung Der Geschöpfte/ zu Gottes
Lob und der Liebe des Nechsten. Im Thon:
Wie schon leucht uns der Morgenstern.

1. Wolauff/ du grosses HimmelsVolk!
Ihr Engel/ ob der Sternen Wolk/
lasst eure Lieder hören:
Begebt euch in die Luft hervor/
bestimmt des Höchstens MusicChor/
Gott Zebaoth zu Ehren.
Heilig/ Heilig/
Heilig/ mächtig/ hoch und prächtig
soltt ihr singen/
daß es bey uns müß' erklingen.

2. Ihr Himmel=Himmel von Crystall/
Ihr Wasser nechst der Sternen Saal/
Ihr hochstgewölbte Bogen/
Die ihr von Gott deß Schöpfers Hand/
ohn Seul' und Stütze mit Bestand/
schwebt um die Welt gezogen:
ferne/ Sterne/
Mond und Sonne/ kommt voll Wonne/
mit zu singen/
und dem Höchstens Lob zu bringen.

3. Der zarte Luft mit seinem Volk/
das schwimmt und stimmt in der Wolk/
zu Gottes Lob erschaffen/
Die Vögelein auf Berg und Thal/
die singen manches Madrigal/
wann wir zu Morgens schlaffen.
Regen/ Segen/
Frost und Hitze/ Schaur und Blitze
sich erschwingen/
Gott in Lüfften zu lobsingem.

Spee, TN S. 331-041
„Anders Lobgesang darinn noch ausführ-
licher alle Geschöpfte Gottes ihn zu loben
angemahnet werden.“

1. *Die Engel Gottes*
Wolauff, wolauff, nun lobet Gott,
Jhr Himmelvolck dort oben,
Jhr Engel Gottes Sabaoth,
Der Euch so gar erhoben.
Stäts schawet ihr sein Angesicht,
O Lust, in Lustes Brunnen!
All Frewd, vnd Wunn, vnd Glantz, vnd
Liecht
Euch kombt von Jhm geronnen.

2. Ach daß nur alles weit, vnd breit
Mitt seinem Lob erfüllet,
Voll Krafft, vnd Macht, vnd Herrlichkeit
Von Schall, vnd Hall erbrüllet!
Ach preiset Jhn mit höchstem Schall,
Mit starck, vnd starckem Singen,
Ob schon die Welt von hellem knall
Auch solt in stuck zerspringen.

3. *Die Himmel vnd ihre Liechter etc.*
Ach lobet Gott ihr Himmel klar,
Gewölbet von Crystallen:
Mitt sambt den Flüßsen allegar,
Welch vber euch noch wallen.
Dan Jhr mit Wasser wurd bedeckt,
Mit Wällen hoch bezogen,
Als euch der Schöpffer außgereckt,
Vnd in die Ründ gebogen.

[...]

7. *Der Luft vnd was im Luft zu finden
ist.*
[...]

8. Jn dir vil tausend Vögelein
Mitt frewd, vnd jubel schweben,
Zur Sangschul zu dir kommen ein,
Vnd nach dem Crantzlein streben,
Wer wil die Stücklein zehlen all,

4. Die Fisch' und alles SchuppenHeer
vermehrt im Meer des Schöpfers Ehr/
mit stummer Sprach begabet.
Die Quellen in dem schlanken Thal/
die Fluß und Bächlein ohne Zahl/
was Vieh und Felder labet/
lispelt/ wispelt/
fliessend platschert/ lieblich glatschert/
fort zu dringen.
Gottes Lob soll stets erklingen.

5. Der Erden Kreiß ist Gottes Ehr/
und jede Blum gibt ihre Lehr/
im PerleinTau beglänztet.
Es kommt von Gott der Helde Schem/
und was kan schön und ruchbar seyn
hat Gottes Hand bekränztet/
Weisend/ preisend
mit der Schöne/ gleich Getone/
wie man ringen/
und sich soll zum Hochsten schwingen.

6. Es grunt und grünt der Baume Frucht/
es sprosst und schosst der Rehen Zucht/
es kleet die nasse Matten:
es wächst der Aecker fette Saat/
da Herd und Hirt die Nahrung hat/
erquickt von braunen Schatten.
Mastet/ aster;
jeder Zweige/ sich nun neige
in dem schwingen/
seine Früchte Gott zu bringen.

So die dan figuriren?
Concerten, Fugen, Madrigall,
Auff hundertfalt mannen.

[...]

15. *Das Meer, und alle Fisch und Schiff etc.*
[...]
16. O groß, vnd klein Geschüptes Vieh,
An zahl bist vnermessen:
Der Sand am Vfer war noch nie
Dir jemahl vberessen.
Her, her ihr feucht, vnd nasse Rott,
Die Wässer schnell thut spalten,
Vnd Jhm. dem werth. vnd lieben Gott
Nur Frewdenspiel kompt halten.

[...]

21. *Die Erd vnd alle Frdgewächs.*
Auch lobte Gott mitt höchstem preiß,
O Kugel wolgerundet!
Du tausendschoner Erdenkrauß,
Im lären Lufft gegründer.
Lobt Jhn ihr Berg, vnd Flaches Land,
Lobt Jhn ihr stoltze Felsen,
Wan euch so gar mitt feuchter hand
Die Wolcken hoch vmbhalsen.

22. Auch lobet Jhn ihr Cederbaum
Auff Bergen hoch entstanden:
Noch Holtz, noch Hölzlein sich versäum,
Von Fehrr, vnd Nächsten Landen.
Die zarte zweig nun breitet auß,
Die Blettlein last erschiessen;
Euch zeigt in grünen haaren krauß,
So gar zun Füßen fliessen.

23. Auch lobet ihn ihr Blümelein,
Vil tausendfalt entsprossen:
Jhr Wild, vnd Zahme Pflänzlein,
Mitt kuhlem Taw begossen.
Auch Laub, vnd Gras, vnd auch Getraid,
All Fruchten auff den Felden,
All grun gewächs, ohn vnterscheid,
Verborgen weit in Wälden,

7. Wie alles nun den Menschen dient/
was auf der gantzen Frden grünt
zu seinem Nutz gegeben:
So soll auch er/ nechst seinem Gott/
bedienet seyn deß Nechsten Noht/
so lang er hat das Leben/
Friedlich/ schiedlich
sich erweisen/ und Gott preisen
in den Dingen/
die Er durch Ihn lässt gelingen.

8. Ihr Christen/ von Gott reich begabt/
die ihr Verstand und Zungen habt/
erkennt des Höchsten Gute!
Das Hertz und Puls mit jedem Schlag
sich regend und bewegend sag/
aus treuem DankGemute:
Heilig/ Heilig/
Heilig/ löblich/ ist Gott ewig!
in dem Singen:
wird dein Geist in Freuden springen!

[...]

27. Gelobet sey der Schopffer gut,
Von dem all Wasser fliessen;
Der Fruchren, Oel, vnd Traubenblut
Den Menschen gibt zu niessen.
Er schafft der Erden fruchtbarkeit,
All Seelen Er ernehret,
Von ihm allein vns allezeit
Groß wolthat widerfähret

28. Drumb lobet ihn, du Zahmes vieh,
Du Wilde zuch[t] beyneben;
Ihr Vögel schnell, so dort, vnd hie,
Bald hoch, bald nider schweben:
Jhr König stoltz, ihr Völcker vil,
Jhr Jüngling grun von jahren;
Ja auch kombt her zu disem Spiel
Jhr Alten greiß von haaren.

Anonyme Speelieder bei evangelischen Dichtern

Konfessionsübergreifend rezipiert wurden aber auch die anonymen Lieder Spees. »O Ewigkeit/ O Ewigkeit« steht zuerst im verschollenen Brachelschen Gesangbuch 1623. Die erste Strophe lautet:

O Ewigkeit/ O Ewigkeit/
Wie lang bistu O Ewigkeit/
Doch eylt zu dir schnell vnser zeit/
Gleich wie das Heerpferdt zu dem Streit/
Nach Hauß der Bort: das Schiff zum Gstadt:
Der schnelle Pfeil vom Bogen ab/
Betracht O Mensch die Ewigkeit.³²

Dieses Lied wurde noch im gleichen Jahr – und dann wiederholt – mit

³² Friedrich Spee: »Ausserlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng«. Hrsg. v. Theo van Oorschot. Tübingen 2005 (Sämtliche Schriften. Bd. 4), S. 320f. (In der Folge kurz: Kirchengesang) Zur Rezeption vgl. Wilhelm Baumker: Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Bd. II. Freiburg i. Br. 1883, Nr. 330f.

geringfügigen Abweichungen als schön gestaltetes Flugblatt gedruckt: *Frewd= vnnd Schrecken Zeichen/ Den vnsterblichen Seelen der sterblichen Menschen gegeben.*³³ Das Kupferbild zeigt Pferd, Boten, Schiff und Pfeil der ersten Strophe. Die übrigen emblematischen Bilder, Schlangenring, Schwert und Palme, geflügelter Totenkopf mit Spruchband und Stundenglas gehen auf die Illustrationen des Raphael Sadeler d. Ä. für *De aeternitate considerationes* zurück.³⁴ Dieses 1620 in München erschienene Buch des Jesuiten Jeremias Drexel (1581–1638) dürfte Spee mit großer Sicherheit gekannt haben.

Das Kopfmotiv dieses Liedes hat Spee weiter beschäftigt. Im GTB stehen zwei Texte mit effektiv an das Liedende platzierten Strophen mit dem Zeilenanfang »O Ewigkeit! O Ewigkeit!«³⁵. Sie unterscheiden sich zwar metrisch von ihrer Vorlage und verwenden auch nicht deren Bildhaftigkeit, aber sie erzielen Aufmerksamkeit mit der stoßseufzerartigen Anrede an die Ewigkeit, mit dem Hinweis auf deren unmessbare Länge und der Aufforderung, das Leben zu ändern.

Genau diese Grundgedanken finden sich wieder bei Schefflers Lied »O Ewigkeit! O Ewigkeit!« aus dem 4. Buch der *Heiligen Seelen=Lust*:

- 1. O Ewigkeit! O Ewigkeit!
Mein Herz muß in mir weinen/
Wenn es das Unend deiner Zeit
Bedenckt/ und deine Peinen:
Ich werde blaß und ungestalt
Ob deiner Jahre Länge;
Ich bin erstaunt und sterbe bald
Für deiner Qualen Menge!
Ach/ ach was ist die Ewigkeit.

- 2. Miß alle Tropffen/ die im Meer/
In Flüssen und in Brünnen;

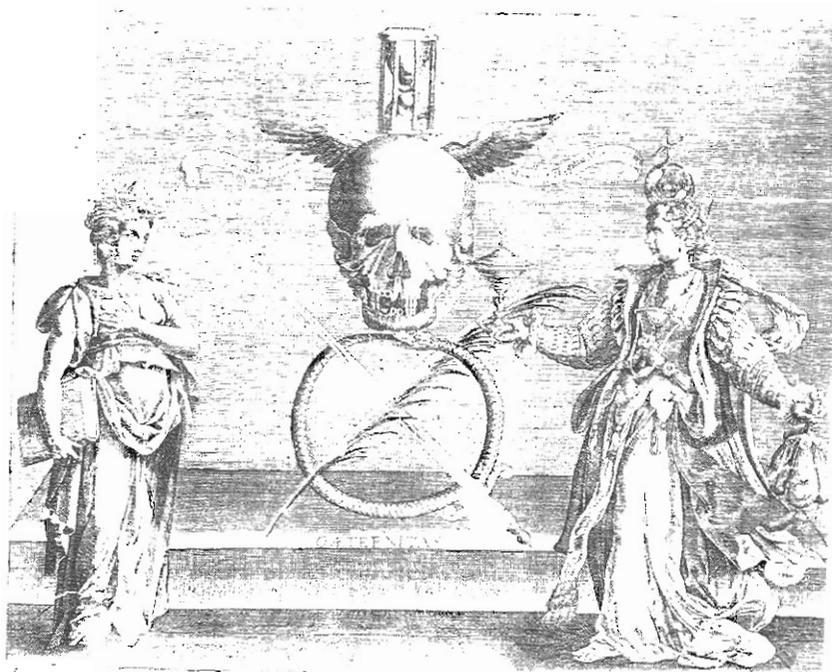
³³ Siehe Abb. gegenüber, vgl. Harms (wie Anm. 13), Bd. III, Nr. 119, Erläuterungen, S. 230.

³⁴ Sie finden sich auf einem in Antwerpen nach 1620 gedruckten Blatt wieder: Abb. S. 102, Harms (wie Anm. 13), Bd. III, Nr. 120. Vgl. die Erläuterungen dazu bei Harms, S. 232. Die Abhängigkeit des Flugblatts von Drexel wird durch das Spruchband erhärtet.

³⁵ Strophe V von: »O Venus Kind, du blinder Knab« GTB S. 198. Strophe V von »Thu auff, thu auff du schönes Blut« GTB S. 328.



Einblattdruck mit Spees Lied »O Ewigkeit, o Ewigkeit, wie lang bist du, o Ewigkeit!« – zuerst 1623, Kupferstich vermutlich von Wolfgang Kilian (1581–1662), 1630.



Flugblatt-Druck aus Antwerpen nach 1620, nach Illustrationen zu Jeremias Drexels Buch *De aeternitate considerations* von Raphael Sadeler d. Ä.

Zehl alle/ die von oben her
Gefalln und fallen können:
Rechn' alle Flocken noch darzu
Die je der Schnee gegeben;
So ist doch diese Zahl ein Nu
Zum ewgen Jammer=Leben.
Ach/ ach was ist die Ewigkeit!

[...]

6. Die Ewigkeit ist wie ein Kreiß/
Der in sich selber gehet;
Wie eine Schlange/ die mit Fleiß
Auf sich gewunden stehet:
Ist wie ein Rad/ das fort und fort
Umb seine Well sich schwinget;
Und doch nicht einen Ruck zum Port/
So lang sie währet/ bringet.
Ach/ ach was ist die Ewigkeit!³⁶

Während das Metrum mit den beiden Ewigkeitsstrophen Spees aus dem GTB übereinstimmt, legt die refrainartig wiederkehrende Schlusszeile Schefflers die Kenntnis des anonymen Speeliedes nahe. Vor allem aber gibt es in der Argumentation viele Übereinstimmungen: die Tropfen im Meer als Vergleich für Unzählbarkeit, Kreis und Schlangenring als Unendlichkeitsemele. Nun sind diese Bilder nicht von Spee erfunden, sondern sie lagen schon vor. Angelus Silesius könnte sie auch den Speeschen Quellen, Augustinus oder Jeremias Drexel, entnommen haben.

Scheffler war zur Zeit der Erstaufgabe des 4. Teils der *Heiligen Seelen=Lust* 1657 noch Protestant. Spees Lied aber genoss damals schon überkonfessionelle Bekanntheit. 1648 verwendete es der Nürnberger Theologe und Professor Daniel Wülffer (1617–1685), der den Pegnitzschäfern sehr nahe stand.³⁷ »O Ewigkeit, o Ewigkeit! Wie lang bis du o Ewigkeit« steht anonym mit 16 Strophen in Wülffers *Denckmal Der Letzten Ding In Fünff Denck=Predigten angezeigt* und ge-

³⁶ Heilige Seelen-Lust. Reprint der fünfteiligen Ausgabe Breslau 1668. Hrsg. v. Michael Fischer und Dominik Fugger. Kassel 2004 (Documenta Musicologica. Bd. XLI), S. 522–524.

³⁷ Vgl. die zahlreichen Erwähnungen in Birkens Tagebüchern (wie Anm. 7).

hört zu einer Predigt über das Ewige Leben.³⁸ Wülffer hat für seine Umbildung des älteren Liedes die Strophen 1–4, 6, 5, 7, 8, 10, 12–18 benützt und dabei nur kleinere sprachliche und rhythmische Verbesserungen angebracht. In dieser Form ging das Lied dann in mehrere evangelische Gesangbücher ein.³⁹ Dort erst wurde es mit Wülffers Namen verbunden.

Im gleichen Werk hat Wülffer »Noch zwey Geistliche Lieder von der Hölle und vom ewigen Leben« angefügt, deren Herkunft er mit den Initialen Georg Philipp Harsdörffers bezeichnet hat. Das zweite dieser Lieder beginnt mit der Zeile »Jerusalem, du Friedenstadt«. ⁴⁰ Dieses Lied könnte Anregungen bezogen haben von Spees »Jerusalem du schöne Statt« aus dem *Geistlichen Psälterlein* 1637 bzw. dem GTB⁴¹, wofern es nicht, ebenso wie Spees Lied, von dem lateinischen Hymnus »Urbs Jerusalem beata« abhängig ist.⁴²

³⁸ Zwölf Andachten über Etliche hertzbeugliche Wort unsers vor seinem blutigen Leiden bekümmerten Herrn Jesu. Nürnberg 1648, S. 536–542, anonym im Liederanhang zu dem Abschnitt: Denckmal der Letzten Ding, in Fünff Denck=Predigten. Das Lied gehört zur 5. Predigt »Von dem ewigen Leben«. [Nürnberg, Stadtbibl.: Theol. 292 12]. Die bei Wülffer zweistimmig (Cantus. Bass) notierte Melodie (vgl. Johannes Zahn: Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder aus den Quellen geschöpft. 6 Bde. Gütersloh 1889–1893. Repr. Nachdruck Hildesheim 1963. Bd. III, Nr. 4741) weicht von den im katholischen Bereich üblichen ab – vgl. auch Bäumker (wie Anm. 32), Nr. 330 f. Text auch Fischer/Tümpel (wie Anm. 12), Bd. III, Nr. 275.

³⁹ Zuerst in Heinrich Müllers Seelenmusik (Rostock 1659) und im Saubertschen Gesangbuch, Nürnberg 1676. Nach Albert Fischer: Kirchenlieder-Lexikon. Gotha 1878 f. Repr. Nachdruck Hildesheim 1967, S. 144, ist Wülffers Lied recht verbreitet. Es steht – leicht verändert – noch in: Evangelischer Liederschatz für Kirche und Haus. Eine Sammlung geistlicher Lieder aus allen christlichen Jahrhunderten, ges. u. nach den Bedürfnissen unserer Zeit bearb. 2 Bde. Stuttgart, Tübingen 1837. Nr. 3550. Ähnlich in der Argumentation wie das Lied Wülffers verfährt Harsdörffers »Lied von der Ewigkeit«, Sonntagsandachten I. Tl. (wie Anm. 19), S. 356 f., hier S. 357, Text auch in: Fischer/Tümpel (wie Anm. 12), Bd. V, S. 7, dessen 6. Strophe lautet: »Unzählig ist der Sternen Heer/ |die Tropfen und der Sand am Meer: |Doch haben sie Maß/ Ziel und Zeit |und gleichen nicht der Ewigkeit.«

⁴⁰ Wülffer (wie Anm. 38), S. 532–534. Im Thon des 137. Ps. An Wasserflüssen Babylon. Text auch bei Fischer/Tümpel (wie Anm. 12), Bd. IV, S. 2 f. Ursprünglicher Ort der beiden Lieder: Sonntagsandachten I. Tl. (wie Anm. 19), S. 360–362, 365–367.

⁴¹ Kirchengesang S. 607. GTB u. d. T.: »Seufftzen der Seel nach dem Himmlischen Jerusalem«, S. 211–213. Vgl. Strophe V von »Halt halt mein hertz« GTB S. 182.

⁴² Übersetzungen des Hymnus sind seit Georg Witzel im katholischen Kirchenlied geläufig. Katholische Kirchenlieder, Hymnen, Psalmen, aus den ältesten deutschen ge-

Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694), obwohl nicht in Nürnberg wohnhaft, war mit der Reichsstadt doch durch ihre Mitgliedschaft im Pegnesischen Blumenorden und besonders durch ihre enge Freundschaft mit Birken verbunden. Von dieser bedeutendsten Dichterin der Barockzeit wissen wir, dass sie Spees TN kannte und schätzte und sich von ihr sogar poetisch anregen ließ. Wahrscheinlich verdankt sich Spee schon das Nachtigallenlied aus der frühen Sammlung *Geistliche Sonnette, Lieder und Gedichte* (1662).

Über die Nachtigal

Hört der holden Nachtigall
sussen Schall/
durch den Busch erschallen:
sie will/ durch ein Kling=Gedicht/
ihre Pflicht
ihrem Schöpffer zahlen.⁴³

Besonders während ihrer Arbeit an *Des Allerheiligst= und Allerheiligsten Leidens Jesu Zwölf andächtige Betrachtungen* ließ sich die Dichterin von Spees Dichtung begleiten. In einem Brief an Birken⁴⁴ spielt sie auf die Ballspielmetapher an, die Spee in »Ein anders Liebes-gesang: vnd ist ein spiel der gespons JESV mitt einer Echo oder widerschal« verwendet: »Inzwischen häng' Ich wie Eine Biene An Blumen, An Seinen wort und wunden, und schreibe wo mir Ein Stündlein wird An Meinen Passions Andachten. [...] Mit diesen Andachten: so Sey Es halt, Jesusliebender Freund! Dass Ich (wie jener, den Nahmen Jesu! der Echo,) Jhme diesen Andacht Ballen zuspieren will«. ⁴⁵ Im Erscheinungsjahr der Passionsandachten 1672 teilt sie dem Dichterfreund

druckten Gesang- und Gebetbüchern zusammengest. von Joseph Kehrein. 3 Bde. Würzburg 1859–1863. Repr. Nachdruck Hildesheim 1965, Bd. II, S. 542–546, Nr. 661 f. mit Verweis auch auf Corner S. 1023.

⁴³ Geistliche Sonnette, Lieder und Gedichte. Mit einem Nachwort zum Neudruck von Heinz-Otto Burger. Reprint der Ausg. Nürnberg 1662: Darmstadt 1967, S. 359.

⁴⁴ 15. 6. 1671. Der Briefwechsel zwischen Sigmund von Birken und Catharina Regina von Greiffenberg. Teil 1, Texte. Hrsg. v. Hartmut Laufhütte. Tübingen 2005 (S. v. Birken: Werke und Korrespondenz. Bd. 12,1), S. 173. Vgl. Der Briefwechsel, Teil 2, Apparate und Kommentare Tübingen 2005 (S. v. Birken: Werke und Korrespondenz 12,2), S. 613.

⁴⁵ TN S. 23–29, hier XVII, S. 28. GTB S. 243.

über ihre Arbeitspläne mit, sie hätte »auch Blumen beschreibungen, Frühlings übungen und dergleichen Sachen [gemacht], zu welchem letzten Mich das Jesuiterische Büchlein Troz-Nachtigal Angereizet, welches mir trefflich liebt [sic], ob Es schon voller Fähler wieder die Dichtkunst ist, Es heist bey mir hie, gleich und gleich etc.«⁴⁶ Gemeint ist »Lob Gottes auß einer weitleuffigen Poetischen beschreibung der frölichen SommerZeit« aus der TN, in dessen Strophen VIII und IX 26 verschiedene Blumen erwähnt sind. Der poetische Niederschlag bei Greiffenberg ist nachzulesen im 2. Teil ihres Andachtsbuches über das Leben Jesu.⁴⁷

Wenn Greiffenberg an Birken schreibt: »Es heist bey mir hie, gleich und gleich« – so ist damit ihre überkonfessionelle Haltung in Sachen der wahren Herzensfrömmigkeit gemeint. Sie selbst nämlich zeigt größtes Interesse daran, dass ihre eigenen Erbauungsbücher von Katholiken rezipiert werden und berichtet darüber mit Stolz in mehreren Briefen an Birken.⁴⁸ Die Österreichische Nationalbibliothek besitzt ein stark zerlesenes Exemplar der Gedichtsammlung von 1662 mit dem Probatum des Oberen aus dem Besitz der Jesuiten von St. Anna in Wien.⁴⁹ Mit dieser Haltung, die wahre Frömmigkeit suchte, ohne auf die Konfession Rücksicht zu nehmen, befand sich die Dichterin in Übereinstimmung mit ihren Genossen aus dem Orden der Pegnitzschäfer.

Unter den anonymen Spee-Liedern hat keines so Epoche gemacht

⁴⁶ Am 26. 6. 1672 Briefwechsel (wie Anm. 44), Tl. 1, S. 176.

⁴⁷ Des Allerheiligsten Lebens Jesu Übrige Sechs Betrachtungen. Nürnberg 1693, S. 665 u. 674; dort ist eine solche Fülle von Blumen beschrieben, wie sonst nur bei Spee, TN S. 104–110. Die vielen Blumenerwähnungen in Harsdörffers »Blumenlied«, Sonntags-Andachten Tl. I (wie Anm. 19), S. 303–305, könnten durchaus auch von Spees »Jetzt wicklet sich der Himmel auff« inspiriert sein.

⁴⁸ »Mein Büchlein [...] wird schon, (welches Mich Am Meysten Freut,) von Ettlichen Catholischen sonst cyferigen Persohnen Trostes halben, ser beliebt, und Selbst begehrt, mit vermelden daß Sie Es nicht genug lesen können«. Greiffenberg an Birken 4. 3. 1673, Briefwechsel (wie Anm. 44), Tl. 1, S. 224. »... ich höre wunder daß Auch Die Catholischen und Selbsten die geistlichen, Ja: gar die Jesuiten das Passion büchlein beliben und lesen mögen«. Greiffenberg an Birken 2. 6. 1673, ebd. S. 228.

⁴⁹ Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte. Hrsg. v. J. W. Nagl u. Jakob Zeidler. Bd. 1. Wien/Leipzig 1898, S. 803, Anm. 1. St. Anna war 1573–1773 in den Händen der Societas Jesu, die dort 1629 ihr Noviziat einrichtete. Scheitler (wie Anm. 2), S. 402 Anm. 230.

wie »O Trawrigkeit/ O Hertzenleyd«.⁵⁰ Spee selbst war offenbar von der Anfangszeile, der sprachlichen Kernidee des Liedes, so angetan, dass er die Formel im GTB wieder verwendete, und zwar bezeichnerweise wieder für einen Trauergesang für den roten Jesus.⁵¹ Das anonyme Lied selbst, zuerst im Mainzer Gesangbuch *Himmliche Harmony* 1628 erschienen, wurde von Johann Rist (1607–1667) wahrscheinlich im Cornerschen Gesangbuch entdeckt und parodiert.⁵² Aus dem gleichen Gesangbuch hat sich Rist – übrigens auch er Mitglied des Pegnesischen Blumenordens – offenbar noch eine Anregung geholt: In seinem Lied »Wach auf mein Geist, erhebe dich«⁵³ verwendet er die Metapher der »Fünff Apothecken« für die fünf Wunden Jesu, die sich auch in dem Spee-Lied »O Seel in aller Angst vnd Noth« findet.⁵⁴

Rists Fassung von »O Traurigkeit« wurde zum Inbegriff des Grablegungsliedes für den toten Jesus und durfte auch in keiner Passionskomposition fehlen.⁵⁵ Johannes Zahn kennt allein 33 Melodien für die überaus charakteristische, von Spee erfundene Strophenform, von den Nachdichtungen ganz zu schweigen.⁵⁶

Eine besonders bemerkenswerte Parodie stammt von C. R. v. Greiffenberg und steht in ihrer Sammlung *Geistliche Sonnette, Lieder und Gedichte*: »Andacht-Bereitung/ zur Betrachtung des H. Leidens Christi: Als ich die Französische Astree beyseit gelegt«.⁵⁷ Das Lied ist eine

⁵⁰ Kirchengesäng S. 357f.

⁵¹ GTB S. 205: »Da Jesus an dem Creutze stund«, Strophe V: »Nur trawrigkeit: nur hertzen leid | Werd ich hinfürter treiben/ | Dich gar ô welt, hab abgestelt | An dir werd mich nit reiben.«

⁵² Himmliche Lieder, 1. Zehen Lüneburg 1641, S. 13–16. Groß-Catholisch Gesangbüch. Zusammen getragen und jetzo aufs Neue Corrigirt durch David Gregorium Cornetum. Nürnberg 1631 [UB München: 0001/8 Döll]. 297. Vgl. Kehrein (wie Anm. 42), Bd. 1, S. 650, Nr. 336.

⁵³ Himmliche Lieder, 3. Zehen. Lüneburg 1642, S. 7ff.

⁵⁴ Kirchengesäng, S. 254. Corner S. 447, vgl. Kehrein (wie Anm. 42), Bd. I, S. 622, Nr. 318. Auf die Verwandtschaft verweist Emmy Rosentfeld: Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste. Berlin 1958, S. 186.

⁵⁵ Vgl. die zahlreichen Belege bei Irmgard Scheitler: Deutschsprachige Oratorienlibretti. Von den Anfängen bis 1730. Paderborn 2005 (Beiträge zur Geschichte der Kirchenmusik 12), Kirchenliedregister S. 428.

⁵⁶ Die Melodien (wie Anm. 38), Nr. 1915–1946.

⁵⁷ V. Greiffenberg (wie Anm. 43), S. 265–267. Gemeint ist der Schafferroman *L'Astrée* von Honoré d'Urfé (1607–1627).

Absage an den beliebten weltlichen Liebesroman, der hier für das Irdische schlechthin steht.

1. Weg/ Eytelkeit!
 du must beyseit/
 der Andacht Platz zu machen;
 daß das Sünd=entschlummert Herz
 mög zu GOtt erwachen.

Es verwundert nicht, dass auch Angelus Silesius »O Traurigkeit« von Spee und Rist parodiert hat.⁵⁸ Der Protestant Scheffler war überhaupt einer der ersten, der Spee ausgiebig rezipierte und vor allem die geistliche Bukolik der TN übernahm. Er muss aber auch die katholischen Gesangbücher gekannt haben, in denen Spees anonyme Lieder stehen.

Spee bei den Herrnhutern

Über Scheffler führt der Weg zum Pietismus. Nikolaus Ludwig Graf Zinzendorf (1700–1760), der Begründer der Herrnhuter Brüdergemeine, war von konfessionellen Vorurteilen weitgehend frei und bemühte sich, so seine eignen Worte, »das Beste in allen Religionen zu entdecken«⁵⁹. Bekanntlich hat er Lieder aus der *Heiligen Seelen=Lust* als *Christ-Catholisches Singe= und Bet=Büchlein* neu herausgegeben. Er wollte sie sogar dem Papst für die persönliche Andacht schicken.⁶⁰

⁵⁸ Heilige Seelen=Lust (wie Anm. 36), 2. Buch: »Sie beklagt seine Entblöss- und Geiselung«: »O grosse Not/ O großer Spott«.

⁵⁹ Gerhard Meyer: Zinzendorf und der Katholizismus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum Problem der religiösen Toleranz. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Ergänzungsbände zu den Hauptschriften. Hrsg. v. Erich Bayreuther u. a. Bd. X. Hildesheim 1970, S. IX–CXXXI, hier S. LIII mit Verweis auf Otto Steinecke: Zinzendorfs Bildungsreise. Halle 1900, S. 127.

⁶⁰ Meyer (wie Anm. 59), S. CX. Irmgard Scheitler: Angelus Silesius: »Heilige Seelen=Lust«. Die Rezeption der »Geistlichen Hirtenlieder« vom 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. In: Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. Hrsg. v. H. Becker u. R. Kaczynski. St. Ottilien 1983, Bd. I, S. 711–753, hier S. 733f. Wie zu ihrer Zeit v. Greiffenberg bediente sich Zinzendorf bei seinen Verhandlungen mit dem Kaiser 1723 (wegen der Schwenckfelder) des kaiserlichen Beichtvaters als Mittelsmann; mit P. Georg Tönnemann verstand er sich so gut, dass er jahrelang mit ihm in Kontakt blieb. Meyer S. LXXXVI–XCII. Für seine Kinder

Die Brüdergemeine oder Zinzendorf selbst benützte aber auch Bücher, in denen anonyme Spee-Lieder standen. Dies beweist die Aufnahme von drei Texten aus diesem Korpus in den 12. Anhang zum Herrnhuter Brüdergesangbuch. Die Jahre 1743–50, in denen dieser entstand, waren die sog. Sichtungszeit, eine von schwärmerischer Begeisterung, Jesusliebe und Blut- und Wundenkult geprägte Epoche.⁶¹ Etwa die Hälfte der Lieder des Anhangs stammt von Zinzendorf selbst, andere sind, großteils auf dessen Anregung, von anderen Brüdern neu gedichtet, doch wurden auch Texte übernommen.⁶² Dieses sehr merkwürdige und zum Teil unverständliche Konvolut von Liedern, Gesängen, Kantaten und dadaistisch wirkender Experimentalpoesie enthält »Zu Bethlehem geboren« (Nr. 2033), »Der Menschen Heil« (Nr. 1959) und »Dich grüßen wir« (Nr. 1968).⁶³ Es handelt sich um drei Weihnachtslieder, die jedoch nicht beisammen stehen, wie überhaupt der ganze Anhang vollkommen systemlos und ohne irgendeine Ordnung zusammengestellt ist.

»Zu Bethlehem geboren« aus dem *Geistlichen Psalterlein* von 1637⁶⁴ ist ohne einschneidende Veränderung in den Herrnhuter Gebrauch übergegangen. Fortgelassen sind die 6. Strophe und die jewei-

wählte er u. a. den französischen Kardinal Noailles und seinen entfernt Verwandten, den katholischen Fürsten Froben Ferdinand von Fürstenberg, zu Paten. Letzterem ist auch das *Christ-Catholische Singe= und Bet=Büchlein* gewidmet.

⁶¹ Jörn Reichel: Dichtungstheorie und Sprache bei Zinzendorf. Der 12. Anhang zum Herrnhuter Gesangbuch. Bad Homburg/Berlin/Zürich 1969 (Ars poetica. Studien. Bd. 10), S. 13–28.

⁶² Reichels Studie beschäftigt sich u. a. mit Zinzendorfs Umarbeitung von Vorlagen (S. 29–43), weiß jedoch von keinen katholischen Vorlagen.

⁶³ So finden sich etwa archaische Lieder aus der Zeit vor der Reformation, »Christum wir sollen loben schon« in Luthers Fassung und »Der Tag der ist so freudenreich« (Fassung aus Gesangbüchlein Geistlicher Lieder, Erfurt 1531). Der von Gudrun Meyer erarbeitete Verfassernachweis zum Herrnhuter Gesangbuch, Christliches Gesang-Buch der Evangelischen Bruder-Gemeinen von 1735 zum drittenmal aufgelegt und durchaus revidiert. Tl. III, Zugabe. Hildesheim: Olms 1981, gibt S. 237 für »Zu Bethlehem geboren« an: »Kölner Psalter 1638«. Die katholischen Vorlagen der anderen beiden Fälle hat Meyer nicht erkannt.

⁶⁴ Kirchengesäng. S. 377–379. Nach Bäumker (wie Anm. 32), Bd. I, Freiburg 1886, Nr. 169, Bd. III, Freiburg 1891, Nr. 14 und Bd. IV, Freiburg 1911 Nr. 26 stand das Lied auch in den Gesangbüchern Mainz 1661, 1665, Nordstern 1671, Münster 1677, Straßburg 1697, Eißfeldisches Gesangbuch 1690, jedoch nicht bei Corner.

lige, mit »Eja« eingeleitete Wiederholung der letzten Zeile. Die 5. Strophe hat eine Variation erfahren.⁶⁵

»Der Menschen heyl« ist verschiedentlich weiterbearbeitet worden und steht zuerst im Quentelschen Gesangbuch von 1621.⁶⁶ Der 12. Anhang wählt die Fassung aus der Würzburger Gesangbuchreihe (seit 1628), in der der lateinische Refrain übersetzt ist, und hat lediglich am Ende jeder Strophe ein »Amen« hinzugefügt. Die Herrnhuter Version beschränkt sich auf die Strophen 1, 3 und 15. Spees Original ist, von minimalen Abweichungen abgesehen, getreu übernommen.⁶⁷

Komplizierter ist die Lage beim dritten Lied. »Dich grüssen wir o Jesulein/ Schöns Kindelein« steht zuerst mit neun Strophen und einem chorischen Schluss in *Più bello del mondo, Das schönste Kind der Welt* und wurde dann in verschiedene Gesangbücher aufgenommen.⁶⁸ Dieses Lied hatte aber offenbar eine ältere Vorlage. Zinzendorfs Anfangszeile, die so merkwürdig das Metrum sprengt (»Gegrüßet seyst du, o Jesulein! schöns kindelein«), taucht nämlich mehrfach als Melodieangabe auf:⁶⁹ Gemeinsamer Bezugspunkt ist, wie nun von Theo van Oorschot aufgezeigt, das Konstanzer Gesangbuch 1613.⁷⁰ Die von Zinzendorf oder seinen Brüdern benützte Fassung findet sich im Cornerschen Gesangbuch.⁷¹ Ausgewählt sind die Strophen 1, 6, ein Teil von 10 und 12 (I = I; II = VI; III, 1, 2 = X, 3, 4; IV = XII). Strophe V der Herrnhuter Fassung ist eine Neukompilation.

⁶⁵ Strophe V: »Dich wahren Gott ich finde in meinem fleisch und blut, darum auch ich mich winde um dis mein höchstes gut.« 12. Anhang zum Herrnhuter Gesangbuch 1743, S. 392. Nr. 2033. Zinzendorf-Ergänzungsbände (wie Anm. 59), Bd. II, Hildesheim 1964, S. 1917.

⁶⁶ Kirchengesäng, S. 23–27. Die Quentelsche Fassung steht auch in den Würzburger Büchern seit 1628 und in den Mainz-Speyerschen seit 1631. Michael Hartung: Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Berlin 1979, S. 248–252.

⁶⁷ 12. Anhang zum Herrnhuter Gesangbuch 1743, S. 254. Nr. 1959. Zinzendorf-Ergänzungsbände (wie Anm. 59), Bd. II, S. 1873.

⁶⁸ Kirchengesäng, S. 447–451.

⁶⁹ Baumker (wie Anm. 32), Bd. I, Nr. 138.

⁷⁰ Kirchengesäng, S. 449f. verweist auf KN 1613 (Sigle nicht aufgelöst). Gemeint ist das bei Straub gedruckte Catholisch Gesangbüchlein bey dem Catechismo. Konstanz 1613. Dieses ist schon bei Baumker (wie Anm. 32), Bd. I, Nr. 138 als erster Beleg genannt.

⁷¹ »Gegrüßet seystu, O Jesulein«, 16 Strophen, Corner S. 165, vgl. Kehrem (wie Anm. 42), Bd. I, S. 315f., Nr. 147.

1. Gegrüßet seyst du, o Jesulein! schöns kindelein! Ach laß mich doch dein eigen seyn, herzliebes Jesulein!
2. Nim hin mein herz, gib mir das dein, schöns herzelein! laß beyde herzen ein herz seyn, o herzens Jesulein!
3. Ohn' dich leben, soll seyn mein tod, o leben mein! mit dir sterben will ich, mein Gott, meins lebens schöpferlein!
4. Der will ist gut, gib du das werk, schons kindelein! und mich mit deiner allmacht stärk, o gütics Jesulein!
5. Jesu! wir singen dir all' zugleich, lieb's kindelein! Von uns an unserm end nicht weich, o liebes Jesulein! o schönes herzliebste Jesulein! o güldnes kindelein! meines herzens trösterlein, Jesu! o Jesulein!⁷²

Die Lieder des 12. Anhangs, obwohl von Zinzendorf als keine eigentlichen Kirchenlieder bezeichnet, wurden durchaus in den Gemeindeversammlungen gesungen.⁷³ Zusammen mit der starken Rezeption des Angelus Silesius bezeugen sie die konfessionsübergreifende Verwendung von geistlicher Dichtung bei den Herrnhutern.

*

Die im Laufe dieser Darstellung angeführten Beispiele haben gezeigt, dass überkonfessionelle Verwendung von Frömmigkeitsliteratur keine Seltenheit ist. Man griff gerne auch auf erbauliche Texte der anderen Denominationen zurück, um sich Anregungen für die eigene Produktion zu holen.⁷⁴ Für Spee nehmen dabei die Nürnberger Pegnitzschäfer eine wichtige Vermittlerfunktion ein. Von den anonymen Liedern Spees wurden diejenigen am ehesten konfessionsübergreifend rezipiert, die ins Cornersche Gesangbuch eingegangen waren.⁷⁵ Dabei

⁷² 12. Anhang zum Herrnhuter Gesangbuch 1743, S. 272. Nr. 1968. Zinzendorf-Ergänzungsbände (wie Anm. 59), Bd. II, S. 1880.

⁷³ Reichel (wie Anm. 61), S. 171.

⁷⁴ Zur nicht immer ganz problemlosen Übernahme von Liedern bei Reformierten und Lutheranern vgl. Irmgard Scheitler: Der Genfer Psalter im protestantischen Deutschland des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden. 16.–18. Jahrhundert. Hrsg. v. Eckhard Grunewald, Henning P. Jürgens und Jan R. Luth (Frühe Neuzeit. Bd. 97) Tübingen 2004, S. 263–281.

⁷⁵ Die 3. Ausgabe, Geistliche Nachtigal der Catholischen Teutschen. Wien 1649 [Staats- u. Stadtbibl. Augsburg: Th Lt K 744], enthält 22 Lieder aus der Kategorie

mögen dessen Veröffentlichungsort, die protestantische Verlagsmetropole Nürnberg und der Endtersche Verlag, ebenso eine Rolle gespielt haben wie der Umfang, die Auflagenhöhe und die wiederholten Ausgaben dieses Werkes. Da Corner für seine 2. Auflage (1631) die Kölner und Mainzer Gesangbuchreihen wie auch Voglers *Catechismus* als Quellen benützt hat, finden sich viele der Lieder Spees im *Groß-Catholisch Gesangbüch* und seinen Folgeauflagen. Andererseits integriert dieses Buch auch eine große Zahl von Liedern protestantischer Autoren und ist somit selbst ein Zeugnis dafür, dass praktizierte Frömmigkeit Konfessionsgrenzen überspringen kann.

der von van Oorschot, Kirchengesäng, als echt anerkannten anonymen Speelieder. Quellentfunktion hat das Cornersche Gesangbuch noch für den Protestanten Johannes Brahms. Aus dem Exemplar der Wiener Hofbibliothek schrieb sich Brahms Lieder zur Bearbeitung heraus, darunter die folgenden zu Recht oder Unrecht Spee zugeschriebenen: »Jesus ruft dir, o Sünder mein«; »Sag, was hilft alle Welt«; »O unüberwindlicher Held, St. Michael«; »Tröst die Bedrängten«; »Gegrüßet seist du, o Jesulein«. Von diesen hat Brahms das Raphaelslied »Tröst die Bedrängten« (Kirchengesäng, S. 127–129) vierstimmig bearbeitet und in seine Deutschen Volkslieder aufgenommen. Auch für »O Heiland, reiße die Himmel auf« (Op. 74, 2) bediente sich Brahms u. a. des Cornerschen Gesangbuchs. Vgl. George S. Bozarth: Johannes Brahms und die geistlichen Lieder aus David Gregor Corners Groß-Catholischem Gesangbuch von 1631. In: Brahms-Kongress Wien 1983. Kongressbericht. Hrsg. v. Susanne Antonicek und Otto Biba. Tutzing 1988, S. 67–80.

Aemula philomela – Die Nachtigall im Wettstreit

Überlegungen zu Tiervergleichen in der Kontroversliteratur der Reformation und in der Neulateinischen Dichtung

Spees Wortprägung *Trutz-Nachtigall* gehört zu den besonders wirkungsmächtigen und geschickt gewählten Titeln der deutschen Literaturgeschichte.¹ Die Präposition »trutz« erzeugt die Spannung eines Wettstreits, bedeutet sie doch dem Leser, dass der Gesang in diesem poetischen Wäldchen mit dem vortrefflichsten aller Singvögel wetteifert.² Man hat diesen Titel oft genug ausgelegt, eine ausführliche Erörterung erübrigt sich.³ Was jedoch verband ein zeitgenössischer Leser mit der Nachtigall? Gab es eine spezifische Topik, die durch diesen Titel aufgerufen wurde? Da die Nachtigall in der Bibel nicht erwähnt wird und die entsprechenden Belege in der antiken Literatur (z. B. Ovid: *Metamorphosen* VI, 423 ff., Vergil: *Georgica* IV, 511 f.) sich zunächst als wenig relevant erwiesen, hat man das Mittelalter als Spees Anknüpfungspunkt ausgemacht, namentlich die kurz zuvor erschienene Übersetzung der Bonaventura (um 1217–1274) zugeschriebenen »Philomela« durch den Jesuiten Conrad Vetter (1548–1622).⁴ In der Forschung wird darauf verwiesen, wie stark Veters *Paradeiß-*

¹ Friedrich Spee: *Trutz-Nachtigall*. Hrsg. von Theo G. M. Oorschot. Bern 1985 (Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe Bd. 1). Textbelege im Folgenden zitiert unter der Sigle TN mit Angabe der Seite.

² Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 11, Sp. 1088 f., 1111 f., 1440.

³ Eine übersichtliche Zusammenfassung bietet Martina Eicheldinger: *Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenlieds und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk*. Tübingen 1991, S. 230.

⁴ Alois M. Haas macht darauf aufmerksam, dass entgegen der verbreiteten Auffassung in der Speeforschung nicht Bonaventura, sondern John Pecham (1225–1292) Autor des »Philomela«-Gedichts war. »Geistlicher Zeitvertreib. Friedrich Spees Echogedichte.« In: *Deutsche Barocklyrik. Gedichtinterpretationen von Spee bis Haller*. Hrsg. von Martin Bircher und Alois M. Haas. München 1973, S. 11–47, hier S. 43.

vogel von 1613 Spee angeregt hat.⁵ Durch Vetter war also die mittelalterlich-christliche Auffassung der Nachtigall als Seelenbraut wiederbelebt worden. Dabei fällt auf, dass es ein ausgesprochener Kontroverstheologe war, der schon vor Spee die Nachtigall als Titel einführte. Ob zwischen dem mittelalterlichen Pseudo-Bonaventura und Veters Neubelebung die Nachtigall literarisch in Erscheinung getreten ist, wird in der Speeforschung kaum thematisiert, über einige allgemeine Hinweise, der Dichter stehe in der Tradition des Humanismus, kommt man nicht hinaus. Da man die wesentlichen Anknüpfungspunkte zu kennen glaubt, ist diese Frage nicht hinreichend berücksichtigt worden. Es erweist sich nämlich, dass die Nachtigall in der Reformation und in der neulateinischen Dichtung eine geradezu programmatische Bedeutung hatte: Hans Sachs (1494–1576) hatte sich nach längerer Bedenkzeit 1523, als die Sache der Reformation in Nürnberg noch sehr ungewiss war, in der »wittenbergisch nachtigall« entschieden auf die Seite Luthers geschlagen. Diese äußerst gelungene Flugschrift fand sofort Beachtung. Im Zuge ihrer weiteren Aufnahme setzte sich in der Kontroversliteratur Sachs' originäre Gleichsetzung Luthers mit der Nachtigall durch, sie wurde zum Topos. Sachs benutzte das Bild mehrfach, so auch in seinen Prosadialogen gegen den Papst. Das Spruchgedicht ist ein bevorzugter Gegenstand der Sachs-forschung.⁶ Im Zusammenhang der *Trutz-Nachtigall* interessieren besonders folgende Aspekte: der Natureingang, der Wettgesang der Nachtigall (Luther) mit dem Löwen (Papst Leo X.) und den Tieren in seinem Gefolge (dem Klerus), die die Herde verführt haben. Sie treten am deutlichsten zu Beginn des Spruchgedichts hervor. Der Weckruf, das Morgenrot und der Natureingang erinnern auch an die mittelalterliche Form des Tagelieds.⁷ Die Nachtigall kündigt den aufziehenden Morgen an und damit die Abkehr von den alten römischen Irrleh-

⁵ Emmy Rosentfeld: *Neue Studien zur Lyrik von Friedrich von Spee*. Milan 1963, S. 78–81.

⁶ Einführend dazu: Barbara Könnker: *Die deutsche Literatur der Reformationszeit. Kommentar zu einer Epoche*. München 1975, S. 148–157.

⁷ Eine andere Fassung des Gedichts hat André Schnyder auf die Zugehörigkeit zu dieser Gattung hin untersucht: *Das geistliche Tagelied des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Textsammlung, Kommentar und Umriss einer Gattungsgeschichte*. Tübingen und Basel 2004, S. 185 f., S. 402–410.

Die Wittenbergisch Nachtigall Die man ver höret überall.



Ich sage euch/wa dise schweyge/so werde die steyn schreyen Lucas 19.

Titelholzschnitt zu Hans Sachs' »Die wittenbergisch nachtigall«.

ren der Nacht, die nun mit dem Mond untergehen müssen. Der Titelholzschnitt illustriert den Gegensatz und den Wettgesang trefflich.

Die witembergisch nachtigall,
Die man ietzt höret überall

Wach auff! es nahent gen dem tag.
Ich hör singen im grünen hag
Ein wunigkliche nachtigall.
Ir stim durchklinget berg und thal.
Die nacht neigt sich gen occident,
Der tag get auff von orient.
Die rotprünstige morgenröt
Her durch die trüben wolcken göt,
Darauß die liechte sonn thut blicken.
Des mones schein thut sie verdrücken.
Der ist ietzt worden pleich und finster,
Der vor mit seinem falschen glinster
Die gantzen hert schaf hat geblent,
Das sie sich haben abgewent
Von irem hirten und der weyd
Und haben sie verlassen beyd,
Sind gangen nach des mones schein
In die wildnus den holtzweg ein,
Haben gehört des löwen stim
Und sind auch nachgefolget im,
Der sie gefürt hat mit lyste
Gantz weyt abwegs tieff in die wüste.
Da habens ir süß weyd verloren,
Hant gessen unkraut, dystel, doren.
Auch legt in der löw strick verborgen,
Darein die schaf fielen mit sorgen.
Da sie der löw dann fand verstricket,
Zuryß er sie, darnach verschlicket.
Zu solcher hut haben geholffen
Ein gantzer hauff reysender wolffen,
Haben die elend herd besessen
Mit scheren, melcken, schinden, fressen.
Auch lagen viel schlangen im graß,
Sogen die schaf ohn unterlaß
Durch all gelied biß auff das marck.
Des wurden die schaf dürr und arck

Durch auß und auß die lange nacht
Und sind auch aller-erst erwacht,
So die nachtigall so hell singet
Und des tages gelentz her dringet,
Der den löwen zu kennen geyt
Die wölff und auch ir falsche weydt.
Des ist der grimmig löw erwacht.
Er lauret und ist ungeschlacht
Über der nachtigall gesang,
Das sie meldt der sonnen auffgang,
Davon sein konigreich entnimpt.
Des ist der grimmig lew ergrimpt,
Stelt der nachtigall nach dem leben
Mit list vor ir, hinden und neben.
Aber ir kan er nit ergreifen.
Im hag kan sie sich wol verschleiffen
Und singet frölich für und für.
Nun hat der löw viel wilder thür,
Die wider die nachtigall blecken,
Waldesel, schwein, böck, katz und schnecken.
Aber ir heulen ist als fel,
Die nachtigall singt in zu hel
Und thut sie all ernider legen.
Auch thut das schlangen-zücht sich regen.
Es wispelt sehr und widerficht
Und förchtet sehr des tages licht.
In wil entgehn die elend herdt,
Darvon sie sich haben genert
Die lange nacht und wol gemest,
Loben, der löw sey noch der best,
Sein weyd sey süß unde gut,
Wünschen der nachtigall die glut.
Deßgleichen die frösch auch quacken
Hin und wider in iren lacken
Über der nachtigall gedön,
Wann ir wasser wil in entgen.
Die wild gens schreyen auch gagag
Wider den hellen liechten tag
Und schreyen in gemeine all:
Was singet neuß die nachtigall?
Verkündet uns des tages wunn,
Sam macht allein fruchtbar die sunn

Und verachtet des mones glest!
 Sie schwig wol still in irem nest,
 Macht kein auffrurh unter den schafen.
 Man solte sie mit fewer strafen.
 Doch ist diß mordgeschrey als umb-sunst.
 Es leuchtet her des tages prunst
 Und singt die nachtigal so klar,
 Und sehr viel schaf an dieser schar
 Keren wider auß diser wilde
 Zu irer weyd und hirten milde.
 Etlich melden den tag mit schall
 In maß recht wie die nachtigall,
 Gehn den die wölff ir zeen thun blecken,
 Jagen sie ein die thorenhecken
 Und martern sie biß auff das blut
 Und droen in bey fewers glut,
 Sie sollen von dem tage schweigen.
 So thunt sie in die sunnen zeygen,
 Der schein niemand verbergen kan.
 Nun das ir klärer möcht verstan,
 Wer die lieblich nachtigall sey,
 Die uns den hellen tag außschrey,
 Ist doctor Martinus Luther,
 Zu Wittemberg Augustiner,
 Der uns auffwecket von der nacht,
 Darein der monschein uns hat bracht.
 Der monschein deut die menschen-ler
 Der sophisten hin unde her,
 Innerhalb der vierhundert jaren,
 Die sind nach ir vernunfft gefaren
 Und hant uns abgefuret ferr
 Von der evangelischen lehr
 Unseres hirten Jesu Christ
 Hin zu dem löwen in die wist.
 Der löwe wirdt der bapst genent,
 Die wüst das geistlich regiment,
 Darinn er uns hat weit verfür
 Auff menschen fund, als man iletzt spürt,
 Damit er uns geweydnet hat. [...]»⁸

⁸ Hans Sachs. Werke. Hrsg. von Adelbert von Keller. 6. Bd. Tübingen 1872 (Biblio-

Die Nachtigall mit ihrem klaren Gesang und der Löwe mit seinem Gefolge niedriger, grässlich heulender Tiere streiten um die Herde. Diese wird durch den Wettgesang hin- und hergeloct zwischen der Weide ihres Hirten und der unwirtlichen Wüste, zwischen Tag und Nacht. Anschaulicher kann man den Kampf um das Heil der Seelen nicht darstellen. Das Spruchgedicht ist eine Psychomachie (ein allegorischer Kampf um die Seele) im Dienste der Reformation. Die gegen die Nachtigall eifernden Tiere spielen auf die Namen bestimmter »Papisten« an.⁹ Mit einem Sünden katalog der römischen Kirche und einer positiven Darstellung der lutherischen Lehre schließt das Gedicht. Der Kern der Allegorie ist, dass der Papst mit seinem großen kakophonischen Chor die klare, helle Stimme der Nachtigall, die das schöne Wort des Evangeliums verkündet, nicht zum Schweigen zu bringen vermag. Trotz der zahlenmäßigen Übermacht gewinnt die einzelne Nachtigall. Ihre Stimme durchdringt das schrille Störfeuer wie das wahre Wort des Evangeliums die Kirchenlehre. Das zunehmende Licht der Morgenröte steht für die Gesetze Gottes und die Propheten, der Tag für das Evangelium; es verdrängt den irrlichternden Mond, der vom Evangelium wegführte. So weckt Luther den Löwen, der um seine Einnahmen aus dem Ablass bangt und nun seinen ganzen Zorn gegen die Nachtigall richtet.

Der Zusammenhang ist freilich von Spee sehr verschieden, dennoch gibt es einige Elemente, die er in anderer Funktion verwendet. Er erwähnt sei der Wettgesang (im Titel und der Vorrede);¹⁰ der Natureingang; die Nachtigall, die die Morgenröte besingt (TN 17); Jesus, der die Schafe vor den Wölfen schützt (TN 261); der Mond, der die Schäfflein zur Weide treibt (TN 185); Jesus, der in der Gestalt des Schäfers Daphnis das einzelne Schaf, das sich in die Wüste verirrt hat, rettet und dabei von Raubtieren zerrissen wird, was auf seinen Opfertod

thek des litterarischen Vereins in Stuttgart 110), Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1872. Hildesheim 1964, S. 368–386, hier S. 368–371.

⁹ Siehe Könniker (wie Anm. 6), S. 150.

¹⁰ »TrutzNachtigal wird das Buchlein genand weil es trutz allen Nachtigalen süß, vnd lieblich singet, vnd zwar auff recht Poëtisch.« (TN 11) Wie prägend dieser kämpferische Aspekt für die Eingangsverse der »wittembergischen nachtigall« ist, zeigt auch der Umstand, dass Wagner sie in den Sangeswettstreit der »Meistersänger« aufgenommen hat.

hindeutet (TN 217f.). Anders als bei Sachs ist der Zweck von Spees geistlich-bukolischer Allegorie jedoch Betrachtung und Erbauung. Er vereint alle Tiere, angeführt von der Nachtigall, er bringt das Firmament und die ganze belebte und un belebte Natur zum Erklingen in einem großen Schöpferlob. Es fehlt die Polarität der beißenden Tiersatire, die den Leser zur Parteinahme bringen will. Kurz: Textgattung und Zweck – konfessionelles Streitgedicht hier, Kunstdichtung zur Erbauung dort – sind verschieden, doch der Motivumkreis und die bukolisch-allegorische Einkleidung sind ähnlich. Man kann es anders sagen: Spee kultiviert einige semantische Motivfelder neu, die die protestantische volkssprachige Literatur schon ein Jahrhundert zuvor für ihre Sache bebaut hatte.

Deutet der Titel *Trutz-Nachtigal oder geistliches poëtisch Lust-Wäldlein* also auch auf einen Wettstreit mit der vom Protestantismus beanspruchten Nachtigall? Zwar scheint der zeitliche Abstand zu groß, auch antwortet der Text nicht wirklich auf die »wittenbergisch nachtigall«, doch ist unbestreitbar, dass die Protestanten im frühen 17. Jahrhundert einen Vorsprung in der volkssprachigen Kunstdichtung erworben hatten und Spee dieses Medium nicht der anderen Seite überlassen wollte. Als Jesuit war er darauf bedacht, alle Medien zur *propaganda fidei* (Glaubenspropaganda) zu nutzen, besonders auch jene, die sich als wirksame Instrumente der Reformation erwiesen hatten. Prägnante Obertitel, gefolgt von der Kopula »oder« und einem erklärenden Untertitel sind in der Barockliteratur überaus populär. Eher selten beginnt der Obertitel jedoch mit der entgegengesetzten Präposition »trutz«. Das berühmteste Beispiel ist sicher Grimmelshausens (1621/22–1676) *Trutz-Simplex: Oder Ausführliche und wunderseitzame Lebensbeschreibung ...* von 1670. Bemerkenswert an diesem Titel ist der literarische Wettkampf, in den die Courasche gegen Simplex als Erzähler eintritt. *Trutz* bedeutet hier jedoch nicht nur »literarisch besser als«, sondern auch »gegen« im Sinne eines *Anti-Simplex*. Balthasar Kindermann (1629–1706), der unter dem Namen Kurandor dem Elbschwanenorden angehörte, hatte wenige Jahre zuvor einen ähnlichen Obertitel verwandt: *Trutz Mahometh Oder Türcken-Lieder* (Berlin 1664). Nach Dünnhaupt¹¹ handelt es sich hierbei um eine

¹¹ Gerhard Dünnhaupt: Personalbibliographien zu den Drucken des Barock. 2., verb.

»Sammlung von geistlichen Kampfliedern gegen die türkische Invasion im charakteristischen Gesangbuchformat.« Diese Titel folgen demselben Muster wie Spee, sind jedoch deutlich kämpferischer. Sucht man nach lateinischen Titeln, die eine ähnliche Struktur haben, so stößt man unweigerlich auf eine bestimmte Gattung: die Kontroversliteratur. Schon seit der frühen Reformationszeit begannen viele Titel mit *wider* (das moderne *gegen* wurde erst später geläufig), im Lateinischen gebrauchte man gerne *contra* oder *adversus*. Zu Spees Lebenszeit bürgerte sich dann *anti* in der charakteristischen Verbindung mit einer Kopula wie »sive« oder »id est« ein. Möglicherweise wurde der Wechsel zu *anti* befördert durch die alte Formel des Antichrist, die in der Kontroversliteratur häufig auf den Papst bezogen wurde. Jedenfalls häuften sich ab dem ausgehenden 16. Jahrhundert Titel mit dem Muster *anti-...*, *sive...*, zum Beispiel in den Streitschriften gegen die Jesuiten.¹² Die Kontroversen sind oft persönlich, mehrere Schriften des frühen 17. Jahrhunderts richten sich, zum Beispiel, unter dem Titel *Anti-Bellarminus* gegen den Jesuiten Robert Bellarmin (1542–1621).¹³ Noch Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) betitelt eine Streitschrift *Anti-Goeze* (1778). Die Jesuiten zahlten mit gleicher Münze heim, wie folgender Titel von Lorenz Foerer zeigt:

Anti-Melander. Das ist: Warnungs Schrift/ An die lieben Teutschen/ warum sie dem/ der sich Philoxenum Melandrum nennet/ durchauß keinen

und wesentl. verm. Aufl. des Bibliographischen Handbuchs der Barockliteratur. In 6 Teilen. Stuttgart 1991, (Hiersemanns bibliographische Handbücher; Bd. 9/III), III. Teil, S. 2318–2319, hier S. 2319.

¹² Finige Beispiele mögen genügen: Io. Serrani *quartvs anti-iesvita, siue, pro verbo dei scripto et vere catholica ecclesia, aduersus Ioannis Hayi Monachi Iesuitae commenta & conuitia ...* 1586 – Gratianvs *anti-iesvita, id est, canonvm, ex scriptis veterum theologorum, à Gratiano in illud volumen (quod decretum appellatur) collectorum ...* 1586 – Hermann Samson: *Anti-jesuita primus, sive discussio et confutatio solida et modesta aliquot quaestionum, quas Laurentius Nicolai Jesuita tractat in initio libri sui, quem hoc titulo inscripsit: confessio christiana ...* Gissae 1615.

¹³ *Anti-Bellarminus contractvs: Hoc est, compendiosum examen omnium fidei controversiarum, quae hoc tempore inter evangelios et pontificios agitantur: prout eas Rob. Bellarminus Cardinalis IV. disputationum suarum tomis complexus est ... auctore Conrado Vorstio. Hanoviae 1610. – Anti-Bellarminus. Hoc est, confutatio eorum quae aduersus christianam fidem. pro revenda pontificia sua religione, tomis disputavit quatuor Robertvs Bellarminus iesvita, cardinalis. A Samuele Hvbero D. Helvetio Bernate. Liber Primus. Goaslariae 1607.*

glauben sollen zustellen/ in seiner vermeynten Actione Perduellionis. und Flagello Iesuitico. wie auch Anklag wider die Jesuiten/ etc. In Welchen Schrifften er den Röm. Stuel/ Ibr. Kays: Mayestät/ und andere hohe Potentaten: wie auch die alten löblichen Orden; und die Protestierenden selbst neben den Jesuitern gantz schimpfflich und schädlich traducieret, und herdurch lasst. München 1633

Hinter dem Pseudonym Philoxenus Melander verbirgt sich einer der besonders berüchtigten und wandelbaren Streitschriftsteller der Zeit; Caspar Schoppe (1576–1649), der zum Katholizismus konvertiert war und dann in mehreren Schriften die päpstliche Partei gegen die Jesuiten ergriff.¹⁴ Dabei gab er sich mitunter als Protestant aus, sein Pseudonym ist wohl auch eine Verballhornung des Namens Philipp Melanchthon. Der Jesuit Foerer attackierte die Namensfiktion, indem er Philoxenus als »Schmarotzer« und Melander als »Schwarzmann« und »Tintenfisch« übersetzte.¹⁵ Foerers Titel *Anti-Melander* hätte in die Volkssprache übersetzt soviel wie »Trutz-Tintenfisch« – mithin einen Angriff auf einen giftige Tinte versprühenden Calumnianten (Verleumder) – bedeuten können. Die Namensspielereien des 16. Jahrhunderts wurden in der Barockzeit also munter fortgesetzt. Besonders beliebt waren von Anfang an die Tiervergleiche, wie sie auch Hans Sachs zur Grundlage seiner Allegorie gemacht hatte. Unser Beispiel von 1633 zeigt, dass auch zu Lebzeiten Spees die Kontroversschriftsteller immer noch gerne aus dem bewährten zoologischen Fundus schöpften.¹⁶ In dieser Nomenklatur stand die Nachtigall zunächst für Luther; dann jedoch ging dieser Ehrentitel in der lateinischen Form auf Philipp Melanchthon (1497–1560) über.¹⁷ Darf man im Umkehr-

¹⁴ Dünnhaupt (wie Anm. 11), V. Teil, S. 3734–3792, hier S. 3734f.

¹⁵ fol. A2r-A3v. Die naheliegende Assoziation des Pseudonyms zu *philomela* biegt Foerer polemisch zu einem Kuckuck um: »Der Ankläger will zwar seinen rechten namen künstlich verdecken/ und haist sich/ erdichter weiß/ Philoxenum Melandrum, damit niemand wisse/ wer er seye. Aber auß gerechtem urtheil unn verhengnuß Gottes/ geschicht ime/ wie dem Guckuck/ der ihme auch selbsten seinen namen/ mit dem gesang außrufft. Dann er nicht wol hette zween namen erfinden unnd erspintisieren könden/ die sich besser auff einen solchen Calumnianten [Verleumder] gereimbt/ als eben diese.« (fol. A2r.)

¹⁶ Einige Titel zeugen beredt von dieser Kontinuität, wie etwa Lorenz Foerer: *Alter vnd Newer Lutherischer Katzenkrieg*. Dillingen 1628.

¹⁷ Auch reformierte Zeitgenossen Spees haben die Nachtigall für ihre Sache beansprucht und ihre Theologie durch deren Gesang verkündet, siehe: Johann Heinrich

schluss folgern, dass manche Leser den Titel *Trutz-Nachtigall* als Ausdruck der Konkurrenz zur protestantischen *philomela* deuteten, so wie man den Löwen selbstverständlich mit Papst Leo X. (1475–1521, Papst ab 1513), die Schnecke mit Johannes Cochläus (1479–1552) und den Kater mit Thomas Murner (1475–1537) verband.¹⁸

Alle Titel, die diese modische Struktur verwenden, haben etwas Programmatisches, sie wecken beim Leser spezifische Erwartungen einer besonderen Form von Konkurrenz. Sie signalisieren, dass ein dem Publikum schon bekannter Diskurs durch einen neuen verdrängt werden soll. Die rhetorische Haltung ist nicht defensiv, sondern offensiv, es handelt sich um den Versuch, von anderen besetztes Territorium zu erobern, indem die Gegenseite überboten wird. Der Titel der *Trutz-Nachtigall* wird beim Leser ebenfalls die Erwartung dieses rhetorischen Zwecks erweckt haben: die volkssprachige Dichtung soll als Mittel der jesuitischen *propaganda fidei* erobert werden. Im Gegensatz zum *Gülden Tugend-Buch*, das der Volkskatechese diente, ging es hier um die gehobene Kunstdichtung. Spee beansprucht im Titel die radikale Neuheit seines Unternehmens: »Als noch nie zuvor in Teutscher Sprach auff recht Poëtisch gesehen ist.« Das Motto fordert die sizilianischen Musen aus Vergils vierter Ecloge auf, den Ehrenkranz der lateinischen Dichtung auf die deutsche geistliche Dichtung zu übertragen: »Ad Musas de Auctore. Sicelides Musae Sacrum decorate Poëtam qui vos Germano nunc facit ore loqui.« Dies kündigt nun sicher den Wettstreit nicht nur mit der klassischen, sondern ebenso der neulateinischen Literatur an. Die Frage liegt also nahe, ob die deutsche *Trutz-Nachtigall* auch einer neulateinischen *philomela* den Rang ablaufen will. Tatsächlich wird dieses Wort, das seit der Antike den Dichter symbolisierte, in der neulateinischen Dichtung als Ehrentitel für Luthers humanistischen Verbündeten Melanchthon gebraucht. Eine Variante der üblichen Namensspielereien in der Kontroversliteratur der Zeit war, Namen zusammenzuziehen; so wurde aus Luthers

Alsted: *Philomela theologico-philosophica, recitans fundamenta pietatis & humanitatis: Id est 1. Memoriale biblicum. 2. Oeconomiam bibliorum. 3. Trivium philosophiae*. Herbonae Nassoviorum 1627. Über den Verfasser siehe Howard Hotson: *Johann Heinrich Alsted 1588–1638. Between Renaissance, Reformation and universal reform*. Oxford 2000.

¹⁸ Siehe Könniker (wie Anm. 6), S. 150.

Gegner Dr. Eck (1486–1543) »Dreck« und im positiven Sinne aus Philipp Melanchthon *philomela*. Auf diese Weise ergibt sich die hübsche Parallele, dass der Reformator und sein humanistischer Mitstreiter jeweils in ihrem bevorzugten Idiom als die begabtesten Stimmen ihrer Zeit bezeichnet wurden. Wie die Nachtigall auf Deutsch, so sang die *philomela* auf Lateinisch für die Sache der Reformation.¹⁹

Einen besonders aufschlussreichen Beleg bietet Petrus Lotichius Secundus (1528–1560): Er verfasste 1560, kurz vor seinem eigenen Tod, ein *Epicedium* (Trauergedicht) in der Form eines elegischen Briefs auf seinen Lehrer Melanchthon: »Ad Georgium Cracovium iureconsultum. In obitum Philippi Melanchthonis.«²⁰ Die Elegie beginnt mit der Schilderung eines *locus amoenus* (einer lieblichen Gegend) am Neckar. Der Brief mit der Nachricht von Melanchthons Tod führt zu einem Stimmungsumschwung, die ganze Natur bricht in Trauer aus, besonders der Fluss Neckar (Nicer) selbst, der durch Tränen anschwillt, als er des früheren Zöglings gedenkt.

»Hier, hier hat er gelernt, als Knab' an dem Ufer gespielt,
Hier Großvater, und hier Vater und Mutter gewohnt,
Unter dem Abhang hier auf schwächtigem Hafer gedichtet; 155
War so würdig und mild, trefflich in Red' und Gesang.«
Sprach's mit erinnerndem Schmerz, da rollen die Thränen, der Strom schwillt,
Und von dem Fluthandrang hallen die Buchten umher.
Auch Philomele, betrübt, in benachbartem Schatten gelagert,
Singt wehmüthig und stöhnt, trauernden Vögeln gesellt, 160
Sie, Philomel', wetteifernd im Sang mit dem Dichter Melanchthon,
Beid' in dem Wohl laut stark, beide mit Ehren genannt.

¹⁹ Siehe hierzu Bernhard Coppel: »Philomela in Bologna und Wittenberg. Die Nachtigall als Topos, Epigrammstoff und Vogelmaske in der propagandistischen Reformationsdichtung.« In: Acta conventus neo-latini bononiensis. Proceedings of the fourth international congress of neo-latin studies 1979. Hrsg. von R. J. Schoeck. Binghampton, New York 1985, S. 420–429.

²⁰ Der Herausgeber der einschlägigen Lotichius-Ausgabe, Burmann, bemerkt in seinem Kommentar zu der Passage ausdrücklich, dass Melanchthon im deutschen gelehrten Schrifttum der Zeit als Nachtigall bezeichnet worden sei: »Passim in scriptis doctorum Germanorum istius temporis Melanchthonem cum Philomela comparari« (siehe z. B. Johann Major: Synodus avium. Wittenberg 1547). Petri Lotichii secundi solitariensis poemata omnia, ed. Petrus Burmannus Secundus. Bd. 1, Amsterdam 1754, S. 290.

Alles beklagt, was Erd' und Meer und die Lüfte bewohnt,
Deinen Verlust, und seufzt, großer Philippus, um dich.²¹

Das Bild des weinenden Flusses, in dessen Klage die ganze Natur einstimmt, verwendet auch Spee: so zum Beispiel in dem Gesang (TN, Nr. 40) über die Gefangennahme Christi (TN 196):

Dich auch alle Flüß beweinen, 185
Dich beseufftzen alle Wind.
Dich auch alle Bäum besausen,
Dich auch Schall, vnd Widerschall:
Dir auch Meer, vnd Wällen brausen,
Dir auch trawret Berg, vnd Thal. 190

In den Hirtengesängen wird das Motiv ausgeweitet: der Gesang Nr. 41 behandelt ausführlich, wie der Bach Cedron die Gefangenschaft Jesu beweint (TN 196–200), in Nr. 45 beklagen die Nachtigall, alle Vögel, die Flüsse und alle Natur den Tod Christi (TN 221–229). Immer wieder hat man darauf hingewiesen, dass Spee literarisch bahnbrechend war, weil er die ganze Natur in seiner Lyrik zum Sprechen brachte. Die Neulateiner, besonders Lotichius, hatten diesen Weg jedoch schon vorbereitet. Er hat das Bild der *philomela* als der Sängerin im Einklang mit der ganzen Natur geprägt. Sie wetteifert mit den besten Rednern. Die Formulierung »*aemula philomela*«

²¹ Des P. Lotichius Secundus Elegieen. Übers. von Ernst Gottlob Köstlin. Hrsg. von Friedrich Blume. Halle 1826, S. 199.

Hic fuit, hic studuit, puer hoc in cespite lusit:
Hic pater, hic genetrix, hic habitavit avus.
Colle sub hoc tenui deduxit carmen avena: 155
Hic decor, haec doctae gratia vocis erat.
Talia dum recolit, lacrymarum gurgite flumen
Crescit, et undosis fluctibus antra fremunt.
Moestaque vicina residens Philomela sub umbra
Flebile moerentes concinit inter aves, 160
Aemula facundi Philomela Melanchthonis ales,
Par honor, et linguae candor utrique fuit.
Omnia quae tellus, quae pontus, et educat aër,
Interitu lugent, magne Philippe tuo.

Lotichius: Poemata omnia, S. 290. Siehe hierzu Walther Ludwig: »Die Epikeden des Lotichius für Stribar, Micyllius und Melanchthon.« In: Lotichius und die römische Elegie. Hrsg. von Ulrike Auhagen und Eckart Schäfer. Tübingen 2001, S. 153–184.

(wetteifernde Nachtigall) lässt aufhorchen, denn sie trifft exakt den Sinn von Spees berühmtem Titel. Bei Lotichius ist dies offenbar eine feste Verbindung – wie die bekannte Formel Vergils (Georgica IV, 511) von der *philomela maerens* (trauernde Nachtigall) –, er verwendet das Beiwort *aemula* auch in der Elegie 5,1 *De Philomela*, in der eine Nachtigall mit ihrem Spiegelbild in einer Quelle wetteifert, sich schließlich auf die vermeintliche Rivalin stürzt und ertränkt.²² Dass sich Nachtigallen vor Wetteifer zu Tode singen, ist seit Plinius (Naturalis Historia X, 83) ein Gemeinplatz, doch benutzt Plinius das Verb *certare*, nicht *aemulari*. In Spees *Trutz-Nachtigall* erinnert das – allerdings christlich gewendete – Echo- und Narzissthema an Lotichius' *De Philomela*. Dieses kurze Gedicht und seine emblematische Vorlage²³ mögen auch dazu beitragen, den immer noch nicht recht geklärten Umstand zu erhellen, warum auf dem Titelkupfer der Druckausgabe von 1649 (im Gegensatz zu den Federzeichnungen in den Handschriften) eine zweite Nachtigall abgebildet ist, die sich – vom Gekreuzigten abgewendet – anscheinend in den Brunnen stürzt. (Es handelt sich wohl nicht um eine Taube, die den Heiligen Geist darstellt, und die auf die *sponsa* zufliegt, wie seit Rosenfeld²⁴ oft zu lesen ist.) Dies mag den sinnlosen Kunsteifer illustrieren, den Lotichius durch dasselbe Bild in seinem *Philomela*-Gedicht *ad absurdum* geführt hatte; der Schwan im Titelkupfer der *Trutz-Nachtigall* kann ebenso als Hinweis auf die selbstverliebte Kunstdichtung verstanden werden. Spees Präfix »trutz« würde also in diesem Kontext den Wettkampf mit der vom Heiland abgewendeten sich vor weltlichem Sanges-eifer verzehrenden Nachtigall ankündigen – eine Deutung, die durch das Vorwort unterstützt wird. Coppels Anmerkungen zu Lotichius' El. V, 1 weisen in dieselbe Richtung: »Dieses Gedicht scheint unter dem Eindruck der von Individualismus und Paganismus beherrschten Welt des italienischen Humanismus und seiner Ruhmesidee entstanden zu sein ... Der Gedanke, daß Ruhmesstreben eine ins Unglück stürzende Veranlagung sei, deutet auf eine anticlassische Position, auf das Menschenbild der christlichen Ethik und auf die christ-

²² Siehe hierzu Dorothee Elm: »De Philomela«. Zum Selbstverständnis des Dichters. In: Lotichius und die römische Elegie, S. 201–212, hier S. 201.

²³ Arthur Henkel, Albrecht Schöne: Emblemata. Stuttgart 1967, Sp. 871.

²⁴ Rosenfeld (wie Anm. 5), S. 105.

lich-humanistischen Bildungsprinzipien der Schule Philipp Melanchthons in Wittenberg, die Lotichius, wenn auch nur kurze Zeit, besucht hatte.«²⁵ Dies würde bedeuten, dass die bei Spee so ausgeprägte Spannung weltlich-geistlich an Lotichius und Melanchthon anknüpfen konnte.

So originell der Ausdruck *Trutz-Nachtigall* im Deutschen klingen mag – Grimms *Deutsches Wörterbuch* kennt vor Spee keinen Beleg –, er war in der neulateinischen Dichtung längst geläufig gewesen, ja, es ist im Lichte unserer neuen Belege sehr wahrscheinlich, dass es sich um eine direkte Lehnübersetzung handelt. Das lateinische Original jedenfalls führt direkt zu einem zentralen Begriff der Rhetorik, der für Spees Dichtung prägend war: der *aemulatio*. Das Nacheifern klassischer Vorbilder ist freilich die Essenz humanistischer Bildung. Auch ist die neulateinische Dichtung ihrem Wesen nach eine *aemulatio* (ein Nacheifern) der antiken Dichtung. Der gesamte rhetorische Schulunterricht, zu dessen Gründern Melanchthon ja bekanntlich zählt, beruhte auf dem Prinzip, von den besten Schriftstellern durch Nachahmung zu lernen. Melanchthon, auf den die *philomela* namentlich anspielt, wird in derselben Zeile als »*facundus*«, als beredt, redewandt bezeichnet. Man sieht also, dass die »*aemula philomela*« mit ihren Konnotationen besonders auf den protestantischen Eloquenzbetrieb des 16. Jahrhunderts verweist. Das *Historische Wörterbuch der Rhetorik* merkt zu Melanchthons Auffassung der *aemulatio* an, dass sie über den bloßen Ciceronianismus, der die antiken Dichter nur nachahmen wollte, hinausging. Die antiken Stilvorbilder sollten auf aktuelle Inhalte angewendet werden. Noch stärker akzentuierten später die Jesuitenkollegs den Wettstreit mit der Antike.²⁶ Der Anspruch, die Vorgänger zu überbieten, ist folglich bei Spee größer als bei Melanchthon. Der Titel *Trutz-Nachtigall* war also alles andere als ein gelungener Augenblickseinfall, sondern er drückt Spees Literaturprogramm aus: er knüpft an eine spezifische Rhetoriktradition in der Linie von Melanchthon über Lotichius an und versucht, diese zu übertreffen. Sein hoher Kunstanpruch, verbunden mit der Neigung

²⁵ Coppel (wie Anm. 19), S. 427.

²⁶ Barbara Bauer: »Aemulatio«. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. 7 Bde. [1992–2005], Hrsg. von Gerd Ueding. Bd. 1. Tübingen 1992, Sp. 141–187.

zu einer ausgeprägten ›Naturlyrik‹, suggeriert eine wetteifernde Auseinandersetzung mit der neulateinischen Dichtung im Stile des Lotichius. Dabei ist festzuhalten, dass Melanchthon und Lotichius wie Spee eher zu den konfessionell Gemäßigten gehörten. Der konfessionelle Aspekt ist nicht bestimmend, aber er förderte die literarische Konkurrenz. Es ist nicht zu übersehen, wie viele Jesuiten im 17. Jahrhundert mit ihren *philomela*-Dichtungen ein literarisches Terrain eroberten, das im 16. Jahrhundert noch die Protestanten für sich abgesteckt hatten: Wenige Jahre nach Conrad Vettors *Paradeißvogel* (1613) veröffentlichte der italienische Jesuit Famianus Strada (1572–1649) in seinen *Prolusiones academicae* (1617) einen poetischen Wettgesang zwischen einer sich zu Tode singenden Nachtigall und einem Lautenspieler. Jacob Baldes (1604–1668) *Paraphrasis lyrica in philomelam* (1645) knüpft an den Pseudo-Bonaventura an, Dominikus Nugents (1641–1717) *Christliche Nachtigall* (1675) ahmt Spee nach. Jedenfalls spricht schon der Umstand, dass Spee auf Anhieb ein hohes Niveau deutscher Kunstdichtung erreichte, dafür, dass seine *Trutz-Nachtigall* aus der *aemulatio* einer entwickelten Dichtungstradition hervorging.

DIETER BREUER

Spees Liebestheologie

Lied 29 der *Trutz-Nachtigal* vom »Geheymnuß der Hochheyligen Dreyfältigkeit«

I

Es gehört zu den Anforderungen der frühneuzeitlichen, hauptsächlich von Jesuiten entwickelten Argutia- bzw. Ingenium-Poetik, »ein schweres/ seltzames/ vnuerhofftes/ widerspenniges/ Thema, oder Paradoxum, daß ist/ wider den gemeinen wohn der Menschen/ auff die Bahn [zu bringen]«¹, dieses Paradox als Concetto auszugestalten und dem staunenden Leser zur Sinndeutung vorzulegen.² Im Falle von Spees *Trutz-Nachtigal* (TN) betrifft dies vor allem die Bildsprache, aber auch den Versuch, »widerspennige« Themen in einfachste Vers- und Strophenformen zu bringen und den Leser zum Gotteslob zu affizieren.³ Der vielleicht schwierigste derartige Versuch unter den 52 Lie-

¹ Jacob Balde: Agathyrus Teutsch. Teutscher Poeten Eyferig: vnd lustiges nachsinnen vber das Trostreiche ehren Lied/ genannt Vom Lob vnd Wolstandt Der Dürr oder Mageren Gesellschaft. Anfänglich Lateinisch beschrieben [...]. München: Lucas Straub 1647 (ÖB Aachen: BF 1097), Vorred deß Auctors, Bl. A2.

² Vgl. dazu Verf.: Ingenium, Phantasia, Argutia in jesuitischen Traktaten zur Dichtkunst. In: Künste und Natur in Diskursen der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Hartmut Laufhütte. Teil II. Wiesbaden 2000 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 35), S. 871–882. Die jesuitischen Theoretiker der Argutia-Poetik (Sarbiewski, Balde, Masen, Pellegrini, Gracian, Tesauo, auch Spee im GTB) setzen dem ingeniosen Poeten das Ziel, ein affektiv überwältigendes »Schauspiel voller Wunder« (Tesauo) hervorzubringen, das Staunen, Verblüffung, ein kurzes Weggerissensein aus dem vorstellungsmäßig und sprachlich Gewohnten bewirkt. Mittels seiner besonderen Durchschauungskraft, Wendigkeit und Spontaneität soll der Poet neuartige, unvorhersehbare, »sinnreiche« Verknüpfungen herstellen, Gegensätzliches, Dissonantes zusammenschauen und hinter dem Chaos der Wahrnehmungen und bildlichen Vorstellungen die göttliche Schöpfungsordnung aufscheinen lassen.

³ Vgl. Verf.: »Weil vnser Fantasey eine solche krafft hat« – Spees manieristische Poetik des immerwährenden Gotteslobs. In: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich Spee-Gesellschaft Trier. Hrsg. von Gunther Franz. Paderborn 1995, S. 213–227.

dern der Sammlung ist Lied 29: *Ein gar hohes Lobgesang darinn das Gebeymuß der Hochbeyligen Dreyfältigkeit so wol Theologisch als Poetisch, wie vil geschehen können entworfen wird.*⁴

Die Überschrift verspricht einen Lobgesang über einen hohen, wenn nicht den höchsten und schwierigsten Gegenstand der christlichen Theologie, und zwar möglichst ohne Abstriche in theologischer wie poetischer Hinsicht, letzteres unter erschwerten Bedingungen: Denn Spee bleibt auch bei der Realisierung seines Versuchs über diesen hohen Gegenstand bei der denkbar einfachsten Form, der von ihm auch sonst oft verwendeten gedoppelten kreuzgereimten Volksliedstrophe.⁵

Der Lobgesang beginnt mit einer Anrufung der zum Gotteslob »veraydeten« Seraphim und Cherubim, entsprechend der Anrufung der Musen in der »hohen« weltlichen Dichtung.

Jhr schöne Geister Seraphim,
 In Glantz, vnd Fewr bekleidet:
 Jhr schnelle Knaben Cherubim,
 Zum Gotteslob veraydet.
 Stimmt ein zur besten Harpffen mein,
 Zur Harpffen frisch beschnüret,
 Zun glattgezielten Versen rein,
 Auß höchstem Ton entführet.

Vom Herren groß, Gott Sabaoth
 Erd, Himmel starck erschallet:
 Dem Einsamdrey, Dreyeinem Gott
 Das Meer in brausen waltet.
 Ey da last vns mitt stimmen ein
 Last vns die Saiten rühren
 Last vns bey süssen Versen rein
 Die zarte noten führen. (Str. 1–2)

Angesichts der einfachen Form überrascht umso mehr, dass der Sänger höchste Ansprüche an seine Verse stellt: »glattgezielt« sollen sie sein, das heißt geglättet,⁶ dem hier gewählten jambischen Metrum entspre-

⁴ Friedrich Spee: Trutz-Nachtigall. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Bern 1985 (Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 1), S. 140–149.

⁵ Vgl. Horst Joachim Frank: Handbuch der deutschen Strophenformen. München, Wien 1980, S. 597–601.

⁶ »glattgezielt«: vgl. die Kommentierung bei van Oorschot (wie Anm. 4), S. 476 (zu

chend, eben nicht »vngeformt, vnd vngeschliffen«; auch »rein« sollen sie sein, das heißt sprachlich wohl klingend,⁷ und sie sollen aus dem »höchsten Ton« genommen sein. Diese Stelle verweist auf die alte Auffassung der Gott lobenden kosmischen Musik, der *Harmonia mundi*. In ihr haben Seraphim und Cherubim den höchsten Ton inne, eine Oktave unter dem göttlichen »Unisono« und eine Oktave über dem menschlichen Geist, wie Athanasius Kircher (1602–1680) in seiner *Musurgia universalis* (1650, dt. 1662) berichtet.⁸ Das von Spee in diesem Gedicht beabsichtigte Gotteslob soll gleichsam das Gotteslob des Endzustands vorwegnehmen, denn: »Was der Englische Verstand hat von Anfang, das hat auch der menschliche am End. [...] der Englische Verstand weiß von Anfang alles actu, der Mensch aber hat die Potentz ad omnium scibilia, endlich wird er omnium scientia vollkommen. Der Englische Verstand wird durch die Natur/ der Menschliche durch die Kunst vollkommen gemacht. Ab initio findet sich zwischen ihnen die höchste Ungleichheit, in fine aber die höchste Gleichheit.«⁹ Der von Spee beabsichtigte »hohe Lobgesang« soll somit ein Vorgriff sein auf diesen Endzustand des menschlichen Geistes: auf das Wissen der Engel von der göttlichen Trinität.

Zugleich soll sein Lobgesang aber auch die Möglichkeiten der »begierlichen« Liebe¹⁰ zum Lob des »Dreyeinigen Gottes« wahrnehmen,

Lied 8,18): mhd. zilm = erzielen, bewirken, machen. Vgl. Jakob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Bd. 15. Leipzig 1956, Sp. 1089 f.

⁷ Vgl. Spee: Trutz-Nachtigall (wie Anm. 4), S. 11, Ertliche Merckpünctlein für den Leser. Nr. 5: »Vnd zwar die teutsche wörter betreffend, solle sich der Leser drauff verlassen, daß keins passiret worden ist, so sich nicht bey guten authoren finden lasse, oder bey guten teutschen brauchlich seye.«

⁸ Kircherus Jesuita Germanus Germaniae redonatus: sive Artis Magnae de Consono et Dißono Ars Minor; Das ist/ Philosophischer Extract und Auszug/ aus deß Weltberühmten Teutschen Jesuitens Athanasii Kircheri von Fulda MUSURGIA UNIVERSALI, in Sechs Bucher verfasset [...] von Andrea Hirschen [...] Evangel. Pfarrern zu Bochingen/ in der Grafschafft Hohenloh. Schwäbisch-Hall: Hans Reinhard Jaidig 1662. Repr. Nachdruck Kassel, Basel, London, New York 1988 (Bibliotheca musica-therapeutica. Bd. 1), S. 357 f. Vgl. auch S. 279–281 (»Von der harmonischen Einstimmung aller ding«).

⁹ Ebd., S. 352.

¹⁰ Zu diesem Begriff vgl. Friedrich Spee: Guldenes Tugend-Buch. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968 (Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 2), S. 26: »Die Lieb der Begierlichkeit wird genent, wan ich mir, oder für mich etwas begere, wunsche, vnd haben will, oder, so ichs habe, mit einer hebreichen nei-

um dem Leser eine Vorstellung von dem innergöttlichen Leben zu vermitteln. Die Verse sollen daher nicht nur aus dem »höchsten Ton« genommen werden, um dem höchsten Gegenstand gerecht zu werden, sondern sie sollen in Sprache und Form auch »süss«, das heißt, lieblich sein und zu den »zarten Noten« eines Liebesgesangs passen wie alle Lieder der in Liebe brennenden TN.

Ein doppeltes Ziel also verfolgt der Dichter: die Höhe der theologischen Reflexion über die Trinität wiederzugeben und dafür eine Form zu finden, die den Leser zur begierlichen Gottesliebe affiziert.

Wie bereits die Randbemerkungen zu Strophe 18 und 26 in der Straßburger und Münsteraner Handschrift zeigen, hat Spee seinem Lied die Trinitätstheologie des Thomas von Aquin (1225–1274) zugrunde gelegt.¹¹ Über die beiden ausdrücklichen Hinweise hinaus folgt das Lied im Aufbau insgesamt der Systematik des Thomas.¹² Der erste Teil (Str. 3–11) erläutert das scheinbare Paradox der Einheit in den drei Personen mit Hilfe der Relationenlehre des Thomas, der zweite Teil (Str. 13–32) die Lehre von den beiden Hervorgängen.¹³ Gleichsam in Parenthese ist dem ersten Teil die Glaubensprämisse des Thomas ein-

gung vnd affect vmbfange, vnd mich darin ergetze, als etwas das da mir nutzlich oder bequemlich, annemlich, gut, schön, wollustbarlich, lieblich, anmütig, vnd behäglich ist. [...] Also liebet auch ein breutigam seine braut, welche ihme gar holtseelig, freundlich, reich, vnd schon ist. Dabey zu mercken ist, daß wan dasjenige, so ich also begere, vnd mit einer liebe der begierlichkeit vmbfange, nicht gegenwertig ist, also, das ichs noch nicht habe, vnd mich noch nicht darin erlustigen kann, sondern es noch in kunfftigem erwarte, so wird solche lieb, oder affect, so ich zu solchem abwesenden ding trage, genennet eine Hoffnung oder verlangen.«

¹¹ Vgl. Spee: Trutz-Nachtigall (wie Anm. 4), S. 395: Randbemerkung zu Vers 149: »vide de hoc D. Thom: 1. p.q:39.a.5« (Straßburger Handschrift); »V.D.Th.1.p.q 39 a.5« (Münsteraner Handschrift), und Randbemerkung zu Vers 207: »S.Th.1. p.q 39 a.7. ad 2«. (Münsteraner Handschrift). Verwiesen wird also auf die *Summa Theologica* Teil I Quaestio 39, Artikel 5 (»Ob die Namen, die die Wesenheit bezeichnen, wenn sie rein begrifflich gebraucht werden, für die Person stehen können«) bzw. 7 (»Ob die wesenhaften Namen den Personen zuzueignen sind«). Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. Schriftleitung: Heinrich Maria Christmann OP. Bd. 3: Gott der Dreieinige. (I. Teil: Quaestio 27–43). Salzburg und Leipzig 1939, S. 221–226 u. 229–232.

¹² Zum Folgenden vgl. Franz Courth: Trinität in der Scholastik. In: *Handbuch der Dogmen-Geschichte*. Hrsg. von Michael Schmaus, Alois Grillmeier, Leo Scheffczyk und Michael Seybold. Bd. II, Faszikel 1b. Freiburg, Basel, Wien 1985, S. 100–118.

¹³ Ebd., S. 105–110.

geschrieben, dass nämlich dem Versuch der natürlichen Gotteserkenntnis das Trinitätsdogma vorausliegt, dass wir »durch den Glauben zur Erkenntnis gelangen und nicht umgekehrt«.¹⁴ Am Ende des zweiten Teiles deutet Spee dann den heilsgeschichtlichen Zusammenhang an, in den Thomas seine Trinitätslehre stellt;¹⁵ die beiden Schlusstrophen (Str. 33 und 34) mit dem Gotteslob des Meditierenden führen zu den beiden Eingangstrophen zurück, deren Reihenfolge chiasmatisch umkehrend, und schließen so den Rahmen um die beiden Teile.

II

Ausgehend von den in der Heiligen Schrift genannten drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist, die zugleich »Eines« sind (Str. 3 u. 4), entwickelt Spee in scharfsinnigen Unterscheidungen die innergöttlichen Relationen, zunächst überblicksartig in einem leicht verständlichen Sprachspiel (Str. 5), dann in immer komplexeren Anforderungen an den Verstand des Lesers, der sich ohnehin »verlohren« geben muss (Str. 7, Z. 58), wobei in der Abfolge der Strophen nacheinander die Relationen der Vaterschaft in einer einzigen Strophe, die der Sohnschaft in zwei Strophen und die der Hauchung in drei Strophen dargestellt werden. Dabei erhöht er in der stakkatoartigen Abfolge der verknüpften, kunstvoll auf engstem Versraum beschränkten Aussagen die Anforderungen an den Verstand des frommen Lesers bis hin zur folgenden Aussage über den Heiligen Geist, mit der der erste Teil abschließt:

Was du dan bist, Sohn, Vatter ist,
Das Wesen aller Beyden:
Wer du doch bist, ihr keiner ist,
Personen seind verscheiden.
Von Dem, Was eben selber bist,
Ein Gott, von Gott sich rühret:

¹⁴ Thomas von Aquin: *Summa Theologica* (wie Anm. 11), S. 105 (I, Quaestio 32, Art. 1 ad 2). Vgl. Courth (wie Anm. 12), S. 105.

¹⁵ Thomas von Aquin: *Summa Theologica* (wie Anm. 11), S. 183–194 (Quaestio 37: »Liebe als Eigennamen des Heiligen Geistes«) u. S. 312–340 (Quaestio 43: »Von der Sendung der göttlichen Personen«). Vgl. Courth (wie Anm. 12), S. 110–113.

Von Denen, Deren keiner bist,
Dein vrsprung sich entführet. (Str. 11)

Der Leser der TN wird sich hier an die Verse des Eingangsliedes der TN erinnern, wo es vorausdeutend heißt: »Nur klinglets aller orten Von Gott, vnd Gottes Sohn; Vnd nur zum Himmelpforten Verweisets allen ton« (Lied 1, Str. 7, Z. 52–55).¹⁶ Doch lässt Spee den Leser bei aller Freude am scharfsinnigen Sprachspiel nicht allein, sondern sucht mit kommentierenden Einschüben fortlaufend den Kontakt zu ihm:

Sols niemand nit verneinen (Str. 3, Z. 28)
Mitt Schrifft mans kan bescheinen (ebd. Z. 30)
O nur mich rechr vermercke (Str. 4, Z. 38)
Dich laß noch bas bescheiden (Str. 6, Z. 47)
Verstand gibtr hie verlohren (Str. 7, Z. 58)
Gar fest ichs also meine (Str. 8, Z. 66)
Wers anders meiner, fehlet fehrr,
Der Glaub es muß entrichten (Str. 8, Z. 69f.)

III

Nach diesen ersten, die Verstandeskräfte strapazierenden begrifflichen Klärungen wendet sich der Dichter mit einem Seufzer an den Heiligen Geist und bittet um Beistand für sein Vorhaben, dem hoffentlich noch unverdrossenen Leser die beiden innergöttlichen Hervorgänge nahe zu bringen:

Ach führe mich in hohem lauff,
Begleite mich in Lufften:
Erhebe mir von Erden auff
Die schwäre Fuß, vnd Hufften.
Mich laß noch ferner machen kund
Dem Leser vnverdrossen,
Wie Sohn, vnd Geist, ihr alle stund
Seid Ewiglich entsprossen. (Str. 12)

Thomas von Aquin hatte diese Hervorgänge in Analogie zu den menschlichen Fähigkeiten zum Erkennen und zum Wollen, als Zeu-

¹⁶ Spee: Trutz-Nachtigall (wie Anm. 4), S. 18.

gung des Wortes bzw. des Sohnes und als Liebesakt von Vater und Sohn zur Hervorbringung des Heiligen Geistes, aufgefasst und dem innergöttlichen Leben eine bis dahin in der Trinitätstheologie nicht gekannte Dynamik zugeschrieben.¹⁷ Auch Spee sieht in dieser Dynamisierung die Möglichkeit, sowohl dem erhabenen Gegenstand als auch der mit Hilfe von Bildern zu bewegendem Einbildungskraft des Lesers gerecht zu werden. Er verleugnet dabei durchaus nicht sein poetisches Ingenium, seine Befähigung zur Aus- und Umgestaltung innerer Bilder, und geht über die traditionelle *Theologia philosophica* und ihre mehr andeutenden Begriffe weit hinaus. Den ersten Hervorgang, den des Sohnes aus dem Vater, veranschaulicht Spee im Bild des sich selbst reflektierenden Künstlers:

Der Vatter sich von Ewigkeit
Notwendiglich betrachtet,
Sein Wesen, Pracht, vnd Herrlichkeit
Er mitt verstand erachtet.
Sich selbst er ihm bildet ein,
Vnendlich sich begreiffet;
Ju ihm Geschöpff so Müglich sein,
Im selben Blick durchstreiffet. (Str. 13)

Gottvater ergründet seine Macht – so Spee weiter –, erkundet sein Wesen, fasst die eigene Gottheit in eine deutliche Gestalt, erkennt klar sich selbst, so dass er vor sich selbst »im hertzen abgerissen«, das heißt, als Bild dasteht, als das bezeugte »HertzenWort, vnd HertzConcept« (Str. 15). Spee kann sich hier auf die zeitgenössische Kunsttheorie stützen. Das künstlerische Ingenium, so lehrt es zum Beispiel Juan Huarte in seinem Traktat *Examen de Ingenios*, ist in der Lage, in sich selbst eine vollständige und wahre Gestalt zu bilden.¹⁸ Um die Erzeugung eines solchen schöpferischen bildlichen Entwurfs, um einen in-

¹⁷ Thomas von Aquin, *Summa Theologica* (wie Anm. 11), S. 18 (Quaestio 27, Art. 4 ad 3). Vgl. Courth (wie Anm. 12), S. 107.

¹⁸ Juan Huarte: Prüfung der Kopte zu den Wissenschaften (1575). Übersetzt von Gotthold Ephraim Lessing. Nachdruck der Ausgabe Zerbst 1752 mit einer kritischen Einleitung und Bibliographie von Martin Franzbach. München 1968, S. 142. Vgl. Ernesto Grassi: Macht des Bildes, Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen. Köln 1970, S. 179.

neren Conceptus (Entwurf) seiner selbst geht es hier: Gottvater als Archetypus des ingeniosen Künstlers:

Wie klar dan er sich selbst erkent,
 Wie selb sich er mag wissen,
 Also steht er von ihm behend
 Im hertzen abgerissen.
 Das HertzenWort, vnd HertzConcept,
 Von Jhm, gleich Jhm gezeuget,
 Auch gleich mitt Jhm in warheit lebt:
 Der Glaub vns nicht betreuget.

Weß Wesens nur der Concipist,
 So selb sich concipiret;
 Der schön Concept auch selber ist,
 Vnendlich gleich formiret.
 In ihm dieselbe Krafft, vnd Macht
 Sich zeigt vngefehlet,
 Geschöpff in ihm, als obgesagt,
 Auch bleibens vnverheelet. (Str. 15 u. 16)

Der göttliche »Concipist«, der sich selbst als lebendiges Bild konzipiert, ist wesensgleich mit dem »schönen Concept«, dieses ist absolut gleich gebildet, von gleicher Kraft und Macht und überblickt wie der »Concipist« die noch ungeschaffenen Kreaturen. Um die Gleichheit des »schönen Concepts« mit seinem göttlichen »Concipisten« zu veranschaulichen, setzt der Dichter als ein anderer »Concipist« seine und seines Lesers Einbildungskraft in Bewegung, indem er über zwei Strophen hinweg (Str. 17 u. 18) in schier endloser anaphorisch angeordneter Reihung eine Fülle von Metaphern generiert, so wie er es im *Gülden Tugend-Buch* (GTB) III, 25 beschrieben hat: »newe andere seltzame, manigfältige, vberauß wunderliche vnd herrliche vorbildungen«, »Gott zu ehren« erdacht und »in die Seel« abgerissen zu einem »schönen lüstigen Spectacul«. ¹⁹ Doch verliert er darüber nicht den scharf umrissenen dogmatischen Kern aus den Augen (Str. 19 u. 20):

Gleich wie der vatter, so der Sohn,
 Seind Eines nur sie Beyden,
 Ein Einig Gott, vnd Zwo Person,

¹⁹ Spee, *Gülden Tugend-Buch* (wie Anm. 10), S. 462.

All ihrtumb sol man meiden.
 Nicht scheidet sich die Wesenheit,
 Natur bleibt vnzerspaltet;
 Sohn, Vatter selben Scepter beyd
 Wie Der, so Der verwaltet.

Der Vatter gar in sich verzuckt,
 Bleibt Ewiglich in wesen,
 Sein helles Wort, hell abgedruckt
 Er Ewiglich thut lesen.
 Er Ewig in beschawlichkeit
 Ob seinem Pracht erstarret,
 Drumb folgends auch in Ewigkeit
 Das HertzenWort verharret. (Str. 19 u. 20)

Um die theologische Rede vom Sohn als dem Ewigen Wort und dessen Verhältnis zum Vater zu veranschaulichen, nimmt der Dichter sozusagen dieses Bild wörtlich: Der Vater liest das »hell abgedruckte Wort«, so wie es die Christen in der Heiligen Schrift lesen und sich in »Beschaulichkeit« üben können. Merkwürdig monoton durch die viermalige Wiederholung des Ewigkeitsstatus, merkwürdig distanziert durch die Verben »erstarren« und »verharren« erscheint dann aber das Verhältnis der beiden Personen zueinander. Spee hat diese indirekte Darstellung eines Mangels im innergöttlichen Verhältnis gewählt, um die Begrenztheit des ersten Hervorgangs anzudeuten: Noch fehlt in der gedachten logischen Abfolge des trinitarischen Prozesses der Hervorgang des Lebendigmachers, des Heiligen Geistes.

IV

An dieser Stelle schiebt Spee wieder eine Strophe ein, die der Verständigung mit dem Leser dient. Mit zwei rhetorischen Fragen macht er auf seine Schwierigkeiten aufmerksam, den Hervorgang der dritten göttlichen Person angemessen darzustellen. In thomistischer Tradition ist dies in analoger Weise im Bild des Liebesakts von Gottvater und Gottsohn versucht worden. ²⁰ Der Dichter, der dies »zierlich«, das

²⁰ Courth (wie Anm. 12), S. 106 u. 115–118.

heißt ohne Verletzung des Dekorums, und »nach dem Leben« darstellt, das heißt realistisch und detailliert in Bildern der sinnlichen Liebe zwischen Menschen und mit den Stilmitteln der Liebesdichtung, läuft Gefahr, den hohen Glaubensgegenstand gegen die eigene Absicht herabzuwürdigen und zudem die Glaubenswächter auf den Plan zu rufen, zumal die Begriffe »Vater« und »Sohn« ein gleichgeschlechtliches Liebesverhältnis assoziieren lassen:

Wer wil nun zierlich reissen dar,
Vnd mahlens nach dem leben,
Wie dan sie Beyden also gar
In Lust, vnd Frewden schweben?
Wer wil beschreiben ohn verstoß,
Wie wunder dan getriben
Mitt außgespanter Flammen gros
Sich beyde gleich verlieben? (Str. 21)

Spee wagt diesen Versuch. In den folgenden elf Strophen, die inhaltlich in eine Zweiergruppe und drei Dreiergruppen gegliedert sind, schildert er ohne Rücksicht auf züchtige Ohren die Phasen des archetypischen Liebesaktes:

– Gegenseitiges Betrachten der Schönheit des anderen und nachfolgende Erregung:

Da reget sich mit starckem trieb,
Von Ein, vnd Einer seyten,
Ein hoch, vnd hochgespannte Lieb,
Ohn Anfang, End, vnd Zeiten. (Str. 22)

– Ruheloses Seufzen und zunehmendes brennendes Verlangen nach dem anderen: Str. 23 u. 24

– Gegenseitiges Geständnis der Liebe:

O schöner Sohn, du Morgenschein,
Die Lieb ist vnermessen:
O schöner Vatter, Vatter mein
Auff dich bin gar ersessen.
Ach schoner Sohn, du klares Liecht,
Für Lieb ich gar erbrinne:

Ach vatter mein ich freylich nicht
Dem Fewr ich nicht entrinne. (Str. 25)

– Umarmung und stammelnde Hingabe, formal unterstützt durch lautmalendes Hauchen und zweimalige Versteilung für kurze Ausrufe, wodurch die Strophe auf zehn Zeilen anschwillt:

Ahà nun da du schöner Sohn,
Für Lieb kan mich nitt lassen:
Ahà nun da du meine Cron,
Ahà, last vns vmbfassen.
O Sohn du mein:
Du Vatter mein.
Du meine krafft: Du meine.
Vnd ich dan dein:
Vnd ich bin dein.
O wollust in gemeine. (Str. 26)

– Vereinigung unter heftigem, heißem Atmen: Str. 27–29.

– Samenerguss:

O gülden Regen, gülden Fluß!
Von Beyden gleich ergossen.
O gülden Straal, o gülden Schuß!
Von Beyden fürgeschossen! (Str. 31)

Mit dieser scheinbar rücksichtslosen Ausmalung des Topos »Gott ist Liebe« (1. Joh. 4,8), einer Ausgestaltung »nach dem Leben« zur Veranschaulichung der *Processio spiritus*, geht Spee an die Grenze. Mit sich steigernder Intensität rückt er die dürre Aussage aus dem Glaubensbekenntnis, dass der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, aber auch den pfingstlichen Vorgang der »Ausgießung des Heiligen Geistes« als affektives sinnliches Liebesgeschehen vor die Phantasie des Lesers, dem vor Staunen über dieses wagemutige Conetto der Mund offen stehen bleibt, selbst wenn ihm die Topoi der erotischen Literatur geläufig sein sollten. So will es die Ingenium-Poetik.²¹ Die theologische Bestimmung des Heiligen Geistes als »Hau- chung« gewinnt im Kontext der vorgestellten Liebesvereinigung, wäh-

²¹ Vgl. Ernesto Grassi (wie Anm. 18), S. 180–187 (zu Pellegrini und Tesaurio).

rend der »der Athem süßlich rauchet« (Z. 222), eine staunenswerte Anschaulichkeit:

Schaw da dan kräftig windet ab
 Der Seufftzer ihrer Beyden,
 Der süsse Geist, die süsse Gab,
 O Freud, ob allen freuden!
 Der Sohn, vnd Vatter; Der, vnd Der
 Gar lieb- vnd freundlich hauchet;
 Auß Einem hertzen her, vnd her
 Der Athem süßlich rauchet.

Von Beyden kompt der HertzenWind,
 Von Beyden gleich gewindet:
 Jst Beyder Geist, vnd Scufftzer lind,
 Ahà, so nie verschwindet.
 Jst Beyder vnzertrenntes Band,
 So niemahl sich entbindet:
 Jst Beyder Glut, vnd Hertzenbrand,
 Ohn maß, vnd zihl gezindet.

Der Sohn, vnd Vatter Ewiglich,
 Ohn End, vnd ohn Beginnen
 Mitt gleichem hertzen inniglich
 Jn gleicher Lieb erbrinnen.
 Sie Beyde Zween, vnd Eines Beyd,
 Sich Ewiglich vmbfassen,
 So sauset auch in Ewigkeit
 Der Geist, ohn vnterlassen. (Str. 27–29)

Die Aufforderung an den Leser »Schaw da« korrespondiert übrigens mit ebensolcher Aufforderung bei der Darstellung des ersten Hervorgangs; beide will der Dichter sinnlich erfahrbar machen. Doch gewagter ist das Concetto der Ausgießung des Heiligen Geistes als Samenerguss im Liebesakt: in der Tat eine »newe, andere seltzame [...] vberauß wunderliche« Vorbildung, um Spees Formulierung aus dem GTB noch einmal aufzunehmen. Zum wirkmächtigen Concetto trägt die besondere sprachliche Realisierung entscheidend bei: Spee beschränkt die Darstellung dieser Phase des Liebesaktes auf kurze »O«-Ausrufe und gibt diesen zugleich die Funktion von Anrufungen zum Heiligen Geist, dessen Gaben mit Bezug auf die Bilder und Vorstellungen des Pfingst-Hymnus »Veni creator spiritus« der Dichter erbittet.

O süsser Wind, o süsser Blast!
 Von Beyden hergeblasen:
 Erleichte meinen Sündenlast,
 Heil meine Wund, vnd Masen.
 Ach mache mich der Sünden loß,
 Der Bürden vnerträglich:
 Blaß auff die Ketten, Band, vnd Schloß,
 Mitt seufftzen vnaußsprechlich.

O gülden Regen, gülden Fluß!
 Von Beyden gleich ergossen.
 O gülden Straal, o gülden Schuß!
 Von Beyden fürgeschossen!
 Thu nur die dürstend Hertzen dein
 Mitt deiner Gnad befeuchten;
 Thu nur mitt deinem klaren Schein
 Die kinder dein erleuchten.

Des Sohns, vnd Vatters einig Kuß,
 Jn Beyden vnzertheilet;
 O starck, vnd reicher Gnadenguß,
 So gleich all schaden heylet!
 Vns deine Kinder spar gesund,
 Das Leben vns erstrecke,
 Vnd aller vnser Hertz, vnd Mund
 Zu deinem Lob erwecke. (Str. 30–32)

Mit der Bitte um Erweckung zum Gotteslob ist der Dichter wieder bei seinem Ausgangspunkt angelangt, mehr noch: Er hat unvermittelt, ohne jede ausdrückliche Wendung an den Leser diesen in das Gebet und das folgende Gotteslob hineingezogen.

V

Dem Lobgesang auf die »Hochheylige Dreyfältigkeit« kommt nicht nur innerhalb der TN eine besondere Bedeutung zu. Wenn Spee in den Sponsa- und Hirtenliedern Variationen der begierlichen Liebe zu Gott und der Liebe als Gottesfreundschaft durchspielt,²² wie er zuvor

²² Vgl. dazu Martina Eicheldinger: Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die

diese Formen der Liebe ins Zentrum auch der geistlichen Übungen des GTB gestellt hatte, so legt er im Gottesbild des Dreifaltigkeitsliedes gleichsam das Fundament seiner Liebestheologie frei. Diese beruht auf den trinitarischen Hervorgängen, die in analoger Weise als künstlerische Selbstreflexion bzw. als lebenspendender Liebesakt beschrieben werden. Aus letzterem ergibt sich als Eigenschaft Gottes die überströmende Liebe, die – wie es im GTB heißt – mit der Wucht eines Felsblocks auf den sich zu Gott kehrenden Menschen niederfährt und alles ihn verfinsternde Gespinst durchschlägt.²³ Die brennende Liebe etwa einer Maria Magdalena (Lied 11 der TN) wird zum Abbild der brennenden Liebe des trinitarischen Urbildes.²⁴ Jedenfalls hat Spee letztere im Dreifaltigkeitslied nicht anders dargestellt, und so gilt analog auch für beide Seiten, was Spee in der Schlussstrophe des Magdalenenliedes zur Sentenz verdichtet hat:

Den Boltz wer ie gefühlet
 Geschmidt in sussem brand,
 Im brand so wärmt, vnd kühlet,
 Mags greiffen mitt verstand.
 Allein, allein mags wissen,
 Vnd ihm recht bilden ein,
 Wem ie die Lieb durchrissen
 Leib, Seel, vnd Marck, vnd Bein.²⁵

Die Kreaturen sind bei Spee, wie es Balthasar Fischer einmal formuliert hat, »in ihrer Individualität Spiegel des Schöpfergottes«.²⁶ Die Akzentverschiebung, die Spee in der Theologie seiner Zeit vornimmt, ist auch an den erbaulichen Topoi abzulesen, mit denen sich die »Tochter« im GTB trösten soll:²⁷

Tradition des Hohen Liedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk. Tübingen 1991.

²³ Spee: *Guldenes Tugend-Buch* (wie Anm. 10), S. 141 f.

²⁴ Spee: *Trutz-Nachtigall* (wie Anm. 4), S. 55–70. Vgl. dazu Theo G. M. van Oorschot: *Friedrich Spees Magdalenenlied*. In: *Festgabe für Paul B. Wessels*. Nijmegen 1974, S. 98–109.

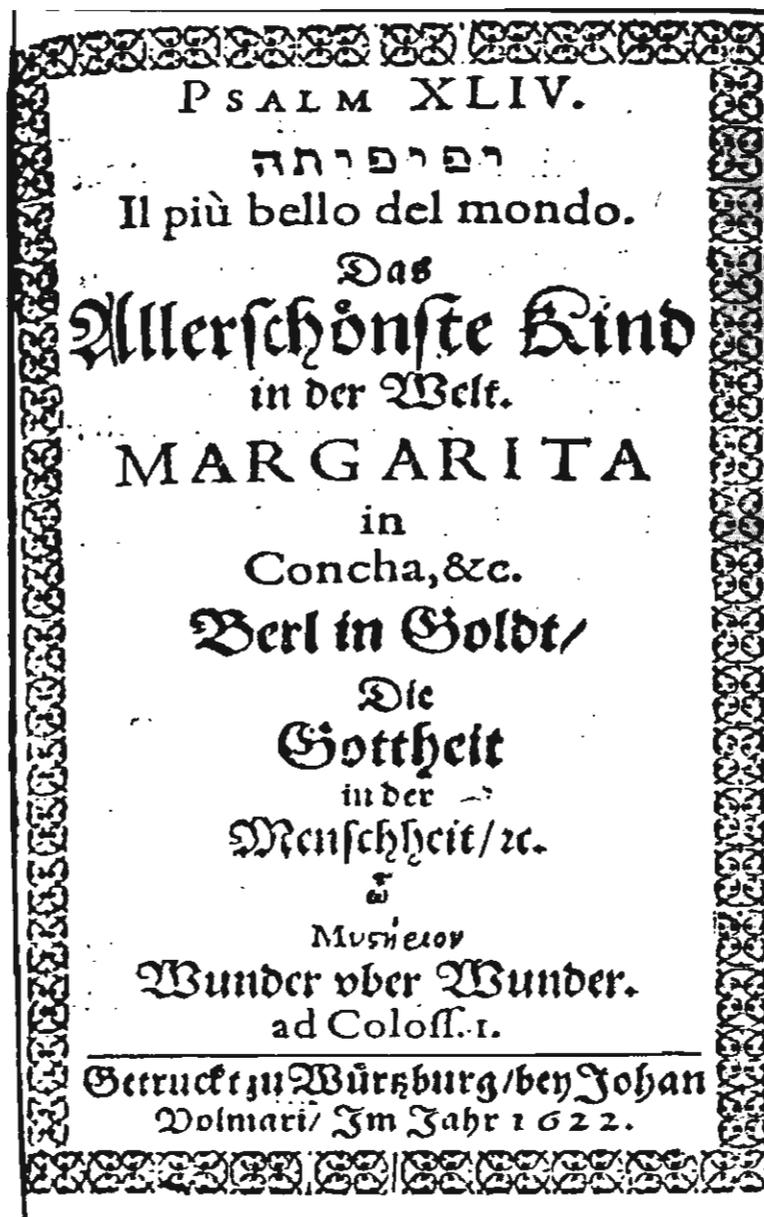
²⁵ Spee: *Trutz-Nachtigall* (wie Anm. 4), S. 70.

²⁶ Balthasar Fischer: *Die Schöpfungsfrömmigkeit Friedrich Spees*. In: *Friedrich Spee zum 400. Geburtstag* (wie Anm. 3), S. 33–50, hier S. 34.

²⁷ Spee: *Guldenes Tugend-Buch* (wie Anm. 10), S. 21.

Begierig seind wir der wollust. In Gott ist alle wollust.
 Begierig seind wir der frewden. In Gott ist alle frewden.
 Begierig seind wir der schone. In Gott ist alle schone.

Vor dem Hintergrund des Lobgesangs auf die Trinität erhalten diese Topoi eine andere, tiefere Bedeutung; aus Gegensätzen bzw. Überbietungsfiguren werden analoge Aussagen über Mensch und Gott. Der Akzent ist damit auf das Verbindende, auf die Nähe zwischen Geschöpf und Schöpfer gelegt, weniger auf das Trennende.



Titelblatt »Das Allerschönste Kind in der Welt« (Würzburg 1622)

MICHAEL FISCHER

»O JESV mein du schöner Held«

Das Motiv von der Schönheit Christi im 17. Jahrhundert

Im Gesangbucharchiv der Johannes Gutenberg-Universität Mainz befindet sich die Kopie einer kleinen Schrift, die Michael Härting in seiner Arbeit über die anonymen, Friedrich Spee zugeschriebenen geistlichen Lieder vorgestellt hat.¹ Es handelt sich dabei um die Liedersammlung *Das Allerschönste Kind in der Welt*, welche sich dem Geheimnis der Menschwerdung Christi in »fünff Tractätlein« zuwendet.² Publiziert wurde jenes Büchlein 1622 in Würzburg bei Johann Volmar, einem Drucker, der im Sinne der Gegenreformation bzw. der katholischen Konfessionalisierung tätig war.³ Herausgeber dieser Schrift waren mit Sicherheit – wie Härting festgestellt hat – Jesuiten.⁴

Diese Veröffentlichung aus dem Fränkischen thematisiert nicht nur das Schöne, sondern will auch selbst schön sein. Bereits die Titelgestal-

¹ Vgl. Friedrich Spee: Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Mit einer Einleitung hrsg. von Michael Härting. Unter Mitarbeit von Theo G. M. van Oorschot. (Philologische Studien und Quellen, Bd. 63) Berlin 1979, S. 20f., 26f., 157–240 (Edition). Vgl. neuerdings: Friedrich Spee: »Ausserlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesang«. Ein Arbeitsbuch hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. (Sämtliche Schriften. Histor.-krit. Ausgabe, Bd. 4) Tübingen 2005, S. 651–653 (Titel, Vorwort und Inhaltsverzeichnis).

² Ebd. – *Das Allerschönste Kind in der Welt. Margarita in Concha* [...] Getruckt zu Würzburg / bey Johan Volmari / Im Jahr 1622 (Das Deutsche Kirchenlied. Kritische Gesamtausgabe der Melodien. Hrsg. von Konrad Ameln u. a., Bd. I, Teil 1: Verzeichnis der Drucke, Kassel 1975, im Folgenden: DKL I/1 1622²⁷), Vorrede, Bl. A2a. Edition: Spee 1979 (wie Anm. 1), S. 160. Vermutlich war das Buch für die Katechese bestimmt (Spee 1979 [wie Anm. 1], S. 26). Vgl. den Vorspruch auf Blatt A1b: »Wer Christus sey / lern junger Christ / Zur Seligkeit es nöthig ist / Wer Christus sey / hie fleissig such / Kurtz alles steht in diesem Buch.«

³ Johann Volmar war als Drucker in Mainz (1611–1619) und Würzburg (1619–1627) tätig. Er druckte *Catholica*, besonders Schriften der Jesuiten (vgl. hierzu Josef Benzig: Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. Wiesbaden 1982, S. 318f. und 515).

⁴ Spee 1979 (wie Anm. 1), S. 26.

tion ist exquisit: In ihrer Mehrsprachigkeit und aufgrund der erlesenen sprachlichen Bilder wird Schönheit nicht nur beschrieben, sondern kunstvoll hervorgebracht. Zur Entsprechung von Form und Inhalt trägt auch die Musik bei: Die in dem Büchlein abgedruckten »süssen Melodeyen« laden zu einer musikalischen Realisierung ein.

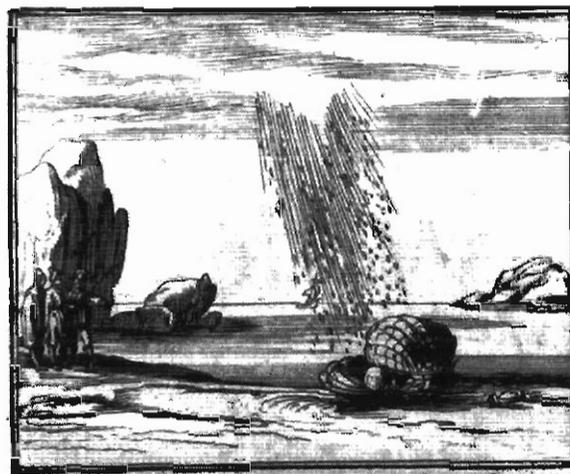
Der Autor bzw. Herausgeber der Schrift hat im Titel mehrere Bilder kombiniert, dazu noch in mehreren Sprachen. Ausgangspunkt ist der Verweis auf Psalm 45 (Vulgata: Psalm 44), der das schönste unter den Menschenkindern besingt. In hebräischer, italienischer und deutscher Sprache wird der dritte Vers dieses Psalms »*Speciosus forma prae filiis hominum*« interpretierend wiedergegeben. Daneben wird im Titel der Würzburger Schrift auf das Motiv von der Perle in der Muschel verwiesen. Dieses Bild hat in der Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts mehrfach Verwendung gefunden. In der Emblematik etwa gilt, wie die folgende Abbildung zeigt, die Perle in der Muschel als Sinnbild für die Zeugung Christi durch den Heiligen Geist.

Zu erinnern ist auch an die mystische Schrift *Margarita Evangelica*, die Angelus Silesius (Johannes Scheffler, 1624–1677) unter dem Titel *Köstliche Evangelische Perle Zur Vollkommenen ausschmückung der Brautt Christi* in deutscher Sprache herausgebracht hat (Glatz 1676).⁵ Im Würzburger Liederdruck wird damit jedoch weder auf die wunderbare Zeugung Christi noch auf das biblische Gleichnis von der kostbaren Perle (Mt 13,45) angespielt, sondern auf die in der Menschheit (Muschel) verborgene Gottheit Christi (Perle).⁶

Der letzte Bestandteil des Titels mit dem griechischen Wort »*mysterion*« (auf dem Titelblatt ist man geneigt, *museion* zu lesen) setzt diesen christologischen Kontext fort. Biblischer Bezugspunkt ist der Kolosserbrief. Dort wird vom »Geheimnis« gesprochen, das bisher verborgen war, jetzt aber offenbar geworden sei (1,26 f.), nämlich die Menschwerdung Gottes.

Aber nicht nur im Titel wendet sich das Büchlein aus Würzburg der

OBSTETRICANTE COELO.
Elle reçoit du Ciel vne forme parfaite.
Himels Krafft die Bildung schafft.



Quis partum sacra Virgo tuâ fide explicet à quâ
Et dolor omnis abest & pudor omnis abest.

La Rosée a formé dans sa riche coquille
Cette Perle qui luit aux rayons du Soleil,
Et dans les chastes flancs d'une divine Fille,
L'Esprit saint a produit cet enfant sans pareil.
Durch Thau und Sonnenkühl die Perle wird formirt
In ihrer Muschel schloß zu höchster Kostbarkeit
So in dem menschlichen Leib der heilige Geist gebühret
Dass unvergleichne Kind so uns zum Heil brühret.

Emblem »Die Perle in der Muschel« als Sinnbild für die Zeugung Christi durch den Heiligen Geist. (Johann Christoph Kolb [1680–1743]: *Das Leben der allerseligsten Jungfrau Maria in 26 Emblemen*, Tafel 11)

⁵ Vgl. Angelus Silesius: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Hans Ludwig Held. Bd. 1. Neudruck Wiesbaden 2002, S. 356. Die Vorrede ist abgedruckt: ebd., S. 321 f.

⁶ Vgl. *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Hrsg. von Engelbert Kirschbaum. Bd. 3. Freiburg 1971, Sp. 300 (Lemma »Muschel«) und 393 f. (»Perle«).

Schönheit Christi zu. In einem Lied aus dem fünften Abschnitt⁷ mit dem Titel »O Kind! o wahrer Gottes Sohn!«, das von der Forschung Friedrich Spee zugeschrieben wird,⁸ heißt es im Rückgriff auf die Tradition des Hohenliedes:

2. O Kind! du bist von Wunder art /
Dein Antlitz wie ein Rosengart /
Schön weiß vnd roth / wie Milch vnd blut /
Dein Farb erfrischt vns Hertz vnd Muth.
Kindelein im Stall / mach vns selig all
Kindelein im Stroh / mach vns froh.

3. Dein Haupt ist Gold / vnd krauß dein Har /
Die Lefftzen roth / die Augen klar /
Schön alles vom Haupt auff die Füß /
Vnd alles vber Zucker süß.
Kindelein im Stall / mach vns selig all
Kindelein im Stroh / mach vns froh.⁹

In der vierten Strophe wird dann das inkarnatorische Geheimnis in ein – im Wortsinne – pretiöses Bild gekleidet, wiederum im Rückgriff auf das Hohelied¹⁰ und in Analogie zu der Titelformulierung »Margarita in Concha« (bzw. »Berl in Goldt«):

4. Dein Leib schneeweiß wie Elffenbein /
Da Sapphir eingefasset sein.
Die Sapphir deine Gottheit groß /
Das Elffenbein die Menschheit bloß.
Kindelein im Stall / mach vns selig all
Kindelein im Stroh / mach vns froh.¹¹

Nach diesem Beispiel aus dem Buch *Das Allerschönste Kind der Welt*

⁷ »Im 5. [Tractät] hastu allerley / Hertz was begerstu / newe vnd alte Jubel- vnd Frewdengesang / etc.« (Das Allerschönste Kind 1622 [wie Anm. 2], Bl. A2a).

⁸ Spee 2005 (wie Anm. 1), S. 236.

⁹ Das Allerschönste Kind 1622 (wie Anm. 2), Bl. C4b u. C5a. Edition: Spee 1979 (wie Anm. 1), S. 227; Spee 2005 (wie Anm. 1), S. 234f. Zu diesem Lied vgl. Herbert Heine: Die Melodien der Mainzer Gesangbücher in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Mainz 1975, S. 246; Friedrich Spee 2005 (wie Anm. 1), S. 235–237 (kritischer Apparat zur Edition).

¹⁰ Hld 5,14b: »Sein Leib ist wie rein Elfenbein, mit Saphiren geschmückt.«

¹¹ Das Allerschönste Kind 1622 (wie Anm. 2), Bl. C5a.

soll in diesem Beitrag zunächst der Blick auf drei verschiedene Ebenen des Schönheitsdiskurses gelenkt werden (I). Danach folgen Beispiele aus dem Bereich der geistlichen Lieddichtung (II). In einem dritten Schritt werden die Quellen dieser besonderen Frömmigkeitstradition vorgestellt (III).

I. Drei Ebenen der Schönheit: metaphysisch, ethisch, ästhetisch

Wenn man über das Motiv von der Schönheit Christi nachsinnt, lassen sich nicht nur eine Unzahl historischer und textueller Bezüge (etwa zum biblischen Hohelied und zu seinem Ausleger Bernhard von Clairvaux [1091–1153]) ausmachen, sondern auch verschiedene Ebenen des theologisch-spirituellen Schönheitsdiskurses. Ausgehend von der platonischen Trias des Wahren, Guten und Schönen¹² wird im Folgenden eine dreifache Differenzierung vorgeschlagen, die freilich nur auf analytischer Ebene geleistet werden kann. In den zahlreichen Quellen der Theologie und Frömmigkeit verschwimmen diese Grenzen, vielleicht auch deshalb, weil wohl jedes spirituelle Konzept das einzelne in einen sinnvollen Gesamtzusammenhang bringen will, weil das geistliche Auge Zusammenhänge sieht, die dem objektivierenden und zergliedernden Blick verborgen bleiben.

Folgende drei Ebenen können demnach unterschieden werden:

1. Dem »Wahren« entspricht gleichsam die metaphysische Schönheit, eine Art übersinnlicher bzw. übernatürlicher Qualität des Wesens Christi. In der Tradition wurde dies in Bezug auf seine Göttlichkeit ausgesagt. Als vollkommenes Bild des Vaters hat der Sohn an der ewigen Schönheit Gottes teil.

2. Dem zweiten Element der Trias, dem »Guten«, entspricht auf der Ebene der Schönheit das sittlich Schöne, die Tugend. Ohne Zweifel wurde diese in eminenten Weise Christus zugeschrieben, der nach dem Zeugnis der Bibel den Menschen gleich wurde, außer in der Fähigkeit zu sündigen (Hebr 4,15).

3. Als drittes Element muss die körperliche Schönheit Jesu bedacht werden. Schon in der Alten Kirche wurde lebhaft diskutiert, ob Jesus

¹² Vgl. Władysław Tatarkiewicz: Geschichte der Ästhetik. Bd. 1. Basel 1979, S. 141.

leiblich gesehen ein schöner oder hässlicher Mann gewesen sei. Hintergrund dieser Spekulation war jedoch wiederum ein christologisches Interesse und kein ästhetisches: Die Befürworter der leiblichen Schönheit Christi wollten den Glanz der Gottheit in der menschlichen Natur abgebildet sehen, die Befürworter der Hässlichkeit bezogen sich auf seine Erniedrigung, die am sichtbarsten in der Passion zum Ausdruck gekommen war.¹³

Wenn man diese drei Ebenen – wieder in idealtypischer Weise – mit bestimmten Frömmigkeitshaltungen in Verbindungen bringen will, könnte man für die Frühe Neuzeit folgende Zuordnung vornehmen: Der spirituellen Betrachtung der körperlichen Schönheit entspricht die *Kontemplation*. Sie setzt die in der jesuitischen Andachtspraxis wichtig gewordene Imagination voraus. Das Bedenken der sittlichen Schönheit leitet zur Nachfolge, also zur *imitatio Christi*, an. Schließlich führt die Schau der metaphysischen Schönheit zu vertiefter Gotteserkenntnis, die auf vollkommene Erkenntnis des Schönen nach dem Tod, also einer jenseitigen *Realisation* (*visio et fructio Dei*), abzielt.

II. Beispiele aus der geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts

Als Beispiele für diese konfessionsübergreifende Frömmigkeitstradition sollen nun verschiedene Liedbelege aus dem 17. Jahrhundert herangezogen werden – zunächst von Friedrich Spee. In der *Trutz-Nachtigall* stimmt die »gespons JESV« gleich im zweiten Lied einen begehrlchen »Liebgesang« an. Die sechste Strophe lautet:

6. O JESV mein du schöner Held
Lang warten macht verdriessen:
Groß Lieb mir nach dem Leben stellt,
Wan soll ich dein genießen?
O süsse Brust!
O freud, vnd lust!
Hast endlich mich gezogen:
O miltes Hertz!

¹³ Vgl. Alex Stock: *Poetische Dogmatik. Christologie*. Bd. 2. Paderborn 1996, S. 218–222.

All pein, vnd schmerz
Jst nun in wind geflogen.¹⁴

Dieter Breuer hat in seinem Beitrag im Trierer Arbeitskreis »Friedrich Spee und das konfessionelle Zeitalter« im September 2005 (in diesem *Spee-Jahrbuch*, S. 129–143) gezeigt, dass Gesang Nr. 29 der *Trutz-Nachtigall* das Geheimnis der Dreifaltigkeit sogar in einer erotisch-sexuell konnotierten Sprache zum Ausdruck bringt. Dabei betrachtet der Vater im Sohn seine eigene Schönheit:

22. Der Vatter in so werthem Sohn
Die Schönheit sein betrachtet,
Den Vatter auch in seinem Thron
Der Sohn ohn massen achtet:
Da reget sich mitt starckem trieb,
Von Ein, vnd Einer seyten,
Ein hoch, vnd hochgespannte Lieb,
Ohn Anfang, End, vnd Zeiten.¹⁵

Aber nicht nur Friedrich Spee, sondern auch andere Autoren wandten sich in Liedern der Schönheit Christi zu. Ein prominentes Beispiel stellt der Gesang »Schönster Herr Jesu« dar.¹⁶ 1677 wurde dieses Lied zum ersten Mal im Gesangbuch Münster abgedruckt:¹⁷

1. Schönster Herr JESU / Herrscher aller Herren /
Gottes vnd Mariae Sohn /
Dich wil ich lieben /
Dich wil ich ehren /
Meiner Seelen Frewd vnd Wohn.
2. Alle die Schönheit Himmels vnd der Erden /
Jst gefast in dir allein /
Keiner sol jmmer /

¹⁴ Friedrich Spee: *Trutz-Nachtigall*. Kritische Ausgabe nach der Trierer Handschrift. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Stuttgart 2003, S. 15 f.

¹⁵ Ebd., S. 158.

¹⁶ Auch das Lied »Schönster Herr Jesu« wurde von mehreren Forschern Friedrich Spee zugeschrieben, allerdings ohne überzeugende Argumente vorzulegen. Vgl. Spee 2005 (wie Anm. 1), S. 402 f.

¹⁷ Zu einer handschriftlichen Fassung (vor 1673) vgl. B. Hölscher: *Deutsche geistliche Lieder aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. In: *Oesterreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie* 4 (1865), S. 232 f.

Lieber mir werden /
Als du JESU liebster mein.

3. Schame dich O Sonne / schame dich O Mone /
Schämet euch jhr Sternen all /
JESus ist feiner /
Jesus ist reiner /
Dann die Engeln allzumahl.

4. Schön seindt die Blumen / schöner seindt die Menschen /
Jn der frischer Jugendt Zeit /
Sie müssen sterben /
Müssen verderben /
JESus lebt in Ewigkeit.

5. Er ist warhafftig / allhie gegenwertig /
Jn dem heiligen Sacrament /
JESu dich bitt ich /
Sey vns gnädig /
Jetzo vnd an vnserm End.¹⁸

Ein weiteres Beispiel soll herangezogen werden: Es stammt aus dem *Allgemeinen Gesang-Buch*, das 1683 in Mainz gedruckt wurde. Dieses enthält eine Rubrik mit der Überschrift »Lieder von Christo«. Diese sind nicht nur als herkömmliche Loblieder gestaltet, sondern als emotional hochaufgeladene Liebeslieder. Wie in dem eingangs zitierten Gesang aus der Schrift *Das Allerschönste Kind in der Welt* (Würzburg 1622) sollen erlesene Bilder und Vergleiche – und nicht zuletzt die Musik – die Schönheit Christi sinnlich erfahrbar machen. Zugleich wird das Begehren geweckt, die Liebe bestärkt und der geistlichen Freude Ausdruck verliehen. Das 119. Lied des Mainzer Buches beginnt mit den Strophen:

1. O JESu Gottes Sohne /
du Brunn der Süßigkeit /
bist schöner als der Mohne /

¹⁸ Münsterisch Gesangbuch / Auff alle Fest vnd Zeiten deß gantzen Jahrs / in der Kirchen bey dem Ampt der H. Meß / vor vnd nach der Predig [...] gar nützlich zu gebrauchen. Jetzo auffs new übersehen / vnd mit vielen schönen / alten vnd newen Gesängen auß vnderschiedtlichen bewehrten Gesangbüchern vermehret vnd in diese Ordnung gebracht. Münster 1677 (DKL I/1 1677⁹⁶), S. 576 f.

in dir ist lauter Freud /
Freud und all Ergerlichkeit.

2. Du glantzend Morgensterne /
JESu wie bist so schön?
Die Sonn dir weichet gerne /
für dir nicht kan bestehn /
stehn / sonder muß untergehn.

3. Dein Klarheit thut erfrewen /
die gantze Englisch Schaar:
sie dich thun benedeyen /
weil dein Antlitz so klar /
klar / erfrewt sich immerdar.¹⁹

III. Die Quellen dieser Frömmigkeitstradition

Auf welchen biblischen und außerbiblischen Grundlagen beruhen solche emphatischen Vergegenwärtigungen der Schönheit Christi? Vier Quellen sind zu nennen:

Die erste ist philosophischer Natur und leitet sich von der Gotteslehre ab. In platonischer Tradition wurde das Absolute als das Vollkommene und damit auch als Inbegriff der Schönheit verehrt. Im 17. Jahrhundert besingt beispielsweise Prokop von Templin (1608–1680) Gott als »Wesentliche Schönheit«, die zugleich die Quelle aller kreatürlichen Schönheit ist.²⁰ Christus hat – darauf wurde bereits verwiesen – an dieser Schönheit kraft seiner göttlichen Natur teil.

Die zweite Quelle stellt das Buch der Psalmen dar: In der christlichen Auslegungstradition wurde das Alte Testament typologisch (Schema Verheißung – Erfüllung, *typos* – *antitypos*) bzw. gemäß dem

¹⁹ Allgemeines Gesang-Buch Jn welchem Die ausserlesenste so wol alte als neue Lieder / so in den Mayntzischen / Cölnischen / Trierischen / Würtzburgischen und Speyrischen Gesang Büchern Verfaßt und begriffen / in dieses allgemeine Gesangbuch zusammen gesetzt seynd. Mainz 1683 (DKL I/1 1683⁹²), S. 186 f. (Nr. 119). – Es folgen sechs weitere Strophen.

²⁰ Domiciale Aestivale. Das ist / Hundert gelehrte / Geistreiche / mit grosser Klahrheit [...] völlig außgeführte / dieser vnd jeder Zeit nohtwendige nützliche Discurs oder Predigten Über die gantze Sommerzeit [...] Durch P. Fr. Procopium [...]. Opusculum III: Zwey vnd Zwanzig Discursß oder Predigen P. Fr. Procopii Capuccini. Über den 11. 12. 13. 14. 15. 16. Sonntag nach Pfingsten. Salzburg 1667, 187 f.

mehrfachen Schriftsinn gelesen und auf Jesus Christus bezogen. So konnte der Psalmvers 45,3 »Du bist der Schönste unter den Menschenkindern« mit Christus und seiner Schönheit in Verbindung gebracht werden. Diese Auslegungstradition setzt sich von Augustinus²¹ (354–430) über den Augustinereremiten Martin Luther²² (1483–1546) bis in die Neuzeit bruchlos fort, wie die Schrift *Das Aller schönste Kind der Welt* exemplarisch belegt. Auch bei Angelus Silesius und seiner *Heiligen Seelen-Lust* spielt der Psalmvers 45,3 eine große Rolle.²³

Die dritte und wohl entscheidende Quelle ist jedoch das Hohelied, das am nachhaltigsten durch die Auslegung von Bernhard von Clairvaux auf das Verhältnis zwischen Christus und der Seele bezogen wurde.²⁴ Im Zusammenklang mit der literarischen Tradition der Bukolik stellte dieser biblische Text eine Unzahl von Bildern bereit, welche die Frömmigkeit der Frühen Neuzeit entscheidend geprägt haben. An erster Stelle ist der Vers Cant 1,15 zu nennen: »*Ecce, tu pulcher es, dilecte mi, et decorus.*«²⁵ Die im Hohelied folgenden Beschreibungen, besonders die Verse 5,10–16, wurden in Liedern des 17. Jahrhunderts oft peinlich genau umgesetzt. Das eingangs zitierte Lied »O Kind! o wah-

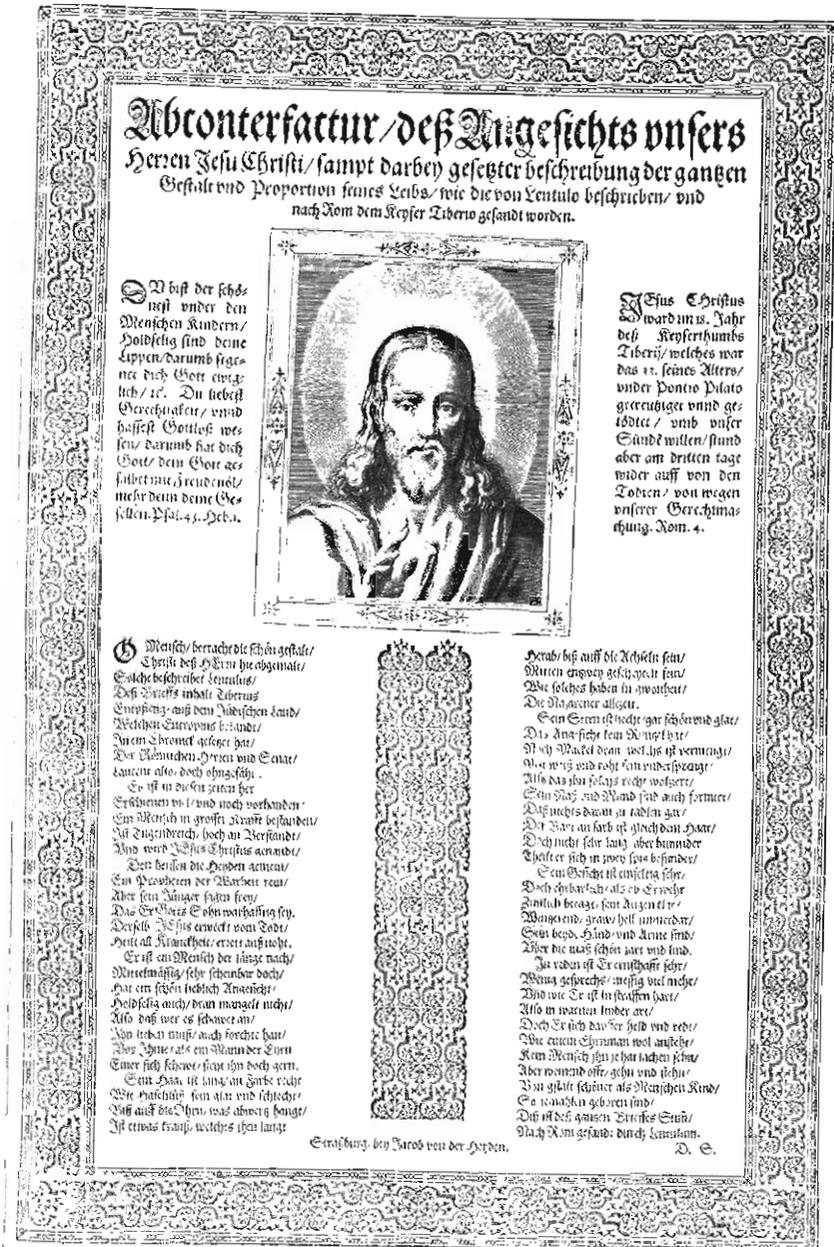
²¹ Aurelius Augustinus: Die Auslegung der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib. Ausgewählt und übertragen von Hugo Weber. Paderborn 1955, S. 94–96.

²² D Martin Luthers Psalmen-Auslegung. Hg. von Erwin Mühlhaupt. Bd. 2. Göttingen 1962, S. 145–147. Noch das Zedlersche Universal-Lexikon bezieht diesen Vers auf die innere und äußere Schönheit Christi (Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Kunst. Bd. 7. Halle und Leipzig 1734, Sp. 1517).

²³ Angelus Silesius: Heilige Seelen-Lust. Reprint der fünfteiligen Ausgabe Breslau 1668 (DKL I/1 1668¹⁰). Hrg. von Michael Fischer und Dominik Fugger. Kassel 2004 (Documenta Musicologica 1,16), Zuzchrift und Vorrede (o. P.): »Du aber verhebe Seele/ gebrauche dich unterdessen dieser Lieder / und erhebe dein Gemütte zu dem Schönsten unter den Menschen Kindern unserm JEsu. Dessen seligmachender Umbfahung ich dich hertzlich betehle.«

²⁴ Vgl. hierzu Ulrich Kopf: Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik. In: Grundfragen christlicher Mystik. Hrg. von Margor Schmidt und Dieter R. Bauer. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 50–72.

²⁵ Vgl. hierzu die Auslegung von Bernhard. Der Theologe unterscheidet zwischen der glanzvollen Schönheit aufgrund der Göttlichkeit Christi und seiner Schönheit, die er durch seine Selbstentäußerung erhält (Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke lateinisch – deutsch. Hrg. von Gerhard B. Winkler. Bd. 6. Innsbruck 1995, bes. S. 125).



Der so genannte »Lentulus-Brief« auf einem Einblattdruck des Schwenckfeldianers Daniel Sudermann (1550–1631)

rer Gottes Sohn!« greift in der zweiten bis vierten Strophe sogar Einzelheiten auf, etwa das goldene Haupt und das krause Haar.²⁶

Es gibt jedoch noch eine vierte, sehr spezielle Quelle, die den Schönheitsdiskurs des ausgehenden Mittelalters und der Frühen Neuzeit befruchtet hat. Man glaubte nämlich damals, einen Augenzeugenbericht von der menschlichen Gestalt Jesu vorliegen zu haben: Die Rede ist vom so genannten »Lentulus-Brief«, der von einem in Jerusalem lebenden Zeitgenossen Christi stammen sollte, in Wahrheit aber erst im späten Mittelalter entstanden ist.²⁷ Im 16. und 17. Jahrhundert war diese Tradition noch lebendig.²⁸ Als Beispiel hierfür kann ein Einblattdruck angeführt werden, der zugleich die konfessionsübergreifende Rezeption des Lentulusbriefes belegt: Er stammt von dem Schwenckfeldianer Daniel Sudermann (1550–1631).²⁹

In diesem Brief werden alle drei Ebenen des christologischen Schönheitsdiskurses angesprochen: neben der körperlichen auch die ethische und metaphysische Dimension: Der schöne Nazarener ist nämlich »Tugendreich / hoch an Verstandt« und zugleich der »Gotts Sohn«. Selbstverständlich darf auch die Anspielung auf Psalm 45 (links neben dem Bild Christi) nicht fehlen.

²⁶ Vgl. Hld 5,11: »Sein Haupt ist das feinste Gold. Seine Locken sind kraus, schwarz wie ein Rabe.«

²⁷ Vgl. Kurt Ruh: Der sog. »Lentulus-Brief über Christi Gestalt«. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Zweite, völlig neu bearb. Auflage hrsg. von Kurt Ruh. Bd. 5. Berlin 1985, Sp. 705–709 (Lit.). Der Text des Lentulus-Briefes ist abgedruckt bei: Ernst von Dobschütz: Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen I.egende. Leipzig 1899, S. 319* * (Beilage VIII B).

²⁸ Dobschütz (wie Anm. 27, S. 328* *) vermutet, dass der Humanismus – im Rückgriff auf antike Vorstellungen – ein gesteigertes Interesse an der Schönheit Christi gehabt habe.

²⁹ Abconterfactur / deß Angesichts vnsers Herren Jesu Christi / sampt darbey gesetzter beschreibung der gantzen Gestalt vnd Proportion seines Leibs / wie die von Lentulo beschrieben. Straßburg [um 1630]. Blattgröße (Druckspiegel) 22 x 33 cm. Frankfurt, Universitätsbibliothek, Sign.: Einblattdr.G.Fr. 230. – Zu Sudermann vgl. Roger Trunk: Sudermann, Daniel. In: Wolfgang Herbst (Hrsg.): Wer ist wer im Gesangbuch? Göttingen 2001, S. 317f.

Schluss

In diesem Aufsatz wurde versucht, dem Thema »Schönheit Christi« nachzuspüren. Ausgangspunkt war die Schrift *Das Allerschönste Kind in der Welt* aus dem Jahr 1622: Nachdem die Ebenen des theologisch-spirituellen Schönheitsdiskurses mit Beispielen der geistlichen Dichtung vorgestellt und schließlich die biblischen und außerbiblischen Quellen angeführt wurden, kann noch nach der »Funktion« dieses Diskurses und seiner Objektivationen gefragt werden. Die weite Verbreitung des Motivs von der Schönheit Christi im 17. Jahrhundert hängt mit einem Phänomen zusammen, das man als Jesusfrömmigkeit bzw. als »Christusmystik«³⁰ bezeichnen kann. Historisch lässt sich der Beginn dieser spezifischen Devotion auf die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts datieren: Nach dem vorläufigen Abschluss der ersten Konfessionalisierungswelle, nämlich der Bekenntnisbildung, wandten sich sowohl die Lutheraner als auch die Katholiken der *praxis pietatis* zu, und zwar in einer verinnerlichten und subjektiven Form. Deutlich lässt sich diese Entwicklung am Aufschwung der Erbauungsliteratur ablesen, die Traktatliteratur genauso umfasste wie Sammlungen von Gebeten, Liedern und geistlichen Arien. Beide Konfessionen griffen dabei auf die Kirchenväter und mittelalterliche Autoren zurück, allen voran auf Augustinus und Bernhard von Clairvaux. Inwieweit diese persönlich und emotional gefärbte Christozentrik in die Geschichte der Individualisierung und Subjektivierung eingeordnet werden muss, kann hier nicht beurteilt werden.³¹

Funktional gesehen reagierte diese intensiviertere, emotional gefärbte Frömmigkeit auf die gesellschaftlichen und sozialen Krisenerfahrungen der Zeit.³² Sie beantwortete damit zugleich die sogenannte »Frömmigkeitskrise« (Winfried Zeller³³) des späten 16. Jahrhunderts. Der Blick auf die Schönheit Christi könnte damit – genauso wie das

³⁰ Vgl. Alois M. Haas: Christus ist alles. Die Christusmystik des Angelus Silesius. In: *Zeitenwende* 54 (1983), S. 65–87.

³¹ Vgl. Hartmut Lehmann: Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnor. Stuttgart 1980, S. 122.

³² Zur »Krise des 17. Jahrhundert« vgl. ebd., S. 105–114.

³³ Winfried Zeller (Hrsg.): *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts*. Bremen 1962, S. XVI f.

zeitgenössische Interesse an der Eschatologie – einen kompensatorischen und kontrafaktischen Akt dargestellt haben: Inmitten des allgegenwärtig Hässlichen – erinnert sei an den Dreißigjährigen Krieg – spendete die Schönheit Christi Trost. Sie gab dem Leben Sinn und versprach eine Zukunft, die nicht mehr durch Seuchen, Hunger und Krieg in Frage gestellt werden konnte.

Die drei – idealtypischen – Dimensionen des Schönheitsdiskurses erlaubten es zudem, sich in der Weltzeit zurechtzufinden: Die ästhetische Schönheit Christi blickte auf den auf Erden wandelnden Gottessohn zurück, die Tugendschönheit leitete in der Gegenwart zu einem gottgefälligen Leben an, während die Schau und der Genuss der überzeitlichen metaphysischen Schönheit Christi in der Zukunft erwartet wurde.

Für die Theologie heute dürfte die »Schönheit Christi« kein Thema mehr sein, das ein gesteigertes theologisches oder spirituelles Interesse hervorruft.³⁴ Aber möglicherweise könnte ein Nachdenken darüber das Verhältnis zwischen Ästhetik und Theologie befruchten – auch dahingehend, dass Religion überhaupt sowie ihre Symbole, Glaubensgeheimnisse und Verheißungen wieder als »schön« und damit auch als »attraktiv« empfunden werden können.

³⁴ Beachte jedoch die Besinnung von Joseph Kardinal Ratzinger (seit April 2005: Papst Benedikt XVI.): Das Gute und Schöne. Botschaft für das Meeting von Rimini 2002 [der geistlichen Bewegung »Communione e Liberazione«]. Vgl. <http://www.gemeinschaftundbefreiung.de/spuren/2002/sep02/ratzinger.htm> (Abruf: Dezember 2005). Printversion: Spuren. Internationale Zeitschrift von Gemeinschaft und Betreuung. Heft September 2002. – Zu verweisen ist ferner auf das Werk Hans Urs von Balthasars: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Einsiedeln 1961 ff.

Der gute Hirt sucht das verlorene Schaf

Interpretation des Liedes Nr. 37 »Der Euangelisch Guter Hirt sucht das Verlohren Schäflein« in Friedrich Spees *Trutz-Nachtigall*

Der Euangelisch Guter Hirt sucht das Verlohren Schäflein¹

- | | |
|--|---|
| <p>1.
O Schäflein vnbeschoren,
Du zartes wüllen kind:
Ach wo dan gehst verlohren,
Daß Dich so gar nitt find?
In holen Wäld vnd Klufften
Feld, Wisen, Berg, vnd Thal,
Auff müden Bein, vnd Hufften
Dich such ich vberall.</p> | <p>4.
Wolan, wolan, dort eben
In ienem BirckenWald,
Mich dunckt sichs thut erheben,
Ey da, da lieber, halt.
Halt, halt, ichs muß ertappen,
Wil sehn mirs nitt entspring:
Nun soll mirs nicht entschnappen,
Wil wetten mirs geling.</p> |
| <p>2.
Mitt seufftzen vngezehlet
Ich Lufft, vnd Wolcken spalt,
Daß Leyd, mit Leyd vermählet
Sich mehret hundertfalt:
Die zähr mir han zerschlossen
Wol halbe wangen beyd,
Weil nie von dir mag wissen,
Wer Jrrweg dich verleyt.</p> | <p>5.
O wee doch meiner lenden!
O wee, werd schwach, vnd krank!
Mich streiffen aller enden
Die Birckengerten schwanck:
Vnd ach der pein, vnd qualen!
Das Thierlein ist entwischt;
Mir bleiben allemahlen
Das gluck, vnd spiel vermischet.</p> |
| <p>3.
Vnd ach, was auch muß dencken
Der fromme Vatter mein,
Sich weil so späth last fencken
Das wüllen Wilpret sein?
Das Thierlein er, das Eintzig
Kurtzumb wil wider han,
Ob wol noch NeünvndNeintzig
Auff grünem Wasen gan.</p> | <p>6.
Doch dort in iener Hecken,
Da dennoch duncket mich,
Da bleibets gar bestecken;
Dort hör ichs regen sich.
Ja weger da, da drinnen
Da mögts in warheit sein:
Wils greiffen da mitt Sinnen,
Wil schleichen sanfft hinein</p> |

Friedrich Spee: *Trutz-Nachtigall*. Kritische Ausgabe nach der Trierer Handschrift. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot, Stuttgart 1985, S. 197–199.

7.
 Ach aber, ach mitt nichten,
 Ach aber nein, ach nein,
 Als vil ichs kan entrichten,
 Jst nitt nochs Thierlein mein:
 Vergebens nur verletzt
 Mich hab in Dörnen spitz,
 Das Haupt mir gar zerfetzet
 Jst voller feu, vnd hitz.

8.
 Ey dorten doch, dort oben
 Auff jener Schedelstatt,
 Ein Creutzbaum frisch erhoben
 Die Näst erstreckt hat.
 Da duncket mich gar eben
 Dörffts haben seinen gang,
 Jhm da denck nach zu streben,
 Hoff dort ichs endlich fang.

9.
 Doch müd mich auff den beinen
 Jch mehr mag halten kaum:
 An Dich dan muß ich leinen,
 O starcker Eichenbaum.
 Ach Schäfflein außerkohren,
 Ach kamest, kämest doch!
 Mitt mir dochs ist verlohren,
 Muß Jch wol sterben doch.

10.
 Mitt Armen außgestreckt,
 Wil deiner warten hie;
 Mirs leben mehr nitt schmecket,
 Alweil noch säumest ie.
 O Vatter, dir zun henden
 Mein Seel von hinnen reyst;
 Zu dir wol muß ich senden,
 Schaw da dan, meinen Geist.

Friedrich Spee hat das Motiv »der gute Hirt sucht das verlorene Schaf« dreimal dichterisch gestaltet: Einmal kommt es im *Gülden Tugend-Buch* (GTB)² in einer Art Erzählung, Parabel überschrieben, vor, dann unmittelbar an diese Erzählung angeschlossen als Gedicht³ und schließlich noch einmal in der *Trutz-Nachtigall* (TN) als Lied Nr. 37 mit der Überschrift »Der Euangelisch Guter Hirt sucht das Verlohren Schäfflein«. Hier besprechen wir nur das Lied, das in der TN steht, gehen nicht auf die Parabel und das Gedicht im GTB ein.

In der ersten Strophe dieses Liedes erzählt der gute Hirt, dass sich ein Schaf weit von der Herde entfernt hat. Als Folge davon hat es sich in der Weite der Felder und Wiesen, in den Wäldern und deren Schluchten und Felsenklüften gänzlich verirrt und findet nicht mehr zur Herde zurück. Das Schaf ist noch »vnbeschoren«, das heißt, es ist bisher noch nicht geschoren worden. Damit hat es seinem Herrn noch keinen Nutzen gebracht. Abseits der Herde, wo der Hirt es nicht schützen kann, ist es wegen seiner langen, noch nicht geschorenen

Wolle großen Gefahren ausgesetzt. Nur allzu leicht bleibt es seiner Wolle wegen im Gestrüpp des Dickichts und in den Dornensträuchern hängen. Zudem ist dieses Tier noch jung und damit unerfahren, ist überhaupt nicht mit den Gefahren der Wildnis vertraut. Auch dies wird mit dem Wort »vnbeschoren« ausgedrückt. Dieses »Schäfflein«, wie es Christus als guter Hirt recht liebevoll nennt, ist eine bildhafte Umschreibung für einen Menschen. Ihn, der sich in den Gefährdungen der irdischen Welt hoffnungslos verstrickt hat, sucht der Gottessohn und sorgt sich um dessen ewiges Heil. Bisher war dieses Suchen erfolglos geblieben. Dass der gesuchte Mensch völlig schuldlos sein soll und gar nicht weiß, dass er Unrecht begangen hat, dass er sich wie ein unschuldiges Schaf verirrt haben soll, verharmlost aus der Sicht des Hirten voll liebender Nachsicht, was geschehen ist. Ohne Zweifel hat der Gesuchte sich, das ihm von Gott Gebotene schändlich missachtend, sehr eigenmächtig von seinem Schöpfer und Herrn getrennt. Wohl ist er, wie man vermuten darf, von bösen Menschen zu der Untat verführt worden, aber dies geschah nicht ohne seine Zustimmung, geschah sicherlich nicht ohne eigene Schuld. Lediglich dadurch wird die Schuld des Sünders gemindert, dass er verführt worden ist, sie wird aber nicht aufgehoben. Trotz allem geht der Gottessohn nicht hart mit »seinem Schäfflein«, dem Menschen, ins Gericht. Großmütig verzeiht er ihm seinen Fehltritt und seine Schuld.

In der zweiten Strophe wiederholt der Gottessohn seine Klage. Er beklagt noch einmal, dass er das verlorene Schaf noch nicht gefunden hat. Er hebt sein Leid in einer typisch barocken Übertreibung hervor. Seine Seufzer zerspalten, wie er glaubt, Luft und Wolken; seine Tränen, so sagt er, haben bereits seine Wangen zerfurcht. Ihn bekümmert, dass er nicht weiß, wo »sein Schäfflein« umherirrt und, wie er glaubt, hilflos klagt.

In der dritten Strophe erfährt der Leser, dass der Gottessohn das verlorene Schaf auf das ausdrückliche Geheiß seines himmlischen Vaters sucht. Obwohl der Vater noch viele Schafe besitzt – es sind wie im Gleichnis bei Lukas⁴ außer dem verlorenen Schaf noch neunundneunzig weitere –, ist es des Vaters Wille, dass der Sohn gerade dieses eine, dieses verirrte Schaf findet und es zum Vater zurückbringt.

² Friedrich Spee: *Gülden Tugend-Buch*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968 (Sämtliche Schriften, historisch-kritische Ausgabe, 2. Bd.), Teil 2, Cap. 4, S. 130–135.

³ Ebd. S. 137f.

⁴ Lk 15,4.

Indem der gute Hirt weiter mit viel Mühe und Geduld nach dem Schaf sucht, entdeckt er es schließlich im Dickicht eines Birkenwaldes (Strophen 4 und 5). Schon glaubt er, es fangen zu können. Da entwischt es ihm im letzten Augenblick. Zu ungestüm hat er, wie er zu wissen glaubt, sich dem Schaf genähert: somit war die ganze Mühe umsonst. Die Birkenruten des Dickichts haben ihn geschlagen und am Körper verletzt. Die Striemen und Wunden verursachen ihm jetzt qualvolle Pein.⁵

Mit dem Motiv, dass der Gottessohn von Birkenruten schmerzvoll geschlagen wird, spielt Spee auf die Geißelung Christi an. Damit weist er auf die Schmerzen hin, die Christus als erste der Misshandlungen auf seinem Leidensweg hat erdulden müssen. Eine Randnotiz »Flagellatio« (Geißelung) in der Münsteraner Handschrift bestätigt unsere Deutung. Der volle Sinn der Anmerkung in der Münsteraner Handschrift wird aber erst dann wirklich verständlich, wenn dem Leser bewusst ist, dass die Menschen in früherer Zeit geglaubt haben, Christus habe die Geißelung, die Dornenkrönung und den Tod am Kreuz für bestimmte Sünden der Menschen auf sich genommen. Er habe für solche Sünden gelitten, die aus den gleichen Versuchungen entstehen, denen Christus selbst einmal am Anfang seines öffentlichen Auftretens ausgesetzt war und widerstanden hat. Damals versuchte der Teufel, den Gottessohn dreimal zur Sünde zu verführen. Es waren Sünden, die einmal aus Genusssucht, dann aus Stolz und aus Gier nach Ruhm und schließlich – als letzte und folgenreichste Versuchung – aus dem Wunsch des Menschen nach Macht und Reichtum entstehen.⁶ Spee führt in seiner »6. Bitt« des Gedichts »Das Vatter Vnser poetisch aufgesetzt«⁷ gleichfalls die drei oben genannten Triebe als Hauptursachen der menschlichen Sünden auf. Er spricht vom »Fleisch«, das »mitt süßen Pfeilen / Vns trifft in süßem blick«, spricht dann davon, dass der Satan »vns mitt Ehren (Ansehen)« lockt, und nennt als drittes, dass der Teufel uns »Mit Cron, vnd Scepter lad«. Im 21. Kapitel im zweiten Teil seines GTB, das die Überschrift »Andere Weiß das H. Vatter Vnser zu betten, fur lebendige vnd abgestorbene« trägt, bit-

⁵ Wegen ihrer Biegsamkeit wurden Birkenruten früher bevorzugt zur Züchtigung benutzt.

⁶ Mt 4,1–11, 1 k 4,1–13.

⁷ TN Lied Nr. 14.

tet der Betende in der »4 Bitt«, dass Christus uns die Sünden der Unmäßigkeit nachlassen wolle, da er die Züchtigung der Geißelung wegen »vnsrer Fraß vnd Füllerey« (Völlerei) auf sich genommen hat.⁸ Hier im Birkenwald büßt der gute Hirt mit den Schlägen durch die Birkenruten für die Sünden, die der Mensch wegen seiner Genusssucht oder wegen eines Missbrauchs anderer Triebe des Körpers begeht, büßt er für Sünden, die ihre Ursache in einem Mangel an Mäßigkeit haben. Diese Sünden müssen durch Schmerzen gesühnt werden, die unmittelbar am Körper zu spüren sind. Denn sie haben ihre Ursache im Verlangen der körperlichen Triebe, die – wie es eine frühere Zeit verstand – abgetötet oder doch zumindest in die Schranken gewiesen werden müssen. In strengen Orden waren körperliche Züchtigungen am Leib als Sühne für solche Sünden früher durchaus Brauch.

Eine Stelle in der fünften Strophe – es sind dies die Verse 5 bis 8 (V. 40–44) – scheint bis heute einem genauen Verständnis Schwierigkeiten zu bereiten. Da sie für das Verständnis dieses Gedichts wichtig ist, soll auf sie hier genau eingegangen werden (TN 37, V. 42 f.).

Mir bleiben allemahlen
Das gluck, vnd spiel vermischet.

Der Sinn dieser Stelle ist folgender: Nachdem das Schaf dem Hirten im Birkenwald entwischt ist, muss dieser es weiterhin suchen. Er muss erneut bestrebt sein, das verlorene Schaf zu finden. Wie nach einer verlorenen Partie bei einem Glücksspiel aber »bleibt« dem Verlierer ein erneuter Versuch, die Chance, sein Glück noch einmal zu versuchen. Dies gilt hier auch für den guten Hirten. Er weiß aber nun, wo das Schaf als nächstes hinläuft, wo er es schon bald finden kann. Dies ist allerdings nur mit einem neuen Einsatz, nur mit neuen Opfern an Zeit und Mühe möglich: Glück (eine neue Chance) und Spiel sind, wie beim Glücksspiel so auch hier stets aufs neue miteinander verknüpft. In ähnlichen Fällen sagt der Volksmund: Neues Spiel bringt neues Glück! An dieses Sprichwort knüpft Spee an. Die Situation aber hat sich gegenüber früher nun doch entscheidend geändert. Sie ist nicht mehr so hoffnungslos wie noch kurz vorher. Der gute Hirt weiß jetzt, wo er das Schaf schon recht bald suchen muss; bei allem Leid,

⁸ Siehe dazu GTB, S. 257 (Teil 2, Cap. 21).

dass er das Schaf beim ersten Mal nicht fangen konnte, bleibt ihm die Hoffnung, dass er das Schaf schon bald findet und dann fängt.

Diesen erneuten Versuch wagt der Hirt in den Strophen 6 und 7. Nachdem das Schaf sich in den Birkenwald verlaufen hat, verirrt es sich als Nächstes in ein Dornengestrüpp. Dort kommt es viel eher an als der Hirt. Es beeilt sich geradezu, auch diesen Versuchungen nachzugeben, von den Verführungen, die aus der Begier nach Ehre und Ruhm entstehen, wird es förmlich angezogen. Nun droht ihm noch größeres Unheil. Es läuft Gefahr, in den Dornen hängen zu bleiben und elend zugrunde zu gehen. Dies vor allem auch deshalb, weil es keine Erfahrung hat, welche Gefahren im Gestrüpp der Dornen lauern, aber auch weil es noch ungeschoren ist, noch seine ganze Wolle besitzt. Der Hirt hört das verängstigte Blöken des Schafes und eilt, es zu fangen. Die spitzen Dornen verletzen ihn schwer an seinem Körper, vor allem an seinem Haupt. Diese Verletzungen sollen den Leser an die Dornenkrönung Christi erinnern. Die weitere Randbemerkung »Coronatio« (Krönung) in der Münsteraner Handschrift weist darauf hin. Christus ertrug auch diese Schmerzen voller Geduld, besonders aber trug er die Schmach der Verspottung, die ihm die Menschen zugefügt haben, ohne Widerstand. Er tat dies, weil die Menschen nur zu oft aus der Gier nach irdischem Ruhm sündigen und sich dadurch der Gefahr aussetzen, ihr ewiges Heil zu verlieren. Aber auch vor dieser Verirrung kann der gute Hirt das Schaf nicht bewahren, kann er es nicht retten. Auch im Gestrüpp der Dornenhecken vermag er das verirrte Schaf nicht einzufangen. Es entwischt ihm auch dieses Mal und verirrt sich noch tiefer in der Weite der Wildnis.

Der Hirt hat geglaubt, aus dem ersten Vorfall etwas lernen zu können und ist gerade deshalb in einen anderen Fehler verfallen. Er hat sich jetzt dem Schaf zu langsam, zu behutsam und bedächtig genähert; er ist zu vorsichtig auf das geängstigte Schaf zugegangen, wo in diesem Fall Eile das Richtige gewesen wäre. Es hat zu lange gedauert, bis er in die Nähe des verirrten Schafes kam. Deshalb konnte sich das Schaf, wenn auch unter großen Schmerzen und nur mit schweren Verletzungen aus den Dornen befreien. Nicht unbeschädigt kam es aus dieser Situation davon. Der Hirt aber muss noch einmal, nun ein drittes Mal nach dem verirrten Schaf suchen. Hier zeigt sich bei Spee ein gewisser Humor, der auch den menschengewordenen Gottessohn nicht von solchen Irrtümern

ausnimmt, denen Menschen immer wieder erliegen, nämlich von einem Extrem ins andere zu fallen. Auch dem Gottessohn bleiben Erfahrungen dieser Art nicht erspart, auch er muss »Lehrgeld« bezahlen.

In der achten Strophe finden wir den guten Hirten auf der Schädelstätte von Golgotha. Dort wartet er auf das verirrte Schaf, dort muss es demnächst ankommen. Diesmal aber ist der gute Hirt vor dem Schaf da. Den Versuchungen, die in dem Bedürfnis nach Macht und Reichtum ihre Ursache haben, ist der Mensch, das verirrte Schaf, noch nicht erlegen. Der gute Hirt aber ist nun von den Mühen des Laufens und Suchens, aber auch von den Schlägen der Birkenruten und den Wunden, die ihm die Dornen zugefügt haben, völlig erschöpft. Zu eilig hat er sich nach Golgotha begeben, zu dem Kreuzbaum, dem Kreuz, das auf »jener Schedelstatt« steht. Um nur nichts zu versäumen, hat der gute Hirt sich diesmal zu sehr beeilt, begeht erneut einen dieses Mal entscheidenden Fehler. Zu Tode ermattet, wartet er auf die Ankunft des Schafes (Strophen 8 bis 10). Der Schritt zu den letzten, zu den schwersten aller Sünden, insbesondere zum Abfall von Gott, ist denn doch zu groß, als dass er ihn sogleich geht. Es bedarf sehr großer Versuchungen, denn dieser Schritt ist für das ewige Seelenheil des sündigen Menschen von ganz ausschlaggebender Bedeutung. Es gibt, ist dieser Schritt einmal getan, kaum mehr ein Zurück. Darum zögert das Schaf, scheut der Mensch sich wahrscheinlich davor, die schwerste aller Sünden zu begehen, den Abfall von Gott in die Tat umzusetzen. Für den guten Hirten ist Golgotha die letzte Chance, das verirrte Schaf zu fangen, das heißt den Menschen zur Einsicht zu bringen und ihn zu retten. Der Hirt weiß, hier am Kreuz wird er sterben. Wiederum deutet die Münsteraner Handschrift mit dem Wort »Crucifixio« (Kreuzigung) auf eine weitere Art der Sühne hin, die Christus für die schwersten der menschlichen Sünden auf sich geladen hat. Es ist dies das größte aller Sühneopfer, der Tod. Dadurch jedoch büßt der Gottessohn selbst für diese Sünde, nimmt er die Schuld auch für diese Sünde auf sich. In bewegenden Worten klagt der gute Hirt, dass er das Schaf noch immer nicht gefangen hat, dass ihm jetzt jedoch die Kräfte schwinden. Die Gefahr ist groß, dass das verirrte Schaf endgültig verloren geht, sich der Mensch ganz der Welt zu und von Gott abwendet. Der gute Hirt öffnet die Arme, deutet damit an, dass er auf diese Weise das Tier voll Liebe empfangen und retten will. Doch indem er dies tut,

sinkt er ermattet an der Eiche, am Kreuz nieder und stirbt. Seine letzten Worte »Zu dir wol muß ich senden, / Schaw da dan, meinen Geist« deuten auf die letzten Worte Jesu am Kreuz hin: »Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist«⁹.

Ob das verirrte Schaf gerettet wird, ob sich der sündige Mensch wirklich bekehrt und wieder zu Gott zurückfindet, bleibt ungewiss. Es muss auch ungewiss bleiben, denn trotz aller Bemühungen des guten Hirten um das Heil jedes einzelnen Menschen werden nicht alle Menschen vor dem ewigen Tod bewahrt.

Es ist durchaus möglich, dass das Schaf *nicht* an dieser Stelle anlangt, dass es schon vorher von sich aus zur Herde zurückkehrt, dass der Mensch doch vor der letzten, der schwersten aller Sünden, der gänzlichen Abkehr von Gott, zurückschreckt. Es kann sein, dass er diesen letzten Schritt als eine sehr schwerwiegende Tat nicht vollzieht und von sich aus den Weg zu Gott zurückfindet. Daneben besteht die andere Möglichkeit, dass das Schaf (der Mensch) an dieser Stelle ankommt und einsieht, welch großes Opfer der »gute Hirt« um seinetwillen ganz uneigennützig gebracht hat, und sich darum bekehrt. Es kann jedoch auch sein, dass das Schaf den Weg zurück zur Herde und zum Hirten nicht mehr findet, der Mensch auch die schwerste aller Sünden begeht und sich von Gott endgültig abwendet. Von sich aus kann der gute Hirt das Schaf nicht mehr retten, es muss den Weg zur Herde und dem für sein Heil gestorbenen Hirten alleine finden. Der Mensch muss den Weg, den er eingeschlagen hat, alleine als falsch erkennen und zu Gott zurückkehren. Die geistige Hilfe des für ihn gestorbenen Christus aber ist ihm dabei auch weiterhin gewiss.

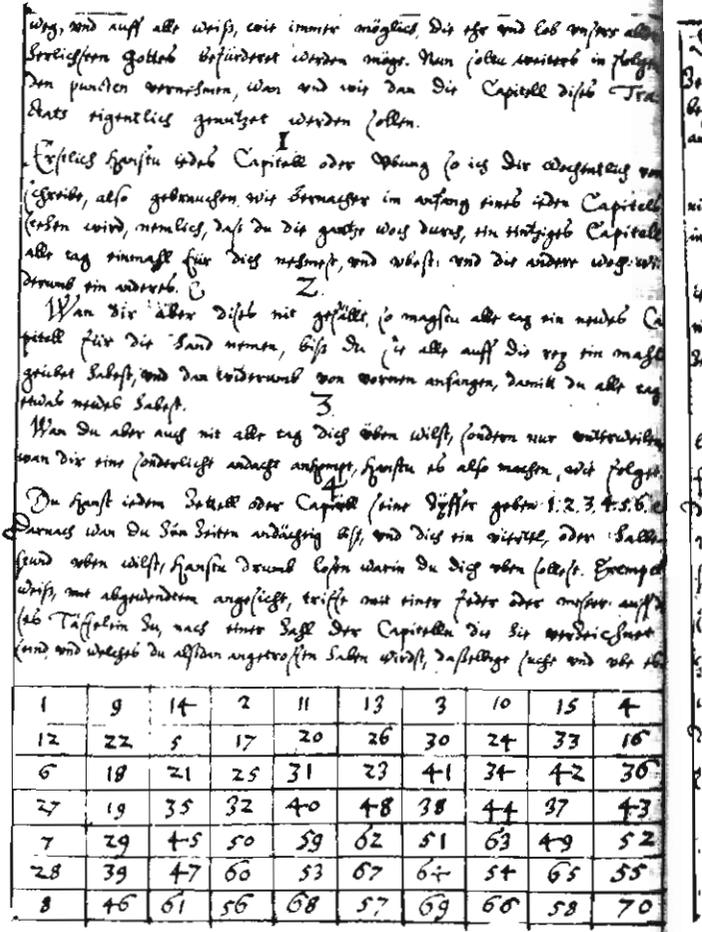
Das Lied »Der Euangelisch Guter Hirt sucht das Verlohren Schäfflein« hat als einziges Gedicht in der TN eine der vielen Lehren Christi zum Thema, die Christus über sich und das Reich Gottes den Menschen verkündet hat: die Lehre, dass Gott die Menschen liebt. Nur am Ende des Liedes Nr. 43, dem Gespräch von Christus am Kreuz, kommt Ähnliches noch einmal zur Sprache. Sonst wird diese Lehre in der TN dem Leser durch die Taten Christi und dies auch nur indirekt vor Augen geführt, sie kommt durch das Handeln des Gottessohnes (seine Geburt, seine Leiden und seinen Tod am Kreuz) zum Ausdruck.

⁹ Lk 23,46.

Auch die Gestalt des Hirten Daphnis, die für Christus steht, ist ein Symbol der göttlichen Liebe.¹⁰ Als Leitmotiv zieht sich diese Liebe allerdings mittelbar durch alle Lieder der TN hindurch. Es ist für die Gedichtsammlung der TN kennzeichnend, es ist aber auch bezeichnend für Spee als Seelsorger, dass er in dem einzigen Gedicht, das auf das Wirken Jesu unter den Menschen näher eingeht, ein Thema gewählt hat, durch das dem Leser unmittelbar vor Augen geführt wird, wie sehr Gott die Menschen liebt – trotz ihrer Sünden.

Spee hat das Lied »Der Euangelisch Guter Hirt sucht das Verlohren Schäfflein« erst spät in seine Gedichtsammlung eingereiht und es wahrscheinlich auch erst als vorletztes Lied eigens für die Gedichtsammlung der TN verfasst. Wie auch das Lied Nr. 35, »Ein kurzes Poëtisch Christgesang, vom Ochs, vnd Eselein bey der Krippen« steht es nicht im Straßburger Autograph, taucht zuerst in der Münsteraner Handschrift auf, befindet sich dort an vorletzter Stelle. Es erscheint in der Münsteraner Abschrift unmittelbar vor dem Lied »... vom Ochs, vnd Eselein bey der Krippen«, zusammen mit diesem Weihnachtslied als Nachtrag am Schluss der Sammlung. Erst in der letzten Handschrift, dem Trierer Autograph, findet dieses Gedicht als Lied Nr. 37 den Platz, wo es sinnvollerweise hingehört. Vielleicht hat Spee erst sehr spät, als er den Zyklus der Weihnachtslieder um zwei Lieder ergänzt hat, gemerkt, dass in seiner Gedichtsammlung zwischen den Weihnachtsliedern und der Leidensgeschichte Jesu eine wichtige Epoche aus dem Leben Jesu fehlt: das Wirken des Gottessohnes unter den Menschen. Nachdem Spee den Weihnachtszyklus um mehrere Gedichte erweitert und somit einen weiteren Schwerpunkt innerhalb seiner Gedichtsammlung gesetzt hat, mangelte es der Sammlung an einem passenden Übergang von den Weihnachtsliedern zu den Liedern vom Leiden und Sterben Jesu. Aus diesen Gründen – so ist zu vermuten – hat Spee das Lied »Der Euangelisch Guter Hirt sucht das Verlohren Schäfflein« gedichtet und es zwischen die beiden Zyklen eingereiht. Dieses Gedicht ist so, obwohl es erst spät entstand, zu einem wichtigen Glied der Lieder in der Gedichtsammlung der *Trutz-Nachtigall* geworden.

¹⁰ Der Hirt Daphnis erscheint in der *Trutz-Nachtigall* in den Liedern Nr. 39, 40, 41, 44, 45, 47 und 48. Er sucht das verlorene Schaf in den Liedern Nr. 40, 44, 45, und 48.



Zahlentafel in der Dusseldorfer Handschrift (S. 4) von Friedrich Spees GTB zum Auslösen der Übungen des GTB, die zu Lektüre und Beschäftigung vorgenommen werden sollen (Kritische Ausg. S. 17)
 Foto: Landesmedienzentrum Rheinland-Pfalz, Koblenz (Harald Goebel)

Zufallstreffer?

Dynamische Textstrukturen und alineare Lektüreooptionen in der frühneuzeitlichen Frömmigkeitsliteratur

Wie hat man sich für die Zeit Friedrich Spees die Rezeption eines frommen Textes, etwa eines Erbauungsbuches, vorzustellen? Viele Wahrnehmungsmöglichkeiten sind denkbar: Jemand lässt sich daraus vorlesen. Oder eine Gruppe von Lesern oder Zuhörern setzt sich gemeinsam mit ihm auseinander. Oder schlicht: Ein Mensch öffnet ein Buch und liest darin. Aber wo beginnt er zu lesen, und wo endet er? Empfiehlt ihm das Buch einen ganz bestimmten Lektürepfad? Will der Text von der ersten bis zur letzten Seite durchgelesen werden, oder ist er so angelegt, dass er zum Hin- und Herblättern anregt? Welche Optionen legt der Text nahe – unabhängig davon, dass seine Leser mit ihm ohnehin so verfahren, wie sie selbst es für richtig halten? Mit den eben genannten Möglichkeiten ist ungefähr das Spektrum dessen abgesteckt, was die Stichworte ›geschlossene‹ und ›offene Textstrukturen‹ hier charakterisieren sollen: Einerseits Elemente, die einen Text in seiner gedruckten Form fixieren und stabilisieren, andererseits solche, die diese Ordnung auflösen, zum Umgruppieren verschiedener Abschnitte anleiten und so zugleich betonen, dass der Leser aktiv in die literarische Sinnkonstitution einbezogen ist. Gemeint sind damit aber keine Alternativen, die einander strikt ausschließen, sondern modulare Möglichkeiten der Textorganisation, die in bestimmten Funktionszusammenhängen stehen und deshalb bestimmte Modi der Rezeption bevorzugt auslösen oder fördern.

Wegweiser und Reiseführer

Erbauliche Texte wollen ihre Rezipienten einem bestimmten Ziel zuführen, indem sie sie im Glauben bestärken und so langfristig ihr Leben und Handeln in der kirchlichen Gemeinschaft beeinflussen. Die

intensive Auseinandersetzung mit zentralen Glaubensinhalten soll nicht nur punktuell und vorübergehend wirken; vielmehr geht es »um Aufforderungen, die der Leser ständig wieder neu realisieren muß, deren Ziele er künftig ohne neuerliche Aufforderung erreichen soll«¹. Sofern geistliche Literatur in diesem Sinne als Anleitung zum christlichen Leben konzipiert ist, liegt es nahe, dass sie ihren Benutzer in bestimmte Ordnungen und Rhythmen einbindet, die ihm Sicherheit vermitteln und Entwicklungschancen eröffnen. Er soll sich in einer Folge von Stationen auf seinem Glaubensweg voran- oder emporarbeiten.

Dieses Fortschreiten manifestiert sich häufig in einer Leiter-, Stufen- oder Schrittmeteraphorik, wie sie etwa Roberto Bellarmins (1542–1621) Buch vom Aufstieg des Geistes über die Leiter der Geschöpfe zugrunde liegt.² Auch die *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola (1491–1556) entwerfen einen Kursus aufeinander aufbauender Arbeitsphasen, den der Übende in einer bestimmten Reihenfolge durchlaufen soll. Dass sich solche didaktischen Präsentationsverfahren ebenso auf der Makro- wie auf der Mikroebene eines Werkes beobachten lassen, belegen die *Pia Desideria* (1624), das erfolgreiche Emblembuch des belgischen Jesuiten Hermann Hugo (1588–1629).³ Die *Pia Desideria* bestehen aus drei Büchern zu je fünfzehn Emblemen, deren jedes sich wiederum aus einer szenischen *Pictura*, einer lateinischen Elegie und einer längeren Prosakompilation aus Bibel- oder Kirchenväterzitate zusammensetzt. Ein Bibelvers, meist aus dem Psalter oder dem Hohenlied, fungiert jeweils als Motto, das die Elemente zu einer Einheit verklammert. Damit entsprechen die Bestandteile jedes einzelnen Emblems den traditionellen Schritten christlicher Meditationspraxis:⁴ Die *Pictura* der äußeren Wahrnehmung,

die Distichen der inneren Aneignung und die Prosatexte der Stufe der Erkenntnis. Der Gesamtaufbau der *Pia Desideria* dagegen orientiert sich am Dreistufenmodell von Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung, das durch die Rezeption der mittelalterlichen Mystik in die Barockliteratur gelangt. Der Leser soll diesen Weg der christlichen Seele von der Bekehrung über die fortschreitende Annäherung an Gott bis hin zur Vereinigung miterleben und selbst nachvollziehen.

Neben solchen umfassenden Schemata begegnen auch Rhythmisierungen und Ordnungen im kleineren Rahmen, etwa Anweisungen, welche Aufgaben der christliche Leser täglich, wöchentlich, monatlich und jährlich zu erfüllen habe,⁵ Vorgaben für Betrachtungen nach dem Rhythmus der Stundengebete, der Wochentage oder der Tage eines Monats. Etliche solcher Beispiele finden sich in den beiden Gebetbüchlein des Dominikaners Georg Muntzius, die Friedrich Spee als Quellen für sein *Güldenes Tugend-Buch* (GTB) nutzte.⁶ Diese Rhythmisierung fungiert nicht nur als mnemotechnische Hilfe, sondern vermittelt dem Leser auch das Gefühl, innerhalb einer Textfolge auf der Zahlenskala fortzuschreiten. Zugleich aber ist sie zyklisch angelegt: Sobald eine Zeiteinheit verstrichen ist, lässt sich die Schleife der vom Text vorgegebenen Gedanken beliebig oft wiederholen.

Variatio und *Delectatio* als didaktische Prinzipien

Aus verschiedenen Gründen werden solche relativ geschlossenen Textordnungen in der Praxis allerdings vielfältig modifiziert. Um ihre Leser auf den rechten Weg zu führen, müssen katechetische und devotionale Texte ihn auch motivieren, den Weg beständig weiter zu beschreiten. Da dieser Fortschritt allerdings nicht wahrzunehmen ist, wenn man in monotoner Gleichförmigkeit immer wieder mit densel-

¹ Oliver Pfetterkorn: Georg Philipp Harsdörffer. Studien zur Textdifferenzierung unter besonderer Berücksichtigung seines Erbauungsschrifttums. Stuttgart 1991 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 246), S. 79.

² Roberto Bellarmin: *De Ascensione Mentis In Deum Per Scalas Rerum Creatarum*. Köln 1615.

³ Zur Auflagenstärke der *Pia Desideria* vgl. Michael Schilling: Nachwort. In: Wenzel Scherffer von Scherffenstein: *Hermann Hugonis S.J. Gottsälinger Verlangten Drey Bücher* (1662). Hrsg. von Michael Schilling. Tübingen 1995 (Rara ex bibliotheca Silensis 4), S. 3*–35*, hier S. 3*.

⁴ Vgl. Schilling (wie Anm. 3), S. 5*–7*.

⁵ Vgl. Antoine Sucquet: *Via Vitae Aeternae*. Editio septima. Antwerpen 1630, fol. +5v.

⁶ Georg Muntzius: *Der Geistliche weiße Gilgenstock* [...]. Freiburg i.Br. 1606. – Ders.: *New Gülden Berckwerck*. Freiburg i.Br. 1606. Zu den beiden Büchlein sowie zu Spees Muntzius-Rezeption vgl. Martina Eicheldinger: *Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk*. Tübingen 1991 (Studien zur deutschen Literatur 110), S. 214–223, hier vor allem S. 216f. und S. 219f. zum Aufbau.

ben Texten konfrontiert wird, ersinnen die Verfasser und Redaktoren von Erbauungsbüchern verschiedene Strategien, um ihre Leser stets ›bei der Stange zu halten‹. Entscheidend wird dafür das didaktische Grundprinzip, den Rezipienten durch Abwechslung zu erfreuen und zum Weiterlesen zu animieren: Die *Variatio* dient der *Delectatio*. Spee formuliert dies ausdrücklich im GTB: »Man muß zunzeiten veränderung haben, vnd dan dises, dan ein anders gebrauchen. [...] Nichts ist verdriëßlicher, als wan man allezeit nur eine weiß brauchen muß.«⁷

Diesem Prinzip entspricht eine starke Binnengliederung von Büchern oder einzelnen Textabschnitten, eine Fragmentierung der Textoberfläche in vielfältige kleinere Textformen, die nicht narrativ oder kausal untereinander verzahnt sind, sondern sich aus ihrem Kontext lösen und relativ einfach auch als eigenständige Einheiten wahrnehmen lassen. Solche Formen öffnen einen Text für verschiedene Arten des Zugriffs und simulieren damit zugleich die Komplexität jener Welt, der sich der zeitgenössische Leser jeden Tag ausgesetzt sieht. Spee bedient sich dieser Strategie der Textorganisation etwa im dritten Teil des GTB. Dessen langes achtzehntes Kapitel nämlich füllt er mit verschiedenen Auszügen aus Muntzius' Werk, so dass das Kapitel in insgesamt 58 mehr oder weniger lange Abschnitte untergliedert ist, deren jeder eine kleine Andachtsminiatur bildet.

Die *Trutz-Nachtigall* (TN) setzt den Grundsatz der Abwechslung und Vielfalt bereits in ihrem Titel gleich doppelt um:⁸ Zum einen weist sie sich im Untertitel als literarischer Wald, nämlich als *Geistliches Poëtisch Lustwäldlein*, aus und stellt sich damit in die Tradition eines bestimmten Verfahrens der Textdarbietung. Zum anderen gibt sie dem Leser mit der *Trutz-Nachtigall* des Titels und des Eingangsgedichtes einen dynamischen Impuls mit auf den Weg durch dieses Lustwäldlein. Der Begriff ›Wald‹ meint in der Frühen Neuzeit meist eine hete-

rogene Sammlung von Gedichten oder Prosamaterial, die bestimmte Kriterien zu erfüllen sucht. Damit kann er die Genese dieser Texte einerseits auf vegetables Wachstum beziehen und bezeichnet dann »›bei Gelegenheit‹ spontan entworfene Textzeugnisse, in Prosa oder in Versen, die bewusst den Charakter der extemporierten Entstehung konservieren«.⁹ Außerdem kann der Waldbegriff auch die stoffliche Fülle enzyklopädischer Werke charakterisieren. Beides allerdings scheint auf die TN nicht so recht zuzutreffen. Offenbar lässt sich das Konzept eines literarischen Waldes hier weniger auf Produktion und Präsentation einzelner Texte als vielmehr auf die Rezeption des gesamten Gedichtbuches beziehen. Der Vielfalt des Waldes entspräche damit eine gewisse Offenheit der Textordnung, die dem Leser Bewegungsfreiheit einräumt und ihn dazu animieren mag, nicht nur einer linearen Lektürcordnung zu folgen, sondern auch nach eigenem Belieben hin- und herzublätern. In der Gestalt der *Trutz-Nachtigall*, die die Sprecherfigur des Eingangsgedichtes im poetischen Wäldlein antrifft, manifestiert sich die Dynamik, mit der sich dieses Text- und Sinnangebot durchmessen lässt. Die kinetische Energie ihres Fluges und ihres Gesanges begründet mit dem Bewegungsmuster der Suche zugleich die ästhetische Quintessenz der TN. Für den Leser entspricht diese Verknüpfung realer und poetischer Beweglichkeit den Gedankenflügen, die er beim Wahrnehmen der Texte vollzieht und zu der Spees Gedichte ihn auch über die Lektüre hinaus stimulieren wollen: »Von Bäumen zu Bäumen springet, | Durchstreicht Berg, vnd Thal, | In Feld- vnd Wäldern singet, | Weiß keiner Noten Zahl. // Es thut gar manche farten, | Verwechset ort, vnd Lufft: | Sichs ettwan setzt in garten | Betrüb an holer klufft; | Auchs ettwan frewdig singlet | Susampt der süssen Lerch, | Gott lobend es vmbzinglet | Den Oel- vnd ander Berg.« (TN I, V. 56–67)

Dass Vielgliedrigkeit die Anzahl möglicher Kombinationen und damit Sinnbezüge der einzelnen Elemente erhöht, mag ein Grund dafür sein, warum medienübergreifende Darstellungsformen wie Embleme auch in der geistlichen Literatur besonders attraktiv erscheinen. Gera-

⁷ Friedrich Spee: Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 2: Güldenes Tugend-Buch. Hrsg. von Theo G. M van Oorschot. München 1968, S. 511. (Im Folgenden zitiert als GTB).

⁸ Friedrich Spee: Sämtliche Schriften, Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 1: Trutz-Nachtigall. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Bern 1985. – Vgl. zum Folgenden auch Cornelia Rémi: *Philomela mediatrix. Friedrich Spees Trutznachtigall zwischen poetischer Theologie und geistlicher Poetik*. Frankfurt am Main 2006 (Mikrokosmos 73), S. 45–55.

⁹ Wolfgang Adam: *Poetische und kritische Wälder. Untersuchungen zu Geschichte und Formen des Schreibens ›bei Gelegenheit‹*. Heidelberg 1988 (Beihefte zum Euphorion 22), S. 317.

de in frühen jesuitischen Emblembüchern begegnen selbst innerhalb eines einzigen Werkes so viele Varianten von Text-Bild-Beziehungen, dass sie sich nicht zu einem einheitlichen Formtyp zusammenfassen lassen.¹⁰ Je nachdem, in welcher Reihenfolge man Text- und Bildelemente wahrnimmt, ergeben sich deshalb unterschiedliche Argumentationsstrukturen und Funktionen.

In anderen zeitgenössischen Werken garantiert zudem der Bezug auf stark untergliederte biblische Quellentexte wie den Psalter oder die *Proverbia Salomonis* die Vielfalt im Kleinen. Auch der Reiz des Hohenliedes als poetisches Fundament für poetische Bearbeitungen erklärt sich sicher nicht nur aus seiner Liebesthematik und seiner bildreichen Sprache. Als Handlungsmatrix liegt das Hohelied zahllosen geistlichen Texten zugrunde, obwohl es mit seinem lose gefügten Aufbau und dem mehrfachen Wechsel von Suchen und Finden, Nähe und Ferne kaum geeignet erscheint, um eine strikt lineare Handlung zu gestalten – es sei denn, man isolierte einzelne Abschnitte der biblischen Vorlage aus ihrem Kontext. Die verschiedenen Modelle, mit denen sich die Biblexegese zu Spees Zeit den Aufbau des Buches zu erschließen versucht,¹¹ belegen die Vielfalt von Zugriffsmöglichkeiten und Deutungsangeboten, die die kleinteiligen, repetitiven Strukturen dieses Textes eröffnen; sie machen wesentlich die Attraktivität des Hohenliedes als geistlicher Mustertext aus.

Wird diese Vielfalt des Zugriffs gestalterisch umgesetzt, so entspricht dies einem weiteren didaktischen Grundsatz, dem gerade die jesuitische Frömmigkeitsliteratur in der Nachfolge des Ignatius von Loyola große Beachtung schenkt: Der Einsicht nämlich, dass beim geistlichen Unterricht die individuellen Anlagen, Fähigkeiten und Bedürfnisse des Lernenden zu berücksichtigen sind.¹² Dazu tritt als wei-

tere Eigenart jedes potentiellen Lesers die Situation, in der er Zugang zu einem geistlichen Text sucht und sich Rat und Hilfe für seine aktuelle Lebenslage erhofft. Auf diese individuellen Bedürfnisse reagieren Frömmigkeitsbücher unter anderem mit Registern und Indices, die die jeweils enthaltenen Texte thematisch nach den in ihnen behandelten Stoffen, Gegenständen, Fragen oder liturgischen Anlässen aufschlüsseln und dem Leser so einen möglichst direkten Zugriff auf solche Abschnitte gewähren, die dem Anlass und seiner Situation am ehesten entsprechen. Sie dienen also nicht dazu, den geistlichen Stoff willkürlich abzuändern, sondern ihn so flexibel einzurichten, dass er sich den Menschen mit ihren je eigenen Bedürfnissen optimal anpassen lässt.

Der Leser als ›Wiederholungstäter‹

Dass etwa das EmblemBuch *Via Vitae Aeternae* des Antoine Sucquet (1574–1627) gleich mit vier verschiedenen Registern erscheint,¹³ verdeutlicht aber noch etwas anderes: Der geistliche Pilgerpfad, auf den dieses Buch seinen Leser führt, ist keiner, den man schnurstracks abschreitet, um ihn dann hinter sich zu lassen. Frömmigkeitsliteratur will nicht nur einmal durchgelesen werden und nicht bloß temporär wirken. Vielmehr ist sie auf mehr- und vielfach wiederholtes, dauerhaftes Lesen und Bedenken angelegt. Sie soll ihre Rezipienten langfristig begleiten und zu vertiefender, intensiver Lektüre motivieren.¹⁴ Da sich der Leser vor wie nach seiner Erstlektüre auf irdischer Pilgerschaft befindet, muss er sich sein Fortschreiten auf dem Weg des Heils immer wieder neu erringen. Dementsprechend vervielfacht sich das Wegschema, wie es bei Hermann Hugo, Laurentius von Schnüffis (1633–1702) und anderen begegnet, im praktischen Vollzug der Lek-

zeit des Ordens (ca. 1540–ca. 1650). Uppsala 1966 (Acta Universitatis Upsalensis. Studia Doctrinae Christianae Upsalensis 6), S. 346; Eicheldinger (wie Anm. 6), S. 40–44 zu didaktischen Grundsätzen des GTB.

¹³ Ich beziehe mich auf die Editio septima, Antwerpen 1630. Die Praefatio weist ausdrücklich auf die vier Indices hin, mit denen sich der Inhalt des Werkes erschließen lasse: Eine Liste der Kapitelüberschriften vermittelt einen Gesamtüberblick, während die Indices der verarbeiteten Stoffe, der emblematischen Gegenstände und liturgischen Anlässe der gezielten Suche nach Abschnitten für bestimmte Anlässe dienen.

¹⁴ Vgl. Eicheldinger (wie Anm. 6), S. 42.

¹⁰ Vgl. Ludger Lieb: Emblematische Experimente. Formen und Funktionen der frühen Jesuiten-Emblematik am Beispiel der Emblembücher Jan Davids. In: The Jesuits and the Emblem Tradition. Selected Papers of the Leuven International Emblem Conference 18–23 August, 1996. Hrsg. von John Manning, Marc van Vaecq. Turnhout 1999 (Imago Figurata Studies 1A), S. 307–321, hier S. 307.

¹¹ Vgl. den Überblick in den Prolegomena zum Hoheliedkommentar des Cornelius a Lapide: Commentarii in Canticum Canticorum [...]. Antwerpen 1650. Cornelius a Lapide verweist ausdrücklich darauf, dass Gaspar Sanchez sogar eine gestörte Ordnung des Textes annehme.

¹² Vgl. Mabel Lundberg: Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Früh-

türe, der durch entsprechende Leseanweisungen in den Rhythmus des frommen Alltags eingebettet wird. So soll der Leser der *Via Vitae Aeternae* sich jeden Montag der *via purgativa* widmen, dienstags bis donnerstags die *via illuminativa* beschreiten und schließlich von Freitag bis Sonntag die *via unitiva* betrachten.¹⁵ Ähnliches lässt sich für Iugos *Pia Desideria* beobachten. Zwar fügen sich die einzelnen Abschnitte zu einer Art Handlung zusammen; diese aber lässt sich nicht allein als lineare Folge kausal verknüpfter Ereignisse lesen, sondern auch als Gruppierung von Bausteinen, die immer wieder dieselben Grundaussagen paraphrasieren: Schmerz, Sehnsucht und Freude. Wie das Hohelied enden die *Pia Desideria* nicht mit einer endgültigen Vereinigung der liebenden Seele mit Gott, sondern fordern den göttlichen Geliebten schließlich wiederum zur Flucht auf. Gottes Unerreichbarkeit im Irdischen ist dem Buch damit von vornherein als Impuls zur unermüdlich fortgesetzten Suche eingeschrieben: Das »Fleuch mein Geliebter« bildet keinen Abschluss, sondern einen immer wieder erneuerten Anfang.¹⁶

Weil man sich dem immer Gleichen als einem immer neu zu Erfahrenden stets von neuem annähern muss, werden solche repetitiven Strukturen zur Bedingung einer intensiven und lebendigen Beziehung zum Numinosen, etwa in Gestalt regelmäßiger geistlicher Lektüre im Rahmen eines religiös durchgeformten Tagesablaufs, die wesentlich vom aktiven Mitvollzug des Lesers getragen wird. Erst durch seine Anstrengungen gewinnen die Andachtstexte ihren Sinn: Sie »wollen nicht gelesen, sondern durch betenden Vollzug in Kraft gesetzt werden«,¹⁷ nämlich durch eine langsame, bedächtige, von innehaltenden Betrachtungen und Gebeten unterstützte Lektüre, die vor allem performative Auseinandersetzung mit ihrem Gegenstand ist. Der Leser muss sich mit wachem Verstand aktiv engagieren, beim wiederholten intensiven Lesen selbst und darüber hinaus.¹⁸

¹⁵ So der Vorschlag im *Index materialium* bei Sucquet (wie Anm. 13).

¹⁶ Hier zitiert nach Scherffer (wie Anm. 3), S. 289.

¹⁷ Franz M. Eybl: Poesie und Meditation. Zur Vorredenpoetik des Bartholomäus Christelius. In: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 47:1 (1984), S. 255–276, hier S. 271.

¹⁸ Vgl. Franz M. Eybl: Abraham a Sancta Clara. Vom Prediger zum Schriftsteller. Tübingen 1992 (Frühe Neuzeit 6), S. 273 f. Ähnlich die Lektüreeanweisungen in ge-

Damit aber steht der Verfasser von Frömmigkeitsliteratur vor dem Dilemma, den Leser mit Wiederholungen konfrontieren zu müssen, ohne ihn dabei zu langweilen. Spee versucht diese Gefahr im GTB zu meiden, indem er dem Nutzer des Buches – je nach dessen Wünschen und Fähigkeiten – vorschlägt, den Zeitrahmen für die Wiederholung einzelner Übungen unterschiedlich zu wählen. Er könne sich entweder intensiv auf einzelne Abschnitte konzentrieren oder aber die Dynamik des Fortschreitens durch den gesamten Übungskursus stärker betonen: »Erstlich kanstu iedes Capitell oder Vbung so ich dir wochentlich vorschreibe, also gebrauchen, wie hernacher im anfang eines ieden Capitels stehen wird, nemlich, daß du die gantze woch durch, ein einziges Capitell alle tag einmahl für dich nimmest, vnd übest: vnd die andere woch widerumb ein anderes. &c. – 2. Wan dir aber dieses nit gefällt, so magstu alle tag ein newes Capitell für die hand nemen, biß du sie alle auff die rey ein mahl geübet habest, vnd dan widerumb von vornen anfangen, damitt du alle tag etwas newes habest.« (GTB, S. 17) Neben diesen linearen Lektüremodi schlägt Spee allerdings auch noch ein anderes Leseverfahren vor, auf das später noch näher einzugehen ist.

Meditativ angelegte Texte, die besonders stark von Wiederholungen geprägt sind, begegnen drohender Eintönigkeit oft durch eine hohe affektive Intensität, mit der sie ihre Leser an sich binden. Textinterne Spannungen können diese Bindung zusätzlich stärken, indem sie etwa Erkenntnisinteressen gleichzeitig anfachen und blockieren. Der Slawist Holt Meyer weist an Weihnachtsgedichten des tschechischen Jesuiten Fridrich Bridel (1619–1680) eine solche Strategie der Textorganisation nach, die zwei Tendenzen verbindet: das zentripetale Streben zu einem Sinnzentrum und das zentrifugale Zerstreuen des Sinns »durch die Hervorhebung des Mysteriums einerseits und den Verweis auf einen abwesenden, nicht darstellbaren Sinn andererseits«. ¹⁹ So entsteht ein Typus von Textgruppierung, der sich in sich

druckten Predigtsammlungen, vgl. Elfriede Moser-Rath: Lesestoff fürs Kirchenvolk. Lektüreeanweisungen in katholischen Predigten der Barockzeit. In: Fabula 29 (1988), S. 68 f.

¹⁹ Holt Meyer: »[...] že pannu má matku víte, // jak to můž býti, nevíte« – Die Wiederkehr der Aporie als Faktor der poetischen Zyklisierung in der Gegenreformation: Die Gottesmutter in Fridrich Bridels Jesličky (1658). In: Zyklusdichtung in den slavi-

selbst erschöpft. Je mehr Texte zum selben Thema sich aneinander reihen, desto deutlicher treten Grenzen hervor, die sich sprachlich nicht überwinden lassen. Die nur leicht variierende Wiederholung, das Umkreisen der immer selben theologischen Themen oder heilsgeschichtlichen Szenen führt nicht zu einem beständigen Zuwachs an Sinn, der sich hermeneutisch aufschlüsseln ließe, sondern zu Aporien, die die Glaubensmysterien rhetorisch vervielfachen.

Dieses Phänomen lässt sich eindrucksvoll an poetischen Paraphrasen von Marienanrufungen, etwa der Lauretanischen Litanei beobachten. Wenn Abraham a Sancta Clara (1644–1709) eine emblematisierte Bearbeitung dieses Textes vorlegt,²⁰ ordnet er den einzelnen Anrufen an Maria nicht nur je eine Pictura und vier Alexandrinerverse zu, sondern ergänzt sie außerdem um »so viel Ehren=Tituln der Heil. Schrift/ vnd der Heil. Vätter«, wie der jeweilige lateinische Anruf Buchstaben zählt. Diese Multiplikation der Marienanreden entfaltet in der Vielzahl einerseits das Gewicht der Glaubensbotschaft, die der Basistext der Litanei transportiert, legt aber gleichzeitig durch zahlreiche Wiederholungen und Redundanzen offen, dass die Anreden letztlich synonym sind, weil jede alle anderen in sich birgt. Die Reihenfolge der einzelnen Anreden ist deshalb relativ gleichgültig: Der Leser kann sich an beliebiger Stelle in den Reihen der Elogen einklinken. Ein solcher Einstieg lässt sich methodisch allerdings noch verfeinern, indem der Leser, angeleitet etwa durch entsprechende Paratexte,²¹ seinen eigenen Willen bei der Textauswahl weitgehend ausschaltet und sich Kräften außerhalb seiner selbst unterwirft. Dies geschieht vor allem durch das Losen, also die Herbeiführung einer Entscheidung »aufgrund eines mechanischen, alle verstandesmäßigen Erwägungen ausschließenden Verfahrens«.²²

schen Literaturen. Beiträge zur Internationalen Konferenz, Magdeburg, 18.–20. März 1997. Frankfurt/M. 2000, S. 339–365, hier S. 341.

²⁰ Vgl. Abraham à Sancta Clara: Stern so aus Jacob aufgangen Maria. Stuttgart 1994 (Repr. d. Ausg. Wien 1680) (Rarissima litterarum I).

²¹ Als Paratexte bezeichnet Genette »jenes Beiwerk, durch das ein Text zum Buch wird und als solches vor die Leser und, allgemeiner, vor die Öffentlichkeit tritt«, z. B. Umschlag, Titel, Motto, Vorwort und Zwischenüberschriften. Gérard Genette: Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches. Frankfurt am Main 2001 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1510), hier S. 10.

²² Fritz Boehm: Artikel ›Los, lösen‹. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.

Willentliches Nichtwollen: Textorganisation durch das Los

Der belgische Jesuit Jan David (1545–1613)²³ legt mit dem *Veridicus Christianus* (1601) ein Werk vor, das seine wiederholte Lektüre in einer ganz besonderen Weise organisiert. David weitet hier einen kleinen Reimkatechismus zu einem reichhaltig illustrierten Traktat aus,²⁴ der als eines der frühesten Beispiele geistlicher Jesuitenemblemik gilt.²⁵ Am Ende dieses Buches findet sich ein Anhang, der sich mit Losverfahren, ihren Gefahren und ihrem christlichen Nutzen beschäftigt: ein »Pfad der Redlichkeit zur Nachahmung Christi, als Beistand für den christlichen Wahrsager« – *Orbita Probitatis ad Christi Imitationem Veridico Christiano Subserviens*. Dieser Anhang ermöglicht dem Leser einen erneuten Blick auf das bereits durchgeblätterte Werk. Die *Orbita* nämlich handelt nicht nur theoretisch vom Losen, sondern leitet zum Gebrauch eines Instrumentes an, das den vorausgehenden Text neu erschließt.²⁶ Mittels einer Drehscheibe kann sich der Leser eine Zahl erlosen, die ihn über einen Index von Lehrsätzen zurück auf einen der hundert Abschnitte des *Veridicus Christianus* verweist. Im Doppelsinn des lateinischen *orbita*, das einerseits eine Kreisbahn, andererseits ein Fahrgeleis oder einen zurückzulegenden Pfad bezeichnet,²⁷ sind somit zwei Lese- und Gedankenbewegungen zusammengefasst: Mit dem Zahlenrad umkreist der Leser einen gedanklichen Mittelpunkt, schreitet bei der Lektüre aber zugleich auf dem Weg des Glaubens Stück um Stück voran.

Als vorrangigen Zweck dieser zufallsabhängigen Lektüre gibt Da-

Hrsg. von Hanns Bächtold-Stäubli unter Mitwirkung von Eduard Hoffmann-Krayer. Berlin 2000 (Repr. d. Ausg. Berlin, Leipzig 1927–1942), Bd. 5, Sp. 1351–1386, hier Sp. 1351.

²³ Zu David vgl. J. Andriessen: Artikel ›David, Joannes‹. In: Koninklijke Vlaamse Academiën van België: Nationaal Biografisch Woordenboek. Bd. 1. Brüssel 1964, Sp. 377–383, hier besonders Sp. 379.

²⁴ Jan David: *Veridicus Christianus*. Editio Altera, Avctior. Antwerpen 1606, hier die Praefatio ad Lectorem. Die Editio prima (Antwerpen 1601) habe ich vergleichend hinzugezogen. Dazu Andriessen (wie Anm. 23), Sp. 379.

²⁵ Zur Komplexität von Davids Emblematik vgl. Laeb (wie Anm. 10).

²⁶ Zur zugehörigen Gebrauchsanleitung vgl. David (wie Anm. 23), S. 372–375.

²⁷ Vgl. Heinrich Georges, Karl Ernst Georges: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Unveränderter Nachdruck der achten verb. u. verm. Aufl. Darmstadt 1998, Bd. 2, Sp. 1389.

vid an, seine Leser unterhalten und erfreuen zu wollen, vor allem diejenigen, die schwerer Lektüre schon überdrüssig seien. Sie würden durch das Rad auf angenehme Weise zur Lektüre bald dieses, bald jenes Kapitels geködert, so dass er sie beinahe unmerklich, wie an einem feinen Seil, zur wahren Imitatio Christi anziehen könne.²⁸ Damit gewinnt das Losen zugleich erkenntnisstrukturierende und ästhetische Funktion: Es soll den Leser spielerisch motivieren und unterhalten, eröffnet aber, indem es die Texte des Buches kombinatorisch auffächert, zugleich ein weites Panorama reizvoller Sinnmöglichkeiten. Mit der Drehscheibe nutzt David so die Charakteristika des zufallsabhängigen Spieltypus für seine katechetischen Zwecke:²⁹ Fachliches Können und persönliches Verdienst, Kompetenz und Training werden völlig ausgeschaltet. Der Spieler nimmt eine Haltung ein, in der er sich nicht auf sich selbst verlassen darf, sondern aus freiem Willen auf seinen Willen verzichtet und sich völlig dem Schicksal hingibt.³⁰ Damit birgt das Losspiel für alle Spielenden gleichermaßen das reizvolle Risiko der Unvorhersehbarkeit und Überraschung,³¹ unabhängig von ihrem Bildungsstand und Durchhaltevermögen. David integriert also über das Losrad mögliche Schwächen seines Lesers, besonders dessen mangelnde Motivation, in die Textkonstitution:³² Das

²⁸ Vgl. David (wie Anm. 23), S. 354.

²⁹ Vgl. zum Folgenden Roger Caillois: *Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch*. Aus dem Frz. von Sigrid v. Massenbach. München 1965, S. 25–27, sowie Boehm (wie Anm. 22), Sp. 1351.

³⁰ Da Davids Leser beim Drehen der Scheibe nicht nur signifikante Sachverhalte passiv beobachtet, sondern sie selbst erzeugt, fällt der Kontrast zwischen Willensfreiheit und Hingabe besonders groß aus. Zur Unterscheidung aktiver und passiver divinatory Techniken vgl. Richard Kieckhefer: *Magne im Mittelalter*. Aus dem Englischen von Peter Knecht. München 1992, S. 105 f.

³¹ Vgl. Caillois (wie Anm. 29), S. 12, 14. Ausführlich zum Glücksspiel auch Marcel Neveux: *Jeux de Hasard*. In: *Jeux et sports*. Hrsg. von Roger Caillois. Paris 1967 (Encyclopédie de la Pléiade 23), S. 443–598, besonders S. 457–460 zur Verbindung von Glücksspiel, Mantik und Religion. Auf die Verwandtschaft des Losens mit profanen Spielen wie dem Karten- oder Würfelspiel verweist auch Martin Luther: *Predigt am Sonntagabend vor Pfingsten* (8. Juni 1538). In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* Bd. 46. Weimar 1912, S. 398–400. (Die Weimarer Ausgabe kürze ich im Folgenden als WA ab.)

³² Bereits Otrifrid von Weissenburg begründet Mitte des 9. Jahrhunderts die Untergliederung seiner Evangelienharmonie in fünf Bücher damit, dass er zwischen der heiligen Vierzahl der Evangelien und den unvollkommenen fünf Sinnen vermitteln wolle.

Zahlenrad bezieht diese Unvollkommenheit in die Lektüre ein und schaltet sie durch das Wirken des Zufalls aus.³³

Zu fragen wäre allerdings, ob hier tatsächlich blinder Zufall waltet. Zwar fasziniert der schiere Zufall damals wie heute als Weg der Erkenntnis ebenso wie als ästhetisches Phänomen;³⁴ er erschließt Möglichkeiten und stiftet unwahrscheinliche Chancen und Handlungsräume jenseits kontrollierter Kausalität.³⁵ Wohl auch deshalb lässt sich um 1600 ein besonderes Interesse an Zu- und Unfällen, ihrem philosophischen, narrativen und affektiven Potential beobachten.³⁶ Doch selbst der anscheinend blinde Zufall erscheint in der Frühen Neuzeit eingebettet in das umfassende System der Schöpfung, das durch die Vorsehung Gottes gelenkt wird. Auch bei David ist der Zufall daher kein vollkommen blinder, schon deshalb, weil er nicht willkürlich auf beliebige Textbestände zugreift, sondern im Rahmen eines umgrenzten, kontrollierten Textterritoriums operiert. Dennoch gewinnt der Losentscheid der Drehscheibe tiefere Bedeutung und theologische Relevanz, weil das Konzept des Zufalls mitten hinein in zeitgenössische Auseinandersetzungen um menschliche Willensfreiheit und göttliche Providenz führt. Dementsprechend begegnen in den Erläuterungen, die David seiner Spielanleitung voranschickt, Argumente, die sich aus theologischen Diskussionen um Lospraktiken und deren Legitimation speisen und dem scheinbar spielerischen Losen Funktionen

Vgl. Otrifrids Evangelienbuch. Hrsg. von Oskar Erdmann. 6. Aufl. besorgt von Ludwig Wolff. Tübingen 1973 (Altdeutsche Textbibliothek 49), S. 5, Z. 46–57.

³³ Das Titelkupfer der *Orbita* fasst die Vielfalt menschlichen Verhaltens in der Imitatio Christi zusammen: Christus erscheint umgeben von zehn Malern, die sich von seinem Anblick zu völlig unterschiedlichen Bildern anregen lassen. Vgl. dazu Jeffrey Chipps Smith: *Sensuous Worship. Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany*. Princeton 2002, S. 47–49.

³⁴ Zur ästhetischen Funktion des Zufalls vgl. *Die Künste des Zufalls*. Hrsg. von Peter Gendolla, Thomas Kamphusmann. Frankfurt am Main 1999; *Spielzüge des Zufalls. Zur Anatomie eines Symptoms*. Hrsg. von Carola Hilmes, Dietrich Mathy. Bielefeld 1994.

³⁵ Vgl. Erich Köhler: *Der literarische Zufall, das Mögliche und die Notwendigkeit*. München 1973, hier S. 19.

³⁶ Vgl. Michael Witmore: *Culture of Accidents. Unexpected Knowledges in Early Modern England*. Stanford/California 2001. Zur Rolle der Fortuna in Mittelalter und Früher Neuzeit vgl. außerdem *Fortuna*. Hrsg. von Walter Haug, Burkhard Wachinger. Tübingen 1995 (Fortuna vitrea 15).

zuweisen, die weit über die bloße Unterhaltung hinausreichen. Denn das Losrad dient ja vor allem als Hilfsmittel, um den Leser spielerisch zur *Imitatio Christi* anzuleiten.³⁷

David distanziert sich daher auch entschieden und nachdrücklich von mantischen Praktiken, mittels derer nach verborgenen Geheimnissen oder gar der Zukunft gefragt werde. Er warnt vor abergläubischem Vertrauen in orakelnde Wahrsage- und Losbücher³⁸ und unbedachtem Vergnügen an ihnen,³⁹ insbesondere vor der Gefahr sich selbst erfüllender Prophezeiungen: Wenn ein zur Melancholie neigender Mensch aus einem solchen Buch erführe, dass er bald unter bestimmten Umständen den Tod finden werde, suche er diese Umstände danach möglicherweise erst gezielt auf und werde so in den Selbstmord getrieben.⁴⁰ David dagegen geht es nicht um solch gefährlichen Zeitvertreib. Schon der Titel des *Veridicus Christianus* deutet an, dass er mit diesem Werk programmatisch gegen entsprechende profane Vergnügungen angeht. Wie er in der Vorrede seines Buches darlegt, will er es all jenen Wahrsagern entgegenstellen, die sich dem Teufel verschrieben haben: Er entwirft einen »christlichen Wahrsager«, der die Gegner mit deren eigenen Waffen schlagen soll. Dazu nutzt David den Unterhaltungswert und die Faszination, die von der abergläubischen Wahrsagerei ausgeht, löst die ihr zugeordnete Technik des Losens jedoch von potentiell gefährlichen Inhalten ab und überträgt sie auf seine katechetischen Texte. Dadurch ermöglicht er es seinem Leser, die christlichen Glaubenswahrheiten vergnüglich zu entdecken und so die Erfahrung zu erneuern, dass Gott und seine Botschaft den Christen in allen Lebenslagen angehen. Sein Zahlenrad trägt dazu bei, indem es bestimmte Textpassagen isoliert, die der Leser mit seiner aktuellen Lebenssituation verknüpfen soll. Statt die Zukunft vorherzusagen oder okkultes Wissen zu enthüllen,⁴¹ will die *Orbita* die *Imitatio Christi* erleichtern.

³⁷ David (wie Anm. 23), S. 354: *ludendo addiscere*.

³⁸ Vgl. Klaus Speckenbach: Artikel »Losbuch«. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Hrsg. von Harald Fricke u. a. Bd. 2. Berlin, New York 2000, S. 493–495. Fritz Boehm: Artikel »Losbücher«. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (wie Anm. 22), Bd. 5, Sp. 1386–1401.

³⁹ Vgl. David (wie Anm. 23), S. 354–358.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 356.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 359.

Solche Rechtfertigungen sind nötig, weil die frühneuzeitliche Theologie Lose durchaus zwiespältig beurteilt. Einerseits kritisiert sie ihren abergläubischen Missbrauch, andererseits versucht sie, bestimmte Arten des Losens zu rechtfertigen und biblisch abzusichern.⁴² Meist greift man dazu auf Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) zurück, der sich in seiner *Summa Theologiae* mit verschiedenen Losverfahren beschäftigt.⁴³ Er unterscheidet drei Grundtypen: Der *sors divisoria* bedient man sich bei der Verteilung von Gütern oder Zuweisung von Ämtern; durch die *sors consultoria* erfragt man, was man tun und wie man handeln solle; mittels der *sors divinatoria* schließlich sucht man verborgene Dinge oder die Zukunft zu ergründen. Thomas bewertet diese drei Losarten recht unterschiedlich. Die *sors divinatoria* erklärt er grundsätzlich für verboten, weil sie versuche, in den göttlichen Ratschluss einzugreifen, während die anderen beiden Methoden unter bestimmten Voraussetzungen erlaubt sind. So verbietet er die *sors divisoria* lediglich für die Wahl zu geistlichen Ämtern und lehnt auch bestimmte Formen des Gottesurteils zur Ermittlung juristischer Schuld grundsätzlich ab, weil sie dem göttlichen Gericht vorgreifen. Da allerdings die Bibel den Losgebrauch unter die Herrschaft und Lenkung Gottes stellt – der Mensch wirft das Los, aber Gott lenkt es (Spr 16,33)⁴⁴ – erklärt er die *sors consultoria* grundsätzlich für zulässig, obwohl er auch vor dem Missbrauch dieser Art des Losens warnt.

Das Losen nämlich ist zwar nicht an sich schlecht und sündhaft,⁴⁵

⁴² Während beim Jesuiten Martin Delrio (1551–1608) die Warnungen überwiegen, fragt Melanchthons Schwiegersohn Caspar Peucer (1525–1602) auch nach christlich erlaubten Losarten. Vgl. Martin Delrio: *Disquisitionum Magicarum Libri Sex* [...]. Mainz 1618, besonders I. 4, c. 2, q. 7, sect. 3 und c. 4, q. 1.; Caspar Peucer: *Commentarius De Praecipuis Divinationum Generibus* [...]. Wittenberg 1553, fol. 9r–13r, 169r–183r.

⁴³ Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, II-2 q. 95 a. 8 (ich verwende: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologiae*. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. 36 Bde., 2 Ergänzungsbd. Salzburg 1933–1961).

⁴⁴ Vgl. Georg Stengel: *Sortes, Qvibus, Ne Temere Cadant, Temperandis; Vel, Si Temere Dvevntvr, Castigandis, Divini Ivdiu Aeqvitas Sempter Adest*. Ingolstadt 1645, hier Praefatio, fol. 2r, sowie Luther, WA Bd. 46 (1912), S. 398f., und WA Bd. 19 (1897), S. 212. Zur Legitimation des Losens wird häufig auch Ps 30,16 zitiert: »in manibus tuis sortes meae«.

⁴⁵ Stengel (wie Anm. 44), S. 40, weist deshalb ausdrücklich darauf hin, dass nicht nur

kann aber durch den Menschen verdorben werden, sofern er es schlecht anwendet und Gott damit versuchen will.⁴⁶ Um solchen Missbrauch zu vermeiden, knüpft die theologische Fachliteratur in Thomas' Gefolge die Verwendung von Losen an bestimmte Voraussetzungen und Bedingungen,⁴⁷ die in jedem Einzelfall gewissenhaft zu prüfen sind.⁴⁸ Für die Befragung des Loses muss ein schwerwiegender Grund vorliegen, ein Problem, das den menschlichen Verstand übersteigt;⁴⁹ beim Losen müssen Ehrfurcht und Demut walten;⁵⁰ und schließlich darf der ermittelte göttliche Ratschluss nicht für irdische Geschäfte missbraucht werden. Losen mehrere Menschen gemeinsam, sollten sie eine Art Bündnis eingehen, eine Übereinkunft, sich dem Losergebnis zu beugen und es als gottgegeben anzunehmen.⁵¹ Beim Losen stellt der Mensch also eine Entscheidung Gott anheim und wendet sich an *Gotts gericht und urteyl*.⁵² Dementsprechend begründen noch im 18. Jahrhundert Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760) und die Herrnhuter die gewichtige Funktion, die sie dem Los für ihr Gemeindeleben zusprechen; sie betrachten das Los als »Verkehrsform mit dem Heiland«, durch die sie sich der unmittelbaren Führung Gottes anvertrauen.⁵³ Ähnlich argumentiert Martin

etliche Heilige sich des Loses bedienen, sondern sogar Gott selbst das Losen mitunter befehle.

⁴⁶ Vgl. Erich Beyreuther: Lostheorie und Lospraxis bei Zinzendorf. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 4. Folge 9=71 (1960), S. 262–286, hier S. 269.

⁴⁷ Vgl. zusammenfassend Thomas von Aquin (wie Anm. 43), II-2 q. 95 a. 8.

⁴⁸ Vgl. Stengel (wie Anm. 44), S. 37–67.

⁴⁹ Vgl. Stengel (wie Anm. 44), S. 1, 47; Beyreuther (wie Anm. 46), S. 274, 278; Augustinus: Enarrationes in Psalmos I-L. Hrsg. von Eligius Dekkers, Jean Fraipont. Turnhout 1956 (Corpus Christianorum Series Latina 38), S. 211 (Enarr. in Ps. XXX, II, s. II, 13): *Sors enim non aliquid mali est: sed res est in dubitatione humana diuinam indicans uoluntatem*.

⁵⁰ Vgl. Stengel (wie Anm. 44), S. 9, 48–54; ähnlich Luther, WA Bd. 19 (1897), S. 212: Da das Losen zu jenen Werken zahle, die *mugen geschehen wol und ubel*, sei dabei besonders *auff die meynung des hertzen* zu achten: Deshalb sundigt derjenige, der nur mutwillig *aus eygener lust* lost. Wer es *aber aus befehl und gehorsam Gottes odder aus not und pflicht des nehisten thut, der thut wol*.

⁵¹ Luther, WA Bd. 19 (1897), S. 213; WA Bd. 46 (1912), S. 400. Deshalb gilt auch die Tombola als erlaubte Form des Losens, weil sie eine Form der *sors diuisoria* darstellt; vgl. Stengel (wie Anm. 44), S. 65.

⁵² Vgl. Luther, WA Bd. 19 (1897), S. 211.

⁵³ Beyreuther (wie Anm. 46), S. 265. Zur Lospraxis der Brudergemeine vgl. auch

Luther (1483–1546), als er jene Episode im Buch Jona kommentiert, in der die Schiffsleute per Los ermitteln, wessen Schuld den Seesturm verursacht habe (Jona 1,7). Als Parallele nennt Luther die Auslosung des Apostels Matthias (Apg 1,26):⁵⁴

»Zum andern sage ich, das myr noch nicht bewust ist, das lossen eyn verbotten werck sey. Es ist wol verbotten, man solle Gott nicht versuchen. Aber lossen und Gott versuchen ist weyt von eynander. [...] Mich dunckt, lossen sey an yhm selbs ein recht glaubens werck und muge wol durch furwitz und eygen lust misbraucht werden wie des schwerds und eydes. Aber das ist nicht des wercks sondern der person schuld, wie gesagt ist. [...] Aber Christen menschen zymet sichs, das sie nicht so frey hyn lossen, sondern sollen gleuben, das Gott das los und glück meystere, und nicht zweyfeldn, das von Gott gegeben und genomen wird alles was durchs los und spiel gegeben odder genomen wird.«⁵⁵

Dieses theologische Interesse am Los lässt sich an Diskussionen um Zufall und göttliche Providenz, damit aber auch um die Willensfreiheit des Menschen anschließen. Wohl deshalb legt im 17. Jahrhundert ein Theologe sogar ein ganzes Buch über Lose vor: Der bayerische Jesuit Georg Stengel (1584–1651) veröffentlicht 1645 einen umfangreichen Traktat, in dem er sich ausführlich mit dem Losen auseinandersetzt. Er möchte den Anteil Gottes am Losen möglichst genau bestimmen.⁵⁶ Dazu unterscheidet er zwei Arten der göttlichen Vorsehung, die beim Losen wirken können: Im Einzelfall kann eine numinose *providentia specialis* die Lose so lenken, dass sie dem Losenden eine bestimmte Richtung weisen. Grundsätzlich aber unterliegen alle, selbst

Boehm (wie Anm. 22), Sp. 1382 f., sowie Helmut Schiewe: Die Losungen im Wandel der Zeiten. In: Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Ausstellung im Völkerkundemuseum Herrnhut, Außenstelle des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden, und im Heimatmuseum der Stadt Herrnhut vom 26. Mai 2000 bis zum 7. Januar 2001. Herrnhut 2000, S. 108–112.

⁵⁴ Beide Beispiele begegnen öfter in der theologischen Fachliteratur zum Losen, so auch bei Stengel (wie Anm. 44), S. 6, 8 f.; vgl. Luther, WA Bd. 19 (1897), S. 211 f., 247; WA Bd. 46 (1912), S. 398 f.

⁵⁵ Martin Luther: Der Prophet Jona ausgelegt. 1526. In: Luther, WA Bd. 19 (1897), S. 169–251, hier S. 212 f. Auf diese Stelle beruft sich später Zinzendorf, um die Lospraxis der Herrnhuter zu rechtfertigen, vgl. Beyreuther (wie Anm. 46), S. 265 f. Vgl. auch Luther: Vorlesungen über die kleinen Propheten. Jona a. und Jona b. In: Luther, WA Bd. 13 (1889), S. 229 f., 247.

⁵⁶ Vgl. zum Folgenden Stengel (wie Anm. 44), Praefatio, fol. 3r–4r.

die verbotenen Lose, der *providentia generalis*, die den allgemeinen Lauf der Welt lenkt; sie lässt die Lose blindlings fallen und dem schieren Zufall gehorchen. Auch im Zufall wohnt ihnen also stets eine Form der göttlichen Providenz inne. Ausgehend von diesem Leitgedanken reichert Stengel die Gedanken des Thomas von Aquin, auf den er sich gleich zu Beginn beruft,⁵⁷ um weitere Argumente, Einwände und Fallbeispiele an. Er warnt nachdrücklich vor möglichem Missverstehen von Gelostem und erklärt, wie sich der göttliche Wille auf erlaubte Weise durch das Los ergründen lasse – ein Problem, das allerdings, wie er zugibt, der Navigation zwischen Scylla und Charybdis gleiche,⁵⁸ weil sich die Grenzen zwischen erlaubtem und verbotenen Losen oft nur schwer ziehen lassen.

Neben dem zufälligen Hören einzelner Verse aus der Heiligen Schrift nennt Stengel besonders das Däumeln als häufig von Christen gebrauchte Lostechnik,⁵⁹ jene mantische Praxis also, bei der man ein Buch aufs Geratewohl öffnet, um die erste Textstelle, auf die Auge oder Finger treffen, als Orakel zu deuten.⁶⁰ So ergibt sich ein Lektüerverfahren, das die Auswahl des relevanten Textes einer hermeneutisch blinden Methode unterwirft und paradoxerweise dennoch den Anspruch erhebt, aktuell verbindlichen, höheren Sinn zu erzeugen.⁶¹

⁵⁷ Vgl. Stengel (wie Anm. 44), Praefatio, fol. 2v-3r; zur Unterscheidung der drei Lostarten.

⁵⁸ »Nusquam magis inter Scyllam et Charybdim navigatur, quam cum de sortibus est disputatio.« Stengel (wie Anm. 44), S. 44; vgl. auch ebd., S. 67.

⁵⁹ Vgl. Stengel (wie Anm. 44), S. 8, 46, 54f., 361f.; Oskar Rühle: Artikel »Bibel«. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (wie Anm. 22), Bd. 1, Sp. 1208–1219, hier Sp. 1212–1215; Boehm (wie Anm. 22), Sp. 1380f. Das plötzliche Frägriffen werden vom zufällig gehörten Wort untersucht auch David (wie Anm. 23), S. 359f., anhand der Erweckungserlebnisse des Franz von Assisi (Mt 10,9f.) und des Antonius (Mt 19,21).

⁶⁰ Vgl. Boehm (wie Anm. 22), Sp. 1371, sowie Rühle (wie Anm. 59), Sp. 1215–1218, zum Bibelorakel.

⁶¹ Vgl. Peter Strohschneider: Kultur und Text. Drei Kapitel zur *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*, mit systematischen Zwischenstücken. In: Kulturwissenschaftliche Frühneuezeitforschung. Beiträge zur Identität der Germanistik. Hrsg. von Kathrin Steghauer, Herfried Vögel, Michael Waltenberger, Berlin 2004, S. 91–130, hier S. 126. Strohschneider verweist auf eine entsprechende Szene bei Grimmshausen: Simplicissimus schlägt ein Buch mit Heiligenlegenden auf, gerät »im ersten Griff« an die Alexiuslegende und versteht dies als Aufforderung, sich nach dem Vorbild des Heiligen auf Pilgerfahrt zu begeben. Vgl. Hans Jakob Christoffel von Grim-

Stengel führt etliche Beispiele für dieses Losen mit Büchern an,⁶² etwa die Predigt zu Nazareth (Lk 4,16–21), bei der Jesus das Buch Jesaja öffnet und dabei auf eine Stelle stößt, die seinen messianischen Auftrag bekräftigt (Jes 61,1f.). Als entscheidendes Zeugnis für den christlichen Nutzen des Loses nennt Stengel allerdings die *Confessiones* des Augustinus (354–430), deren achttes Buch die Heilswirkung zufälliger Lektüre gleich mehrfach belegt: Das beginnt mit dem Besucher Pontician, der auf dem Spieltisch (!) zufällig Augustins Lektüre, die Schriften des Apostels Paulus erblickt,⁶³ und gipfelt in der berühmten Konversionsszene. Als Augustinus nämlich beim Spaziergang eine Stimme hört, die ständig die Worte *Tolle, lege* wiederholt – »nimm, lies« – versteht er dies als Aufforderung, das Paulusbuch zu öffnen und den ersten Abschnitt zu lesen, auf den sein Auge fällt: Die Aufforderung, um Christi willen weltlichen und fleischlichen Gelüsten abzuschwören (Röm 13,13f.). Das Lesen dieser Verse wird für Augustinus zum Schlüsselerlebnis, das seine Lebenswende einleitet. Durch diese Episode wird das Gebot *Tolle, lege* zum Leitsatz christlichen Losens und Lesens, weshalb bereits Jan David diesen Spruch auf die letzte Seite seines *Veridicus Christianus* vor die *Orbita* stellt. Denn er gilt nicht nur in Ausnahmesituationen, sondern wendet sich an alle Menschen. Obwohl nämlich Stengel einerseits betont, dass das Los nicht ohne göttliche Legitimation befragt werden dürfe, merkt er zugleich an, dass ein frommer Christ auch ohne besondere numinose Legitimation in der Heiligen Schrift oder in erbaulichen Büchern jederzeit Rat und Hilfe finden könne. Um ein frommes Buch zu öffnen und aus dem ersten erblickten Vers eine Botschaft zu ziehen, bedarf es keines unmittelbaren göttlichen Befehls, sofern man darin kein Orakel sucht, sondern schlicht Trost oder eine allgemeine Lehre.⁶⁴ Grundsätzlich eröffnet das Losen dem Gläubigen also die Chance, einen besonders engen

melshausen: Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi. 2., durchgesehene u. erweiterte Aufl. Hrsg. von Rolf Taron. Tübingen 1984, S. 508.

⁶² Vgl. Stengel (wie Anm. 44), S. 11–14, 44f., 362–371.

⁶³ Augustinus: Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt u. erläutert von Joseph Bernhart. Frankfurt am Main 1987, hier I über VIII, 6,14: *Et forte supra mensam lusoriam [...] adtendit codicem.*

⁶⁴ Vgl. Stengel (wie Anm. 44), S. 54. Die Grenzen zum verbotenen Orakel ohne göttlich legitimierten Anlass scheinen allerdings fließend, vgl. ebd., S. 69–74.

Kontakt zum Numinosen zu erfahren und sich im Leben wie im Lesen einer göttlichen Führung anzuvertrauen.

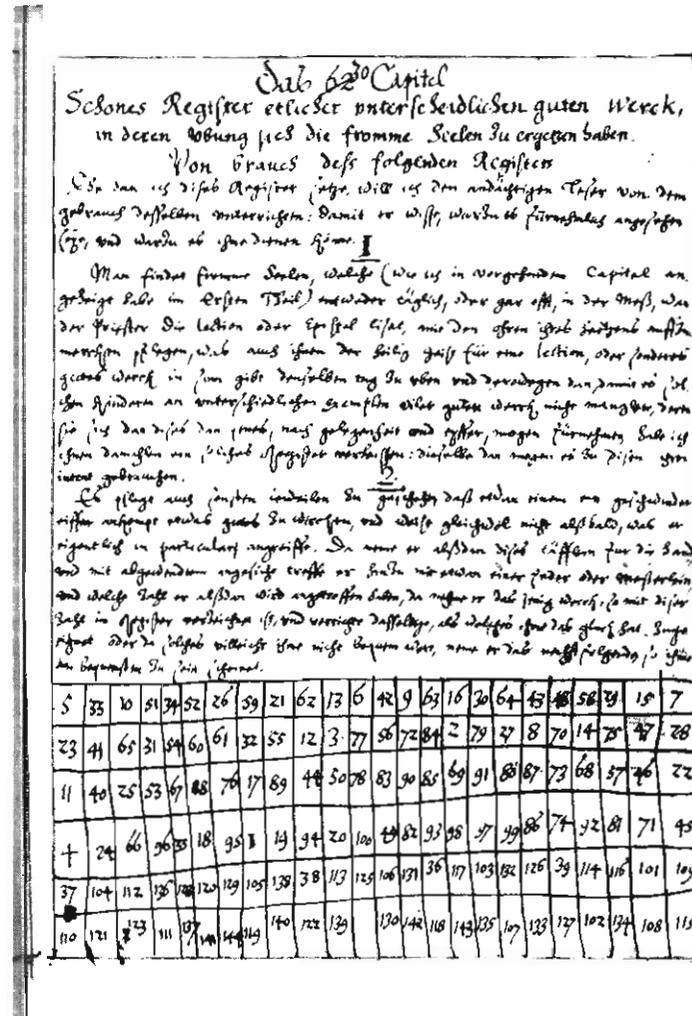
Losverfahren im *Gülden Tugend-Buch*

Von den theologischen Lostheorien der Frühen Neuzeit lässt sich schließlich auch eine Brücke zu Friedrich Spee schlagen. Ganz zu Beginn und fast ganz am Ende seines GTB nämlich finden sich Zahlentafelchen, mit denen Spee den Benutzer seines Buches zu einer Lektüremöglichkeit anleitet, die ebenfalls auf einem Losverfahren beruht. Die Zahlentafel zu Anfang⁶⁵ wendet sich an Leser, die sich nicht täglich, sondern nur ab und zu mit Spees Übungen beschäftigen wollen und die einzelnen Texte deshalb ohnehin nicht in ihrem übergreifenden Zusammenhang wahrnehmen können:

»Wan du aber auch nit alle tag dich üben wilt, sondern nur vnterweilen, wan dir eine sonderliche andacht ankempt, kanstu es also machen, wie folget. – 4. Du kanst iedem zettell oder Capitell seine zyffer geben 1. 2. 3. 4. 5. 6. &c. Darnach wan du nun zun zeiten andächtig bist, vnd dich ein viertel, oder halbe-stund vben wilt, kanstu drumb losen warin du dich vben sollest. Exempel weiß, mit abgewentem angesicht, triffe mit einer feder oder messer auff dises Täflein zu, nach einer zahl der Capitelln die hie verzeichnet seind, vnd welches du alßdan angetroffen haben wirdst, daßelbige suche vnd vbe es.« (GTB, S. 17) Ebenso könne auch ein Geistlicher die Zahlentafel verwenden, »der in besuchung seiner geistlichen kinder ihnen eine geistliche Lection geschwind fürhalten will: dan er mag auß obgesetztem Täflein auff alda vermeide weiß ein Capitell außnemmen.« (GTB, S. 19)

Ans Ende des Buches dagegen stellt Spee ein ebenfalls vom Zufall abhängig anzuwendendes Register guter Taten, das Gedanken einzelner Übungen wieder aufgreift und insofern selektiv auf sie zurückverweist; diese Verbindungen muss der Leser indes selbständig herstellen. Es wendet sich einerseits an fromme Seelen, die täglich oder doch häufig bei der Schriftlesung in der Messe »mit den ohren ihres hertzens auffzumercken pflegen, was auch ihnen der heilig Geist für eine

⁶⁵ Abb s. oben S. 168.



Zahlentafel in der Düsseldorfer Handschrift (S. 303) von Friedrich Spees GTB zum Auslosen aus einem Register guter Taten (Kritische Ausg. S. 499). Foto: Landesmedienzentrum Rheinland-Pfalz, Koblenz (Harald Goebel)

310
102

lection, oder sonderes gutes werck in sinn gibt, denselben tag zu vben«, um ihnen »exemplen viler guten werck« zur Verfügung zu stellen. Andererseits richtet es sich auch an diejenigen, den spontan »ein geschwinder eiffer ankommt etwas gutes zu wircken, vnd weist gleichwol nicht alß bald, was er eigentlich in particular angreiffe« – der solle sich mit dem Täfelchen eine Zahl auslosen, der über ein folgendes Register ein bestimmtes gutes Werk zugeordnet wird, und dieses Werk verrichten, »als welches ihme das gluck hat zugeeignet: oder da solches villeicht ihme nicht bequem were, neme er das nechst folgende, so ihme am bequemsten zu sein scheint«. (GTB, S. 499) Das Register lasse sich außerdem in geselliger Runde anwenden, um die Gefährten bei Kurzweil und Spiel zu guten Taten zu ermahnen.

Spee betont im Zusammenhang mit den Lostäfelchen des GTB also ein Moment der Freiheit, der Unterhaltung und des Vergnügens. Das Losen fügt sich in die katechetische Konzeption seines Buches ein, das Belehrung, affektiven Einfluss und spielerische Elemente miteinander verbindet, um seine Rezipienten an ein praktiziertes Christentum heranzuführen.⁶⁶ Dass sich über das Losverfahren auch ein Kontakt zum Numinosen herstellen lässt, zieht Spee nicht offen in Erwägung. Angesichts des Interesses, das zeitgenössische Theologen dem Los entgegenbringen, ist allerdings anzunehmen, dass er solche tieferen Implikationen zumindest in Grundzügen kannte und einkalkulierte. Obwohl er also dem Leser des GTB das Los ganz unverbindlich und spielerisch empfiehlt, scheint doch gewährleistet, dass der losende Leser beim Gebrauch der Tafeln stets ins Schwarze trifft.

Berichte

Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf im Jahre 2005/2006

Friedrich Spees Geburtstag

»Aufrufe zu Freiheit und Gerechtigkeit bei Hans Böhm, Las Casas, Franz Xaver, Friedrich Spee und Georg Büchner« lautete das Thema zur diesjährigen Geburtstagsfeier von Friedrich Spee. Oberstudienrat i. R. Günter Dengel aus Düsseldorf, Gründungs- und Ehrenmitglied unserer Gesellschaft, hatte sich seit langem mit diesem komplexen Thema beschäftigt. In der Rheinhauskapelle in Kaiserswerth, der barocken Klosterkappelle, in der traditionell die Geburtstagsfeier stattfindet, nahm der Referent die Gelegenheit wahr, sein Anliegen, das er mit der Thematik darzulegen und aktuelle Bezüge herzustellen.

In diesem Jahr hatten wir die Vortragsveranstaltung zum 415. Geburtstag auf den 7. April 2006 verlegt, weil der eigentliche Tag sich als ungünstig erwies (Karnevalssamstag). In Absprache mit Herrn Wilhelm Mayer, dem Vorsitzenden des Kaiserswerther Heimat- und Bürgervereins, hatten wir den 500. Geburtstag von Franz Xaver gewählt. Denn die Verbindung zwischen Friedrich Spee und Franz Xaver liegt nahe. Die Begeisterung Spees für den bedeutenden Jesuitenmissionar in Indien und Japan ist offenkundig. Sein

sehnlichster Wunsch war, ebenfalls in die Mission zu gehen.

Der Referent stellte einerseits den Vergleich zwischen der »Cautio« und den Briefen Franz Xavers her, um dann den Blickwinkel zu erweitern, indem er andere Anklagen gegen Unterdrückung sowie Aufrufe zu Gerechtigkeit und Freiheit verschiedener Zeiten und aus verschiedenen Anlässen vorstellte:

Hans Böhm (1458–1476), der »Pauker aus Niklashausen«, Viehhirte, Musikant, Prediger und Initiator der »Niklashäuser Wallfahrt«, verkündete 1476 »die soziale Gerechtigkeit der Menschen, Gemeineigentum und Gottes Strafgericht über die Eitelkeit im Allgemeinen und die unerträgliche Gier der Fürsten und hohen Geistlichkeit im Besonderen«.

Bartolomé des Las Casas (1474–1566) entwickelte sich aufgrund eigener Erfahrungen mit der spanischen Kolonialpolitik zu einem der größten Verfechter der Rechte der Indios.

Georg Büchner (1813–1837) stehe in der »Tradition« der Aufrufe zu mehr Freiheit und Gerechtigkeit. Stellvertretend für dieses Engagement sei die Gründung der »Gesellschaft der Menschenrechte« im März 1834 in Gießen zu nennen, die einen Bund von Studenten und Handwerkern darstellte und zu Oppositionsgruppen Kontakte suchte.

⁶⁶ Vgl. Eicheldinger (wie Anm. 6), S. 169.

Aus dem Vergleich zwischen diesen fünf geschichtlichen Persönlichkeiten wurden die Gemeinsamkeiten im Anliegen aber auch die Besonderheit und Aktualität jedes einzelnen deutlich. Immer wieder zog der Referent den Vergleich zu Friedrich Spee und machte somit auch hier die Gemeinsamkeit deutlich, wenn es um den Menschen gehe, um mehr Gerechtigkeit und Freiheit. Er verwies aber auch auf die besondere und eigene Argumentationsstruktur Spees.

Die gut besuchte Veranstaltung wurde von Wolfgang Esch, dem Solo-Klarinettenisten der Düsseldorfer Symphoniker und Mitglied unserer Gesellschaft musikalisch begleitet. Johann Sebastian Bach und Harald Genzmer brachten mehrmals notwendige und überzeugende Ruhepunkte in den Vortrag: Ein viel beachteter und gern gehörter musikalischer Höhepunkt in der barocken Kapelle.

Am selben Abend wurde um 18.30 Uhr in der Basilika in Kaiserswerth die hl. Messe für die Lebenden und Verstorbenen der Friedrich-Spee-Gesellschaft gefeiert.

Nach der Vortragsveranstaltung fand wie in den letzten Jahren ein Treffen in den Räumen des Archivs statt.

Am 25. Februar 2006 brachte der WDR in seinem 5. Programm im Rahmen der Reihe *ZeitZeichen* aus Anlass des Geburtstages von Friedrich Spee ein Lebensbild (Redaktion: Klaus Leymann; Autorin: Maren Gottschalk). Der Sender hat uns freundlicherweise einen Tonträger

und das Manuskript zur Verfügung gestellt.

Geburtstage

Am 23. Januar 2006 vollendete Professor Walter Scheele sein 80. Lebensjahr. Die Rheinische Post skizzierte am gleichen Tag seine Persönlichkeit unter der Überschrift »Für Kirche und Kultur geworben«. Unter anderem hieß es: »Er ist ein Querdenker, bringt zumindest Dinge in Verbindung, die auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun haben. Marketing, Kirche und Kultur etwa. Mit dieser Verquickung hat Walter Scheele ... in Düsseldorf viel in Bewegung gebracht.

Beispielsweise in der katholischen Kirche. Er scheute sich nicht, den Kirchen ein besseres Marketing zu empfehlen. Der Volkswirtschaftler und Soziologe, der im Bereich Marktforschung promoviert hat und Gesellschafter von Marketing-Agenturen ist, meint damit nicht das bloße Verkaufen eines Produktes, sondern eine Strategie, Menschen für die eigene Sache einzunehmen und zu begeistern ...

Scheele versteckt sich mit seiner Ansicht nicht im Elfenbeinturm der Wissenschaft, auch nicht als Dozent und Dekan an der Fachhochschule oder bei seiner Gastprofessur an der Uni München, die er bis vor wenigen Jahren noch inne hatte. Er strebt vielmehr praktische Konsequenzen an. Bewiesen hat er das als Vorsitzender des ersten gewählten Katholikenra-

tes, des höchsten Laiengremiums in der Stadt. In vielen Gesprächen, mit vielen Aktionen machte er deutlich, dass Kirche offen ist und in der Gesellschaft ihren Platz hat.

Mit seiner offenen Sichtweise überwindet er auch Grenzen, ist beispielsweise ein überzeugter Kämpfer für die Ökumene, will Gräben zwischen Kultur, Kirchen und Gesellschaft überwinden. So holte er Alice Schwarzer zu einem Gespräch über Friedrich Spee ... Scheeles Engagement für die Spee-Gesellschaft ist auch ein Beispiel für sein Anliegen, fast vergessene wichtige Themen wieder ins Bewusstsein zu heben.

Ihm gelingt dies durch seine überzeugende Art, Gespräche zu führen und Dinge auf den Punkt zu bringen, ohne zu überspitzen. Als gewandter Redner liebt er öffentliche und private Diskussionen, stellt sich aber nicht in den Mittelpunkt, sondern will erst einmal den Diskussionspartner richtig verstehen. Auf diesem partnerschaftlichen Fundament ruht seine Überzeugungskraft.

Auf diesem Wege übermitteln wir unserem Ehrenvorsitzenden noch einmal alle guten Wünsche vor allem für seine Gesundheit! Viele Jahre haben wir im Vorstand zusammengearbeitet und schätzen seinen Rat und seine Ideen.

Am 17. Mai 2006 vollendete Dr. Theo G. M. van Oorschot, Mitglied unseres Vorstandes und Ehrenmitglied der Gesellschaft, sein 80. Lebensjahr. Auch ihm konnten wir herzliche Glück- und Segenswünsche vom Rhein in die Eifel übermitteln.

Die Persönlichkeit von Dr. van Oorschot und seine umfassende Forschungsarbeit wird an anderer Stelle in diesem Jahrbuch gewürdigt.

Buchvorstellung

Eine wichtige Veranstaltung in Düsseldorf war die Vorstellung des 4. Bandes der historisch-kritischen Ausgabe der Werke Friedrich Spees. Am Morgen des 12. Septembers 2005 hatte das Heinrich-Heine-Institut (nach Absprache mit uns) zur Pressekonferenz eingeladen. Dr. Theo G. M. van Oorschot stellte als Herausgeber den Band »Ausserlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng« vor und damit die Lieder Spees, die in der Liturgie, im Raum der Kirche oder bei der Katechese gesungen wurden. Dr. van Oorschot erklärte die Schwierigkeit der Zuordnung dieser Lieder, da sie zum größeren Teil anonym in den damaligen Liederbüchern erschienen seien. Er erklärte, dass er zum ersten Mal alle verfügbaren Daten gesammelt habe, so dass für jedes einzelne Lied anhand einer Reihe von Kriterien eine Zuschreibung möglich sei.

Dieser 4. Band bildet den Abschluss und gleichzeitig den Höhepunkt der Edition. Hier finden sich Spees geistliche Lieder wie *O Heiland, reiß die Himmel auf* oder *Zu Bethlehem geboren*. Es sind aber auch »Schätze«, die lange in Vergessenheit geraten sind und früheren Generationen den Glauben näher brachten.

Zusammen mit den geistlichen Liedern Spees stellte Dr. van Oorschot auch die Neuauflage der *Cautio Crimialis* vor.

Der Tag klang am Abend aus mit einer literarischen Lesung. Dr. van Oorschot las aus Friedrich Spees früher Schrift *Latte di gallina / Peter Oel vnd BerlWasser*. Wie der barocke Titel verrät, gibt der Autor ungewöhnliche Hilfen bei *schwere Traum*, bei *übersichtige Augen* bei *Grimmen im Leib* bei *lame Händ und faule Gicht* usw. Zur »Rezeptur« gehören auch einige seiner geistlichen Lieder.

Die literarische Lesung wurde von Liedern Friedrich Spees aus der *Trutz-Nachtigall* und aus den kirchlichen Gesangbüchern begleitet. Katharina Greiß-Müskens (Mezzosopran) und Thomas Müskens (Klavier) aus Wuppertal hatten sich auf diesen musikalischen Teil des Abends entsprechend sorgfältig vorbereitet, so dass auch einige Lieder vorgestellt wurden, die seit Jahrhunderten nicht mehr gesungen worden waren.

Ausstellung zu Friedrich Spee

In der Zeit vom 16. Januar bis 4. Februar 2006 war in der Bücherei Kaiserswerth eine Ausstellung zu Friedrich Spee zu sehen. Die Ausstellung war in Zusammenarbeit zwischen der Bücherei, hier vor allem mit der Leiterin Frau Fiedler, und uns entstanden. Sie zeigte »Schätze« aus dem Spee-Archiv. Zu sehen waren

u. a. die Werke Spees vom 17. Jahrhundert an bis heute. Hinzu kamen Bücher aus dem Umfeld Spees in Ausgaben des 17. und 18. Jahrhunderts. Dabei handelte es sich um Schriften, die für Spee selbst sehr wichtig waren. Dazu wurden auch Bücher in der Nachfolge Spees gezeigt. Die Ausstellung in den Vitrinen umfasste ungefähr 50 Exponate mit zum Teil sehr schönen Einbänden. In den aufgeschlagenen Büchern konnte der Betrachter Illustrationen, Titelbilder oder »schöne« Druckseiten bewundern. Im Zusammenhang mit der Ausstellung wurden auch Führungen angeboten.

Im Rahmen dieser Ausstellung hatte die Büchereileitung zu einem Vortrag eingeladen. Der Berichterstatter referierte über das Thema: »Die Folter ist abzuschaffen! – Friedrich Spees Kampfschrift *Cautio Crimialis* gegen die Hexenprozesse damals und heute.«

Tag der Archive

Der Tag der Archive war am 5. und 6. Mai 2006 und wurde von der Arbeitsgemeinschaft der Archive in Düsseldorf vorbereitet. In dieser Arbeitsgemeinschaft haben sich 27 Düsseldorfer Archive ganz unterschiedlicher Art zusammengeschlossen.

Die Besucher hatten die Gelegenheit, an den beiden Tagen die Einrichtungen näher kennen zu lernen, so auch unser Archiv in Kaiserswerth. Die Gäste lernten in unserem konkreten Fall bei kurzen Führungen

über den Stiftsplatz und bei Lesungen im Garten Friedrich Spee näher kennen. In den Räumen selbst waren Bücher, Bilder und sonstige Archivalien zum Thema Friedrich Spee und seine Zeit zu sehen. Aus Anlass des Archivtages wurde eine gut gemachte 30-seitige Broschüre unter dem Thema »Geschichte zum Anfassen« neu herausgegeben, so dass man sich über den Tag hinaus über das breite Spektrum der Archivarbeit informieren kann.

Treffpunkt: Spee-Archiv

Seit 2005 laden wir regelmäßig zum *Treffpunkt: Spee-Archiv* ein. Es sind Vortragsnachmittage mit unterschiedlichen Themen und anschließendem Gespräch. Einige Themen seien hier genannt:

- Lebens-Wege: Orte und Begegnungen im Leben Friedrich Spees;
- Kaspar Ulenberg (1548–1617), ein Pfarrer und Stiftsherr aus Kaiserswerth;
- Osterjubiläum – Die Lieder Friedrich Spees zur Osterzeit (April 2006). Der Nachmittag hatte zum Ziel, die Lieder Spees zur Osterzeit zu lesen, somit neu zu entdecken sowie ihre theologische Dimension und sprachliche Besonderheit herauszuarbeiten.
- Weitere Themen in dieser Reihe fanden in der Zusammenarbeit mit der Friedrich-Spee-Akademie statt (s. u.).

Zusammenarbeit mit der Friedrich Spee-Akademie

Seit einigen Jahren hat sich eine gute und regelmäßige Zusammenarbeit mit der Friedrich-Spee-Akademie e. V. in Düsseldorf ergeben. Es ist eine »Akademie der 2. Lebenshälfte«, wie sie sich selbst bezeichnet. Sie bietet ein attraktives Angebot aus unterschiedlichen Themenbereichen an. Das Spee-Archiv erwies sich dabei schon mehrmals als ein passender Ort für literarische Gespräche. Folgende Themen wurden angeboten und auch gut angenommen. Die Gesprächsleitung hatte jeweils der Berichterstatter:

- Schillerjahr: Ausgewählte Texte aus dem Werk Friedrich Schillers (12. Oktober 2005).
- Friedrich Spees Dreikönigslied: »Der Stern führte sie auf einem langen Weg nach Bethlehem« (Die Heiligen Drei Könige als Leitfiguren in Geschichte und Gegenwart). (16. November 2005).
- Dietrich Bonhoeffer – Leben und Werk des Theologen und Widerständlers (22. Mai 2006).
- »Die Lady mit der Lampe«: Das Leben und Wirken von Florence Nigthingale (1820–1910). Das Thema ist für Kaiserswerth besonders interessant und wichtig, da sich die berühmte Engländerin für einige Zeit in Kaiserswerth aufgehalten hat und in der hiesigen diakonischen Einrichtung des Pfarrers Theodor Fliedner die Krankenpflege erlernt hat, die sie dann später während des Krim-

- krieges oder bei der Erneuerung des Krankenwesens in England auf die jeweils konkrete Situation umsetzte (7. Juni 2006).
- Düsseldorfer Schutzpatrone – Friedrich Spee und Heinrich Heine: ein (un-)möglicher Vergleich (12. Juni 2006). Dieses Thema stieß auf großes Interesse, weil Friedrich Spee und Heinrich Heine hier geboren wurden. Der Vergleich zeigt bei aller Unterschiedlichkeit – schon allein von der jeweiligen Zeit her, in der sie gelebt haben –, dass sie sich auch »treffen«, z. B. in ihrem Engagement für Menschenrechte und Menschenwürde, in ihrer Auseinandersetzung mit der jeweiligen Obrigkeit bzw. dem Staat. Ein besonders schöner Vergleich ergab sich durch die Betrachtung der »Wallfahrt nach Kevelaer« (von Heinrich Heine) und Spees Marienlieder. Der Einstieg in das Thema ergab sich durch das Gedicht von Karl-Heinrich Brokerhoff »Düsseldorfer Schutzpatrone«.

Besucher in Kaiserswerth / Vorträge und Führungen

- Das Gästebuch nennt wieder – wie auch in den Vorjahren – zahlreiche Einzelbesucher und eine Reihe von Gruppen, die sich auf den Weg gemacht haben, um Friedrich Spee näher kennen zu lernen.
- Im August 2005 kam eine KAB-Gruppe aus Wipperfürth (im Bergischen Land) mit rund 50 Teilnehmern ins Archiv.

- Während des Weltjugendtages Ende August 2005 lernte eine Gruppe aus New York Friedrich Spee näher kennen. Wir haben zusammen Gottesdienst in der Rheinhauskapelle gefeiert.
- Am 31. August 2005 reiste eine große Gruppe der KFD aus dem Dekanat Dinslaken an. Die »Spurensuche« fand noch eine Fortsetzung am 8. September.
- Während des Suitbertusfestes am 4. September 2005 trug sich auch der Kölner Erzbischof Joachim Kardinal Meissner ins Gästebuch ein.
- Am 13. Oktober 2005 gab es einen Vortrag zu Friedrich Spee für den »Hubertus Treff« in Itter.
- Für den 7. Dezember 2005 hatte sich eine Wandergruppe aus der Kirchengemeinde St. Petrus Canisius aus Duisburg zu einer Führung durch unser Archiv angemeldet. Es waren fast 40 Gäste.
- Am 14. Dezember 2005 informierten sich vor ihrer Weihnachtsfeier die Ärzte und Mitarbeiter des Klinikums Duisburg über Friedrich Spee. Die Meditation über »die Kranken in der Welt« machte großen Eindruck.
- Am 15. Januar 2006 gab es einen interessanten Abend über Friedrich Spee beim Familienkreis der Pfarrgemeinde St. Bruno in Düsseldorf.
- Am 18. Februar 2006 hielt ich einen Vortrag über »Friedrich Spees Leben und Werk« bei den »Stellanern«, einer Gruppierung ehemaliger Jesuitenschüler, die

- aus naheliegenden Gründen hohes Interesse an dem Jesuiten aus dem 17. Jahrhundert hatten. Dieses Treffen fand eine Fortsetzung im Juni 2006 in Kaiserswerth.
- Am 16. März 2006 informierte sich die Seniorenunion der CDU (Ratingen) ausführlich über Leben und Werk Friedrich Spees.
- Am 25. April 2006 besuchte der Männerkreis der Ev. Kirchengemeinde Trinitatis aus Duisburg-Buchholz das Archiv und die »Lebenswelt« des jungen Friedrich Spee.
- Schließlich trafen sich am 6. Mai 2006 ehemalige Schülerinnen, die vor 50 Jahren ihr Abitur am Gymnasium in Oberkassel gemacht hatten, zu ihrem Klassentreffen und nahmen Friedrich Spee mit ins Wiedersehensprogramm.

Zu den Besuchern, die das Archiv intensiv benutzten, gehörten u. a. auch Schülerinnen und Schüler, die Materialien für Referate oder Facharbeiten suchten. Mehrmals konnten wir sachkundig helfen.

Stellvertretend für eine ganze Reihe von Eintragungen hier ein schönes Beispiel: »Neugierig und damit durch Zufall habe ich für mich eine neue interessante Entdeckung gemacht.«

Neuanschaffungen / neue Schriften

Neben einer Reihe von Büchern seien hier zwei Bilder erwähnt, die wir in diesem Jahr bekommen haben:

- Eine Bleistiftzeichnung »Friedrich Spee« von dem Kaiserswerther Künstler Hannes Esser aus dem Jahre 1991.
- Ein Holzstich aus dem Jahre 1855 von E. Grosse, der das »Denkmal für die letzten Jesuiten in Düsseldorf« (Golzheimer Friedhof) zeigt.
- Als Druckerzeugnis sei erwähnt: Journal von und für Deutschland aus dem Jahre 1785 mit dem Beitrag »Des Pater Friedrich Spee Bericht vom Hexenprozesse«.

In zwei neuen Schriften wird auf Friedrich Spee und unser Archiv verwiesen:

- Klaus Seitz: Suitbertus-Stiftsplatz in Düsseldorf-Kaiserswerth in »Rheinische Kunststätten«, Heft 491, 2005, 18 Seiten. – Die Schrift stellt den renovierten Stiftsplatz mit seinen Baudenkmalern vor, zahlreiche Abbildungen vermitteln anschaulich das schöne Ensemble von alten Häusern rund um die Basilika.
- Christoph Mulitze: Kaiserswerth – Die Perle am Rhein, Düsseldorf 2005, 52 Seiten. Ein instruktiver und schön bebildeter Führer durch Kaiserswerth und seine Geschichte.
- In 2005 gab die Schriftstellerin Christa-Maria Zimmermann einen neuen Jugendroman heraus: »Hexentanz«. Dem Roman liegt ein authentischer Fall aus dem Bergischen Land zugrunde, er spielt im weiteren Verlauf in Kaiserswerth. Auf geschickte Weise hat die Autorin die »modernen« Ideen des Hexenprozess-Gegners Friedrich Spee in den Handlungsablauf eingebunden.

Die Besprechung des Buches erfolgt im nächsten Jahrbuch. (Christa-Maria Zimmermann: »Hexentanz«, Würzburg 2005).

Kontakt zur Kirchengemeinde St. Suitbertus

Das Suitbertusfest ist seit einigen Jahren ein guter Anlass, die Zusammenarbeit auch nach außen zu dokumentieren.

Zusammen mit den übrigen Institutionen, die sich am Stiftsplatz 11 niedergelassen haben, luden wir zusammen mit der Pfarrgemeinde zu einem »Feierabend der Gemeinde« ein. Diesmal (30. August 2005) stand der Abend unter dem Motto »Sonne entdecken« – Musik und Bilder, Gedichte und Erzählungen aus vier Jahrhunderten.

In der Passionszeit haben wir in der Basilika eine Kreuzwegandacht mit Worten und Liedern Friedrich Spees gestaltet.

Am eigentlichen Suitbertustag (3. September 2005) hatten wir das Spec-Archiv zur Besichtigung geöffnet.

Jahreshauptversammlung

Die Jahreshauptversammlung 2005 fand am 12. September im Heinrich-Heine-Institut statt.

Acht Tagesordnungspunkte wurden behandelt. Nach den Berichten des Vorsitzenden und der Schatzmeisterin sowie dem Bericht der Kassenprüfer wurde der Antrag auf Entlastung einstimmig angenommen.

Bei den anschließenden Wahlen wurde der gesamte Vorstand für die nächsten vier Jahre einstimmig wiedergewählt: STD i.R. Hans Müskens, 1. Vorsitzender; Professor Dr. Heinz Finger, stellvertretender Vorsitzender; Frau Ingrid Hamm, Schatzmeisterin; Frau Hilke Miesen, Geschäftsführerin; Dr. Theo G. M. van Oorschot, Beisitzer.

Gratulation

Das Mitglied unserer Gesellschaft Dr. Cornelia Rémi konnte in 2006 ihre überarbeitete Dissertation im Druck vorlegen. Der Titel: »Philomela mediatrix – Friedrich Spees *Trutznachtigall* zwischen poetischer Theologie und geistlicher Poetik« (Die Besprechung des umfangreichen Buches folgt). Herzlichen Glückwunsch! Alles Gute für den weiteren beruflichen Weg.

Dr. Annelore Butzmann aus Hannover, mit der wir seit langem in Kontakt stehen, hat als Seniorin das Fach Geschichte belegt und den Grad »Magistra Artium« (MA) erlangt. Dazu hat sie eine Arbeit vorgelegt und viel Anerkennung gefunden. Der Titel: »Friedrich Spee von Langenfeld. Sein Lebensweg und die »Cautio criminalis««. Wir gratulieren zu dem sehr erfolgreichen Abschluss.

»Wir sind endlich in Kaiserswerth
und in Sicherheit«

in: Christa-Maria Zimmermann
»Hexentanz«

Hans Müskens

Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier im Jahre 2005/2006

Veranstaltungen von August 2005 bis Juni 2006

Der alljährliche Gedenkgottesdienst an Spees Todestag in der Trierer Jesuitenkirche konnte diesmal am Sonntag, dem 7. August 2005, gemeinsam mit der Katholischen Hochschulgemeinde mit Hochschulpfarrer Dr. Michael Bollig gefeiert werden. Ein kleiner Kreis der etwa 50 Besucher traf sich anschließend noch zum Gebet in der Spee-Gruft.

Zur Eröffnung des »Burg- und Hexenmuseums« in Grimburg am 3. September 2005 waren auch Vertreter der Spee-Gesellschaft eingeladen. Der Vorsitzende des »Fördervereins Burg Grimburg«, Herr Dittmar Lauer, dessen Initiative die Erhaltung und Rekonstruktion der Burg im Hochwald und die Einrichtung des Museums zu danken ist, führte selbst durch die verschiedenen Abteilungen. Grußworte des Orts- und des Verbandsbürgermeisters, Franz-Josef Weber und Michael Hülpes, und des Landrats Dr. Richard Groß, sowie die Einweihung durch Dechant Clemens Grünebach waren vorausgegangen. Ansprachen von Herrn Lauer und Prof. Dr. Gunther Franz, dem Leiter der Arbeitsgemeinschaft »Hexenprozesse im Trierer Land und in Luxemburg«, stellten u. a. Bedeutung und Aufgabe des Museums dar, in dessen Dachgeschoss der Hexenwahn im Trierer Land veranschaulicht wird. In einer eigenen kleinen Abteilung wird hier

des Gegners der Hexenprozesse Friedrich Spee gesondert gedacht.

Am 9. und 10. September 2005 traf sich der Arbeitskreis »Friedrich Spee und das konfessionelle Zeitalter« zum dritten Mal im Robert Schuman-Haus in Trier auf die gemeinsame Einladung der Katholischen Akademie und der Friedrich-Spee-Gesellschaft. Die rund zwei Dutzend Teilnehmer befassten sich schwerpunktmäßig mit den Themen »Geistliches Liedgut und Frömmigkeitsliteratur im konfessionellen Zeitalter«. Alle sieben Referate wurden für das vorliegende *Spee-Jahrbuch* 2006 zur Verfügung gestellt, so dass hier der Kürze wegen darauf verwiesen wird. Es sind die Arbeiten der Referentinnen Annemarie Nooijen (Nijmegen), (S. 67–86); Dr. Cornelia Rémi (München), (S. 169–190); Prof. Dr. Irmgard Scheitler (Würzburg), (S. 87–112); sowie der Referenten Prof. Dr. Dieter Breuer (Aachen), (S. 129–143); Dr. Michael Fischer (Freiburg), (S. 145–158); Prof. Dr. Guillaume van Gemert (Nijmegen), (S. 47–65); Karl Heinz Weiers (Trier), (S. 159–167). Die zeitliche Straffung der Referate erlaubte jeweils etwas ausführlichere Aussprachen. Außerdem bestand die Gelegenheit zum Gedanken-Austausch zu der für den April 2007 geplanten Tagung »Lied und Gesangsbuch im konfessionellen Zeitalter«.

Mit ihr soll das 20-jährige Jubiläum der Spee-Gesellschaft Trier begangen werden, und sie wird Teil des Programms »Kulturhauptstadt Luxemburg und die Großregion« sein.

Die Mitglieder der Spee-Gesellschaft waren dann eingeladen zu dem Zwölf-Szenen-Stück »Der Richter muss brennen« von Dr. Rita Voltermer (Text) und Regionalkantor Joachim Reidenbach (Komposition, musikalische Leitung), das am 18. September 2005 in der ehemaligen Trierer Abteikirche St. Maximin uraufgeführt wurde. Unter der Regie von Frau Birgit Hoffmann vom Trierer Max-Tuch-Theater stellten Sprecher, Choralschola, Vokalensemble und Basilikaorchester St. Paulin in einem beeindruckenden Zusammenspiel und mit einer lebhaften Lichtregie das Schicksal des Trierer Stadtschultheißen Dr. Dietrich Flade vor. Er war als »Hexenmeister« am 18. September 1589 hingerichtet worden, was reichweit Aufsehen erregte, zumal Flade selbst »Hexen« gerichtet hatte. Gespannt folgte das fast 1000-köpfige Publikum der Aufführung und dankte mit kräftigem Applaus.

Am 5. November 2005 hielt Prof. Dr. Bernhard Schneider auf Einladung der Katholischen Akademie in Mülheim/Ruhr einen Vortrag über Friedrich Spee und seine Bedeutung für unsere Zeit.

Für den 17. November 2005 war zur Jahres-Mitgliederversammlung der Trierer Spee-Gesellschaft in den Lesesaal der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars eingeladen

worden. Der Vorsitzende Prof. B. Schneider berichtete über das vergangene Jahr und aktuelle Planungen, und u. a. stellte Dr. M. Embach den 12. Jahrgang (2005) des *Spee-Jahrbuchs* vor. Nach Kassenbericht und Kassenprüfung von den Herren Fox und Biewer wurde der Vorstand einstimmig (bei Enthaltung der Betroffenen) entlastet.

Am Abend des gleichen Tages veranstalteten Katholische Akademie und Friedrich-Spee-Gesellschaft ein Konzert in der Jesuitenkirche. Unter der Leitung von Martin Folz sangen der Spee-Chor und der Jugendchor Trier »alte und neue Lieder« von Spee, aus Martin Folz' geistlichem Chortheater zu Friedrich Spee »Der Prophet« sowie aktuelle Kompositionen zeitkritischer Lieder. Das Konzert war unter das Motto gestellt »Stolpersteine und Anstöße – Friedrich Spee gestern und heute«, zu dem Domvikar Dr. Engelbert Felten Texte – nicht nur von Spee – vortrug.

Am 22. Februar 2006 sprach Prof. Dr. Jan Zopfs (Lehrstuhl für Strafrecht und Strafprozessrecht an der Universität Mainz) auf Einladung der Friedrich-Spee-Gesellschaft und der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars im Lesesaal der Bibliothek über »Rechtliches Bedenken wegen der »Anti-Terror-Maßnahmen«?« Er konzentrierte seine Ausführungen zu den Parallelen zwischen Hexenverfolgung und Terrorbekämpfung auf vier Berührungspunkte der Antiterrormaßnahmen in den fünf wichtigsten deutschen Antiterrorgesetzen der Jahre 2001–

2005 mit der Hexenverfolgung. Sein Vortrag kann im vorliegenden *Spee-Jahrbuch* (S. 31–46) nachgelesen werden.

Bei der Abitur-Feier des Friedrich-Spee-Gymnasiums Trier am 24. März 2006 wurde allen 77 Abiturientinnen und Abiturienten vom Schulleiter, Herrn Hermann Bous, die Spee-Biographie »Friedrich Spee – Leben und Werk und sein Andenken in Trier« von Helmut Weber und Gunther Franz als Erinnerungsgabe überreicht. Vom Förderverein des Gymnasiums finanziert, soll damit die Verbindung zur Schule und ihrem Namenspatron über die Schulzeit hinaus gestützt werden. Diesem Ziel diente auch die Einladung an die Friedrich-Spee-Gesellschaft, in der Feier zu »Warum?« und »Wie?« der Beschäftigung mit Spee in unserer Zeit zu sprechen und um einen »Spee-Preis« zu verleihen. Mit ihm sollen künftig jedes Jahr Schülerinnen/Schüler ausgezeichnet werden, die zum Nutzen der Gemeinschaft in irgend einer Weise in ihrem Handeln, Verhalten, ihrer Haltung, wegen einer Tat, Eigenschaft – oder auch für eine Facharbeit – eine Beziehung zu Friedrich Spee erkennen lassen, die sie für die Auszeichnung würdig machen. In diesem Jahr erhielt den Preis Hanna Neitscher für ihre Zivilcourage innerhalb der Schulgemeinschaft.

Am 13. Mai 2006 konnte Herr Dittmar Lauer, Förderverein Grimburg, die Teilnehmer der »Familienwanderung« begrüßen, zu der die Friedrich-Spee-Gesellschaft neben

anderen Vereinen eingeladen hatte. Nach einem geführten Besuch des »Burg- und Hexenmuseums« in Grimburg wanderten sie zur Burg Grimburg, wo Herr Lauer bei seiner Führung Landesgeschichte, Baugeschichte, Rekonstruktionsbemühungen anschaulich und mit ansteckender Begeisterung erläuterte. Die Mitglieder des Fördervereins Grimburg sorgten derweil ausgezeichnet für das leibliche Wohl der Teilnehmer.

Den Bemühungen von Prof. Schneider war es gelungen, der Spee-Gesellschaft mit ihrer Ausstellung einen Platz beim 96. Deutschen Katholikentag in Saarbrücken zu sichern. Und so konnte sich die Spee-Gesellschaft vom 25. bis 27. Mai 2006 mit der Ausstellung in der Messehalle 6 aufstellen. Im Programm-Band wurde darauf verwiesen. Es hieß da: »Friedrich Spee – ein Kämpfer für Gerechtigkeit und Menschlichkeit im Zeitalter der Hexenprozesse« – abgestimmt auf das Motto des Katholikentages »Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht«. Der Dichter geistlicher Lieder blieb unerwähnt, war aber natürlich gegenwärtig in der Ausstellung. Zu den in der Halle stattfindenden Podiumsdiskussionen (u. a. mit Karl Kardinal Lehmann und Bischof Reinhard Marx) kamen viele Zuhörer bei Spee vorbei, allerdings nur selten mit der Zeit zu genauerem Hinsehen oder einem vertiefenden Gespräch. Immerhin nahm das Publikum Friedrich Spee in diesem Zusammenhang wahr, so dass sich die Mühe gelohnt hat.

Hinzu kam am Abend des 26. Mai

2006 noch die Aufführung des geistlichen Chortheaters zu Friedrich Spee »Der Prophet« von Martin Folz in der Saarbrücker Kirche St. Josef. Ausführende waren unter Folz' Leitung der Trierer Spee-Chor und seine Chorjugend, der Männerkammerchor *ensemble 85*, ein Instrumentalensemble mit Kerstin Bludau-Weitzel, Helmut Abel und Stéphane Lay, sowie dem Schauspieler Peter Singer als Sprecher und der Solistin Anke Steffens (Mezzosopran). Uraufgeführt hatte der Komponist sein Werk im Mai 2004 in Trier (vgl. *Spee-Jahrbuch* 11 [2004], S. 167).

Veröffentlichungen

Das *Spee-Jahrbuch* (12. Jg.) 2005 – herausgegeben in der Arbeitsgemeinschaft mit der Düsseldorfer Spee-Gesellschaft – war dank der Anstrengungen aller Beteiligten pünktlich zur Jahres-Mitgliederversammlung im *November* fertig geworden und konnte da vom Leiter der Redaktion, Dr. Michael Embach, vorgestellt werden.

Ebenfalls im *November 2005* erschien die philosophische Studie »Friedrich Spee und Christian Thomasius. Über Vernunft und Vorurteil« von Herrn Landtagsabgeordneten Dr. Christoph Böhr. Dank einer Spende der Kulturstiftung Sparkasse Trier konnte sie den Mitgliedern der Trierer Spee-Gesellschaft zugesandt werden, die sich für diese erste gründliche Untersuchung der Beziehung zwischen Spee und Tho-

masius durch entsprechende Spenden dankbar zeigten.

Die Nutzung des Internet-Auftritts der Gesellschaft war weiterhin erfreulich, brachte allerdings durch die Auskunftsuchen dem Vorsitzenden auch zusätzliche Arbeit. Wie wichtig jedoch diese *homepage* ist, beweisen die dankenden und anerkennenden Rückmeldungen.

Ausstellung

Die Foto-Ausstellung »Friedrich Spee – Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns« der Spee-Gesellschaft Trier stand vom 3. *bis* 7. *August 2005* in der Jesuitenkirche Trier im Zusammenhang mit der Gedenkmesse der Katholischen Hochschulgemeinde zu Spees Todestag. Vom 25. *bis* 27. *Mai 2006* konnte sie beim Katholikentag 2006 in Saarbrücken – wie oben erwähnt – auf Spee aufmerksam machen.

Mitglieder

Im *November 2005* konnten unsere Mitglieder Prof. Dr. Franz Ronig, Dompropst em. Hermann Josef Leininger, Dr. Herbert Hoffmann, Dompropst und Bistumskanzler Werner Rössel die Ernennungen zu Päpstlichen Ehrenprälaten in Empfang nehmen.

Prof. Karl Berg, Gründer und lange Zeit Leiter des Spee-Chors, erhielt im *Dezember 2005* die »Trierer Kulturplakette 2005«, mit der sein

»langjähriges, grenzüberschreitendes und kulturpolitisches Engagement« gewürdigt wurde.

Zu Beginn des *Sommersemesters 2006* wurde Prof. Dr. Bernhard Schneider, der Vorsitzende der Trierer Spee-Gesellschaft, zum Dekan der Theologischen Fakultät Trier gewählt.

Der Tod rief wieder einige Mitglieder aus den Reihen der Spee-Gesellschaft: Am 30. *Juli 2005* verschied Regionaldekan und Studiendirektor i. R. Hermann-Josef Senzig im Alter von 77 Jahren. Er war lange Jahre Vorsitzender der Vereinigung katholischer Religionslehrer im Bistum Trier und in den 80er Jahren Vorsitzender des Caritasverbandes für die Region Trier. 90-jährig starb Prof. Dr. Alfons Thome, Professor für Religionspädagogik und Katechetik, am 28. *Januar 2006*.

Der Priester und Gymnasiallehrer Hermann Münzel starb mit 70 Jahren am 9. *März 2006*. Sein vielfältiges Engagement in einer kaum

überschaubaren Vielzahl von Institutionen, Initiativen, an deren Gründung er häufig mitbeteiligt war, in Gemeinden, Vereinen, Funktionen schlug sich in vielen Nachrufen und etwa 900 Trauergästen bei der Trauerfeier für ihn nieder. Dabei war seine Aufmerksamkeit nicht auf die Region beschränkt; seine Kirche, der Umgang mit der deutschen Vergangenheit, die Versöhnung in Nahost, die Erhaltung der Umwelt, die Redaktionsleitung der Zeitschrift »imprimatur« trieben ihn ebenso um wie die Jugendarbeit, die Aufgaben als Diözesankaplan der Katholischen Studierenden Jugend und z. B. die Entwicklung seiner Stadt.

Weiter erreichten uns die Todesnachrichten von Herrn Dieter Balmes (Spiesen-Elversberg), von Herrn Generalstaatsanwalt i. R. Heinrich Gauf (Zweibrücken) am 1. *Januar 2006* und von Herrn Pastor Klaus Mohr (Willebadessen).

Peter Keyser

Buchbesprechungen

Friedrich Spee: *Cautio Criminalis*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Mit einem Beitrag zur Druckgeschichte von Gunther Franz. (Friedrich Spee, *Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe*, Bd. 3). 2., überarbeitete und erweiterte Aufl. Tübingen 2005: Francke Verlag. 682 S.

Im Jahr 1992 erschien innerhalb der von Theo van Oorschot veranstalteten historisch-kritischen Ausgabe der Schriften Friedrich Spees nach dem *Gülden Tugend-Buch* (1968) und der *Trutz-Nachtigall* (1985) die *Cautio Criminalis*. Jungst (2005) ist die zweite Auflage dieses Bandes herausgekommen.

Der Textteil (S. 7–494) wurde gegenüber der ersten Auflage nicht verändert. Er enthält die kritische Edition von Spees lateinischem Originaltext der *Cautio* nach der Ausgabe letzter Hand von 1632 (S. 7–198), die deutsche Übersetzung von Hermann Schmidt als Faksimile der Ausgabe Frankfurt am Main 1649 (S. 202–452) sowie einen auszugsweisen Reprint der von Johann Seifert 1647 in Bremen veröffentlichten Übersetzung (S. 453–494).

In überarbeiteter und erweiterter Form präsentiert sich der Anhang (S. 497–682), der wissenschaftlich und bibliographisch auf den neuesten Stand der Forschung gebracht wurde. So verzeichnet der wertvolle Beitrag von Gunther Franz über die Druckgeschichte der *Cautio* (S. 497–

557) auch die seit 1992 erschienenen Übersetzungen des Textes ins Deutsche, Französische, Englische und Italienische. Theo van Oorschot zieht in seinem auf souveräner Sachkenntnis beruhenden Nachwort zur Edition der *Cautio* ein Fazit aus jahrzehntelanger gelehrter Beschäftigung mit dem berühmten Werk. Es erstreckt sich u. a. auf die Wahl des Grundtextes, die Entstehungsgeschichte und die Quellen, ferner auf die Stilhaltung und die Nachwirkung der *Cautio*. Neu aufgenommen wurden Abbildungen der Titelblätter von elf Ausgaben der *Cautio* aus dem 17. und 18. Jahrhundert.

Insgesamt präsentiert sich die zweite Auflage der historisch-kritischen Edition der *Cautio Criminalis* als ein Werk von eindrucksvoller editionsphilologischer und fachwissenschaftlicher Kompetenz. Auch die buchhändlerische Aufmachung der Ausgabe entspricht dem gewohnt hohen Niveau. Die weitere Erforschung der *Cautio Criminalis* ruht auf einem sicheren Fundament.

Michael Embach

Friedrich Spee: »Ausserlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng«. Ein Arbeitsbuch. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Bei den Melodien unter Mitarbeit von Alexandra Herke. (Friedrich Spee, *Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe*, Bd. 4). Tübingen 2005: Francke Verlag. 766 S.

Wohl kaum ein Band der historisch-kritischen Ausgabe der Schriften Friedrich Spees ist so sehnsüchtig erwartet worden wie der nun vorliegende über die Kirchenlieder. Er liefert eine gute Grundlage für die weitere Erforschung von Spees Liedschaffen, ungeachtet der Schwierigkeiten, die die ungesicherte Überlieferungslage und die anonyme Verfasserschaft einer definitiven Zuordnung vieler dieser Lieder zum Opus Spees bereiten. Um nicht den falschen Eindruck zu erwecken, als sei mit dem Erscheinen des Liedbandes die Forschung zum Abschluss gelangt, bezeichnet der Herausgeber seinen Band als »Arbeitsbuch«. Ergänzend dazu legt er im Nachwort eine Liste von Kriterien vor, die den Ausschlag gegeben haben, bestimmte Lieder entweder dem Schaffen Spees zuzuordnen oder dies nicht zu tun.

Was zunächst den Inhalt und den Umfang von Spees Liedschaffen anbetrifft, so sind sowohl reguläre Kirchenlieder als auch »Kunstlieder« aus der *Trutz-Nachtigall* und dem *Gülden Tugend-Buch* berücksichtigt. Generell sind dabei die Melodien mit aufgenommen worden, soweit sich diese ermitteln ließen. Nicht breit diskutiert wurde die Fra-

ge nach dem auktorialen Anteil Spees an jenen Melodien, die in Spees Liedern erstmalig auftauchen. Die Darbietung der Lieder folgt einem standardisierten Aufbau: Im Anschluss an Text und Melodie folgen editorische Erläuterungen zu den Kategorien *Spees lateinische Anmerkungen*, *Text und Erstdruck*, *Melodie*, *Von Spee verfasst*, *Wirkung* sowie *Sekundärliteratur*.

Das Korpus der aufgenommenen Lieder beginnt mit dem 1619/20 im so genannten *Observantenbüchlein* erschienenen »Freut euch ihr Christen ins gemein«. Es folgen unter der Rubrik »Die frühen Lieder und Gedichte« weitere 33 Lieder oder Liedteile, die bis 1622 im Druck erschienen sind. Den zweiten Teil bildet eine Rekonstruktion des Gesangbuches Köln Brachel 1623. Es enthält 90 auf Spee zurückzuführende Lieder. Aufgrund der großen Bedeutung dieser Liedsammlung hat der Herausgeber den Titel dieses Gesangbuches (»Außerlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng«) für seine eigene Publikation übernommen. Damit ist gleichzeitig die Problematik umgangen, inwiefern Spees Lieder als »Geistliche Lieder« oder als »Kirchenlieder« zu bezeichnen sind. Die weiteren Teile des Bandes umfassen Lieder, die ab 1625 entstanden sind, neue Lieder im *Geistlichen Psalter* von 1638, die wahrscheinlich von Spee verfasst wurden, Lieder, die Spee von anderen Personen zugeschrieben wurden, Bearbeitungen älterer Lieder, mögliche Speelieder, Lieder, die sicher nicht von Spee

stammen sowie Lieder aus der *Trutz-Nachtigall* und dem *Gülden Tugend-Buch*. Insgesamt lassen sich Theo van Oorschot zufolge 125 Lieder benennen, die »mit höchster Wahrscheinlichkeit« (S. 739) von Spee stammen. Hinzu kämen neun Reimsprüche und zehn frühe Liedfassungen, die von der endgültigen Textgestalt deutlich abwichen. Von weiteren 30 Liedern könne, so der Herausgeber, zum jetzigen Zeitpunkt der Forschung nur gesagt werden, dass sie möglicherweise von Spee stammten. Hinsichtlich der Melodien gilt, dass 66 Melodien beim Erscheinen der Liedtexte bereits vorlagen, vier aus älteren Melodien zusammengesetzt wurden, 18 aus alten und neuen Melodien gebildet und 46 Melodien vorher nicht belegt waren.

Im Anhang zu den Liedtexten fin-

den sich u. a. Beschreibungen der Quellen, aus denen die entsprechenden Lieder stammen, ein Liedregister sowie ein den Stand der Forschung beschreibendes Nachwort.

Eine zusammenfassende Bewertung des Liedbandes kann nur zu äußerst positiven Ergebnissen gelangen. Theo van Oorschot gebührt das Verdienst, in kluger Disposition des Materials, unter kenntnisreicher Verwendung vieler Vorarbeiten sowie unter Aufbietung eines jahrzehntelang geschulten editorischen Scharfblicks den Nukleus von Spees Liedschaffen freigelegt und für die weitere Erforschung aufbereitet zu haben. Durch die Mitarbeit von Alexandra Herke kommt dem Band auch aus Sicht der Hymnologie eine wichtige Bedeutung zu.

Michael Embach

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Breuer, Prof. Dr. Dieter; Aachen; Lehrstuhl am Germanistischen Institut, Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen
- Embach, Dr. Michael; Trier; Privatdozent, Bibliotheksdirektor der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier
- Fischer, Dr. Michael; Freiburg / Breisgau; Wissenschaftler am Deutschen Volksliedarchiv in Freiburg / Breisgau
- van Gemert, Prof. Dr. Guillaume C. A. M.; St. Anthonis (Niederlande); Germanist, Ordinarius der Radboud Universiteit Nijmegen
- Keyser, Dr. Peter; Trier; Studiendirektor i. R.
- Meyer, Harald; Trier; Diplom-Bibliothekar in der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier
- Müskens, Hans; Ratingen; Studiendirektor i. R., Vorsitzender der Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf
- Nooijen, Annemarie; Nijmegen; Doktorandin der Radboud Universiteit Nijmegen
- Rémi, Dr. Cornelia; München; wissenschaftliche Angestellte, Institut für Deutsche Philologie, Ludwig-Maximilians-Universität München
- Scheitler, apl. Prof. Dr. Irmgard; Würzburg; Lehrstuhl am Institut für Dt. Philologie, Bayerische Julius-Maximilians Universität Würzburg
- Schneider, Prof. Dr. Bernhard; Trier; Kirchenhistoriker der Theologischen Fakultät Trier, Vorsitzender der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier
- Sievernich SJ, Prof. Dr. Michael; Mainz; Lehrstuhl für Praktische Theologie, Abt. Pastoraltheologie, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
- Weber, Dr. Alexander; London; Lecturer; School of Languages, Linguistics and Culture, Birkbeck, University of London
- Weiers, Karl Heinz; Trier; Oberstudienrat i. R.
- Zopfs, Prof. Dr. Jan; Mainz; Lehrstuhl für Strafrecht und Strafprozessordnung, Johannes Gutenberg-Universität Mainz