

ANNE CONRAD

Hexen und Heilige in Köln. Zum Entstehungshorizont von Friedrich Spees *Güldenem Tugend-Buch*¹

Friedrich Spee wird in einer neueren Biographie plakativ, aber ganz treffend als »Querdenker«² bezeichnet. Er war ein Mann, der seiner Zeit voraus war, ein Ordensmann und Geistlicher, voller Begeisterung für seinen Ordensberuf, gleichzeitig oft unbequem für seine Oberen, autoritätskritisch, eigenwillig und manchmal eigensinnig – ein Mensch, der quer zu tradierten Normen und scheinbaren Selbstverständlichkeiten in Kirche und Gesellschaft gedacht und gehandelt hat. Das Werk, in dem dies am deutlichsten zum Ausdruck kommt, ist die *Cautio Criminalis*³, in der er sich kritisch und scharfsinnig mit Verfahren und Methoden der Hexenprozesse auseinandersetzt. Das andere große Werk, das *Güldene Tugend-Buch*⁴, erscheint dagegen weit weniger aufsehenerregend. Es hat seinen Platz bisher vor allem in der Literaturwissenschaft als frühes Werk des deutschen Barock und ist, meist unter der Kategorie »Andachtsbuch« gehandelt, für Menschen des 20. Jahrhunderts in Stil und Inhalt im allgemeinen nicht leicht zugänglich.

¹ Vortrag anlässlich der Verleihung des Friedrich-Spee-Förderpreises am 25. Februar 1996 in Trier. Siehe den Bericht in diesem Spee-Jb., S. 278–280.

² Christian Feldmann: Friedrich Spee. Hexenanwalt und Prophet. Freiburg im Breisgau 1993, S. 10.

³ Friedrich Spee: *Cautio Criminalis*. Hg. v. Theo G. M. van Oorschot. Tübingen, Basel 1992 (Friedrich Spee: *Sämtliche Schriften, Historisch-kritische Ausgabe*, Bd. 3).

⁴ Theo G. M. van Oorschot: Friedrich Spees *Güldenes Tugend-Buch*. Teil 1: Text mit Lesarten und Anmerkungen. Teil 2: Literarhistorische Abhandlung. Nijmegen 1968. Teil 1 stimmt überein mit Bd. 2 der historisch-kritischen Ausgabe von Spees *Schriften* (München 1968). Zur Überlieferung auch: Gunther Franz: *Das Güldene Tugend-Buch*. In: Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Kaiserswerth 1591 – Trier 1635. Katalog zur Ausstellung in Düsseldorf 1991. Hg. v. Gunther Franz. Trier 1991, S. 170–183. – Ähnliches gilt auch für die *Trutznachtigall*. Vgl. Friedrich Spee: *Trutz-Nachtigall*. Hg. v. Theo G. M. van Oorschot. Bern 1985 (Friedrich Spee: *Sämtliche Schriften, Historisch-kritische Ausgabe*, Bd. 1).

Entstehungsort und -zeit von *Güldenem Tugend-Buch* und *Cautio Criminalis* liegen nahe beieinander. Beide sind zwischen 1627 und 1632 konzipiert worden³, und beide sind von den Erfahrungen, die Spee in seinen Kölner Jahren machte, maßgeblich beeinflusst. Und doch scheinen *Cautio Criminalis* und *Güldenem Tugend-Buch* in Machart und Inhalt zwei völlig unterschiedliche Welten zu repräsentieren. Hier: die Brutalität und Ungerechtigkeit der Hexenverfolgung; da: die uns heute etwas betulich oder gar süßlich erscheinende frühbarocke Frömmigkeit mit all ihrem Überschwang. Beide Werke nehmen Bezug auf weibliche Lebenswelten, allerdings in extremer Polarisierung: »Hexen« und »Heilige« sozusagen – hier: die deutliche, juristisch argumentierende Kritik an der irrationalen Diffamierung von Frauen als Hexen; da: unter der Kategorie der drei »goldenen« (»güldenene«) göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe, die Idealisierung eines weltgeistlichen Standes als zukunftsweisender weiblicher Lebensform. Die Irritation, die mit dieser Diskrepanz verbunden ist, war für mich der Ansatzpunkt, mich noch einmal mit dem *Güldenem Tugend-Buch* und seinem Entstehungszusammenhang zu befassen, es gegen den Strich zu lesen und zu versuchen, den Lebenswirklichkeiten, die dahinter stehen, auf die Spur zu kommen.

Ich möchte zunächst die Adressatinnen, für die das *Güldene Tugend-Buch* geschrieben wurde, ihr Selbstverständnis und ihr Verhältnis zu den Kölner Jesuiten und Friedrich Spee vorstellen; in einem zweiten Schritt werde ich dann danach fragen, in welchem Verhältnis diese Frauen zu den Hexenverfolgungen standen, die um 1630 in Köln ihren Höhepunkt erreichten, wie sie diese wahrnahmen und ob und wie sie sich damit auseinandersetzten; und vor diesem doppelten Hintergrund möchte ich dann abschließend einige Überlegungen zum Entstehungsprozeß des *Güldenem Tugend-Buchs* anstellen.

Die Leserinnen des *Güldenem Tugend-Buchs*

Bereits Joseph Kuckhoff hatte vermutet, daß das *Güldene Tugend-Buch* als geistliche Handreichung für die vor allem am Niederrhein

³ Die *Cautio Criminalis* erschien 1631 im Druck; zur Datierung der verschiedenen Fassungen des *Güldenem Tugend-Buchs* vgl. unten.

verbreiteten sogenannten »Devotessen« entstanden sei.⁶ Diese *virgines devotae*, also »gottgeweihten Jungfrauen«, waren ledige oder verwitwete Frauen, die sich zu einer religiösen Gemeinschaft zusammengefunden hatten, sich zwar ähnlich wie Ordensfrauen als Braut oder, wie es im *Güldenem Tugend-Buch* heißt, »Gespons Christi« verstanden, sich aber ausdrücklich nicht wie Klosterfrauen aus der Welt zurückziehen wollten und auch nicht den Status von Ordensleuten im engeren Sinn anstrebten. Ihr Ideal war »irgendwo« – viel präziser waren zumindest die kirchenrechtlichen Definitionen nicht – zwischen weltlichem und geistlichem Stand angesiedelt. Im zeitgenössischen Sprachgebrauch wurde ihre Lebensform daher nicht minder ungenau als »dritter«, »mittlerer« oder »weltgeistlicher« Stand bezeichnet. Sie standen auf dem Boden der nachtridentinischen katholischen Reformbewegung und betätigten sich gemeinsam mit männlichen Geistlichen, vor allem mit den Angehörigen der neuen Orden wie Jesuiten und Kapuzinern, in der Seelsorge und Katechese.

Als Friedrich Spee 1627 nach Köln kam, traf er hier auf eine solche Frauenvereinigung, die bereits seit zwanzig Jahren bestand, eng mit den Jesuiten zusammenarbeitete und als geistliche – oder genauer: weltgeistliche – Gemeinschaft ein eigenes Profil gewonnen hatte.⁷ Sie war 1606 von der Witwe Ida Schnabels und neun anderen Frauen gegründet worden, hatte sich unter das Patronat der Kölner Stadtheiligen, St. Ursula, gestellt und nannte sich »Gesellschaft der hl. Ursula«. Vom Kölner Generalvikar war sie als *Confraternitas* (Bruderschaft) anerkannt worden. Sie war jedoch mehr als eine jener Bruderschaften,

⁶ Vgl. Anton Arens: Friedrich Spee und die »Jesuitinnen« von Köln. Zur Entstehungsgeschichte des »Güldenem Tugend-Buches«. In: Du führst mich hinaus ins Weite. Erfahrungen im Glauben – Zugänge zum priesterlichen Dienst. Hg. v. Karl Hillenbrand u. Medard Kehl. Würzburg 1990, S. 405–436, hier: S. 420 mit Verweis auf Joseph Kuckhoff: Friedrich Spee. Die Geschichte seines Lebens nach den Quellen dargestellt. Köln 1936 (Manuskript). – Ludwig M. Kuckhoff: Friedrich Spees Güldenes Tugend-Buch. In: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Hg. v. Gunther Franz. Paderborn 1995, S. 159–179.

⁷ Vgl. Anne Conrad: Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts. Mainz 1991 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 142), S. 102–169; dies.: Die Kölner Ursulagesellschaft und ihr »weltgeistlicher Stand« – eine weibliche Lebensform im Katholizismus der Frühen Neuzeit. In: Die katholische Konfessionalisierung. Hg. v. Wolfgang Reinhard u. Heinz Schilling. Münster 1995, S. 271–295; sowie Arens (wie Anm. 6).

die als Laienvereinigungen in diesen Jahren aller Orten gegründet wurden. Ihre Mitglieder verstanden sich ausdrücklich als »geistliche«. Ihr Ziel war es, in der Welt ein geistliches Leben zu führen, wobei sie sich eng an den Jesuiten und an deren Lebensform und Organisation orientierten. Ein solcher Status war neu und vom Kirchenrecht für Frauen nicht vorgesehen.

In den 1620er Jahren gehörten der Kölner Ursulagesellschaft etwa 200 Mitglieder an⁸; die Leitung als Oberin hatte die Gründerin Ida Schnabels. Die Frauen lebten nicht als Gemeinschaft zusammen, sondern einzeln oder in kleinen Lebensgemeinschaften zu zweit oder zu dritt und trafen sich regelmäßig zu Gottesdiensten und Versammlungen. Sie verpflichteten sich nicht wie Ordensleute auf die drei evangelischen Räte (Keuschheit, Armut, Gehorsam), legten aber ein Keuschheitsgelübde ab. Bezeichnend ist, daß diese Keuschheitsverpflichtung von den Frauen selbst, aber auch von den Kölner Jesuiten, die ihre geistlichen Begleiter waren, als Zölibat bezeichnet und in Analogie zum Zölibat der männlichen Kleriker gesehen wurde.⁹

Äußerlich sichtbar sein sollte ihr weltgeistliches Selbstverständnis durch eine geistliche Kleidung.¹⁰ Zudem entwickelten sie für besondere Festtage (z. B. das Ursulafest und den Gründonnerstag) ein eigenes liturgisches Brauchtum mit Handlungen, die kirchenrechtlich allein Kle-

⁸ Es sind zwei, z. T. voneinander abweichende Fassungen eines Mitgliederverzeichnisses erhalten. Neben dem Namen ist jeweils das Datum des Eintritts in die Gesellschaft vermerkt. Ein Teil der Namen ist nachträglich durchgestrichen und mit dem Kürzel »exp.« versehen. Die betreffenden Frauen waren offenbar – möglicherweise aufgrund interner Konflikte – ausgeschlossen worden. Ein Forschungsdesiderat wäre es, die genannten Frauen näher zu identifizieren und im Kölner Bürgertum des frühen 17. Jahrhunderts genauer einzuordnen. Bislang ist dies erst ansatzweise möglich. – Zur Quellenlage und zur Geschichte der Gesellschaft vgl. ausführlicher Conrad, *Zwischen Kloster und Welt* (wie Anm. 7).

⁹ In der von Ida Schnabels mehrfach überarbeiteten Regel der Gemeinschaft finden sich Anklänge bis hin zu wörtlichen Übernahmen aus der Regel der Marianischen Kongregationen, den jesuitischen Laienvereinigungen also, aber auch aus der Jesuitenregel selbst. Beides war für eine weibliche religiöse Gemeinschaft alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Auch die Ablegung eines (Keuschheits-)Gelübdes war problematisch, da ein Gelübde nur Klerikern oder Ordensleuten vorbehalten war.

¹⁰ Es handelte sich nicht um eine einheitliche Ordenstracht, wie sie Klosterfrauen trugen, aber um eine eindeutige Veränderung der für die Kölner Bürgerinnen sonst üblichen Kleidung. Sie sollte den Verzicht auf den weltlichen Stand und die Zugehörigkeit zum geistlichen zum Ausdruck bringen.

rikern, die mindestens die niederen Weihen empfangen hatten, vorbehalten waren. Dieser geistliche Anspruch stieß zwar beim Generalvikar auf Kritik; aber andere Zeitgenossen fanden ihn offenbar nicht sonderlich spektakulär. So verglich der Spee-Schüler Hermann Busenbaum die Ursulagesellschaft ganz unbefangen mit den altkirchlichen *Diakonissae* und *Presbyterae*.¹¹

Als anstößig erschien jedoch, daß die Frauen, ungeachtet ihrer Einbindung in die katholische Reformbewegung und ihrer Nähe zu den Jesuiten, bis Mitte des 17. Jahrhunderts ihre Unabhängigkeit von männlicher Leitung behaupteten. In den 1640er Jahren führte dies zu heftigen Auseinandersetzungen mit den Kölner Jesuiten wie auch mit dem Generalvikar.¹²

Als Friedrich Spee 1627 die Ursulagesellschaft näher kennenlernte, war von diesen Turbulenzen noch wenig zu spüren. Der »weltgeistliche« Stand der Frauen, ihre Unabhängigkeit von wie auch ihre Zusammenarbeit mit den Jesuiten, vor allem im Bereich der Katechese und Frauenseelsorge, war allgemein anerkannt. Besonders die Katechese, die Christenlehre, war in diesen Jahren als wichtigste Voraussetzung für eine innerkatholische Reform immer wieder herausgestellt worden – für Köln eigens auf den Diözesansynoden von 1612 und 1627. In den Pfarreien der Stadt wurde eine regelmäßige Katechese eingerichtet, die von Mitgliedern des Kölner Jesuitenkollegs und der Ursulagesellschaft geleitet und organisiert wurde. Den Unterricht versuchte man mit neu-

¹¹ Hermann Busenbaum: *Lilien vnder den Dörneren / daß ist / Gott verlobter Jungfrauen vnd Wittwen Weltgeistlicher Standt*. Mit gründlichem bericht vnd Schutzschriff erklärt. Köln 1660 (Diözesanbibliothek Köln), S. 18; dazu auch: Matthäus Bernards: *Kölns Beitrag zum Streit um die religiöse Frauenfrage im 17. Jahrhundert*. In: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein*, Heft 177 (1975), S. 76–91.

¹² Weder dem in Lüttich residierenden päpstlichen Nuntius noch dem Erzbischof von Köln noch den Jesuiten gelang es, sich gegen den Willen der Frauen durchzusetzen. Kritiker warfen ihnen denn auch vor, sie würden den Anspruch erheben, exemt und – wie die Jesuiten – allein dem Papst unterstellt zu sein, was den Vorschriften des Konzils von Trient, das für religiöse Frauengemeinschaften grundsätzlich die Unterstellung unter bischöfliche Jurisdiktion gefordert hatte, eklatant widersprochen hätte. Was aus heutiger Sicht vielleicht überraschen mag: Weit mehr als das geistlich-klerikale Selbstverständnis der Frauen war es diese »Herrenlosigkeit« der Ursulagesellschaft, die die Kritiker auf den Plan rief und schließlich 1646 zur gewaltsamen Absetzung Ida Schnabels' als Oberin und der Verpflichtung auf eine neue, vom Bischof anerkannte »reformierte« Regel führte.

en Inhalten und Methoden attraktiv zu gestalten. Dazu gehörten der Einsatz von neuen Liedern, die Veranstaltung von Wettbewerben und die Umsetzung katechetischer Inhalte in szenische Darbietungen und Theaterstücke¹³; dazu gehörte aber auch, daß man die religiösen Inhalte mit weltlichen verband und neben der Christenlehre auch den Bedarf an weltlicher Elementarbildung zu decken versuchte. Die Katechismusschulen entwickelten sich seit den 20er Jahren zu Elementarschulen, die Frauen der Ursulagesellschaft verstanden sich nicht nur als Katechetinnen, sondern auch als Schulfrauen und Lehrerinnen.¹⁴

Einige Mitglieder der Ursulagesellschaft waren für die Jesuiten auch bedeutende Mäzeninnen. Sie finanzierten die ersten Stipendien für Schüler des Kölner Jesuitengymnasiums und stifteten zwei der fünf Altäre für den Neubau der Jesuitenkirche.¹⁵ Die Jesuiten ihrerseits erkannten die Kompetenzen und die Unabhängigkeit der Frauen offenbar an, bestärkten sie in ihrer »weltgeistlichen« Lebensform und sorgten für ihre spirituelle und intellektuelle Begleitung, indem sie für Gottesdienste, Predigten und Sakramentenspendung zur Verfügung standen, aber auch indem sie den Frauen die ignatianischen Exerzitien mitteilten, theologische Fragen mit ihnen erörterten und Lektüreempfehlungen gaben.

Das *Güldene Tugend-Buch* ist aus einer solchen Beziehung zwischen Spee und der Ursulagesellschaft entstanden als Sammlung von Gesprächsnotizen, theologischen Reflexionen und Anleitungen zum geistlichen Leben in der Welt. Theologisch bemerkenswert ist vor allem die ausgeprägte Christozentrik und die Betonung des Glaubens und des Gottvertrauens als wesentlicher Voraussetzung für die Sündenvergebung. Originell ist auch die Betonung weiblicher Züge im Gottesbild, wenn etwa Gott mit einer liebevollen Mutter verglichen wird. Charakteristisch ist zudem die Betonung der »werck und üben-gen«, nicht als Werkgerechtigkeit, sondern als notwendige Manifestation der drei »güldenen« göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, in der Welt. Das religiöse Engagement, wie es in vielfältigen For-

¹³ Theo van Oorschot: Die Kölner Katechismusspiele. Eine literarische Sonderform aus der Zeit der Gegenreformation. In: Gegenreformation und Literatur. Beiträge zur interdisziplinären Erforschung der katholischen Reformbewegung. Hg. v. Jean-Marie Valentin. Amsterdam 1979 (Beihfte zum Daphnis, Bd. 3), S. 217–243.

¹⁴ Vgl. Conrad, Die Kölner Ursulagesellschaft (wie Anm. 7), S. 281–283.

¹⁵ Vgl. Conrad, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 7), S. 154f.

men im *Güldenem Tugend-Buch* vorgeführt und eingefordert wird, entspricht dabei ganz der weltzugewandten, an Mission, Seelsorge und Apostolat interessierten Haltung des nachtridentinischen Katholizismus.¹⁶

Symbolisiert wird dies unter anderem durch den für den frühneuzeitlichen Katholizismus charakteristischen und auch im *Güldenem Tugend-Buch* propagierten neuen Heiligentyp: Glaubensbekenner und -bekennerinnen, die sich durch ihre Treue zu Christus auszeichnen, Märtyrer und Märtyrerinnen, die wegen ihres Glaubensbekenntnisses umgekommen sind, und Männer und Frauen, die als Apostel oder Apostelinnen den Glauben weiterverbreitet haben. Für Frauen¹⁷ war dabei vor allem Maria Magdalena das große Vorbild, nicht, wie oft voreilig interpretiert wird, als die große Sünderin, sondern in erster Linie wegen ihrer persönlichen und geistigen Nähe zu Jesus Christus. Maria Magdalena galt als die Frau, die als Freundin und Vertraute ein besonders enges Verhältnis zu Jesus hatte, und war daher für die »Gespons Christi«, wie sich die Frauen der Ursulagesellschaft selbst nannten und wie sie auch im *Güldenem Tugend-Buch* bezeichnet werden, das ideale Vorbild. Zudem besaß sie als erste Auferstehungszeugin eine besondere Autorität. In Anlehnung an apokryphe frühchristliche Schriften beschrieb die Legende Maria Magdalena als »Apostelin der Apostel«, die das Evangelium gepredigt und zu den ersten Missionaren gehört hatte. Das ausdrucksstärkste Zeugnis für die Spiritualität der »weltgeistlichen« Frauen und insbesondere der Ursulagesellschaft ist vor diesem Hintergrund vielleicht Spees Magdalena-Gedicht¹⁸, ein ergreifendes Liebesgedicht, das die herzerreißende Trauer und Freude Magdalenas am leeren Grab und dann in der Begegnung mit dem auferstandenen Christus beschreibt. Es reflektiert gleichermaßen die Chri-

¹⁶ Zur Theologie vgl. van Oorschot, *Güldenem Tugend-Buch* (wie Anm. 4), S. 714–756.

¹⁷ Dies gilt nicht nur für die Kölner Ursulagesellschaft, sondern auch für viele andere in der katholischen Reformbewegung engagierte Frauen. Vgl. Conrad, *Zwischen Kloster und Welt* (wie Anm. 7), S. 199f.

¹⁸ Das außerordentlich lange Gedicht »Von Maria Magdalena da sie nach dem Jüdischen Osterfest, oder grossem Sabath morgens früh ihren Jesum in dem grab gesucht« ist in der ersten Fassung des *Güldenem Tugend-Buchs* und dann mit dem zusätzlichen Titel »Spiegel der Liebe« in der *Trutz-Nachtigall* enthalten. Vgl. *Güldenem Tugend-Buch* (wie Anm. 4), S. 535–545.

stozentrik der Theologie wie auch die personalen Identifikationsmöglichkeiten der davon angesprochenen Frauen.

Mit ihrer Spiritualität und ihrem Selbstverständnis gehörten die Frauen der Ursulagesellschaft wie die Jesuiten zur Avantgarde des frühneuzeitlichen Katholizismus. Ihre weltgeistliche Lebensweise, ihr Engagement in der Seelsorge, ihre Initiativen zur Etablierung von Mädchenschulen waren neu und ihrer Zeit voraus. Ihr Anspruch, als weibliche »Geistliche« in Analogie zu den Klerikern ernstgenommen zu werden, war eine originelle, aber logische Folgerung aus ihrer Lebensweise und ihrem Selbstverständnis. Die Frauen der Ursulagesellschaft und ihre männlichen Förderer wie Friedrich Spee stellten damit jedoch das traditionelle Frauenbild grundsätzlich in Frage. Auch im 17. Jahrhundert zitierte man noch gerne den Korintherbrief (1 Kor. 14), daß nämlich die Frauen schweigen und sich den Männern unterordnen sollten. Und auch in Köln gab es nicht nur Kirchenmänner wie Spee, die die Ursulagesellschaft unterstützten, sondern auch solche, die an die tradierten Normen erinnerten und die Ursulagesellschaft entsprechend zurechtzustutzen versuchten.

Allgemein läßt sich seit Mitte der 1620er Jahre beobachten, daß man sowohl in Rom unter Papst Urban VIII. als auch in einzelnen Bistümern versuchte, die Freiräume, die sich Frauen wie die Ursulagesellschaft oder andere an den Jesuiten sich orientierende Frauenvereinigungen mit und in der katholischen Reformbewegung geschaffen hatten, mehr und mehr wieder einzuschränken. Einen Höhepunkt erreichten diese Bestrebungen mit dem Verbot der von Mary Ward als weiblichem Pendant zu den Jesuiten gegründeten Englischen Fräulein im Jahr 1631.¹⁹ Die Kölner Ursulagesellschaft konnte sich solchen Tendenzen zunächst noch widersetzen. Doch auch sie mußte wahrnehmen, daß den Frauen ein schärferer Wind ins Gesicht blies. In Köln, aber auch in anderen deutschen Territorien und Städten, trafen sich diese konservativen Tendenzen mit einer neuen Welle von Hexenverfolgungen, die um 1630 ihren Höhepunkt erreichten.

¹⁹ Vgl. Henriette Peters: *Mary Ward. Ihre Persönlichkeit und ihr Institut*. Innsbruck, Wien 1991; Barbara Hallensleben: *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward*. Frankfurt am Main 1994 (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 46).

Köln auf dem Höhepunkt der Hexenverfolgung

Wie weit wurden die Kölner Jesuiten und die Ursulagesellschaft von diesen Ereignissen berührt? Wie nahmen sie die Hexenprozesse in ihrer unmittelbaren Nähe wahr? Wie setzten sie sich damit auseinander? Die Quellen dazu sind noch kaum ausgewertet, so daß die Antworten nicht ganz einfach sind. Es bleiben mehr offene Fragen als sichere Ergebnisse.²⁰

Den Auftakt für die massiven Hexenverfolgungen in den späten 1620er Jahren bildete der Prozeß gegen Katharina Henot²¹, eine Frau aus einer angesehenen Kölner Familie, eine selbständige und selbstbewußte Frau, bis dahin völlig unbescholten. Früh verwitwet, hatte sie von ihrem Vater die Leitung der kaiserlichen Postmeisterei übernommen. Der Bruder Katharina Henots, in dessen Haus sie lebte, war Jurist, kurfürstlicher und kaiserlicher Hofrat, Propst von St. Severin und Dechant an der Kirche St. Andreas. In St. Andreas hielten die Jesuiten, deren Kirche 1621 abgebrannt und noch nicht wieder aufgebaut war, in diesen Jahren ihre Gottesdienste ab²², die Lebenswelten der Henots und der Jesuiten berührten sich also unmittelbar. Katharina Henot selbst war kein Mitglied der Ursulagesellschaft, gehörte aber zur Klientel der Jesuiten, beichtete jeden Monat bei ihnen und besuchte ihre Predigten.²³

Katharina Henot war von einer angeblich besessenen Nonne als Hexe denunziert worden. Die eigentlichen Hintergründe des Prozesses gegen sie sind jedoch unklar. Im Kölner Postwesen herrschte ein harter Konkurrenzkampf, und die Henotsche Post war einige Jahre zuvor

²⁰ Wichtig wäre etwa eine gründliche Analyse der erhaltenen Protokolle der Hexenprozesse und der Vergleich der dort genannten Namen mit den Mitgliederlisten der Ursulagesellschaft.

²¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Siebel: Die Hexenverfolgung in Köln. Bonn 1959; Irene Franken / Ina Hoerner: Hexen. Die Vertolung von Frauen in Köln. Köln o. J. [1987]; zum allgemeinen Hintergrund auch: Gerd Schwerhoff: Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt. Bonn, Berlin 1991; Franz Isigler: Zauberei- und Hexenprozesse in Köln, 15.–17. Jahrhundert. In: Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar. Hg. v. Gunther Franz u. Franz Isigler. Trier 1995 (Trierer Hexenprozesse 1), S. 169–179.

²² Bernhard Duhr: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Bd. 2, Teil 1. Freiburg i. Br. 1913, S. 19.

²³ Ebd., Bd. 2, Teil 2, S. 492.

durch die neue Post der Grafen von Taxis ausgebootet worden. Seither prozessierte Katharina Henot vor Gericht gegen die Grafen von Taxis bzw. deren Kölner Mittelsmänner, um die Postlizenz zurückzugewinnen. Möglich, aber nicht eindeutig zu klären ist, daß in diesem Bereich ein Motiv für die Denunziation Katharinas lag. Das Skandalöse in diesem Prozeß war, daß entgegen der üblichen Rechtspraxis Katharina Henot hingerichtet wurde, obwohl sie bis zuletzt trotz mehrmaliger Folter ihre Unschuld beteuerte. Für Friedrich Spee war dieser offenkundiger Rechtsbruch vermutlich ein wesentlicher Ansatzpunkt für die Abfassung der *Cautio Criminalis*.²⁴

Die Jesuiten scheinen in das Verfahren nicht aktiv eingegriffen zu haben. Sie forcierten den Prozeß offenbar nicht, setzten sich aber auch nicht dezidiert für die Henot, die ja immerhin ihr Beichtkind war, ein. In den Quellen treten sie erst bei der Hinrichtung in Erscheinung. Im Mai 1627 wurde Katharina Henot – so berichtet der Chronist – auf einem Karren zwischen den beiden Jesuiten Adrian Horn und Hermann Mohr sitzend auf den Galgenberg bei Melaten, der Kölner Hinrichtungsstätte, geführt, dort nach einer Ansprache eines der Jesuiten vom Scharfrichter zuerst erdrosselt und dann in einer kleinen Strohhütte verbrannt.²⁵

Als Spee im Herbst 1627 nach Köln kam, lag die Hinrichtung der Henot gerade ein halbes Jahr zurück, und im Bewußtsein der Öffentlichkeit war die Sache noch keineswegs abgeschlossen. Zum einen bemühten sich die Angehörigen Katharina Henots, die vergeblich alle Hebel in Bewegung gesetzt hatten, um ihre Freilassung zu erreichen, nun intensiv, aber erfolglos um ihre Rehabilitierung, zum anderen wurden nun neue Hexenprozesse aufgerollt, wobei man in den Verhören immer wieder Verbindungen zur Henot herzustellen versuchte. Mindestens 30 Frauen und 3 Männer wurden zwischen 1627 und 1630 in der Stadt Köln als Hexen oder Zauberer hingerichtet, von etlichen weiteren ist zwar ihre Verhaftung bekannt, aber nichts über ihr weiteres Schicksal.²⁶

²⁴ Gerhard Schormann: Der Krieg gegen die Hexen. Das Ausrottungsprogramm des Kurfürsten von Köln. Göttingen 1991, S. 132; vgl. auch Heide Wunder: Friedrich von Spee und die verfolgten Frauen. In: Die politische Theologie Friedrich von Spees. Hg. v. Doris Brockmann u. Peter Eicher. München 1991, S. 117–131.

²⁵ Duhr II/2 (wie Anm. 23), S. 493.

²⁶ Vgl. die Auflistung der Namen in Franken/Hoerner (wie Anm. 21), S. 20–24.

Der Kölner Klerus, Ordens- wie Weltgeistliche, war in die Prozesse immer involviert. Zum einen wurde in den Verhören regelmäßig auch nach der Beichtpraxis der Angeklagten gefragt (bei wem und wie oft sie beichteten), zum anderen lag bei den Geistlichen auch die seelsorgliche Betreuung der angeblichen Hexen, bis hin zur Begleitung zum Hinrichtungsplatz. Die Rolle, die die Kölner Jesuiten dabei spielten, ist nicht eindeutig. Es scheint, daß sie, von Ausnahmen abgesehen²⁷, eher auf Distanz gingen und zu einem maßvollen Verfahren mahnten. Zum Teil gerieten sie auch selbst in die Nähe des Hexereiverdachts, und in Verhören wurde ausdrücklich gefragt, ob Jesuiten Einfluß auf die Hexe genommen hätten.²⁸

Die enge Verbindung der Ursulagesellschaft zu den Jesuiten legt zunächst einmal die Annahme nahe, daß sie selbstverständlich ebenso wie diese von den Ereignissen berührt wurde. In den Quellen, die sich unmittelbar mit Geschichte und Selbstverständnis der Ursulagesellschaft befassen, gibt es allerdings dafür keine direkten Hinweise. Das Thema »Hexen« wird ignoriert. Die Frage bleibt: War es für die Frauen tatsächlich kein Thema, oder durfte es kein Thema sein? Auffallend ist, daß die Ursulagesellschaft seit 1626, dem Jahr, in dem das Verfahren gegen Katharina Henot angestoßen wurde, deutlich weniger neue Mitglieder aufnahm. Während bis 1625 jährlich zwischen 10 und 20 Frauen in die Gesellschaft eintraten, waren es 1626 nur mehr 3, 1627 dann 4, 1628 nur eine und auch in den folgenden Jahren höchstens zwei oder drei. Zu untersuchen wäre, wie weit hier eine Rolle spielte, daß das Klima für selbständige, auf ihre Unabhängigkeit bedachte Frauen, selbst wenn sie sich als »Geistliche« verstanden, nicht gerade günstig war.

Eine offene Frage ist – wenigstens vorerst – auch, ob und wie weit die Ursulagesellschaft in den spektakulärsten Hexenprozeß dieser Jahre hineingezogen wurde. 1630 bezichtigte Christina Plum²⁹ sich selbst

²⁷ Wie etwa Pater Bolte, der 1629 in einem Prozeß einer der wichtigsten Denunziatoren war. Vgl. Duhr II/2 (wie Anm. 23), S. 493.

²⁸ Vgl. Hexen und Hexenprozesse in Deutschland. Hg. v. Wolfgang Behringer. 3., aktualisierte Aufl. München 1995, S. 377, sowie die Verhörprotokolle der Verfahren gegen Christina Plum und Maria Grontsfelts: Kölner Hexenverhöre aus dem 17. Jahrhundert. Bearb. v. Jürgen Macha u. Wolfgang Herborn. Köln, Weimar, Wien 1992 (Mittelungen aus dem Stadtarchiv von Köln, Heft 74), S. 15, 33–35, 142.

²⁹ Vgl. Kölner Hexenverhöre (wie Anm. 28), S. 41–72; Franken/Hoerner (wie Anm. 21), S. 53–58.

als Hexe, gab im Verhör zu, daß sie mit Katharina Henot beim Hexentanz gewesen sei, dort wie alle anderen auch Hostienfrevl und Unzucht mit dem Teufel betrieben hätte, fügte dann aber hinzu – und das machte den Prozeß zu einem Politikum ersten Grades –, daß am Hexentanz auch zahlreiche bekannte Kölner Bürgerinnen und Bürger teilgenommen hätten, die sie alle auch mit Namen nennen konnte. Die so denunzierte Kölner Prominenz, die teilweise als Schöffen am Prozeß selbst beteiligt war, war konsterniert. Während sonst Denunziationen als Beweismittel galten, erklärte man nun die Aussagen der Plum, obwohl sie sie immer wieder bestätigte, für unglaubwürdig. In Abänderung des sonst üblichen Verfahrens wurde der Prozeß auf schnellstem Weg zum Ende gebracht, und mit der Plum wurden auch die Prozeßakten verbrannt. Aus den erhaltenen Quellen läßt sich nur noch zum Teil erschließen, welche Honoratioren Christina Plum denunziert hatte. Ein Jesuit war dabei; ob Mitglieder der Ursulagesellschaft oder deren Angehörige ebenfalls betroffen waren, läßt sich nach dem derzeitigen Forschungsstand nicht sagen.

Unmittelbar berührt durch einen Hexenprozeß wurde die Ursulagesellschaft im Jahr 1630 durch das Verfahren gegen Maria Grontsfelts, ein ehemaliges Mitglied der Ursulagesellschaft.³⁰ Die biographischen Details lassen sie als ein typisches Mitglied der Ursulagesellschaft erkennen. Als Beruf gab sie an, sie sei Näherin und außerdem unterweise sie Kinder.³¹ Der Schulunterricht – in Form von Katechese und Elementarunterricht – gehörte ja zur Haupttätigkeit der Ursulagesellschaft. Da der Unterricht kostenlos war, mußten sich die Frauen immer noch auf andere Weise finanzieren. Sofern sie nicht aus einer wohlhabenden Familie kamen und dadurch finanziell unabhängig waren, übten sie also wie Maria Grontsfelts noch einen anderen Beruf aus, von dem sie sich ernähren konnten. Außerdem sagte die Angeklagte aus, daß sie in den vergangenen Jahren entweder allein oder in einer Wohngemeinschaft mit einer oder zwei anderen Frauen gelebt habe. Von den Frauen, die sie in diesem Zusammenhang namentlich nannte, war mindestens eine, Elsgen Warckenbach, auch 1630 noch

³⁰ Vgl. Kölner Hexenverhore (wie Anm. 28), S. 139–146. Sie gibt an, sie sei wegen des Bruchs des Keuschheitsgelübdes – sie hätte eine Fehlgeburt gehabt, was sie selbst als üble Nachrede («böses Gewäsch») darstellt – ausgeschlossen worden. Ebd., S. 141.

³¹ Ebd., S. 140.

Mitglied der Ursulagesellschaft. Ausdrücklich wurde in den Verhören auch die Nähe zu den Jesuiten als Beichtvätern und Beratern angesprochen.

Daß die Frauen der Ursulagesellschaft diese Ereignisse in ihrem näheren Umfeld wahrgenommen haben, steht wohl außer Frage. Wie weit sie mit hineingezogen wurden und wie sie damit umgegangen sind, läßt sich beim derzeitigen Forschungsstand allenfalls indirekt erschließen. Die Tatsache, daß auch in den Jahren 1630 und 1631 keine neuen Mitglieder aufgenommen wurden und über diese Zeit in den Quellen nichts berichtet wird, mag bedeuten, daß sie Konflikten aus dem Weg gingen und kein Aufsehen erregen wollten. Daß sie von diesen Ereignissen jedoch betroffen waren und als »geistliche Töchter« und »Freundinnen« Spees wie dieser zumindest mit Verständnis und Mitgefühl reagierten, davon zeugt vielleicht die überarbeitete Fassung des *Güldenens Tugend-Buchs*.

Überlegungen zum Entstehungsprozeß des *Güldenens Tugend-Buchs*

Das *Güldene Tugend-Buch* ist in drei Versionen, zwei handschriftlichen und einer gedruckten, überliefert.³² Die älteste (überliefert in einer Abschrift von 1640, der »Pariser Handschrift«) geht auf eine von Spee vermutlich 1627/28 bei seinem ersten längeren Aufenthalt in Köln für die Ursulagesellschaft verfaßte Handschrift zurück. Die zweite, von Spee selbst überarbeitete und ergänzte Fassung (überliefert in einer Abschrift von ca. 1641–1643, der »Düsseldorfer Handschrift«) wird gewöhnlich in die Trierer Zeit Spees, also nach 1632 datiert. Der Erstdruck, eine zensierte, in wesentlichen Punkten veränderte Version, erfolgte erst 1649, 14 Jahre nach Spees Tod. Wie weit die zweite handschriftliche Fassung und der Druck noch Bezug zur Ursulagesellschaft, also den ursprünglichen Adressatinnen des *Güldenens Tugend-Buchs* haben, ist bislang in der Spee-Forschung nicht weiter thematisiert worden. Ich denke jedoch, daß vor dem Hintergrund sowohl des »weltgeistlichen« Selbstverständnisses der Ursulagesellschaft als auch ihrer

³² Vgl. van Orschoot, *Güldenens Tugend-Buch* (wie Anm. 4), S. 675–713; als Überblick auch: Franz (wie Anm. 4), S. 173–177.

Erfahrungen mit den Hexenverfolgungen einiges dafür spricht, daß auch diese beiden späteren Fassungen immer noch die Kölner Ursulagesellschaft als Leserinnen im Blick hatten und auf ihre Lebens- und Vorstellungswelt abgestimmt waren. Drei Überlegungen, die diese Annahme stützen können, möchte ich hier anführen.

1) Zunächst ist dies ganz allgemein die Tatsache, daß noch 1642, also nach Spees Tod, aber vor dem Erstdruck, der Regens des Jesuitenkollegs, Adam Kasen, das *Güldene Tugend-Buch* eindeutig und ausschließlich der Ursulagesellschaft zuordnete. Diese »ausgezeichnete(n), tieffromme(n) Abhandlungen« befanden sich noch in den Händen der *virgines devotae*, womit nur die Ursulagesellschaft gemeint sein kann. Auf welche Fassung sich Kasen bezieht, geht aus der Bemerkung nicht hervor. Das *Güldene Tugend-Buch* wird in dieser Zeit jedoch nie anders als diesem speziellen (weiblichen Kölner) Publikum zugeordnet.

2) Die von Spee überarbeitete zweite Version unterscheidet sich von der ersten durch bemerkenswerte Ergänzungen, die sich vielleicht auch als Reflex der Ereignisse in Köln in den Jahren 1629/30 erklären lassen. Zum einen ist dies ein längerer Abschnitt über Menschen, die unschuldig gefangengenommen wurden.³³ Ganz sicher sind damit die Hexen gemeint. Spee schildert ihre Leiden und wirbt bei den Leserinnen um Mitgefühl für die Unschuldigen. Jenen, die unschuldig gefoltert und gequält werden, sollen sie Trost und Beistand erweisen und sich außerdem dafür einsetzen, daß die Obrigkeiten nicht Grausamkeit und Gottlosigkeit, sondern Gerechtigkeit walten lassen. Eine zweite lange Ergänzung umfaßt drei Kapitel, in denen das Martyrium der 12 Apostel um des Glaubens willen in aller Breite beschrieben³⁴ und anschließend ein sehr drastisches Register von *allerhand unterschiedlicher pein und marter*³⁵ referiert wird. Der Tenor der Kapitel ist, daß jene Marter und Qualen um des Glaubens willen erlitten werden. Doch es ist bezeichnend, daß gerade jetzt, auf dem Höhepunkt der Hexenverfolgung, Leiden, Qualen und Martyrium in dieser Ausführlichkeit

³³ *Güldenes Tugend-Buch* (wie Anm. 4), S. 354f.; vgl. dazu auch van Oorschot, ebd., S. 569 und 710.

³⁴ Ebd., S. 81–98 (I, Kap. 10–12).

³⁵ Ebd., S. 99–113. Es handelt sich um einen von Spee fast wörtlich übernommenen Auszug aus dem *Martyrologium Romanum* in der Übersetzung des Jesuiten Konrad Vetter; vgl. van Oorschot, ebd., S. 593.

thematisiert wurden. Dies kam möglicherweise dem Bedürfnis der Leserinnen entgegen, sich mit diesen Erfahrungen auseinanderzusetzen.

3) Ein ganz anderes Indiz dafür, daß bei den von Spee bei der Überarbeitung vorgenommenen Ergänzungen tatsächlich die Kölner Verhältnisse im Blick waren, ist schließlich die Aufnahme des Xaverius-Liedes.³⁶ Franz Xaver war schon früher (1622) heiliggesprochen worden und immer auch schon Vorbild und Lieblingsheiliger Spees gewesen, der sich seinen Herzenswunsch, wie Xaverius als Missionar in Indien zu wirken, ja nicht erfüllen durfte. Von daher hätte ein solches Gedicht bereits für die erste Fassung des *Güldenem Tugend-Buches* nahegelegen. Doch die Franz-Xaver-Verehrung war in der Ursulagesellschaft vermutlich vor allem seit 1629, also nach der Abfassung der ersten Version, intensiviert worden. Im Februar 1629 war der Neubau der Jesuitenkirche eingeweiht worden, für den zwei führende Mitglieder der Ursulagesellschaft, Caecilia und Elisabeth Lith, einen Franz Xaver geweihten Altar gestiftet hatten³⁷, und das Xaverius-Lied entsprach vielleicht den damit verbundenen neuen spirituellen oder gar liturgischen Bedürfnissen.

Spee war in den Jahren 1629/30 selbst nicht in Köln. Es ist jedoch anzunehmen, daß er auch in dieser Zeit wie mit den Kölner Jesuiten so auch mit der Ursulagesellschaft in Verbindung gestanden hat. In jedem Fall wird er 1631 bei seiner Rückkehr nach Köln wieder Kontakt zu ihr aufgenommen haben. Zudem ist um 1630 auch in Trier eine Ursulagesellschaft bezeugt³⁸, vermutlich eine der Kölner »Tochtergründungen«, mit der Spee dann nach 1632 sicher zu tun hatte. Eine Verbindung zur Ursulagesellschaft war also gegeben, und auch die zweite Fassung des *Güldenem Tugend-Buchs* wird für diesen Leserinnenkreis gedacht gewesen sein.

Nach dem Zusammenhang des *Güldenem Tugend-Buchs* mit der Ursulagesellschaft wäre schließlich noch bei der ersten gedruckten Fassung von 1649 zu fragen. Während die beiden Handschriften eindeutig an weibliche Adressaten gerichtet sind, ist im Druck die häufig vorkommende weibliche Anredeform in eine geschlechtsunspezifisch Män-

³⁶ Ebd., S. 368 f.

³⁷ Wilfried Hansmann: Abriß der Baugeschichte in ihren wichtigsten Daten. In: Die Jesuitenkirche St. Mariae Himmelfahrt in Köln. Düsseldorf 1982, S. 31–35, hier: S. 34.

³⁸ Vgl. Arens (wie Anm. 6), S. 411.

ner und Frauen umfassende umgewandelt worden. Der Druck war also offenkundig für ein breiteres Publikum bestimmt. Geht man jedoch von der von van Oorschot nahegelegten Annahme aus, daß die Jesuiten Johann Grothaus und Bernardus Witfeldt als Herausgeber bzw. Zensor des Drucks fungierten¹⁹, bliebe der Zusammenhang mit der Ursulagesellschaft weiterhin gewahrt. Johann Grothaus, ein Schüler Spees, hatte 1645/46 eine Geschichte der Ursulagesellschaft verfaßt, war also mit den Interna der Gesellschaft bestens vertraut, und auch Bernardus Witfeldt stand mit den *virgines devotae* in Verbindung.

Im Vergleich zu den beiden älteren Fassungen handelt es sich bei dem Druck um eine zensierte, geglättete Version. So wurden etwa Passagen, die wegen ihrer Nähe zur reformatorischen Theologie anstößig wirkten, gestrichen. Besonders bemerkenswert ist aber, daß auch im Titel durch eine kleine, aber bezeichnende Änderung ein ganz neuer Akzent gesetzt wurde. Während Spee sein Buch allen »Kloster- und weltgeistlichen Personen« zugedacht und mit »weltgeistlich« genau den Status zwischen Kloster und Welt benannt hatte, den die Ursulagesellschaft für sich in Anspruch nahm, heißt es nun im Druck allgemeiner »allen Kloster- und anderen geistlichen personen«. Die Qualifizierung »weltgeistlich« war in der Zwischenzeit problematisch geworden. Seit 1642 hatten sich die Konflikte zwischen Ida Schnabels als Leiterin der Ursulagesellschaft und dem Kölner Klerus sowohl auf Bistumsebene als auch unter den Jesuiten verschärft. Es gab heiße Diskussionen, wie nun dieser »weltgeistliche« Stand zu definieren sei, ob es sich tatsächlich um einen besonderen Stand handele, wie »geistlich« bzw. »weltlich« dieser dann konkret sei und wie die Frauen, die sich selbst ja in Analogie zu den Klerikern sahen, faktisch aber dies als Frauen nicht sein konnten, in das kirchliche System einzuordnen seien. Die Tatsache, daß nun im Titel des *Gülden Tugend-Buchs* der Begriff »weltgeistlich« gestrichen wurde, entsprach der Absicht, die Ursulagesellschaft in die traditionellen kirchlichen Strukturen einzupassen. Daß dies jedoch trotz aller »Reformen« nicht gelang, davon zeugt das Werk eines anderen Spee-Schülers. Der Jesuit und Moraltheologe Hermann Busenbaum gab für die Kölner Ursulagesellschaft 1660 das Buch *Lilien unter den Dörnern. Das ist gottverlobter Frauen weltgeist-*

¹⁹ Vgl. van Oorschot (wie Anm. 4), S. 688–696. Als Herausgeber kommen Johann Grothaus oder Jakob Masen, als Zensor Petrus oder Bernardus Witfeldt in Frage.

licher Stand heraus, eine »Schutzschrift« und Rechtfertigung ihres weltgeistlichen Standes. Wie Lilien unter den Dornen und in Nachahmung der altkirchlichen Diakonissen und Presbyterinnen, so Busenbaum, sollten die Frauen der Ursulagesellschaft in der Welt ihr geistliches Leben führen.⁴⁰ Noch Busenbaum sah diesen weltgeistlichen Stand als die zeitgemäße Lebensform für alle jene Frauen, die sich nicht auf die sonst übliche Alternative *aut maritus aut murus* – entweder Ehemann oder Klostermauern – einlassen wollten.⁴¹

Ich komme zum Schluß: Das *Güldene Tugend-Buch* ist entstanden in einer religiös und gesellschaftlich bewegten Zeit, in einer Zeit des Auf- und Umbruchs, in der es für Frauen neue Perspektiven und alte Bedrohungen gab. Die Adressatinnen des *Güldenen Tugend-Buchs*, die Kölner Ursulagesellschaft, gehörten zu jenen, die mit ihrer neuen weltgeistlichen Lebensweise nach einem neuen Weg suchten. Sie waren – nicht viel anders als Friedrich Spee – auf ihre Weise »Querdenkerinnen«, Frauen, die quer zu den Konventionen dachten und handelten, unbequem für ihre Obrigkeit, eigenwillig und manchmal eigensinnig, Frauen mit Lebenserfahrung, Frauen, die sich vorbehaltlos und mit viel Energie für ihre Ziele, für eine innerkirchliche Erneuerung im Sinne der katholischen Reform und für eine Verbesserung der »weltlichen«, gesellschaftlichen Verhältnisse einsetzten.

Das *Güldene Tugend-Buch* ist mehr als ein »Andachtsbuch«. Es beschreibt keineswegs eine »heile Welt«. Es ist vom Vertrauen auf einen Gott der Liebe getragen und strahlt Optimismus aus, es verschließt jedoch nicht die Augen vor dem Leid und den Schrecken der Zeit. Das *Güldene Tugend-Buch* steht für eine neue, zeitgemäße und weltzugewandte Spiritualität, und es spiegelt in seiner ursprünglichen Konzeption, aber auch in seinen Überarbeitungen die positiven und negativen Erfahrungen von Frauen wider, die sich wie Spee für ihre Kirche und mit ihrer Kirche das Querdenken zu eigen gemacht haben.

⁴⁰ Vgl. Busenbaum (wie Anm. 11), S. 18.

⁴¹ Ebd., S. 2.



Ausschnitt aus Raphael de Mey: Sankt Ursula mit Gefolge, 1589 gedruckt in Köln bei Johann Bussemacher.