
ANNE CONRAD

Welch ein Publikum?!

Friedrich Spee und seine »welt-geistlichen« Leser(innen)

Die Frage nach dem Publikum der Spee'schen Schriften ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Zum einen weil sich Spees Werk mit *Cautio Criminalis*, *Güldenem Tugend-Buch* und *Trutz-Nachtigall* sehr heterogen darstellt und ganz unterschiedliche Adressaten anspricht, zum anderen weil dennoch ein gemeinsamer Grundzug ganz unverkennbar ist: Spees Schriften zielen durchweg auf eine Leserschaft, die offen ist für Grenzüberschreitungen, die bereit ist, traditionelle Normen in Frage zu stellen und unorthodoxe Wege zu gehen. Besonders augenfällig ist dies bei der *Cautio Criminalis*, die sich kritisch mit den rechtlichen Gegebenheiten ihrer Zeit auseinandersetzt; es gilt aber auch – was im folgenden Beitrag vor allem in den Blick gerückt werden soll – für *Güldenenes Tugend-Buch* und *Trutz-Nachtigall*. Eine besondere Note erhalten diese Beobachtungen zudem, wenn man Spees Werk aus der Genderperspektive betrachtet und berücksichtigt, dass es weithin ein Werk über beziehungsweise für Frauen war, durch das sich aber zugleich auch Männer angesprochen fühlten.

»Welch ein Publikum?« soll im Folgenden also gefragt werden. Wer waren die ursprünglichen Adressatinnen und welche Faktoren wurden bei der Erweiterung des Leserkreises wirksam? Dabei wird sich zeigen, dass die Tatsache, dass und die Art, wie Spee sich seinen Leserinnen zuwandte, auf viele Zeitgenossen irritierend und anstößig wirkte. »Welch ein Publikum!« mögen daher jene mehr oder weniger empört ausgerufen haben, die das Spee'sche Werk von Amts wegen zu begutachten hatten – so zum Beispiel die Zensoren aus dem Jesuitenorden, die für die Drucklegung des *Güldenenen Tugend-Buchs* mit spitzer Feder Korrekturen anbrachten. Es soll in meinem Beitrag also auch darum gehen, wie die Texte Friedrich Spees auf seine Zeitgenossen gewirkt haben, in welcher Weise sie innovativ und im mehrfachen

Sinn »aufregend« waren. Vorangestellt werden einige allgemeinere Überlegungen aus der Perspektive der Genderforschung.

Friedrich Spee und die Frauen: Selbstverständlichkeiten und Besonderheiten

Wir wissen inzwischen eindeutig, dass die Texte des *Güldenem Tugend-Buchs* für Frauen geschrieben wurden, Frauen, zu denen Spee offenbar engen und guten Kontakt hatte, Frauen, die wir auch näher identifizieren können. Die Quellen erwecken den Eindruck, dass diese Verbindungen zu Frauen für Spee selbst weder ungewöhnlich noch spektakulär, sondern eine Selbstverständlichkeit waren. Dennoch lohnt es sich, etwas genauer nicht nur auf das Verhältnis Spees zu Frauen, sondern auch auf die Interpretation dieser Beziehungen durch die Spee-Forschung zu schauen.

Eine gewisse Affinität Spees zum Weiblichen stellte Theo van Oorschot bereits vor mehr als zwanzig Jahren heraus. Er sah Spee als einen Mann, dem es in einem »für das 17. Jahrhundert ungewöhnlichen und auch heute noch bemerkenswerten«¹ Maße gelungen sei, seine »Anima«, das heißt seine »weiblichen« psychischen Anteile in seiner Persönlichkeit zu integrieren. »Anima« und »Animus« stammen aus der Terminologie C. G. Jungs und bezeichnen »Symbolfiguren, die den unbewussten jeweils gegengeschlechtlichen Seelenanteil repräsentieren«.² Zur vollen Persönlichkeitswerdung müsse der Mann seine »Anima«, die Frau ihren »Animus«, das heißt die jeweils mitgesetzte »andere« psychische Strukturkomponente realisieren und existentiell integrieren.³ Van Oorschot meinte für Friedrich Spee zeigen zu können, dass man bei ihm zwar keineswegs von einer vollkommen gelun-

¹ Theo G. M. van Oorschot: Zur Geistigen Biographie Spees. In: Michele Battaferano (Hg.): Friedrich von Spee. Dichter, Theologe und Bekämpfer der Hexenprozesse. Gardolo di Trento 1988, S. 9–61, hier S. 11, angeregt durch: Hanna Wolff: Jesus der Mann: Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht [1975]. 4. Aufl. Stuttgart 1979.

² Wolff, S. 23.

³ Hanna Wolff sah in Jesus den ersten und einzigen Mann, dem seine Anima-Integration vollkommen gelungen ist. (Wolff, passim).

genen Anima-Integration sprechen könne, dass er aber weit mehr als die meisten seiner männlichen Zeitgenossen seine weiblichen Seelenteile positiv zur Geltung gebracht habe.

Dieses Anima-Animus-Konzept lässt sich aus vielfacher Perspektive in Frage stellen (die binäre Zuordnung männlich/weiblich; das Ziel einer harmonischen Ganzheit). Festzuhalten ist jedoch, dass sich Spees »psychische Konstitution«, also das, was seine »Anima-Integration« ausmacht, unmittelbar aus seinen Schriften erschließt, in denen Zärtlichkeit, Weichheit, Empfindsamkeit vorherrschende Gefühle und Stimmungen sind, und – was auch theologisch bemerkenswert ist – aus seinem geradezu »androgynen« Gottesbild, das die mütterlichen, weiblichen Züge Gottes besonders herausstellt. Diese Aspekte gewinnen eine eigene Relevanz, wenn sie zur »sozialen Komponente«, also Spees gesellschaftliches Umfeld, in Beziehung gesetzt werden.⁴ Denn grundsätzlich ist zu sagen, dass sämtliche Schriften Spees auf konkreten Erfahrungen mit Frauen basieren.

Dies gilt auch für die *Cautio Criminalis*, die nicht zuletzt von einer persönlichen Erfahrung und Betroffenheit zeugt. Spee hatte die Brutalität der Hexenverfolgungen in Würzburg, Bamberg, Köln und Trier unmittelbar miterlebt, und an vielen Stellen bringt er zum Ausdruck, welches Leid und welche Qualen die Menschen – in der Mehrheit Frauen – erlitten haben. Gerade diese Verbindung von stringenter Argumentation und einfühlsamem Beschreiben und Mit-Leiden macht eine Besonderheit der Spee'schen Schrift aus.

Doch welche Schlussfolgerungen lassen sich daraus ziehen? Im Anschluss an die *Cautio* meinte Manfred Windfuhr über Spees Frauenbild »grundsätzlich« sagen zu können, »dass Spee die Frau durchweg als beklagenswertes Opfer und Objekt sieht. Objekt einer Männerwelt, bestehend aus Richtern, Folterknechten und gelegentlich auch Geistlichen, teilweise aber auch Opfer ihrer Geschlechtsgenossinnen, die sie innerhalb des beschriebenen Prozesszyklus durch Denunziationen erst ihrerseits vor den Richter brachten.« Spee selbst dagegen habe sich als »Anwalt der bedrängten Frauen« betätigt, als »ihr Verteidiger, Fürsprecher, Retter in äußerster Not, soweit es seine Möglichkeiten

⁴ Anne Conrad: Hexen und Heilige in Köln. Zum Entstehungshorizont von Friedrich Spees *Güldenem Tugend-Buch*. In: Spee-Jahrbuch 3 (1996), S. 135–152.

zuließen«. ⁵ So wichtig die hier genannten Aspekte sind, so ist doch auch zu betonen, dass Spee »die Frau« keineswegs nur als Objekt und Opfer wahrnimmt – allenfalls prangert er an, dass Frauen (und leider viel zu viele) von anderen Männern und Frauen so gesehen werden. Im Gegenteil: Als Jesuit und Seelsorger (und sicher auch als Mensch) vertrat er ein Menschenbild, das herausstellt, dass der Mensch eben nicht Objekt, sondern Subjekt ist. Der Mensch als Individuum, als Subjekt und als personales Gegenüber von Gott wird ernstgenommen; dies gilt für Männer und Frauen gleichermaßen. ⁶ Gerade dies ist charakteristisch für die jesuitische – und auch allgemeiner: für die frühneuzeitliche – Seelsorge. ⁷ Dieser Respekt vor der Persönlichkeit des anderen Menschen bildet den Hintergrund für Spees *Cautio Criminalis*, und ebenso spricht dieser Respekt, wenn auch auf andere Art, aus der *Trutz-Nachtigall* und vor allem aus dem *Güldenem Tugend-Buch*.

Das Publikum des *Güldenem Tugend-Buchs*

Wichtig für den Entstehungszusammenhang des *Güldenem Tugend-Buchs* ⁸ ist die Kölner Ursulagesellschaft, die 1606 von Ida Schnabels gegründet worden war. Es handelte sich um eine Art weiblicher »Bruderschaft« – in der Forschung hat sich der Begriff »Semireligiose« dafür durchgesetzt –, die zeitweise mehr als 200 Mitglieder umfasste und

⁵ Manfred Windfuhr: Hexe, Heilige oder Hure? Zum Frauenbild von Spee, Lessing und Wedekind. In: Norbert Henrichs u. a. (Hg.): Kaiserswerther Vorträge zu Friedrich Spee 1985–1993. Kaiserswerth 1995, S. 145–157, hier S. 148.

⁶ Rudolf W. Keck / Johannes Köhler: Jesuitische Erziehung als Paradigma katholischer Erziehungslehre. In: Rudolf W. Keck (Hg.): Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). Sieben didaktische Versuche zu einem dramatischen Leben. Hildesheim 1985, S. 74: Typisch ignatianisch ist die Konzentration auf das Subjekt.

⁷ Vgl. ausführlich zu diesen Aspekten auch Anne Conrad: Der Katholizismus. In: Kaspar von Greyerz / Anne Conrad (Hg.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschen Sprachraum. Bd. 4: 1650–1750. Paderborn 2012, S. 17–142.

⁸ Erste Überlegungen dazu bei Joseph Kuckhoff. Sein unveröffentlichtes Manuskript wurde von seinem Sohn referiert: Ludwig M. Kuckhoff: Friedrich Spees *Güldenem Tugend-Buch*. In: Gunther Franz (Hg.): Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Paderborn 1995, S. 159–179.

ihre Hoch-Zeit in den 1620er Jahren, also zur Zeit des Aufenthalts Spees in Köln, erlebte.

Wer waren diese »Semireligiosen«?⁹ Die Quellen zeichnen sie als Frauen mit einem hohen geistlichen Anspruch, mit Selbstbewusstsein und Durchsetzungskraft. Es waren ledige oder verwitwete Frauen aus dem Kölner Bürgertum mit Engagement, Geld und Einfluss – Frauen, wie man sie auch in anderen Städten im Umfeld der Jesuiten findet. Im Kontext der nachtridentinischen »Gegenreformation« war es das Ziel der Jesuiten, jene Menschen zurückzugewinnen, die an die Protestanten »verloren gegangen« waren. Wesentlich für ihre Strategie der Re-katholisierung war es, Kontakte zu einflussreichen Familien zu knüpfen, die als Multiplikatoren fungieren konnten. Hinzu kamen ihre Aktivitäten im Bildungsbereich (Katechese, Schule) und in den sogenannten Volksmissionen (Vorträge, biblisch-dramaturgische Inszenierungen, Theater, religiöse Wettbewerbe und so weiter). Für all dies suchten und fanden die Jesuiten Unterstützung bei Menschen mit katholisch-theologischen und pädagogischen Ambitionen, mit Zeit, Engagement und Geld. Zum großen Teil waren dies Frauen; in Köln besonders die Frauen der »Ursulagesellschaft«.¹⁰

Der Name der »Ursulagesellschaft« orientierte sich an der Kölner Stadtheiligen und daran, dass die Mitglieder ihre Gottesdienste in der Kölner Ursulakirche feierten. Es handelte sich um eine Gemeinschaft mit bestimmten Regeln und Ritualen (regelmäßige Treffen, Ämterhierarchie, Gottesdienste), wie es in dieser Zeit viele gab.¹¹ Darüber hinaus weist die Ursulagesellschaft jedoch einige Besonderheiten auf.

⁹ Eine unangemessene, wenig reflektierte Charakterisierung der Frauen in Spees Umfeld findet sich bei Christian Feldmann: Friedrich Spee. Hexenanwalt und Prophet. Freiburg 1993: Es seien »empfindsame Leserinnen« (S. 214), »fromme Damen« (S. 215) mit einem Hang zu »gefühlsseliger Lyrik« (S. 275) gewesen. An anderer Stelle spricht Feldmann immerhin von einer »sozial engagierten Frauengruppe« (S. 112), dann wieder von »arroganten Dämchen« (S. 128) und von »bisweilen wohl etwas weltfremden, vor den Nachtseiten des Lebens bisher behüteten Damen« (S. 130).

¹⁰ Ein anderes Beispiel sind die Frauen im Umfeld des Petrus Canisius: Vgl. Anne Conrad: Stifterinnen und Lehrerinnen. Der Anteil von Frauen am jesuitischen Bildungswesen. In: Rainer Berndt (Hg.): Petrus Canisius SJ (1521–1597). Humanist und Europäer. Berlin 2000, S. 205–224.

¹¹ Rebekka von Mallinckrodt: Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung. Göttingen 2005.

Zunächst betreuten sie den sonntäglichen Katechismusunterricht, den die Jesuiten in verschiedenen Pfarreien abhielten, und verbanden dies schon sehr bald mit dem regelmäßigen Unterricht von Mädchen, nicht nur in der Christenlehre, sondern auch im Lesen, im Schreiben und in »anderen notwendigen Künsten«. Im Laufe des 17. Jahrhunderts entwickelte sich daraus im Rheinland ein recht dichtes Netz von katholischen Elementarschulen, die von solchen semireligiösen Frauen geleitet wurden.¹²

Die Mitglieder der Ursulagesellschaft verstanden sich darüber hinaus ausdrücklich als »geistliche« Frauen in Analogie zu männlichen Regularklerikern wie den Jesuiten. Dies äußerte sich etwa darin, dass sie sich schon wenige Jahre nach der Gründung eine Art Ordensregel gaben, die jener der Jesuiten entsprach, sich »geistlich« kleiden wollten, eine eigene kirchliche Liturgie entwickelten und immer wieder betonten, dass sie wie die Jesuiten als Geistliche in der Welt leben wollten. Da dies für Frauen allerdings kirchenrechtlich nicht möglich war, gerieten sie schon bald in Konflikt mit der kirchlichen Obrigkeit, mussten sich in den 1640er Jahren einer »Reform« unterziehen und formell auf diesen »geistlichen Anspruch« verzichten. Diese Entwicklung erlebte Spee allerdings nicht mehr mit.

Friedrich Spee war um 1628 sowie im Jahr 1631 in Köln und stand in dieser Zeit offenbar in enger Verbindung mit der Ursulagesellschaft. Wahrscheinlich für ihre Leiterin verfasste er – zur eigenen Verwendung oder zum Gebrauch in der Katechese – geistliche Texte (Gebete, Meditationstexte, Gedichte, Erläuterungen zu Heiligen), die dann im *Gülden Tugend-Buch* zusammengefasst wurden. Eine offene Frage, die sich leider kaum beantworten lassen wird, ist, wieweit diese Texte von den Frauen selbst gefordert wurden, also: Wandten sie sich mit bestimmten Fragen an Spee? Machten sie Themenvorschläge? Hatten sie Bedarf an Materialien und war es Sache Spees, diesem Bedarf zu genügen? Waren die Frauen (nur) dankbare, passive Empfängerinnen oder nahmen sie aktiv Einfluss auf die Literaturproduktion Spees?

¹² Andreas Rutz: *Bildung, Konfession, Geschlecht. Religiöse Frauengemeinschaften und die katholische Mädchenbildung im Rheinland (16.–18. Jahrhundert)*. Mainz 2006.

Meditation, Seelsorge, Katechese und Schule bilden jedenfalls den Entstehungshintergrund des *Güldenem Tugend-Buchs*. Vor allem die Schule sahen die Frauen nicht als Nebentätigkeit, sondern tatsächlich als »Beruf«, getragen von der Einsicht, dass (mindestens) eine gewisse Grundbildung für alle Jugendlichen notwendig sei. Dies geht auch aus mehreren Stellen in Spees *Güldenem Tugend-Buch* deutlich hervor.¹³

Man sollte die Frauen (und ihren Anspruch an Lehre) also nicht unterschätzen. Immerhin schreibt Spee im *Güldenem Tugend-Buch*: »Ich trawe deinem verstand zimlich vill«. ¹⁴ Das Kapitel, in dem sich dieses Zitat findet, ist ohnehin eines der interessantesten und anspruchsvollsten, der »Höhepunkt der frömmigkeitstheoretischen Überlegungen Spees«¹⁵. Das von Spee auf hohem Niveau und mit Bezug auf die theologische und philosophische Tradition abgehandelte Thema ist das »immerwährende Gotteslob«, erläutert »für die so eines höheren verstands seind. Deren wenig sein werden. Darumb nur allein die gelehrten dises Capitel lesen sollen, vnd sonst niemand.«¹⁶ Wie sich dieses theologische Interesse der Frauen in ihrem Alltag und ihrer Lehrtätigkeit an den Schulen niedergeschlagen hat,

¹³ Friedrich Spee: *Güldenem Tugend-Buch*. Hg. v. Theo G. M. van Oorschot. München 1968 (GTB), S. 363: »Ja, entfindestu nicht in dir einen solchen eyffer, daß wan sonst keine andere vorhanden weren, du selbstern gern alle Jugend, auch die aller armeste und schlechteste kinder zu ehren Gottes, mitt aller liebe vnd geduld im ABC, vnd in der Christlichen lehr vnterweisen woltest?« Vgl. auch »reformierte Regel« (»Regulen«) von 1646: »so werden die Jungfrauen und Wittiben gewißlich am fürtrefflichsten ihrem Beruff nachkommen / wan sie *im schreiben / lesen / und andern standmässigen Künsten* / sich selbst ersten wol üben / und dieselbige nachmals auch andern in den Schulen sampt der Gottesforcht mitzuthailen understehen, nach dem exempel ihrer Patronin S. Ursulae ...« – Zitate bei Anne Conrad: *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*. Mainz 1991, S. 210f. und Anton Arens: *Friedrich Spee und die »Jesuitinnen« von Köln. Zur Entstehungsgeschichte des »Güldenem Tugend-Buchs«*. In: Karl Hillenbrand / Medard Kehl (Hg.): *Du führst mich hinaus ins Weite. Erfahrungen im Glauben – Zugänge zum priesterlichen Dienst*. Festschrift für Georg Mühlenbrock. Würzburg 1990, S. 405–436, hier S. 421 und 422.

¹⁴ GTB, III. Teil, Cap. 25, S. 450.

¹⁵ Dieter Breuer: »Weil vnser Fantasey eine solche krafft hat«. Spees manieristische Poetik des immerwährenden Gotteslobs. In: Gunther Franz (Hg.): *Friedrich Spee zum 400. Geburtstag*. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Paderborn 1995, S. 213–227, hier: S. 213.

¹⁶ GTB, III. Teil, Cap. 25 (Überschrift), S. 449.

lässt sich für uns kaum nachvollziehen. Doch wir können davon ausgehen, dass wir es mit gebildeten Frauen zu tun haben, die bestimmte intellektuelle und theologische Ansprüche hatten und diese vermutlich auch »nach unten« an ihre Schülerinnen vermitteln wollten. Friedrich Spee kann man zugute halten, dass er diese Ansprüche anerkannt und unterstützt hat, dass er sich selbst dadurch für seine eigene Theologie hat inspirieren lassen.

Innovativ oder heterodox? Die liturgische Funktion der Spee-Lieder

Vermutlich lassen sich auch einige der anonymen Spee-Lieder¹⁷ sowie einige Lieder aus der *Trutz-Nachtigall* der Ursulagesellschaft zuordnen – und zwar in einem durchaus nicht unproblematischen Zusammenhang. Die *Trutz-Nachtigall* beginnt mit dem sogenannten »Sponsa-Zyklus«, zehn Liedern (sieben davon aus dem *Gülden Tugend-Buch*), die in der Tradition des alttestamentlichen Hohenlieds die Liebe der »Braut Christi« zu Jesus Christus beschreiben. Sie bilden den »thematischen Kern« der *Trutz-Nachtigall*¹⁸, und – was für den hier vorgestellten Zusammenhang von Bedeutung ist – sie spiegeln das Selbstverständnis der Ursulagesellschaft wider, deren Mitglieder sich gerne als »Gespons Christi« bezeichneten. Der Sponsa-Zyklus als Auftakt der *Trutz-Nachtigall* macht damit von Anfang an deutlich, für welchen Rezipientenkreis die *Trutz-Nachtigall* gedacht war.

Ihr geistliches Selbstverständnis brachten die Frauen der Ursulagesellschaft unter anderem in einem eigenen liturgischen Brauchtum zum Ausdruck – und auch hier hatten Spee-Lieder ihren Platz. Für bestimmte Festtage (nämlich am Gründonnerstag und am Ursulatag, dem 21. Oktober) hatten die Frauen eine eigene Liturgie entwickelt, »Bräuch und Gewohnheiten«, wie sie es nannten, die ohne die Mitwirkung eines männlichen Geistlichen im Chor der Kölner Ursulakirche stattfanden. Der Ablauf der liturgischen Zeremonien wird in

¹⁷ Friedrich Spee: Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Mit einer Einl. hg. von Michael Härting. Unter Mitarb. von Theo G. M. van Oorschot. Berlin 1979.

¹⁸ Hans-Georg Kemper: Bann-Strahlen der Poesie. Magie und Mystik in Spees *Trutz-Nachtigall*. In: Gunther Franz (Hg.): Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Paderborn 1995, S. 197–212, hier S. 201.

den Quellen genau beschrieben.¹⁹ Dabei wird auch gesagt, welche Lieder an bestimmten Stellen der Handlung gesungen werden, wobei sich diese Lieder, soweit ich das sehe, alle auf Spee beziehen lassen: »KOM Heiliger Geist«²⁰, »Mein Zung erkling«²¹, »Gelobt sey Gott der Vatter«²², »O jhr Heiligen Gottes Freundt«²³ und »O steh uns bei« zu St. Ursula²⁴.

Das Patronatsfest am 21. Oktober war ein liturgischer Höhepunkt des Jahres. Die Frauen der Ursulagesellschaft versammelten sich bereits am Vortag zunächst hinter der Ursulakirche, zogen dann mit Kerzen in der Hand in feierlicher Prozession in die Kirche ein, stellten sich im Chor um den Hochalter²⁵ auf und zelebrierten dort eine feierliche Kerzendarbringung. Während der Prozession wurde das Lied »O Ihr Heiligen Gottesfreund« gesungen, bei der Zeremonie der Kerzendarbringung am Hochaltar dann die drei Lieder »Mein Zung erkling« zum »hochwürdigsten Sakrament«, »O steh uns bei« zu St. Ursula und »Gelobt sei Gott der Vater« zur »heiligsten Dreifaltigkeit«.

-
- ¹⁹ Vgl. zum Folgenden: Conrad, *Zwischen Kloster und Welt* (wie Anm. 13), S. 168 f.
- ²⁰ Dem entspricht Friedrich Spee: »*Ausserlesene, catholische, geistliche Kirchengesäng*«. *Ein Arbeitsbuch*. Hg. v. Theo G. M. van Oorschot, bei den Melodien unter Mitarbeit von Alexandra Herke. Tübingen 2005, S. 63 f. (2. Abt., Lied 1).
- ²¹ Ebd., S. 68–70 (2. Abt., Lied 3).
- ²² Ebd. S. 343–347 (2. Abt. Lied 109) (Titel: »Beschluß der Kinderlehr«, was auf den Kontext der Katechese verweist). Spees Version ist allerdings Kontrafaktur auf ein Lied gleichen Titels, das erstmals im Gesangbuch München 1586 nachweisbar ist (Härtling [wie Anm. 17], S. 43).
- ²³ Spee, *Kirchengesäng* (wie Anm. 20), S. 139 f. (2. Abt., Lied 28). Härtling (wie Anm. 17), S. 43: Spees Lied »O Jhr Heylgen außerwehlt« (Spee, *Kirchengesäng* [wie Anm. 20], S. 136–138 [2. Abt. Lied 28]) ist Kontrafaktur auf »O jhr Heyligen, Gottes Freundt«, Text und Melodie erstmals im Gesangbuch Innsbruck 1588. Vgl. auch Friedrich Soddemann / Johannes Köhler: *Die Kirchenlieder von Friedrich Spee*. In: Keck, Friedrich Spee (wie Anm. 6), S. 188.
- ²⁴ Von Spee sind insgesamt fünf Lieder über die heilige Ursula nachweisbar (während er sonst heilige Frauen, außer Maria, die Mutter Jesu, nur mit einem Lied bedacht hat), darunter auch »Sanct Ursula, ach steh mir bei«, nachgewiesen erstmals 1628, gedruckt in: *Geistlicher Psalter ... Cölln 1638* (in Trierer Stadtbibliothek). Genauer dazu: Arens, S. 422.
- ²⁵ Für eine Gemeinschaft von Laien, wie es die Ursulagesellschaft war, war dies ungewöhnlich, da der Sitz im Chor sonst Privileg von Klerikern und Ordensangehörigen war.

Der Hymnus »Mein Zung erkling« (*Pange Lingua*); eines der anonymen Spee-Lieder, findet sich auch wieder in der Liturgie des Gründonnerstags, der von der Ursulagesellschaft ebenfalls auf eine ganz singuläre Weise gefeiert wurde.²⁶ Dabei handelte es sich um eine originelle Mischung aus der üblichen Gründonnerstagsfeier einerseits und der Karfreitagsliturgie andererseits, verbunden mit der feierlichen Abdankung jener Frauen, die im vergangenen Jahr ein bestimmtes Amt innerhalb der Gesellschaft innegehabt hatten. Zum Lied »Mein Zung erkling« heißt es: Es solle »... mit sanffter, und ingezogner stim, von einer wolerfahrner Mitschwester angefangen, von den andern gleicherweiß biß zum endt außgefuhret.« Dabei sollte als »Betrachtung« gedacht werden »an den lobgesang, welche die Junger Christi, nach dem sie daß wahres Osterlämblein genossen, zur dancksagung gesungen«.

Im Anschluss daran erfolgte die Abdankung der Amtsinhaberinnen und darauf wiederum »ein Lied von dem Leyden Christi« und – »nach vollendetem Gesang« – die Kreuzverehrung. Als »Lied von dem Leyden Christi« kämen von den Spee-Liedern zum Beispiel in Frage der »Trawrgesang von der Noth Christi am Oelberg in dem Garten« aus der *Trutz-Nachtigall*²⁷ oder (wahrscheinlicher?) das im Mainzer Gesangbuch von 1628 enthaltene, von Spee verfasste Passionslied »O Trawrigkeit o Hertenleid«²⁸, das als Begleitgesang zur Grablegungszeremonie an Karfreitag gedacht war.²⁹ »Nach vollendetem Gesang« zogen die Frauen an einem aufgestellten Kruzifix vorbei, küssten die fünf Wunden und sollten dabei bedenken, »mit welchen gedanken, und affecten die Mutter Gottes und Magdalena Christo den gecreutzigten bey gestanden, ihm auff- unnd außgewart, bis dass er in dass Grab gelegt«. Die Aufforderung, sich mit den Gedanken und Gefüh-

²⁶ Details dazu bei Conrad, *Zwischen Kloster und Welt* (wie Anm. 13), S. 164–168.

²⁷ »Bey stiller Nacht / Zur ersten Wacht / Ein Stimm sich gund zu klagen ...« TN Nr. 38; S. 182–185.

²⁸ Peter Keyser: Die anonym erschienenen geistlichen Lieder von Spee. In: Gunther Franz (Hg.): *Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns, Kaiserswerth 1591 – Trier 1635. Katalog der Ausstellung in Düsseldorf 1991*. Trier 1991, S. 138–169, hier S. 154, Nr. 80.

²⁹ Gunther Franz: *Spee-Lieder in evangelischen Gesangbüchern*. In: Ders. (Hg.): *Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier*. Paderborn 1995, S. 349–376, hier S. 351–353.

len der Mutter Jesu und Maria Magdalenas zu identifizieren, findet ebenfalls ihren Widerhall im *Güldenem Tugend-Buch* und in der *Trutz-Nachtigall*. Für Maria, die Mutter Jesu, sei auf den »Klag- und trawrgesang der Mutter JESV, vber den tod ihres Sohns vnder der Person des jungen Hirten Daphnis« (TN 44) verwiesen, für Maria Magdalena auf das anrührende Lied »Spiegel der Liebe, oder von Maria Magdalena da sie nach dem Iudischen Osterfest am großen Sabbath morgens früh ihren IESVM in dem grab gesucht. Ioannis am 20 Capitel« (TN 11³⁰). Ein weiteres Lied wird für die Zeremonie nicht mehr erwähnt. Der Vollständigkeit halber sei noch hinzugefügt, dass am Ende, beim Hinausgehen jeder Frau ein »gesegnetes Mandelbrätzlein« überreicht wird. Das Austeilen von Brot oder Gebäck am Gründonnerstag, der traditionell auch »Mandeltag« oder »Mendeltag«³¹ genannt wurde, war ein alter Brauch. Begründet wird es hier mit den Worten »damit auch die sinnlichkeit etwaß sinnlichs von diesem Geistlichen Abentmahl genieße«.

Dass die Frauen mit ihren liturgischen Handlungen über das ihnen Erlaubte hinausgingen, war schon den Zeitgenossen klar. Ein Kritiker aus dem jesuitischen Umfeld bezeichnete die Art der Gründonnerstagsfeier als für Frauen ganz und gar unschicklich und warf Ida Schnabels und ihren Anhängerinnen vor, sich wie Kleriker zu verhalten und kirchliche Zeremonien, die sonst nur Klerikern oder allenfalls »echten« Nonnen zukamen, nachzuahmen. Ida Schnabels als Oberin benehme sich wie ein »diaconissa«. Theologisch fragwürdig, aber frömmigkeitsgeschichtlich interessant ist zudem die Mischung aus Gründonnerstags- und Karfreitagsliturgie. Deutlich stehen, obwohl die Feierlichkeiten am Gründonnerstag und nicht am Karfreitag stattfanden, die Passion Jesu und das Mitleiden jener, die ihn lieben, im Zentrum. Dies korrespondiert damit, dass die Passionsgeschichte ein Schwerpunkt der Spee'schen Lieder ist.³² Friedrich Spee als geistlicher

³⁰ Die Frage legt sich nahe, ob dieses Lied wegen des Bezugs zur Ursulagesellschaft, für die die Zahl Elf eine besondere Symbolik hatte, als 11. Lied ausgewählt wurde.

³¹ Von »mandatum« = Gebot beziehungsweise »mende« = Freude.

³² »Möglicherweise stellt die 1620 in Würzburg von Johann Volmar gedruckte anonyme Schrift *Threni oder Klaglieder, in welchen Christi Marter, Creutz, Wunden vnd Leiden in der Fasten betracht wird* – der Titel wird bei E. Weller [1864] genannt, ein Exemplar ist nicht zu finden – die erste Veröffentlichung der Spee zugewiesenen Pas-

Begleiter der Ursulagesellschaft wird ihre »Bräuche und Gewohnheiten« gekannt und wohl auch gebilligt haben, denn von Kritik ist nichts bekannt. Offen bleiben muss allerdings, ob die Schwierigkeiten, die Spee in diesen Jahren mit seinen Ordensoberen hatte, nicht auch mit dem konfliktträchtigen Verhalten der Ursulagesellschaft zu tun hatten.³³ Deutliche Kritik kam jedenfalls aus dem Jesuitenorden.

Welch ein Publikum! Zur Problematik des welt-geistlichen Standes

In den 1640er Jahren wurde von einem Mitglied der Kölner Jesuiten eine Geschichte der Ursulagesellschaft verfasst, die uns handschriftlich überliefert ist. Er beschreibt darin ihre Entstehung, fügt eine Mitgliederliste bei und geht auf die Schwierigkeiten ein, die sich durch das eigenwillige und – wie er es sieht – das der Bistumsleitung gegenüber »ungehorsame« Verhalten der Oberin ergeben hatten (insbesondere durch ihren Anspruch, nicht der Autorität des Bischofs, sondern – wie die Jesuiten – direkt dem Papst untergeordnet zu sein). In diesem Zusammenhang stößt er den (schriftlichen) Seufzer aus: »O, armselige Sinne kann man darüber woll sagen, und solche personen in die Küche und an das Spinnrad weißen.«³⁴ Das Besondere der semireligiösen Lebensform wird hier auf das Klischee der »widerspenstigen Frau« reduziert.

Dass der »welt-geistliche« Stand auch sonst problematisch geworden war, lässt sich an einer der erhaltenen Handschriften des *Gülden Tugend-Buchs* erkennen, die von Zensoren aus dem Jesuitenorden bearbeitet worden war. Abgesehen von inhaltlichen Veränderungen,

sionslieder dar und ging dem Teil 3 von *Köln 1623*, den ›Fastengesäng, etc.‹, voraus.« Härting (wie Anm. 17), S. 28.

³³ Theo G. M. van Oorschot: Friedrich Spees Schwierigkeiten im Jesuitenorden. In: Gunther Franz (Hg.): Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns, Kaiserswerth 1591 – Trier 1635. Katalog der Ausstellung in Düsseldorf 1991. Trier 1991, S. 28–36.

³⁴ Zit. nach Conrad, *Zwischen Kloster und Welt* (wie Anm. 13), S. 110f.

die zum Beispiel Spees Gnadentheologie betrafen,³⁵ lohnt es sich, genauer auf das Titelblatt zu schauen.³⁶

Zunächst einmal ist dieses Titelblatt – wie das *Güldene Tugend-Buch* überhaupt – auch ein typisches Zeugnis frühneuzeitlicher Religiosität, mit wenigen katholischen, aber viel überkonfessionellen Akzentuierungen.³⁷ In der Allegorisierung der drei »göttlichen Tugenden« werden genau jene Themen hervorgehoben, die – Konfessionen übergreifend! – für die Frömmigkeit im 17. Jahrhundert kennzeichnend sind: Im Zentrum der Religiosität steht *Christus* als Quelle des Lebens (»Fons Vitae«), wobei hier allerdings durch die Blutströme katholisch-konfessionell auch auf den theologisch umstrittenen »Opfer«-Charakter der Eucharistie verwiesen wird. Das Kreuz ist der Kern christlichen *Glaubens*; die *Hoffnung* wird nicht nur durch den Anker, sondern deutlicher noch durch die auf Christus weisende Hand symbolisiert; die *Liebe* erscheint als tätige Nächstenliebe, die sich besonders in der Sorge um Kinder äußert.³⁸

Für unseren Zusammenhang ist nun interessant, dass es auf dem Titel ursprünglich hieß, das Buch sei »... sonderlich den Closter- und welt=geistlichen [Seelen] gar nutzlich zu gebrauchen.« »Welt=geistlichen« wurde in den folgenden Jahren allerdings in »anderen geist-

³⁵ Die Zensoren strichen u. a. etliche Passagen, die allzu sehr die allein im Glauben begründete unmittelbare Gnadengabe Gottes betonten, so etwa ein langes Kapitel, in dem erörtert wird, dass »wan heutiges tags zu diser stund ein Turck, Jud oder heid, wie gewlicher sunder er ie sein gantzes lebenslang gewesen were, zur bekandtnuß vnsers glaubens keme mit berewung seiner sünd, vnd also sich tauffen liesse, er alß bald von Gott auffgenommen würde, vnd mit nichten verworfen.« (GTB, S. 158).

³⁶ Vgl. GTB, S. 565–567. Die Pariser Handschrift ist eine der zwei ältesten Abschriften des *Gülden Tugend-Buchs*; sie wurde 1640 abgeschlossen; die Vorlage ist nicht erhalten. Erkennbar ist, dass der Text an einigen Stellen zensiert wurde, und zwar von einem Zensor mit dem Kürzel P. W.; von ihm (bzw. mit der von ihm gebrauchten Tinte) wurde auch dem ursprünglich nackten Kind am Rockschoß der Frau ein Höschchen (durch einen Tintenklecks) verpasst. Ebenfalls von ihm hinzugefügt wurde der Text auf dem Sockel des Springbrunnens: »Fecit hoc P. FRID. SPE SAC. SOC. JESU.« (Abb. s. o. S. 87.)

³⁷ Zur Interpretation vgl. Wolfgang Brückner: Konfessionsfrömmigkeit zwischen Trienter Konzil und kirchlicher Aufklärung in Unterfranken [1999]. In: Ders.: Frömmigkeit und Konfession. Verstehensprobleme, Denkformen, Lebenspraxis. Würzburg 2000, S. 324–382, hier S. 334 f.

³⁸ Zu denken ist hier an religiöse Erziehung, Schule, Katechese als zentrale Anliegen in allen Konfessionen.

lichen« geändert. In den Drucken des *Gülden Tugend-Buchs*, die in den folgenden Jahren erschienen (1649, 1656), taucht der Begriff dann auch nicht mehr auf. Stattdessen ist von »Kloster- vnd anderen Geistlichen personen« (1649) oder nur von »sonderlich Geistlichen Persohnen« (1656) die Rede. Gleichzeitig mit der Verbreitung des *Gülden Tugend-Buchs* ging damit aber auch das Bewusstsein verloren, wer seine ursprünglichen Adressatinnen eigentlich waren. Es wurde zu einem Erbauungsbuch für »andächtige, fromme, doch verständige Seelen« (so die Einleitung) *beiderlei Geschlechts*; das »du«, an das Spee die Texte richtet, wurde sogar meist mit einem *männlichen* Leser assoziiert.³⁹ Es ist dies ein Beispiel für die »Grenzüberschreitungen«, die sich in der Rezeption des *Gülden Tugend-Buchs* (oder allgemeiner: der Schriften Spees) erkennen lassen:

Grenzüberschreitungen

Zunächst noch einmal der Blick auf den Adressatenkreis: Wie wenig andere Autoren des katholischen Barock erzielte Spee eine Breitenwirkung, die alle gesellschaftlichen Kreise (und beide Geschlechter!) erfasste,⁴⁰ obwohl (und das ist ebenfalls bemerkenswert) von offizieller Seite nicht viel für die Verbreitung von Spees Schriften getan wurde, weder von den Jesuiten noch von der sogenannten Amtskirche.⁴¹ Erst der Laie Wilhelm Friessem, ein Kölner Verleger, ergriff die Initiative und brachte das *Güldene Tugend-Buch* und die *Trutz-Nachtigall* 1649 im Druck heraus.⁴² Trotz fehlender offizieller Förderung erlebte

³⁹ So z. B. Walter Rupp: Friedrich von Spee. Dichter und Kämpfer gegen den Hexenwahn. Mainz 1986, S. 25 und 28.

⁴⁰ Spee entsprach damit den Zielvorstellungen der frühneuzeitlichen katholischen Literaturproduktion überhaupt: Die volkssprachliche Literatur wollte ausdrücklich »Literatur für alle« sein. Breuer, »Weil vnser Fantasy ...« (wie Anm. 15), S. 226; vgl. auch die Zitate aus der zeitgenössischen Literatur in: Dieter Breuer: Katholische Konfessionalisierung und poetische Freiheit. In: Die katholische Konfessionalisierung, hg. von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling, Münster 1995, S. 166–183, hier S. 171 f.

⁴¹ Darauf wies schon Joseph Kuckhoff hin. Kuckhoff, F. Spees GTB (wie Anm. 8), S. 170.

⁴² Birgit Boge: Literatur für das »Catholische Teutschland«. Untersuchungen zum Sor-

das *Güldene Tugend-Buch* mehrere Auflagen,⁴³ und ganz offensichtlich fühlten sich die katholischen Laien durch Spees Spiritualität sehr angesprochen.⁴⁴ Friessems Leserkreis war das gebildete Bürgertum, religiös interessierte und engagierte Laien, die sogenannten »Devoten«⁴⁵, weltliche Menschen (Männer und Frauen), die sich mit geistlichen Themen und der entsprechenden Literatur befassten, fromme Laien, die zu wichtigen Multiplikatoren der katholischen (Reform-)Theologie im konfessionellen Zeitalter wurden.

Damit verbunden war das frühneuzeitliche Frömmigkeitsideal: Es ging um das »Leben des einzelnen Christen in einer unchristlichen Welt«⁴⁶. Frühneuzeitliche Frömmigkeit ist individuelle Frömmigkeit: Der und die Einzelne sieht sich Gott gegenüber; die traditionelle Mittlerfunktion der Kirche als Institution ist verloren gegangen und muss neu definiert werden. Wichtiger als die Orientierung an einer anonymen Organisation wird die individuelle geistliche Begleitung. Diese ist nicht zwangsläufig an ein Amt gebunden: Im Spätmittelalter und im 16. Jahrhundert gibt es zahlreiche Beispiele, dass auch Frauen als sol-

timent der Kölner Offizin Wilhelm Friessem (1636–1668). Tübingen 1993 (Frühe Neuzeit, 16); Dieter Breuer: »Meinem vielgeliebtem Patronen im Himmel«. Spees Kölner Verleger Wilhelm Friessem und sein Verlagsprogramm. In: Battafarano (wie Anm. 1), S. 297–319.

⁴³ Kuckhoff vermutet als Ursache das »Anschwellen der Devotessenbewegung in diesen Jahren« (Kuckhoff [wie Anm. 8], S. 178). Doch nur (oder vor allem) Frauen als Leserinnen anzunehmen, greift meines Erachtens zu kurz.

⁴⁴ Der Verleger Friessem war nicht nur ein geschäftstüchtiger, sondern auch ein frommer Mann, der sich mit der Tendenz der Werke, die er druckte und verkaufte, weitgehend identifizierte. Zum größten Teil handelte es sich dabei um deutschsprachige Erbauungsliteratur, Gebetbücher und Materialien für Schule und Katechese. Friessem hatte das Kölner Jesuitengymnasium Tricornatum besucht und fühlte sich den Jesuiten Zeit seines Lebens verbunden. In seinem Verlag finden sich zahlreiche Titel jesuitischer Autoren, dazu kommen diverse Werke aus der mittelalterlichen Mystik, der Spiritualität der Kartäuser und der zeitgenössischen französischen Andachtsliteratur (Franz von Sales, Etienne Binet). Spee, der in seiner Kölner Zeit Friessems Beichtvater war und von ihm besonders geschätzt wurde, reiht sich in diesen Zusammenhang problemlos ein.

⁴⁵ Louis Châtellier: *L'Europe des dévots*. Paris 1987; Anne Conrad: Die weiblichen »Devoten« als Instrumente der katholischen Konfessionalisierung in Frankreich und Deutschland. In: Heinz Schilling / Marie-Antoinette Gross (Hg.): *Im Spannungsfeld von Staat und Kirche. »Minderheiten« und »Erziehung« im deutsch-französischen Gesellschaftsvergleich. 16.–18. Jahrhundert*. Berlin 2003, S. 191–214.

⁴⁶ Breuer, Friessem (wie Anm. 42), S. 316.

che geistlichen Begleiter auftreten konnten. Mehrheitlich sind es jedoch Männer, meistens männliche Geistliche, denen diese Rolle zukam. Für die Kölner Ursulagesellschaft hatte Spee eine solche Funktion. Allerdings zeigen hier die liturgischen Gebräuche auch, dass Laien eine gewisse »geistliche Autonomie« für sich beanspruchten und die Sorge um ihr Seelenheil auch selbst in die Hand nehmen konnten. Die Schriften Spees und sein konkretes Verhalten – dass ihm unreflektierte Obrigkeitshörigkeit völlig fremd ist und dass er Frauen / Laien »auf Augenhöhe« begegnet – weisen in die gleiche Richtung.

Neben den bisher vorgestellten »Grenzüberschreitungen« männlich / weiblich und weltlich / geistlich, die für das Lesepublikum der Spee'schen Schriften charakteristisch sind, ist noch eine dritte bemerkenswert: jene zwischen katholisch und reformatorisch. Die Schriften Spees fanden trotz ihres Entstehungshintergrunds im konfessionellen, »gegenreformatorischen« Katholizismus Anerkennung und Zuspruch in den nicht-katholischen Konfessionen. Das Paradebeispiel dafür sind die Äußerungen Gottfried Wilhelm Leibniz' (1646–1716). Leibniz war am Mainzer Hof durch Kurfürst Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) auf Spee aufmerksam geworden und hatte sich offenbar intensiv mit seinem Werk befasst. 1677 schrieb er ein lateinisches »Elogium« über Friedrich Spee, in dem er die *Cautio Criminalis* sowie die Gedichtsammlung *Trutz-Nachtigall* lobt und dann ausführlicher auf das *Göldene Tugend-Buch* eingeht⁴⁷:

»Wie etwas Göttliches [*divinus*] erschien mir sein Büchlein, in deutscher Sprache verfasst, dessen Titel lautet: ›Gölden-tugend-Kleinod‹, das ich mir in den Händen aller Christen wünsche. Viele werden für Autoren der mystischen Theologie gehalten, aber ob je einer ein solch solides Andachtsbuch geschrieben hat [*sed an unquam quisquam tanta solidae pietatis speciminia scripto dedit*], weiß ich nicht. [...] Wunderbar berührt bin ich [*mirifice affectus sum*], so oft ich gelesen habe, was er über die Natur und die Wirkkraft der Liebe Gottes über alles erörtert hat [*de natura et efficacia amoris Dei super omnia dis-*

⁴⁷ Details dazu: Wilhelm Kühlmann: Das Werk Friedrich Spees im Horizont der deutschen Aufklärung. Erbe und Vermächtnis. In: Spee-Jahrbuch 9 (2002), S. 29–54, hier S. 33–39. Vollständiger lateinischer Text mit deutscher Übersetzung in: Karl Keller: Frühes Lob für Friedrich Spee. In: Spee-Post. Mitteilungsblatt der Friedrich-Spee-Gesellschaft e. V. Düsseldorf, Jg. 1 (1990), Heft 2, S. 1–11, hier S. 5–9.

seruit]. Ich weiß nämlich nicht, ob je ein Autor, der für den Gebrauch des Volkes [*in populi usum*] geschrieben hat, eine so bedeutende Sache nach ihrem Wert behandelt hat mit Ausnahme von diesem einen unserem Autor.«⁴⁸

Leibniz – männlich und protestantisch – steht hier für ein Lesepublikum, das mit den ursprünglichen Adressatinnen nicht mehr viel gemein hat und das sich dennoch von diesem »Kleinod« »wunderbar berühren« lässt. Und so verweist auch das von ihm überlieferte Zitat letztlich auf die vielfältige Rezeption der Schriften Spees und darauf, dass ihnen eine Sprengkraft innewohnt, die Selbstverständlichkeiten in Frage stellen, Normen ins Wanken bringen und – wie eben gezeigt – scheinbar feste Grenzen aufbrechen kann. »Welch ein Publikum!« mag man also zu Recht ausrufen – und hinzufügen: »Welch ein Autor!«

⁴⁸ Zit. nach ebd., S. 5 (lat. Text); dt. Übers. in Anlehnung an die Übers. ebd., S. 7.