

Rudolf Fidler

Rosenkranzaltar und Scheiterhaufen

Das Rosenkranzretabel zu Werl/Westfalen (1631) im Wirkungsfeld von Konfessionspolitik, Marienfrömmigkeit und Hexenglaube

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Fidler, Rudolf:

Rosenkranzaltar und Scheiterhaufen. Das Rosenkranzretabel zu Werl/Westfalen (1631) im Wirkungsfeld von Konfessionspolitik, Marienfrömmigkeit und Hexenglaube

Zugl.: Dortmund, Univ., Diss., 2002

Köln, Margerita-Verlag, 2002

ISBN 3-9800 413-3-6

© 2002 by Margerita Verlag Köln

Einleitung.....	9
1 Konfessionpolitische Rahmenbedingungen des 16./17. Jahrhunderts am Hof des Landesherrn und die Funktion des Rosenkranzaltars als Symbol politischer Gefolgschaft.....	13
1.1 Die konfessionpolitische Situation am Hof des Landesherrn des kurkölnischen Herzogtums Westfalen, des Erzbischofs von Köln.....	14
1.1.1 Reformationsversuch des Erzbischofs Hermann von Wied (1515-1547).....	14
1.1.2 Katholische Erneuerungsversuche in der Zeit von 1547-1577.....	15
1.1.3 Der Erzbischof Gebhard Truchsess (1577-1583) und sein Übertritt zum Protestantismus (1582).....	17
1.1.4 Rekatholisierung durch die Wittelsbacher Erzbischöfe Ernst (1583-1615) und Ferdinand von Bayern (1615-1650)	20
1.2 Die Neuausstattung der Werler Pfarrkirche (1594-1631) und ihre Funktion als Symbol politischen Gehorsams	22
2 Konfessionpolitische Rahmenbedingungen des 16./17. Jahrhunderts in Werl und die Funktion des Rosenkranzaltars als identitätsstiftendes Medium.....	23
2.1 Konfessionelle Entwicklungen und innerstädtische Konflikte während des 16./17. Jahrhunderts in Werl	24
2.1.1 Frühphase der Reformation in Werl und Reformationsversuch (1545-1547)	24
2.1.2 Katholische Erneuerung und reformatorische Bestrebungen (1547-1583).....	26
2.1.3 Zweiter Reformationsversuch (1583/1584).....	28
2.1.4 Festschreibung der katholischen Konfession in Werl.....	31
2.2 Die Funktion des Rosenkranzaltars als identitätsstiftendes Medium der Werler Bürgerschaft.....	32
3 Wirtschaftliche Rahmenbedingungen in Werl zu Beginn des 17. Jahrhunderts und die Funktion des Rosenkranzaltars als Mittel zur Krisenbewältigung.....	34
3.1 Konsolidierung und bescheidener Wohlstand	34
3.2 Wirtschaftliche Rückschläge	35

3.3 Existenzielle Not als Auslöser der Rosenkranzaltarstiftung und die Funktion des Altars als Mittel zur Bewältigung von Existenzkrisen	36
4 Beziehungen des Werler Rosenkranzaltars zur Volksfrömmigkeit der Frühen Neuzeit	39
4.1 Merkmale der Volksfrömmigkeit des 16./17. Jahrhunderts.....	39
4.1.1 Magisches Denken und seine Einbindung in die kirchliche Lehre	40
4.1.2 Vorstellungen über die Heilswirksamkeit von Sakramenten und Messfeiern.....	42
4.1.3 Sorgen um die ‘Stunde des Todes’ und das Weiterleben im Jenseits.....	44
4.1.4 Heiligen-und Marienverehrung und ihre Instrumentalisierung zur Bewältigung religiös bedingter Ängste.....	44
4.2 Marienverehrung und Rosenkranzaltarstiftung als Möglichkeiten der Krisenbewältigung und der Jenseitsvorsorge	46
5 Sozialkulturelle Rahmenbedingungen während des 16./17. Jahrhunderts im Deutschen Reich und ihr Zusammenhang mit der Entwicklung von Marienverehrung und Hexenverfolgung	50
5.1 Affekt- und Triebkontrolle und ihre Beziehung zur Diffamierung von Frauen als Hexen.....	50
5.1.1 Liberaler Umgang mit Trieben im Spiegel von Manierenvorschriften und ‘Beichtvätersummen’ des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit	51
5.1.2 Affekt- und Triebkontrolle während der Frühen Neuzeit und ihre Beziehung zum Feindbild „Hexe“	53
5.2 Kindheit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit und ihre Bedeutung für die Entstehung von Marien- und Hexenvorstellungen.....	60
5.2.1 Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Textquellen und ihre Aussagen über die Rahmenbedingungen der Kindheit	61
5.2.2 Belastende Sozialisationserfahrungen und ihre Beziehungen zu Marienverehrung und Hexenverfolgung.....	62

5.3 Wandel des Frauenbildes im 15.-16. Jahrhundert und die Beziehung der Marienverehrung zum frühneuzeitlichen Frauenbild.....	68
5.3.1 Theologische Grundlagen des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frauenbildes.....	69
5.3.1.1 Der Schöpfungsbericht	69
5.3.1.2 Auslegung des Schöpfungsberichts im frühen Christentum und bei den Kirchenvätern	71
5.3.1.3 Beurteilung der Frau während des Mittelalters	74
5.3.1.4 Frauenfeindliche Haltungen im Malleus Maleficarum.....	77
5.3.1.5 Weibliche Deutungen von Gen 2 und 3 während des Mittelalters und der Frühen Neuzeit	81
5.3.2 Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin des 16. Jahrhunderts.....	83
5.3.2.1 Zersetzung des Virginitätsideals	84
5.3.2.2 Der Beitrag der Humoralpathologie zur Funktionalisierung des Frauenkörpers	87
5.3.3 Marienverehrung und ihre Beziehung zum vorbürgerlichen Frauenleitbild	91
6 Mentalitätsgeschichtliche Voraussetzungen der Hexenverbrennungen und der Rosenkranzaltarstiftung in Werl.....	96
6.1 Volksmagie, Teufelsglaube und Angst vor Hexen	96
6.1.1 Magische Elemente ländlicher Alltagskultur während der Frühen Neuzeit.....	97
6.1.2 Vorstellungen vom Teufel und seiner Rolle als Widersacher Gottes und Versucher der Gläubigen	98
6.1.3 Hexenglaube	99
6.1.3.1 Antike Incubus-Vorstellungen und ihre Integration in das Hexenbild des Malleus Maleficarum.....	99
6.1.3.2 Das „Pentagramm des Hexenglaubens“	100
6.1.4 Hexenverfolgungen in Werl und im Herzogtum Westfalen.....	113
6.1.4.1 Quellen zur Hexenverfolgung in Werl	114
6.1.4.2 Das Herzogtum Westfalen als „Hochburg der Hexenprozesse“	121
6.1.5 Ansätze zur Erklärung des Phänomens der Hexenverfolgung.....	122
6.1.5.1 Soziologischer Erklärungsansatz.....	122
6.1.5.2 Sozialisationstheoretische Erklärungsansätze.....	123
6.1.5.3 Psychoanalytische Erklärungsansätze	123

6.1.5.4 Sozialpsychologische Erklärungsansätze	124
6.1.5.5 Notwendigkeit eines multifaktoriellen Erklärungsansatzes	125
6.1.6 Die Ärzte Agrippa von Nettesheim und Johann Weyer und ihr Beitrag zum Abbau des Hexenbildes	125
6.1.6.1 Agrippa und die Festlegung des Dämons auf die Naturgesetze	125
6.1.6.2 Weyer und die Vorstellung von der melancholischen Frau als Opfer des Teufels.....	127
6.1.7 Die Kritik des Kölner Jesuiten Friedrich Spee von Langenfeld am Hexenprozess.....	130
6.2 Maria, die jungfräuliche Mutter Gottes.....	135
6.2.1 Marienbilder des Neuen Testaments und der kirchlichen Tradition bis zum Beginn der frühen Neuzeit.....	135
6.2.1.1 Maria im Zeugnis der Bibel.....	136
6.2.1.2 Frühchristliche und mittelalterliche Marienbiographien	144
6.2.1.3 Die Darstellung Marias als barmherzige und hilfreiche Mutter der Gläubigen in mittelalterlichen Legenden	151
6.2.1.4 Die Eva-Maria-Antithese und die Entwicklung von Vorstellungen über vorbildliche Weiblichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit	156
6.2.1.5 Dogmengeschichtliche Entwicklung der Marienverehrung bis zur Frühen Neuzeit	162
6.2.2 Idealisierung Marias durch die Theologie.....	174
6.2.2.1 Betonung der biologischen Jungfrauenschaft der Mutter Gottes	175
6.2.2.2 Rezeption der idealisierten Jungfrau Maria durch die Frauen	176
6.3 Rosenkranzaltar und Hexenjagd als Folgen eines durch Idealisierung und Dämonisierung gekennzeichneten Frauenbildes.....	177
6.3.1 Das Prinzip der Umkehrung als Bindeglied zwischen Marienverehrung und Hexenverfolgung	177
6.3.2 Die Verbindung von Marienfrömmigkeit und Hexenglaube bei Jakob Sprenger und Petrus Canisius und bei Funktionsträgern der Stadt Werl während des 17. Jahrhunderts.....	179
7 Religionsgeschichtliche Grundlagen des Rosenkranzgebets und des Werler Rosenkranzaltars.....	182

7.1 Die Geschichte des Rosenkranzgebets und die Funktion des Rosenkranzaltars als Gedächtnisstütze und religionspädagogisches Instrument der Rekatholisierung	182
7.1.1 Das Ave Maria als christologischer Kern des Rosenkranzgebets.....	182
7.1.2 Das Gebetszählgerät „Rosenkranz“ und die Funktion des Ave Maria als „Mantra“	185
7.1.3 Die Entwicklung der 15 Rosenkranzgeheimnisse.....	186
7.1.4 Der Name ‘Rosenkranz’	189
7.1.5 Der Werler Rosenkranzaltar als Gedächtnisstütze zur meditierenden Betrachtung der Geheimnisse der Erlösung und als Hilfsmittel der religiösen Unterweisung	193
7.2 Die Kölner Rosenkranzbruderschaft und ihre Beziehung zum Werler Rosenkranzaltar	196
7.2.1 Gründung der Rosenkranzbruderschaft (1474)	196
7.2.2 Regeln der Kölner Rosenkranzbruderschaft.....	198
7.2.3 Rosenkranzbruderschaften als Zeichen der religiösen Erneuerung.....	199
7.2.4 Der Rosenkranzaltar und seine Funktion als Altar einer in der Kölner Tradition stehenden Werler Rosenkranzbruderschaft	200
7.3 Das tridentinische Bilddekret und seine Rezeption am Werler Rosenkranzaltar.....	202
7.3.1 Das Bilddekret des Konzils von Trient	204
7.3.2 Die Vorgeschichte der bildtheologischen Auffassung des Tridentinums und die Betonung der didaktischen Funktion von Bildern durch das Konzil von Trient.....	205
7.3.3 Das tridentinische Bilddekret und seine Berücksichtigung am Werler Rosenkranzaltar	207
8 Das Kunstobjekt Rosenkranzaltar	209
8.1 Stilistische Grundlagen und ihre Rezeption am Werler Rosenkranzretabel.....	209
8.1.1 Der gotische Klappaltar und seine Parallelen zur Gliederung des Werler Rosenkranzretabels	209
8.1.2 Die flämisch/italienische Retabelarchitektur und ihre Rezeption am Werler Rosenkranzretabel.....	210
8.1.3 Die Bühnenarchitektur der Renaissance und ihre Rezeption am Werler Rosenkranzretabel.....	211

8.2 Die perspektivische Gestaltung und ihre Verwendung zur Transzendenzdarstellung	214
8.2.1 Theoretische Grundlagen.....	214
8.2.1.1 Alberti und seine Theorie der Einpunktperspektive.....	214
8.2.1.2 Perspektivische Darstellung als Mittel der Transzendenzerschließung	215
8.2.2 Die Verwendung der Zentralperspektive am Werler Rosenkranzretabel.....	216
8.3 Ikonographisch-ikonologische Annäherung an die Figuren des Rosenkranzaltars	218
8.3.1 Maria	219
8.3.2 Der Attikaaufsatz mit der Darstellung Gottvaters.....	225
8.3.3 Die Heiligen Dominikus und Katharina von Siena.....	226
8.3.4 Die Giebelheiligen Stephanus und Laurentius	229
8.3.5 Die Heiligen in den Seitennischen des Hauptgeschosses	233
8.3.6 Die geistlichen und weltlichen Herrscher	237
8.4 Der Rosenkranzaltar und seine möglichen Beziehungen zur Werkstatt Gerhard Gröninger	240
8.4.1 Quellenlage	240
8.4.2 Biographie des Bildhauers Gerhard Gröninger (1582-1652)	242
8.4.3 Mögliche Beziehungen zwischen dem Werler Rosenkranzaltar und Werken des Bildhauers Gerhard Gröninger.....	244
9 Ursachen für den Bedeutungsverlust des Rosenkranzaltars nach 1661	249
9.1 Die Kehrseite der didaktischen Anteile des Rosenkranzaltars.....	251
9.2 Quellen zur Rezeptionsgeschichte des Rosenkranzaltars	251
9.3 Die Madonnentypen des Gnadenbildes und des Rosenkranzaltars und ihre theologischen Vorgaben.....	252
9.4 Statistische Erfassung subjektiver Wahrnehmungen der Madonnentypen des Rosenkranzaltars und des Werler Gnadenbildes durch heutige Betrachter	253
9.4.1 Zielsetzung und Grenzen der Befragung.....	254
9.4.2 Entwicklung der Fragebogen-Items	254
9.4.3 Zusammensetzung des befragten Personenkreises.....	256

9.4.4. Ergebnisse der Befragung.....	257
9.4.4.1 Wahrnehmung der mütterlichen Ausstrahlung der beiden Marienfiguren.....	258
9.4.4.2 Wahrnehmung der barmherzigen Zuwendung.....	259
9.4.4.3 Wahrnehmung des freundlichen Gesichtsausdrucks.....	260
9.4.4.4 Wahrnehmung der demütigen Haltung.....	261
9.4.4.5 Wahrnehmung des Jenseitsbezuges und der Weltabgewandtheit.....	262
9.4.4.6 Wahrnehmung der majestätischen Ausstrahlung.....	263
9.4.4.7 Aussagen zur Bevorzugung bzw. Ablehnung der beiden Mariendarstellungen	264
9.4.5 Zusammenfassung der Ergebnisse	267
9.5 Die Bildpolitik der katholischen Reform während des 17. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die Zuwendung der Werler Bevölkerung zum Gnadenbild.....	268
Schluss	270
Bildteil.....	280
Literatur	281
Abbildungsnachweise	304
Anhang.....	305
Anleitung zum Rosenkranzgebet.....	306
Auszüge aus dem Werler Mirakelbuch.....	310

Einleitung

„Kunstwerke sind abhängig von den politischen, ökonomischen, sozialen und ideologischen Bedingungen ihrer Entstehungszeit. Sie spiegeln immer eine konkrete Situation wieder...“ (Neumann/Badstübner 1998). Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die konkrete Situation der Entstehung des Werler Rosenkranzaltars nachzuzeichnen und dieses frühbarocke Kunstwerk in einen Zusammenhang mit den in Werl beobachtbaren Rahmenbedingungen des 16./17. Jahrhunderts zu bringen. Auf der Makroebene des Reiches sind diese Rahmenbedingungen vor allem durch die Reformation, das Konzil von Trient und den Prozess der Rekatholisierung bestimmt. Im Vorfeld der Beschreibung des Altars wird deshalb dargestellt, wie sich diese Zusammenhänge auf der Mesoebene des Erzbistums Köln und des kurkölnischen Herzogtums Westfalen ausgewirkt haben, zu dessen Herrschaft Werl damals gehörte. Im Anschluss daran erfolgt eine Beschreibung der Umsetzung dieser Faktoren auf der Mikroebene der Stadt Werl.

Die in Westfalen gegebenen religionspolitischen Rahmenbedingungen werden von Kohl (1994) in seinem Werk „Kleine westfälische Geschichte“ in dem Kapitel „Die frühe Neuzeit“ dargestellt. Außerdem wird diese Thematik innerhalb des Aufsatzes „Unruhiger Geist - Politik und Religion im 16. Jahrhundert“ von Grüter (1994) behandelt. Die Beschreibung der konfessionspolitischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen in der Stadt Werl während dieser Zeit ist vor allem von Mehler (1891), Preisung (1960; 1975), Grüter (1994), Deisting/Karsten (1994), Deisting (1998) und Halekotte (1999) geleistet worden.

Als entscheidende Determinante für die Entstehung des Altars kann die mit der Rekatholisierung vorangetriebene Marienverehrung angesehen werden. Welche Gedanken sich Theologen über Maria gemacht haben und welche Vorstellungen von ihr dabei entwickelt worden sind, wird in der von Franz Courth (1991) bearbeiteten deutschsprachigen Quellensammlung „Texte zur Theologie - Dogmatik 6 - Mariologie“ aufgelistet. Sichtweisen von Maria, die innerhalb der Feministischen Theologie entwickelt worden sind, enthält der 1985 von Schöpsdau herausgegebene Sammelband „Mariologie und Feminismus“: Aufsätze mit soziologischen und religionssoziologischen Überlegungen führen in das Thema ein, bevor anschließend aufgezeigt wird, wie katholischer Feminismus an die mariologische Tradition anknüpft und darauf aufbauend das Konzept einer kritisch-befreienden Mariologie entfaltet. Den heutigen Stand theologischen Wissens über Maria stellt die von Haag et al. verfasste Monographie „Maria - Kunst, Brauchtum und Religion in Bild und Text“ (1997) dar. Das aufwändig illustrierte Werk enthält neben einer Unzahl zeitgenössischer Quellentexte aus allen Jahrhunderten auch viele Beispiele künstlerischer Beschäftigung mit dem Thema „Maria“.

Zu untersuchen, warum der Werler Rosenkranzaltar gerade die Gestalt erhielt, in der er sich bis heute unverändert präsentiert, und herauszufinden, welche Inhalte und Botschaften hinter dieser Gestalt verborgen sind, ist ein weiteres Anliegen dieser Arbeit. Um dieses Ziel zu erreichen, wird in der vorliegenden Untersuchung angestrebt, die damals gegebenen religionsgeschichtlichen und mentalitätsgeschichtlichen Grundlagen des Altars zu erfassen.

Für das Thema „Rosenkranz“ wird zu diesem Zweck auf den Katalog der Ausstellung „500 Jahre Rosenkranz. 1475 Köln 1975“ und auf die 1982 in zweiter Auflage erschienene Dissertation von Scherschel (1979) mit dem Titel „Der Rosenkranz - das Je-

„susgebet des Westens“ zurückgegriffen. Der Einband dieses Werkes ist mit einem Ausschnitt des Werler Rosenkranzaltars versehen. Dass der Altar im Abbildungsverzeichnis überhaupt nicht als Quelle erwähnt wird, zeigt u.a. wie wenig bekannt dieser Altar heute in der fachwissenschaftlichen Diskussion ist.

Die sozialen, mentalitätsgeschichtlichen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen im Reich werden von van Dülmen (1999) in seinem dreibändigen Werk über „Kultur und Alltag der frühen Neuzeit“ differenziert dargestellt. Im dritten Band werden außerdem die Zusammenhänge und manchmal fließenden Übergänge zwischen Religion, Volksfrömmigkeit und Magie detailliert beschrieben. Im Rahmen des Kapitels „Volksmagie und religiöses Leben“ setzt sich der Autor auch mit dem Phänomen „Hexenkult“ auseinander. Für die vorliegende Untersuchung ist dieses Thema von besonderer Bedeutung, weil der Werler Rosenkranzaltar genau zu dem Zeitpunkt entstand, an dem die Hexenverfolgungen in Werl ihren Höhepunkt erreichten. In der Arbeit wird deshalb der Versuch unternommen, zu erkunden, ob Beziehungen zwischen diesen beiden zeitgleichen aber auf den ersten Blick nicht zusammengehörigen Phänomenen bestehen.

Zu diesem Zweck wird zunächst eine phänotypische Beschreibung frühneuzeitlicher Marien- und Hexenbilder erstellt, deren Ergebnisse anschließend zueinander in Beziehung gesetzt werden. Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang die an den Quellen ablesbare zunehmende Idealisierung und Entsexualisierung der Jungfrau Maria. Wie Maria gegen Ende des 16. Jahrhunderts von der katholischen Kirche wahrgenommen wurde, ist dem großen Marienwerk des Kirchenlehrers Petrus Canisius SJ zu entnehmen. Sein aussagekräftiger Titel „De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta“, dt.: Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebärerin (Erstdruck in lateinischer Sprache: Ingolstadt 1577) ist bezeichnend für die Blickrichtung, unter der sich katholische Kleriker damals Maria näherten. Eine umfassendere Beschreibung des mittelalterlichen Marienbildes ist von dem Bielefelder Historiker Schreiner (1994) geleistet worden. Er verfasste sein Buch in der Absicht, „für Menschen des Mittelalters, die mit Hilfe Marias ihr Leben zu bewältigen suchten, Aufmerksamkeit und Interesse zu wecken“ (ebd., S. 508) und stellt abschließend fest, „daß es im Mittelalter eine Maria gab, die sinnlicher, heiterer, wirklichkeitsnäher, widerborstiger, unangepasster und unkonventioneller war, als die Madonna von Fatima, von Lourdes oder Syrakus oder die Madonnen der Nazarener aus dem 19. Jahrhundert“ (ebd., S. 507).

Als zeitgenössische Quelle zur Abklärung des Hexenbildes während der Entstehung des Rosenkranzaltars wird das Standardwerk der Hexenverfolgung in die Betrachtung einbezogen. Der 1487 erstmals erschienene und von den Dominikanern Heinrich Institoris (Kramer) und Jakob Sprenger verfasste „Malleus Maleficarum“ (dt.: Der Hexenhammer) wurde bis zum Jahr 1669 27mal nachgedruckt. Den neuesten Stand der Malleus-Forschung spiegelt die kommentierte Faksimile-Wiedergabe des Erstdrucks dieses Werkes, die 1993 von Schnyder herausgegeben worden ist. Als weitere zeitgenössische Quelle wird die von Hortwitz (1990) herausgegebene Sammlung „Hexenwahn. Quellenchriften des 15. bis 18. Jahrhunderts aus der Augsburger Staats- und Stadtbibliothek“ berücksichtigt. Wie die Bevölkerung der Stadt Werl damals über Hexen dachte und wie sie mit ihnen umging, hat Stodt (1999) auf der Grundlage intensiven Quellen-

studiums im Werler Stadtarchiv detailliert beschrieben. Heutige Sichtweisen des Phänomens der Hexenverfolgung werden von Brackert (1991) unter dem Titel „Sexualisierung des Hexenmusters“ und von Heinemann (1998) in „Hexen und Hexenangst. Eine psychoanalytische Studie des Hexenwahns der frühen Neuzeit“ dargestellt. Den neuesten Stand der Diskussion über die Hexenverfolgungen gibt Behringer (1998) wieder.

An den Vorstellungen von der guten, Heil und Hilfe vermittelnden heiligen Jungfrau Maria einerseits und der bösen, mit dem Teufel verbündeten und Schaden verursachenden Hexe andererseits werden auch extreme Pole frühneuzeitlicher Sichtweisen von Weiblichkeit erkennbar. Da beide Imaginationen deutliche Ähnlichkeiten mit frühkindlichen Bildern von der „total guten“ bzw. „total bösen“ Mutter aufweisen, werden in der vorliegenden Arbeit ebenfalls die kulturellen Rahmenbedingungen frühkindlicher und kindlicher Sozialisation berücksichtigt und auf ihre mögliche Bedeutung für die Entstehung von Marien- und Hexenvorstellungen hin befragt. Zu diesem Zweck werden die von Habermas (1991) und Wenzel (1991) verfassten Arbeiten zur Kindheit während der Frühen Neuzeit herangezogen.

Mit dem Kunstobjekt Rosenkranzaltar hat sich bisher nur Karrenbrock (1994) in seinem Beitrag über die „Kunstdenkmäler der katholischen Kirchen und Kapellen“ im Rahmen des Sammelbandes „Werl: Geschichte einer westfälischen Stadt“ befasst. Innerhalb dieses Beitrags wird der Rosenkranzaltar kurz beschrieben und als „bewußter Höhepunkt der Neuausstattung der Werler Kirche“ gewürdigt (ebd., S. 287). Weitergehende Aussagen zur Entstehungsgeschichte unterbleiben an dieser Stelle jedoch ebenso wie eine Begründung dieser Einschätzung. Halekotte (1987) geht in seiner knappen Beschreibung des Rosenkranzaltars ebenfalls nicht auf die Entstehungsgeschichte ein. Von ihm stammt jedoch der Hinweis, dass eine Verbindung des Altars zu einer ab 1675 nachweisbaren aber möglicherweise vorher schon existierenden Werler Rosenkranzbruderschaft denkbar sei: „Festzuhalten ist jedenfalls, dass gerade diese Bruderschaften die Betrachtung der Passion übten und entsprechende Altäre errichteten“ (ebd., S. 206). Auf eine fotografische Darstellung des Altars beschränkt sich Ludorff (1905) in „Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Soest“. Der Rosenkranzaltar wird hier als „Altar (Marien-), Renaissance, (Barock) 17. Jh., von Holz, mit Madonna; 10,2 m hoch; 15 Darstellungen aus der Leidensgeschichte und Donatoren, 3,36 m breit“ beschrieben (ebd., S.163).

Angesichts der bisher nur in Ansätzen erfolgten Beschreibung und ikonographischen Erschließung des Rosenkranzaltars ist es ein weiteres Anliegen der vorliegenden Arbeit, diese Beschreibung nachzureichen und auf die Ikonologie einzugehen. Bei dieser Gelegenheit soll außerdem die Lücke zwischen der Beschreibung des Altars und den zur Entstehungszeit herrschenden Rahmenbedingungen geschlossen werden. Der Rosenkranzaltar wird dabei mit dem damals existierenden konfessionspolitischen, sozialen, ökonomischen und mentalitätsgeschichtlichen Kräftefeld verknüpft, so dass neue Aspekte des Altars sichtbar werden, die über seine ästhetische Funktion als Kunstwerk und dekoratives Kirchenmöbel weit hinausgehen.

Die Voraussetzungen eines solchen Ansatzes wurden von Busch (1984) in seinem Aufsatz „Die Kunst und der Wandel ihrer Funktion - Zur Einführung in die Thematik des Funkkollegs [Kunst, Erg. R.F.]“ dargestellt. Er schlägt vor, die bisher häufig praktizierten ausschließlich stilgeschichtlichen und ikonologischen Ansätze der früheren

Kunstgeschichte zu erweitern und vor allem auf die individuelle Formulierung der Botschaft des Kunstwerkes und auf den Prozess ihrer Rezeption verstärkt einzugehen (ebd., S. 63). Als hilfreiche methodische Schritte benennt er die Befragung des Kunstwerks auf seine religiösen, ästhetischen, politischen und abbildenden Funktionen (ebd., S. 65). In Anlehnung an dieses Konzept wird in der vorliegenden Arbeit versucht, auf einem induktiven Weg mittels eines interdisziplinären Ansatzes das multifaktorielle Bedingungsgefüge, das zur Errichtung des Rosenkranzaltars geführt hat, aufzuschlüsseln und in seiner Bedeutung für dessen Entstehung nachzuzeichnen.

Herzlich danken möchte ich an dieser Stelle Herrn Professor Dr. Detlev Dormeyer, Universität Dortmund, der bereit war, diese Arbeit zu betreuen und der mir wertvolle Hinweise gab, damit sie so konzipiert werden konnte, wie sie nun vorliegt. Herrn Professor Dr. Norbert Mette, der seit dem Sommersemester 2002 an derselben Universität lehrt, danke ich für seine Bereitschaft, sich als Zweitgutachter mit der vorliegenden Arbeit auseinanderzusetzen. Dank schulde ich ebenfalls Herrn Stadtarchivar Heinz-Josef Deisting, Werl, der mir bei meinen Fragen auch über seine eigentlichen Aufgaben hinaus behilflich war. Zusammen mit seinem Mitarbeiter Michael Jolk, Werl, machte er mir außerdem in mehrstündigen Sitzungen die für Laien nicht lesbaren Texte des Werler Mirakelbuchs zugänglich, die ich sonst nicht hätte erschließen und berücksichtigen können. Für die Hilfe bei der Übersetzung lateinischer Quellen bedanke ich mich bei Herrn Dr. Erwin Hachmann, Werl, bei meinem Kollegen Johannes Ahlmeier, Soest, und bei meinem Kommilitonen Mathis Holzbach, Dortmund. Dem Propst der Werler Pfarrgemeinde St. Walburga, Herrn Michael Feldmann, sprechen die Herren Fotografenmeister Peter Kubath, Werl, und Andy Hens, Dortmund, und ich unseren Dank für die Fotografierlaubnis aus. Herrn Propst Feldmann bin ich darüber hinaus für sein Interesse am Fortgang dieser Arbeit und für seine kritische Durchsicht des Manuskripts dankbar. Das Korrekturlesen besorgten Antje Teoman, Soest, sowie Michael Piepel-Quenkert und Elisabeth Groth-Hollmann, Werl. Ihnen sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Mein Dank geht gleichermaßen an die ungenannten Helfer und Helferinnen, mit denen ich über mein Thema gesprochen habe, und die mich mit Literatur und Ratschlägen unterstützt haben. Der größte Dank jedoch gilt meiner Familie, die sich mit den vielen Einschränkungen arrangierte, die diese Arbeit für sie mit sich gebracht hat.

1 Konfessionspolitische Rahmenbedingungen des 16./17. Jahrhunderts am Hof des Landesherrn und die Funktion des Rosenkranzaltars als Symbol politischer Gefolgschaft

Das Werler Rosenkranzretabel ist das Ergebnis vielschichtiger konfessionspolitischer, machtpolitischer, sozialer und kunstgeschichtlicher Entwicklungen, innerhalb derer die Reformation und die durch sie ausgelösten Prozesse von grundlegender Bedeutung sind. Von diesen Entwicklungen blieb auch der Hof des Landesherrn der Stadt Werl, des Erzbischofs von Köln, nicht unberührt, wie sich an den Konflikten innerhalb des Domkapitels und an den unterschiedlichen Haltungen der Erzbischöfe gegenüber der neuen Lehre ablesen lässt (siehe Kap. 1.1). Die allgemeinen religiösen und konfessionspolitischen Rahmenbedingungen veränderten sich durch die Reformation jedoch nicht nur am Hof des Landesherrn, sondern auch innerhalb des gesamten Deutschen Reiches. Die folgende geraffte Darstellung der gesamtgesellschaftlich wirksamen Folgen der Reformation orientiert sich an einer Zusammenfassung des Historikers van Dülmen (1999, Bd. 3, S. 12-42), dem zufolge sich diese Veränderungen so äußerten:

Die durch Martin Luther (1483-1546) ausgelöste Reformation brachte eine neue Religiosität und Spiritualität, ein bisher nicht gekanntes pluralistisches Glaubensverständnis und einen religiösen Individualismus hervor, der das mittelalterliche Selbstverständnis der katholischen Kirche als alleinige Heilsvermittlerin massiv angriff und in Frage stellte: Gegen die Hierarchie der Kirche und ihre Frömmigkeitspraxis stellte Luther ein neues Gesamtverständnis des Christentums, das durch die von ihm formulierten Prinzipien „sola gratia“, „sola scriptura“ und „sola fide“ wesentlich bestimmt wurde. Allein durch die göttliche Gnade, „sola gratia“, und nur durch den Glauben, „sola fide“, nicht aber durch die Anhäufung guter Werke könne der sündige Mensch Anteil am Erlösungswerk Christi erlangen und gerettet werden. Allein die Heilige Schrift, „sola scriptura“, und nicht deren Auslegung durch die Kirche sollte als Grundlage jeglichen religiösen und politischen Lebens gelten. Mit dem Kampfbegriff „sola scriptura“ griffen Luther und seine Anhänger vor allem jene kirchliche Traditionen und Autoritäten an, „die jede religiöse Unmittelbarkeit zugunsten einer kirchlichen Bevormundung unterbanden und die Menschen damit der göttlichen Wahrheit entfremdeten. Durch die Rückkehr zur göttlichen Botschaft sollten alle Menschen wieder an Gottes Wort unmittelbar teilhaben, aus ihm Heil und Trost erhalten. Außerhalb des Wortes Gottes in der überlieferten Schrift gab es keine Autorität“ (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 23). Papstkirche und „Pfaffenherrschaft“ galten den Reformatoren deshalb nicht nur als unevangelisch sondern sogar als antichristlich und mussten bekämpft werden. Im Namen der Heiligen Schrift wurden von ihnen außerdem die alten Frömmigkeitspraktiken abgeschafft, weil der Himmel allein durch den Glauben an das Wort Gottes gewonnen werden könne.

Obwohl die Reformation einen grundlegenden religiösen Wandel einleitete, war sie zu keinem Zeitpunkt ein ausschließlich religiöses Ereignis. Die vielfältigen Verflechtungen zwischen geistlichen und weltlichen Herrschaftsinstitutionen, die in der Reformation enthaltenen sozialreformerischen Ideen und die Infragestellung der Legitimation bestehender Herrschaftsverhältnisse führten zeitweise zu Situationen, in denen reformatorische Bewegungen sich mit politischem und sozialem Protest verbanden. Die Bauernkriege aber auch die sozialen Proteste der Städter, in denen sich gemeindlicher

Selbstbehauptungswille der Bürger entwickelte, zeigen, dass Religion und Politik während der Frühen Neuzeit ebenso stark miteinander verschränkt waren wie zu Zeiten des Mittelalters. Die Dynamik des reformatorischen Aufbruchs besaß allerdings eine ungleich gefährlichere Qualität für die bestehenden Verhältnisse, so dass alle Obrigkeiten und Herrschaften reformatorische Bewegungen aufmerksam beobachteten und sie - je nach persönlicher Interessenlage - förderten oder verfolgten (ebd., S. 13). Vor allem in den geistlichen Fürstentümern, an deren Spitze Bischöfe oder Erzbischöfe als Territorialherren standen, gab es erheblichen Handlungsbedarf, weil die geistlichen Herrscher durch ihr vom Papst verliehenes Amt in besonderer Weise der Wahrung der Einheit des Glaubens verpflichtet waren.

1.1 Die konfessionspolitische Situation am Hof des Landesherrn des kurkölnischen Herzogtums Westfalen, des Erzbischofs von Köln

1.1.1 Reformationsversuch des Erzbischofs Hermann von Wied (1515-1547)

Obwohl sich der Erzbischof Hermann V. von Wied zunächst eher als weltlicher Herrscher und weniger als geistlicher Seelsorger verstand, musste er sich unter dem Eindruck der Entwicklungen im Reich, der Einführung der Reformation in den benachbarten Territorien und des Kampfes des Bischofs von Münster gegen die Herrschaft der Wiedertäufer (Kohl 1994, S. 81-85) zunehmend mehr mit der Religionsfrage auseinandersetzen (Grüter 1994, S. 366). Er entschied sich 1533 dafür, im Kölner Erzbistum eine umfangreiche Reform des Kirchenwesens durchzuführen. Während die altgläubigen Kräfte des Domkapitels diese Reform befürworteten, wurde sie vom Lager der konfessionellen Gegner scharf angegriffen. Ein gemeinsames Konzept zur Erneuerung des Kirchenwesens, an dessen Erstellung als katholischer Theologe der aus Soest stammende Kardinal Johann Gropper und als lutherischer Vertreter Martin Bucer beteiligt waren, konnte nicht entwickelt werden. Schließlich brach Hermann von Wied 1542/43 öffentlich mit seinem bisherigen Berater Johannes Gropper, um sich einer Reformation im protestantischen Sinn zuzuwenden (ebd., 1994, S. 366). Durch Philipp Melanchthon ließ er 1542 eine evangelische Kirchenordnung ausarbeiten, die er im Erzstift Köln anschließend umsetzen wollte (Kohl 1994, S. 86). Im selben Jahr berief er außerdem den lutherischen Martin Bucer gegen den schärfsten Protest des Kölner Domkapitels als Prediger nach Bonn (Grüter 1994, S. 366). In dem dadurch ausgelösten Machtkampf setzte sich Hermann von Wied gegen den konservativen (= katholischen) Flügel des Domkapitels und des Landtages der Kölner Stände durch. Zusätzlich trieb er mit der Entsendung evangelischer Prediger die Reformation im Erzbistum voran. Die neue Lehre hatte sich nach kurzer Zeit in Bonn, in mehreren rechtsrheinischen Ortschaften und im Sauerland ausgebreitet (Grüter 1994, S. 367), so dass Kaiser Karl V. und Papst Eugen III. eingriffen, um dem Reformationsvorhaben ein Ende zu bereiten: Der Erzbischof Hermann von Wied wurde 1546 vom Papst exkommuniziert und seiner Ämter enthoben. Die Verwaltung des Bistums wurde Adolf von Schauenburg (Schaumburg) übertragen (Kohl 1994, S. 86). Trotzdem stellten sich die Kölner Landstände zunächst hinter ihren Landesherrn, dem sie zu Beginn seines Amtsantritts Gefolgschaft geschworen hatten (Grüter 1994, S. 368).

Die unter dem Oberbegriff „Landstände“ zusammengefassten Gruppen des landsässigen Adels, der einfachen Ritter und der Städte standen trotz grundsätzlicher Subordination dem Landesherrn als eigenberechtigte Lokalgewalten gegenüber und zählten nicht zu seinem engeren Herrschaftsbereich. Sie waren ihm aber zu Rat und Hilfe verpflichtet. Alle außerordentlichen Hilfeleistungen (z.B. Steuer, Kriegsdienst) und die Entscheidung über die Religionszugehörigkeit ihrer Herrschaftsgebiete jedoch bedurften ihrer Zustimmung, die sie auf Landtagen in Verhandlungen mit dem Landesherrn erteilen oder verweigern konnten. Bei jedem Regierungswechsel leisteten die Landstände dem neuen Landesherrn den Treueid (Erbhuldigung) und erhielten von ihm die Bestätigung ihrer Rechte, gegen deren Verletzung sie das Recht auf Widerstand in Anspruch nahmen.

Mit der Unterstützung durch die Landstände hatte Hermann von Wied trotz Exkommunikation und Absetzung faktisch auch weiterhin die Landesherrschaft inne. Die militärischen Erfolge Karls V. im Schmalkaldischen Krieg (1546/47) führten jedoch dazu, dass auch die Landstände auf dem Landtag vom 31. Januar 1547 dem abgesetzten Erzbischof ihre Unterstützung versagen mussten. Hermann von Wied verzichtete daraufhin am 25. Februar öffentlich auf seine erzbischöfliche und kurfürstliche Würde zugunsten des Adolf von Schauenburg, so dass der Reformationsversuch vorerst gestoppt war (Grüter 1994, S. 368).

1.1.2 Katholische Erneuerungsversuche in der Zeit von 1547-1577

Unter dem Eindruck der Reformation und der offenkundigen Missstände innerhalb der katholischen Kirche nahmen die Bemühungen um innerkirchliche Reformen zu. Sie führten schließlich zur Einberufung des Konzils von Trient, welches mit Unterbrechungen von 1545-1563 tagte und die Aufgabe hatte, den katholischen Glauben gegenüber der lutherischen Reformation deutlich abzugrenzen und kirchliche Missstände durch umfangreiche Reformdekrete zu beseitigen. Inhaltlich betrafen diese Dekrete die Residenzpflicht der Bischöfe und Pfarrer, die Ausbildung des Priesternachwuchses und die Verpflichtung der Bischöfe zur Visitation und regelmäßigen Abhaltung von Diözesansynoden. Mit diesen Vorgaben strebte das Tridentinum die Umsetzung der seit Ende des 14. Jahrhunderts geforderten Kirchenreform an. Zahlreiche kirchliche Missstände wurden so abgestellt oder zumindest stark eingeschränkt. Darüber hinaus wurden in scharfer Abgrenzung zur Theologie der Reformation die Grundpositionen der katholischen Glaubenslehre neu festgelegt (v.a. Rechtfertigungslehre, Priesteramt, Opfercharakter der Messe, Siebenzahl der Sakramente, Verhältnis von Bibel und kirchlicher Tradition). Das Tridentinum erließ das Bücherverbot (Index) und erklärte die Vulgata zur allein verbindlichen Bibelübersetzung. „Ein hervorragend ausgebildeter päpstlicher Behördenapparat begünstigte die Bekanntmachung aller konziliaren Beschlüsse auf schnellstem Weg über unzählige Kanäle bis zur letzten Landgemeinde“ (Kohl 1994, S. 91f.).

Kirchengeschichtlich besiegelte das Tridentinum die mit der Reformation aufgebrochene Spaltung der lateinischen Kirche, indem es den Katholizismus als einzig richtige christliche Konfession gegenüber den protestantischen Bestrebungen bestätigte und deutlich von ihnen abgrenzte. Es gelang der katholischen Kirche, sich während des Tridentinums zu erneuern und ihre Identität zu finden, so dass sie anschließend mit

neuer Widerstandskraft verstärkt gegen den Protestantismus auftreten konnte. Langfristig aber wirkte sich die Glaubensspaltung in katholische und evangelische Christen nachteilig aus, weil sie wesentlich zum Zerfall der mittelalterlichen Einheit in Deutschland und Europa beitrug.

Parallel zum innerkirchlichen Bemühen um die Lösung des Konflikts zwischen Altgläubigen und Protestanten erfolgten politische Lösungsversuche durch Kaiser Karl V. (Schmalkaldischer Krieg 1546/47, Augsburger und Leipziger Interim 1548, Passauer Vertrag 1552). Alle kaiserlichen Pläne einer politischen und kirchlichen Einheitspolitik scheiterten jedoch, so dass erst der Augsburger Religions- und Landfriede 1555, in dem endgültig auf ein einheitliches Bekenntnis im Reich verzichtet wurde, zu einer dauerhaften Kompromisslösung führte. In Form eines Reichsgesetzes wurde dieser Friede nach Verhandlungen zwischen König Ferdinand I. und den Reichsständen (Reichsfürsten, -grafen, -prälaten und -städte, die das aus der Reichsunmittelbarkeit erwachsene Recht zur Führung einer Stimme im Reichstag besaßen) am 25.9.1555 auf dem Augsburger Reichstag verkündet. Den Anhängern der Confessio Augustana (1530 verfasste grundlegende Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche), nicht aber den Calvinisten und Zwinglianern, wurden in diesem Gesetz Friede und gegenwärtiger Besitzstand zugesichert. Außerdem wurde den Reichsständen Religionsfreiheit zugestanden und bestimmt, dass sie als jeweilige Landesherren über die Religion ihrer Untertanen entschieden („ius reformandi“). Untertanen, die sich nicht nach der landesherrlichen Religionsvorgabe richten wollten, wurde in dem neuen Gesetz die Möglichkeit zugestanden, in den Herrschaftsbereich eines ihrer Konfession angehörigen Landesherrn auszuwandern. In den konfessionell gemischten Reichsstädten sollte Parität herrschen und in einer besonderen Erklärung (Declaratio Ferdinanda) fügte König Ferdinand hinzu, dass in geistlichen Territorien Ritterschaften, Städte und Gemeinden, die schon lange der Augsburger Konfession angehörten, unbehelligt bleiben sollten (Ploetz 1982, S. 282).

Für die geistlichen Fürstentümer, zu denen auch das Erzbistum Köln mit den kurkölnischen Fürstentum Westfalen zählte, galt zusätzlich der „geistige Vorbehalt“ („reservatum ecclesiasticum“): Es wurde festgelegt, dass der Übertritt des geistlichen Herrschers zum Protestantismus allein für dessen Person gelte und den Verlust aller Ämter, Einkünfte und Hoheitsrechte nach sich ziehe. Diese sollten dann einem neu zu bestimmenden Nachfolger zufallen. „Darin lag Sprengstoff, der nicht zuletzt Westfalen, das fast ganz aus geistlichen Staaten bestand, zu einem der Hauptschauplätze kriegerischer konfessioneller Auseinandersetzungen in den nächsten einhundert Jahren machte“ (Kohl 1994, S. 93). Auf der Grundlage des im Augsburger Frieden gefundenen Kompromisses gelang es den Protestanten, ihren Einflussbereich zu stabilisieren und soweit zu vergrößern, dass in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zeitweise ca. $\frac{7}{10}$ des Reiches lutherisch waren (Ploetz 1982, S. 283).

Die kaiserliche Religionspolitik hatte Adolf von Schauenburg (1547-1556) als Nachfolger des zu den Lutheranern übergewechselten Hermann von Wied auf den Bischofsthron des Erzbistums Köln gebracht. Er bemühte sich als Parteigänger des Kaisers um Reformen und unterstützte „allerdings mit mäßigem Erfolg, die Pläne einer Neuorganisation des kirchlichen Lebens“ (Grüter 1994, S. 370). Sein Bruder und Nachfolger Anton von Schauenburg (1556-1558) musste sich so intensiv um die Kon-

solidierung der prekären finanziellen Verhältnisse des Erzstifts bemühen, dass auch ihm wenig Möglichkeiten zur Verbesserung der innerkirchlichen Bedingungen gegeben waren. Als ihm Johann Gebhard von Mansfeld (1558-1562) auf den Bischofssitz folgte, scheiterten die notwendigen Reformen am zu weltlichen Lebenswandel des Kirchenfürsten. Und auch von Friedrich von Wied (1562-1567) ging keine grundsätzliche Besserung der problematischen Verhältnisse aus (ebd. S. 370).

Erst Salentin von Isenburg (1567-1577) nahm die längst überfällige Reformarbeit wieder in Angriff (ebd., S. 370). Nach zehnjähriger Regierung legte er jedoch alle geistlichen Ämter nieder, um zu heiraten und seinem Stammhaus den Nachwuchs zu sichern. Zum Zeitpunkt seines Rücktritts traten allerdings auch die Spannungen zwischen ihm und dem Domkapitel offen zutage, da „mittlerweile der größte Teil des Kölner Domkapitels selbst nicht mehr auf dem Boden der katholischen Kirche stand“ (ebd., S. 370).

Häufiger Wechsel auf dem Bischofsstuhl, mangelnder persönlicher Einsatz der jeweiligen Oberhirten, ungünstige finanzielle Verhältnisse des Erzbistums und die zunehmenden konfessionellen Differenzen zwischen Domkapitel und Bischof führten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer anhaltenden Schwächung der landesherrlichen Gewalt und einer immer wieder stockenden und schleppenden Umsetzung dringend notwendiger innerkirchlicher Reformen. An eine effektive Umsetzung der Beschlüsse des Tridentinums war vor diesem Hintergrund erst recht nicht zu denken. Angesichts der konfessionellen Entwicklung innerhalb des Kölner Domkapitels war oft noch nicht einmal mehr die klare Zugehörigkeit des Bistums zur katholischen Lehre erkennbar. Lutherische und calvinistische Strömungen konnten sich ausbreiten und die konfessionelle Verunsicherung vieler Menschen nahm zu.

1.1.3 Der Erzbischof Gebhard Truchsess (1577-1583) und sein Übertritt zum Protestantismus (1582)

Mit nur zwei Stimmen Mehrheit (12:10) entschied sich das Kölner Domkapitel im Jahr 1577 für den 30jährigen Kölner Domherren Gebhard Truchsess von Waldburg als Nachfolger des zurückgetretenen Salentin von Isenburg (Franzen 1986, Sp. 931). Der schwäbische Grafensohn „war ein Neffe des Kardinals Otto Truchsess von Waldburg, der im Jahre 1555 als Fürstbischof von Augsburg als einziger aller Reichsfürsten gegen den Augsburger Religionsfrieden Einspruch erhoben hatte“ (Kohl 1994, S. 97). Dieses Verhalten wurde als „Beweis für die katholische Gesinnung des Hauses“ gewertet, so dass „auch für Gebhard die Annahme berechtigt erschien, er werde im Erzstift Köln die altkirchliche Stellung stärken“ (ebd., S. 97). Vom Kaiser (1578) und vom Papst (1580) als Erzbischof von Köln bestätigt, galten Gebhards Bemühungen zunächst der katholischen Erneuerung seines Bistums (Grüter 1994, S. 372). Er reorganisierte das geistliche Gericht zu Köln, ordnete in mehreren Städten seines Bistums an, dass nur Angehörige der katholischen Konfession zu Ratsherren gewählt werden dürften, und verordnete regelmäßige und scharfe Kirchenvisitationen und Prüfungen für Pfarrer und Kirchendiener (Mehler 1891/ND1971, S. 229).

Gleichzeitig unterhielt Gebhard jedoch seit etwa 1579 ein Verhältnis zu der protestantischen Stiftsdame Agnes von Mansfeld, die im Stift Gerresheim bei Düsseldorf lebte. Unter dem Druck ihrer Verwandten ließ er sich dazu überreden, dieses Verhältnis

im Herbst 1581 durch eine Heirat zu legalisieren (Preisung 1960, S. 49; Kohl 1994, S. 98). Da sein Vermögen und seine persönlichen Einkünfte für ein standesgemäßes Leben aber nicht ausreichten, übernahm er den Vorschlag der Wetterauer Grafen, das Erzstift Köln zu säkularisieren, um es als weltliches Fürstentum weiter zu regieren (Kohl 1994, S. 98). Als protestantische Gruppierung, welcher der Erhalt des rheinischen Erzstifts in der Hand eines gräflichen Hauses wichtiger war als die religiöse Überzeugung, hatte das Wetterauer Grafenkollegium bereits bei der Wahl Gebhards zum Erzbischof seinen Einfluss im Domkapitel geltend machen können. Hintergrund dieser Aktion der Grafen war das Bemühen gewesen, einen Gegenpart zu den hochfürstlichen Häusern aufzubauen, „die schon viele Hochstifte zu Sekundogenituren ihrer Geschlechter gemacht hatten“ (ebd., S. 97f.). Der Begriff „Sekundogenitur“ bedeutet innerhalb des Systems der Reichskirche, dass zweit- oder nachgeborene Söhne katholischer Dynastien mit häufig reichen Pfründen (Bischöfsstühle, Reichsstifte) ausgestattet wurden (Heim 1998, S. 402). Unabhängig von ihrer persönlichen Eignung oder Entscheidung dienten die so versorgten Söhne dann der Stärkung der Hausmacht der jeweiligen fürstlichen Geschlechter.

Ende 1582 sagte Gebhard Truchsess sich schließlich öffentlich von der katholischen Kirche los. „Um seine westfälischen Untertanen noch fester an sich zu binden, gestand er ihnen volle Religionsfreiheit zu und machte den kuriosen Vorschlag, sämtliche Kirchen je zur Hälfte zu teilen, damit jeder den ihm genehmen Gottesdienst feiern könnte“ (Kohl 1994, S. 99). Am 2.2.1583 feierte Gebhard seine Hochzeit in Bonn (Franzen 1986, Sp. 931).

Mit der Entscheidung, das katholische Erzbistum Köln in ein weltliches protestantisches Fürstentum umzuwandeln, verletzte der Truchsess klar das im Augsburger Frieden (1555) festgelegte Gebot des „geistlichen Vorbehalts“, dem zufolge der Konfessionswechsel des Landesherrn untrennbar mit dem Verlust aller geistlichen Ämter und der landesherrlichen Gewalt verbunden war. Als besonders schwerwiegend kam hinzu, dass mit der Umwandlung des katholischen Erzbistums Köln in ein weltliches Fürstentum auch eine Veränderung der Mehrheitsverhältnisse im Kurkolleg zugunsten der Protestanten gekoppelt war: Als einer der Kurfürsten entschied der Erzbischof von Köln mit über die Wahl des Kaisers. Mit der Umwandlung des Kurfürstentums Köln in einen protestantischen weltlichen Staat wäre im Kurfürstenkolleg die katholische Mehrheit geschwunden, so dass dann vier Protestanten drei Katholiken gegenüberstanden hätten (Kohl 1994, S. 98).

Da jede Kurstimme seit dem Reichsgesetz Karls IV. (1356) an das Kurland gebunden war und das Erzbistum Köln als katholisch galt, rief Gebhards Schritt sofort die schärfste Opposition der katholischen Domherren in Köln hervor. Nicht nur der Reichsfriede erschien unter diesen Umständen gefährdet. Eine protestantische Reformation des Erzstifts Köln hätte auch eine Signalwirkung für den Übertritt weiterer Territorien gehabt, so dass weitreichende Folgen für die Schwächung des Katholizismus in Nordwestdeutschland zu befürchten waren.

Die Pläne des Gebhard Truchsess stießen deshalb auf den erbitterten Widerstand des katholischen Teils des Kölner Domkapitels, das umgehend im Januar 1583 die westfälischen und die kölnischen Landstände nach Köln einberief, damit diese sich gegen das Vorgehen des Truchsess aussprechen und ihm die Gefolgschaft aufkündigen

sollten. Die westfälischen Landstände jedoch verhielten sich abwartend und entschuldigten ihr Fernbleiben mit dem Hinweis auf die Gefährlichkeit des Reisens in dieser „hochbeschwerlicher, sorglicher und unrewiger leufe und zeite“ (Landdrost 1583, zit. n. Bruns 1987, S. 55f.). Gleichzeitig informierten sie den Truchsess über den Inhalt der erhaltenen Einberufung und ihre Weigerung, dieser zu folgen.

Im Kölner Domkapitel hatte sich die Stimmung mittlerweile gegen den Truchsess gewandt, weil jener sich durch seine „prekäre Finanzlage“ hatte verleiten lassen, „Eingriffe in die domkapitularischen Einkünfte vorzunehmen“ (Kohl 1994, S. 99). Außerdem wirkte der Aufmarsch katholischer spanischer Truppen bei der knapp 60 Kilometer entfernten Stadt Aachen als im Raum stehende Drohung. So kam es, dass sich auch die widerstrebenden Teile des Kölner Domkapitels zusammen mit den erschienenen Landständen mit großer Mehrheit gegen den Truchsess erklärten. Kaiser und Papst folgten und am 1. April 1583 wurde Gebhard Truchsess von Waldburg von Papst Gregor XIII. exkommuniziert und abgesetzt. Aus den anschließenden Neuwahlen am 23. Mai 1583 ging Ernst von Bayern als Nachfolger des Truchsess hervor (Grüter 1994, S. 373; Kohl 1994, S. 99).

Obwohl seine Ansprüche auf die Landesherrschaft seit seinem Übertritt zum Calvinismus keinerlei rechtliche Grundlage mehr besaßen, gab der Truchsess nicht sofort auf. Die Stadt Bonn ließ er durch seine Truppen besetzen, das rheinische Oberstift wurde von ihm erobert und anschließend zog er sich in das kurkölnische Fürstentum Westfalen zurück, wo er auf gute Freunde glaubte rechnen zu können (Preising 1960, S. 50; Grüter 1994, S. 373f.). In den Grenzgebieten gegen Hessen lebten nämlich viele Protestanten (Kohl 1994, S. 99). Gebhard wurde nicht enttäuscht, denn der westfälische Landtag in Arnsberg trat am 12. März 1583 „mehrheitlich auf seine Seite“ (Kohl 1994, S. 99).

Bedeutsam für den weiteren Verlauf der Kriegshandlungen wurde nun der Freiheitskampf der Niederlande (1564-1648). Die siebzehn Provinzen der Niederlande wehrten sich gegen die feste Eingliederung in das Reich der katholischen Habsburger und wollten ihre Privilegien gegen den aus Spanien stammenden Habsburger Philipp II. behaupten. Der politisch bedingte Freiheitskampf erhielt durch die nationalen und konfessionellen Gegensätze eine zusätzliche Dynamik, die dazu führte, dass die calvinistischen sieben nördlichen Provinzen der Niederlande sich 1579 von Philipp II. los sagten und die erbliche Statthalterschaft an Wilhelm von Oranien übertrugen. Das Kölner Domkapitel nutzte diese Situation und unterstützte den katholischen Spanier Philipp II., um im Gegenzug das Kölner Oberstift mit dessen Hilfe von der protestantisch-calvinistischen Herrschaft des Truchsess zu befreien. Bis auf die nicht mögliche Eroberung Bonns verlief die Aktion erfolgreich. Doch auch Gebhard Truchsess verbündete sich. Er versprach dem Führer des niederländischen Widerstandes, dem Prinzen Wilhelm von Oranien, Unterstützung bei der Vertreibung der Spanier und versuchte, mit dessen Hilfe die Herrschaft über das Erzstift Köln zurückzugewinnen. Auf dem Zug zur Verbündung seiner Truppen mit den Niederländern wurde Gebhard Truchsess allerdings Ende März 1584 an der IJssel von seinem rechtmäßigen Nachfolger Ernst von Bayern vernichtend geschlagen. Der Niederrhein und Westfalen wurden für das Erzbistum zurückgewonnen und der Truchsess rettete sich in die Niederlande (Grüter 1994, S. 374). Zwar operierte er noch einige Jahre mit Unterstützung der niederländi-

schen Provinzen von seinem Stützpunkt Rheinberg aus gegen den Niederrhein und Westfalen, doch zog er sich 1589 mit seiner Frau Agnes von Mansfeld nach Straßburg zurück, wo er „als Dekan des protestantischen Teils des Domkapitels in bescheidenen Verhältnissen“ lebte und am 21.5.1601 starb (Preising 1960, S. 63). Kohl (1994) stellt diesen Sachverhalt etwas positiver dar, indem er feststellt: „Er zog sich nach Straßburg zurück, wo er bis zu seinem Lebensende als evangelischer Domherr ein ruhiges Dasein führte“ (ebd., S. 99).

Für die Untertanen im Erzstift Köln und im kurkölnischen Westfalen setzte sich mit Gebhard Truchsess von Waldburg die Zeit der religiösen Unsicherheit und der Ausbreitung des protestantischen Glaubens fort. Denn weder im Erzstift noch in Westfalen gelang dem Landesherrn, eine verbindliche religiöse Orientierung dauerhaft vorzugeben, geschweige denn diese durchzusetzen.

1.1.4 Rekatholisierung durch die Wittelsbacher Erzbischöfe Ernst (1583-1615) und Ferdinand von Bayern (1615-1650)

Der neue Kurfürst und Erzbischof von Köln, Ernst von Bayern (1583-1612), stammte aus dem Hause der Wittelsbacher und war schon früh für den geistlichen Stand bestimmt. Bereits 1566 wurde er im Alter von nur 12 Jahren Bischof von Freising und 1573 erhielt er zusätzlich das Bistum Hildesheim. Bei einem Besuch in Rom erhielt er 1574 die Subdiakonenweihe und 1577 wurde er in Köln, wo er seit 1565 über eine Dompfründe verfügte, zum Diakon und zum Priester geweiht. Die Bischofsweihe erhielt er jedoch niemals. 1581 wurde er trotzdem auch noch Bischof von Lüttich und Administrator der Abtei Stablo-Malmedy. Im Alter von 29 Jahren erhielt er die Bischofsfunktion für das Erzbistum Köln und 1585 auch die für das Bistum Münster (Franzen 1987, Sp. 1036). Ernst von Bayern war „Sohn des mächtigsten deutschen Fürsten nach dem Kaiser im katholischen Lager, Albrechts V. Herzog von Bayern“ (Kohl 1994, S. 96). Er „zeigte zwar wenig Neigung zu einer geistlichen Laufbahn und benahm sich auch danach“ (ebd., S. 96), doch reichte seine Herkunft offenbar aus, um ihn in den Augen seiner Befürworter für die vielen Posten zu befähigen.

Bereits zwei Monate nach seinem Sieg über Gebhard Truchsess (1584) erschien Ernst von Bayern persönlich im Herzogtum Westfalen, wo er am 5. Juni „an der merckischen Grenzen bei der Berckenbaumes landwehre durch die westvalischen Landdrosten und alten westvalischen rete (...) auch durch burgermeister, rat und gemeine burgerschaft zu werll untertenigst empfangen“ wurde (Fürstenberg, Tagebücher 1572-1599, Teil 1, S. 250-251, zit. n. Grüter 1994, S. 381). Auch auf dem vom 18.-25. Juni in Geseke tagenden Landtag regte sich gegenüber dem neuen Landesherrn keinerlei Widerstand (Grüter 1994, S. 381). Aus dem engen zeitlichen Zusammenhang zwischen seinem Sieg über Gebhard Truchsess und seinem Erscheinen in Westfalen ist ersichtlich, dass Ernst von Bayern sich bemühte, das Herzogtum Westfalen und mit ihm die für die Grenzsicherung bedeutsame Stadt Werl möglichst schnell wieder unter seine Kontrolle zu bringen.

Während Grüter (1994) zusammenfassend über Ernst von Bayern urteilt, dass seine Amtszeit „unter dem Zeichen einer strengen katholischen Erneuerung besonders in Westfalen“ gestanden habe (ebd., S. 386), fällt das Urteil von Franzen (1987) über ihn deutlich negativer aus: „Persönlich unfähig und unwürdig, brachte er durch seinen

leichtfertigen Lebenswandel erneut das Erzbistum an den Rand des Verderbens. Rom stellte ihm einen Nuntius an die Seite (1584) und gab ihm 1592 einen Koadjutor (Ferdinand von Bayern). Man war zufrieden, dass er deren Reformarbeit nicht behinderte. Antriebe gingen von ihm nicht aus“ (ebd., Sp. 1037). Ein anderes Urteil über ihn stellt fest, dass er zwar den Bestand seines Bistums gesichert habe, besondere gegenreformatorische Aktivitäten aber seien nicht von ihm ausgegangen (Becker-Huberti 1978, S. 8f.). Kohl (1994) schließlich stellt fest: „Charakterlich und geistig nur mittelmäßig begabt, zeigte sich Kurfürst Ernst von Bayern seinen Aufgaben im Interesse der katholischen Erneuerung in keiner Weise gewachsen“ (ebd., S. 110f.).

Wenn Grüter (1994) die Beurteilung seiner Amtszeit dennoch mit „unter dem Zeichen einer strengen katholischen Erneuerung“ stehend vornimmt, muss sie sich entweder getäuscht haben oder es muss Erklärungen für diese Einschätzung geben, die nichts mit der Person des Ernst von Bayern zu tun haben. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Rolle seines Neffen Ferdinand von Bayern als ihm zugeordneter Koadjutor. Der auch als „Auxiliarbischof“ (Heim 1998, S. 268) bezeichnete bischöfliche Koadjutor ist ein mit bischöflicher Weihegewalt ausgestatteter Stellvertreter bzw. Gehilfe eines regierenden Bischofs, der aufgrund persönlicher Umstände oder wegen der Größe seines Sprengels sein Amt nicht allein versehen kann (Strigl 1986, Sp. 362f.). Die bis zum Ende der Reichskirche (1809) „vom Domkapitel oder Bischof“ vorgenommene Wahl bzw. Bestellung von Koadjutoren diente der Sicherung der Kontinuität „v.a. auch im Rahmen der Reichskirchen-Politik verschiedener Fürstenhäuser“ (Heim 1998, S. 268). Der dem Bischof beigegebene Koadjutor hatte alle bischöflichen Rechte und Pflichten (Strigl 1986, Sp. 362f.).

Als Ferdinand von Bayern im Jahr 1595 seinem Onkel Ernst von Bayern als Koadjutor beigegeben wurde, war er gerade 18 Jahre alt. Da auch er im Rahmen der Wittelsbacher Hauspolitik schon früh zum geistlichen Stand bestimmt war, empfing er bereits im Alter von 12 Jahren die Tonsur. Außerdem erwarb die Familie für ihn zahlreiche Dompfründen (u.a. auch in Köln), die ihm einen Zugang zu Bischofssitzen öffnen sollten. Ferdinand war von Jesuiten erzogen worden und hatte an der Universität Ingolstadt studiert, die sich in der Reformation zu einem „Bollwerk des katholischen Glaubens“ (Zoepfel 1986, Sp. 671) entwickelt hatte und fest in der Hand der Jesuiten war. Als er sein Koadjutorenamt in Köln antrat, förderte er die kirchliche Reform durch Synoden (1598, 1612, 1614, 1627) und Visitationen. Er gründete 1601 den Kirchenrat, stiftete drei Jahre nach seiner Nachfolge auf den Bischofsstuhl (1612) in Köln das dortige Priesterseminar und erstellte eine Neuausgabe des *Rituale Romanum* (1614), des *Breviers* (1618) und des *Missale* (1626). Außerdem veranlasste und förderte er die Niederlassung und Ausbreitung der Orden der Jesuiten und Kapuziner in seinem Bistum (Franzen 1987, Sp. 79). Die Jesuiten setzten sich besonders für die katholische Unterweisung der Jugend in ihren neugegründeten Kollegschaften ein, wo sie unter anderem die Idee des „Geistlichen Schauspiels“ entwickelten und publikumswirksam einsetzten. Ihre Stärke lag „in der dogmatisch gebundenen religionspädagogischen und bildungspolitischen Ausbildung“ (Seifert 1983, S. 8). Ein weiterer Schwerpunkt ihrer Arbeit lag ebenso wie bei den Kapuzinern in der Ausbreitung des Glaubens durch Predigten und Volksmissionen.

Als persönlicher Koadjutor seines Onkels arbeitete Ferdinand von Bayern außerdem in dessen Abtei Stablo-Malmedy (ab 1595), im Bistum Lüttich (ab 1601) sowie in den Bistümern Hildesheim und Münster (ab 1614). Als sein Onkel starb, folgte er ihm überall als Bischof nach. 1618 erhielt er außerdem noch das Bistum Paderborn (Franzen 1986, Sp. 78; Kohl 1994, S. 110). Franzen (1986) betont, dass die Häufung so vieler Bistümer in einer Hand kirchenpolitisch bedingt gewesen sei: „Die Zusammenballung der Macht und der Rückhalt am Haus Wittelsbach dienten den Bistümern zum Schutz gegen die Übergriffe protestantischer Nachbarn“ (ebd., Sp. 78f.).

Mit Ferdinand von Bayern besaßen das Erzstift Köln und das kurkölnische Westfalen erstmals nach einer mehrere Jahrzehnte anhaltenden religiösen und politischen Verunsicherung einen tatkräftig und entschieden auftretenden katholischen Reformbischof. Indem er sich durch Hinzuziehung von Jesuiten und Kapuzinern mit kompetenten und engagierten Mitarbeitern umgab und seine Amtsgeschäfte durch Synoden, Visitationen und verbindliche Publikationen straff führte, stellte Ferdinand die Rekatholisierung seiner Bistümer auf langfristig angelegte Grundlagen, die durch Einbindung in die Hauspolitik der Wittelsbacher zusätzlich stabilisiert wurden.

1.2 Die Neuausstattung der Werler Pfarrkirche (1594-1631) und ihre Funktion als Symbol politischen Gehorsams

In die Zeit der Rekatholisierung Werls durch die Wittelsbacher fällt die umfangreiche Neuausstattung der Werler Pfarrkirche zwischen 1594-1631 (Karrenbrock 1994, S. 273). Sicherlich ist die Neuausstattung durch die vorhergehenden Zerstörungen während der Truchsessischen Herrschaft bedingt (siehe Kap. 2.1.3). Da die Neuausstattung aber hinsichtlich der Zahl der errichteten Altäre und deren aufwändiger Gestaltung deutlich über einen einfachen Wiederaufbau hinausgeht, können Überlegungen zu weiteren Bedingungen angestellt werden: Unter dem zu den Reformatoren übergewechselten Gebhard Truchsess war die Stadt Werl für kurze Zeit protestantisch geworden (1583/84). Nach dem Sieg des Erzbischofs Ernst von Bayern über den Truchsess hatten die Werler Bürger ihrem neuen Landesherrn 1584 huldigen müssen. Im Zusammenhang mit einem Überfall auf die Stadt im Jahr 1586 durch den Parteigänger des Truchsess, Martin Schenck von Nideggen, hatten gravierende Mängel in der Stadtsicherung dazu geführt, dass Ernst von Bayern mit der Konfiszierung der Stadttorschlüssel eine verschärfte Kontrolle über die Stadt Werl erlangt hatte (Grüter 1994, S. 384). Erst 10 Jahre später (1596) wurden die Schlüssel zurückgegeben (Mehler 1891/ND1971, S. 275f.). Angesichts dieser politischen Verhältnisse können die neuen Altäre auch als Symbol der Kooperationsbereitschaft der Werler Bürger gegenüber dem Landesherrn gedeutet werden. Durch das öffentlich sichtbare Zeichen der Errichtung von Altären in der Werler Pfarrkirche konnte das (konfessions-)politische Wohlverhalten gegenüber dem Landesherrn um die Komponente einer von der Bürgerschaft getragenen katholischen Erneuerung ergänzt werden. Es erscheint deshalb wahrscheinlich, dass die umfangreiche Neuausstattung auch mit einem Seitenblick auf den Landesherrn erfolgte, dem man auf diese Weise zeigen wollte, dass die Werler Bevölkerung eindeutig auf katholischem Boden stand. (Zur Berücksichtigung der mariologischen Position des Landesherrn bei der Gestaltung der Marienfigur des Rosenkranzaltars siehe Kap. 6.2.1.5.)

2 Konfessionspolitische Rahmenbedingungen des 16./17. Jahrhunderts in Werl und die Funktion des Rosenkranzaltars als identitätsstiftendes Medium

Nachdem Luther 1517 durch die Versendung seiner 95 Thesen gegen den Ablasshandel an kirchliche Würdenträger und durch den Anschlag dieser Thesen in Wittenberg zu einer Universitätsdisputation über ihren Inhalt aufgerufen hatte, war er zum Wortführer der Kritik an der verweltlichten römischen Kirche geworden. Seine aus der Heiligen Schrift abgeleitete Forderung nach religiöser Selbstbestimmung förderte nicht nur einen religiösen Individualismus und Subjektivismus (u.a. Betonung des christlichen Gewissens im Gegensatz zum demütigen christlichen Gehorsam), sondern sie implizierte auch beträchtliche soziale Folgen: Sie stärkte in einem hohen Maße die Idee der Gemeindeautonomie und zwar sowohl in einem religiösen als auch in einem politischen Sinn. Diese Autonomie äußerte sich im Bestreben der städtischen Protestgruppen nach mehr Einflussmöglichkeiten in der Gemeinde, vor allem hinsichtlich der Pfarrerwahl und der Einführung des 'wahren Evangeliums'. Van Dülmen (1999) formuliert in diesem Zusammenhang „der frühneuzeitliche Kommunalismus hat zu Beginn der Reformation einen kräftigen Auftrieb erhalten. Überall, wo es galt Gruppeninteressen zu wahren, wurden durch die Reformation kräftige Impulse verzeichnet. Dabei leistete die Reformation ein Stück Selbstbefreiung, sowohl bei den Bauern als auch bei den Stadtbürgern“ (ebd., Bd. 3, S. 33). Von solchen im ganzen Reich beobachtbaren Tendenzen blieb auch die Ackerbürgerstadt Werl nicht unberührt.

Neben diesen eher mittelbar wirksamen Tendenzen erwiesen sich aber vor allem zwei Bedingungen in Werl als unmittelbar wirksame Faktoren, die maßgebliche Auswirkungen auf das politische und konfessionelle Geschehen in Werl hatten:

1.) Durch eine Entscheidung des Kölner Erzbischofs war seit 1485 festgeschrieben, dass die zwölf Ratssitze der Stadt Werl zur einen Hälfte von den Vertretern der Sälzer und zur anderen von den Vertretern der Gilden der Bäcker, Kaufleute und Bauleute (Ackerleute) zu besetzen seien (Preising 1960, S. 13). Der im Vergleich zu ihrem geringen Anteil an der Gesamtbevölkerung überproportional hohe Anteil der Sälzer, die darüber hinaus auch noch Befreiung von den meisten öffentlichen Lasten erlangt hatten, führte zu wachsender Unzufriedenheit der anderen Werler Gruppierungen mit den bestehenden Verhältnissen (Grüter 1994, S. 363). Der Begriff „Sälzer“ bzw. „Erbsälzer“ bezeichnet eine Gruppe von Werler Familien, die seit 1246 mit dem „coctio salis jure hereditario“, dem vererbaren Recht zur Nutzung der in Werl austretenden Solequellen zum Zweck der Salzherstellung, ausgestattet worden waren (Seibertz 1857, Nr. 118). Ursprünglich den anderen Ämtern der Bauleute, Kaufleute und Bäcker gleichgestellt, war es ihnen aufgrund ihrer durch den ertragreichen Salzhandel bedingten wirtschaftlichen Macht im Laufe der Zeit gelungen, sich innerhalb der Stadt als eximierte Gruppe mit eigener Gerichtsbarkeit zu etablieren und sich Sonderrechte zu verschaffen (Mehler 1891/ND1971, S. 109-117; S. 156-158).

2.) Die Stadt Werl lag als Grenzstadt im nördlichen Zipfel des kurkölnischen Herzogtums Westfalen an einer exponierten Stelle, da sie an drei Seiten von der protestantisch ausgerichteten Grafschaft Mark umgeben war. Für den Landesherrn, den Erzbischof von Köln, galten deshalb Unruhen in Werl immer auch als Gefährdung seiner Landesherrschaft.

2.1 Konfessionelle Entwicklungen und innerstädtische Konflikte während des 16./17. Jahrhunderts in Werl

2.1.1 Frühphase der Reformation in Werl und Reformationsversuch (1545-1547)

Vor allem den Angehörigen der starken Bäckergilde waren die ungleich verteilten Machtverhältnisse im Rat der Stadt ein Dorn im Auge. In ihrem Amtshaus wurden deshalb Beratungen abgehalten, „daraus uneynicheit, angehorsam und widderwertigkeit“ entstanden (Rezeß [schriftl. niedergelegtes Ergebnis von Verhandlungen, Erg. R.F.] 1519, Z. 19, zit. n. Grüter 1994, S. 364). Als ein Repräsentant des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied im Dezember 1515 in Werl erschien, um Straf gelder von einigen Bürgern einzufordern, wurde eine solche Zahlung nicht nur verweigert, sondern der Repräsentant, der kurkölnische Kellner Johann v. Fürstenberg, wurde sogar „mit der thait“ angegriffen (ebd., Z. 12, zit. n. Grüter 1994, S. 364).

Ein solches Vorgehen wertete der erst seit wenigen Wochen im Amt stehende Erzbischof und Kurfürst Hermann von Wied als Angriff auf seine Landeshoheit. Er erschien mit seinem Heer in Werl, um die Unruhen einzudämmen. Nach der Übergabe des Bäckeramtshauses, das Preising (1960) zufolge vermutlich abgerissen wurde (ebd., S. 21), erfolgte die öffentliche Hinrichtung der mutmaßlichen Rädelsführer aus der Bäckergilde. Mit Unterstützung des Rates der Stadt wurde anschließend dafür gesorgt, dass in Werl wieder „fridde, einigkeit, gude policei und regiment underholden werde“ (Rezeß 1519, Z. 32, zit. n. Grüter 1994, S. 364). Als treibende Kraft hinter den Unruhen hatte die Bäckergilde das Eingreifen des Landesherrn in Werl provoziert. Gemeinsam mit dem Rat der Stadt Werl hatte dieser sie jedoch nachdrücklich diszipliniert und eingeschüchert. Bei dieser Aktion war dem Landesherrn aber auch deutlich geworden, dass innerstädtische Konflikte nicht nur das Stadregiment und dessen Unterordnung gegenüber dem Landesherrn gefährden konnten. Eine von Streitigkeiten zerrissene Grenzstadt wie Werl könnte zudem leicht Opfer von Überfällen durch die feindlichen Nachbarn werden. Als Hermann von Wied vier Jahre später nach Werl zurückkehrte, sorgte er deshalb für klare Verhältnisse: Er ließ sich die Schlüssel der Stadttore übergeben und plante die Errichtung eines kurfürstlichen Schlosses in Werl, um Wehrhaftigkeit nach außen zu demonstrieren und den inneren Frieden in Werl zu stabilisieren. Dadurch, dass das bereits 1520 errichtete Schloss in enger Abstimmung mit dem Werler Rat geplant wurde, waren gleichzeitig die zugunsten der Sälzer bestehenden Machtverhältnisse gegen die übrigen Gruppen der Bevölkerung, besonders gegen die Bäckergilde, stabilisiert worden (Grüter 1994, S. 365). Die konservativen Kräfte wussten sich im Einvernehmen mit dem Landesherrn und fühlten sich angesichts einer möglichen Unterstützung ihrer Position durch die Schlossbesatzung noch stärker als vorher. Die Ursache der Unruhen, die Unzufriedenheit großer Teile der Bürgerschaft, die zwar die städtischen Lasten tragen mussten aber am Stadregiment nur unzureichend partizipierten, wurde auf diese Weise allerdings nicht behoben.

Dass in den folgenden Jahren keine weiteren offenen Auseinandersetzungen und keine klar erkennbaren reformatorischen Bewegungen erfolgten, dürfte mit der Tatsache zusammenhängen, dass die Stadt mit der Ausbreitung einer Pestseuche und zwei großen Bränden zu kämpfen hatte, so dass die Fragen des bloßen Überlebens vordringlicher waren (Preising 1960, S. 24f.; Grüter 1994, S. 365). Trotzdem blieben auch die

Werler Bürger nicht unbeeinflusst von der sich ausbreitenden Reformation: Die 1525 von Unruhen begleitete Einführung der Reformation in der Nachbarstadt Soest konnte auch ihnen nicht verborgen bleiben (Grüter 1994, S. 365). Außerdem hatten die Werler über ihre alten hansischen Verbindungen Kontakte nach Soest, das die Städte des Herzogtums Westfalen in Fragen der Handels- und Wirtschaftspolitik auf den Hansetagen vertrat. Der erfolgreiche Kampf des Bischofs von Münster gegen das münstersche Wiedertäuferreich (1535) aber auch die Einführung der Reformation in zahlreichen Städten und Territorien - eben auch in unmittelbarer Nachbarschaft zu Werl - sorgten zusätzlich „für Konfliktstoff und Auseinandersetzungen, die der Rat der Stadt Werl nach Möglichkeit zu vermeiden bemüht war“ (ebd., S. 366). Allerdings erhielt der 1519 nur unter die Oberfläche verbannte innerstädtische Konflikt durch die Reformationsbewegung neue Nahrung, so dass er sich beim landesherrlichen Reformationsversuch des Erzbischofs Hermann von Wied 1545-1547 erneut entlud.

Die 1546 von Hermann von Wied nach Werl entsandten protestantischen Prediger („de nyen predicanten“) fanden in Werl bereits eine größere Anhängerschaft „etlicher gemeiner Bürger und Weiber“ vor (Kleinsorgen 1780, 2. Teil, S. 400, zit. n. Grüter 1994, S. 367). Als Hintergrund für dieses Phänomen dürfte zum einen der ständige Austausch mit den überwiegend protestantisch geprägten Städten der Hanse, vor allem mit Soest, anzusehen sein. Zum anderen war Wilhelm Brandis, der Sohn einer einflussreichen Werler Erbsälzerfamilie, schon 1527 als Student in Wittenberg an der Universität Luthers eingeschrieben, so dass auch auf diesem Wege Informationen über die neue Lehre in das Patriziat der Stadt eindringen konnten (Grüter 1994, S. 367). Vor allem aber erschienen die Gedanken und Forderungen der Reformation den unzufriedenen Bevölkerungsgruppen Werls als Ausweg aus der als ungerecht empfundenen Situation angesichts des „massiven politischen und ökonomischen Übergewicht[s] der Erbsälzer“ (ebd., S. 367). Mit der Übernahme der Gedanken und Forderungen aus der neuen Lehre, so hofften die Unzufriedenen, könnten nicht nur die kirchlichen Verhältnisse im Sinne einer auf die Heilige Schrift gestützten Erneuerung verändert werden, sondern gleichzeitig böte sich auch die Möglichkeit, den Einfluss der dominierenden Sälzer zugunsten einer gleichmäßigen Beteiligung aller Bürger am Stadtre Regiment neu zu regeln.

Der mehrheitlich konservative Rat der Stadt Werl holte vor diesem Hintergrund den Franziskanerobservanten Melchior van Nijmwegen aus Hamm nach Werl (ebd., S. 368). Als Angehöriger der franziskanischen Reformbewegung, die sich um eine besonders strenge Auslegung und Befolgung der Regel des Hl. Franziskus bemühte, erschien er besonders geeignet, als überzeugender Vertreter der katholischen Lehre aufzutreten. Gleichzeitig stand er in der Tradition des von seinem Orden eifrigst gepflegten Seelsorgeapostolats, das sich in Form zahlreicher wortgewaltiger Volksprediger vor allem in den Städten als wirksam erwiesen hatte. Von seinen persönlichen Voraussetzungen und seiner theologisch-didaktischen Vorbildung her musste dieser Pater als besonders wirkungsvoller Kämpfer für die katholische Sache gelten. Er sollte auf Geheiß des Rates am Sonntag Septuagesima (6. Februar) 1547 gegen die Einflüsse der neuen Lehre in Werl predigen und die katholische Sache verteidigen (ebd., S. 368). Doch als der Franziskaner sich anschickte, den Predigtstuhl zu besteigen, „hebben de wyver [Weiber] enne [ihn] met drecke und steinen geworpen, ein wyff hefft en mit dem loch-

te [Leuchter] varene [von hinten] vor den kop geslagen und gewundt [verwundet] [...] düt hadden, als men sachte, de nyen predicanten stiffelert [angestiftet]“ (Chronica Lünensis 1536, S. 1495, zit. n. Preising 1960, S. 26, Erg. u. Ausl. R.F.). Der Werler Rechtslicentiat Gerhard von Kleinsorgen (1530-1591) berichtet ferner von einer „spöttischen Messe“, die von einigen „leichtfertigen Bürgern in einem Bierwirthshause“ abgehalten worden sei, für die diese „an den Leibesgliedern gezüchtigt wurden“ (Kleinsorgen 1780, 2. Teil, S. 400, zit. n. Grüter 1994, S. 368).

Knapp drei Wochen später, am 24. Februar, gipfelten die Unruhen in einem Sturm auf das Werler Rathaus, um die Forderung nach einer Neuverteilung der Ratssitze durchzusetzen. Ein durchschlagender Erfolg wurde dennoch nicht erzielt: Am 27. Februar kamen turnusgemäß sechs Erbsälzer in den Rat und die Mehrheitsverhältnisse waren für die nächste Zeit ebenso festgeschrieben wie die katholische Religion: „Es wurde ... die Neuerung zu Werl bald wieder weggeschafft“ (ebd., S. 368).

Dass die alten Verhältnisse derartig schnell wiederhergestellt werden konnten, hing wohl wesentlich mit der Position des Landesherrn, des Erzbischofs Hermann von Wied, zusammen (Grüter 1994, S. 368). Von ihm waren die „nyen predicanten“, die 1546 in Werl ankamen, ausgesandt worden. Bereits im April 1546 aber hatte Papst Paul III. den abtrünnigen Erzbischof exkommuniziert und die Verwaltung des Bistums Adolf von Schauenburg übertragen. Hermann von Wied hatte zwar dennoch mit Unterstützung der Kölner Landstände weiter regiert, doch als diese ihm auf dem Landtag am 31. Januar 1547 ihre Unterstützung versagten, verzichtete er am 25. Februar, genau einen Tag vor der Werler Ratswahl, öffentlich auf seine erzbischöfliche und kurfürstliche Würde (siehe Kap. 1.1.1). Vermutlich um ein direktes Eingreifen des neuen Landesherrn, des Erzbischofs Adolf von Schauenburg, in die Geschicke der Stadt Werl nicht zu provozieren, ließen die reformatorisch gesinnten Kreise der Werler Bevölkerung davon ab, ihre Ziele weiter zu verfolgen (Grüter 1994, S. 369).

2.1.2 Katholische Erneuerung und reformatorische Bestrebungen (1547-1583)

Die Abschaffung des reformatorischen Bekenntnisses in Werl nach dem Amtsantritt des Erzbischofs Adolf von Schauenburg war nicht zuletzt aufgrund der „realpolitischen Erwägungen“ der reformatorisch gesinnten Teile der Werler Bevölkerung so problemlos möglich gewesen. Die auf das Äußere zielenden Maßnahmen bedeuteten jedoch nicht gleichzeitig auch das Ende der Neuerungsbewegung in Werl (Grüter 1994, S. 370). Begünstigt durch die schwache Landesregierung und gefördert von den reformatorischen Bewegungen in der Nachbarschaft (Grafschaft Mark, Soest) gewann die Gruppe der Neugläubigen in Werl an Einfluss (ebd., S. 371). So führt Preising (1960) an, dass drei junge Studenten aus Werl (Anton Dinckermann, Georg Caballus (Hengst) und Hermann Brandis) im Jahr 1567 an der Universität Marburg immatrikuliert waren, die damals als Stützpunkt der neuen Lehre galt (ebd., S. 34). Georg Hengst und seine Brüder Friedrich und Hermann sind später auch als Wortführer der neugläubigen Richtung bezeugt, als diese 1583 im Zusammenhang mit dem Konfessionswechsel des Gebhard Truchsess in Werl Religionsfreiheit erhielt. Alle drei waren vermutlich Söhne des Ratsherren Diedrich Hengst (ebd., S. 35). Die Namen der Erbsälzer und Ratsherren Wilhelm Bock und Johann Mellin, die später im Zusammenhang mit der Einführung der Reformation durch den Truchsess auftauchen, deuten ebenfalls darauf hin, dass es

auch im Kreis der konservativen Erbsälzer offene Ohren für die neue Lehre gegeben haben muss (ebd., S. 36). Im Jahre 1552 gab es am 11. Februar eine Schmähchrift der Lutheraner gegen den katholischen Pastor und etwas später wird sogar von einer Schlägerei vor den Kirchtüren berichtet (Grüter 1994, S. 371). Offene Auseinandersetzungen sind jedoch ansonsten nicht überliefert.

Die Katholiken bemühten sich um die Reform der Werler Schule, die laut der lateinischen Inschrift am Portal (1558) ein Hort „friedsamer Tugend und christlicher Glaubenslehre“ sein sollte (Preisling 1960, S. 31). In der Zeit von 1558-1582 erhielt die Schule zahlreiche finanzielle Zuwendungen, die zeigen, „dass man in ihr ein wichtiges Bollwerk gegen alle ungläubigen Bestrebungen haben wollte“ (ebd., S. 32).

In einer Urkunde des Stadtarchivs Werl liest man, dass auch die neukirchliche Gemeinde eine Elementarschule vor dem Büdericher Stadttor unterhielt, in der „aus verdecktigen buchern“ gelehrt wurde (StAW, Akt. 27a, fol. 83b, zit. n. Grüter 1994, S. 372). In derselben Akte wird dann etwas später vom „heimlichen convenniren etzlicher auslendischer verdecktigger predicanten allhie in den heusern“ berichtet (ebd., fol. 85b, zit. n. Grüter 1994, S. 372). Alle diese Hinweise können als „Indikator für das Vorhandensein aktiver reformatorisch gesinnter Kreise in der Werler Bürgerschaft“ gesehen werden, so dass festgestellt werden kann, „dass offenbar in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts innerhalb der Bevölkerung Werls die Anhängerschaft protestantischer Richtungen mehr und mehr an Gewicht gewannen. Der Stadtrat duldet diese Entwicklung, blieb aber wohl (auch aus politischer Rücksichtnahme) weiterhin katholisch geprägt“ (Grüter 1994, S. 372).

Hinsichtlich der katholischen Erneuerung gilt die Berufung des „wegen seiner ausgezeichneten humanistischen Bildung berühmten“ Hermann Kerksenbrock (Mehler 1891/ND1971, S. 197) als Rektor der Werler Schule als erstes Zeichen einer „restaurativ-katholisch bestimmten Phase in der Geschichte der Stadt Werl“ (Grüter 1994, S. 371). Weitere Maßnahmen sind nicht beurkundet und erst der Bericht einer erzbischöflichen Visitationskommission aus dem Jahr 1573 gibt ergänzende Hinweise auf Erneuerungsmaßnahmen: Das Visitationsprotokoll moniert die Entfremdung von Vermögenswerten im Zusammenhang mit den Einkünften aus verschiedenen Altären, für den Lebensunterhalt der Geistlichen nicht ausreichende Einkünfte, die durch eine (im Rat heftig umstrittene) „union der vicarien“ gesteigert werden sollten, und den nicht angemessenen Lebenswandel im Werler Pfarrhaus: „zum achten wird deinlich eracht, dass pastoer und cappelaen und vicarii ein züchtigh und keuß leben foeren“. Weitere Kritikpunkte betrafen die Besetzung der Schule mit einem Rektor, der nicht wie vorgesehen dem geistlichen Stand angehörte, ein zu nachlässiger Kirchenbesuch, bei dem die Gläubigen schon vor Beendigung der Messe aus „der kirchen fliehen oder darauslauffen“ und den Konsum von Branntwein während des Gottesdienstes. Außerdem forderte die Kommission die Abschaffung der „verdecktigen Kinderschule fur der Budeckerporten“ und die Einführung von zwei regelmäßig durchzuführenden Messen pro Woche im Hospital (StAW, Akt. 27a, zit. n. Preisling 1960, S. 75-77).

Symptomatisch ist, dass der Stadtrat nach der erfolgten Visitation zunächst nicht daran dachte, eine Erklärung abzugeben, wie die monierten Sachverhalte abgestellt werden sollten. Erst auf Aufforderung der Kommission antwortete man mit der Bitte, die Kommission möge doch Vorschläge machen. Auf diese Weise signalisierte der Rat

seine grundsätzliche Gesprächs- und Kooperationsbereitschaft gegenüber dem Erzbischof und der von ihm eingesetzten Kommission. Durch Hinauszögern der Behebung der monierten Zustände konnte jedoch zunächst alles beim Alten bleiben (Grüter 1994, S. 371). Insgesamt entwickelte Werl während des Zeitraumes von 1547-1577 Züge einer „bikonfessionellen“ Stadt, die durch ein „friedlich-schiedliches Zusammenleben“ von lutherischen und katholischen Bürgern gekennzeichnet waren (Grüter 1994, S. 371; 382). Im Gegensatz zu den Katholiken verfügten die Protestanten allerdings weder über einen eigenen Prediger (ebd., S. 371) noch über einen eigenen Versammlungsraum.

2.1.3 Zweiter Reformationsversuch (1583/1584)

Nach seinem Übertritt ins protestantische Lager erließ der Kölner Erzbischof und Kurfürst Gebhard Truchsess von Waldburg zwischen Dezember 1582 und Februar 1583 mehrere Religionsedikte, die über seinen Übertritt informierten und den Ständen, Städten und Gemeinden seines Herrschaftsbereiches die Wahl der Religion freistellten (Grüter 1994, S. 373). Bereits Ende Januar 1583 hatten jedoch die Kölner Landstände dem Truchsess die Gefolgschaft verweigert. Der Papst hatte auf den Konfessionswechsel mit der Absetzung Gebhards reagiert und seit dem 23. Mai 1583 hatte Herzog Ernst von Bayern als Nachfolger auf dem Bischofssitz die Amtsgeschäfte übernommen. Die westfälischen Landstände hatten sich abwartend verhalten und keine generell ablehnende Position bezogen. Dieses Verhalten hing mit dem „nicht unerheblichen Erfolg protestantischer Gruppen im Herzogtum seit der Mitte des 16. Jahrhunderts“ (ebd., S. 374) zusammen, die nun eine Möglichkeit sahen, mit Unterstützung des Gebhard Truchsess die Reformation in Westfalen flächendeckend einzuführen. Dieser Hintergrund und das Vorhandensein „guter Freunde“ (Schröer 1986, Bd. 1, S. 224f.) in Westfalen führten dazu, dass Gebhard Truchsess sich aus Köln nach Westfalen zurückzog.

Da ihm die Stadt Werl wegen ihrer geographisch-strategischen Bedeutung und der befestigten Schlossanlage neben dem Schloss in Arnsberg als geeigneter Standort erschien, ließ er am 9. Februar 1583 den bisherigen Werler Schlosskommandanten, den Werler Dietrich Lilien, durch seinen „Vertrauten“ Walter Karthaus ablösen (Preisung 1960, S. 50). Karthaus verstärkte die Schlossbesatzung in Werl und ließ vier Tage nach seiner Ankunft ein Edikt an der Kirchentür anschlagen, in dem die Religionsfreiheit verkündet wurde. Zwei Wochen später wurde dieses Edikt „von unbekannter Hand“ entfernt (ebd., S. 51). Knapp vier Wochen nach der Ankunft von Karthaus forderten „confoederirte gemeine burger“ unter Leitung des Licentiaten Anton Dinckermann und des truchsessischen Notars und Richters Eberhard von der Recke in einer Bittschrift den Rat der Stadt Werl auf, bei dem bevorstehenden Arnsberger Landtag im März die freie Ausübung der Augsburger Konfession zu fordern. Die Übergabe dieser Bittschrift erfolgte durch den Erbsälzer Johann Schöler (Grüter 1994, S. 375). Die Bittschrift wurde vom Rat zurückgewiesen. Als Gründe dürften die konservativ altgläubige Grundeinstellung der Ratsmehrheit und die mittlerweile isolierte Position des Truchsess innerhalb des Erzstifts ebenso ausschlaggebend gewesen sein wie die Angst vor möglichen militärischen Auseinandersetzungen im Gefolge eines Religionswechsels (ebd., S. 375f.).

Unter Umgehung des Rates übergaben aber Werler Bürger um Johann Mellin und Hermann Hengst dennoch auf dem Arnsberger Landtag dem Truchsess eine Schrift, in der sie „umb das exercitium der Augspurgischen confession supplicirt“ (Kleinsorgen, Tagebuch 1583/84, S. 125, zit. n. Grüter 1994, S. 376). Sie kamen mit dem Edikt zur Freistellung der Religion nach Werl zurück und begannen sofort Verhandlungen mit dem Rat der Stadt und der katholischen Geistlichkeit, um die organisatorischen und finanziellen Voraussetzungen für die Tätigkeit eines Prädikanten der neuen Lehre zu schaffen. Die altgläubige Seite musste ihre anfängliche Weigerung unter „dem massiven Druck der Bevölkerung“, die von den Superintendenten des Truchsess (Otto von Wolmeringhausen u. Walter von Karthaus) unterstützt wurde, bald aufgeben (Grüter 1994, S. 376). Man einigte sich darauf, dass der katholischen Seite die Pfarrkirche zwischen 5-8 Uhr zur Verfügung stände und dass sie anschließend von den Anhängern der neuen Religion genutzt werden könnte. Am 23. März hielt dann der Prädikant Valentin Schoner den ersten protestantischen Gottesdienst in der Pfarrkirche. Er verließ Werl allerdings bereits am nächsten Tag, um nach Geseke weiterzureisen (Kleinsorgen, Tagebuch 1583/84, S. 125; 128, zit. n. Grüter 194, S. 376). Auch die aushilfsweise tätigen Prädikanten Heinrich Averdink aus Hilbeck und Konrad Copius blieben nur kurz in Werl. Während der Karwoche 1583 hatte die protestantische Gemeinde überhaupt keinen Prediger (ebd., S. 132, zit. n. Grüter 1994, S. 376).

Mitte April kam dann der hessische Prediger Caspar Mothäus nach Werl. Er griff in seiner ersten Predigt die katholische Lehre so scharf an, dass der amtierende Pfarrer Bernhard Tütel anschließend erneut die Kanzel bestieg, um die erhobenen Vorwürfe zu entkräften und an die Bevölkerung zu appellieren, man möge dem Prediger Mothäus keinen Glauben schenken (ebd., S. 134f., zit n. Grüter 1994, S. 377). Trotz solcher Auseinandersetzungen brachte die simultane Nutzung der Pfarrkirche zunächst keine weiteren Probleme (Grüter 1994, S. 377). Eine ernsthafte Schwierigkeit ergab sich hingegen durch die fehlenden finanziellen Einkünfte des neuen Prädikanten, um die man sich offensichtlich vorher zu wenig Gedanken gemacht hatte. Das Problem wurde auf Anweisung des Truchsess dadurch gelöst, dass die Einkünfte des amtierenden Bernhard Tütel dem protestantischen Prediger zugesprochen wurden (Kleinsorgen, Tagebuch 1583/84, S. 134, zit. n. Grüter 1994, S. 377). Zwei Monate später, am 19./20. Mai, bezog der Truchsess mit seinen Truppen das Schloss in Werl. Er vereidigte Bürgerschaft und Rat erneut auf seine Person und versuchte - zunächst mit Überredung -, die altgläubigen Ratsherren zum Konfessionswechsel zu bewegen. Als die beiden amtierenden Bürgermeister Johann Gödden und Gerhard Brandis darauf nicht eingingen, startete er zwei Wochen später eine Verleumdungskampagne mit dem Vorwurf, sie hätten einen Brandanschlag auf Werl geplant (ebd., S. 151f., zit. n. Grüter 1994, S. 377).

Pfarrer Bernhard Tütels Position verschlechterte sich während dieser Zeit soweit, dass ihm „cantzel und altar verpotten wurden“ und er schließlich, bedrängt von truchsessischen Soldaten, am 27. Juni fliehen musste (ebd., S.162-164, zit n. Grüter 1994, S. 378). In das leere Pfarrhaus zog unmittelbar darauf Caspar Mothäus mit seiner Familie ein. Mit Tütel hatten auch alle anderen katholischen Geistlichen die Stadt verlassen. Nur der geistliche Leiter der Werler Schule, Johannes Platten, hielt noch aus, bis auch er am 10. August auf das Schloss befohlen, misshandelt und nach 11 oder 12 Ta-

gen Haft entlassen wurde, wobei man ihm nahelegte, nach Marburg oder Rostock zu gehen und die Konfession zu wechseln, um anschließend mit reichlicher Besoldung auf seinen alten Posten zurückzukehren (Preising 1960, S. 60f.).

Getreu der Losung, dass nur die Heilige Schrift als Wort Gottes im Mittelpunkt der Gottesdienste stehen dürfe, wurden auf Betreiben des Calvinisten Truchsess dann Ende Juli / Anfang August 1583 alle Bilder und Altäre aus der Pfarrkirche zerstört und entfernt (Kleinsorgen, Tagebuch 1583/84, S. 179f., zit. n. Grüter 1994, S. 378). Der am 19. August abgebrochene Hochaltar wurde anschließend durch „ein neu altar mitten aufs chor in gestalt eines gemeinen tisches“ ersetzt (ebd., S. 186, zit. n. Grüter 1994, S. 378). Für etwa neun Monate herrschte nun in Werl die von Gebhard Truchsess favorisierte calvinistische Richtung der Reformation vor (Grüter 1994, S. 378).

Nachdem die kirchlichen Veränderungen abgeschlossen waren, rückten Anfang des Jahres 1584 die politischen Veränderungen in den Vordergrund. Denn dass die Hälfte der Ratssitze immer noch von den mehrheitlich konservativen Sälzern eingenommen wurde, störte sowohl den Truchsess als auch die Gilden der Bäcker, Kaufleute und Bauleute. Vor diesem Hintergrund erhielten die im März 1584 anstehenden Ratswahlen eine hohe Bedeutung. Gebhard Truchsess selbst hätte gern gesehen, „dass man alle catholischen aus dem rat setzen und lauter confessionalisten darin setzen solte“ (Kleinsorgen, Tagebuch 1583/84, S. 241f, zit. n. Grüter 1994, S. 378). Da es aber im 16. Jahrhundert in Werl üblich war, abwechselnd in einem Jahr die Sälzervertreter und im nächsten dann die Vertreter der übrigen Gilden zu wählen, und da im Jahr 1584 nur die Wahl der Vertreter der Bäcker, Kaufleute und Bauleute anstand, war diese Erwartung nicht erfüllbar. Alle aus den Wahlen am 15. März hervorgegangenen Ratsvertreter gehörten jedoch der protestantischen Richtung an. Sie konnten zwar die Position der Sälzer nicht unmittelbar verändern, erlangten aber doch soviel Einfluss, dass sie durchsetzen konnten, dass neben dem alten aus den Reihen der Sälzer stammenden Bürgermeister Gerhard Brandis im Jahr 1584 zwei (!) weitere Bürgermeister aus den Reihen der Protestanten belegt sind (Preising 1960, S. 61).

Die starke Position der reformierten Kreise in Werl hing eng mit der Person des Gebhard Truchsess und dessen Übertritt zur neuen Lehre zusammen. Durch seine Entscheidung und die daraus folgende Freigabe des religiösen Bekenntnisses hatte er maßgeblich dazu beigetragen, dass sich die vorher eher unterschwellige Ausbreitung des Protestantismus in der Folgezeit öffentlich fortsetzen und stabilisieren konnte. Nicht zuletzt dürften auch die häufige persönliche Anwesenheit des Truchsess und seine in Werl stationierten Soldaten mit ihrem Kommandanten und späteren Superintendenten Walter von Karthaus ausschlaggebend für die rasche Durchsetzung der neuen Lehre in den kirchlichen und politischen Gremien gewesen sein. Die militärische Niederlage des Truchsess (siehe Kap. 1.1.3), die diesem zwei Wochen nach der Werler Ratswahl von seinem rechtmäßigen Nachfolger Ernst von Bayern zugefügt wurde und mit seiner Flucht in die Niederlande endete, hatte deshalb auch unmittelbare Auswirkungen auf die Situation in Werl. Als einer der ersten erkannte der neue Prediger Caspar Mothäus die Wahrscheinlichkeit einer sich abzeichnenden Niederlage seines Schirmherrn. Bereits eine Woche vor deren Eintritt richtete er am 22. März 1584 ein Gesuch an den Rat der Stadt mit der Bitte, Werl verlassen zu dürfen. Das Gesuch wurde zwar abschlägig beschieden, doch Mothäus hielt seine Position in Werl für so ge-

fährdet, dass er sich am 28. März trotzdem entschloss, mit seiner Familie nach Soest zu ziehen, um dort außerhalb des Einflussbereichs des erzbischöflichen Kurfürsten Ernst von Bayern die weitere Entwicklung abzuwarten (Grüter 1994, S. 379).

2.1.4 Festschreibung der katholischen Konfession in Werl

Erzbischof Ernst von Bayern bemühte sich nach seinem Sieg über Gebhard Truchsess, die Stadt Werl so schnell wie möglich wieder unter seine Kontrolle zu bringen. In seinem Auftrag erschien bereits am 5. April 1584 Kaspar von Fürstenberg mit 600 Soldaten „zu roß und fueß“ vor Werl, um die Stadt für seinen Landesherrn einzunehmen (Fürstenberg, Tagebücher 1572-1599, Teil 1, S. 187, zit. n. Grüter 1994, S. 381). Die Stadt kapitulierte und von Fürstenberg notierte am 9. April in seinem Tagebuch „Sein den tag binnen Werl gar guter Dinge“ (ebd., S. 188, zit. n. Grüter 1994, S. 381). Zwei Monate später erschien Ernst von Bayern persönlich und am 6. Juni erwies ihm die Stadt „nach gehaltenem catholischen gottesdienst die huldigung“ (ebd., S. 251, zit. n. Grüter 1994, S. 381). Zwar hatte der Rat der Stadt Werl sich zunächst ablehnend verhalten wollen, doch angesichts der militärischen Übermacht und der darauf gestützten starken Position des Erzbischofs blieb ihm schon aus realpolitischen Überlegungen keine andere Möglichkeit, als sich trotz inneren Widerstandes den neuen Verhältnissen zu fügen. Auch wenn in Werl, wie in anderen Städten, Stimmen laut wurden, die sich mit der Hinwendung zu Ernst von Bayern nicht einverstanden erklärten, so blieben diese Stimmen doch so leise, dass es nicht zu offenen Unruhen kam (Grüter 1994, S. 381).

Im Februar 1586 allerdings ereignete sich ein Überfall des truchsessischen Parteigängers Martin Schenck von Nideggen auf Werl. Die Truppen konnten in die Stadt eindringen aber nicht das kurfürstliche Schloss erobern. Als das landesherrliche Entsatzheer nahte, beließen sie es bei der Plünderung und Verwüstung der Stadt und zogen sich nach Rheinberg zurück (Mehler 1891/ND1971, S. 267 ff.). Ernst von Bayern vermutete wohl Verrat und veranlasste eine genaue Untersuchung der Hintergründe des Schenckschen Überfalls. Es stellte sich jedoch heraus, dass gravierende Mängel in der Stadtsicherung den anfänglichen Erfolg des Schenck von Nideggen ermöglicht hatten. Ernst von Bayern entzog daraufhin der Stadt die Schlüsselgewalt und übertrug das Öffnen und Schließen der Stadttore allein seinen Amtsleuten. Damit hielt er ein Mittel in der Hand, um eine weitgehende politisch wirtschaftliche Kontrolle über die Stadt auszuüben (Grüter 1994, S. 384).

Pfarrer Bernhard Tütel kehrte Anfang April 1584 in sein Pfarrhaus zurück und blieb bis zu seinem Tod 1611 Pfarrer der Pfarrkirche. Er wurde unterstützt von zwei Kaplänen und mehreren Vikaren (ebd., S. 379f.). Während seiner Amtszeit wurde ein Großteil der Neuausstattung des Kirchenraums durchgeführt.

Im Februar 1587 kamen erzbischöfliche Visitatoren nach Werl. Sie stellten fest, dass die „prophanisierten“ Altäre neu geweiht werden müssten und baten um die baldige Entsendung eines Weihbischofs nach Werl. Außerdem legten sie eine detailliert ausgearbeitete Gottesdienstordnung vor, damit gesichert war, dass Gottesdienste regelmäßig und zu festen Zeiten stattfinden konnten (Grüter 1994, S. 384). Zusätzlich wurde angeregt, den religiösen Kenntnisstand der Bevölkerung durch regelmäßige Unterweisung aus dem Katechismus oder einem „anderen catholischen buch“ im

aus dem Katechismus oder einem „anderen catholischen buch“ im Rahmen der Predigten und Gottesdienste zu heben (ebd., S. 384).

Auch bei der Berufung des neuen Schulrektors Berthold Cappius aus Beckum im November 1597 ging es um Bewahrung und Festschreibung der katholischen Konfession. Bei seinem Amtsantritt musste er sich verpflichten, „keine verneuerungh widder dieselben zuzulassen“ (StAW, Akten B Nr. 27b, zit. n. Preising 1960, S. 72).

Einschneidend wirkte sich auch die zu Beginn des 17. Jahrhunderts (1608) erstmals belegte Bedingung aus, dass man katholisch sein müsse, um in Werl das Bürgerrecht zu erhalten: Im Archiv der Stadt Werl befindet sich eine Akte, in der dem antragstellenden Johan Asbecke aus Hamm mitgeteilt wird, „daß er sich solte der Catholischen Religion wie die alhie im Schwangh und brauch sich erstlich gemechs zu halten erkleren ...“ (StAW, A 1, 25v, zit. n. Deisting 1979, S. 72). Auch die politisch und wirtschaftlich bedeutsamste Kraft in Werl, das Amt der Erbsälzer, schrieb schließlich in ihrer Salzwerksordnung von 1609 zwingend vor, dass jeder Sälzer katholisch sein müsse. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts hatte damit die katholische Religion alle Bereiche des öffentlichen Lebens durchdrungen, so dass man diese Zeit als „Höhepunkt der katholischen Konfessionalisierung in Werl“ bezeichnen kann (Grüter 1994, S. 385).

2.2 Die Funktion des Rosenkranzaltars als identitätsstiftendes Medium der Werler Bürgerschaft

Angesichts der o.g. Bedingungen ist es sicherlich kein Zufall, dass die Werler Pfarrkirche zwischen 1594 und 1631 „innerhalb weniger Jahrzehnte also, eine ungewöhnlich geschlossene Ausstattung der Spätrenaissance und des Manierismus erhielt“ (Karrenbrock 1994, S. 279, u. S. 279-288): Als erster der zerstörten Altäre erhielt der Altar der Erbsälzer 1594 ein neues Retabel. Auf „um 1600“ datiert folgt als nächstes großes Kunstwerk der Dreikönigsaltar des aus der münsterschen Malerfamilie stammenden Johann tom Ring (1571-1604). Im Jahr 1603 wurde der Altar der Bäcker Gilde errichtet (1862 nach Hemmerde verkauft, 1945 zerstört). Der Altar der Kalandbruderschaft wurde am 29. Januar 1610 aus Münster nach Werl überführt und in der Pfarrkirche aufgebaut. Der mächtige Hochaltar, „dessen zweigeschossiger Aufbau den gesamten Chorschluß ausfüllte und bis kurz unter das Gewölbe reichte“ wurde zwischen 1611-1615 in Münster in der Werkstatt des Meisters Gerhardten Gronier (Gerhard Gröninger) hergestellt und anschließend in Werl errichtet. (Auch dieser Altar gelangte 1862 durch Verkauf nach Hemmerde, ebd., S. 280.) 1619 gab der Rat eine neue Orgel für die Pfarrkirche in Auftrag, die 1627 geliefert wurde (Deisting/Karsten 1994, S. 508). Die Bauleute (Ackerleute) errichteten ihren Altar 1630 (ebenfalls 1862 nach Hemmerde verkauft, 1945 zerstört). Als Höhepunkt schließlich bildete der 1631 datierte kostbare Rosenkranzaltar den krönenden Abschluss der Neuausstattung (Karrenbrock 1994, S. 287).

Die Kosten für eine solche auf Repräsentation angelegte Neuausstattung waren nicht unerheblich und nur finanzierbar, wenn sich neben dem Rat alle gesellschaftlich bedeutsamen Gruppen gemeinsam um die Neuausstattung bemühten. Da sich tatsächlich alle Gilden beteiligten, lässt sich die Neuausstattung als ein die gesamte Bevölkerung integrierendes längerfristiges Projekt konfessioneller Reorganisation deuten. Auffällig in diesem Zusammenhang ist, dass sogar die untereinander zerstrittenen Gilden

der Bäcker und der Erbsälzer ihren Beitrag zu diesem gemeinsamen Projekt leisteten. Zumindest im kirchlichen Rahmen kann deshalb auch von einer identitätsstiftenden Wirkung des Projekts für die Werler Bürgerschaft ausgegangen werden, die zu einer verstärkten Einbindung aller Gruppen in den Prozess der Rekatholisierung führte. Nachdem sich die Werler Erbsälzer und Gilden anfänglich ausschließlich um die Errichtung gruppeneigener Altäre bemüht hatten, verfolgten sie mit der Stiftung des Rosenkranzaltars ein gruppenübergreifendes Altarprojekt, das mit großer Wahrscheinlichkeit von der allen Gruppen zugänglichen Rosenkranzbruderschaft (siehe Kap. 7.2.4) getragen wurde. Rosenkranzaltar und Marienverehrung können deshalb auch als Instrumente zur Aufhebung innerstädtischer Konflikte auf einer übergeordneten religiösen Ebene gedeutet werden. Sie stehen damit in einer seit der Spätantike nachweisbaren Tradition der Funktion Marias als Helferin bei der „Befriedung konkurrierender, sich bekämpfender sozialer Gruppen“ (Röckelein/Opitz 1990, S. 16). Die Anbindung der Erbsälzer an den Rosenkranzaltar blieb offensichtlich längerfristig wirksam: Ein für den 1594 errichteten Erbsälzeraltar in der Propsteikirche zu Werl gestiftetes silbernes Expositorium aus dem 18. Jahrhundert, das mit den Wappen der Erbsälzerfamilien geschmückt ist, wurde so gearbeitet, dass es sowohl vor dem Erbsälzeraltar als auch vor dem Rosenkranzaltar aufgestellt werden kann.

3 Wirtschaftliche Rahmenbedingungen in Werl zu Beginn des 17. Jahrhunderts und die Funktion des Rosenkranzaltars als Mittel zur Krisenbewältigung

Voraussetzung für die Stiftung eines Altars ist neben der Entscheidung der Stifter immer auch deren vorhandene oder mittelfristig gesicherte Fähigkeit zur Finanzierung des Projektes. Dass Stiftungen im Umfeld von wirtschaftlichem Wachstum besser gedeihen als im Zusammenhang mit wirtschaftlichen Rückschlägen, erscheint deshalb verständlich. Für die Errichtung des Werler Rosenkranzaltars hingegen scheint eher die gegenteilige Situation ausschlaggebend gewesen zu sein. Die wirtschaftlichen Bedingungen in Werl hatten sich nach einer anfänglichen Konsolidierung innerhalb weniger Jahre derartig katastrophal entwickelt, dass Stadt und Bürger noch Jahrzehnte später und teilweise sogar bis in das nächste Jahrhundert unter deren Folgen zu leiden hatten. Der Werler Rosenkranzaltar entstand in einer Zeit tiefster wirtschaftlicher Depression in Werl, ohne Hoffnung auf Besserung und zu einer Zeit, in der die wirtschaftlichen Ressourcen der Bürger und der Stadtverwaltung fast aufgezehrt und sehr begrenzt waren.

3.1 Konsolidierung und bescheidener Wohlstand

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts müssen die wirtschaftlichen Verhältnisse jedoch in Werl noch recht günstig gewesen sein. Seit Beginn der Herrschaft der Wittelsbacher Erzbischöfe hatten sich die politischen Rahmenbedingungen stabilisiert und bis auf den Überfall des Schenck von Nideggen (1586) war Werl von militärischen Auseinandersetzungen verschont geblieben. So lassen sich z.B. in der Zeit 1593-1623 in Werl fünf Goldschmiede nachweisen, deren Existenz nur durch gewissen Reichtum bei zumindest einem Teil der Stadtbevölkerung möglich ist (Deisting/Karsten 1994, S. 507). Als Auftraggeber kommen wohl in erster Linie Mitglieder aus dem Kreis der Sälzer in Betracht, die im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts begonnen hatten, eine allmähliche Umstellung ihrer Siedeanlagen von der Holz- zur Steinkohlefeuerung vorzunehmen. Im Zusammenhang mit der damit einhergehenden Vergrößerung der nun aus Eisen (statt wie früher aus Blei) hergestellten Siedepfannen kam es zu einer Produktionssteigerung, durch die z.B. 1607 ein Gesamtertrag von 16 315 Reichsthalern erwirtschaftet wurde (ebd., S. 543). Ein etwas niedrigerer Ertrag ist mit 13 220 Reichsthalern für das Jahr 1612 errechnet worden (ebd., S. 543). Zum Vergleich: Der Gesamtertrag des Jahres 1640 belief sich nur auf 4 750 Reichsthaler (ebd., S. 543).

Weitere Auftraggeber dürften im Kreis der höheren kurfürstlichen Beamten zu suchen sein, der sich aus Justizbeamten mit akademischer Vorbildung und höher dotierten Verwaltungsbeamten zusammensetzte. Auch das seit dem Ende des 15. Jahrhunderts in Werl angesiedelte Offizialatsgericht hatte als höchste kirchliche Behörde im Herzogtum Westfalen außerhalb Arnsbergs dazu beigetragen, „dass seit(h)er deme mancher feiner gelehrter Man in selbige Statt sich niedergesetzt“ hatte (Brandis 1673, in: Seibertz 1857, S. 66f.).

Die Errichtung des Altars der Kalandbruderschaft im Jahr 1610, der Auftrag für den Hochaltar (1611 vom Rat bestellt) und schließlich der Auftrag für die neue Orgel (am 18. Juni 1619 für 300 Taler in Auftrag gegeben) können ebenfalls als Hinweise auf einen gewissen Wohlstand gewertet werden (Preisig 1975, S. 14-16).

3.2 Wirtschaftliche Rückschläge

Die ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts waren jedoch trotz der beschriebenen positiven Entwicklungen nicht durchgehend erfreuliche Jahre für die damals „etwa 2500 Einwohner“ (Halekotte 1999, S. 116) zählende Mittelstadt Werl: Immer wieder werden Überschwemmungen erwähnt, in deren Folge Viehverluste und die beeinträchtigte landwirtschaftliche Produktion viele Bürger in den Ruin trieben (Deisting/Karsten 1994, S. 508). Am 21. März 1603 z.B. spülten heftige Regengüsse „alle besamten Felder um Werl herum“ weg, so dass „alle Herden Vieh ersäuft und große Verwüstungen angerichtet wurden“ (Mehler 1891/ND1971, S. 279). Auch ansteckende Krankheiten, die in den Kämmergebüchern verallgemeinernd als „Pestseuchen“ angegeben werden, sind für 1613 und 1617 belegt (Deisting/Karsten 1994, S. 508).

Vor allem aber wurde Werl wegen seiner exponierten Lage an der Grenze des kurkölnischen Herzogtums Westfalen und an der alten Hellweg-Handelsstraße während des 30jährigen Krieges immer wieder in Mitleidenschaft gezogen. Außerdem bedingten die Funktion Werls als Garnisonsstadt und das Vorhandensein des landesherrlichen Schlosses, dass sich in Werl ständig Militär aufhielt (Deisting/Karsten 1994, S. 509). So lag u.a. der Söldnerführer Wennemar Sontagh von und zu Schaeffhausen mit seinem Fähnlein Soldaten in der Stadt um diese zu beschützen. Er konnte seine Mannschaften aber offenbar nur mit drakonischen Strafen im Zaum halten, so dass der Rat der Stadt Werl im Jahr 1620 der Errichtung eines Galgens auf dem Marktplatz zustimmen musste (Preisling 1975, S. 20).

Wie groß die Furcht vor ausbrechenden Feindseligkeiten gewesen sein muss, zeigte sich anlässlich der Ratswahl im März 1621: Eine der dringendsten Beschwerden, welche die Vertreter der Gilden dem neuen Rat vorlegten, lautete: „dass bey furstehender gefahr die Wehr der Bürger sowoll als die Stadtmuren und festungh besichtet und gepessert“ werde (StAW, Akten CI Nr. 2 fol 79v).

Im Jahr 1622 erlebte die Stadt dann anlässlich der Begegnung mit Herzog Christian von Braunschweig zum ersten Mal die volle Härte des 30jährigen Krieges (Deisting/Karsten 1994, S. 509). Am 23. Januar erschien ein Abgesandter des Herzogs in Werl und übergab „ein zu mehrem Schrecken an den vier Ecken angezündeteß Schreiben“, mit dem die Stadt zur Übergabe aufgefordert wurde (Brandis 1673, in: Seibertz 1857, S. 83; zu dem „Brandbrief“ vgl. auch: Kohl 1994, S. 112). Zur Abwendung des drohenden Unheils verhandelte eine dreiköpfige Werler Delegation zwei Tage später in Soest, das der Braunschweiger kurz zuvor eingenommen hatte, mit dem gefürchteten Herzog (Preisling 1975, S. 27). Nachdem die Freikaufsumme von ca. 3 000 Reichsthalern Brandsteuer festgelegt war, informierten die Werler noch von Soest aus ihre vorgesetzte Behörde, diese möge ihnen bis zum Mittag des folgenden Tages Hilfe zukommen lassen, damit sie sich nicht dem Herzog ausliefern müssten (ebd., S. 28). Die Bitte wurde nicht erwidert und die Stadt musste in aller Eile versuchen, die geforderte Brandsteuer aufzubringen. Die Höhe der geforderten Summe überstieg die Zahlungsfähigkeit der Stadt um ein Vielfaches, so dass viele Bürger der Stadt privates Geld vorstrecken mussten (ebd., S. 30). Die Stadt verschuldete sich dabei so stark, dass sie zur Rückzahlung der geliehenen Gelder Umschuldungen vornehmen musste, stadteigene Ländereien verpfändete und in einigen Fällen dennoch jahrzehntelang nicht in der Lage war die Rückzahlungen zu leisten (ebd., S. 30-32).

Unter solchen Bedingungen konnten die Werler auch gegenüber der finanziellen Oberbehörde, der Landpfennigsmeisterei in Arnsberg, ihren Verpflichtungen nicht nachkommen. Diese Behörde hatte daraufhin dem in der Stadt liegenden Kapitän Wegmann und seinen Soldaten eine Forderung von 100 Reichsthalern gegenüber der Stadt Werl überlassen. Als dieser jene Forderung, die nun seine eigene war, in Werl präsentierte, streckten die amtierenden Bürgermeister Dietrich Wrede und Philipp Pappen jeder 50 Reichsthaler gegen Ausstellung eines Schuldscheins vor. Der Schuldschein des Dietrich Wrede wurde erst am 17. Januar 1786 (!), also 157 Jahre nach der Ausstellung, vom Stadtkämmerer Sommer eingelöst (ebd., S 33).

Zwar hatten die Werler Bürger sich mit der Zahlung der Brandsteuer von der Gefahr der Einäscherung ihrer Stadt durch den Herzog von Braunschweig befreien können, doch wurden sie 1622/23 durch die Truppen des kaiserlichen Entsatzheeres ein zweites Mal in existentielle Bedrängnis gebracht: Zum Schutz und zum Entsatz der Stadt gegen den Braunschweiger Herzog bezog der auf Seiten der katholischen Liga kämpfende kaiserliche Feldmarschall Graf von Anholt mit 7 000 Soldaten sein Winterquartier in Werl und Umgebung. Der bis Pfingsten 1623 dauernde Aufenthalt der Soldaten führte dazu, dass die Stadt Werl durch deren Einquartierung und Verpflegung ebenso ruiniert wurde wie zuvor durch die Brandsteuer (Mehler 1891/ND 1971, S. 286; Preising 1975, S. 34f.). Der Erbsälzer und Altbürgermeister Hermann Brandis schrieb rückblickend 50 Jahre nach diesen Begebenheiten, die er als zehnjähriger Junge miterlebt hatte, dass dadurch „die Einwohnere auf einmahl dergestalt außgelehret wurden, daß eß mancher biß hiezu noch nit überwunden“ (Brandis 1673, in: Seibertz 1857, S. 83).

3.3 Existenzielle Not als Auslöser der Rosenkranzaltarstiftung und die Funktion des Altars als Mittel zur Bewältigung von Existenzkrisen

Naturkatastrophen, existentielle Bedrohung durch die Ankündigung der Einäscherung der Stadt, durch Überschuldung sowie durch Einquartierung und Verpflegung von Truppen kumulierten 1620/30 in Werl zu einer bedrückenden, ausweglosen und nach menschlichem Ermessen hoffnungslosen Gesamtsituation. Berücksichtigt werden muss in diesem Zusammenhang, dass die allgemeinen Lebensbedingungen in Gestalt „von nicht selten extrem niedrigen Lebenserwartungen, häufiger Säuglings- und Müttersterblichkeit [und] einer hohen Sterblichkeit ... aufgrund von Pest(ilenzen), Hunger und Krieg“ (Imhof 1998, S. 8, Ausl. R.F.) ohnehin schon Belastungen darstellten, die den frühneuzeitlichen Bewohnern der Stadt die Brüchigkeit und Gefährdung menschlichen Daseins immer wieder bewusst machten.

Auf der Grundlage der Analyse von Kirchenbüchern des 16./17. Jahrhunderts, die Auskunft über Tauf- und Beerdigungsdaten geben, stellte Imhof (1998) fest, dass das Sterbealter damals „einmal fünf Tage, ein andermal drei Wochen, dann wieder zwei Monate, oder vier Jahre, oder zwanzig, fünfzig, siebzig Jahre, im Durchschnitt ... bloß um die dreißig, fünfunddreißig Jahre“ betrug (ebd., S. 9, Ausl. R.F.). Die Ursachen für diese geringe Lebenserwartung erschloss Imhof über die Untersuchung von Votivtafeln aus jener Zeit („gemalte Dankesbezeugungen an eine überirdische Macht für gewährte Hilfe in einer Notlage“, ebd., S. 7): Sie geben in oft einfachen Darstellungen meist unbekannter Maler Auskunft über „Krankheiten bei Mensch und Tier, Probleme bei der Geburt, Kaiserschnitte mit fatalem Ausgang für Mutter und Kind, Unfallgefährdungen

in Haus und Hof, beim Arbeiten und Unterwegssein, Überfälle und Brandschatzungen, Mord und Totschlag ... Auch waren Missernten und in deren Gefolge Hunger und Hungerkrankheiten nie auszuschließen, sei es, dass es zu viel oder zu wenig regnete, der Frühling zu spät oder der Winter zu früh kam, die Ernte verhagelt oder von marodierenden Soldaten zertrampelt oder geschnitten und abtransportiert wurde“ (ebd., S. 9, Ausl. R.F.).

Irdisches Unheil ereignete sich nun nach Ansicht des Volkes nicht zufällig, sondern es wurde getreu der bereits im Alten Testament beschriebenen Tradition als Strafe Gottes für die Sünden der Menschen gedeutet (Borst 1973, S. 109-113). Die Menschen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit werteten deshalb „Pest, Hunger und Krieg“ als „drohende Zornespfeile in Gottes Hand“ (Angenendt 1997, S. 622). Obwohl sich die Auffassung vom Unglück als Strafe für begangene Sünden schon seit dem Hoch- und Spätmittelalter nicht mehr durchgängig aufrechterhalten ließ, weil man zunehmend auch die Eigenwirklichkeit der Weltkräfte entdeckte und es deshalb letztlich unklar blieb, ob Gott straft oder die Natur wirkt, entstand eine wirkliche Säkularisation der Sündenstrafen erst seit der Aufklärung (ebd., S. 623). Zum Zeitpunkt der Planung und Errichtung des Werler Rosenkranzaltars hingegen herrschte noch das alttestamentliche Tun-und Ergehen-Schema: Alles Unheil galt als Folge der Sünde, wer die Sünde mied, förderte sein privates aber auch das öffentliche Wohlergehen (ebd., S. 622).

Unter solchen Bedingungen stellte sich für die Werler Bevölkerung die Frage nach der Möglichkeit der Besänftigung des göttlichen Zorns, der ja angesichts der erlebten verheerenden Schicksalsschläge recht groß sein musste. Eine Möglichkeit bestand in der privaten und öffentlichen Buße. Gebet, Fasten und Almosengeben galten dabei als aus der Heiligen Schrift bekannte und von Gott empfohlene Verhaltensweisen. Mit der Entwicklung des Ausgleichsdenkens und dem Prinzip der quantitativen Entsprechung zwischen der Schwere der begangenen Sünden und dem Umfang der Buße hatten sich seit dem Mittelalter zusätzliche Möglichkeiten eröffnet. Es gab die Möglichkeit der Umrechnung, so dass man z.B. drei Fasttage dadurch ersetzte, „dass man einen Tag und eine Nacht ohne Schlaf und im Stehen draußen verbringt, oder indem man dreimal fünfzig Psalmen betet, außerdem noch eine Messe feiert, stündlich zwölf tiefe Verneigungen macht und die Hände erhoben hält“ (Excarpus Cummeani 1, S. 603, zit. n. Angenendt 1997, S. 637). Auch Messopfer konnten zur Sühnung der Sünden der Gemeinde und des Einzelnen eingesetzt werden: Eine Messe ersetzte sieben Tage Fasten, 10 galten für vier Monate, 20 für sieben Monate und 30 für ein Jahr (Sacramentarium Rhenaugiense I, K, 130b, S. 281, zit. n. Angenendt 1997, S. 638). Die Sühne- und Heilswirkung des Messopfers konnte durch die reale Opfergabe der Gläubigen gesteigert werden. In diesem Zusammenhang waren die ursprünglichen Naturopfer seit dem 11. Jahrhundert allmählich durch Geldopfer abgelöst worden (Fischer 1986, Sp. 1087). In Form von durch Geldgaben finanzierten Stipendien konnten auch Messfeiern bestellt werden, so dass sich angesichts der Ängste der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Menschen das Verlangen nach Messzelebration „ins geradezu Unermeßliche steigerte“ (Angenendt 1997, S. 638). Das Messstipendium verpflichtete den zelebrierenden Priester, ein Messopfer entsprechend den Intentionen des Gebers darzubringen und diesen als Gabenbringer in das Messopfer einzureihen (Mörsdorf 1986, Sp. 355).

Für den Gläubigen war so klar, dass Geldopfer ein anerkanntes Mittel zur Heilserlangung waren und zur Besänftigung göttlichen Zorns und seiner Auswirkungen in Form von Schicksalsschlägen beitragen konnten.

Trotz der desolaten wirtschaftlichen Verhältnisse in Werl nach 1623 kann es daher nicht überraschen, dass sich Geldgeber fanden, die bereit waren, ihren Teil zur Stiftung des Rosenkranzaltars beizutragen. Auffällig ist allerdings, dass fast gleichzeitig mit dem Rosenkranzaltar (1631) auch ein von den Bauleuten (= Ackerleuten) in Werl gestifteter Altar entstand (um 1630), obwohl doch mit der erst 1627 gelieferten neuen Orgel bereits ein recht ansehnliches gemeinschaftliches Opfer erbracht war. Es hat den Anschein, als hätten die Werler Bürger unter Einsatz ihrer letzten finanziellen Reserven versucht, ihren Bitten und Hoffnungen gegenüber Gott soviel Nachdruck wie eben möglich zu verleihen. Da unter diesen Bedingungen die Übereignung finanzieller Beiträge an Gott (zur Errichtung der Altäre) durchaus auch selbstzerstörerische Auswirkungen mit eingeschlossen haben dürfte, können diese Opfergaben auch als Sühneopfer angesehen werden: Die Menschen erlebten sich als Sünder unter dem richtenden und ihr Dasein bedrohenden Gott und brachten mit der Übereignung ihrer - sie selbst beeinträchtigenden - Gaben an Gott zum Ausdruck, dass sie sich ihrem Schicksal mit „reuig williger Annahme“ fügten (zum Thema „Opfer“ vgl. Rahner 1986, Sp. 1175).

Dass mit der Errichtung des Rosenkranzaltars gleichzeitig ein neues Andachtszentrum entstand, das die Funktion des während der Truchsessischen Wirren zerstörten Heiligen Kreuzes übernehmen konnte, dürfte ein weiterer Grund für die Bereitschaft zur Stiftung des Rosenkranzaltars gewesen sein. Hinsichtlich seiner Größe und Platzierung im nördlichen Seitenschiff erscheint der Rosenkranzaltar auch heute noch wie ein bewusst gesetzter Gegenpol zu dem vor der Stirnwand des südlichen Seitenschiffes aufgestellten Ziborienaltar, der das wundertätige Kreuz bis zu dessen Zerstörung (1583) beherbergt hatte.

Sich über das Rosenkranzgebet und den Rosenkranzaltar direkt an die Gottesmutter Maria zu wenden, war insofern eine sinnvolle Entscheidung, als Maria seit dem Mittelalter zunehmend mehr die transzendente Rolle der himmlischen Herrscherin und der barmherzigen Mutter aller Christen zugeordnet worden war. Auf die vertrauensvolle Hingabe der zu ihr Flehenden - so die Lehre der Kirche - antwortete sie mit „fürbittender Allwirksamkeit“ (Köster 1986, Sp. 78). Die Stiftung des Rosenkranzaltars kann unter solchen Voraussetzungen als kollektiver Sühneakt gedeutet werden, der über einen Appell an die Fürsprache Mariens vor allem der Abwendung von Katastrophen und der Linderung von Existenzängsten dienen sollte.

4 Beziehungen des Werler Rosenkranzaltars zur Volksfrömmigkeit der Frühen Neuzeit

Volksfrömmigkeit ist ein Phänomen, das bei allen großen Religionen auftaucht und durch die „Nüchternheit und Objektivität des offiziellen Kultes“ gefördert wird (Domman 1986, Sp. 850). Sie tritt als eigenständige Erscheinungsform neben die hochstehende theologische Glaubenslehre und den offiziellen Kult und kann sich beträchtlich von dem unterscheiden, was offizielle Praxis ist (Bowker 1999, S. 1066). Wesentliche Merkmale der Volksfrömmigkeit sind Vereinfachung und Verabsolutierung einzelner Glaubenswahrheiten sowie das Bemühen, das Transzendente „sinnlich-dinglich“ zu erfassen und als Mittel „gegen die Bedrohung des irdischen und ewigen Glücks“ zu nutzen (Domman 1986, Sp. 850). Volksfrömmigkeit und Volksreligion können darüber hinaus durch extremen Eklektizismus gekennzeichnet sein und sogar Elemente aus den Bereichen des Aberglaubens und des Okkulten aufnehmen.

Die katholische Kirche nahm gegenüber der Volksfrömmigkeit eine überwiegend positive Haltung ein, sie „verurteilte aber deren Missbräuche“ (Domman 1986, Sp. 850). Häufig gelang es jedoch nur begrenzt, Fehlentwicklungen als solche zu erkennen und wirksam zu bekämpfen. In vielen Fällen waren die Vertreter der kirchlichen Lehre nämlich selbst Anhänger volksreligiöser Vorstellungen, so dass sie wegen ihrer mangelnden Distanz kaum als entschiedene Kämpfer für die richtige Lehre der Kirche angesehen werden können. Außerdem gab es auch innerhalb der Institution Kirche eine „regelrechte Symbiose magischen und christlichen Denkens“ (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 80).

Vor dem Hintergrund der Volksfrömmigkeit und des damit zusammenhängenden Brauchtums erhalten der Werler Rosenkranzaltar und die Marienverehrung Dimensionen, die den von der offiziellen Theologie abgesteckten Rahmen punktuell überdehnen und manchmal sogar sprengen. Gebete, Liturgien und Stiftungen sind in solchen Fällen weniger Ausdruck gläubiger Bitten, deren Erhörung oder Zurückweisung allein Gott anheimgestellt wird, sondern sie dürfen eher als Versuche gewertet werden, mittels magischer Praktiken das eigene oder kollektive Schicksal in die erwünschten Richtungen zu lenken.

4.1 Merkmale der Volksfrömmigkeit des 16./17. Jahrhunderts

Obwohl mit dem reformatorischen Aufbruch ein völlig neues Kapitel abendländischer Religions- und Kirchengeschichte begonnen hatte, war der Wandel in der religiösen Praxis vergleichsweise schwach. Nur schwer löste sich das Volk von traditionellen Vorstellungen und alten Gewohnheiten und besonders die Landbevölkerung neigte aufgrund ihrer Lebenswelt immer wieder zu magisch-abergläubischen Vorstellungen und Praktiken (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 56). Im alltäglichen Leben blieben Protestanten nicht weniger abergläubisch als Katholiken. Viele Menschen interessierten sich trotz ihrer formellen Konfessionszugehörigkeit nicht für die religiösen Probleme der Kirchen und selbst die elementarsten religiösen Grundkenntnisse waren nur selten vorhanden, wie sich an den vielen Forderungen der Visitationskommissionen nach einem geregelten Katechismusunterricht ablesen lässt (ebd., S. 56f.).

Dennoch war die religiöse Kultur tief in der Lebenswelt der Menschen verankert und jeder hatte freie Hand, das reiche Angebot der Kirche nach seinen Interessen zu nutzen. Man bemühte sich, so viele Gnadenmittel wie möglich anzuhäufen und ersehnte dabei „nicht nur himmlisches Heil, sondern gleicherweise weltlichen Trost, Schutz und Hilfe vor allen irdischen Unbilden. Magische und religiöse Vorstellungen waren kaum zu trennen“ (ebd., S. 61).

Anhand von Beispielen aus den Bereichen der kirchlich eingebundenen Magie, der Sakramente, des Jenseitsglaubens sowie der Heiligen- und Marienverehrung sollen diese volksreligiösen Rahmenbedingungen näher beschrieben werden. Im Anschluss daran wird versucht, den Rosenkranzaltar als Instrument gläubiger Vorsorgemaßnahmen zu deuten.

4.1.1 Magisches Denken und seine Einbindung in die kirchliche Lehre

Schon das frühe Christentum hatte sich in seinem zeitgenössischen Umfeld mit dem Glauben an die Bestimmung des menschlichen Schicksals durch magische Kräfte auseinandersetzen müssen. Die von ihm vorgefundenen magischen Vorstellungen beruhten auf dem Glauben an physische oder quasi-physische Kräfte in den Dingen selbst (Animismus) und auf der Idee der Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos, der Vorstellung, dass die 'kleine' Welt des Menschen und die 'große' äußere Gesamtwelt in Wechselwirkung miteinander stehen (Knuf/Knuf 1984, S. 57-60; vgl. auch: van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 79). Unter dem Einfluss von Juden und Denkern des Hellenismus war darüber hinaus das Konzept einer von Engeln und Dämonen beherrschten Welt entwickelt worden, dessen Spuren in den Evangelien deutlich nachweisbar sind (Engel: u.a. Mt 18, 10; Apg 12, 15; bes. Offb 1-3, 7-10; Dämonen: u.a. Mk 3, 22-26; Mk 5, 12; Apg 116, 16). Infolge dieses Konzepts zerfiel die Vorstellung von der Beseelung der Materie zu der Idee, dass durch sie mächtige Engel und Dämonen wirkten. Die magischen Kräfte wurden so zunehmend personifiziert und das magische Objekt erhielt die Funktion des Mittlers zu einer anderen Welt (Knuf/Knuf 1984, S. 64).

Verbunden mit der Personifizierung war die Polarisierung der geistigen Kräfte in gute und böse, d.h. in Engel und Dämonen, wobei die Christen der Auffassung waren, dass die Engel in ihrer Macht den Dämonen überlegen wären (ebd., S. 64). Auf die christliche Übernahme des magischen Weltbildes und dessen Neuordnung durch Personifikation und Polarisierung erfolgte die Notwendigkeit, dieses Weltbild mit der monotheistischen Idee des einzigen allmächtigen Gottes zu vereinigen. Die Setzung, dass Gott in der Gestalt Christi zur Erde niedergestiegen (= Materie geworden) war, machte die Ableitung möglich, dass sich dann auch Geister geringerer Ordnung materialisieren oder materiell wirksam sein konnten (ebd., S. 65).

Als besonders wirksame magische Objekte, mittels derer man in Kontakt zu den guten transzendenten Kräften treten konnte, galten die Reliquien von Heiligen und alle Gegenstände, die durch Segnungen oder Weihungen mit der sakralen Sphäre verbunden waren. Vor allem das Kreuz - als Amulett getragen, als Kreuzzeichen vollzogen oder als Abwehrzeichen emporgehalten - galt als wirkmächtiger Schutz gegen die Einflüsse des Bösen und die von ihm verursachten Gefahren. Man konnte mit seiner Hilfe die Dämonen vertreiben, die bei seinem Anblick flüchteten, und es konnte unverwundbar machen und Krankheiten heilen (ebd., S. 66-76; vgl. auch: Gockerell 1995, S. 29-

33). Auch mit dem Gebetszählgerät 'Rosenkranz' waren Vorstellungen aus der Amulettverwendung verbunden, wenn er aus bestimmten Materialien angefertigt wurde, denen im Volksglauben besondere Schutz- und Abwehrkräfte zugeordnet waren: Die Verwendung von Achatperlen sollte den Träger vor gichtartigen Krankheiten schützen, Hämatit (Blutstein) sollte gegen alle beängstigenden Blutungen helfen, Bernstein und Bergkristall dienten der Sicherung des klaren Augenlichts und die Verwendung von Korallen galt als Schutz- und Abwehrmittel gegen alles Böse. „Rosenkränze mit Achatperlen aus Koralle sind daher nicht nur Andachtsgegenstand und Gebetszählgerät, sondern garantieren durch ihr amulettwertiges Material besonderen Schutz“ (Gockerell 1995, S. 18f.).

Diese Amulett- und Wundergläubigkeit besaßen nicht nur das gemeine Volk, sondern auch die gelehrten Theologen. Über die Inhalte solchen Wunderglaubens geben vor allem die vielen erhaltenen Mirakelbücher Aufschluss. Im Mirakelbuch des bayerischen Wallfahrtsortes Tuntenhausen aus dem Jahr 1646 z.B. werden folgende Wunder-taten der dortigen Gnadenstätte stolz aufgelistet:

1. Vertreibt Leibschäden, Gichtbrüch, Hinfallen, und andere gefährliche Geschwülsten (37 Wunder)
2. Tröstet die Verzweyfelten, Angefochtne, Zerritten, Kleinmütigen, vom bösen Feind beseßne, und ungerische Kranckheit (49 Wunder)
3. Löschet die Brünsten, behüt vor Fewersnoth, Hagel, Blitzen, Tonnenstraich (39 Wunder)
4. Errettet vor allerley Wassersnoth, Schiffbrüch, und Ertrincken (71 Wunder)
5. Erleucht die Blinden, gibt den Tauben das Gehör, hilfft allerley zustehendem Wehe am Auge und Ohren (28 Wunder)
6. Macht redent die Stummen, erlößt die Erstickende und in der Fraiß tobende (47 Wunder)
7. Stärckt Krumme und Lahme an Armb, Händ und Füßen mangelhaffte Leut (55 Wunder)
8. Erfrewet die mit grosser gefahr gebärende Mütter und Leibsfrüchten (44 Wunder)
9. Haylet gewaltige Schäden, Wunden, Geschwär, Apostemata etc. und Blattern (40 Wunder)
10. Erhalt die gefährlich fallende und tödtlich gefallne oder getruckte (40 Wunder)
11. Erquickt in Todtsgefährlichen Leibsschwachheiten, Unhails, Kranckheiten, Pesten, Wehetagen, etc. (97 Wunder)
12. Behütet von underschidlichen Lebensgefährlichen zuständen und gewaltthaten (45 Wunder)“ (zit. n. Gierl 1960, S. 34, in: van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 77f.).

Inhaltlich entsprechen diese wunderbaren Heilungen und Erhörungen weitgehend den 141 Mirakelberichten aus der Zeit von 1661-1779, die im Kapuzinerkloster in Werl aufbewahrt werden (Werler Mirakelbuch, Kopie im StAW Kleine Bestände 20, Nr. 11, o(hne) S(eitenzählung); eine protokollarische Erfassung von 52 zwischen 1661 und 1727 bezeugten Wunderheilungen ist im Anhang beigefügt). Die dort beschriebenen Wunder zeigen, mit welchen Sorgen und Nöten sich die Menschen damals an Ma-

ria wandten. Vor allem aber sind diese Berichte Ausdruck gläubiger Dankbarkeit und Verehrung gegenüber Gott und der Gottesmutter Maria.

Zumindest teilweise können die beschriebenen Wunder als Spontanheilungen angesehen werden: So lassen sich manche der in den Mirakelberichten beschriebenen Erkrankungen (z.B. nicht organisch verursachte Bewegungsstörungen, zeitlich begrenzte Blindheit, Beeinträchtigungen des Gehörs) unter dem Aspekt psychosomatischer Störungen als „in ein Krankheitssymptom übersetzt[e] und so ausgelebt[e]“ Gefühle deuten. Die Krankheit gilt dann „als Repräsentant eines verdrängten Affektes und steht deshalb oftmals in einem deutbaren Zusammenhang mit ihm. Wenn der Zusammenhang zwischen verdrängtem Erleben und Krankheitssymptomen in einer Therapie aufgedeckt werden kann [oder wenn die Fixierung auf die Störung aufgelöst wird], kommt es oft zu spontanen Heilungen“ (Lexikon der Psychologie 1995, S. 391, Ausl. u. Erg. R.F.). Das Aufsuchen des seit 1661 im Werler Kapuzinerkloster ausgestellten Marien-Gnadenbildes und die dort vorgenommene ‘Verlobung’ (Gelöbnis eines Opfers mit der Bitte um Erhörung) können vor einem solchen Hintergrund in die Nähe prätherapeutischer Prozesse gerückt werden. Auf einer religiösen Ebene wurden so Angelegenheiten verhandelt und bewältigt, die in Folge der Ausdifferenzierung westlicher Gesellschaften zunehmend in den Bereich der Psychotherapie ausgelagert worden sind.

Um den Glauben an die magischen Kräfte der Heiligen und der geheiligten Objekte nicht in polytheistische Dimensionen ausufern zu lassen, wurde von seiten der Kirche stets betont, dass ihre Wirkung letztlich in Gottes Hand läge und dass sein Tun vom menschlichen Handeln nicht beeinflussbar sei. Die häufig wiederkehrende Dankesformel in den Mirakelberichten des Kapuzinerklosters zu Werl betont deshalb immer an erster Stelle das Wirken Gottes, ehe dieses Wirken an zweiter Stellen mit der „sonderlich Vorbitt der allerseligsten Jungfrau und Gottes Mutter Maria“ in Verbindung gebracht wird (Werler Mirakelbuch, Kopie im StAW Kleine Bestände 20, Nr. 11, o.S.). Das Konzept eines absolut freien und souveränen Gottes ermöglichte es, die Kausalität zwischen der Anrufung eines Heiligen, der Verehrung einer Reliquie, dem Verrichten von Gebeten usw. und der solchen Handlungen zugesprochenen Wirkung aufzuheben. Durch diese externe Determination blieb das System, auch wenn die erhofften Wirkungen ausblieben, gültig und unangreifbar (Knuf/Knuf 1984, S. 79). Auf der anderen Seite war aber auch der Ausgleichsgedanke seit der Frühzeit im Christentum tradiert worden, dem zufolge viele Gebete oder große Gaben von Gott angemessen berücksichtigt würden (siehe Kap. 3.3 und 4.2). Grundsätzlich bestand deshalb immer auch die Gefahr der Magie, indem die Gläubigen trotz des Konzepts eines souveränen und unabhängigen Gottes versuchten, Gott durch entsprechende Vorleistungen in ihrem Sinne zu beeinflussen.

4.1.2 Vorstellungen über die Heilwirksamkeit von Sakramenten und Messfeiern

Einen Mittelpunkt des religiösen Lebens bildeten die Sakramente und Sakramentalien, durch die der Empfänger unmittelbar der Gnade und Hilfe Gottes teilhaftig zu werden glaubte (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 60). Die sieben Sakramente der Taufe, der Firmung, der Eucharistie, der Buße, der Krankensalbung, der Priesterweihe und der Ehe banden das gesamte Leben der katholischen Bevölkerung in einen sakralen Zusammenhang mit der heiligmachenden Gnade Gottes ein. Ihre Wirkung war „unab-

hängig von jeder subjektiven Disposition“ der Empfänger, die glaubten, durch die Teilnahme an sakramentalen Handlungen Wohlwollen und Unterstützung von Gott erlangen zu können (ebd., S. 60). Auch die weniger wichtigen Sakramentalien (Weihen, Segnungen, Exorzismen, Weihwasser), die nur durch korrekte Anwendung eines approbierten Ritus und die Benützung entsprechender Formeln ihre Wirksamkeit und Gültigkeit erhielten (Löhner 1986, Sp. 232), zeigen ebenso wie die allein durch ihren Vollzug wirksamen („ex opere operato“) Sa-kramente eine deutliche Nähe zu magischen Vorstellungen. Der von der katholischen Kirche vertretene Anspruch, dass ein Sakrament, wie z.B. die im Rahmen des Gottesdienstes praktizierte Eucharistie, „ex opere operato“ wirksam ist, bedeutet, „dass, solange wie die Bedingungen seiner Einsetzung richtig beachtet und erfüllt werden, die mangelhaften Qualitäten der Geistlichen und des Empfängers keine Hindernisse darstellen und Gnade vermittelt wird“ (Bowker 1999, S. 297).

Nicht zuletzt wurde der Messe als Gedächtnisfeier des Todes Christi eine hohe Heilswirkung zugeschrieben. Oft wurden deshalb mehrere Messen gleichzeitig in einer Kirche gelesen und zwar „sonntags wie werktags“ (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 61). Die als ‘Schaumessen’ zelebrierten Hochämter, die Bittgottesdienste, die Totenämter, Brautmessen und die Stillen Messen waren ebenso wie die Sakramente und Sakramentalien nach katholischer Lehre allein durch ihren korrekt vorgenommenen Vollzug grundsätzlich heilswirksam. Weil der Kultfeier so ein Heilswert an sich zukam, dessen man allein durch bloße Anwesenheit teilhaftig werden konnte, wurde sie „stark besucht“ (ebd., S. 60f.). Die vielfach von den Visitationen bemängelten unfrommen Verhaltensweisen (in Werl z.B. vorzeitiges Verlassen der Messe, Branntweinkonsum während des Gottesdienstes u.ä.) stehen vor dem Hintergrund des „ex opere operato“-Gedankens strenggenommen nicht im Widerspruch zur katholischen Lehre. Solche Verhaltensweisen wurden jedoch von der kirchlichen Obrigkeit als Eigenmächtigkeit der Laien und als Missachtung der Autorität der Kirche gewertet. Damit standen sie im Widerspruch zu dem vom Kirchenvolk immer wieder geforderten Gehorsam und konnten schon aus diesem Grunde nicht zugelassen werden.

Ausgelöst wurden solche bemängelten Eigenmächtigkeiten unter anderem dadurch, dass die katholische Messe in erster Linie „Klerusliturgie“ war. Die kultische Handlung wurde vom Klerus ohne viel Rücksicht auf das Volk vollzogen und inhaltlich war sie meist nur dem zelebrierenden Priester verständlich (Jungmann 1986, Sp. 326). Bis auf die in deutscher Sprache gehaltene Predigt wurde die Messe in Latein als einzig erlaubter Kultsprache abgehalten, so dass sie auch aus diesem Grund für die damaligen Gläubigen weder einsichtig noch nachvollziehbar war. Die Teilnahme des Volkes blieb deshalb, nachdem seit dem Mittelalter der Opfergang weggefallen und „die Kommunion längst zur Seltenheit geworden“ war, auf das bloße „Anwesendsein“ und auf die „parallel laufende Andacht mit Hilfe eines Gebetbuches oder eines Rosenkranzes“ beschränkt (ebd., Sp. 326). Die Menschen wussten nur, dass die Messe heilswirksam sei, und man brachte ihr deshalb „gläubige Hochschätzung“ entgegen, die sich seit dem Mittelalter „oft ins Abergläubische“ steigerte (Fischer 1986, Sp. 331). Im Bewusstsein des Volkes dürfte deshalb der magische Aspekt von Messen und Liturgien von wesentlich größerer Bedeutung gewesen sein als der gläubige Nachvollzug von deren religiösen Inhalten.

4.1.3 Sorgen um die 'Stunde des Todes' und das Weiterleben im Jenseits

Große Sorge bereitete den Menschen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit die Frage nach dem Aufenthalt der unsterblichen Seele nach dem Tod ihres sterblichen Besitzers. Zwar war aus der Bibel bekannt, dass die Seele sich beim Jüngsten Gericht vor Gott wegen ihres weltlichen Lebenswandels zu verantworten habe und entsprechend gerichtet würde (Mt 23,31ff.; 41ff.), doch verging zwischen dem Tod des einzelnen und seinem Gerichtstermin am Jüngsten Tag eine lange Zeit, über welche die Bibel nur ungenügend Auskunft gibt. Es stellte sich die Frage nach dem Verbleib der Seelen der Verstorbenen bis zur Auferstehung. Dass Gute und Schlechte bis zur Zeit der Auferstehung zusammen blieben, erschien ungerecht, so dass man von einem Vorgericht gleich nach dem Tod ausging, welches die Entscheidung des Endgerichts vorwegnahm (Jezler 1994, S. 18).

Die Lehre vom Fegefeuer, das sich von der Hölle darin unterscheidet, dass es endlich ist und nur den Ausgang in den Himmel kennt, war die Antwort der mittelalterlichen Kirche auf das von der Bibel nicht ausreichend dokumentierte Problem der Trennung von Guten und Schlechten. Wer lange genug im Fegefeuer für seine Schuld gebüßt hat, wird - so glaubte man - erlöst und von den Engeln ins Paradies geführt (ebd., S. 18). Außerdem war man der Auffassung, dass sich die Seele des Verstorbenen während ihres Aufenthaltes im Fegefeuer im Zustand der Läuterung befände, und dass man diesen Prozess durch das fürbittende (Ablass-) Gebet, durch die Spendung von Weihwasser, durch Almosen und durch das Messopfer der Lebenden unterstützen und so die Dauer ihres Aufenthaltes verkürzen könnte (Gockerell 1995, S. 43).

Bei solchen Vorgaben musste sich gleich nach dem Tod entscheiden, wer die Bußzeit im Fegefeuer antreten durfte und wem der Weg in den Himmel endgültig versperrt blieb. Die Theologie entwickelte deshalb die Vorstellung vom „Individualgericht“ oder „Partikulargericht“, welches das Urteil - Himmel oder Hölle - bereits kurz nach dem Tod vorwegnimmt (Jezler 1994, S. 18). Maria in der entscheidenden 'Stunde des Todes' um Hilfe zu bitten, erschien sinnvoll und entsprach im übrigen dem vom Kirchenlehrer Petrus Canisius (1570) überlieferten Wortlaut des 'Ave Maria' im „Catechismus minor Dilinganus“: „Sancta Maria, ora pro nobis peccatoribus nunc et *in hora mortis nostrae*“ - „Heilige Maria, bitte für uns Sünder jetzt und *in der Stunde unseres Todes*“, (ebd., in: Streicher 1933-1936, Bd. 1, S. 95, Hervorhebung, R.F.).

4.1.4 Heiligen-und Marienverehrung und ihre Instrumentalisierung zur Bewältigung religiös bedingter Ängste

Als besonderes Merkmal mittelalterlicher Frömmigkeit gilt die weit verbreitete Heiligenverehrung. Jeder Mensch besaß durch die Taufe einen eigenen Namenspatron, den er als seinen persönlichen Heiligen ansprechen konnte, und alle sozialen Gruppen (Gilden, Städte, Stände usw.) verehrten ihren Heiligen als besonderen Schutzpatron, dessen Fest sie feierten und dem zu Ehren sie Altäre und Kapellen errichteten (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 60). Für besondere Belange und Nöte konnte man außerdem die jeweils zuständigen Heiligen anrufen, von denen die seit dem 14. Jahrhundert nachweisbaren 'Vierzehn Nothelfer' am bekanntesten waren (Seibert 1987, S. 236).

Man wandte sich an sie mit der Bitte um Fürsprache bei Gott und um konkrete Hilfe in der Not. Imhof (1998) listet auf, welcher der 'Vierzehn Nothelfer' für was zuständig war und zeigt damit gleichzeitig, um was sich unsere Vorfahren damals Sorgen machten: Dionysius half bei Kopfschmerzen, Erasmus war für Leibschmerzen zuständig und Blasius deckte die Halsleiden ab. Als Patronin der Sterbenden galt Barbara. Bei Zungenleiden und schwerer Sprache wurde Katharina [von Alexandrien, Erg, R.F.] angerufen. Georg kümmerte sich um die Seuchen bei den Haustieren. Achatius half bei Todesangst und Zweifeln. Für alle schwierigen Lebenslagen galt Eustachius als der geeignete Ansprechpartner. Den Ärzten half Pantaleon bei ihrer Arbeit. Bei der Beichte unterstützte Ägidius die Gläubigen, hinsichtlich der Anfechtungen in der Todesstunde hielt man sich neben Maria auch an Cyriakus. Vitus wurde als kompetenter Helfer gegen epileptische Anfälle geschätzt und Christophorus sollte vor einem jähen Tod schützen (ebd., S. 83). Über diese Hilfs- und Schutzfunktionen hinaus gaben alle Heiligen den Gläubigen Mut und außerdem wirkten sie Wunder (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 60).

Nachdem in der katholische Kirche unter dem Eindruck der Reformation auch Christus für kurze Zeit in den Vordergrund der Frömmigkeit gerückt war, setzten sich nach dem Tridentinum (1545-1563) alsbald die Heiligen und die Mutter Gottes wieder durch (ebd., S. 73). Das Tridentinum hatte nämlich verkündet: „Die Heiligen, die zusammen mit Christus herrschen, bringen ihre Gebete für die Menschen Gott dar; es ist gut und nützlich, sie flehentlich anzurufen und zu ihren Gebeten, ihrem Beistand und ihrer Hilfe Zuflucht zu nehmen, um von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, unseren Herrn, der allein unser Erlöser und Erretter ist, Wohltaten zu erwirken“ (Denzinger 1991, S. 577f.).

Besonders verehrt wurde Maria als Jungfrau und Mutter Gottes. Sie galt als Universalhelferin in jeder Not und Marienaltäre standen an zentraler Stelle in den renovierten und neuerrichteten Kirchen (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 74). Gockerell (1995) beobachtete, dass der Weg zu Christus für die Gläubigen „vielfach über Maria als Mittlerin, als mächtigste Fürsprecherin“ gelaufen sei und dass damals wie heute viele Menschen Maria als „Universalpatronin“ ansähen, die „dem Gläubigen in jeder Not beistehen und ihm Schutz und Hilfe gewähren“ könne (ebd. S. 86). Als Grundlage einer solchen Ansicht können die Aussagen des Petrus Canisius (1521-1597) in seiner Schrift „De Maria incomparabili ...“ angesehen werden: Der frühneuzeitliche Kirchenlehrer betonte die Sonderrolle Marias und stellte in Anlehnung an „unsere Vorfahren“, die der gleichen Meinung gewesen seien, heraus, „dass - von Christus abgesehen - niemand anders so gütig und hilfsbereit sei wie Maria, und dass sie von Gott alles erlangen könne“ (ebd. 1577, zit. n. Jordans 1934, S. 235)

Maria galt „in besonderer Weise als Beschützerin der Kranken, der Reisenden zu Wasser und zu Lande, als Patronin der Heere und der Soldaten, des Ledigenstandes und ganz besonders der Kinder“. Vor allem Frauen orientierten sich an Marias mütterlicher Sorge um ihren Sohn Jesus und wandten sich in ihren spezifischen Nöten an sie als „Fürsprecherin und Trösterin“ (Gockerell 1995, S. 85). Maria half den Gebärenden und schützte die Neugeborenen (Schreiner 1994, S. 500). Der wie die Kölner Erzbischöfe Ernst (1583-1615) und Ferdinand von Bayern (1615-1650) aus dem Geschlecht der Wittelsbacher stammende Kurfürst Maximilian I. von Bayern (1573-1651) „begann

seine Regentschaft 1598 mit einer Wallfahrt zur Gottesmutter von Altötting, um sich und sein Land ihrer Obhut anzubefehlen ... [und] ... zusammen mit Maria zog Maximilian 1618 in den Krieg“ (ebd., S. 404, Ausl. u. Erg. R.F.). Auf der Fahne des bayerischen Heeres war auf der einen Seite die Himmelskönigin Maria mit dem Jesuskind abgebildet zusammen mit einem Zitat aus dem Hohenlied: „Terribilis ut castrorum acies bene ordinata“ (Furchtgebietend wie ein gut geordnetes Heer). Auf der anderen Seite standen die Namen Jesus und Maria sowie der Bittruf: „Da mihi virtutem contra hostes tuos“ (Gib mir Kraft wider deine Feinde) (ebd. S. 403f.).

Die Renaissance der Heiligen- und Marienverehrung wurde vom Klerus bewusst gefördert und im Rahmen der Rekatholisierung instrumentalisiert. Zusammen mit dem Aufschwung des Wallfahrtswesens galten Marien- und Heiligenverehrung entsprechend den richtungsweisenden Schriften der Jesuiten Petrus Canisius (*De Maria incomparabili ...*, 1577) und Jakob Gretser (*De sacris et religiosis peregrinationibus ...*, 1606) für die Katholiken als „Unterscheidungs- und Abgrenzungsmerkmale gegenüber Andersgläubigen“ (Freitag 1991, S. 86). Die an den Wallfahrtsorten geschehenen Wunder wurden deshalb nicht nur als Zeugnisse der Macht und Herrlichkeit Gottes gewertet, sondern auch als Beweis für den richtigen Glauben der Katholiken und für deren gesunde Lehre angesehen (Canisius, *De Maria incomparabili ...* 1577, Libri V, Cap. XVIII, S. 670, zit. n. Freitag 1991, S. 87). Darüber hinaus betonten Gretser und Canisius in ihren Werken die Bedeutung der Fürsprache der Heiligen und die Berechtigung der Werkfrömmigkeit. Außerdem stellten sie die Möglichkeit des „permanenten Eingriff[s] Gottes in die Welt auf Fürbitte der Heiligen“ deutlich heraus (Freitag 1991, S. 88).

Ein aus dem Jahr 1754 im „Itinerarium Telgetanum“ überliefertes Gebet fasst die beschriebenen Aspekte der Marienfrömmigkeit mit folgenden einfachen Worten zusammen: „Oh Maria, ich hoffe auff deine Barmherzigkeit, ich verlasse mich auff deine Miltigkeit, ich traue auff deine mächtige Gewalt, die dir von deinem Sohn ertheilet worden, wo du willst, vermachst du durch deine kräftige Fürsprache den gefaßten Zorn Gottes milteren“ (Freitag 1991, S. 207).

4.2 Marienverehrung und Rosenkranzaltarstiftung als Möglichkeiten der Krisenbewältigung und der Jenseitsvorsorge

Vor dem Hintergrund des volksreligiösen Weltbildes kann die Errichtung des Werler Rosenkranzaltars als Versuch angesehen werden, Maria als Fürbitterin und Helferin in der Not des täglichen Lebens besonders anzusprechen und zur Unterstützung zu verpflichten. Die Berechtigung und Notwendigkeit solcher Fürsprache war damals ebensowenig umstritten wie der Glaube an einen Zusammenhang zwischen der Verrichtung guter Werke und der entsprechenden göttlichen Belohnung. Im Bewusstsein der Menschen war aber auch verankert, das jedes sündige Fehlverhalten vom strengen Richtergott geahndet würde. Im Diesseits angesiedelte Unglücksfälle wurden deshalb von den Gläubigen häufig als Strafe Gottes gedeutet (Borst 1973, S. 109-113). So sah auch der Werler Bürgermeister Hermann Brandis (1612-1676) den großen Stadtbrand von Werl im Jahr 1657 als Bestrafung für Sünden der Einwohner seiner Stadt an (Brandis 1673, in: Seibertz 1857, S. 89f.).

Da Gott - den Befürchtungen vieler Gläubiger zufolge - auch nach dem Tod noch bestrafte, was vorher nicht ausreichend getilgt, vergeben oder sonst irgendwie durch gute Werke ausgeglichen worden war, ängstigten sich viele Gläubige auch vor jenseitigen Strafen in Form von längeren Fegefeueraufenthalten oder gar Verstoßung in das ewige Höllenfeuer (zur Entwicklung des theologischen Höllenbildes siehe Altendorf 1994, S. 27-32; zur Entwicklung der Idee vom Fegefeuer siehe Wehrli-Johns 1994, S. 47-58).

Die Anrufung der Gottesmutter im 'Gegrüßet seist du, Maria' berücksichtigte in den Augen der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Beter den diesseitigen und den jenseitigen Aspekt göttlicher Strafen: Der Passus „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder, jetzt und in der Stunde unseres Todes“ deckt mit der Zeitbestimmung „jetzt“ unmissverständlich die Bitte um Hilfe in der irdischen Welt ab. Die Zeitbestimmung „in der Stunde unseres Todes“ hingegen bezieht sich auf die Bitte um der Unterstützung anlässlich des Partikulargerichts. In beiden Fällen wurde Maria angerufen, sich zugunsten des Betenden bei ihrem himmlischen Sohn einzusetzen. Die häufige Wiederholung des 'Gegrüßet seist du, Maria' im Rosenkranzgebet galt im Sinne der Werkgerechtigkeit als eine Möglichkeit, die Mutter Gottes den Bitten der ihr vertrauenden Gläubigen gegenüber geneigt stimmen. Andere Möglichkeiten, den eigenen Wünschen Nachdruck zu verleihen, bestanden im Beten einer mehr oder weniger großen Anzahl von 'Vaterunsers' oder im Versprechen ('Gelöbnis') einer Wallfahrt oder realer Opfergaben (z.B. Almosen für die Armen oder Kerzenspenden). Auch Stiftungen waren vielfach bezeugte Versuche der Gläubigen, durch Vorleistungen günstige Voraussetzungen für das zukünftige Wohlergehen zu schaffen. Letztlich liefen solche Bemühungen darauf hinaus, dass der Gebende versuchte, durch das Gott und seinen Heiligen dargebrachte Opfer eine Beziehung der Gegenseitigkeit zwischen ihnen und sich herzustellen, in welcher der Opfernde im Sinne des 'do ut des' (dt.: ich gebe, damit du gibst) hoffte, Gott und die Heiligen zur Erfüllung seiner Wünsche und Anliegen verpflichtet zu können (zum Opferbegriff vgl. Bowker 1999, S. 740; zum Verhältnis von Gabe und Gegengabe vgl. Angendt 1997, S. 373-378).

Ein solches Unterfangen, das auf moderne Menschen eher befremdlich wirkt, war jedoch nicht nur während des 16./17. Jahrhunderts im christlichen Europa durchaus üblich, sondern es war das Ergebnis einer langen, bis in die römische Antike zurückreichenden Tradition und deren christlicher Überformung: Der aus dem römischen Recht stammende Ausdruck 'do ut des' bezieht sich auf das Gesetz des genauen Ausgleichs zwischen den Vertragspartnern: Diese Norm galt in der Antike nicht nur im Umgang zwischen den Menschen, sondern sie galt gerade auch für den Verkehr mit den Göttern. Hans Hattenhauer (1992) stellt dazu fest: „Die gegenseitigen Beziehungen zwischen Menschen untereinander wie zwischen ihnen und den höheren Mächten wurden durch Gaben im Gleichgewicht gehalten ... Der Grundsatz 'do ut des' / 'Ich gebe, damit du gibst' ist das unzerstörbare Fundament aller archaischen Rechtskulturen“ (ebd., S. 13, zit. n. Angendt 1997, S. 373f.).

Dass dieser antike Ausgleichsgedanke auch im Christentum seinen Platz behalten hatte, zeigt bereits die Formulierung Tertullians (um 150-220) aus der Zeit des Frühchristentums: „Bonum factum deum habet debitorem“, die gute Tat macht sich Gott zum Schuldner (ebd., De paenitentia II, 11 (CChr.SL I), S. 32344, zit. n. Angendt

1997, S. 376). Auch Papst Gregor der Große (um 540-604) betonte die Möglichkeit, sich durch Almosen Gott zum Schuldner zu machen (ebd., *Registrum epistolarum* I, 13 (CChr.SL CXL), S. 1413, zit. n. Angenendt 1997, S. 376). Etwa 500 Jahre später stellte Petrus Damiani (1007-1072) fest: „Was man nämlich auf Erden Gott gibt, wird im Himmel angenommen; man darf Lohn erwarten von dort, wohin die dargebrachte Gabe vorausgegangen ist. Glückbringender Austausch, bei dem der Mensch zum Leihgeber und Gott zum Schuldner wird“ (ebd., *De eleemosyna* 6 (PL 145, 1), Sp. 219 BC, zit. n. Angenendt 1997, S. 376). Massive Kritik an einem solchen Vorgehen übte Meister Eckart (1260-1328): Die guten Werke „tun sie doch darum, dass ihnen unser Herr etwas dafür gebe oder dass ihnen Gott etwas dafür tue, was ihnen lieb wäre: Dies sind alles Kaufleute ... Dies sind sehr törichte Leute, die so markten wollen mit unserem Herrn ...“ (ebd., *Predigten* 1, hrsg. v. Quint 1987, S. 154, zit. n. Angenendt 1997, S. 377). Trotz dieser theologisch korrekten Auffassung erwies sich die Macht des ‘do ut des’ in der Praxis als so bestimmend, dass der entsprechende „Gabenaustausch gewaltige Dimensionen“ annahm (Angenendt 1997, S. 378).

Jezler (1994) sieht auch die Stiftung sakraler Kunstwerke in einem Zusammenhang mit den Bemühungen der Gläubigen, sich durch entsprechende Vorleistungen gute Ausgangspositionen bei der Erlangung des Himmelreiches zu verschaffen. Er betont deshalb den Jenseitsaspekt bei der Stiftung von Kunstwerken und stellt fest, dass die heute erhaltenen Kunstobjekte nur die sichtbare „Spitze eines Eisbergs“ sind (ebd., S. 26): Der Altar z.B. war in der Regel mit Pfründen ausgestattet, von deren Erträgen der am Altar zelebrierende Priester lebte und für deren Inanspruchnahme er rituelle Handlungen zugunsten der Stifter vollziehen musste. Weitere mit dem Altar verbundene Stiftungen z.B. in Form von Grundzinsabgaben dienten der Finanzierung von Kerzen, die vor dem Altar aufgestellt wurden. Auch Armenspeisungen wurden häufig aus diesem Kapital bezahlt, das die Kirche treuhänderisch verwaltete (ebd., S. 26). Entscheidend für solche Stiftungen war das Bemühen, über die mit der Stiftung verbundenen Gebetsverpflichtungen (die Empfänger der Wohltaten mussten für den Spender und dessen Seele beten) und die liturgischen und sozialen Dienste ein immerwährend wirksames Mittel zu Verfügung zu haben, das den Stiftern als bei Gott angelegter „Schatz im Himmel“ zugute kam. Dieser himmlische Schatz („Seelgerät“) sollte den Stiftern neben der Milderung des göttlichen Zorns beim Jüngsten Gericht auch ständige Linderung im Fegefeuer verschaffen (ebd., S. 22-26).

Angesichts solcher Glaubensüberzeugungen kann davon ausgegangen werden, dass entsprechende Überlegungen auch bei der Stiftung des Werler Rosenkranzaltars eine Rolle gespielt haben. Mit der Errichtung des Rosenkranzaltars sowie den dort vollzogenen Gebeten und liturgischen Handlungen sollten Vorleistungen und Sühneopfer erbracht werden, die dazu dienten, den Willen Gottes in die von den Spendern erwünschte Richtung zu lenken. Welche Stiftungen im einzelnen existierten und mit dem Altar verbunden waren, ist wegen der verlorenen Akten nicht mehr belegbar. In Anlehnung an die von Jezler (1994) beschriebenen Denk- und Verhaltensweisen kann deshalb nur erschlossen werden, dass mit der Stiftung des Rosenkranzaltars auch liturgische und caritative Dienste gekoppelt waren. Als wesentliches Motiv solcher Stiftungen können in Übereinstimmung mit den beschriebenen volksreligiösen Rahmenbedingungen die Hoffnungen der Stifter angesehen werden, dass Gott wegen ihrer Bemühungen die dringend notwendige Verbesserung der desolaten Lage ihrer

hungen die dringend notwendige Verbesserung der desolaten Lage ihrer Heimatstadt einleiten möge. Darüber hinaus dienten Rosenkranzaltar, Stiftungen, Gebete und Liturgien aber auch ganz allgemein der Steigerung des privaten und kollektiven Wohlergehens im Diesseits und im Jenseits.

5 Sozialkulturelle Rahmenbedingungen während des 16./17. Jahrhunderts im Deutschen Reich und ihr Zusammenhang mit der Entwicklung von Marienverehrung und Hexenverfolgung

Nicht nur Kunstwerke sind abhängig von den Rahmenbedingungen, unter denen sie sich entwickeln, sondern auch die Einstellungen, Verhaltensdispositionen und Weltdeutungen der Menschen, die diese Kunstwerke planen und stiften. Deshalb wird im Folgenden der Versuch unternommen, sich der Lebenswelt frühneuzeitlicher Bewohner des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation anzunähern. Ein solches Unterfangen ist mit Schwierigkeiten und Ungewissheiten verbunden, weil es 'den frühneuzeitlichen Menschen' mit Sicherheit ebenso wenig gegeben hat wie die heute allgemein als falsch und irreführend erkannten Stereotype von 'dem Deutschen', 'dem Amerikaner' usw. Wenn der Versuch dennoch unternommen wird, so deshalb, weil die Darstellung der sozialen Bedingungen, unter denen Menschen in der Frühen Neuzeit aufwuchsen, zur Erhellung von Einstellungen und Verhaltensdispositionen beitragen kann, die sich im Zusammenhang mit Marienverehrung und Hexenverfolgung als bedeutsam erweisen.

Grundlage der Annäherung an diese Thematik sind zum einen spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Textquellen (Lebensbeschreibungen, 'Beichtvätersummen', Mirakelberichte) und zum anderen die Ergebnisse der Sozial- und Kindheitsgeschichtsforschung. Auch wenn die dabei zusammengetragenen Ergebnisse die damalige Wirklichkeit nur unzureichend abbilden können, ist es möglich, zumindest einen Eindruck zu gewinnen, der helfen kann, die Phänomene der Marienverehrung und der Hexenverfolgung in einen umfassenderen sozial- und kulturgeschichtlichen Zusammenhang einzugliedern. Im Anschluss an die Beschreibung der sozialkulturellen Rahmenbedingungen wird gefragt, wie solche Verhältnisse nach den Erkenntnissen der modernen Psychologie beurteilt werden und wie sich solche Umstände nach heutigem Kenntnisstand auf die Entwicklung der Persönlichkeit ausgewirkt haben könnten. Zwar muss die aus der Literatur gewonnene Beschreibung der Rahmenbedingungen grundsätzlich als schwache Basis für eine psychologische Diagnostik angesehen werden, doch lassen sich bei einem solchen Vorgehen zumindest grobe Trends ermitteln, die zur Entstehung von Marien- und Hexenvorstellungen beigetragen haben dürften.

5.1 Affekt- und Triebkontrolle und ihre Beziehung zur Diffamierung von Frauen als Hexen

Zusammen mit den neuen ökonomischen Entwicklungen (Verlagswesen, Kapitalisierung, Produktion für den Markt anstelle von Subsistenzwirtschaft) in der Frühen Neuzeit und der allmählichen Auflösung des alten kosmologisch-religiösen Weltbildes durch die Naturwissenschaften im 16. Jahrhundert setzte eine radikale Veränderung des Affekt- und Triebhaushaltes des einzelnen Menschen ein. Affekte und Triebe wurden nun zunehmend stärker reglementiert. Ziel dieser Maßnahmen war eine Stärkung der individuellen Selbstkontrolle, mittels derer eine von Fremdkontrollen unabhängige Selbstdisziplin entwickelt werden sollte (Heinemann 1998, S. 96). Gleichzeitig vollzog sich vom 16. zum 18. Jahrhundert ein „grundlegender Wandel im Verhältnis zur Sexualität“, der „durch die sozialdisziplinierende Moralpolitik des frühmodernen Staates

und der Kirchen“ vorangetrieben wurde (van Dülmen 1999, Bd. 1, S. 185). Alle Formen vor- und außerehelicher Sexualität wurden diskriminiert oder sogar kriminalisiert und sexuelle Tätigkeiten wurden so stark tabuisiert, „daß das Schreiben, Reden und Sprechen darüber aus der Öffentlichkeit verschwand. Sexualität wird ein anstößiger Begriff für eine anstößige Sache“ (ebd., S. 196f.).

5.1.1 Liberaler Umgang mit Trieben im Spiegel von Manierenvorschriften und ‘Beichtvätersummen’ des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit

Anhand von Beispielen aus den Bereichen der Essgewohnheiten, des Schneuzens und Spuckens, der Verrichtung der Notdurft und des Konsums von Bier und Wein beschreibt Heinemann (1998), dass der Umgang mit Trieben im späten Mittelalter deutlich liberaler gehandhabt wurde als in der darauf folgenden Neuzeit: Man aß mit den Fingern aus der gleichen Schüssel, trank Wein aus dem gleichen Becher und löffelte die Suppe aus dem gemeinsamen Topf oder Teller (ebd., S. 96). Hinsichtlich der verzehrten Mengen war es beim Adel üblich, anlässlich von Festessen „mit mindestens dreißig mit viel Aufwand hergestellten Gängen“ bis zur Bewusstlosigkeit zu essen und zu trinken. Aber auch in öffentlichen Gasthäusern galten „fünf bis sechs Gänge gekochter Gerichte“ als „bescheidenes Alltagsessen“ (ebd., S. 97). „Dazu wurde pro Person ein Vielfaches von sieben Bechern Wein getrunken“ (Kunze 1982, S. 79f., zit. n. Heinemann 1998, S. 97). Ursache dieses nach heutigen Begriffen unmäßigen Essens und Trinkens (ca. 6800-9000 Kalorien pro Tag in den Klöstern) war allerdings nicht allein eine unkontrollierte Triebbefriedigung (Zander 1989/1994, Hörfunkbeitrag: „Wer den Engel spielen will“). Auch die Angst vor immer wieder möglichen Naturkatastrophen und damit verbundenen Nahrungsmittelverknappungen sowie die Erfahrung der Beschlagnahme von Nahrungsmitteln durch marodierende Truppen können als Auslöser dafür angesehen werden, dass man aß, wenn es etwas zu essen gab. Schließlich konnte man nie wissen, wann der nächste Engpass anstand (ebd.). Darüber hinaus diente eine dicke Fettschicht auch dem auf andere Weise kaum zu gewährleistenden Schutz des Körpers vor Kälte. Angesichts nur selten vorhandener Heizsysteme wurde diese damals ungleich häufiger und intensiver erlebt als sich heutige Bewohner zentralgeheizter Räume vorstellen können (ebd.).

Beim Schneuzen war es bis zum 16. Jahrhundert üblich, nur darauf zu achten, „dass nicht, was aus der Nase kommt, auf den Tisch fällt“ und „Spucken war im Mittelalter eine weit verbreitete Sitte, der kaum Beschränkungen auferlegt wurden“ (Heinemann 1998, S. 97). Die Notdurft verrichteten die Menschen „offen auf der Straße, in den Zimmern, in Gängen oder wo immer sie sich gerade aufhielten“ (ebd., S. 97). Als ähnlich großzügig wird der Umgang mit alkoholischen Getränken beschrieben: „Bier oder Biersuppen gehörten neben dem Brot zu den Hauptnahrungsmitteln der breiten Bevölkerung Europas. Wetttrinken bis zur Bewusstlosigkeit war eine gängige Lebensäußerung der mittelalterlichen Welt“ (ebd., S. 98).

Auch der Umgang mit Sexualität wurde im Mittelalter liberaler gehandhabt. Bei der Untersuchung von ‘Beichtvätersummen’ („Enzyklopädien des geistlichen und weltlichen Rechts“, Trusen 1971) des 13.-17. Jahrhunderts beobachtete Jerouschek (1991), dass diese zwar auf den ersten Blick den Eindruck einer „der christlichen Lehrtradition immanenten repressiven Sexualmoral nebst einer misogynen Grundhaltung“ vermit-

teln, dass aber zwischen der „durchgängig anzutreffenden sexualrepressiven Propaganda“ und deren „lebenspraktischer Umsetzung“ deutlich unterschieden werden müsse (ebd., S. 284). Die praktizierte Sexualität der Menschen in spätem Mittelalter und Früher Neuzeit wich nämlich „nicht unerheblich“ von „dem durch die Kirchenmänner entwickelten Regelwerk“ ab (ebd., S. 286). Zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang vor allem die damals allgemein akzeptierte Sichtweise des Menschen als „animal rationale“ (dt.: vernunftbegabtes Tier): Sie führte dazu, dass Sexualität für den Normalmenschen als geradezu unbeherrschbar angesehen wurde, „quia voluptates veneree maxime animum hominis resolvunt“, weil die fleischlichen Begierden die menschliche Vernunft weitestgehend ausschalten (Antonius Florentinus 1511, Secunda pars ... ca.1, zit. n. Jerouschek 1991, S. 284). Man glaubte, dass der „appetitus sexualis“ ähnlich wie Durst und Hunger funktioniere und einen unstillbaren Drang nach Vereinigung mit dem betreffenden Individuum hervorriefe, der im Falle seiner Nichtbefriedigung zwar keine tödlichen Auswirkungen habe aber immerhin „zu schwerwiegenden krankhaften Prozessen im Organismus führen könnte“. Außerdem war man der Ansicht, „dass ebenso wie bei der Frau die monatliche Reinigung, die Menstruation, beim Mann der monatliche Samenerguss, die Ejakulation, ein physiologisches Erfordernis wäre“ (Schadewaldt 1989, S. 5). Auf der Grundlage der antiken humoralpathologischen Vorstellung von der Notwendigkeit des Gleichgewichtes der Körpersäfte empfahlen die mittelalterlichen Ärzte deshalb gelegentlich Geschlechtsverkehr als Therapie (ebd., S. 5). Vor einem solchen medizinischen Hintergrund wird auch verständlich, dass „trotz der rigorosen Leibfeindlichkeit des Christentums neben der Monogamie, die schließlich durch Sakrament im 13. Jahrhundert geheiligt wurde, auch die Prostitution als offizielle Einrichtung zugelassen und gelegentlich sogar gefördert wurde“ (ebd., S. 5; vgl. auch: van Dülmen 1999, Bd. 1, S. 185; 193).

In Fällen, in denen Sexualität nicht ausgelebt wurde, z.B. bei Priestern und Ordensbrüdern „blieb oft nur als Ersatzprophylaxe der monatliche Aderlass, der nicht selten in Klöstern regelmäßig durchgeführt wurde, um krankhaften Erscheinungen in Form einer Retentio seminis vorzubeugen“ (Schadewaldt 1989, S. 5). Eine andere Möglichkeit des angemessenen Umgangs mit den eigenen Körpersäften bot das Konkubinat. Sylvester von Prierias (1569) etwa hielt es in diesem Zusammenhang für notwendig zu unterscheiden, ob es „occultus“ oder „manifestus“, heimlich oder öffentlich praktiziert wurde, da nur im letzteren Fall die Unwürdigkeit des Priesters zur Amtsausübung anzunehmen sei (ebd., Silvestrina Pars 1, De concubinario et fornicatore, S. 157f, zit. n. Jerouschek 1991, S. 293). Verständlich wird so auch, dass „die von den Priestern an die Bischöfe zu entrichtenden Bußgelder wegen Vergehens gegen das Zölibatsgebot Fixposten in der bischöflichen Finanzgebarung darstellten“ (Jerouschek 1991, S. 285).

Auch die Ehe wurde neben ihrer Funktion zur Produktion von Nachkommen zum Erhalt des Menschengeschlechts als „remedium“, als Heilmittel, angesehen, um der ungeordneten Fleischeslust („inordinatus appetitus venereorum“) entgegenzuwirken (Antonius Florentinus 1511, Secunda pars ...ca.1., zit. n. Jerouschek 1991, S. 283). An heiligen Orten wie z.B. in Kirchen allerdings war der Koitus auch Eheleuten nicht gestattet (Antonius Florentinus 1511, Tertia pars §2, Secunda pars...cap.8., zit. n. Jerouschek 1991, S. 288). Sylvester von Prierias (1569) allerdings hielt das Erbringen des „debitum [der ehelichen Pflicht, Erg. R.F.] in loco sacro“, am heiligen Ort, bei längerer

Verweildauer zur Vermeidung einer „*voluptas venialis*“ und „*ad vitandam illicitam corruptam*“ für erlaubt, um unzulässiger Lustsuche zuvorzukommen (ebd. *Silvestrina Pars 1, debitum coniugale*, S. 228ff, zit. n. Jerouschek 1991, S. 293).

Aufschlussreich im Zusammenhang mit sexueller Liberalität sind auch die Ausführungen des spanischen Jesuiten Thomas Sanchez (1547-1593) über die unter Verlobten zulässigen Handlungen, die in seinem dreibändigen Werk „*Disputationum de Sancto Matrimonii Sacramento*“ enthalten sind: Da die Verlobung nach Sanchez die Vorstufe zur Ehe darstellt, sind ihm zufolge dem Paar auch alle „Tätigkeiten erlaubt oder wenigstens nur läßlich sündhaft“, die der Einleitung des eigentlichen ehelichen Werks dienen („*inchoatio sunt quaedam copulae*“), was eine beträchtliche Ausweitung vor-ehelicher Sexualität beinhaltet (ebd., lib.9, d.46; S. 317f, zit. n. Jerouschek 1991, S. 300). Wie häufig diese praktiziert worden sein muss, lässt sich an Sanchez' Anmerkungen zum Jungfernhütchen ablesen: Vehement wendet er sich gegen die von älteren Frauen geäußerte Auffassung, dass ein solches Gewebe vorhanden sei, sich in der weiblichen Scham befinde und „*in primo coitu dirumpi*“, beim ersten Koitus zerrissen werde. Er verweist auf medizinische Autoritäten, denen zufolge „*eam telam vix una ex millibus habeat*“, eine solche Haut kaum eine Jungfrau unter Tausenden aufweise (beide Zitate: ebd., lib.7, d.113; S. 401, zit n. Jerouschek 1991, S. 300). „*Et hoc est verissimum, id attestantibus peritissimis medicis consultis*“, und das allein sei wahr, was die Befragung äußerst erfahrener Ärzte bestätigt habe (ebd., lib.7, d.14; S. 56, zit. n. Jerouschek 1991, S. 300). Auch die übrigen Ausführungen von Sanchez zum ehelichen Verkehr vermitteln den Eindruck einer „unerwartet weitgehenden Liberalisierung der Sexualität“, wobei solche Liberalisierungstendenzen „umso größere Bedeutsamkeit gewinnen, als im Zeitalter des Probabilismus ein Verhalten als moraltheologisch unverfänglich galt, das von einer anerkannten Autorität wie etwa Sanchez für probabile, vertretbar, gehalten wurde“ (Jerouschek 1991, S. 302).

Dass sich in dem Werk des spanischen Jesuiten Sanchez trotz seines Erscheinungsdatums zur Zeit der Hexenverfolgungen (siehe Kap. 6.1.3) in Europa keinerlei Hinweise auf Frauenfeindlichkeit oder Lustverteufelung finden, ist kein Zufall: Die Inquisition hatte in Spanien bereits 1526 die Hexenverfolgungen praktisch beendet und der Oberste Rat (*Supremá*) der spanischen Inquisition hatte 1538 noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Hexenhammer (lat. *Malleus maleficarum*), der in Deutschland als Standardwerk der Hexenverfolgung diente, „keine Autorität sei, der man Glauben schenken dürfe“ (Behringer 1998, S. 76). Als 1548 ein Inquisitor im katalanischen Tarragona dennoch die Verbrennung von sieben Frauen erlaubte, war die *Supremá* „darüber so entsetzt, daß sie den Inquisitor bestrafen ließ. Es war der letzte Fall einer Hexenhinrichtung durch die katalanische Inquisition“ (ebd., S. 45).

Zusammenfassend befindet Jerouschek (1991), dass erst wieder in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und besonders in der durch Sigmund Freud eingeleiteten Psychoanalyse soviel über Liebe und Sexualität „räsoniert, geforscht und geschrieben“ wurde wie im „rechtstheologischen Diskurs“ des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit (ebd., S. 303).

5.1.2 Affekt- und Triebkontrolle während der Frühen Neuzeit

und ihre Beziehung zum Feindbild „Hexe“

In deutlichem Gegensatz zur geringen Triebkontrolle des Mittelalters stehen Reglementierungen während der Frühen Neuzeit: Ungezügelter Essen mit den Fingern ging - zumindest in der Oberschicht - zurück und die Gabel wurde als Essinstrument eingeführt. Wer keine Gabel besaß, sollte das Fleisch nicht „mehr mit der ganzen Hand ergreifen, sondern es nur noch mit drei Fingern nehmen“. Wie ein Vielfraß über das Essen herzufallen, galt als unschicklich und vor dem Essen sollte man sich die Hände waschen (Heinemann 1998, S. 96). Beim Schmeuzen kam das Taschentuch in Mode und im 16. Jahrhundert wurde Wert darauf gelegt, das Ausgespuckte anschließend auszutreten (Elias 1976, Bd. 1, S. 110ff., zit. n. Heinemann 1998, S. 97).

Im 16. Jahrhundert lassen sich zudem Manierenvorschriften nachweisen, denen zufolge die Notdurft stärker kontrolliert und nur noch an den dafür vorgesehenen Orten verrichtet werden sollte (Kunze 1982, S. 59ff., zit. n. Heinemann 1997, S. 97). Im 17. und 18. Jahrhundert entstanden außerdem zahlreiche Rechtsverordnungen, um der Säuferei und Völlerei zu begegnen: Es durfte nur noch zu bestimmten Zeiten getrunken werden und es wurde in Abhängigkeit vom Stand festgelegt, wie viel bei einer Hochzeit oder ähnlichen Feiern gegessen werden durfte (Schriftenreihe des mittelalterlichen Kriminalmuseums 1984, S. 400ff., zit. n. Heinemann 1997, S. 99).

Besonders das protestantische Bürgertum identifizierte sich mit den aus den Kolonien eingeführten neuen Genussmitteln Tee und Kaffee: „Kaffee galt als Ernüchterer und Förderer der Abstraktionsfähigkeit. Die Vernunft und Geschäftstüchtigkeit wurde dem Rausch, der Unfähigkeit und Faulheit des Alkoholtrinkers gegenübergestellt“ (Schivelbusch 1980, S. 25ff., zit. n. Heinemann 1998, S. 99). Das zuvor lediglich aus Reiseberichten bekannte Kuriosum Kaffee entwickelte sich zwischen 1650 und 1700 in den tonangebenden Gesellschaftsschichten vieler europäischer Länder zum „fest-etablierten Getränk“ (Linsmayer 1988, S. 264). Kaffee wurde zu einem Symbol für eine durch Nüchternheit und rationales Vorgehen gekennzeichnete Lebenshaltung und machte den menschlichen Körper für anhaltende geistig-sitzende Tätigkeiten funktionsfähiger (ebd., 1988, S. 266). Darüber hinaus wurde ihm in der zeitgenössischen Diskussion - zu Unrecht - zugeschrieben, dass sein Konsum zum Abbau sexueller Energien beitrage (ebd., S. 264).

Mit dieser Eigenschaft fügte sich das Genussmittel Kaffee nahtlos in einen grundlegenden Veränderungsprozess im Umgang mit Sexualität ein, der während des 16.-17. Jahrhunderts stattfand. Am Ende dieser Entwicklung wurden alle Formen vor- und außerehelicher Sexualität diskriminiert und auch kriminalisiert. Das Schreiben, Reden und Sprechen über dieses Thema verschwand aus der Öffentlichkeit und Sexualität galt als „anstößiger Begriff für eine anstößige Sache“ (van Dülmen 1999, Bd. 1, S. 196f.). Gestützt auf die Veröffentlichungen von Simon (1981), van Ussel (1970), Imhof (1985) und Schröter (1984) macht van Dülmen (1999) für diesen Prozess vor allem die „sozialdisziplinierende Moralpolitik des frühmodernen Staates und der Kirchen“ verantwortlich und unterscheidet zwei wesentliche Entwicklungen, die diese Veränderungen vorantrieben (ebd., Bd. 1, S. 185): Zum einen beschreibt er eine „umfassende Tabuisierung des Sexuellen“. Nachdem im 16. Jahrhundert noch relativ frei über sexuelle Themen gesprochen worden war, spielte dieses Thema im 18. Jahrhundert nur noch eine unterschwellige Rolle. Van Dülmen sieht diese Entwicklung in einem Zusammen-

hang mit „einer zunehmenden Verachtung und Verhüllung des Körpers“ und weist dabei auf die Veränderung der Badesitten hin. Nacktes oder nur leichtbekleidetes Baden in öffentlichen Badehäusern, wie es im 16. Jahrhundert üblich war, galt im 18. Jahrhundert als geradezu unvorstellbar (ebd., Bd. 1, S. 185). Zum anderen erfolgte während dieses Zeitraums „eine Unterdrückung aller sinnlich-erotischen Wünsche und Ausdrucksformen“. Sexualität wurde auf den engen Rahmen kirchlich abgesegneter Ehen begrenzt und voreheliche Sexualität, die unter dem Gesichtspunkt der späteren Heirat „vor allem in der bäuerlichen Welt zur Normalität zählte“, wurde „im 18. Jahrhundert weitgehend diskriminiert“ (ebd., Bd. 1, S. 185). Gleichzeitig wurden obrigkeitlich zugelassene und kontrollierte Freudenhäuser und Badehäuser, die es im 15.-16. Jahrhundert in fast allen Städten gab und die alle sozialen Schichten reichlich besuchten, im Zuge der Durchsetzung der neuen Moral schrittweise verboten (ebd., Bd. 1, S. 193).

Neben der „sozialdisziplinierende[n] Moralpolitik des frühmodernen Staates und der Kirchen“ (van Dülmen 1999, Bd. 1, S. 185) verdient aber noch eine weitere Rahmenbedingung im Zusammenhang mit der Schließung der Freuden- und Badehäuser Aufmerksamkeit: Die wahrscheinlich von den Konquistadoren bei ihrer Rückkehr von der Eroberung Amerikas nach Europa eingeschleppte Geschlechtskrankheit Syphilis (Schreiber/Mathys 1986, S. 57; vgl. auch: Bäumler 1997, S. 45) entwickelte sich innerhalb kürzester Zeit zu einer Art „Modekrankheit des Zeitalters“ (Friedell 1986, Bd. 1, S. 260). Diese auch als „scorra, scorra pestilens, französische Krankheit, grosse verole, Schwere Krankheit der Blattern und Blasen, ...“ (Sournia/Poulet/Martiny 1981, Bd. 6, S. 1521) bezeichnete Geschlechtskrankheit war 1493 erstmals in Barcelona aufgetreten. Bereits 1495 wurden in Deutschland erste Fälle dieser Krankheit bekannt und innerhalb weniger Jahre hatte sie sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts über ganz Europa und sogar bis ins ferne Japan ausgebreitet (Schreiber/Mathys 1986, S. 57). Als eine der frühesten deutschen Veröffentlichungen über diese Krankheit gilt ein Werk von Conrad Schellig († 1503) aus Heidelberg mit dem Titel: „In pustulas malas, morbum quem malum de Francia vulgus appellat, quae sunt des genere fornicarum salubre consilium doctoris Conradi Schellig Heydelbergensis ...“ (undatiert hrsg. von Friedrich Misch; zit. n. Sournia/Poulet/Martiny 1981, Bd. 6, S. 1521f.).

Es enthält viele Regeln, wie man sich vor Ansteckung schützen kann, und ein Vorwort des Elsässer Humanisten Jakob Wimpheling (1450-1528), in dem die Krankheit als „Strafe Gottes für die Unmoral dieser Zeit, für schreckliche und unerhörte Gotteslästerungen und für die ständig zunehmenden Ehebrüche“ gedeutet wird (ebd., S. 72

22f.). Wimpheling bezieht auch die Jugend in seine Warnungen ein und schreibt: „Timeas ergo et procul fugias meretrices. Timeas inquam ne lepra, neve gallico morbo contamineris. O quot adolescentes, quot viri a spurcis meretricibus hoc Franciae malum contraxerunt!“ - „Fürchte also und fliehe die Prostituierten. Nimm dich in acht, damit du dich bei ihnen weder mit Lepra noch mit dem französischen Übel ansteckst. O wie viele junge Menschen, wie viele Männer haben sich schon bei den schandbaren, verabscheuungswürdigen Prostituierten das französische Übel geholt!“ (ebd., S. 1523). Solche Warnungen und Klagen bezogen sich zwar vor allem auf die möglichen körperlichen Folgen der kirchlicherseits nicht erlaubten Sexualkontakte. Der christlich sozialisierten Bevölkerung war aber darüber hinaus von den Theologen bewusst gemacht worden, dass Ehebruch und Unzucht zu den schweren Sünden bzw. „Hauptsünden“

zählten (Staats 1986, Sp. 751-753). Wer diese beging, riskierte den „Verlust der heilmachenden Gnade“, des weiteren die „Feindschaft mit Gott“, den „Verlust der ewigen Seligkeit“, die „ewige Verdammnis“ und schließlich die „Herrschaft des Teufels und des Todes“ über seine Person (Rahner 1986, Bd. 9, Sp. 1178). Von der Kirche nicht gebilligte sexuelle Kontakte zu Frauen implizierten so für die männliche Bevölkerung schwere jenseitige Strafen und Frauen konnten deshalb als latente Gefährdung des diesseitigen und des jenseitigen Heils der Männer gelten. Offensichtlich aber war die Angst vor dem möglichen Verlust des jenseitigen Heils vielen Menschen des Spätmittelalters nicht als ausreichendes Argument für die Unterwerfung unter die kirchlichen Moralvorstellungen erschienen. Denn die reichlich besuchten ‘Badehäuser’, in denen Männer und Frauen gemeinsam nackt in einer Wanne saßen, Zuschauer sich auf den Galerien mit Wein und Lautenspiel amüsierten und auch sexuelle Kontakte nicht ausblieben (Lömker-Schlögell 1994, S. 68), waren weit verbreitet und konnten trotz der moralischen Gefahren, die Kirchenvertreter in ihnen sahen, nicht geschlossen werden. „Der Volkszorn wäre solchen Maßnahmen sicher gewesen“ (Bäumler 1997, S. 24). Auch die Freudenhäuser, die, wie es ein Autor formuliert, zum Leben gehörten „wie das tägliche Brot“, hatten Zulauf aus allen gesellschaftlichen Schichten. „Nur Knaben unter zwölf oder vierzehn Jahren wurde der Einlaß verwehrt. Schuldner war hingegen ausdrücklich gestattet, von ihren Gläubigern ‘ein wochentliches Frauengeld’ zum Besuch in dem Gäblein zu fordern“ (ebd., S. 25). Mit der epidemischen Ausbreitung der Syphilis aber hatten sich die Rahmenbedingungen grundlegend verändert, so dass die von den Kirchen schon länger geforderte Schließung der Badehäuser und Bordelle zusammen mit dem Verbot der Prostitution und der Isolierung von „Venuskranken“ in „Blatternhäuser[n]“ nun auch behördlicherseits durchgesetzt werden konnte (ebd., S. 27; vgl. auch: Schreiber/Mathys 1986, S. 61). Hintergrund solcher Maßnahmen war das seit 1497 bekannte Wissen um die Übertragung der Krankheit durch den Geschlechtsverkehr (Schreiber/Mathys 1986, S. 57).

Zeitgleich mit solchen weltlichen Entwicklungen hatte sich die katholische Kirche im Zuge der Gegenreformation gewandelt und es „wurden strenge Bestimmungen bezüglich Klosterdisziplin, Einhaltung des Zölibats und der Pflichten des Klerus eingeführt. ... Sexualität wurde reglementiert und die Trennung in Erlaubtes und Unerlaubtes wurde durch die neue Moral vollzogen“ (Heinemann 1998, S. 95, Ausl. R.F.). Zusammenfassend lässt sich für die Frühe Neuzeit feststellen, dass sich hier eine Kulturformation herausbildete, die sich „der Affektbeherrschung und Triebunterdrückung verschrieben“ hatte (Jerouschek 1991, S. 303). Trotz oder vielleicht sogar gerade wegen dieser repressiven Rahmenbedingungen verschwanden die unterdrückten und verdrängten Triebwünsche aber nicht.

Der Gestalt-Therapeut Udo Lemke (2000) beschreibt dieses Phänomen im Zusammenhang mit seiner Darstellung des Verdrängungsmechanismus: Ausgangspunkt für Verdrängungen sind Erregungen des menschlichen Organismus, die durch einen Wunsch nach Bedürfnisbefriedigung eingeleitet werden. Wenn nun die Umwelt immer wieder auf den Versuch, das Bedürfnis zu befriedigen, bedrohlich reagiert, so wird die Erregung gewohnheitsmäßig blockiert. Da das Bedürfnis dabei jedoch unbefriedigt bleibt, wird der Organismus ständig erregt, sobald Reize aus der Außenwelt das unterdrückte Bedürfnis neu aktivieren. „Die Erregung muß deshalb ständig neu blockiert,

und der auslösende Reiz muß immer wieder ausgeblendet werden“ (ebd., S. 257). Die dabei zur Gewohnheit werdenden Blockaden und Ausblendungen werden als „Reaktionsbildung“ (bzw. bei Reich (1970) als „Charakterpanzer“) bezeichnet. Die Reaktionsbildung verläuft vor allem über den Mechanismus der „Kontaktunterbrechungen“, d.h. über den Abbruch des Kontakts zum Selbst und zum realen Objekt der Bedürfnisbefriedigung. Die im o.g. Zusammenhang bedeutsamsten Formen der Kontaktunterbrechung werden von der Psychologie als „Introjektion“ und „Projektion“ bezeichnet.

Introjektion ist das „Aufnehmen von Material aus der Umwelt in veränderter Form“: Der Mensch ersetzt dabei seine „eigenen Bedürfnisse durch die Bedürfnisse anderer“, z. B. in Form der Übernahme „von moralischen Regeln, Verhaltensweisen etc.“ (Lemke 2000, S. 257f.). D.h. er gibt sich selbst und seine eigenen Bedürfnisse auf, um sich mittels externer Erwartungen neu zu definieren und sich durch die möglichst konsequente Befolgung dieser Erwartungen aufzuwerten. Dabei verliert er jedoch nicht nur den Kontakt zu sich selbst, sondern auch die Fähigkeit zum angemessenen Umgang mit Menschen, die den von ihm hochgehaltenen Normen nicht entsprechen. Sie stellen für ihn eine ständige Bedrohung seines Selbstbildes dar, weil sie ihn auf die Fragwürdigkeit seiner Entscheidung hinweisen. Durch ihr praktiziertes Verhalten zeigen sie ihm fortlaufend, dass man auch anders leben kann. So muss er nicht nur seine eigenen verdrängten Anteile unablässig kontrollieren, sondern auch - notfalls mit Gewalt - dafür sorgen, dass die Andersdenkenden dem von ihm übernommenen Normensystem entsprechen.

Mit Projektion wird ein Prozess umschrieben, mittels dessen Menschen innerpsychische Vorgänge in die Außenwelt verlagern, die daraufhin verzerrt wahrgenommen wird. Nach Sigmund Freud handelt es sich bei der Projektion um einen häufig eingesetzten und nicht bewussten „Abwehrmechanismus“, „durch den eigene psychische Regungen (oft um sie abzuwehren) in Objekte oder andere Menschen hineingelegt und dabei so entstellt werden, daß sie als äußeres Geschehen behandelt werden können“ (Lexikon der Psychologie 1995, S. 371). Problematisch werden Projektionen, weil das Unterbewusstsein des Individuums die Wahrnehmung der realen Umwelt durch die Sinne einschränken, verzerren oder sogar ersetzen kann. Unangemessene Außenweltwahrnehmung und verzerrte Vorstellungen - z.B. von ausschließlich böartigen und ständig verführungsbereiten Frauen - können unter solchen Bedingungen nicht mehr korrigiert werden und haben deshalb in der Regel fatale Folgen für die Mitglieder dieser Personengruppe.

Thomas wies bereits 1928 darauf hin, dass Wahrnehmungsverzerrungen des Individuums zur Anpassung der Realität an die unangemessene Wahrnehmung führen können: „If a man defines situations as real, they are real in their consequences“ (ebd. S. 522, zit. n. Thienel 1987, S. 53). Diesem sog. Thomastheorem zufolge ist die Entscheidung darüber, wie eine Situation ist, nicht nur wichtiger als die wirkliche Situation. Hinsichtlich ihrer Folgen bewirkt diese Entscheidung sogar, dass die Situation nach einiger Zeit der (ursprünglich falschen) Wahrnehmung tatsächlich entspricht. Vor einem solchen Hintergrund betont Ahrendt-Schulte (1995) in ihrer Darstellung „Schaenzauber und Konflikte - Sozialgeschichte von Frauen im Spiegel der Hexenprozesse des 16. Jahrhunderts in der Grafschaft Lippe“ ausdrücklich, dass sie „den Hexenglauben als *realitätsstiftenden Faktor* akzeptiert und ernstgenommen“ habe (ebd., S. 175,

Hervorhebung R.F.). Die Bevölkerung war sich damals darüber einig, dass es Hexen gebe und dass diese über Machtmittel verfügten, die sie zum Schaden ihrer Mitmenschen einsetzen könnten. Aus den von Ahrendt-Schulte (1995) bearbeiteten Hexenprozessakten des 16. Jahrhunderts geht außerdem hervor, dass Frauen bei der Austragung ihrer Konflikte von Vorstellungen über die Möglichkeit des Schadenzaubers beeinflusst wurden, indem sie u.a. tatsächlich glaubten, ihre Interessen mittels der ihnen zugeschriebenen Fähigkeiten durchzusetzen zu können (ebd., S. 179). Behringer (1998) stellt in diesem Zusammenhang fest, dass „es unbestreitbar Frauen gab, die sich selbst für Hexen hielten“ (ebd., S. 76f.). Solche Frauen hatten sich den Erwartungen ihrer Umwelt angepasst und sie dadurch scheinbar bestätigt. Mit ihrem (oft auch unter der Folter erpressten) Geständnis, dass sie Hexen seien, trugen sie dann nur noch dazu bei, die Berechtigung der ursprünglich falschen Wahrnehmung zu untermauern.

Jerouschek (1991) sieht die Hexenverfolgung als Kehrseite des oben beschriebenen Zivilisations- und Verdrängungsprozesses an und stellt fest, dass die verdrängten Triebwünsche eine eigene Dynamik entwickelten und sich projektiv gegen das Objekt richteten, dem das sexuelle Begehren galt: gegen die Frau (ebd., S. 303). Hergemöller (1994a) sieht in seinem Aufsatz „Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Wege und Ziele der Forschung“ nicht nur Frauen als Opfer solcher Projektionen an, sondern gesellschaftliche Randgruppen generell: „Triebwünsche, die als Folge der Sozialisation unbefriedigt geblieben sind, werden auf Randgruppen projiziert, die sodann für minderwertig erklärt und verfolgt werden. So ist es erklärlich, daß der einhelligen und stereotype Vorwurf gegen mittelalterliche Randgruppen die Unsittlichkeit, die sexuelle Lust, das Ausschweifen war: Verdrängte Triebansprüche, eigene Normabweichungstendenzen und aufgestaute Frustrationen bildeten somit einen Nährboden für die Übertragung dieser Triebansprüche auf andere Gruppen, die in einem universalen unbewußten Prozeß der Entladung und ‘Bewältigung’ dieser Versagungen geopfert wurden“ (ebd., S. 47). Diese Entwicklung verschärfte sich Anfang des 16. Jahrhunderts und richtete sich außer gegen Hexen auch ganz allgemein gegen Personengruppen mit abweichendem Sexualverhalten wie z.B. Prostituierte und Homosexuelle. Das führte zunächst zur „Abschaffung der Bräuche, bei denen Prostituierte bis dahin als Exponenten bürgerlicher Wertschätzung fungierten“, und schließlich zur „Schließung der meisten städtischen Frauenhäuser um die Mitte des 16. Jahrhunderts“ (Lömker-Schlögell 1994, S. 83). Die mit dem Begriff ‘Sodomie’ bezeichnete Homosexualität wurde im Zusammenhang mit einer Intensivierung der Bestrafung dieses Vergehens nicht nur als Sünde gegen die Natur des Menschen, sondern auch als „Offizialdelikt“ eingestuft (Hergemöller 1994b, S. 372). Pater Dietrich Kolde OFM, der bekannte Volksprediger aus Münster (†1515), schrieb, dass dieses satanische Werk dem Täter zu Lebzeiten weltlichen Schaden (bzw. weltliche Schande) bringe, ihm einen üblen Tod verschaffe und einen Platz in der Hölle (Kolde 1954, S. 142, zit. n. Hergemöller 1994b, S. 385).

Dass das Standardwerk der Hexenverfolgung der Frühen Neuzeit, der *Malleus Maleficarum* (1487, dt. Hexenhammer) unter den sexualrepressiven Bedingungen des ausgehenden Mittelalters von zwei Mönchen (Jakob Sprenger OP/Heinrich Institoris (dt. Kramer) OP) zusammengestellt wurde, kann angesichts solcher Umstände kaum überraschen. Während Jerouschek (1988) Jakob Sprenger nur als Mitverfasser betrachtet, auf den er nicht weiter eingeht, fällt sein Urteil über Heinrich Institoris/Kramer, der 1491 in Nürnberg noch eine deutsche Ausgabe des *Malleus Maleficarum* besorgte,

1491 in Nürnberg noch eine deutsche Ausgabe des *Malleus Maleficarum* besorgte, um „seine Verfolgungsstrategie lückenlos auszubauen“, vernichtend aus: „Kramers Perhorreszierung der Frau zur Hexe war Ausfluss seiner eher individuellen Psychopathologie inquisitorisch-dominikanischer Provenienz, ehe sie von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an zunehmend Konsensfähigkeit erlangte und bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts Tausende von Menschen, überwiegend Frauen, das Leben kostete“ (ebd., S. VIII). Schnyder (1993) kritisiert zwar diese Einschätzung der Person Kramers und schreibt, dass damit nur das „Uraltklischee ... eines pathologisch veranlagten Autors“ wiederholt werde und dass solch „eine moralisch verengte Sichtweise historische Proportionen verzerrt erscheinen“ lasse (ebd., S. 454). Die grundsätzlich berechnete Einschätzung Jerouscheks (1988), dass die Vorstellungen des Hexenhammerverfassers auf verzerrten Wahrnehmungsmustern beruhen, die nach heutigem Kenntnisstand als krankhaft bezeichnet werden können, wird durch diese Kritik aber nicht entkräftet. Auch die Einschätzung der Person des Heinrich Institoris/Kramer durch den zeitgenössischen Bischof Georg Golser (ca. 1420-1489), in dessen Diözese Brixen Institoris/Kramer bald nach seiner Ernennung zum Hexeninquisitor (1485) versucht hatte, eine Hexenverfolgung anzuzetteln, spricht für einen pathologischen Zug des Hexenhammer-Verfassers: Nach gründlicher Untersuchung des Vorfalls bezeichnete der Bischof den Hexenjäger als eine Person, die wegen ihres hohen Alters „ganz kindisch“ geworden sei. Er stoppte die Verfolgung und wies den Inquisitor aus seiner Diözese aus (Behringer 1998, S. 42).

Heinemann (1998) sieht die zu Beginn der Neuzeit einsetzende Affekt- und Triebkontrolle im Zusammenhang mit der sich damals arbeitsteilig ausdifferenzierenden Gesellschaft. Sie schätzt die damit einhergehenden „größeren Sachzwänge“ und das notwendigerweise „höhere Maß an Arbeitsdisziplin“ als „eine Basis für Änderungen des Genussmittelkonsums und der unmittelbaren Triebbefriedigung“ ein (ebd., S. 100). Besonders deutlich zeigte sich das neue Verhaltensmuster in jenen Schichten, die mit der Bürokratisierung und mit frühkapitalistischen Aktivitäten befasst waren: Sie zeichneten sich durch „eiserne Disziplin“ und „ein eminent rationalistisches Verhaltensmuster“ aus (Braudel 1974, S. 276, zit. n. Simon, S. 147).

Dass sich Affekt- und Triebunterdrückung trotz der oben beschriebenen Prozesse nicht zwangsläufig in Form von Frauenfeindlichkeit oder gar Hexenverfolgung äußern mussten, zeigt sich an dem Phänomen, dass die am stärksten arbeitsteilig organisierten Einheiten der Frühen Neuzeit, die Großstädte, eine „vergleichsweise geringe Verfolgungsintensität aufweisen“: „Großbürgersinn scheint sich gegen den Hexenwahn als ziemlich resistent erwiesen zu haben“ (Jerouschek 1988, S. VIII, Anmerk. 18). Auch Behringer (1998) weist darauf hin, dass in den kosmopolitischen Reichsstädten Nürnberg oder Frankfurt sowie in den großen europäischen Städten keine Neigung zu Hexenprozessen bestanden habe. Wohl habe es Zaubereiprozesse mit einzelnen Hinrichtungen gegeben, grundsätzlich jedoch seien Hexereiklagen von den in solchen Metropolen ansässigen Regierungen so restriktiv behandelt worden, dass sich keine Hexenverfolgungen entwickelt hätten. Als Erklärung für dieses Phänomen weist er auf Gründe der Staatsräson hin, deretwegen „man in größeren Territorien mit einem System von checks and balances keine Verfolgungen zulassen“ konnte. Außerdem vermutet er,

dass vielleicht „auch die reale Machtkonzentration die Furcht vor Zauberei schrumpfen“ ließ (ebd., S. 60).

Eine weitere Erklärung für diesen Sachverhalt könnte die Erkenntnis der Psychoanalyse bieten, der zufolge ein proportionaler Zusammenhang zwischen Ich-Stärke und dem Ausmaß der Verdrängung besteht: Je stabiler und selbstbewusster das Ich agieren kann, desto eher kann es auf Abwehrmechanismen verzichten und desto schwächer sind diese ausgeprägt (Rattner/Danzer 2000, S. 50). Geht man weiter davon aus, dass wirtschaftlich erfolgreiche Großbürger sich weniger durch die Übernahme und sklavisches Befolgung vorgegebener Normen auszeichnen, sondern eher durch selbstbewusstes innovatives Streben, dann gibt es bei ihnen auch keine ausreichende Basis mehr für die oben beschriebenen abwehrenden Introjektionsprozesse. Diese gründen ja gerade auf der nicht ausreichend entwickelten Ich-Stärke, die mittels der Übernahme fremdbestimmter Normen kompensiert werden soll. Mit dem Wegfall der Introjektionsprozesse schwinden zugleich die Gefährdungen und Verfolgungen von Personengruppen, die sich dem übernommenen und verinnerlichten Normensystem nicht fügen wollen. Durch Verdrängungsprozesse ausgelöste Verfolgungen von sozial unangepassten Frauen sind dann nicht mehr nötig und nur noch unsinnig.

Unabhängig von solchen psychischen Befindlichkeiten und ihren Folgen wäre es für großräumig wirtschaftende Patrizier auch kontraproduktiv gewesen, ein gestörtes Verhältnis zur Realität und Wahrnehmungsverzerrungen größeren Umfangs zu entwickeln, so dass ihnen eher eine angemessene Realitätswahrnehmung unterstellt werden kann. Panische Angst vor den zerstörerischen Fähigkeiten der als Hexen bezeichneten „arbeitselige[n] vetteln / so (...) am glauben und auch gemüt oder natürlichem verstand schwach seyn“ (Weyer 1586, S. 416, zit. n. Simon 1993, S. 46) dürfte außerdem mit realitätsangepasster Umweltwahrnehmung kaum vereinbar gewesen sein.

Darüber hinaus ist es wirtschaftlich denkendem Großbürgersinn wohl auch schlicht unwirtschaftlich erschienen, hochqualifiziertes juristisches Personal mit langwierigen und kostspieligen Hexenprozessen zu befassen. Es gab für die auf den expandierenden neuen Märkten aktiven Patrizier vermutlich interessantere Aufgaben als die Verfolgung von zum großen Teil aus sozial schwachen Schichten stammenden Zauberinnen und Hexen.

5.2 Kindheit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit und ihre Bedeutung für die Entstehung von Marien- und Hexenvorstellungen

In ihrer psychoanalytischen Studie über den Hexenwahn der Frühen Neuzeit deutet Heinemann (1998) das Hexenbild als „Ausdruck eines extremen Spaltungsmechanismus“ (ebd., S. 81), der von Kernberg (1978) als Ergebnis einer gestörten Ich-Entwicklung und als Abwehrvorgang gesehen wird, mit dessen Hilfe Angst vermieden werden soll (ebd., S. 45). Da die Ich-Entwicklung bereits während der frühen Kindheit beginnt, erscheint es sinnvoll, die Sozialisationsbedingungen zu untersuchen, unter denen Kinder während der Frühen Neuzeit aufwuchsen (Heinemann 1998, S. 81). Im Interesse einer Erhellung der sozialkulturellen Rahmenbedingungen zur Zeit der Entstehung des Rosenkranzaltars in Werl (datiert 1631) und des gleichzeitigen „Höhepunktes der Hexenverfolgungen“ (Decker 1994, S. 299) erscheinen diese Sozialisationsbedingungen sogar als höchst bedeutsam: Traumatisierende frühkindliche und kindliche Er-

fahrungen tragen nach heutigem Wissen zur Entwicklung von psychischen Dispositionen bei, die bei Erwachsenen in Form von unzureichend ausgeprägter Ich-Autonomie und damit verbundener allgemeiner Angst und geringer Toleranzbereitschaft gegenüber Abweichlern beobachtet werden können.

5.2.1 Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Textquellen und ihre Aussagen über die Rahmenbedingungen der Kindheit

Mit seinem für die Thematisierung der Kindheitsforschung grundlegenden Werk „L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime“ (1960, dt.: *Geschichte der Kindheit* 1975) eröffnete Ariés „eine Reihe ähnlicher Untersuchungen, die alle zu belegen suchten, dass die Liebe zum Kind wie auch andere affektive familiäre Bindungen eine recht junge Erfahrung sind“ (Habermas 1991, S. 165). Wie Ariés kommt auch de Mause (1974, dt.: *Hört ihr die Kinder weinen?* 1977) zu dem Ergebnis, dass Kindheit erst im 16. Jahrhundert als eigener Lebensbereich entdeckt worden ist. In seinen Schlussfolgerungen zur Geschichte der Kindheit formuliert er zusammenfassend: „Die Geschichte der Kindheit ist ein Alptraum, aus dem wir gerade erst erwachen. Je weiter wir in der Geschichte zurückgehen, desto unzureichender wird die Pflege der Kinder, die Fürsorge für sie und desto größer die Wahrscheinlichkeit, dass Kinder getötet, ausgesetzt, geschlagen, gequält und sexuell missbraucht wurden“ (de Mause 1982, S. 12, zit. n. Heinemann 1998, S. 82).

Der Literaturhistoriker Horst Wenzel (1991, S. 141ff.) gelangt auf der Grundlage der Aufzeichnungen des schwäbischen Ritters Georg von Ehningen (1428-1508), des Nürnberger Stadtbürgers Erasmus Schürstab (1426-1473), des Tristan von Gottfried von Straßburg (ca. 1220), des Hausbuchs des Konrad von Megenberg (1352) und des Willehalm von Orles des Rudolf von Ems (ca. 1235) zu einer etwas anderen Einschätzung: Aus den ermittelten Daten ist deutlich ersichtlich, dass sehr viele Kinder geboren wurden (teilweise 12-20 Kinder pro Elternpaar) und dass sehr viele starben (ca. 30-50%), so dass „Geburt und Tod von Kindern ... keine zentralen Lebensabschnitte [waren], sondern regelmäßige oder zumindest häufige, lebensbegleitende Erfahrungen“ (ebd., S. 146; hinsichtlich der entsprechenden Gegebenheiten in der Patrizierschicht der Stadt Werl vgl.: Deisting 2000, S. 50-52). Im Gegensatz zu Hartmut von Hentig (1984), der in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe des o.g. Ariés-Buches Lawrence Stone zustimmend zitiert: „Wo die Kindersterblichkeit so hoch ist, wäre eine tiefere Bindung zu jedem seiner Kinder einzugehen ein Anlass zu schierem Wahnsinn gewesen“ (ebd., S.15), stellt Wenzel (1991) jedoch eine solche Einschätzung der Eltern-Kind-Beziehung in Frage (ebd., S. 149). Anhand einer Textanalyse des Tristan (um 1210) weist er bereits für das 13. Jahrhundert eine tiefere Bindung der Mutter zum Kind nach, die „- zumindest als Anspruch - für den Adel selbstverständlich“ war und die sich unter anderem am „Vorbild der Jungfrau Maria“ orientiert, auf die der Dichter ausdrücklich hinweist (ebd., S. 150). Als Ergebnis seiner Quellenforschung stellt Wenzel (1991) fest: „Abschließend wäre festzuhalten, dass die weltliche Dichtung in der Volkssprache schon seit ihren Anfängen im späten 12. Jahrhundert eine ‘tiefere Bindung’ von Mutter und Kind voraussetzt, Kindheit als einen eigenen Lebensbereich auffasst, der bis zum 5. oder 7. Lebensjahr andauert und dann abgelöst wird von einer Ausbildungsphase, die zumindest beim Adel pädagogisch geprägt ist. ... Für das 15.

und 16. Jahrhundert ist auch nachweisbar, dass selbst die Väter, die den Kindern ferner stehen als die Mütter, den Kleinkindern gegenüber, die in frühen Jahren starben, ein individualisierendes Andenken bewahren“ (ebd., S. 161f., Ausl. R.F.).

Unterstützt wird dieser Befund emotional geprägter Eltern-Kind-Beziehungen durch die Auswertung von knapp 500 Mirakelerzählungen aus dem oberbayerischen Raum des 16. Jahrhunderts, die Habermas (1991) durchführte und als deren Ergebnis sie festhält, „dass es im 16. Jahrhundert eine überaus starke Sorge um das Wohl des Kindes gab“ (ebd., S. 167). Die im Rahmen der vorliegenden Arbeit vorgenommene Auswertung der Berichte im Mirakelbuch des Kapuzinerklosters zu Werl deutet ebenfalls auf starke affektive Bindungen der Eltern gegenüber ihren Kindern hin: Die mehrfach auftauchende Bezeichnung „liebes Töchterlein“ oder „Knäblein“ und die Beschreibungen des vergeblichen Einsatzes „aller“ leiblichen und chirurgischen Mittel zeigen, dass die Eltern den Erkrankungen ihrer Kinder mit Sicherheit nicht gleichgültig gegenüberstanden. Auch das Gelöbnis zweier Mütter, ihr Kind „barfuß“ oder „auf dem Rücken“ nach Werl zum „miraculösen Bildnis der allerseligsten Mutter Gottes Maria“ zu tragen, ist ohne eine emotionale Bindung dieser Mütter an ihre Kinder schwer nachvollziehbar (Werler Mirakelbuch, Kopie im StAW Kleine Bestände 20, Nr. 11, o.S.).

5.2.2 Belastende Sozialisationserfahrungen und ihre Beziehungen zu Marienverehrung und Hexenverfolgung

Unabhängig von diesen eher positiv anmutenden Befunden bestimmten folgende problematische Sozialisationsbedingungen die Phase der kindliche Entwicklung während der Frühen Neuzeit: Bei der Größe der Familien war eine intensive Beschäftigung der Eltern und ein damit verbundener Zärtlichkeitsaustausch mit ihren Kindern nur begrenzt möglich. Die häufigen Schwangerschaften und Geburten waren angesichts der geringen und oft unzureichenden medizinischen Versorgungsdichte (Habermas 1991, S. 173f.) mit schweren körperlichen und psychischen Belastungen für die Frauen verbunden, die eine regelmäßige freundliche Zuwendung zu den schon lebenden Kindern erschwert haben dürften. Bedingt durch die häufigen Schwangerschaften waren außerdem das Ammenwesen und die damit verbundene Weggabe der Kinder. Am Beispiel der sozial besser gestellten Familie des Bürgers Sebald Schürstab aus Nürnberg, dem seine Frau im Zeitraum 1417-1433 vierzehn Kinder gebar, errechnete Wenzel (1991), dass die Mutter im „statistischen Mittel alle 14 Monate schwanger [war] und vielleicht häufiger, wenn man die eine oder andere Fehlgeburt unterstellt“ (ebd., S. 146). Der so ermittelte Schwangerschaftsabstand schließt ein, dass die Mutter „nicht alle Kinder selbst gestillt haben kann, denn der geringste natürliche Geburtsabstand wird von der Statistik mit 16,5 Monaten angesetzt, unter besonderer Berücksichtigung der Unfruchtbarkeit während einer Stillzeit von 4 Monaten“ (Arnold 1980, S. 33, zit. n. Wenzel 1991, S. 146). „Der geringe Schwangerschaftsabstand deutet also daraufhin, dass die Familie Schürstab, wie es üblich war im gehobenen Stadtbürgertum, die Ernährung der Säuglinge an Ammen delegiert hat“ (Wenzel 1991, S. 82). Ein solches Überlassen der Säuglinge an die Ammen, das ursprünglich auf die Kreise des Adels und des gehobenen Bürgertums begrenzt war, hatte sich während der Frühen Neuzeit in den Städten stark ausgebreitet und war gegen Ende des 17. Jahrhunderts in allen Gesellschaftsschichten nachweisbar (Heinemann 1998, S. 82). Im Gegensatz zu früheren Zeiten, wo

die Ammen ins Haus geholt wurden und dort auch als Kindermädchen fungierten, welche die von ihnen gestillten Kinder die ganze Kindheit über begleiteten, wurden die Säuglinge mit zunehmender Ausbreitung des Ammenwesens aus dem Haus gegeben (ebd., S. 82f.). Kam das Kleinkind dann nach zwei Jahren in sein Elternhaus zurück, so musste es sich in der für ihn neuen Umgebung eingewöhnen und mit den schon vorhandenen Geschwistern und Halbgeschwistern um die Gunst der Eltern konkurrieren. Die Kinder blieben dann bis zum Alter von sieben bis neun Jahren im Elternhaus.

Mit sieben Jahren galten Kinder seit dem Mittelalter als voll erwerbsfähig (Arnold 1980, S. 20f.), so dass sie in das Erwerbsleben bzw. in die institutionelle Erziehung eingegliedert werden konnten (Heinemann 1998, S. 83). Konkret bedeutete das für den überwiegenden Teil der Kinder der Handwerker und Kaufleute aus den Städten, dass sie zu anderen Familien in die Lehre geschickt wurden oder, falls eine geistliche Laufbahn geplant war, ins Kloster und in die dort eingerichtete Schule. An ihrem neuen Aufenthaltsort sollten die Kinder wie zuvor zu Hause zu Respekt und Unterwürfigkeit erzogen werden und vor allem Gehorsam und Disziplin lernen (ebd., S. 83f.). Im 16. Jahrhundert ging der Staat dazu über, eine Schutzfunktion für Kinder zu übernehmen, indem er in den Städten Findelhäuser einrichtete und Gesetze erließ, die eine Bestrafung von Ammen, Lehrern [und Dienstherren, Erg. R.F.] vorsahen, die zu massiv gestraft und damit Kindestötungen verursacht hatten (Arnold 1980, S. 43ff.).

Ross (1982) stellt zusammenfassend fest, dass die Kinder in den Städten der Frühen Neuzeit drei schwierige physische und emotionale Anpassungsleistungen zu vollbringen hatten: „Die Weggabe zur Amme, die Rückkehr in die eigene, aber emotional fremde, Familie und die erneute Weggabe in die Lehre oder ein Geschäft“ (ebd., S. 307, zit. n. Heinemann 1998, S. 84). Badinter (1984) spricht in diesem Zusammenhang vom dreimaligen Verrat am Kind: „Wir können jetzt schon sagen, dass das Kind des Handwerker-Kaufmanns oder des Handwerksmeisters, das Kind des Richters oder des adeligen Höflings lange allein gelassen wird, dass es ihm gelegentlich an der nötigen Fürsorge fehlt und dass es häufig moralisch und gefühlsmäßig richtiggehend verwairst“ (ebd., S. 91, zit. n. Heinemann 1998, S. 84).

Ergänzt werden diese aus heutiger Sicht problematischen Sozialisationsbedingungen durch frühkindliche Erfahrungen, die ebenfalls wenig dazu angetan waren, dem Kind ein stabiles Urvertrauen in seine Umwelt zu vermitteln. Als Säugling wurde es so straff gewickelt, dass es Arme und Beine nicht mehr bewegen konnte. Die hygienische Versorgung war minimal und eine Reinlichkeitserziehung gab es nicht. Statt dessen wurden „regelmäßig, unabhängig ob das Kind krank oder gesund war, Suppositorien, Klis-tiere, Einläufe oder orale Abführmittel verabreicht“, so dass eine „anale Kontrolle und die damit verbundene Autonomie des Kindes ... nicht erlangt wurden“ (Heinemann 1998, S. 87, Ausl. R.F.). Kindliche Autonomie wurde außerdem durch Schläge unterdrückt, da unbedingter Gehorsam als oberstes Erziehungsziel galt (ebd., S. 87). Da die strenge Erziehung - die im Keinkindalter begann und bis ins Jugendalter fortgesetzt wurde - durch „Disziplinierung von außen“ zu „einer Selbstdisziplinierung beim Kin-de“ führen sollte, „glaubte man, dass ein zu wenig an Disziplin schlimmer sei als zu viel an Disziplin“ (ebd.).

Als Ergebnis dieses Überblicks kann festgehalten werden, dass - trotz der sicherlich auch vorhandenen und besonders in den Mirakelbüchern nachweisbaren Sorge und

Zuneigung der Eltern gegenüber ihren Kindern - die für die frühkindliche und kindliche Entwicklung bedeutsamen Sozialisationsbedingungen nach heutigem Verständnis als in hohem Maße traumatisch anzusehen sind. Angezweifelt werden muss auch, ob es den Eltern angesichts der beschriebenen Rahmenbedingungen überhaupt möglich war, die in den Mirakelbüchern spürbare Sorge und Zuneigung für ihre Kinder diesen auch zu zeigen. Auf der Grundlage heutigen psychologischen Wissensstandes kann vor dem oben beschriebenen Hintergrund geschlossen werden, dass solchermaßen emotional verunsicherte Kinder häufig starken Angst- und Wutgefühlen ausgesetzt waren. Angesichts der beschriebenen repressiven Erziehungsstrukturen aber mussten sie diese Gefühle wohl regelmäßig unterdrücken, weil sie sich sonst zu stark selbst gefährdet hätten.

Die beschriebenen traumatischen Erfahrungen dürften die Erreichung der nach heutigem Wissensstand für die gesunde Entwicklung von Kindern notwendigen entwicklungstherapeutischen Lernziele „mit Freude auf die Umwelt reagieren“ und „erfolgreich auf die Umwelt reagieren“ (Wood 1986, zit. n. Bergsson 1995, Anh. S. 3) deutlich erschwert haben. Die zur Erreichung dieser Ziele förderlichen Bedingungen in Gestalt von Erwachsenen als „Befriediger fundamentaler Bedürfnisse“ und als „berechenbarer Bezugspunkt“ sowie Umgebungen mit eher „verlockenden als fordernden“ Reizen, in denen „Selbstvertrauen und Selbstorganisation“ erworben werden konnten (ebd., Anh. S. 3), waren offensichtlich für viele Kinder in dem beschriebenen Zeitraum nur selten gegeben. Nach Myschker (1993) stehen solche ungünstigen Bedingungen während der Entwicklung des Selbstkonzepts von Kindern in engem Zusammenhang mit einer Selbstwertproblematik und damit verbundener schwach ausgeprägter Sozialkompetenz bei Jugendlichen und späteren Erwachsenen. Sie wirken sich aber auch in Form von Verhaltensdispositionen aus, die durch latente Aggressionsbereitschaft und geringe Toleranz gegenüber Andersdenkenden und Abweichlern gekennzeichnet sind (ebd., S. 83-85).

Die psychoanalytische Forschung geht davon aus, dass sich die Persönlichkeit des Menschen über Phasen bzw. Stadien entwickelt, „von denen die psychosexuellen Entwicklungsphasen der frühen Kindheit die bedeutsamsten sind. Wenn es in einer dieser Phasen zur Nichtbewältigung oder zur Fixierung kommt, hat dies Auswirkungen für das ganze weitere Leben“ (Myschker 1993, S. 87). Eine gesunde Entwicklung des Kindes im Sinne einer angemessenen Bewältigung der phasenspezifischen Aufgaben ist dem „Kleinkind nur möglich, wenn seine Grundbedürfnisse nach Liebe, Geborgenheit, Sicherheit, Beachtung, Anerkennung und Erfolg befriedigt werden. Maßgebliche Umwelt sind die Eltern oder Dauerbezugspersonen, auf die sich das Kind fixieren kann“ (ebd., S. 87). Zwar konnten Längsschnittuntersuchungen menschlicher Entwicklungsverläufe (MacFarlane 1964, Kagan 1976, McCall et al. 1977, Thomas/Chess 1977 u. 1982) „keine eindeutigen Beziehungen zwischen ungünstigen, ja traumatisierenden Entwicklungsbedingungen in der frühen Kindheit und späterer Pathologie bzw. zwischen optimalen Früherfahrungen und einer gesunden störungsfreien Entwicklung in späteren Lebensabschnitten belegen“, doch sollten „die mit ‘Mutterliebe’, ‘Geborgenheit’, und ähnlichen Begriffen beschriebenen Aspekte der Beziehung zwischen Mutter und Säugling ... keineswegs unterschätzt werden“ (Papousek et al. 1986, S. 55f, Ausl. R.F.). Die Annahme der Ausschließlichkeit der Mutter-Kind-Beziehung jedoch läßt sich nach heutigem Kenntnisstand nicht mehr aufrechterhalten,

läßt sich nach heutigem Kenntnisstand nicht mehr aufrechterhalten, da der Säugling sehr wohl in der Lage zu sein scheint, „auch zum Vater oder einer anderen stellvertretenden Bezugsperson Beziehungen zu entwickeln, die der zur leiblichen Mutter durchaus vergleichbar sind“ (ebd., S. 66). Wichtig ist allein, dass ausreichende und regelmäßige Gelegenheit zu Interaktionen zwischen Bezugsperson und Säugling besteht und dass eine „ausreichende Kontinuität der erzieherischen Betreuung gewährleistet ist“ (ebd., S. 66). Gerade diese wichtige Bedingung für die kindliche Entwicklung erscheint angesichts der oben beschriebenen sozialkulturellen Rahmenbedingungen während der Frühen Neuzeit für viele Kinder nicht in ausreichendem Umfang existiert zu haben.

Die Ergebnisse der Erforschung des ‘Hospitalismus’ lassen den Schluss zu, dass die längere Trennung des Kindes von seiner Mutter oder einer anderen Dauerbezugsperson sowie das Ausbleiben von Pflege- und Fürsorgekontakten häufig Entwicklungsstörungen und psychische Schäden zur Folge haben: Die berühmt gewordenen Untersuchungen von Spitz (1967, 1971) an Heimkindern in den USA zeigten, dass die Verweigerung der kindlichen Grundbedürfnisse nach Geborgenheit, Anregung und Liebe in Verbindung mit übermäßig strengen Bestrafungen, andauernder Vernachlässigung und häufigem Wechsel der Bezugspersonen als die wesentlichen Bedingungsfaktoren für die „beeinträchtigte Fähigkeit oder auch Unfähigkeit zu sozialen Interaktionen“ angesehen werden müssen. In schweren Fällen kommen reduzierte Gewichtszunahme sowie kognitive, emotionale und motorische Störungen hinzu (Myschker 1993, S. 89).

Besonders die in Verbindung mit der Verweigerung kindlicher Grundbedürfnisse stehende „beeinträchtigte Fähigkeit oder auch Unfähigkeit zu sozialen Interaktionen“ verdient im Zusammenhang mit (übersteigter) Marienverehrung und Hexenverfolgung Aufmerksamkeit. Beide Verhaltensweisen sind durch einen eingeschränkten Realitätsbezug gekennzeichnet und können als Abwehrstrategien gegenüber einer als bedrohlich erlebten Wirklichkeit gedeutet werden. In keinem Falle findet eine auf sozialen Interaktionen beruhende aktive Auseinandersetzung mit der als gefährlich empfundenen Realität statt. Die Möglichkeit angemessener Realitätswahrnehmung und -bewältigung wird so erschwert bzw. völlig ausgeschlossen. Im Extremfall flüchtet sich die eine Person in die himmlische Welt zur mütterlichen Geborgenheit bei der Gottesmutter Maria, während die andere den Kampf gegen eine von Teufeln und Hexen bevölkerte Wahnwelt aufnimmt, die ebenso wenig wie der Himmel mit der Wirklichkeit zu tun hat.

Kernberg (1978) sieht aufgrund klinischer Erfahrungen „vor allem die übermäßige Frustration früher (besonders oraler) Triebbedürfnisse [seiner Patienten, Erg. R.F.] als Hauptursache für eine mangelhafte Selbst-Objekt-Differenzierung“ an (ebd., S. 47). Solche Patienten haben zum einen Schwierigkeiten, zwischen sich („Selbst“) und ihrer Bezugsperson („Objekt“) deutlich zu unterscheiden, so dass sie dazu tendieren, sich in als bedrohlich eingeschätzten Situationen nicht auf eigene Kompetenzen zu verlassen, sondern sich statt dessen wie kleine Kinder zu verhalten, die sich mit einer mächtigen mütterlichen Beschützerin vereinigen möchten. Zum anderen gelingt es ihnen offenbar nur unvollständig zu erkennen, dass ihre guten und schlechten Erfahrungen (z.B. als Säugling gestillt oder abgewiesen worden zu sein) nicht von zwei verschiedenen Bezugspersonen verursacht sind, von denen die eine „total gut“ und die andere „total bö-

se“ ist, sondern dass diese Beobachtungen zwei Aspekte einer Person darstellen, die sich ihnen auf unterschiedliche Weise zugewandt hat. Die psychoanalytische Forschung bezeichnet den - bei den beschriebenen Patienten gescheiterten - Prozess der frühkindlichen Ich-Entwicklung als Integration „total guter“ und „total böser“ Teilbilder der Objekte zu realitätsangepassteren „ganzen“ Objektrepräsentanzen (ebd., S. 47). Gelingt dieser Integrationsprozess aufgrund ungünstiger Entwicklungsbedingungen nicht oder nur unvollkommen, so bleibt der unbewusst wirkende Mechanismus der Spaltung (= Wahrnehmung von Objektbeziehungen als Beziehungen zu total „guten“ und „bösen“ Objekten) erhalten.

Der ursprünglich durch die natürlich gegebene „mangelhafte Integrationsleistung des frühkindlichen Ichs“ bedingte Spaltungsvorgang wird „normalerweise nur im Frühstadium der Ich-Entwicklung während des ersten Lebensjahres verwendet und bald durch Abwehrmechanismen auf höherem Niveau ersetzt“ (Kernberg 1978, S. 45). Wenn aber der Integrationsprozess scheitert, dann wird aus der ursprünglichen Integrationsschwäche, ein „vom inzwischen stärker gewordenen Ich aktiv benutzter Abwehrvorgang, mit dessen Hilfe die Generalisierung von Angst vermieden“ werden soll (ebd., S. 45). Der Spaltungsmechanismus dient dann dem „Schutz des Ichs vor Konflikten ... durch aktives Auseinanderhalten von miteinander in Konflikt stehenden - nämlich einerseits libidinös determinierten und andererseits aggressiv determinierten - Introjektionen und Identifizierungen“ (ebd., S. 45, Ausl. R.F.). Der Zugang der Introjektionen und Identifizierungen zum Bewusstsein bleibt jedoch erhalten, so dass der betreffende Triebabkömmling sowohl „als Emotion wie auch als Vorstellung und als Handlungsintention voll bewusstseinsfähig [ist, er erscheint] aber völlig abgetrennt von anderen Segmenten bewussten Erlebens. Unter solchen pathologischen Umständen kann man beobachten, wie völlig gegensätzliche Ich-Zustände abwechselnd aktiviert werden, und solange diese konträren Ich-Zustände durch den Spaltungsmechanismus voneinander getrennt gehalten werden können, tritt auch keine Angst auf“ (ebd., S. 46, Erg. R.F.).

Folgt man den Ausführungen Kernbergs (1978), dann wird verständlich, warum z.B. die mit der Hexenverfolgung befassten Beamten gleichzeitig „eher unauffällige Gestalten, Staatsdiener, rechtschaffene Bürger, aufrichtige Kirchgänger [und] Vorbilder der Jugend“ (Kunze 1983, S. 4) sein konnten und dennoch zu „unfassbarer Grausamkeit“ gegenüber den von ihnen verfolgten Frauen befähigt waren (ebd., S. 11). Das Spaltungsmechanismus-Modell kann auch als Erklärung dafür dienen, dass viele Menschen der Frühen Neuzeit Frauen einseitig entweder als „total böse“ (im Falle der Hexen) oder als „total gut“ (im Falle der Verehrung der Jungfrau und Gottesmutter Maria) wahrnahmen.

Da Kinder nicht nur Begegnungen mit anderen Personen erleben, sondern auch im Umgang mit sich selbst die Erfahrungen eigener „guter“ und „böser“ Bestrebungen machen, besteht eine weitere Integrationsleistung der frühkindlichen Entwicklung darin, auch diese „guten“ und „bösen“ Teilbilder von sich selbst zu einer „ganzen“ Selbstrepräsentanz zu verschmelzen. „Die Selbst- und Objektrepräsentanzen werden zugleich weiter voneinander differenziert und gewinnen realistischere Züge“ (ebd., S. 47). Je erfolgreicher diese Integrationsleistungen bewältigt werden, desto besser ist der spätere Erwachsene zur angemessenen Realitätswahrnehmung und zu erfolgreichen Sozialkon-

takten befähigt. Die Befriedigung und auch die (maßvolle) Frustration von Triebbedürfnissen fördern die Unterscheidung zwischen dem Selbst und den ihm begegnenden Objekten, weil die Triebbefriedigung (z.B. gestillt zu werden) die Aufmerksamkeit des Kindes auf die Interaktion zwischen dem Selbst und den Objekten lenkt, so dass die Unterscheidung in diesem Bereich unterstützt wird. Die Versagung der Befriedigung (Frustration) bei gleichzeitiger Abwesenheit der befriedigenden Objekte hingegen trägt zwar ebenfalls zur Unterscheidung zwischen Selbst und Nicht-Selbst bei, doch „verstärkt übermäßige Frustration die (an sich normale) Tendenz zur regressiven Wiederverschmelzung von Selbst- und Objektimages mit den dazugehörigen Phantasien der Vereinigung von Selbst und Objekt, um einen Zustand absoluter Befriedigung aufrechtzuerhalten oder wiederzuerlangen“ (Jacobson 1964, zit. n. Kernberg 1978, S. 47).

Vergleicht man die oft kindliche Haltung, mit der sich erwachsene Frauen aber auch Männer dem Schutz der „allerseligsten Jungfrau und (Gottes-)Mutter Maria“ anvertrauen, mit den psychoanalytischen Erklärungsmodellen zur Ich-Entwicklung, so lassen sich solche Verhaltensweisen als regressiv verschmelzungsstrategien deuten, mit deren Hilfe der oft schreckliche und angsterregende Alltag besser bewältigt werden konnte. Auch das seit dem Mittelalter bekannte Motiv der „geistlichen Brüste Marias“, mit denen die Mutter Gottes „die Kinder und Söhne Jesu ernähre“ und die Maria nachgesagte Entschlossenheit, „die hilfsbedürftige Menschheit ohne Unterlass mit ihrer ‘Milch der Güte’ zu versorgen“ (Schreiner 1994, S. 181) lässt sich unter Verwendung des o.g. Modells als Ausdruck regressiver Grundhaltungen verstehen.

Vor dem Hintergrund der oben beschriebenen schwierigen Sozialisationsbedingungen kann angenommen werden, dass bei vielen Menschen die Sehnsucht nach einer guten verlässlichen Mutter ungeheuer stark ausgeprägt gewesen sein muss. Da die oben beschriebenen soziokulturellen Rahmenbedingungen den Schluss nahelegen, dass eine solche Mutter für die Kinder damals in der Realität vermutlich nicht sehr häufig erlebbar war, ist es durchaus denkbar, dass sich die Menschen eine solche Bezugsperson im Jenseits vorstellten. Der o.g. Hinweis des Dichters Gottfried von Straßburg im Tristan (1210) auf die Fürsorglichkeit der Mutter Gottes gegenüber ihrem Sohn könnte dann nicht nur als Leitbild für die adelige Gesellschaft gewertet werden. Wegen der starken Verbreitung der Marienverehrung im ausgehenden Mittelalter und Früher Neuzeit könnte er auch als Wunschbild aller Gesellschaftsschichten gedeutet werden, das half, die belastenden Erfahrungen der Gegenwart mittels auf Maria gerichteter Hoffnungen leichter zu ertragen. Die von Habermas (1991) im Zusammenhang mit der Untersuchung von oberbayerischen Mirakelbüchern des 16. Jahrhunderts beobachtete starke Emotionalität deutet jedenfalls auf eine affektive Beziehung der Menschen aller Stände zu Maria hin: „Hier im religiösen Bereich scheint eine Gefühlswelt Ausdruck gefunden zu haben, die Ariés für das Mittelalter und die Frühe Neuzeit bestritt“ (ebd., S. 177).

In Ergänzung zu den beschriebenen Rahmenbedingungen bleibt jedoch festzuhalten, dass es in den Städten, in der „neuen bürgerlichen Gruppe, die ihre Positionen nicht auf Besitz und Vermögen, sondern auf Bildung und ‘Lohnarbeit’ des Ehemannes gründete“ (Wunder 1987, S. 140), offensichtlich auch andere Erziehungskonzepte gegeben hat. Als Angehörige dieser Gruppe gelten besonders Juristen, Mediziner, studierte protestantische Pfarrer, Professoren usw., die in der Regel „Alleinverdiener“ waren und ihrer Arbeit häufig außerhalb des Hauses nachgingen, was eine weitgehende Trennung

von Erwerbs- und Familienleben mit sich brachte (ebd., S. 141-143). Auch die Familien der Stadtschreiber (häufig studierte Juristen), der Hilfsschreiber, Registratoren, Protokollführer, Gerichts-, Rentamts-, Kaufhaus- und Zollschreiber zählten zu dieser Gruppe (Simon 1993, S. 147). Ebenfalls dieser Gruppe zugerechnet werden müssen jene hochqualifizierten Spezialisten, die in den Bereichen des zivilen und militärischen Ingenieurwesens arbeiteten. Ihnen allen war gemeinsam, dass sie ihren Nachkommen meist kein existenzsicherndes Vermögen vererben konnten. „Ihr berufliches Fortkommen und ihre Existenz hingen in hohem Maße von der sorgfältigen Betreuung, Erziehung und Ausbildung der Kinder ab, womit die Mutterpflichten der Frau besonders in den Vordergrund traten. Dies gilt durchaus auch für die Sorge um kleine Kinder und Säuglinge. Als Beispiel sei daran erinnert, dass nach den zeitgenössischen Ansichten der Medizin bereits das Stillen mit Muttermilch als wichtige Voraussetzung für die positive charakterliche und verstandesmäßige Entwicklung der Kinder galt“ (ebd., S. 148). Die sich neu formierenden Berufsgruppen bewerteten die emotionale Zuwendung gegenüber ihrem Nachwuchs ebenso wie dessen Erziehung und Ausbildung offensichtlich anders als die stärker traditionell verhafteten Gruppen der übrigen städtischen und ländlichen Bevölkerung, so dass ihrem Nachwuchs zumindest ein Teil der oben beschriebenen traumatischen Erfahrungen erspart geblieben sein dürfte.

5.3 Wandel des Frauenbildes im 15.-16. Jahrhundert und die Beziehung der Marienverehrung zum frühneuzeitlichen Frauenbild

Bilder und Vorstellungen von Maria und den Hexen während der Frühen Neuzeit in Europa stehen nicht allein im Zusammenhang mit damals gegebenen Sozialisationsbedingungen. Sie weisen auch deutliche Beziehungen zu Sichtweisen von Weiblichkeit auf, die zu dieser Zeit bereits seit Jahrhunderten von der Theologie tradiert worden waren. Die Grundlage solcher Sichtweisen lieferten der biblische Schöpfungsbericht mit den darin enthaltenen Aussagen über die Erschaffung der Eva aus einer Rippe des Adam (Gen 2,18-24) und Evas maßgebliche Rolle beim Sündenfall (Gen 3,1-13) sowie die darauf aufbauenden theologischen Ansichten über die besonderen charakterlichen Mängel ‘der’ Frau. In Verbindung mit antiken aristotelischen Vorstellungen und einer patriarchalisch geprägten Gesellschaftsstruktur „entwickelten sich so während des Mittelalters eine Reihe verfestigter Denkmuster“, die sich in zwei gegensätzlich erscheinenden Strömungen äußerten: Einerseits zeigte sich eine immer wieder anzutreffende „Bereitschaft zur Hochachtung weiblicher Tugenden und Fähigkeiten“ und andererseits existierte eine „starke misogyne Tendenz“ (Simon 1993, S. 3).

In Anlehnung an Simon (1993) bezeichnet der Begriff Frauenbild einen „in der Überlieferung sichtbaren Komplex von Vorstellungen und handlungsleitenden Normen, die in die gleiche Richtung weisen [und] gleiche Rollen- und Funktionszuschreibungen nahelegen“ (ebd., S. 1, Erg. R.F.). Innerhalb der theologischen Äußerungen zum Thema ‘Frau’ werden über diese Normen und Funktionen hinaus auch Wertungen sichtbar. Sie zeigen sich zum einen in der extremen Aufwertung der Jungfräulichkeit der Gottesmutter Maria und aller ihr nachstrebenden Frauen, die das „kostbare Kleinod der Jungfräulichkeit“ bewahren (Petrus Canisius, *De Maria virgine ...* 1577, dt.: Jordans 1934, S. 42). Zum anderen schlagen sie sich in der abgrundtiefen Verachtung der fleischlich gesinnten „matres Maleficas“ nieder, jener Hexenmütter, die „den katholi-

schen Glauben ... mit gotteslästerlichem Mund ableugnen und sich selbst mit Leib und Seele verkaufen, die noch ungetauften Kinder dem Bösen selbst ausliefern und teuflische Unflätereien durch fleischlichen Umgang mit den Incubi und Succubi treiben“ (Malleus Maleficarum, dt.: Der Hexenhammer, Schmidt 1999, 1. Teil, S. 39, Ausl. R.F.).

5.3.1 Theologische Grundlagen des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frauenbildes

Im Folgenden werden zunächst die überwiegend negativen Sichtweisen von Weiblichkeit vorgestellt, die im Schöpfungsbericht latent, in den Schriften des Paulus deutlicher, bei den Kirchenvätern dezidiert und ganz besonders im ‘Malleus Maleficarum’ der Dominikanerpatres Heinrich Institoris und Jakob Sprenger nachweisbar sind. Im Anschluss daran wird auf den Einfluss der Mediziner eingegangen, die im 16. Jahrhundert begannen, „den weiblichen Körper als Symbolträger zu destruieren und zum Objekt anatomisch-physiologischer Beobachtung zu machen. ... Dieser Vorgang ist weitgehend kongruent mit dem Prozess, in dem das im Spannungsfeld zwischen Hexe und Heiliger angesiedelte Bild der Frau untergraben und modifiziert wird“ (Simon 1993, S. 13, Ausl. R.F.).

5.3.1.1 Der Schöpfungsbericht

In Gen 2, 18-24 wird berichtet, dass Gott nach der Erschaffung des ersten Menschen sprach: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht“ (Gen 2,18). Gott „baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu. Und der Mensch sprach: Das ist endlich Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Frau soll sie heißen; denn vom Mann ist sie genommen. Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden ein Fleisch. Beide Adam und seine Frau waren nackt, aber sie schämten sich nicht voreinander“ (Gen 2,22-24). Die Frau wird in diesem um 950 v. Chr. entstandenen Bericht (Schirmer 1988, S. 10) zwar entsprechend der patriarchalischen Struktur des Judentums als „Hilfe“ („adiutorium“, Gn 2,18) des Mannes und somit als nachrangig eingestuft, aber Leiblichkeit und Sexualität werden positiv bewertet: Der Mann jubelt über die Frau („dixitque Adam hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea“, Gn 2,23) und es wird festgestellt, dass er ihretwegen sein Elternhaus verlassen und „ein Fleisch“ mit ihr werden werde („quam ob rem relinquet homo patrem suum et matrem et adherit uxori suae et erunt duo in carne una“, Gn 2,24). Eine Abwertung von Körperlichkeit oder Weiblichkeit ist an dieser Textstelle nicht erkennbar und in dem zu einem späteren Zeitpunkt entstandenen zweiten Schöpfungsbericht (ca. 445 v. Chr., Gouders 1986, Sp. 884) wird sogar ausdrücklich von einer Gleichwertigkeit von Mann und Frau gesprochen: „et creavit Deus hominem ad imaginem suam ad imaginem Dei creavit illum masculinum et feminam creavit eos“ (Gn 1,27), „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27). Im späteren Verlauf der theologischen Äußerungen über die Frau wurde jedoch immer wieder auf den ersten Schöpfungsbericht zurückgegriffen und mit der Reihenfolge auch eine Rangfolge ver-

knüpft, so dass Paulus im Neuen Testament betonen konnte: „Ihr aber sollt wissen, dass Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi“ (1 Kor 11,3). An anderer Stelle formulierte er „... die Frau aber ist der Abglanz des Mannes. Denn der Mann stammt nicht von der Frau sondern die Frau vom Mann. Der Mann wurde auch nicht für die Frau geschaffen, sondern die Frau für den Mann“ (1 Kor 11,7-9). Die in Gen 1,27 enthaltene Aussage über die Gleichwertigkeit wird an dieser Stelle ignoriert, während die in Gen 2,21-22 enthaltene zeitliche Nachrangigkeit der Frau in eine Unterordnung der Frau unter den Mann umgemünzt wird. „Hier haben Kirchenväter und Theologen später versucht, die Frau kleiner zu machen, als Gen 2 sie vorsah“ (Schirmer 1988, S. 14). Gössmann (1989) weist jedoch daraufhin, dass im Christentum nie bezweifelt worden sei, dass die Frau ebenso wie der Mann ‘capax Dei’, empfänglich für Gott, und damit erlösungsfähig sei (ebd., Sp. 852). „Gegenüber anderen Weltreligionen und gnostisch-manichäischen Sekten des Mittelalters, die in irgendeiner Form mit dem eschatologischen ‘Mannwerden’ der Frau rechnen, ist der Widerstand der Scholastik gegen die Herabsetzung der Frau in religiös-spirituelle Hinsicht bemerkenswert. Die Frau bleibt im Eschaton Frau“ (ebd., Sp. 852).

Als grundlegender Text für die bei der Erschaffung der ersten Menschen nicht erkennbare Abwertung der Frau gilt die Geschichte vom Sündenfall (Gen 3). Die Frau vertraut den Worten der Schlange, die ihr versichert, trotz des anderslautenden Gebotes Gottes werde sie nicht sterben, wenn sie von der Frucht des Baumes essen werde. Die Frau glaubte, „dass es köstlich wäre von dem Baum zu essen [und sah, Erg. R.F.], dass der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden. Sie nahm von seinen Früchten und aß; sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und auch er aß“ (Gen 3,6). Von einer sexuell konnotierten Verführung des Mannes durch die Frau ist keine Rede, es wird nur festgestellt, dass Eva ihm die Frucht gab und dass er sie aß. Infolge des Essens von der verbotenen Frucht vom Baum der Erkenntnis „gingen beiden die Augen auf und sie erkannten, dass sie nackt waren. Sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich einen Schurz“ (Gen 3,7), „et aperti sunt oculi amborum cumque cognovissent esse se nudos consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata“ (Gn 3,7). Schirmer (1988) stellt dazu fest, dass sich die Fähigkeit zur Erkenntnis von ‘gut und böse’ darin äußere, dass sie ihre Nacktheit bemerkten und sich dessen schämten, und folgert, dass sich hieraus „ein leiser Zusammenhang von Sünde und Sexualität“ ablesen lassen könne (ebd., S. 17), der aber „nicht ursächlich mit der Frau verbunden“ sei (ebd., S. 15). Als Gott die beiden ersten Sünder zur Rechenschaft ziehen will, verweist Adam auf die Frau, „die du mir beigegeben hast, sie hat mir von dem Baum gegeben und so habe ich gegessen“ (Gen 3,12), während Eva antwortet: „Die Schlange hat mich verführt und so habe ich gegessen“ (Gen 3,13). Die Geschichte endet mit der Bestrafung beider durch Ausweisung aus dem Paradies und der Ankündigung Gottes an die Frau: „Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du deine Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen“ (Gen 3,16), „mulieri quoque dixit multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos in dolore paries filios et sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui“ (Gn 3,16). Adam wird nur gesagt, dass er unter Mühsal und im Schweiß seines Angesichts von dem zu bearbeitenden „verfluchten“ Ackerboden sein Brot essen werde (Gen 3,17-

19). Mit der Strafe wurde so auch eine Rollen- und Eigentumsverteilung verbunden, die dem Mann die produktive Rolle als Besitzer des von ihm bearbeiteten Bodens zuwies und der Frau die reproduktive Rolle der in Schmerzen gebärenden Mutter. Schirmer (1988) weist darauf hin, dass der Text an keiner Stelle davon spreche, „dass und wie dieser Zustand veränderbar sei. Damit wird er m. E. festgeschrieben und legitimiert. Die Auslegungsgeschichte gibt dieser Tendenz recht, und selbst gegenwärtige Exegeten [Fußnote: Westermann 1985, S. 144] behaupten im selben Atemzug, indem sie die zeitlose Herrschaft verneinen, doch eine grundsätzliche Überlegenheit des Mannes“ (Schirmer 1988, S. 17).

5.3.1.2 Auslegung des Schöpfungsberichts im frühen Christentum und bei den Kirchenvätern

Tertullian(us) (um 150-220) bekehrte sich vor 196 zum Christentum und setzte sich bald danach in seiner nordafrikanischen Heimat mit „seinen literarischen und rethorischen Fähigkeiten“ sowie mit „seinen juristischen Kenntnissen“ für die Glaubensverteidigung ein. Seine „schroffe Kompromisslosigkeit und rigorose Härte“ vertrieben ihn jedoch aus der Gemeinde der Christen, so dass er sich bereits acht Jahre später den Montanisten anschloss (Frank 1994, S. 269). Diese später als Sekte verfolgte christliche Gruppierung erwartete das nahe Weltende (Härle/Wagner 1994, S. 194) und lehnte das Kinderzeugen und -gebären ab, weil so das Böse in der Welt immer neu reproduziert würde (Schirmer 1988, S. 50). „Obwohl Tertullian außerhalb der katholischen Kirche endete, gehört er mit seinen zahlreichen Schriften unverzichtbar in die altchristliche Literatur- und Theologiegeschichte. Er steht am Anfang der christlichen Latinität, die in seinem Werk ihren großartigen Auftakt hat“ (Frank 1994, S. 269f.). Tertullian war u.a. der Auffassung, dass sich das weibliche Geschlecht nicht schmücken sollte, weil sich das nicht mit der Stellung vertrage, in die es durch den Sündenfall geraten sei. In seiner Schrift „Über den Putz der Weiber“ (ebd., in: Kellner 1882, Bd. 1) betrachtet er alle Frauen als „Eva“ und spricht zu ihnen: „Du bist es, die dem Teufel Eingang verschafft hat, du hast das Siegel jenes Baumes gebrochen, du hast zuerst das göttliche Gesetz im Stich gelassen, du bist es auch, die denjenigen erhört hat, dem der Teufel nicht zu nahen vermochte. So leicht hast du den Mann, das Ebenbild Gottes, zu Boden geworfen. Wegen deiner Schuld, und um des Todes willen, mußte der Sohn Gottes sterben ...“ (ebd., S. 185, zit. n. Schirmer 1988, S. 51). Die Folgen des Sündenfalls und die Verantwortung für das Essen der verbotenen Frucht, durch die auch der Tod in die Welt kam, werden hier im Widerspruch zur biblischen Überlieferung, die ja von der Bestrafung Adams und Evas für ihr gemeinsames Vergehen berichtet, einseitig an der Frau festgemacht. Darüber hinaus wird ihr sogar die Verantwortung für den Tod Christi am Kreuz zugeschrieben. An anderer Stelle weist Tertullian die Frauen daraufhin, „dass man nicht nur niemals wünschen darf, ein Gegenstand des Verlangens zu werden, sondern dies sogar verabscheuen muss. Erstens kommt der Wunsch, durch Anmut zu gefallen, nicht mehr aus einem ganz unverdorbenen Gemüt, da wir wissen, dass die Anmut von Natur aus das Reizmittel zur Sinnenslust wird. ... Zweitens dürfen wir keine Gelegenheit zu Versuchungen eröffnen, welche bisweilen allerdings durch ihren Ansturm, wovon Gott die seinigen bewahren möge, zu größerer Vollkommenheit führen, aber doch sicher den Geist durch Ärger beunruhigen“ (ebd., S. 193, zit. n.

Schirmer 1988, S. 51f, Ausl. R.F.). Das Thema Schönheit und Versuchung wird im Fünften Kapitel des o.g. Buches noch weiter entfaltet und in eine Beziehung zum Teufel gesetzt. Anlässlich der Beschreibung kosmetischer Behandlungen der Haut und Augenbrauen mittels Salben und Schminke unterstellt Tertullian den Frauen: „Wahrscheinlich mißfällt ihnen das Gebilde Gottes; sie bekritteln und tadeln an ihrer Person den Schöpfer aller Dinge. Denn sie tadeln, indem sie verbessern und vermehren wollen. Die Mittel dazu entlehnen sie dabei natürlich von einem rivalisierenden Künstler; der aber ist der Teufel. Denn wer könnte sonst Mittel und Wege zeigen, mit dem Körper Veränderungen vorzunehmen, als der, welcher auch den Geist des Menschen durch das Böse umgestaltet hat“ (ebd., S. 196, zit. n. Schirmer 1988, S. 52). Am Schluss seiner Schrift ruft Tertullian den Frauen zu: „Senket das Haupt vor euren Ehemännern, und ihr werdet geputzt genug sein! ... Kleidet euch in den Seidenstoff der Rechtschaffenheit, in das Linnen der Heiligkeit und in den Purpur der Keuschheit! So angetan werdet ihr Gott zum Liebhaber haben!“ (ebd., S. 204, zit. n. Schirmer 1988, S. 53, Ausl. R.F.). Obwohl Tertullian sich mit solchen Äußerungen nach heutigem Verständnis als „Prototyp von Frauenfeindlichkeit“ darstellt, sollte nicht vergessen werden, dass er zwar offensichtlich asketisch und sexualfeindlich eingestellt war, dass er aber dennoch „Frauen genauso hoch achtete wie Männer, wenn sie sich den [asketischen] Idealen verpflichteten oder eine einmalige Ehe eingingen. ... Insofern er aber Paulus Empfehlung, lieber nicht zu heiraten, höher einschätzt als die Ehe, wirkt sich seine Einstellung als ein Baustein für die sich später verschärfende Polarisierung und einseitige Hochschätzung der biologischen Jungfräulichkeit aus“ (Schirmer 1988, S. 56, Ausl. R.F.).

Auch Irenäus von Lyon († um 202) war der Auffassung, dass die Menschen vor dem Sündenfall „ohne Empfänglichkeit und Sinn für das Schlechte“ gewesen seien. „Deshalb also schämten sie sich nicht bei ihren Küssen und Umarmungen in Reinheit nach Kinderart“ (ebd., in: Heilmann 1963, Bd. 1, S. 300f., zit. n. Schirmer 1988, S. 57). Johannes von Damaskus (645-749?) lieferte später die Begründung für die kindliche Leidenschaftslosigkeit: „Gott wollte, daß wir so leidenschaftslos seien ..., außerdem auch sorglos, daß wir nur eine Beschäftigung haben, jene der Engel: unaufhörlich und unablässig den Schöpfer zu preisen und uns in seiner Anschauung zu ergötzen und unsere Sorge auf ihn zu werfen“ (ebd., in: Heilmann 1963, Bd. 1, S. 306, zit. n. Schirmer 1988, S. 57, Ausl. R.F.). Athanasius von Alexandrien (ca. 295-373) betont, dass die Menschen seit dem Sündenfall ihren Geist vom Geistigen abwandten und dass sie begannen, sich selbst zu betrachten: „Man kann das schon beim ersten erschaffenen Menschen bewahrheitet sehen, laut dem, was die heiligen Schriften von ihm erzählen. Auch er blieb, solange er seinen Geist auf Gott und dessen Betrachtung richtete, von der Betrachtung seines Körpers abgewandt. Als er aber auf Anraten der Schlange seine Gedanken von Gott ablenkte und sich selbst zu betrachten anfang, da verfielen sie als bald auch der sinnlichen Lust. ... Denn abgefallen von der Betrachtung Gottes, des Einen und Wahren, und von der Liebe zu ihm, ergaben sie sich jetzt den verschiedenen Begierden des Leibes und seinen Trieben. Und wie es zu geschehen pflegt, von der gelegentlichen und vielfachen Befriedigung der Lust kam es bei ihnen auch zur entsprechenden Gewohnheit, so daß sie gar in Furcht lebten, ihnen entsagen zu müssen“ (ebd., in: Heilmann 1963, Bd. 1, 340f., zit. n. Schirmer 1988, S. 58). Von der im biblischen

Bericht spürbaren Freude Adams über seine Frau („Das endlich ist Bein von meinem Bein ...“, Gen 2,23) ist in diesen Texten gar nichts mehr zu spüren. Sie erwecken eher den Eindruck, als seien Frauen und Lust ein Störfaktor in der Schöpfung, dem man sich durch asketische Verweigerung entziehen sollte, um sich anschließend ungestört auf die Verehrung Gottes zu konzentrieren.

Die in 1 Kor 7,1 enthaltene Aussage des Apostels Paulus „Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren“, „*bonum est homini mulierem non tangere*“ (I Kor 7,1), zeigt, dass sich nicht nur die späteren Kirchenväter, sondern bereits die frühen Christen hinsichtlich des Störungspotentials von Frauen Gedanken machten. Weil Paulus aber offensichtlich wusste, dass auch enthaltsames Leben ohne Frauen sich als problematisch erweisen könnte, empfahl er in seiner Antwort auf die entsprechende Frage der Korinther: „Wegen der Gefahr der Unzucht soll aber jeder seine Frau haben, und jede soll ihren Mann haben“ (1 Kor 7,2), „*propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat et unaquaeque suum virum habeat*“ (I Kor 7,2). Einige Verse später greift er diesen Gedanken noch einmal auf und stellt fest: „Den Unverheirateten und den Witwen sage ich: Es ist gut, wenn sie so [enthaltsam] bleiben wie ich. Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren“ (1 Kor 7,8-9). Noch besser aber ist es nach Meinung des Paulus, unverheiratet zu sein, denn dann ist man eher in der Lage, sich um die richtigen Dinge Sorgen zu machen: „Der Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt; er will seiner Frau gefallen. So ist er geteilt. Die unverheiratete Frau aber und die Jungfrau sorgen sich um die Sache des Herrn, um heilig zu sein an Leib und Geist. Die Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt; sie will ihrem Mann gefallen“ (1 Kor 7,33-34). Deutlicher kann die Einschätzung der Ehe als kaum vermeidbares aber eher von Gott ablenkendes Übel kaum formuliert werden. Eine solche, heute schwer nachvollziehbare Einstellung ist jedoch nicht ausschließlich Ausdruck von Frauen- und Sexualfeindlichkeit, sondern auch zeichenhaft für die von vielen Gläubigen damals geteilte Erwartung des nahen Weltendes, auf das Paulus im bereits mehrfach zitierten Korintherbrief hinweist: „Denn ich sage euch Brüder: Die Zeit ist kurz. ... denn die Gestalt dieser Welt geht unter“ (1 Kor 7,29a. u. 31b), „*hoc itaque dico fratres tempus breve est ... praeterit enim figura huius mundi*“ (I Kor. 7,29a u. 31b). Problematisch für die Frauen aber wurde diese zeitbedingte Sichtweise wegen des nicht eingetretenen Weltuntergangs und der trotzdem bleibenden Gültigkeit der Schriften des Apostels für die Christen kommender Zeiten.

Der Kirchenvater Augustinus (354-430) war der Ansicht, dass Gott „den Menschen bei seiner Erschaffung zu einem übernatürlichen Endziel berufen und ihn mit übernatürlichen Gnadengaben (Urstandsgnaden) ausgestattet habe: Unsterblichkeit, Freiheit von ungeordneter Begierlichkeit und Heiligkeit sowie Gerechtigkeit“ (Gessel 1994, S. 33). Durch den Sündenfall habe der Mensch diese Gnaden verloren. Augustinus führt diese traurige Tatsache auf das Wirken des Teufels zurück und erläutert, dass sich der Teufel der Frau als dem „minderen Teil des Menschenpaares“ genähert und sie verführt habe, „in der Meinung, der Mann werde nicht so leichtgläubig sein und könne eher durch Nachgiebigkeit gegenüber fremdem Irrtum als durch eigenen Irrtum betrogen werden“ (ebd., in: Heilmann 1963, Bd. 1, S. 337, zit. n. Schirmer 1988, S. 63). Von Adam sagt Augustinus, dass er „vermutlich ... der Gattin in der Übertre-

tung des Gebotes Gottes aus *enger geselliger Verbindung* nachgegeben“ habe (ebd., S. 337, zit. n. Schirmer 1988, S. 63f, Ausl. u. Hervorhebung R.F.). Sattler/Schneider (2000) stellen dazu fest: „Gerade in der (besonders in der sexuellen Lust erfahrenen) Begierlichkeit (Konkupiszenz) meinte Augustinus den lebendigen Beweis seiner These zu haben, die Strafe für die Ursünde Adams, die Konkupiszenz, treffe alle Menschen und verleite sie zum Bösen. ... Die kirchlich-theologische Tradition im lateinischen Westen rezipierte in den folgenden Jahrhunderten das von Augustinus vorgetragene Verständnis der ‘Ur’-Sünde Adams (des Peccatum originale originans), der ‘Erb’-Sündigkeit aller Menschen (des Peccatum originale originatum) [und] der Konkupiszenz Auf diese Weise übernahm sie ansatzweise auch die Neigung des Augustinus, in der menschlichen Geschlechtslust Ursache und sinnenfälliges Zeichen der Verderbnis der menschlichen Natur zu sehen“ (ebd., S. 181, Erg. u. Ausl. R.F.).

Etwas drastischer als die beiden Theologen schreibt der Anthropologe Simon (1993), dass sich „spätestens seit der von Augustinus ausdrücklich formulierten Verbindung von Erbsünde und Geschlechtstrieb“ eine „zunehmende Tendenz“ entwickelt habe, „Weiblichkeit gerade auf der Grundlage sexueller Kategorien zu diffamieren“. Vor allem in der monastisch-asketischen Literatur „wurde die Frau mit zunehmender Verachtung als Werkzeug des Teufels, als Tor zur Hölle, das heißt als Einbruchsstelle der Sünde beschrieben“ (ebd., S. 3).

Nach Schirmer (1988) erfolgte die Auslegung von Gen 2 und 3 seit der Antike im wesentlichen auf der Grundlage folgender durchgängig beobachtbarer Motive:

- „Die Frau ist minderwertig oder zweitrangig, weil sie als zweite geschaffen wurde.
- Sie ist leichter zu verführen, also weniger gläubig als der Mann.
- Durch ihre Sünde ist der Tod in die Welt gekommen.
- Sie ist selbst daran schuld, dass sie dem Mann untertan ist; vor dem Sündenfall durfte sie ebenfalls herrschen.

Dazu kommt in unterschiedlichen Ausprägungen, vor allem in der Westkirche:

- Sie ist stärker von ihrer Sexualität bestimmt und verführt den Mann eben da durch zur Sünde“ (ebd., S. 33)

5.3.1.3 Beurteilung der Frau während des Mittelalters

Die Verbindung der im 12. Jahrhundert neu entdeckten Anthropologie des Aristoteles (384-322) mit der katholischen Theologie durch Thomas von Aquin (1225/26-1274) führte zur Ergänzung und Verschärfung der Ansichten über die weibliche Minderwertigkeit: Die philosophisch-medizinischen Sichtweisen der Antike betrachteten die Frau als „verhinderten Mann“. In Anlehnung an die von Aristoteles verfasste Schrift „De generatione animalibus“ stellte Thomas von Aquin in seiner „Summa Theologiae“ deshalb fest: „Hinsichtlich der Einzelnatur ist das Weib etwas Mangelhaftes und eine Zufallserscheinung („aliquid deficiens et occasionatum“); denn die im männlichen Samen sich vorfindende Kraft zielt darauf ab, ein ihr vollkommen Ähnliches hervorzubringen („intendit producere sibi simile perfectum“). Die Zeugung des Weibes aber geschieht auf Grund einer Schwäche der wirkenden Kraft wegen schlechter Ver-

fassung des Stoffes“ („hoc est propter virtutis activa debilitatem, vel propter aliquam materiae indispositionem ... ut dicitur in libro De generat. animal.“) (ebd., Summa Theol. 1 q.92 a.1, dt.: Christ 1976, S. 74). Da Gottes Schöpfung aber nicht unvollkommen sein konnte, durfte die Frau als „verfehlter Mann“ („femina est mas occasionatus“, von Aristoteles übernommener Begriff) bei der Urbegründung der Dinge nicht hervorgebracht werden („sed nihil occasionatum et deficiens debuit in prima rerum institutione“) (ebd., 1 q.92 a.1, dt.: Christ 1976, S. 74). Angesichts einer solchen Argumentation ist es nur schlüssig, dass Thomas die in Gen 1,27 enthaltene Gleichwertigkeit schlichtweg ignoriert und in Anlehnung an die traditionelle Genesisauslegung feststellt, dass die Unterwerfung der Frau unter den Mann und ihre Minderwertigkeit Folgen ihrer Sünde [im Paradies] seien: „subjectio et minoratio ex peccato subsequuta“. Denn in Gen 3,16 sei nach dem Sündenfall zu ihr gesagt worden: „Sub viri potestate eris“, du wirst unter der Gewalt des Mannes sein (ebd., 1 q.92 a.1, dt.: R.F.; in der seit 1980 gültigen Einheitsübersetzung wird dieser Passus mit „Du hast Verlangen nach deinem Mann“ übersetzt). Die Begründung wird gleich mitgeliefert: „... mulier *naturaliter* est minoris virtutis et dignitatis quam vir“, die Frau hat nämlich *von Natur aus* weniger an Tugend und Würde als der Mann (ebd., 1 q.92 a.1, Übers. u. Hervorhebung R.F.). Durch die Verbindung der traditionellen Lehre von der erbsündlich bedingten Unterwerfung der Frau unter den Mann mit der Idee von der biologisch bedingten Minderwertigkeit der Frau trug Thomas von Aquin zur Verschärfung frauenfeindlicher Tendenzen bei, die später in der Hexenlehre gipfelten, die „ganz wesentlich durch den Gedanken der erbsündlichen schuldhaften Unterwerfung bestimmt war“ (Simon 1993, S. 4).

Von dieser Argumentation unberührt blieb allerdings die Vorstellung von der Gleichwertigkeit der weiblichen Seele und von den prinzipiell gleichen Möglichkeiten und Pflichten zur Heilsgewinnung bei Männern und Frauen: „In der Kirche handelte sie [die Frau, Erg. R.F.] in eigenem Namen und wurde nicht von ihrem Mann vertreten. In der Heilssorge gab es eben keinen Geschlechtsunterschied“ (Angenendt 1997, S. 263). Diese theoretisch in Ansätzen gegebene Gleichwertigkeit von Mann und Frau wurde jedoch in der Praxis wegen der von maßgeblichen Theologen vorgetragenen Lehre von der Minderwertigkeit der Frau nicht weiter beachtet. „Im Ergebnis lief die scholastische Interpretation auf die Formel hinaus: Gleiche Seele bei ungleichem Körper, also Gleichheit in dem, was den Kern des Menschen angeht, und Ungleichheit nur in der weniger belangvollen Körperlichkeit“ (ebd., S. 265). In Verbindung mit der aus der Antike übernommenen Idee, dass zum Mann der überlegene Verstand gehöre während die Frau nur über schwächere Verstandeskraft und stärkere Sinnhaftigkeit verfüge und daher der Anleitung durch den Mann bedürfe, entwickelte sich so die „bis in die Moderne wirkende Gleichung vom männlichen Vernunftwesen und weiblichen Sinneswesen, vom erstgeschaffenen Mann und verführender Eva“ (ebd., S. 265).

Trotz aller frauenfeindlichen Tendenzen hält Thomas von Aquin die Frauen in Anlehnung an Gen 2, 18 („dixit quoque Dominus Deus non est bonum esse hominem solum faciamus ei adiutorium similem sui“) für grundsätzlich daseinsberechtigt, nämlich zur Unterstützung des Mannes („in adiutorium viri“). Allerdings zu keinem anderen Zweck als zu dem der Zeugung, („non ad aliud nisi ad generationem quae fit per coitum“), die durch die Begattung geschehen soll. Bei jedem anderen Werk („ad quodlibet

aliud opus“) nämlich könne der Mann besser von einem Mann als von einer Frau unterstützt werden, „conventius adiuvari posset vir per virum quam per feminam“ (ebd., Summa Theol., 1 q. 98 a.2, dt.: R.F.). Aus diesem Grund sieht Thomas den Zweck der Ehe in der Erzeugung und Aufzucht von Nachkommen: „Finis autem matrimonii est generanda et educanda“ (ebd., 3 q.29 a.2, dt.: R.F.). Dieses Ziel wird erstens durch das eheliche Zusammenleben („per concubitus coniugales“) und zweitens durch die abwechselnde Erfüllung verschiedener Aufgaben („alia opera“) zum Zweck der Ernährung und Aufzucht des Nachwuchses erreicht, („per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutrienda“, ebd., 3 q.29 a.2, dt.: R.F.). In das Gesamtkonzept der frauen- und leibfeindlichen Aussagen des großen Kirchenlehrers passt es dann, dass die oben zitierten Aussagen in einem Textabschnitt stehen, der sich mit der Frage befasst, ob die in der kirchlichen Tradition als jungfräulich deklarierte Ehe von Maria und Josef eine richtige Ehe („verum matrimonium“) gewesen sei, was Thomas bejaht (ebd., q.29 a.2). An anderer Stelle stellt er dann noch fest, dass beim Aufziehen der Kinder der Frau eher die Rolle der sorgenden und nährenden Mutter zufalle, während der Vater eher für die Unterweisung und Erziehung zuständig sei: „Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus“, es ist eine Tatsache, dass zur Erziehung des Menschen nicht allein die Fürsorge der Mutter verlangt wird, von der er genährt wird, sondern um vieles mehr die Fürsorge des Vaters, von dem er unterwiesen und verteidigt und hinsichtlich seiner inneren sowie äußeren Tugenden gefördert werden muss, (ebd., 2-2 q.154 a.2, dt.: R.F.). Außerdem schreibt Thomas eine Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau fest, die dem Mann die produktiven Arbeiten außerhalb und der Frau die reproduktiven Tätigkeiten innerhalb des Hauses zuweist (ebd., In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, Lectio VIII, 12, S. 452, zit. n. Simon 1993, S. 7).

Auch für Albertus Magnus (um 1200-1280) galt die Ehe als natürliches Amt („officium naturae“), das der Kindererzeugung und der Arterhaltung dient. Damit verbunden ist ihm zufolge auch eine Erziehung der Kinder, „die nicht nur körperliche sondern auch geistige Vollkommenheit anstreben soll. ... Bemerkenswert ist, daß Albertus aus der weiblichen Biologie (Schwangerschaft, Stillen) eine natürliche Mutterliebe ableitet und die Auffassung vertritt, die Mütter liebten ihre Kinder mehr als die Väter und sorgten sich mühevoller um deren Aufzucht“ (Simon 1993, S. 8, Ausl. R.F.). In seiner entsprechenden Fußnote weist Simon (1993) darauf hin, dass Albertus Magnus mit dieser Einschätzung einer bereits von Aristoteles formulierten Ansicht folgt (ebd., S. 176, Fußn. 34).

„Die beiden für das spätmittelalterliche Frauenbild wohl einflußreichsten Theologen weisen der Frau also die Funktion der Mutter und der Hausfrau zu, sind jedoch weit davon entfernt, eine geschlossene Lehre über Eigenschaften und Aufgaben der Frau zu entwickeln. Ihre diesbezüglichen Äußerungen sind lückenhaft, auf verschiedene Werke verstreut, und die Funktionszuweisungen bleiben weitgehend unkonkret und undifferenziert“ (Simon 1993, S. 8). Veränderungen und Neufassungen des Frauenbildes, die sich am Konzept einer natürlich bedingten Mutterschaft orientieren, erfolgen erst etwa

300 Jahre später im Gefolge einer nicht mehr theologisch, sondern naturwissenschaftlich begründeten Auseinandersetzung mit der Frauenthematik (siehe Kap. 5.3.2).

5.3.1.4 Frauenfeindliche Haltungen im *Malleus Maleficarum*

Nachdem die Dominikanerpatres Heinrich Institoris und Jakob Sprenger in der Hexenbulle (1484) des Papstes Innozenz VIII. als Verfolger des irrgläubigen Verbrechens der Hexerei („haereticae pravitatis inquisitores“) eingesetzt worden waren, gaben sie bereits 1487 ein umfangreiches Werk heraus, „das als erfolgreichstes ‘Handbuch der Hexenjäger’ traurige Berühmtheit erlangte: den ‘Malleus Maleficarum’ zu deutsch ‘Der Hexenhammer’“ (Klappentext der deutschen, von Schmidt übers. Ausgabe von 1999, im Folgenden als Hexenhammer 1999 zitiert). Das Werk wurde nach seinem ersten Erscheinen in Hain (1487; im Folgenden zit. als *Malleus* 1487) bis zum Jahr 1669 noch 27 mal aufgelegt. Als Erscheinungsorte sind neben Hain die Städte Nürnberg, Köln, Paris, Lyon, Venedig und Frankfurt a.M. nachgewiesen (Schnyder 1993, S. 2-27).

Die ältere Forschung (bes. Hansen 1901) ging davon aus, „dass der *Malleus maleficarum* wesentlich aus der Feder des Institoris stammt, und dass Sprenger wohl mit seiner Abfassung und mit seinem Inhalt einverstanden und an der Abfassung beteiligt war, dass aber sein Name aus äusseren Gründen, um die Autorität des Werkes zu erhöhen, durch seinen Collegen Institoris stärker in den Vordergrund geschoben worden ist, als seinem thatsächlichen litterarischen Antheil entsprach“ (ebd., S. 404-407, zit. n. Schnyder 1993, S. 419). Schnyder (1993) kommt auf der Grundlage eigener Sichtungen des *Malleus* und der Verarbeitung neuerer Literatur zu dem Ergebnis, „daß die Zeugnisse über die Verfasserschaft des ‘Malleus’ aus zeitgenössischen Quellen in manchem widersprüchlich bleiben. ... So erscheint als methodisch einzig korrekt und angemessen, unser Urteil - bis neue Quellen oder plausible Vorschläge zur Deutung des bereits Bekannten Eindeutigkeit schaffen - in der Schwebe zu lassen. Sprenger und Institoris können beide an der Konzeption, Abfassung und Lancierung des ‘Malleus’ beteiligt gewesen sein; Art und Ausmaß dieser Zusammenarbeit liegen für uns im Dunkeln“ (ebd., S. 421f., Ausl. R.F.).

Anlässlich ihrer Ausführungen „Über die Hexen selbst, die sich den Dämonen unterwerfen“ (6. Frage im 1. Teil des Hexenhammers) informieren Sprenger und Institoris darüber, „cur in sexu tam fragili mulierum maior multitudo maleficarum reperitur quam inter viros“ (*Malleus* 1487, S. 40 A), „warum bei dem so gebrechlichen Geschlechte diese Art der Verruchtheit mehr sich findet als bei den Männern“ (Hexenhammer 1999, 1. Teil, S. 93). Zur Beantwortung dieser Frage widmen sich die Autoren einer besonders umfassenden und auf viele Quellen gestützten Darstellung der „Haupt-eigenschaften der Weiber“ (ebd., S. 93). Nachdem einleitend festgestellt wird, dass sich eine kontroverse Behandlung der Frage, ob sich wirklich mehr Frauen als Männer unter den Hexen befinden, erübrigt, „cum ipsa experientia preter verborum et fidedignorum testimonia talia facit credibilia“ (*Malleus* 1487, S. 40 A), „da außer den Zeugnissen der Schriften und glaubwürdiger (Männer) die Erfahrung selbst solches glaubwürdig macht“ (Hexenhammer 1999, 1. Teil, S. 93), wird als Grund für diese Verteilung allgemein die Maßlosigkeit angegeben: „Nam aliqui doctores ... dicunt, tria esse in rerum natura, lingua, ecclesiasticus et femina, que medium in bonitate aut mali-

tia tenere nesciunt. sed ubi limites sue conditionis excedunt, ibi quendam apicem et supremum gradum in bonitate aut malitia vendicant“ (Malleus 1487, S. 40 B, Ausl. R.F.), „Einige Gelehrte ... sagen, es gebe dreierlei in der Welt, was im Guten und Bösen kein Maß zu halten weiß: die Zunge, der Geistliche und das Weib, die vielmehr, wenn sie die Grenzen ihrer Beschaffenheit überschreiten, dann eine Art Gipfel und höchsten Grad im Guten und Bösen einnehmen“ (Hexenhammer 1999, 1. Teil, S. 93, Ausl. R.F.). Zur genaueren Beschreibung der Frauen und ihrer Maßlosigkeit begeben sich die Autoren auf die gezielte Suche nach Quellen in der Bibel, in den Schriften antiker Autoren und der Kirchenväter. Die Ergebnisse sind überwältigend: „Von der Bosheit der Weiber wird gesprochen Prediger 25: ‘Es ist kein schlimmeres Haupt über dem Zorn des Weibes. Mit einem Löwen oder Drachen zusammen zu sein wird nicht mehr frommen als zu wohnen bei einem nichtsnutzigen Weibe’. Und neben mehreren, was ebendort über das nichtsnutzige Weib vorangeht und folgt, heißt es zum Schlusse: ‘Klein ist jede Bosheit gegen die Bosheit des Weibes’. Daher (sagt) Chrysostomus über Matth 19: ‘Es frommt nicht, zu heiraten. Was ist das Weib anders als die Feindin der Freundschaft, eine unentrinnbare Strafe, ein notwendiges Übel, eine natürliche Versuchung, ein wünschenswertes Unglück, eine häusliche Gefahr, ein ergötzlicher Schade, ein Mangel der Natur, mit schöner Farbe gemalt? Wenn sie entlassen, Sünde ist, wenn man sie einmal behalten muss, dann ist notwendig Qual zu erwarten, darum dass wir, entweder sie entlassend, Ehebruch treiben, oder aber tägliche Kämpfe haben’. Tullius endlich sagt Rhetor. 2: ‘Die Männer treiben zu einem jeden Schandwerke einzelne, d.h. mehrere Ursachen an, die Weiber zu allen Schandwerken nur eine Begierde: denn aller Weiberlaster Grund ist die Habsucht’; und Seneca sagt in seinen Tragödien: ‘Entweder liebt oder hasst das Weib; es gibt kein Drittes. Dass ein Weib weint, ist trügerisch. Zwei Arten von Tränen sind in den Augen der Weiber, die einen für wahren Schmerz, die andern für Hinterlist; sinnt das Weib allein, dann sinnt es Böses’ „(ebd., S. 96). Die geballten Vorwürfe und Unterstellungen gegenüber Frauen im Allgemeinen werden kurzzeitig unterbrochen von Ausführungen über gute Frauen, denn „sie haben Männer selig gemacht und Völker und Städte gerettet, Völker bekehrt. Fallbeispiele von Judith, Deborah und Esther; dazu kommen Äusserungen von Paulus, des Ecclesiasticus, Salomos. Bei Vinzenz sind weitere Fälle nachzulesen: Gisela bekehrt die Ungaren zum Christentum, Clothilde, die Braut Chlodwigs, die Franken“ (Malleus Maleficarum, Kommentar zur Wiedergabe des Erstdrucks von 1487, Schnyder 1993, S. 127; im Folgenden zitiert als Malleus 1993).

Nach diesem Exkurs fahren Sprenger und Institoris fort, weitere Autoritäten zu zitieren, die erklären, „weshalb sich die Weiber in größerer Zahl als die Männer abergläubisch zeigen“ (Hexenhammer 1999, 1. Teil, S. 97), „cur in maiore multitudine reperiant femine supstitiose quam viri“ (Malleus 1487, S. 41 D): „... der erste [Grund] ist der, dass sie leichtgläubig sind; und weil der Dämon hauptsächlich den Glauben zu verderben sucht, deshalb sucht er lieber diese auf. Daher auch Prediger 13: ‘Wer schnell glaubt, ist zu leicht im Herzen und wird gemindert werden’. Der zweite Grund ist, weil sie von Natur wegen der Flüssigkeit ihrer Komplexion leichter zu beeinflussen sind zur Aufnahme von Eingebungen durch den Eindruck gesonderter Geister; infolge dieser Komplexion sind viele, wenn sie sie gut anwenden, gut; wenn schlecht, um so schlechter. - Der dritte Grund ist, dass ihre Zunge schlüpfrig ist, und sie das, was sie

durch schlechte Kunst erfahren, ihren Genossinnen kaum verheimlichen können und sich heimlich, da sie keine Kräfte haben, leicht durch Hexenwerke zu rächen suchen; daher der Prediger wie oben: 'Mit einem Löwen oder Drachen zusammen zu sein wird besser sein als zu wohnen bei einem nichtsnutzigen Weibe. Gering ist alle Bosheit gegen die Bosheit des Weibes'. - Item kann auch der Grund angefügt werden, dass, da sie hinfällig sind, sie auch [desto schneller den Dämonen Kinder opfern können, wie sie denn auch] so handeln“ (Hexenhammer 1999, 1. Teil, S. 97f.). Angesichts der von Sprenger und Institoris im Hexenhammer aufgestellten Behauptung, „dass in den jetzigen Zeiten jene Ruchlosigkeit [der Hexerei, Erg. R.F.] mehr unter den Weibern als unter den Männern sich findet, wie die Erfahrung selbst lehrt“, können die beiden „bei genauer Prüfung über das Vorausgeschickte hinaus sagen, dass, da sie [die Frauen, Erg. R.F.] in allen Kräften, der Seele wie des Leibes, mangelhaft sind, es kein Wunder ist, wenn sie gegen die, mit denen sie wetteifern, mehr Schandtaten geschehen lassen. Denn was den Verstand betrifft, oder das Verstehen des Geistigen, scheinen sie von anderer Art zu sein als die Männer, worauf Autoritäten, ein Grund und verschiedene Beispiele in der Schrift hindeuten. Terentius sagt: 'Die Weiber sind leichten Verstandes, fast wie Knaben'; und Lactantius, Institutiones 3 sagt, niemals habe ein Weib Philosophie verstanden außer Temeste; und Sprüche 11 heißt es gleichsam das Weib beschreibend: 'Ein schönes und zuchtloses Weib ist wie ein goldner Reif in der Nase der Sau'. Der Grund ist ein von der Natur entnommener: weil es fleischlicher gesinnt ist als der Mann [„quia plus carnalis viro existit“, Malleus 1487, S. 42 B, Erg. R.F.], wie aus den vielen fleischlichen Unflätereien ersichtlich ist [„ut patet in multis carnalibus spurcitiis“, Malleus 1487, S. 42 B, Erg. R.F.]. Diese Mängel werden auch gekennzeichnet bei der Schaffung des ersten Weibes, indem sie aus einer krummen Rippe geformt wurde, d.h. aus einer Brustrippe, die gekrümmt und gleichsam dem Mann entgegen geneigt ist [„que est torta et quasi contraria viro“, Malleus 1487, S. 42 B, Erg. R.F.]. Aus diesem Mangel geht auch hervor, dass, da das Weib nur ein unvollkommenes Tier ist, es immer täuscht [„Ex quo defectu etiam procedit femina cum sit animal imperfectum semper decipit“, Malleus 1487, S. 42 B., Erg. R.F.]“ (Hexenhammer 1999, 1. Teil, S. 98f.).

Mittels einer eigenwilligen Deutung und Wiedergabe der Geschichte vom Sündenfall und einer daran anschließenden ebenso gewagten etymologischen Interpretation des lateinischen Wortes „femina“, Frau, erklären die Verfasser des Hexenhammers dann, dass auch die bei Frauen im Allgemeinen eher schwach ausgeprägte Fähigkeit zum Glauben ein Grund für deren Anfälligkeit gegenüber den Dämonen sei: „Es erhellt auch bezüglich des ersten Weibes, dass sie von Natur geringeren Glauben haben; denn sie sagte der Schlange auf ihre Frage, warum sie nicht von jedem Baum des Paradieses äßen? 'Wir essen von jedem, nur nicht etc., damit wir nicht e t w a sterben', wobei sie zeigt, dass sie zweifle und keinen Glauben habe an die Worte Gottes, was alles auch die Etymologie des Wortes sagt: das Wort f e m i n a nämlich kommt von f e und m i n u s (fe = fides, Glaube, minus = weniger, also femina = die weniger Glauben hat), weil sie immer geringeren Glauben hat und bewahrt, und zwar aus ihrer natürlichen Anlage zur Leichtgläubigkeit“ (ebd., S. 99). Zusammenfassend wird festgestellt: „Mala ergo mulier ex natura cum citius in fide dubitat etiam citius fidem abnegat quod est fundamentum in maleficis“ (Malleus 1487, S. 42 C), „also schlecht ist das Weib

von Natur, da es schneller am Glauben zweifelt, auch schneller den Glauben ableugnet, was die Grundlage für die Hexerei ist“ (Hexenhammer 1999, 1. Teil, S. 100).

Weitere Persönlichkeitsmerkmale der Frau beziehen sich den Verfassern des Hexenhammers zufolge auf deren „Defekte des Willens“, die sie „heftig und unberechenbar“ machen, auf ihren „Mangel an Erinnerungsfähigkeit“ und ihre „Widerspenstigkeit“ und schließlich auf „die fleischlichen Lüste ihres Körpers selber, hieraus entstehen für das menschliche Leben unzählige Leiden“ (Malleus 1993, S. 128f.). Sie fahren fort, indem sie feststellen: „So ist das Weib, von dem Prediger 7 spricht und über das jetzt die Kirche jammert wegen der ungeheuren Menge an Hexen: ‘Ich fand das Weib bitterer als den Tod; sie ist eine Schlinge des Jägers; ein Netz ist ihr Herz; Fesseln sind ihre Hände; wer Gott gefällt, wird sie fliehen; wer aber ein Sünder ist, wird von ihr gefangen werden’“ (ebd., S. 105).

Als abschließende Antwort auf die Frage, welche besonderen Eigenschaften die Frauen zur Hexerei prädestinieren, wird im Hexenhammer verkündet: „Alles geschieht nur aus fleischlicher Begierde, die bei ihnen unersättlich ist [„Omnia per carnalem concupiscentiam, que quia in eis est insatiabilis“, Malleus 1487, S. 45 A, Erg. R.F]. Sprüche am vorletzten: ‘Dreierlei ist unersättlich (etc.) und das vierte, das niemals spricht: es ist genug, nämlich die Öffnung der Gebärmutter’ [„os vulue“, Malleus 1487, S. 45 A, Erg. R.F.]“ (Hexenhammer 1999, 1. Teil, S. 106). Nachdem Sprenger und Institoris ihre auf biblische Quellen gestützten Aussagen entwickelt haben, ziehen sie die entsprechenden Schlussfolgerungen: „Darum haben sie [die Frauen, Erg. R.F.] auch mit den Dämonen zu schaffen, um ihre Begierden zu stillen. - Hier könnte noch mehr ausgeführt werden; aber den Verständigen ist hinreichende Klarheit geworden, daß es kein Wunder, wenn von der Ketzerei der Hexerei mehr Weiber als Männer besudelt befunden“ (Hexenhammer 1999, 1. Teil, S. 106). Die Verwendung der weiblichen Form „maleficarum“ im Titel und weiteren Verlauf des „Malleus Maleficarum“ ist somit nach Meinung der Autoren „a potiori“ (vom stärker ins Gewicht fallenden Anteil der Frauen her, R.F.) gerechtfertigt (ebd., S. 106). Der Abschnitt endet mit einer Dankbarkeitserklärung an Gott: „Et benedictus altissimus qui virilem speciem a tanto flagitio usque in presens sic preseverat in quo ... cum pro nobis nasci et pati voluit. ideo et ipsum privilegiavit“ (Malleus 1487, S. 45 A, Ausl. R.F.), „... und gepriesen sei der Höchste, der das männliche Geschlecht vor solcher Schändlichkeit bis heute so wohl bewahrte: da er in demselben für uns geboren werden und leiden wollte, hat er es deshalb auch so bevorzugt“ (Hexenhammer 1999, 1. Teil, S. 106f.).

Im Hexenhammer wird die Frau „zum Inbegriff der concupiscentia [Begehrlichkeit, Begierde, böse Lust, Sleumer 1926, S. 230, Erg. R.F.], welche die Ursache aller Sünden und zugleich das Verbindungsglied zu den dämonischen Mächten darstellt. ... Es ist also nicht die Vorstellung von der biologisch bedingten Fragilität des weiblichen Geschlechts, sondern das Bild von der boshaften, sündhaften und vor allem wollüstigen Frau, das der Hexenlehre zugrunde liegt“ (Simon 1993, S. 5). Schirmer (1988) kommentierte den Hexenhammer und die darauf aufbauenden Hexenprozesse, indem sie feststellt: „... die Sexualangst und -feindlichkeit katholischer Geistlicher feierte mit diesem Machwerk zweier Dominikaner düstere Triumphe“ (ebd., S. 78).

Mit seiner Niederschrift wurden seit der Antike bekannte negative Zuschreibungen an die Frauen gebündelt und in den Dienst einer Vernichtungsstrategie gegenüber

Frauen gestellt, da diese nach Ansicht der Verfasser durch ihre naturgegebene weibliche Verführbarkeit dem Teufel eine Möglichkeit boten, „zerstörerisch gegen Gott anzutreten“ (Brackert 1991, S. 346). Trotz aller den Hexenhammer kennzeichnenden Frauenfeindlichkeit bleibt jedoch festzuhalten, dass die Verfolgung von Frauen als Hexen nicht ausschließlich mit einer theologisch bedingten negativen Bewertung ‘der’ Frau erklärt werden kann. Zum einen bestanden solche Zuschreibungen bereits Jahrhunderte vor dem „eigentlichen Zeitalter der Hexenverfolgung“, das von Behringer (1998) in Europa auf den Zeitraum 1430-1780 eingegrenzt wird (ebd., S. 34), und zum anderen dauerte es noch knapp 100 bzw. 150 Jahre, ehe die im Hexenhammer angelegte Saat aufging und zu den „absoluten Verfolgungsspitzen in den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts und in dem Jahr fünf 1626-1631“ führte (ebd., S. 35). Die ideologischen Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich die Hexenverfolgung entwickeln konnte, wurden allerdings durch eine bis zum Erscheinungsdatum des Hexenhammers (1487) in diesem Umfang noch nicht vorgenommene Bündelung und Zuspitzung frauenfeindlicher Zuschreibungen wesentlich in eine für Frauen unheilvolle Richtung verschoben. Brackert (1991) spricht in diesem Zusammenhang von einer „Sexualisierung des Hexenmusters“ (ebd., S. 337-358) und fasst die Aussagen des Hexenhammers so zusammen: „Durch die Frau und ihre Verführbarkeit sucht sich der Widersacher Gottes die Weltherrschaft zu verschaffen. Die Frauen sind dabei seine Gehilfen, und zum ersten Mal, so die Angst der Hexenverfolger, besteht für den Teufel eine Aussicht auf Erfolg, Gott als Herrn der Welt und d.h. letztlich auch zugleich den Mann als Herrn der Erde zu entthronen. So ergibt sich als historische Aufgabe des Mannes die Pflicht, dieser apokalyptischen Wendung entgegenzutreten und die Ordnung Gottes wieder aufzurichten, die gottverliehene Vernunft den irrationalen Kräften der Sinnlichkeit entgegenzustellen. Mit anderen Worten: Es gilt für den Mann, der massenhaften Bedrohung, die von den Hexen ausgeht, durch eine systematische und unerbittliche Gegenkampagne zuvorzukommen“ (ebd., S. 347). Die häufige Drucklegung des Hexenhammers (von 1487 bis 1523 dreizehnmal; nach einer Unterbrechung von knapp 50 Jahren von 1574 bis 1669 nochmals fünfzehnmal, Schnyder 1993, S. 2-23) dürfte wesentlich dazu beigetragen haben, diese Gegenkampagne theoretisch zu fundieren und praktisch durchzuführen. Außerdem ist anzunehmen, dass die weite Verbreitung dieser Schrift mit ihren durch umfangreiche Quellen belegten Schlussfolgerungen nicht nur zur Verfolgung von Hexen beigetragen hat, sondern ganz allgemein auch zur Verfestigung der Vorstellung von der Minderwertigkeit ‘der’ Frau.

5.3.1.5 Weibliche Deutungen von Gen 2 und 3 während des Mittelalters und der Frühen Neuzeit

Die im Mittelalter hochangesehene Hildegard von Bingen (1098-1179) näherte sich dem Genesistext vom Sündenfall unter ganz anderen Aspekten als ihre männlichen Kollegen und argumentierte, dass Eva in Gen 3 zuerst gesündigt hätte, wäre für die Menschheit von Vorteil gewesen: „Hätte Adam früher als Eva gesündigt, so wäre diese Sünde so schwer und auch so unverbesserlich gewesen, daß der Mensch in eine solch

große Verhärtung der Nichtwiedergutmachung gefallen wäre, daß er weder hätte gerettet werden können noch hätte gerettet werden wollen. Da aber Eva zuerst sündigte, konnte dies eher getilgt werden; denn sie war gebrechlicher als der Mann“ (zit. n. Schipperges 1957, S. 103, in: Schirmer 1988, S. 63).

Auch die französische Schriftstellerin Christine de Pizan (1365-1430, seit 1390 Witwe, seit 1418 Klosteraufenthalt) deutete in ihrem Werk „Stadt der Frauen“ (um 1400) die Sündenfallgeschichte positiv: „... dank der Frau thront der Mensch an Gottes Seite. Und wenn jemand vorbringen will, er sei wegen einer Frau, wegen Eva, aus dem Paradies vertrieben worden, so sage ich, daß er dank der Jungfrau Maria eine weit höhere Stufe erreicht hat als den Zustand, den er durch Eva verlor, und zwar indem sich die Menschheit mit der Gottheit verbunden hat; dies wäre ohne Evas Missetat nie eingetroffen. Vielmehr sollt man Mann und Frau wegen dieses Fehltritts loben, aus dem eine solche Ehre erwachsen ist. Denn so tief auch die menschliche Natur aufgrund ihres kreatürlichen Elements fiel, um so höher erhob sie der Schöpfer“ (zit. n. Zimmermann 1986, S. 55, in: Schirmer 1988, S. 71f.).

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts setzte sich Lucretia Marinella mit der Schöpfungsgeschichte auseinander und zeigte, dass sich auch die Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes positiv zugunsten der Frauen auslegen lässt: „... denn da die Frau aus der Rippe des Mannes, der Mann aber aus Lehm und Erde gemacht ist, so ist sie sicherlich hervorragender als der Mann; ist doch die Rippe unvergleichlich edler als der Lehm. Fügen wir hinzu, daß sie im Paradies, der Mann außerhalb davon geschaffen wurde. Wie scheint es euch: sind nicht die Ursachen, von denen die Frauen abhängen, edler als jene der Männer? Und daß die weibliche Natur weit wertvoller und edler als die der Männer ist, beweist auch ihre Entstehung, denn da die Frau nach dem Mann entstanden ist, ist es notwendig, daß sie auch hervorragender ist als er, so wie die weisen Schriftsteller sagen, daß die zuletzt entstandenen Dinge edler seien als die ersten“ (Marinella 1601, zit. n. Schüngel-Straumann 1987, S. 58, in: Schirmer 1988, S. 79). Außerdem lehnt Marinella die von den Männern immer wieder behauptete Schuld Evas am Sündenfall mit einer auf Gen 3 gestützten Argumentation ab: „Zum Schluß muß ich noch auf die leichtfertigen Argumente einiger Männer eingehen. Hauptsächlich führen sie an, Eva sei Ursache für die Sünde Adams und folglich für unseren Fall und unser Elend gewesen. Ich antworte, daß Eva den Mann in keiner Weise zur Sünde brachte, sondern ich glaube, daß sie ihm vielmehr einfach vorschlug, von der verbotenen Frucht zu essen. Doch liest man nicht in der Bibel, daß sie ihn mit Bitten, Klagen oder zornigen Worten dazu antrieb, vielmehr glaube ich, sie brachte ihn auf dem Weg des guten Rats dahin, es sei gut, von dieser edlen Frucht zu essen. Denn dadurch würden sie über alles Maß hinaus groß und vortrefflich. Doch sie wußte nicht, daß davon essen Sünde war, und ebensowenig erkannte sie, daß die Schlange, welche ihr Größe versprach, der Teufel war ... Wenn sie ihn also nicht erkannte und von Gott keinen Befehl hatte, nicht davon zu essen, wie können wir dann sagen, daß sie sündigte? Denn die Sünde setzt ja eine vorangehende Erkenntnis voraus. Wohl aber sündigte Adam, der das Gebot Gottes überschritt, der ihm zuvor angezeigt hatte, er dürfe nicht davon essen. Und daß es sich um die Sünde Adams handelte, zeigt klar die ihm verhängte Strafe ..., denn daraufhin befahl das alte Gesetz die Beschneidung der Männer wegen des begangenen Irrtums. Deshalb hängt die Erbsünde mehr vom Mann als von der Frau ab. Dies zeigt Gott

selbst, der ruft: 'Adam, wo bist du?' Er rief nicht Eva sondern ihn, um ihn wegen des begangenen Irrtums zu tadeln - offenbar ein Zeichen, daß er es war, der die Sünde begangen hatte, nicht die Frau. Und wenn sie die Ursache dafür war, dann aus Unwissenheit, nicht wissend, daß sie sündigte; aber der Mann sündigte aus sicherer und gewisser Kenntnis. Und wenn es so ist ..., dann kann ich keinen Grund finden, weshalb die Männer der Frau den Grund unseres Elends zuschreiben - außer wenn ich sage, daß sie sich wie blinde Eulen vor der leuchtenden Sonne der Wahrheit verhalten“ (ebd., S. 58f, zit. n. Schirmer 1988, S. 79f.).

Es ist verblüffend zu lesen, wie Marinella durch sorgfältige Analyse der wichtigsten Quelle, die allen traditionellen frauenfeindlichen theologischen Auslegungen zugrunde liegt, zu völlig anderen Ergebnissen kommt als ihre männlichen Kollegen. Ebenso erschreckend ist es allerdings zu sehen, in welchem Umfang solche Auslegungen ignoriert wurden: Die zitierten vorfeministischen Auslegungen wurden nicht nur viel seltener publiziert als die Schriften der frauenfeindlich ausgerichteten großen Theologen, sondern der Name Lucretia Marinella ist auch heute noch nicht im von Härle/Wagner (1994) herausgegebenen „Theologenlexikon“ oder im LThK enthalten. Christine de Pizan hingegen wird im LThK als Kämpferin „gegen die naturalistische und zynische Frauenauffassung des 2. Teils des Rosenromans“ beschrieben, die den Rang einer „großen Didaktikerin“ verdient, weil sie sich „um Zeitreform durch ein moralisch und religiös vertieftes Leben der Individuen und Stände“ bemüht hat (Kellermann 1986, Sp. 1130). Dass Christine de Pizan nur gegen die Frauenauffassung des Rosenromans gekämpft hat, darf angesichts der oben zitierten Quelle bezweifelt werden.

5.3.2 Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin des 16. Jahrhunderts

Die Theologie hatte Eva und mit ihr das gesamte weibliche Geschlecht auf der Grundlage des alttestamentlichen Berichts vom Sündenfall in eine besondere Nähe zum Teufel gerückt. Vor allem die unterstellte Unersättlichkeit der „Öffnung der Gebärmutter“ (Hexenhammer 1999, S. 106) und die Vorstellung vom weiblichen Körper als „Inbegriff der concupiscentia“ (Simon 1993, S. 5) galten dabei als Nahtstelle zwischen Frauen und Mächten des Bösen. Auf der anderen Seite wurden die jungfräulichen Körper der Gottesmutter Maria und aller ihr nachstrebenden, sexuell enthaltsam lebenden Frauen als Zeichen für deren besonders enge Verbindung zu Gott gewertet: „In den Vorstellungen sowohl von der hexischen als auch von der heiligen Frau kommt ein Verständnis des weiblichen Körpers als Symbolträger zum Ausdruck, steht das unsichtbare, medizinisch noch nicht durchleuchtete Körperinnere in enger Beziehung zu einem ganzen Kosmos voller Dämonen und Engel, voller unheilvoller Naturkräfte, Schutzheiliger und Geister“ (ebd., S. 11). Durch Maria wird der Gottessohn geboren, den sie zuvor vom Heiligen Geist empfangen hat. Ihr Uterus ist das Gefäß der Menschwerdung Gottes, ihr Leib das Tor, durch welches das Heil in der Gestalt des Erlösers in die Welt gelangt. Die angeblich sexbesessenen Hexen dagegen dienen mit ihrem Körper dem Teufel und der Ausbreitung des Bösen. Den Angaben des Hexenhammers zufolge empfangen die Hexen sogar „bisweilen“ durch Sexualverkehr mit teuflischen Dämonen eine vom Bösen infizierte Leibesfrucht, durch die das Unheil in der Welt vermehrt wird: „[Es] ist zu sagen, daß die Behauptung, daß durch die Incubi und Succubi [Gestalten, die Dämonen annehmen, um mit Menschen geschlechtlich

verkehren können, Erg. R.F.] bisweilen Menschen gezeugt werden, so gut katholisch ist, daß die Behauptung des Gegenteils nicht bloß den Aussprüchen der Heiligen, sondern auch der Überlieferung der Heiligen Schrift zuwider läuft, ...“ (Hexenhammer 1999, 1. Teil, S. 46).

Die metaphysische Sichtweise des weiblichen Körpers als Symbolträger und Vermittler von Heil und Unheil wurde durch die neuzeitliche Medizin, die den Körper zum Objekt anatomisch-physiologischer Beobachtungen machte, schrittweise unterminiert. Die Medizin stellte das Ideal der Jungfräulichkeit mit naturwissenschaftlichen Begründungen in Frage, indem sie die körperlichen Eigenschaften der Frau auf deren Fortpflanzungsfunktion bezog und den Körper der Frau vor diesem Hintergrund als vollkommen betrachtete. Auf diese Weise trug die medizinische Entwicklung bei „zu einer deutlichen Säkularisierung des Frauenbildes, wobei die Destruktion des traditionellen Hexenbildes und die Konstruktion des neuzeitlichen ‘Hausmutter’-Ideals als komplementäre Aspekte desselben Paradigmawechsels sichtbar werden“ (Simon 1993, S. 13). In diesem Zusammenhang wurde die weibliche Sexualität aus dem Bereich des Sündhaften und Dämonischen herausgelöst und mit der Mütterlichkeit und Fortpflanzungsfähigkeit der Frau verbunden. Außerdem erfuhr die moralisch-theologisch begründete Minderwertigkeit und Schwäche der Frau mit Hilfe biologisch-naturwissenschaftlicher Argumente eine Umdeutung: Die Frau gilt am Ende dieses Prozesses aufgrund ihrer biologisch vorgegebenen physischen und psychischen Beschaffenheit als zur Mutter und Hausfrau bestimmt. Ihre weibliche Natur wurde vor dem Hintergrund dieser Funktionen sogar als bewundernswert vollkommen angesehen. Diese Entwicklung verlief zwar weder gradlinig noch einheitlich, wie die bis ins 18. Jahrhundert immer wieder aufflackernden, vor allem gegen Frauen gerichteten Hexenverfolgungen zeigen. Doch stand an ihrem Ende eine Funktionalisierung des Frauenkörpers und eine Festlegung der Frau auf ihre Mutterrolle, die als konstitutiv für die Entstehung des bürgerlichen Familienleitbildes angesehen wird und bis ins 20. Jahrhundert normativ wirksam geblieben ist (Simon 1993, S. 172f.)

5.3.2.1 Zersetzung des Virginitätsideals

Im Zentrum der medizinischen Angriffe auf die von den Theologen erhobene Forderung nach Jungfräulichkeit und Enthaltbarkeit stand der Einwand, „daß die die Nichtbefriedigung der Sexualität zu schwerwiegenden krankhaften Prozessen im Organismus Anlaß geben könnte“ (Schadewaldt 1989, S. 5). Dieser bereits von Claudius Galenus (129?-199), dem Leibarzt des römischen Kaisers Marc Aurel, formulierte Gedanke war über die arabische Medizin auch in die mittelalterlichen medizinischen Vorstellungen eingedrungen. Seine Verbreitung war jedoch durch die Kontrolle der autoritativen Theologie stark behindert worden (Diepgen 1958, S. 18f.). Erst mit der Abschwächung des restriktiven Einflusses der Kirche auf die Medizin während der Renaissance und in Verbindung mit der scharfen Ablehnung des Zölibats und der mönchischen Askese durch die Reformation wurde es möglich, dass sich „mehr Ärzte als zuvor mit Argumenten gegen die sexuelle Enthaltbarkeit an die Öffentlichkeit wandten“ (Simon 1993, S. 66).

Einer der bekanntesten katholischen Vertreter der Ärzteschaft war der Naturphilosoph und Okkultist Agrippa von Nettesheim (1486-1535). In seinem Werk „De nobili-

tate et præcellentia foemini sexus“ (1532) führt er die Fähigkeit der Frau Kinder zu gebären, als wichtigen Beweis für ihre Überlegenheit an, da sie so aufgrund ihrer körperlichen Beschaffenheit für die Fortpflanzung wesentlich wichtiger sei als der Mann. Im Gegensatz zur traditionellen, aus der Antike stammenden aristotelischen Auffassung, dass Kinder allein aus dem Samen des Mannes entstehen, während die Frauen „nur die Matrix, das vorbereitete Blut, zur Entwicklung des kleinen Menschen beisteuern“ (Schadewaldt 1989, S. 4f.), sah Agrippa den männlichen Samen als zweitrangiges und zufälliges Beiwerk an, während ihm allein der Samen der Frau als stoffliche Grundlage und als Nahrung des Foetus galt: „... solum muliebre semen Galeno & Avicenna testibus, est materia & nutrimentum foetus: viri autem minime, quod illi quodammodo ut accidens substantiae ingrediatur“ (ebd., Bl. Bv., zit. n. Simon 1993, S. 67). Interessant im Zusammenhang mit dem oben beschriebenen theologischen Stereotyp von der „wollüstigen Frau“ ist Agrippas positive Umdeutung ihrer diskriminierten „concupiscentia“: Nach antikem Vorbild beschreibt er den Uterus als ein Gefäß, das heftig nach Empfängnis verlangt, dieses Verlangen sei ein wesentlicher Bestandteil ihres Geschlechtscharakters (ebd., Bl. B2v., zit. n. Simon 1993, S. 67). Da die Frau den Koitus so sehr begehre, sei sie fruchtbarer als der Mann und Sorge besser als er für die Arterhaltung (ebd.). Nicht ihre sexuelle Enthaltensamkeit, sondern ihr sexuelles Begehren verleiten Agrippa (1532) zur Verwendung des Superlativs: „Maximum enim ut ait lex, atque præcipuum munus est foeminarum concipere conceptumque tueri“, „denn die größte und, wie das Gesetz sagt, die wichtigste Aufgabe der Frauen ist es, zu empfangen und das Empfangene zu bewahren“ (ebd., Bl. B2r., zit. n. Simon 1993, S. 67).

Noch stärker als Agrippa betont der schwäbische Arzt, Naturforscher und Philosoph Paracelsus (1493-1541) die Bedeutung des von ihm als „Matrix“ bezeichneten weiblichen Uterus, der die Frau präge und in ihrer Eigenschaft bestimme: „So nun die Frau ein anders ist, so stehet sie auff einer andern wurtzen: Die wurtz ist Matrix / von ihren wegen ist sie so beschaffen: So sie nun von der Matrix wegen beschaffen ist / so (...) muß sie auß ihr da sein / muß auch all ihr arth / Condition un[d] dergleichen auß ihr haben“ (Paracelsus ca. 1530, zit. n. Simon 1993, S. 67). Vor diesem Hintergrund ist es nur logisch, dass Paracelsus in seinem Traktat „Von der ehe ordnung und eigenschaft“ (ca. 1530-1535) die Sexualfeindlichkeit der Kirche massiv angreift (Simon 1993, S. 67). Er geht dabei sogar soweit, dass er das theologisch propagierte Leitbild der Jungfräulichkeit als eine Art Ehebruch bezeichnet: „... darumb ists wider das gebott: ‘du sollst nit ehebrechen’, so einer eine frau von der ehe aufhelt, er sei wer da wolle. sie mag solche, das ist die obrigkeit, also woll verlassen als vater und mutter verlassen“ (Paracelsus, von der ehe ordnung ..., S. 247, zit. n. Simon 1993, S. 68f.).

Der 1550 als Leibarzt des Herzogs Wilhelm V. von Jülich tätige Calviner Johann Weyer (1516-1588) war Schüler des Agrippa von Nettesheim gewesen, bevor er mit seiner Schrift „De præstigiis daemonum, et incantationibus, ac veneficiis“ (1563) als „erster Bekämpfer des Hexenwahns“ (Bers 1986, Sp. 1082) in Erscheinung trat. In diesem Werk berichtet Weyer über viele Fälle von Besessenheit in Nonnenklöstern, zu denen er als ärztlicher Ratgeber hinzugezogen worden war, und fasst zusammen, dass diese Klöster „dem Sathan gantz tugentliche / fügliche Instrument und Werckzeug“ sind (Weyer, De præstigiis ... 1563, S. 257, zit. n. Simon 1993, S. 70). Anlass einer

solchen Einschätzung sind seine in „De praestigiis ...“ enthaltenen „Berichte über das Treiben in Nonnenklöstern“, die „zu einer Reihe abschreckender Beispiele für die schädlichen Folgen zwanghafter sexueller Abstinenz“ gerieten (Simon 1993, S. 69). „Der Zwang zur sexuellen Enthaltensamkeit fördert nicht die Tugend, sondern eher die Unzucht, und er erhöht die Anfälligkeit für dämonische Krankheiten. Als natürliches Heilmittel gegen solche Krankheiten wird [von Weyer, Erg. R.F.] die Ehe angeboten“ (ebd., S. 71).

Warnungen vor den gesundheitsschädlichen Folgen sexueller Enthaltensamkeit tauchen auch in den geburtskundlichen Lehrbüchern der Frühen Neuzeit auf. Im Hebammenbuch „Newe Frawenzimmer / oder Gründtliche Unterrichtung / von den Schwangern und Kindlbetterinnen ...“ des Lübecker Stadtphysicus David Herlitz (1557-1636) wird die Enthaltensamkeit in eine Verbindung mit hysterischen Anfällen gebracht, die durch das Aufsteigen der Gebärmutter verursacht werden: „Insonderheit steigt die Mutter auff mehrertheils den Jungfrauen / die da reiff oder zeitig seind / Item den Jungen Witwen / so des Mannes gewohnt / und darnach seiner entberen müssen / wenn der natürliche Same verhalten wird / darum entstehen in der Mutter viel winde / welche sie empor heben ...“ (Herlitz 1610, S. 187f, zit. n. Simon 1993, S. 72). Herlitz folgt mit dieser Auffassung antiken Vorstellungen, denen zufolge die Gebärmutter nach Empfängnis verlangt und wie ein kleines Tier im Körper der Frau auf- und abwandert. Die Bewegung der Gebärmutter ist dabei u.a. abhängig von der Menge des in ihr enthaltenen Menstrualbluts. Wenn dem Uterus zu viel oder zu wenig Blut zugeführt wird, dann kann es zu hysterischen Anfällen kommen. In Verbindung mit dem sich beim Ausbleiben des Koitus im Uterus ansammelnden verdorbenen Samen können außerdem schädliche Dämpfe entstehen, die vom Uterus aus den ganzen Körper vergiften (Jorden 1603, Bl. 19r.u. Bl. 20r., zit. n. Simon 1993, S. 71).

Die in der Neuzeit wieder aufgegriffene antike Lehre von der besonderen Bedeutung des weiblichen Samens für die Entwicklung des Embryos (Schadewaldt 1989, S. 2) führte dazu, dass die „meisten Mediziner, die der Lehre vom weiblichen Samen folgten, der Ansicht waren, dass die Emission des Samens nur durch ein gewisses Maß an Lust oder Bereitschaft der Frau am Geschlechtsverkehr erfolgen könne“ (Simon 1993, S. 72). In dem Maße, indem sich die bereits von Galenus (129?-199) formulierte Lehre von der Bedeutung des weiblichen Samens gegen die aristotelische Ansicht von der rein passiven Rolle der Frau durchsetzte, begannen die Ärzte, ihre Beratung auch auf das menschliche Sexualverhalten auszudehnen. Der Chirurg Ambroise Paré (1510-1590) z.B. unterrichtete seine männliche Leserschaft sogar regelrecht in Verführungskünsten: Der Mann solle die Frau „zuvor in seine Arme nehmen / freundlich umfassen / erwärmen / begütigen / und mit aller Holdseligkeit hin und wider kitzeln / und nicht (...) sobald ihn die Begierde ankomme / sich deß Kampffs und Anlauffs unterstehen / sondern etliche liebliche und bülerische Küß (...) lassen voher gehen / die Brüstlin und anders betasten / und nachmals den Handel antretten. Denn also werden sie je mehr und mehr angereizet und entzündet / und läst die Gebärmutter (...) ihren selbst eygenen Samen desto besser und frewdiger von sich“ (Paré, Buch 20, Kap. 4, S. 757, dt.: Uffenbach 1635, zit. n. Simon 1993, S. 72).

Mit ihren medizinischen Stellungnahmen trugen die oben zitierten Autoren des 16. Jahrhunderts dazu bei, die Fruchtbarkeit der Frau und ihre Mutterrolle im öffentli-

chen Ansehen stark aufzuwerten. Die Ärzte stützten so mit ihren neuen Thesen eine Entwicklung, die sich im gesellschaftlichen Diskurs über das Frauenbild zunehmend deutlicher abzeichnete: „Die sich ergänzenden Stereotypen der Sünderin und der Heiligen, der Hexe und der Jungfrau, verloren an Gewicht im Vergleich zum Stereotyp der Reproduzentin, das der Frau die Rolle der fruchtbaren und erziehenden Mutter sowie der Haushaltsgehilfin des Mannes zuwies“ (Simon 1993, S. 73).

5.3.2.2 Der Beitrag der Humoralpathologie zur Funktionalisierung des Frauenkörpers

Als Humoralpathologie wird die aus der Antike stammende Lehre von den Körpersäften (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle) bezeichnet, die alle Krankheiten von einer fehlerhaften Beschaffenheit der Körpersäfte (besonders des Blutes) ableitet. Die Körpersäfte wurden in der Humoralpathologie mit den Qualitäten warm/kalt und trocken/feucht in Verbindung gebracht. „Wärme wurde zum Beispiel mit Kraft, Energie, Mut und Leben assoziiert, während Kälte mit einem Mangel an diesen positiven Bedeutungsgehalten in Verbindung gebracht wurde. In diesem Gedankengebäude kam dem Mann das Warme, Trockene und Starke zu, während die Frau als feucht, kalt und daher in mancher Hinsicht als minderwertig betrachtet wurde“ (Simon 1993, S. 79). Obwohl diese Ansichten für das 16. Jahrhundert weitgehend bestimmend blieben, erfolgte zu dieser Zeit eine wichtige Akzentverschiebung. Bis zum Ende des Jahrhunderts hatte sie dazu geführt, dass die seit dem Mittelalter tradierte antike Auffassung von der Frau als „verunglückter Mann“ („femina est mas occasionatus“, Summa Theol. 1 q.92 a.1) zugunsten einer funktionalen Deutung des Geschlechtsunterschiedes aufgegeben wurde (Simon 1993, S. 80). Die neue, von den meisten Medizinern geteilte, Auffassung setzte an der konstitutionellen Beschaffenheit der Frau an, d.h. an ihrer feuchten und kalten Konstitution und dem damit verbundenen Überschuss an Blut und anderen Körperflüssigkeiten. Diese wurden jedoch nicht länger mit der Anatomie des Mannes verglichen und dementsprechend abgewertet, sondern unter dem Aspekt der weiblichen Fortpflanzungsfunktion positiv umgedeutet: „Der Inferioritätsgedanke nimmt dabei selbst funktionale Züge an: Die Frau muß kälter, feuchter, weniger dicht und weniger stark konstituiert sein, um ihre Aufgabe der Mutterschaft erfüllen zu können“ (ebd., S. 80). Der Humoralpathologie zufolge bedingt nämlich die kalte und feuchte Konstitution der Frau die Entstehung gerade jener Körpersäfte, die für die Fortpflanzung von besonderer Bedeutung sind: des Menstrualbluts, des weiblichen Samens und der Muttermilch. Der Mediziner Jakob Rüff z.B. beschreibt in seinem 1554 erstmals erschienen Hebammenbuch, wie das nach Einsetzen der Schwangerschaft im Körper verbleibende Menstrualblut optimal genutzt wird: Die Menstruation bleibt aus, „weil das Kind den besten Teil des Blutes wie ein Magnet an sich zieht, um seine Nahrung daraus zu gewinnen. Der weniger wertvolle Teil wird vom Uterus durch besondere Blutgefäße in die Brüste geleitet, wo er zu Milch aufbereitet wird. Die unsaubersten Bestandteile sammeln sich während der Schwangerschaft um den Uterus. Dieser ist von drei Häuten umgeben, deren äußerste die ‘bösen oberigen flüsse’ der Menstruation sammelt und vom Kind fernhält, bis sie unmittelbar nach der Geburt abgestoßen werden“ (Rüff 1580, Buch 1, Kap. 2, S. 9, zusammengefasst von Simon 1993, S. 84f.). Das Eintreten der Menstruation während der Schwangerschaft wird demzufolge als häufigste Ursache der Fehlgeburten angesehen, da dem Kind dadurch Nahrung entzo-

gen wird. Deshalb soll die Schwangere keinen unzüchtigen Reigen tanzen, nicht geschlagen oder gestoßen werden und sie darf sich auch nicht zu stark bewegen oder zu schwere Arbeiten verrichten (Roesslin 1513, Kap. 8, zit. n. Simon 1993, S. 85).

Im Gegensatz zu Roesslin, der die Schonung der Frau nur während der Schwangerschaft für notwendig hält, fordert der katholische Arzt Johann Hildebrandt in seinem Lehrbuch „Nützliche Unterweisung für die Hebammen und schwangeren Frauen“ (1601) eine Schonung der Frau während der gesamten Zeit zwischen Pubertät und Klimakterium: Für ihn gilt die Menstruation als Voraussetzung für die Fruchtbarkeit der Frau. Als „natürliche Zeit“ für das Ausbleiben der Menstruation nennt er ein Alter von 35 Jahren (andere zeitgenössische Ärzte nennen ein Alter zwischen 40 und 49 Jahren, Fischer-Homberger 1983, S. 190 ff.). Nach Hildebrandt (1601) ist es unbedingt zu vermeiden, dass die Frau vorher unfruchtbar wird. Deshalb soll sie nicht zu schwere Arbeiten verrichten und vor allem ist darauf zu achten, dass sie nicht zuviel Furcht, Sorgen und Traurigkeit erdulden muss (ebd., S. 44, zit. n. Simon 1993, S. 87).

Als weitere Körperflüssigkeit, die im medizinischen und theologischen Diskurs über das Frauenbild eine bedeutsame Rolle spielt, gilt die Muttermilch. Sie besitzt eine enge Verwandtschaft mit dem Menstrualblut, da sie aus dem überschüssigen Blut der Frau gebildet wird. In seinem „Rosegarten“ beruft sich Roesslin (1513) auf den arabischen Gelehrten Avicenna (Ibn Sina 980-1037), durch dessen Vermittlung die antiken Vorstellungen des Galenus in das mittelalterliche Denken des Westens Eingang gefunden hatten. In Anlehnung an ihn stellt er fest, dass die Milch der eigenen Mutter für jedes Kind die gesündeste Nahrung sei (ebd., Kap. 11, zit. n. Simon 1993, S. 92). Jakob Rüff (1580) beruft sich ebenfalls auf Galenus und betont, die Muttermilch führe dazu, „daß die Kinder / viel ein grössern willen unnd anmuth tragen und haben zu iren Müttern / denn gegen den Vättern (...). Darum auch auß der ursach / den Müttern die Kinder mehr zu Hertzen gehen / und gemeiniglich angelegen sind / denn den Vättern“ (ebd., Buch 1, Kap. 6, S. 25, zit. n. Simon 1993, S. 92). „Obwohl der Tonfall des Zitats eher einer sachlichen Feststellung als einer moralischen Ermahnung entspricht, wirkt seine Aussage dennoch in Richtung auf eine Verinnerlichung mütterlicher Gefühle und Pflichten. Der Gedanke der natürlichen Liebe zwischen Mutter und Kind, den Rüff hier noch relativ zurückhaltend formuliert hat, sollte in den folgenden Jahrhunderten zu einem immer wichtigeren Bestandteil gesellschaftlicher Frauenbilder werden“ (Simon 1993, S. 92f.).

Als der Frankfurter Buchhändler Sigmund Feyerabendt das „Trostbüchle“ von Rüff 1580 unter dem Titel „Hebammenbuch“ herausgab, ergänzte er die Schrift um einen umfangreichen zweiten Teil, der sagt, „wie man das Newgeborne Kindlein handeln / verhüten und sein pflegen sol“. Als Quellen werden neben Averroes (Ibn Roschd 1126-1198) die Schriften „etlicher Doctores“ genannt (Simon 1993, Kap. 2.2.2, Fußn. 4, S. 196). In diesem zweiten Teil des „Trostbüchle“ werden Verhaltensregeln für die Stillzeit gegeben: Die Mütter sollen ihre Kinder selbst stillen und die Stillzeit wird auf den beträchtlichen Zeitraum von zwei Jahren festgelegt (Rüff 1580, Teil 2, S. 254, zit. n. Simon 1993, S. 93).

Auch der Lübecker Stadtphysicus (Amtsarzt) David Herlitz (1610) beschwört die Frauen, ihre Kinder selbst zu stillen und weist darauf hin, dass die Kinder ihre Mütter um so mehr liebten, „wenn sie die Milch von ihren Hertzen saugen“ (ebd., S. 173, zit.

n. Simon 1993, S. 94). Er begnügt sich nicht mit medizinischen Argumenten, sondern zitiert auch das „Trostbüchlein für die schwangeren und geberenden Weiber“ des lutherischen Predigers Thomas Guenther (1566): „Es ist das ‘Ampt’ der Mutter, das Kind nicht nur zu gebären, sondern auch zu stillen, denn Gott hat ihr die Brüste eben zu diesem Zweck gegeben“ (ebd. Bl. 139, zit. n. Simon 1993, S. 95). Weiter heißt es dort unter Berufung auf Galenus, dass die Kinder nach der Geburt die Nahrung bekommen sollten, die sie schon aus dem Mutterleib gewohnt seien, d.h. sie sollten mit der Milch ernährt werden, die aus dem Blut der Mutter gebildet wird. Außerdem habe Gott, so zitiert Herlitz (1610) den Theologen Guenther, den Frauen die Brüste nicht wie den Tieren unten am Bauch, sondern oben am Herzen gegeben, „das daß Weib ihr Kind desto in fleissigerem gedechtnuß haben soll / und das nicht lassen auß ihrem Hertzen kommen“ (ebd., S. 177, zit. n. Simon 1993, S. 95). „Das Bestreben des Arztes und des Theologen, solchen Frauen, die dem angestrebten Mütterlichkeitsideal nicht entsprechen, Schuldgefühle zu suggerieren, tritt in der folgenden Aussage besonders deutlich hervor: Wenn das Kind weine und schreie, so wird Guenther zitiert, dann wolle es die Mutter an ihr Amt erinnern. Die Mutter, die nicht selbst stillt, müsse dann ‘billich erschrecken’, denn das Kind klage darüber, ‘das sie so übel an ihm thue’“ (Simon 1993, S. 95).

Die vorgestellte Auswahl aus der gynäkologischen Fachliteratur weist auf eine während des 16. Jahrhunderts erfolgte Verschiebung der Sichtweisen von Frauen hin. Sie werden zunehmend stärker unter dem Aspekt ihrer Mutterschaft und ihrer Rolle als Reproduzentin betrachtet und ihre besondere körperliche Konstitution wird als funktionales Element ihres natürlichen Auftrags zur Arterhaltung positiv umgedeutet. Gleichzeitig entwickeln sich erste Ansätze, welche die weibliche Schwäche nicht mehr ausschließlich diskriminieren, sondern aus ihr einen weiblichen Anspruch auf Schutz ableiten. Auch die im Mittelalter ausschließlich negativ bewertete „concupiscentia“ erfährt eine Umwertung, da sie der Vorbereitung der Mutterschaft dient. Entsprechend den damals gültigen Vorstellungen vom weiblichen Samen, der nicht ohne ein gewisses Maß an Lustempfinden auf Seiten der Frau abgesondert werde, wird dem Mann schließlich nahegelegt, sich seiner Frau beim Verkehr freundlich und „bülerisch“ zuzuwenden. Über die Ausdeutung des Phänomens, dass nur die Frauen Kinder stillen können, erfolgen außerdem eine naturwissenschaftlich begründete und theologisch überhöhte Verpflichtung der Frau zum Stillen und eine Emotionalisierung des mütterlichen Zuwendungsverhaltens gegenüber den eigenen Kindern. Auffällig ist, dass alle Veränderungen in engem Zusammenhang mit der arterhaltenden Mutterfunktion der Frauen stehen und aus ihr abgeleitet werden. Damit folgen die Autoren zwar dem seit dem Mittelalter propagierten Konzept einer Ehe, deren Sinn und Zweck in der Erzeugung von Nachkommen liegt. Inhaltlich aber entfernen sie sich durch die Aufwertung der Frau und durch die Berücksichtigung ihrer Bedürfnisse von der im Mittelalter durchgängig zu beobachtenden Inferioritätsthese. Verbunden mit dieser Neuorientierung ist auch eine Tendenz zur Emotionalisierung der Mutter-Kind-Beziehung.

Ein Blick auf zwei aus dem Hochmittelalter und der Frühen Neuzeit stammende Mariendarstellungen in der Stadt Werl soll diese Ausführungen abrunden und zeigen, wie sich die unterschiedliche Betonung von Mütterlichkeit während dieser Zeiten in der christlichen Kunst niedergeschlagen hat: Die aus dem letzten Viertel des 12. Jahr-

hundert (Endemann 1975, S. 80) stammende, sitzende Maria in der Wallfahrtskirche Mariä Heimsuchung (Abb. 28) hält den frei auf ihrem Schoß sitzenden kleinen Weltenherrscher den Gläubigen frontal entgegen und wirkt eher majestätisch als mütterlich. „Jede Andeutung einer menschlichen Beziehung zu dem Christuskind auf ihren Knien ist vermieden. Nicht einmal eine Geste des Haltens oder Stützens verbindet Mutter und Kind“ (ebd., S.73). Haltung und axiale Anordnung der Gruppe entsprechen dem byzantinischen Ikonentyp der ‘Nicopeia’ (dt.: ‘Siegbringerin’) (Abb. 29), dessen Funktion darin bestand, während der Schlacht die Feinde abzuwehren und zum Sieg beizutragen (Belting 1991, S. 229). Eine von Niketas Choniates verfasste ‘Historia’ aus dem 12. Jahrhundert, in der ein kaiserlicher Triumphzug beschrieben wird, bei dem die ‘Nicopeia’ mitgeführt wurde, bezeichnet die auf dieser Ikone dargestellte Gottesmutter deshalb als „unbesiegbare Heerführerin“, „unüberwindliche Mitstreiterin“ und „unbezwingliche Generalin an der Seite des Kaisers“ (Niketas Choniates 12. Jh., dt.: Grabler 1958, S. 51; 201, zit. n. Belting 1991, S. 571). Der mütterliche Aspekt der Gottesmutter ist nur insofern von Bedeutung, als Maria die Gottesgebäerin und damit die Mutter des Weltenherrschers ist, von dem die unüberwindliche Macht ausgeht, der sich der Kaiser anvertraut. Nachdem die Venetianer dieses Bild im Jahr 1204 vom Generalswagen der griechischen Armee erbeutet und nach Venedig überführt hatten (Belting 1991, S. 220), war Maria zur dortigen Staatspatronin avanciert (ebd., S. 373) und dieser Typ der Madonnendarstellung auch im Weströmischen Reich bekannt geworden. Hinsichtlich ihres axialen Aufbaus und ihrer majestätischen Ausstrahlung folgt die Mariendarstellung in der Werler Wallfahrtskirche dem Typus der ‘Nicopeia’. Wegen einer Überarbeitung im 14. Jahrhundert (Endemann 1975, S. 63) wirkt die Werler Madonna aber etwas freundlicher und weniger streng als das Nicopeia-Vorbild. Die machtvolle und majestätische Ausstrahlung Marias und ihres göttlichen Sohnes jedoch blieb trotz dieser Überarbeitung erhalten.

Bei der Konzeption der stehenden Muttergottes des Rosenkranzaltars (Abb. 12) dagegen wurden Elemente verwendet, die darauf angelegt sind, beim Betrachter Assoziationen von Mütterlichkeit auszulösen. Das Jesuskind sitzt, dem Betrachter im Profil zugewandt, in kindlicher Pose auf dem Arm seiner Mutter und greift spielerisch nach einem Gegenstand, den sie ihm entgegenhält. Die Haltung der Gottesmutter kann von allen Frauen, die jemals ein kleines Kind auf dem Arm gehabt haben, als Ausdruck mütterlichen Umgangs mit einem Kleinkind wiedererkannt werden. Marias Gesicht ist für die Gläubigen im Halbprofil sichtbar und über eine diagonale Achse mit ihrem Kind verbunden, so dass der Eindruck mütterlicher Hinwendung zu ihrem kleinen Sohn entstehen kann. Unterstützt werden diese Assoziationen durch den etwas sorgenvollen und nachdenklich-versunkenen Blick der Gottesmutter. In der Vorstellung des Betrachters kann er mit den Inhalten der um die Gottesmutter angeordneten Rosenkranzgeheimnisse (siehe Kap. 7.1.3) verbunden und als Ausdruck der Sorgen und Gedanken gedeutet werden, die Maria sich als Mutter um ihren Sohn gemacht hat.

Das Bild der machtvoll-majestätischen, aber etwas distanziert wirkenden hochmittelalterlichen Madonna der Wallfahrtskirche wurde in der frühneuzeitlichen Darstellung der Mutter Gottes am Rosenkranzaltar von einer mit mütterlichen Attributen ausgestatteten Maria abgelöst. Diese neue Art der Darstellung folgte dem von Medizin

und Theologie propagierten Frauenleitbild des 15.-16. Jahrhunderts, das wesentlich durch die Mutterfunktion der Frau gekennzeichnet ist.

5.3.3 Marienverehrung und ihre Beziehung zum vorbürgerlichen Frauenleitbild

Neben Mütterlichkeit galten Affektbeherrschung und rationales Verhalten als zunehmend wichtigere gesellschaftliche Leitziele der Neuzeit (Elias 1969, Bd. 2, S. 312f., zit. n. Simon 1993, S. 157). Gerade Frauen wurden jedoch im Gegensatz zu Männern traditionell als affektgesteuert und wenig rational denkend angesehen: „Eine Eigenschaft des weiblichen Geschlechts ist es nun oft, daß sie mehr als die Männer geneigt sind zu Zorn, Ungeduld, Rachsucht, Streit, Klagen und Jammern, überhaupt zu Übertreibungen, sie können kein rechtes Maß halten in allen Dingen in ihren Affekten. Sie folgen mehr ihrem Gefühle als dem Urteil der Vernunft. Besonders die Mütter lassen sich in allem, was sie tun und was sie lassen, von der Liebe zu ihren Kindern leiten, sie denken immer nur an ihre Kinder“ (Petrus Canisius 1577, *De Maria virgine ...*, dt.: Telch 1933, S. 342). Genau an dieser Stelle setzt die (hier durch Petrus Canisius vertretene) katholische Theologie an, indem sie den Frauen in der Person der Gottesmutter Maria ein neues Leitbild vorgibt: „... Bei Maria war dies nicht so. Sie beherrschte alle ihre Gefühle in der rechten Weise. Gewiß, sie hatte alle Affekte, die wir haben; auch Christus hatte sie, er weinte, trauerte, zürnte, er war oft sehr bewegt, denn er wollte uns in allem gleich sein, die Sünde ausgenommen und der heilige Paulus tadelt es sehr, wenn man kein Gefühl hat. Also hatte auch Maria solche Affekte, aber *keine ungeordneten*“ (ebd., S. 342, Hervorh. R.F.). Offensichtlich, um diese Aussage zu unterstreichen, fährt Canisius fort, indem er einige ältere Autoren zitiert: „Johannes Damascenus [675-749?] sagt: ‘sie war frei von jeder Störung der Seele’ ... Epiphanius [9. Jh.] lehrt: ‘Maria war immer gemäßigt, blieb sich immer gleich, hatte niemals ungeordnete Affekte, gebrauchte alle Regungen ihrer Seele aufs beste und hielt sie auch beim Tode des Herrn in den rechten Schranken’“ (ebd., S. 342, Erg. R.F.). Canisius ergänzt diese Zitate dann mit eigenen Behauptungen über Marias Gefühlsleben, die in die gleiche Richtung weisen: „Bei einer solchen Jungfrau aber sind ungeordnete Regungen der Leidenschaften ganz ausgeschlossen; denn es gehört zur Tugend, sie zu beherrschen ... [Maria] war in allem überaus ehrbar, gemäßigt, besonnen, umsichtig, und zwar so sehr, daß man sie nicht genug bewundern kann“ (ebd., S. 342, Erg. u. Ausl. R.F.). Diese nach Auffassung des männlichen Verfassers besonders erstrebenswerten weiblichen Eigenschaften werden in mehrfachen Variationen wiederholt und entsprechen deutlich dem frühneuzeitlichen Leitbild der Affektbeherrschung.

Im Zusammenhang mit der Behandlung der „Demut Mariens“ beschreibt Canisius das Verhältnis Marias zu ihrem Ehemann Joseph: „Sie hielt es auch nicht unter ihrer Würde, sich mit einem Zimmermann zu verheiraten und von ihm geleitet zu werden, mit ihm Handarbeiten zu verrichten, um sich und für ihr Kind das tägliche Brot zu verdienen, wie Basilius der Große sagt“ (Petrus Canisius 1577, *De Maria virgine ...*, dt.: Telch 1933, S. 313). Die Übereinstimmung dieser Aussage mit der Rolle der Frau als „Gehilfin des Mannes“, die sich „im 16. Jahrhundert in erster Linie auf die zur Existenzsicherung der Familie erforderlichen Arbeiten bezog“ (Simon 1993, S. 153) ist offensichtlich.

Besonders hochgeschätzt wird von Canisius, wie Maria sich gegenüber ihrem Ehemann Josef verhielt: „Und sie hielt ihren Mann für ihren wahren Vorgesetzten und schätzte ihn so hoch, wie nur überhaupt eine Frau ihren Mann hochschätzen kann. Treu gehorchte sie ihm, als es hieß, nach Bethlehem sich aufzumachen, um dort die Steuer zu zahlen, ebenso bei der Flucht nach Ägypten und auf der Rückreise nach Galiläa nach dem Tode des Herodes und wo sonst noch Aufenthalt zu nehmen war“ (Petrus Canisius 1577, *De Maria virgine ...*, dt.: Telch 1933, S. 313). Die vorbildliche weibliche Unterordnung Mariens unterstützt die in den Eheschriften des 16. Jahrhunderts enthaltenen Aussagen, welche die Frau vornehmlich als Objekt der innerehelichen Kontrolle und Erziehung ansehen, die vom vernunftbegabteren und willensstärkeren Mann geleistet werden sollen (Simon 1993, S. 158).

Auf der traditionellen katholischen Linie der Diffamierung von Sexualität liegt die von Canisius beschriebene Vorbildlichkeit der sexuell enthaltsamen Ehe zwischen der Jungfrau Maria und ihrem Mann: „An Maria und Joseph ist *den christlichen Eheleuten ein Beispiel* [Hervorhebung R.F.] gezeigt, daß sie in einer wahren Ehe miteinander leben können krafft beiderseitigen Ehekonsenses, ohne daß ein fleischlicher Verkehr stattfindet und daß die Ehe dadurch nicht ungültig, sondern noch fester wird, wenn keine Vermischung der Leiber stattfindet, falls die gegenseitige Liebe bewahrt wird“ (Petrus Canisius 1577, *De Maria virgine ...*, dt.: Telch 1933, S. 111f.). Zwar unterscheidet sich Canisius an dieser Stelle von den oben beschriebenen medizinisch begründeten Vorstellungen über die Sexualität, deutlich wird jedoch seine positive Bewertung der Ehegattenbeziehung: Er betont den „beiderseitigen Konsens“ und weist darauf hin, dass die sexuell asketische Ehe „noch fester wird“. In diesem Punkt spiegelt sich eine Tendenz der Reformation und der katholischen Erneuerung, welche die Ehe nicht mehr unter dem Aspekt der Vermeidung von Unzucht betrachtete, sondern sie als Instrument zur Versittlichung des einzelnen Menschen verstand (Simon 1993, S. 156). Vor einem solchen Hintergrund erscheint auch die von Canisius der Gottesmutter unterstellte Selbstdisziplinierung als integrativer Bestandteil christlicher und sozialverträglicher Lebensführung: Nachdem er zunächst Paulus zitiert, der von sich sagte, er „finde ein anderes Gesetz in seinen Gliedern, das dem Gesetze Gottes widerstreitet“ und der sich einen „unglücklichen Menschen“ nennt, der „befreit zu werden verlangt von diesem Körper (Röm 7, 22-24), dessen Reize er in sich verspürte, gegen die er durch Geißeln, Fasten und Blöße ankämpfte“, fährt Canisius fort, indem er von Marias diesbezüglichem Verhalten berichtet: „Maria aber spürte nichts von diesem Gesetz des Fleisches in sich, wurde nie versucht von Regungen der Begierlichkeit, sondern ihr Verstand gebot immer in vollständiger Freiheit und Ruhe den Sinnen und Gliedern ihres Leibes. Obwohl sie ein Fleisch hatte, das schwach ist, und obwohl sie ein schwaches Weib war, bewahrte sie doch ihren Geist frei von jeder ungeordneten Regung irgendeiner Leidenschaft“ (Petrus Canisius 1577, *De Maria virgine ...*, dt.: Telch 1933, S. 72). Rationales Verhalten wird hier als Gegenpol zur weiblichen Affektdisposition und sexuellen Begierlichkeit gelobt und als vorbildlich dargestellt.

Ergänzend zu diesen einseitig auf Affektregulierung und Triebunterdrückung ausgerichteten Zielsetzungen muss festgestellt werden, dass der Verzicht auf Sexualkontakte damals das einzige legitime Mittel der Geburtenplanung war. Zwar gab es ein umfang-

reiches Wissen über die antikonzeptionelle Wirkung bestimmter Kräuter und die aus ihnen zu gewinnenden Abortiva (Imhof 1995, [CD 10]), doch galt die Anwendung dieses Wissens als unzünftig. So erklärt der Frankfurter Stadtphysikus Adam Lonitzer (1528-1586) anlässlich der Beschreibung des Sevenbaumes (lat. *Savina*) in seinem 1557 erstmals veröffentlichten Kräuterbuch unter dem Subtitel: „Krafft und Wirkung“: „Es brauchen dieses Kraut die allzu unverschämte und unzünftige Weiber / die Empfängnuß der Geburt zu verhindern“ (Kräuterbuch 1557, zit. n. der Ausgabe Ulm: Matthäus Wagner (1679), S. 73). Einen Hinweis auf die damals herrschende Doppelmoral erhält man, wenn man weiterliest: „Weil aber solcher Gebrauch gottloß ist / wöllen wir ihn verschweigen“ (ebd.). In dem 750 Seiten umfassenden Kräuterbuch finden sich auch an anderen Stellen ähnlich eindeutige Hinweise, „noch häufiger sind allerdings Hinweise auf Abortiva“ (Imhof 1995, [CD 10]).

Nach diesem kurzen Exkurs über die Kombination von Unterweisung und (vorgegebener) moralischer Verwerfung des dargestellten Inhalts soll nun wieder auf Canisius und seine Beschreibung der Mutter Gottes eingegangen werden: Der Kirchenlehrer gerät geradezu ins Schwärmen, wenn er über den Körper der Gottesmutter Maria schreibt. Er sagt von ihm, dass er „der allerheiligste Tempel des lebendigen Gottes“ sei, sieht ihn als „von innen und außen mit Gold überkleidete Bundeslade“ und bewundert Marias Brüste, „die keine Lust je verspürten, sondern des Himmels voll waren und jene Milch dem Sohne Gottes so oft gaben, während er auf ihrem Schoß saß“. Auch ihre Hände preist er selig, „die so viele Jahre das Wort des Lebens mit Wonne berührten, jene Hände, die dem göttlichen Kinde, dem Knaben und dann dem Jüngling Tag und Nacht alle mütterlichen Dienste leisteten, indem sie ihm die Speisen bereiteten und die Kleider machten“. Die intensive emotionale Beziehung zwischen Maria und ihrem Kind wird deutlich, wenn Canisius von den Lippen der Mutter Jesu erzählt: „Warum nicht selig preisen jene Lippen, die so oft und mit solcher Ehrfurcht dem Geliebten die Küsse aufdrückten und vom Kindlein wiedergeküßt wurden, als diese Mutter dieses Kind an ihrem Busen trug, diese süße Last an ihrem Halse hing, sie, die Mutter und Ernährerin es mit ihren Händen trug, auf ihrem Arme hielt, auf ihrem Schoße hatte und so oft liebkostete“ (Petrus Canisius 1577, *De Maria virgine* ..., dt.: Telch 1933, S. 387f.).

Von Petrus Canisius werden Maria zahlreiche in der biblischen Überlieferung nicht nachweisbare Haltungen und Verhaltensweisen zugeordnet, die eine deutliche Nähe zu frühneuzeitlichen medizinischen Vorstellungen von idealer Mütterlichkeit aufweisen. Die Ergebnisse des medizinischen Diskurses erfahren so durch den von Canisius hergestellten Bezug zur Gottesmutter Maria eine theologische Überhöhung.

Bereits knapp 40 Jahre vor Canisius war das Reformationsdrama „Ein Geistlich Spiel von der Gotfürchtigen und keuschen Frauen Susannen“ (Rebhun 1536) entstanden, das während des 16. Jahrhunderts mehrfach gedruckt und aufgeführt wurde (Simon 1993, S. 164). Die in das zeitgenössische stadtbürgerliche Milieu verlegte biblische Geschichte von der frommen, unschuldig verleumdeten Susanne (Dan 13) war von dem aus einer Handwerkerfamilie stammenden Lehrer und späteren Pfarrer und Superintendenten Paul Rebhun (ca. 1500-1546) umgeschrieben und in ein Lehrstück für keusch und tugendlich lebende mütterliche Hausfrauen abgewandelt worden (Simon 1993, S. 165). Susanna wird in dem Drama als „das from und keusche weib“

(Rebhun 1536, S. 9, zit. n. Simon 1993, S. 165) beschrieben, das sich den Nachstellungen der beiden lüsternen alten Richter, die sie beim Bad im Garten überfallen, zwar verweigert aber ansonsten völlig passiv bleibt. Sie läuft nicht weg und ruft auch nicht um Hilfe. Auch als die Richter versuchen, sie mit der Androhung einer Verleumdung als Ehebrecherin zu zwingen, sich mit ihnen einzulassen, erklärt sie nur, dass sie lieber sterben als sündigen wolle (ebd., S. 35f, zit. n. Simon 1993, S. 166). In der nächsten Szene wird sie von den beiden zurückgewiesenen Richtern öffentlich als Ehebrecherin beschuldigt und ohne sich gegenüber dem Vorwurf zu verteidigen beklagt sie lediglich den fehlenden Schutz ihres auf einer Geschäftsreise befindlichen Ehemannes: „Ach das mein her schir wider kem // und disen jahmer auch vernehm“ (ebd., S. 39, zit. n. Simon 1993, S. 166). Der Eindruck völliger Passivität wird in Rebhuns Drama noch verstärkt, weil der Autor Susanna als Ehefrau eines reichen bürgerlichen Geschäftsmannes von jeder aktiven Tätigkeit im Rahmen der täglichen Hausarbeit freistellt. Susanna gibt in ihrem Haushalt nur den Dienstboten Anweisungen und kümmert sich vorrangig darum, ihre Kinder und das Gesinde zur Tugend zu erziehen (Simon 1993, S. 169). Aber gerade die angesichts der Beschuldigungen vor Gericht „bis zur Selbstverleugnung reichende Passivität, in der sich Susannas Gottvertrauen äußert, führt den göttlichen Eingriff herbei, durch den die Sünder bestraft werden“ (ebd., S. 166). Als weitere geschlechtstypische Verhaltensweisen werden Susanna „Emotionalität, Mütterlichkeit und Güte“ zugeordnet (ebd., S. 167). Ihre Kinder z.B. sprechen sie, als sie von Stadtknechten abgeholt und vor Gericht geführt wird, mit „lieb muter mein“ und „mein memmelein“ an (Rebhun 1536, S. 50f, zit. n. Simon 1993, S. 167) und Susanna bezeichnet sie analog als „liebste kindlein mein“ und „liebes töchterlein“ (ebd., S. 73f., zit. n. Simon S. 167).

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass Rebhun (1536) all jene Haltungen und Verhaltensweisen, die Canisius (1577) der Gottesmutter Maria zuschreibt, der gottesfürchtigen und keuschen Mutter und Hausfrau Susanna zuordnet. Die von beiden Autoren propagierten Leitbilder der liebevollen und mütterlichen Frau zeigen, dass medizinisch als sinnvoll und notwendig erachtete weibliche Rollenfestlegungen während des 16. Jahrhunderts konfessionsübergreifend durch deren Anbindung an biblische Gestalten zusätzlich theologisch legitimiert worden sind. Simon (1993) spricht in diesem Zusammenhang davon, dass „Mediziner und Theologen die Frau aus gesundheitlichen und moralischen Gründen ins Haus verwiesen und sie einem strikten Reglement unterwarfen, das sie von der Schwangerschaftsdiät bis zur Kindererziehung auf ihre Mutterpflichten festlegte“ (ebd., S. 156).

Wie gewichtig die Aussagen des Kirchenlehrers Petrus Canisius über Maria als Vorbild für katholische Frauen gewesen sein dürften, erschließt sich u. a. aus der Bedeutung dieses Theologen als „zweiter Apostel Deutschlands“ und seiner bis ins 20. Jahrhundert reichenden hohen Reputation („Ein herrlicher Beweis für die wunderbare Fürsorge Gottes ist der heilige Petrus Canisius“, Telch 1933, S. 9). In der Zeit von 1550 bis 1580 war Canisius entscheidend am Neuaufbau der katholischen Kirche beteiligt. Er wirkte durch seine Predigtstätigkeit für die katholische Erneuerung und gewann darüber hinaus steigenden Einfluss auf die gesamte kirchliche Lage im Reich: Zum einen organisierte er als erster Oberer der oberdeutschen Ordensprovinz der Jesuiten den Aufbau dieser Ordensorganisation in Deutschland (bes. Errichtung

neuer Kollegien und Gewinnung von deutschem Nachwuchs). Zum anderen stand er mit fast allen führenden Männern seiner Zeit in persönlicher Verbindung und trug wesentlich „zur Weckung eines neuen Selbstbewußtseins unter den Katholiken“ bei (Schneider 1986, Sp. 919). Das von Canisius am Beispiel der Jungfrau Maria beschriebene Frauenleitbild blieb so nicht auf den wissenschaftlichen theologischen Diskurs beschränkt, sondern es entfaltete seine Wirkung auch im Rahmen der Verkündigung während der Gottesdienste. Die dabei entstehende Öffentlichkeit umfasste Frauen des Adels, der Bürger, der Bauern und die Dienstmägde. In der Kirche und durch sie wurde ihnen trotz ihrer unterschiedlichen Lebensbedingungen das gleiche christliche Frauenbild gepredigt und als nachahmenswertes Vorbild nahegelegt (Wunder 1987, S. 143f.).

6 Mentalitätsgeschichtliche Voraussetzungen der Hexenverbrennungen und der Rosenkranzaltarstiftung in Werl

Mit dem Begriff „Mentalität“ werden allgemeine Einstellungen, Haltungen und Geisteshaltungen von Einzelnen oder Gruppen bezeichnet, die als ursächlich für deren Verhalten angesehen werden. Der von Vertretern der neuen französischen Geschichtsschreibung („Nouvelle histoire“, bes. Jacques Le Goff und Philippe Ariés) in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelte mentalitätsgeschichtliche Ansatz betrachtet historische Ereignisse vor dem Hintergrund von Grundhaltungen und Deutungsmustern lokaler und regionaler Gesellschaften, innerhalb derer sie sich entwickelt haben. Ziel eines solchen Ansatzes ist dabei weniger die vollständige Rekonstruktion dessen, was in einer bestimmten Epoche gedacht wurde oder welche Autoritäten zitiert wurden, sondern mehr die Entwicklung von Vorstellungen darüber, warum sich bestimmte geschichtliche Ereignisse gerade in dieser oder jener Ausprägung niedergeschlagen haben. Die folgende Annäherung an die Phänomene der Hexenverbrennungen und der Rosenkranzaltarstiftung in Werl orientiert sich am mentalitätsgeschichtlichen Ansatz. Sie muss ihn aber auch überschreiten, da nicht alle Einstellungen und Grundhaltungen der Werler Bevölkerung mit aus dieser Stadt stammenden Quellen erschlossen und belegt werden können. Außerdem fand die Kombination von Marienkult und Hexenverbrennungen zwar in Werl eine spezifische Ausprägung, es ist aber eher unwahrscheinlich, dass sie auf diese Stadt und nur auf die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts beschränkt blieb (siehe Kap. 6.3.2). Die in Werl beobachtbaren Mentalitäten werden deshalb auch im Rahmen einer umfassenderen kulturgeschichtlichen Darstellung erschlossen und beschrieben. Ziel ist es, auf der Grundlage zeitgenössischer Quellen allgemeine Deutungssysteme von Wirklichkeit und mehrheitlich geteilte Grundhaltungen darzustellen, die als ursächlich für die Phänomene Scheiterhaufen und Rosenkranzaltar in Werl angesehen werden können. In Ergänzung zu den sozialkulturellen und religionsgeschichtlichen Rahmenbedingungen (siehe Kap. 5 und 7), deren Folgen sich häufig mit mentalitätsgeschichtlich bedingten Verhaltensdispositionen überschneiden, liegt der Akzent dieses Kapitels auf jenen Denk- und Deutungsmustern, die als unmittelbare Voraussetzungen für die Hexenverfolgung und den Marienkult gelten können.

6.1 Volksmagie, Teufelsglaube und Angst vor Hexen

Das 16. und zum Teil auch das 17. Jahrhundert waren Zeiten einer höchst magischen und abergläubischen Weltsicht, von der keine Bevölkerungsgruppe ausgeschlossen war: Bauern und Handwerker, Männer und Frauen und auch einfache Pfarrer und gelehrte Theologen bewegten sich innerhalb solcher Vorstellungen. Häufig kam es sogar zu einer „regelrechten Symbiose magischen und christlichen Denkens“ (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 80). Theologisches Denken und weltliches Erfahrungswissen waren deshalb oft von Deutungssystemen geprägt, die aus außerchristlichen - heidnischen und antiken - Traditionen stammten und von der christlichen Lehre vorgefunden und überformt worden waren. Letztlich basierte das spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Denken auf der Integration uralter magischer Vorstellungen in ein kirchliches Lehrsystem bei gleichzeitiger Abwesenheit des aufgeklärten rationalen Denkens, das sich erst im 18. Jahrhundert entwickelte (ebd., S. 79).

Hinzu kam, dass das christliche Weltbild über viele Jahrhunderte im Widerspruch stand zu traditionellen Vorstellungen über die Wirkkräfte in der Welt und über die Ursachen der Entstehung von Missgeschick und Krankheit. Erst allmählich verschmolzen christliches und magisches Weltbild und häufig überlagerten magische Vorstellungen christliche Praktiken. Für die Neuzeit bezeugte Handlungen aus den Bereichen der Votation, der Reliquienverehrung, des Segnens von Stall und Vieh zum Schutz vor Seuchen sowie der Glaube an den Amulettcharakter von Kreuzen oder Rosenkränzen (Gockereil 1995, S. 29-42) liegen hinsichtlich ihrer Funktion sogar eindeutig eher in der Nähe zu magischer Lebensbewältigung als zu orthodoxer Glaubenspraxis.

Magisches Denken und Handeln waren eine Antwort auf die Übermacht der Natur, die man zum Nutzen der Menschen mittels solcher Vorstellungen und Praktiken zu beherrschen und zu lenken versuchte (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 79). Die Kirchen integrierten vorgegebene magisch-ahergläubische Traditionen, indem sie diese mit christlichem Geist überformten. Für sie wurden Magie und Aberglaube erst dann problematisch, wenn diese sich in Form von alternativen Heilsangeboten (Teufelsanrufungen, Zauberei und Hexerei) äußerten. In einem solchen Fall wurde die Kirche in ihrem Monopol als alleinige Heilsvermittlerin bedroht und entsprechend scharf fielen dann ihre Reaktionen aus (ebd., S. 80).

6.1.1 Magische Elemente ländlicher Alltagskultur während der Frühen Neuzeit

Als Zauberei wird im strengen moraltheologischen Sprachgebrauch der Versuch bezeichnet, Magie durch Zuhilfenahme persönlicher Gewalten und Mächte zu betreiben (Ziegler 1986, Sp. 1315). Die Zauberei steht mit den von der kirchlichen Lehre ausgegrenzten bösen Kräften und Mächten in Verbindung. Zugrunde liegt ihr der Glaube an die Wirkung von Kräften, die der Mensch zum eigenen Nutzen oder zum Schaden anderer einsetzen kann. Weil bei der meist heimlich durchgeführten zauberischen Beschwörung übermenschliches Wissen und übermenschliche Mächte ohne Rücksicht auf das eigene Seelenheil und die Benachteiligung anderer in Anspruch genommen werden, spricht man seit dem frühen Mittelalter in diesem Zusammenhang von „schwarzer Magie“ (ebd.). Jeder, der die nötigen Kenntnisse (Zauberspruch, Zauberbuch) oder Mittel besitzt, kann - so glaubte man - mit Erfolg zaubern (ebd.): Der richtige Spruch und die genaue Durchführung des Rituals garantierten den Erfolg (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 83). Im Gegensatz zur kirchlich eingebundenen Magie, deren Wirkung letztlich von der freien und unbeeinflussbaren Entscheidung Gottes abhängt, ist das Wesentliche der schwarzen Magie die Vorstellung des Zwangsläufigen, des durch den zauberkundigen Menschen beeinflussbaren Ergebnisses der Zauberhandlung.

Es gab Zauberei zur Abwehr von künftigem Unheil durch Krankheiten, Unwetter oder übelgesinnte Personen, Rituale, die erlittenes Unrecht ungeschehen machen sollten sowie schließlich Aktivitäten, die bewusst als Schadens- oder Heilzauber eingesetzt wurden (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 83). Häufig beschworen die Zaubersprüche den Namen Gottes, die Dreifaltigkeit, die Jungfrau Maria und die Heiligen und stellten so für die Geistlichkeit den Straftatbestand der Gotteslästerung dar (ebd., S. 84). Hinzu kam, dass man die Wirkungskraft der Sprüche nicht nur auf die ihnen innewohnende Eigenkraft und die besondere Befähigung der Ausführenden zurückführte: Entsprechend der Polarisierung der geistigen Gewalten in gute und böse personale Geister, sah

die Kirche in den Wirkungen der Zauberei vor allem den Einfluss dämonischer und teuflischer Mächte (Ziegler 1986, Sp. 1315).

6.1.2 Vorstellungen vom Teufel und seiner Rolle als Widersacher Gottes und Versucher der Gläubigen

Die Vorstellungen einer von Geistern und Dämonen beherrschten Umwelt spiegeln eine ständig bedrohte und infolgedessen von Angst beherrschte Lebenssituation. Das frühmittelalterliche Bild sah dabei die Macht des „alten Feindes“ des Menschengeschlechts, des Teufels, sogar als Übermacht an: „Zu stark erfuhr der Mensch die Übermacht des Bösen. Leibhaftig sah er sich den Klauen des Teufels ausgeliefert. Nicht umsonst zeigt das Tympanon des Meisters Gislebertus an der Kathedrale von Autun die Teufelspranken und Klauen in überdimensionaler Größe“ (Angenendt 1997, S. 156). Diese Auffassung war zwar im Laufe der theologischen Reflexion während der Scholastik der Ansicht gewichen, dass der Teufel ein gefallener Engel sei, dessen Niederlage Christus bereits besiegt habe und der allenfalls noch Rückzugsgefechte gewinnen könne. Die Zähmung des Teufelsglaubens auf der theologischen Ebene vermochte aber nicht zu verhindern, dass er im mittelalterlichen Volksglauben kräftig weiterlebte (Angenendt 1997, S. 157). Martin Luther z.B. sah sich als „Mann zwischen Gott und Teufel“: „Es ist keineswegs so, daß Luther den Teufelsglauben überwunden hätte; er hat ihn vielmehr vertieft und zugespitzt: Es findet ein kosmischer Kampf zwischen Christus und Satan um den Besitz von Kirche und Welt statt. Aus diesem Ringen kann sich kein Mensch heraushalten.“ (Lohse 1981, S. 199, zit. n. Angenendt 1997, S. 159).

Das spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Christentum sah den Teufel als einen samt seinem Anhang aus dem Himmel gestürzten Engelfürsten (Offb 12, 7-9), der immer wieder versuchte, Gottes Heilspläne zu durchkreuzen. Obwohl durch den Tod Christi am Kreuz grundsätzlich besiegt, verfügt der Teufel bis zur endgültigen Wiederkunft Gottes am Jüngsten Tag über eine relative Macht, die er zur Verführung der Gläubigen nutzt. In der Bibel ist der Teufel keine mythische Gestalt (im Sinne eines Symbols für 'das Böse'), sondern er gilt als personaler (aber geschöpflich unterlegener) Widersacher Gottes und ist als solcher auch Teil der Schöpfung (Schnackenburg 1986, Sp. 1-3). Im Johannesevangelium wird der Teufel als „Fürst dieser Welt“ (Joh 12, 31) bezeichnet und der Evangelist Markus spricht vom ihm als dem „Obersten der Dämonen“ (Mk 3, 22).

Im 1487 erstmals erschienen und bis ins 17. Jahrhundert als Standardwerk der Hexenverfolgung geltenden *Malleus Maleficarum* (dt.: Der Hexenhammer) wird der Teufel als „Diabolus bezeichnet, als 'jener, der zweimal (Körper und Seele) tötet', 'der im Zuchthaus eingesperrt ist' (er darf nicht allen Schaden, den er möchte, anrichten); [als jemand] 'der herabfließt' (er ist nach Rang und Aufenthaltsort heruntergekommen; [auch als] Demon: 'der nach Blut riecht' (er lechzt nach Blut, d.h. Sünden, und schafft sie durch seine dreifache Kenntnis, die er als Geist besitzt (dank seiner Natur, seines hohen Alters, der ihm vor dem Sturz zuteilgewordenen Offenbarung)); [oder als] Belial 'der ohne Joch ist' (er lehnt sich gegen seinen Herrn auf); [als] Beelzebub: 'Mann der Fliegen' (d.h. der Seelen, die ihren wahren Bräutigam Christus verlassen haben); [so-

wie als] Sathanas: ‘Gegner’ [und] Vehemoth: ‘Untier’ (er macht die Menschen zu Bestien)“ (Malleus 1993, 28 D, S. 119, Erg. R.F.).

6.1.3 Hexenglaube

6.1.3.1 Antike Incubus-Vorstellungen und ihre Integration in das Hexenbild des Malleus Maleficarum

Vermittelt über den Kirchenlehrer Isidor von Sevilla (560-633), der eine umfangreiche Enzyklopädie des theologischen und profanen Wissens seiner Zeit zusammengestellt hatte, gelangte die aus der Antike stammende Vorstellung vom „Incubus“ („männlicher Geist, der in buhlerischer Absicht Frauen heimsucht“) in die mittelalterliche Dämonologie (Closs 1986, Sp. 641f.).

Etwa 600 Jahre nach Isidor taucht der Begriff „incubi“ in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin (1225-1274) wieder auf. Thomas greift dabei auf Augustinus zurück, der die „incubi“ in seinem Werk „De civitate dei“ beschrieben und in einen Zusammenhang mit Faunen [Feld- und Waldgötter, Sleumer 1926, S. 328] und Silvanen [Waldgeister, ebd.] gebracht hatte: „sicut Augustinus dicit, XV De civ. Dei, multi se expertos, vel ab expertis audisse confirmant, Silvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos saepe exituisse mulieribus et earum expetisse atque peregrisse concubitum“, wie Augustinus im 15. Kapitel in ‘De civitate Dei’ sagt, bestätigen viele, die selbst Experten sind oder es von Fachleuten gehört haben, dass schamlose Silvanen und Faunen, welche die Leute als ‘incubi’ bezeichnen, oft den Frauen erschienen sind und ihrer begehrt sowie den Beischlaf [mit ihnen, Erg. R.F.] ausgeführt haben (Summa Theol., 1 q.51 a.3, S 371, dt.: R.F.). Wiederum 300 Jahre später findet sich die Vorstellung von den „incubi“ in der sogenannten Hexenbulle des Papstes Innozenz VIII., aber auch in der Ideenwelt Martin Luthers (Closs 1986, Sp. 642).

In welchem Umfang die antike Vorstellung dabei von der christlichen Lehre überformt und verdreht worden war, wird besonders an der Hexenbulle „Summis desiderantes affectibus“ (1484) des Papstes Innozenz VIII (1484-1492) deutlich: „Nicht ohne übergroße Kummernis kam uns neulich zu Ohren, daß (...) eine große Anzahl von Personen beiderlei Geschlechts, des eigenen Seelenheils uneingedenk und vom katholischen Glauben abfallend, mit dem Teufel Unzucht treiben [„quamplures utriusque sexus personae, propriae salutis immemores et a fide catholica deviantes, cum daemonibus incubis et succubis abuti“, Schnyder 1993, S. 45, Erg. R.F.] und mit ihren Zaubersprüchen und Beschwörungen und anderen abscheulichen Hexenkünsten [„ac suis incantationibus, carminibus et coniurationibus aliisque“, Schnyder 1993, S. 45, Erg. R.F.] also durch Verbrechen und Frevel, die Kinder der Menschen wie die Jungen der Tiere töten, die Saaten der Felder, die Trauben der Weinberge und die Früchte der Bäume zugrunde richten, Mensch und Tier mit entsetzlichen inneren und äußeren Qualen peinigen und das eheliche Zusammensein der Männer und Frauen sowie die Empfängnis verhindern“ (Summis desiderantes affectibus (1484), zit. n. Bruns 1984, S. 220). Aus dem buhlerischen männlichen Geist der Antike ist in der päpstlichen Bulle der Teufel geworden, der mit seinen Anhängern in der Gestalt von männlichen „incubi“ und weiblichen „succubi“ geschlechtlich verkehrt und sie befähigt, all jene Ab-

scheulichkeiten zu begehen, die ihnen von der hexengläubigen Institution Kirche unterstellt werden.

Sieben Arten hexischen Wirkens, die alle in engem Zusammenhang mit der Reproduktionsfähigkeit stehen, werden drei Jahre später unter Bezug auf die päpstliche Bulle von Heinrich Institoris und Jakob Sprenger im *Malleus Maleficarum* (1487) aufgelistet: „Primo mentes hominum ad inordinatum amorem etc. immutando“, erstens durch Veränderung der Herzen der Menschen zu ungeordneter Liebe usw., „secundo generativam impediendo“, zweitens durch Verhinderung der Zeugungskraft, „tercio membra illi actui accomoda auferendo“, drittens durch Wegnahme der zu jenem Akt geeigneten Glieder, „quarto homines prestigiosa arte in bestiales formas mutando“, viertens durch Verwandlung von Menschen in Tiergestalten mittels der Gaukeleikunst, „quinto vim generativam quo ad femeilas destruendo“, fünftens durch Zerstörung der Zeugungskraft bei den weiblichen Wesen, „sexto abortum procurando“, sechstens durch das Bewirken von Fehlgeburten, „septimo infantes demonibus offerendo“, siebtens durch Opferung von Kindern an die Dämonen (*Malleus* 1487, S. 45 B-C, dt.: R.F.). Außerdem wird den Hexen an dieser Stelle noch die Vernichtung der Feldfrüchte und des Nachwuchses bei Tieren unterstellt (ebd., S. 45 C).

Heinsohn/Steiger (1987) „dechiffrieren“ diese Vorwürfe als „(1) Unzucht und Ehebruch (als außereheliche - und damit auch das Konkubinat zur Hexerei machende - Aktivitäten, für die Verhütung unbedingt gelernt werden muss); (2) Männer zur Begattung unfähig machen; (3) Kastration und Sterilisation; (4) Verkehr mit Tieren und Homosexualität (als wiederum nicht zur Fortpflanzung führende Formen der Sexualbefriedigung); (5) Empfängnisverhütung; (6) Abtreibung; (7) Kindstötung (auch in der verschleierte Form der Kindesopferung)“ (ebd., S. 77-79). Sie betonen dabei die Kompetenz der aus dem Volk stammenden Hebammen und Heilpraktikerinnen als Helferinnen bei empfängnisverhütenden und abtreibenden Maßnahmen und deuten die Hexenverfolgung deshalb als „Die Vernichtung der weisen Frauen“ (Titel ihres Buches), die sie im Zusammenhang mit bevölkerungspolitischen Maßnahmen der Obrigkeit sehen. Sie gehen sogar soweit, dass sie den Straftatbestand des „maleficium“ (dt. „1. Übeltat, Missetat, Gewalttätigkeit, 2. Zaubermittel“, Sleumer 1926, S. 493), der die wesentliche Ursache der Hexenverfolgung bildet, als „Fachausdruck für Empfängnisverhütung (und Abtreibung)“ ansehen (Heinsohn/Steiger 1987, S. 377). Als monokausale Erklärung der Hexenverfolgung muss diese Deutung angezweifelt werden, da der Anteil der Hebammen an den Angeklagten viel zu gering ist, um Heinsohns und Steigers These zu stützen (Simon 1993, S. 140). Die Verfasser des *Malleus maleficarum* (1487) hielten zwar die Hebammen im Zusammenhang mit der Hexerei für so wichtig, dass sie dieses Thema eigens behandelten („Tercia singularis quo ad ipsas obstrices que ommnes alias in malitia excedunt“ [ebd., S. 40 A], die dritte besondere [Frage] handelt von den Hebammen selbst, die alle anderen in der Schlechtigkeit übertreffen, dt.: R.F.), und zutreffend ist auch, dass sie unter den Opfern der Hexenprozesse überrepräsentiert sind, insgesamt jedoch bildeten sie nur eine kleine Minderheit (zur Kritik vgl. auch: Schormann 1981, S. 105-109).

6.1.3.2 Das „Pentagramm des Hexenglaubens“

Die Geistlichkeit des Früh- und Hochmittelalters hatte Zauberer und Zaubergläubige noch als Personen betrachtet, die sich in einem Glaubensirrtum befänden und deshalb zwar mit Bußen belegt nicht aber unbedingt getötet werden müssten (Behringer 1998, S. 25). Auch der Regino von Prüm (ca. 840-915) zugeschriebene „Canon Episcopi“ enthält zwar eine Mahnung an die Bischöfe, gegen die Zauberer in ihren Diözesen vorzugehen, und liest man dort auch eine lange Passage über „bestimmte Frauen, die glauben, nachts mit der heidnischen Göttin Diana auszufahren und weite Strecken in der Luft zurückzulegen“ (ebd., zit. n. Behringer 1988, S. 21). Deutlich wird jedoch im „Canon Episcopi“ festgehalten, dass Christen, die solchen phantastischen Erzählungen glaubten, sich vom rechten Glauben entfernten, weil sie annähmen, dass es neben Gott noch eine andere Macht gäbe. „Die Bischöfe sollten solche Vorstellungen durch ihre Priester in allen Kirchen bekämpfen und zurechtrücken, daß solche Flüge nur im Traum durch teuflische Illusionen geschähen“ (ebd., S. 21). Doch bereits Thomas von Aquin (1225-1274) erweckt in seiner „Summa contra gentiles“ den „Eindruck, daß Hexentaten mit Hilfe des Teufels tatsächlich ausgeführt werden konnten“ (Behringer 1988, S. 25). Im Jahr 1376 werden im „Directorium Inquisitorum“ des Nicolaus Eymericus (ca. 1320-1399) Zauberer und Magier mit Ketzern gleichgesetzt, die den Teufel anbeten (Behringer 1988, S. 26). Im Malleus Maleficarum (1487) schließlich wird behauptet, dass die Hexen die schwerste Bestrafung unter allen Verbrechern verdienen, weil ihre Verbrechen die Sünden aller anderen übertreffen, „quod earum flagicia cuncta aliorum peccata excedunt“ (ebd., 74 C, dt.: R.F.). Da sie gleichzeitig Häretiker (Anhänger einer Irrlehre) und Apostaten (vom Glauben Abgefallene) sind, wird eine Bestrafung gefordert, die über die vierfache Bestrafung für Häretiker (Exkommunikation, Absetzung, Güterverlust, Tod) hinausgehen müsse (Malleus 1993, 74 C u. 75 A, S. 153). Von allen bedrohlichen Sekten galt die „neue Hexensekte“ als die „gemeingefährlichste und gotteslästerlichste, so dass kein Mittel gescheut werden durfte, sie aufzuspüren. Über die Sanktionierung eines bestimmten nachweisbaren Schadens hinaus wurde nun das Verbrechen des gemeinschaftlichen Abfalls von Gott geahndet“ (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 90).

Auffällig am Malleus maleficarum ist, dass schon im Titel eine Zuspitzung der Zauberei und Hexerei auf das weibliche Geschlecht enthalten ist. Durch das Feminum „malificarum“ (Hervorheb. R.F.) im Gegensatz zur männlichen Form „maleficorum“ wird nämlich die in Frage kommende Tätergruppe eindeutig auf das weibliche Geschlecht beschränkt. Damit befindet sich der Malleus im Widerspruch zu den oben genannten Quellen, die durchaus auch von Zauberern beiderlei Geschlechts ausgingen. Im ersten Teil des Malleus wird dem Leser die verblüffend einfache ‘Erklärung’ für die Eingrenzung der Hexerei auf Frauen gegeben: Anlässlich der Erörterung der Frage „Cur mulieres amplius inueniuntur hac heresi infecte, quam viri“, warum Frauen häufiger als Männer von dieser Häresie befleckt angetroffen werden (Malleus 1487, 40 A, dt.: R.F.), wird nämlich lapidar festgestellt, dass sich eine kontroverse Behandlung dieser These erübrige, weil sie durch die Erfahrung und durch glaubwürdige Zeugenaussagen als erwiesen angesehen werden könne, „in contrarium in argumenta deducere non expedit cum ipsa experientia preter verborum et fidedignorum testimonia talia facit credibilia“ (ebd., 40 A).

Wie sich der den Hexen vorgeworfene Straftatbestand im einzelnen zusammensetzte, hat Behringer (1988) beschrieben: Er spricht von einem „Kumulativdelikt“ der Hexerei, das im wesentlichen aus fünf Hauptpunkten bestand, die er gleichsam als „Pentagramm des Hexenwahns“ ansieht: „1. Teufelspakt, 2. Teufelsbuhlschaft, 3. Flug durch die Luft (Hexenflug), zum 4. Hexensabbat (mit Teufelsanbetung), 5. Schadenzauber“ (ebd., S. 74). Alle fünf - aus unterschiedlichen Überlieferungssträngen des Mittelalters hervorgegangenen - Vorwürfe zusammen bildeten die Grundlage für die Hexenlehre und die Beschreibung der zu verfolgenden Verbrechen. Unter Aufbietung aller akademischen Gelehrsamkeit (und eines recht willkürlichen Umgangs mit den Quellen) wurde die Hexenlehre dann im *Malleus malificarum* (1487) systematisiert und juristisch aufbereitet. In Verbindung mit der Erfindung des Buchdrucks und einer marktorientierten Produktion fand das Werk weite Verbreitung und nach traditionellem Verständnis wird es mit auf die Wirkung dieses Werk zurückgeführt, dass die Hexenverfolgungen kurz nach seinem ersten Erscheinen Anfang der 1490er Jahre einen Höhepunkt erlebten (Behringer 1998, S. 42). Nach 13 Auflagen zwischen 1487 und 1523 erfolgte eine Pause, ehe das Werk mit seinen mittlerweile fast hundertjährigen Lehren 1574 erneut aufgelegt und bis 1669 noch fünfzehnmal nachgedruckt wurde (Schnyder 1993, S. 2-23). Weitere berühmte Hexenbücher sind die „Dämonomanie“ des französischen Staatsgelehrten Jean Bodin von 1580 (von Fischart (1581) ins Deutsche übersetzt und unter dem Titel „De daemonomania magorum. Vom Außgelaßnen Wütigen Teuffelsheer ...“ veröffentlicht) und der „Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum“ des Trierer Weihbischofs Peter Binsfeld (1589). Obwohl diese Werke wegen ihres gelehrten Ausdrucks und ihrer lateinischen Sprache nur einer kleinen Gruppe gebildeter Juristen und Theologen zugänglich waren, wurden ihre Inhalte schnell popularisiert. Geistliche jeder Konfession verbreiteten sie in Form von Predigten oder über die Verkündigung vollstreckter Urteile in der Kirche. Außerdem trug „das öffentliche Verlesen der Geständnisse“ sowie der „Klatsch der am Prozess beteiligten Amtspersonen“ dazu bei, dass man wusste, was Hexen trieben und warum sie so gefährlich waren (Roth-Bojadzhiev 1990, S. 19).

Eine von Nicole Hortwitz (1990) herausgegebene Sammlung von Auszügen aus deutschen Quellenschriften des 15.-18. Jahrhunderts, die in der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg aufbewahrt werden, zeigt, dass die Inhalte der Hexenlehre seit ihrer Systematisierung im *Malleus maleficarum* (1487) häufig nur noch fortgeschrieben und in die deutsche Sprache übersetzt wurden. Das überdurchschnittlich hohe Ausbildungsniveau der Verfasser - in der Regel Universitätsabschluss in den Bereichen Theologie, Philosophie, Jura oder Medizin - macht aber auch deutlich, dass die Hexenlehre zum damaligen Zeitpunkt nicht als Wahnvorstellung ungebildeter Leute oder psychopathischer Theologen abgetan werden kann. Das ungebildete und magischen Vorstellungen verpflichtete Volk konnte angesichts solcher gelehrter Autoritäten nur noch an die Berechtigung der eigenen Vorurteile und Ängste glauben und versuchen, durch Beschuldigungen und Ausgrenzungen zur Bekämpfung des Hexenwesens beizutragen.

Die Quellen aus der Augsburger Staats- und Stadtbibliothek werden im Folgenden zur näheren Beschreibung des „Pentagramms der Hexenlehre“ hinzugezogen, weil sie dem Höhepunkt der Hexenverfolgung in Werl (1628-30) zeitlich näher liegen als der *Malleus malificarum*. Durch ihre neuhochdeutschen Formulierungen ermöglichen sie außerdem einen unmittelbaren Eindruck von den damals herrschenden Vorstellungen als der gelehrte lateinische *Malleus maleficarum*.

Als Voraussetzung für jede Art von Schadenzauber galt der Pakt mit dem Teufel bei dem sich die Hexen von Gott lossagten und sich mit dem Teufel verbündeten. Im Gegenzug wurden ihnen dafür besondere nicht näher erklärte Fähigkeiten und die Unterstützung des Teufels zur Schädigung ihrer Mitmenschen geboten: „Dann [denn] alle Zäuberer haben jr bündnuß und gemeinschaft mit dem Satan, und sind jm geschworen / keinen außgenommen ... Denn sie haben mit dem Teuffel ein gedings auffgericht [einen Pakt geschlossen] / und sich jm hinwider [im Gegenzug] verpflichtet / der Satan hat außgedingt [sich ausbedungen] daß sie jn hin furt für jren Gott erkennen und ehren / Sie aber / daß der Satan jnen beystehe / und behülfflich sey / wenn sie jn anruffen / das thut er auch / vermög jhres bunds / und handelt nach jrem willen und begeren / dargegen gehorchen sie widerumb seinem gebott und geheiß“ (Lambert Danäus (1576), in: Hortwitz 1990, S. 50f, Ausl. R.F.; die in eckige Klammern gesetzten Erklärungen sind der Quelle als Fußnoten beigelegt). Ein von Franz Agricola, Kanoniker und Pfarrherr in Roding, 1613 angefertigter „Gründtlicher Bericht / Ob Zauber= und Hexerey die argste und greulichste sünd auff Erden sey [...]“ beschreibt, welche Leistungen die Hexen und Zauberer dem Teufel dafür abliefern mussten und zu welchen Dingen der Teufel bereit war: „... [Sie, Erg. R.F.] beten den [Teufel, Erg. R.F.] ... gleich als GOtt / jha an statt GOTTes an / thuon alles ins Teufels Namen / und zuo deß Teufels ehren / GOtt aber und seinen Heyligen zuo trutz und unehren / und haben den Teufel hin und wider [immer] zuo jhrem wolgefallen wegen gethanes bunds zuo allen bösen stücken und thaten berait: und was sie jhme / krafft auffgerichten bundts [kraft des geschlossenen Bundes] befelhen oder aufflegen [antragen] / ist er uhrbietig [erbötig, bereit] und willfertig [willfährig, willig] zuthuon / jha ob sie gleich nicht wolten / müssen sie wol / auff anraitzen [Anreizung, Anstachelung] und treibung deß teuffels böses thuon / und die Menschen / oder was jhnen zuostendig ist [was zu ihnen gehört] durch hülff und mittel deß listigen Teuffels / wann [indem] sie jhre Teuffelische bundtzeichen brauchen / beschedigen und bezaubern“ (ebd., in: Hortwitz 1990, S. 32f.). Die in dieser Quelle beschriebene Anbetung des Teufels, die Missachtung Gottes und der Heiligen sowie die Schädigung der Mitmenschen wirken wie Umkehrung dessen, was Christen eigentlich tun sollten. Das hier beobachtbare Inversionsmotiv lässt sich auch in fast allen anderen Beschreibungen der Hexerei nachweisen.

Angeblich wurde dieser Pakt durch den Vollzug der Teufelsbuhlschaft, d.h. durch den Geschlechtsverkehr zwischen Mensch und Teufel besiegelt. Der weiblichen Hexe näherte sich der Teufel dabei als „‘incubus’ (der Aufliegende) in männlicher Gestalt, oft als fein gekleideter Edelmann, als Jäger oder fahrender Musikant, der männlichen als ‘succubus’ (der Unterliegende), meist in Gestalt einer verführerischen Jungfrau“ (Roth-Bojadzhiev 1990, S.13). Der „kayserlich=geschworne Notarius“ Wolfgang Hildebrandt (1631) schrieb in diesem Zusammenhang: „Lasterlich werden auch etliche zu Hexen / Weibes und MannesBilder / aus Fleischlichem Muthwillen [aus fleischlichem,

sexuellen Antrieb] / bewegt / daß sie den Teufel zur Buelschafft [als Liebhaber] haben / alt und jung / wie Augustinus de Civitate Dei lib. 3. cap. 2. lib. 5. cap 23 Von diesem Greuel redt / dasselbe treibe der Teufel mit jhnen / nimpt an sich einen Elementarischen Leib [eine körperliche Gestalt] / wie oben gesagt: Nicht umb Lusts willen / sondern daß er die Natur der Menschen verletze an Leib und Seel“ (ebd., in: Hortwitz 1990, S. 54). Deutlich wird hier herausgestellt, dass der Teufel die Geschlechtlichkeit und Triebhaftigkeit seiner Anhänger ausnutzt, um auf diese Weise das Böse in die Welt zu bringen und die Menschen „an Leib und Seel“ zu schädigen. Da Frauen wegen der ihnen unterstellten „concupiscentia“ (Begierlichkeit) in diesem Bereich als anfälliger betrachtet wurden, war klar, dass der Teufel sich ihrer auch leichter bedienen konnte.

Wie die Hexen zum Ort ihrer Begegnung mit dem Teufel und dessen Unterteufeln gelangen, glaubte Johann Jakob Wecker (1575), Mediziner, Philosoph und Professor für Dialektik in Basel und seit 1566 Stadtphysikus in Colmar, zu wissen: „Dise leut setzen sich auff stecken / gablen / etwann [manchmal] auff thier / wölff / geissen / katzen / brauchen abermals jr Ceremonien darzu / salbens mit katzen / Hundts / Esels oder wolffschmaltz / ja machen etwann selbs auß materien / die zu schreiben oder zu sagen scheutzlich unnd umb des greuels willen zu underlassen sein“ (ebd., in: Hortwitz 1990, S. 57). Einige Zeilen später werden diese „materien“ dann doch beschrieben: Die Teufelsanhänger töten nämlich kleine Kinder, um aus ihnen die für den Flug benötigte Hexensalbe herzustellen: „dise nemmen sie unnd sieden sie inn Kesszlen und das fett so [das] darvon kompt / brauchen sie zur salb / das sie an Gablen streichen“ (ebd., S. 58). Die noch im Früh- und Hochmittelalter abgelehnte Vorstellung vom Flug durch die Luft wird hier nicht nur von einer Autorität verkündet, sondern auch noch mit dem scheußlichen Verbrechen des Mordes an Kindern und deren Verarbeitung zu Hexensalben garniert. Interessant ist dabei, dass Wecker (1575) als Quelle für seine Aussage den *Malleus maleficarum* zitiert: „wie Jacobus Sprenger parte 2. Cap. 13 saget“ (ebd., S. 57). In diesem Kapitel hatten sich die Verfasser des *Malleus* ausführlich darüber ausgelassen, dass die Hexenhebammen über alle anderen Untaten hinaus noch größere Schäden („maiora damna“) verursachen, indem sie die Kinder entweder aus dem Wege räumen („interimendo“) oder sie den Dämonen weihen, „... malifice obstrices pre ommnibus alijs maiora damna inferunt infantes aut interimendo aut demonibus offerendo“ (*Malleus* 1487, 137 A, dt.: R.F.). Die Quelle galt offenbar trotz ihrer theologischen Herkunft und ihres fast hundertjährigen Alters immer noch auch einem weltlichen Experten als Autorität.

Die Verwendung des Motivs der Tötung von Säuglingen zur Diffamierung einer Gruppe von Außenseitern hatte bereits vor ihrem Einsatz im Rahmen der Hexenverfolgung eine lange Tradition. Schon der Christ Tertullian (um 150-220) hatte beklagt, dass dieses Vergehen den frühen Christen unterstellt wurde: „Man sagt, wir seien die verbrecherischsten aller Menschen, und zwar wegen unseres sakramentalen Kindertötens und des damit einhergehenden Kinderverspeisens“ (*Encyclopaedia Judaica*, Bd. 4 Jerusalem, 1972, S. 1119, zit. n. Arlow 1991, S. 1124). Christen hatten den Vorwurf dieses Verbrechens manchmal gegen häretische christliche Sekten gerichtet und während des gesamten Mittelalters wurde der Vorwurf des Ritualmords den Juden zugeschrieben (Arlow 1991, S. 1124). Zwar ist es Tatsache, dass die Staats- und Kirchen-

fürer in der Regel der Verbreitung dieser Anklage so massiv entgegenwirkten, dass der bedeutende jüdische Historiker Cecil Roth (1935) feststellte: „Zur Ehre der katholischen Kirche ist zu sagen, daß sie (selbst in den dunkelsten Zeiten des Mittelalters) dieser Beschuldigung niemals den geringsten Glauben schenkte. Unverzüglich nachdem der Heilige Stuhl das erste Mal die Beschuldigung des Ritualmords vernahm, begann er sie zu bestreiten und tat dies auch später unermüdlich. Es ist bemerkenswert, daß einige der heftigsten Proteste von den Päpsten ausgingen, die ansonsten wenig Sympathien für die Juden empfanden - gerade das unterstreicht ihre Objektivität“ (ebd., S. 20, zit. n. Arlow 1991, S. 1125). Trotz dieser Anstrengungen aber hielt sich das Gerücht und diente als Begründung für die Misshandlung, Vertreibung und Niedermetzelung von Generationen europäischer Juden (Arlow 1991, S. 1125).

Jacob A. Arlow (1991) untersuchte als Mitglied der amerikanischen Forschungsgruppe ‘Antisemitismus’ unter der Schirmherrschaft des Psychoanalytic Research and Development Fund das Phänomen der Ritualmordbeschuldigung und entwickelte die Hypothese einer „psychodynamischen Konstellation“ und „psychologische[n] Prädisposition, die mit anhaltenden unbewußten Phantasien [und] Phantasiereaktionen auf primitive, irrationale Kindheitswünsche verknüpft ist“ (ebd., S. 1123). Die wesentliche Struktur des immerwiederkehrenden Mythos besteht aus einem hassenswerten, unwillkommenen Unbekannten („der Jude“), der ein kleines Kind (meist einen Jungen) tötet, den er anschließend schlachtet und verzehrt. Arlow vermutet in diesem Zusammenhang eine Verbindung zu frühen Kindheitserfahrungen vieler Menschen, die ihre neugeborenen jüngeren Geschwister als ursprünglich unwillkommene Gäste erleben. Zwar werden sie erzogen, die neuen Geschwister („die Fremden“) zu akzeptieren, doch ist diese gewünschte Akzeptanz „niemals ganz erfolgreich oder frei von Konflikten“. Die älteren Geschwister erleben das Neugeborene, das ihre Sprache nicht richtig beherrscht, das versorgt werden will, gierig ist und immer wieder die ungeteilte Aufmerksamkeit der Mutter einfordert, als Konkurrenten. Es ist in ihr Territorium eingedrungen und wirkt durch sein Dasein auch als Angriff auf ihre eigene Nahrungsversorgung, da in der Vorstellung des Kindes „nur eine bestimmte Menge an Nahrung von der Mutter verfügbar“ ist. Alles war in Ordnung, bevor sich der Neuankömmling einmischte. „Die charakteristische Phantasie älterer Geschwister besteht darin, das Neugeborene zu vernichten, indem es gefressen und einverleibt wird. Diese Vision von Kindsmord und Kannibalismus enthält nicht nur die Beseitigung des jüngeren Geschwisters. Sie erfüllt auch einen Phantasiewunsch, nämlich den Platz des Babys einzunehmen, indem man es sich einverleibt und sich somit mit ihm identifiziert“ (ebd., S. 1129f.).

Ein auch in der populären Grafik vom 16. bis zum 18. Jahrhundert beliebtes und ausgeschmücktes Thema war der „Hexensabbat“ (Roth-Bojadzhiev 1990, S. 15), die mitternächtliche Versammlung aller Hexen und der mit ihnen als „Buhlteufel“ verkehrenden „succubi“ und „incubi“ an geheimen Orten und zu bestimmten Zeiten. Der Begriff „Sabbat“ zur Bezeichnung dieses Ereignisses wurde wohl nicht zufällig aus dem Bereich des Judentums übernommen und in die Hexenlehre integriert. Schließlich galten die Juden in Mittelalter und Früher Neuzeit ebenso als Feinde Gottes wie die Hexen. Negative Assoziationen, die mit diesem Begriff ohnehin verbunden waren, konnten so ohne Schwierigkeiten auf die Hexen übertragen werden. Abgesehen davon

konnte mit dem Begriff des Sabbats (als Bezeichnung für die gemeinsame Veranstaltung einer Gruppe von ‚Gottesschädlingen‘) auch der Sektencharakter und vor allem die Gefährlichkeit der Hexengemeinschaft betont werden, deren Ziel es angeblich war, „unzählig viele mit ins Verderben zu ziehen“ (Malleus 1993, 81 A, S. 159). Eine unheilvolle Dynamik entwickelte die Vorstellung vom Hexensabbat im Zusammenhang mit den unter der Folter erpressten „Besagungen“, wenn die beschuldigten Frauen genötigt wurden, diejenigen zu benennen, mit denen sie beim Hexensabbat zusammengetroffen waren. Diese Besagungen lösten zumeist eine Kette weiterer Hexenprozesse aus und sorgten dafür, dass in vielen Dörfern nach der Verurteilung der ersten Hexe „in kurzer Zeit zahlreiche weitere Menschen angeklagt wurden“. Auf diese Weise konnten auch Personen in den Verfolgungsprozess hineingezogen werden, „die bislang keinen schlechten Leumund besaßen oder nur deswegen verurteilt wurden, weil jemand sie haßte“ (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 92).

Der unter seinem latinisierten Namen Johann Prätorius bekannte Magister der Philosophie in Leipzig, Hans Schulze (1630-1680), veröffentlichte neben seiner Dichtkunst auch eine Flut von Büchern zu naturwissenschaftlichen und historischen Themen, „die sich aber weder durch Originalität des Denkens noch durch Kritikfähigkeit auszeichnen. Obwohl er gegen eine volkstümliche Art von Aberglauben polemisierte, glaubte er selbst sicher an Astrologie, Chiromantie, Hexerei usw.“ (Hortwitz 1990, S. 8). In seinem 1668 veröffentlichten Bericht über die Teilnahme der Hexen am Hexensabbat wird der Leser detailliert über die Unflätigkeiten, die bei dieser Gelegenheit praktiziert werden, informiert: „... der Zauberer Tänzle machen die Leute rasend und wütend / und daß es den Weibern mit der Frucht deß Leibs unrichtig gehet [und bewirken, daß es bei schwangeren Frauen zu Fehlgeburten kommt]. Von der neuen Gaillartischen Volta [ein ursprünglich provenzalischer Tanz des 16. und 17. Jahrhunderts], da man einander im Welschen [französischen] Tantz an schamigen Orten [den Geschlechtsteilen] fasset / und wie ein getriebener Topff [Kreisel] herumber haspelt und wirbelt / und durch die Zauberer auß Italien in Frankreich ist gebracht worden / mag man wol sagen / daß zu dem daß solcher Wirbel=Tantz voller schändlicher unflätiger Geberden / unzüchtiger Bewegungen ist / er auch das Unglück auff ihn [sich] trage / daß unzehlig viel Mord und Mißgeburten darauß entstehen“ (Prätorius 1668, in: Hortwitz 1990, S. 62). Der zitierte Ausschnitt illustriert den Vorwurf der Abtreibung durch exzessives Tanzen, welches auch von der frühneuzeitlichen Medizin als Gefahr für den Fötus angesehen wurde. Vor allem aber ordnet er - entsprechend der seit dem frühen Christentum klassischen Tradition - sexuelle, nicht der Zeugung dienende Handlungen der Teilnehmer des Hexensabbats dem Bereich des Teuflischen und damit Verdammungswürdigen zu. Der von Jerouschek (1991) während der Frühen Neuzeit beobachtete „unterdrückte Triebwunsch“ (ebd., S. 303) taucht in dieser Quelle als den Besuchern des Hexensabbats zugeschriebene sexuelle Betätigung wieder auf. Die von Prätorius (1668) verabscheuten Handlungen können so als „Verlagerung eines inneren Vorgangs in die Außenwelt“ gedeutet werden und entsprechen damit einem „Abwehrmechanismus“, der in der Psychoanalyse als „Projektion“ bezeichnet wird. Mittels dieses unbewussten Mechanismus werden „eigene psychische Regungen (oft um sie abzuwehren) in Objekte oder andere Menschen hineingelegt und dabei so entstellt, daß sie als äußeres Geschehen behandelt werden können“ (Lexikon der Psychologie 1995, 371). Die

innere Angst, von den eigenen Trieben überwältigt zu werden, wird auf diese Weise aus dem Bewusstsein verbannt und statt dessen als reale Furcht vor bedrohlichen Außenweltssituationen wahrgenommen (z.B. in Form von Angst vor einer mit dem Teufel verbündeten, sexualisierten Hexensekte). So konnte die Panik vor den eigenen Triebregungen auf eine äußere Bedrohung hin verschoben und bekämpft werden.

Der im *Malleus maleficarum* (1487) fünfzehnmal erwähnte Begriff „maleficium“ (dt. „1. Übeltat, Missetat, Gewalttätigkeit, 2. Zaubermittel“, Sleumer 1926, S. 493) bezeichnet eine „verwirrende Fülle unterschiedlichster Schandtaten“ (Roth-Bojadzhiev 1990, S. 17). Im Einzelnen geht es dabei um das Wettermachen, das Verderben von Mensch und Vieh durch Krankheit und Unfruchtbarkeit, um den Milchdiebstahl, das Verderben von Nahrungsmitteln durch herbeigezauberten Schädlingsbefall und Fäulnis sowie Liebeszauber, durch die eine unerlaubte Liebe hergestellt bzw. die ordentliche Liebe zwischen Ehegatten unterbunden wird (ebd., S. 17). Ahrendt-Schulte (1995) ermittelte auf der Grundlage von Hexenprozessakten aus der lippischen Stadt Horn und ihrer Umgebung, dass Schadenzauber als „typisch weiblicher Racheakt“ angesehen wurde, den man Frauen unterstellte, die in einem Interessenkonflikt ungerecht behandelt oder in einem Streit beleidigt worden waren. Hatte sich die betroffene Frau außerdem verdächtig gemacht, die ‘Kunst’ zu beherrschen oder konnte nachgewiesen werden, dass sie einen schlechten Leumund hatte bzw. seit längerem im Gerücht stand, eine ‘Zaubersche’ zu sein, dann traute man ihr die Tat zu und die Verurteilung war schon bei der Erhebung der Anklage absehbar (ebd., S. 177).

Der Weihbischof von Trier und Bischof von Azot, Peter Binsfeld, beschrieb solche Übeltaten im Jahr 1590 unter der Überschrift „DIE Zauberer durch hülfß deß teuffels / können krankheiten erwecken / auch Menschen und viehe / durch jhr Zauberey verderben und tödten“ (ebd., in: Hortwitz 1990, S. 67): Unter Berufung auf die Bibel („auß der Historien Job am 2. Cap.“ und „im Evangelio Luc. 13. und Marc. 9.“) berichtet er zunächst, dass es erwiesen sei, dass der Teufel Menschen mit Geschwüren schlagen könne und auch Menschen „Taub und Stumme gemacht“ (ebd., in: Hortwitz 1990, S. 67). Auch den Kirchenlehrer Augustinus zitiert er, der „in dem buch von der warsagung / Ca. 6. zeuget, daß er [der Teufel, Erg. R.F.] offtermal Gewalt empfahe [Macht empfangen] / Kranckheiten zu erwecken / und dieLufft zur Krankheit zu vergifften“. Anschließend berichtet er, dass die Hexen und Zauberer „mit Zauberkunst zerstören die Elementen“. Auch „haben sie kein scheuwe / der unschuldigen Leben zu verfolgen / und mit bereyten Händen / Rathschlagen sie under sich / wie ein jeder mit bösen Künsten sein Feindt verderbe und hinricht“. Etwas später fügt der Autor hinzu: „Jederweil verfälschen [immer wieder verpesten, vergiften sie] die umbstehende Lufft / welche der mensch mit dem Atem in sich zeucht [einzieht] (ebd., S. 67f, die in eckige Klammern gesetzten Übertragungen sind der Quelle als Fußnoten beigefügt).

Der Jurist Ulrich Molitor verfasste 1489 im Auftrag des Herzogs Sigismund von Tirol ein Gutachten zum Hexenproblem, das in die Form eines Gesprächs zwischen dem Herzog, dem Bürgermeister Konrad Schatz und dem Autor gekleidet wurde. Die älteste deutsche Fassung dieses Werks entstand bereits 1490 in Reutlingen. 1575 wurde eine zweite deutsche Übersetzung dieses Werks mit dem Titel „Von Hexen und Unholden. Ein christlicher / nutzlicher / und zuo disen unsern gefährlichen Zeiten notwendiger Bericht“ in Straßburg gedruckt. Übersetzer war der „Advokat und Prokurator“ Konrad

Lautenbach (1534-1595), der 1557 als Diakon in Straßburg und später als Prediger in Neuweiler und Hunawailer tätig war. 1580 wurde er vom Kurfürsten Ludwig nach Heidelberg berufen und mit der Neuordnung der dortigen Bibliothek beauftragt. Ab 1584 wirkte er bis zu seinem Tod als Prediger in Frankfurt (Hortwitz 1990, S. 75f.). Der folgende Auszug aus dieser Übersetzung befasst sich mit dem Thema „Ob die Hexen und Unholden Mann und Weib lieblos / und zu Ehelichen wercken untüchtig machen können“:

„Conrad. Ich hab vil schöner und geradener junger gesellen gekennet / die sich der weiber gar nicht / oder jhe gar wenig vermocht haben [die nicht ... haben Geschlechtsverkehr ausüben können] / ja die können mit jhren weiber nicht haben begehen [die mit ihren eigenen Frauen keinen Geschlechtsverkehr haben ausüben können] / und derhalben bekannt / das jhnen solches durch Zauberey begegnet seye.

Ulric. Hier stimmen warlich auch die Geistlichen Recht mit uberein / und bezeugen / das ein Mensch / der sunst von natur nicht kalt / dennoch [dennoch] durch Zauberey zuo Ehelichen Zwecken untüchtig gemacht worden. ... Dann der heilige Thomas sagt in 4. super sententias dist. 34. Die Zauberey bringe zuwegen / das einer ein weib nicht beschlaffen / des andern aber wol mechtig werden möge.“

Etwas später bestätigt der Autor diesen von Thomas von Aquin beobachteten Sachverhalt mit eigenen Erfahrungen: „Ulric. Ich bin selbs auch nun auffs achtzehen Jar vor eim Ersamen Rhat zuo Costnitz ein Advocat und Fürsprech [Anwalt] gewesen / wie noch heutigen tags / und sind mir solcher sachen viel zuhanden kommen / da die Weiber jhre Männer vor den Richtern verklagt / das sie zuo ehelichen wercken untüchtig und unmannlich [impotent] weren“ (ebd., in: Hortwitz 1990, S. 77f.).

Der von Molitor (1489, 2. dt. Übers. 1575) beschriebene Sachverhalt entspricht dem Krankheitsbild „funktioneller Störungen“, deren gemeinsames Merkmal in einem „Mangel der Aufgabenerfüllung eines Organs oder Systems“ besteht, „ohne daß eine körperliche Schädigung vorliegt“ (Lexikon der Psychologie 1995, S. 133). Funktionelle Störungen werden zwar als körperliche Erkrankungen erlebt, ihre Ursache liegt aber in seelischen Einflüssen oder Erlebnissen. Wegen ihrer psychisch bedingten Anteile sind sie auch heute noch „oft einer vollständigen Analyse unzugänglich“ (ebd.). So kann es kaum überraschen, dass solche Störungen während des Mittelalters und der Neuzeit nur als Folgen von Verhexungen gedeutet werden konnten.

Im Rahmen ihrer o.g. Lokalstudie über Hexenprozesse des 16. Jahrhunderts in Horn und Umland arbeitete Ahrendt-Schulte (1995) die Funktion des Schadenzaubers als „Handlungs- und Deutungsmuster in Konflikten“ heraus (ebd., S. 174). Sie stellte dabei fest, dass die weiblichen Angeklagten aufgrund der Prozessakten eindeutig als „Ratgeberinnen“ identifiziert werden können, die sich „im Gebrauch und der Herstellung von Drogen und Tränken zur Heilung, Abtreibung, zum Liebes- und Schadenzauber auskannten und deshalb konsultiert wurden“ (ebd. S. 178). Von drei „Zauberschen“, wie die Hexen im dortigen Umfeld genannt wurden, war z.B. bekannt, dass sie auf diese Weise ihren Lebensunterhalt bestritten. Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass Zauberei auch unter dem Aspekt ökonomischer Verhältnisse gesehen werden muss, die älteren Witwen oft keine andere Möglichkeit boten, „als von Bettelei und Zauberei zu leben“ (ebd., S. 188). Gegen solche Frauen, die meist jahre- oder gar jahrzehntelang dafür bekannt waren, dass sie die ‘Kunst’ beherrschten, wurde erst dann

Anklage erhoben, „wenn Dorfschaft oder Mitbürger ‘berechtigten Argwohn’ hatten, dass diese Frauen ihr Wissen zum Schaden ihrer Gegner eingesetzt hatten“. Gegner waren „in jedem Fall“ Personen, von denen die angeklagten Frauen „beleidigt, betrogen, geschlagen, verleumdet und in ihrer Existenz bedroht worden waren“. So wird verständlich, dass diese Personen die Rache der Frauen fürchteten, von ihnen Schlechtes erwarteten und „dazu neigten, ihnen ihre Krankheiten und Unglücksfälle zur Last zu legen“ (ebd., S. 189).

Aus den Prozessakten ist ersichtlich, dass es bei den Konflikthanlässen nicht einfach um Nachbarschaftsstreitigkeiten ging, sondern „viel häufiger“ um „existentielle Interessen“ der Frauen wie z. B. „Geldgeschäfte, Erbschaft, Landnutzungsrechte, um die Durchsetzung von Heiratsplänen, um die Verteidigung der Ehre und des guten Rufs und um die Belange der Kinder oder gelegentlich auch die der Ehemänner“ (ebd., S. 190). Die psychische Verfassung der geschädigten Frauen war unter solchen Bedingungen durch Hass- und Rachebedürfnisse gekennzeichnet, wie andererseits auf Seiten der Schädiger durchaus auch Schuldgefühle bestanden haben dürften. Außerdem hatte der jeweilige Schädiger Angst, weil er die Rache der Geschädigten erwartete. Im Einklang mit dem Deutungsmuster des Schadenzaubers interpretierte er deshalb alle negativen Ereignisse in seiner Umgebung als Ergebnisse hexischen Wirkens (ebd., S. 206). Die geschädigte Frau konnte dabei in seiner Vorstellung immer mächtiger und dämonischer werden. Krankheiten oder Unglücksfälle, die z.B. durch verdorbene Nahrung, durch Unkenntnis oder Halbwissen im Umgang mit Kräutern oder einfach durch Unachtsamkeit entstanden waren, konnten so als Nachweis erlittenen Schaden gewertet und zum Anklagepunkt in einem Hexenprozess werden. Es kann unterstellt werden, dass mit der Zunahme der Angst gleichzeitig auch die Aggression des Schädigers gegenüber der geschädigten Frau wuchs. Erst mit deren endgültiger Vernichtung konnte der ursprünglich angstfreie Zustand des Schädigers wiederhergestellt werden.

Im „Lexikon der Psychologie“ (1995) wird Angst als eine zu jedem menschlichen Leben gehörende Emotion beschrieben, die „angesichts einer gegenwärtigen oder zukünftigen realen oder auch nur vermuteten Bedrohung“ entsteht (ebd., S. 26). Da Angst ein schmerzlicher und unangenehmer Zustand ist, entwickelt jeder Mensch Techniken, die helfen, Ängste zu vermeiden und abzuwehren. Auf diese Weise werden Angstgefühle ausgeschaltet oder so reduziert, dass ein einigermaßen erträgliches, von Ängsten nicht allzu stark beeinträchtigtes Leben möglich ist. Das Spezifikum solcher als „Abwehrmechanismen“ bezeichneten Strategien ist, dass sie dem Individuum nicht bewusst sind. Durch den Gebrauch von Abwehrmechanismen werden gewöhnlich Aspekte der Wirklichkeit verzerrt (z. B. in Form einer unangemessenen Einschätzung der außergewöhnlichen Fähigkeiten der Hexe). Eine weitere Verzerrung findet statt, wenn das Individuum eigene aggressive Strebungen auf eine andere Person projiziert, der so aggressive böse Motive unterstellt werden. Die Psychoanalyse bezeichnet diesen Prozess als Projektion (ebd., S. 371).

Eine Sonderform der Projektion ist die „projektive Identifizierung“: Im Gegensatz zur reifen Projektion, bei der die eigenen Impulse so vollständig auf ein externes Objekt übertragen werden, dass die Angst vor den inneren Bestrebungen verschwindet, besteht die Bindung des Projizierenden an diese Strebungen bei der projektiven Identifizierung weiter. Kernberg (1978) spricht in diesem Zusammenhang von einer „empa-

thischen Bindung“ zwischen dem Projizierenden und dem Objekt der Projektion, bei der die Angst und die eigene Aggression erhalten bleiben und durch die immer bedrohlicher werdenden Züge des Objekts noch weiter verstärkt werden (ebd., S. 51f.). Die Person, die z.B. eine anschließend als Hexe verdächtige Frau geschädigt hat, projiziert zunächst ihre „eigenen Aggressionen und Verfolgungsgefühle (archaische Form von Schuldangst) auf eine andere Person, in diesem Fall die Hexe“, die erst durch diese projizierten Impulse so böse und rachsüchtig wird (Heinemann 1998, S. 58). Dieser Prozess entspricht der von Ogden (1988) beschriebenen „Unterbringung von Selbstaspekten in einem anderen“ (ebd., S. 1).

In einem zweiten Schritt wird dann durch zwischenmenschliche Interaktion Druck ausgeübt, der dazu führt, dass sich der Empfänger der Projektion gedrängt fühlt, sich den Vorgaben der Projektion entsprechend zu verhalten: Er/sie soll sich mit den projizierten Impulsen und Gefühlen identifizieren (Ogden 1988, S. 2). Betrachtet man die bekannt gewordenen Hexenprozesse unter diesem Aspekt, so fällt auf, dass sie sämtlich dadurch gekennzeichnet sind, dass die beschuldigten Frauen gestehen (müssen), wirklich Hexen zu sein. „Nur wenn die Frau gestand, daß sie eine Hexe war, konnte der Hexenbeschuldiger sicher sein, daß sein eigener Impuls die Frauen von innen her kontrollierte und daß dieser bei ihnen untergebracht war. Die Frauen hatten sich mit den projizierten Aggressionen und Vorstellungen identifiziert“ (Heinemann 1998, S. 61). Dass die Geständnisse durch die Folter erpresst wurden und deshalb keinen realen Aussagewert haben konnten, spielte angesichts der eingeschränkten Wahrnehmungsfunktionen des Beschuldigers keine Rolle. Mit der physischen Vernichtung der Hexe durch die Verbrennung wurden anschließend auch die Aggression und die Angst des Beschuldigers „ausgelöscht“. Der Verfolger fühlte sich so „erleichtert und von seinen eigenen unangenehmen Impulsen befreit“. Die kollektive Verurteilung und Vernichtung der Hexe vor einem offiziellen Gericht konnte den eigentlich „unmoralischen Hexenbeschuldiger“ außerdem in seinem Glauben bestärken, dass „er der moralische“ sei (ebd., S. 61). Durch sein Zutun hatte er dazu beigetragen, die Welt vor den Nachstellungen der bösen Hexe zu schützen. So waren nicht nur seine Aggressionen legal vernichtet worden. Auch seine Schuldgefühle konnten auf diese Weise durch den Glauben an seinen guten und gesellschaftlich wertvollen Beitrag ersatzlos beseitigt werden.

Ergänzung: In der von Heinemann (1998) vorgenommenen psychoanalytischen Betrachtung der Hexenprozesse soll kurz auf den sozialpsychologischen Ansatz des „Labeling Approach“ (Trojan 1978, dt. „Etikettierungsprozess“) eingegangen werden. Der Terminus wird benutzt, um den Prozess der Anpassung einzelner oder einer Gruppe von Menschen an vorgefundene und ihnen zugeschriebene Vorstellungen zu umschreiben. Die Zuschreibung meist negativer Eigenschaften an bestimmte (in der Regel sozial abweichende) Personen(gruppen) kann dabei so wirksam sein, dass die Betroffenen die Zuschreibungen für sich übernehmen und sich in ihrem Selbstverständnis über sie definieren (= Eigenbejahung). Die von Ahrendt-Schulte (1995) beschriebene Beobachtung, dass die als Hexen berüchtigten Frauen bei der Austragung ihrer Konflikte „tatsächlich versuchten, ihre Interessen mittels Schadenzauber durchzusetzen“ (ebd., S. 179; vgl. auch: Behringer 1998, S. 76f.), lässt sich durchaus als Selbstdefinition im Rahmen eines Etikettierungsprozesses verstehen. Auf diese Weise konnten sich die Frauen trotz ihrer realen Ohnmacht faktisch gewisse Machtpositionen verschaffen. Ah-

rendt-Schulte (1995) spricht in diesem Zusammenhang von der „Ambivalenz der Situation“, in der sich die als Hexen berüchtigten Opfer befanden: Sie lebten „zwischen den Polen von Angst-Erzeugen und Angst-Haben, von Bedrohen und Bedroht-Werden, von Macht und Ohnmacht“ (ebd., S. 175). Als Erklärungsansatz kann die Theorie des Labeling-Approach dazu beitragen, das hochkomplexe System der Hexenverfolgungen unter sozialpsychologischen Gesichtspunkten zu betrachten und die Interaktionen zwischen Tätern und Opfern erhellen. Denn die Täter waren auch zugleich Opfer (ihrer Ängste und verzerrten Wahrnehmungen in Form von vermeintlich erlittenen Schädigungen) und ebenso konnten die Opfer zu Tätern werden, wenn sie glaubten, die ihnen zugeschriebenen Fähigkeiten zur Rache nutzen zu können, weil ihnen andere Möglichkeiten zur Auseinandersetzung fehlten (Ahrendt-Schulte 1995, S. 175-179).

Einen großen Raum nimmt in der Beschreibung der Hexenuntaten die Wetterzauberei ein. „Aber unter allen den handelungen / die jhnen die Zauberer und Hexen zumesen [die sich die Zauberer ... anmaßen] ist kaum eyn mercklichers stuck [ist kaum eine bedeutsamere Sache] / als das Wettermachen: Welchs die Recht a für gewiß halten“ (Bodin 1580, dt. Fischart 1581, in: Hortwitz 1990, S. 82). Bodin berichtet, dass 1488 im Bistum Konstanz „eyn uberauß gewaltsam Wetter [starkes Unwetter] von Tonneren / hagelen und plitzen sei angegangen / daß auff vier Meilen herumb alle Frücht des Lands seien geschädigt und verwustet worden“. Die Bevölkerung schrieb diese Naturkatastrophe zwei Hexen zu, die nach anfänglichem Leugnen und nachdem „jede besonder befragt worden“, bekannten, „daß sie beyde auff eynen tag mit eyn wenig wassers im Feld gewesen / und eyne von der anderen nichts gewußt / hab jede eyne Grube gemacht / und das Wasser darin gerürt und betrübt [trübe gemacht] biß auff den Mittag / und etliche Wort / so [die] unnötig zuwissen / darzu gemurmelt und den Teuffel angerufen: darauff so bald sie zu Hauß kommen / sei das gedacht Wetter eynsmals eingefallen [habe das ... Unwetter plötzlich angefangen] / und gemeldten schaden gethan. Dise zwo Wettermacherin sind auch darumb lebendig verprannt worden“ (ebd., in: Hortwitz 1990, S. 82). Etwas später geht der Text auf das Motiv ein, das eine andere Frau zum Wettermachen bewegte: Diese habe bekannt, „daß als sie wargenommen / wie alle Dorffleut bei eyner Hochzeit weren / und sich mit dantzen erlustigten / sie aber allein ungeladen gewesen / sich auß Neid und Zorn bei hellem tag ... vom Teufel auf eyn kleyns Berglein nah dem Dorf hab vertragen lassen“. Sie habe dort „eyn Grub“ gemacht, in die sie mangels mitgebrachten Wassers uriniert („geharnet“) habe. Anschließend habe sie „den Bruntz [Urin] inn der Gruben herumb gerürt / und etlich Wort darzu gesprochen / und bald hernach sei der Himmel / so sonst [vorher] klar und hell gewesen / trüb und tunckel worden / und eyn ungstümmer Hagel darauff erfolgt / und *allein das Dorf / sampt allen denen / so bei dem dantz warn* / getroffen (ebd., S. 83, Hervorhebung R.F.). Deutlich wird an dieser Stelle beschrieben, welche hohe Bedeutung sozialen Interaktionen im Zusammenhang mit dem Zaubereiverbrechen zukommen konnte: Sie konnten als auslösendes Moment einer zauberischen Handlung wirksam sein aber auch als Grundlagen für Deutungen und Zuschreibungen.

Wetterkatastrophen trafen die überwiegend agrarwirtschaftlich organisierte frühneuzeitliche Gesellschaft an einer überaus empfindlichen Stelle, weil sie nicht nur im Augenblick ihres Geschehens deren Lebensgrundlagen zerstörten, sondern auch, weil sie die Bauern dazu zwangen, eigentlich für die Aussaat bestimmte Reserven aufzubrau-

chen, so dass weitere Nahrungsengpässe vorprogrammiert waren. Weil Ketzer, Aussätzi-ge oder Juden, die schon seit dem Hochmittelalter verfolgt wurden, schlecht mit den neuen Wetterveränderungen des 15.-17. Jahrhunderts in Verbindung gebracht werden konnten, „wohl aber die wettermachenden Hexen“, vermutet Behringer (1998), hier „das entscheidende Ingredienz für das Entstehen des neuen ‘Superverbrechens’ der Hexerei“ (ebd., S. 48f.). Er stellte die „Kleine Eiszeit (Little Ice Age)“, die „nach den Vorboten im 14. und 15. Jahrhundert, in den 1430 Jahren und im Zeitraum zwischen 1480 und 1520“ einsetzte und deren „Kernphase“ nach einer Latenzzeit von 40 Jahren „um 1560“ begann, mit den Daten zur Hexenverfolgung in Beziehung und beobachtete dabei zeitlich parallel verlaufende Häufungen (ebd., S. 48). „Die Klimax der Verfolgungsperiode fand in den Jahren 1626-1630 statt, als in Mitteleuropa ein Verfolgungsfieber ausbrach, das alles Frühere in den Schatten stellte. Die Wirren des Dreißigjährigen Krieges bildeten den Hintergrund für das ungelöste Problem der Knappheitskrisen, die durch lange kalte Winter, späte Frühjahre und feuchte Sommer ausgelöst wurden“ (ebd., S. 53). Hinzu kam ein „in der europäischen Agrargeschichte einmaliges Ereignis“: Am 24. Mai 1626 wurde in Stuttgart „Hagel von mehr als einem Meter Höhe“ beobachtet, am 26. Mai gab es einen „schneidend kalten Nordwind“, für den 27. Mai „so starken Frost, daß das Wasser einfror und nicht nur Wein, Roggen und Gerste, sondern sogar das Laub an den Bäumen schwarz wurde“. Die ungewöhnlichen Wetterverhältnisse wiederholten sich 1628, das deshalb „von Klimahistorikern als ‘Jahr ohne Sommer’ bezeichnet“ wird (ebd., S. 54). Die auch in Werl beobachteten Wetterkatastrophen (Deisting/Karsten 1994, S. 508) fügen sich in diesen Zusammenhang ebenso ein, wie der in Werl beobachtete Höhepunkt der Hexenverfolgung (mit mehr als 70 Opfern) in den Jahren 1628-1630 (Stodt 1999, S. 29-40).

Die zitierten Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts machen deutlich, dass der Hexenglaube in allen Schichten des Volkes verbreitet war und als „realitätsstiftender Faktor“ (Ahrendt-Schulte 1995, S. 175) angesehen werden muss. Entgegen der Verengung des Hexereibegriffs auf das weibliche Geschlecht im *Malleus maleficarum* (1487) werden zwar in späteren Veröffentlichungen auch Männer als Hexer angesprochen, doch sind diese bei den Verurteilungen deutlich unterrepräsentiert: „Die Opfer der europäischen Hexenverfolgung waren zu etwa 75%-80% weiblich, was dem geschlechtsbezogenen Hexenglauben entsprach“ (Behringer 1998, S. 67). Weiter konnte dargestellt werden, dass der Vorstellung vom „maleficium“ im Sinne eines Schadenzaubers eine handlungsleitende Funktion zukam: Sie diente der Deutung von Unglücksfällen als Folgen des zauberischen Wirkens von Hexen, die durch ihren Bund mit dem Teufel über übernatürliche Kräfte verfügten. Machtlose Frauen konnten sich unter Berufung auf solche ihnen zugeschriebenen Fähigkeiten zu gefährlichen Gegnern entwickeln. Zaubereiverdächtigungen konnten aber auch gezielt lanciert und gegen Frauen verwandt werden, die ihre Interessen in Konflikten offensiv vertraten (Ahrendt-Schulte 1995, S. 205f.). Wesentliches Merkmal aller Hexereianklagen ist deren enge Einbindung in soziale Beziehungen. Gerade diese sozialen Verflechtungen hatte Wolfgang Behringer (1999) wohl im Auge, als er seine Besprechung der deutschsprachigen Ausgabe von Robin Briggs’ „*Witches and Neighbours*“ (London 1996, dt.: *Die Hexenmacher*, Berlin 1998) mit dem Titel „Hexerei ist machbar, Frau Nachbar“ überschrieb (FAZ Nr. 228/1.10.1999, S. 49). Nicht die Frauenfeindlichkeit der Theologen und In-

quisitoren und auch nicht die geldgierigen Juristen und machthungrigen Fürsten allein waren die Treibkraft der Hexenverfolgung, „sondern es waren in der Regel die lieben Nachbarn, Männer wie Frauen ..., ganz normale Nachbarn, die ihrem Haß und ihrer Angst in zeittypischer Form Luft machten“ (ebd., S. 49, Ausl. R.F.).

Abgesehen von solchen gruppenspezifisch begründeten Erklärungsansätzen verdienen auch die oben beschriebenen Sozialisationsbedingungen während der Frühen Neuzeit (siehe Kap. 5.2.2) im Zusammenhang mit den Hexenverfolgungen Beachtung: Die unter solchen Gegebenheiten entwickelte latente Aggressionsbereitschaft und geringe Toleranz gegenüber Andersdenkenden und Abweichlern können als Bedingungsfaktoren angesehen werden, die zur Verschärfung der beschriebenen sozialen Auseinandersetzungen beigetragen haben. Deutliche Beziehungen scheinen ebenso zwischen dem durch ungünstige Sozialisationsbedingungen hervorgerufenen Phänomen der Spaltung der Außenwelt in „total gute“ und „total böse“ Objektrepräsentanzen und der Hexenverfolgung zu bestehen. Die ausschließlich durch negative und böse Charaktereigenschaften charakterisierten Hexenvorstellungen können unter diesem Aspekt als intrapsychische Repräsentanzen einer bösen, strafenden und Bedürfnisse versagenden Mutter angesehen werden. In den Gestalten der bösen Stiefmutter, der Hexe oder der bössartigen Zauberin begegnete ein solches Mutter(zerr)bild den damals lebenden Menschen auch in den Märchen (Diederichs 1996, S. 159-161).

6.1.4 Hexenverfolgungen in Werl und im Herzogtum Westfalen

Trotz der Etablierung des theologischen Hexenbildes im Laufe des 15./16. Jahrhunderts entwickelten sich die Hexenverfolgungen nicht gleichmäßig und durchgängig, sondern in Form von Wellen mit regional unterschiedlicher Ausprägung. Einem „Zentrum der Hexenverfolgungen in Mitteleuropa“ stand „eine Peripherie mit sehr viel weniger Hinrichtungen“ gegenüber (Behringer 1998, S. 64). Insgesamt wurden etwa 51 660 Personen als Hexen oder Zauberer hingerichtet. Deutschland fällt dabei mit einem Anteil von 48% (etwa 25 000) an den Hinrichtungen deutlich aus dem Rahmen (zum Vergleich: für Polen wurden etwa 10 000 Opfer ermittelt, für Frankreich und die Schweiz jeweils etwa 4 000, für Britannien etwa 1500 und für Spanien nur etwa 300) (ebd., S. 65f.).

Kennzeichnend für die frühen Hexenverfolgungen des 15. Jahrhunderts ist, dass sie sich - wie die entsprechenden Papstdekrete - gegen Männer und Frauen gleichermaßen richtete (ebd., S. 35). Vor allem die Veröffentlichung des *Malleus maleficarum* (1487) verschärfte dann die Zuspitzung der Verfahren auf die Frauen. Das Ausmaß der vorreformatorischen Verfolgungen „wurde Ende des 16. Jahrhunderts mit 3000 Opfern angegeben, doch ist nicht ersichtlich, worauf diese Quantifizierung basiert“ (ebd., S. 44). Nach einem Rückgang der Verfolgungen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts bekam das Thema Anfang der 1560er Jahre „plötzlich neue Aktualität quer durch Europa. Gut informierte Zeitgenossen wie der [bereits als großer Marienverehrer vorgestellte, Erg. R.F.] Organisator der Gegenreformation, Petrus Canisius SJ (1521-1597), stellten fest, „daß Hexen jetzt allenthalben verbrannt würden und es niemals zuvor so viele gegeben habe“ (Behringer 1998, S. 46). Die weiteren Verfolgungen verliefen in drei großen Wellen: Eine erste Verfolgungswelle zeichnete sich in den Jahren 1580/90 ab, eine

zweite Welle folgte um die Jahre 1620/30 und schließlich gab es eine dritte um 1660 (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 92).

6.1.4.1 Quellen zur Hexenverfolgung in Werl

Im Gegensatz zur ersten Verfolgungswelle 1580/90, zu der keine Akten im Stadtarchiv Werl existieren, sind die Prozesse der zweiten Welle in Werl 1628/30 durch die beim Stadtkämmerer „zwecks Erstattung eingereichten Verzehrrechnungen“ vergleichsweise gut belegt (Stodt 1999, Bd. 1, S. 34). In diesen Rechnungen sind mehrere als Hexen bzw. Hexer hingerichtete Personen aufgeführt, anlässlich deren Hinrichtung die zuständigen Ratsherren und Juristen in dem am Rathaus gelegenen Weinhaus und in der am Markt gelegenen Gaststätte Fickermann eingekehrt waren (ebd., Bd. 1, S. 32-40). Auffällig ist allerdings, dass die Werler Wahl- und Ratssitzungsprotokolle für das Jahr 1630, als die Hexenverfolgung in Werl ihren Höhepunkt erreicht hatte, völlig fehlen, obwohl sie sonst weitgehend erhalten sind. Ebenso bemerkenswert ist, dass der zeitgenössische Geschichtsschreiber der Stadt, der Sälzeroberst und spätere Bürgermeister Hermann Brandis (1612-1676) die Hexenprozesse in seiner 1673 verfassten „Historie der Stadt Werl“ (in: Seibertz 1857, S. 43-95) völlig ausspart. Es ist unwahrscheinlich, dass diese Prozesse und Hinrichtungen, die er im Alter von 17-18 Jahren miterlebt haben müsste, von ihm gar nicht bemerkt worden sein könnten. Noch weniger ist vorstellbar, dass er auch die spätere Welle von 1642-1646 nicht bemerkt haben sollte. Zu dieser Zeit war er 30 Jahre alt und bekleidete als Richtmann der Sälzer (1641) und als Bauermeister (Vertreter der Bauleute) (1643-1644) städtische Ämter, durch die er zumindest mittelbar an dem Geschehen beteiligt gewesen sein müsste (ebd., Bd. 1, S. 78). Preising (1960) weist darauf hin, dass Brandis in seiner Stadtgeschichte Ereignisse, die für ihn und andere verwandte Familien peinlich sein könnten, regelmäßig unerwähnt gelassen hat (ebd., S. 18). Dass die entsprechenden Akten fehlen, kann deshalb wohl auch auf eine gezielte Vernichtung von (zu einem späteren Zeitpunkt als belastend empfundenen) Unterlagen zurückgeführt werden. Der in Werl als fanatischer Hexenrichter aufgetretene Christian Kleinsorge z.B. wird von seinem Verwandten Hermann Brandis in dessen Stadtgeschichte zwar lobend erwähnt, Hinweise auf seine Rolle im Zusammenhang mit den Hexenprozessen aber werden konsequent vermieden (Brandis 1673, in: Seibertz 1857, S. 81). Dabei war der Jurist Kleinsorge bereits 1607 vom Kölner Koadjutor (1595-1612) und späteren kurfürstlichen Erzbischof (1612-1650) Ferdinand von Bayern als Hexenkommissar eingesetzt und unmittelbar nach der Änderung des Prozessrechts im Jahr 1628 in größerem Umfang tätig geworden (Stodt 1999, Bd. 1, S. 95). (Durch die Änderung im Prozessrecht war festgelegt worden, dass die Angeklagten Hexen bzw. Zauberer und deren Angehörige ab sofort selbst für die Prozesskosten aufkommen mussten.)

Eine weitere Quelle zu den Werler Hexenprozessen befindet sich im Staatsarchiv Münster (STAM, Msc. VI, Nr. 264 a). Sie trägt den Titel „Hexen- und andere peinliche Prozesse zu Werl bei der Kölnischen Regierung in den Jahren 1628-1630“ (Stodt 1999, Bd. 1, S. 13). Die aus dem Archiv der Stadt Werl entfernten Akten befanden sich im Nachlass des verstorbenen Archivsekretärs Peter von Hatzfeld und seines Onkels, des Liesborner Benediktiners Tyrell (ebd., S. 13). Ferdinand Franz Anton Tyrell (1760-1830) war Sohn des kurkölnischen Hofrats und des Doktors beider Rechte, Cas-

par Johann Tyrell, der als Prokurator am Offizialatsgericht und als Bürgermeister in Werl tätig gewesen war. Erbe der Sammlung des Paters wurde dessen Neffe Peter von Hatzfeld (1804-1864), der als Mitglied des 1824 gegründeten Vereins für „Geschichte und Altertumskunde Westphalens“ in Münster bezeugt ist und die o.g. Unterlagen nach seinem Tod dem Staatsarchiv Münster überlassen hat (ebd., S. 13). Wann die Akten aus dem Stadtarchiv Werl verschwanden und wie der 1789 als Archivar der Bibliothek der Abtei Liesborn bezeugte Benediktinerpater in ihren Besitz kam, ist nicht bekannt.

Die Prozessprotokolle enthalten Angaben zur Person der Angeklagten, zur Zusammensetzung des Gerichts und zu den Anklagepunkten. Außerdem werden die Zeugenaussagen und die Art der Befragung (peinlich, d. h. unter der Folter, oder gütlich) beschrieben. Im protokollierten Geständnis wird erfasst, wer die Angeklagten die Zauberkunst gelehrt hat, wem sie Schaden zugefügt haben, wo sie am Hexensabbat teilgenommen und welche Personen sie dort gesehen haben. Zum Schluss werden das Urteil sowie Hinrichtungstag und -ort beschrieben (freundliche Auskunft von Hans Stodt in einer schriftlichen Mitteilung vom 27. 12. 2000).

Insgesamt ist die Quellenlage zu den Werler Hexenprozessen in diesem Zeitraum aber eher dürftig und unvollständig. Von den von Schormann (1977) nachgewiesenen über 70 Opfern der Prozesswelle von 1628-1630 sind nur 18 Prozessprotokolle erhalten. In anderen Werler Quellen werden nur 18 Opfer genannt, die aber überwiegend andere Namen haben als die in den Prozessprotokollen genannten Personen (Stodt 1999, S. 40). In einer Untersuchung zur Hexenverfolgung im Herzogtum Westfalen werden dagegen für den gleichen Zeitraum in Werl nur 53 angeklagte und hingerichtete Hexen und Hexer ohne Namensnennung aufgelistet, von denen 11 männlichen Geschlechts sind (Decker 1984, S. 216).

Die differierenden Angaben sind darüber hinaus wahrscheinlich wenig aussagekräftig. Stodt (1999) vermutet, dass die heute noch fassbaren Quellen nur die Spitze eines Eisbergs darstellen und dass vieles an schriftlicher Niederlegung über in Werl stattgefundenen Hexenprozesse im Laufe der Zeit aus verschiedenen Ursachen verlorengegangen sei. Er nimmt an, dass man Hexenprozessakten hat bewusst verschwinden lassen, „weil sie nämlich für die am Prozess beteiligten Personen, vornehmlich auf Seiten des Gerichts, der städtischen Führungsschicht und vielleicht des Klerus, belastend oder peinlich waren“ (ebd., Bd. 1, S. 40). Als weitere Ursache für das Verschwinden der Akten könnten auch die vielen Brandkatastrophen gelten, von denen Werl z.B. 1633, 1637, 1657, 1674 und 1737 betroffen war (Deisting/Karsten 1994, S. 509).

Zwischen 1642 und 1646 kam es in Werl zu einer weiteren Verfolgungswelle. Den Recherchen von Hans Stodt (1999) ist es zu verdanken, dass auch diese Verfolgung wenigstens zum Teil mittels der im Folgenden zitierten Quellen belegt werden kann (ebd., Bd. 1, S. 45-74). Als erster Zeuge für die Geisteshaltung während dieser Zeit soll der für seine Ignorierung der Hexenprozesse bereits bekannte Hermann Brandis stehen. In seiner „Historie der Stadt Werl“ (1857) beschreibt er den Stadtbrand von 1637 und die innerstädtische Krise von 1641: „... aber arg wurde noch ärger; indeme der leidige Sathan, der Stifter aller Unruhe, selbiger in Werll anno 1641 unter den Aemtern und Gilden eben die friedstörige Conatus [Versuche, Unternehmungen, Erg. Stodt 1999, Bd. 1, S. 41] gegen die Sältzere ... erwecket“ (ebd. Bd. 1, S. 85f.). Brandis sah die Zerstrittenheit der Stadt Werl offenbar weniger als Folge menschlichen

Versagens der am Konflikt beteiligten „Aembter und Gilden“ an, sondern er zog es vor, den Teufel als den „Stifter aller Unruhe“ in die Verantwortung zu nehmen.

Die mit dem Teufel im Bunde stehenden Hexen und Zauberer, von denen einige im Zeitraum 1642-1646 in Werl hingerichtet wurden, tauchen zwar im Stadtarchiv Werl nur sehr selten namentlich auf, doch finden sich in den Rechnungsbüchern der Stadtkämmerei deutliche Hinweise auf deren Hinrichtungen: Am 18. Mai 1642 wird Jürgen Banße „wegen dero bey jüngstem peinlichen Haltzgericht gehabter Mühe“ mit 17 Schilling entlohnt (StAW, Rechnungen 1642, fol 302). Könnte man angesichts der hier beschriebenen (für Hexen eher unüblichen) Hinrichtungsart durch das Schwert noch an einem Zusammenhang mit den Hexenverfolgungen zweifeln, so ist die Eintragung für den 11. Februar 1644 eindeutig. Für dieses Datum ist die Ausgabe von 9 Schilling belegt, die Jürgen Spißing für zwei Fuder „Hexenholz“ erhalten hat, das er für die Hinrichtung der Zauberer gehauen hatte (StAW, Rechnungen der Stadtkämmerei 1644, fol 302, 323, 323v). Eine im Staatsarchiv Münster deponierte Akte aus dem Bestand des Klosters Wedinghausen erwähnt einen gewissen „Huermann“ aus der zu Werl gehörigen Dorfbauernschaft Bergstraße, der im Jahr 1645 oder 1646 wegen „venefit.“ (Abk. für „venificium“, Giftmischerei / Zauberei, Stodt a.a.O., S. 42) hingerichtet worden sei (STAMS, Kloster Wedinghausen, Akte Nr. 79 (alt: 643)). In einer unpaginierten „Acta der Königlichen Regierung zu Arnsberg“ heißt es, dass Johann Schulte zu Nider Enße, Deitleiff Ebell zu Höingen und Johann Nuße zu Lüttringhausen „zu Werll propter crimen magicae incennerieret [= wegen des Verbrechens der Zauberei eingäschert / verbrannt, Erg. Stodt a.a.O., S. 42], daher von demselben [nach] Altem prauch kein Sterbgulde zu foddern ist“ (STAMS, Regierung Arnsberg III A, Fach 348, Nr. 3). Weitere von Stodt (1999) auf der Grundlage der Auswertung von Quellen identifizierte Opfer der Verfolgung von 1642-1646 sind Elsche Evertz aus Ruhne und Kerstin Konning aus Bachum (ebd., S. 44). Beide Dörfer liegen innerhalb eines 10-Kilometer-Umkreises von Werl. Andere Opfer machte Stodt (1999) in den im 4-Kilometer-Umkreis von Werl gelegenen Dörfern Budberg, Holtum und Buderich aus. Zusammenfassend stellt er fest, dass es vermutlich auch bei der zweiten Verfolgungswelle von 1642-1645/46 in Werl weit mehr Opfer gab, als mittels der noch vorhandenen Quellen belegt werden kann, jedoch längst nicht so viele wie 1628-1630 (ebd., S. 45).

Der bereits erwähnte Geschichtsschreiber Hermann Brandis deutete auch einen im Jahr 1657 stattfindenden großen Stadtbrand, bei dem „125 Wohnhäuser, 24 Salzhäuser und 20 Leckhäuser“ vernichtet wurden, nicht als Folge von Unachtsamkeit, sondern als Bestrafung der Sünden der Einwohner von Werl aufgrund des „unwandelbaren Willen Gotteß“ (Brandis 1673, in: Seibertz 1857, S. 89f.). Stodt (1999) fand heraus, dass sich ab diesem Zeitpunkt die Zaubereivorwürfe und konkrete Hinweise auf Hinrichtungen in den Brüchtenregistern der Stadt Werl wieder häufen (ebd., Bd. 1, S. 55). In einem Ratsprotokoll vom 7. Juli 1660 ist die Rede von einer „zur Zeit inhaftierten, der Zauberei verdächtigen dirne“ (StAW, C I, Nr 5a, fol 265, 265v). Ein Eintrag im Brüchtenregister desselben Jahres bezieht sich auf diese Frau und erwähnt, dass Anna Kloets überführt wurde, der Tochter des Thonieß Fuest nachgesagt zu haben, sie sei eine Hexe, die von der „jüngst hingerichteten Dirne“ die Zauberei erlernt habe (Brüchtenregister Nr. 1025). In einem Ratsprotokoll von 1659 wird beschrieben, dass die Witwe des Bä-

ckers Barthold Valentins die Frau von Johann Schummels als Teufel und als des Teufels Mutter beschimpft habe. Außerdem habe sie die Frau gewarnt, sie solle achtgeben, man fange an, in Werl zu brennen und ihre Verwandten seien schon in der Steinkuhle [Hinrichtungsort im Süden vor der Stadt, Erg. R.F.] verbrannt worden (StAW, C I, Nr.5, fol. 212v). 1661 wird die Frau von Bert Roße überführt, den Stadtknecht Krollmann ins „Gerücht“ gebracht zu haben: „Du bist so gut, wie dein Großvater, der verbrannt worden ist. Du sollst auch verbrannt werden“ (StAW, C I, Nr. 5a, fol. 262v, 263). Aus dem Jahr 1661 ist ein Eintrag im Brüchtenregister erhalten, dem zufolge Stefan Heltmann geklagt hat, ein(e) gewisse(r) Trinthamer habe ihn gescholten und seiner Frau vorgehalten, ihre Mutter sei verbrannt worden (Brüchtenregister Nr. 1136). 1666 hat die Witwe des Schmieds Ebert Lammers der Tochter von Thonieß Werrensingk vorgehalten, ihre Großmutter sei in der Steinkuhle verbrannt worden (StAW, C I, Nr. 5a, fol. 389v; Brüchtenregister Nr. 1157) und 1668 warf Arendt Johann Kymeiser(en) seinem Schwager Christian Menne vor, sein Vater sei in der Steinkuhle verbrannt worden (Brüchtenregister Nr. 1170).

Die zitierten Einträge aus den Ratsprotokollen und dem Brüchtenregister zeigen, dass der Hexenglaube auch in den Jahren 1559-1668 in Werl noch verbreitet war. Die Tatsache, dass entsprechende Diffamierungen von den Betroffenen ernst genommen und offenbar auch vor Gericht gebracht wurden, deutet außerdem daraufhin, dass es gefährlich sein konnte, als Hexe oder Zauberer 'im Gerücht' zu stehen. Vor diesem Hintergrund ist es nicht unwahrscheinlich, dass es tatsächlich auch in dieser Zeit zu Hinrichtungen bzw. Verbrennungen gekommen ist. Das Bewusstsein dieser Möglichkeit könnte jedenfalls erklären, warum die Bescholtenen sich so massiv gegen die Anschuldigungen zur Wehr setzten und es für notwendig hielten, die Gerichte zu bemühen.

Im Jahr 1668 verfasste der in Werl tätige Licentiat beider Rechte Werner Binholt - unter Umgehung des Rates der Stadt - ein an den Landesherrn Maximilian Heinrich von Bayern (1650-1688) gerichtetes Schreiben, in dem er sich „unterm nahmen sämbtlicher eingeseßener unnd underthanen unßers Ampts Werll“ als Hexenkommissar vorschlagen ließ. Der Rat der Stadt klagte gegen dieses eigenmächtige Vorgehen und wies den von Binholt in seinem Brief geäußerten Vorwurf zurück, die Stadt unternehme nichts gegen das Überhandnehmen der Zauberei (StAW, B 32 I 2 Streitsache Stadt Werl gegen Lic. Werner Binholt, 1668 Juli 11 - August 13, fol. 121-127v). Aus einer kurzen Inhaltsangabe auf der Rückseite des Berichts der Stadtvertreter an den Drost und den zuständigen Richter (ebd., fol. 127v) geht im übrigen hervor, dass der Licentiat Werner Binholt „zumindest vereinzelt Prozesse gegen das ‘abscheuliche Laster der Zauberei’ in Werl durchgeführt hat“ (Stodt 1999, Bd. 1, S. 66).

Als Reaktion auf den Beschwerdebrief der Stadt erfolgte ein vom 11. Juli 1668 datiertes Schreiben des Landesherrn an den Amtsdrosten, den Amtsrichter und den Rat der Stadt. In diesem Brief wurden die Adressaten aufgefordert, „wegen deß ahn einigen unßereß Hertzogsthums Westphalen örtheren, wie dan sonderlich auch in und umb unßern Stadt Werll eingerißenen grewsamben Zauberey lasters unnd deßen außrottung zu verscheidenen mahlen“ tätig zu werden. Der Rat wurde veranlasst dafür zu sorgen, dass „neben denen bestelten vollkommenen ordentlichen Gerichten zu dießem hochwichtigen leibs- unnd seelen heyll angelegenen werck gewissenhafte unnd vorsichtige rechtsgelehrte verordnet unnd adhibiert“ werden, „durch dieselbe dan aus gesambster

handt behuetsamblich und dergestalt verfahren werde, wie es vor Gott unß und meniglichen verantwortlich“ (StAW, B 32 I 2, fol. 121-122v). Auffällig an diesem Schreiben ist die Forderung nach „gewissenhaffte[n] und vorsichtige[n] rechtsgelehrte[n]“, die „behuetsamblich“ vorgehen sollen. Sie ist wohl als Reaktion auf die seit 1631 im Raum stehende Kritik an den Prozessen durch den Jesuiten Friedrich von Spee und andere weniger bekannte Gegner (siehe Kap. 6.1.7) zu verstehen. Nur einen Tag nach dem Eingang dieses Schreibens am 10. August 1668 erhielten Bürgermeister und Rat der Stadt Werl am 11. August einen vom Amts- und Stadtdrosten zu Werl und vom Amts- und Vizerichter der Arnbergischen Landesregierung unterschriebenen Brief, in dem sie ersucht werden, „In wahrheits grundt mitzuteilen, ... ob daß grewliche laster der zauberei also in dieser stadt Werll alß: suppliciert grassieren thuet undt ob sie den licentiaten Binholt pro commissario vorgeschlagen“ hätten (ebd., fol. 123a-123a v, Ausl. R.F.). In ihrer Antwort betonten Bürgermeister und Rat, dass „- [dem] höchsten sei dank - von solchem abschewlichen laster dieser zeit alhie binnen dieser stadt kundtlich nichts verspuret wird“ (ebd., fol. 124 u. 126). Sie bitten deshalb den Amtsdrosten und den Vizerichter, dem Landesherrn mitzuteilen, dass die Stadt von Binholt zu Unrecht beschuldigt worden sei und dass „dieser ohn verschuldeter dingen schimpfflich beledigter undt ehrenrürig verleumbter stadt genuchsame reparation undt satisfaction famae et extimatis“ wiederfahren möge, dass der Ruf der unverschuldet verdächtigten Stadt wiederhergestellt werde (ebd., fol. 124-125). Dem Schriftverkehr ist zu entnehmen, dass sich in Werl mittlerweile deutlicher Widerstand gegen Hexenverfolgungen formiert hatte und dass der Rat versuchte, erneut ausbrechende Verfolgungswellen zu verhindern. Über die Ursachen dieses Richtungswechsel sind wir wegen fehlender Quellen nicht informiert. Dass mit der Neuorientierung eine völlige Abschaffung des Hexenglaubens verbunden war, erscheint allerdings eher unglaubwürdig. Die o.g. Quellen aus den Ratsprotokollen und den Brüchtenregistern zeigen zu viele offensichtliche Spuren des Hexenglaubens. Auch ein Eintrag in das Trauregister des fünf Kilometer entfernten Nachbardorfes Hilbeck belegt das Fortleben des Hexenglaubens noch für das Jahr 1685: Der Hilbecker Pfarrer vermerkte dort am 25. Mai dieses Jahres, dass Heinrich Schwencker aus Hilbeck und Elßke Göbbeli aus dem zu Werl gehörenden Budberg „sind nicht mehr proklamiert worden weilen die Braut der Zauberey beruchtigt worden“ (Abschrift: Deisting, Privatarchiv, QA 19).

Für den ehrgeizigen Juristen Werner Binholt scheint die beschriebene Streitsache zwischen ihm und der Stadt keine längerfristigen Folgen für seine Karriere gehabt zu haben. In einem Kämmereriausgabenbuch der Stadt Werl ist eine Zahlung zu Beginn des 18. Jahrhunderts vermerkt, die belegt, dass Binholt zu diesem Zeitpunkt Bürgermeister in Werl war: „Einem Mann von Bonn. So mit dem ledigen Teuffel besessen geweßen ex Coie dni regentis lti Binholtz [ex commisione Domini regentis consulis licentiatu Binholtz, infolge Auftrags des Herrn regierenden Bürgermeisters Licentiatu Binholtz, Erg. Stodt a.a.O., S. 75] zahlet 15 ß“ (StAW, C II, Nr. 7, Bd. 4, fol. 410).

Der von 1680 bis 1697 abwechselnd mit Christoffer Brandis als 1. und 2. Bürgermeister von Werl bezeugte Dr. jur. utr. (beider Rechte) Johann Poelmann († nach 1715) war - wie früher schon Hermann Brandis und später Werner Binholt - offenbar ebenfalls in Deutungssystemen verfangen, denen zufolge der Teufel als Ursache allen Übels angesehen werden konnte. Pater Didacus Falke OFM (1911) berichtet in seiner

„Geschichte des früheren Kapuziner- und jetzigen Franziskanerklosters zu Werl“, dass Dr. Johann Poelmann das Kloster im Jahr 1701 auf Veranlassung des Stadtrates um die Einrichtung einer Novene gebeten habe (ebd., S. 36). Als „Novene“ wird eine neuntägige Andacht bezeichnet, in deren Rahmen bestimmte Gebete an neun aufeinander folgenden Tagen verrichtet werden. Diese durch die Pfingstnovene der Apostel mit Maria (Apg 1,13f.) vorgebildete Form des gemeinsamen Gebets wurde seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts beliebtes Mittels zur Bewältigung von Notlagen und zur Vorbereitung auf ein Fest oder freudiges Ereignis (Schubert 1986, Sp. 1064). Die Novene hatte in Fürstenberg im Hochstift Paderborn - so jedenfalls die Erklärungen Poelmans vor dem Stadtrat - die Hexen erfolgreich davon abgehalten, das ganze Dorf auf Geheiß des Satans in Brand zu stecken. Sie sollte auch in Werl helfen, Kloster und Stadt vor Feuersbrunst zu bewahren (Falke OFM 1911, S. 36). Mit dem Wirken der Hexen kannte Poelmann sich aus, weil er in Fürstenberg eine Untersuchung gegen die Hexen geführt hatte, in deren Folge 26 angeblich mit dem Teufel in Verbindung stehende Personen beiderlei Geschlechts enthauptet und verbrannt worden waren (ebd. S. 36). „Bemerkenswerterweise fehlen für die Jahre 1698-1700 wie für das Jahr 1630, als in Werl die Hexenprozesse ihren Höhepunkt erreicht hatten, die Werler Wahl- und Sitzungsprotokolle“ (Stodt 1999, Bd. 1, S. 75). Stodt hält es deshalb für möglich, dass auch zu diesem Zeitpunkt noch Hexenverfolgungen stattgefunden haben könnten. „Denn der verfolgungswütige Dr. Poelmann wurde als Werler Bürgermeister von 1701 bis 1705 von dem nicht minder fanatischen Lizentiaten Werner Binholt abgelöst, der, wie wir erfahren haben, bereits 1668 in Werl als Hexenjäger zuschlagen wollte“ (ebd., S. 75).

Für das gesamte 17. Jahrhundert wurden trotz der nicht mehr vollständig erhaltenen Akten eindeutige Hinweise auf einen in Werl virulenten Hexenglauben entdeckt. Die zitierten Quellen zeigen, dass Vorstellungen vom Wirken des Teufels und der Hexen von der Bevölkerung mehrheitlich geteilt und auch von den sozial höherstehenden und gebildeten Schichten ernstgenommen wurden. Im Bewusstsein der Bevölkerung existierten Hexen und Teufel offenbar als reale Gefahr, die sich z.B. in Form von Streitigkeiten innerhalb der Bevölkerung oder auch als Brandkatastrophen äußern konnte. Auf der Grundlage der erhaltenen Akten lässt sich so für Werl eine Mentalität ermitteln, die durch Angst vor dem Wirken der Hexen und des mit ihnen im Bund stehenden Teufels gekennzeichnet ist. Die aus den Quellen erschließbaren Hexenverbrennungen können als Symptom für das große Ausmaß dieser allgemeinen Angst und Verunsicherung in der Bevölkerung angesehen werden. Aufschlussreich ist, dass sich die Werler Bürger zur Bewältigung dieser Angst auch (oder vielleicht sogar vorrangig) magischer Mittel und metaphysischer Deutungssysteme bedienten.

So basiert beispielsweise die Anklage einer Hexe auf der Grundlage eines ihr unterstellten Abfalls von Gott und einer damit gekoppelten geheimen Zugehörigkeit zum Teufel. Beides ist nicht real überprüfbar, allenfalls können Beobachtungen, wie „Teilnahme an Versammlungen in Feld oder Wald, tagsüber oder nachts, während der Quatemberwochen oder zu noch heiligeren Zeiten, von der Gemeinschaft abgeschiedene Lebensweise, sporadischer Besuch der Gottesdienste [und] enge Beziehungen zu Personen, die der Hexerei verdächtig sind“ (Malleus 1993, 221 C, S. 263) auf der Grundlage magischer Deutungen als „Indicium“ gedeutet werden. Auch die von der Anklage als „Indicium“ gewerteten angehexten Schädigungen sind zwar in der Regel als reale

Schädigungen zu erkennen, ihre Verursachung aber wird auf das magische Einwirken des mit der Hexe verbündeten Teufels zurückgeführt. Ebenso ist der Prozess selbst durch die Verwendung magischer Elemente gekennzeichnet. Bei der häufig durchgeführten Wasserprobe z.B. gehen die Hexen wegen ihres Anteils am Wesen des Teufels („essentiam diaboli ... participantes“, Scribonius 1583, fol B4v, zit. n. Simon 1993, S. 37) nicht unter. Der Teufel ist nämlich ein leichter luftiger Geist von rein spiritueller oder ätherischer Natur, so dass die Körper der Frauen, die „von dieser luftigen Essenz durchdrungen sind, wesentlich leichter werden“ und deshalb auf dem Wasser schwimmen (ebd., zit. n. Simon 1993, S. 37). Die Suche nach dem „Hexenmal“ als Zeichen für den Vertragsabschluss zwischen Teufel und Hexe orientiert sich an Körpermerkmalen, deren Entstehung auf das Einwirken einer übernatürlichen teuflischen Macht zurückgeführt wird. Vor allem aber ist die völlige Auslöschung der Hexen durch das Feuer wesentlich auch durch magische Vorstellungen bedingt. Durch Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft und Zauberei hatten sich die Hexen von Gott abgewandt und damit das größte Verbrechen begangen, das ein Mensch begehen konnte (Wunder 1992, S. 197). Deshalb mussten sie ebenso wie die Häretiker radikal durch den Feuertod vernichtet werden. „Denn nur durch diese Reinigung konnte verhindert werden, daß sich das Böse in der Welt weiter ausbreitete“ (ebd., S. 197). Ziel der Vernichtung war demzufolge weniger die Bestrafung eines Übeltäters, sondern mehr die auf magischen Vorstellungen basierende Eindämmung ‚des Bösen‘.

Außer den gegen die Hexen gerichteten Maßnahmen können auch die in Werl beobachtbaren Gebete und Andachten sowie die Stiftung von Ausstattungsgegenständen der Pfarrkirche als Unheil abwehrende magische Strategien gedeutet werden (siehe Kap. 3.3). Dass diese Angst und die zu ihrer Bewältigung eingesetzten Maßnahmen noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Werl verbreitet waren, zeigt die 1701 an die Kapuzinermönche herangetragene Bitte des Rates der Stadt, eine Novene einzurichten, damit die Stadt von Feuersbrünsten verschont bliebe. Allgemeine Angst angesichts schlimmster realer Notlagen sowie magische Deutungssysteme und darauf aufbauende Strategien zur Überwindung solchen Unheils scheinen für die Stadt Werl während des 17. Jahrhunderts bestimmend gewesen zu sein.

Für den gleichen Zeitraum ist auch eine ausgeprägte Marienfrömmigkeit charakteristisch: Die Gründung einer Rosenkranzbruderschaft um 1620/29 (siehe Kap. 7.2.4), die Errichtung des Rosenkranzaltars im Jahr 1631 und die Überführung des Gnadenbildes aus Soest nach Werl im Jahr 1661 mit der unmittelbar darauf einsetzenden Entwicklung der Stadt zum Wallfahrtsort (Deisting 2000, S. 61) sollen hier als Merkmale gewertet werden, durch die sich Werl hinsichtlich seiner Marienverehrung deutlich von anderen Klein- und Mittelstädten seiner Zeit abhebt.

An drei Stellen fallen zeitliche Übereinstimmungen zwischen den Phasen ausgeprägter Marienfrömmigkeit und einer Zunahme von Hinweisen auf Hexenglauben bzw. -verfolgungen auf: Zum einen erscheint das zeitgleiche Auftreten der Verfolgungswelle von 1628-1630 und des 1631 errichteten Rosenkranzaltars bedeutungsvoll. Für die Planung, Finanzierung und Herstellung dieses aufwendig gestalteten 10 Meter hohen Altars kann eine Vorlaufzeit von mindestens ein bis zwei Jahren angenommen werden, so dass zu folgern ist, dass dieses Projekt während des Höhepunktes der Hexenverfolgungen 1628-1630 eingeleitet wurde. Zum anderen begegnete in der Person des Bür-

germeisters Hermann Brandis ein Funktionsträger der Stadt, der glaubte, den Teufel als Ursache allen Unglücks ausmachen zu können, und der gleichzeitig als Förderer der Marienverehrung in Erscheinung trat. 1652/53 beteiligte er sich an der Stiftung eines Altarbildes für die Werler Kapuzinerkirche, das die Himmelfahrt Mariens darstellte. „Brandis führte in Köln und vor allem in Bonn Verhandlungen mit dem Bildhauer, dem Hofschreiner Jorgen Schultz und dem Maler Tilman Krull und bringt das Kunstwerk nach Werl“ (Deisting 2000, S. 61). Für das Jahr 1661 (zeitliche Nähe zur Zunahme der Hexenbeschuldigungen in den Brüchtenregistern, s.o.) bescheinigt ihm Deisting (2000) „erhebliche, wenn nicht gar entscheidende Beteiligung an der Überführung des Marien-Gnadenbildes aus der Soester Wiesenkirche nach Werl und damit Gründung einer bis zur Stunde andauernden Wallfahrt, die unsere Stadt weithin berühmt machte“ (ebd., S. 61). Im Jahr 1673 schrieb Brandis die Abwehr der Belagerung Werls durch Kurbrandenburg „... des Allerhochsten hülf und deßen allerseeligsten Mutter ungezweiffelter vorbitte“ zu und stellte den Antrag, ein „festum votivum zu hochster Dankbarkeit anzusetzen“ und auf den 17. Januar zu legen (StAW, B 27a IX, 8, fol 287a, zit. n. Deisting 2000, S. 62).

Für das Jahr 1701 schließlich ist die auf Anregung des Hexenverfolgers Poelmann vom Rat der Stadt beantragte Einrichtung einer Novene bezeugt, die sich an dem im der Apostelgeschichte beschriebenen Gebet Marias und der Apostel nach dem Tod Jesu orientierte (Apg 1,13f.). Für den gleichen Zeitraum vermutet Stodt (1999) eine letzte mögliche Verfolgungswelle in Werl, die jedoch archivalisch nicht belegt werden kann. „Bemerkenswerterweise fehlen für die Jahre 1698-1700, wie für das Jahr 1630, als in Werl die Hexenprozesse den Höhepunkt erreicht hatten, die Werler Wahl- und Sitzungsprotokolle“ (ebd., S. 75).

Die zeitlichen Übereinstimmungen sind m. E. zu auffällig, als dass sie allein mit dem Zufallsprinzip erklärt werden könnten. Sie legen vielmehr den Schluss nahe, dass es zwischen den Phänomenen Marienverehrung und Hexenverfolgung einen inneren Zusammenhang gibt, der als ursächlich für die zeitlichen Überschneidungen angesehen werden könnte.

6.1.4.2 Das Herzogtum Westfalen als „Hochburg der Hexenprozesse“

Decker (1984) bezeichnet das katholische Herzogtum Westfalen, zu dem Werl gehörte, als eine „Hochburg der Hexenprozesse, sowohl was die Anzahl der Verfahren (ca. 1100) als auch ihre Härte (Hinrichtungen in 80% der Fälle) anbetrifft“ (ebd., S. 212). Wegen der schlechten Quellenlage geht er sogar davon aus, dass in Wirklichkeit mehr, „vielleicht doppelt so viele Prozesse“ stattgefunden haben (ebd.). Vergleicht man diese Zahlen mit den von Behringer (1998) für „Deutschland“ ermittelten Werten (25 000 Hinrichtungen, ebd., S. 66), dann kann das Herzogtum Westfalen mit seinen anteiligen 4%-9% (Decker 1984, S. 212) aller Hinrichtungen durchaus als eines der vielen Zentren der Hexenverfolgung angesehen werden. Werl gehört mit den von Decker (1984) als erwiesen angesehenen 75 Hinrichtungen dabei zu den Orten, die sich wie Bilstein (72 Hinrichtungen), Oberkirchen (74 Hinrichtungen) und Rüthen (64 Hinrichtungen) von anderen Orten des Herzogtums durch eine besondere Verfolgungsintensität abheben. Es liegt jedoch weit hinter den für Balve ermittelten 300 nachweisbaren Hinrichtungen. Werl weist allerdings 20% mehr Hinrichtungen als die

in der protestantischen Grafschaft Mark gelegene Nachbarstadt Soest auf (ebd., Karte S. 9). Vergleicht man die Größe dieser beiden Städte, dann fällt der Unterschied noch deutlicher zu Ungunsten der Stadt Werl aus. Bei einer Einwohnerzahl von etwa 10 000 Personen (Melzer 1996, S. 437) machen die von Decker für Soest nachgewiesenen Hinrichtungen nur einen Anteil von 0,6% an der Gesamteinwohnerschaft aus. In der damals etwa 2 500 Einwohner zählenden Mittelstadt Werl (Halekotte 1999, S. 116) liegt dieser Anteil mit 3% deutlich höher.

Höhepunkte des Hexenwahns waren die Zeit um 1630 und - in deutlich geringerem Umfang - die Jahre nach 1590 und 1650. Ein gewisser Anstieg läßt sich auch nach 1615 und um 1642 feststellen (Decker 1984, S. 213). Zwar gingen allen fünf Verfolgungswellen außerordentlich hohe Preissteigerungen bei Brot voraus, so dass es nahe liegt, die Suche des Volkes nach einem Sündenbock als Auslöser der Prozesswellen anzusehen, doch hätte dieses Sündenbockdenken niemals solche Auswirkungen haben können, wenn nicht die „Obrigkeit den Holocaust selbst organisiert hätte. Der geistliche Landesherr, die Kanzelprediger und nicht zuletzt die bürgerlichen Juristen“ waren maßgeblich an der Missstimmung des Volkes und an seiner Suche nach „Schuldigen“ mitbeteiligt (ebd., S. 213). Auffällig ist auch das enge zeitliche Zusammentreffen zwischen den Verfolgungen nach 1590 und 1628-30 mit der gleichzeitig vom Landesherrn aktiv vorangetriebenen Rekatholisierung. Ein direkter Zusammenhang jedoch kann nicht unterstellt werden, da der Rekatholisierungsprozess durchgängig betrieben wurde, während die Verfolgungswellen zeitlich und räumlich eng begrenzt stattfanden. Auch die Neuordnung der Hexenprozessordnung im Jahr 1607 durch den Kölner Landesherrn und Erzbischof Ferdinand von Bayern, die als Richtschnur für die Richter in Hexenprozessen erlassen wurde, schlug sich nicht unmittelbar in Form einer Zunahme von Hexenprozessen nieder. Neu war bei dieser Kurkölnischen Hexenprozessordnung allerdings, dass der öffentliche Ankläger schon auf die bloße Anzeige hin oder auch nach Gerücht tätig werden konnte (Bruns 1984, S. 224). In Verbindung mit dem Einsatz der Folter und den dabei erpressten Bezeichnungen weiterer Personen als Teilnehmer beim Hexensabbat kam es aber bald darauf zu einer lawinenartigen Ausbreitung von Prozessen.

6.1.5 Ansätze zur Erklärung des Phänomens der Hexenverfolgung

Der folgende Überblick stellt die oben beschriebenen Ansätze zur Erklärung des Phänomens der Hexenverfolgungen noch einmal kurz vor. Wegen des jeweils begrenzten Erklärungswertes der einzelnen Ansätze wird abschließend die Bedeutung eines multifaktoriellen Erklärungsansatzes für das Verständnis der Hexenverfolgungen herausgestellt.

6.1.5.1 Soziologischer Erklärungsansatz

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass alle gesellschaftlichen Kräfte an der Hexenverfolgung beteiligt waren: „Die Kirchen hatten das Hexenbild geliefert, die Obrigkeiten ihre Justizapparate zur Verfügung gestellt und die Gemeinden durch Denunziation erheblich zur Vernichtung unschuldiger Menschen mitgeholfen“ (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 95). Hauptleidtragende waren in der Mehrzahl Frauen, was zum

einen mit frauenfeindlichen Vorstellungen des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit zusammenhing, zum anderen aber auch durch die weibliche Lebenswelt bedingt war, in der die Frau für das Wohl des häuslichen Lebens zuständig war: Wenn Personen oder Vieh geschädigt wurden, traf der Verdacht folglich eher eine Frau als einen Mann. Außerdem wurden den Frauen mehr magische Kompetenzen zugesprochen als den Männern (ebd., S. 95). Obwohl grundsätzlich jeder in den Verdacht der Hexerei geraten konnte, waren es letztlich vornehmlich die sozial unangepassten Frauen, die verdächtigt wurden, so dass die Hexen hauptsächlich aus den Unterschichten stammten und seltener aus den ehrbaren Schichten (ebd., S. 95).

6.1.5.2 Sozialisationstheoretische Erklärungsansätze

Die von van Dülmen (1999) vorgenommene Beschreibung der Hexenverfolgung als gemeinsame Aktion von Kirchen, Justizapparaten und Gemeinden bliebe unvollständig, wenn belastende Sozialisationserfahrungen der Träger dieser Maßnahmen und damit verbundene innerpsychische Abwehrstrategien als bestimmende Faktoren des Phänomens Hexenverfolgung ausgeblendet würden. In Form von Verhaltensdispositionen, Projektionen und damit einhergehenden Vernichtungswünschen trugen sie wesentlich zu einem gesamtgesellschaftlichen Klima bei, das für Personen, die einmal als Hexen und Zauberer verdächtigt worden waren, meist tödliche Auswirkungen hatte. So bewirkten z. B. die oben beschriebenen traumatischen Sozialisationserfahrungen Verhaltensdispositionen, die nach heutigem Verständnis durch latente Aggressionsbereitschaft und geringe Toleranz gegenüber Andersdenkenden und Abweichlern gekennzeichnet sind (Myschker 1993, S. 83-85). Auch die durch Verweigerung kindlicher Grundbedürfnisse bedingte „beeinträchtigte Fähigkeit oder auch Unfähigkeit zu sozialen Interaktionen“ (ebd., S. 89) dürfte dafür verantwortlich sein, dass Realität nur unzureichend kognitiv verarbeitet wurde und angemessene, den tatsächlichen Möglichkeiten der Hexen entsprechende Wahrnehmungen unterblieben. Bedingt durch die häufig traumatischen Sozialisationserfahrungen während der Frühen Neuzeit waren auch Spaltungsprozesse, die nach Kernberg (1978) in Form von unbewussten Abwehrstrategien und verzerrten Wahrnehmungen wirksam sind (ebd., S. 49f.). Die Wahrnehmung von Frauen als „total böse“ (z.B. bei Hexen) bzw. als „total gut“ (z.B. bei der Jungfrau Maria) dürfte diesem von Kernberg beschriebenen Phänomen entsprechen.

6.1.5.3 Psychoanalytische Erklärungsansätze

Von Bedeutung für das gesellschaftliche Klima während der Hexenverfolgung ist wohl auch der von Jerouschek (1991) beschriebene „unterdrückte Triebwunsch“ (ebd., S. 303). In Form von Projektionen wurden solche innerlich abgelehnten aber trotzdem vorhandenen Bedürfnisse (z. B. sexuelle Wünsche) äußeren Objekten (z.B. Hexen) zugeordnet. Die Vorstellungen von orgiastischen sexuellen Ausschweifungen z.B., die den Teilnehmern des Hexensabbats nachgesagt wurden, sind einer solchen Deutung zufolge vor allem als uneingestandene Phantasien der Verfolger anzusehen. Das könnte auch erklären, warum sie so massiv bekämpft werden mussten. Durch die Ahndung des den Hexen unterstellten abnormen Sexualverhaltens konnte die Panik vor eigenen Triebregungen auf eine äußere Bedrohung hin verschoben und bekämpft werden. Auf

die starke innere Beziehung der Kritiker zu gerade den Verhaltensabweichungen, die sie bei anderen Menschen besonders heftig monieren, wurde übrigens bereits in der Bibel hingewiesen: „Warum siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem eigenen Auge bemerkst du nicht?“ (Lk 6, 41).

Bei der als Sonderform der Projektion bereits beschriebenen „projektiven Identifizierung“ bleibt eine „empathische Bindung“ des Projizierenden an seine auf ein äußeres Objekt projizierten Ängste und Aggressionen erhalten (Kernberg 1978, S. 51f.). Das konnte unter den besonderen zeitgeschichtlichen Bedingungen der Frühen Neuzeit dazu führen, dass Hexen in der Vorstellung des Projizierenden immer mächtiger und bedrohlicher wurden. Entscheidend für das Ausmaß der vermeintlichen Bedrohung waren jedoch vor allem die Intensität des eigenen schlechten Gewissens und die Angst des Schädigers vor der Hexe, nicht aber ihr tatsächlich praktiziertes Verhalten. Erst mit der Hinrichtung der Hexe, die zuvor gestehen musste, dass sie die ihr zugeordneten bösen Impulse auch tatsächlich verspürte, konnte dieser für den Beschuldiger äußerst belastende Prozess gestoppt werden. Mit der physischen Vernichtung der Hexe wurden zugleich auch die Angst und die Aggression des Verfolgers ihr gegenüber „ausgelöscht“. Die kollektive Verurteilung der Hexe durch ein öffentliches Gericht konnte ihn außerdem in seinem Glauben bestärken, dass „er der moralische sei“ (Heinemann 1998, S. 61).

6.1.5.4 Sozialpsychologische Erklärungsansätze

Im Rahmen ihrer Untersuchung zur Hexenverfolgung in Schottland hat Christa Lerner (1981) darauf hingewiesen, dass Männer ihrer gesellschaftlichen Position entsprechend Aggressionen eher mit Gewalt ausagieren, während Frauen eher dazu tendieren, diese verbal z.B. in Form von Beschimpfungen oder Verwünschungen zu äußern. Die Konzentration der Verfolgung auf alte Frauen wird von ihr damit begründet, „daß diese oft Anlaß zur Bitterkeit ... gehabt hätten“ (ebd., zit. n. Behringer 1998, S. 28, Ausl. R.F.). Sie waren deshalb wohl auch eher geneigt, Bitterkeit und Groll gegenüber ihrer Umgebung verbal zu äußern als sozial integriertere jüngere Frauen.

Ein weiterer Erklärungsansatz stammt aus dem Bereich der psychologischen Vorurteilsforschung. Die von Adorno et al. (1950) entwickelte Theorie der ‘Autoritären Persönlichkeit’ („Authoritarian Personality“) z.B. sieht Vorurteile gegenüber Minderheiten als „Teil einer viel umfassenderen ideologischen Grundhaltung“ an, die als Ergebnis eines unterdrückenden elterlichen Erziehungsverhaltens gesehen werden (ebd., zit. n. Stroebe 1987, S. 126-129). Der typische autoritäre Charakter ist demnach jemand, der streng und restriktiv erzogen worden ist und der alle Abneigungen und aggressiven Gefühle, die er seinen Eltern entgegenbringen könnte, verdrängt hat und auf Außengruppen überträgt. „Er ist ein Schwächling, der seine eigene Schwäche dadurch verarbeitet, daß er sich der Autorität des Tages unterwirft, gleichzeitig aber seine Aggressionen an seinen Untergebenen ausläßt sowie an unterlegenen Fremdgruppen, wie Juden und Schwarzen“ (Billig 1976, zit. n. Stroebe 1987, S. 128). Hier gibt es sicherlich Berührungspunkte zu Verhaltensweisen von Menschen mit belastenden Sozialisationserfahrungen gegenüber Hexen während der Frühen Neuzeit.

Auch die von der Sozialpsychologie entwickelten Sündenbocktheorien (scapegoat theories), denen zufolge Ausgrenzungen auf Etikettierungsprozesse (labeling approach)

zurückgeführt werden können, verdienen im Zusammenhang mit der Hexenverfolgung als Erklärungsansätze Beachtung. Ebenso von Bedeutung gewesen sein dürfte auch der Prozess der Sich-selbst-erfüllenden-Prophezeiung (Self-fulfilling Prophecy) (Behringer 1998, S. 30).

6.1.5.5 Notwendigkeit eines multifaktoriellen Erklärungsansatzes

Als Ergebnis der vorgestellten möglichen Erklärungsansätze bleibt festzuhalten, dass sich die einzelnen Ansätze zwar eignen, um unterschiedliche Aspekte des Phänomens der Hexenverfolgung im mitteleuropäischen Raum auszuleuchten, dass sie aber dennoch nicht ausreichen, um den gesamten Prozess der Hexenverfolgung monokausal hinreichend schlüssig zu erklären. Außerdem läßt sich wegen der Komplexität des Phänomens auch nicht genau aufschlüsseln, welche Bedeutung eine bestimmte Ursache für die Entwicklung eines einzelnen Hexenprozesses hatte. Nicht nur der zu große zeitliche Abstand, sondern auch die allenfalls annäherungsweise erschließbare psychische Verfassung der Menschen in der Frühen Neuzeit setzen hier nicht überschreitbare Grenzen. Einzelne Aspekte des Phänomens Hexenverfolgung jedoch werden transparenter, wenn man sich der Verwendung eines multifaktoriellen Modells bedient, das die oben dargestellten Ansätze integriert. Als vorläufiges Ergebnis eines solchen multimodalen Erklärungsansatzes erscheinen die historischen Hexenverfolgungen heute in einem neuen Licht: „Früher betonte Bedingungen wie die christliche Dämonenlehre, der römische Inquisitionsprozess, die legale Tortur im Strafverfahren, frauenfeindliche Phantasien von Klerikern oder fiskalische Absichten des Staates haben an Erklärungswert verloren. Die Entdeckung, daß Hexenverfolgung primär von der Bevölkerung gewünscht und notfalls gegen den Willen der Obrigkeit durchgeführt worden sind, entschuldigt nicht die Anteile der Kirche, der Justiz und des Staates an den Verfolgungen, hat sie aber relativiert“ (Behringer 1998, S. 7f.).

6.1.6 Die Ärzte Agrippa von Nettesheim und Johann Weyer und ihr Beitrag zum Abbau des Hexenbildes

Im Zusammenhang mit der allmählichen Säkularisierung des Denkens und der Ausweitung ihres medizinischen Kompetenzbereichs begannen im 16. Jahrhundert Ärzte, sich in den Diskurs über die Dämonologie einzumischen. Ihr Anliegen war es, mittels medizinischer und naturwissenschaftlich gestützter Argumentationen die Hexen vor der kirchlichen Verfolgung zu schützen. Auch wenn die ärztliche Argumentation dabei im Einzelnen unterschiedlich begründet wurde, so zielte sie doch letztlich darauf ab, die enge gedankliche Verbindung zwischen Frau und Teufel aufzuweichen, die von der mittelalterlichen kirchlichen Sexualethik hergestellt worden war (Simon 1993, S. 15).

6.1.6.1 Agrippa und die Festlegung des Dämons auf die Naturgesetze

Agrippa von Nettesheim hatte in Köln, Paris und Italien studiert und war Doktor des weltlichen und des kirchlichen Rechts. „Ob er auch, wie er selbst behauptete, den Dokortitel der Medizin erworben hat, ist nicht gesichert, doch war er zweifellos als Arzt qualifiziert“ (Simon 1993, S. 16). Anlässlich eines 1519 stattfindenden Hexenprozesses

ses in der Stadt Metz nutzte er seine juristische Funktion als Vertreter der Stadt, um eine alte, wegen Wetterzauberei und Hexerei angeklagte Frau aus der Umgebung der Stadt gegen den Inquisitor Savini zu verteidigen. Er trat dabei hauptsächlich als Jurist auf, dessen Eingaben sich vor allem gegen formale Rechtsverstöße des Inquisitors richteten. Einem wichtigen Argument der Anklage, das sich auf die kirchliche Dämonenlehre stützte, begegnete er jedoch mit einer medizinisch-naturwissenschaftlichen Argumentation (ebd., S. 169). Entsprechend der im *Malleus maleficarum* (1487) beschriebenen Lehre von den 'succubi' und 'incubi' entstanden neue Hexen u.a. aus der fleischlichen Verbindung zwischen Hexe und Dämon (Teufelsbuhlschaft) (Malleus 1993, II I 4, 109 A, S. 174). Der Inquisitor Savini konnte sich in seiner Anklage darauf stützen, dass bereits die Mutter der Angeklagten als Hexe verbrannt worden war. Um diese Argumentation zu erschüttern, akzeptierte Agrippa zunächst die Hypothese, dass Dämonen tatsächlich mit fremdem Samen Kinder zeugen könnten (als Geistwesen besitzen die Dämonen keinen Körper und haben infolgedessen auch keinen eigenen Samen). Doch selbst unter dieser Voraussetzung, so hielt Agrippa dem Inquisitor entgegen, „sei doch niemand so wahnwitzig anzunehmen, daß die Dämonen mit dem gestohlenen Samen etwas von ihrem eigenen teuflischen Wesen vererben könnten: 'Quòd si cui libeat hanc opinionem recipere, incubos dæmones generare, nemo tamen adeo unquam deliravit, ut sentiret dæmones una cum suffocato semine de natura sua aliquid extramittere in genitum'“ (Agrippa 1970, Bd. 2, S. 687f, zit. n. Simon 1993, S. 17). Wenn der Teufel der scholastischen Lehre zufolge nur mit gestohlenem Samen zeugen kann und wenn nach der - auch zur Neuzeit noch rezipierten - Medizinlehre des Aristoteles der väterliche Samen für den Charakter des Nachwuchses ausschlaggebend ist, dann - so folgerte Agrippa - kann der Dämon als Überbringer des Samens nichts von seinem Wesen vererben. Denn er ist ja nur Vermittler des Samens und nicht dessen Erzeuger. Der Dämon wird so zum „Verwandlungskünstler“, der sich in Gestalt von „succubus“ und „incubus“ zwar noch den Menschen nähern kann. Seine Potenz aber wird massiv beschnitten, indem er unter Berufung auf die von der antiken Medizin definierten Naturgesetze „zum bloßen Transportmittel degradiert“ wird (Simon 1993, S. 17).

Den Vorwurf der Wetterzauberei gegenüber der alten Frau betrachtete Agrippa als Bestandteil eines hassenwerten Aberglaubens, durch den die Magie in Verruf gebracht werde, wie er in einem Brief an seinen Lehrer Trithemius von Sponheim (1462-1516) schrieb (Agrippa 1970, Bd. 1, S. a3-a6, zit. n. Simon 1993, S. 18). Im Prozess trug er deshalb „rationale, auf naturgegebene Umstände und Alltagserfahrungen bezogene Argumente zur Verteidigung der Angeklagten vor“. Es war Agrippas Verdienst, dass die angeklagte Frau freigesprochen und der Inquisitor seines Amtes enthoben wurde. Die Ankläger wurden bestraft (Ziegeler 1973, S. 137-169, zit. n. Simon 1993, S. 15-17).

Agrippas Magieverständnis stand in deutlichem Widerspruch zu den abergläubischen Vorstellungen über die Möglichkeiten dämonischer Zauberei. Seine Bemühungen um natürliche Erklärungen für Kräfte und Phänomene, die den meisten seinen Zeitgenossen als Folgen übernatürlicher Eingriffe galten, führte ihn auch dazu, angebliche Hexereiphänomene unter medizinischem Aspekt zu deuten. „In 'De occulta philosophia' finden sich mehrere Passagen, in denen dämonische Visionen durch den Gebrauch halluzinogener Rauschmittel erklärt werden [und] in denen Berichte von he-

xischen Untaten mehr oder weniger direkt mit altersbedingtem Schwachsinn (*anilis dementia*, *demens vetula*) oder mit durch Melancholie hervorgerufenen Halluzinationen in Zusammenhang gebracht werden“ (Simon 1993, S. 18, Erg. R.F.). Etwa zwei Jahre vor seinem Tod fasste Agrippa seine Positionen zur Hexerei in seinem Werk „*Adversus lamiarum inquisitores*“ zusammen. Die als verloren geltende Schrift ist aus einer Gegendarstellung des Dominikanerinquistors Sisto von Siena (1566) bekannt, durch die wichtige Passagen erhalten geblieben sind. Aus den in dieser Quelle zitierten Passagen geht eindeutig hervor, dass Agrippa neben der Teufelsbuhlschaft auch den Hexensabbat für reine Einbildung gehalten hat. Die bei den Hexenprozessen immer wiederkehrenden Berichte über den sexuellen Verkehr mit Dämonen und über den Flug zum Sabbat erklärte er zu Lügen und Illusionen, die ihren Ursprung in Träumen oder in geistiger Verwirrung haben (ebd., S. 556-558, zit. n. Simon 1993, S. 20).

6.1.6.2 Weyer und die Vorstellung von der melancholischen Frau als Opfer des Teufels

Die von Agrippa entwickelte These vom rein imaginären Charakter der wichtigsten Hexereiphänomene wurde von seinem Schüler Johann Weyer (1515/16-1588) übernommen und in „*De praestigiis daemonum*“ weiter ausgearbeitet. Der Calvinist Weyer hatte in Deutschland und Frankreich (Paris) studiert und war Doktor der Medizin. Von 1550-1578 betreute er als Leibarzt Herzog Wilhelm III. von Cleve-Jülich-Berg. Dieses Herzogtum grenzte im Süden an das als Hochburg der Hexenlehre geltende katholische Erzbistum Köln und im Norden an die aufständischen Niederlande, in denen sich die calvinistische Reformation durchsetzte. Wilhelm III. hatte durch die Hinzuziehung humanistisch geprägter Ratgeber die Bedeutung der orthodoxen „Papisten“ in seinem Herzogtum in den Hintergrund gedrängt, so dass die Phase zwischen 1540 und 1580 durch humanistische Reformen und eine gewisse Liberalisierung im Bereich der Kultur- und Religionspolitik gekennzeichnet war (Simon 1993, S. 28). Der nach einem Schlaganfall gelähmte und schwerkranke Herzog war ab 1566 auf die dauernde Hilfe seines Arztes angewiesen. Weyer führte so ein ruhiges Leben als Gelehrter in einer gesicherten Position am Fürstenhof eines Herzogs, der von ihm medizinisch abhängig war (ebd., S. 29).

Weyer gilt als einer der Vorkämpfer gegen die Hexenverfolgung. Zwar glaubte er in Übereinstimmung mit den Anschauungen seiner Zeit an die Macht des Teufels, an dessen Fähigkeit zur Einflussnahme auf den Menschen und auch an die Möglichkeit der Schadenzauberei, doch kämpfte er entschieden gegen die Vorstellung von einem Satan, der sichtbar sein und in leiblicher Gestalt persönlich mit den Menschen verkehren könne (Hortwitz 1990, S. 153f.). In „*De praestigiis daemonum*“ stellt Weyer (1586a) deshalb fest: „... was den Bundt anlangt / so ist derselbige / ... / anders nichts / dann [als] ein falscher / betrieglicher / untüchtiger [unwirksamer] und krafftloser Bundt / welchen der Teuffel auß seiner Arglistigkeit / durch viel und mancherley Betrug und Verblendung / deß arbeitseiligen [von Not geplagten] Menschen / anzettelt“ (ebd., in: Hortwitz 1990, S. 155, Ausl. R.F.; die in eckige Klammern gesetzten Erklärungen sind der Quelle als Fußnoten beigefügt). Ausdrücklich nimmt Weyer die Angeklagten in Schutz, indem er die den Hexen zugeschriebenen und von ihnen gestandenen Untaten als Wahnvorstellungen von Frauen klassifiziert, deren Relitätswahrnehmung durch den

Teufel gestört sei: „... daß der mehrer theil Stücken / so bißhero den Hexen zugeschrieben worden / und sie auch selbst in der Peinlichen Frag [unter der Folter] bekennt / dieweil sie nicht wol bey jhnen selbst [weil sie nicht ganz bei klarem Verstand (gewesen sind)] / und die virtus imaginativa, oder Vorbildung [Einbildungskraft, Phantasie] vom Teuffel verrückt“. Die ihnen zur Last gelegten Verbrechen bestünden nur in ihrer Einbildung und seien in Wirklichkeit „nicht der Hexen / sonder deß Sathans Werck“ (ebd., S. 155f.). Etwas später wiederholt er diese Aussage und stellt fest, dass „das mühselige Weib [die Frau, die große Mühsal ertragen muß] / entweders Alters halben / oder Unstandthafftigkeit wegen / welche dem weiblichen Geschlecht von Natur angeboren ist / oder daß sie nicht wol bey guten Sinnen / oder bey jhn selbst / durch falschen Wahn / vom bösen Feinde / hinder das Liecht geführet / *vermeynte* / daß sie es gethan habe“ (ebd., S. 158, Hervorhebung R.F.).

Die „Unstandthafftigkeit“ als charakterliches Merkmal des weiblichen Geschlechts war für Weyer die Folge der besonderen Zusammensetzung der vier Körpersäfte bei Frauen. Auf der Grundlage der antiken Humoralpathologie beschrieb er diese „complexion“ (von lat. *complexio*, dt.: Verknüpfung, Sleumer 1926, S. 226) als konstitutionelle Gegebenheit, die Frauen eher als Männer für das Leiden der Melancholie anfällig mache. Melancholiker(innen) aber galten als besonders empfänglich für die Einflüsterungen des Teufels und hatten nach Weyer (1585) außerdem eine ausgeprägte Disposition zum „*morbis irae*“, zur gefährlichen Krankheit des Zorns (ebd., S. 36f, zit. n. Simon 1993, S. 45). „Zwischen dieser Veranlagung zur Zornsucht und dem Hexenwesen stellt Weyer in seiner Schrift ‘*De praestigiis dämonum*’ folgende Verbindung her: Ist eine Frau voll Zorn und Haß gegen ihre Mitmenschen und außerdem noch melancholisch veranlagt, so ist sie ein leichtes Opfer für den Teufel. Da sie selbst viel ohnmächtig ist, um ihren Haß in Taten umzusetzen, spiegelt ihr der Teufel vor, sie könne mit seiner Hilfe Rache üben und durch Zauberei großen Schaden ausrichten. Das sind jedoch nur ‘leppische Phantaseyen’, denn die Hexen können in Wirklichkeit nicht einen einzigen Regentropfen zustande bringen“ (Weyer 1586b, Buch 5, S. 182f., zit. n. Simon 1993, S. 45). Wenn Hexerei nun in Wirklichkeit nur aus einer Mischung von bösem Willen und Verblendung besteht, dann - so argumentiert Weyer (1585) - müsse es möglich sein, ihr durch angemessene Erziehung entgegenzuwirken. Als präventive „natürliche Ertzney“ sieht er die richtige „Aufferziehung“ der Kinder an. In seinem Werk „*Vom Zorn. Iracundiae antidotum*“ empfiehlt er deshalb den Eltern, ihre Kinder nicht aus dem Haus zu geben, sondern sie selbst zu erziehen. Lehrer und Eltern sollten nicht gleich zornig werden und die Kinder schlagen, sondern ihnen freundlich begegnen und mit den Mitteln der Vernunft auf sie einwirken: „Der Mut wechset den kindern / wenn man inen nachhengt / und werden kleinmütig / wenn man sie hart helt“ (ebd., S. 303, zit. n. Simon 1993, S. 45). Außerdem solle man Kinder auch spielen lassen, da „zimliche lust die Gemütter lindert“ (ebd., S. 306, zit. n. Simon 1993, S. 46).

Weyer (1586b) betrachtete die Erziehung aber nicht nur als vorbeugende Maßnahme, mit der verhindert werden sollte, dass sich Mädchen zu „boßhafftigen Weibern“ entwickelten, sondern auch als geeignete Methode zur Therapie von Hexen. Er setzte sich deshalb dafür ein, „daß man diese alten Mütterlein / welche an irem Gemüt / vom Teuffel so gar verletzt / inen auch das Hirn so gar verrückt (...) fleissig gehört / und gründlicher in den fürnemsten Artickeln unserer Christlichen Religion underwiese /

auch mit grossem ernst anhalt und vermane“ (ebd., Buch 5, S. 415, zit. n. Simon 1993, S. 46). Er war der Meinung, man müsse die Frauen einfach von ihren falschen Gewohnheiten abbringen, sie besser unter Kontrolle halten und bei Rückfälligkeit gegebenenfalls die Unterrichtsmethode verbessern. Dann sei eine Bekehrung sogar „gantz leicht“. Deshalb stehe es der christlichen Obrigkeit auch nicht zu, „daß sie arbeitselige vetteln / so (...) am glauben und auch gemüt oder natürlichem verstandt schwach seyn / (...) in so schendliche / grawsame böse Thürn hinab werfen“, unbarmherzig martern und auf den Scheiterhaufen bringen (ebd., Buch 5, S. 416, zit. n. Simon 1993, S. 46). Die Hochschätzung der religiösen Erziehung als Schlüssel zur erwünschten Verhaltensänderung bei den Hexen entspricht sowohl dem pädagogischen Optimismus der späteren Aufklärung als auch den Vorstellungen der Neuzeit hinsichtlich einer Verchristlichung der Gesellschaft. Durch Erziehung und Selbstdisziplinierung sollten Unglaube und Leidenschaften ebenso überwunden werden wie der Teufel und der Aberglaube (van Dülmen 1999, Bd. 3, S. 121f.).

Neben der Disposition des weiblichen Geschlechts für Melancholie und Zornsucht machte Weyer (1586b) auch die sozialen Bedingungen, unter denen viele der angeklagten Frauen leben mussten, für deren Anfälligkeit gegenüber den Einflüsterungen des Teufels verantwortlich. Nicht nur dass diese Frauen unter „sehr schweren Bedingungen“ lebten und „von ihren Mitmenschen schlecht behandelt“ würden, sondern auch „Kummer, Herzeleid und verzägter Mut“ sieht er als Ursache dafür an, dass die angeklagten Frauen sich ihre Untaten einbildeten. Wäre man diesen Frauen „mit Barmherzigkeit und Freundlichkeit begegnet, so hätte man sie von solchem ‘Gauckelwerck’ abbringen können“ (ebd., Buch 5, S. 423, zit. n. Simon 1993, S. 46). Deutlich wird bei solchen Aussagen eine Verschiebung der Anklage weg von den eher als Opfer angesehen armen alten „Mütterlein“ in Richtung der Ankläger. Durch ihre Fixierung auf den Hexenglauben werden sie nach Weyers Ansicht blind für die Realität, ungerecht gegenüber den Angeklagten und zu Verbündeten des Teufels. Nicht die Hexen sind das Problem, sondern die Vertreter der orthodoxen Hexenlehre. Durch sie und nicht durch die Hexen werden Aberglauben und Grausamkeit unter den Menschen verbreitet. Für Weyer (1586b) sind die hexengläubigen (katholischen) Geistlichen treffliche Werkzeuge des Teufels, die „under dem deckmantel der geistligkeit / iren dienst im trewlich und unverdroßlich leisten: Welche entweders von Gelts / oder ehrgeiz wegen / ire eigenen / und auch anderer Leuthen Seelen / dem Teuffel so schendtlich auff den Schwantz binden“ (ebd., Buch 2, S. 131f, zit. n. Simon 1993, S. 32). Im fünften Buch von „De praestigiis dämonum“ stellt der Autor nochmals fest, „daß nicht die Hexen, sondern große Teile der katholischen Geistlichkeit die Agenten des Teufels unter den Menschen stellen. Diese Teufelsbeschwörer, heißt es dort, stiften mit Lügen und Betrug zum Unglauben an. Mit Vorliebe schüren sie zu diesem Zweck den Hexenglauben, der dazu führt, daß überall Feindschaft und Blutvergießen entstehen und durch ‘solche groben / stinckenden lügen deß Sathans Reich auffgehet’ “ (Weyer 1586b, Buch 5, Kap. 2, S. 307, zit. n. Simon 1993, S. 32). Klar wird durch diese Stellungnahme auch, dass dem Kampf gegen den Hexenglauben nicht nur die Funktion einer humanen, aufklärerischen Hilfeleistung gegenüber zu Unrecht angeklagten Frauen zukam. Er konnte offensichtlich genauso gut zur Diffamierung des gegnerischen konfessionellen Lagers eingesetzt werden. Indem die Hexe aus der Rolle des Teufelsagenten

entlassen wurde, konnte diese mit dem Glaubensgegner, dem katholischen „Zauberpfaffen“, neu besetzt werden (Simon 1993, S. 32; vgl. auch: Baxter 1977, S. 53f.; S. 71).

6.1.7 Die Kritik des Kölner Jesuiten Friedrich Spee von Langenfeld am Hexenprozess

Nachdem er mit 19 Jahren als Novize den Jesuiten in Trier beigetreten war, studierte Friedrich Spee (1591-1635) später im Jesuitenkollegium in Köln. Von 1621-1624 lehrte er dort als Dozent für Philosophie. Anschließend wurde er an das Jesuitenkolleg in Paderborn versetzt. Von dort aus sollte er dem sich in der Diözese Paderborn ausbreitenden Protestantismus entgegenarbeiten. Im Vergleich zu anderen Orden waren die Jesuiten 'weltläufig', d.h. sie waren nicht auf ihre Klausur beschränkt und konnten deshalb auch die Gläubigen in ihren Häusern und Wohnungen aufsuchen. Für sie waren so Kontakte zu Frauen außerhalb sakraler Räume möglich und gerade bei Spee „läßt sich dieser neue religiöse Handlungsspielraum in seiner Missionierung des Paderborner Adels beobachten“ (Wunder 1991, S. 128). 1627 wurde Spee dann als Beichtvater für Hexen nach Bamberg und Trier gerufen. „Aus den Erlebnissen, die er dort hatte, ging seine Kampfschrift gegen die Hexenverfolgung 'Cautio criminalis' hervor, die 1631 anonym in lateinischer Sprache erschien“ (Hortwitz 1990, S. 161). Wegen dieses Werkes drohte ihm die Entlassung aus dem Orden (Härle/Wagner 1994, S. 253). Während der Regeneration nach einem 1629 auf ihn verübten Attentat verfasste er sein dichterisches Hauptwerk „Trutznachtigall“. 1632 wurde er als Dozent für Moraltheologie zunächst nach Köln und später Trier berufen. Spee starb bei der Pflege Pestkranker in Trier im Alter von 44 Jahren (Hortwitz 1990, S. 161; Wolter 1986, Sp. 956).

Im Gegensatz zu den naturwissenschaftlich argumentierenden Medizinern fand Spee seine Argumente in den ihm aus eigener Anschauung bekannten schwerwiegenden Verfahrensmängeln der Hexenprozesse. Seine 'Cautio criminalis' (dt.: zur Anklage gehörige Vorsicht, Sleumer 1926, S. 198 u. 248 bzw. „Rechtliches Bedenken“, Ritter 1982) geht deshalb auch nicht direkt gegen die Hexenvorstellungen an. Die Schrift richtet sich vielmehr gegen den Einsatz der Folter als gerichtlichem Instrument der Wahrheitsfindung und gegen das bereits mit der Anklageerhebung feststehende (Vor-)Urteil. „Unter der scheinbaren Prämisse, daß es Hexen gebe, unterzog er den Hexenprozeß einer so radikalen Kritik, daß sie selbst hartgesottene Zeitgenossen beeindruckte. An mehreren Stellen des Buches vermerkte Spee, es gebe noch eine äußerst wichtige Wahrheit, für welche die Zeit noch nicht reif sei. Da er zuvor bereits alle Argumente gegen die Hexenprozesse systematisch aufgeführt hatte, blieb zu vermuten, daß er die Wahrheit meinte, daß es überhaupt keine Hexen gebe und alle hingerichteten Menschen unschuldig gewesen seien“ (Behringer 1998, S. 81).

Adressaten der Schrift waren „die Fürsten, ihre geistlichen und weltlichen Ratgeber sowie alle, die an der peinlichen Gerichtsbarkeit beteiligt waren“ (Wunder 1991, S. 118). Das Ziel der Veröffentlichung bestand darin, diese Personengruppe dazu zu bewegen, „gründliche Vorsorge zu tragen, daß keine Unschuldigen gefoltert und hingerichtet würden, daß die Angeklagten einen Rechtsbeistand erhalten müßten und bis zum Beweis des Gegenteils als Unschuldige zu behandeln seien“ (ebd., S. 118). Spee hielt dabei den Fürsten nicht nur ihre von Gott aufgetragene Verantwortung für ihre Untertanen vor Augen, sondern er wies auch auf die Folgen für ihr Seelenheil hin,

wenn sie ihren göttlichen Auftrag nicht sorgfältig und gewissenhaft ausführten (ebd., S. 119).

Die 1631 erschienene lateinische *Cautio criminalis* wurde 1647 von dem (1694) in Bremen als „Feldprediger“ bezeugten Johann Seifert übersetzt und unter dem Titel „Gewissens=Buch: Von PROCESSEN gegen die Hexen“ in Bremen gedruckt (Hortwitz 1990, S. 162). Der folgende auszugsweise zitierte Textausschnitt stammt aus dieser Quelle und zeigt, dass eine Frau, die einmal der Hexerei bezichtigt worden war, überhaupt keine Chance mehr hatte, ihre Unschuld zu beweisen:

„IX. Wann [wenn] nun ein Ertzverböster Landtbub [ein von Grund auf böser Unheilstifter] etwan ein Wort hat lassen fahren / oder sonst etwa ein böses Geschrey [Gerede] / über eine arme alte verachtete Gaia [hier: ‘Frau, Weib’ (nach der Fruchtbarkeitsgöttin ‘Gaja’)] ... ergethet / so muß die alte dran / und die erste werden.

X. Daß es aber den Nahmen nicht habe [Damit es aber nicht etwa heiße] / man gehe nur bloß auff daß gemeine Geschrey / ohne Respect andere indicia auch zu brauchen: siehe so findet sich flux ein Zwickmühlin: dann die alte Gaia ist eines bösen verruchten lebens: oder sie ist fromb ud einfältig [ohne Niedertracht]. Ist sie böß gewesen: so sagt man: daß ist ein groß indicium: dann von Boßheit auff Boßheit zu praesumiren [schließen] ist jedermann sehr geneiget. Ist sie fromb: ja heists / also gehets / so müssen sich die hexen bergen / daß man sie nicht kenne / sondern für ehrlich halte.

XI. Damit so fährt man mit Gaia zum Loch: Da ist eine neue Zwickmühlin bei der Hand. Denn entweder stellet sie sich forchtsamb: oder aber keckmütig. Ist sie forchtsamb / weil sie oft gehöret / wie grausamb die Übelthäter in der tortur hantieret werden / das ist schon ein indicium: jhr Gewissen klaget sie an / sagen sie. Verläst sie sich auff jhr Unschuld / und ist getrost: daß ist das rechte indicium: dann das ist propiissimum, das eigentlichste [eindeutigste] Zeichen / daran man die Hexen kennet / daß sie auff jhr Unschuld sich beruffen / und sich für fromb außgeben“ (ebd., in: Hortwitz 1990, S. 163, die in eckige Klammern gesetzten Erklärungen sind der Quelle als Fußnoten beigegeben).

In der gleichen Weise geht das Verfahren weiter und unabhängig davon, wie sich die Angeklagte verhält, wird jede ihrer Äußerungen und Reaktionen so gedeutet, dass sie als „indicium“ verwandt werden kann.

Anlässlich der Beschreibung der im Verfahren festgelegten Suche nach dem sogenannten „Hexenmal“, das ihr der Teufel beim Abschluss des Paktes angeblich aufgedrückt hat, holt Spee zu einem deutlichen Hieb gegen die „Geilheit“ der am Prozess beteiligten Personen aus:

„XIX. Eher man sie aber an die Marter führet / so bringet sie der Hencker beyseits: und daß sie nit Zauberey wider die Folter bey sich habe / so ziehet sie der Hencker nackend auß: schneidet und schiret [schert] jhr das Haar aller orten ab: O schand über schand an uns Catholischen / da man Exempel hat / das solches meist an jungen Weibspersonen verübt worden / da man sie mit Henckersfingern ich weiß nicht wo hat lassen schand=unnd schamloß befühlen! Es ist gleichwol niemal bey einer dergleichen was gefunden worden / dennoch [dennoch] muß man der Geilheit eines ehrlosen Henckersbuben solche schandtат verstaten“ (ebd., S. 165).

Nach dieser Prozedur muss die Angeklagte bestätigen, dass sie eine Hexe ist: „XXI. ... Das ist [Das heißt] sie soll ohne fernere außred / sich für eine Hexen bekennen. Was

sie anderst wird sagen / das muß gelogen seyn / es ist kein Warheit dran“ (ebd., S. 165). Wenn sie nun die ihr unterstellten Straftatbestände sofort zugibt, „wann sie das erstemal flux bekennet“, dann wird verbreitet, „sie hab gutwillig ohne tortur bekent. XXIII. Wann nun solches gen Hof berichtet wird / und unter die Leut kommet / wer solt nicht meinen / daß Gaia schuldig sey / weil sie ohne tortur bekent?“ (ebd., S. 166). Deutlich wird an dieser Stelle auf die meinungsbildende Funktion solcher Geständnisse hingewiesen, die Spee offensichtlich als wesentlich für die Ausbreitung von Hexenglauben und Hexenverfolgung ansieht. Auf die Bedeutung der weltlichen Gerichte für die Ausbreitung der Ideen von Teufelspakt und Teufelsbuhlschaft weist auch Heide Wunder (1991) hin. Durch die Aufnahme der „gelehrten Version“ des Zaubereidelikts als „Abfall von Gott, begründet durch Teufelspakt und Teufelsbuhlschaft“ in die Rechtsbücher und die Gerichtspraxis wurden diese Gedanken weit über die Kreise der Theologen und Juristen hinaus zu gängigen Vorstellungen und „allgemein verfügbar“ (ebd., S. 124).

Im Anschluss an das Geständnis „nimpt man weiter kein Gewissen / sie an die Gerichtsstatt zu bringen unnd zu verbrennen / dann sie ist ein Hex / und muß ein Hexe sterben / sie sey es oder nicht“ (ebd., S. 166, Hervorhebung R.F.). Gerade hier wird deutlich von Spee festgehalten, dass es überhaupt nicht auf den Wahrheitsgehalt der Aussage der Hexe ankommt, sondern ausschließlich auf deren Hinrichtung und Vernichtung. Dem Ziel der vollständigen Auslöschung aller als Hexen verdächtigten Personen dient letztlich der gesamte Prozess einschließlich der dabei eingesetzten Folter: „XXXI. Dann sie mag so viel torturen außsteheh als sie immer kan / so kan sie sich nicht darmit purgieren [von dem Verdacht freimachen] / oder das einmal auffgebürdete Laster ablegen. Es mögen die Rechten gleich darvon statuiren / was sie immer wollen [Es mögen die Rechte (Rechtsbücher) dazu sagen, was immer sie wollen]. Es were ja den Brandtmeistern ein schand / das sie eine also solten loß lassen. Sie muß per fas & nefas schuld haben / weil sie einmal in verhafft kommen“ (ebd., S. 167).

Für Spee war es klar, dass die von Frauen unter der Folter bzw. aus Angst vor der Folter erpressten Geständnisse keinerlei Wert haben könnten. Ihm zufolge kamen diese lügenhaften Falschaussagen nur durch die gezielten Fragen der Peiniger zustande. Mit dem wirklichen Leben der Frauen konnten sie wenig oder gar nichts gemein haben. Gezielt greift er deshalb die Verantwortlichen der Prozesse an:

„Die erste Gruppe besteht aus Theologen und Prälaten, die gemütlich und zufrieden in ihren Studierstuben sitzend und mit ihren Gedanken beschäftigt, stets in höheren Regionen schweben. Von dem, was in den Gerichten geschieht, vom Schrecken der Kerker, von der Last der Ketten, den Folterwerkzeugen, dem Jammer der Armen usw. haben sie nichts erfahren ... Wenn dann diese Leute irgendwelche Geschichten - oftmals rechtes Altweibergeschwätz - von Zauberern hören oder zu lesen bekommen, dann nehmen sie sie gleich so wichtig, als ob es ein Evangelium wäre, und schäumen vor Eifer mehr als vor Sachkenntnis. Schreien, man dürfe solche Schandtaten nicht dulden, alles sei voller Hexen, man müsse diese Pest mit allen Mitteln bekämpfen, und vieles derart ...“ (Spee, *Cautio criminalis*, 1631, zit. n. Bruns 1984, S. 252). Wunder (1991) stellt dazu fest, dass Spee die Gelehrten an dieser Stelle in doppelter Hinsicht lächerlich macht. Er verweist nicht nur auf ihre Dummheit, „die dem gesunden Menschenverstand, dem Naturrecht wie dem göttlichen Wort entschieden widerspreche“,

sondern er stellt sie „darüber hinaus als Opfer ihrer eigenen Spitzfindigkeit“ bloß (ebd., S. 129).

„Die zweite Gruppe besteht aus Juristen, die nach und nach herausgefunden haben, daß es ein sehr einträgliches Geschäft sein müßte, wenn ihnen die Hexenprozesse anvertraut würden, und sich deshalb um dieses Amt bewerben ...

Die dritte Gruppe setzt sich zusammen aus dem unvernünftigen, in der Regel auch noch neidischen und niederträchtigen Pöbel, der sich ungestraft überall mit Verleumdungen an seinen Feinden rächt und seiner Schwatzhaftigkeit nur durch Verunglimpfungen Genüge tun kann ...“ (Spee, *Cautio criminalis*, 1631, zit. n. Bruns 1984, S. 252). Der oben im Zusammenhang mit der Darstellung des Schadenzaubers beschriebene soziale Kontext mit seinen spezifischen Interaktionsformen wird auch von Spee als wesentlicher Bedingungsfaktor für die Anschuldigungen herausgestellt.

Als Konsequenz aus seinen Erfahrungen und deren systematischer Reflexion stellte Spee an anderer Stelle fest: „Persönlich kann ich unter Eid bezeugen, daß ich jedenfalls bis jetzt noch keine verurteilte Hexe zum Scheiterhaufen geleitet habe, von der ich unter Berücksichtigung aller Gesichtspunkte aus Überzeugung hätte sagen können, sie sei wirklich schuldig gewesen“ (zit. n. Bruns 1984, S. 252).

Neben seinem Einsatz für die verfolgten Frauen beeindruckt Friedrich von Spee durch sein „undogmatisches Denken. Im Konfessionellen Zeitalter, im Zeitalter der Gegenreformation, das in der wechselseitigen Abgrenzung der Konfessionen Tendenzen zur Orthodoxie verstärkte und das Sich-Bekennen betonte, was eindeutige Konturen voraussetzt und erfordert, erlaubte Spee sich eine geistige Selbständigkeit in einem hochgradig restriktiv erscheinenden Rahmen“ (Wunder 1991, S. 129). Er unterschied sich dadurch deutlich von vielen seiner Zeitgenossen, die - vermutlich im Zusammenhang mit den oben beschriebenen Sozialisationsbedingungen während der Frühen Neuzeit - in ausgeprägten Gut-Böse-Kategorien dachten und die Welt deshalb wohl nur verzerrt wahrnehmen konnten. Bewundert werden muss auch sein persönlicher Einsatz gegen ein sich selbst verstärkendes geschlossenes Denksystem, das nicht nur den Hexen jede Entkommensmöglichkeit versperrte, sondern auch die meisten Zeitgenossen gefangenhielt. Dass die *Cautio criminalis* Wirkung zeigte, bezeugt nicht nur der schnell auf die erste Auflage (1631) folgende zweite Nachdruck (1632) (Wunder 1991, S. 130). Auch die Aufhebung der Folter in den Fürstentümern Bremen und Verden durch Königin Christine von Schweden geht auf Spees *Cautio* zurück sowie der Abbruch der Hexenverfolgungen im Kurfürstentum Mainz durch Johann Friedrich von Schönborn, der mit Spee persönlich bekannt war. In Bayern galt Spee in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts als „neue Autorität in den Fragen der gerichtlichen Verfolgung von ‘Hexen’“ (ebd., S. 130).

Die ausführliche Darstellung der *Cautio criminalis* des Jesuiten Friedrich Spee von Langenfeld könnte den Eindruck erwecken, als sei er der einzige Autor, der sich mit den Ungerechtigkeiten der Hexenprozesse auseinandergesetzt und diese kritisiert hat. Aber Spee stand weder mit seiner Kritik allein, noch hatte er sie völlig unabhängig von anderen Theologen entwickelt. Einer seiner Vorläufer war der Dogmatiker und Professor der Theologie Adam Tanner SJ (1572-1632) gewesen. In seiner vierbändigen „*Universa theologia scholastica*“ (1626-1627) hatte dieser „wahrhaft große Theologe“ der Gegenreformation (Scheeben (1835-1888)) die Hexenverfolgungen mit den Christen-

verfolgungen unter Kaiser Nero verglichen. „Zeitgenossen wußten, wer damit gemeint war, nämlich die Hexenbischöfe von Eichstätt, Bamberg, Würzburg, Mainz, Köln und Trier“ (Behringer 1998, S. 81). Behringer schreibt, dass Spee seine *Cautio* „von Tanner aus entwickelte“ (ebd., S. 81). Kritik kam aber auch von weniger gelehrten Zeitgenossen.

Der erste Westfale, der sich bereits fast 30 Jahre vor Spee gegen die Hexenverfolgungen gewandt hatte, hieß Anton Praetorius bzw Scultetus. Nachdem er um 1570 als Kind eine solche Verfolgung in seiner Heimatstadt Lippstadt erlebt hatte, ließ ihn dieses Ereignis offenbar nicht mehr los. „Es ist über 40 Jahre, daß ich zu Lippe - d.i. Lippstadt - in meinem Vaterlande [Westfalen] mit meinen Augen gesehen habe, daß etliche Bürgersweiber hinausgeführt und verbrannt worden, nur darum, daß sie bekannt, sie hätten mit dem Satan, welchen sie Federbusch nannten, gezecht, getantz, gebuhlt und Wetten gemacht, welches alles doch ihrer Natur zuwider und unmöglich gewesen“. Deshalb will er mithelfen, „daß solche unweisliche, tyrannische, Leib und Seele gefährliche Händel die armen Untertanen hinfort nicht mehr erfahren möchten“ (Praetorius 1629 (4. posthum erschienene Aufl.), zit. n. Bruns 1984, S. 234). In einer 1613 erschienen dritten Auflage, schreibt Praetorius, dass seine Landsleute trotz seiner Argumente von der „nährischen Wasserprobe und greulichen Folter“ nicht hätten ablassen wollen. „Und so hat er dann in der Tat gefunden, daß ein Prophet nirgends weniger gelte denn in seinem Vaterland“ (ebd., zit. n. Bruns 1984, S. 234).

Der sauerländische Landpfarrer Michael Stapirius (Stappert) verfasste knapp drei Jahre vor Spee im Jahr 1628/29 eine Schrift gegen die Verfolgung unschuldiger Menschen. Sie wurde 1676 in einem Buch des Amsterdamer Bürgers Hermann Löher mit dem Titel „Hochnötige, unterthanige, wemütige Klage der frommen Unschültigen“ abgedruckt. Stapirius beschreibt in seiner Schrift „21 Fälle von Justizmord durch die Folter, wobei er Personennamen, Ort und Zeit angibt. Das Buch enthält Bilder, die den Gang eines Hexenprozesses in seiner ganzen Brutalität verdeutlichen“ (Brunns 1984, S. 242).

Hinweise auf eine Auseinandersetzung der Werler Bürgerschaft mit den Argumenten der Kritiker der Hexenprozesse sind bisher nicht in den Akten der Stadt Werl entdeckt worden. Auch Kritik aus den Reihen der in Werl ansässigen Juristen an den Hexenprozessen ist auf der Grundlage der erhaltenen Quellen nicht nachweisbar. Die 1668 von Bürgermeister und Rat der Stadt formulierte Feststellung, dass von dem abscheulichen Laster der Zauberei „dieser zeit alhie binnen dieser stadt kundtlich nichts verspuret wird“ (StAW, B 32 I 2, fol. 124 u. 126) wirkt deshalb eher wie ein Seufzer der Erleichterung (oder wie eine „Talk-Down“-Strategie), nicht aber wie das Ergebnis einer grundsätzlichen Neuorientierung in Bezug auf Hexenangelegenheiten. Abgesehen davon tauchen Hinweise auf Zaubereidelikte und Hexenbeschuldigungen auch nach diesem Zeitpunkt wieder in den Brüchtenregistern auf. Angesichts solcher Beobachtungen besteht begründeter Verdacht, dass die Einwohner der Stadt Werl während des 17. Jahrhunderts nur in allenfalls geringem Umfang am wissenschaftlichen Diskurs über den Hexenglauben teilgenommen haben. Verglichen mit Bayern, wo die Gegner der Hexenverfolgung zusammen mit dem Moraltheologen Adam Tanner SJ (1572-1632) in harten Auseinandersetzungen mit deren Befürwortern und Herzog Maximilian I. (1598-1651) bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts ein Ende der Verfolgungen

erwirkt hatten (Behringer 1998, S. 57), erscheinen die Einwohner des Herzogtums Westfalen und die Bürger der Stadt Werl sogar als eher rückständig.

6.2 Maria, die jungfräuliche Mutter Gottes

Das Interesse der Werler Bevölkerung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts galt nicht nur dem Kampf gegen die Hexen, sondern auch der Verehrung der Jungfrau und Gottesmutter Maria. Die von allen gesellschaftlichen Gruppen gemeinsam getragene Errichtung des Rosenkranzaltars im Jahr 1631 zeigt ebenso wie die Überführung der wundertätigen Marienstatue aus der Nachbarstadt Soest im Jahr 1661 mit der darauf folgenden Etablierung der Wallfahrt, dass die Marienfrömmigkeit zu dieser Zeit in Werl besonders stark ausgeprägt gewesen sein muss. Die folgende Darstellung versucht zu beschreiben, welche Vorstellungen von Maria innerhalb der christlichen Tradition entwickelt wurden und warum die Mutter Jesu für viele Menschen als Adressat von Bitten und Gebeten attraktiv sein konnte.

6.2.1 Marienbilder des Neuen Testaments und der kirchlichen Tradition bis zum Beginn der frühen Neuzeit

Grundlage der Marienfrömmigkeit waren zum einen die entsprechenden Überlieferungen der Bibel und die seit dem Frühchristentum verfassten Marienbiographien und zum anderen der jeweilige Glaubensartikel („articulus fidei“) der Kirche, in dem festgelegt wurde, welche Sichtweisen der Mutter Gottes als verbindlich gelten sollten. (Der Ausdruck „Dogma“ zur Bezeichnung eines von der Kirche als Gottesoffenbarung verkündigten Gegenstandes, der „fides divina et catholica“, göttlich eingegebener und katholischer Glaube, ist, existiert erst seit dem 18. Jahrhundert, Rahner 1986, Sp. 439). Im Laufe der Entwicklung einer immer stärker ausdifferenzierten Marienverehrung geriet die im NT beschriebene Maria zunehmend ins Abseits, während neue Aspekte ihrer Person, die in der biblischen Überlieferung nicht erwähnt werden (z.B. ihre unbefleckte Empfängnis, ihre Aufnahme in den Himmel und ihre Rolle als barmherzige Mutter aller Menschen), an Bedeutung zunahmen. Am Ende dieses Prozesses wurden Vorstellungen von Maria tradiert, die in nur geringem Umfang aus der biblischen Überlieferung abgeleitet werden konnten. Aus dem unbedeutenden jüdischen Mädchen, das den Sohn Gottes geboren hatte, war eine Himmelskönigin geworden, die von Menschen in Notsituationen angerufen wurde und die sich bei Gott für die Erfüllung der an sie herangetragenen Bitten einsetzte.

Viele Legenden berichten deshalb von Situationen, in denen Maria sich im Himmel als Vermittlerin zugunsten ihrer gläubigen und hoffnungsvollen Verehrer an ihren göttlichen Sohn wandte, damit er Gnade vor Recht ergehen ließ (Kälin 1993, S. 204-210). Marias besondere Beziehung zum menschengewordenen Sohn Gottes trug nach Auffassung vieler Gläubiger auch dazu bei, dass Bitten, die über Maria an Gott weitergeleitet wurden, größere Erfolgsaussichten zugeordnet wurden. Weil Maria ihren Sohn während seines Erdenlebens ausgetragen und versorgt hatte, war dieser nämlich in den Augen vieler Christen schon fast verpflichtet, Marias Bitten an ihn zu entsprechen (Marti/Mondini 1994, S. 79).

Marias (mit-)menschliche Mütterlichkeit und ihre damit verbundene Fähigkeit zum nachsichtigen Verstehen menschlicher Anliegen machte sie außerdem für viele Christen zu einem Ansprechpartner, der weltlichen Hoffnungen und Wünschen gegenüber als verständnisvoller eingeschätzt wurde als der in der mittelalterlichen Theologie zunehmend distanzierte und strafende Herrschergott (Bowker 1999, S. 641).

6.2.1.1 Maria im Zeugnis der Bibel

Maria erscheint in den neutestamentlichen Schriften vor allem in den erzählenden Teilen der Evangelien und in der evangeliennahen lukanischen Erzählung in Apg 1,12-14. „Besonders auffällig ist, daß die frühen Paulustexte offenbar kein Interesse an einer mariologischen Reflexion haben. Einzig in Gal 4,4 ist erwähnt, der von Gott gesandte Sohn sei ‘geboren von einer Frau’“ (Müller †/Sattler 2000, S. 157). Die thematischen Zusammenhänge, in denen Maria von den Synoptikern und Johannes erwähnt wird, betreffen die Herkunft Jesu (Mk 6,3; Mt 13,55; Joh 6,42; Lk 3,23), die Bedeutung der Verwandtschaft für Jesus (Mk 3,21.31-35; Mt 12,46-50; Lk 8,19-21; 11,27f.), Marias Begleitung ihres Sohnes in der Schar seiner Jüngerinnen und Jünger (Joh 2,12), ihre Vermittlungsfunktion anlässlich der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-5) und schließlich Marias Anwesenheit unter dem Kreuz (Joh 19,26f.). Außerdem wird Maria im Rahmen der Kindheitserzählungen in Mt 1-2 und in Lk 1-2 erwähnt (ebd., S. 158). Eine detaillierte Beschreibung der Person ‘Maria’ wird an keiner Stelle gegeben, sondern Maria wird ausschließlich im Hinblick auf ihren Sohn bzw. als Mitglied der an ihren Sohn glaubenden Gemeinschaft der Jünger erwähnt.

Biographische Aussagen über Maria fallen im Neuen Testament ausgesprochen knapp aus, so dass der feministischen Theologin Catharina J.M. Halkes zuzustimmen ist, wenn sie feststellt, „daß Maria keine deutliche Gestalt annimmt, daß sie kein deutliches Gesicht gewinnt“ (Halkes 1985, S. 55). Maria ist ein geschlechtsreifes junges Mädchen, das vermutlich entsprechend der damals in Palästina herrschenden Sitte im Alter von 15 oder 16 Jahren (Kirchberger 1997a, S. 18) mit dem Handwerker Josef „verheiratet“ gewesen ist (Dormeyer 1995, S. 165f.). Dem Zeugnis der Evangelisten Matthäus und Lukas zufolge hat sie vor der Heimführung zu ihrem Mann keine sexuellen Beziehungen gehabt und die Empfängnis ihres Sohn hat sich unter ungewöhnlichen Umständen ereignet („Mit der Geburt Jesu Christi war es so: Maria, seine Mutter, war mit Josef verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, daß sie ein Kind erwartete - durch das Wirken des Heiligen Geistes.“ Mt 1,18; „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten“, Lk 1,35). Im Lukasevangelium wird vom Erschrecken Marias berichtet, als der Engel sie mit „Sei begrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir“ anspricht (Lk 1,28f.). Sie „fühlt sich durch den Gruß in ein Ungleichgewicht versetzt, denkt über den Sinn des Grußes nach und schweigt zunächst“ (Dormeyer 1995, S. 164). Auch als der Engel ihr die Botschaft ausgerichtet hat, dass sie den Sohn Gottes gebären werde, stimmt sie nicht einfach bedenkenlos zu. Sie fragt vielmehr nüchtern nach „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ (Lk 1,34). Ihrem Einwand begegnet der Engel mit der Erklärung „der Heilige Geist wird über dich kommen“ und mit einer Wiederholung der Verheißung des heiligen und göttlichen Sohnes (Dormeyer 1995, S. 170). Der „naive Leser“ kann die Botschaft des Engels „als objektiv selbstverständlich gegen die verifi-

zierbare Erfahrung behaupten oder als irrealer Unmöglichkeit abweisen“ (ebd., S. 172). Wenn er an die Verbalinspiration der Evangelien glaubt [„Das Wort Gottes ... tritt dem dem Menschen mit *göttlicher Autorität* und *unfehlbarer Sicherheit* entgegen und verlangt von ihm Anerkennung und Unterwerfung“, Bea 1986, Sp. 706, Ausl. u. Erg. R.F.], ist er dann der Auffassung, „daß gegen alle kontrollierbare Erfahrung Gott jederzeit objektiv beweisbar einen Engel schicken und gegen alle in der Neuzeit erkannten Naturgesetze einen Sohn in einer Frau zeugen kann. Der religionsfeindliche, aufgeklärte Leser pocht ebenso instrumentell auf die erwiesene Unmöglichkeit der Existenz von Engeln und Jungfrauengeburt“ (Dormeyer 1995, S. 178). Der „kritische Leser“ dagegen hält sich stärker an den Text selbst, an dessen Einbindung in die antiken Gattungen der Geburtsgeschichte, der Engelterscheinung und der Geburtsankündigung. Die im Text enthaltenen Informationen ergänzt er mit antiken und neuzeitlichen Konnotationen und gelangt so auf der Grundlage der verbleibenden „Ambiguitäten und Leerstellen“ zu einer Beurteilung des Textes, in die auch seine eigenen Erfahrungen mit einfließen. Ob er die in Lk 1,26-38 enthaltene Parallelität zwischen Maria und Elisabeth betont oder ob er die Einzigartigkeit Marias stärker gewichtet, „ist nicht mehr vom Text vorgegeben, sondern in die Entscheidung des Lesers gestellt“ (ebd., S. 179). Unter Berücksichtigung der „Rolle der Imagination im Lese-prozeß bei unterschiedlichen Leseweisen von Lk 1,26-38“ bietet Dormeyer (1995) folgende „*begrenzte Fülle* von Imaginationen“ an:

„- Das Zusammenwirken von hl. Geist und menschlicher Zeugung transzendiert die naturwissenschaftliche, unhistorische Beschreibung; Gott und Maria handeln personal in exklusiver Intimität miteinander. Der Bereich der Naturgesetze bleibt außerhalb der Betrachtung. Es handelt sich um eine existentielle Interpretation.

- Maria und Elisabeth erhalten von Gott gegen ihre familiären und ehelichen Erwartungen die Ankündigung eines messianischen und prophetischen Sohnes. Der Text wird intertextuell-sozialgeschichtlich interpretiert.

- Maria zeigt sich gegen den damaligen gesellschaftlichen Kontext als selbständig agierende und entscheidende Frau. Sie befreit die christlichen Frauen in ihrer Nachfolge zu einer neuen, selbständigen Subjektivität. Es liegt eine feministische Auslegung vor.

- Die Ehe ist bei Elisabeth und Maria entgegen dem gesellschaftlichen Kontext nicht mehr auf die Kinderzeugung fixiert. Die Fähigkeiten ihrer künftigen Kinder und ihre Empfängnis sind letztlich freie, unverfügbare Geschenke Gottes. Gott wirkt nach damaligen Vorstellungen auf die Natur ein. Ob die Naturgesetze im modernen Verständnis dabei durchbrochen werden, ist eine Frage der konfessionellen Dogmatik. Es handelt sich um eine interaktionale Auslegung aufgrund der Erfahrung heutiger Partnerschaft im Kontext der konfessionellen Eheauffassungen“ (ebd., S. 179).

Der Evangelist Markus geht überhaupt nicht auf die Umstände der Empfängnis ein. Er berichtet nur in Mk 6,1-6, dass die Mitbürger, die Jesus seit seiner Kindheit in ihrer Heimatstadt Nazareth kennen, wegen seiner Weisheit und seiner Wunder irritiert sind und fragen: „Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder von Jakobus, Joses, Judas und Simon?“ (Mk 6,3). Auffällig ist an dieser Stelle, dass Josef als gesetzlicher Vater Jesu nicht erwähnt wird. „Ob Markus mit dieser Formulierung eine bestimmte Absicht - etwa eine Distanzierung von der leiblichen Vaterschaft Joe-

sefs - beabsichtigt“, lässt sich aber nach Auffassung von Müller †/Sattler (2000) „ex-egnetisch nicht entscheiden“ (ebd., S. 158f.).

Im Gegensatz zu Lukas, der das Zögern und Nichtverstehen Marias angesichts der ungeheuerlichen Botschaft des Engels beschreibt (Lk 1,29 und 34), ist es bei Matthäus Josef, der nicht verstehen kann, was seiner Frau widerfahren ist: „... noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, daß sie ein Kind erwartete - durch das Wirken des Heiligen Geistes. Josef, ihr Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, beschloß, sich in aller Stille von ihr zu trennen“ (Mt 1,18f.). Im Traum erfährt Josef dann von einem „Engel des Herrn“, dass Marias Kind vom Heiligen Geist sei und dass es sich bei ihm um den von den Propheten angekündigten Erlöser handle. Daraufhin tut er, was der Engel ihm befohlen hatte und nimmt „seine Frau“ zu sich (Mt 1,20-23). Josef ist bei Matthäus ausschließlich der „Empfänger und Vollstrecker der göttlichen Befehle“ (Müller †/Sattler 2000, S. 160).

Die Niederkunft der Erstgebärenden soll nach Lukas unter sehr ungünstigen hygienischen Bedingungen und ohne den Beistand einer Hebamme stattgefunden haben, doch wunderbarerweise überlebte das Kind (Lk 2,6-7). Wie jede Mutter hat Maria sich um ihren Sohn Sorgen gemacht, weil sie oft nicht verstand, was er tat und warum er es unbedingt tun wollte. Markus berichtet in diesem Zusammenhang, dass Maria wohl auch glaubte, ihren Sohn vor sich selbst schützen zu müssen: „Als seine Angehörigen davon hörten, machten sie sich auf den Weg, um ihn mit Gewalt zurückzuholen; denn sie sagten: Er ist von Sinnen“ (Mk 3,21). Ansonsten werden zwei massive Zurückweisungen Jesu gegenüber seiner Mutter erwähnt („Wer ist meine Mutter und sind meine Brüder?“ Mk 3,33; „Als der Wein ausging, sagte die Mutter Jesu zu ihm: Sie haben keinen Wein mehr. Jesus erwiderte: Was willst du von mir, Frau?“ Joh 2,3-4). Und schließlich wird erzählt, dass Maria zusammen mit Johannes zu den einzigen Menschen gehörte, die Jesus bis zuletzt treu blieben und bei seinem Tod unter dem Kreuz standen (Joh 19,25). Kindheit und Jugend Mariens werden nicht weiter in den Schriften erwähnt und nach dem Tode ihres Sohnes taucht Maria nur noch einmal kurz auf, als sie zusammen mit den Aposteln und „den Frauen“ und „mit seinen Brüdern“ in Jerusalem „einmütig im Gebet“ verharrte (Apg 1,13-14).

Im Johannesevangelium besitzt Maria über ihre Gottesmutterchaft hinaus „eine ausgeprägte symbolische Funktion“ als „Repräsentantin der neuen Gemeinde“ (Courth 1991, S. 36). Anlässlich des Weinwunders auf der Hochzeit zu Kana vollzieht sie trotz der vorherigen Zurückweisung durch ihren Sohn („Was willst du von mir, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen“, Joh 2,3) den „Schritt zu vertrauendem Glauben“, indem sie die Diener anweist: „Was er euch sagt, das tut“ (Joh 2,5) (Müller †/Sattler 2000, S. 162). „In Joh 2,1-11 steht sie stellvertretend für jene, die von Jesus Gottes Heilsgabe erwarten. Unter dem Kreuz (Joh 19,25-27) vertritt sie die Jüngergemeinde, die in Johannes als authentischem Zeugen (Joh 19,35) auf das Evangelium verwiesen ist. Auch Offb 12,1-6 ist symbolisch zu verstehen. ‘Die Frau’ ist hier sowohl die Mutter des Messias wie auch die des neuen Gottesvolkes“ (Courth 1991, S. 36).

Jenseits aller theologischen Betrachtungen kann festgestellt werden, dass Maria als Mutter Jesu erwähnt wird (Jesus ist der „Sohn der Maria“, Mk 6,3) und dass sie sich um ihren Sohn Gedanken machte (Lk 2,19). Sie kümmerte sich um ihn, sie machte sich Sorgen, weil er den elterlichen Betrieb verließ und damit die Existenzgrundlage seiner

Familie gefährdete, und sie blieb ihm verbunden, auch wenn sie ihn manchmal nicht mehr verstand oder wenn er sie zurückwies (Lk 2,48-49; Joh 2,4). Nach seinem Tod bewahrte sie zusammen mit den ehemaligen Gefährten sein Andenken (Apg 1,14). Die ihrem Sohn zugewandte Haltung Marias entspricht damit eigentlich dem, was jede Mutter gegenüber ihren Kindern zu tun versucht und was allen Müttern immer wieder Schmerzen bereitet und Durchhaltevermögen abverlangt. Dieser Sachverhalt könnte erhellen, warum Maria als Identifikationsfigur für Frauen grundsätzlich eine gewisse Attraktivität besitzen kann. Ergänzt wird die Beschreibung der Mutter-Kind-Beziehung durch den Hinweis auf die reale Erfahrung einer Schwangerschaft. Als Frau, die weiß, was Schwangerschaft bedeutet, und die die Ängste und Schmerzen bei einer Geburt erlebt hat, kann Maria für Frauen vertrauenswürdig sein. Darüber hinaus hat sie bei der Aufzucht ihres Kindes ähnliche Erfahrungen wie die meisten Frauen gemacht und sie hat es geschafft, schwierige Situationen im Umgang mit ihrem Kind zu bewältigen. Als ihr 12jähriger Sohn sich während der Familienreise zum Paschafest nach Jerusalem von seiner Familie abgesetzt hatte, war sie Ängsten ausgeliefert gewesen, die alle Mütter kennen, deren Kinder nicht nach Hause kommen. Und als ihr Sohn die Familie verließ, um mit seinen Anhängern predigend durch das Land zu ziehen, hatte auch die Mutter Gottes erlebt, wie es ist, wenn Kinder ihre eigenen Wege gehen. Ebenso verfügt Maria als exemplarisch trauernde Mutter, die ihren einzigen Sohn und damit ihre Existenzgrundlage verloren hat, über reale menschliche Erfahrungen, die sie mit anderen Frauen teilt, die Ähnliches erlebt haben. Darüber hinaus scheint sie auch als Projektionsfläche für die Gedanken von Männern, die Sehnsucht nach einer beständigen (Über-)Mutterbeziehung haben, geeignet zu sein.

Weder ihre Eignung als vertrauenswürdiges Identifikationsmodell oder Projektionsfläche von Sehnsüchten noch die im Neuen Testament angegebenen biographischen Daten jedoch können erklären, warum die aus einfachen Verhältnissen stammende und mit einem Handwerker verheiratete Maria zur Himmelskönigin aufsteigen und überweltlicher Adressat hoffnungsvoller Bitten aus allen Ständen des Volkes werden konnte.

Die nur in Ansätzen erschließbare unbedeutende historische Maria, deren biographische Daten in den biblischen Quellen erst Jahrzehnte nach den von ihnen beschriebenen Ereignissen aufgezeichnet wurden, wird aber zu einer höchst bedeutsamen Persönlichkeit, wenn sie von ihrem Sohn her und aus der nachösterlichen Perspektive betrachtet wird. „Der zentrale Aspekt, der Maria nach neutestamentlichem Zeugnis Bedeutung verleiht und der eine theologische Reflexion begründet, ist ihre Messiasmutterchaft, die Geistempfängnis, in der sich Gottes Heilswirken in der Welt in Erfahrung bringt“ (Müller †/Sattler 2000, S. 163f.). Das unbedeutende jüdische Mädchen wird zum Ausgangspunkt der Menschwerdung des sehnsüchtig von den Juden erwarteten Messias, dessen Aufgabe die Errettung des Gottesvolkes sein soll. Marias in diesem Zusammenhang gezeigte Bereitschaft zur Mitwirkung am Heilsplan Gottes („dixit autem Maria ecce ancilla Domini fiat mihi secundum verbum tuum“, Lc 1,38, „Da sagte Maria: Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast.“) wird von der feministischen Theologin Catharina Halkes (1985) nicht als „furchtsame und passive Reaktion auf ein überwältigendes Wort Gottes“ angesehen. Die Feministin versteht diesen Satz vielmehr als Zustimmung, die eine „autonome Person, die in gläubiger Empfänglichkeit offen ist für Heil von Gott her“, gegeben hat (ebd., S. 65f.). Etwas

vereinfacht könnte man sagen, dass Maria mit dieser Zustimmung nicht nur ein ausschließlich passives „Ich lasse es an mir geschehen“ oder „Ich lasse alles mit mir machen“, sondern auch ein höchst aktives „Ich mache mit!“ zum Ausdruck bringt. Denn ohne ihre Bereitschaft, das unerwartete und auf ungewöhnliche Weise empfangene Kind auszutragen und es später zu versorgen, wäre es nach menschlichem Ermessen gar nicht lebensfähig gewesen.

Die junge Frau wurde während ihrer Schwangerschaft zum Aufbewahrungsort des „Sohn[es] des Allerhöchsten“ (Lk 1,32), der aus ihrem Leib heraus in das Leben der Menschen trat. Epiphanius von Salamis († 403) preist sie deshalb als „herrliches, heiliges, aller Ehre wertef Gefäß, das den Unfassbaren fasste“ (ML Bd. 2, S. 288) und Bernhard von Clairvaux (1090/91-1153) vergleicht sie „mit einem Aquädukt, der den Gläubigen Gottes Gnade zufließen läßt“ (Kirchberger 1997b, S. 85). Ihre enge körperlich-seelische Beziehung zum „fleischgewordenen Wort [Gottes]“ (Joh 1,14) ist einzigartig und kann niemals wieder von irgendeinem Menschen erreicht werden. Verständlich ist so, dass sich die Christen immer wieder fragten, welche Vorzüge Maria befähigten, um von Gott als Ausgangspunkt für das Wirken seines Sohnes unter den Menschen auserwählt worden zu sein. In den Schriften des NT werden Marias Bereitschaft und Fähigkeit beschrieben, das göttliche Eingreifen in ihr Leben zu akzeptieren und dessen Folgen auszuhalten. Aber auch ihre Zweifel und ihr zögerlicher Widerstand gegenüber diesem Eingriff werden nicht unterschlagen („Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ Lk 1,34). Als weitere Eigenschaft werden ihr hoffnungsvolles Vertrauen auf ihren Sohn („Was er euch sagt, das tut!“ Joh 2,5), ihre nachösterliche Fähigkeit zum Glauben an ihn und seine göttliche Botschaft (Apg 1,14) und ihr Einsatz für die Gemeinde der Jünger erwähnt („Grüßt Maria, die für euch viel Mühe auf sich genommen hat.“ Röm 16,6). Eine differenzierte Begründung der Auserwählung Marias dagegen unterbleibt. Obwohl die beschriebenen Haltungen und Eigenschaften Marias eine historische Realität nicht ausschließen, erhebt sich angesichts solcher Wesensmerkmale doch auch die Vermutung, dass diese Eigenschaften gar nicht unbedingt Merkmale ihrer biographischen Person sein müssen, sondern eher allgemeine Grundhaltungen eines jeden gläubigen Christen umschreiben. So gesehen dient die Darstellung der Person Marias in den Zeugnissen des NT auch dem Zweck, gläubigen Christen ein Modell der Nachfolge zu bieten.

Maria war aber den Evangelisten zufolge nicht nur Gottesmutter und Vorbild gläubiger Nachfolge, sondern in der Darstellung des Lukas auch Visionärin und Anwältin der Armen und Unterdrückten. In diesem Kontext weist das von Maria bei der Begegnung mit ihrer Verwandten Elisabeth gesprochene „Magnificat“ (Lk 1,46-55) gesellschaftskritische und revolutionäre Aussagen auf, die sich auf den Umsturz bestehender ungerechter Verhältnisse beziehen und sogar Freude und Stolz angesichts des Anbruchs eines neuen Reiches Gottes ausdrücken. Die im Folgenden zitierte Übertragung des Magnificat durch Dorothee Sölle arbeitet gerade diese befreienden Aspekte göttlichen Heilshandelns heraus und wird deshalb der Einheitsübersetzung vorgezogen:

*„Meine Seele erhebt den Herrn
und mein Geist freut sich Gottes meines Heilands
Meine Seele sieht das Land der Freiheit
und mein Geist wird aus der Verängstigung herauskommen*

*die leeren Gesichter der Frauen werden mit Leben erfüllt
 und sie werden Menschen werden
 von Generationen vor uns, den geopfertem, erwartet
 Gott hat große Dinge an mir getan
 er stößt die Gewaltigen von ihren Thronen und die Getretenen richtet er auf
 Barmherzigkeit wird erscheinen
 wenn die Abhängigen das vertane Leben aufgeben
 und lernen selber zu leben.
 Hungrige hat er mit Gütern gefüllt und die Reichen leer weggeschickt
 Frauen werden in den Parlamenten entscheiden
 und die Sucht nach Herrschaft wird leer bleiben
 Ihre Ängste werden gegenstandslos werden
 und die Ausbeutung ein Ende haben
 Meine Seele erhebt den Herrn
 und mein Geist frohlockt über Gott meinen Retter.
 (Dorethee Sölle nach Lk 1,46-55, in: dies. 1997, S. 135)*

Da das 'Magnificat' Marias „ausführlichste Äußerung“ im gesamten Neuen Testament ist (Kirchberger 1997a, S. 18), verdient es mindestens ebensoviel Aufmerksamkeit wie das oben erwähnte 'Fiat' des Vulgata-Textes in Lc 1,38, „mir geschehe, wie du es gesagt hast“. Die zwischen den Schlüsselworten „Fiat“ und „Magnificat“ aufgespannte Darstellung Marias durch Lukas (Halkes 1985, S. 55) hätte deshalb eigentlich die einseitige theologische Betonung der demütig dienenden „Magd Gottes“ (Lk 1,38) verhindern müssen, da dieser Blickwinkel den Aspekt ihrer unabhängigen und freien Selbstentscheidung weitgehend ausblendet. Auch Marias autonomer Beitrag zur Mitwirkung am befreienden Handeln des Gottessohnes wird nur unzureichend gewürdigt, wenn er als demütige Dienstleistung einer dazu verpflichteten „ancilla“, Magd, bezeichnet wird. Der neuzeitliche Kirchenlehrer Petrus Canisius hingegen betont in „De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta - Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebärende“ (1577, dt.: Telch 1933) gerade die freiwillige Demut Marias und stellt fest: „Deshalb muß sie von uns nur noch mehr geschätzt, für noch heiliger gehalten werden, wie sie auch von Gott und den Engeln gerade deswegen um so höher geschätzt wurde, je mehr sie, obwohl zur Mutter Gottes erwählt, sich für arm an Tugenden und Verdiensten und aller Gaben Gottes für unwürdig hielt. ... Deswegen heißt sie sich nicht Mutter des Herrn, sondern seine Magd, sie sieht nichts an sich, als nur ihre Niedrigkeit und Schwäche und schreibt für alles Gott die Ehre zu, gibt Gott die Ehre für alle ihre Verdienste, Tugenden, guten Werke“ (ebd., S. 304f, Ausl. R.F.). Unter Anwendung psychologischer Kategorien könnte man diesen von Canisius beschriebenen Sachverhalt als Selbstaufwertung durch Unterwerfung und Vereinigung mit einer übergeordneten Macht bezeichnen (Kernberg 1978, S. 51). Eine solche Einschätzung der Haltung Marias sagt m. E. viel über die kirchliche Wertschätzung der Tugend der Demut und vielleicht auch über eine gewisse psychische Disposition des Verfassers aus. Dass sie die in den Evangelien bezeugte Rolle Marias bei der Entfaltung des göttlichen Heilsplans angemessen wiedergibt, erscheint aber eher unwahrscheinlich.

Eine (moderne) vom Magnificat ausgehende Mariologie dagegen weist ganz andere, nämlich befreiungstheologische und feministisch-theologische Züge auf, die das traditionelle Bild von der auf Unterordnung bedachten, gehorsamen und demütigen Magd Maria sprengen. Konsequenterweise erklärt die feministische Theologin Catharina Halkes (1985) deshalb: „1. Maria verlangt nach Befreiung von dem Bild, das man sich von ihr gemacht hat; sie verlangt nach Befreiung von den Projektionen, die eine männliche Priesterhierarchie an sie geheftet hat. ... 2. Es ist auch nötig, daß wir Frauen befreien von noch herrschenden Marienbildern, welche auf Frauen beengend wirken. Diese Bilder müssen deswegen analysiert und entlarvt werden“ (ebd., S. 54, Ausl. R.F.).

Zwar bleibt angesichts der ungenügenden neutestamentlichen Quellenlage offen, wie ein einfaches jüdisches Mädchen dazu kommen konnte, einen mit alttestamentlichen Zitaten (bes. Sam 2,1-10) gespickten Lobgesang zu verfassen, doch bleibt festzuhalten, dass Lukas Maria diesen Text zuordnet und dass er entsprechend der biblischen Überlieferung als ein Aspekt ihrer Person Gültigkeit besitzt. Lukas lässt Maria im Magnificat die Hoffnungen der Armen und Unterdrückten aussprechen, die auch für ihn den Grundgehalt der Frohen Botschaft darstellen. Er „charakterisiert so Maria nicht nur als Glaubende, sondern als erste Evangelistin, da ihr Gesang ja inhaltlichen Bezug auf das Kommen des Messias nimmt“ (Müller †/Sattler 2000, S. 161).

Auf der Grundlage eines heilsgeschichtlich-typologischen Denkansatzes werden zusätzliche Verbindungen Marias zum alttestamentlichen Zeugnis sichtbar, die sich auf soteriologische und ekklesiologische Aspekte ihrer Person beziehen (ebd., S. 157). So verbindet Matthäus die Geburt Jesu durch Maria mit der Vision des Propheten Jesaja, der die Geburt eines Kindes durch eine Jungfrau angekündigt hatte, dessen Name „Immanuel“ (Gott ist mit uns) sein werde („ecce virgo concepiet et pariet filium et vocabitis nomen eius Emmanuel“, Is 7,14). - Das im hebräischen Bibeltext verwandte Wort „alma“, junge Frau, wurde allerdings erst in der griechischen Septuagintafassung des Jesajatextes zu „parthenos“, Jungfrau (ebd., S. 165), bevor es schließlich als „virgo“ Eingang in die Vulgata fand. - Durch die Verknüpfung der Gestalt Marias mit der „Jungfrau“ des Jesaja-Textes wird die Mutter Gottes von Matthäus in einem heilsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt, innerhalb dessen ihr manche Theologen sogar soteriologische Züge zuordnen wollen.

Lukas dagegen lässt im Gruß des Engels an Maria („Sei gegrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir. ... Fürchte dich nicht, Maria; ... Du wirst ein Kind empfangen, einen Sohn wirst du gebären: dem sollst du den Namen Jesus geben. ... Er wird über das Haus Jakob in Ewigkeit herrschen, und seine Herrschaft wird kein Ende haben.“ Lk 1,28-33) die Verheißungen des Propheten Zefanja an die „Tochter Zion“ anklingen: „Juble Tochter Zion! Jauchze Israel Der König Israels, der Herr, ist in deiner Mitte, du hast kein Unheil mehr zu fürchten“ (Zef 3,14a u. 15b). Er zeigt mit der Gleichsetzung von Maria und dem Volk Gottes ekklesiologische Aspekte Marias auf (ebd., S. 165). Mit dem Hinweis des Engels in Lk 1,35 an Maria, dass „die Kraft des Höchsten“ sie bei der Empfängnis „überschatten“ werde, verweist Lukas auf die alttestamentliche Vorstellung von der „Wolke“, die als Symbol für die Anwesenheit Gottes bei seinem Volk gilt (Ex 40,34f; 1 Kön 8,1-13). Er knüpft damit „an die jüdische Tradition an, um sein theologisches Anliegen zu vermitteln, das bei ihm (stärker als bei Mat-

thäus) in mariologische Richtung weist: Maria ist von Gott erwählt, Ort seiner Gegenwart zu sein“ (ebd., S. 165). Kennzeichnend für die beschriebenen typologischen Bezüge ist das ausgeblendete Interesse an der biographischen Maria, die nur unter symbolischen Aspekten Konturen gewinnt und deren Bedeutung ausschließlich aus ihrer Gottesmutterchaft abgeleitet wird.

Im Rahmen einer typologischen Auslegung der Schrift versuchten nicht nur die Verfasser der Evangelien, sondern auch die Kirchenväter und nach ihnen die mittelalterliche Theologie zu zeigen, „daß Ereignisse, Personen oder Einrichtungen, von denen das AT berichtet, über die ihnen immanente Bedeutung hinaus noch auf eine höhere Wirklichkeit hinweisen. Sie sind Typen-Vorbilder zukünftiger Ereignisse, Personen oder Einrichtungen“ (Baum 1985, Sp. 1111). Grundlage für ein solches Schriftverständnis war der „Glaube an die Kontinuität göttlichen Heilshandelns“ (ebd., Sp. 1112). Die Typologie ging dabei davon aus, dass die im AT gegebenen Verheißungen im NT ihre Erfüllung fanden, so dass das Prinzip der Vorherbildlichkeit als die beide miteinander verknüpfende Klammer angesehen wurde. Das in beiden Testamenten dargestellte Heilswerk Gottes wurde als Heilsplan betrachtet, „der sich stufenweise in den Heilstaten des Alten Bundes verwirklicht, bis er sich im Christusereignis, auf das er hinzielte, erfüllt hat. Damit findet der Alte Bund seine Erfüllung im Neuen, der vollendet, was jener vorbereitete“ (Baum 1985, Sp. 1111f.). Typologische Bezüge Marias bestehen unter anderem zur alttestamentlichen Eva (siehe Kap. 6.2.1.4). Das „Ave“ („Sei begrüßt“), das der Engel seiner Botschaft an Maria voranstellte (Lc 1,28), wurde deshalb von mittelalterlichen Theologen als Umkehrung des Wortes „Eva“ gedeutet. Dem Eingang der Sünde in die Welt durch Eva wird mit Maria die Errettung der Menschheit durch „eine zweite Stammutter, eine neue Eva“, gegenübergestellt (Molsdorf 1984, S. 136). Auch die Bundeslade des AT (Ex 25,10f.) wird im „Speculum humanae salvationis“ (1360) als Vorherbild für Maria gesehen: „Maria ist die wahre Bundeslade, denn in dieser lagen die Gesetzestafeln, deren Gebote sie treu erfüllte, ferner der Aaronstab, der wunderbar erblühte, wie auch Maria durch ein Wunder Mutter ward, sowie das Manna, statt dessen uns Maria die wahre Himmelspeise bietet“ (Molsdorf 1984, S. 33). Die Sinnbilder des verschlossenen Gartens (Hortus conclusus) und des versiegelten Brunnens (Fons signatus) aus dem Hohe Lied Salomos (Hoh 4,12; Ct 4,12) werden im „Speculum humanae salvationis“ auf Marias körperliche Unversehrtheit und Reinheit bezogen (ebd., S. 81). In derselben Handschrift wird auch der Tempel Salomos (1 Kön (= III. Regum), 6 u. 7) als Gleichnis für Maria abgebildet: „Die drei ‘Kränze’ des Tempels (pinnaculi, auch als Giebel, Galerien oder Kronen bezeichnet) entsprechen den drei Kronen, die Maria verdient als Jungfrau, Märtyrerin und Lehrerin (Predigerin), so sagt der zugehörige Text“ (Appuhn 1981, S. 82).

Der Thron Salomos (1 Kön (= III. Regum) 10,18-20) wird von dem mittelalterlichen Theologen Petrus Damianus (1006/07-1072) als „Sitz der Weisheit“ beschrieben und als Sinnbild für Maria, den Sitz der Ewigen Weisheit, betrachtet (Molsdorf 1984, S. 138). Auch Vorherbilder der Jungfräulichkeit Marias wurden von den spätmittelalterlichen Theologen im AT entdeckt: Der brennende und doch nicht verbrennende Dornbusch des Mose (Ex 3,2), der über Nacht erblühende Stab des Aaron (Num 17,23) und Gideons Vließ (Ri 6,36f.) wurden in einen Zusammenhang mit ihrer jungfräulichen Geburt gestellt und bezeugten, dass Gott Dinge tun kann, die menschliches Vor-

stellungsvermögen übersteigen (Molsdorf 1984, S. 140). Außerdem hatte bereits der Evangelist Matthäus durch die „auffallende Erwähnung der vier Ahninnen“ (Tamar, Rahab, Rut und „die Frau des Urija“) im Stammbaum Jesu, „deren Mutterschaft jeweils in irgendeiner Weise auffällig und ‘ungesetzlich’ war“, einen Hinweis auf die ungewöhnliche Mutterschaft Marias gegeben, in der sich „die Souveränität von Gottes heilsgeschichtlichem Handeln“ zeigt (Müller †/Sattler 2000, S. 160).

Die vielfältigen typologischen Verweise der Kirchenväter und mittelalterlichen Theologen dürften dazu beigetragen haben, dass die lebendige biographische Maria zunehmend durch eine symbolische Rollenträgerin ersetzt wurde, die sich mehr an der Funktion dieser Person innerhalb des göttlichen Heilsplanes als an deren irdischen Erfahrungen orientierte. Die von Theologen hergestellten Gleichsetzungen Marias, z.B. mit dem Tempel Salomos oder mit dem Thron der Weisheit, aber auch die Betonung ihrer Jungfräulichkeit und ihr im NT als weitgehend konfliktfrei dargestellter Umgang mit ihrem Sohn ließen die Aussage in den Hintergrund treten, dass Jesus von einer menschlichen Frau geboren und großgezogen wurde. Auch als Ehefrau spielt Maria weder in den Evangelien noch in den typologischen Ausdeutungen eine Rolle. Das Bild der Maria erhielt so im Laufe der theologischen Reflexionen über die Mutter Gottes Züge eines konstruierten überirdischen Modells, das nur noch wenige Berührungspunkte mit dem wirklichen Leben von Frauen besitzt. Die von Catharina J.M. Halkes (1985) auf der Grundlage der Evangelien beobachtete Gestalt Marias, die „kein deutliches Gesicht“ gewinnt (ebd., S. 55), wurde auf diese Weise zwar durch die Theologen stärker konturiert, eine deutlicher wahrnehmbare biographische Persönlichkeit aber wurde Maria dadurch nicht.

6.2.1.2 Frühchristliche und mittelalterliche Marienbiographien

Neben den Evangelienberichten existiert noch eine reichhaltige außerbiblische Geschichte Marias, die vor allem jene Bereiche mit viel Phantasie ausgeschmückt hat, die in den Evangelien nicht erwähnt werden. Die Umstände ihrer Geburt und ihrer Kindheit z.B. werden im apokryphen Jacobusevangelium aus dem 2. Jahrhundert beschrieben (dt. in: Schneemelcher 1987, Bd. 1, S. 338-349). „Es umfasst den Zeitraum von Marias Geburt einschließlich der Vorgeschichte ihrer als sehr reich beschriebenen Eltern Joachim und Anna bis zu den Mordtaten des Herodes, der Tötung der kleinen Kinder und des Priesters Zacharias, des Vaters Johannes’ des Täufers. Marias Geschichte ist mit vielfältigen hagiographischen Zeugnissen ihrer Auserwähltheit versehen, die im szenisch strukturierten Erzählverlauf deutlich werden; eigens angelegte Beschreibungen ihrer Person und ihrer Verhaltensweisen erscheinen nicht. ... Marias Individualität besteht in ihrer Funktion, Gottesmutter zu werden; ... Jungfräulichkeit und Gottesmutterschaft verleihen Marias Lebenslauf Einzigartigkeit in einer Form, die menschliche imitatio zunächst auszuschließen scheinen“ (Schmolinsky 1993, S. 81f., Ausl. R.F.). Im Jacobusevangelium jedenfalls tauchen „keine Anhaltspunkte“ für eine Vorbildfunktion Marias auf (ebd., S. 82).

Inhaltlich setzt das Jacobusevangelium die Kindheitsevangelien des NT voraus, auf die es sich an 61 Textstellen direkt bezieht (Courth 1991, S. 53f.). „Es malt aber deren behutsame Aussagen weiter aus. So entsteht ein buntes Bild über die Kindheit der Mutter Jesu, ihr Jungfräulichkeitsvorhaben, ihre Verlobung mit Josef sowie die Geburt

und die sie rahmenden Ereignisse“ (Courth 1991, S. 39). Im Gegensatz zur Überlieferung in den kanonischen Evangelien, die sich dazu nicht äußern, wird im Jacobusevangelium auch versucht, eine Begründung für die Auserwählung Marias durch Gott nachzureichen: Bereits vor ihrer Geburt wird Maria von ihrer bis zu diesem Zeitpunkt unfruchtbaren alten Mutter Anna Gott geweiht: „Da sprach Anna: ‘So wahr der Herr mein Gott lebt, wenn ich gebären werde, sei es ein Knabe oder ein Mädchen, so will ich es dem Herrn, meinem Gott als Opfertgabe darbringen, und es soll ihm Dienste verrichten alle Tage seines Lebens.’“ (Schneemelcher 1987, Bd. 1, S. 340). Als Maria sechs Monate alt ist und ihre ersten (sieben) Schritte macht, sorgen ihre Eltern dafür, dass sie nicht mehr „auf diesem Erdboden Schritte“ mache, bis sie „in den Tempel des Herrn“ geführt werde. „Und sie [Anna] machte ein Heiltum in seinem Schlafgemach und ließ nicht zu, daß sie etwas Profanes oder Unreines zu sich nähme“ (ebd., S. 341). An ihrem ersten Geburtstag wird Maria vor die Priester des Volkes gebracht, die sie mit den Worten segnen: „Gott unserer Väter, segne dieses Kind und verleihe ihm einen unter allen Geschlechtern ewig gerühmten Namen.“ Anschließend wird das Kind von den Hohenpriestern mit den Worten gesegnet: „Gott der Himmelshöhen, blicke auf dieses Kind (herab) und segne es mit dem höchsten, unüberbietbaren Segen“ (ebd., S. 341). Im Alter von drei Jahren wird Maria wie versprochen in den Tempel gebracht, wo sie „wie eine Taube gehegt“ wird und „Nahrung aus der Hand eines Engels“ empfängt (ebd., S. 342). Im Alter von 12 Jahren wird sie dem durch ein Wunderzeichen bestimmten alten Joseph („Ich habe schon Söhne und bin alt“) zugeteilt: „Joseph, du hast durchs Los die Jungfrau des Herrn zugeteilt bekommen; nimm sie in deine Obhut!“ (ebd., S. 342). Die Weihe des Kindes an Gott, der Segen der Priesterschaft und das von Kindheit an reine und heiligmäßige Leben im Tempel sind von außen gesetzte Rahmenbedingungen, die eine selbstverantwortete Entscheidung Marias aus heutiger Sicht stark einschränken. Nach Meinung des Verfassers aber bereiten gerade sie vor, dass Maria später die Mutter des Gottessohnes werden kann. Während der Kirchenlehrer Origines († 253/54) sich in der Frage nach den Geschwistern Jesu positiv auf das Jacobusevangelium bezog, wurde es von Papst Innozenz I (402-417) und von dem aus dem 6. Jahrhundert stammenden Decretum Gelasianum als unkanonisch zurückgewiesen. Trotzdem fanden seine Aussagen Eingang in die Legenden des Mittelalters, in die Literatur der Bibelauslegung und in die mittelalterliche Kunst (Courth 1991, S. 39).

Zum „ersten Mal ... als Person ins Licht gerückt“ wird Maria im Evangelium des Pseudo-Matthäus (Tischendorf 1966, S. 50-105), das auch als „Liber de ortu beatae Mariae et infantia salvatoris“, als Buch „von der Herkunft der glückseligen Maria und von der Kindheit des Erlösers“ bezeichnet wird. Es ist als freie Bearbeitung des Jacobusevangeliums vermutlich zwischen 550 und 700 entstanden und angeblich von Hieronymus aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt worden (Schmolinsky 1993, S. 82): „Im 6. Kapitel erstaunt das dreijährige Mädchen seine Umwelt durch Fähigkeiten und Verstand einer dreißigjährigen Erwachsenen, die mit den rhetorischen Mitteln einer *descriptio* dargelegt werden. Maria besitzt ein strahlend schönes Gesicht (‘*Eratque in tantum speciosa et splendida eius facies*’), sie beherrscht die Wollweberei besser als die alten Frauen (‘*Insistebat autem operi lanifico, ut omnia quae mulieres antiquae non poterant facere, ipsa in tenera aetate posita explicaret*’), und sie hat sich selbst den Tagesablauf einer geistlich lebenden Frau gegeben (‘*Hanc autem regulam*

sibi statuerat [...]’): morgens betet sie die Terz, von der Terz bis zur Non beschäftigt sie sich mit Webarbeiten, dann betet sie wieder, bis der Engel Gottes ihr ihre Speise bringt. Muße und Untätigkeit kennt sie nicht; sie ist die erste bei Laudes und Vigil und überragt alle an Schriftkenntnis, Demut, Umgang mit Gesängen, Tugend an sich: ‘nulla in sapientia legis dei eruditior, in humilitate humilior, in carminibus elegantior, in omni virtute perfectior’. Ihr geistlicher Aufstieg verknüpft sich mit ihren Eigenschaften ‘constans’ [standhaft], ‘immobilis’ [unerschütterlich] [und] ‘immutabilis’ [unveränderlich, Erg. u. Übers. R.F.]“ (Tischendorf 1966, S. 61-62, zit. n. Schmolinsky 1993, S. 83). Weiter wird erzählt, dass Maria Zorn oder Bosheit nicht gekannt, ihre Nahrung an die Armen verteilt, mit Engeln gesprochen und Kranke durch Berührung geheilt habe (ebd., S. 83). Abgesehen von ihrer Beschreibung als Wunderkind wird sie als jemand dargestellt, der sich entsprechend den Überlieferungen in der Apostelgeschichte so wie die Apostel verhalten hat: Tempelgemeinschaft der Gäubigen (Apg 1,14), Gebete zur dritten (Apg 12,15), sechsten (Apg 10,9) und neunten Stunde (Apg 3,1) sowie Heilungen, wie sie die Apostel durchführten (Apg 3,1-10; 5,12-16), sind Merkmale ihres Lebens, durch das sie auch das in der Apostelgeschichte erwähnte Ansehen beim Volk (Apg 2,47; 5,13) erlangt hat (Schmolinsky 1993, S. 83). Andere Aspekte der Maria des Pseudo-Matthäus beziehen sich auf die Gestaltung ihres Lebens in Anlehnung an klösterliche Lebensformen, die durch Stundengebete, Geschlechtertrennung und Keuschheit gekennzeichnet sind (ebd., S. 83).

Mit dem Tod Marias und ihrem Heimgang zu ihrem himmlischen Sohn beschäftigen sich die sog. „Transitus-Mariae-Legenden“. Eine dieser Legenden liegt als griechische Handschrift aus dem 11. Jahrhundert in der Vatikanischen Bibliothek vor (Vatic. gr. 1982, fol 181-189v, dt.: Courth 1991, S. 127-129). Sie dürfte der Feststellung von Courth (1991) zufolge „mit ihrer ersten literarischen Bezeugung ins 5. Jh. zurückreichen“ (ebd., S. 127) und beschreibt die Umstände des Sterbens der Gottesmutter im Kreise der Apostel, ihr Begräbnis durch diese und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel. Etwa 100 Jahre zuvor allerdings hatte sich der Mönch und spätere Metropolit Epiphanius von Salamis (ca. 315-403) zum Lebensende Marias noch wesentlich vorsichtiger und unentschiedener geäußert: „... sie mögen nur den Spuren der Schrift nachgehen, sie werden da wohl weder etwas finden vom Tode Mariens, noch ob sie gestorben oder ob sie nicht gestorben, noch ob sie begraben oder ob sie nicht begraben. ... andererseits sagt die Geheime Offenbarung Johannis, daß der Drache anstürmte gegen das Weib, das jenes Knäblein geboren, und es wurden ihr gegeben Adlerflügel, und sie ward entrückt in die Wüste, auf daß der Drache sie nicht erreiche. Das kann sich ja wohl an ihr [Maria, R.F.] bestätigen. Doch möchte ich das nicht ganz bestimmt behaupten, und ich sage auch nicht, daß sie unsterblich blieb. Aber ich möchte auch nicht ausmachen, ob sie gestorben ist“ (BKV 38, S. 245f., Ausl. R.F.).

Viele der Transitus-Mariae-Legenden traten ebenso wie das oben erwähnte Jacobusevangelium und das Evangelium des Pseudo-Matthäus mit dem Anspruch auf, apostolischen Ursprungs zu sein und Augenzeugenberichte zu liefern. „Das dürfte denn auch dazu geführt haben, daß sie bisweilen im Gottesdienst vorgelesen wurden“ (Courth 1991, S. 127). Die Zurückweisung der Transitus-Mariae-Legenden durch das ins 6. Jahrhundert zu datierende Pseudogelasianische Dekret hat diese Tradition zwar

unterbunden, sie hat aber nicht verhindern können, dass Prediger und Künstler „reichlichst“ aus dieser Quelle geschöpft haben (ebd., S. 129).

Als weitere Quelle auf dem Weg zur Entwicklung einer Biographie Marias nennt Schmolinsky (1993) die um 1230 in Süddeutschland von einem unbekanntem Dichter verfasste Kompilation mit dem Titel „Vita beate virginis Marie et salvatoris rhythmica“ (hrsg. von Vögtlin 1888). Da die Bedeutung Marias aus ihrer besonderen Beziehung zum menschgewordenen Sohn Gottes abgeleitet ist, bezieht die „Vita“ auch das Leben Jesu mit ein, so dass die Lebensbeschreibung der Mutter „zum Rahmen“ des von ihr geborenen Sohnes und Erlösers gerät (Schmolinsky 1993, S. 84). Die über 8 000 Zeilen lange Vita wurde von einem deutschen Verfasser in lateinischen Versen geschrieben und „ist eine Art Sammelbecken apokrypher Quellen“ (Kirchberger 1997b, S. 72). Das aus vier Teilen bestehende Werk beginnt im ersten Buch mit der Vorstellung der Eltern Marias, Joachim und Anna, und endet mit Marias Vermählung. Das zweite Buch geht auf die Verkündigung der Geburt Jesu an Maria ein, beschreibt die Umstände seiner Geburt, der Flucht nach Ägypten und Jesu Kindheit. Es endet mit einem Dialog, in dem Jesus seine Mutter über seine Menschwerdung, die Trinität sowie seine Passion, Auferstehung und Himmelfahrt aufklärt. Das dritte Buch umfasst das öffentliche Wirken Jesu von seiner Taufe im Jordan an bis zu seinem Tod und der daran anschließenden Höllenfahrt. Maria erscheint als Klagende bei der Kreuzigung. Das vierte Buch schließt die Geschichte Marias und Jesu ab und erzählt von der Auferstehung Jesu, den letzten Lebensjahren Marias und ihrer Himmelfahrt (Schmolinsky 1993, S. 84). Der im dritten und vierten Buch „zum ersten Mal entfaltete Lebensabschnitt Marias umfaßt zwei Rollen, die durch den Tod Jesu voneinander getrennt werden: die er in höchstem Maße leidenden Mutter sowie die der geistlich lebenden Frau“ (ebd.). Marias Klage wird in dramatischer Funktion mehrfach in die Passionsgeschichte eingegliedert und lädt so den Leser zum Mitleiden ein. Auf dem Weg von Bethanien nach Jerusalem z.B. werden Maria Selbstvorwürfe in den Mund gelegt, weil sie ihren Sohn am Vortage allein hat nach Jerusalem gehen lassen. Diese Vorwürfe gipfeln in der „äußersten Form des Mit-Leidens, der Selbstaufgabe“ (ebd.): „Vadamus parum citius, cum illo moriamur“, lasst uns etwas schneller gehen, damit wir mit ihm sterben mögen (dt.: R.F.) (Vita beate ..., zit. n. Schmolinsky 1993, S. 84). Marias Klage wird auf dem Weg zum Hügel Golgatha, bei der Kreuzigung und beim Tod ihres Sohnes sowie bei der Abnahme seines Leichnams vom Kreuz mehrfach wiederholt und erweitert (Schmolinsky 1993, S. 84f.). Die Rolle Marias als geistlich lebende Frau setzt nach Pfingsten ein und zeigt, wie sie in Jerusalem ein „ganz dem Gebet, der contemplatio [das Beschauen, religiöse Betrachtung, Sleumer 1926, S. 239, Erg. R.F.] und der Verkündigung der Lehre ihres Sohnes“ geweihtes Leben verbringt (Schmolinsky 1993, S. 85). Sie führt ein frommes Leben, das allen christlichen Normen entspricht und außerdem durch eine „regula vivendi“ (eine Regel, nach zu leben ist, dt.: R.F.) geordnet ist: Es wird von den sieben Stundengebeten strukturiert, zwischen denen sie das Leben ihres Sohnes meditiert und Webarbeiten ausführt. Selten verlässt sie ihr Haus und ihre Kleidung ist klösterlich, außerdem hat sie Anteil am Leben der Apostel und wirkt Wunder (ebd.).

Die auch unter dem Titel „Vita Mariae metrica“ bekannte oben beschriebene Kompilation wurde von dem Weltgeistlichen Wernher der Schweizer, dem Kartäuser Phi-

lipp aus Seitz in der Steiermark und dem Schweizer Bürger Walther von Rheinau während des 13.-14. Jahrhunderts „in lateinische und volkssprachliche (bairische) Prosa aufgelöst bzw. übertragen“ (ebd., S. 85). Das Werk des Geistlichen Wernher wird von Schmolinsky (1993) nicht weiter berücksichtigt, weil er die Vita „ohne größere Veränderungen“ wiedergegeben hat (ebd. S. 85). In dem von Philipp dem Karthäuser († vor 1346) verfassten Text (hrsg. von Rückert 1853, ND 1966) hingegen erscheint Marias Leben „aufgespannt zwischen Passion und jenseitiger Heilserwartung“, was darauf schließen lässt, dass er Marias Leben gerade deshalb als vorbildlich darstellt und zur Nachahmung empfiehlt, weil „ein geglücktes christliches Leben nach seiner Auffassung vor allem diese beiden Pole im Auge behalten sollte. Marias weibliche Identität ist ihm in diesem Zusammenhang unerheblich“ (Schmolinsky 1993, S. 86). Der nur in einer Schaffhausener Urkunde vom 2. September 1278 fassbare „Walter der Rinower“ schrieb sein Marienleben (hrsg. von Perjus 1949) ausdrücklich im Hinblick auf männliche und weibliche Leser („Beidiu frouwen unde man“) und betont die Vorbildhaftigkeit Marias und ihres Sohnes für jeden Gläubigen.

Den Anfang seines 10 122 Zeilen umfassenden Gedichts beginnt er mit „Maria, Mutter Kuneginne, al der werlde loesarinne, Verlieh mir, vrouwe, solhe sinne daz ich diss puechlin beginne, Daz ich dich müge loben inne da ich von din genade gewinne, Und Jesus, dines Kindes minne, des hilf mir, wisin meisterinne“ (Philipp der Kartäuser, zit. n. Kirchberger 1997b, S. 72). Hier wird Maria nicht nur als Königin und [Mit-]Erlöserin der ganzen Welt angesprochen, sondern auch als gebildete Frau („wisin meisterin“), um deren Unterstützung der Verfasser bei der Abfassung seines Werkes bittet. Der Kartäusermönch rückt außerdem Maria als klagende Mutter stärker in den Vordergrund und akzentuiert auch ihre handwerklichen Tätigkeiten neu: Maria ist nicht nur in allen Techniken kompetent, sondern sie ernährt sich auch von ihrer Hände Arbeit: „Si wap, si nâte, sie span, Daz ir nôtdurft si gewan“, sie webte, sie nähte [und] sie spann, damit sie sich auf diese Weise ihren Lebensunterhalt erwarb (Walter von Rheinau, zit. n. Schmolinsky 1993, S. 87, Übertr. R.F.). Was Maria mit ihrer Hände Arbeit verdiente, „daz teilete zehant Der Armen diet it miltiu hant“, das teilte sie mit milder Hand mit den Armen (ebd., S. 87, Übertr. R.F.). Darüber hinaus orientiert sich Marias ganzes Leben an ihrer bereits aus dem Pseudo-Matthäus Evangelium bekannten Keuschheit und Zurückgezogenheit: „Für ir hûs sie selten kam, Als ir kiuscheheite zam. Fremder hiuser noch wege Hâte si dekeine pflêge“, vor ihr Haus kam sie selten, wie es ihrer Keuschheit entsprach, [und] fremde Häuser und Wege pflegte sie nicht aufzusuchen (ebd., S. 87, Übertr. R.F.).

Eine der wichtigsten mittelalterlichen Legendensammlungen, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden, die „Legenda Aurea“ („Die Goldenen Legenden“) des Genueser Erzbischofs Jacobus de Voragine OP (um 1230-1298), greift sowohl die in den apokryphen Evangelien des Jacobus und Pseudo-Matthäus erzählten Vorfälle auf als auch die Transitus-Mariae-Legenden und verbindet sie mit entsprechenden Auszügen aus den Evangelien - wie die bereits beschriebene „Vita beate virginis ...“ - zu einer vollausgeformten, auf die Festtage der Marienverehrung verteilten Marienbiographie (Legenda Aurea 1982, S. 429-462). Mit der Erfindung der Buchdruckerkunst wurden die Legenda Aurea „eines der verbreitetsten Bücher der abendländischen Welt“ (Kirchberger 1997b, S. 80). Die Marienbiographie der Legenda Aurea

enthält detailreiche Informationen, die zur Grundlage von Predigten über Maria wurden und derer sich Künstler bei der Gestaltung ihrer entsprechenden Werke bedienen konnten. Seelsorgerliche Aspekte, die sich an dem Bedürfnis der Gläubigen nach Anschaulichkeit orientierten, besitzen in den *Legenda Aurea* einen eindeutigen Vorrang gegenüber rein theologischen Reflexionen über Maria und haben dazu geführt, dass die Frau, die im Evangelium „keine deutliche Gestalt annimmt“ (Halkes 1985, S. 55), zu einer konkreten Heiligen entwickelt wurde und einen exemplarischen Lebenslauf erhielt. Im Gegensatz zum Jacobusevangelium wird in den *Legenda Aurea* die eigene Entscheidung Marias für ihr heiligmäßiges Leben betont: „In einem Brief an Chromatius und Heliodorus sagt Hieronymus, die *Jungfrau habe sich damals folgende Lebensführung auferlegt*: Von der Frühe bis zur dritten Stunde gab sie sich dem Gebet hin, von der dritten bis zur neunten Stunde widmete sie sich dem Weben, und von der neunten Stunde an betete sie unablässig, bis der Engel erschien und ihr die Nahrung brachte“ (*Legenda Aurea* 1982, S. 432, Hervorheb. R.F.). Als sie im Alter von 14 Jahren den Tempel verlassen und nach Hause kehren soll, um verheiratet zu werden, gibt Maria zur Antwort, „sie könne dies nicht tun, denn ihre Eltern hätten sie dem Dienste des Herrn geweiht und *sie selber habe ihm Jungfräulichkeit gelobt*“ (ebd., S. 432, Hervorheb. R.F.). Nicht nur wegen der von außen gesetzten Vorgaben, sondern vor allem wegen ihrer selbstgewählten Entscheidung für ein klösterliches und jungfräuliches Leben wird Maria den *Legenda Aurea* zufolge auserwählt, Mutter Gottes zu werden. Durch die Betonung ihrer Eigenverantwortlichkeit wird Maria eine exemplarische Vorbildfunktion zugeordnet, an der sich jene Menschen orientieren können, die wie sie breit sind das Wort Gottes aufzunehmen und es in ihrem Leben fruchtbar werden zu lassen.

Vergleicht man die vorgestellten Marienbiographien miteinander, so ist der Theologin Sabine Schmolinsky (1993) zuzustimmen, „daß die Geschichte der Marienleben als eine Geschichte der Imaginationen über Maria gelesen werden kann, Imaginationen, die an Zahl und in der Fülle und Ausgestaltung der Details zunehmen. Ins Bild gesetzt werden Sachverhalte, die man aus der ältesten Überlieferung nicht wissen konnte, deren Vorstellung allerdings in christologisch-soteriologische Bezüge eingebunden bleibt, aus heilsgeschichtlich-systematischen Gründen bleiben muß“ (ebd., S. 89). Mit der Historisierung der biographischen Maria verbunden ist auch eine Tendenz, die „Einmaligkeit der Gottesmutter Maria zur Vorbildlichkeit der Frau Maria zu erweitern, in der sich verschiedene Rollen begegnen“ (ebd., S. 89): Marias Jugendgeschichte zeigt, dass ein auf Jungfräulichkeit zielendes Leben sinnvoll auf die - auch auf einer geistigen Ebene mögliche - Empfängnis Gottes hin angelegt sein kann. Ihr zurückgezogener und keuscher Lebenswandel nach dem Tod ihres Sohnes ist das „Urbild klösterlichen Daseins“ und gilt für beide Geschlechter gleichermaßen (ebd., S. 89). Allerdings werden in den Marienleben auch Hinweise auf eine spezifische weibliche Identität gegeben: Maria lernt im Tempel lesen und die jüdische Bibel zu verstehen. Bereits im 9. Jahrhundert hatte der Benediktiner Otfrid († nach 871) über die Situation beim Eintreffen des Engels in ihrer Wohnung geschrieben, dass Maria im Psalter las und sie damit als Mitglied eines adelig-herrschaftlichen Milieus charakterisiert, in der Buchlektüre weitgehend Frauensache war (Bumke 1986, Bd. 2, S. 474). Als weiteres weibliches Identitätsmerkmal können die Marienklagen angesehen werden, in denen Maria als

Mutter exemplarisch höchstes Leid erlebt und beklagt (Schmolinsky 1993, S. 89). Die im Magnificat des Lukasevangelium zu Wort kommende kämpferische Maria, die sich für den Umsturz bestehender ungerechter Verhältnisse stark macht und so aktiv an einer Veränderung der Welt in Richtung auf ein neues gerechtes Reich Gottes teilhat, ist jedoch in den Marienleben in den Hintergrund gedrängt worden. Angesichts einer patriarchalisch verfassten und hierarchisch gegliederten mittelalterlichen und neuzeitlichen Gesellschaft, in der die Frau aufgrund der ihr zugeschriebenen Sündhaftigkeit und weiblichen Schwäche ohnehin nur eine untergeordnete Rolle spielen konnte, kann es auch kaum überraschen, dass dieser Aspekt Marias vernachlässigt worden ist. Maria und ihr „subversives Magnificat“ (Halkes 1985, S. 63) wurden erst im 20. Jahrhundert von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (Müller †/Sattler 2000, S.155) und von Vertreterinnen der feministischen Theologie verstärkt aufgegriffen und „als Inspirationsquelle verwendet, um die messianische Wirklichkeit in den menschlichen strukturellen Verhältnissen konkret zu machen“ (Halkes 1985, S. 63f.).

In der Neuzeit des abendländischen Europa dagegen bestimmten die von frühchristlichen und mittelalterlichen Theologen entwickelten Vorstellungen über die gehorsame und demütige Mutter Maria das Bild, das ‘man’ sich von ihr machte. Franz Courth (1991) überschreibt deshalb in seiner Quellensammlung zur Mariologie den Zeitraum zwischen dem 15. und 19. Jahrhundert mit dem Titel „Aneignung des mittelalterlichen Erbes“ (ebd., S. 195). Wie prägend die im Mittelalter entwickelten Bilder von der demütigen, allein von Christus her zu betrachtenden Maria gewesen sind, zeigt u.a. die Haltung des Reformators Martin Luther (1483-1546) ihr gegenüber. Für ihn ist Maria ein Zeichen der Gnade des übermächtig wirkenden Gottes und gleichzeitig die bleibend niedere Magd des Herrn. Marienlob kann deshalb für ihn nur heißen: „Lob der Gnade Gottes. Jedes Verweilen bei ihr, jeder Lobpreis ihrer Würde und ihres Verdienstes macht Maria zu einem Götzen und ist eine Schmälerung der göttlichen Gnade“ (ebd., zit. n. Courth 1991, S. 195). Im Rahmen seiner Behandlung des Magnificat betont Luther deshalb vor allem die zu Gott hinführende Funktion Marias: „Wer sie darum recht ehren will, darf sie nicht allein vor sich hinstellen, sondern muß sie vor Gott hin und weit unter Gott stellen und sie da bloß machen und (wie sie sagt) ihre Nichtigkeit ansehen. Dann mag er sich wundern über die überschwengliche Gnade Gottes, der solch geringes, nichtiges Menschenkind so reich und gnädig ansieht, umfängt und segnet. Von diesem Anblick sollst du dazu bewegt werden, Gott zu lieben und zu loben ob solcher Gnade, und sollst dich dadurch aufmuntern lassen, alles Gute zu erwarten von einem solchen Gott, der geringe, verachtete, nichtige Menschen so gnädig ansieht und nicht verschmäht. So soll dein Herz gegen Gott im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung gestärkt werden“ (Luther 1968, Bd. 9, S. 54). Luther hielt aber auch am Glauben an Marias unbefleckte Empfängnis und ihre Jungfräulichkeit fest. Anfangs bekannte er sich sogar noch zur leiblich-seelischen Aufnahme Marias in den Himmel (Kirchberger 1997b, S. 96).

Als katholischer Vertreter der Neuzeit soll abschließend der unter seinem Dichternamen Angelus Silesius besser bekannte frühere Arzt und spätere Priester und Vorkämpfer der Gegenreformation Johannes Scheffler (1624-1677) zu Wort kommen. Er trat erst mit 30 Jahren zum Katholizismus über und „ist vermutlich der größte religiöse

Dichter des deutschen Barock“ (Kirchberger 1997b, S. 99). In seinem Hauptwerk „Cherubinischer Wandersmann“ (1657) richtet er diese Verse „An die Jungfrau“:

*„Maria wird genannt ein Thron und Gotts Gezelt,
ein Arche, Burg, Turm, Haus, ein Brunn, Baum, Gartenspiegel;
ein Meer, ein Stern, der Mond, die Morgenröt, ein Hügel;
Wie kann sie alles sein? Sie ist ein andre Welt.
Sag an, o werthe Frau, hat dich nicht auserkorn,
die Demut, daß du Gott empfangen und geboren?
Sag, obs was anders ist? Damit auch ich auf Erden
kann eine Magd und Braut und Mutter Gottes werden.
Ich muss Maria sein und Gott aus mir gebären,
soll er mir ewiglich der Seligkeit gewähren.
Maria ist hochwert; doch ich kann höher kommen
als sie und alle Schar der Heiligen geklommen“
(Deutsche Mariendichtung ..., zit. n. Kirchberger 1997b, S. 99)*

Typologische Deutungen der frühen Christen und der Kirchenväter, mittelalterliche Demutsvorstellungen, und das Motiv Marias als vorbildliche Gläubige werden zusammengefasst und schließlich in dem Versuch gesteigert, die Empfängnis und Geburt des Wortes Gottes durch Maria im eigenen Leben zu verwirklichen. Nicht die Bewunderung der überschwänglichen Gnade Gottes, sondern die Sehnsucht des Gläubigen nach mystischer Vereinigung mit ihm motivieren den Dichter, Marias Vorbild zu folgen, indem er Gott wie sie in sich aufnimmt und ihn durch ein Leben in gläubiger Nachfolge neu zu gebären versucht. Angelus Silesius greift an dieser Stelle einen Gedankengang des Franziskus von Assisi (1181/82-1226) auf, der all jene, die seinen Ratschlägen zur Nachfolge Jesu folgen, als Bräute, Brüder und Mütter Jesu bezeichnet hatte: „Wir sind Mütter, wenn wir ihn [Christus] im Herzen und in unserem Körper tragen, indem wir ihn lieben und ein reines Gewissen haben; wir gebären ihn durch heiliges Wirken“ (Epistola ad fideles 2, 53, in: Esser 1978, S. 122f.). Spürbar werden hier eine Innerlichkeit und emotionale Vertiefung, die sich in den mittelalterlichen Marienleben bereits in den Marienklagen andeuten und die in einem Zusammenhang mit der „Devotio moderna“, der zeitgemäßen Verehrung, während des Übergangs vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit stehen. Diese Bewegung war gegen Ende des 14. Jahrhunderts in Holland durch Geert Groote (1340-1384) mit der Gründung einer Gruppe zur Entwicklung der persönlichen Frömmigkeit eingeleitet worden. Aus ihr entwickelten sich die „Brüder und Schwestern vom Gemeinsamen Leben“, für die Groote 1383 eine Regel festlegte. Ziel der Devotio Moderna war es, „die Praxis der Anwesenheit Gottes inmitten des alltäglichen Lebens“ hervorzubringen (Bowker 1999, S. 368).

6.2.1.3 Die Darstellung Marias als barmherzige und hilfreiche Mutter der Gläubigen in mittelalterlichen Legenden

Verbunden mit ihrer Mutterrolle ist die Funktion Marias als Fürbitterin. Zum einen entspricht sie als mütterliche Adressatin von Bitten einer allgemeinen Vorstellung von der lebenspendenden, nährenden, bergenden und schützenden Frau, die in dieser Form als anthropologische Konstante beobachtet werden kann (Weilner 1986, Sp. 706). Zum

anderen aber hat sie aufgrund ihrer besonderen Beziehung zum menschengewordenen Sohn Gottes nicht nur ein besonders enges Verhältnis zu diesem, sondern ihr Sohn ist ihr in den Augen vieler Gläubiger wegen der von ihr erbrachten Vorleistungen im Zusammenhang mit seiner Geburt und seiner Aufzucht und wegen der Schmerzen, die er ihr bereitet hat, auch in nicht näher bestimmbareren Umfang verpflichtet (Marti/Mondini 1994, S. 79).

Mittelalterliche Legendensammlungen, die erzählen, wie Maria sich für die Menschen einsetzt, die um ihre Hilfe bitten, zeigen eine Maria, die sich deutlich von den theologischen Reflexionen über sie unterscheidet. Das im Deutschen Orden entstandene „Alte Passional“ aus dem ausgehenden 13. Jahrhundert (hrsg. von Hahn 1845; Köpke 1852) z.B. enthält eine Sammlung von 25 Marienlegenden, in denen die Rolle Marias als barmherzige Mutter betont wird. Allen sündigen und frommen Menschen, die sie verehren oder in höchster Not anrufen, gewährt sie gnädige, absolut verlässliche und treue Hilfeleistung (Kälin 1993, S. 11). Diese Maria tritt als „Mächtige, Barmherzige und Fürbitterin“ auf (ebd., S. 16). Stets aber wird darauf geachtet, dass sie nicht unangemessen herausgehoben oder gar als Gegenpol zur zürnenden Gerechtigkeit Gottes aufgebaut wird. „Denn in den Legenden wird nie ausser acht gelassen, was der Dichter im dritten Buch sagt, ‘ez ist got, der allez gut / alleine zu allen ziten tut’“ (ebd., S. 13).

Die Heiligkeit Marias und ihre Bedeutung für den sündigen Menschen gründen nach Anselm von Canterbury (1033/34-1109) in ihrer Gottesmutterwürde: „Per fecunditatem tuam, domina, mundus peccator est justificatus; damnatus, salvatus; exul reductus: partus tuus, domina, mundum captivum redemit, aegrum sanavit, mortuum resuscitavit“, durch deine Fruchtbarkeit, oh Herrin, ist die sündige Menschheit gerechtfertigt worden; der Verdammte gerettet; [und] der Verbannte zurückgeholt: deine Leibesfrucht, oh Herrin, hat die [in der Sünde, Erg. R.F.] gefangene Welt erlöst, den Kranken geheilt und den Toten wieder zum Leben erweckt (PL 158, S. 954f, zit. n. Kälin 1993, S. 199, dt.: R.F.). Bernhard von Clairvaux (1090/91-1153) preist Marias Würde und Größe aufgrund ihrer jungfräulichen Gottesmutterchaft, durch die sie der Welt den Gottessohn vermittelt hat, und bezeichnet sie als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen: „Nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transiret“, Gott wollte nicht, dass wir etwas haben / empfangen, das nicht durch die Hände Marias ginge (PL 183, S. 100, zit. n. Kälin 1993, S. 199, dt.: R.F.).

Wegen ihrer Freiheit von der Erbsünde und ihrer Sündenlosigkeit hat Maria Macht über das Böse und den Teufel, der in allen Legenden, in denen er vorkommt, angesichts ihrer Machtfülle aufgeben muss. Maria gerät so in den Legenden stärker als in den Marienleben in die Rolle der mächtigen Herrin und Königin, während ihre Rolle als demütige Magd unbedeutender wird. Gleichzeitig rückt sie so wieder in die Nähe der Maria, die das Magnificat sang und ankündigte, dass sich die Ordnungen dieser Welt mit dem Anbruch der Gottesherrschaft umkehren werden. Hinsichtlich ihrer Machtfülle ist sie jedoch nie autonom, sondern wie alle Menschen trotz ihrer Auserwähltheit ein Geschöpf Gottes, so dass sie nichts aus eigener Kraft vollbringt, „auch wenn beim Nennen ihres Namens die Teufel schon schreien und um ihre ‘Beute’ bangen“ (ebd., S. 200). Ihre bei aller Machtfülle demütige Haltung zeigt sich in den Le-

genden, wenn sie sich vor ihrem Sohn verneigt oder sich vor ihrem Kind hinkniet, um für den Sünder zu bitten und Vergebung für ihn zu erlangen (ebd. S. 200).

Gerade in ihrer Funktion als Mutter ist Maria Schutz und Zuflucht der Sünder im Alten Passional: Zum einen ist sie die Mutter Gottes und zum anderen auch die Mutter der Menschen, für die sie sich mittels ihrer Fürsprache einsetzt und zu deren Gunsten sie ihren Beitrag bei der Geburt und Aufzucht des Gottessohnes geleistet hat. Der englische Zisterzienserabt Aelred von Rievaulx (ca. 1110-1167) hatte deshalb geschrieben: „... ut ipsa pro nobis intercedat ad Dominum nostrum. Si aliquid boni fecimus per gratiam Dei: si ipsa illud filio suo praesentaverit, non spernet. De malo quod fecimus sine dubio veniam impetrabit“, ... dass sie selbst für uns bei unserem Herrn dazwischengeht. Wenn wir durch die Gnade Gottes irgendetwas Gutes getan haben, und wenn sie es dann persönlich [in unserem Namen, Erg. R.F.] ihrem Sohn aufopfert, so verschmäht er es nicht. Über dem Bösen, welches wir begangen haben, wird er ohne Zweifel seine Gnade walten lassen (PL 195, S. 322 D, zit. n. Kälin 1993, S. 200, dt.: R.F.). Der Benediktiner, Kirchenlehrer und Kardinal Petrus Damiani (1007-1072) bezeichnete Maria nicht nur als Mutter, sondern darüber hinaus als Mutter der Barmherzigkeit, „mater misericordiae“, und deutete diesen Titel Marias in einem doppelten Sinne: Der Begriff „Mutter der Barmherzigkeit“ steht bei ihm sowohl für ihre Mutterschaft gegenüber Jesus, der als Prototyp der Barmherzigkeit gilt, als auch dafür, dass sie selbst barmherzig und Verwahrerin des Schatzes der Barmherzigkeit Gottes ist (vgl. Kälin 1993, S. 200).

Wie sehr sich Sünder auf die Barmherzigkeit Marias verlassen konnten und wie umfanglich und gut durchdacht die Himmelskönigin ihren Getreuen half, zeigt die in einem Matutinalbuch des Klosters Scheyern enthaltene Legende von der schwangeren Äbtissin aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (Kroos 1980, S. 481f.): Eine Äbtissin, die über ihr Kloster ein sehr strenges Regiment führte, hatte sich mit dem Mundschenk des Klosters eingelassen und war schwanger geworden. Doch hielt sie weiterhin ihre Mitschwester sehr streng und verbot ihnen jeglichen Aufenthalt außerhalb der Klausur. Auf Dauer ließen sich jedoch die Anzeichen der Schwangerschaft nicht mehr verbergen und ihre Nonnen verklagten die Äbtissin deshalb beim Bischof, der sich des Falles annehmen und die Äbtissin bestrafen sollte. In ihrer Not flüchtete sich die Äbtissin in die Marienkapelle des Klosters und beschwor die Gottesmutter, ihr zu verzeihen und sie vor der drohenden Schande zu bewahren. Maria war barmherzig und hatte Mitleid. Sie ließ die Nonne in einen tiefen Schlaf fallen, während dessen zwei Engel kamen, um die Äbtissin von ihrem Kind zu entbinden. Das Neugeborene brachten die Engel zu einem Einsiedler in der Nähe des Klosters. Kurz darauf erschien der Bischof, ließ die Äbtissin in den Kapitelsaal kommen und machte ihr Vorwürfe wegen ihres lasterhaften Lebenswandels. Die beiden Kleriker, die den Leib der Äbtissin nach Anzeichen der Schwangerschaft abtasteten, gaben aber an, keine entsprechenden Anzeichen feststellen zu können. Der Bischof vermutete Bestechung und nahm die Untersuchung noch einmal persönlich vor. Aber auch er konnte nichts feststellen, so dass er von Reue erfasst vor der Äbtissin zu Boden fiel und sie um Vergebung bat. Als der Bischof dann noch die Nonnen, welche die Äbtissin ungerechterweise eines solch schandbaren Vergehens bezichtigt hätten, aus dem Kloster jagen wollte, gab die Äbtissin ihr Geheimnis preis. Der Bischof staunte und wunderte sich und konnte die uner-

messliche Güte der Gottesgebärerin kaum fassen. Als der Sohn der Äbtissin sieben Jahre alt war, nahm ihn der Bischof selbst in seine Obhut, schickte ihn in die Schule und zum Studium und als der Bischof starb, folgte ihm der uneheliche Sohn auf dem Bischofsthron (Zusammenfassung nach Schreiner 1994, S. 62).

Marias Intervention widersprach eindeutig allen kirchlichen Vorschriften und mit Sicherheit der kirchlicherseits hochgehaltenen Sexualmoral. Marias Eingreifen ging aber über eine Rettung der schwangeren Äbtissin hinaus. Mit der Preisgabe des Geheimnisses durch die Äbtissin wurde deren Sohn vom Makel der vaterlosen Geburt entlastet. Maria verhalf diesem illegitimen Sohn sogar zur Bischofswürde, obwohl die kirchlichen Rechtsvorschriften ausschlossen, dass Priestersöhne oder Nonnenkinder Bischöfe werden könnten. Hier klingt wohl auch die im Magnificat besungene Umkehrung weltlicher Verhältnisse unterschwellig an. Von der Sexual- und Körperfeindlichkeit der Marienbiographien ist in dieser Legende nichts zu spüren. Die kompetent und strategisch geschickt helfende Maria zeigt hier nicht nur Verständnis für die menschliche Schwäche der Nonne, sondern sie demonstriert auch ein machtvolles Beispiel ihrer Bereitschaft, sogar den Menschen zu Hilfe zu kommen, die in den Augen einer in (un-)menschlichen Kategorien denkenden Gesellschaft abgrundtief gesündigt haben.

Um zu zeigen, dass es sich bei dieser Maria zugeschriebenen verständnisvollen Haltung gegenüber der Sexualität nicht um ein einmaliges Eintreten für in diese Kategorie fallende Sünder handelt, soll im Folgenden noch eine weitere, bis ins 17. Jahrhundert nachweisbare Legende vorgestellt werden. Sie wurde zuerst von dem Zisterziensermonch Cäsarius von Heisterbach (ca. 1180-1240) in seinem „Dialogus magnus visionum atque miraculorum“ erzählt. In drei lateinischen Fassungen taucht sie im 14. Jahrhundert in Frankreich, den Niederlanden und am Niederrhein wieder auf. Außerdem gibt es eine britische Version des 14. Jahrhunderts und mehrere spanischen Versionen aus dem 17. Jahrhundert (Kirchberger 1997b, S. 78f.). Der Inhalt dieser Legende rankt sich um die Erlebnisse der Nonne Beatrix, die als Pförtnerin ihres Klosters tätig ist und mit einem Geistlichen des Klosters flieht, nachdem sie den Klosterschlüssel vor dem Bild der Maria niedergelegt hat. Der Verführer verlässt sie bald und Beatrix wird zu einer Dirne. Nach zehn Jahren kommt sie zufällig in die Nähe ihres ehemaligen Klosters und hört, dass die Nonne Beatrix noch lebe! Daraufhin betet sie vor dem Marienbild der Kirche und im Traum erscheint ihr dann Maria, die sie anweist, ihren Platz im Kloster wieder einzunehmen. Maria selbst hatte in der Zwischenzeit ihre Stelle als Pförtnerin vertreten (Zusammenfassung nach Kirchberger 1997b, S. 78).

Die bewusst einseitige Auswahl dieser beiden volkstümlichen Legenden zeigt eine Maria, die im Widerspruch zu den klösterlichen und sexualfeindlichen Idealen der mittelalterlichen Kirche steht und durch Verständnis für menschliche Schwächen charakterisiert ist. Zusammen mit anderen Legenden, welche die Barmherzigkeit Marias sogar gegenüber Ehebrechern, Räubern, Totschlägern und Glaubensabtrünnigen betonen (Schreiner 1994, S. 502f.; Kirchberger 1997b, S. 75-80), können diese beiden Texte deshalb als Hinweise gewertet werden, dass in der Literaturgattung der Legende Aspekte Marias lebendig geblieben sind, die sich nicht widerspruchlos in die von Theologen erdachten Vorstellungen über sie einfügen lassen. Hier wird Maria als eine Frau beschrieben, die mit irdischen Nöten stärker vertraut ist und für gescheiterte Gläubige mehr Verständnis zeigt als idealisierende theologische Spekulationen sich vorstellen

können. Eine solche Maria passt kaum noch in das Bild von der demütigen, keuschen und züchtigen Magd, zu der sie in den Marienleben hochstilisiert worden war. Es besitzt aber mehr (mit-)menschliche Züge und dürfte deshalb der biblischen Aussage, dass Jesus zu den Menschen kam und von einer Frau geboren wurde, eher entsprechen. Wie nachhaltig dennoch die in den Marienbiographien vorgenommene Idealisierung Marias auf die Kunst gewirkt hat, zeigt sich bis in den Nazarenerstil des 19. Jahrhunderts. Die Künstler dieser ab 1809 entwickelten Stilrichtung wollten eine 'neu-deutsch-religiös-patriotische' Kunst schaffen (Jahn/Haubenreißer 1995, S. 596) und orientierten sich bei ihrer romantisch verklärten Darstellung der Mutter Gottes vor allem an der vergeistigten und überirdischen Maria der Marienleben. Voll Zorn und Ironie stellte deshalb der Tübinger Ästhetiktheoretiker Friedrich Theodor Vischer (1922) anlässlich einer Besprechung der Maria in Overbecks Frankfurter Gemälde 'Der Triumph der Religion in den Künsten' (1832-1840) fest:

„Nein, eure Madonnen sind nicht die Madonnen der alten Kirche; sie haben in den Stunden der Andacht gelesen, sie sind in einer Pension, in einer Töchterchule aufgewachsen, ein Jährchen wenigstens, ja sie trinken Tee, wenig, aber etwas. Diese hier hält gar eine Schreibfeder in der Hand; gebt acht, sie nimmt ein Blatt aus einem Album mit Rokokoarabesken am Rande und schreibt etwas von Jean Paul darauf - nein schönes Mädchen, ich glaube nicht, daß dieses Kind Ihr Kind ist, Sie sind zu sittlich, auch der Heilige Geist hat einen anderen Geschmack, etwas derber; einen Zimmermann hätten Sie schwerlich geheiratet; vielmehr ein Ideal von einem sittlichen, höchst musterhaften jungen Mann, angestellt etwa beim Kirchen- oder Schulwesen, irgendeinen Oberhofprediger, der Glockentöne geschrieben hat - den würde ich Ihnen empfehlen“ (ebd., Bd. 5, S. 29f., zit. n. Schreiner 1994, S. 507).

Mittelalterliche Legenden hielten Maria nicht für so weltfern. Auch ein volkstümlicher Brauch, den fromme katholische Christen während des 17. Jahrhunderts im Osnabrücker Raum praktizierten, wandte sich nicht an ein überirdisches, theologisch konstruiertes, Modell Marias, sondern an eine Frau, die ihre Nöte kannte und die sie bei der Bewältigung ihres irdischen Daseins unterstützte. „Ein Visitationsprotokoll z.B., das der Osnabrücker Generalvikar Albert Lucenius 1624/25 abfasste, rügte es als ausgesprochenen Mißbrauch, wenn in einigen Kirchspielen der Diözese 'an den Bittagen bei der Prozession ein Bild der Jungfrau und Gottesgebäerin zusammen mit einer Fahne durch die einzelnen Häuser getragen' wird. Die Teilnehmer, die sich an dieser Prozession von Haus zu Haus beteiligen, so fährt der Bericht fort, 'gehen um den Herd, wobei eine Frau das Bild der jungfräulichen Gottesgebäerin und voran ein Mann die Fahne trägt. Die Statue oder das Bild der Gottesgebäerin wird darauf im Ehebett niedergelegt und das Kreuz oder die Fahne auf dem Tisch. Dieser abergläubische Brauch besteht seit vielen Jahren, und man glaubt, daß dadurch das Jahr glücklich und das eheliche Zusammenleben freundlich und ohne Zank und Streit wird'. In den Augen der Reformen stellte sich der fromme Brauch bäuerlicher Laienchristen als platter Aberglauben dar. Die Prozession mit dem Marienbild, von dem sich die Beteiligten ehelichen Frieden und häuslichen Segen erhofften, wurde verboten“ (Schreiner 1994, S. 291).

Gläubige Christen, die mit den Nöten irdischen Lebens besser vertraut waren als Theologen, hatten in deren Augen Maria offenbar zuviel zugemutet. Die Laienchristen

richteten sich aber offensichtlich nicht immer nach den Vorgaben einer angesichts abergläubischer Praktiken sorgenvoll eingreifenden kirchlichen Obrigkeit. Denn andere Quellen aus dem 16.-18. Jahrhundert berichten von Anrufungen Marias bei männlicher Impotenz, Kinderlosigkeit und bei schwierigen Geburten (ebd., S. 59-60). Die bayerische Kurfürstin Maria Anna z.B. hatte sich 1636 im Kloster Andechs den „Gürtel der seligsten Jungfrau“ ausgeliehen, um ihn während der letzten Schwangerschaftsmonate zu tragen (Beinert 1984, S. 935, zit. n. Schreiner 1994, S. 60). Weniger hochgestellte Frauen bedienten sich unter den gleichen Umständen eines Papierbandes mit der „Wahrhaften Länge Mariens“, das mit Anrufungen, Bittgebeten und Bibelzitatens bedruckt war. Denn „wanns ein Frau, so in Kindsnöten ist, [diese, Erg. R.F.] mit Andacht bethet, die wird absonderliche Hilf und Beystand von unserer lieben Frauen zu gewarten haben“ (ebd.). Auch eine im Werler Mirakelbuch enthaltene Niederschrift aus dem Jahr 1716 bezeugt, dass sich Frauen angesichts der Gefahren, die damals mit einer Entbindung verbunden waren, in ihrer Not vertrauensvoll an Maria wandten: Frau von Clodt, geb. von Loen, berichtet, dass sie „auf St. Johannes in ein schweres Kindbett gekommen, dergestalt dass sie von beisehenden Leuten allen verloren gegeben und keine Hoffnung gewesen“ sei, und dass sie dann „trotz aller Desperation“ ihre „Zuflucht zur Mutter Gottes genommen und versprochen [hätte], woferne ich erlöset würde, so wollte ich nach meiner Genesung auf Wehrel gehen und die Mutter Gottes besuchen nebenst Verrichtung meiner geringen Andacht“. Nach ihrem Versprechen wurde sie „sogleich erhört und erlöst ... mit einem toten Sohn, so von der Hebamme doch gedoffet worden, sonst war keine Hoffnung für Mutter und Kind, dass ich es Leben behalten“ (Werler Mirakelbuch, StAW, Kleine Bestände 20, Nr. 11, o.S., Ausl. R.F.). Das in dieser Quelle spürbare gläubige Flehen einer Mutter in höchster Not und ihre Dankbarkeit trotz des totgeborenen Kindes verweisen auf emotionale Beziehungen von Frauen zu einer Maria, der Frauen vertrauen, weil sie eine Frau ist und aus persönlicher Erfahrung um die Risiken einer Entbindung weiß. Hier wird nicht die demütige und sittsame Magd des Herrn, sondern die machtvolle Herrscherin angesprochen, deren Einsatz in den Augen ihrer Verehrerin sogar über Leben und Tod entschieden hat.

6.2.1.4 Die Eva-Maria-Antithese und die Entwicklung von Vorstellungen über vorbildliche Weiblichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit

Als eine der folgenreichsten Setzungen der patristischen Theologie für die Sichtweise von Frauen hat sich die erstmals von Justin († 165) formulierte Gegenüberstellung von Eva und Maria erwiesen: „Denn Eva, welche eine unverdorbenene Jungfrau war, gebar, nachdem sie das Wort der Schlange empfangen hatte, Sünde und Tod. Maria dagegen war voll Glaube und Freude, als der Engel ihr die frohe Botschaft brachte, der Geist des Herrn werde über sie kommen Und sie antwortete: ‘Mir geschehe nach Deinem Worte!’ Durch die Jungfrau Maria ist Jesus geboren worden, ... durch welchen Gott die Schlange und die ihr ähnlich gewordenen Engel und Menschen vernichtet, diejenigen dagegen, welche ihre Sünden bereuen und an ihn glauben, vom Tode befreit“ (Justin, BKV 33, S. 163f, Ausl. R.F.). Die gemeinsame Ausgangsbasis und damit die Voraussetzung des Vergleichs zwischen beiden Frauen ist deren Jungfräulichkeit, der entscheidende Gegensatz zwischen ihnen „liegt in der unterschiedlichen Glaubenshaltung und den dadurch ausgelösten Folgen“ (Leisch-Kiesl 1993, S. 124). Durch Eva

gelangt das Unheil in die Welt, durch Maria das Heil in der Gestalt des menschgewordenen Sohnes Gottes. Im Gegensatz zu Maria, deren Rolle entsprechend den Wahrnehmungen der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologen im NT dadurch bestimmt ist, dass sie das göttliche Wirken eher passiv an sich geschehen lässt („fiat“, es soll geschehen, Lc 1,38) ist das Handeln Evas im AT als aktives Tun beschrieben („et tulit de fructu illius et comedit deditque viro suo“, Gn, 3,6; und sie nahm von seinen [= des verbotenen Baumes] Früchten und aß; sie gab [sie] auch ihrem Mann). Marias demütige und eher passive Haltung liefert so den Theologen die Begründung einer Forderung an Frauen, sich durch Unterordnung und Gehorsam gegenüber ihren Männern auszuzeichnen. Durch die auf die biblische Offenbarung zurückgeführte Begründung dieser Haltungen werden Gehorsam, Unterordnung und Demut als Gott wohlgefällige Wesensmerkmale von Frauen definiert und für alle Ewigkeit festgeschrieben. Evas Haltung hingegen ist in den Augen der Kirchenväter und der ihnen folgenden mittelalterlichen und neuzeitlichen Theologen durch aktiven Ungehorsam und durch Missachtung der (göttlichen) Autorität charakterisiert. Da Evas Ungehorsam für die Menschheit nur Nachteile gebracht hat, z.B. schmerzhaftes Geburten und Verlangen der Frau nach dem Mann (Gen 3,16), Arbeiten im Schweiß des Angesichts (Gen 3,19), die im Paradies nicht geplante Sterblichkeit (Gen 3,19) und die Vertreibung der Menschen aus der Umgebung Gottes (Gen 3,24), ist es logisch, dass weiblicher Ungehorsam von den Theologen als negative weibliche Haltung charakterisiert und ebenfalls metaphysisch begründet wird. Frauen sollen gehorsam und passiv sein, da ja bereits die ersten Geschichten der Bibel zeigen, was geschehen kann, wenn sie ungehorsam und aktiv sind.

Die latent in der Bibel enthaltene Struktur der Eva-Maria-Antithese steht auch in einer Beziehung zur kirchlichen Sichtweise von Sexualität. Durch die von der Theologie vorgenommene Sexualisierung der Ursünde Evas (s.u.) wird Eva als Frau mit Sexualität assoziiert, der gegenüber Marias asexuelle Jungfräulichkeit deutlich abgegrenzt wird. „Sexualität und hiermit die Frau werden so zu einem Hindernis für den Mann auf seinem Weg zu Gott“ (Leisch-Kiesl 1993, S. 125). Der erfolgreichste Weg zurück zu ihm führt deshalb über die Vermeidung von Sexualität im Rahmen jungfräulicher Enthaltensamkeit. Folgt man den mittelalterlichen Marienbiographien, dann hat Maria diesen Weg vorbildhaft für alle Menschen beschritten.

Die antithetische Eva-Maria-Struktur entfaltet der Kirchenvater Augustinus (354-430), indem er feststellt: „[Christus] wollte in seiner Person das männliche Geschlecht anerkennen; das der Frau würdigte er sich, in seiner Mutter zu ehren. Auch wenn einstmals die Frau gesündigt hat und an den Mann die Sünde weitergereicht hat, so ist doch die Ehe beider durch des Teufels Trug in die Irre geführt worden. Wäre Christus nur als Mann gekommen ohne jedwede Empfehlung für das weibliche Geschlecht, würden die Frauen an sich verzweifeln, insbesondere, weil durch sie der Mann gefallen ist. Nun aber hat er beide geehrt, beide gerühmt, beide angenommen“ (Serm. Denis., hrsg. von Morin 1930, dt.: Courth 1991, S. 90). Eva wird von Augustinus nicht nur die größere Verantwortlichkeit für den Sündenfall zugewiesen, sondern das männliche Geschlecht wird ihm zufolge auch als das bevorzugte gesehen, weil Christus als Mann zur Welt gekommen ist. Nur weil die Frauen sonst wegen der Sünde ihrer Stammutter verzweifeln müssten, ist ihr Geschlecht auch durch die Geburt des Mannes Jesus durch eine Frau mitgeehrt worden. An dieser Stelle wird auch „ein ge-

heimer Androzentrismus“ des Christentums sichtbar, der sich nach Auffassung von Leisch-Kiesl (1993) „in der heilsgeschichtlichen Struktur von den Anfängen christlicher Theologie an“ als „strukturell wie inhaltlich“ durchgängiges Motiv ablesen lässt (ebd., S. 124).

Den Stand der Diskussion der Eva-Maria-Antithese fasste der Jesuit Petrus Canisius (1577) in „De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta“ (dt.: Über Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebälerin) zusammen (dt.: Telch 1933). Da die von Canisius zusammengetragenen Ansichten der Theologen über Eva und Maria in das zeitliche Umfeld der Entstehung des Werler Rosenkranzaltars hineinreichen, geben sie auch Hinweise auf Sichtweisen von Weiblichkeit, die sowohl bei der Errichtung des Altars als auch bei der gleichzeitig in Werl nachweisbaren Hexenverfolgung eine Rolle gespielt haben dürften. Um die vom Autor intendierte Wirkung einer fortgesetzten Reihung von gegensätzlichen Aussagen über Eva und Maria nicht zu zerstören, wird - wie bei Canisius - auf die den Lesefluss unterbrechende Angabe der jeweiligen Quellen verzichtet. (In der Übersetzung des Textes durch Telch (1933) sind die entsprechenden Angaben in den Fußnoten enthalten.)

„Eva und Maria“: ein Vergleich

Der heilige Irenäus, ein Nachfolger der Apostel, ein Schüler des heiligen Polykarp, ein Martyrer, sagt: ‘Eva wurde durch die Worte eines Engels versucht, Gott zu fliehen und übertrat sein Wort. Auch Maria wurde durch einen Engel die Botschaft gebracht, sie solle Gott tragen und gehorchte seinem Worte. So wurde Maria die Verteidigerin der Jungfrau Eva und wie das Menschengeschlecht durch eine Jungfrau dem Tode verfiel, so wurde es gerettet durch eine Jungfrau. Jenes durch den Ungehorsam einer Jungfrau, dieses durch den Gehorsam einer Jungfrau. Marias Gehorsam löste den Knoten des Ungehorsams der Eva, denn was diese durch ihren Unglauben schürzte, entwirrte Maria durch ihren Glauben. Indem sie uns Christus gebar, ist sie uns allen die Ursache des Heiles, die Wiederherstellerin des Menschengeschlechts geworden’. Justinus, noch ein älterer Zeuge, auch ein Martyrer: ‘Eva nahm als unversehrte Jungfrau den Samen des Wortes der Schlange in sich auf und gebar Ungehorsam und den Tod. Maria, die Jungfrau, empfängt mit Freuden den Glauben und antwortet auf die Botschaft des Engels Gabriel: Mir geschehe nach deinem Worte’. Tertullian, ein sehr alter Kirchenschriftsteller, den der heilige Cyprian sehr fleißig las: ‘Eva glaubte der Schlange, Maria Gabriel. Was jene durch ihren Unglauben sündigte, tilgte diese durch ihren Glauben. Durch dasselbe Geschlecht Tod und Verderben, Leben und Rettung.’ Augustin, der Fürst aller Theologen: ‘Eva verdiente wegen ihres Ungehorsams Strafe, Maria wegen ihres Gehorsams Gnade. Jene wird verflucht, weil sie Verbotenes aß, diese gebenedeit, weil sie dem Engel glaubte; jene brachte uns den Tod, diese Jungfrau gebar das Leben. Eva, die Mutter unseres Geschlechts, brachte der Welt Unheil, die Gebälerin unseres Herrn brachte dem Weib und dem Mann Heil. Jene verwundete, diese heilte. Dort wurde ein Weib verleitet, die Tochter des Teufels zu werden, hier wird die Jungfrau mit Gnade erfüllt, damit sie die Mutter des allerhöchsten und eingeborenen Sohnes Gottes werde.’ Epiphanius, der älter ist als Augustin: ‘Eva wurde den Menschen die Ursache des Todes, denn durch sie kam der Tod in die Welt. Maria wurde die Ursache des Lebens, indem sie uns das Leben gebar und ist so die Mutter aller Lebendigen, durch sie kam der Sohn Gottes in

diese Welt. Und wo die Sünde überfließend war, floß auch die Gnade über. Woher der Tod, von dorthier auch das Leben, Leben wird eingetauscht für den Tod.' Gregor von Nyssa: 'Jene ging auf den Rat der Schlange ein und befolgte ihn, diese gab uns den Überwinder der Schlange, gebar uns die Quelle des Lichts.' Chrysostomus, der Goldmund, so genannt wegen seiner Beredsamkeit: 'Durch Maria wird wiederhergestellt, was durch Eva zugrunde gegangen war. Denn durch Christus wird das, was durch Eva in Knechtschaft geriet, erlöst. Gabriel verspricht, was durch den Teufel unwiderbringlich verloren war. Durch Christus wird die Sünde hinweggenommen, die Adam sich zuzog und wir durch ihn. Das Leben, das durch Eva getötet worden, wird uns durch Maria wiedergegeben. Die früher die Mutter der Sterbenden durch die Natur war, wurde wahrhaft die Mutter der Lebendigen durch die Gnade. Mit Maria verhandelt der Engel über unser Heil, weil mit Eva der Engel über unser Verderben verhandelt hatte.' Maximus: 'Ein Weib gebiert das Heil der Welt, damit die, die die Quelle der Schlechtigkeit war, die Vermittlerin der Gerechtigkeit werde.' Fulgentius: 'An Eva tritt der böse Engel heran, um durch sie den Menschen, den Gott erschaffen, von Gott zu trennen. Jetzt aber kommt zu Maria ein guter Engel, damit in ihr der eingeborene Gottessohn mit der menschlichen Natur vereinigt werde. Zu Eva kommt der Teufel, der Bösewicht, um uns das Leben zu nehmen, zu Maria kommt Gabriel, um den Menschen das nahende Leben zu verkünden. Maria ist das Fenster des Himmels, weil durch sie Gott das Licht auf die Welt strahlte, Maria ist die himmlische Leiter geworden, weil durch sie Gott zur Erde niederstieg, damit wir durch sie zum Himmel aufsteigen können. Durch Maria ist das Frauengeschlecht wiederhergestellt worden, weil es durch Maria vom Fluche, der über Eva erging, befreit wurde. Eva wurde gesagt: In Schmerzen und Trauer sollst du gebären und unterthan sollst du sein deinem Manne und er über dich herrschen. Diesen drei Übeln müssen die Frauen sich fügen, die Maria nicht nachfolgen, nämlich den Schmerzen, der Trauer, der Knechtschaft. Im Gegensatz dazu wird Maria mit drei der herrlichsten Gaben beschenkt: mit dem Gruß des Engels, mit dem göttlichen Segen und der Fülle der Gnaden'. Bernhard: 'Grausam war jene Eva, denn durch sie hat die alte Schlange auch dem Mann das tödliche Gift eingespritzt. Getreu war Maria, die den Männern und Frauen das Gegengift darreichte. Jene war die Vermittlerin der Entzweiung, diese der Versöhnung, jene verführte zur Übertretung, diese brachte Erlösung. Laufe daher, Eva, zu Maria, die Tochter soll Rede stehen für die Mutter, sie soll die Schande der Mutter wegnehmen, sie soll dem Vater für die Mutter Genugtuung leisten. Denn siehe, ist der Mann gefallen durch das Weib, so wird er auch nicht wiederaufgerichtet außer durch das Weib.' Rupert von Deutz läßt Gott zu Eva und Maria so sprechen: 'Eva ist meine Feindin, für ihren Mann eine Viper, sich selbst eine häßliche Schande und Schmach; eine Feindin durch ihren Stolz, eine Viper wegen ihrer Bosheit, die sie von der Schlange einsog, eine Schande wegen ihrer Lüsternheit, von der sie gleichsam trieft, weshalb sie sich auch als nackt erkennt und mit einem Blatt ihre Scham bedeckte. Du aber Maria, meine Taube durch die Liebe, ganz schön durch deine Keuschheit; du warst nicht aufgeblasen gegen Gott, sondern gefielst dem Allerhöchsten durch deinen demütigen Sinn und bist so meine Freundin. Du liehst dein Ohr nicht der Schlange, im Gegenteil, ich habe Feindschaft gesetzt zwischen dir und der Schlange. Und siehe, du bist die Taube. Über dich kam nicht die Nacktheit der bösen Lust, nein, der Heilige Geist überschattete dich

und so bist du ganz schön. Komm, o Maria, komme, denn Eva flieht, sich zu verstecken. Komm, glaube dem Engel, der die Botschaft bringt, denn Eva glaubte den Einflüsterungen der Schlange, komm, zertrete das Haupt der Schlange, denn Eva wurde betört durch das Haupt der Schlange, zur Sinnenlust gereizt durch ihr Reden und umschlungen von ihrem Schwanz.' Papst Innozenz III.: 'Eva war voll der Sünde, du, o Maria, bist voll der Gnade, jene verflucht unter den Weibern, du gebenedeit unter den Weibern; verflucht die Frucht ihres Leibes, Kain, gebenedeit die Frucht deines Leibes, Jesus. Jene stimmte dem Teufel zu und aß die verbotene Frucht, wie geschrieben steht: Sie nahm von der Frucht und aß und gab ihrem Mann. Diese glaubte dem Engel und empfing den verheißenen Erlöser: Du wirst empfangen und einen Sohn gebären. Jene aß sich durch den Apfel in den Tod hinein: An welchem Tage du davon ißt, wirst du sterben. Diese empfing den Sohn zum Heile: du wirst seinen Namen Jesus nennen, denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen. Eva gebar in Schmerzen: Ich will vermehren deine Plagen und deine Empfängnisse und in Schmerzen wirst du gebären. Diese hat in Freuden geboren: Ich verkünde euch heute eine große Freude, die allem Volk sein wird, denn geboren ist euch heute der Erlöser, der da ist Christus der Herr, in der Stadt Davids. So ist also durch ein Weib der Tod in die Welt gekommen, aber auch durch ein Weib das Leben in dieser Welt wiederhergestellt worden. Was Eva in die Verdammung stürzte, rettete Maria, damit das Leben von dort wieder erweckt werde, von woher der Tod kam.'

Man sieht, wie die Väter mit der größtmöglichen Ehrfurcht von Maria sprechen und daß nach ihrer Lehre der Gegensatz zwischen Eva und Maria der denkbar größte ist. Maria ist ihnen die Fürsprecherin der Eva, weil sie die Ursache des Heiles für das ganze Menschengeschlecht geworden ist. Sie ist ihnen die Urheberin aller Verdienste, weil sie durch ihren Gehorsam Gnade erlangte, die Mutter der Lebendigen, die Himmelsleiter, die Königin der Himmel und die Mutter der Barmherzigkeit. Und die Väter sind ja die Säulen der Kirche Gottes. Mit ihnen sollen wir unseren Glauben und unsere Verehrung der Gottesmutter vereinigen.“ (zit. n. der dt. Übersetzung: Telch 1933, S. 317-320).

Die von Canisius geleistete Zusammenstellung der Quellen einer fast 1000jährigen Tradition (Justin 2. Jh. - Innozenz III. 12. Jh.) christlichen Nachdenkens über Eva und Maria kreist in immer wieder neuen Formulierungen um die zentrale Aussage, dass Evas Versagen durch die Leistungen Marias ausgeglichen worden ist. Durch die Verwendung von Aussagen der größten christlichen Denker, die zum Teil sogar als „Martyrer“ oder als „Fürst aller Theologen“ Vorbildfunktion haben, wird von Canisius die nicht mehr hinterfragbare Feststellung begründet, dass Evas Versagen Schreckliches, Marias Jungfräulichkeit hingegen Großartiges für die Menschheit gebracht hat. Das ist nichts Neues, interessant aber ist es, zu verfolgen, wie in der von Canisius geordneten Zusammenstellung zunächst die Ursachenpaare Unglauben-Glauben und Ungehorsam-Gehorsam als die entscheidenden Weichen dafür angesehen werden, dass Unheil bzw. Heil in die Welt gelangen. Deutlich wird bei der Wiedergabe der kirchlichen Überlieferung bis zu Papst Innozenz III. (1198-1216) herausgestellt, dass Eva und Maria in diesem Zusammenhang eine Mittlerfunktion haben: Die eine wirkt als Vermittlerin der bösen Absichten des Teufels, die andere hingegen als die des Heilshandelns Gottes. Da beide (Jung-)Frauen im Dienste einer übergeordneten Macht stehen und nicht aus sich

selbst heraus handeln, wird mithilfe der 1000jährigen Tradition der Quellen auch festgeschrieben, dass Frauen trotz ihrer Möglichkeit zu entscheidenden Weichenstellungen nur nachgeordnete Funktionen erfüllen können und dass dieses schon immer so war.

Im weiteren Verlauf seiner Darstellung bringt Canisius jedoch den Benediktiner Rupert von Deutz (1075/80-1129) ein und lässt ihn die Gegensatzpaare Unglauben-Glauben und Ungehorsam-Gehorsam durch eine sexualisierte Betrachtung der Frauen Eva und Maria ergänzen: Eva ordnet Rupert die Schande „wegen ihrer Lüsternheit, von der sie gleichsam trieft“ zu, während ihm zufolge über Maria „nicht die Nacktheit der bösen Lust“, sondern der „Heilige Geist“ gekommen ist. Eine metaphysische Überhöhung erfahren die Verdammung der „bösen Lust“ und das Lob der Keuschheit bei Rupert dadurch, dass er diese Aussagen nicht als eigene Ansicht deklariert, sondern als direkt aus dem Munde Gottes stammende Äußerungen: Canisius folgt ihm und führt das Zitat des Rupert ein, indem er schreibt: „Rupert von Deutz läßt *Gott zu Eva und Maria sprechen* ...“ (Hervorhebung R.F.). Trotz der metaphysischen Überhöhung dieser persönlichen Sichtweise von Sexualität wirkt die in der zitierten Quelle diskreditierte „böse“ Lust m. E. eher wie ein Reflex des hochmittelalterlichen Autors auf die abgelehnte eigene Geschlechtlichkeit und weniger wie das Ergebnis besonderen Einfühlungsvermögens in das göttliche Denken. Verglichen mit den anderen von ihm erwähnten Quellen zitiert Canisius den 500 Jahre alten Text des Rupert von Deutz sehr ausführlich, so dass vermutet werden kann, dass ihm die dort enthaltenen Aussagen wichtig erschienen sind. Die Einbindung des Rupert in die Gruppe der „Väter“, die ja „die Säulen der Kirche Gottes“ sind und mit denen wir - laut Canisius - unseren Glauben vereinigen sollen, verleiht dessen Ausführungen zusätzliches Gewicht.

Mit Blick auf die Art und Weise, wie die „Kirchenväter und -männer“ in dieser und anderen Quellen „ihren Frauenhaß artikulieren“, stellt Savramis (1985) fest, dass sich deren Texte als „ideales Beispiel“ für Verdrängung lesen lassen: Sie verdrängen ihre Geschlechtsangst, indem sie meinen: „Nicht wir (Männer) haben Angst vor dem anderen Geschlecht, nein, die Frauen sind böse und gefährlich, daher meiden wir sie. Die Minderwertigkeitskomplexe der Männerwelt lassen sich durch die Verteufelung der Frau zu Überwertigkeitskomplexen umfunktionieren. Denn wenn die Weiber tatsächlich böse und gefährlich sind, so erweisen sich die Männer nicht nur als ‘gut’, sondern auch als besonders ‘erhaben’ und ‘großzügig’, da sie das böse Geschlecht nicht vernichten“ (ebd., S. 27). Frauen, die bereit sind, sich so den Vorstellungen der Männer zu unterwerfen wie das Maria angeblich getan hat, können sogar damit rechnen, dass sie - wie Maria - von ihnen mit besonderer Aufmerksamkeit und Liebe behandelt werden.

Die ausführliche Wiedergabe der Canisius-Quelle „Eva und Maria: ein Vergleich“ zeigt neben den Hinweisen auf gewisse Vorstellungen von Männern über gutes und böses Verhalten von Frauen auch deutlich, dass in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Theologie nicht - wie vielfach angenommen - Maria, sondern Eva „die konstitutive Rolle in der Entwicklung des theologischen Frauenbildes“ zukommt. „Aufgrund der antithetischen Struktur bleibt die Gestalt Marias unabdingbar an die Evas gebunden“ (Leisch-Kiesl 1993, S. 124). Die damit verbundene Charakterisierung des Negativen in Eva und des Positiven in Maria beinhaltet darüber hinaus eine inhaltliche Bestimmung des christlichen Rollenbildes von Frauen, „wobei die Beurteilung

menschlicher Sexualität eine wesentliche Rolle spielt. Die sogenannte Verführung Evas wird sexualisiert und mit Frau gleichgesetzt, wovon Maria und mit ihr die Jungfrauen deutlich abgesetzt werden“ (ebd., S. 125).

Die von Canisius aufgelisteten Quellen „negieren und entwerten das weibliche Geschlecht und Sexualität in dreifacher Hinsicht: erstens durch die Hervorhebung der Jungfräulichkeit auf Kosten des geschlechtlichen Lebens der Menschen schlechthin und der Frau speziell; zweitens durch die einseitige Orientierung des Frauenideals an der Mutterschaft und drittens dadurch, daß Gehorsam, Unterwerfung und Demut als Haupttugenden der Frau metaphysisch legitimiert werden“ (Savramis 1985, S. 29). Die damit gekoppelte „Umfunktionierung der Marienverehrung in eine sexualfeindliche Ideologie“ impliziert „die Verteufelung der Frau und Frauenhass“ (ebd., S. 31) und hat so nicht nur der Stellung von Frauen innerhalb der Kirche langfristig geschadet, sondern sie widerspricht auch dem persönlichen Umgang Jesu mit Frauen und seiner Überzeugung, dass „Mann und Frau von göttlicher Abkunft sind und daß sie deshalb ebenbürtig sind“ (ebd., S. 20). Die von Savramis (1985) beobachtete „Umfunktionierung der Marienverehrung in eine sexualfeindliche Ideologie“ könnte auch erklären, warum die Phänomene Rosenkranzaltar und Hexenverbrennung in Werl zeitgleich zu beobachten sind. Die Vernichtung der mit Sexualität assoziierten bösen Hexen wäre dann (nur) der logisch konsequente Gegenpol zur Verehrung der sexuell enthaltsamen guten Jungfrau Maria.

6.2.1.5 Dogmengeschichtliche Entwicklung der Marienverehrung bis zur Frühen Neuzeit

Unter einem Dogma versteht man im heutigen Sprachgebrauch einen Satz, „der durch feierliche Verkündigung eines Papstes oder eines Konzils mit dem Papst als eine in der Offenbarung und Tradition vorgegebene Heilsaussage allen Gläubigen vorgelegt wird und von ihnen akzeptiert werden soll“ (Gössmann 1990, S. 20). Als klassische Kriterien der Definierbarkeit eines Dogmas gelten: „1) Die Rückführbarkeit des betreffenden Satzes auf die Heilige Schrift ... 2) Die Bezeugung der betreffenden geglaubten Wahrheit in der christlichen Tradition von Anfang an, also schon bei den frühen Kirchenvätern ... 3) Die Forderung, daß ein Glaubenssatz, der als Dogma definiert werden soll, einer bedrohten Wahrheit zu Hilfe kommen oder auch einen Angriff auf das gesamte Glaubensgut abweisen soll“ (ebd., S. 21, Ausl. R.F.). Der Ausdruck „Dogma“ ist erst seit dem 18. Jahrhundert im theologischen Gebrauch, vorher wurden entsprechende Aussagen einfach als „articulus fidei“, als Glaubensartikel, bezeichnet (Rahner 1986, Sp. 439).

Der erste Glaubenssatz über Maria bezieht sich auf ihre jungfräuliche Mutterschaft, die bereits im Lukasevangelium (Lk 1,26-38) und bei Matthäus (Mt 1,18-23) bezeugt ist. Das auf dem Konzil von Nicäa (325) formulierte Glaubensbekenntnis spricht zwar noch ohne Hinweis auf die Jungfräulichkeit Marias von der „Fleisch- und Menschwerdung des Gottessohnes“ (Denzinger 1991, S. 125), doch bereits das Konstantinopolitane Credo (381) stellt fest, der göttliche Logos, das Wort Gottes, sei „Fleisch geworden vom Heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau, und Mensch geworden“ (ebd., S. 150). Das Konzil von Ephesus (431) lehrte, dass Maria „Gottesgebärerin“ zu nennen sei, da „die heilige Jungfrau“ das „Wort, das aus Gott ist und Fleisch wurde, dem

Fleisch nach geboren“ habe (ebd., S. 252). Mit dieser Bestimmung wurde der zweite Glaubensartikel über Maria festgelegt, nämlich dass sie „Theotokos“, Gottesgebälerin sei. Den Hintergrund für diese Lehrentscheidung bildete die Auseinandersetzung mit den Nestorianern, welche die Auffassung vertraten, dass es im fleischgewordenen Christus sowohl eine menschliche als auch eine göttliche Person gebe und dass Maria nur die Mutter des Menschen Jesus sei, nicht aber die Mutter Gottes. Das Konzil folgte mit seiner Entscheidung einer Formulierung des Patriarchen Cyrill von Alexandrien († 444) in dessen Brief an Nestorius (BKV II/12, S. 83) und verkündete im ersten von 12 Anathematismen (Verurteilungen) gegen Nestorius: „Wenn jemand nicht bekennt, daß der Emanuel in Wahrheit Gott ist und die heilige Jungfrau deshalb Gottesgebälerin ist, weil sie das fleischgewordene aus Gott entstammte Wort fleischlich geboren hat, so sei er im Banne“ (BKV II/12, S. 98).

Auf dem 4. Konzil in Chalkedon (451) ging man weit über Ephesus hinaus und gab Maria den offiziellen Titel der „*aei parthenos*“, der immerwährenden Jungfrau (Kirchberger 1997c, S. 165). Allerdings wird dieser Titel erst 100 Jahre später mit dem 2. Konzil von Konstantinopel (553) im Rahmen des Bekenntnisses zur Fleischwerdung des Logos „aus der heiligen glorreichen Gottesgebälerin und immerwährenden Jungfrau“ verbindlich (Denzinger 1991, S. 422). Seinen Abschluss findet der Prozess der Definition der Jungfrau und Gottesgebälerin im Canon der Lateransynode von 649: „Wer nicht gemäß den heiligen Vätern im eigentlichen Sinne und wahrhaftig die heilige, allzeit jungfräuliche und unbefleckte Maria als Gottesgebälerin bekennt, da sie ja im eigentlichen Sinne und wahrhaftig Gott selbst, das Wort, das vor allen Zeiten aus Gott dem Vater geboren wurde, in den letzten Zeiten ohne Samen aus heiligem Geist empfangen und unversehrt geboren hat, wobei ihre Jungfrauenschaft auch nach seiner Geburt unzerstört blieb, der sei verurteilt“ (ebd., S. 503).

Ausgelöst worden war das Bedürfnis nach der Festlegung der Jungfräulichkeit der Gottesgebälerin Maria durch das Bemühen um einen konsensfähigen und verbindlichen Ausdruck der Glaubensüberzeugung, dass Jesus gleichzeitig wahrer Gott und wirklicher Mensch sei. In Form von Aussagen über Maria hatten sich die frühkirchlichen Theologen an dieser christologischen Diskussion beteiligt, „wobei die Rede von der jungfräulichen Geistesempfangnis das Bekenntnis zur Gottheit Christi stärkte und die Thematisierung der Geburt Jesu Einfluß auf die Glaubensüberzeugung von der wahren Menschheit Jesu Christi nahm“ (Müller †/Sattler 2000, S. 167). Das zu Beginn ausschließlich christologisch begründete Interesse an Maria wandelte sich dabei „unter dem Einfluss asketischer Bestrebungen“ zu einem ausdrücklichen Interesse an der Person Marias (ebd., S. 167). Anfänglich stand nur die „jungfräuliche Geistesempfangnis“ Marias im Vordergrund und deren Empfänglichkeit für das Wort Gottes. Die moderne feministische Theologie sieht den Begriff „Jungfrau“ in diesem Zusammenhang eher als Metapher für eine innere Haltung und Autonomie an: „Jungfrau heißt dann nicht primär die Frau, die von allem sexuellen Verkehr absieht, sondern die Frau, die kein ‘abgeleitetes’ Leben führt, als Mutter von, Tochter von, Gattin von ..., sondern die zu einer Ganzheit in sich selbst reift, die als Person intakt ist, die sich selbst angehört und aus ihrer eigenen Mitte heraus offen für andere, für Gott ist“ (Halkes 1985, S. 61f.). Unter solchen Aspekten weisen „Jungfräulichkeit“ und „Mutterschaft“ vor allem auf einen Transzendenzbezug hin, den Maria mit all den Menschen teilt, die wie sie für

das Wort Gottes offen sind. Bereits im Mittelalter konnte sich so auf der Grundlage des Augustinuswortes, dass Maria Jesus zunächst im Glauben und dann erst im Leib empfangen habe („prius concepit mente quam ventre“), eine reiche Mystik entwickeln, in der Maria als „Prototyp für die mystische Gottesgeburt in der menschlichen Seele“ erscheint. Männer und Frauen begaben sich dabei in die Rolle Marias, um Jesus dem Glauben nach zu empfangen und in sich lebendig werden zu lassen (Gössmann 1990, S. 22f.).

Die oben im Rahmen der Eva-Maria-Antithese zitierten frühkirchlichen und mittelalterlichen Quellen zeigen jedoch, dass für viele Theologen die biologische Jungfräulichkeit zunehmend bedeutsamer geworden war als deren transzendente Aspekte. Häufig jedenfalls bezogen sie sich gerade auf Marias körperliche Unversehrtheit und sexuelle Reinheit, um Maria gegenüber allen anderen Frauen abzugrenzen und so aus ihr ein „unmögliches Modell zu machen, das gegen Frauen ausgespielt wurde“ (Halke 1985, S. 54). Dass solche Strategien keinen Ewigkeitsanspruch haben, bezeugen die Überlegungen von Alois Müller (1924-1991) und dessen in das ‘Handbuch der Dogmatik’ aufgenommene Mariologie: „Die neue ... Reflexion über die menschliche Sexualität, Liebe und Ehe läßt den Schluß aussprechen, den wohl viele Ehepaare in vielen Jahrhunderten instinktiv ahnten: Erfüllte menschliche Sexualität ist auch der Gottesmutterchaft würdig. Falls die historische Maria von Nazareth ihr Kind als Jungfrau empfangen hat, dann kann heutiges Denken den Transzendenzverweis, der darin liegt, nicht in der Abwesenheit einer als entheiligend empfundenen Sexualität finden, *wie es ja auch im Neuen Testament für diese Deutung noch keine Anhaltspunkte gibt*“ (Müller 1980, S. 98, Ausl. u. Hervorhebung R.F.).

Die Festlegung der Glaubensartikel zur Jungfräulichkeit Marias und ihrer Funktion als Gottesgebärerin erfolgte entsprechend den oben genannten Prinzipien für Verkündigung eines Dogmas (Rückführung auf die Heilige Schrift, Bezeugung in der kirchlichen Tradition von Anfang an, Stützung einer bedrohten Wahrheit angesichts der Bedrohung des Glaubensgutes). Beide Artikel gelten als Bestandteil des sog. „Consensus quinquesaecularis“ (Konsens der ersten fünf Jahrhunderte) und als heutige Grundlage bei der Suche nach einer konfessionsübergreifenden christlichen Mariologie (Müller †/Sattler 2000, S. 171). Sie gehörten aber auch im Mittelalter zu den unbestrittenen Glaubensaussagen der theologischen Lehre (ebd., S. 171). Bei den 1854 und 1950 verkündeten Dogmen zur „Unbefleckten Empfängnis“ (Immaculata) und zur leiblich-seelischen Aufnahme Marias in den Himmel (Assumpta) dagegen wurden die klassischen Vorgaben für die Verkündigung eines Dogmas nicht im gleichen Umfang beachtet (Gössmann 1990, S. 21). Die lehramtlich formulierten Bekenntnisse zur leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel und zu ihrer erbsündenfreien Empfängnis wurden deshalb auch „Gegenstand teils heftiger Streitigkeiten zwischen einzelnen Theologenschulen“ (Müller †/Sattler 2000, S. 171).

Der Dogmatiker Michael Schmaus (1969) hat zwar versucht nachzuweisen, dass das Dogma von Marias Erbsündenfreiheit im Zusammenhang mit einer „fortschreitenden atheistischen Verweltlichung“ des 19. Jahrhunderts zu sehen ist, und dass das Assumpta-Dogma „die einschlußweise Proklamierung des Glaubens bezüglich der Materie, nämlich ... ihre Bewegung auf die absolute Zukunft hin gegenüber dem Materialismus“ enthält (ebd., Bd. 1, S. 196f, zit. n. Gössmann 1990, S. 22), aber er sieht auch andere

Motive: „Trotz seines Rettungsversuches in Bezug auf das Kriterium der bedrohten Wahrheit“, sagt er deutlich, dass „der Kult der Kirche und die Ausdrucksgestalten der Frömmigkeit, nicht aber die Reflexion biblischer Aussagen“ ebenfalls zur Verkündigung geführt haben (Gössmann 1990, S. 22). Müller †/Sattler (2000) vertreten eine schärfere Position und stellen fest, dass die Verkündigung beider Dogmen „nicht durch eine akute Infragestellung herausgefordert“ worden war und dass „die Form dieser Lehrverkündigung“ auf kritische Kreise „wie eine Manifestation papal-absolutistischer Macht“ gewirkt habe (ebd., S. 174).

Dass diese Dogmen trotz ihrer erst sehr spät nach der Errichtung des Rosenkranzaltars erfolgten Verkündigung dennoch berücksichtigt werden, hängt damit zusammen, dass ihre Inhalte bereits während des Mittelalters und der Frühen Neuzeit immer wieder diskutiert wurden und deshalb als wesentlich für die Mariologie jener Zeit angesehen werden müssen.

Bereits in altchristlicher Zeit war das Fest der Empfängnis Marias gefeiert worden. Allerdings bezog es sich nicht auf die erbsündenfreie Empfängnis, sondern auf die wunderbare Empfängnis Marias nach langer kinderloser Ehe ihrer Eltern, die im AT z.B. auch für Sara, Hanna und die Mutter Samuels überliefert ist (Gössmann 1990, S. 25). Im Mittelalter dagegen wurde in einem neuen Ansatz versucht, von der Empfängnis Christi auf die Empfängnis Marias zu schließen. Weil nach der allgemein akzeptierten Lehre des Augustinus (354-430) durch die mit der Zeugung verbundene sündige sexuelle Erregung („concupiscentia“, dt.: sinnliche Begierde) der Eltern die „Sünde Adams“ auf das dabei gezeugte Kind überging (Bowker 1999, S. 282), war anzunehmen, dass Maria ebenfalls von der Erbsünde infiziert sei. Da Jesus laut Zeugnis der Evangelien durch den Heiligen Geist (als Vertreter der göttlichen Trinität) in Maria erschaffen worden war, war eigentlich klar, dass Jesus von der Erbsünde nicht betroffen sein konnte. Für seine Erlösertätigkeit war dies auch nach Auffassung der mittelalterlichen Theologie „unbedingt notwendig“ (Gössmann 1990, S. 26). Problematisch wurde die nach augustinischer Auffassung im Rahmen ihrer Zeugung an Maria vermittelte Erbsünde aber wegen der nicht auszuschließenden Möglichkeit, dass die auf diese Weise infizierte Mutter Jesu vielleicht doch ihrerseits trotz der jungfräulichen Empfängnis des Gottessohnes die Erbsünde an ihn hätte weitergeben können.

In diesem Zusammenhang spielten nun auch ‘naturwissenschaftliche’ Aspekte eine Rolle. Der dem Aristoteles (384-322 v. Chr.) folgende Thomas von Aquin (1225/26-1274) war der Ansicht, dass die Frau bei der Empfängnis rein passiv wäre und dass alles, was das Kind ausmachte, ausschließlich von seinem Vater stamme. Die Frauen, so glaubte er, würden das Kind nur austragen und gebären. Vor einem solchen Hintergrund formulierte Thomas, dass es unangemessen erscheine, zu sagen, dass Maria im Mutterleib ohne den Zunder („absque fomite“) der bösen Begierde gewesen sei („ita inconveniens etiam videtur dicere ... caro Virginis matris eius ... fuerit absque fomite, qui dicitur lex carnis, sive membrorum“ (Summa Theol. 3 q.27 a.3, Ausl. R.F.). Besser erscheine es ihm, zu sagen, dass die Überfülle der göttlichen Gnade und die göttliche Vorsehung Marias Sinn vor jeder ungeordneten Bewegung bewahrten („Et ideo melius videtur dicendum ... per gratiam abundantem quam in sanctificatione recipit; et etiam perfectius per divinam providentiam sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem“ (ebd., Übers. u. Ausl. R.F.)). Thomas vertrat damit die Position ei-

ner Reinigung Marias im Mutterschoß und hatte wegen seiner Orientierung an der Zeugungslehre des Aristoteles auch keine Sorgen, dass Maria irgendetwas Erbsündiges an ihren Sohn hätte weitergeben können. Als allgemein anerkannter und hochgeschätzter Scholastiker galt er all jenen Theologen als gewichtiger Gewährsmann, die *gegen* eine Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias eintraten.

Es gab aber auch mittelalterliche und neuzeitliche Theologen, die sich der - vor allem in der Neuzeit verstärkt rezipierten - Auffassung der griechischen Ärzte Hippokrates (460-370 v. Chr.) und Claudius Galenus (129?-199) angeschlossen hatten. Diese antiken Autoren vertraten die Ansicht, dass beide Geschlechter an der Zeugung von Kindern beteiligt wären und dass neben dem männlichen auch ein weiblicher Same existiere. Auf Maria angewandt bedeutete dieser Sachverhalt, dass Maria im Rahmen ihrer aktiven Mutterschaft die seit Generationen weitergegebene Erbsünde, von der auch sie durch den Zeugungsakt ihrer Eltern betroffen war, an ihren gottmenschlichen Sohn hätte weitergeben können. Vor allem die Franziskaner setzten sich deshalb *für* die Anerkennung einer erbsündenfreien Empfängnis Marias ein (Gössmann 1990, S. 26). Was in der Darstellung Gössmanns (1990) zunächst wie ein Streit mehr oder weniger gut informierter Theologen aussieht, erfährt eine ungeheure Dynamik, wenn der umstrittene Sachverhalt in einen Zusammenhang mit der Erlösungsproblematik gebracht wird.

Nach Auffassung der *Makulisten*, die *gegen* eine *unbefleckte Empfängnis* waren, hatte Jesus als einziger von der Erbsünde freier Gott-Mensch alle Menschen einschließlich Maria von dem Makel der Erbschuld erlöst. Der Ausschluss Marias aus diesem Erlösungsprogramm bedrohte deshalb die Lehre, dass Jesus alle Menschen erlöst habe. Außerdem wäre Maria bereits zu einem Zeitpunkt erlöst worden, zu dem Jesus sein Erlösungswerk am Kreuz noch gar nicht abgeschlossen hatte, was nach Ansicht der Gegner der Unbefleckten Empfängnis widersinnig war. Die *Immakulisten* dagegen vertraten die Auffassung, dass Jesus nur dann zur Erlösung der Menschen fähig gewesen wäre, wenn er selbst in keiner Weise von der Erbsünde befleckt gewesen wäre und dass deshalb *Maria unbefleckt (immaculata) empfangen* worden sein müsse. Besonders problematisch wurde das Ganze dadurch, dass - wie bereits Thomas von Aquin festgestellt hatte - über die Heiligung oder Erlösung Marias im Mutterschoße ebensowenig in der Bibel steht wie über ihre Geburt: „Respondeo dicendum quod de sanctificatione Beatae Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, *nihil in Scriptura canonica traditur*: quae etiam nec de eius navitate mentionem facit“ (Summa Theol. 3 q.27 a.1, resp., Hervorhebung R.F.). Daraus folgte, dass man zur Begründung eines Glaubensartikels über die unbefleckte Empfängnis Marias nicht mehr - wie bisher in der gesamten Geschichte der Theologie üblich - auf eine Aussage in der Heiligen Schrift zurückgreifen konnte.

Als erster wagte sich der Franziskaner Johannes Duns Scotus (ca. 1265/66-1308) an das heikle Thema und stellte als Ergebnis seiner Überlegungen fest: „... Niemanden aber hat er [Christus, Erg. R.F.] vollkommener erlöst als Maria. Dies würde nicht zutreffen, hätte er sie nicht von der Erbschuld bewahrt ... Die vollkommenste Art, Schuld zu tilgen, ist die sie gar nicht entstehen zu lassen. ... Wenn es der Autorität der Kirche und der Autorität der Hl. Schrift nicht widerspricht, sollte man Maria das Edlere [= die Erlösung im Voraus, Erg. R.F.] zusprechen“ (Opus Oxoniense, in III. Sent. d.3, q.1

(ed. Vivès Bd. XIV), dt.: Courth 1991, S. 192f, Ausl. R.F.). Scotus erklärt mit dieser Stellungnahme, dass die vorauswirkende Kreuzesgnade Christi in Form einer „praerememptio“ (Vorauslösung) oder „praeservatio“ (Bewahrung [vor ihr] im Voraus) Marias Infektion mit der Erbsünde unterbunden habe. So sei ihre menschliche Natur von den erbsündlich bedingten Schwächungen unberührt geblieben und habe deshalb auch ihr Kind nicht gefährden könnten (Gössmann 1990, S. 27). Die Formulierung „wenn es der Autorität der Kirche und der Autorität der Hl. Schrift nicht widerspricht“ zeigt aber auch die Problematik, die in der neuen, nicht mehr schriftgestützten, Methode der Entwicklung von Glaubensaussagen gesehen wurde. Für die Vertreter der bis zu diesem Zeitpunkt üblichen Methoden zur Entfaltung von Glaubensaussagen besaßen die Heilige Schrift und die Kirchenväter einen einmaligen normativen Rang. Durch das von ihnen als unorthodox angesehene Vorgehen der Immakulisten, sahen sie jahrhundertlang gültige Methoden theologischer Forschung nicht nur nicht ausreichend beachtet, sondern geradezu revolutionär umgestürzt (Horst 1987, S. 98).

Der an dieser Stelle durchscheinende Methodenstreit war wohl noch entscheidender für die Verschärfung der theologischen Auseinandersetzung als das Problem der möglichen Infektion Marias mit der Erbsünde. Als Franziskaner förderte Papst Sixtus IV. (1471-1484) knapp 200 Jahre nach Duns Scotus entsprechend der Tradition seines Ordens die liturgische Feier des Festes der Unbefleckten Empfängnis, indem er dessen Festgottesdienst und Messformular approbierte. Von einer verbindlichen Vorschrift, dieses Fest in der ganzen Kirche zu feiern, aber sah er ab (Courth 1991, S. 193). Zur Verteidigung des Kultus jedoch erließ er die Konstitution (päpstliche Verordnung) „Grave nimis“, die, nachdem sie zunächst nur an Kritiker aus der Lombardei gerichtet war, in einer neuen Fassung 1483 auf die Gesamtkirche ausgedehnt wurde: „Die Heilige Römische Kirche begeht öffentlich und feierlich das Fest der Empfängnis der unberührten und immerwährenden Jungfrau Maria und hat dafür ein eigenes Festoffizium eingeführt. Und dennoch haben sich, wie wir erfahren haben, einige Prediger verschiedener Orden bisher nicht gescheut, in ihren Predigten an das Volk öffentlich in verschiedenen Städten und Ländern [folgendes] zu behaupten und hören auch nicht auf, dies täglich zu verkünden: Alle begingen eine Todsünde oder seien Irrgläubige, die annehmen und bekennen, daß die glorreiche und unbefleckte Gottesgebärerin ohne den Makel der Erbsünde empfangen sei; schwer sündigten auch diejenigen, die das Offizium ihrer unbefleckten Empfängnis feierten und Predigten derer hörten, die versicherten, daß sie ohne einen solchen Makel empfangen wurde. ... Wir aber wollen uns diesen unbesonnenen Unternehmungen ... entgegenstellen; wir folgen hierfür eigenem Antrieb und nicht einer an uns gerichteten Bitte, sondern einzig der eigenen Überlegung und sicherer Kenntnis: Falsch, irrig und der Wahrheit widersprechend sind Meinungen dieser Art Dies[e] verwerfen und verurteilen wir im Zusammenhang der gegenwärtigen Zeitumstände kraft unserer Apostolischen Vollmacht [Aber getadelt werden auch jene,] die zu erklären wagen, die Vertreter der gegenteiligen Auffassung, nämlich daß die glorreiche Jungfrau Maria mit der Erbsünde empfangen sei, verfielen dem Irrglauben und der Todsünde; denn die Römische Kirche und der Apostolische Stuhl hat noch keine Entscheidung gefällt ...“ (DS 1425f., dt.: Courth 1991, S. 194, Ausl. R.F.).

Die in der Konstitution erwähnte Diffamierung der theologischen Gegenpartei als „Irrgläubige“ und „Todsünder“ zeigt, dass die Auseinandersetzungen innerhalb der vergangenen zwei Jahrhunderte an Schärfe zugenommen hatten. Die Stellungnahme des Papstes ist in diesem Zusammenhang wohl vor allem als erster Schritt zur Befriedung gedacht. Indem sie darauf hinweist, dass es so lange keine theologisch gerechtfertigten gegenseitigen Verketzerungen geben könne, wie in dieser Sache noch keine endgültige Entscheidung getroffen sei, lässt sie allerdings auch alles in der Schwebe, so dass der anhaltende Streit vorprogrammiert gewesen ist. Das Konzil von Trient beruft sich 100 Jahre später auf die „Grave nimis“ Konstitution und erneuert, wiederum ohne eine endgültige Entscheidung zu treffen, die von Sixtus IV. bereits bekannte Mahnung, die gegenseitige Verketzerung einzustellen. 1592 schließlich verfasst der Jesuit Franziskus Suárez (1548-1617) die „*Commentarii et disputationes in Tertiam Partem Divi Thomae*“ (Opera Omnia 1860) und stellt ohne Umschweife fest, dass man ein klares Schriftzeugnis für die Unbefleckte Empfängnis nicht fordern dürfe („Primo ergo ex Scriptura petendum non est clarum testimonium“, Q.XXVII, a.II, disp. III, sect. V, nr. 8, S. 35f, zit. n. Horst 1987, S. 100). Von größerem Gewicht ist ihm zufolge der fast einhellige Konsens der Kirche („et primum omnium magni ponderis est, totius Ecclesiae fere universalis consensus“, ebd., nr. 10, S. 37, zit. n. Horst 1987, S. 100). Dass es diesen Konsens nicht immer gegeben habe, ist Suárez zufolge kein Gegeneinwand. „Daß die Väter über das Geheimnis so wenig gesprochen hätten, verwundere nicht, da der Hl. Geist seine Kirche ‘allmählich’ (paulatim) lehre. Sie hätten sich zunächst mit näherliegenden und dringenderen Problemen befassen müssen. Vor fünf Jahrhunderten habe diese Doktrin [von der Unbefleckten Empfängnis, Erg. R.F.] jedoch zu wachsen begonnen und nach und nach die Zustimmung der Gläubigen gefunden. In den letzten beiden Jahrhunderten hätten sie beinahe sämtliche Schriftsteller, Bischöfe und so gut wie alle Orden und Hochschulen übernommen. Es sei nun nicht wahrscheinlich, daß der Hl. Geist einen Irrtum in einer so wichtigen Angelegenheit zulasse. Man müsse vielmehr annehmen, daß *sensus* [Empfindung, Gefühl] und *affectus* [Neigung, Wohlwollen, Übers. u. Erg. R.F.] bei so vielen Christen auf eine Inspiration zurückgingen. Hinzu komme die Festfeier, die vor zweihundert Jahren auch Eingang in die römische Kirche gefunden hätte und mit Ablässen bedacht worden sei. In gewisser Weise komme dies einer Kanonisation gleich“ (ebd., nr. 10, S. 37, Zusammenfassung durch: Horst 1987, S. 100).

Der Konsens der Gläubigen schafft zwar nach Auffassung von Suárez selbst keine Glaubenswahrheiten, „er übt aber wegen der fehlenden Eindeutigkeit der Quellen eine hermeneutische Funktion aus, die nach einem zuweilen jahrhundertelang währenden Prozeß die Klarheit schafft, die es dem obersten Lehramt gestattet, eine definitive Sentenz auszusprechen“ („*Potest igitur hic Ecclesiae consensus ita crescere, ut tandem possit Ecclesia absolute et simpliciter rem definire*“, ebd., nr. 4, S. 48) (Horst 1987, S. 101). Der durch die Position des Duns Scotus zur Immaculata-Frage ausgelöste Methodenstreit war mit der Einbringung des „[con]sensus fidelium“ von Suárez als Argument, das gewichtiger sei als das Schriftzeugnis und die Tradition der Kirchenväter, eindeutig in gerade die Richtung weiterentwickelt worden, die von den Makulisten als Gefahr gesehen und deshalb massiv bekämpft worden war. Lehramtlich entschieden

wurde das Immaculata-Dogma aber erst im Jahr 1854 durch Papst Pius IX (1846-1878) in der Bulle „Ineffabilis Deus“ (Auszug in: Courth 1991, S. 198).

Ob die Werler Bevölkerung Anteil an dem von Suárez beobachteten „sensus fidelium“ hatte, kann wegen der fehlenden Quellen nicht mehr festgestellt werden. Vielleicht war den Stiftern und ausführenden Künstlern des Rosenkranzaltars (1631) die oben beschriebene, tiefgehende theologische und methodische Fachdiskussion sogar völlig gleichgültig. Zu sehen ist nur, dass Marias Darstellung im Rahmen dieses Altars dem Konzept des in der Kunstgeschichte als „Immaculata“ bezeichneten Madonnentypus folgt: „... Immaculata (zu ergänzen *conceptio*), Darstellung der Maria, die lichtverklärt und *von Engeln umschwebt* vom Himmel herabkommt, auf Wolken, der *Mondsichel* oder der Erdkugel steht“ (Jahn/Haubenreißer 1995, S. 873, Hervorhebung R.F.). Auffällig ist diese Art der Darstellung am Werler Rosenkranzaltar deshalb, weil es sich um den Altar einer Rosenkranzbruderschaft handelt, die im Jahr 1474 von dem Kölner Dominikaner Jakob Sprenger begründet worden war (siehe Kap. 7.2.1). Die dominikanische Theologie aber war eindeutiger Gegner der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Marias. Die am Werler Altar ablesbare Ignorierung der Position der Dominikaner steht demnach offensichtlich im Widerspruch zu deren Haltung im Immaculata-Streit.

Ob dieser Widerspruch beabsichtigt oder überhaupt bewusst war, lässt sich heute nicht mehr feststellen. Angesichts der damals in Werl gegebenen (religions-)politischen Rahmenbedingungen ist aber nicht auszuschließen, dass die Konzeption der Maria als Immaculata mit einem Seitenblick auf den Landesherrn, den Kölner Erzbischof Ferdinand von Bayern, erfolgt ist: Dieser war von Jesuiten erzogen worden und hatte an deren Universität in Ingolstadt studiert. Außerdem hatte er zum Zeitpunkt der Errichtung des Rosenkranzaltars die Niederlassung und Ausbreitung der Orden der Jesuiten und der franziskanischen Kapuziner in seinem Bistum gefördert (Franzen 1986, Sp. 79), so dass vorausgesetzt werden konnte, dass er deren Positionen in der Diskussion zur Unbefleckten Empfängnis teilte. Im Gegensatz zu den Dominikanern vertraten diese beiden Orden die Position der „*immaculata conceptio*“ (Kirchberger 1997c, S. 167). Hinzu kam, dass der Praemonstratenser-Orden, der seit dem Mittelalter die Pfarrer der Werler Kirchengemeinde St. Walburga stellte (Preising 1961, S. 11; 113), sich nach seiner Reform durch Kaspar von Questenberg (1571-1640) inhaltlich eng an die Positionen der Jesuiten anlehnte (Backmund 1986, Sp. 690). Vor diesem Hintergrund kann davon ausgegangen werden, dass auch die Arnsberger Praemonstratenser-Abtei Wedinghausen (Herkunftskloster der Pfarrherren der Werler Propsteigemeinde) die Immaculata-Frage im Sinne der jesuitischen Haltung für sich entschieden hatte und die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Marias befürwortete. Die Immaculata-Aspekte des Rosenkranzaltars reflektieren vor diesem Hintergrund nur bedingt eine von der Werler Bevölkerung getragene Glaubensaussage. Sie können ebenso auch als Bestandteil einer taktischen Strategie gegenüber dem Landesherrn und als Folge kirchenrechtlicher Verhältnisse angesehen werden.

Das letzte zu behandelnde Dogma betrifft die Aufnahme (lat. ‚*assumptio*‘) Marias in den Himmel, die 1950 durch Papst Pius XII. in der Apostolischen Konstitution „*Munificentissimus Deus*“ verkündet wurde (Auszug in: Courth 1991, S. 208). Die feierliche Proklamation dieses Dogmas verstand sich zum einen als eine Ehrung und Huldigung

an Maria, die „bei Gott Gnade gefunden hat“ (Lk1,30). Sie galt aber auch als Ehrung jener Frau, „die geglaubt hat“ (Lk1,45), und an der sich das Ziel der Nachfolge Christi - die endgültige Vereinigung mit Gott - bereits erfüllt hat (Courth 1991, S. 208). Wie bereits bei der Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis waren auch bei diesem Dogma in den Augen seiner Kritiker die klassischen Kriterien der Definierbarkeit eines Dogmas verlassen. Elisabeth Gössmann, die als junge Theologiestudentin die Umstrittenheit dieser lehramtlichen Äußerung miterlebt hat, beschreibt die damalige Situation so: „Wir machten uns Sorgen um die mehr von Frömmigkeit als von der theologischen Reflexion inspirierte Mariologie und wünschten nicht deren weitere Auswüchse. Uns gegenüber standen die sogenannten Maximalisten, die meistens die historisch-kritische Methode ablehnten, die so viel Befreiung in die Theologie gebracht hatte“ (Gössmann 1990, S. 19). Das in dieser Aussage erkennbare Bedenken war damals nicht zum ersten Mal gegeben. Als Sorge um ein verantwortetes methodisches Vorgehen bei der Entfaltung der in der Bibel enthaltenen Glaubenswahrheiten durchzieht es bereits die ersten theologischen Traktate zu diesem Thema (s.u.). Zum Abschluss gebracht wurde mit der lehramtlichen Anerkennung der Aufnahme Marias in den Himmel ein Prozess, der bereits in den oben beschriebenen Transitus-Mariae-Legenden begonnen hatte und der während der folgenden 1500 Jahre in der kirchlichen Tradition weiterentwickelt worden war.

Als einer der ersten Theologen, die sich kritisch mit dem Gedanken der Aufnahme Marias in den Himmel auseinandersetzten, gilt der zu den „bedeutendsten theologischen Autoren des Westfrankenreichs“ (Köpf 1994, S. 214) zählende Paschasius Radbertus (Ende 8. Jh.-ca. 865), der seine Abhandlung über dieses Thema unter dem Pseudonym des Kirchenlehrers Hieronymus veröffentlicht hat. Er setzt sich mit der apokryphen Tradition und den Transitus-Legenden zur Assumptio auseinander, hält aber die dabei gefundenen Argumente für die Aufnahme Marias in den Himmel wegen ihres nicht überprüfbaren Charakters für nicht ausreichend: „Melius tamen Deo totum, cui nihil impossibile est, committimus, quam ut aliquid temere definire velimus auctoritate nostra, quod non probemus“, „Auf jeden Fall ist es besser, Gott, dem nichts unmöglich ist, alles anheimzustellen, als daß wir mit unserer Autorität etwas ohne Grund festlegen, was wir nicht belegen können“ (ebd., in: Delius 1961, S. 10, nr. 8; dt.: Courth 1991, S. 163). Weil er im NT nichts über Marias Aufnahme in den Himmel findet, blickt er mit der Theologie seiner Zeit auf ähnliche Ereignisse, die in der Bibel bezeugt sind, doch auch diese Vergleiche überzeugen ihn nicht, so dass er zu dem Schluss kommt: „Quod, quia Deo nihil est impossibile (cf. Luc. I,37), nec nos de beata Maria Virgine factum abniumus, quamquam propter cautelam (salve fide) pio magis desiderio opinari oporteat, quam inconsulte definire, quod sine periculo nescitur“, „Wir stellen nicht in Abrede, daß solches Maria zuteil wurde, weil Gott ja nichts unmöglich ist. Freilich ist es angebracht, wenn der Glaube nichts anderes sagt, vorsichtshalber eher in frommer Sehnsucht nur zu mutmaßen, als etwas unerleuchtet zu behaupten, über was man durchaus in Unkenntnis sein kann, ohne dabei sein Heil zu gefährden“ (ebd., in: Delius 1961, S. 10, nr. 8; dt.: Courth 1991, S. 163).

Der von Paschasius eingeleiteten methodisch verantwortbaren Darstellung der Assumptio-Lehre folgt etwa 200 Jahre später das pseudo-augustinische Traktat „De assumptio Beatae Mariae Virginis“ (PL 40, S. 1141-1148, dt.: Courth 1991, S. 166-168).

„Mit der klaren Kenntnis fehlender unmittelbarer Schriftzeugnisse und ohne jede Bezugnahme auf Apokryphen und Transitus-Legenden versucht der Autor, aus der Vorgabe des Christusgeheimnisses die Frage nach der Vollendung Marias zu beantworten“ (Courth 1991, S. 166). Nachdem er zunächst darauf hingewiesen hat, dass es in der Bibel sowohl Texte gibt, die nur dem Literalsinn nach zu begreifen sind, als auch Texte, die einen wörtlichen und einen mystischen Sinn beinhalten, kommt er schließlich darauf zu sprechen, dass es dort auch Texte gebe, die nur im mystischen Sinn zu verstehen seien (z.B. dass Gott Adam den Lebenshauch eingeblasen habe, Gott habe nämlich keinen Mund zum Atmen und keine Hände zum Werken). Außerdem, so fährt er fort, gebe es Wahrheiten, über die die Schrift schweigt, nicht aber die gläubige Vernunft, dazu gehöre die Himmelaufnahme der seligen Maria. Bei diesen Wahrheiten, die, obwohl sie in der Schrift gänzlich unerwähnt bleiben, dennoch begründet geglaubt werden („ratione creduntur“), gelte der sachliche Zusammenhang als Führer und Wegweiser („ad quod ipsa conveniente rei quemadmodum dux et praevia creditur“) (ebd., in: Delius 1961, nr.18, c.2; S. 20f, dt.: Courth 1991, S. 167).

Nach dieser Einleitung wendet Pseudo-Augustinus sich der Frage zu, was über den Tod Marias und über ihre Himmelaufnahme zu sagen sei, worüber die Heilige Schrift nichts vermerke. „Mit Blick auf Marias menschliche Natur scheuen wir uns nicht zu sagen, daß sie den zeitlichen Tod erduldet hat. Ihn hat bekanntlich auch ihr gottmenschlicher Sohn erlitten und das, weil er als Mensch von ihrem Leib empfangen und hervorgebracht wurde“ (ebd., dt.: Courth 1991, S.167). Nachdem Christus auferstanden sei, sei auch Maria, die immer verlange ihn zu sehen, mit einem einzigartigen und ganz besonderen Vorrang von ihm geehrt worden („excellentiore quadam specialique praerogativa a Filio honoratur“, ebd., in: Delius 1961, S. 21, nr.18, C.3; dt. R.F.). „Sofern eine bisher unbekannte Autorität es nicht ausschließt, glaube ich, daß Maria sich [im Himmel, Erg. R.F.] auch ihres eigenen Leibes erfreut, denn um wieviel würdiger ist eine solche Heiligung im Himmel als auf der Erde“ (ebd., dt.: Courth 1991, S. 167f.). Den hier angeführten Konvenienzgrund (von lat. *conveniens* = schicklich, angemessen, geziemend, Sleumer 1926, S. 241) entfaltet der Autor weiter: „Thronum Dei, thalamum coeli Domini, domum atque tabernaculum Christi *dignum est* ibi esse ubi ipse est. Tam pretiosum enim thesaurum *dignius est* coelum servare, quam terra.“ (ebd., in: Delius 1961, S. 21, nr.18, C2, Hervorhebung R.F.), „*Geziemend ist es*, daß der Thron Gottes, das Brautgemach des Himmelsherrn, das Haus und Zelt Christi dort ist, wo er ist. Denn sehr viel *würdiger ist es*, einen so auserlesenen Schatz im Himmel zu bewahren als auf der Erde“ (ebd., dt.: Courth 1991, S. 168, Hervorhebung R.F.). Der dem beginnenden 11. Jahrhundert zuzuordnende Text (Courth 1991, S. 166) leitet mit der Verwendung von Konvenienzgründen eine Methode der Assumpta-Argumentation ein, die noch fast 900 Jahre später neben der (nur unter spekulativen Aspekten möglichen) Ableitung aus der Heiligen Schrift, der liturgischen Tradition und dem Glauben der Kirche als weiterer Aspekt bei der Begründung des Dogmas anerkannt wird (Schmaus 1969, Bd. 1, S. 241). Für Thomas von Aquin (1225/26-1274) gilt die leibliche Aufnahme Marias bereits als überlieferte Meinung, die er teilt, ohne sie näher zu erläutern (Courth 1991, S. 187). Die Dogmatisierungsenzyklika *Munificentissimus Deus* (1950) sagt über ihn: „Er hat diese Frage niemals ausdrücklich behandelt; sooft er sie aber bei entsprechender Gelegenheit berührt, steht er ohne Schwanken zur

Lehre der katholischen Kirche, daß mit der Seele der Gottesmutter auch ihr Leib in den Himmel aufgenommen wurde“ (ebd., in: Heilslehre der Kirche 1953, 341, zit. n. Schmaus, Bd.1, 1969, S. 236).

In der Nordapsis der Kirche Maria zur Höhe in Soest (17 km von Werl entfernt) findet sich eine Wandmalerei aus der Zeit um 1240 (Claussen 1980/81, S. 654), die Maria als neben ihrem Sohn auf einem Thron sitzende gekrönte Himmelskönigin zeigt (Josephson 1890, S. 12-13). Sie kann als Hinweis auf die bereits im Mittelalter in der unmittelbaren Umgebung von Werl verbreitete Akzeptanz der Assumpta-Lehre gelten. In einem zu Unrecht Albert dem Großen zugeschriebenen *Mariale* des 14. Jahrhunderts wird, nachdem die Gründe aus der Schrift, der Überlieferung und der theologischen Vernunft angeführt worden sind, erklärt: „Auf Grund dieser und vieler anderer Schlußfolgerungen und Autoritäten ergibt sich, daß die Allerseligste Gottesmutter mit Leib und Seele über die Chöre der Engel erhoben wurde. Und dies halten wir für unbedingt wahr“ (*Mariale* 132, zit. n. Schmaus, Bd. 1 1969, S. 236). Trotz der bereits für diese Zeit nachweisbaren allgemeinen Anerkennung der Aufnahme Marias in den Himmel war die dogmatische Entscheidung darüber auch 200 Jahre später noch nicht erfolgt. Wegen der mittlerweile fast tausendjährigen Tradition der Assumpta-Lehre konnte der Jesuit Franziskus Suárez (1548-1617) aber wenigstens feststellen: „Ita sentit universa Ecclesia et hic eius consensus ex antiquorum Patrum traditione manavit“, dieser Auffassung folgt die ganze Kirche und diese ihr gemeinsame Überzeugung ist Ausfluss der Überlieferung der alten [Kirchen-] Väter (In III partem Summae theol. dsp. XXI sect. II a. 14, zit. n. Schmaus 1969, Bd. 1, S. 237, dt.: R.F.). Gegenüber der Auffassung, dass es sich bei dieser Ansicht um eine dogmatisch verbindliche Lehrmeinung handelt, macht er jedoch geltend: „Sed revera non est, quia neque est ab ecclesia definita, ne est testimonium scripturae aut sufficiens traditio, quae infalliblem faciat fidem. Est igitur iam nunc tam recepta haec sententia, ut nullo pio aut catholico possit in dubium revocari aut sine temeritate negari“ (ebd.). Suárez vertritt mit dieser Aussage eine am „sensus fidelium“ orientierte Position: „Aber [um eine solche Lehrmeinung] handelt es sich nicht wirklich, weil sie auch nicht von der Kirche festgelegt ist [und] kein Schriftbeweis vorliegt oder wenigstens eine ausreichende Tradition, welche den unfehlbaren Glauben [an diese Auffassung] schaffen könnte. [Gleichwohl] ist diese Meinung so allgemein akzeptiert, dass sie von keinem Frommen oder Katholiken in Zweifel gezogen oder ohne Frevelmut gelegnet werden kann“ (ebd., dt.: R.F.).

Der zeitlich ebenfalls dem Umfeld der Errichtung des Rosenkranzaltars zuzurechnende Ordenskollege des Jesuiten Suárez und Förderer der Kölner Niederlassung dieses Ordens, Petrus Canisius (1521-1597), drückt diesen Gedankengang in seiner Marienmonographie „*De Maria Virgine incomparabili ...* (1577) so aus: „Diese Ansicht ist schon seit einigen Jahrhunderten in Kraft und Geltung; sie ist so im Geist der Gläubigen verankert und von der ganzen Kirche derart gutgeheißen, daß diejenigen, die leugnen, Maria sei dem Leibe nach in den Himmel aufgenommen, nicht einmal mit Geduld angehört, sondern als übermäßig streitsüchtig, allzu verwegen und mehr von häretischem als katholischen Geiste geleitet, allüberall verspottet werden“ (ebd. Libri V, 5, zit. n. Schmaus, Bd. 1, 1969, S. 237). Auffällig ist der diffamierende Charakter der Aussagen über die Gegner der Assumpta-Lehre. Wie bereits bei der Auseinandersetzung um die Unbefleckte Empfängnis praktiziert, werden auch diesmal kritische Stim-

men als „übermäßig streitsüchtig“ und als „Anhänger einer Irrlehre“ verurteilt. Mit klassischen Methoden nicht ausreichend begründbare lehramtliche Aussagen werden so - neben dem Hinweis auf ihre Verankerung im Glauben der Kirche - durch die Dif-famierung des Gegners ersetzt.

Der vor allem im Christentum verbreitete Hinweis auf den Irrglauben der Kritiker (Bowker 1999, S. 379f.) und deren unchristliche Streitlust unterstellt dabei den Geg-nern der eigenen Position eine grundsätzliche Häresie (von gr. *haireisis*, dt.: Wahl), die als mutwilliges Beharren im Irrtum deklariert wird (ebd., S. 379). „Eine solch doktrinäre Definition der Häresie ... kann man jedoch nur schwerlich in vorurteilsfreien Dis-kussionen ... verwenden. Denn der von beiden Seiten erhobene Anspruch der Herlei-tung ihrer Lehren von der Bibel wie auch den Aposteln kann a priori nicht beurteilt werden“ (ebd., S. 379, Ausl. R.F.). Überspitzt ausgedrückt kann der Vorwurf der Hä-resie als „Totschlagargument“ bezeichnet werden, mittels dessen die Schwäche der ei-genen Position kaschiert werden soll. Als sonderlich christliches oder methodisch ein-wandfreies Vorgehen kann diese Art des Umgangs mit berechtigter Kritik kaum ange-sehen werden. Erkennbar wird durch die Verwendung dieses ‘Arguments’, dass weni-ger sachliche theologische Auseinandersetzungen, sondern eher fromme Wünsche die Entscheidungen der Kirche zugunsten des Assumpta-Dogmas beeinflusst haben. Die von Canisius (1577) verfasste Stellungnahme zeigt darüber hinaus, dass die eingangs zitierte Sorge der Theologin Elisabeth Gössmann nicht nur im 20. Jahrhundert berech-tigt gewesen ist. Die Zurückweisung der von ihr und ihren Lehrern vertretenen Positi-on einer Unterlassung der dogmatischen Festlegung der Himmelfahrt Mariens steht in einer im Christentum jahrhundertlang praktizierten Tradition des Umgangs mit inner-kirchlicher Kritik, in der kritische Auseinandersetzungen mit *per definitionem* nicht mehr hinterfragbaren Setzungen beendet worden sind.

Die Gestaltung der Maria des Werler Rosenkranzaltars folgt sämtlichen lehramtli-chen Verlautbarungen der katholischen Kirche über Maria und setzt auch jene Aussa-gen („Immaculata“, „Assumpta“) bildlich um, die noch nicht endgültig entschieden sind: Das Geheimnis ihrer jungfräulichen Empfängnis wurde mittels der perspektivi-schen Gestaltung des Altars und der Positionierung von Marias Schoß in dessen Zent-rum beachtet (siehe Kap. 8.2). Die Mutterschaft der Gottesgebärerin fand ihren Nie-derschlag in der Darstellung der Mutter-Kind-Beziehung und die Lehre von ihrer Un-befleckten Empfängnis bestimmte die Präsentation ihres Bildes in Anlehnung an die Vorgaben des Immaculata-Typus. Marias Aufnahme in den Himmel schließlich lässt sich an ihrer - nur legendenmäßig begründbaren - Darstellung als gekrönte Himmels-königin ablesen.

Dem Marienbild des Rosenkranzaltars zufolge kann am rechten katholischen Glau-ben der Werler Bevölkerung kein Zweifel bestehen. Häretische Tendenzen sind weit entfernt und über ihre Mariendarstellung weisen sich die Werler Bürger als besonders fromm und folgsam gegenüber den kirchlichen Lehren ihres Landesherrn aus. Keine Aussagen sind darüber möglich, in welchem Umfang die einzelnen Gläubigen diesen Lehren anhängen. Auch bleibt unklar, ob die Gestaltung des Marienbildes von ihnen in dieser Form gewollt wurde oder ob sie nur Anregungen des ausführenden Künstlers übernahmen, ohne diese weiter zu überlegen. Angesichts der religionspolitischen Rahmenbedingungen im Kurkölnischen Westfalen und der persönlichen Orientierung

gen des Landesherrn, des Kölner Erzbischofs Ferdinand von Bayern, zur Zeit der Stiftung und Errichtung des Altars dürften solche Überlegungen sogar als nachrangig zu werten sein. Wichtig war wohl eher, dass der Landesherr den richtigen Eindruck von der gläubigen Verfassung seiner ehemals abtrünnigen und nunmehr rekatholisierten Untertanen erhielt.

6.2.2 Idealisierung Marias durch die Theologie

Als Ideal wird im allgemeinen Sprachgebrauch ein Inbegriff der Vollkommenheit bezeichnet, der im Zusammenhang mit einem Vorbild oder Wunschbild steht und ein erstrebenswertes Ziel menschlichen Handelns umschreibt. Im „Lexikon der Psychologie“ (1995) wird Ideal als „das konkrete Leitbild menschlichen Wertverhaltens“ bezeichnet und zwischen sittlichen (Vollkommenheit), ästhetischen (Schönheit) und wissenschaftlichen (Wahrheit) Idealen unterschieden (ebd., S. 183f.). Betrachtet man die im Rahmen des theologischen Nachdenkens über Maria entwickelten Vorstellungen von ihr, dann entspricht Maria mit der ihr zugeordneten sittlichen Vollkommenheit und Schönheit zweifellos einem Ideal. Auch hinsichtlich ihrer Funktion als vorbildlich Glaubende und Jüngerin Jesu entspricht sie den mit einem Ideal verbundenen, von der Kirche für maßgeblich gehaltenen Wertvorstellungen. Da der Prozess der Idealisierung dadurch gekennzeichnet ist, dass die Wahrnehmung „unrealistisch werden kann“ (ebd., S. 184), überrascht es kaum, dass auch bei der Idealisierung Marias Bilder und Vorstellungen von ihr entwickelt wurden, die sich immer stärker von der Wirklichkeit entfernten.

Der theologischen Überlieferung zufolge beherrscht Maria ununterbrochen all ihre Emotionen, sie kann stundenlang beten und arbeiten ohne einzuschlafen, und sie erträgt und bewältigt höchstes Leid, ohne irgendwelche Phänomene psychischer Belastung zu zeigen. Sie kennt als Frau keine sexuellen Bedürfnisse, sie ordnet sich, ohne jemals Protest zu äußern, allen an sie herangetragenen Anforderungen unter und sie ist in ihrer Demut noch glücklich und dankbar dafür. Ergänzt werden diese übermenschlichen Fähigkeiten durch ein ihr von der Theologie zugeschriebenes vor, während und nach der Geburt ihres Kindes unzerstörtes Jungfernhäutchen, eine göttliche Befreiung von sexueller Triebhaftigkeit bereits vor ihrer Empfängnis und ihre Aufnahme in den Himmel. Glaubt man den Legenden, so hält sie sich dort ununterbrochen in Bereitschaft, um den zu ihr flehenden Gläubigen immerzu machtvoll beizustehen. Dass die Entwicklung solcher Sichtweisen von Maria maßgeblich durch den Heiligen Geist gesteuert worden sein soll, der entsprechend der Auffassung des Jesuiten Franziskus Suárez (1548-1617) - im Rahmen der Begründung des Immaculata-Dogmas - wahrscheinlich keinen Irrtum zulasse (vgl. Horst 1987, S. 100), dürfte eine in besonderer Glaubensstärke verankerte Ansicht sein.

Das oben skizzierte Ergebnis dieser Entwicklung steht nämlich eher im Widerspruch zur biblischen Überlieferung, wo Maria gerade nicht als überweltliches ideales Wesen beschrieben wird, sondern als menschliche (Jung-)Frau (siehe Kap. 6.2.1.1). Der an dieser Stelle spürbare Widerspruch zwischen theologischer Überlieferung und biblischer Quelle wird allerdings nur für Menschen problematisch, die sich von vorgegebenen kirchlichen Lehrmeinungen lösen und sich eigene Gedanken über das Konstrukt Maria machen. Eine solche rationale und vorurteilsfreie Beschäftigung mit der

„geheimen Göttin im Christentum“ (Christa Mulack 1985) aber war innerhalb des kirchlichen Systems jahrhundertlang nicht möglich, weil lehramtlich abgelehnte Gedanken über Maria als Häresie und damit als Todsünde diffamiert wurden.

Für gläubige Christen der Frühen Neuzeit sind die Probleme der modernen Theologie im Umgang mit dem tradierten Marienbild vermutlich völlig unwichtig bzw. gar nicht vorstellbar gewesen. Für sie dürfte die Frage nach der Wirksamkeit Marias wichtiger gewesen sein. Die Errichtung des Werler Rosenkranzaltars während der äußerst angespannten Notlage der Bevölkerung zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges lässt den Schluss zu, dass diese Frage von der Mehrheit der Werler Bevölkerung positiv beantwortet wurde.

6.2.2.1 Betonung der biologischen Jungfrauenschaft der Mutter Gottes

Die Idee einer jungfräulichen Geburt „war dem Altertum keineswegs fremd“ und auch nicht auf die christliche Religion beschränkt (Kirchberger 1997c). Der entsprechenden Darstellung Bowkers (1997) zufolge ist das in vielen Religionen verbreitete Motiv der Jungfrauengeburt vermutlich auch „aus apologetischen Gründen“ eingeführt worden (ebd., S. 504). Es dient dann der „Rechtfertigung des Glaubens durch die Darlegung seiner Glaubwürdigkeit“ (Lais 1986, Sp. 723). Unter diesem Aspekt wurde die Jungfräulichkeit der Gottesmutter Maria bereits von den frühkirchlichen Theologen als Argument in die christologische Diskussion eingebracht (Müller †/Sattler 2000, S. 167). Im Laufe seiner Geschichte entwickelte das Christentum jedoch eine zunehmende Fixierung der Theologie auf die biologische Jungfräulichkeit Marias. Diese Orientierung ging weit über die ursprünglich apologetisch bedingte Funktion der Jungfräulichkeit der Mutter Gottes hinaus und diente sowohl der Abgrenzung Marias gegenüber Eva und allen anderen Frauen als auch der Propagierung eines an klösterlich-asketischen Idealen orientierten jungfräulichen Lebens. In Verbindung mit einer negativen Sichtweise von Weiblichkeit und Sexualität (siehe Kap. 5.3.1) entwickelte das Thema so eine Eigendynamik, die für die Stellung von Frauen in der Kirche und im gesellschaftlichen Leben des christlichen Abendlandes verhängnisvolle Folgen hatte.

Darüber hinaus diente die im Rahmen der Eva-Maria-Antithese entwickelte Zuspitzung zwischen der „guten“ sexuell abstinenter Maria und der „bösen“ sexualisierten Eva auch der allgemeinen Verdammung von Sexualität. Nur der Fortpflanzung dienende Sexualakte wurden von der Kirche offiziell gebilligt und ansonsten wurde sogar die Keuschheit in der Ehe als erstrebenswertes Ziel verkündet. Enthaltensamkeit als einziges kirchlich anerkanntes Mittel der Familienplanung wurde auf diese Weise zu einem besonders hohen Gut stilisiert und durch einen metaphysischen Kontext zusätzlich legitimiert: „An Maria und Joseph ist *den christlichen Eheleuten ein Beispiel* (Hervorhebung R.F.) gezeigt, daß sie in einer wahren Ehe miteinander leben können kraft beiderseitigen Ehekonsenses, ohne daß ein fleischlicher Verkehr stattfindet und daß die Ehe dadurch nicht ungültig, sondern noch fester wird, wenn keine Vermischung der Leiber stattfindet, falls die gegenseitige Liebe bewahrt wird“ (Petrus Canisius, *De Maria virgine ...* 1577, dt.: Telch 1933, S. 111f.). Die während der Frühen Neuzeit auch von nichtkirchlicher Seite geförderte zunehmende Affektbeherrschung und Triebunterdrückung (van Dülmen 1999, Bd. 1, S. 184-197) konnte auf der von der Kirche seit Jahrhunderten propagierten Sexualfeindlichkeit aufbauen. Auf einer gesellschaftlichen E-

bene konnte so die sexualisierte Ursünde Evas, von der laut kirchlicher Überlieferung das gesamte Frauengeschlecht „in seinem Verlangen nach dem Mann“ (vgl. Gen 3,16) betroffen war, auf den Prototyp der wollüstigen Hexe hin zugespitzt und weiterentwickelt werden.

Unter solchen Aspekten gewinnen der Rosenkranzaltar und die fast gleichzeitigen Hexenverbrennungen in Werl eine weitere Dimension: Sie können als gesellschaftliche Symptome für unzureichend bearbeitete Konflikte im Umgang mit eigenen körperlichen Trieben gedeutet werden. Zur Bewältigung dieses Konflikts wurde einerseits die kultische Überhöhung einer gänzlich ihrer Sexualität beraubten Gottesmutter im Rahmen eines aufwendigen Altarbauwerks vorgenommen. So war es möglich, den eigenen Triebverzicht durch den Akt der Verehrung der „allzeit reinen und unbefleckten Jungfrau Maria“ metaphysisch zu legitimieren und aufzuwerten. Andererseits konnten die eigenen Bedürfnisse durch deren Projektion auf das Feindbild 'Hexe' externalisiert und mit der Vernichtung der als Hexen verdächtigten Frauen zugleich effektiv bekämpft werden. Da es sich in beiden Fällen um un(ter)bewusst gesteuerte Verhaltensweisen handeln dürfte, ist davon auszugehen, dass den Beteiligten keine besondere Böswilligkeit unterstellt werden kann. Auch die Rahmenbedingungen, unter denen sich Rosenkranzaltar und Hexenverbrennung entwickeln konnten, waren nicht in böser Absicht geschaffen worden, sondern (nur) logisch konsequente Folgen eines jahrhundertelangen, kirchlicherseits mitzuverantwortenden Prozesses des Umgangs mit dem eigenen Körper und der Sexualität. Aber noch nicht einmal die Theologen können wegen ihrer Entscheidungen direkt angeklagt und verdammt werden. Sie entwickelten - zumindest zum Teil - in gutem Glauben und auf der Grundlage des ihnen zur Verfügung stehenden Wissens weiter, was bereits Jahrhunderte vor ihnen eingeleitet worden war. Eine Verurteilung dessen, was sich auf diese Weise ergeben hat, liegt zwar nahe, sie würde aber heutige Kriterien an Verantwortungsträger legen, die damals nach ganz anderen Kriterien gehandelt und entschieden haben.

Nichtsdestoweniger bleibt aber auch festzuhalten, dass es Personen gab, die aus eigennützigen Interessen an Hexenverfolgungen beteiligt waren, wie z.B. der Werler Licentiat und spätere Bürgermeister Werner Binholt (siehe Kap. 6.1.4.1). Ebenso sind Stillschweigen angesichts des den Hexen zugefügten Unrechts und mangelnde Bereitschaft, sich mit den Argumenten der Kritiker der Hexenprozesse auseinanderzusetzen, als Verhaltensweisen anzusehen, die in die Verantwortung des Einzelnen fallen. Nach heutigem Verständnis hat die Bevölkerung der Stadt Werl ihre Verantwortung hier in nur unzureichendem Maße wahrgenommen. So gesehen geraten Rosenkranzaltar und Hexenverbrennung aus der Retrospektive auch zu Symbolen für grundsätzlich mögliches menschliches Scheitern bei der Suche nach Wahrheit und angemessenen Möglichkeiten des Umgangs mit Sexualität, sozialen Konflikten und irdischen Notlagen.

6.2.2.2 Rezeption der idealisierten Jungfrau Maria durch die Frauen

Wenn heutige Autoren und Autorinnen in der Marienverehrung des Mittelalters und der Frühen Neuzeit manchmal ein Instrument klerikaler Männerherrschaft sehen, dann ist das zwar angesichts der oben zitierten Quellen grundsätzlich nachvollziehbar. Nach Ansicht von Schreiner (1994) wird aber bei einer solchen Verdammung der Marienfrömmigkeit nicht ausreichend gefragt, „ob sich die Frauen tatsächlich jene Deutungs-

muster zu eigen machten, die ihnen von frauenfeindlichen Asketen angeboten und verordnet wurden“ (ebd., S. 497). Dorothee Sölle (1987) z.B. ist der Auffassung „Da muß auch Widerstand gewesen sein“ (ebd., S. 174). Opitz/Signori (1993) weisen sogar ausdrücklich darauf hin, dass Maria in den religiösen Frauenbewegungen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit „zumindest als Identifikationsfigur verhältnismäßig wenig Resonanz“ fand „und dies nicht zuletzt deshalb, weil Maria in ihrer dienenden Funktion und ihrem Gehorsam gegenüber Gottvater und Sohn gewissermaßen ‘von oben herab’ von männlicher Seite den Frauen zum Vorbild gesetzt wurde“ (ebd., S. 16).

Die Berichte von Frauen im Werler Mirakelbuch (StAW, Kleine Bestände 20, Nr. 11, o.S.) zeigen außerdem, dass Frauen Maria eher als helfende Freundin erlebten und nicht als angestrebtes aber unerreichbares moralisches Vorbild. In Maria fanden sie einen Ansprechpartner für ihre geschlechtsspezifischen Sorgen und Nöte. Emotionale Beziehungen von Frauen zu ihr beruhten auf der Überzeugung, „daß sich Maria voller Verständnis und bar jedes Argwohns der Sorgen aller Menschen mit gleich großer Güte widmen wird“ (Habermas 1991, S. 74). Auch volkstümliche Legenden und die alltäglich praktizierte Volksfrömmigkeit sehen in Maria eher eine barmherzige mütterliche Beschützerin und weniger ein Vorbild für Tugend, Keuschheit und Gehorsam. „Quellen, die zeigen, daß Frauen des Mittelalters beim Anblick der tugendhaften und reinen Maria von Gefühlen der Erniedrigung und Selbstverachtung überwältigt wurden, müßten erst noch dingfest gemacht werden“ (Schreiner 1994, S. 497f.).

6.3 Rosenkranzaltar und Hexenjagd als Folgen eines durch Idealisierung und Dämonisierung gekennzeichneten Frauenbildes

6.3.1 Das Prinzip der Umkehrung als Bindeglied zwischen Marienverehrung und Hexenverfolgung

Hexen zeigen sich in der kirchlichen Lehre in nahezu allen Punkten als das genaue Gegenteil der Gottesmutter Maria: Während Maria in einer besonderen Beziehung zu Gott steht, haben die Hexen einen Pakt mit dem Teufel abgeschlossen und sich dem Bösen unterworfen. Durch Maria ist das Heil in der Gestalt des Erlösers in die Welt gekommen, durch die Hexen wird Schaden und Unheil auf der Erde verbreitet. Die am Werler Rosenkranzaltar sichtbare Geste der Hinwendung der Gottesmutter zu ihrem göttlichen Sohn (Abb. 12) wurde wohl ausgewählt, um Marias Mütterlichkeit und (Mit-)Menschlichkeit darzustellen. Sie konnte so deutlich von den (nicht abgebildeten) Hexen abgesetzt werden, die ihren Mitmenschen schaden und sich dem Teufel zuwenden. Maria hat als neue Eva den Teufel besiegt und Hexen haben sich ihm in der Nachfolge der alten sündigen Eva unterworfen.

Der Sieg Marias über den Teufel ist am Rosenkranzaltar allerdings nicht auf den ersten Blick ablesbar. Angesichts der dominierenden Darstellungen des Rosenkranzes und der Himmelskönigin ist der Teufel im Rahmen der Gesamtdarstellung sogar fast zur Bedeutungslosigkeit geschrumpft. Nur sein Gesicht befindet sich zu Füßen Marias als kaum wahrnehmbare Ausbuchtung auf der Unterseite der Mondsichel, auf der Maria steht. Im Gegensatz zu seinen häufig fratzenhaft-verzerrt abgebildeten Gesichtszügen zeigt das Gesicht des Werler Teufels nur schwach erkennbare Ansätze des Gehörns und keinerlei dämonische Verzerrungen. Es wirkt eher traurig, nachdenklich und

unglücklich. Die Botschaft ist klar: Angesichts der heilbringenden Wirkungen des Rosenkranzes und der mächtigen Fürsprache der Gottesmutter haben der Teufel und mit ihm das Böse auf der Welt ihre Macht verloren.

Weitere aufeinander bezogene Gegensätze zwischen Maria und den Hexen beziehen sich auf die kirchliche Lehre von der allzeit reinen, von Sünde und Sexualität unbefleckten Mutter Gottes auf der einen und die Unterstellung der Teufelsbuhlschaft und der sexuellen Orgien bei den Hexen auf der anderen Seite. Hexen wurde der Umgang mit teuflischen Mächten und Dämonen nachgesagt, Maria dagegen befindet sich den Lehren der katholischen Kirche zufolge im Himmel in der unmittelbaren Umgebung Gottes. Am Rosenkranzaltar ist sie deshalb von lieblichen (Kinder-)Engeln umgeben. Auch hinsichtlich ihrer Kleidung und ihrer hoheitlichen Haltung als Himmelskönigin repräsentiert Maria das exakte Gegenteil zu den häufig aus den gesellschaftlich niedrigen Schichten stammenden und sozial unangepassten hexischen Frauen. Insgesamt lässt sich feststellen, dass Maria zeitgleich mit der Entwicklung des Hexenstereotyps immer idealisierter und überirdischer dargestellt wird und so als Projektionsfläche aller als positiv erachteten weiblichen Eigenschaften dienen kann. Tendenziell verklärte Schönheit, Lieblichkeit und Milde sind Kennzeichen von Mariendarstellungen, die sich von der Gotik über die Renaissance und den Barock sogar bis in die heutige Zeit beobachten lassen. Hexen hingegen werden zur Projektionsfläche von entsprechend umgekehrten negativen Aspekten des Frauenbildes. Marienverehrung und Hexenwahn stellen sich angesichts einer solchen, durch das Inversionsprinzip gekoppelten Zuordnung weiblicher Eigenschaften als die extremen Pole eines spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frauenbildes dar, das durch Idealisierung und Dämonisierung von Weiblichkeit gekennzeichnet ist (zu dieser Thematik vgl. auch: Deschner 1974; Honegger 1978, S. 61; Simon 1993, S. 7). Der enge zeitliche Zusammenhang zwischen der Errichtung des Rosenkranzaltars (1631) und dem Höhepunkt der Hexenverbrennungen in Werl (1628-30) erweist sich vor diesem Hintergrund nicht als zufällig, sondern als inhaltlich bedingt. Die Altarstiftung zu Ehren Marias und die Hexen-

verbrennungen erscheinen dann als logische Konsequenzen eines durch Überhöhung und Verteufelung gekennzeichneten Frauenbildes und einer darauf aufbauenden irrationalen Idealisierung und Dämonisierung weiblicher Eigenschaften.

6.3.2 Die Verbindung von Marienfrömmigkeit und Hexenglaube bei Jakob Sprenger und Petrus Canisius und bei Funktionsträgern der Stadt Werl während des 17. Jahrhunderts

Die auf der Grundlage des Vergleichs von Marienbildern und Hexenstereotypen entstandene Vermutung eines inneren Zusammenhangs zwischen beiden Phänomenen erfährt eine Bestätigung, wenn gezielt nach Persönlichkeiten gesucht wird, die sowohl als Marienverehrer als auch als Hexenverfolger in Erscheinung getreten sind. Für den angenommenen Zusammenhang zwischen Marienverehrung und Hexenverfolgung spricht ferner, dass diese beiden Phänomene nicht nur in Werl zu Beginn des 17. Jahrhunderts zeitgleich beobachtet werden können, sondern bereits 150 Jahre zuvor in der Person des Kölner Dominikanerpaters Jakob Sprenger (1436-1495) vereinigt waren (Abb. 22): Als Prior des dortigen Dominikanerklosters hatte er 1474/75 die Kölner Rosenkranzbruderschaft zur Verehrung der Jungfrau Maria gegründet (Gieraths 1986, Sp. 987) und 13 Jahre später hatte er zusammen mit seinem Ordenskollegen Heinrich Institoris den *Malleus maleficarum* (Straßburg 1487, dt.: Der Hexenhammer) als grundlegenden Strafkodex zur Durchführung der Hexenprozesse verfasst (Eckert 1986, Sp. 714). Denunziation trat seitdem an die Stelle von Anklage und die Anwendung von Folter wurde als legitimes Mittel der Wahrheitsfindung etabliert. Hingebungsvolle Verehrung der Jungfrau Maria und brutalste Hexenverfolgung erscheinen so bei Sprenger als extremer Ausdruck unangemessener Wahrnehmung und Bewertung des Weiblichen und als Folgen eines durch theologische Traditionen bedingten realitätsfremden Frauenbildes.

Der als großer Marienverehrer bekannte Organisator der Gegenreformation in Deutschland, der Jesuit Petrus Canisius (1521-1597), vertrat die Ansicht, dass zu seiner Zeit „Hexen allenthalben verbrannt würden und daß es *niemals zuvor so viele* gegeben habe“ (Behringer 1998, S. 46, Hervorh. R.F.) und kann deshalb als weiterer Hinweis auf eine Verbindung von Hexenglaube und Marienfrömmigkeit gelten.

In Werl entstand der Rosenkranzaltar zu einer Zeit, in der auch die Hexenverfolgung in dieser Stadt einen Höhepunkt erreicht hatte, so dass eine Verbindung von Marienverehrung und Hexenverfolgung in den Köpfen der Bevölkerung dieser Stadt gut vorstellbar ist.

Ebenfalls denkbar, aber wegen der aus dem Werler Stadtarchiv verschwundenen Quellen nicht eindeutig nachweisbar, ist eine entsprechende Haltung des Werler Bürgermeisters Hermann Brandis. Als Bürgermeister beteiligte er sich 1652/53 maßgeblich an der Stiftung eines Altarbildes für die Werler Kapuzinerkirche, das die Himmelfahrt Marias darstellte (Deisting 2000, S. 61) und für das Jahr 1661 bescheinigt ihm Deisting „erhebliche, wenn nicht gar entscheidende Beteiligung an der Überführung des Marien-Gnadenbildes aus der Soester Wiesenkirche nach Werl“ (ebd., S. 61). Im Jahr 1673 schrieb Brandis die Abwehr einer Belagerung Werls „... des Allerhöchsten hülf undt deßen allerseeligsten Mutter ungezweiffelter vorbitte“ zu (StAW, B 27a IX, 8, fol 287a). Angesichts solcher Aktivitäten kann Brandis sicher als gläubiger Marien-

verehrer angesprochen werden. Aus der von ihm verfassten „Historie der Stadt Werl“ geht aber auch hervor, dass er einen 1657 stattfindenden großen Stadtbrand als Strafe für die Sünden der Bewohner aufgrund des „unwandelbaren Willen Gotteß“ deutete (Brandis 1673, in: Seibertz 1857, S. 89f.). Zu diesem Zeitpunkt häufen sich ebenfalls Hinweise auf Zaubereivorwürfe und Hinrichtungen in den Brüchtenregistern der Stadt Werl (Stodt 1999, Bd. 1, S. 55). Da Brandis die Hexenprozesse in seiner Stadtgeschichte völlig ausspart (ebd., S. 78) und weil ein Großteil Werler Rats- und Sitzungsprotokolle immer dann ‘verschwunden’ ist, wenn die Hexenverfolgungen in Werl ihren Höhepunkt erreicht haben (siehe Kap. 6.1.4.1), kann keine nachweisbare Verbindung zwischen ihm und der Hexenverfolgung hergestellt werden. Vorstellbar bleibt sie aber dennoch.

Eindeutig dagegen ist die Verbindung von Marienverehrung und Hexenverfolgung für die Person des Werler Bürgermeisters Johann Poelmann († nach 1715) belegbar. Als Dr. jur. utr. (beider Rechte) hatte er im paderbornischen Fürstenberg eine Untersuchung gegen Hexen geführt, in deren Folge 26 Personen beiderlei Geschlechts enthauptet und verbrannt worden waren (Falke 1911, S. 36). In Werl hingegen setzte er sich 1701 dafür ein, dass die Bevölkerung zusammen mit den Franziskanern eine Novene in der Wallfahrtskirche mit dem Marien-Gnadenbild abhielt, um Kloster und Stadt vor Feuersbrünsten zu bewahren (ebd.).

In Verbindung mit der für die Frühe Neuzeit nachgewiesenen Entwicklung des Feindbildes „Hexe“ auf der Grundlage einer zunehmenden Affekt- und Triebkontrolle und belastenden Sozialisierungserfahrungen während dieser Zeit entwickelten sich unter dem Einfluss theologisch bedingter Festlegungen des Marienbildes und des Hexenstereotyps Einstellungen und Verhaltensweisen, die sich nicht nur weit von allen biblischen Überlieferungen entfernten, sondern auch dem Gebot christlicher Nächstenliebe diametral entgegenstehen. Das Inversionsmotiv als verbindendes Element zwischen Marien- und Hexenbildern konnte solche unmenschlichen Einstellungen zusätzlich stabilisieren und theologisch legitimieren. Die gleichzeitige Marienverehrung und Hexenverfolgung bei den oben angeführten Personen zeigt ferner, ebenso wie diese beiden in Werl zeitgleich auftretenden Phänomene, dass die Wahrnehmung von Maria und den Hexen als Teilaspekte einer generell diskriminierenden Wahrnehmung von Weiblichkeit angesehen werden können. Der an den Bildern von Maria und den Hexen gewonnene Zusammenhang zwischen beiden kann so auch als inhaltlicher Zusammenhang angesprochen werden, der in der Mentalität der Werler Bevölkerung zur Zeit des 16.-17. Jahrhunderts als weitgehend vorhanden vorausgesetzt werden kann.

Eine weitere Stütze erfährt der konstatierte Zusammenhang dadurch, dass der als machtvoller Kritiker der Hexenverfolgungen bekannte Jesuit Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635) nicht als großer Marienverehrer in Erscheinung getreten ist. Die Hamburger Historikerin Anne Conrad (1993) stellt ausdrücklich fest, dass dieser Theologe „Distanz gegenüber Maria“ hat (ebd., S. 185). „Im ‘Gülden Tugendbuch’ werden zwar zahlreiche Heilige, vor allem Märtyrerinnen und Märtyrer, Glaubenskämpferinnen und Glaubenskämpfer, den Leserinnen als Vorbilder vorgeführt, Maria kommt jedoch, von kurzen Erwähnungen der Jungfrauengeburt im Zusammenhang mit den Erläuterungen zum Glaubensbekenntnis abgesehen, nicht vor. Ebenso gering ist die Bedeutung Marias in Spees ‘Trutz Nachtigall’. Von den 52 Gedichten hat nur eines Maria zum Thema, der ‘Klag- und Trauergesang der Mutter

zum Thema, der 'Klag- und Trauergesang der Mutter Jesu über den Tod ihres Sohnes, unter der Gestalt des jungen Hirten Daphnis', in dem, wie es der Titel schon andeutet, weniger Maria selbst als vielmehr - ganz im Sinne der Christozentrik der Theologie - das Leiden Jesu im Vordergrund steht" (ebd., S. 185f.).

Die vorgestellte Übersicht kann zwar wegen ihrer begrenzten Quellengrundlagen keinen repräsentativen Anspruch erheben, sie kann aber als Hinweis auf eine grundsätzlich gegebene Problematik der Koppelung von Marienverehrung, Sexualfeindlichkeit und Misogynie gelten. Im Werler Raum führte diese Verbindung während des 17. Jahrhunderts zu den zeitgleich stattfindenden Phänomenen der Marienverehrung und der Verfolgung von Hexen. Nicht ausgeschlossen erscheint es, dass die o.g. problematische Koppelung auch an anderen Orten wirksam gewesen ist und zu ähnlichen Auswüchsen wie in Werl geführt hat.

7 Religionsgeschichtliche Grundlagen des Rosenkranzgebets und des Werler Rosenkranzaltars

Im Zentrum des Werler Rosenkranzaltars steht die Mutter Gottes mit ihrem Kind. Beide sind von einem dreifachen Kranz goldener Rosen eingerahmt, der von 15 Rundmedaillons unterbrochen ist, auf denen zentrale Ereignisse ihres Lebens dargestellt sind. Der Werler Altar verdient die Bezeichnung ‘Rosenkranzaltar’ deshalb aus einem zweifachen Grund. Zum einen zeigt er die Mutter Gottes und ihr Kind innerhalb von drei Kränzen mit insgesamt 150 goldenen Rosen, zum anderen ist er als Altar der Werler Rosenkranzbruderschaft (siehe Kap. 7.2.4) Ort der Verrichtung des von dieser Bruderschaft gepflegten Rosenkranzgebets. Im Folgenden soll beschrieben werden, wie das Gebet entstanden ist und wie es zu seinem Namen kam. Darüber hinaus wird dargestellt, welche besonderen Qualitäten es aufweist und warum es trotz seiner Entstehung im ausgehenden 15. Jahrhundert (siehe Kap. 7.1.1) auch heute noch wirksam sein kann.

7.1 Die Geschichte des Rosenkranzgebets und die Funktion des Rosenkranzaltars als Gedächtnisstütze und religionspädagogisches Instrument der Rekatholisierung

Der Begriff ‘Rosenkranz’ bezeichnet sowohl eine als Gebetszählgerät benutzte Perlschnur als auch das mit dem lateinischen Begriff ‘Rosarium’ bezeichnete Rosenkranzgebet. In seiner Monographie „Der Rosenkranz - das Jesusgebet des Westens“ schreibt Scherschel (1982) über dieses Gebet: „Der ‘Rosenkranz’ in dem Sinne, wie er heute von den katholischen Christen gebetet wird, ist ein hochkomplexes Phänomen und das Ergebnis einer viele Jahrhunderte umfassenden Gebetsentwicklung. Er enthält eine ganze Reihe spiritueller Elemente, aus denen er allmählich zu der Form zusammengewachsen ist, die wir heute vorfinden. Die einzelnen Elemente haben ein unterschiedliches Alter und sind von unterschiedlicher Herkunft“ (ebd., S. 95). Die Bezeichnungen „hochkomplexes Phänomen“ und „Ergebnis einer viele Jahrhunderte umfassenden Gebetsentwicklung“ für ein Gebet, das doch offensichtlich vor allem durch Monotonie und Wiederholungen gekennzeichnet ist, mögen zunächst verblüffen. Denn das Rosenkranzgebet wirkt auf den heutigen unbefangenen Zuhörer eher simpel, langweilig und nicht besonders geistreich. Bei genauerer Untersuchung seiner Einzelbestandteile werden aber Aspekte deutlich, die zur Revision dieses Vorurteils führen können.

7.1.1 Das Ave Maria als christologischer Kern des Rosenkranzgebets

Allein das scheinbar einfache Kerngebet des Rosenkranzes, das „Gegrübet seist du, Maria“ (lat. „Ave Maria“), ist das Ergebnis einer komplexen Entwicklung, die verschiedenartigste Elemente aufgenommen und miteinander verschmolzen hat. Scherschel (1982) listet in diesem Zusammenhang folgende Einzelbestandteile des ‘Ave Maria’ auf:

- den Gruß des Engels an Maria („Sei begrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir.“ Lk 1,28),
- die im Gebetsbrauch der Kirche hinzugefügte Anrede „Maria“,

- den Segenswunsch Elisabeths („Gesegnet bist du vor allen Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes.“ Lk 1,42),
- die Meditation des Namens „Jesus“,
- ein hinzugefügtes Bittgebet („Bitte für uns jetzt und in der Stunde unseres Todes“) und
- das abschließende „Amen“ (ebd., S. 45).

Bis ins 13. Jahrhundert hatte das ‘Ave Maria’ vor allem den „Charakter eines biblischen Meditationsverses“ (ebd., S. 46) und lautete: „Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum. Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui“, Gegrüßet seist du, Maria, voll der Gnade, der Herr ist mit dir. Du bist gebenedeit unter den Frauen und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes (ebd., S. 68). Die Anfügung des Namens „Jesus“ bzw. „Jesus Christus“ in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wird auf Papst Urban IV. (1261-1264) zurückgeführt (Jungmann 1986, Sp. 1141). In einem Ablassverzeichnis des 15. Jahrhunderts heißt es: „Urbanus Papa IV addidit and angelicam salutationem hanc clausulam, JESUS CHRISTUS AMEN, largiens omnibus vere paenitentibus, contritis et confessis, ipsam devote dicentibus, triginta dies Indulgentiarum, quas Johannes vicesimus secundus successor eius confirmans, adhuc triginta dies superaddidit“, Papst Urban IV. fügte dem Englischen Gruß die Schlußwendung hinzu: JESUS CHRISTUS AMEN, indem er allen, die in rechter Weise Buße getan, bereut und gebeichtet hätten, für deren andächtiges Sprechen 30 Tage Ablass gewährte, die sein Nachfolger Johannes XXII. bestätigte und denen er weitere 30 Tage hinzufügte“ (Achéry/Mabillon, Acta SS OSB saeculi V (Paris 1685) lxxxij, Praefatio n. 128, zit. n. Scherschel 1982, S. 84). Scherschel (1982) betont, dass die Anfügung des Namens „Jesus“ oder „Jesus Christus“ als „Schluß und Höhepunkt des Ave“ keineswegs ein bedeutungsloser oder nebensächlicher Vorgang war: „Es entsprach vielmehr einer ausgeprägten Tendenz mittelalterlicher Frömmigkeit, den Namen Jesu anzurufen, auszusprechen, zu verehren, ja, ihn gewissermaßen wie ein Sakrament zu gebrauchen, von dem besondere Gnadenwirkungen ausgehen. Die Anrufung des Namens Jesu im Ave Maria geschieht somit aus denselben spirituellen Motiven heraus, aus denen auch gleichzeitig - und unabhängig von der westlichen Entwicklung - in der Ostkirche das Jesusgebet seine herausragende Monopolstellung als Wiederholungsgebet erhielt“ (ebd., S. 83). Das Santhängte Bittgebet („Sancta Maria, mater Dei, ora pro nobis peccatoribus“, Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder) findet sich erst um 1440 bei dem Franziskanerobservanten Bernhardin von Siena (1380-1444) und um 1492 im Ave-Maria-Kommentar des dominikanischen Ordensreformators und Bußpredigers Savonarola (Jungmann 1986, Sp. 1141). Anschließend dauert es noch einmal fast 100 Jahre, ehe die heute übliche Anfügung „nunc et in hora mortis nostrae“, jetzt und in der Stunde unseres Todes, zum ersten Mal in einem Katechismus des Petrus Canisius auftaucht: „Additamentum ‘nunc et in hora mortis nostrae’ primum apparet in editione Dilingana catechismi minoris (f1) a.(nno) 1570“ (Streicher 1933-1936, Bd. 1, S. 95, Fußnote 2).

Auch wenn im Ave mit der Anrede „Maria“ scheinbar die Mutter Gottes in den Mittelpunkt gerückt wird, so erweist sich das Gebet letztlich doch als ausgesprochen christologisch: „Die Kernaussage des Ave Maria ist das Christusdogma. Wo von Maria gesagt wird, sie sei gesegnet vor allen Frauen, ist vor allem der gepriesen, den sie gebo-

ren hat und dessentwegen sie als gesegnet gepriesen wird. Denn jedes Ave Maria mündet in den Lobpreis der Frucht ihres Leibes“ (Scherschel 1982, S. 68). So gesehen gibt es zwar einen „wesentlichen Rangunterschied zwischen dem Lobpreis Mariens und dem Lobpreis Jesu. Aber es gibt keinen Gegensatz und keine Konkurrenz zwischen Jesus- und Marienverehrung, sondern einen inneren Zusammenhang“ (ebd., S. 74). Bereits Bernhard von Clairvaux (1090/91-1153) hatte zu diesem Thema festgestellt: „Non est dubium, quidquid in laudibus Matris proferimus, ad Filium pertinere, et rursus, cum Filium honoramus, a gloria Matris non recidimus. - Ohne Zweifel sind alle unsere Loblieder auf die Mutter auch ein Loblied auf den Sohn; und umgekehrt, wenn wir den Sohn ehren, so ziehen wir uns nicht von der Verehrung der Mutter zurück“ (Ed. Leclercq/Talbot/Rochais IV, S. 46, zit. n. Scherschel 1982, S. 74f.).

Bereits im Hochmittelalter hatte sich das Ave Maria zu einem so beliebten und volkstümlichen Wiederholungsgebet entwickelt, daß es hinsichtlich seiner Bedeutung mit dem Vaterunser gleichgestellt werden kann (Scherschel 1982, S. 64). So schreibt bereits die älteste süddeutsche Regel für Inklusen [seit dem 9. Jahrhundert im ganzen Abendland verbreitete Form des Einsiedlertums, bei der sich Männer und Frauen für längere Zeit oder lebenslänglich in einer Zelle einschließen oder einmauern ließen, um ein Leben in strengster Askese, in Gebet und Buße zu führen, Heim 1998, S. 209f] vor: „Omni die septies quinquaginta Paternoster dicat cum totidem Ave Maria“, den ganzen Tag soll sie oder er siebenmal fünfzig Vaterunser zusammen mit ebensovielen Ave Maria sprechen (Doerr 1934, S. 53, zit. n. Scherschel 1982, S. 64, dt.: R.F.). Zahlreiche Synodenbeschlüsse des Mittelalters unterstreichen den Rang des Ave Maria, indem sie fordern, dass jeder Gläubige neben dem Vaterunser und dem Glaubensbekenntnis auch das Ave Maria auswändig können soll (Scherschel 1982, S. 65). In einer Bemerkung der Synode von Cambrai (1310) steht sogar ausdrücklich, „den Glauben zu lernen, das heißt, Ave Maria, Vaterunser und Credo in Deum“ (zit. n. Scherschel 1982, S. 67). Als Hypothese formuliert Scherschel (1982) deshalb vorsichtig: „Wenn man also das Vaterunser in Kombination mit dem Ave Maria zu Recht als eine Kurzformel des christlichen Glaubens ansähe, so wäre das Ave Maria nicht eine willkürliche oder zufällige Verbindung mit dem Vaterunser eingegangen, es hätte auch nicht eine in erster Linie marianische Thematik, sondern es wäre ein Gebet, das gegenüber dem Vaterunser die zweite entscheidende Glaubenseite aufschlagen würde, nämlich die christologische“ (ebd., S. 68).

Die Verbindung der Geheimnisse des Lebens Jesu mit dem Ave Maria im Rahmen des Rosenkranzgebets erweist sich vor einem solchen Hintergrund als konsequente Weiterentwicklung der bereits im Ave enthaltenen christologischen Dimension. Die Verknüpfung der Betrachtung des Lebens Jesu mit dem Ave Maria entstand jedoch erst im 14./15. Jahrhundert im Gefolge der deutschen Mystik und der Devotio Moderna (siehe Kap. 7.1.2).

Die Integration von 150 ‘Ave Maria’ und 15 ‘Geheimnissen’ des Lebens Jesu und seiner Mutter im Rahmen des heute üblichen Rosenkranzgebets entwickelte sich auf der Grundlage einer im Mittelalter von Analphabeten praktizierten Gebetsmethode, die sich an der Zahl der 150 Psalmen Davids orientierte. „In den Klosterkirchen sangen nämlich die gebildeten Mönche den Psalter Davids mit dreimal 50 Psalmen. Die ungebildeten Laienbrüder und mit ihnen genauso ungebildet das analphabetische Volk be-

nutzten derweil das 'computum' [dt. Rechengerät, von lat. computare - berechnen, Erg. R.F.] um wenigstens diese heilige Zahl abzubeten. 150 Vaterunser zuerst, später 150 Ave Maria“ (Zander 1989/1994, Hörfunkbeitrag: „Der Computer Unserer Lieben Frau“).

7.1.2 Das Gebetszählgerät „Rosenkranz“ und die Funktion des Ave Maria als „Mantra“

Augenfälligstes Kennzeichen des seit dem 15. Jahrhunderts in seiner heutigen Form entwickelten Rosenkranzes (Walz 1986, Sp. 47) ist sein Charakter als Gebetszählgerät. Das schnurförmige Eingangsteil enthält an seiner Spitze ein Kreuz (= Kreuzzeichen), dem eine größere Perle (= „Vaterunser“), drei kleinere Perlen (= 3 „Gegrübet seist du, Maria“ mit zwischengeschalteten Bitten um die göttlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung) und eine größere Perle (= „Vaterunser“) folgen. Im geschlossenen Teil wechseln jeweils zehn kleinere Perlen (= 10 „Gegrübet seist du, Maria“ mit wechselnden Einschüben zur Betrachtung des Lebens Jesu [und seiner Mutter, Erg. R.F.]) mit je einer größeren Perle (= „Vaterunser“). Je nachdem welche Betrachtung des Lebens Jesu in das „Gegrübet seist du, Maria“ eingeschoben wird, spricht man von „freudenreichen“, „schmerzhaften“ oder „glorreichen“ Rosenkranz. Deren Summe ergibt einen aus 150 „Gegrübet seist du, Maria“ bestehenden „großen“ Rosenkranz oder „Psalter“ (Hartinger 1992, S. 122f.).

Die Verwendung von Gebetszählinstrumenten und Gebetswiederholungen ist auch in außerchristlichen Religionen, im Hinduismus, Buddhismus [und im Islam, Erg. R.F.] sowie in den schamanischen Urreligionen bekannt (Sudbrack 1995, S. 567f.). Die Entwicklung solcher Geräte, die zum Abzählen von Gebeten dienen, wird in dem Augenblick eine Selbstverständlichkeit, in dem man beginnt, das gleiche Gebet ständig zu wiederholen. „Gebetszählschnüre haben bei den verschiedensten Gebetsformen Anwendung gefunden, sind Jahrtausende alt und allen großen Religionen gemeinsam“ (Kirfel 1949, zit. n. Scherschel 1982, S. 95). Im christlichen Bereich taucht ein solches Instrument erstmals im Zusammenhang mit dem nordafrikanischen Eremiten Paulus von Theben im 4. Jahrhundert auf. 300 mal (= doppelte Anzahl der 150 Psalmen) betete er täglich den Psalm 'Misere' und bewahrte, um sich in der Zahl nicht zu vertun, ebenso viele Steinchen in seinem Gewand auf, von denen er nach jedem verrichteten Gebet eines herausnahm, um es wegzuworfen (Zander 1989/1994, Hörfunkbeitrag: „Der Computer Unserer Lieben Frau“). Hintergrund für ein solches Verhalten war das Streben der Wüstenväter nach dem immerwährenden Gebet und ihre asketische Auffassung, dass der Mensch keine andere Aufgabe habe, als zu beten und sich im Gebet mit Gott zu vereinigen (Scherschel 1982, S. 22).

Ihren Sinn erhält die für den heutigen Menschen nur schwer nachvollziehbare Form des Rosenkranzgebets als immerwährendes Gebet, wenn man sich ihr unter dem Aspekt der ganzheitlichen Körpermeditation nähert. Während der unablässigen Wiederholung des immer gleichen (meist kurzen) Gebets entspannt sich die Muskulatur und gleichzeitig werden Herzschlag und Atmung harmonisiert und herabgesetzt. Neben einer mit dem Beten einhergehenden „Versenkung in Gott“ (Gotteslob 1975, S. 28) bewirkt die so erzeugte Rhythmisierung von Puls- und Atemfrequenz eine Beruhigung des vegetativen Nervensystems und das subjektive Empfinden von Ruhe und Frieden. Darüber hinaus werden „die Empfindung von Frieden und Versöhnlichkeit gegenüber

allen Menschen [und] das Zurücktreten der eigenen Interessen und die Gelassenheit“ gefördert (ebd.). Scherschel (1982) sieht deutliche Übereinstimmungen zwischen dem vorwiegend in der oströmisch-byzantinischen Tradition praktizierten immerwährenden Jesus-Gebet und dem Rosenkranzgebet und bezeichnet letzteres deshalb im Titel seines Buches als „das Jesusgebet des Westens“. In seinem Überblick über die Verwendung des „Ave Maria“ im weströmischen Einzugsgebiet zitiert er Quellen des 7.-13. Jahrhunderts (ebd., S. 56-64), denen er entnimmt, „wie sehr das Ave Maria von Anfang an in einem asketisch spirituellen Kontext steht, der dem ursprünglichen Kontext des Jesusgebets im Osten sehr ähnlich ist“ (ebd., S. 60).

In seinem Hörfunkbeitrag „Der Computer Unserer Lieben Frau oder Einführung in den Rosenkranz“ (1989/1994) akzentuiert Hans Conrad Zander das Rosenkranzgebet als meditatives „Mantra“ und bringt die fortwährende Wiederholung des immer gleichen Ave Maria in eine Verbindung mit den Gesetzen des menschlichen Körpers: „Wie bei jeder Meditation geht es auch beim Rosenkranzgebet zuerst darum, zur Ruhe zu finden, zur inneren Ruhe. ... Nun findet der Mensch am besten seine Ruhe, wenn er den schweifenden Geist zurückholt in den Körper. Es kennzeichnet aber die gesunde Körperlichkeit, dass sie dem Gesetz der Wiederholung folgt. Wir atmen in unablässiger rhythmischer Wiederholung, unser Herz schlägt unablässig gleich. Durch die rhythmische Wiederholung ... des Ave Maria holt der Rosenkranzbeter als Erstes seinen Geist zurück in die ursprüngliche Harmonie des Körpers. Dabei kennzeichnet es die gesunde Körperlichkeit, dass weder der Atem noch der Herzschlag vom Verstand bewusst gesteuert werden. Im Gegenteil, sobald ich anfangen, jedes Pochen, jedes Flattern meines Herzens bewusst zu beobachten, bin ich entweder krank oder so alt und verbraucht, dass ich einen Herzschrittmacher brauche. Der jugendliche und gesunde Mensch erlebt wohl die rhythmischen Wiederholungen, aber er beobachtet und steuert sie nicht. Ähnlich ist es mit dem Rosenkranz. Ich kann nicht, ich soll auch gar nicht, bewusst jedes einzelne Wort des Rosenkranzes mit dem Verstand nachvollziehen. Das wäre im Gegenteil ein schlimmer Fehler. Wie ein gesunder Mensch sich dem Rhythmus des Atmens und des Herzens überlässt, überlässt sich der Rosenkranzbeter dem Rhythmus des immer gleich wiederkehrenden Mantras. Bis zum Schluss ... Atmen und Beten ein und dasselbe wird“ (ebd., Ausl. R.F.).

Das meditativ-spirituelle Element des Rosenkranzes steht auch bei der Beschreibung des Rosenkranzgebets im alten römischen Brevier im Vordergrund: „Est autem Rosarium certa precandi formula, qua quindecim angelicarum salutationem decades, oratione dominica interiecta, distinguimus, et ad earum singulas totidem nostrae reparationis mysteria, pia meditatione recolimus“, der Rosenkranz ist eine bestimmte Gebetsweise, nach der wir fünfzehn Zehnergruppen des Englischen Grußes unterscheiden, zwischen denen jeweils ein Vaterunser eingefügt wird, und zu denen wir ebenso viele Geheimnisse unserer Erlösung in gläubiger Betrachtung meditieren“ (Brev. Rom., 4. Les. d. Matutin d. Rosenkranzfestes, zit. n. Scherschel 1982, S. 96). In dieser Beschreibung wird das Element der Betrachtung und Meditation so hervorgehoben, dass ihm gegenüber die Zähltechnik vernachlässigt und nicht einmal mehr erwähnt wird.

7.1.3 Die Entwicklung der 15 Rosenkranzgeheimnisse

Der Dominikaner Thomas Esser (1889) unterschied am Ende des 19. Jahrhunderts zwei hauptsächliche Wesenselemente des westlichen Rosenkranzgebets: „Aus zwei gleichnotwendigen Teilen besteht demnach das Rosenkranzgebet, nämlich *erstens* aus dem mündlichen Abbeten von 150 ‘Gegrüßet seist du, Maria’ nebst den dazwischen eingeflochtenen 15 ‘Vaterunser’ (und ebenso vielen ‘Ehre sei dem Vater’) und *zweitens* aus dem Betrachten oder frommen Nachdenken über die ... entsprechenden Geheimnisse“ (ebd., S. 4, zit. n. Scherschel 1982, S. 96). Der Jesuit Klinkhammer (1972) übernimmt seinen Begriff vom Rosenkranz von Thomas Esser und stellt fest, dass man von einem Rosenkranz, wie wir ihn heute kennen, erst sprechen könne, nachdem das Zusammenwachsen zweier Elemente stattgefunden habe, nämlich „eine überkommene Art mündlichen Betens“ einerseits und „eine langsam gewachsene biblische Frömmigkeit oder Betrachtung des Lebens Jesu“ andererseits (ebd., S. 78f, zit. n. Scherschel 1982, S. 97). Dieses Zusammenwachsen entwickelte sich im Zusammenhang mit der Wendung der abendländischen Frömmigkeit von einer objektiven Christusfrömmigkeit hin zu einer das subjektive Empfinden berücksichtigenden Jesus-Mystik des 14./15. Jahrhunderts (Iserloh 1968, S. 460-479, zit. n. Scherschel 1982, S. 105).

Um 1400 war der Boden für die Entstehung des Rosenkranzes durch die verschiedenen in der Mystik und Devotio Moderna entwickelten Gebets- und Meditationsformen vorbereitet (Scherschel 1982, S. 117). Mit der vielfach übersetzten „Vita Jesu Christi“ des Ludolf von Sachsen (1300-1378), die im Spätmittelalter als das „meistgelesene Buch“ galt (Karrer 1986, Sp. 1180), lag außerdem der Meditationsstoff für das gesamte Leben Jesu vor. Auf dieser Grundlage entwickelte sich in einem allmählichen und schrittweisen Prozess die Verbindung der Betrachtung des Lebens Jesu mit den volkstümlichen 50 bzw. 150 „Gegrüßet seist du, Maria“ (Scherschel 1982, S. 120).

Der Trierer Karthäusermönch Dominikus von Preußen (1347-1460) verfasste zunächst 50 und etwas später 150 lateinische Einschübe, die nach dem Namen Jesu in das „Ave Maria“ eingeflochten wurden, und fügte so als erster „Betrachtungen und Klauseln vom Leben Jesu dem Rosenkranz der seligen Maria bei“ („meditationes et clausulas vitae Jesus ad Rosarium Mariae ipse primus addidit“) (Liber experientiarum I, 38, Ms Stadtbibliothek Trier 751/299, zit. n. Esser 1889, S. 410, in: Scherschel 1982, S. 124). Den Sinn eines solchen Rosenkranzgebets hat Dominikus von Preußen so beschrieben (dt. Übers.):

„Wer sich also diese kleine, Gott und den Heiligen wohlgefällige Übung zu eigen machen will, wer diesen Rosenkranz zum Lob und zur Ehre Gottes und seiner jungfräulichen Mutter Maria vollbringen will, der spreche fünfzigmal den Englischen Gruß und füge jeweils eine der obigen Schlußwendungen vom Leben Jesu an. Es kommt jedoch nicht darauf an, den hier oder anderswo gebotenen Wortlaut für diesen Rosenkranz zu beachten. Vielmehr kann ein jeder so, wie ihm der Herr die Gnade und Andacht eingibt, die Betrachtungspunkte verlängern, kürzen oder verbessern [...].

Es kann einer in der knappen Stunde, in der er diesen Rosenkranz spricht, wohl kaum etwas besseres tun. Denn dieser [...] bringt dem, der ihn spricht, großen Nutzen; er ist fruchtbar, um Gnade beim Herrn zu finden, um die Spiritualität zu vertiefen und um sein Leben zu bessern, wie es durch viele Beispiele Lebender und schon Verstorbener belegt ist.

In den Offenbarungen der Frommen liest man, dass nichts Gott so sehr gefällt, als wenn ein Mensch die Heilstaten Gottes für die Welt häufig erwägt und für sie im einzelnen Dank sagt; und eben das tun wir in dieser kurzen Übung, wenn wir am Ende eines jeden Englischen Grußes sprechen: Und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes Jesus Christus, der dies oder das getan hat, dies oder jenes erlitten hat, so wie es oben geschrieben steht“ (Liber experientiarium, Ms Stadtbibliothek Trier 751/299 fol. 180v, zit. n. Klinkhammer 1972, S. 201f, in: Scherschel 1982, S. 129).

Zander (1989/1994) beschreibt die Problematik eines mit derartig vielen Klauseln zur Meditation des Lebens Jesu „überfrachteten“ Rosenkranzgebets so: „Mochten nun die Rosenkränze des Ostens [die sich in der formelhaften Wiederholung des immer gleichen Mantras erschöpften, Erg. R.F.] sündigen durch monotones Geleier, so sündigte diese frühe Form unseres westlichen Rosenkranzes durch das Gegenteil, nämlich durch aufgeregte Verwirrung. Zu kurz, wie ein Blitzlicht nur, leuchtete mit jedem Ave ein neues Meditationsbild auf. Auch hatten die Gläubigen Mühe, 150 Nebensätze in der richtigen Reihenfolge auswändig im Kopf zu behalten. Beim gemeinsamen Rosenkranzgebete verhedderte und verhaspelte sich die fromme Gemeinde ohne Unterlass. Im Dominikanerorden und in den romanischen Ländern ist man deshalb sehr rasch übergegangen zur heutigen klassischen Einteilung des Rosenkranzes in 15 Gesätze, bei der die religiöse Phantasie des Beters 10 Ave Maria lang beim selben Thema der Meditation ruhig verweilt. Natürlich war es jetzt auch sinnvoll, es war auch sprachlich viel eleganter, das Geheimnis nicht mehr mitten ins Ave Maria einzufügen, sondern es den 10 Ave Maria, dem Gesätz, vorauszuschicken. Im Gegensatz dazu hielten die Deutschen noch lange am alten, mit 150 Geheimnissen wirt überfrachteten Rosenkranz fest. Als sie schließlich doch die Einteilung in 15 Gesätze mit 15 Geheimnissen übernahmen, behielten sie doch hartnäckig die alte Übung bei, das Geheimnis jedes Mal durch einen Nebensatz mitten ins Ave Maria einzufügen. Jetzt eben 10 mal hintereinander“ (ebd., Hörfunkbeitrag: „Der Computer Unserer Lieben Frau“).

Als gegen Ende des 15. Jahrhunderts Rosenkranzbruderschaften den Leben-Jesu-Rosenkranz in breite Bevölkerungsschichten trugen, musste es für alle möglich werden, die zu meditierenden Geheimnisse im Kopf zu behalten. Die Vielfalt in der Formulierung bildete sich deshalb zurück und es entstand allmählich die heute bekannte Form des Rosenkranzes, wie sie u.a. im „Catechismus minimus Constantiensis“ des Petrus Canisius (1594) beschrieben wird (s.u.).

Ein vollständiger (= „großer“) Rosenkranz besteht seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts aus 15 Vaterunsern mit 15 mal 10 Ave Maria und 15 Ehre sei dem Vater. Mit diesen 15 Gebetsgruppen wird die Betrachtung der 15 Geheimnisse der Erlösung verbunden (Abb. 13). Fünf Geheimnisse beziehen sich auf die Menschwerdung Gottes, weitere fünf haben Leiden und Tod Jesu zum Inhalt und fünf erinnern an Geheimnisse nach dem Tod Jesu. „Betrachtet wird also die Erlösung des Menschen durch die wichtigsten Heilstatsachen der Hl. Schrift des Neuen Testaments und die endzeitliche Vollendung des Menschen am Beispiel Mariens, die nach dem Glauben der Kirche jetzt schon, als erster Mensch, diese Vollendung erreicht hat“ (Schulten 1975, S. 122).

<i>Fro(e)liche geheimnissen:</i>	<i>Schmerzliche:</i>	<i>Frewdenreiche:</i>
1. Der „Englische gru(e)ß.“	1. Christus am o(e)lberg.	1. Christi aufferstehung.
2. Marie heimsuchung.	2. Christi geißlung.	2. Christi himmelfart.
3. Christi geburt.	3. Christi kro(e)nung.	3. Sendung des heiligen Geists.
4. Die opfferung Christi.	4. Christus trägt das Kreuz.	4. Marie himmelfart.
5. Jesus im tempel.	(In der vorliegenden Quelle ist dieses Geheimnis verse- hentlich als „Marie himmel- fart“ wiedergegeben)	5. Marie kro(e)nung.
	5. Christus am creutz.	

(Canisius 1594, in: Streicher (Hrsg.) 1933-36, Bd. 2, S. 288)

Zander spricht in seinem bereits mehrfach erwähnten Hörfunkbeitrag davon, dass diese Art des Rosenkranzbetens „die Mystik der Wiederholung mit dem konträren Element des rasch fortschreitenden Wandels“ verbindet und beschreibt den dominikanischen Rosenkranz, der auch vor dem Werler Rosenkranzaltar gebetet wurde, folgendermaßen: „Durch die 15 großen Perlen, durch die Vaterunser also, wird der Rosenkranz aufgeteilt in 15 wechselnde Stationen der Meditation. Eine solche Station der Meditation, bestehend aus einem Vaterunser und 10 Ave Maria, heißt im Englischen ‘a set of beats’. Im Deutschen hat sich das gleiche Wort erhalten, nur klingt es in unserer Sprache inzwischen sehr altertümlich. Ein Set von Gebeten ist auf Deutsch ein Gesätz. ... Jedem der 15 Gesätze ist im zügigen theatralischen Wechsel ein eigenes Meditationsbild zugeordnet, ein sogenanntes Geheimnis. Es handelt sich um die 15 packendsten Bilder aus den großen Mysterienspielen des Mittelalters. Zum Beispiel die Verkündigung in Nazareth, die Kreuzigung oder die Auferstehung. Während also der katholische Rosenkranzbeter sich einerseits dem Erlebnis der Wiederholung überlässt, genau so wie der Buddhist oder der Hindu, schreitet doch andererseits seine religiöse Phantasie mit den 15 Meditationsbildern dynamisch voran. Am besten wäre eigentlich ein Ausdruck aus dem Kreuzweg angebracht. Auch der Rosenkranz schreitet in Stationen des Gebets voran. Im gemeinsamen Rosenkranz geht das so vor sich: Vor jedem Gesätz nennt der Vorbeter die Station, das nächste zu betrachtende Bild, z.B. Jesus ist von den Toten auferstanden. Danach spricht er mit dem Chor im rhythmischen Wechsel das Vaterunser und dann die zehn Ave Maria.... . In dieser klassischen Form sendet Radio Vatikan jeden Abend den Rosenkranz“ (ebd.).

7.1.4 Der Name ‘Rosenkranz’

Die Rose war wegen ihrer Schönheit und ihres Duftes bereits in der Antike Attribut der Göttin der Schönheit und der Liebe (griech. Aphrodite, lat. Venus); sie galt als Blume in den Gefilden der Seligen und war Symbol des Frühlings und des Sommers (Seibert 1987, S. 267). Das Christentum übernahm die antike Vorstellung von der Rose als Element der Gefilde der Seligen und ordnete sie dem Paradies zu (ebd., S. 267). In der Mystik des Mittelalters wurde die Rose als Königin unter den Blumen zum Attribut der Himmelskönigin Maria. Die „Lilie unter den Dornen“ des Hoheliedes (2,2) wurde als „Rose ohne Dornen“ aufgefasst, auf Maria bezogen und als Symbol für ihre jung-

fräuliche Reinheit verstanden: Maria, die nach Auffassung der kirchlichen Lehre von Anfang an rein und ohne Sünde war, blieb wie Rosen des Paradieses, die ihre Dornen erst nach dem Sündenfall bekamen, deshalb „ohne Dornen“ (ebd., S. 267). Der paradiesische Garten, in dem Maria auf spätmittelalterlichen Darstellungen sitzt, ist oft mit Rosen bepflanzt oder von einer Rosenhecke umgeben (z.B. Madonna im Rosenhag von Stefan Lochner um 1440, Köln, Wallraff-Richards-Museum). Im Hochmittelalter war die Rose das beliebteste Symbol der Gottesmutter und im Psalterium Beatae Virginis aus der Zeit um 1300 wird Maria 150 mal als „Ave rosa“ begrüßt (Analecta Hymnica medii aevi XXXV, S. 123-134, zit. n. Scherschel 1982, S. 91). Auch in der Lauretani-schen Litanei (erstmalig bezeugt 1531, Fischer 1986, Sp. 1077) wird Maria als „Rose“ angesprochen, nämlich als „Rosa mystica“.

Der Begriff ‘Rosenkranz’ hängt jedoch weniger mit der Anrede Marias als „Ave rosa“, sondern mehr mit einem Bestandteil hochmittelalterlicher höfischer Kleidung zusammen. Im Deutschen wird dieses Kleidungselement als „Rosenkranz“ bezeichnet, im Holländischen heißt es „roesenhoedje“ und „chapelet“ im Französischen. Als Fest-schmuck bildete der Kranz aus Blumen, aus Grün oder aus Gold bzw. Silber einen festen - ursprünglich dem Adel vorbehaltenen - Bestandteil der Kleidung bei religiösen und weltlichen Feierlichkeiten, er war aber auch als Minne- und Ehrengabe üblich und er galt als Liebessymbol (Ritz 1975, S. 57f.). Im Laufe des 13. Jahrhunderts wurde dieser profane Brauch auf die Marienverehrung übertragen und plastische Mariendarstellungen wurden wie vornehme Damen mit einem Kranz von Blumen geschmückt (Scherschel 1982, S. 92). Zander (1989/1994) stellt diesen Zusammenhang für die Hörer seiner Radiosendung so dar: „Aber ich habe vergessen zu berichten, woher unser Wort Rosenkranz kommt. Es stammt aus der deutschen Erotik des 14. Jahrhunderts. Damals war es unter Verliebten üblich, sich Kränze von Rosen zu schenken. Das hat den Konstanzer Mystiker Heinrich Suso [Seuse (1295-1366), Erg. R.F.] auf den Gedanken gebracht, der Gottesmutter einen Kranz aus 150 Rosen zu winden, aus 150 Ave Maria“ (ebd., Hörfunksendung: „Der Computer Unserer Lieben Frau“).

Die Idee des Rosenkranzes als Geschenk eines Verehrers an Maria ist aber wohl noch älter als Zander angibt. Eine bereits um 1270 in Spanien bezeugte Marienlegende (Beissel 1909, S. 238) befindet sich unter dem Titel „Der Mönch und die Rosenkränze“ im „Alten Passional“, einer Legendensammlung des ausgehenden 13. Jahrhunderts (hrsg. von Hahn 1845, Köpke 1852, Richert 1965). Die Legende erzählt, dass in einer Stadt ein Schüler lebte, der zwar gute Anlagen hatte, aber wegen seiner Trägheit ohne Erfolg blieb. Faulheit und Desinteresse führten dazu, dass er nichts lernte, „so sehr ihn auch sein Lehrer verprügelte“. Er hatte sich ganz der weltlichen Lust ergeben, aber trotz aller Verderbtheit eine löbliche Angewohnheit beibehalten: Er pflegte nämlich der Mutter Gottes zu Ehren jeden Tag ihrem Bildnis einen Kranz von Blumen zu flechten und ihr Haupt damit zu bekronen:

*„So gienc er z einem bilde
gesniten und gehouwen
nach unser lieben vrouwe,
und satzte ir uf disen crantz. ...
‘vrouwe’ sprach er, ‘sit daz ich
nicht vil gutes me vermac,*

*so la dir ieglichen tac
diz von mir ein dienst wese.’“
(zit. n. Richert 1965, in: Scherschel 1982, S. 93)*

Eines Tages verspürte der junge Mann die Anregung, in ein Zisterzienserkloster einzutreten. Alle Angehörigen und Freunde redeten ihm zu und halfen bei der Aufnahme. Er lebte dort nach der Regel des Bernhard von Clairvaux (1090-1153) und war auch ganz zufrieden, bis er eines Tages an einer Marienstatue vorbeiging und ihm sein alter Brauch einfiel, den er unter den jetzigen Bedingungen schon lange nicht mehr hatte ausführen können. Der Gedanke, Maria nicht mehr in der gewohnten Form verehren zu können, bedrückte ihn so sehr, dass er das Kloster verlassen wollte. Denn das Klosterleben bot keine Möglichkeit, täglich die notwendigen Blumen zu suchen, um einen Kranz daraus zu flechten. Ein alter Mönch riet ihm dann, den Kranz von Blumen durch einen der Gottesmutter viel angenehmeren Kranz zu ersetzen:

*„wiltu ...,
der kunigin Marien,
tegelich in edelen sachen
ein rosen crentzlin machen
und daz mit lobe zieren,
so saltuz ordinieren,
daz du uber dine tage zit,
di dir din regele sprechen git,
immer sprechest ie dar na
vumfzic Ave Maria,
da mite ist daz schepil gantz.
und wizze, daz si disen crantz
vur lilien und vur rosen nimmt, ...“
(ebd., Ausl. R.F.)*

Der junge Mönch richtete sich nach diesem Rat und musste einige Zeit später in Ordensangelegenheiten verreisen. Unterwegs stieg er an einer Waldlichtung vom Pferd, um seine täglichen 50 Ave Maria zu verrichten. Zwei Räuber aber, die ihm heimlich gefolgt waren und es auf sein Pferd abgesehen hatten, sahen ihm dabei aus dem Gebüsch zu. Auf einmal erblickten sie eine wunderschöne Frau neben dem Mönch, die ihm eine Rose nach der anderen vom Mund pflückte, diese zu einem herrlichen Kranz von 50 Rosen wand, sich ihn auf ihr Haupt setzte und verschwand.

Als die Räuber den Mönch überfielen und ihn bedrängten, wer die schöne Frau gewesen sei, die ihm die Rosen vom Mund gepflückt habe, wusste dieser nichts von einer solchen Frau, da nur die Räuber die wundersame Gestalt gesehen hatten. Bald aber begriff er, dass es Maria gewesen war, und voll Freude lobte und dankte er der heiligen Jungfrau und Gott. Anschließend predigte er den Räufern von der Gnade Christi, die schon bei ihm wirksam gewesen sei und heute die beiden Räuber bekehren wolle. Auf solche Worte hin und durch das Wunderzeichen überzeugt, bereuten die Räuber ihr sündiges Leben. Sie folgten dem Mönch in sein Kloster und wurden selbst zwei gute und fromme Klosterleute (Zusammenf. n. Scherschel 1982, S. 92-94.).

Der frühe Zeitpunkt der Entstehung der Legende in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zeigt, dass es sich bei der Verrichtung der 50 Ave Maria zu Ehren der Gottesmutter um eine damals bereits allgemein praktizierte Gebetsform handelt. Ihr wesentliches Merkmal ist neben der fünfzigfachen Gebetshäufung die inhaltliche Orientierung am Gruß des Engels an Maria (Lk 1,28, siehe Kap. 7.1.1). Die Legende bezeugt so eine Vorform des erst im 15. Jahrhundert in seiner heutigen Gestalt entwickelten Rosenkranzes, in welche die Betrachtung des Lebens Jesu noch nicht integriert gewesen ist. Sie erklärt auch, wie der Name „Rosenkranz“ für diese Gebetsform entstanden ist. Als Beleg für eine Entstehung des Rosenkranzes im 13. Jahrhundert kann sie jedoch ebenso wenig gelten wie die aus der gleichen Zeit stammenden Darstellungen, die den Heiligen Dominikus als „Vater des Rosenkranzes“ abbilden und zeigen, wie Maria ihm eine Perlenschnur überreicht (Seibert 1987, S. 79). Die fromme Legende, derzufolge der Heilige Dominikus den Rosenkranz eingeführt hat, ist der Grund, warum Dominikus „noch heute in abertausend Kirchen über dem Rosenkranzaltar zu sehen ist“ (Zander 1989/1994, Hörfunkbeitrag: „Der Computer Unserer Lieben Frau“). Auch am Werler Rosenkranzaltar ist Dominikus in der obersten Etage zu Füßen der Gottvaterdarstellung abgebildet (siehe Kap. 8.3.3). Die Legende entbehrt aber angesichts neuerer Untersuchungen jeder geschichtlichen Grundlage (Scherschel 1982, S. 98f.). Zur Entstehung dieser Legende erzählt Zander (1989/1994):

„Wenn eine Frau schwanger wird, weiß man nie was dabei herauskommt. Manchmal sind es sogar Zwillinge. Wenn eine Religion schwanger geht, ist es das gleiche. Mit Beginn des 13. Jahrhunderts bekommt die katholische Kirche plötzlich Zwillinge. Aus der gleichen religiösen Bewegung heraus, der sogenannten Armutsbewegung, werden zu gleicher Zeit zwei gleiche Orden gegründet: Die Franziskaner und die Dominikaner. Auf der Stelle gerieten die beiden Orden in erbitterte Konkurrenz. Dabei hatten die Franziskaner eine unverschämte Vorgabe. Wie der Name sagt, hatten die Franziskaner den Heiligen Franz. So populär war der heilige Franz von Assisi, das man ihn auf lateinisch „alter [dt.: der andere, Erg. R.F.] Christus“ nannte, Christus unserer Zeit. Wer ist dagegen der heilige Dominikus? Ja, das weiß noch heute niemand so recht. Im Unterschied zu Franziskus war der Stifter des Dominikanerordens zu Lebzeiten jedem Personenkult abhold. Doch das wurde jetzt nach seinem Tod für seinen Orden in der täglichen Konkurrenz mit den Franziskanern zu einem beträchtlichen Handicap. Da kam die große rettende Idee. Der heilige Franz hat gewiss erstaunliche Wunder gewirkt, aber der Heilige Dominikus hat noch viel Staunenswerteres getan. Der heilige Dominikus hat den Rosenkranz erfunden. Ja, das ist die Legende, die noch heute in abertausend Kirchen über dem Rosenkranzaltar zu sehen ist. In der schwarzweißen Kutte hebt der heilige Dominikus flehend die Hand zum Himmel. Aus den Wolken senkt die Gottesmutter huldvoll ihre Hand herab und gibt ihm den Rosenkranz. Gott, sagt Paul Claudel, schreibt auch auf krummen Zeilen gerade. Der fromme Schwindel, mit dem sich die Dominikaner gegen den heiligen Franz zu helfen suchten, war eine Fügung der Vorsehung“ (ebd., Hörfunkbeitrag: „Der Computer Unserer Lieben Frau“).

Mit dem Dominikanerorden hatte sich im Christentum eine hochkirchliche Institution des volksfrommen Zählwerks des Rosenkranzes angenommen. Als „weitaus intellektuellster Orden des Mittelalters“ trugen die Dominikaner anschließend dazu bei,

„aus dem schlichten Computum die große Mantrameditation des Westens“ zu entwickeln (ebd.). Aus dieser Tradition rührt die früher ausschließlich ihnen vorbehaltene Weihe des Rosenkranzzählgeräts her, die heute aber auch „leicht jedem Priester gestattet“ wird (Schulten 1975, S. 123). Die Weihe eines Rosenkranzes verlieh diesem jene sakrale Qualität, die benötigt wurde, wenn das Rosenkranzgebet zur Gewinnung von Ablässen eingesetzt werden sollte (ebd.). Beim Verkauf des Rosenkranzes oder im Falle seiner Benutzung durch eine andere Person jedoch „geht [abergläubischen Vorstellungen zufolge, Erg. R.F.] die Weihe verloren“ (Schneider 1936/ND 1987, Sp. 786).

Zusammen mit den seit dem Mittelalter verbreiteten „zahllosen Legenden von der außerordentlichen Wunderwirkung des Rosenkranzes“ trug die Weihe dazu bei, dass „diese Gebetsschnur zu einem Talisman ersten Ranges“ wurde. „Nicht nur bei religiösen Handlungen wie Beichte, Kommunion, Prozessionen, Hochzeit ist man damit versehen, auch der Tote muß damit begraben werden, er ist eben unentbehrliches Requisit. In seinem Besitz fühlt man sich vor allem Übel gefeit“ (ebd.). Im „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens“ (1936/ND 1987) erfährt man, wie umfänglich der Rosenkranz als apotropäisches Wundermittel von der Bevölkerung eingesetzt worden ist: „Spukgeister verschwinden, wenn man einen Rosenkranz nach ihnen wirft. Braucht man günstiges Wetter zum Wäschetrocknen, so hängt man einen Rosenkranz ins Freie. Schwangere tragen ihn bei sich gegen Behexung und zur Erleichterung der Geburt. Wickelkindern legt man einen in die Windeln oder in die Wiege, das schützt vor allem Bösen und macht das Kind fromm. Auch bewahrt der Rosenkranz vor Alp und Wechselbalg. Selbstverständlich dient er auch als Heilmittel. Kranke werden mit einem 7 mal geweihten Rosenkranz unter Anwendung gewisser Formeln bestrichen. Ein Rosenkranz, der aus einem Grab stammt, hilft gegen Kopfweg. Schenkt ein Mädchen ihrem Geliebten einen Rosenkranz, so bekommen sie einander immer lieber; denn der Rosenkranz ‘bindet’. Ein verzauberter Schatz kann gehoben werden, wenn man einen Rosenkranz darauf wirft, nur muß es unbeschrieben geschehen“ (Schneider 1936/ND 1987, Sp. 786f.).

Die volkstümliche Hochschätzung des Rosenkranzes als magisches Allzweckmittel zur Bewältigung irdischer Schwierigkeiten entspricht der auf einer theologischen Ebene beobachtbaren Hochschätzung dieses Gebets durch die katholische Kirche. Sie wirft aber auch ein bezeichnendes Licht auf die enge Verquickung kirchlicher und volksmagischer Vorstellungen über die Heilwirksamkeit des Rosenkranzes im Bewusstsein der mittelalterlichen und neuzeitlichen Bevölkerung (zum engen Zusammenhang zwischen kirchlicher Lehre und volksreligiöser Magie siehe auch Kap. 4.1.1).

7.1.5 Der Werler Rosenkranzaltar als Gedächtnisstütze zur meditierenden Betrachtung der Geheimnisse der Erlösung und als Hilfsmittel der religiösen Unterweisung

Über der Predella des zweistöckigen Rosenkranzretabels befindet sich im Mittelteil des ersten Stocks die beherrschende Figur der Himmelskönigin Maria. In hoheitlicher Haltung und bekrönt entspricht sie dem Typus der zu verehrenden edlen Dame des hochmittelalterlichen Minnesangs. Dieser Aspekt der Mutter Gottes entwickelte sich im 13. Jahrhundert auf der Grundlage der Hohen Minne, welche die Frau zu einem für den Ritter unerreichbaren Ideal stilisierte. Im Rahmen des höfischen Frauendienstes verehrte der Ritter die edle Frau, der er sein Leben geweiht hatte, durch Minnelieder,

die ihre Vorzüge hervorhoben, durch Turniersiege, die er ihr zu Ehren errang, und durch Kämpfe, die er zur Vergrößerung ihres Ruhms bestritt. Die christlich-mystische Marienminne orientierte sich an diesem Minnekonzept und übertrug das für die Verehrung einer hochgestellten Frau vorgesehene Element der Kränzung mit Blumen auf Maria, deren Bild man mit Rosen schmückte und der zu Ehren die goldenen 'Rosen' des Ave Maria gebetet wurden (Ritz 1975, S. 57f.).

Umgeben ist die Himmelskönigin - die ihren kleinkindhaften Sohn auf dem linken Arm trägt, während sie ihm mit der rechten eine Rose (bzw. Weintraube, Ludorff 1905, Tafel 151, 2) entgegenhält - von 150 goldenen Rosen. Diese beziehen sich zum einen auf den paradiesischen Garten, in dem Maria sich auf spätmittelalterlichen Darstellungen häufig aufhält, zum anderen aber sind sie durch die Legende mit dem Titel „Der Mönch und die Rosenkränze“ angeregt. Sie stehen für die „Ave Maria“, die Maria aus dem Munde der Betenden pflückt, um sich mit ihnen zu schmücken. Das Gold der Rosen bezieht sich auf den Charakter des Goldes als edelstes und beständigstes Metall und drückt aus, dass die 'Gebetsrosen' der Himmelskönigin wertvoller und lieber sind als vergänglicher Blumenschmuck. Außerdem kann es als Hinweis auf die überweltliche Sphäre des himmlischen Lichts gelten, in der Maria sich entsprechend der kirchlichen Lehre seit ihrem Tod aufhält.

Die unterschiedlich großen, dreifach gestaffelten Kränze aus Rosen sind von jeweils fünf hellgrundigen halbplastischen Rundmedaillons unterbrochen, welche die Gesätze des freudreichen, schmerzhaften und glorreichen Rosenkranzes darstellen. Der äußere Kranz enthält die größten Rosen und Medaillons und ist dem freudreichen Rosenkranz zugeordnet. Es folgen die etwas kleineren Medaillons des schmerzhaften Rosenkranzes und schließlich noch kleiner die des glorreichen. Trotz der Sorgfalt bei der Ausführung und Gestaltung der Reliefs sind die Medaillons für die vor dem Altar stehenden oder knienden Beter nur umrisshaft erkennbar. Sie wirken so eher als Gedächtnishilfe bei der individuellen und gemeinsamen Betrachtung des Heilsgeschehens und tragen auf diese Weise dazu bei, dass die Gesätze in der richtigen Reihenfolge gebetet werden. Als kurze Zusammenfassungen der neutestamentlichen Geschichten dienten sie aber auch zur Erinnerung an die in diesen Texten beschriebenen Sachverhalte und religiösen Grundwahrheiten. Als mnemotechnische Schlüsselreize konnten sie so zur Aktivierung religiösen Grundwissens der Gläubigen beitragen. Außerdem eigneten sich diese Bilder auch als Anschauungsmaterial für die Gemeindekatechese im Rahmen von Predigten. Im Gegensatz zu vergänglichen Eindrücken, wie sie z.B. durch Dias oder Filme im Rahmen eines modernen Religionsunterrichts gegeben sind, hatten die Bilder des Rosenkranzaltars den unschätzbaren Vorteil, dass sie von den Betern ihr ganzes Leben lang immer wieder angesehen werden konnten. (Dass die Menschen der Frühen Neuzeit den Ort, an dem sie geboren worden waren, im Laufe ihres Lebens verließen, war eher selten.) In Verbindung mit der „Übung“ des Rosenkranzgebets eigneten sich die Rosenkranzbilder besonders gut zur Vermittlung der wichtigsten religiösen Grundkenntnisse, die entsprechend dem Prinzip der häufigen Wiederholung dauerhaft gefestigt werden konnten.

Dass solchen gemeindekatechetischen Bemühungen überhaupt Aufmerksamkeit geschenkt werden musste, hängt mit der oft mangelhaften religiösen Grundbildung vieler Christen während der Frühen Neuzeit zusammen. Im Rahmen seiner Untersuchung zur

„Volks- und Elitenfrömmigkeit der Frühen Neuzeit“ stellt Freitag (1991) für das in Personalunion mit Köln verbundene Bistum Münster fest, dass viele Gläubige die Glaubensaussagen der katholischen Kirche nur unvollkommen kannten und in ihrer praktizierten Frömmigkeit von den Vorstellungen der kirchlichen Obrigkeit abwichen, „nicht zuletzt deshalb, weil infolge des Dreißigjährigen Krieges die Aufmerksamkeit von Fürstbischof und Behörden vordringlich auf die kriegerischen Ereignisse gerichtet war“ (ebd., S. 93). Doch auch über Werl selbst und bereits vor dem Krieg gab es Klagen wegen des unzureichenden religiösen Kenntnisstandes der Bevölkerung. Dem Visitationsprotokoll anlässlich des Besuchs der erzbischöflichen Kommission in Werl aus dem Jahr 1587 ist zu entnehmen, dass „in der predige und underweisung des volckes gutte ordnung gehalten werden muge“, dass in den Messen die „predige des catholischen catechismi gehalten“ werden solle und dass die „schoeler öffentlich in der kirchen den catechismus in lateinischer und teutscher Sprache recitieren sollen“ (StAW Akten B Nr. 27a, zit. n. Preising 1960, S. 80f.). Etwas weiter unten folgt noch einmal ein ausdrücklicher Hinweis, warum und vor allem wie die religiöse Unterweisung vorgenommen werden soll: „Und dhamit der heilsamen ordnung des Tridentinischen concilii und hochermelts churfursten commission nachgesetzt und daß volck desto williger und mit meheren frucht die heiligen meß besuchen muge, soll nit allein in einer jeden predige neben der episteln oder evangelio ein theill deß catholischen catechismi kurzlich tractirt und dem volck wol eingebildet werden, sonder es soll auch auf die werckeltage, wen die meß gelesen oder gesungen, zu jederzeit im ende entweder außwendig oder auß einem catholischen buch ... ein theill der meß woll verstendlich außgelegt oder ein catholisch gebett dem volck vorgesprochen oder vorgelesen werden“ (ebd. S. 81f., Ausl. R.F.). Aus der mehrfachen Forderung nach Unterweisung kann geschlossen werden, dass der religiöse Kenntnisstand der Werler Bevölkerung den Visitatoren offensichtlich als nicht ausreichend erschienen ist. Anscheinend hatte sich dieser Zustand auch 50 Jahre später noch nicht grundlegend gewandelt, wenn man voraussetzt, dass die von Freitag (1991) für das Nachbarbistum Münster geltenden Beobachtungen auch für das vom selben Bischof geleitete Erzbistum Köln gültig sind. Die Pflege des Rosenkranzgebets als besonders gutes „catholisch gebett“ war unter diesen Umständen nicht nur zur Erlangung von Heilsgütern, sondern auch zur Verbesserung des volkreliösen Kenntnisstandes geeignet. Die Idee, mittels der Einübung von Gebeten die religiöse Grundbildung zu gewährleisten, war übrigens nicht neu. Sie schloss sich nahtlos an mittelalterliche Synodenbeschlüsse an, die bereits 300 Jahre früher gefordert hatten, Vaterunser, Ave Maria und Credo als religiöses Grundwissen zu vermitteln und auswändig lernen zu lassen (Scherschel 1982, S. 65).

Im Zentrum des Altarretabels, am Schnittpunkt der vertikalen und horizontalen Mittelachse, befindet sich der Leib Marias. Der Faltenwurf ihres blauen Obergewandes fällt an dieser Stelle etwas nach vorn und erweckt so den Anschein, als sei die Mutter Gottes noch ‚guter Hoffnung‘. Die Anordnung des Leibes der Mutter Gottes im Zentrum des Retabels und der damit verbundene Hinweis auf das Geheimnis der Menschwerdung Christi boten den Gläubigen die Möglichkeit zu einer der kirchlichen Lehre entsprechenden christologischen Orientierung, die darüber hinaus im Rahmen von Predigten verstärkt werden konnte. Außerdem war eine solche christologische Aussage

theologischer Kern des gesamten Rosenkranzgebets und der mit ihm verbundenen Meditation der Geheimnisse der Erlösung.

7.2 Die Kölner Rosenkranzbruderschaft und ihre Beziehung zum Werler Rosenkranzaltar

Bruderschaften sind Laienvereinigungen innerhalb der katholischen Kirche, deren gemeinsames Ziel die Förderung der Frömmigkeit, der Buße, der Nächstenliebe und des Gottesdienstes ist. Sie sind aus östlichen Gruppen des 4. Jahrhunderts hervorgegangen, die sich zunächst der Totenbestattung und der Krankenpflege widmeten, und seit dem 6. Jahrhundert auch aus klösterlichen Gebetsverbrüderungen. Innerhalb der katholischen Kirche entfalteten sie sich besonders während des 17./18. Jahrhunderts als Rosenkranz-, Marien-, Herz-Jesu- und Corporis-Christi-Bruderschaften (Heim 1998, S. 66).

Als Jakob Sprenger 1476 oder 1477 die Satzungen der Kölner Rosenkranzbruderschaft veröffentlichte, wies er besonders auf deren Unterschied gegenüber anderen Bruderschaften hin: „Zur Ehre der ehrwürdigen Mutter und unvermählten Jungfrau habe ich, Bruder Jakob Sprenger, Doktor der Heiligen Schrift und Prior des großen Konvents des Predigerordens [= Dominikaner, Erg. R.F.] von Köln ... am Tage der Geburt unserer Frau erneuert und wiederaufgerichtet das alte übernommene Gebet des Rosenkranzes Unserer Lieben Frau.

Es gibt viele Bruderschaften, deren kein armer Mensch teilhaftig werden kann, weil er kein Geld hat, das man in die Bruderschaft reichen muß. Hier ist niemand der Eintritt verwehrt. Je ärmer, verschmähter und verachteter, desto angenehmer, lieber und teurer wird er dieser Bruderschaft. Denn das Gebet jener Armen ist Gott wohlgefälliger als das der Reichen“ (Sprenger „etwa 1476“, zit. n. Küffner 1975, S. 113f., Ausl. R.F.).

7.2.1 Gründung der Rosenkranzbruderschaft (1474)

Eine ausführliche Darstellung der Anlässe, die zur Entstehung der Kölner Rosenkranzbruderschaft führten, gibt Aegidius Gelenius in seiner 1645 verfassten Schrift „De Admiranda, Sacra et Civili Magnitudine Coloniae“, aus deren deutscher Übersetzung die folgenden Zitate und Inhalte übernommen worden sind: „Anlaß [...] war die stürmische Kriegszeit, die durch Karl (den Kühnen) über das Kölnische Land gebräust war. Unter Verachtung aller kaiserlichen Gebote und der Majestät des Reiches belagerte er die Stadt Neuss. Köln versuchte damals alles, was auf menschliche und religiöse Weise dagegen möglich war, und als von Tag zu Tag die Bosheit des gefährlichen Geschicks wuchs, steigerten sich auch Religion und Frömmigkeit. Köln hoffte auf Hilfe vom Himmel, flehte unaufhörlich zu Gott, in dessen Hand unsere Geschicke ruhen“ (ebd., S. 102).

Nachdem zwei hohe Vertreter des Rates der Stadt sich an den Konvent der Dominikaner gewandt hatten, um Rat einzuholen, was man tun könne, um Gott zu versöhnen und die Gefahr abzuwenden, war dem Prior des Konvents, Jakob Sprenger, während seines anschließenden Gebets die Jungfrau Maria erschienen und hatte ihm empfohlen, die seit einiger Zeit in Vergessenheit geratene Rosenkranzbruderschaft zu erneuern.

Vor dem zahlreich in die Kirche der Dominikaner geströmten Volk hielt der Prior daraufhin sehr häufig Predigten über den Rosenkranz und begründete im September 1474 die Rosenkranzbruderschaft in Köln. Die Bruderschaft erhielt einen eigenen Altar in der Dominikanerkirche, auf dem ein Bild der Mutter Gottes aufgestellt war. „Man hätte glauben sollen, eine Zufluchtsstätte hätte sich geöffnet, so groß war der Zustrom der Sterblichen beiderlei Geschlechts, jeden Alters, jeglichen Standes und Berufes, die sämtlich danach verlangten, namentlich in die Bruderschaft aufgenommen zu werden. Hier wurde gebetet, dort fanden Prozessionen statt und hier wieder wurden Litaneien von der Gottesmutter und von den Himmlischen gesungen. Häufig wurden feierliche Votivmessen gehalten“ (ebd., S. 105).

Eine zeitgenössische Quelle aus dem Jahr 1475 (Fabri, 'Evagatorium' II, 22-24, in: Schnyder 1993, S. 77, Nr. 96) stellt dagegen die von Sprenger wiederbelebte Marienverehrung und die damit verbundenen Auseinandersetzungen in den Vordergrund: „Denique nostris temporibus innovata est antiqua Sanctorum consuetudo, qui solebant cum quinque Pater noster Deum orare, et quinquaginta Ave Maria beatissimam Mariam Virginem salutare frequentius in gratiarum actionem pro operibus redemptionis nostrae. Hanc salubrem consuetudinem paene abolitam in nostris partibus renovavit magnis laboribus egregius sacrae theologiae professor M. Jacobus Sprenger, Ordinis Praedicatorum, conventus coloniensis“, dt.: Schließlich ist zu unseren Zeiten eine alte Gewohnheit der Heiligen erneuert worden, welche die Gepflogenheit hatten, mit fünf Vaterunsers Gott anzurufen und mit fünfzig Ave Maria die allerseligste Jungfrau Maria [um so] häufiger zu grüßen als Danksagung für die Werke unserer Erlösung. Diesen heilsamen, fast vergessenen Brauch hat in unseren Gebieten unter großen Anstrengungen der hervorragende Professor der heiligen Gottesgelehrtheit M. Jakob Sprenger vom Predigerorden des Kölner Konvents erneuert (für die Übersetzung des Textes danke ich Herrn Johannes Ahlmeier, Soest).

Es gab aber wohl auch Widerstände gegen diese Art des Betens, denn in derselben Quelle wird etwas später berichtet, dass sich Sprenger gegen die Nebenbuhler („aemulos“) der seligsten Jungfrau Maria, welche die o.g. Gebete schmähten („qui detrahebant orationibus praefatis“), im Rahmen einer öffentlichen Disputation an der Kölner Universität durchsetzen konnte. Am Ende dieses Disputs wurde befunden, „eam esse puram et utilem, et beatissimae Virgini acceptissimam“, der [wiederaufgenommene heilsame Brauch, Erg. R.F.] sei rein und von Nutzen und der allerseligsten Jungfrau höchst angenehm (ebd.).

Acht Monate nach der Einrichtung der Rosenkranzbruderschaft durch Sprenger, so berichtet Gelenius, sei es dann dem Apostolischen Legaten möglich gewesen, den sich bis zu diesem Zeitpunkt hartnäckig weigernden Karl den Kühnen zu überreden, dass er den ihm auferlegten Friedensbedingungen zustimmte: „Das, was der Kaiser, die Vornehmen des Reiches, der Senat und das Volk von Köln zwar heiß ersehnt, aber schon nicht mehr erhofft hatten, wurde Wirklichkeit. ... Damals weilte in Köln der fromme und friedliebende Kaiser Friedrich III. mit vier Kurfürsten des heiligen Reiches und seinen höchsten Ratgebern, um den Frieden zu schließen und sich mit anderen wichtigen Aufgaben eifrig zu beschäftigen. Froh über den unvorhergesehenen Friedensschluß, Gott und der Gottesgebärerin gegenüber voller Dankbarkeit, konnte der Kaiser nicht umhin, Frömmigkeit und Verdienst der Bruderschaft, die Kraft und Wirk-

samkeit des Rosenkranzes zu preisen und mit hohem Lob gebührend zu bedanken. Er hielt auch nicht mit dem Wunsch zurück, selbst mit den übrigen Fürsten feierlich in die Bruderschaft aufgenommen zu werden“ (ebd., S. 105, Ausl. R.F.).

Gelenius betont die Entstehung der Bruderschaft 1474 aus der Not des Neusser Krieges, doch spricht die Aufnahme des Kaisers und zahlreicher Fürsten und hoher geistlicher Würdenträger im folgenden Jahr dafür, dass mit der offiziellen Einschreibung dieser hochgestellten Persönlichkeiten gleichzeitig auch ein politisch-religiöser Akt beabsichtigt war. Die feierliche offizielle Einrichtung der Kölner Rosenkranzbruderschaft am 7. September 1475, bei der sich die politischen und geistlichen Würdenträger in das Bruderschaftsbuch eintrugen, lässt die Erneuerung der Gründung der Bruderschaft als ein spätmittelalterliches Fest erscheinen, dessen Funktion die Darstellung der Einheit von Kirche und Staat war (Küffner 1975, S. 109). Gleichzeitig aber handelte es sich bei diesem Anlass um die erneute offiziell-kirchliche Anerkennung einer Gebetsform, die sich ganz nachdrücklich an den einzelnen Menschen wandte und ihn in eine bruderschaftlich organisierte Gebetsgemeinschaft einbinden wollte (ebd.).

7.2.2 Regeln der Kölner Rosenkranzbruderschaft

Wer Mitglied der Bruderschaft werden wollte, musste im Rahmen eines feierlichen Aktes vor den Bruderschaftsaltar treten. Neben dem Altar stand ein Tisch mit dem Bruderschaftsbuch, in dem die Eintragung seines Namens und seines Herkunftsortes vorgenommen wurde. Lebende und Tote konnten gleichermaßen eingeschrieben werden, wenn sich ein anderer verpflichtete, für den Toten die Gebete zu verrichten (Küffner 1975, S. 114).

Die Regeln der Bruderschaft bestimmten, dass jedes Mitglied wöchentlich drei Rosenkränze zu je 50 Ave Maria und dreimal je fünf Pater noster beten sollte: „Der mensch soll beten all wochen drey rosenkreutz, das ist zu dreyen malen fünfzig Ave Maria und zu dreyen malen fünff paternoster“ (Sprenger „etwa 1476“, zit. n. Küffner 1975, S. 114). Diese Gebete sollte jeder für sich selbst und für alle in der Bruderschaft aufopfern, damit sie so „die genad der rechtfertigung von den sünden / willig und gehorsam in den geboten gotes und beharrikeyt in guten wercken biß an das end“ erwerben konnten (ebd.).

Außerdem konnten die Mitglieder der Kölner Rosenkranzbruderschaft Ablässe gewinnen, die einen Nachlass der zeitlichen Sündenstrafen ermöglichten. Der päpstliche Legat für das Reich, Alexander von Forli, bestätigte 1476 einen Ablass von je 40 Tagen für jeden Rosenkranz. Gleiche Ablässe konnten an den fünf Marienfesten (Lichtmess, Verkündigung, Heimsuchung, Geburt und Tod Marias) erlangt und auch den Seelen im Fegefeuer zugewandt werden. „Zu hülf den armen selê der menschen die auß der pruderschaft abgestorben seind“, wurden außerdem jedes Jahr vier feierliche Seelenämter abgehalten (Küffner 1975, S. 115). Die bereits erwähnte zeitgenössische Quelle aus dem Jahr 1475 schreibt die Erlangung dieser Ablässe Jakob Sprenger zu: „Laboravit enim apud sedem apostolicam pro bulla indulgentiarum eamque obtinuit, in qua S.D. Papa Sixtus IV. magnas indulgentias concedit omnibus praefatum numerum Pater noster et Ave maria ter in septimana dicentibus. Quam orationem rosarium beatae Virginis nuncupant“, er hat sich nämlich beim Apostolischen Stuhl um eine Ablassbulle bemüht und sie erhalten, darinnen S(eine) H(eiligkeit) Papst Sixtus IV. große

Ablässe allen zugestanden hat, die die vorerwähnte Anzahl Vaterunser und Ave Maria dreimal während einer Woche sprächen (Fabri, 'Evagatorium' II, 22-24, in: Schnyder 1993, S. 77, Nr. 96, dt.: Johannes Ahlmeier, Soest).

Die Zugehörigkeit zur Bruderschaft zeigte der sichtbar getragene Rosenkranz: „Ad cuius confirmationem homines adjuc et praecipue mulieres huius fraternitatis signa, quae paternoster nomina[n]tur, ac quadam antiqua consuetudine suis brachiis, manibus, zona et collo deferunt“, zur Bestätigung dessen [= ihrer Zugehörigkeit] tragen die Menschen ..?.. und besonders die Frauen die Zeichen dieser Bruderschaft, welche Paternoster genannt werden, nach altem Brauch an ihren Armen, in den Händen, am Gürtel und am Hals (zit. n. Küffner 1975, S. 115, dt.: R.F. [die lat. Quelle wird an dieser Stelle nicht genannt, vermutl. handelt es sich um einen Auszug aus: Michael Francisci, 'Determinatio quodlibetalis' (Erster Druck zwischen 1476 und 1479, Zweiter Druck 1480); die von Schnyder (1993, S. 77f, Nr. 98 u. 99) auszugsweise wiedergegebene Quelle beschreibt die Gründung der Kölner Rosenkranzbruderschaft]. Die etwas altmodische Bezeichnung des Rosenkranzzählgeräts als „paternoster“ in dieser Quelle hängt damit zusammen, dass vor der Bevorzugung des Ave Maria 150 Pater noster gebetet und mit einer geknoteten Zählschnur abgerechnet wurden und dass man den alten Name für das Gebetszählgerät zunächst noch beibehielt (siehe Kap. 7.1.1).

Die sichtbar getragenen Rosenkranzketten der Mitglieder der Rosenkranzbruderschaften ließen sich jedoch nicht nur als äußeres Zeichen der Zugehörigkeit nutzen, sondern auch als Statussymbol. Die Verwendung immer kostbarer und teurerer Perlen und anderer wertvoller Herstellungsmaterialien entwickelte eine Eigendynamik, die schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts gerügt werden musste: „ad vanitatem conversa quae prius erant ad sanctitatem et religionis cultum instituta“, zur Eitelkeit verkehrt hatte sich, was vorher zu Frömmigkeit und religiöser Übung eingesetzt worden war (zit. n. Küffner 1975, S. 115, dt.: R.F.).

7.2.3 Rosenkranzbruderschaften als Zeichen der religiösen Erneuerung

Rosenkranzgebet und Bruderschaft sind Zeugnisse der Bemühungen um neue und verinnerlichte Frömmigkeitsformen im ausgehenden Mittelalter. Im Gegensatz zu den bisherigen Reformtendenzen, die selten über die Orden hinausgegangen waren, erlebte die Volksfrömmigkeit auf diese Weise ein starkes Aufblühen (Küffner 1975, S. 116). Außerdem leisteten beide durch die Betrachtung des Lebens Jesu und der Heilstatsachen einen nicht zu unterschätzenden Beitrag bei der religiösen Unterweisung des Volkes (siehe Kap. 7.1.5).

Wegen seiner multiplizierten Form gehört das Rosenkranzgebet in die Tradition der mittelalterlichen Werkgerechtigkeit, in der religiöse Formen häufig vervielfacht wurden. Dass Vertreter der Kirche sich dieser Gefahr bewusst waren, zeigt unter anderem die Warnung des berühmten Predigers Geiler von Kaysersberg (1445-1510): „Da macht man mum, mum und bezählet das Gebet, als da man Geld zählt“ (zit. n. Küffner 1975, S. 116). Schon Jakob Sprenger forderte deshalb lieber weniger aber dafür anständig verrichtete Gebete als große Zahlen (Küffner 1975, S. 116).

Bei der religiösen Erregung des ausgehenden Mittelalters bot der Rosenkranz den Menschen eine „Möglichkeit der Sammlung und Beruhigung“ (ebd., S. 116) und der lobpreisenden Meditation göttlichen Wirkens in der Welt. Darüber hinaus diente das

Rosenkranzgebet aber auch, vielleicht gelegentlich sogar vorrangig, der Erlangung der Gnade des barmherzigen Gottes. In diesem Sinn beschreibt der Dominikaner Markus von Weida (1450-1516) die Ziele der Rosenkranzbruderschaft: „Diese bruderschaft, wie vil gesagt, ist darauff furnemlich gegründet vnd außgesetzt, noch dem lobe gots vnd seiner werden mutter, Das man bitten solle sonderlich vor alle, die in dieser bruderschaft sein, Sie sein am leben ader am tode, das got den menschen vorgebunge yrer sunde, vnd seine gotliche gnade gnediglich vnd aus gotlicher barmhertzigkeit geben vnd vorleyhen wolle, Vnd in dem erfüllen sie das geboth gots von der libe des nesten“ (zit. n. Küffner 1975, S. 116f.).

In der Mitte des 16. Jahrhunderts erlebten die Rosenkranzbruderschaften - wie viele andere Devotionsformen - einen abrupten Niedergang, aus dem sie vor allem durch die Bemühungen der Jesuiten im 17. und 18. Jahrhundert zu „glanzvoller Blüte“ geführt wurden (Küffner 1975, S. 117).

7.2.4 Der Rosenkranzaltar und seine Funktion als Altar einer in der Kölner Tradition stehenden Werler Rosenkranzbruderschaft

Der bislang erste Hinweis auf die Existenz der Werler Rosenkranzbruderschaft ist in einer kurzen Mitgliederliste der Jahre 1675-1676 enthalten, die im Sterberegister des Kirchenbuches 1666-1724 eingetragen ist (Deisting 1986, S. 280). Aus der Existenz des mit „1631“ datierten Rosenkranzaltars könnte jedoch abgeleitet werden, dass die Rosenkranzbruderschaft wesentlich älter ist (ebd., S. 281). Auch Halekotte (1987) hält eine Verbindung des Rosenkranzaltars zu einer bereits damals existierenden Werler Rosenkranzbruderschaft für denkbar: „Festzuhalten ist jedenfalls, daß gerade diese Bruderschaften die Betrachtung der Passion übten und entsprechende Altäre errichteten“ (ebd., S. 206).

Im Gegensatz zur Werler Kalandbruderschaft, deren Mitgliedschaft sich ausschließlich auf den Klerus, den benachbarten Landadel, das Stadtpatriziat und einige Graduiertenfamilien beschränkte, gab es in der Werler Rosenkranzbruderschaft auch Vertreter des Kleinbürgertums und des Bauernstandes (Deisting 1986, S. 282). Eine solche Zusammensetzung entspricht den Vorgaben, die Jakob Sprenger im Zusammenhang mit den Regeln der Kölner Rosenkranzbruderschaft („etwa 1476“) gemacht hatte: „Hier ist niemand der Eintritt verwehrt“ (zit. n. Küffner 1975, S. 113). Für eine Existenz der Werler Rosenkranzbruderschaft vor 1675 spricht ferner, dass zu einer solchen Bruderschaft auch ein Altar gehörte, der mit einem Bild der „Gottesgebälerin und Patronin“ Maria ausgestattet war (Gelenius 1645/dt.: 1975, S. 105). In der Gestalt des Rosenkranzaltars ist ein solcher Altar bereits 1631 nachweisbar.

Als weiterer Hinweis auf eine bereits vor 1675 in Werl bestehende Rosenkranzbruderschaft können die vergleichbaren bedrückenden und politisch sowie wirtschaftlich bedrohlichen Rahmenbedingungen in Werl um 1620/30 und in Köln zur Zeit des Neusser Krieges 1474 angesehen werden. In beiden Fällen war die Situation nach menschlichem Ermessen so hoffnungslos, dass nur noch Gebet und göttliches Eingreifen zu einer Wende führen konnten. Nachdem sich im Falle des Neusser Krieges die Gründung einer Rosenkranzbruderschaft schon einmal als nachweislich wirksame Strategie zur Abwendung von Unheil und Krieg erwiesen hatte, lag im Bereich des Erzbis-

tums Köln, zu dem auch das kurkölnische Westfalen mit Werl zählte, ein Modell zur Krisenbewältigung vor, auf das die Werler Bürger zurückgreifen konnten.

Des weiteren hatte der Landesherr, der Kölner Erzbischof Ferdinand von Bayern, durch die Hinzuziehung der Jesuiten als Träger seines Rekatholisierungsprogramms einen Orden mit den notwendigen Reformen beauftragt, der sich mit dem Aufbau der marianischen Kongregation (1563) als besonderer Förderer der Marienverehrung hervorsetzte (Schneider 1986, Sp. 915). Küffner (1975) betont in diesem Zusammenhang, dass es gerade den Bemühungen der Jesuiten zu verdanken sei, dass die Rosenkranzbruderschaften nach ihrem Niedergang im 16. Jahrhundert im 17./18. Jahrhundert zu glanzvollem Wiederaufblühen geführt wurden (ebd., S. 117). Auch Heim (1998) stellt fest, dass sich Rosenkranzbruderschaften „besonders im 17./18. Jahrhundert“ entfalteten (ebd., S. 66). Beide Quellen können die These stützen, dass die Werler Gründung bereits vor 1675 angesetzt werden kann. Darüber hinaus kann auch der Landesherr von Werl, der Wittelsbacher Kurfürst und Erzbischof von Köln, Ferdinand von Bayern, als Marienverehrer angesehen werden und ihm unterstellt werden, dass er Rosenkranzbruderschaften positiv gegenüberstand und sie wahrscheinlich sogar förderte (siehe Kap. 6.2.1.5).

Dass authentische Quellen zur Existenz der Werler Rosenkranzbruderschaft vor 1675 fehlen, kann vor einem solchen Hintergrund nur bedingt als Argument gegen deren frühere Existenz gelten: Die Tatsache, dass die Rosenkranzbruderschaft eine Laienvereinigung war und als solche von einem Laien verwaltet wurde, schließt ein, dass Bruderschaftslade und Bruderschaftsbuch sich in der Hand eines Werler Bürgers in seiner Funktion als Bruderschaftsmeister befunden haben dürften (freundlicher Hinweis von Herrn Deisting, Stadtarchivar der Stadt Werl, im Oktober 2000). Angesichts der vielen Brandkatastrophen in Werl (zwischen 1633 und 1737 gab es in Werl fünf große Stadtbrände, Deisting/Karsten 1994, S. 509) erscheint die Möglichkeit der Zerstörung von Unterlagen, die bei einem Privatmann gelagert waren, sogar relativ wahrscheinlich. Zu einer Zeit, in der feuersichere und einsturzsichere Archive die Ausnahme waren, kann eine solche Einrichtung bei einem bürgerlichen Bruderschaftsmeister kaum vorausgesetzt werden.

Die auf dem Rosenkranzaltar angebrachte Datierung (1631), die ausdrückliche Orientierung des Altaraufbaus am Leben-Jesu-Rosenkranz sowie seine Einbindung in die reformkatholischen Bestrebungen des Erzbischofs von Köln und der von ihm beauftragten Jesuiten lassen es als fast sicher erscheinen, dass eine Werler Rosenkranzbruderschaft spätestens seit den ausgehenden zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts in Werl existierte. Es kann deshalb vermutet werden, dass der Werler Rosenkranzaltar von einer bereits vor 1675 bestehenden Rosenkranzbruderschaft gestiftet und betreut wurde.

Diese durch Schlussfolgerungen begründete Vermutung konnte im November des Jahres 2000 durch einen freundlichen Hinweis des Werler Stadtarchivars Heinrich-Josef Deisting weiter abgesichert werden: Deisting entdeckte im Findbuch des Staatsarchivs Münster den Eintrag einer am 8. 9. 1620 gesiegelten Urkunde der Arnsberger Abtei Wedinghausen über die „Foundation der Fraternitas St. Rosarii in der Kirche zu Wedinghausen“ (StAMS Urk. Nr. 488 (Orig.Nr. 437)). - Seit der Schenkung der Propsteikirche zu Werl an die im sauerländischen Arnsberg gelegene Abtei Wedinghausen

durch die Arnsberger Grafen am 21. 8. 1200 war die Werler Stadtpfarrkirche dieser Abtei inkorporiert. Von 1224 bis 1828 waren alle Werler Pfarrer gleichzeitig auch Stiftsherren der Abtei Wedinghausen (Preisung 1961, S. 12 u. 112f.) - Aus der lateinisch verfassten und freundlicherweise von Herrn Dr. Erwin Hachmann, Werl, übersetzten Urkunde geht hervor, dass der Prior von Wedinghausen auf sein häufiges und frommes Drängen hin („frequentibus et piis instantibus“, ebd., Zeile 6) von dem in Köln ansässigen Pater Provinzial des Dominikanerordens die Erlaubnis erhalten habe, in der Pfarrkirche seiner Wedinghausen genannten Abtei in der Diözese Köln die genannte [Rosenkranz-]Bruderschaft aufzubauen, einzupflanzen und zu verankern und einen Altar oder eine Kapelle für sie zur Verfügung zu stellen („in Ecclesia parochiali suae Abbatae dictae Weddinghausen Diocesis Coloniensis erigere, plantare et instituire dictam confraternitatem ac altare vel sacellum aliwud pro ea deputare vellemus“, ebd., Zeile 26f.). Von besonderem Interesse im Zusammenhang mit dem Rosenkranzaltar und der Rosenkranzbruderschaft in Werl sind ferner die in der Urkunde festgehaltenen Aussagen über die Zusammensetzung der Bruderschaft und die Gestaltung des Bildes der seligsten Jungfrau: Anlässlich der Gründung der Bruderschaft in Wedinghausen wird vermerkt, dass der Prior nicht wenige Personen beiderlei Geschlechts („non paucos utriusq[ue] sexûs“, ebd., Zeile 18) in das Bruderschaftsbuch eintrug. Dies entspricht der Zusammensetzung der Rosenkranzbruderschaft in Werl, wie sie sich in der ersten erhaltenen Mitgliederliste 1675/76 darstellt (Deisinger 1986, S. 128). Deutscherreicher kann die in der Urkunde festgelegte Anordnung über eine möglichst bald („quamprimum“) zu erfüllende Bedingung („cum conditione“, ebd., Zeile 34) angesehen werden. Es soll nämlich möglichst bald in der Kapelle des hochheiligen Rosenkranzes ein Bild der seligsten Jungfrau und rings um sie, passend verteilt, die 15 heiligen Mysterien unserer Erlösung - die sogenannten Mysterien des Rosenkranzes - und auch ein Bild unseres glückseligen Vaters Dominicus, des Stifters des heiligen Rosenkranzes, gemalt werden („ut quamprimum in Capella Sacratissimi Rosarii imago Beatissimae Virginis et circumcirca illam rite ut par est quindecim nostrae redemptionis sacra (:quae Rosarii dicuntur) mysteriae, nec non imago B. Patris nostri Dominici eiusdem sancti Rosarii primarii auctoris“, ebd., Zeile 34f.). Beide Forderungen wurden bei der Gestaltung des Werler Rosenkranzaltars beachtet. Die Urkunde aus dem Staatsarchiv Münster kann deshalb als Hinweis auf einen Zusammenhang zwischen der Werler Rosenkranzbruderschaft und der 1620 in Wedinghausen eingerichteten Bruderschaft angesehen werden. Sie stützt darüber hinaus die These, dass der Werler Rosenkranzaltar als Altar einer Rosenkranzbruderschaft angesprochen werden kann, die in der Tradition der Kölner Rosenkranzbruderschaft steht und in den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts unter dem Einfluss Wedinghausens eingerichtet wurde.

7.3 Das tridentinische Bilddekret und seine Rezeption am Werler Rosenkranzaltar

Das von 1545-1563 dauernde Konzil von Trient tagte in drei Sitzungsperioden (1545-47, 1551-52 und 1559-65). Ein besonders wichtiges Verhandlungsthema dieses Konzils war die Frage nach der Stellung der „Tradition“ innerhalb der Glaubensüberlieferung. Der Begriff bezeichnet „die bezeugende und autoritative Glaubensverkündigung, die, von Christus den Aposteln anvertraut, aufgrund dieser apostolischen Herkunft und in historischer Kontinuität zu ihr ununterbrochen in der Kirche ausgeübt

wird“ (Heim 1998, S. 431). Mit der Betonung des autoritativen Charakters der kirchlichen Lehrtradition bezog das Konzil vor allem gegen Luthers „sola scriptura“-Forderung Stellung, die neben der Heiligen Schrift keine weiteren Offenbarungen anerkennen wollte. Ein weiteres wichtiges Verhandlungsthema betraf die Erbsündenlehre, bei der es „in der Auseinandersetzung mit Luther Unklarheiten vor allem im Weiterbestehen der Sünde nach der Taufe gegeben hatte“ (Breuning 1995, S. 147). Hart umkämpft zwischen Protestanten und Katholiken war auch die Rechtfertigungslehre. Luther war der Auffassung, der Mensch werde allein aus Gnade, durch seinen Glauben und um des Kreuzestodes Christi willen „gerechtfertigt“, d.h. in die Lage versetzt, [beim Jüngsten Gericht, Erg. R.F.] vor Gott bestehen zu können. Das Konzil von Trient dagegen vertrat die Auffassung, dass zur Erlangung des göttlichen Heils auch menschliches Mitwirken erforderlich sei (Heim 1998, S. 371) und bestätigte so Notwendigkeit und Berechtigung guter Werke (z.B. Werke der Barmherzigkeit, Almosengeben, Stiftungen, Gebete usw.; siehe auch Kap. 4.2). Weitere Themen des Konzils betrafen die Siebenzahl der Sakramente und ihre Einsetzung durch Christus sowie deren theologische Inhalte. Hier ging es u.a. um eine deutliche Betonung der katholischen Lehre von der wirklichen Gegenwart Christi in den geweihten Gestalten von Brot und Wein während jeder Eucharistiefeier im Gegensatz zu der von Luther auf die Abendmahlsfeier beschränkten Realpräsenz, die von Zwingli und Calvin sogar bestritten wurde (Heim 1998, S. 370f.). Außerdem wurde die katholische Fegefeuerlehre festgelegt, der zufolge „das Fegefeuer Gott selbst ist, der als prüfendes und reinigendes Feuer der Liebe all das ausmerzt, was das Geschöpf für die volle Gemeinschaft mit Gott noch unwürdig sein läßt“ (ebd., S. 148). Des weiteren wurde die Ablassproblematik verhandelt, weil es gerade in diesem Bereich zu schweren Missbräuchen gekommen war, zu denen auch Ablass- und Bußprediger mit ihrer „pastoralen Strategie der Angst“ (Delumeau 1971) beigetragen hatten (ebd., S. 11).

Im Zusammenhang mit der Stiftung des Rosenkranzaltars aber ist vor allem die tridentinische Festlegung der Heiligen- und Bilderverehrung von Bedeutung. Notwendig geworden war die Auseinandersetzung mit dieser Thematik u.a. wegen der Auswüchse der berühmt-berüchtigten Wallfahrt zur „Schönen Maria von Regensburg“ und wegen der massiven Kritik der Bilderverehrung durch Andreas Bodenstein, gen. Karlstadt (1486-1541). Im Jahr 1519 war es mit Duldung des Rates der Stadt Regensburg infolge einer wirtschaftlichen Notlage, deren Ursache den Juden zugeschrieben wurde, zu deren Vertreibung, zur Brandschatzung ihrer Häuser und zur Zerstörung ihrer Synagoge gekommen. Die Errettung eines beim Abbruch der Synagoge verunglückten Handwerkers wurde dabei „in einen wohlmeinenden Wink Gottes umgemünzt, auf den Trümmern eine Holzkapelle zu errichten, die das byzantinische, angeblich wundertätige Gnadenbild der ‘Schönen Maria von Regensburg’ aufnahm“ (Beck/Bredenkamp 1984, S. 40).

Der Künstler Michael Ostendorfer setzte sich mit der daraufhin rasch einsetzenden Wallfahrt auf einem Holzschnitt von 1520 auseinander. Dabei legte er das Gewicht seiner Darstellung weniger auf das Gnadenbild, das nur als kleiner Blickpunkt im Inneren der Gnadenkapelle erscheint, „sondern auf die inszenierte Wallfahrt und die ekstatische, an Wahnsinn grenzende Verehrung, die sich selbst noch um die vollplastische Nachbildung des Gnadenbildes vor der Kapelle ... abspielte: Außer sich geratene, vor

Verzückung sich windende und niederstürzende, von der Magie der Bildsäule besessene Pilger“ (ebd., S. 41f, Ausl. R.F.). Nicht nur das originale Gnadenbild, sondern sogar seine Nachbildung, auf welche die dem Original innewohnende magische Kraft „überzuspringen“ vermocht hatte, diente demnach der Befriedigung von Heilserwartungen, „die sich aus sozialer Not und psychisch-religiöser Verwirrung speisten“ (ebd. S. 42). Außerdem stellte Ostendorfer auf seinem Holzschnitt Pilger dar, die dem Gnadenbild Kerzen, wächserne Körperteile, Feld- und Hausgerät als Motivgaben entgegenbringen. Der protestantische Theologieprofessor und ehemalige Schüler Luthers, Andreas Karlstadt (1486-1541), äußerte 1522 zu diesem Verhalten, dass solche Gaben sinnlos seien, „denn niemand könne bei vollem Verstand glauben, daß diese dem Gnadenbild dargebotenen Gaben ‘gesunde Beine / Arme / Augen / Köpfe usw. gemacht / oder Dir Äcker / Wiesen / Häuser / Ehre / Gut und Hab beschert hätten’“ (ebd., zit. n. Lietzmann 1911, S. 5f., in: Beck/Bredenkamp 1984, S. 42). An anderer Stelle seiner Schrift „Von Abtuhung der Bilder“ bestimmte er entschieden:

- „I. Daß wir Bilder in Kirchen und Gotteshäusern haben / ist unrecht / und gegen das erste Gebot. Du sollst nicht fremde Götter haben.
- II. Daß geschnitzte und gemalte Ölgötzen auf den Altären stehen / ist noch schädlicher und teuflischer.
- III. Darum ist es gut / notwendig / löblich / und göttlich / daß wir sie abtun ...“ (edd., S. 4, in: Beck/Bredenkamp 1984, S. 40).

Genauso eindeutig und radikal in seiner Kritik der Bilder war der zum reformierten Flügel des Protestantismus zählende Johannes Calvin (1509-1564). „Für ihn waren religiöse Bilder eine Erniedrigung und Beschmutzung Gottes, die unbedingt aus den Kirchen zu entfernen seien“ (vgl. Joannis Calvini: Opera Omnia 1865/1964, Sp. 117-144, zit. n. Veltmann 1993, S. 33). Angesichts solcher Vorgaben war es nur logisch, dass der zum Calvinismus übergetretene ehemalige Erzbischof von Köln, Gebhard Truchsess, während seines Aufenthaltes in Werl im Jahr 1583 auch die bildlichen Darstellungen in der Werler Propsteikirche zerstören ließ (siehe Kap. 2.1.3).

Massive Kritik und damit einhergehende Bilderstürmerei gab es nicht nur in Deutschland, sondern auch in den Niederlanden und in Frankreich (Beck/Bredenkamp 1984, S. 40-48). Unter dem Eindruck der von den Hugenotten gestürmten Kathedrale, des geplünderten Bischofspalastes und der Kapitelhäuser in Nîmes im Jahr 1560, bei denen die Bilderstürmer „vor der Kirchenfassade Bilder, liturgische Gewänder, Reliquien und Archivalien in Brand“ gesteckt hatten (Réau 1959, Bd. 1, S. 93, zit. n. Beck/Bredenkamp 1984, S. 42f.), stellte deshalb die französische Delegation im November 1562 auf dem Konzil von Trient folgenden Antrag „Da in unseren Tagen Bilderstürmer aufgestanden sind, die die Bilder zerstören zu müssen glauben, und daraus an vielen Orten schwere Unruhen entstanden sind, möge das Hl. Konzil Vorsorge treffen, daß das Volk darüber unterrichtet wird, was von der Verehrung der Bilder zu halten ist, und sich angelegen sein lassen, die bei ihrer Verehrung entstandenen abergläubischen Gebräuche und Mißstände abzustellen“ (zit. n. Jedin 1935, S. 405, in: Beck/Bredenkamp 1984, S. 44).

7.3.1 Das Bilddekret des Konzils von Trient

Tatsächlich wurde bereits im nächsten Jahr, in der 25. Sitzung am 3. Dezember 1563, ein Bilddekret verabschiedet, „das die höchste Einigkeit aller bis dahin erörterten Beschlüsse erzielte“ (Beck/Bredenkamp 1984, S. 44). Allerdings gab es kaum Illusionen darüber, dass mit der in diesem Dekret getroffenen Unterscheidung zwischen erlaubter Bilderverehrung einerseits und verbotener Bildanbetung andererseits bilderfeindliche Ikonoklasten aufgehalten werden könnten. Die eigene Position der Katholiken zu diesem Thema aber wurde so gründlich durchgearbeitet und gefestigt, dass auf dieser Grundlage die Auswüchse der Bilderverehrung gestoppt werden konnten (ebd.). Noch wichtiger und langfristig entscheidender jedoch war, dass das tridentinische Bilddekret wieder grundlegende Aussagen über die Funktionen von Bildern aufgriff, die zeigten, dass sich Bilder im Rahmen der Rekatholisierung als wirkungsvolles und vielfältig nutzbares didaktisches Medium einsetzen ließen.

Der Text des Dekrets lautet: *„Ferner soll man Bilder Christi, der jungfräulichen Gottesgebärerin und anderer Heiliger vor allem in den Kirchen haben und behalten und ihnen die schuldige Ehre und Verehrung erweisen, nicht weil man glaubte, in ihnen sei irgendeine Gottheit oder Kraft, deretwegen sie zu verehren seien; oder weil man von ihnen irgendetwas bitten könnte, oder weil man Vertrauen in Bilder setzen könnte, wie es einst von den Heiden getan wurde, die ihre Hoffnung auf Götzenbilder setzten: sondern weil die Ehre, die ihnen erwiesen wird, sich auf die Urbilder bezieht, die jene darstellen, so daß wir durch die Bilder, die wir küssen und vor denen wir das Haupt entblößen und niederfallen, Christus anbeten und die Heiligen, deren Bildnis sie tragen, verehren.*

Dies wurde von den Beschlüssen der Konzilien, vor allem aber des zweiten Konzils von Nikaia, gegen die Bilderstürmer bei Strafandrohung festgelegt. Folgendes aber sollen die Bischöfe sorgsam lehren: Durch die in Gemälden oder anderen Abbildungen ausgedrückten Geheimnisse unserer Erlösung wird das Volk darin erzogen und bestärkt, sich der Glaubensartikel zu erinnern und sie unermüdlich zu verehren.

Dann aber wird aus allen heiligen Bildern ein großer Nutzen gezogen ..., weil den Gläubigen durch die Heiligen Gottes Wunder und heilsame Beispiele vor Augen geführt werden, so daß sie Gott für diese Dank sagen, ihr Leben und ihre Sitten auf die Nachahmung der Heiligen ausrichten und dazu angespornt werden, Gott anzubeten und zu lieben und die Frömmigkeit zu pflegen. ...

Sollten sich aber in diese heiligen und heilsamen Beobachtungen irgendwelche Mißbräuche eingeschlichen haben, so wünscht das heilige Konzil nachdrücklich, daß diese völlig abgeschafft werden, so daß keine Bilder einer falschen Lehre oder solche, die Ungebildeten Gelegenheit zu einem gefährlichen Irrtum geben, aufgestellt werden“ (Denzinger 1991, S. 578f., Ausl. R.F.).

7.3.2 Die Vorgeschichte der bildtheologischen Auffassung des Tridentinums und die Betonung der didaktischen Funktion von Bildern durch das Konzil von Trient

Das Bilddekret bezieht sich ausdrücklich auf den vom Konzil in Nicäa (787) bereits abgesteckten Rahmen der Bilderverehrung: Die Bilder sollen alle, die sich in sie versenken, zum Gedächtnis und zur Verlebendigung des Dargestellten anleiten und ihr Verlangen nach der Begegnung mit Gott und seinen Heiligen steigern. Außerdem gelten Anbetung und Verehrung nicht dem Bild selbst, sondern dem „Urbild“, dessen den

Sinnen zugängliches Abbild sie darstellen: „Wer also ein Bild verehrt, der verehrt, was in ihm umschriebener Gehalt ist“ (Die Beschlüsse des zweiten Konzils von Nicäa (787), zit. n. Belting 1993, S. 563).

Das Trienter Dekret betont besonders die pädagogische Wirksamkeit von Bildern und steht damit in der Tradition großer Kirchenlehrer: Gegen Ende des 6. Jahrhunderts hatte Papst Gregor der Große hervorgehoben, dass Bilder für die Analphabeten unentbehrlich seien: „Denn was für die, die lesen können, die Schrift ist, das ist für die Ungebildeten, die nur mit den Augen wahrnehmen, das Bild“ - „nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus“ (ebd., Registrum epistolarum XI (CChr. SL CXL/A), S. 10, zit. n. Fendrich 1993, S. 115). Der Scholastiker Thomas von Aquin (1225/26-1274) hatte diesen Gedanken weiterentwickelt und den dreifachen Sinn der Bilder beschrieben: Sie sollen erstens die Andacht fördern („ad excitandum devotionis affectus“), zweitens an das Beispiel der Heiligen erinnern und drittens die Unwissenden belehren, die aus den Bildern wie aus Büchern („quasi libris“) lernen (zit. n. Loewenich 1977ff, S. 544, in: Fendrich 1993, S. 116f.).

In einer Predigt von 1492 bezieht sich der Dominikanermönch Fra Michele Da Carcano auf den bildtheologischen Ansatz des Thomas von Aquin und hebt besonders die affektive Qualität bildlicher Darstellungen hervor: „... Zweitens wurden Bilder eingeführt in Anbetracht der Trägheit unserer Herzen; so dass Menschen, die nicht zur Frömmigkeit erweckt werden, wenn sie die Geschichten der Heiligen hören, zumindest bewegt werden, wenn sie diese Bilder sehen, als wären sie wirklich gegenwärtig. Drittens wurden sie eingeführt in Anbetracht der Unverlässlichkeit unseres Gedächtnisses ... Bilder wurden eingeführt, weil viele Menschen nicht im Gedächtnis behalten können, was sie hören, wohl aber sich erinnern, wenn sie Bilder sehen“ (zit. n. Baxandall 1999, S. 54f.).

Das Konzil von Trient formulierte in seinem Dekret zur Bilderverehrung keine grundlegend neuen Erkenntnisse oder Lehren, sondern bestätigte im Wesentlichen Auffassungen, die schon seit mehreren Jahrhunderten im Rahmen der abendländischen Bildtheologie entwickelt worden waren. Eine solche Bestätigung und entsprechend festgelegte Bestimmungen für den Umgang mit Bildern waren angesichts der offensichtlichen - besonders von den Reformatoren angeprangerten - Missbräuche der Bilderverehrung notwendig geworden. Mit der Ablehnung einer besonderen Kraft- und Gnadenwirkung von (Kult-)Bildern wurde einerseits eine scharfe Abgrenzung gegenüber der ostkirchlich/byzantinischen Ikontheologie gezogen und andererseits wurde die reformatorische Kritik an den Missständen der spätmittelalterlichen Gnadenbildverehrung aufgegriffen.

Mit seiner Betonung der didaktischen Funktion von Bildern stellte das Konzil von Trient darüber hinaus eine Grundlage her, die vor allem im Rahmen der Rekatholisierung vielfältige Möglichkeiten zur theologischen Belehrung von Laien erschloss. Gleichzeitig aber bot die Aufstellung von Bildkunstwerken den Laien wie den Klerikern eine Möglichkeit zur vertiefenden und verinnerlichenden Begegnung mit den göttlichen Geheimnissen. Die das Gefühl ansprechende Qualität der Kunstwerke konnte so in den Dienst der emotionalen Einbindung der Gläubigen in die kirchliche Lehre gestellt werden: Kunst wurde dabei u.a. mit dem Ziel instrumentalisiert, den Prozess der affektiven Verinnerlichung kognitiv vermittelter katholischer Lehrsätze zu unterstüt-

zen. Auf der Grundlage des Bilddekrets von Trient betrieben darüber hinaus vor allem die neuen Orden „eine kämpferische Bildpolitik, in der die berühmten Kultbilder bewußt in den Dienst der Glaubenspropaganda gestellt wurden. ... Der Kunst fiel die Aufgabe zu, sie würdig zu inszenieren durch prachtvolle Gehäuse, seien es eigene Kapellen, die für den Kult bereitstanden, oder Rahmengehäuse von Altären, die ein verehrtes Bild öffentlich präsentierten und durch Rahmengenälde interpretierten“ (Belting 1993, S. 538, Ausl. R.F.).

Nachdem „dat erwürdige leyve hilge Cruce [Kreuz, Erg. R.F.]“ (Halekotte 1987, S. 37) in der Stadtpfarrkirche St. Walburga zu Werl durch den truchsessischen Bildersturm im Jahr 1583 zerstört wurden war, gab es kein berühmtes altes Kultbild mehr in der Stadt, dass man hätte inszenieren können. An seine Stelle sollte wohl die Marienstatue des neuen Rosenkranzaltars treten. Ihre Inszenierung im Rahmengehäuse des Altars (siehe Kap. 8.1.3 u. 8.3.1) und inmitten des Rosenkranzes lässt sie zum einen wie ein didaktisches Medium zur Vermittlung dogmatisch-theologischer Aussagen über Maria und ihren Beitrag zum Erlösungswerk erscheinen. Zum anderen unterstreicht die Darstellung Marias als Siegerin über den ihr zu Füßen liegenden Teufel die propagandistische Aussage, dass die katholische Kirche über all ihre Feinde siegen wird. Seit dem Hohelied-Kommentar des Rupert von Deutz (1070-1129), der als erster die Braut des Hoheliedes auf Maria bezogen hatte (Schiller 1976, Bd. 4.1, S. 42f.), und seit Honorius von Autun (1080 - ca. 1156), für den die Braut Christi „die sich bewährende und siegende Kirche“ ist und der das über die Kirche gesagte auch auf Maria bezieht (ebd., S. 43), hatte sich nämlich allmählich eine Gleichsetzung von Maria und Ekklesia entwickelt, derzufolge Maria seit dem Ende des 12. Jahrhunderts auch als Sinnbild der Kirche verstanden wurde (ebd., Bd. 2, S. 194f.).

7.3.3 Das tridentinische Bilddekret und seine Berücksichtigung am Werler Rosenkranzaltar

Der Rosenkranzaltar zeigt die Bilder von Heiligen, der Gottesmutter Maria und des mensch-gewordenen Gottessohnes und erweist sich so als Umsetzung der Anweisung des Bilddekrets „Ferner soll man Bilder Christi, der jungfräulichen Gottesmutter und der anderen Heiligen ... in den Kirchen haben“ (siehe Kap 7.3.1). Im Gegensatz zu den Heiligen steht die Gottesmutter Maria an zentraler Stelle des Retabels. Auch überragt sie die Heiligen hinsichtlich ihrer Körpergröße, so dass sie als bedeutungsvoller wahrgenommen wird. Da sich Marias Bedeutung für das Christentum vor allem von ihrer Aufgabe als Gottesgebälerin herleitet, steht der Aspekt ihrer Schwangerschaft im Zentrum des gesamten Altaraufbaus: Im Schnittpunkt der waagerechten und senkrechten Mittellinien befindet sich der Leib Marias, aus dem Jesus geboren wurde. Das Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes, das menschliches Vorstellungsvermögen ohnehin schon übersteigt, wird durch die kirchliche Lehre von der Jungfräulichkeit Marias noch gesteigert. Als optische Umsetzung dieser theologischen Botschaft können der durch die Darstellung des Faltenwurfs auf dem Leib der Mutter Gottes bedingte Eindruck der ‘Maria gravida’ (Maria in guter Hoffnung) und der aus dem oberen Geschoss senkrecht nach unten weisende, etwas verlängerte goldene Lichtstrahl angesehen werden: Aus dem oberen Bildfeld des zweistöckigen Altarretabels (Abb. 14) weist ein Strahl, der von der von Wolken und Engelköpfen umgebenen Gottvaterfigur

ausgeht, senkrecht nach unten auf die darunter befindliche Marienstatue. Die Rahmung der Marienfigur durch den dreifachen Kranz von Rosen und die Einfassung des gesamten mittleren Bildfeldes durch einen deutlich ausgeprägten profilierten Rahmen sind jedoch an keiner Stelle unterbrochen. Auch endet der von Gottvater ausgehende goldene Lichtstrahl, der als Hinweis auf die Gottessohnschaft Jesu gedeutet werden kann, an der unteren Kante des oberen Bildfeldes. Nur dem gläubigen Christen, der um die biblische Überlieferung weiß und sie in dieser verschlüsselten Andeutung wiedererkennt, erschließt sich der Sinn dieser Darstellung als Hinweis auf die Zeugung des Gottessohnes durch den Heiligen Geist. Die zurückhaltende Gestaltung des Geheimnisses der Jungfräulichkeit Marias am Rosenkranzaltars orientiert sich hier klar an der Vorgabe des Bilddekrets, demzufolge „Mißbräuche, die falsche Auffassung in Glaubensdingen veranlassen könnten“, zu unterlassen sind.

In missdeutbarer Weise mit der Darstellung der Mutter Gottes umzugehen - z.B. durch Küssen, Berührung oder Behängen mit Votivgaben - war durch die erhöhte Anordnung der Marienfigur außerhalb der Reichweite der Gläubigen ebenfalls ausgeschlossen. Allein Gebet und Kult oder allenfalls das Abbrennen von Kerzen waren - abgesehen von Stiftungen - für die hilfeschuchenden Gläubigen als deren Beitrag zur Verehrung der Gottesmutter und ihres Sohnes zugelassen. Als ein wesentliches Ziel der Darstellungen des Rosenkranzretabels kann deshalb die Unterstützung der Beter bei deren Bemühungen um die mystische Versenkung angesehen werden: Über das Medium der Bilder sollte die geistige und emotionale Vereinigung der Betenden mit den verehrten Heiligen und dem angebeteten Gott gefördert und vertieft werden.

Die Forderung des Dekrets, dass durch Bilder auf die „Geheimnisse unserer Erlösung“ hingewiesen werden soll, ist durch die Darstellung der Rosenkranzgesetze in Form von Rundmedaillons ebenfalls umfassend berücksichtigt. Alle christologischen Aussagen der Kirche, die sich auf Jesus und sein Erlösungswerk beziehen, sind abgebildet und dem meditierenden Gedenken der Betenden zugänglich. Angesichts der geringen religiösen Grundkenntnisse der meisten Beter entsprechen diese Darstellungen auch der auf dem Konzil mehrfach wiederholten Forderung nach einer Verbesserung der religiösen Unterweisung.

Inhaltlich stellt sich die Gestaltung des Rosenkranzretabels so zum einen als retrospektive Orientierung an den Vorgaben des Tridentinums von 1563 dar. Zum anderen aber erweist sich das Retabel auch als konstitutiver Bestandteil des in die Zukunft gerichteten Rekatholisierungsprogramms des Landesherrn, des Erzbischofs von Köln: Die in das Retabel integrierten Möglichkeiten zur Förderung der religiösen Unterweisung und zur Verhinderung von Auswüchsen in der Heiligen- und Marienverehrung unterstützten die landesherrlich propagierte religiöse Erneuerung ebenso wie die Konzentration der bildlichen Darstellungen auf die christologischen Lehren der katholischen Kirche. Unter solchen Gesichtspunkten kann dem Rosenkranzretabel sogar die Funktion eines von der Werler Bürgerschaft getragenen Propagandainstruments der Rekatholisierung zugeordnet werden.

8 Das Kunstobjekt Rosenkranzaltar

8.1 Stilistische Grundlagen und ihre Rezeption am Werler Rosenkranzretabel

Architektur und Gestaltung des Werler Rosenkranzretabels sind das Ergebnis vielschichtiger und einander ergänzender Prozesse der kunstgeschichtlichen Entwicklung und ihres Niederschlags in den Räumen Westfalens und des Münsterlandes. Einer der richtungsweisenden Künstler dieser Region war der in Münster ansässige Bildhauer Gerhard Gröninger (1582-1652). In der Paderborner Werkstatt seines Bruders Heinrich Gröninger ausgebildet und während seiner Wanderjahre in den Niederlanden mit der flämisch/italienischen Tradition bekannt geworden (Jászai o.J., S. 7), entwickelte dieser „prominente und hochversierte“ münstersche Künstler (Seifert 1983, S. 127) im westfälisch-münsterländischen Raum eine Synthese aus italienischen Renaissancevorstellungen und gotischer Schreinarbeit (ebd., 145).

Am Beispiel der Bezüge des Werler Retabels zum gotischen Klappaltar, zur flämisch/italienischen Retabelarchitektur und zur Rezeption der antiken Bühnenarchitektur während der Renaissance sollen diese Zusammenhänge aufgegriffen und beschrieben werden. Gleichzeitig erfolgt eine Einordnung des Werlers Retabels in den Prozess des Übergangs der Gestaltung westfälischer Altarretabel von der Spätrenaissance zum Frühbarock.

8.1.1 Der gotische Klappaltar und seine Parallelen zur Gliederung des Werler Rosenkranzretabels

Als erste kunstgeschichtliche Strömung, die für die Gestaltung der Altarretabel Westfalens bedeutsam wurde, nennt Seifert (1983) den Einfluss der „mehrgeschossigen Holzretabel Süddeutschlands“. In diesen Retabeln war die Schnitztradition der Spätgotik mit den Formen der dekorativen Spätrenaissance und mit Fassadenstrukturen aus der italienischen Tradition verbunden worden (ebd., S. 120).

Die von Rotter (1965) beschriebene Strukturgleichheit des dreiteiligen gotischen Klappaltars mit den süddeutschen Altarretabeln der Spätrenaissance kann auch am frühbarocken Rosenkranzretabel in Werl beobachtet werden. Vergleicht man den architektonisch in der spätgotischen Tradition stehenden dreiteiligen Klappaltar des Johann tom Ring (1571-1604), der im Chor der Propsteikirche zu Werl steht (Abb. 3), mit dem Werler Rosenkranzaltar, dann können folgende Analogien beobachtet werden: Der dreigliedrigen Ordnung des Klappaltars entspricht die aus einem Mittelteil und zwei Seitenteilen bestehende Gliederung des Werler Rosenkranzretabels. An den Seiten wird die dreigliedrige Ordnung des Rosenkranzretabels durch Säulen zu einer Einheit zusammengefasst, die von einer durchgehenden Sockelleiste fundiert wird. Die für die freie Beweglichkeit der Seitenteile notwendige eingezogene Staffel des Klappaltars (1999 ergänzt) entspricht der Predella des Rosenkranzretabels, die das Mittelkompartiment des Altaraufbaus fundiert. Zur Festigung der Gesamtarchitektur wird die Predella jedoch durch seitlich angefügte Voluten mit abschließenden Puttenköpfen auf die Breite des Hauptgeschosses erweitert.

Noch deutlicher wird die Analogiekomposition des Werler Rosenkranzretabels, wenn man es mit dem Locherer Altar (Abb. 4) des Bildhauers Hans Sixt von Staufen

vergleicht, der von 1515-1537 in Freiburg arbeitete und dieses Werk für die Lochererkapelle des Freiburger Münsters schuf: Über der dreigliedrigen Tafel dieses Schnitzaltars mit der Schutzmantelmadonna in der Schreinmitte und seitlichen Figurenträgern erhebt sich eine gotische Fialenarchitektur. Sie besteht aus einer über der Tafel baldachinartig fortlaufenden Reihe von Bogenstellungen und einer darauf aufbauenden Bekrönungsarchitektur. Die Bogenstellungen der Baldachinarchitektur bewirken eine räumliche Tiefendimension, durch welche die Schreintiefe ihre Plastizität erhält (Seifert 1983, S. 136). Am Werler Retabel spiegelt sich diese spätgotische Schreinarchitektur in der Überdachung der Seitenteile durch ein verkröpftes Gesims mit dem darüber befindlichen Sprenggiebel, über dem sich in Analogie zur spätgotischen Bekrönungsarchitektur ein Attikageschoss befindet, das die Breite des Mittelteils aufnimmt.

8.1.2 Die flämisch/italienische Retabelarchitektur und ihre Rezeption am Werler Rosenkranzretabel

Als weiterer Einflussfaktor auf die Gestaltung der Altarretabel in Westfalen stellt sich vom Beginn des 17. Jahrhunderts an die „flämische Altarbaukunst“ dar (Seifert 1983, S. 121). Die vorwiegende Steinverarbeitung in Flandern war in dieser Zeit durch eine Orientierung an den klaren architektonischen Entwürfen der italienischen Marmorarbeiten der Hochrenaissance gekennzeichnet (ebd., S. 121) und als westfälischer Künstler, der diese Anregungen übernahm und für den Raum des Münsterlandes und Westfalens richtungsweisend weiterentwickelte, gilt Gerhard Gröninger. Er gestaltete seine Altarretabel in Anlehnung an die fassadenartige Gerüstarchitektur der italienischen Renaissanceretabel (Seifert 1983, S. 121).

Als Beispiele für diesen Altartyp nennt Seifert (1983) den Hochaltar von Hemmerde/Werl (Abb. 5) (Gerhard Gröninger 1611-15; in Unkenntnis der Quelle C II Nr. 7, Bd 1, fol 188r im StAW vermutet Seifert (1983, S. 135) Beziehungen zur süddeutschen spätgotischen Schnitztradition), das Grabmal der Ottilia von Fürstenberg in der Klosterkirche von Oelinghausen (Gerhard Gröninger 1622) und den Altar zu Flaesheim (von Gerhard Gröninger entworfen, ausgeführt 1658). Während die dreiteilige Triptychonstruktur in Oelinghausen und Flaesheim „nur noch latent als Ausgangssituation“ zu erkennen ist, kann das Altarretabel von Hemmerde/Werl „noch eindeutig auf seine spätgotischen Elemente hin analysiert werden“ (ebd., S. 135). In Oelinghausen und Flaesheim dagegen herrschen Struktur und Form aus dem flämisch/italienischen Umkreis vor. Zwar übernehmen beide Altäre die Struktur der drei aneinander gegliederten Bildtafeln, doch „sie entwickeln daraus eine fassadenartige Aufteilung, die sich den dreiachsigen Triumphbogen der italienischen Tradition nähert“ (ebd., S. 138).

Über die Ausformung des Mittelteils in Gestalt eines Portalbogens und die Ausdifferenzierung der Säulenordnungen mit entsprechenden Gebälkverkröpfungen entwickelt Gerhard Gröninger eine „fassadenartige Struktur, die an die römischen Fassaden in der Gesù-Nachfolge erinnern“ (ebd., S. 139). Ihre Fortsetzung findet diese Entwicklung im „akzentuierten Renaissanceaufbau“ (ebd., S. 154): Die Säulen werden als Möglichkeit zur Betonung der rhythmischen Gestaltung begriffen. Säulensockel und verkröpftes Gebälk springen an den mit einer zweiten Säulenordnung betonten Stellen punktuell vor, um sich anschließend wieder auf die Höhe der rückwärtigen Säulenordnung zurückzubilden. Außerdem werden die beiden seitlichen Säulenkompartimente

gegenüber dem Mittelfeld durch eine Verengung untergeordnet. Die Geschosse sind durch waagrecht verlaufende verkröpfte Gesimse voneinander getrennt. Die Gesimse können im Mittelteil bis zur rückwärtigen Wand des Retabels zurückspringen, so dass das Retabel in der mittleren Ebene eine starke vertikale Ausrichtung aufweist. Durch das Rücksprungmotiv kann auch die vertikale Ausrichtung der Seitenteile betont werden (ebd., S. 154).

Am Werler Rosenkranzretabel (Abb. 2) wird durch das im Bereich der Seitenteile angewandte Rücksprungmotiv die Unterordnung der Seitenkompartimente gegenüber dem Mittelkompartiment deutlich: Die Seitenteile scheinen sich hinter die vorspringende zweite Säulenordnung zu schieben. Noch ist je ein Feld mit einer Figurennische in den Seitenkompartimenten eingefügt, „wenn aber diese Zone architektonisch kontrahirt, ist das klassische Rücksprungmotiv des Portalaltars des Frühbarock erreicht“ (ebd., S. 155).

Über dem verkröpften und einen Segmentbogen einschließenden Gesims des Hauptgeschosses befindet sich am Werler Rosenkranzretabel das bis auf die rückwärtige Wand zurückspringende Gebälk. Es ist als Sprenggiebel gestaltet, „der das sich zu einer Attika verjüngende Obergeschoss lose einschließt“ (ebd., S. 155). Seifert (1983) sieht das Werler Rosenkranzretabel als „Zwischenstufe“ zwischen den Altären der Spätrenaissance und denen des Frühbarock in Westfalen an und deutet es als Hinweis auf „Homogenisierungsschwierigkeiten, ... die der frühbarocke Attikaaltar Westfalens zu bewältigen hat. Der mehrgliedrige Typus hat wenige Nachfolger im westfälischen Bereich. In den achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts ist er nicht mehr auffindbar“ (ebd., S. 155, Ausl. R.F.).

8.1.3 Die Bühnenarchitektur der Renaissance und ihre Rezeption am Werler Rosenkranzretabel

Die Theaterarchitektur der Renaissance rezipierte die Grundelemente des antiken griechischen und römischen Theaters, das von seinem Ursprung her kultischen Zwecken diente: Ein Altar stand als Kultmittelpunkt im Zentrum der als kreisrunder Tanzplatz gestalteten Orchestra, um die herum konzentrisch angeordnete Sitzstufen (Cavea) aufstiegen (Abb. 6). Das Theater war so in die Landschaft eingefügt, dass die Sitzstufen auf dem natürlichen Gelände auflagen. Hinter der Orchestra war meist ein architektonisch unbedeutendes Bühnenhaus (Skene) angefügt, in dem die Theaterrequisiten gelagert waren und das als Hintergrund und Klangresonanz diente. Das Bühnenhaus und die auf drei Seiten die Orchestra einschließende Cavea bedingten durch ihre Einschließung des Kultzentrums „den für das griechische Theater typischen, engen Erlebnisbezug zwischen Schauspiel, Darsteller und Zuschauer“ (Seifert 1983, S. 60). Unter solchen Bedingungen entwickelte das antike griechische Theater einen Erlebnisraum, der durch Interaktionen zwischen dem vollzogenen Kult, den Darstellern, dem Chor und den Zuschauern bestimmt war und ein hohes Maß an emotionaler Anteilnahme und Identifikation des Publikums ermöglichte.

Im Rahmen seiner Abhandlung über die Theorie der griechischen Tragödie hatte der Philosoph Aristoteles (384-322 v. Chr.) das Schauspiel bestimmt als „Nachahmung einer ernsten, in sich abgeschlossenen Handlung ..., die durch das Erregen von Jammer (eleos) und Schauer (phobos) eine Reinigung (Katharsis) von derartigen Affekten

bewirkt“ (zit. n. Schneider 1989, S. 2316, Ausl. R.F.). Entsprechend der Darstellung Seiferts (1983) erfolgt der Prozess der Reinigung von derartigen Erregungszuständen über die Identifikation des Publikums mit der dargestellten Handlung. Durch die dramaturgische und raumpychologische Stimulierung der Sinne wurde dieser Identifikationsprozess eingeleitet und unterstützt (ebd., S. 61).

Das römische antike Theater dagegen stand meist ohne Rücksicht auf das Gelände in einer Stadt, so dass die Sitzstufen durch Umgänge und Treppenanlagen unterbaut werden mussten (Abb. 7). Das Bühnenhaus wurde als „Scenae frons“ in gleicher Höhe wie die Sitzränge ausgebaut und über seitliche „Paraskenien“ (die Scenae frons flankierende Seitenelemente) mit den Sitzrängen verbunden, so dass ein ringsum geschlossenes Gebäude entstand. Der Platz, auf dem gespielt wurde, war jetzt nicht mehr die kreisrunde Orchestra des griechischen Theaters, sondern die der Scenae frons vorgelagerte und von den Paraskenien seitlich begrenzte Bühne (Proscenium). Die Schauwand der Scenae frons war „in mehreren Stockwerken durch Säulenstellungen, Nischen, Ädikulen, Gebälke und Gesimse gegliedert“ (Koepp/Binding 1999, S. 459). Durch die Vernachlässigung der Orchestra zugunsten der Aufwertung des dreitürigen Prosceniums als Bühne entstand die für das römische Theater typische frontale Gegenüberstellung von Bühne und Publikum: „Der Brennpunkt des römischen Theatergebäudes war ... die hohe Bühne, mit Bankreihen davor und einer prächtigen oft zweistöckigen Bühnenwand - der Scenae frons - dahinter“ (Hartnoll 1970, S. 27, zit. n. Seifert 1983, S. 61).

Die Renaissance übernahm zwar die Grundkonzeption des römischen Theaters, doch kann im Entwicklungsverlauf des neuzeitlichen Theaters eine zunehmende Abwendung von der distanzierten Betrachtung der Handlung auf der Bühne durch das Publikum beobachtet werden. An die Stelle der „verstandesmäßig gefilterten Betrachtung“ trat zunehmend die „emotionale Identifikation“ des Publikums mit der auf der Bühne inszenierten Handlung (Seifert 1983, S. 62). Parallel zu dieser die Sinne des Publikums ansprechenden Orientierung verlief die Entwicklung der raumpychologischen Verknüpfung von Bühnen- und Zuschauerraum: Ausgehend von dem in Vicenza gelegenen Teatro Olimpico (Abb. 8) des Baumeisters Palladio (1508-1580), der die dreitorige Scenae frons der Antike wiederaufnahm, erfolgte im 16.-18. Jahrhundert eine zunehmende Vereinheitlichung der Scenae frons unter dem Aspekt der Gesamtperspektive und deren zentral- und diagonalperspektivischer Gestaltung (ebd., S. 63). Das Mittelportal der rückwärtigen Schauwand der Scenae frons wird stärker betont und die Seitenportale werden zu Statuettenädikulen zurückgebildet. Über die halbkreisförmige, der Bühne (Proscenium) vorgelagerte, Orchestra und deren Bespielung erfolgt eine stärkere Hinwendung zum Publikum und eine dramaturgische Verknüpfung von Zuschauer- und Bühnenraum (ebd., S. 63).

Ihren Abschluss fand diese Entwicklung im Barocktheater und der dort intendierten raumpychologischen und dramaturgischen Identifikation des Publikums: „Es zeigen sich ähnliche Phänomene wie in der Antike: eine intensive und allgemeine, sowohl sakrale als auch säkulare kultische Ausrichtung Wenn man einen Vergleich zwischen den Jesuitenlehrdramen und den ‚*theatra sacra*‘ einerseits und den kultischen Tragödien [der Antike, Erg. R.F.] andererseits unternimmt, so ist es aufschlussreich,

dass beide das Identifikationsprinzip verwirklichen, um ethisch beeinflussend zu wirken“ (ebd., S. 61, Ausl. R.F.).

Das Werler Rosenkranzretabel kann auf seine Berührungspunkte mit dem Konzept des Renaissancetheaters hin untersucht werden: Das zweigeschossige Retabel mit seiner Betonung des Mittelteils und der Zurückbildung der Seitenkompartimente zeigt deutliche Übereinstimmungen mit der oben beschriebenen Entwicklung einer Betonung des Mittelportals der rückwärtigen Schauwand der *Scenae frons* und der entsprechenden Rückbildung der Seitenportale zu Statuettenädikulen. Durch die Verwendung des Rücksprungmotivs bei der Gestaltung des Mittelkompartiments und durch die Anlage einer zweiten Säulenordnung zur Betonung dieses Bereichs erfolgt neben der Akzentuierung von Mittelfeld und Vertikalachse die Ausbildung eines bühnenartigen Vorbaus (*Proscenium*) am Fuße des Mittelkompartiments. Er dient zur Aufnahme der zu Füßen der Mutter Gottes knienden geistlichen und weltlichen Herrscherfiguren, die sich ihr und ihrem göttlichen Sohn zuwenden.

Die Nutzung des durch die mittleren Säulenordnungen bedingten *Prosceniums* zur szenographischen Gestaltung der Hinwendung geistlicher und weltlicher Herrscher zur Muttergottes wird durch die beiden Heiligenfiguren in den Seitenkompartimenten ergänzt (Abb. 17;18). Sie treten aus den nur flach ausgebildeten rückwärtigen Nischen etwas heraus und wenden sich in einer auf die Vertikalachse bezogenen Halbseitenansicht dem im Attikageschoss dargestellten Gottvater bzw. der vor der *Predella* vollzogenen Kulthandlung im Rahmen der Eucharistie zu. Im Gegensatz zu den geistlichen und weltlichen Herrschern zu Füßen der Mutter Gottes bezeugen die auf einer höheren Ebene lokalisierten Heiligenfiguren durch ihre Blickrichtung die Orientierung der Verehrung auf Gott (im Obergeschoss) und auf das ‘unten’ (= unter den Menschen) am Altar erneuerte Erlösungswerk des Gottessohnes. Mit einer solchen Ausrichtung zeigen sie vorbildhaft, dass die Anbetung Gottes und der Dank für das Erlösungswerk seines Sohnes auf einer höheren Ebene anzusiedeln sind als das Zuflucht suchende Gebet geistlicher und weltlicher Vertreter des Volkes.

Nochmals aufgegriffen wird das Motiv der aus der Theaterarchitektur abgeleiteten szenographischen Gestaltung auf der Ebene des Obergeschosses. Auf dem segmentbogenförmig hochgezogenen Gesims des Mittelfeldes knien eine weibliche und eine männliche Heiligenfigur in Ordenstracht zu Füßen Gottvaters. Sie wiederholen das bereits von den Heiligen in den Seitenädikulen verkörperte Motiv der Verehrung Gottes, welches auch räumlich weit über dem Hilfe erfliehenden Gebet zur Gottesmutter steht.

Die Beobachtungen zur Anordnung der geistlichen und weltlichen Herrscher sowie der übrigen Heiligenfiguren können unter dem Aspekt der Nutzung der Retabels als Bühnenraum zusammengefasst werden. Die Retabelarchitektur dient so nicht nur der architektonischen Gliederung und Akzentuierung des Altars, sondern sie stellt gleichzeitig auch eine szenographische Vorgabe dar, auf welcher der Künstler verschiedene Personengruppen dramaturgisch um das zentrale Thema des Altars anordnen und mit diesem in Kommunikation treten lassen kann.

Der im Rahmen des neuzeitlichen Theaters zunehmenden Aufwertung der Orchestra entsprechen dabei der Standort des Priesters vor dem *Proscenium* und die dort vollzogene kultische Handlung in Form des eucharistischen Gottesdienstes. Im Gegensatz zur Barockarchitektur, wo die Mikroarchitektur des Altarretabels gleichzeitig Teil der

Makroarchitektur des Kirchenraumes und auf diese bezogen ist, deutet sich der Prozess der Integration von Retabelarchitektur, Altar, kultischem Vollzug und teilnehmenden Gläubigen in Werl wegen der fehlenden Integration des Rosenkranzretabels in die Makroarchitektur der spätgotischen Hallenkirche erst an. Das Werler Retabel erweist sich so als Übergangselement zwischen der Betonung der allein aus sich selbst heraus wirksamen kultischen Handlung (*ex opere operato*) und einer im Barock durch zunehmende Stimulierung der Sinne angestrebten Integration der Gläubigen in den kultischen Vollzug (*ex opere operantis*). Dieser Stimulierung dienen sowohl die Ehrfurcht erweckende Größe des farbig gefassten und mit goldüberzogenem Dekor geschmückten Retabels als auch die Verwendung der mit hoheitlicher Symbolik verbundenen Säulenordnungen.

Die Verwendung der geheimnisvollen lateinischen Sprache während des Vollzugs der Liturgie, die emotional unmittelbar wirksamen Elemente Musik und Gesang, der Schein unzähliger Kerzen und der Geruch von Weihrauch trugen so in Verbindung mit der szenographischen Architektur des Rosenkranzretabels dazu bei, dass die Teilnahme der Gläubigen an der vor ihren Augen vollzogenen kultischen Handlung zu einem beeindruckenden sinnhaften Erlebnis werden konnte.

8.2 Die perspektivische Gestaltung und ihre Verwendung zur Transzendenzdarstellung

Als Perspektive (von lat. *perspicere* - mit Blicken durchdringen, deutlich wahrnehmen) wird die zweidimensionale, ebene bildliche Darstellung dreidimensionaler (räumlicher) Objekte mit Hilfe einer Zentralprojektion (Zentralperspektive) bezeichnet. Sie soll dem Betrachter ein anschauliches naturgetreues Bild des Objekts vermitteln, d.h. den gleichen Eindruck hervorrufen wie das Objekt selbst. Erstmals angewandt wurde das Prinzip der perspektivischen Gestaltung in der bildenden Kunst während der Frührenaissance. Als Erfinder der zentralperspektivischen Raumkonstruktion gilt der Italiener Filippo Brunelleschi (1377-1446).

Dass sich die Verwendung der Zentralperspektive nicht nur zur Steigerung der Abbildungsqualität räumlicher Objekte eignete sondern auch als „mögliches Mittel einer Transzendenzdarstellung“, d.h. zur Darstellung des göttlichen Geheimnisses, eingesetzt werden konnte, „scheint erst der mit Brunelleschi ... befreundete Dominikaner Alessio Strozzi - Miniaturmaler, Bildhauer, Architekt und Gelehrter in einer Person - entdeckt zu haben“ (Perrig 1985, S. 62, Ausl. R.F.). Wahrscheinlich unter seiner Anleitung malte der junge Masaccio (1401-1428) um 1425 in der florentinischen Ordenskirche Strozzi's, Santa Maria Nevella, als erster Künstler ein Fresco, „das noch heute wie ein Lehrstück frontalperspektivischer Konstruktion erscheint“ (ebd.).

8.2.1 Theoretische Grundlagen

8.2.1.1 Alberti und seine Theorie der Einpunktperspektive

Wie sein Kollege Alessio Strozzi war auch Leon Battista Alberti ein Universalgelehrter der Frührenaissance Italiens. Er war Architekt, Theoretiker, Bildhauer, Dichter und Verfasser der Schriften „*Della pittura*“ (Begründung einer Theorie der Malerei) und „*De re aedificatoria*“ (Traktat über die Baukunst und ihre antiken Vorbilder) (Bel-

ting 1984, S. 83). In seiner 1435 auf lateinisch verfassten Schrift „Della pittura“ bestimmte er das Bild als Wiedergabe eines in bestimmter Entfernung vom Auge vollzogenen Schnittes durch den Sehkegel (Abb. 10). Unter diesem stellte sich Alberti ein im Auge des Betrachters zusammenlaufendes Strahlenbündel vor, das sich aus den äußeren Sehstrahlen, den mittleren Sehstrahlen und dem Zentrumsstrahl zusammensetzt. Während die äußeren Sehstrahlen über den Umriss und die Größe des gesehenen Gegenstandes informieren, liefern die mittleren Sehstrahlen Informationen über dessen farbige Binnenstruktur. Der Zentrumsstrahl hingegen besitzt eine Sonderfunktion: Er ist von allen Sehstrahlen „der aktivste und stärkste“, „der letzte, der das Gesehene verlässt“, und er ist „der Fürst der Sehstrahlen“ (Alberti 1435/1950, zit. n. Perrig 1985, S. 62). „Was es mit seiner fürstlichen Macht für eine Bewandnis hat, wird offenbar, wenn ein Ding sich von seinem Betrachter entfernt. Je weiter es sich entfernt, um so geringer wird die Menge der an der einschlägigen Datenübermittlung beteiligten Sehstrahlen. Schließlich, wenn das Ding zu einem Pünktchen am Horizont einschrumpft, sind an seiner Wahrnehmung nur noch die wenigen dem Zentrumsstrahl unmittelbar anliegenden Sehstrahlen beteiligt, Umriss und Binnenstruktur infolgedessen nicht mehr auseinanderzuhalten“ (Perrig 1985, S. 62).

Obwohl Alberti seine Ausführungen an dieser Stelle beendet, kann die von ihm beschriebene Idee weiterentwickelt werden. Denn „die Art, wie er von den Sehstrahlen spricht, verrät ihn als Anhänger der schon von Aristoteles (384-322 v. Chr.) vertretenen Immissionstheorie“ (Perrig 1985, S. 64): Wenn man sich vorstellt, das noch sichtbare Pünktchen würde sich weiter und weiter entfernen und am Ende irgendwo im Unendlichen zum unsichtbaren mathematischen Punkt werden, dann würde nur noch der Zentrumssehstrahl auf diesen bezogen sein. „Er ist derjenige Sehstrahl, der die Verbindung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, dem sinnlich Erfahrbaren und dem nur dem Verstand Zugänglichen, herstellt“ (ebd., S. 64). Als Strahl muss der Zentrumsstrahl von einem Sender abhängig sein. Als solcher kommen entweder das Auge des Betrachters oder der im Unendlichen liegende mathematische Punkt in Betracht. „Nun kann ein mathematischer Punkt bekanntlich keine Sehstrahlen aussenden. Tut er es dennoch, dann deswegen, weil er als Punkt im Unendlichen auch jene göttliche Ab-solutheit verkörpert, in der nach Albertis Generationsgenossen Nicolaus Cusanus (1401-1464) das Allergrößte identisch mit dem Allerkleinsten ist und umgekehrt“ (ebd., S. 64).

Dieser Sehstrahlentheorie entsprach die Praxis der perspektivischen Konstruktion auf den Bildern, den Reliefs und den Figurenarrangements der Renaissance. Sie ist gekennzeichnet durch die mehr oder weniger deutliche Hervorhebung dessen, was seit dem 19. Jahrhundert fälschlicherweise als „Fluchtpunkt“, von Alberti jedoch sinnvollerweise als „Zentrumspunkt“ bezeichnet wird. Dieser Zentrumspunkt war mit der Mitte des Sehkegels und des Bildes identisch. „In der Praxis wurde er daher fast immer, wenn nicht in das geometrische Bildzentrum selbst, so doch zumindest in die senkrechte Mittelachse des Bildes gelegt und - mittels axialsymmetrischer Gegenstands-anordnung - als ein die gesamte Bildwelt belebendes Strahlungszentrum kenntlich gemacht“ (ebd., S. 64).

8.2.1.2 Perspektivische Darstellung als Mittel der Transzendenzerschließung

Als eines der bekanntesten frontelperspektivisch konstruierten Gemälde gilt Leonardo da Vincis Abendmahl (1495-1497) im ehemaligen Refektorium des Dominikanerklosters Santa Maria delle Grazie in Mailand (Abb. 9). Beurteilt der Betrachter dieses Gemälde auf der Grundlage einer Abbildung, z.B. in einem Kunstband, so hat er das Empfinden, sich selbst im Abendmahlssaal aufzuhalten und der Hauptperson Christus in einem gewissen Abstand frontal gegenüber zu sitzen. Würde derselbe Betrachter nach Mailand fahren, um sich das Original anzusehen, so müsste er eine mehr als zwei Meter hohe Leiter mitnehmen und diese besteigen, um den gleichen Eindruck wie bei der Betrachtung des Bildes zu Hause zu gewinnen. Der Bildhorizont des Originals liegt nämlich etwa 2 ½ Meter über dem Augenniveau des Kirchenbesuchers, dessen Standort bei der frontelperspektivischen Gestaltung der Abendmahlsszene völlig vernachlässigt wurde (Perrig 1984, S. 131). Eine solche, den Betrachterstandort ignorierende, perspektivische Gestaltung gilt sogar als „Regelfall“ bei der überwiegenden Mehrheit aller frontelperspektivisch konstruierten Gemälde des 15.-16. Jahrhunderts (Perrig 1985, S. 66).

Verständlich wird diese Art der Gestaltung erst, wenn man sich von den heutigen, am „Fluchtpunkt“ des 19. Jahrhunderts geschulten, Sehgewohnheiten löst und sich dem Bild entsprechend den Sichtweisen des Mittelalters und der Renaissance nähert: „Kein Zeitgenosse Leonardos hätte dessen Abendmahlssaal als einen in die Tiefe fluchtenden Raum empfunden und von vorn nach hinten gelesen. Man empfand ihn gerade umgekehrt als einen Raum, der sich von der Tiefe her entwickelt, als einen ausstrahlenden Raum“ (Perrig 1984, S. 131). Ihren Sinn erhält diese uns befremdlich erscheinende Seh- und Leseweise, sobald der Zentrumspunkt als Strahlungszentrum und Symbol des Absoluten begriffen wird: „Wir spüren sofort eine Verwandlung. Was uns soeben noch als ein bedeutungsloser rein zufällig in Christi rechter Schläfe situierter Treffpunkt von Fluchtlinien erschien, das hat auf einmal die Bedeutung eines Ausgangspunktes. Es ist unsichtbar und scheint doch gegenwärtig zu sein - als ein hinter Christi Haupt verborgenes, irgendwo im Unendlichen befindliches Strahlungszentrum, dessen geheimnisvolle Kräfte bis in die Winkel des Saales hineinwirken“ (ebd., S. 131).

8.2.2 Die Verwendung der Zentralperspektive am Werler Rosenkranzretabel

Bei der Betrachtung des Werler Rosenkranzretabels unter dem Aspekt seiner perspektivischen Gestaltung fällt zunächst dessen durchgängige axialsymmetrische Gliederung entlang der Vertikalachse auf. Sowohl bei der architektonischen Strukturierung als auch bei der Anordnung der Figuren findet sich für jedes Element auf der einen Seite das entsprechende Gegenstück auf der anderen. Unterstrichen wird die so erzeugte Zentriertheit des Retabels durch eine zur Mitte hin abnehmende Größe der drei konzentrisch angelegten goldenen Rosenkränze. Der aus Sicht des Betrachters im Vordergrund stehende freudensreiche Rosenkranz enthält die größten goldenen Rosenblüten und Rundmedaillons. Auf den räumlich tiefer angeordneten Ebenen folgen der schmerzhaft und der glorreiche Rosenkranz, deren Größendarstellung um jeweils zehn Prozent abnimmt. Die schrittweise Verminderung der räumlichen Ausdehnung von Rosenblüten und Rundmedaillons entspricht dem Prinzip der perspektivischen Verkürzung bei der Wiedergabe weiter entfernter Objekte und suggeriert eine tiefen-

räumliche Ausweitung des Mittelfeldes des Retabels. Gleichzeitig wird der Eindruck erweckt, als seien die konzentrischen Rosenkränze die Fortsetzung eines unsichtbaren, aus dem Bildhintergrund wirkenden, Strahlungszentrums.

Neben der perspektivischen Verkürzung nutzt der Künstler die Möglichkeit zur Steigerung der Figurengröße als weiteres Prinzip zur Akzentuierung des Zentrums des Rosenkranzretabels: Die beherrschende Darstellung der Mutter Gottes im Mittelkompartiment ist um ein Drittel größer als die in und auf den Seitenkompartimenten angeordneten Heiligenfiguren und die vor dem Ädikulaaufsatz knieenden Figuren im Ordenshabit. Sie ist sogar doppelt so groß wie die Gestalten der ihr zu Füßen angeordneten geistlichen und weltlichen Herrscher, obwohl sie sich auf einer räumlich tiefer gelegenen Ebene befindet und deshalb perspektivisch eigentlich kleiner abgebildet werden müsste. Es ist an dieser Stelle nicht eindeutig zu klären, ob sich der Künstler bei der Gestaltung der Marienstatue mehr am mittelalterlichen Bedeutungsmaßstab (unwichtige Personen werden kleiner, wichtigere entsprechend größer dargestellt) oder an der perspektivischen Figurenanordnung orientiert hat, die das Wichtigste durch Überhöhung drastisch in den Vordergrund rückt. Es kann nur das Ergebnis der künstlerischen Gestaltung beobachtet werden, nämlich dass die Marienfigur durch ihre Größe und durch ihre auf den Betrachter ausgerichtete Körperhaltung optisch im Vordergrund steht.

Die durch axialsymmetrischen Aufbau, Verkürzung und Überhöhung eingeleitete Betonung des Zentrums des Rosenkranzretabels erfährt schließlich ihren Höhepunkt durch die Situierung des Zentrumspunktes in der Schoßregion Mariens (Abb. 11). Das Zentrum liegt exakt auf dem geometrischen Schnittpunkt von Horizontal- und Vertikalachse des Altaraufsatzes, im Mittelpunkt des gesamten Retabels und etwa drei Meter oberhalb des Augeniveaus des realen Betrachters, dessen Standort die perspektivische Gestaltung völlig ignoriert. „Sie musste ihn [den Betrachterstandort, R.F.] ignorieren, solange man den Zentrumspunkt als Symbol des Absoluten begriff. Denn eine der üblichen Höhendifferenz zwischen Bild und Betrachter entsprechende Untersicht hätte ja ... die Verlagerung des Zentrumspunktes in eine unter- oder außerhalb der Bildfläche befindliche Zone bedingt und damit gerade das verhindert, was mit der Einpunktperspektive bezweckt war“ (Perrig 1985, Ausf. zur perspektivischen Gestaltung frontalperspektivisch konstruierter Gemälde des 15.-16. Jahrhunderts, S. 66, Ausl. R.F.).

Sieht man den ‘Zentrumspunkt’ des Rosenkranzretabels in Übereinstimmung mit den zeitgenössischen Seh- und Lesegewohnheiten gleichzeitig als ‘Strahlungszentrum’ an, so wird deutlich, dass ein solches Vorgehen den damals üblichen Gepflogenheiten entsprach: „Stets achtete man darauf, das ‘Strahlungszentrum’ mit einer auch ikonographisch bedeutsamen Örtlichkeit oder Person in Beziehung zu bringen. In Bildern beispielsweise, deren Hauptgegenstand die thronende Madonna ist, setzte man es häufig in deren Schoßregion. Man deutete auf diese Weise das Zeugungsmysterium an, als dessen Folge die Jungfrau ihr göttliches Kind gebar“ (ebd., S. 66).

Versucht man, den formulierten Zusammenhang zwischen Strahlungszentrum und Zentrumspunkt am Werler Rosenkranzretabel nachzuvollziehen, so ist offensichtlich, dass der Schoß Mariens in der Mitte des gesamten Retabels liegt und deshalb Zentrumspunkt ist. Das für die Entwicklung der tiefenräumlichen Gestaltung entscheidende

Ausstrahlungszentrum aber wird genauso offensichtlich vom Schoß Mariens verstellt! Als Hintergrund und Erklärung für diesen widersprüchlich erscheinenden Umgang mit dem 'Strahlungszentrum' darf dessen Funktion als Symbol für das göttliche Absolute gesehen werden. Nur wenn der Betrachter die geistige Kraft aufbringt, alles Verstellende mit Hilfe seines Glaubens zu durchdringen, wird es ihm möglich sein, dem aus dem Unendlichen und Ewigen heraus wirkenden unbeschreiblichen Gott zu begegnen, von dem alles Gewordene ausgeht und der Ursprung und Ziel gläubiger Versenkung ist. Bei einer solchen Sichtweise gewinnen auch die Darstellungen der freudreichen, schmerzhaften und glorreichen Geheimnisse des Rosenkranzes eine neue Dimension: Sie erweisen sich als Zeichen göttlichen Heilswirkens in der Schöpfung und als Garant einer durch göttliche Offenbarung und kirchliche Lehre vermittelten, geschichtlich begründeten Heilserwartung.

Zur Darstellung dieses göttlichen Geheimnisses bedient sich der Künstler des Werler Retabels nicht nur der 'modernen' Technik der perspektivischen Gestaltung, sondern an dieser Stelle greift er zusätzlich auf ein Element der mittelalterlichen Bildtradition zurück: Er unterlegt die Figur der Maria mit einem goldfarbenen Hintergrund und einem Strahlenkranz. Als edelstes und beständigstes Metall ist Gold in der mittelalterlichen Maltradition Sinnbild der göttlichen Vollkommenheit und der Ewigkeit (Seibert 1987, S. 131). Der goldene Hintergrund mittelalterlicher Bilder steht dann als Hinweis auf das himmlische Licht und die Einbindung der Darstellung in den Bereich des göttlichen Wirkens. Am Rosenkranzretabel übernehmen der Goldgrund der Marienfigur und die hinter diesem hervorscheinenden goldenen Lichtstrahlen diese Hinweisfunktion. Gleichzeitig aber enthält das Maria einschließende Strahlenkranzsymbol auch einen Hinweis auf die Verheißung der Geburt Christi, von der im Lukasevangelium berichtet wird. Als der Engel Maria aufsuchte, teilte er ihr mit: „Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden“ (Lk 1, 35). Angesichts dieser Bibelstelle kann der Strahlenkranz auch als visuelle Umsetzung der Überschattung Marias durch die Kraft Gottes gewertet werden. (Weitere Hinweise zum Symbol des Strahlenkranzes und seiner Beziehung zum Apokalyptischen Weib (Offb 12,1) siehe Kap. 8.3.1 .)

8.3 Ikonographisch-ikonologische Annäherung an die Figuren des Rosenkranzaltars

Anliegen der Ikonographie (griech.: Bildbeschreibung) ist es, die Traditionen der dargestellten Bildthemen, ihre Quellen und ihre besonderen symbolischen Bedeutungen herauszuarbeiten. In Verbindung mit der Ikonologie (griech.: Lehre von der Bedeutung der Bilder) ist die ikonographisch-ikonologische Methode „die Suche nach dem einstigen Sinn eines Kunstwerks mit Hilfe aller erreichbaren bildlichen oder schriftlichen Quellen, die sich zu ihm in eine erhellende Beziehung setzen lassen. Das Ziel der ‚geschichtlichen Deutung‘ ist, unser Verständnis vom zeitgenössischen ausgehen zu lassen“ (Eberlein 1996, S. 172f.).

Da die Kenntnisse von der Bedeutung der Darstellungen in der christlichen Kunst früher wesentlich durch die - meist mündliche - Überlieferung vermittelt wurden, ist es dem heutigen Betrachter oft kaum möglich, die abgebildeten Inhalte zu identifizieren und in ihren symbolischen Bezügen zu verstehen. Die alten Traditionen sind seit lan-

gem abgebrochen und trotz der mittlerweile 150 jährigen Geschichte der modernen christlichen Ikonographie (Seibert 1987, S. 5) sind nicht immer alle bildlichen Darstellungen eindeutig zu identifizieren und zu deuten. Je seltener eine bestimmte Figurengruppe auftaucht und je mehrdeutiger die einer Figur beigefügten Attribute sind, desto offener werden die möglichen Bestimmungen.

Dem mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gläubigen hingegen waren die Attribute in der Regel bekannt und sie halfen ihm, die Heiligen, mit deren Lebensgeschichte er meist vertraut war, schnell zu erkennen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass vor der Verwendung von Attributen zur Kenntlichmachung der Heiligen schriftliche Bezeichnungen üblich waren (Wimmer 1993, S. 7). Diese wurden mit Rücksicht auf die des Lesens unkundige Bevölkerung nach vereinzelt Anfängen im 13. Jahrhundert vor allem während des 15. und 16. Jahrhunderts durch Attribute ersetzt, die auf wichtige Lebensereignisse der dargestellten Heiligen hinweisen (ebd., S. 7).

Da dem heutigen Betrachter meist nicht nur die Lebensläufe der Heiligen sondern auch deren Attribute unbekannt sind, ist eine exakte Bestimmung der Figuren des Altars trotz aller Bemühungen nicht immer möglich. In der Vergangenheit wurden manche Bestimmungen deshalb ungenau und fehlerhaft durchgeführt: Die Deutung der Personengruppen zu Füßen der Mutter Gottes als „Vertreter des geistlichen und weltlichen Standes“ (Halekotte 1987, S. 206) z.B. ist ungenau, weil sie nicht alle Einzelheiten der Darstellung beachtet und die Bestimmung deshalb vage bleibt. Die Vermutung, dass der König zur Rechten Marias der „König David“ sei (ebd., S. 206; Karrenbrock 1994, S. 284), wird nicht näher begründet und ist m. E. sogar falsch (s.u.). Die Deutung der Giebelheiligen als „Patrone von Gilden, deren Altäre ... zerstört wurden“ (Halekotte 1987, S. 206, Ausl. R.F.) erscheint problematisch, da sie sich zuwenig an den Attributen der Figuren orientiert und deshalb eher als Vermutung angesehen werden muss.

Vor diesem Hintergrund erscheint eine erneute Annäherung an die Ikonographie des Rosenkranzretabels berechtigt und notwendig. Auf der Grundlage detaillierter Beschreibungen der Figuren und Figurengruppen und ausgehend von deren Attributen soll versucht werden, Bestimmungen und Deutungen zu entwickeln, deren Voraussetzungen nachvollziehbar und nachprüfbar sind. Gleichzeitig wird in Anlehnung an die ikonographisch-ikonologische Methode versucht, aufzuzeigen, wie die Einzelelemente des Rosenkranzaltars aufeinander bezogen sind und in welchem Zusammenhang sie mit den oben beschriebenen Rahmenbedingungen stehen.

8.3.1 Maria

Maria nimmt als Mutter Jesu unter allen Heiligen eine herausragende Stellung ein und entsprechend hervorgehoben ist ihre Darstellung am Werler Rosenkranzretabel. Die Marienfigur ist die größte aller Plastiken und sie steht im Zentrum des Retabels (Abb. 2;12). Quellen für das Wissen über die Gottesmutter waren neben den neutestamentlichen Überlieferungen bei Matthäus 1-2 und bei Lukas 1-2 auch eine große Zahl apokrypher Berichte über ihre Geburt, ihren Tod und ihre Aufnahme in den Himmel, deren Zusammenstellung im 13. Jahrhundert von dem Genueser Erzbischof Jacobus de Voragine geleistet wurde (siehe Kap. 6.2.1).

Folgende Glaubenslehren über Maria waren zur Zeit der Entstehung des Werler Rosenkranzretabels dogmatisch festgelegt und allgemein anerkannt: 1.) Maria hat Jesus jungfräulich vom Heiligen Geist empfangen, 2.) Maria ist Gottesgebärerin und sie hat 3.) Jesus unversehrt geboren und ist dabei Jungfrau geblieben. Außerdem war seit dem Tridentinum festgelegt, dass Maria 4.) von allen Sünden bewahrt geblieben war (Müller 1986, Sp. 29f.). Dass Maria 5.) nach ihrem Tod in den Himmel aufgenommen worden war, wurde erstmals in den orthodoxen Kreisen des Gregor von Tours († 594) formuliert (Bowker 1999, S. 641). Diese Aussage war auch Bestandteil der „Legenda Aurea“, der „Goldenen Legenden“, des Jakobus de Voragine (dt. Ausg. 1982, S. 453-462). Endgültig als Dogma fixiert wurde die Lehre von der körperlichen Aufnahme Mariens in den Himmel aber erst von Papst Pius XII. im Jahr 1950 (Bowker 1999, S. 641). Vollzogen wurde mit diesem Schritt jedoch nur, was ein (zu Unrecht) Albertus Magnus OP (um 1200-1280) zugeschriebenes *Mariale* des 14. Jahrhunderts bereits eindeutig festgestellt hatte, nämlich „... dass die allerseligste Gottesmutter mit Leib und Seele über die Chöre der Engel erhoben wurde. Und dies halten wir für unbedingt wahr“ (ebd., zit. n. Schmaus 1986, Sp. 1070). (Zur dogmengeschichtlichen Entwicklung der Marienverehrung siehe Kap. 6.2.1.5 .)

Sich im Gebet an Maria zu wenden, bedeutete deshalb für den Gläubigen des 16./17. Jahrhunderts, dass er eine überweltliche Person in der unmittelbaren Umgebung Gottes als Fürsprecherin einschalten konnte, deren innige Beziehung zu Gott er aufgrund ihrer Gottesmatterschaft als gegeben voraussetzte. Die Einschaltung Mariens war für die damals lebenden Gläubigen zunehmend wichtiger geworden, weil die Angst vor dem zornigen und strafenden Gott im Mittelalter immer größer geworden war: „Zusammenfassend kann man sagen, dass Maria, je mehr Christus in der mittelalterlichen Theologie zu einer strengen und entfernten Gestalt wurde, zunehmend seinen Platz als Vertreterin der Menschheit im Himmel besetzte und sich zu einer Figur entwickelte, zu der man in der Volksfrömmigkeit aufblickte“ (Bowker 1999, S. 641). Voller Zuversicht wandten sich deshalb die Gläubigen an sie, damit sie sich bei ihrem Sohn für die Menschen verwenden möge, und man war sicher, dass ihre Fürbitte helfen würde. „... denn Christus, der durch Mose das Gebot gab, Vater und Mutter zu ehren, hält sich auch selbst streng daran, auch nach seiner Rückkehr in die himmlische Herrlichkeit“ (Johannes von Damaskus [um 675-749?], Homilia 8, zit. n. Schiller 1980, Bd. 4.2, S. 12).

Die himmlische Umgebung der durch ihre Krone als Himmelskönigin und „Königin des Rosenkranzes“ (Schiller 1980, Bd. 4.2, S. 203) ausgewiesenen Maria wird am Werler Retabel durch die acht Putten angedeutet, die Maria und ihren Sohn singend und musizierend umschweben. Sie stehen für die himmlischen Chöre der Engel, die sich entsprechend der Lehre der katholischen Kirche im Himmel aufhalten und Gott lobpreisen. Mit dem Begriff „Putte“ (von ital. „putto“ - Knabe) wird jede „Darstellung eines drallen nackten Knaben z.B. eines Cupido oder eines Kinderengels“ bezeichnet (Lucie-Smith 1997, S. 234). Verbreitet ist dieses Element der europäischen dekorativen Kunst seit der Renaissance (ebd., S. 16). Als Hintergrund für die Darstellung der Kinderengel in der unmittelbaren Umgebung der Muttergottes können die damaligen demographischen Verhältnisse angesehen werden: Während der Neuzeit lag die Säuglingssterblichkeit in Europa bei etwa „200 bis 250 pro Tausend. Nur eines von vier o-

der fünf Neugeborenen vollendete sein erstes Lebensjahr“ (Imhof 1998, S. 21). Die durchschnittliche Säuglingssterblichkeit von 200-250 Promille schließt ein, dass es „Hochrisiko-Familien“ („Familien mit mindestens drei viertel verstorbenen Säuglingen bei wenigstens zwei Geburten“) und „Niedrigrisiko-Familien“ („mindestens drei Geburten und kein Säuglingssterbefall“) gab. Noch „im 18. Jahrhundert zählten etwa 40-50 % aller Familien zu den Niedrig- und etwa 10% zu den Hochrisiko-Familien“. Gelegentlich betrug die Sterblichkeit sogar „1000 Promille“ (ebd., S. 19). Die Menschen des Mittelalters und der Neuzeit gingen davon aus, dass ihre verstorbenen Säuglinge und Kleinkinder, nachdem sie durch die (Not-)Taufe zu „Kindern Gottes“ geworden waren, sich in Gestalt von Engeln auch bei ihm aufhielten. Schließlich waren sie im Zustand der Unschuld, d.h. ohne Sünden gestorben. Die volkstümliche Bezeichnung „Engelmacherin“ für eine Pflegemutter, der (vorwiegend uneheliche) Kinder anvertraut wurden, damit sie diese umkommen ließ, zeigt, dass sogar Maßnahmen der Geburtenregelung auf diese Weise positiv umgedeutet werden konnten. Auch Hebammen, die illegale Abtreibungen vornahmen, galten als Engelmacherinnen (Duden, Das große Wörterbuch ... 1976, Bd. 2, S. 691).

Putten in der Umgebung der Mutter Gottes oder Gottvaters sind deshalb nicht allein dekoratives Element und sie fungieren auch nicht nur als symbolische Darstellung der himmlischen Engelschöre. Neben diesen Funktionen sind sie vor allem bildgewordener Ausdruck der Jenseitsvorstellungen und -hoffnungen vieler Eltern, die ihre Kinder verloren oder aus Not getötet hatten. Wenn sie die Putten in der Umgebung Marias oder Gottvaters sahen, konnten sie sich damit trösten, dass es ihren verstorbenen Kindern im Himmel gut ginge. Der von Schneikart (2000) zitierte Auszug aus einer 1677 gehaltenen Leichenpredigt anlässlich der Bestattung der als Säugling gestorbenen Benigna Schütz kann als Ausdruck dieser Glaubenshaltung gelten: „Bedenket doch nur/ was grosse Mühe und schweren Fleiß christliche Eltern oft anwenden müssen ein gottseeliges Kind zu erziehen/ und über aller solcher Mühe verfehlet es dennoch wol der Rechten Christi ... solche Mühe aber ist euch nunmehr benommen; ihr habt die Zuversicht, das euer liebstes Kindelein anitzo in der Zahl der Heiligen Engel u. Auserwehlten sey“ (ebd., S. 118, Ausl. R.F.).

In ihrer rechten Hand hält Maria zwischen Daumen und Zeigefinger eine weiße Rose, nach der das auf ihrem linken Arm sitzende Jesuskind fast spielerisch greift. Trotz der Leichtigkeit der Darstellung sucht der Betrachter in dem ernstesten Gesicht des Jesusknaben vergeblich nach einem Ausdruck von Gelöstheit oder Heiterkeit, wie er angesichts der scheinbar verspielten Szene erwartet werden könnte. Verständlich wird der ernste Ausdruck des Kindes erst, wenn man berücksichtigt, dass die Rose für die Passion Jesu steht: Mit ihren fünf Blütenblättern erinnert sie an die fünf Wundmale Christi am Kreuz (Seibert 1987, S. 267; Schiller 1980, Bd. 4.2, S. 203). Offenbleiben muss an dieser Stelle, ob die heute sichtbare Rose in der Hand Marias zur Zeit der Errichtung des Rosenkranzaltars ebenfalls dort zu sehen war. In der vom Königlichen Baurath und Provinzialkonservator Ludorff (1905) herausgegebenen Reihe „Die Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen“ findet man nämlich in der Ausgabe für den Kreis Soest ein Foto, das einen Ausschnitt des Rosenkranzretabels zeigt, auf dem Maria ihrem Kind statt der Rose eine Weintraube entgegenhält (ebd., Tafel 151, 2). Da auch die Weintraube als Hinweis auf die Passion Christi und sein „lebensspendendes Blutopfer“ gilt

(Sachs/Badstübner/Neumann 1998, S. 375), hatte die nach 1905 erfolgte Veränderung keine grundsätzliche Auswirkung auf die Gesamtaussage des Retabels, so dass die Klärung der Frage, ob nun die Rose oder die Weintraube authentisch sind, an dieser Stelle vernachlässigt werden kann.

Die Haltung, mit der Maria ihr Kind auf dem Arm trägt, entspricht der Haltung, mit der jede Mutter ihr Kind hält. Auch Marias leicht geneigter Kopf, der durch eine Diagonale mit dem Köpfchen ihres Sohnes verbunden ist, suggeriert mütterliche Zuwendung. Unterstützt wird der Eindruck mütterlicher Ausstrahlung der Mariendarstellung durch die acht musizierenden Kinderengel, die schwebend um Maria herum angeordnet sind. Bei genauerer Betrachtung ist aber auch erkennbar, dass Maria sinnend über ihr Kind hinwegsieht und überhaupt nicht darauf achtet, ob es nach dem Gegenstand greift, den sie ihm entgegenhält. Auch über die ihr zugewandten Gesichter der zu ihren Füßen knienden geistlichen und weltlichen Herrscher scheint Maria hinwegzublicken. Völlig ausgeschlossen ist außerdem, dass Marias Blick die zu ihr aufschauenden Beter erreichen kann. Maria erweckt durch ihre etwas versunken wirkende und ins Leere gerichtete Miene den Eindruck, als weile sie gleichzeitig auch in einer anderen Welt. Was scheinbar im Widerspruch zu der oben beschriebenen intendierten mütterlichen Ausstrahlung der Mariendarstellung steht, wird allerdings verständlich, wenn man den kunstgeschichtlich fassbaren Marientypus berücksichtigt, der sich seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts durchgesetzt hatte. Im Gegensatz zu den seit dem 14. Jahrhundert nachweisbaren „Schönen Madonnen“, die Maria noch irdischer, lebendiger und ihrem Sohn zugewandter dargestellt hatten, orientierte sich das Madonnenideal des 16. Jahrhunderts an eher jenseitigen Gesichtspunkten: „Der mystisch-symbolische und zugleich pathetische Zug, der in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts die Kunst ergreift“, hatte den Madonnendarstellungen „das allzu Irdische wieder genommen“ und sie „in den Himmel oder eine dem Himmel nähere Sphäre gerückt Das Spiel zwischen der Mutter (der Himmelskönigin) und dem Kind (dem zukünftigen Erlöser) hört auf. Beide haben sich nicht zur Menschheit herabgegeben, sondern diese kommt zu ihnen herauf, um sie anzubeten“ (Jahn/Haubenreißer 1995, S. 522). Diese Entwicklung steht sicherlich auch in einem Zusammenhang mit der theologisch forcierten Idealisierung Marias während des 15./16. Jahrhunderts. Sie führte dazu, dass sich das jüdische Mädchen Maria der Bibel zunehmend zum überweltlichen Konstrukt der allzeit reinen und unbefleckten Gottesmutter und Himmelskönigin entwickelte (vgl. Kap. 6.2.1.4 und 6.2.1.5). Die etwas entrückt wirkende Darstellung der Maria des Werler Rosenkranzaltars reflektiert dieses Madonnenideal, die mütterliche Ausstrahlung der Rosenkranzmadonna aber wurde dadurch offenbar nur in geringem Umfang beeinträchtigt. (Zur Wahrnehmung der Ausstrahlung der Mariendarstellungen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Typs durch heutige Beobachter siehe Kap. 9.)

Neben den Hinweisen auf die kirchlichen Lehren über Maria während des 16.-17. Jahrhunderts enthält die Mariendarstellung des Werler Rosenkranzaltars noch eine Anspielung auf die Offenbarung des Johannes und das dort beschriebene Apokalyptische Weib: „Dann erschien ein großes Zeichen am Himmel: eine Frau, mit der Sonne bekleidet; der Mond war zu ihren Füßen und ein Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Haupt“ (Offb 12, 1). Zwar ist der Sternenkranz auf der Werler Darstellung durch die Himmelskrone ersetzt worden, doch die „Bekleidung durch die Sonne“ und die

„Mondsichel zu ihren Füßen“ sind deutlich zu erkennen. Dem Sohn des Apokalyptischen Weibes in der Johannesoffenbarung (Offb 12, 4-5) entspricht der Gottessohn auf dem linken Arm der Maria. Man findet „erste Darstellungen des apokalyptischen Weibes, bei denen der Bezug auf Maria deutlich wird, im ‘Hortus deliciarum’ der Herrad von Landsberg (1175/85) und auch „unter der mariologischen Deutung zur Zeit der Gotik nimmt das apokalyptische Weib immer mehr madonnenhafte Züge an“ (Sachs/Badstübner/Neumann 1998, S. 267).

Die Verschmelzung der spätmittelalterlichen Darstellungstypen Marias als „Königin des Rosenkranzes“ und als „Maria apokalyptica“ ist schon etwa 100 Jahre vor der Darstellung Marias im Rahmen des Werler Rosenkranzretabels vorgenommen worden: Der Lübecker Rosenkranzaltar im Heilig-Geist-Hospital (um 1523) verbindet beide Darstellungstypen darüber hinaus noch mit dem [auf dem Werler Retabel nur verschlüsselt angedeuteten, Erg. R.F.] Bild der Schutzmantelmadonna, der Darstellung Marias als „Mutter aller Schutzsuchenden“ (Schiller 1980, Bd. 4.2, S. 203). Dass die Maria des Werler Retabels sowohl als „Mondsichelmadonna“ als auch als „Strahlenkranzmadonna“ abgebildet wurde, hängt wohl damit zusammen, dass „sich die [spätmittelalterliche und frühneuzeitliche, Erg. R.F.] Kunst darum bemühte, die Signa der himmlischen Sonnenjungfrau nach Apk 12,1 sinnfällig auf Maria zu übertragen und die mariologische Deutung der Vision zu demonstrieren“ (ebd., S. 198f.).

Hinsichtlich der Deutung der Mondsichel stellt Schiller (1980) fest, dass diese das Vergängliche und Schwindende bedeuten könne, dem die Sonne ihr Licht entzogen hat. Unter diesem Aspekt lässt sich die Mondsichel auch als Sinnbild der Synagoge, d.h. des durch das Christentum überholten Judentums, deuten. Die durch den abnehmenden Mond symbolisierte Synagoge wird einer solchen Deutung zufolge von Maria, dem Sinnbild der vom Glanz der wahren Sonne umgebenen Kirche Christi, sieghaft überragt (ebd., S. 199). Dass die Mondsichel jedoch nicht ausschließlich unter diesem Aspekt gesehen werden muss, geht aus dem Gesicht hervor, das auf der Unterseite der Werler Mondsichel schemenhaft abgebildet ist. „Man darf annehmen, daß eine Gruppe der Mondsichelmadonnen den Mond durch das männliche Gesicht als dämonischen Gegenpol zu der vom Licht umgebenen Jungfrau mit dem göttlichen Sohn auffaßte und ihn dadurch mit dem Drachen, der das Kind des apokalyptischen Weibes verschlingen will, in Verbindung brachte“ (ebd., S. 199). In diesem Zusammenhang durchdringen sich auch „die Vorstellungen der Maria apocalyptica und der Maria als neuer Eva, die auf die Schlange tritt“ (ebd.). Die Schlange, die nach Gen 3,15 zertreten werden wird, ist einer solchen Deutung zufolge identisch mit dem Drachen, der das Apokalyptische Weib und sein Kind in Offb 12,4 bedroht.

Die apokalyptische Aussage, „da geriet der Drache in Zorn über die Frau, und er ging fort, um Krieg zu führen mit ihren übrigen Nachkommen, die den Geboten Gottes gehorchen und an dem Zeugnis für Jesus festhalten“ (Offb 12, 17), fügt sich vor einem solchen Hintergrund nahtlos in die Erfahrungswelt des frühneuzeitlichen Menschen ein. Die Übereinstimmung zwischen der Frau der Offenbarung und Maria bezieht sich dann vor allem auf die Rolle Marias als Mutter des Messias und als Mutter aller Christen, d.h. auf Marias heilsgeschichtliche Rolle als Gottesgebärerin und Personifikation der Kirche Christi (Müller 1986, Sp. 28). Dass diese Kirche ebenso wie das Apokalyptische Weib immer wieder von den Nachstellungen des Teufels bedroht war, galt als

unbestrittene Erfahrung. Sucht man den bedrohlichen Drachen und Antichrist am Werler Rosenkranzretabel, so ist er auf den ersten Blick überhaupt nicht auffindbar. Was zunächst als Argument gegen eine apokalyptische Deutung der Werler Mariendarstellung gelten könnte, erweist sich jedoch beim genaueren Hinsehen als ein eher unterstützendes Beweismittel: Das tatsächlich vorhandene Gesicht des gehörnten Teufels ist unter den Füßen Marias auf der Unterseite der Mondsichel abgebildet. Doch ist von dem bedrohlichen Drachen der Apokalypse nur noch ein kleines, verschwommen sichtbares, trauriges Gesicht geblieben, das den Sieg Gottes über seinen Widersacher auf einer künstlerischen Ebene schon vorwegnimmt. Durch das heilbringende Wirken Gottes, das durch die Mitwirkung Marias am göttlichen Heilsplan ermöglicht wurde und durch die gläubige Nachfolge des Gottesvolkes auf der Erde fortgeführt wird, ist der Teufel endgültig in seine Schranken verwiesen und zur Bedeutungslosigkeit verurteilt: Über dem am Werler Retabel fast unsichtbaren und machtlosen Teufel steht die triumphierende und strahlende Kirche Christi in der Gestalt Marias als der Mutter aller Gläubigen.

In der Funktion der Überwinderin der Irrlehren wird Maria von Petrus Canisius (*De Maria virgine ...* 1577, dt. Jordans 1934) ausführlich gewürdigt: „Wie die Besiegung Satans, so wird Maria auch die Überwindung der Irrlehren zugeschrieben. Die Häresien sind ja die giftige Saat, die der böse Feind auf dem Acker Gottes von jeher ausgestreut hat. ... Maria hat in höherem Grade als alle anderen den siegreichen Glauben an die göttliche Macht und Majestät Christi in sich aufgenommen und bewahrt. Durch diesen festen, unerschütterlichen und bewunderungswürdigen Glauben hat sie sich bewährt als glorreiche Führerin im Kampf gegen alle Irrlehren“ (ebd., S. 218f, Ausl. R.F.). Gerade in dieser Rolle war Maria besonders geeignet, der Werler Bevölkerung, die auf drei Seiten von protestantisch regiertem Territorium umgeben und gefährdet war, Trost und Hoffnung spenden. Dass der Glaube an die zum Sieg verhelfende Unterstützung Marias in den Augen der katholischen Kirche kein leerer Wahn war, zeigt noch die von Papst Leo XIII (1878-1903) erlassene Enzyklika „*Supremi apostulatus*“ (1883). Im Rahmen seiner Abhandlung zur Geschichte des Rosenkranzes beschreibt er die Hilfe Marias anlässlich der siegreichen Seeschlacht von Lepanto, bei der die Christen die Türken am 7. Oktober 1571 zurückgeschlagen hatten:

„Die Kraft und Wirksamkeit dieses Gebetes [= des Rosenkranzes, Erg. R.F.] zeigte sich auf eine wahrhaft wunderbare Weise im 16. Jahrhundert, als eine Überflutung der Türken fast ganz Europa mit Barbarei bedrohte. Sie wollten diesen Erdteil ihrem falschen Glauben unterjochen. Der Heilige Vater Papst Pius V. [1566-1572] rief damals die christlichen Fürsten zum Schutz der gemeinsamen Güter auf. Seine Bemühungen gingen besonders dahin, durch das Rosenkranzgebet die Macht der Gottesmutter anzurufen, damit sie der Christenheit gnädig zu Hilfe komme. Das Schauspiel, das sich nun vor Himmel und Erde abspielte, war tatsächlich erhaben und zog alle Herzen und Gemüter an sich. Unweit des Korinthischen Meerbusens erwarteten die Christgläubigen unerschrocken den Feind, in heiliger Bereitschaft, Blut und Leben für die Heimat und den Glauben zu opfern. Ohne Waffen versammelte man sich zum frommen Gebet, indem man Maria bestürmte und sie immer wieder im Rosenkranzgebet grüßte, damit sie den mit den Waffen Kämpfenden den Sieg verleihe. Das Gebet wurde erhört, und unsere Herrin schickte Hilfe. Die christliche Flotte errang einen glänzenden Sieg in

der Seeschlacht bei den Echinaden. Der Gegner wurde in die Flucht geschlagen. Die eigenen Verluste waren gering, die des Feindes erheblich. Zur Erinnerung an dieses Eingreifen des Himmels setzte der heilige Papst eine alljährliche Gedächtnisfeier fest, die zu Ehren Mariens an diese Schlacht erinnern soll. Papst Gregor XIII. [1572-1585] nannte später diesen Gedächtnistag 'Maria vom Rosenkranz'“ (Enzyklika „Supremi apostolatus“ [1883], Internet-Download am 14.6.2001 von <http://immaculata.ch/archiv/leoxiii1.htm>, Erg. R.F.). Angesichts solcher Glaubensweisheiten konnte es für die rechtgläubige Werler Bevölkerung keinen Zweifel an der dringend notwendigen Einrichtung von Rosenkranzaltar und -gebet mehr geben.

8.3.2 Der Attikaaufsatz mit der Darstellung Gottvaters

Über dem Mittelkompartiment des Rosenkranzretabels erhebt sich das Attikageschoss (Abb. 2). Es nimmt die Breite des Mittelkompartiments auf und enthält ein Bogenfeld, das durch je zwei flankierende Säulen korinthischer Ordnung seitlich gerahmt wird. Die Säulen des Attikageschosses sind um etwa $\frac{1}{3}$ kleiner und schlanker als die des Hauptgeschosses und unterstützen durch ihre perspektivische Verkürzung den Eindruck von der gewaltigen Höhe des Retabels.

Im Relief des Bogenfeldes in der Mitte des Attikageschosses (Abb. 14) knien im Vordergrund zwei Engel im Anbetungsgestus. Ihre Oberkörper werden nach unten hin von grauen Wolkenbändern begrenzt und zwischen ihren Händen leuchten - ausgehend von einem im Mittelfeld platzierten Wolkenband - goldene Strahlen, die als Symbol für den heiligen Geist angesehen werden können (Halekotte 1987, S. 206). Im oberen Teil des Reliefs erblickt man den sich aus dem Hintergrund nach vorn beugenden Oberkörper Gottvaters. Seine Darstellung als alter Mann mit grauem Bart- und Kopfhaar geht vermutlich auf die Danielsvision vom „Alten der Tage“ (Dan 7,9) im Alten Testament zurück. Eingerahmt wird sein Relief von einem Kranz aus acht geflügelten Kinderengelköpfen, die von einem grauen Wolkenband eingefasst werden. Sie können, wie im Zusammenhang mit Maria dargestellt, auch an dieser Stelle als Hinweis auf die Engel im Himmel und auf die zu Engeln gewordenen früh verstorbenen Säuglinge und Kleinkinder gedeutet werden (siehe Kap. 8.3.1).

Das rote Mantelgewand Gottes flattert bewegt um ihn herum und bildet so einen deutlichen Kontrast zu seinem blauen Obergewand und seinem grauen Haar. Während die rote Farbe seines Umhangs als Farbe des Feuers und des himmlischen Glanzes gedeutet werden kann (Seibert 1987, S. 112) steht die blaue Farbe des Obergewandes vermutlich für die ätherische Himmelskugel (ebd.). Hinter dem roten Umhang und Gottvater strahlt goldenes Licht kreisförmig hervor, so dass der Eindruck erweckt wird, als sei das Lichtzentrum von der Person Gottes verborgen oder sogar mit ihr identisch. Man kann deshalb von einer Gleichsetzung von Sonne und Gott ausgehen und das Lichtzentrum als Gottessymbol deuten (Sachs/Badstübner/Neumann 1998, S. 325).

Die machtvoll erhobene rechte Hand Gottes reicht bis an den begrenzenden Bogen des Bildfeldes, seine linke dagegen hält eine silberne Kugel auf der rechten Seite des Reliefs. Entsprechend der Gleichsetzung von Gott und dem auf ihn hinweisenden Sonnensymbol liegt es nahe, die silberne leuchtende Kugel in der Hand Gottes als Mond zu deuten, der seinen Glanz nicht aus sich selbst sondern nur als Abglanz der Sonne erhält. Eine solche Sichtweise entspricht der bereits von den Kirchenvätern Ambrosius

(339-397) und Origenes († 253/54) entwickelten Vorstellung, dass die Sonne ein Symbol für Gott sei, während der Mond für Maria und die Kirche Christi stehe (ebd., S. 325).

Vor diesem Hintergrund enthält die Darstellung des Bogenfeldes zwei Aussagen: Zum einen weist sie darauf hin, dass Maria ihren Glanz und ihre Bedeutung von ihrer Rolle als auserwähltes Werkzeug innerhalb des göttlichen Heilsplanes erhält, d.h. die christologische Dimension der Marienverehrung wird noch einmal betont. Zum anderen aber ist mit der Deutung der silbernen Kugel als Symbol für die Kirche ausgedrückt, dass Gott sich um seine Kirche bemüht, die er aus dem Dunkel des Wolkenbandes in das strahlende Licht des Himmels holen möchte.

Ein abschließender Hinweis betrifft die Beziehung der Darstellungen des Bogenfeldes zum Hochgebet, das in dieser Form bereits während des 16. Jahrhunderts vom Priester zur Wandlung gesprochen wurde:

„Qui pridie quam pateretur, Accipit Hostiam, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas *elevat oculos ad caelum, et elevatis oculis in caelum ad te Deum, Patrem suum omnipotentem*“

„Am Abend vor seinem Leiden nahm er das Brot in seine heiligen und ehrwürdigen Hände, *erhob die Augen zum Himmel, zu dir seinem Vater, dem allmächtigen Gott*“ (Hervorheb. R.F.).“

Die Darstellung Gottes im Bogenfeld des Attikaaufsatzes illustriert nicht nur den kursiv gesetzten Abschnitt des eucharistischen Hochgebets, sondern sie ist auch direkt auf die Handlung des zelebrierenden Priesters bezogen, der während dieser Worte seine Augen zum Himmel erhebt und zu Gott aufschaut. Nur er spricht diese Worte und nur für ihn gilt der Auftrag, währenddessen zum Himmel und zu Gott aufzublicken. Auch hier wird deutlich, dass der Altar vorrangig der Anbetung und Verehrung Gottes dient und von seinem Gesamtkonzept auf ihn ausgerichtet ist. Marias Funktion besteht in diesem Zusammenhang darin, den Priester - aber auch die Gemeinde der Gläubigen - als Mittlerin zu Jesus und seinem Vater hinzuführen (vgl. „per Mariam ad Jesum“, Gockerell 1995, S. 85).

8.3.3 Die Heiligen Dominikus und Katharina von Siena

Im oberen Stockwerk knien eine männliche und eine weibliche Person in weißer Ordenskleidung auf dem segmentbogenförmigen Gesims des Mittelkompartiments (Abb. 14). Die männliche Figur trägt eine eierschalenfarbige (= weiße) Kutte mit einem schwarzen Skapulier und einen weißen, goldgeränderten mantelartigen Umhang (= Chormantel). Die weibliche Figur trägt eine Kutte in derselben Farbe, ein um den Hals geschlungenes weißes Tuch und einen goldgeränderten weißen Schleier. Beide Figuren wenden ihre Gesichter und ihre gefalteten Hände der zwischen ihnen im Bogenfeld dargestellten Figur Gottvaters zu.

Wegen der gleichfarbigen Ordenstracht darf die Zugehörigkeit beider Personen zu demselben Orden angenommen werden. Als mögliche Ordensgemeinschaften können aufgrund der Farbgebung die Zisterzienser, die Prämonstratenser oder die Dominikaner angesehen werden (Keller 1984, S. 624f.). Vorstellbar ist, dass - in Unkenntnis des unten beschriebenen Sachverhalts - während einer Restauration die Darstellung eines

Mitglieds des Prämonstratenserordens angestrebt wurde. Die Prämonstratenser hatten nämlich von 1196-1828 von ihrer Abtei Wedinghausen in Arnshausen die Pfarrei der Werler Propsteikirche verwaltet (Mehler 1891/ND 1971, S. 52; Preising 1961, S. 11; 113). Denkbar ist, dass man man deshalb zur Zeit einer Restaurierungsmaßnahme in dem abgebildeten Ordensgeistlichen einen Stifter aus den Reihen des Prämonstratenser-Ordens gesehen hatte.

Trotz des schwarzen Skapuliers, das auf die Zugehörigkeit zum Zisterzienserorden hindeutet, und trotz denkbarer Verbindungen zum Prämonstratenserorden spricht aber viel dafür, die dargestellte männliche Person als Mitglied des Dominikanerordens anzusehen und als den Heiligen Dominikus zu identifizieren: Zum einen kann nicht ausgeschlossen werden, dass die schwarze Farbgebung des Skapuliers fehlerhaft ist. (Dass die heutige Fassung und Gestaltung des Altars Abweichungen gegenüber dem Zustand vor 1905 aufweist, wurde bereits bei der Besprechung der Rose/Weintraube in der Hand der Maria aufgezeigt; auch Halekotte (1987) weist in einer Fußnote auf Veränderungen durch Restaurierungsmaßnahmen hin (ebd., S. 205, Fußn. 650)).

Zum anderen ergeben sich gerade aus der Lebensbeschreibung des Dominikus und seiner engen Beziehung zu Maria Hinweise, die für die Rechtmäßigkeit der These sprechen: Dominikus galt als bekanntestes Mitglied des Dominikanerordens, den er nicht nur gegründet, sondern auch dem besonderen Schutz der Mutter Gottes unterstellt hatte. In den *Legenda Aurea* (dt. Ausg. 1982) heißt es z.B.: „Der heilige Dominikus aber verharrte im Gebet und bat die heilige Jungfrau, der er *als seiner ganz besonderen Patronin* die Sorge um seinen Orden anvertraut hatte, ...“ (ebd., S. 278, Hervorh. R.F.).

An einer anderen Stelle berichtet dieselbe Legende, dass Dominikus während einer Vision Jesus gesehen habe, wie er in seiner Hand drei Lanzen hielt, die er gegen die drei Laster der Welt (Stolz, Fleischeslust und Habgier) habe schleudern wollen. Danach habe er gesehen, wie Maria zu ihrem Sohn geeilt sei und ihn gebeten habe: „Mein liebster Sohn, erbarme dich und mildere deine Gerechtigkeit durch dein Erbarmen“. Anschließend habe sie ihrem Sohn den Heiligen Dominikus vorgestellt, von dem sie gesagt habe: „Ich habe nämlich einen treuen Diener und tüchtigen Kämpfer, er wird überall durch die Welt ziehen, sie für dich erobern und deiner Herrschaft unterwerfen.“ Daraufhin, so die Legende, habe Jesus sein Strafgericht abgebrochen (*Legenda Aurea*, dt. Ausg. 1982, S. 274). Die enge Beziehung zwischen Dominikus und Maria wird auch an der seit dem Mittelalter tradierten Auffassung sichtbar, dass Dominikus der Vater des Rosenkranzes und der Gründer der Rosenkranzbruderschaften sei. Zwar ist diese Ansicht durch neuere Forschung widerlegt (Scherschel 1982, S. 98f.), doch zum Zeitpunkt der Errichtung des Rosenkranzaltars war sie nicht nur allgemein verbreitet, sondern auch vom Päpstlichen Stuhl anerkannt (Walz 1986, Sp. 47). Viele Rosenkranzbilder und Rosenkranzaltäre zeigen deshalb Maria, wie sie einen Rosenkranz an Dominikus übergibt oder wie Dominikus in ihrer Gegenwart Rosenkränze an das Volk verteilt (Sauser 1987, Sp. 48).

Akzeptiert man die Deutung der männlichen Figur im oberen Geschoss als Dominikus und als Mitglied des Dominikanerordens, so ergibt sich aus der Übereinstimmung der weißen Kleidung, dass auch die weibliche Figur in einem Zusammenhang mit diesem Orden stehen muss. Auffällig ist allerdings, dass deren Hals und Gesicht - im Ge-

gensatz zur strengen verhüllenden Nonnentracht - unbedeckt sind. Anstelle des zur Nonnenkleidung gehörenden „Wimpels“, der den Hals bedeckt und bisweilen auch den Kopf einhüllt (Kühnel 1992, S. 284), sieht man nur ein lose um den Hals geschlungenes weißes Tuch. Die gegenüber der Nonnentracht größere Freiheit bei der Darstellung der Kleidung kann als Hinweis gewertet werden, dass es sich bei der abgebildeten weiblichen Person nicht um eine Nonne, sondern um eine Terziarin, d.h. um das Mitglied eines „Dritten Ordens“ handelt. Diese Gemeinschaften von Weltleuten beiderlei Geschlechts hatten sich seit dem 11./12. Jahrhundert zur Erreichung religiöser oder sozialer Ziele an bestehende Orden angeschlossen. Die größte Verbreitung hatten dabei die Dritten Orden der Franziskaner und Dominikaner gefunden (Borne 1986, Sp. 1374).

Deutet man die weibliche Figur als Terziarin des Dominikanerordens, dann kann sie als Darstellung der Heiligen Katharina von Siena (1347-1380) angesprochen werden. Diese Heilige gilt nicht nur als „Vorbild und Beschützerin“ der Terziaren der Dominikaner (Gieraths 1986, Sp. 1376), sondern sie war sogar selbst Mitglied dieser weltlichen Ordensgemeinschaft (Keller 1984, S. 354). Die Legende erzählt, dass Katharina in ekstatischen Zuständen des Gebets Erscheinungen zuteil wurden, in denen ihr Christus den Brautring gereicht habe. Statt des goldenen Rings aber habe sie in einer solchen Entrückung die Dornenkrone gewählt (ebd., S. 354). Dafür, so erzählt ihr geistlicher Lenker und Hagiograph Raimund von Capua (1330-1399), habe sie am 1. 4. 1375 die Stigmata Christi erhalten, die jedoch bis zu ihrem Tode (1380) unsichtbar geblieben seien (Walz 1986, Sp. 63). Besondere Verdienste erwarb sich Katharina von Siena auch dadurch, dass sie in inständigen Gebeten für Vater und Mutter deren Erlösung aus dem Fegefeuer erwirkte, indem sie deren Schuldpein auf sich nahm (Keller 1984, S. 354). Katharina von Siena taucht häufig in Verbindung mit dem Heiligen Dominikus auf Rosenkranzbildern auf: Maria übergibt beiden Rosenkränze oder Rosen und sie verteilen diese in ihrer Gegenwart an die Gläubigen (Sauser 1986, Sp. 48).

Angesichts dieser Hintergründe erscheint die Deutung der weiblichen Figur im Obergeschoss des Rosenkranzretabels als Katharina von Siena berechtigt. Unterstützung erfährt diese These durch Hinweise in der Lebensbeschreibung Katharinas, die sich auf ihren Einsatz während des Abendländischen Schismas (1378-1417/1449) beziehen: Wie Dominikus, der sich in der Auseinandersetzung mit den Katharern für die Ausbreitung des rechten Glaubens gegen die Ketzer eingesetzt hatte, so hatte Katharina von Siena während des Schismas versucht, für den Bestand und die Einheit des Glaubens einzutreten und die unheilvolle Konkurrenz von Päpsten und Gegenpäpsten zu beenden, die allesamt die oberste Gewalt in der Kirche beanspruchten (Villiger 1986, Sp. 23).

Sicherlich sind die Ähnlichkeiten zwischen den krisenhaften Bedingungen der Kirche zu den Zeiten des Dominikus und der Katharina von Siena und der religiös verunsichernden Zeit des Dreißigjährigen Krieges, in der das Rosenkranzretabel errichtet wurde, nicht zufällig. Durch die Heiligen Dominikus und Katharina von Siena konnten die Gläubigen immer wieder auf die vorbildhafte Standhaftigkeit und den engagierten Einsatz dieser Heiligen zur Bewahrung des (katholischen) Glaubens hingewiesen werden. Gleichzeitig wurden sie so aufgefordert, sich an deren vorbildlichem Verhalten als Glaubenskämpfer, d.h. als Bekenner und Verkünder des Glaubens, zu orientieren.

Hinsichtlich dieser Funktionen entsprechen die beiden Heiligen des Rosenkranzaltars dem neuen Heiligentypus, der sich nach dem Konzil von Trient (1545-1563) entwickelte und gegenüber der mittelalterlichen Hagiographie deutliche Unterschiede aufweist: Verglichen mit dem Mittelalter wandelte sich „die Auffassung des Heiligen ... vom bildhaft-symbolischen Legendenheiligen, der seinen Ausnahmestatus von der Überhöhung in ein übernatürliches Sein erhält, zum rational überzeugenden Bekennerheiligen, der als Glaubenskämpfer in heroischer Aufopferung zu einem Exempel vorbildlichen Verhaltens in den Wirren der Glaubensverfolgung wird“ (Hieber 1970, S. 345, Ausl. R.F.).

8.3.4 Die Giebelheiligen Stephanus und Laurentius

Auf den Voluten des Sprenggiebels sitzen zwei Heilige, die ihre Gesichter dem Betrachter zuwenden (Abb. 15; 16). Die rechte Figur ist durch ihr bartloses Gesicht als jugendlich gekennzeichnet, während der lange Bart der linken Figur auf ein etwas höheres Lebensalter hinzuweisen scheint. Da aber weder Bart- noch Haupthaar auch nur die geringsten Anzeichen von Ergrautsein zeigen, kann die üppige Haartracht auch als Hinweis darauf gewertet werden, dass die dargestellte Person sich auf der Höhe ihrer Lebenskraft befindet.

Die rechte Figur ist mit einer roten Dalmatik (liturgisches Obergewand des Diakons) und einer darunter getragenen weißen Albe bekleidet. Unter ihrer rechten Hand befindet sich ein kleiner Steinhäufen, der auf einem goldenen Buch liegt. Auf der Grundlage des jugendlichen Gesichtsausdrucks, der Steine und der Dalmatik kann die Figur als Darstellung des Erzmärtyrers Stephanus angesprochen werden. Er wird gewöhnlich als jugendlicher Diakon „mit Evangelienbuch“ und „drei oder mehreren Steinen“ dargestellt, die auf sein Martyrium hinweisen (Wimmer 1993, S. 267).

Von Stephanus wird im sechsten und siebten Kapitel der Apostelgeschichte berichtet, dass er als erster zusammen mit sechs anderen Männern „von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit“ zum Diakon gewählt und von den Aposteln geweiht wurde (Apg 6,3-5). Stephanus war „voll Gnade und Kraft [und] tat Wunder und große Zeichen unter dem Volk“ (Apg 6,8) und bewirkte so, dass sich viele Menschen zum Christentum bekehrten. Der Verfasser der Apostelgeschichte, der Evangelist Lukas, wollte mit der Beschreibung der Vorgänge um Stephanus vor allem die Wende in der christlichen Mission markieren: Durch den Einsatz des Stephanus breitete sich der christliche Glaube entsprechend der Ansage Jesu in Apg 1,8 über Jerusalem hinaus aus, so dass auch die ersten Nichtjuden in den Missionsprozess einbezogen wurden (Mussner 1986, Sp. 1051). Stephanus wurde später vor dem Hohen Rat verleumdet und man stiftete Männer zu der Falschaussage an, sie hätten gehört, wie Stephanus gegen Mose und Gott gelästert habe. Als sich Stephanus vor dem Hohen Rat in einer flammenden Rede gegen diese Vorwürfe rechtfertigte, gipfelte seine Verteidigung in der Anklage des Hohen Rates: „Ihr Halsstarrigen, ihr, die ihr euch mit Herz und Ohr immerzu dem Heiligen Geist widersetzt, eure Väter schon und nun auch ihr. Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Sie haben die getötet, die die Ankunft des Gerechten geweissagt haben, dessen Verräter und Mörder ihr jetzt geworden seid ...“ (Apg 7,51-53). Die anwesenden Juden und der Hohe Rat fühlten sich durch diese Ausführungen derartig provoziert, dass „sie aufs äußerste über ihn empört“ waren und „mit den Zäh-

nen knirschten“ (Apg 7,54). Als Stephanus in dieser Situation zum Himmel aufblickte und „die Herrlichkeit Gottes und Jesus zu seiner Rechten stehen“ sah, rief er: „Ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“ (Apg 7,55-57). Die Folge war die Verurteilung des Stephanus als Gotteslästerer. Als solcher wurde er durch die Steinigung vor den Toren Jerusalems hingerichtet.

Stephanus hatte sich in der Anfangszeit des Christentums für dessen Verwirklichung auf der Ebene der Nächsten- und Gottesliebe und für seine Ausbreitung über das Judentum hinaus eingesetzt. Er hatte das Christentum als die richtige Fortsetzung der jüdischen Tradition und Christus als den angekündigten „Gerechten“ gegenüber dem Hohen Rat der Juden verteidigt und war dafür gesteinigt worden. Gott selbst hatte die Inhalte und die Rechtmäßigkeit seiner Verteidigungsrede bestätigt, indem der Stephanus im Anschluss an seine Rede „den Himmel offen“ hatte sehen lassen. Wie schon Dominikus und Katharina von Siena kann deshalb auch Stephanus als engagierter Kämpfer für das Christentum angesehen werden. Seine Darstellung am Werler Rosenkranzretabel macht deutlich, dass der Glaube an Christus schon seit seinen Anfängen immer wieder bedroht wird und dass Gott in Verbindung mit seinen Heiligen dafür sorgt, dass sich die richtige Lehre trotzdem ausbreitet. Diese ikonographische Aussage stellt die zeitgenössische Bedrohung des katholischen Glaubens durch den Protestantismus in einen größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang, über dessen erfolgreichen Ausgang nach Auffassung der katholischen Kirche kein Zweifel bestehen darf.

Seit dem 6. Jahrhundert wird Stephanus häufig zusammen mit dem Heiligen Laurentius († 258) dargestellt (Keller 1984, S. 531; Wimmer 1993, S. 267). Wie Stephanus war auch Laurentius einer der ersten Diakone und Märtyrer der jungen christlichen Kirche. Seit dem Mittelalter gehören beide zu den „am meisten verehrten Märtyrern“ (Keller 1984, S. 531).

Ob die Stephanus gegenüber angeordnete bärtige Gestalt tatsächlich als Laurentius gedeutet werden kann, ist wegen des beigefügten Attributs (Buch) nicht mit absoluter Sicherheit zu beweisen. Denn das Buch gilt als allgemeines Zeichen der Apostel (Heilige Schrift), der Diakone (Evangeliar), der Evangelisten (Evangelium), der Gottesgelehrten, der Ordensstifter, Äbte und Ordensheiligen (Regelbuch) (Wimmer 1993, S. 14). Die Apostel (sie tauchen meist als Gruppe auf) und die Evangelisten (meist sind ihnen die Evangelistensymbole beigegeben) können als Gegenstand der Abbildung am Werler Rosenkranzretabel allerdings sofort ausgeschlossen werden. Hinweise, welche die Figur in einen Zusammenhang mit Ordensangehörigen bringen könnten, sind auch nicht zu erkennen, so dass vieles dafür spricht, das Buch, auf das die Figur des linken Sprenggiebels ihren Arm stützt, als Hinweis auf die Zugehörigkeit des Dargestellten zur Gruppe der Diakone zu werten. Nun gibt es zwar unzählige Diakone in der Geschichte der Kirche, aber nur einer von ihnen, der Diakon Laurentius, kann in eine Beziehung zu Stephanus gebracht werden. Außerdem sind seine Darstellungen häufig mit einem Buch als Attribut versehen, das auf die Verkündigung des Evangeliums durch ihn hinweisen soll (Wimmer 1993, S. 196; Kötting 1986, Sp. 831). Deutet man die volle Bart- und Haartracht als Hinweis auf ein mittleres Lebensalter und zieht man das Attribut Buch und die Gegenüberstellung mit Stephanus hinzu, so spricht viel dafür, die linke Figur als Darstellung des Heiligen Laurentius anzusehen.

Unterstützung erfährt diese These durch einen Blick auf den Lebenslauf des Laurentius: Der aus Spanien stammende Laurentius war der Legende zufolge dem Heiligen Papst Sixtus II. auf dessen Reise nach Spanien (257-258) wegen seiner „ehrbaren Sitten und seines guten Lebenswandels“ aufgefallen (Legenda Aurea, dt. Ausg. 1982, S. 291). Sixtus II. hatte ihn dann mit nach Rom genommen und dort zu seinem Erzdiakon gemacht. In die Regierungszeit Sixtus II. fiel die Christenverfolgung durch den römischen Kaiser Valerianus (253-260) (Keller 1984, S. 373). [In der Legenda Aurea wird der Kaiser, der die Verfolgung durchführte und für das Martyrium des Papstes und seines Diakons verantwortlich war, als „Kaiser Decius“ (249-251) bezeichnet. Valerianus ist nach dieser Darstellung der Präfekt des Kaisers (Legend Aurea, dt. Ausg. 1982, S. 291-298).] Kurz vor seiner Hinrichtung übergab Papst Sixtus II. seinem jungen Diakon den Kirchenschatz mit dem Auftrag, diesen an die Armen und Leidenden zu verteilen. Während Laurentius dieses tat, wirkte er gleichzeitig mehrere Wunder: Unter anderem befreite er eine Frau durch Handauflegung von ihren Kopfschmerzen und einem Blinden verlieh er das Augenlicht, indem er über ihm das Kreuzzeichen machte (ebd., S. 293-294).

Kaiser Valerianus erhob Anspruch auf den Schatz und ließ Laurentius mehrfach foltern, um die Herausgabe zu erzwingen. Der erbat sich drei Tage Zeit und sammelte die während des Verschenkens des Kirchenschatzes geheilten und zu Christen bekehrten Armen, um sie nach Ablauf der Frist dem Kaiser als die nun vorhandenen „ewigen Schätze“ der Kirche vorzustellen. Der erboste Kaiser ließ Laurentius mit eisenbeschlagenen Geißeln schlagen und auf glühende Platten legen und versuchte so vergeblich, ihn zum heidnischen Opferdienst zu zwingen. Schließlich befahl er, den Unerschütterten über einem stetig unterhaltenen Feuer auf einem Rost langsam zu Tode zu martern. Sein Kerkermeister Hippolytus war von der Standhaftigkeit des Laurentius so beeindruckt, dass er Christ wurde und sich persönlich um die Bestattung des Gemarterten kümmerte. Über seinem Grab in Rom ließ Kaiser Konstantin im Jahr 330 die Kirche S. Lorenzo fuori le mura errichten. In der Krypta dieser Kirche liegen die Gebeine des Stephanus und des Laurentius gemeinsam in einem antiken Sarkophag (Zusammenf. n. Keller 1984, S. 373).

Vorhergegangen war dieser gemeinsamen Bestattung in Rom eine Odyssee der Gebeine des Stephanus: Zunächst war Stephanus nach seiner Steinigung von Nikodemus und dessen Onkel Gamaliel in einem neuangelegten Grab auf einem Acker des Gamaliel vor den Toren Jerusalems begraben worden. Nikodemus war ein angesehener Schriftgelehrter der Juden und ein Mitglied des Hohen Rates. Er hatte Jesus einmal bei Nacht aufgesucht und zu ihm gesagt: „Rabbi, wir wissen, du bist ein Lehrer, der von Gott gekommen ist; denn niemand kann die Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist“ (Joh 3,1-2). Als der Hohe Rat später einmal die Gerichtsdienner zur Verhaftung Jesu ausgesandt hatte und diese unverrichteter Dinge zurückkehrten, da hatte sich Nikodemus für die Beachtung der Gesetze im Umgang mit Jesus ausgesprochen und gefragt: „Verurteilt etwa unser Gesetz einen Menschen, bevor man ihn verhört und festgestellt hat, was er tut?“ (Joh 7,52). Die Legende erzählt weiter, dass Nikodemus ein Neffe des Gamaliel gewesen sei. Gamaliel habe den Nikodemus, als dieser schließlich vom Rat ausgestoßen und halbtot geschlagen worden war, bei sich aufgenommen, gepflegt und später begraben (Keller 1984, S. 441). Auch Gamaliel war ein jüdischer Schriftgelehrter. Aus der Bibel ist von ihm bekannt, dass er als

Schriftgelehrter. Aus der Bibel ist von ihm bekannt, dass er als Fürsprecher der Apostel im Hohen Rat auftrat (Apg 5,34) und Lehrer des Paulus (Apg 22,3) war. Im Mittelalter wurde er zu den Heiligen gerechnet, weil er Paulus freiließ und Christ wurde (Keller 1984, S. 242).

Im Jahr 417 erschien dann einem ansonsten unbekanntem Priester mit dem Namen Lucianus im Halbschlaf dreimal der verstorbene Gamaliel als würdiger Greis in weißem, goldbesticktem Gewand. Die Gestalt forderte ihn auf, die Gebeine des Stephanus, des Nikodemus, ihre eigenen (= Gamaliels) und die ihres Sohnes aus den mittlerweile verwahrlosten Gräbern herauszuholen und zu überführen. Lucianus und die von ihm hinzugezogenen Bischöfe von Jerusalem fanden tatsächlich die im Traum beschriebenen Gräber und sie bestatteten den heiligen Stephanus nun in der Zionskirche in Jerusalem. Jahre später starb ein Senator aus Konstantinopel in Jerusalem, der vor seinem Tod angeordnet hatte, dass er neben Stephanus, dem er einmal eine Kapelle errichtet hatte, begraben werden wollte. Als seine Frau Jahre später nach Konstantinopel zurückkehrte, nahm sie anstelle des Sarges ihres verstorbenen Ehemannes versehentlich den des Heiligen Stephanus mit. Während der Schiffsüberfahrt hörte man dann zunächst den Gesang der Engel und anschließend das Wüten der Dämonen, die dem Schiff den Untergang androhten aber schließlich vom Erzengel Michael überwältigt wurden. Der Sarg des Stephanus wurde dann in Konstantinopel in einer Kirche beige-
gesetzt.

Wieder Jahre später wurde Eudoxia, die Tochter des Kaisers Theodosius schwer von Dämonen geplagt, die ihr andeuteten, nur der Heilige Stephanus könne sie heilen. Ihr Vater ließ Eudoxia daraufhin nach Konstantinopel kommen und der böse Geist forderte die Überführung der Gebeine des Stephanus nach Rom. Die Überführung wurde 425 ausgeführt, woraufhin die Heilung der Eudoxia erwartungsgemäß sofort erfolgte. Nach etlichen Hindernissen („der Sarg gab keine Ruhe“) rückte schließlich in der Krypta von S. Lorenzo fuori le mura in Rom der Leichnam des Laurentius („der höfliche Spanier“) zur Seite, um dem Sarg des Stephanus nach seiner langen Odyssee Platz für die endgültige Bestattung zu machen (Zusammenf. n. Keller 1984, S. 531).

Die Verehrung des Heiligen Laurentius verbreitete sich gleichmäßig über das gesamte Abendland. In Deutschland nahm sie besonders seit dem 10. Jahrhundert sprunghaft zu, weil man dem Einwirken des Laurentius den Sieg über die Ungarn auf dem Lechfeld bei Augsburg im Jahr 955 zuschrieb (Kötting 1986, Sp. 831). Die nichtchristlichen ungarischen Steppennomaden hatten in der Zeit von 899-955 ständige Angriffszüge gegen das Abendland und Byzanz (Konstantinopel) geführt, ehe sie nach ihrer Niederlage bei Augsburg sesshaft wurden und sich christianisieren ließen (Ploetz 1982, S. 167). Mit Laurentius wurde am Werler Rosenkranzretabel ein weiterer Heiliger abgebildet, der in einer Zeit der Bedrohung des Christentums standhaft geblieben war und sich für die Ausbreitung des christlichen Glaubens eingesetzt hatte. Außerdem konnte er seit dem Sieg über die heidnischen Ungarn als wirkungsvoller Bundesgenosse im Kampf gegen alle Angriffe auf den Glauben gelten.

Ein zusätzliches Fundament erhält die oben begründete Identifikation des linken Giebelheiligen als „Hl. Laurentius“ durch eine bisher unberücksichtigt gebliebene Funktion dieses Heiligen: Zusammen mit Maria war er Patron des Klosters Wedinghausen in Arnsberg, dessen Mönche seit dem Mittelalter die Werler Stadtpfarrkirche

St. Walburga betreuten. Als Schutzheiliger der 1689 errichteten Propstei, in der die Inhaber der Werler Pfarrstelle seit Jahrhunderten wohnen, ist seine Plastik auch heute noch auf der Frontseite des Pfarrhauses sichtbar (freundlicher Hinweis von Propst Michael Feldmann, Werl).

8.3.5 Die Heiligen in den Seitennischen des Hauptgeschosses

Links und rechts vom Mittelkompartiment des Rosenkranzretabels stehen zwei männliche Heilige. Beide tragen ein Zepter und herrschaftliche Kleidung (Abb. 17;18). Das Zepter der rechten Figur ist an seiner Spitze mit einem Liliensymbol versehen, während das der linken Statue in einem Knauf endet. Die rechte Figur ist mit einem dunkelblonden Vollbart ausgestattet und trägt einen Hut, die linke hingegen ist graubärtig, hat einen stark zurückweichenden Haaransatz und ist barhäutig.

Die Identifikation dieser Heiligen erweist sich als schwierig, da das der linken Figur beigegefügte Attribut des goldenen Kästchens so allgemein ist, das von ihm bei einer ersten Annäherung keine eindeutigen Hinweise auf den dargestellten Heiligen ausgehen. Mehrdeutig sind auch die Hinweise, die durch das Zepter-Attribut gegeben werden: Das Zepter ist als „Symbol der Herrschergewalt ... Attribut der heiligen Kaiser und Könige, auch legendärer Könige und heiliger Fürstinnen und Kaiserinnen“ (Wimmer 1993, S. 56, Ausl. R.F.). Folgende Heilige werden in der Kunst mit dem Zepter-Attribut ausgestattet: „Eduard der Bekenner, Edwin, Erich, Heinrich II., Kasimir, Knud, Karl der Große, Ludwig IX., Olaf, Oswald, Sigismund, Stephan von Ungarn sowie die in der Legende als Könige bezeichneten Lucius und Richard“ (ebd., S. 56). Die Möglichkeiten der Bestimmung reichen damit von den angelsächsischen Königen Eduard und Edwin über den Franzosen Ludwig IX., den Ungarn Stephan I. und den Dänenkönig Knud bis zum polnischen Königssohn Kasimir. Vor allem der letzte Name verdient wegen seiner Biographie und eines ihm fälschlicherweise zugeschriebenen Marienhymnus im Zusammenhang mit dem Rosenkranzretabel Aufmerksamkeit.

Der Heilige Kasimir (1458-1484) regierte nur während der kurzen Zeitspanne in Polen, in der sein Vater Kasimir IV. sich in Litauen aufhielt. 1481 lehnte er die Heirat mit einer Tochter Friedrichs III. ab (Stasiewski 1986, Sp. 12). Kasimir zeichnete sich durch „Sittenreinheit und Marienverehrung“ aus. Außerdem hielt man ihn (zu Unrecht) für den Verfasser des Hymnus „Omni die dic Mariae“ (ebd., Sp. 12). Dieser Hymnus ist Bestandteil eines umfangreicheren Mariale des Bernhard des Morlas (Mitte 12. Jh.). Er umfasst die „Selbstaufopferung des Dichters im Marienlob“, das Paradox zwischen der Unmöglichkeit des würdigen Marienlobs und der Verpflichtung zu seiner Durchführung (Lk 1, 48), das Marienlob (Maria als neue Eva, durch welche die Menschheit gerettet wird, und als durch persönliche Gnadenfülle und Heiligkeit ausgezeichnete Gottesmutter) und das Gebet des Dichters an Maria, der er „heilsfördernde Allmacht“ zuschreibt (Lausberg 1986, Sp. 1154). Kasimir starb am 4. März 1484 in Wilna und wurde 1522 in den Kanon der Heiligen aufgenommen. Seit 1621 wird sein Festtag am 4. März begangen (Wimmer 1956, S. 280), so dass zu vermuten ist, dass er zur Zeit der Stiftung des Rosenkranzaltars als ziemlich 'moderner' Heiliger angesehen werden konnte.

Kasimir gilt als Patron der Jugend und Keuschheit, als Landespatron Polens und Litauens, als Helfer bei Kämpfen und gegen die Pest und als heiliger Bundesgenosse im

Kampf gegen Religions- und Vaterlandsfeinde (ebd., S. 280). Vor allem die letztgenannte Aufgabe fügt sich gut in die besondere Problematik der Stadt Werl während der Erbauungszeit des Rosenkranzretabels ein: Auf drei Seiten von der protestantisch ausgerichteten Grafschaft Mark umgeben und eingebunden in die kriegerischen Auseinandersetzungen des Dreißigjährigen Krieges war der Heilige Kasimir für die Nöte der Werler Bürger ein kompetenter und fachkundiger Ansprechpartner. An der rechten Heiligen Kasimir nachgesagte Marienverehrung spricht dafür, in der rechts stehenden Heiligenfigur die Darstellung dieses Heiligen zu sehen. Sein geringes Alter (26 Jahre) zum Zeitpunkt seines Todes deckt sich mit dem kräftigen dunkelblonden Bart und der Abwesenheit von Hinweisen auf Alterungsprozesse bei der Darstellung seiner Gestalt. Weitere Unterstützung erfährt die Bestimmung der Figur als Heiliger Kasimir durch den Hinweis von Wimmer, dass er häufig zusammen mit einer Lilie [Symbol der jungfräulichen Reinheit und Keuschheit (Seibert 1987, S. 205f.), Erg. R.F.] abgebildet wird (Wimmer 1993, S. 184). Eine solche Lilie befindet sich an der Spitze des Zepters, das die Figur in ihrer linken Hand hält. Die etwas ungewöhnliche Kleidung der Statue und die seltsame Kopfbedeckung sollen vermutlich die „polnische Tracht“ darstellen, die Wimmer (1993) zufolge ebenfalls auf den Heiligen Kasimir hinweist (ebd., S. 184).

Im Gegensatz zur Bestimmung der rechten flankierenden Heiligenfigur als Heiliger Kasimir, die hinreichend begründbar erscheint, ist die eindeutige Identifikation der linken Figur schwieriger. Untersucht man die aufgrund des Zepter-Attributs in Frage kommenden Heiligen in Anlehnung an die grauen Haare und den zurückweichenden Haaransatz der linken Figur unter dem Aspekt des hohen Alters, dann bleiben folgende Bestimmungen möglich: Eduard der Bekenner (um 1003-1066) war zum Zeitpunkt seines Todes etwa 63 Jahre alt (Wimmer 1956, S. 167). Der ungarische König Stephan I. (969-1038) wurde 69 Jahre alt (Wimmer 1993, S. 266) und kann damit ebenfalls der Gruppe der grauhaarigen Alten zugerechnet werden. Auch Karl der Große (742-814) gehört mit seinen 72 Jahren dazu. Da er jedoch immer auch mit Krone und Reichsapfel abgebildet wird (ebd., S. 184), kann ausgeschlossen werden, dass die besprochene Figur ihn abbildet. Von Edwin, dem König von Northumbrien (Regierungszeit ca. 617-633) und Erich IX., dem König von Schweden (Regierungszeit 1150-1160) sind nur die Regierungszeiten bekannt (Wimmer 1993), was nicht ausschließt, dass sie ebenfalls alt geworden sind. Erich IX. wird aber meist als „bartloser jugendlicher König“ dargestellt (ebd., S. 120), so dass auch er als möglicherweise dargestellter Heiliger ausgeschlossen werden kann.

Vom Heiligen Lucius weiß man nur, dass ihn eine Legende aus der karolingischen Zeit irrtümlich zum britischen König machte und dass er im 5./6. Jahrhundert die Gegend von Chur missionierte. Sein Alter bleibt ungewiss (ebd., S. 203). Von dem, mit dem angedichteten Titel „König der Angelsachsen“ ausgestatteten, Heiligen Richard ist bekannt, dass er der Vater von Willibald, Wunibald und Walburga ist, mit seinen beiden Söhnen nach Rom pilgerte und auf dieser Reise im Jahr 720 in Lucca starb (Wimmer 1956, S. 393). Sicherlich ließe sich über die Patronin der Werler Propsteikirche, die Heilige Walburga, auch eine Verbindung zum legendären Heiligen Richard herstellen, doch bliebe letztlich unklar, warum man den Vater anstelle der Patronin am Ro-

senkranzretabel hätte abbilden sollen. Auch Richard scheidet deshalb als möglicherweise dargestellter Heiliger wohl eher aus.

Da der Versuch der Identifikation der abgebildeten Figur auf dem Weg über das Attribut und über das dargestellte Alter zu wenig überzeugenden Ergebnisse geführt hat, soll nun in einem dritten Anlauf der Rückgriff auf eine bisher bei allen identifizierten Heiligen beobachtete Gemeinsamkeit erfolgen: Sie zeichneten sich sämtlich durch ihre Verdienste als Verteidiger bzw. Ausbreiter des katholischen Glaubens gegenüber feindlichen Angriffen aus. Im folgenden Abschnitt werden deshalb die aufgrund ihres Alters in Frage kommenden Heiligen unter dem Aspekt ihres Einsatzes für die Ausbreitung und Verteidigung des Glaubens betrachtet.

Der Heilige Edwin dehnte als König von Northumbrien (617-633) sein Reich über alle Angelsachsen aus. Unter ihm „machte die Christianisierung große Fortschritte, erlitt aber einen Rückschlag durch die Erhebung des heidnischen Königs Penda von Mercien (Mittelengland zwischen Humber und Themse), der am 12. Oktober 633 bei Hatfield (nördlich von London) siegte, wobei Edwin ums Leben kam“ (Wimmer 1956, S. 167). Dass man in der Phase der katholischen Reorganisation ausgerechnet einen durch Rückschläge bedrohten und dabei gefallenen Märtyrer auf dem Werler Retabel abgebildet hat, erscheint nicht sehr wahrscheinlich, weil es der siegessicheren Grundhaltung der Rekatholisierung doch eher widersprochen hätte.

Der Heilige Knud bemühte sich als König von Dänemark um die Förderung des Christentums und wurde von den Gegnern seiner kirchlichen Reformpolitik in der Albanskirche zu Odense ermordet († 1086) (Wimmer 1993, S. 188). Er gehört mit Erich IX. von Schweden und König Olaf von Norwegen, mit denen zusammen er oft abgebildet wird, zu den drei nordischen Königsheiligen (ebd., S. 188) und dürfte deshalb für die auf der geographischen Höhe von nur 52° nördlicher Breite gelegene Stadt Werl von eher untergeordneter Bedeutung gewesen sein.

Als nächster möglicherweise dargestellter Heiliger soll Stephan I., der König von Ungarn, hinsichtlich seiner Verdienste um den katholischen Glauben befragt werden. Er wurde immerhin 69 Jahre alt und gehört deshalb auch wegen seines Alters in die engere Auswahl. Als Sohn des Arpadenfürsten Geisa in seinem fünften Lebensjahr von einem missionierenden Priester des Bischofs Pilgrim von Passau getauft, wurde er 995 vom Heiligen Adalbert von Prag gefirmt und im gleichen Jahr mit Gisela, der Schwester des Heiligen Kaisers Heinrich II., vermählt. Dadurch erstarkten Christentum und deutscher Einfluss in Ungarn. Stephan „erwies sich als guter und gerechter, zielbewusster und strenger Fürst (Regent seit 997) bei der Schaffung einer christlichen Verfassung für sein Reich und als wahrhaft apostolischer Herrscher in seinem erfolgreichen Kampf gegen die heidnische Reaktion“ (Wimmer 1956, S. 421). Sowohl sein Einsatz für die Ausbreitung des Christentums und sein Kampf gegen dessen Bedrohung als auch sein hohes Alter sprechen dafür, die linke Begleitfigur als Darstellung dieses Heiligen anzusehen. Für eine solche Deutung spricht auch der Hinweis, dass er in der Kunst als „alter König“ dargestellt wird (Wimmer 1993, S. 266). Ferner erwähnt Wimmer (1956) in seiner Beschreibung des Heiligen Stephan von Ungarn, dass „die heute noch unverwete rechte Hand“ des Heiligen in der Burgkapelle von Budapest aufbewahrt wird (ebd., S. 422). - Heute befindet sich diese Reliquie in der Kathedrale von Budapest (freundlicher Hinweis von Propst Michael Feldmann, Werl). - Ange-

sichts dieser Information lässt sich das goldene Kästchen, das die Figur trägt, als Reliquienbehälter interpretieren, der zur Aufbewahrung der „unverwesten rechten Hand“ dient. Keller (1984) weist darauf hin, dass Darstellungen des Heiligen Stephan von Ungarn „im deutschen Bereich selten“ und „erst vom späten 15. Jahrhundert an bekannt“ sind (ebd., S. 529). Einen in unserem Zusammenhang interessanten Hinweis liefert Wimmer (1956): Er schreibt, dass das Gedenkfest dieses Heiligen seit 1687 am 2. September begangen wird „zum Andenken an den Sieg über die Türken bei Budapest am 2. September 1687“ (ebd., S. 422). Das erwähnte Ereignis weist deutlich auf die Funktion des Heiligen Stephan von Ungarn als Bundesgenosse im Kampf gegen die Feinde des Glaubens hin.

Die Bestimmung der linken Begleitfigur als Heiliger Stephan von Ungarn entspricht dem Konzept der Darstellung von Heiligen unter den Aspekten ihrer Schutzfunktion bei Angriffen auf den Glauben und ihrer Vorbildfunktion als heroische Glaubenskämpfer. Das an der Abbildung ablesbare hohe Alter stimmt mit dem erreichten hohen Lebensalter des Heiligen Stephan von Ungarn überein und entspricht der von Wimmer (1993) genannten ikonographischen Vorgabe „alter König“ (ebd., S. 266). Auch das goldene Kästchen, das die Figur trägt, kann in einen Zusammenhang mit der „unverwesten rechten Hand“ des Heiligen gebracht und als Reliquienbehältnis gedeutet werden.

Eine weitere Stütze erfährt die These, dass die linke Begleitfigur den Heiligen Stephan von Ungarn darstellt, durch den Vergleich der konfessionspolitischen Rahmenbedingungen Werls mit denen Polens und Ungarns zu den Zeiten der Heiligen Kasimir und Stephan. So wie diese beiden Länder an den Rändern des Abendlandes lagen und den christlichen Glauben gegen andrängende Nichtchristen sichern mussten, so war auch die Grenzstadt Werl auf drei Seiten von der protestantisch ausgerichteten Grafschaft Mark und damit - entsprechend der in Werl vorherrschenden öffentlichen Meinung - von den Feinden des rechten Glaubens umgeben. In einer solchen Situation Beistand bei Heiligen zu suchen, die persönliche Erfahrungen mit solchen Bedingungen hatten, deutet auf eine Hochschätzung von deren Sachverstand und auf praktische, 'realitätsorientierte' Überlegungen bei der Auswahl der heiligen Bundesgenossen hin.

Abschließend soll auf die Positionierung der Heiligenfiguren eingegangen werden. Sie sind symmetrisch links und rechts von Maria so angeordnet, dass sich ihre Augen exakt auf der Höhe der durch den Schoß Mariens verlaufenden horizontalen Mittelachse des Retabels befinden. Die Verbindungslinie zwischen den Augen der beiden Heiligen bildet die gemeinsame Basis für zwei gleich große, unterschiedlich ausgerichtete, Dreiecke (Abb. 11): Für ein aufwärtsgerichtetes Dreieck mit der Spitze im Bereich der Stirn Gottvaters (im Bogenfeld des Attikaaufsatzes) und für ein abwärts gerichtetes, dessen Spitze in der Mitte der rötlich-braun marmorierten, querrechteckigen Fläche der Predella endet. Da diese Fläche keinerlei Inhalte aufweist, besteht ihre Aufgabe in der Bereitstellung eines Hintergrundes für die vor ihr vollzogene kultische Handlung bzw. für ein vor ihr aufgestelltes Kreuz oder eine Monstranz. Das Podest zur Aufstellung eines solchen Geräts ist in der Mitte der Sockelleiste deutlich herausgearbeitet.

Entsprechend diesen Ausführungen befanden sich ein Kreuz mit dem Korpus, eine ausgestellte Monstranz mit dem sichtbaren Leib Christi oder die während der Wandlung vom Priester emporgehaltene Hostie genau auf der Höhe der Spitze des nach un-

ten weisenden Dreiecks. Der Körper Christi am Kreuz, die zur Anbetung ausgestellte konsekrierte Hostie und der während der Wandlung den Gläubigen gezeigte Leib Christi sind als Symbole für den durch Maria an die Menschheit vermittelten Sohn Gottes und dessen Erlösungswerk anzusehen. Sie bilden so den Gegenpol zur im Attikaufsatz positionierten Gestalt Gottvaters.

Achtet man vor dem Hintergrund der Idee der beiden Dreiecke gezielt auf die Blickrichtung der flankierenden Heiligenfiguren, so fällt auf, dass der rechts befindliche Heilige Kasimir nicht die Gottesmutter Maria anblickt, sondern das an der Spitze des nach unten weisenden Dreiecks befindliche Kreuz (bzw. die Hostie). D.h. er orientiert sich am Gottessohn und dessen Erlösungswerk, dessen Gedächtnis und Vergegenwärtigung während der Messe gefeiert wird. Der ihm gegenüber stehende Heilige Stephan von Ungarn blickt ebenfalls nicht zur Gottesmutter, sondern statt dessen zur Gestalt Gottvaters auf. Durch das Beispiel ihrer Blicke fordern die beiden Heiligen die Gläubigen auf, sich nicht auf Maria, sondern vor allem auf Gott und die Menschwerdung seines Sohnes zu konzentrieren. Die beiden die Gottesmutter flankierenden Heiligen unterstützen so ebenso wie die Heiligen Dominikus und Katharina von Siena im Obergeschoss die christologische Komponente des Rosenkranzretabels, die auch durch die Zentrierung der Schoßregion Mariens im Mittelpunkt des Retabels ausgedrückt wird. Trotz der scheinbar im Zentrum stehenden Jungfrau Maria werden die Gläubigen so durch das Vorbild der Heiligen immer wieder angeleitet, nicht zu Maria, sondern zu Gott aufzusehen, zu ihm zu beten und ihn zu verehren.

8.3.6 Die geistlichen und weltlichen Herrscher

In kniender Haltung und mit zum Gebet erhobenen Händen sind zwei Gruppen von männlichen Figuren auf dem Proszenium zu Füßen der Gottesmutter Maria dargestellt (Abb. 19; 20). Aufgrund ihrer Kleidung (Mitra, Kardinalshut und Chormantel) kann die zur Rechten Marias abgebildete Gruppe dem geistlichen Stand zugeordnet werden, während die andere Gruppe durch die beiden kostbaren Schwerter und die bei der ersten Person sichtbaren Kniekacheln der Rüstung als dem weltlichen Stand zugehörig charakterisiert ist. Sowohl Halekotte (1987, S. 206) als auch Karrenbrock (1994, S. 284) bezeichnen die Gruppen deshalb als „Vertreter des geistlichen und weltlichen Standes“.

So angemessen diese Bezeichnung ist, so unbefriedigend bleibt es dennoch, nicht zu wissen, welche Vertreter der beiden Stände abgebildet sind. Deshalb soll im Folgenden versucht werden, die Figuren näher zu bestimmen. Bei den Geistlichen können ein Bischof (mit Mitra) und ein Kardinal (mit auf dem Rücken getragenen Kardinalshut) unterschieden werden. Vor diesen beiden kniet, mit einem deutlich kostbareren Chormantel bekleidet, ein grauhaariger älterer Mann. Er ist Maria am nächsten und soll deshalb als ein ihr besonders verbundener Marienverehrer gedeutet werden. Entsprechend der mit dem Bischof (ganz links) begonnenen und über den Kardinal fortgeführten Reihe wird außerdem davon ausgegangen, dass er den beiden Kirchenfürsten rangmäßig überlegen ist, so dass seine Identifikation als Papst möglich erscheint.

Eine solche Konstellation beschreibt Gelenius (1645/dt.:1975) in seiner Darstellung der Festlichkeiten anlässlich der Erneuerung der Gründung der Köner Rosenkranzbruderschaft im Jahr 1475 (ebd., S. 107). Er nimmt dabei bezug auf ein Gemälde, das er

„als Zeugnis dieses Ereignisses“ nicht übergehen will. Es war auf dem „rückwärtigen Altar der Jungfrau“ aufgestellt. Unter dem rechten Teil des ausgebreiteten Mantels der Schutzmantelmadonna (vom Betrachter aus gesehen links) „knien betend Papst Sixtus IV. [bekannt als Marienverehrer und Ausstatter der Kölner Rosenkranzbruderschaft mit Ablässen, siehe Kap. 7.2.2], sein Legat Alexander, es folgt der Kurfürst und Bischof [von Köln, Erg. R.F.]“ (ebd., S. 107). An die aus Papst, päpstlichem Legaten (im Range eines Kardinals) und Bischof zusammengesetzte Dreiergruppe schließt sich eine Schar von Klerikern, Mönchen und Ordensfrauen an. Auf der ihnen gegenüberliegenden Seite, „links von der göttlichen Jungfrau“, so fährt Gelenius fort, „schließen sich zuerst Kaiser Friedrich III. mit der Kaiserin Eleonora an, der erhabene Sohn Maximilian I., dann wohl ein Kurfürst, danach berühmte und unbekannte Männer ohne Zahl und Namen“ (ebd.).

Dieses erste „im Jahre 1475 geschaffene Altarbild der Rosenkranzbruderschaft in der Kölner Dominikanerkirche wurde wahrscheinlich um 1510 aus unbekanntem Grund“ durch ein neues, noch heute in der Kirche St. Andreas zu Köln erhaltenes Gemälde ersetzt (Schulten 1975, S. 130). Zu Füßen der Madonna knien auf diesem zweiten Bild (Abb. 21) wiederum zur Rechten Marias Papst Sixtus IV. und links von ihr Kaiser Friedrich III.. Es folgen die zum Zeitpunkt der Anfertigung des zweiten Bildes bereits verstorbene Kaiserin Eleonora und ihr „Sohn Maximilian, jugendlich dargestellt, wie es seinem Alter 1475 entsprach“ (ebd., S. 131). Unterhalb des Ordensgründers des Dominikanerordens, des Heiligen Dominikus (zur Rechten der Gottesmutter Maria), knien „meist geistliche Mitglieder der Bruderschaft, ganz vorn *wahrscheinlich Jakobus Sprenger*“ (ebd., Hervorh. R.F.). Eine Detailaufnahme dieser Personengruppe (Abb. 22) zeigt, dass die im Vordergrund stehende Person durch ihre Größe (= Hinweis auf die besondere Bedeutung Sprengers als Prior des Kölner Dominikanerkonvents), ihre Kopfbedeckung (vermutl. Hinweis auf Sprengers Lehrtätigkeit als Professor an der Kölner Universität) und durch die von ihr gehaltene Rosenkranzperlschnur (= Hinweis auf die Gründung der Kölner Rosenkranzbruderschaft durch Sprenger) hervorgehoben ist und deshalb m.E. nicht nur „wahrscheinlich“, sondern fast mit Sicherheit als Darstellung Sprengers angesprochen werden kann.

Anlass der Anfertigung des ersten Gemäldes war die feierliche Erneuerung der 1474 in den Nöten des Neusser Krieges gegründeten Kölner Rosenkranzbruderschaft im Jahr 1475. Bei dieser Gelegenheit war Kaiser Friedrich III. zusammen mit seiner Frau und seinem Sohn der Kölner Rosenkranzbruderschaft beigetreten (Gelenius 1645/dt.:1975, S. 106). Die Aufnahme erfolgte im Zusammenhang mit dem erfolgreichen Abschluss der Friedensverhandlungen zwischen Karl dem Kühnen und Kaiser Friedrich III., nachdem Karl der Kühne den ihm auferlegten Friedensbedingungen zugestimmt hatte. Maßgeblich am Zustandekommen dieses Friedens war Gelenius (1645/dt.:1975) zufolge neben der Gottesmutter Maria, auf deren Eingreifen man das Ende der Kämpfe grundsätzlich zurückführte, vor allem der Apostolische Legat Alexander von Forlì, der auch den Auftrag und die inhaltlichen Vorgaben für die Anfertigung des Gemäldes von 1475 erteilt hatte (ebd., S. 105). Der Legat (Stellvertreter des Papstes im Reich) hatte mit der Bestellung dieses Bildes beabsichtigt, dass es „die Ereignisse erzähle und dem Gedächtnis bewahre“ (ebd., S. 106). Außerdem war der Apostolische Legat anlässlich der Feierlichkeiten zur Neugründung der Bruderschaft von Kaiser Friedrich III. feier-

lich aufgefordert worden, dass er diese Bruderschaft „durch seine Apostolische Autorität ... feierlich approbiere“, eine Aufforderung, der der Legat nachgekommen war (ebd., S. 106, Ausl. R.F.). Insofern lieferte ihm das in Auftrag gebene Bild auch eine Möglichkeit zur Selbstdarstellung.

Dass all diese Ereignisse nicht in Vergessenheit gerieten, hängt sicherlich mit dem damals angefertigten Bild bzw. seiner erneuten Darstellung im Jahr 1510 zusammen. Die Tatsache, dass sich Ägidius Gelenius als ehemaliger Präfekt der Kölner Rosenkranzbruderschaft im Jahr 1645 um die Niederschrift dieser Ereignisse bemühte, kann als Versuch angesehen werden, eine in Vergessenheit geratene Institution in der Not des Dreißigjährigen Krieges zu reaktivieren. Denkbar wäre aber auch, die Niederschrift als Hinweis auf eine lebendige Tradition der beschriebenen Ereignisse zu deuten, die anlässlich einer Feier des 170jährigen Bestehens der Bruderschaft rückblickend wiedergegeben wurden. Im zweiten Fall könnte davon ausgegangen werden, dass diese Tradition bereits 15 Jahre vor der Veröffentlichung des Gelenius-Textes auch der zum Kölner Erzbistum zählenden Werler Bevölkerung bekannt gewesen ist, als sie die Errichtung des Rosenkranzretabels plante.

Beim Vergleich der Beschreibung der drei weltlichen Herrscher durch Gelenius (1645/dt.:1975) („Kaiser Friedrich III. mit Kaiserin Eleonora, der erhabene Sohn Maximilian I., dann wohl ein Kurfürst“ (ebd., S. 107)) mit der zur Linken Marias knienden Personengruppe fällt zunächst auf, dass die Kaiserin Eleonora in Werl fehlt. Deutlich sichtbar aber ist der Altersunterschied zwischen der ersten mit Kniekacheln und Schwert dargestellten Figur und der hinter ihr knienden zweiten Gestalt. Die erste Figur ist durch ihre Gesichtszüge und den zurückweichenden Haaransatz als die ältere von beiden charakterisiert, während die zweite mit ihrer vollen tiefdunklen Haar- und Bartracht einen jungen Mann darstellt. Der Sohn Kaiser Friedrichs III. war zum Zeitpunkt seines Beitritts zur Kölner Bruderschaft 26 Jahre alt und entspräche damit dem Typ des abgebildeten jungen Mannes. Sein Vater, der aus dem Hause Habsburg stammende Kaiser Friedrich III., hatte zu diesem Zeitpunkt das 60ste Lebensjahr erreicht. Der zurückweichende Haaransatz der unmittelbar zu Marias Füßen knienden Figur am Werler Retabel könnte als Hinweis auf dieses Alter gewertet werden. Verglichen mit anderen als „alt“ charakterisierten Personen wirkt die dargestellte Person wegen ihres kaum ergrauten Haares allerdings noch recht rüstig. Vermutlich war Friedrich III. tatsächlich trotz seines etwas höheren Alters zum Zeitpunkt der Kölner Bruderschaftsfeierlichkeiten noch recht tatkräftig. Er hatte schließlich gerade einen Krieg gewonnen (die deutlich erkennbaren Kniekacheln seiner Rüstung könnten als Hinweis auf dieses Ereignis gedeutet werden) und er regierte noch 18 Jahre nach diesem Ereignis als Kaiser, ehe er 1493 in Linz starb. Als weiterer Hinweis zur Unterstützung der These, dass am Werler Rosenkranzretabel Kaiser Friedrich III. dargestellt ist, kann das ‘Goldene Vlies’ gewertet werden, das der Maria zunächst kniende, ältere weltliche Herrscher an einer kostbaren Kette auf der Brust trägt. Das stark verkleinerte, durch einen Ring gezogene goldene Widderfell (= Vlies) war Symbol für die Zugehörigkeit seines Trägers zum ‘Orden vom Goldenen Vlies’. Dieser geistlich-ritterliche Orden wurde 1429 von Herzog Philipp dem Guten von Burgund gestiftet. Ziele des zunächst auf 31 Adelige begrenzten Ordens waren die Verteidigung des Glaubens, die Förderung des Ritterstandes und die Sicherung von Ruhe und Wohlfahrt (Loidl 1986, Sp. 1042). Die Sou-

veränität des Ordens ging 1477 auf das Haus Habsburg über (Bertelsmann, Download vom 9. 3. 2000). Als Mitglied dieses Hauses war Kaiser Friedrich III. gleichzeitig auch Großmeister des Ordens und als solcher zum Tragen des 'Goldenen Vlies' berechtigt. Dass die als Kaiser Friedrich III. angesprochene Figur am Werler Retabel das 'Goldene Vlies' trägt, spricht für die These, dass tatsächlich diese Person dargestellt werden sollte. Die dritte Person wäre dann entsprechend den oben beschriebenen Vorgaben des Gelenius als „ein Kurfürst“ anzusehen. Dass die ebenfalls von Gelenius beschriebene Kaiserin Eleonora auf dem Werler Retabel fehlt, dürfte in der angestrebten Symmetrie bei der Gestaltung des Retabels begründet sein.

Mit der bildhaften Erinnerung an die Gründung der Kölner Bruderschaft im Jahr 1475 stellt sich der Werler Rosenkranzaltar als in der Tradition dieser Rosenkranzbruderschaft stehend dar. Aus den oben angeführten Gründen erscheint es vertretbar, anzunehmen, dass es sich bei den geistlichen und weltlichen Herrschern des Werler Retabels um Papst Sixtus IV., seinen Apostolischen Legaten Alexander von Forli und den damaligen Kölner Erzbischof Ruprecht von der Pfalz sowie um Kaiser Friedrich III., seinen Sohn Maximilian I. und einen Kurfürsten handelt. Gelenius (1645/dt.:1975) nennt zwar anlässlich seines Rückblicks auf die Gründung der Kölner Rosenkranzbruderschaft „Hermann IV. von Hessen“ als damaligen Kölner Bischof und „unbesiegtten Verteidiger und Helden von Neuss“ (ebd., S. 106) und nicht, wie es korrekt wäre, Rupert von der Pfalz. Vermutlich aber liegt hier ein Überlieferungsfehler vor. Der Verfasser schrieb seinen Bericht erst im Jahre 1645 und dürfte die Regierungsdaten der beiden Bischöfe verwechselt haben: Hermann IV. von Hessen übte sein erzbischöfliches Amt von 1480-1508 aus, während Ruprecht von der Pfalz von 1463-1480 in Köln regierte (Rohrer/Zacher 1994, Bd. 2, S. 1273)

Durch die Darstellung dieses Personenkreises erinnert das Werler Retabel an die feierliche Neugründung der Kölner Rosenkranzbruderschaft, in deren Tradition auch die Werler Bruderschaft steht. Gleichzeitig aber wird durch das Gedenken an das damalige Ereignis auch eine Option auf die Zukunft erhoben: Durch die Stiftung des Altars und durch Rosenkranzgebete sollte Maria aufgefordert werden, zugunsten der Werler Bevölkerung ebenso wirksam einzugreifen wie damals zugunsten der Kölner Bürger.

8.4 Der Rosenkranzaltar und seine möglichen Beziehungen zur Werkstatt Gerhard Gröninger

8.4.1 Quellenlage

Im 1979 erschienenen Kirchenführer „Propsteikirche St. Walburga zu Werl“ bezeichnet Rudolf Preising den Rosenkranzaltar als „eine Holzskulptur von 1631 im Übergangsstil der Renaissance zum Barock“ (Preising 1979, S. 16-17). Er vermeidet die Zuschreibung des Altars an einen Künstler und beschränkt sich auf eine kurze Beschreibung des Objekts. In der zweiten, von Propst Heinrich Hanewinkel aus Werl vollständig überarbeiteten, Fassung dieses Führers hingegen liest man, dass Gerhard Gröninger diesen Altar geschaffen habe (Preising †/Hanewinkel † 1997, S. 14). Trotz sorgfältiger Durchsicht der im Literaturverzeichnis genannten Quellen war es nicht möglich, Hinweise zu entdecken, die Aufschlüsse über den Urheber des Rosenkranzre-

tabeln geben konnten: In Georg Dehio's „Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler, Nordrhein-Westfalen, II. Westfalen“ fehlt jeder Hinweis auf den Künstler und auch Ludorff (1905) geht nicht auf das Thema Urheberchaft ein (ebd., S. 163). In dem ebenfalls als Quelle genannten zweibändigen Werk „Werl, Geschichte einer westfälischen Stadt“ (Zacher/Rohrer 1994) geht allein Karrenbrock etwas ausführlicher auf den Rosenkranzaltar ein (ebd., Bd. 1, S. 284-287). Er sieht jedoch den spätgotischen Siebenschmerzenaltar (1523) in St. Victor zu Schwerte als einen „Vorläufer des Werler Rosenkranzaltars“ an (ebd., Anm. 82, S. 300) und verzichtet auf weitere Hinweise zur Urheberchaft.

Angelika Seifert (1983) behandelt den Werler Rosenkranzaltar in ihrer Dissertation über „Westfälische Altartafel (1650-1720)“ nur am Rande. Sie fasst ihn mit einem Seitenaltar in der Kirche St. Vinzenz zu Menden zusammen und stellt fest, dass diese Altäre Bezug „auf das süddeutsche Schnitzretabel der Spätrenaissance aus der Degler- und Zürnschule“ nehmen (ebd., S. 155), d.h. auch sie sieht keinen Zusammenhang des Retabels mit der in Münster gelegenen Werkstatt des Bildhauers Gerhard Gröninger.

Urkunden, die im Zusammenhang mit dem Rosenkranzaltar stehen (z.B. Rechnungs- oder Auftragsbelege), sind weder im Pfarrarchiv der Propsteikirche St. Walburga noch im Stadtarchiv der Stadt Werl gefunden worden. Angesichts der sorgfältigen Erfassung dieser Archive muss deshalb davon ausgegangen werden, dass keine entsprechenden Unterlagen mehr erhalten sind. Vermutlich befanden sich die verlorengegangenen Schriftstücke zusammen mit der ebenfalls nicht erhaltenen Mitgliederliste in der vom Brudermeister aufbewahrten Lade der Rosenkranzbruderschaft, die mit großer Wahrscheinlichkeit während der vielen großen Stadtbrände im 17./18. Jahrhundert (Deisting/Karsten 1994, S. 509) ein Raub der Flammen wurde.

Unter diesen Bedingungen stellt sich die Quellenlage wegen des Verlustes der Primärquellen als ungünstig und angesichts der stark differierenden Angaben von Seifert (1983) und Karrenbrock (1994) zusätzlich als ausgesprochen widersprüchlich dar. Die von Propst Hanewinkel vorgenommene Zuschreibung des Altars an Gerhard Gröninger erscheint angesichts solcher Umstände als schwer nachvollziehbar und nur bedingt haltbar.

Auf die Frage, was Propst Hanewinkel veranlasst haben könnte, eine Verbindung zwischen Gerhard Gröninger und dem Rosenkranzaltar herzustellen, gibt eine auf den 22. März des Jahres 1615 datierte Quelle aus dem Werler Stadtarchiv einen ersten Hinweis. Für diesen Tag ist eingetragen, dass man den „Meister Gerhardt Gronier von Münster wegen verfertigungh deß hohen altars auff seinen Rest bezahlt [hat] 5 Rixthaller fac 17 ½ m“ (StAW C II Nr. 7, Bd. 1, fol 188r). Aus dieser Quelle leitet Preising (1975) ab, dass Gerhard Gröninger der Bildhauer des ehemaligen Hochaltars der Propsteikirche (heute in Hemmerde, kath. Pfarrkirche St. Peter u. Paul) ist (ebd., S. 16). Dass der Name „Gronier“ tatsächlich mit dem Familiennamen „Gröninger“ gleichgesetzt werden kann, bestätigt ein Hinweis von Honselmann (1965), dem zufolge „der Name Gröninger oft Gronier o.ä. geschrieben wurde“ (ebd., S. 451). Preising (1975) vermutet ferner, dass auch der heute noch in der Propsteikirche befindliche Altar der Kalandsbruderschaft aus der Werkstatt dieses Künstlers stammt (ebd. S. 15f.). Als Grund für diese Annahme nennt er die nachweisliche Herkunft des Kalandaltars aus Münster, „von wo ihn die Hausleute von Scheidingen am 29. Januar 1610 abgeholt

haben“ (ebd., S. 16; StAW C II Nr. 7, Bd. 1, fol 77v). Als weitere Begründung führt er an, dass es „naheliegt, daß die Stadt beide Werke dem gleichen Meister in Auftrag gegeben hat“ (ebd., S. 16). Vermutlich war diese Überlegung Preisings der Anlass für die Zuschreibung des Rosenkranzaltars an Gerhard Gröninger durch Propst Hanewinkel.

Nach einer Darstellung der Biographie Gerhard Gröningers sollen im Folgenden Beziehungen zwischen dem Rosenkranzretabel und ausgewählten nachgewiesenen Werken aus der Gröninger-Werkstatt in Münster vorgestellt werden, welche die Vermutung des Propstes stützen könnten. Eine detaillierte kunstgeschichtliche Untersuchung des Werler Altars würde den Rahmen dieses Beitrag sprengen und soll deshalb der späteren Forschung vorbehalten bleiben.

8.4.2 Biographie des Bildhauers Gerhard Gröninger (1582-1652)

Gerhard Gröninger wurde nach eigenen Angaben 1582 geboren (Honselmann 1965, S. 447). Wie aus seinem am 31. Dezember 1608 in Paderborn ausgestellten Lehrbrief hervorgeht, ist er der eheliche Sohn der „erbaren, frommen, aufrichtigen und unberüchtigten Eltern“ Gerdten Gröninger und Engelen Harbrink (Lehrbrief, zit. n. Jászai o.J., S. 8). Der Vater, dessen Name in einer Urkunde des Stadtarchivs Paderborn mit „Gerdt van Groningen“ angegeben wird, war 1578 Bürger der Stadt Paderborn geworden und hatte sich in der Westernbauernschaft niedergelassen (StAP, Codex 214, S. 39). Er führte den Titel eines Meisters (ebd., S. 128), doch ist angesichts der dürftigen Quellenlage weder seine Identität eindeutig, noch ist bekannt, welches Gewerbe er ausgeübt hat (Stiegemann 1989, S. 54). Nach Angaben von Gerhards älterem Bruder Heinrich war der Vater 30 Jahre lang Anhänger der Lehre Luthers gewesen, ehe er sich auf dem Sterbebett 1604 wieder dem katholischen Glauben zuwandte (Henricus Gröninger 1604, zit. n. Stiegemann 1989, S. 54, Fußn. 13). Außer den Söhnen Heinrich und Gerhard, die beide das Bildhauerhandwerk ausübten, entstammte der Ehe noch die jüngere Tochter Maria, die 1612 den Syndikus des Paderborner Domkapitels, Dr. Johann Viktor Warnesius, heiratete (Honselmann 1965, S. 439ff.).

Rickmann (1963) vermutet, dass Gerhard Gröninger seine Schulzeit bei den in Paderborn ansässigen Jesuiten verbrachte und stellt fest: „Seine späteren Briefe zeigen einen Bildungsgrad, der weit über dem seiner Gildegenossen liegt“ (ebd., S. 8). Nach seiner Schulzeit trat Gerhard um 1599 in die Werkstatt seines etwa 2-3 Jahre älteren Bruders Heinrich Gröninger (1578/79-1631) ein, bei dem er bis 1603 in die Lehre ging (Jászai o.J., S. 7). Danach folgten die Wanderjahre von 1604-1607, während derer er sich dem Lehrbrief zufolge „an andere Örter“ begab (Lehrbrief, zit. n. Jászai o.J., S. 7). Zwar ist nicht bekannt, um welche Orte es sich dabei handelt, doch legen seine Werke die Annahme nahe, dass er sich in den Niederlanden aufgehalten hat, „vermutlich in Antwerpen, wohin er 1619 im Auftrage des [Münsteraner, Erg. R.F.] Domkapitels reist, um mit Rubens zu verhandeln, der die gemalten Tafeln des Hochaltars im Dom verfertigen sollte“ (Rickmann 1963, S. 8).

Seit 1608/09 arbeitete Gerhard Gröninger in der Werkstatt des Hans Lacke in Münster. Am 9. März 1609 erhielt er im Alter von 27 Jahren das Bürgerrecht der Stadt und kurz darauf heiratete er im Jahr 1610 die Tochter Anna seines Meisters (Jászai o.J., S. 8). Nach der Geburt von drei Söhnen und einer Tochter verstarb seine Frau (1615) und vier Jahre nach ihrem Tod heiratete er deren jüngere Schwester Gertrud, die ihm

noch einmal vier Kinder gebar. Von seinen Kindern berichtet Gerhard in einem Brief von 1642, „meine Kinder sein noch Gott lob achte im Leben, vier Söhne und vier Töchtern“ (Koch 1905, S. 22).

Bereits kurz nach seinem Eintritt führte Gerhard Gröninger in der Werkstatt seines Schwiegervaters „selbständig eigene Arbeiten aus“ (Rickmann 1963, S. 9). Die Epitaphien für die Domherren Wennemar von Aschebrock (1608/09) und Bernhard von Westerholt (1609) weisen in vielen Einzelheiten (dreigeschossige Gliederung, Fülle der ornamentalen Elemente, manche Züge des Figurenstils) „auf seine Handschrift“ hin (Jászai o.J., S. 13). Bereits nach wenigen Jahren hatte Gerhard in Münster ein solches Ansehen erlangt, dass er mit der Anfertigung des neuen Hochaltars für den Dom beauftragt wurde. Rickmann (1963) wertet diesen Auftrag als „Anerkennung als tüchtigster Bildhauer der Stadt“ (ebd., S. 9). Nach dem Tod seines Schwiegervaters (1620) übernahm Gerhard Gröninger dessen Werkstatt, und 1621 folgte er ihm in das Amt des Gildemeisters nach (ebd., S. 9).

Im Gegensatz zur erfolgreichen Laufbahn als anerkannter Bildhauer stehen Probleme des sozial deutlich weniger befähigten Privatmanns. Vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen in Antwerpen und der dort erlebten Wertschätzung der Kunst als einer „freien“, auf Bildung beruhenden, schöpferischen Tätigkeit, die nicht durch strenge Ordnung eingeschränkt werden dürfe, verstand Gröninger sich als über dem Handwerklichen stehender Künstler (Rickmann 1963, S. 10). Er nahm für sich entsprechende Freiheiten in Anspruch und die von der Zunft bestimmten Regeln waren ihm offensichtlich zu eng: Mit der offensiven Behauptung, er sei der Gilde nicht verpflichtet und seine Bildhauerei sei eine freie Kunst, trat er dann auch den Älterleuten entgegen, als die ihn wegen eines Verstoßes gegen die Zunftordnung vorgeladen hatten (Koch 1905, S. 28).

Nach 1621 kam es zu einer Reihe von Prozessen, aus denen ablesbar ist, dass seine persönlichen Umstände sich zusehends verschlechterten und dass seine Reputation deutlich abnahm: Die Akten kennzeichnen ihn als „händelsüchtig und leichtsinng“ (Thieme/Becker 1992, Bd. 15, S. 69) und es gibt immer wieder Strafen wegen Beleidigungen und Tätlichkeiten (Rickmann 1963, S. 9). Einmal musste der Rat der Stadt Münster ihn sogar mit einer schweren Strafe belegen, weil er sich ehrlos und schmähsüchtig gegenüber seiner Schwiegermutter verhalten hatte (Koch 1905, S. 31). Die Akten berichten außerdem von Trunksucht und Exzessen, tätlichen Übergriffen gegenüber einem Lehrling und der Bedrohung von Nachbarn (ebd., S. 28).

Gleichzeitig aber gelten diese Jahre zwischen 1619 und 1638 als „arbeitsreiche, schöpferisch außerordentlich wichtige Jahre“, in denen Gröninger seine Hauptwerke schuf: den Epitaphaltar für die Äbtissin Ottilia von Fürstenberg in Oelinghausen (1622), die Altäre für Altenberge und Westbevern, Epitaphien für Münster und Coesfeld und den Epitaphaltar des Domdechanten Heidenreich von Letmathe (1625/30) (Jászai o.J., S. 9). Die letzten Jahre (1635-38) dieser künstlerisch erfolgreichen Phase sind jedoch schon von Erbstreitigkeiten, Verschuldung, Pfändung und Verarmung überschattet, durch die seine Arbeitsmöglichkeiten stark eingeschränkt wurden: Die von den Auftraggebern geleisteten Vorauszahlungen wurden zwar zum Kauf von Steinmaterial verwandt, doch wurden diese Steine immer wieder von Gläubigern in Beschlag genommen, so dass sich die Ausführung der Aufträge verzögerte oder sogar unterblieb

(Rickmann 1963, S. 10). In Verbindung mit dem Auftragsrückgang während des schwer lastenden Dreißigjährigen Krieges kam es im Jahr 1636 zum Konkurs und am 23. Oktober war sein Haus zum ersten Mal zum Zwangsverkauf ausgeschrieben (Jászai o.J., S. 9). Im September 1639 wurde er sogar mitsamt seiner Familie aus der Stadt ausgewiesen (Rickmann 1963, S. 10). Archivalisch fassbar wird er dann 1640 im Zusammenhang mit der Anfertigung einer Strahlenkranzmadonna in Warendorf (1741 bei einem Stadtbrand vernichtet) (Honselmann 1965, S. 450) und anlässlich seines Bittbriefes an den Stadtsekretär von Münster (1642), in dem er gegen den Verkauf seines Hauses protestiert und als „unterdienstlicher, demütiger, gehorsamer Bürger“ um eine finanzielle Unterstützung bittet (Jászai o.J., S. 9). Wie lange Gröninger im Exil leben musste, ist nicht genau bekannt. Jászai (o.J.) nimmt an, dass es ihm ermöglicht wurde, „am Vorabend des Westfälischen Friedens (1647?) nach Münster zurückzukehren“, wo er bis zu seinem Tode (1652) eine in den „Registern der Grutamtsherren“ vermerkte Unterstützung erhielt (ebd.).

Da Gerhard Gröningers Werke nicht signiert und nur zum Teil urkundlich bezeugt sind (Thieme/Becker 1992, Bd. 15, S. 69), bestehen hinsichtlich des Umfangs der ihm zugeschriebenen Objekte unterschiedliche Sichtweisen. Koch (1905) ordnet ihm in seiner Monographie „Die Gröninger“ etwa 75 Werke zu, während Rickmann (1963) das Gesamtwerk Gerhard Gröningers auf 35 Werke schrumpfen lässt. Er gibt aber nicht an, aus welchen Gründen er die übrigen Werke ausgeschieden hat und konzentriert sich in seiner Dissertation stattdessen auf die detaillierte Beschreibung der ausgewählten Werke und deren Vorlagen und Vorbilder. Jászai (o.J.) wiederum, dem die Arbeit von Rickmann bekannt ist, hält 47 Arbeiten Gerhard Gröningers für nachweisbar. Die unterschiedlichen Zahlen sind u.a. dadurch bedingt, dass viele von Gerhard Gröningers Arbeiten „durch Stilvergleiche“ ermittelt werden mussten, die „nicht alle einwandfrei“ durchgeführt wurden (Thieme/Becker 1992, Bd. 15, S. 69).

8.4.3 Mögliche Beziehungen zwischen dem Werler Rosenkranzaltar und Werken des Bildhauers Gerhard Gröninger

Der mit „ANNO 1631“ signierte Rosenkranzaltar entstand während der Schaffensperiode Gerhard Gröningers von 1619-1638, die von Jászai (o.J.) als „arbeitsreiche, schöpferisch außerordentlich wichtige Jahre“ eingeschätzt wird (ebd., S. 9). Zu dieser Zeit waren das Fürstbistum Münster, wo Gerhard Gröninger lebte und arbeitete, und das Erzbistum Köln, zu dem Werl damals gehörte, in Personalunion durch den Witelshacher Erzbischof Ferdinand von Bayern (1615-1650) verbunden. Da bekannt ist, dass Gerhard Gröninger während dieser Zeit auch für Auftraggeber außerhalb des Bistums Münster gearbeitet hat (z.B. Anfertigung des Epitaphaltars der Äbtissin Ottilia von Fürstenberg in Oelinghausen (1622) und Ausführung des früheren Werler Hochaltars (1611-1615), heute in Hemmerde, St. Peter und Paul), sind für die Entstehungszeit des Rosenkranzaltars Rahmenbedingungen nachweisbar, die eine Urheberschaft Gerhard Gröningers als grundsätzlich denkbar erscheinen lassen.

Verglichen mit anderen Werken Gröningers nimmt das Werler Retabel jedoch eine Sonderstellung ein, die u.a. durch seine Funktion als Rosenkranzretabel mit entsprechenden Gestaltungsvorgaben bedingt ist. Direkte Vergleiche zwischen ihm und anderen Werken Gröningers sind deshalb nur begrenzt möglich. Als weitere Besonderheit

des Werler Altars muss dessen Herstellungsmaterial gelten: Gerhard Gröninger arbeitete in der Regel mit Steinmaterial (Baumberger Sandstein, Alabaster, Marmor), das Werler Retabel hingegen besteht aus Holz. Innerhalb der von Jászai (o.J.) dem Künstler Gerhard Gröninger zugeschriebenen 45 Werke gibt es nur drei Arbeiten, die in Holz ausgeführt wurden: Bei der Anfertigung des Hochaltars für den Dom zu Münster verwandte Gröninger neben dem Baumberger Sandstein auch Eichenholz, Marmor und Metall (ebd., S. 56). Für die Flügelreliefs des ehemaligen Hochaltars der Ordenskirche der Johanniter von Steinfurt/Münster (1622) verarbeitete er Lindenholz (ebd., S. 63). Aus Eichenholz gefertigt wurden die Statuetten der Pestheiligen Sebastian und Rochus an der Orgelbühne der Kirche St. Sebastian zu Nienberge (1630/35) (ebd., S. 182). Ein hinsichtlich der Größe mit dem Werler Rosenkranzaltar vergleichbares Werk findet sich unter diesen Werken nicht.

Es stand einem Bildhauer damals völlig frei in Holz oder in Stein zu arbeiten, so dass es keinen Unterschied zwischen Holz- und Steinbildhauern gab. Die Materialwahl wurde vertraglich festgelegt und war vor allem eine Frage der Kosten (Stiegemann 1989, S. 55). Sicherlich haben sich die Werler Auftraggeber angesichts ihrer wirtschaftlich angespannten Lage für die preiswertere Holzausführung des Rosenkranzaltars entschieden. Dass Gerhard Gröninger, dessen Werkstatt vorwiegend auf Steinmetzarbeiten ausgelegt war und der sonst kein vergleichbar großes Werk in Holz ausgeführt hat, diesen Auftrag übernommen haben sollte, erscheint, wenn nicht ausgeschlossen, so doch zumindest ungewöhnlich und wenig wahrscheinlich.

Hinsichtlich der architektonischen Gestaltung des Werler Retabels aber bestehen Beziehungen, die auf Gerhard Gröninger hinweisen könnten. Rickmann (1963) schreibt anlässlich der Besprechung des Epitaphs für den Domherrn Johann von Hüchtembrock (†1615) im Dom zu Münster: „Es entspricht ganz der Auffassung Gröningers, eine Architektur so aufzubauen, dass für die Hauptszene eine Bühne, ein Kastenraum, entsteht, worin die Figuren agieren können“ (ebd. S. 24). Auch im Zusammenhang mit der Behandlung des ersten bekannten Werkes von Gerhard Gröninger, dem Aschebrock-Epitaph im Dom zu Münster (1609) beobachtet Rickmann (1963), dass „Pfeiler die Außenform stark bestimmen [und] andererseits ein tiefes Portal bilden zum darin geöffneten ... Schachtraum“ (ebd., S. 92f, Ausl. R.F.). An anderer Stelle stellt er fest: „Die Architektur ist in sich stimmig und erstellt den Raum für die Handlung“ (ebd., S. 93) [und] „die Szene selbst erhält den ersten Platz“ (ebd., S. 96). Vergleicht man diese Aussagen mit dem Werler Retabel, so entspricht dessen architektonisch klare Gliederung mit ihrer durch Pfeiler stark bestimmten Außenform und der Betonung der Hauptszene (die vom Rosenkranz umgebene Gottesmutter Maria) durchaus den Beobachtungen von Rickmann (1963) an anderen Altären Gerhard Gröningers. Auch seine Feststellung, dass Gerhard Gröninger an keinem seiner Altäre oder Epitaphien „kannelierte Säulen“ verwendet, trifft auf das Werler Retabel zu, das ausschließlich glatte Säulenschäfte aufweist. Das Fehlen kannelierter Säulen könnte sogar als Hinweis auf eine mögliche Urheberschaft Gerhard Gröningers gewertet werden, da die Vermeidung solcher Säulen „ein Kennzeichen ist, das Gerhard Gröninger mit seinem Bruder Heinrich gemeinsam hat“ (ebd., S. 95). Die von Rickmann (1963) festgestellte „flächenparallele Tiefenschichtung der Architekturteile“ („Nirgends ist eine in den

Raum vorstoßende Rundform zu sehen“, ebd. S. 96) als weiteres Merkmal der Gerhard Gröninger zugeschriebenen Werke ist ebenfalls am Werler Retabel ablesbar.

Als weiterer Hinweis auf eine mögliche Urheberschaft Gerhard Gröningers könnte die das Werler Retabel charakterisierende „Großfigurigkeit“ gelten. Diese bereits am Hüchtebrock-Epitaph (1615) ablesbare Tendenz zur Darstellung einzelner größerer Figuren ist laut Rickmann (1963) auch an den beiden Ecce-Homo-Darstellungen (1635, 1645) an der Überwasserkirche zu Münster erkennbar, deren Ausführung er als „weiteren Schritt zur Großfigurigkeit“ wertet (ebd., S. 95).

Die im Mittelteil des Werler Retabels auf den Rosenkränzen aufgereihten Rundmedaillons lassen sich wegen des Mangels an vergleichbaren Arbeiten Gröningers nur schwer auf ihre Beziehungen zu seinen Werken hin untersuchen. Die Werler Medaillons (Abb. 13) sind sämtlich stark halbplastisch durchgeformt und entsprechen damit weitgehend der Feststellung von Jászai (o.J.), dass Gerhard Gröninger mit einer „perspektivischen Figurenanordnung“ arbeitet: „Das Wichtigste ist drastisch in den Vordergrund gerückt“ (ebd., S. 18). Auch die von Rickmann (1963) entdeckte „Großfigurigkeit“ ist an den Werler Medaillons ablesbar: In der Regel ragen die wenigen bedeutsamen Personen plastisch weit in den Vordergrund hinein, der sich deutlich vor der Bildebene befindet, während die unwichtigeren Figuren im perspektivisch verkürzten Bildhintergrund agieren.

Vergleicht man jedoch die Anordnung der Figuren auf den Werler Medaillons mit jener auf den Gröninger zugeschriebenen Medaillons, so lassen sich nur noch wenige Übereinstimmungen entdecken. Nur vier inhaltlich ähnliche Werke Gerhard Gröningers entsprechen den Darstellungen der Rosenkranzgeheimnisse auf den Werler Rundmedaillons und diese entstammen sämtlich anderen Zusammenhängen: Zum einen handelt es sich um drei Medaillons des ehemaligen Sebastian-Altars der Pfarrkirche St. Georg zu Vreden (1630/40) (Gebet Christi am Ölberg [Abb. 24], Geißelung Christi [Abb. 25], Begegnung mit Veronika [Abb. 26]; heute im Hamaland-Museum Vreden) zum anderen um ein aus der gleichen Zeit stammendes Rundrelief, das zu einem abgebrochenen Altaraufsatz der katholischen Pfarrkirche St. Georg zu Hiddingsel gehörte (Begegnung Christi mit Veronika [Abb. 27]). Inhaltlich können diese Gröninger-Medaillons mit den Darstellungen der Rosenkranzgeheimnisse „...der für uns Blut geschwitzt hat“, „... der für uns gezeißelt worden ist“ und „... der für uns das schwere Kreuz getragen hat“ am Werler Retabel gleichgesetzt werden. In der Ausführung und Figurenanordnung aber unterscheiden sich die Gröninger-Arbeiten erheblich von den Werler Medaillons:

Während bei Gröningers „Gebet Christi am Ölberg“ ein am oberen Bildrand in einer Wolke befindlicher Engel den Kelch des Leidens bringt, steht dieser Kelch im entsprechenden Werler Medaillon - zusätzlich mit einer zur Hälfte abgebildeten Hostie versehen - am linken oberen Bildrand ohne Engel isoliert auf einer Anhöhe (Abb. 13, oberhalb der Krone Marias). Außerdem unterscheiden sich die Körperhaltungen Jesu und seiner Jünger auf beiden Medaillons erheblich voneinander und auch die Anordnung der Figuren wurde verschieden gelöst.

Ähnlich verhält es sich mit der Darstellung der Geißelszene. Der, vor eine mit jonischem Kapitell abschließende Martersäule gebundene, kräftige Körper Christi auf dem Medaillon aus St. Georg zu Vreden ist durch eine stark plastisch herausgearbeitete

Muskulatur und einen Sonnennimbus charakterisiert. Seine Darstellung hat kaum Gemeinsamkeiten mit dem hohen schlanken und nicht nimbierten Körper Jesu auf dem entsprechenden Werler Rundmedaillon (Abb. 13, rechts vom Jesuskind). In Werl fehlen außerdem das Kapitell der Geißelsäule und die beiden männlichen Figuren, die bei Gröninger zwischen den geißelnden Knechten und Jesus stehen.

Auch das dritte zu vergleichende Rosenkranzmedaillon mit der Darstellung des Geheimnisses „... der für uns das schwere Kreuz getragen hat“ unterscheidet sich von den entsprechenden Arbeiten Gerhard Gröningers in Vreden und Hiddingsel (Abb. 26; 27). Während die Laufrichtung Christi auf diesen Rundmedaillons nach rechts ausgerichtet ist, weist sie auf dem Werler Medaillon nach links (Abb. 13, oberhalb der geistlichen Herrscher). In den beiden Gröninger-Medaillons steht außerdem die Begegnung Jesu mit Veronika im Vordergrund, während im Werler Medaillon in Anlehnung an das entsprechende Rosenkranzgeheimnis das Fallen Jesu unter dem schweren Kreuz in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt ist.

Der Vergleich der Gerhard Gröninger zugewiesenen Rundmedaillons mit den Darstellungen der Werler Rosenkranzreliefs zeigt deutliche Unterschiede in der Flächenaufteilung, der Figurenanordnung und der inhaltlichen Gestaltung. Diese Unterschiede sind m. E. so groß, dass sie gegen eine mögliche Urheberschaft Gröningers am Werler Altar sprechen, da sie nicht mehr im Rahmen der Beobachtung Jászais (o.J.) erklärt werden können, dass es „gerade typisch für die Arbeitsweise Gröningers“ sei, dass „er bestimmte Kompositionen oder architektonische Strukturen leicht abgewandelt verwendet“ (ebd., S. 71).

Ein letzter Hinweis auf mögliche Verbindungen zwischen dem Werler Retabel und dem Werk Gerhard Gröningers betrifft die Verwendung von Hermenputten am Gröninger zugeschriebenen Plettenberg-Epitaph im Dom zu Münster (1619) und am Werler Rosenkranzaltar. [Als ‘Herme’ galt ursprünglich eine den griechischen Gott Hermes darstellende Büste auf einem Pfeiler mit quadratischem Querschnitt, der sich nach unten verjüngte. Seit der Renaissance wurden diese Figuren Teil des allgemeinen Formenrepertoires der Dekoration (Lucie-Smith 1997, S. 121) und mit dem beginnenden Frühbarock ersetzte man die Herme auch durch eine Putte, die wegen ihrer der Herme entsprechenden Stützfunktion als „Hermenputte“ bezeichnet wird.] Am Plettenberg-Epitaph (Abb. 23) stehen auf Akanthus-Voluten-Konsolen vier Hermenputten, die den vier Säulen des Hauptgeschosses zugeordnet sind und diese stützen. Auch am Werler Rosenkranzaltar begegnen zwei Hermenputten, die mit ihren über den Kopf erhobenen Armen das Gesims unterhalb der Podeste der mittleren Säulenordnung tragen (Abb. 2). Trotz der augenfälligen Entsprechungen zwischen den Hermenputten in Werl und denen des Plettenberg-Epitaphs erscheint es nur bedingt möglich, sie als Hinweis auf eine Urheberschaft Gröningers am Werler Altar zu werten: Zum einen tauchen diese Putten innerhalb des Gesamtwerks Gröningers nur einmal am Plettenberg-Epitaph auf und zum anderen könnten sie auch, wie die meisten Dekorationselemente, nicht vom Meister selbst, sondern von einem damit beauftragten Gesellen ausgeführt worden sein. Denkbar ist auch, dass diese Putten von Gröningers Arbeitgeber, Hans Lacke, angefertigt wurden.

Die Frage, ob Gerhard Gröninger tatsächlich der Bildhauer des Werler Rosenkranzaltars ist, kann angesichts der oben beschriebenen Ergebnisse nicht eindeutig beant-

wortet werden. Rahmenbedingungen, architektonische Struktur und Großfigurigkeit der Darstellungen am Rosenkranzretabel schließen eine mögliche Urheberschaft Gröningers nicht aus. Detaillierte Vergleiche einzelner Rosenkranzmedaillons mit ausgewählten, inhaltlich ähnlichen Arbeiten Gerhard Gröningers hingegen weisen ebenso wie das für diesen Künstler beim Bau von Altären unübliche Material Holz deutlich in eine andere Richtung. Die im Kirchenführer vorgenommene Zuschreibung sollte deshalb mit Zurückhaltung übernommen und als vorläufig und ungesichert angesehen werden.

Angesichts dieser Ergebnisse verdient der Hinweis von Seifert (1983), dass der Werler Rosenkranzaltar Beziehungen zu den süddeutschen Schnitzretabeln der Spätrenaissance und zur Degler- und Zürn-Schule aufweise (ebd., S. 155), erneute Beachtung. Herkunft und Beziehungen des aus Süddeutschland stammenden Erzbischofs und Kurfürsten von Köln, Ferdinand von Bayern, lassen solche Verbindungen als möglich erscheinen. Die Beachtung der süddeutschen Schnitztradition und ihrer Berücksichtigung am Werler Retabel könnte Aspekte erschließen, die in dieser Arbeit wegen der Konzentration auf die mögliche Urheberschaft Gerhard Gröningers unberücksichtigt geblieben sind.

9 Ursachen für den Bedeutungsverlust des Rosenkranzaltars nach 1661

Bereits 30 Jahre nach der Errichtung des Rosenkranzaltars bemühte sich die Bevölkerung der Stadt unter der Federführung ihres Bürgermeisters Hermann Brandis (1612-1676) um die Überführung einer kleinen, 68 cm hohen, hochmittelalterlichen Marienfigur (Abb. 28) aus der Nachbarstadt Soest nach Werl. Vermutlich über seine Ehe mit der Soester Patriziertochter Elisabeth von Michels, die ihm detaillierte Kenntnisse der Soester Verhältnisse ermöglichte, hatte Hermann Brandis von dem ehemals in der dortigen Kirche Maria zur Wiese verehrten Marienbild erfahren, das seit der Einführung der Reformation in Soest (1531/1532) nicht mehr verwendet und auf dem Dachboden der Kirche entsorgt worden war (Best 1990, S. 44). Brandis setzte sich mit den Verantwortlichen des kurfürstlichen Hofes in Köln und mit dem Kurfürsten und Erzbischof Maximilian Heinrich von Köln (1650-1688) in Verbindung und erreichte, dass dieses alte Heiligtum im September 1661 nach Werl überführt werden konnte (Bellot-Beste 1958, S. 19f.).

In ihrer Dissertation über „Die Wallfahrt zum Gnadenbild von Werl in Westfalen“ schreibt Bellot-Beste (1958), es habe „greifbare Gründe“ dafür gegeben, dass der Bürgermeister so großen Wert darauf gelegt habe, das Gnadenbild in seine Stadt zu bringen: „In der Zeit vor 1583 besaß Werl nämlich einige Heiligtümer, die von Wallfahrern sehr verehrt wurden. Das bedeutendste unter ihnen war ein altes Kruzifix, das jedes Jahr in einer Prozession von Werl nach Soest getragen und in der Domkirche aufgestellt wurde. In den Wirren um die Einführung der Reformation durch den Kurfürsten und Erzbischof Gebhard Truchseß von Waldburg wurden diese Heiligtümer aber zum größten Teil zerstört. Dem Bürgermeister lag nun daran, Werl wieder zu einem Heiligtum zu verhelfen“ (ebd., S. 19).

Bürgermeister Brandis selbst begründet die Einholung des Gnadenbildes in seiner „Historie der Stadt Werl“ (1673) folgendermaßen: „... weilen zur zeit alß die Nachbarschafft [= Soest, Erg. R.F.] der alter wahrer catholischer Religion annoch zugethan ware, durch die Vorbitt der allerseeligsten Mutter Gotteß in Verehrung dises Bilds, *viele Miraculem* geschehen und größere *Unglückere zum offteren seint abgewendet* worden“ (in: Seibertz 1857, S. 90, Hervorheb. R.F.). Der Wahrheitsgehalt dieser Aussage muss jedoch bezweifelt werden, denn die überlieferten Soester Quellen berichten für den gesamten Zeitraum der Verehrung der Marienskulptur von nur *drei* Gebetserhörungen. Sie waren auf einer (verlorengegangenen) silbernen Tafel aufgezeichnet, die zusammen mit dem Gnadenbild nach Werl gelangt sein soll (Bellot-Beste 1958, S. 17). Unabhängig von nachweisbaren Wundertätigkeiten weist aber schon allein die Tatsache, dass die Marienfigur trotz ihrer 130 Jahre währenden Verbannung auf den Dachboden der Soester Wiesenkirche im Jahr 1661 noch bekannt war, auf ihre sehr hohe Wertschätzung vor der Reformation in Soest hin. Für das hohe Ansehen der Figur spricht ferner, dass sie nicht zerstört, sondern nur den Blicken der protestantischen Christen entzogen wurde. Vermutlich lebte sie in der mündlichen Tradition der verbleibenden Soester Katholiken weiter, die die Wiesenkirche jeden Tag sahen und um den Verbleib und die Geschichte des ehemals verehrten „Marienkultbild[es]“ (Endemann 1975, S. 65) wussten.

Die von Brandis gelieferte Begründung für die Einholung der Soester Marienfigur, dass „in Verehrung dises Bilds ... größere Unglückere zum offteren seint abgewendet

worden“ (Ausl. R.F.), zeigt deutlich, dass das Soester Kultbild genau die Schutzfunktionen für die Stadt Werl übernehmen sollte, die 30 Jahre zuvor von der Madonna des Rosenkranzaltars erwartet worden waren!

Als die Marienstatue in Werl ankam, wurde sie von den Kapuzinern in ihre Obhut genommen und zunächst in deren Oratorium und später in der neu erbauten Klosterkirche aufgestellt (Bellot-Beste 1958, S. 21). Innerhalb weniger Jahre ereigneten sich zahlreiche Gebetserhörungen und Wunder (siehe Anhang „Auszüge aus dem Werler Mirakelbuch“), die dazu beitrugen, dass die kleine hölzerne Skulptur der Muttergottes und ihres als Weltenherrscher dargestellten Sohnes zum Ziel zahlreicher Wallfahrten wurde (Best 1990, S. 54-86). Die Wallfahrtstradition bestimmte in den folgenden Jahrhunderten das Stadtbild und den Charakter der Stadt Werl als Wallfahrtsstadt. Heute gilt Werl neben Altötting in Bayern (Marienwallfahrt seit 1489) und Kevelaer am Niederrhein (seit 1642) als „der dritte große Ort der Marienverehrung in Deutschland“ (Kreis Soest 1995, S. 103). An manchen Wallfahrtstagen halten sich bis zu 10.000 Pilger in der Stadt auf. Jährlich kommen etwa 200.000 Wallfahrer nach Werl in die Wallfahrtsbasilika Mariae Heimsuchung, wo das Gnadenbild heute aufgestellt ist (ebd.). Für das Jahr 2001 gab der Leiter der Werler Wallfahrt, Pater Hans-Georg Löffler OFM, die Zahl der Pilger sogar mit „zwischen 200 000 und 250 000“ an. Eine exakte Zahl sei nicht zu ermitteln, weil außer den angemeldeten 368 Großgruppen auch eine zunehmende Zahl nicht erfassbarer Einzelpilger nach Werl wallfahrteten (telefonische Auskunft vom 18. 10. 2001).

In den folgenden Kapiteln soll untersucht werden, welche Qualitäten das aus Soest stammende „Marienkultbild“ befähigten, die Marienstatue des Rosenkranzaltars in ihrer Funktion als Beschützerin der Stadt Werl abzulösen. Angesichts der erheblichen finanziellen Anstrengungen, welche die Werler Bürger zuvor für die Errichtung des Rosenkranzaltars auf sich genommen hatte, wirkt das Bemühen der Stadt Werl, nur eine Generation später eine neue Marienfigur zu importieren, zumindest etwas überraschend. Wegen der schlechten Quellenlage sind die Ursachen für diesen Gesinnungswechsel allerdings nicht ohne Schwierigkeiten zugänglich.

Nach einem Hinweis auf die didaktische Qualität des Rosenkranzaltars und die damit verbundenen Nachteile wird zunächst kurz auf die sehr spärlich dokumentierte Rezeptionsgeschichte des Rosenkranzaltars eingegangen. Anschließend soll eine vergleichende Betrachtung der Mariendarstellungen des Rosenkranzaltars und des Gnadenbildes durchgeführt werden. Vermutet wird, dass die Neuorientierung der Werler Bürger mit den unterschiedlichen Marienidealen zusammenhängen könnte, die zur Zeit des hohen Mittelalters und des frühen 17. Jahrhunderts maßgeblich gewesen sind. Ergänzend werden die Ergebnisse einer statistischen Erfassung der Wahrnehmungen der jeweiligen Marienfigur durch heutige Betrachter vorgestellt und interpretiert. Im Anschluss an diese objektgestützte Annäherung an das Phänomen der Zuwendung der Bevölkerung zu der ‚neuen‘ Marienstatue wird abschließend ein kontextbezogener Erklärungsansatz verfolgt. In diesem Zusammenhang werden die propagandistischen Tendenzen der katholischen Reform beschrieben, die zur Zeit der Überführung der Soester Marienfigur nach Werl bestimmend gewesen sind. Sie waren wesentlich durch eine „kämpferische Bildpolitik“ gekennzeichnet, in der berühmte „Kultbilder bewußt in den Dienst der Glaubenspropaganda gestellt wurden“ (Belting 1993, S. 538).

9.1 Die Kehrseite der didaktischen Anteile des Rosenkranzaltars

Eine mögliche Ursache für die längerfristige Bevorzugung der Gnadenbildmadonna könnte mit der hohen didaktischen Aufladung des Rosenkranzaltars zusammenhängen (vgl. Kap. 7.1.5). Den gläubigen Bittstellern ging es vorrangig darum, Maria als Mittlerin einzuschalten, die ihre Anliegen gegenüber Gott vertreten sollte. Am Rosenkranzaltar überragt Maria zwar alle anderen Figuren, doch lenken die anderen Heiligen und vor allem die religionsdidaktische Gestaltung des Altars gleichzeitig von ihr ab. Einer solchen Konkurrenz ist das Werler Gnadenbild nicht ausgesetzt gewesen. In der alten Werler Wallfahrtskirche (Entstehung 1669, Bellot-Beste 1958, S. 29) hat es auf einem eigens für dieses Bild errichteten Seitenaltar gestanden und in der neuen Wallfahrtsbasilika (Entstehung 1904-1906, Dehio o.J., S. 589) befindet es seit der neuesten Umgestaltung (1999) sogar völlig frei auf einem separaten Podest. Der gläubige Beter konnte und kann sich so ohne äußere Ablenkung ganz auf Maria konzentrieren und mit ihr im Gebet kommunizieren. Das Gnadenbild präsentiert sich in diesem Zusammenhang als angemessener Ansprechpartner als die Darstellung Marias innerhalb des hochkomplexen Rosenkranzaltars.

9.2 Quellen zur Rezeptionsgeschichte des Rosenkranzaltars

Innerhalb eines von Michael Jolk, Werl, freundlicherweise zur Verfügung gestellten Absatzes der „Privilegien und Statuten der fortan neben dem Kaufamt bestehenden Schneiderzunft“ vom 7. Dezember 1657 (StAW, Akten B 34 d, II 10) wird kurz erwähnt, dass die Schneider sich „zu mehrer und glücklicher Inauguration ihrer Zunfft“ verpflichteten, ihre Andacht „an unserer Lieben Frouwen des allerheiligsten Rosenkrantztes Altar“ zu verrichten und „auff selbiges Altar jährliches und alle Jahr [= für alle Zeiten, Erg. R.F.] zwölf Pfundts Wachßes unfehlbarlich zu schaffen“. Aus einer Notiz des Erbsälzers Detmar Josef Michael von Mellin (1702-1765) geht ferner hervor, dass es im Sockelbereich des Altars zu Umbaumaßnahmen gekommen sein muss, durch die ein Teil des 1638 datierten Grabsteins des Erbsälzers Philipp Papen „mit der Treppe vor der mutter gottes in der noht Altar, [= Rosenkranzaltar, Erg. R.F.] zugesetzt“ (Deisting 1991, S. 15). Aus dem 18. Jahrhundert ist noch bekannt, dass ein silbernes Expositorium, das die Erbsälzer für ihren eigenen Altar stifteten, so gearbeitet wurde, dass es auch am Rosenkranzaltar verwendet werden konnte. Hinweise auf Gebetserhörungen, die mit dem Rosenkranzaltar verbunden sind, oder sonstige Quellen, die als Belege für eine bedeutsame Rolle des Altars im Bewusstsein der Öffentlichkeit gewertet werden könnten, finden sich im Gegensatz zu den reichlich vorhandenen Nachrichten über das Gnadenbild nicht. Überregional ist der Rosenkranzaltar so unbekannt geblieben, dass seine Abbildung auf dem Einband der Publikation von Scherschel (1982) über das Rosenkranzgebet ohne Quellenangabe erfolgte. Die auf dem Rosenkranzaltar abgebildeten Heiligen und Personengruppen gerieten sogar soweit in Vergessenheit, dass zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Arbeit fehlerhafte und unvollständige Angaben existierten, die seit Jahren in den einschlägigen Veröffentlichungen immer wieder fortgeschrieben worden waren.

9.3 Die Madonnentypen des Gnadenbildes und des Rosenkranzaltars und ihre theologischen Vorgaben

Die im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts in Westfalen oder im Rheinland entstandene Marienfigur (Endemann 1975, S. 80), die heute als „Werler Gnadenbild“ in der Wallfahrtsbasilika Mariae Heimsuchung beherbergt wird, stellt eine nur 68 cm große Muttergottes dar, die auf einem romanischen Ringpfostenstuhl sitzt und deren beide Unterarme auf den Seitenlehnen des Stuhles aufliegen. Die heute nicht mehr vorhandenen hinteren Pfostenoberteile wurden wahrscheinlich kurz nach der Überführung des Gnadenbildes nach Werl abgesägt (ebd., S. 63), als die Mode aufkam, die Madonna zu bekleiden. Marias rechte Hand umfasst einen Apfel, die Linke hält sie dem Betrachter aufgerichtet und offen entgegen. Das Kind sitzt auf dem Schoß der Mutter, doch ist es nur der Körpergröße nach ein Kind. Sein erwachsener Gesichtsausdruck, seine zum Segen erhobene Rechte, seine gekreuzten Beine und das auf seinem linken Oberschenkel liegende Buch weisen es als den auf dem Schoß der Mutter thronenden König und Richter der Welt aus. Aufbau, Symmetrie und Geschlossenheit der Darstellung erwirken den Eindruck strenger Erhabenheit und Majestät. Unterstützt wird der hieratische Charakter der Gruppe durch eine während des 13. Jahrhunderts im Rahmen einer Restauration aufgetragene Goldfassung (ebd., S. 61f.). Im Zusammenhang mit dem Aufkommen des Ideals der Schönen Madonnen erfolgte dann im 14. Jahrhundert eine umfassende Renovierung der Köpfe der Figuren. Die Haare des Kindes wurden zur heutigen Lockenfrisur umgeändert und das Gesicht der Madonna wurde vollständig überarbeitet und stuckiert. Ihre Augen wurden etwa 7 mm tiefer angesetzt und so dem Zeitgeschmack angepasst. Ebenso änderte man die ursprüngliche Zopffrisur in die heute sichtbare Lockenfrisur um (ebd., S. 63; 68f.). Das Ergebnis dieser Arbeiten zeigt eine zeitlos attraktive junge Frau, die zwar ihre hieratische Funktion als Thron der Gottheit beibehalten hat, aber durch die Überarbeitung in Anlehnung an den Stil der Schönen Madonnen eine freundlichere Ausstrahlung besitzt als sonst bekannte romanische Mariendarstellungen. Unterstützt wird dieser Eindruck durch die leichte Farbigkeit des Inkarnats aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts (ebd., S. 67). Mit ihren leicht geröteten Wangen und ihrem ruhigen, offenen Gesichtsausdruck wirkt die Werler Gnadenbildmadonna weniger starr als stilistisch reine romanische Marienfiguren. Sie erweckt eher den Eindruck einer besonders schönen menschlichen Frau, die durch ihre majestätische und hieratische Ausstrahlung imponiert.

Diese Verbindung von majestätisch-hieratischer Ausstrahlung und Weiblichkeit sucht man bei der Madonna des Werler Rosenkranzaltars vergeblich. Zur Zeit der Errichtung des Rosenkranzaltars hatten nämlich andere Aspekte Marias bei den Theologen im Vordergrund gestanden. Maria war damals vor allem wegen ihrer demütigen Unterwerfung unter den Willen Gottes verehrt worden. Sie wurde deshalb (außer in den volkstümlichen Legenden) weniger als machtvolle Herrscherin, sondern mehr als demütige Magd des Herrn wahrgenommen. Dass sie von Gott auf den ehrenvollen Platz einer Himmelskönigin erhoben worden war, führten frühneuzeitliche Theologen auf ihre vorbildhafte keusche Unterwerfung unter ihre göttliche Bestimmung als Gottesgebärerin zurück, auf ihre besonders ausgeprägte Aufopferungsbereitschaft zugunsten ihres göttlichen Sohnes und auf die Ausrichtung ihres ganzen späteren Lebens auf die Nachfolge Christi. Abgesehen davon wurde die (negativ gewertete) Verbindung

von Weiblichkeit und Macht während der Frühen Neuzeit vor allem bei Hexen gesehen, so dass diese Kombination für die Bevölkerung per se negativ besetzt war und für Maria nicht in Frage kommen konnte. Als Angehörige des ‚schwachen Geschlechts‘ zeichneten sich gute und vorbildliche Frauen - wie Maria - entsprechend dem damals gültigen Frauenleitbild nicht durch Macht, sondern durch Gehorsam, hingebungsvolle Fürsorglichkeit und demütiges Gottvertrauen aus.

Das spätromanische Werler Gnadenbild hingegen stammt aus einer Zeit, in der andere Sichtweisen Marias bestimmend gewesen sind. Im Vordergrund hatte gestanden, dass Maria die Mutter des Erlösers und des Weltenherrschers war. Als solche war sie Angehörige des himmlischen Hofstaates und sie hatte unmittelbare persönliche Beziehungen zu Gott. Außerdem hatten die Gläubigen bei Maria geschätzt, dass sie sich aufgrund ihrer menschlichen Herkunft und ihrer persönlichen Erfahrungen mit irdischen Nöten auskannte und dass sie sich zugunsten ihrer Verehrer bei ihrem göttlichen Sohn einsetzte. Diese (parallel zu den frühneuzeitlichen theologischen Spekulationen über Maria in den Legenden weiterlebenden) Aspekte der Gottesmutter waren zur Zeit der Entstehung des hochmittelalterlichen Werler Gnadenbildes maßgeblich gewesen und noch nicht von der demütig-gehorsamen Rolle Marias überlagert worden, die frühneuzeitliche Theologen Maria zugeordnet hatten. Die majestätisch wirkende Darstellung Marias am Werler Gnadenbild als Mutter und Thron des Weltenherrschers kann als künstlerische Umsetzung dieses hochmittelalterlichen Marienbildes angesehen werden.

Vielleicht trugen die unterschiedlichen, künstlerisch reflektierten Marienvorstellungen des Hochmittelalters und der Frühen Neuzeit dazu bei, dass der großartige frühneuzeitliche Rosenkranzaltar gegenüber der kleinen hochmittelalterlichen Muttergottes des Werler Gnadenbildes in den vergangenen 370 Jahren in den Hintergrund geriet. Denkbar ist, dass die Werler Bevölkerung intuitiv gespürt hat, dass dem am Rosenkranzaltar umgesetzten Marienkonstrukt all die Anteile machtvoller Weiblichkeit fehlten, die frühneuzeitliche Theologen Maria abgesprochen hatten, indem sie ihren demütigen Gehorsam, ihre Distanz zu leidenschaftlichen Erregungen, ihre aufopferungs- und hingebungsvolle Mutterrolle und ihre weltverneinende vorbildhafte Nachfolge Christi idealisierten. Vorstellbar ist, dass Marias gläubige Verehrer in der Madonna des Rosenkranzaltars nicht mehr jene mächtige, weiblich-mütterliche Herrscherin sehen konnten, der sie sich anvertrauen wollten, damit sie sich für sie bei ihrem göttlichen Sohn einsetzte. In den Augen ihrer gläubigen Verehrer war Maria wohl trotz aller theologischen Spekulationen über sie niemals vorrangig das abstrakte, überweltliche und unerreichbare Modell einer gehorsamen Gottesgebälerin, sondern immer eher die menschliche junge Frau und die machtvolle „Mutter der Barmherzkeit“ (Kälin 1993) geblieben, als die sie in den alten Legenden beschrieben worden war. Genau dieser Zug majestätischer Weiblichkeit aber scheint der eher vergeistigt und etwas versunken wirkenden Madonna des Rosenkranzaltars trotz ihrer mütterlichen Attribute weitgehend zu fehlen.

9.4 Statistische Erfassung subjektiver Wahrnehmungen der Madonnentypen des Rosenkranzaltars und des Werler Gnadenbildes durch heutige Betrachter

Vor dem Hintergrund der Ergebnisse des oben beschriebenen Vergleichs kann erwartet werden, dass sich die beiden Marienstatuen hinsichtlich ihrer Ausstrahlung und Wirkung auf den Betrachter unterscheiden. Die darauf aufbauende Arbeitshypothese geht davon aus, dass diese Unterschiede einen Schlüssel zur Erklärung der Zuwendung zum Gnadenbild liefern können. Um zu erfahren, wie die beiden Figuren auf den Betrachter wirken, sind im Zeitraum September-Oktober 2001 insgesamt 89 Personen nach ihren subjektiven Wahrnehmungen der Mariendarstellungen befragt worden.

9.4.1 Zielsetzung und Grenzen der Befragung

Ziel der statistischen Erfassung der subjektiven Wahrnehmungen der Marienfiguren des Rosenkranzaltars (M-Ro) und des Werler Gnadenbildes (M-WGn) war es, allgemeine Trends und Anhaltspunkte zu gewinnen, die zur Erklärung des Phänomens der Zuwendung der Bevölkerung zum Gnadenbild beitragen könnten.

Einschränkend muss jedoch angemerkt werden, dass es natürlich problematisch ist, aus der Befragung heute lebender Personen Einsichten über Ursachen von Entscheidungen vor knapp 350 Jahren gewinnen zu wollen. Wahrnehmungen sind schließlich nicht nur von der objektiven Beschaffenheit des Wahrnehmungsobjekts bestimmt, sondern auch von den gesellschaftlich determinierten Kategorien und Modellen, in denen man denkt, von den kulturell bedingten Sehgewohnheiten und den Gewohnheiten des Schließens und der Analogiebildung (Baxandall 1999, S. 40). Hinzu kommt, dass Wahrnehmungen und Informationsverarbeitung niemals im luftleeren Raum stattfinden, sondern immer eingebettet sind in Situationen und Bedingungen, unter denen sie stattfinden. Außerdem muss der Wahrnehmende als aktive Person angesehen werden, „die Merkmale auswählt und ihnen einen bestimmten Sinn zuordnet. Wahrnehmungen sind somit auch immer Produkte der individuellen Konstruktion“ (Rosemann/Kerres 1986, zit. n. Thienel 1988, S. 34). Im Zusammenhang mit der selektiven Funktion von Wahrnehmungen fließen so auch heutige subjektive Wertungen in die Beobachtungen ein. Diese sind nicht ausschließlich durch die Qualitäten des abgebildeten Objekts begründet, sondern sie können auch in Form von Zuschreibungen an dieses herangetragen werden. Anlass solcher Zuschreibungen können persönliche Gebetserfahrungen im Umgang mit der jeweiligen Marienfigur sein, die persönliche Bindung an das Kirchengebäude, in dem die Figuren stehen, und natürlich auch ganz private Vorlieben, deren vielfältige Ursprünge häufig nicht einmal denen bewusst sind, die sie haben. Auch gesellschaftlichen und religiösen Normen und Tabus kommt eine wahrnehmungsleitende Funktion zu. Sie können zu ‚Beobachtungen‘ führen, die Eigenschaften an dem wahrgenommenen Objekt entdecken bzw. verneinen, die vornehmlich konventionell bedingt sind und sich inhaltlich deutlich vom Wahrnehmungsobjekt entfernen. Statistische Erfassungen heutiger Sichtweisen der Marienfiguren des Rosenkranzaltars und des Gnadenbildes sind deshalb mit nicht vermeidbaren methodischen Schwächen verbunden, die eine exakte Rekonstruktion der Wahrnehmung dieser Skulpturen durch Menschen der Frühen Neuzeit stark einschränken.

9.4.2 Entwicklung der Fragebogen-Items

Trotz der oben dargestellten, grundsätzlich berechtigten, Kritik erscheint es m. E. möglich, für die Befragung heute lebender Personen Wahrnehmungskategorien zu entwickeln, die als relativ konstant gelten können und aus denen sich Hinweise auf die Wahrnehmungen unserer Vorfahren vor 350 Jahren ableiten lassen: Das der Mutter Gottes des Rosenkranzaltars aufgrund ihrer künstlerischen Darstellung zuzuordnende Attribut „Mütterlichkeit“ z. B. umschreibt zeitenübergreifende, von den meisten Menschen geteilte, Erfahrungen im Umgang mit weiblichen Bezugspersonen. Da Maria innerhalb der katholischen Kirche seit dem Mittelalter nicht nur als Mutter Jesu, sondern auch als „Mutter aller Christen“ und als „Mutter der Barmherzigkeit“ wahrgenommen wird, erscheint es vertretbar, die Objekte der Rosenkranzmadonna und der Gnadenbildmadonna unter dem Aspekt der von ihnen ausgehenden mütterlichen Ausstrahlung miteinander zu vergleichen.

Auch die Attribute „freundlich“ und „zugewandt“ dürften als Eigenschaften gelten, deren Wahrnehmung zwar hinsichtlich ihrer Intensität zu verschiedenen Zeiten durchaus unterschiedlich ausfallen kann. Als konstitutive Voraussetzung von als befriedigend erlebten sozialen Interaktionen besitzen diese Begriffe aber auch eine zeitenübergreifende Qualität. Da man angesichts der vielfältigen an die Gottesmutter Maria herangetragenen Bitten ohne Zweifel von einer - zumindest in der Vorstellung des Beters bestehenden - Interaktion zwischen ihm und Maria ausgehen kann, erscheinen die o.g. Attribute ebenfalls im Zusammenhang mit Mariendarstellungen als zeitunabhängige Wahrnehmungskategorien bedeutsam. Aus diesem Grund erscheint es gerechtfertigt, nach dem Ausmaß dieser Empfindungen zu forschen und ihre graduellen Unterschiede angesichts der beiden o.g. Mariendarstellungen zur Überprüfung der oben angeführten Arbeitshypothese hinzuzuziehen.

In gleicher Weise erscheint es vertretbar, das Ausmaß des an den Darstellungen ablesbaren Jenseitsbezuges der Mutter Gottes zu erforschen. Eine zu stark jenseitig orientierte Mariendarstellung müsste dann - entsprechend den Ausführungen zum vom Beter konstruierten Interaktionsprozess - mit einer geringeren Akzeptanz durch den Beter einhergehen. Einer gänzlich jenseitig und weltabgewandt wirkenden Marienstatue würde vermutlich zu wenig Aufmerksamkeit für den Beter zugesprochen und eine zu geringe Kompetenz hinsichtlich seiner diesseitigen Anliegen und Nöte. Als persönliche Ansprechpartnerin in weltlichen Angelegenheiten wäre eine überwiegend jenseitig orientierte Mariendarstellung dann nur bedingt tauglich. Sie hätte ihre Vorteile eher im Rahmen eines stärker meditativ ausgerichteten Gebets.

Die angeführten Überlegungen führten zur Konstruktion eines Fragebogens mit 12 Fragen, die sich auf die Aspekte „mütterliche Ausstrahlung“, „Ausmaß der subjektiv empfundenen Zuwendung“, „Freundlichkeit des Gesichtsausdrucks“, „Ausmaß des erkennbaren Jenseitsbezuges“, „Ausmaß der demütigen Haltung“ und „Intensität der majestätischen Wirkung“ der beiden Marienstatuen beziehen. Die beiden zuletzt genannten Aspekte wurden in die Untersuchung einbezogen, weil vermutet wird, dass einer machtvoll-majestätisch wirkenden Mariendarstellung mehr Unterstützungskompetenz zugeschrieben werden kann als einer Statue, die sich eher durch demütigen Gehorsam, Unterordnung und Schwäche auszeichnet. Die Fragen konnten mittels einer neunstufigen Werteskala beantwortet werden, deren Anfangs- und Endpunkte besonders definiert waren. Eine 13. Frage erfasste, welche der beiden Darstellungen bevor-

zugt wird, bzw. ob beide abgelehnt werden oder gleich gut gefallen. Alle Fragen konnten mit nur einer Nennung beantwortet werden (Einfachnennung), so dass Mehrfachnennungen unterbleiben mussten und Entscheidungen provoziert wurden.

Die statistisch ausgewerteten Antworten können zwar wegen der o.g. methodischen Schwächen nur bedingt zur Beantwortung der Frage nach den möglichen Ursachen der Zuwendung der Werler Bevölkerung zu dem ‚neuen‘ Gnadenbild herangezogen werden. Sie vermitteln aber vermutlich zumindest einen allgemeinen Eindruck von diesen Ursachen, der ohne die Befragung überhaupt nicht zugänglich wäre. Als willkommenes Nebenprodukt werden Trends sichtbar, die regional begrenzte Aufschlüsse über die heutige Akzeptanz der beiden Mariendarstellungen geben.

Ergänzung: Eine ursprünglich geplante Erfassung der erotischen Ausstrahlung der beiden Mariendarstellungen wurde nach den Erfahrungen des Probedurchlaufs wieder gestrichen. Die vollständige Aufgabenstellung hatte geheißen: „Der Bielefelder Historiker Klaus Schreiner schreibt in seinem Buch ‚Maria. Jungfrau - Mutter - Herrscherin‘ (1994), dass Marienbilder im Mittelalter schön sein mussten, weil Schönheit ein Merkmal des Heiligen war. Er stellt weiter fest: ‚Ohne einen Hauch von Erotik war Maria als schöne Frau nicht darstellbar.‘ Markieren Sie bitte die Zahl, die Ihrem subjektiven Empfinden nach für das Ausmaß des ‚Hauchs von Erotik‘ bei den beiden Mariendarstellungen wahrnehmbar ist.“ Die Reaktionen der Befragten waren entweder durch Empörung („Wie kann man so etwas nur fragen?“) oder durch spontanes Gelächter gekennzeichnet. In allen Fällen wurde das Vorhandensein jeglicher Art von erotischer Ausstrahlung verneint. Die Reaktionen zeigen m.E., dass die während des Mittelalters und der Frühen Neuzeit erfolgte strikte Tabuisierung des Sexuellen im Zusammenhang mit der Gottesmutter Maria bis in die Gegenwart als internalisierte wahrnehmungsleitende Norm wirksam geblieben ist. Da mit Schreiner (1994) anzunehmen ist, dass zu einer als ‚schön‘ dargestellten Frau auch eine gewisse weibliche (= erotisch-attraktive) Ausstrahlung gehört, könnte überspitzt formuliert werden, dass Maria auch heute von den Befragten als Frau wahrgenommen wird, der man vollständige Weiblichkeit abspricht. In der Wahrnehmung der befragten Personen fungiert sie offenbar trotz Mutterschaft und Partnerschaft mit ihrem Mann Josef nicht so sehr als Frau, sondern eher als geschlechtsunspezifisches, etwas unirdisches Wesen.

9.4.3 Zusammensetzung des befragten Personenkreises

Befragt wurde eine kleine Stichprobe von insgesamt 89 Personen beiderlei Geschlechts im Alter zwischen 13 und 75 Jahren. Der überwiegende Teil der Befragten stammte aus Werl selbst, vielen von ihnen waren beide Mariendarstellungen aus eigener Anschauung bekannt. Da die Befragung nur allgemeine Trends ermitteln sollte, wurde von einer statistisch repräsentativen Zusammenstellung der Gruppe abgesehen. Die an der Befragung beteiligten Gruppen wurden jedoch so ausgesucht, dass sie eine Population spiegeln, die entweder innerhalb des katholischen Milieus beheimatet ist oder mit Kirche zumindest in losem Kontakt steht. Im einzelnen handelt es sich dabei um die kfd-Gruppe (Katholische Frauen von Deutschland) der Werler Pfarrgemeinde St. Walburga, um die überpfarrliche Gruppierung KMF (Katholische Männer und Frauen) in Rheda-Wiedenbrück, um Mitglieder der Fachkonferenz Religion eines Wer-

ler Gymnasiums, Schüler der Mittel- und Oberstufe dieses Gymnasiums und einige „Sonstige“ (persönliche Bekannte, Interessierte etc.). Während der Beantwortung der Fragen standen Abbildungen der beiden Mariendarstellungen als Erinnerungsstützen zur Verfügung.

9.4.4. Ergebnisse der Befragung

Die bei den Vorüberlegungen zur Konstruktion des Fragebogens beschriebene Schwäche der Untersuchung hinsichtlich des konstruktiven Charakters von Wahrnehmungen machte sich auch bei der Durchführung der Befragung bemerkbar. Erfasst wurden deshalb häufig widersprüchliche Einschätzungen, die nicht so sehr in den Qualitäten des Wahrnehmungsobjekts begründet sind, sondern eher als Folgen von Zuschreibungsprozessen der Wahrnehmenden interpretiert werden müssen. Da unterschiedliche Wahrnehmungen aber auch für das 17. Jahrhundert nicht auszuschließen sind, besitzen die Ergebnisse der Erhebung dennoch eine gewisse Aussagekraft.

Die Erwartung, durch die Befragung eindeutige Hinweise auf mögliche Ursachen für die Bevorzugung des Werler Gnadenbildes gegenüber dem Rosenkranzaltar zu finden, erfüllte sich nicht. Soweit es die ermittelten arithmetischen Mittelwerte betrifft, erscheinen die beiden Darstellungen sogar als weitgehend austauschbar: In fast allen Fällen beträgt der Unterschied zwischen den beiden Mittelwerten nur Zehntelstellen nach dem Komma. Eindeutige Trendlinien sind vor diesem Hintergrund häufig zwar signifikant aber nicht besonders bedeutsam. (Bei der Ermittlung der Trendlinien wurden nur die tatsächlich gegebenen Antworten berücksichtigt.)

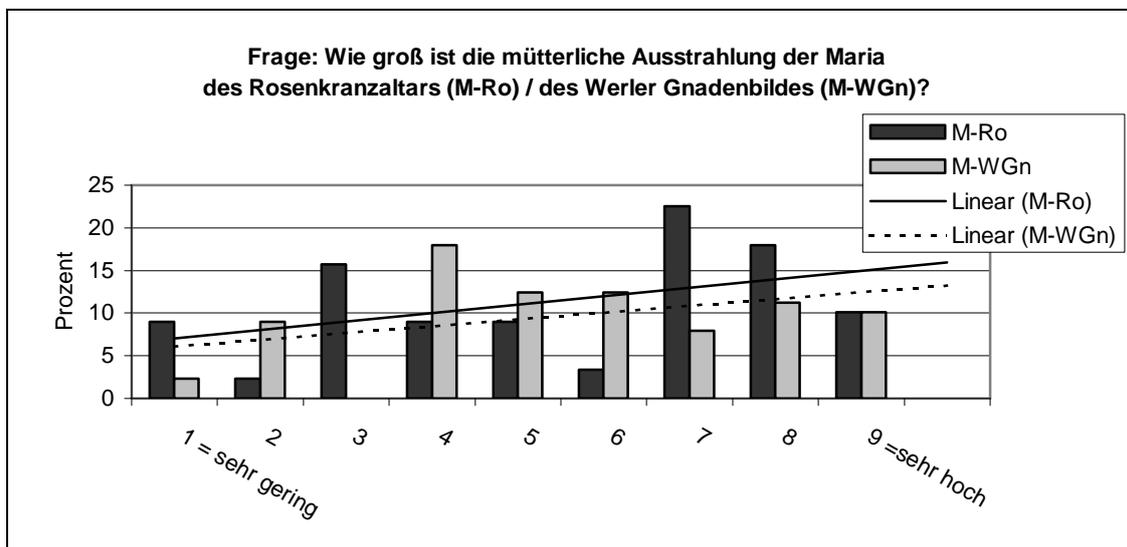
Auffällig ist, dass sich die Ergebnisse zur Präferenz einer der beiden Darstellungen nicht so stark voneinander unterscheiden, wie aufgrund der seit Jahrhunderten bestehenden Wallfahrtstradition zum Werler Gnadenbild erwartet werden konnte: Im Gegensatz zu 28,1 % der Befragten, die sich für die Rosenkranzmadonna aussprechen, favorisieren zwar 37,1 % die Gnadenbildmadonna. Der Unterschied von nur 9 % aber reicht m. E. nicht aus, um die überproportionale Bevorzugung des Werler Gnadenbildes durch Hunderttausende von Pilgern zu begründen.

In ihrer Beschreibung des Typus der Schönen Madonna gibt Helga Möbius (1991) einen Hinweis, der zur Erklärung der widersprüchlichen Ergebnisse der Befragung beitragen könnte. Sie verweist auf die Reglosigkeit der Mariengesichter dieses Madonnentyps und stellt fest, dass ein solches Gesicht, auf dem sich äußerlich nichts bewegt, Gedanken und Empfindungen suggeriere, die dann vornehmlich die des Betrachters seien (ebd., S. 9, zit. n. Leisch-Kiesl 1993, S. 133). Das Gesicht der Gnadenbildmadonna wurde während des 14. Jahrhunderts in Anlehnung an den Stil der Schönen Madonnen überarbeitet und spiegelt deshalb den von Möbius beobachteten Charakter dieses Madonnentyps. Die Rosenkranzmadonna entstand zwar zu einer Zeit, in der dieser Typus zugunsten einer eher jenseitig ausgerichteten und vergeistigt wirkenden Maria aufgegeben worden war, doch sind Ruhe und Reglosigkeit auch an ihrem Mienenspiel ablesbar. Vermutlich hat die von Möbius beschriebene Ausdruckslosigkeit der Gesichter beider Skulpturen durch ihre Offenheit für Zuschreibungen die konstruktiven Anteile des Wahrnehmungsprozesses gefördert. Dieser dürfte deshalb weniger von den äußeren Qualitäten des Wahrnehmungsobjekts bestimmt gewesen sein, sondern weit

stärker von den persönlichen Dispositionen des Betrachters und von dessen ‚innerem Bild‘ von Maria. Vor diesem Hintergrund lassen sich die manchmal widersprüchlichen Wahrnehmungen der Mariendarstellungen damit erklären, dass die Betrachter tendenziell sahen, was sie sehen wollten und was ihren jeweiligen Vorstellungen von Maria entsprach.

9.4.4.1 Wahrnehmung der mütterlichen Ausstrahlung der beiden Marienfiguren

Die mehrfachen Nennungen für die hohe mütterliche Ausstrahlung der Rosenkranzmadonna in der rechten Hälfte der Wertungsskala zeigen, dass die Intention des Künstlers, Maria mit mütterlich wirkenden Attributen auszustatten, von der Hälfte der Befragten (50,6 %) erkannt wurde. Die entsprechende Trendlinie weist einen deutlich sichtbaren Anstieg in Richtung „sehr hohe“ mütterliche Ausstrahlung auf und entspricht damit dem Frauenleitbild des 17. Jahrhunderts, dem zufolge eine Frau „mütterlich“ sein sollte. Sie liegt ferner durchgängig oberhalb des Niveaus der Trendlinie, welche die Wahrnehmung mütterlicher Aspekte bei der Gnadenbildmadonna spiegelt.



ohne Antwort	M-Ro: 1,1 %	M-WGn: 4,5 %
--------------	-------------	--------------

Auffällig ist jedoch, dass etwa ein Drittel der Nennungen (36 %) für die Rosenkranzmadonna innerhalb der linken Hälfte der Wertungsskala liegt. Diese Nennungen ordnen der Maria des Rosenkranzaltars eine tendenziell geringe mütterliche Ausstrahlung zu. Die gegensätzlichen Wertungen erscheinen nicht allein durch die Qualität des wahrgenommenen Objekts bedingt, sondern auch als Folgen konstruktiver Prozesse der Wahrnehmenden.

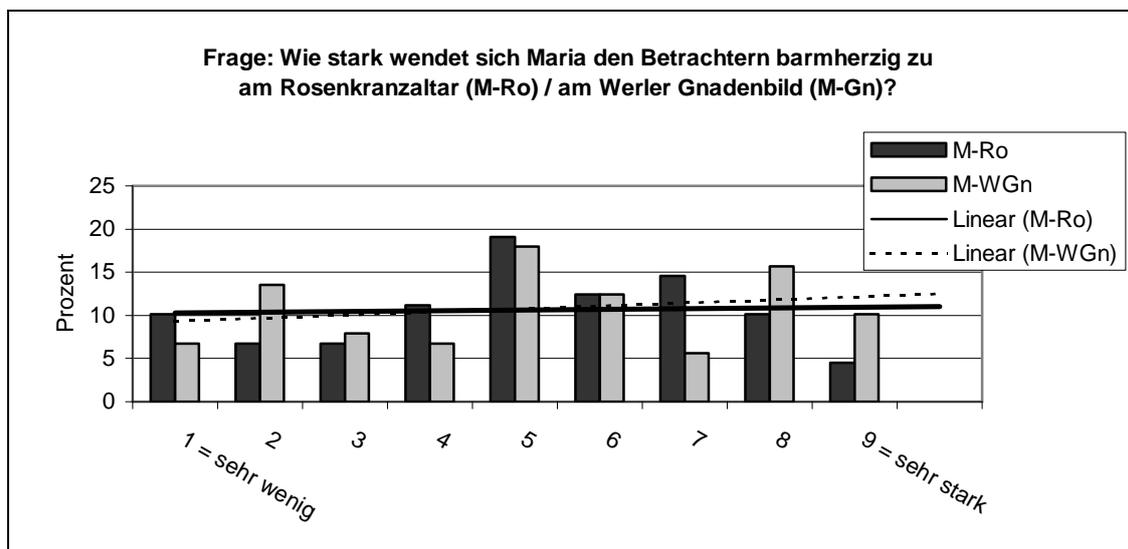
Die mütterliche Ausstrahlung der Gnadenbildmadonna wurde zwar nicht in gleichem Umfang wie bei der Rosenkranzmadonna wahrgenommen, doch lässt sich an der etwas schwächer aber ebenfalls deutlich ansteigenden Trendlinie ablesen, dass auch dem Gnadenbild tendenziell mütterliche Eigenschaften zugeordnet werden. Allerdings fällt hier eine stärker ausgeprägte Ambivalenz der Wahrnehmungen auf: 41,7 % der Befragten halten die mütterliche Ausstrahlung der Gnadenbildmadonna - entsprechend

den tatsächlichen Gegebenheiten der Darstellung - für ‚sehr gering‘ bis mittelmäßig, 12,4 % können sich nicht entscheiden und wählen die mittlere Wertung („5“) und wiederum 41,6 % sprechen sich für eine hohe mütterliche Ausstrahlung aus. Da die Darstellung von Mütterlichkeit zur Zeit der Entstehung des Gnadenbildes als Merkmal Marias vom Künstler nicht beabsichtigt war und vernachlässigt wurde („Jede Andeutung einer menschlichen Beziehung zu dem Christuskind auf ihren [= Marias, Erg. R.F] Knien ist vermieden.“ Endemann 1975, S. 73), hängt die Wahrnehmung mütterlicher Eigenschaften bei der Gnadenbildmadonna vermutlich ebenfalls mit konstruktiven Prozessen der Wahrnehmenden zusammen.

Hinsichtlich der Höhe des arithmetischen Mittelwertes (MW) unterscheiden sich die beiden Mariendarstellungen nur durch Zehntelstellen hinter dem Komma: Die mütterliche Ausstrahlung der Rosenkranzmadonna erreicht in der Wahrnehmung der Befragten den MW = 5,60; die der Gnadenbildmadonna einen MW = 5,25. Mit diesen Ergebnissen liegen beide Mittelwerte nur geringfügig oberhalb des Skalenmittelwertes („5“), der die negativen von den positiven Einschätzungen trennt. Ein Grund für die mögliche Bevorzugung der Gnadenbildmadonna ist nicht ablesbar. Im Gegenteil, hinsichtlich der mütterlichen Ausstrahlung ist ihr die Maria des Rosenkranzaltars sogar geringfügig überlegen.

9.4.4.2 Wahrnehmung der barmherzigen Zuwendung

Auffällig sind der relativ hohe Prozentsatz unentschiedener Nennungen bei Wert „5“ der Wertungsskala (M-Ro = 19,1 %; M-WGn = 18,0 %) und die nicht vorhandene (M-Ro) bzw. nur schwach ausgeprägte (M-WGn) Steigung der Trendlinien. Beide Indikatoren zeigen, dass die Marienfiguren hinsichtlich ihrer barmherzigen Zuwendung als ambivalent empfunden werden.



ohne Antwort	M-Ro: 4,5 %	M-WGn: 3,4 %
--------------	-------------	--------------

Dass der Gnadenbildmadonna bezüglich ihrer barmherzigen Zuwendung ein minimal höherer Mittelwert (MW = 5,22) zugeordnet wird als der Rosenkranzmadonna

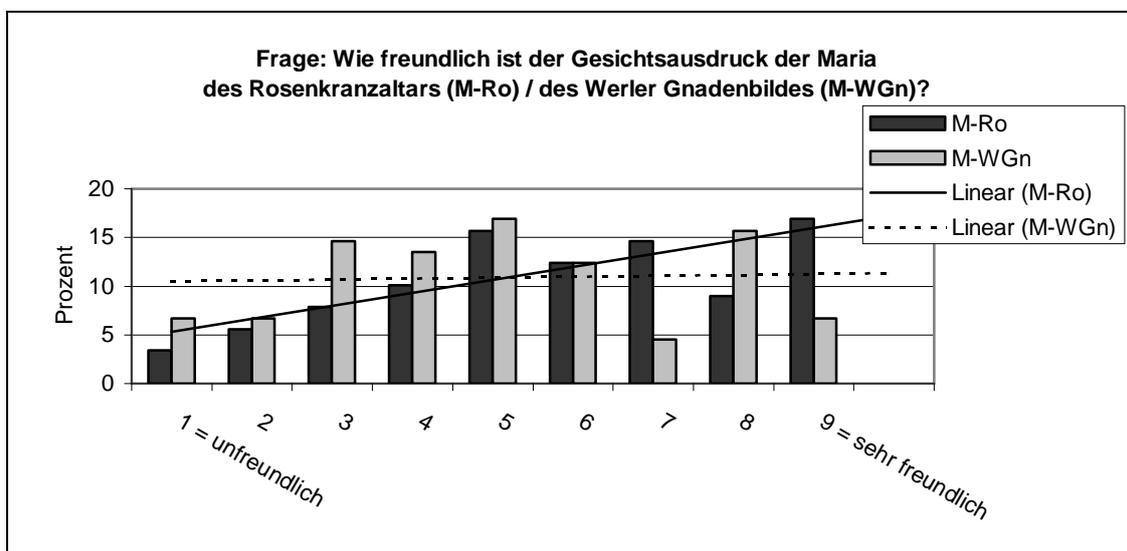
(MW = 5,05), könnte damit zusammenhängen, dass der Betrachter - im Gegensatz zur Rosenkranzmadonna, wo dies nicht möglich ist - die Augen der Gnadenbildmadonna fixieren kann, wenn er sich unmittelbar vor ihr befindet. Die Differenz zwischen den beiden Mittelwerten (= 0,17) ist aber so gering, dass sie nicht aussagekräftig ist.

Die Nähe der beiden Mittelwerte zum Skalenmittelwert („5“), der positive und negative Einschätzungen trennt, vermittelt zusammen mit den fast waagrecht verlaufenden Trendlinien den Eindruck, dass barmherzige Zuwendung bei beiden Mariendarstellungen nicht eindeutig wahrgenommen werden kann. Ein Grund für die Bevorzugung der Gnadenbildmadonna ist aus der Grafik nicht ersichtlich.

9.4.4.3 Wahrnehmung des freundlichen Gesichtsausdrucks

Sofort ins Auge fällt die deutlich ansteigende Trendlinie zugunsten der Wahrnehmung eines freundlichen Gesichtsausdrucks der Rosenkranzmadonna. Für das Werler Gnadenbild hingegen lässt sich - analog zur fast waagrecht verlaufenden gestrichelten Trendlinie - keine eindeutige Tendenz beobachten.

Nur etwa ein Viertel der Befragten (27 %) ordnet der Rosenkranzmadonna die tendenziell „unfreundlichen“ Werte „1-4“ zu. Mehr als die Hälfte (52,9 %) dagegen empfinden ihren Gesichtsausdruck als „freundlich“ (Werte „6-9“). Die Wertungen sind vor allem deshalb überraschend, weil das Gesicht der Rosenkranzmadonna auf fotografischen Detailaufnahmen deutlich regloser und leerer erscheint als die positiven Wertungen nahelegen. Es wirkt auch ausdrucksloser als das Gesicht der Gnadenbildmadonna. Vorstellbar ist, dass die Begleitung der Rosenkranzmadonna durch Kinderengel und ihre etwas geneigte, auf das Jesuskind bezogene, Kopfhaltung die Assoziation „freundlich“ ausgelöst haben.



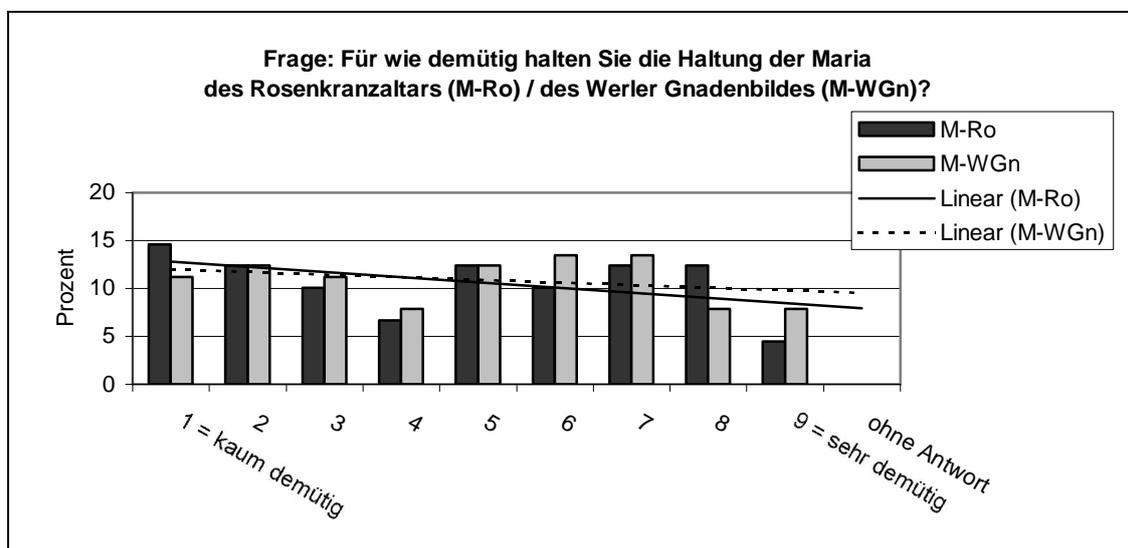
ohne Antwort	M-Ro: 4,5 %	M-WGn: 2,3 %
--------------	-------------	--------------

Die entsprechenden Nennungen für die Gnadenbildmadonna dagegen fallen widersprüchlich aus: 41,5 % der Antworten liegen in der unteren Hälfte der Wertungsskala, eine fast gleich große Menge (39,3 %) hingegen befindet sich in der oberen Hälfte. Mit

Wahl des Mittelwertes „5“ bezeugen 16,9 % der Befragten eine unentschiedene Wahrnehmung. Mit einem arithmetischen Mittelwert (MW = 5,84) liegt die statistisch fassbare Empfindung der freundlichen Ausstrahlung der Rosenkranzmadonna signifikant oberhalb des entsprechenden Wertes für die Gnadenbildmadonna (MW = 5,06). Zumindest auf einer statistischen Ebene ist die Maria des Rosenkranzaltars hinsichtlich ihres freundlichen Gesichtsausdrucks der Gnadenbildmadonna in der Wahrnehmung heutiger Betrachter überlegen. Die erwartete Bevorzugung der Gnadenbildmadonna ist auf dem oben abgebildeten Diagramm nicht erkennbar.

9.4.4.4 Wahrnehmung der demütigen Haltung

Beide Trendlinien weisen einen leichten Anstieg nach links, in Richtung „kaum demütig“, auf, d. h., beide Marienfiguren werden tendenziell als wenig demütig empfunden. Im Gegensatz zur Rosenkranzmadonna (durchgezogene Linie) wirkt die Maria des Gnadenbildes (gestrichelte Linie) auf heutige Betrachter jedoch geringfügig demütiger.



ohne Antwort:	M-Ro: 4,5 %	M-WGn: 2,3 %
---------------	-------------	--------------

Die Trendlinien überraschen durch ihren Widerspruch zu den Sichtweisen Marias, die zur Zeit der Entstehung der beiden Skulpturen gültig waren: Während des 17. Jahrhunderts (Entstehung der Rosenkranzmadonna) hatte Maria als Prototyp vorbildlicher Demut gegolten, zur Zeit des 13. Jahrhunderts (Entstehung der Gnadenbildmadonna) hingegen war sie eher als himmlische Herrscherin angesehen worden, deren Demut bei der künstlerischen Darstellung vernachlässigt wurde.

Die schwach ausgeprägte Steigung beider Trendlinien und die annähernd gleichmäßige Verteilung der Nennungen über die gesamte Skala machen aber auch deutlich, dass die Ausprägung des demütigen Charakters bei beiden Marienfiguren widersprüchlich wahrgenommen wird. Bei der Rosenkranzmadonna liegen 43,8 % der Nennungen in der unteren Hälfte der Wertungsskala, während eine geringfügig niedrigere Anzahl von Nennungen (39,4 %) auf den oberen Abschnitt entfällt. Statistisch sind die Einschätzungen ihrer Haltung als „wenig demütig“ und als „demütig“ annä-

hernd ausgewogen verteilt. Etwas deutlicher fallen die Nennungen für die Gnadenbildmadonna aus: 32,7 % der Nennungen in der unteren Hälfte der Wertungsskala (= „wenig demütig“) steht ein deutlich höherer Wert von 42,8 % in der oberen Hälfte (= „demütig“) gegenüber. Die Gnadenbildmadonna wird demzufolge tendenziell als „demütiger“ empfunden.

Hinsichtlich ihres arithmetischen Mittelwertes aber unterscheiden sich beide Darstellungen nur durch zwei Zehntelstellen hinter dem Komma: Der Mittelwert für die Ausprägung der Demut bei der Rosenkranzmadonna liegt auf dem Niveau von 4,66 der neunstufigen Wertungsskala, der entsprechende Wert für die Gnadenbildmadonna bei 4,83. Damit liegen beide arithmetischen Mittelwerte minimal unter dem Skalenmittelwert („5“), der die „wenig demütigen“ von den „demütigen“ Einschätzungen trennt.

Die Nennungen sind durch eine gewisse Unentschiedenheit der Befragten zu diesem Punkt gekennzeichnet. Dieses Phänomen könnte mit dem heute fremd gewordenen Begriff der Demut zusammenhängen. Das Wort ist fast völlig aus der Alltagssprache verschwunden und für viele Menschen besitzt es nur eine höchst vage inhaltliche Bedeutung, die zudem in der heutigen ‚Ellenbogengesellschaft‘ oft negativ besetzt ist. Dass die Nennungen nicht eindeutiger ausgefallen sind, könnte darüber hinaus damit zusammenhängen, dass die durchaus an der Rosenkranzmadonna ablesbare Demut in der Wahrnehmung der Betrachter durch Marias Körpergröße, ihre stehende Haltung und ihre Krone überlagert worden ist. Die Darstellung der Rosenkranzmadonna vermittelt so die für heutige Betrachter widersprüchliche Botschaft einer ‚demütigen Königin‘. Dies könnte dazu geführt haben, dass Marias Demut für den befragten Personenkreis nicht mehr eindeutig zu identifizieren war.

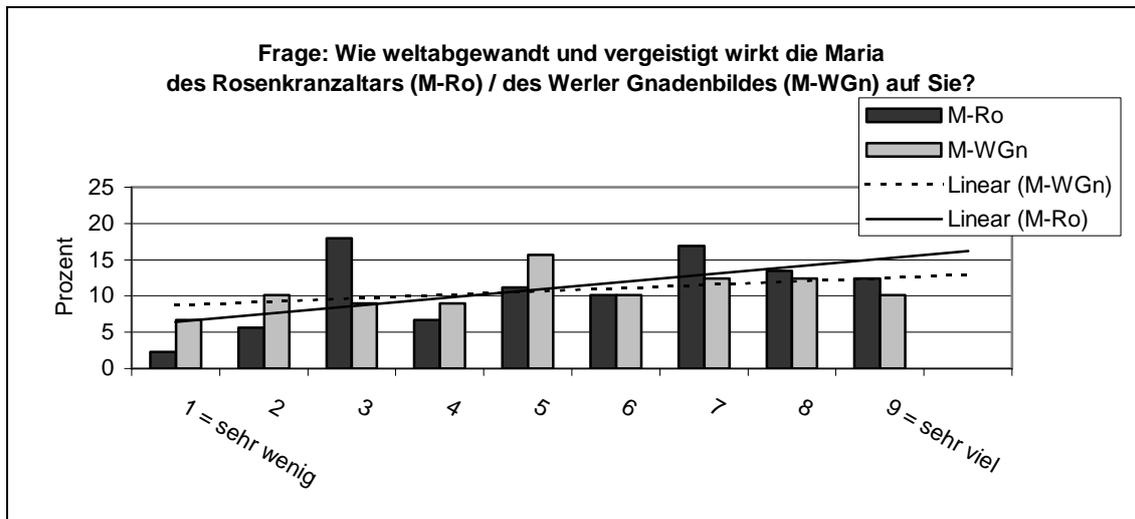
9.4.4.5 Wahrnehmung des Jenseitsbezuges und der Weltabgewandtheit

In Übereinstimmung mit dem Marienleitbild des 17. Jahrhunderts fällt der Anstieg der Trendlinie für Weltabgewandtheit und Jenseitsorientierung der Rosenkranzmadonna (durchgezogene Linie) geringfügig deutlicher aus als die etwas flacher verlaufende Trendlinie für die Gnadenbildmadonna (gestrichelte Linie). Die jenseitigen Aspekte der Rosenkranzmadonna wurden demnach zumindest tendenziell erkannt.

Rein rechnerisch beobachteten 32,4 % der Befragten eine nur geringe Jenseitsorientierung der Rosenkranzmadonna. Ihnen steht die deutliche Mehrheit von 52,9 % gegenüber, die sich ausdrücklich für das Vorhandensein weltabgewandter und vergeistigter Eigenschaften dieser Marienfigur aussprechen. Die Gnadenbildmadonna wird weniger eindeutig wahrgenommen. Die Differenz zwischen denen, die diese Maria als eher weltabgewandt und vergeistigt empfinden (34,8 %), und jenen, die mehrheitlich das Gegenteil beobachten (45,0 %), liegt bei nur 10,2 %.

Hinsichtlich der erreichten arithmetischen Mittelwerte jedoch unterscheiden sich die Wahrnehmungen der beiden Marienfiguren nur durch Zehntelstellen hinter dem Komma: Das Ausmaß der wahrgenommenen Weltabgewandtheit der Rosenkranzmadonna liegt bei einem Wert von 5,67 auf der neunstufigen Wertungsskala, das der Gnadenbildmadonna bei 5,29. Beide Werte liegen zwar signifikant aber nicht besonders bedeutsam oberhalb des Skalenmittelwertes („5“), der die weniger weltabgewandten von den stärker jenseitigen Eigenschaften der beiden Marienfiguren voneinander trennt.

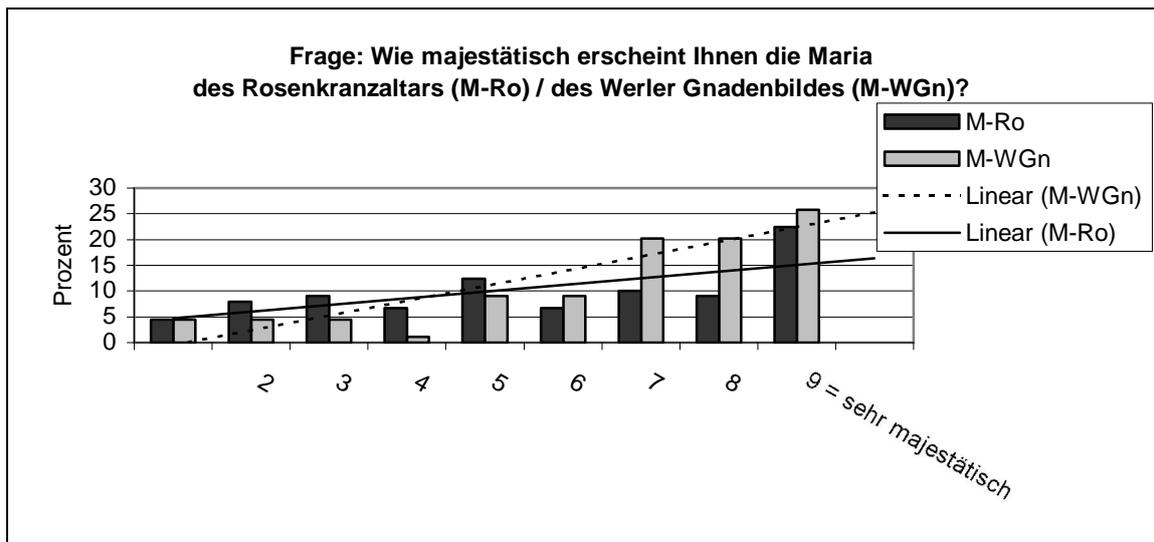
Aus diesem geringfügigen Unterschied eine Ursache für die Bevorzugung der Gnadenbildmadonna abzulesen, erscheint nicht gerechtfertigt.



9.4.4.6 Wahrnehmung der majestätischen Ausstrahlung

Die majestätische Ausstrahlung der Gnadenbildmadonna erscheint den meisten Betrachtern - analog zum steileren Anstieg der entsprechenden Trendlinie - deutlicher ausgeprägt als jene der Rosenkranzmadonna. Auffällig ist auch der große Anteil jener Einschätzungen (75,2 %), die der Gnadenbildmadonna eine hohe bis sehr hohe majestätische Ausstrahlung zuordnen. Bei der Rosenkranzmadonna hingegen sprechen sich nur 58,4 % der Befragten für einen entsprechend ehrfurchtgebietenden Charakter ihres Bildes aus. Auch die schwächer ansteigende Trendlinie für die Rosenkranzmadonna weist auf eine niedrigere majestätische Ausstrahlung dieser Figur hin.

Die deutlich oberhalb des Skalenmittelwertes („5“) angesiedelten arithmetischen Mittelwerte (M-Ro = 6,09; M-WGn = 6,74) weisen aus, dass beiden Mariendarstellungen eine hochsignifikante majestätische Ausstrahlung zugeordnet wird. Die Einschätzungen dürften im Falle der Rosenkranzmadonna durch deren stehende Haltung und ihre Krone begründet sein. Für die Gnadenbildmadonna waren vermutlich deren Goldfassung und der hieratische Charakter der in sich ruhenden Skulptur für die Häufung der Nennungen im oberen Drittel der Wertungsskala ausschlaggebend. Die hohen „majestätischen“ Nennungen entsprechen der hohen Wertschätzung, die dem Gnadenbild von vielen Tausenden von Pilgern seit Jahrhunderten entgegengebracht wird. In diesem Punkt entspricht die Wahrnehmung der Gnadenbildmadonna durch heutige Betrachter den aufgrund der Wallfahrtstradition zu erwartenden Werten. Die eindeutige Bevorzugung der Gnadenbildmadonna in diesem einem Punkt kann aber kaum als ausschlaggebend für die Zuwendung der Werler Bevölkerung zu ihr angesehen werden.



ohne Antwort	M-Ro: 1,1 %	M-WGn: 1,1 %
--------------	-------------	--------------

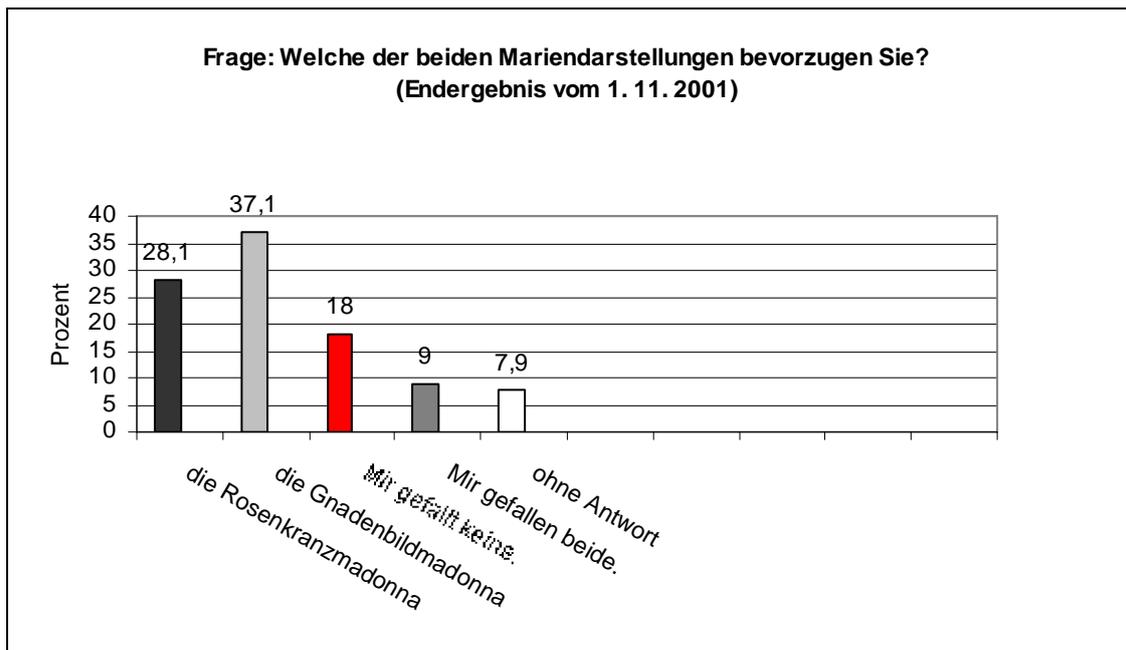
Zum einen erscheint der Unterschied zwischen den beiden arithmetischen Mittelwerten (= 0,65) zu gering, um die völlig unterschiedliche Rezeption der beiden Marienfiguren in den folgenden Jahrhunderten durch die Gläubigen überzeugend zu erklären. Zum anderen wird beiden Madonnen eine hohe majestätische Ausstrahlung zugeordnet, d.h. sie unterscheiden sich zwar geringfügig bezüglich der Intensität der bei ihnen wahrgenommenen majestätischen Aspekte, hinsichtlich der beiden Figuren tendenziell zugeordneten majestätischen Wirkung aber sind sie einander gleichwertig.

9.4.4.7 Aussagen zur Bevorzugung bzw. Ablehnung der beiden Mariendarstellungen

Exakt 74,2 % der Befragten sprechen sich eindeutig für eine oder beide Mariendarstellungen aus und bezeugen damit die hohe Akzeptanz beider Marientypen durch heutige Betrachter. Zählt man die Nennungen „ohne Antwort“ hinzu, die zumindest zum Teil auch mit einer gewissen Scheu vor einer mit der Antwort verbundenen Selektion zusammenhängen, erhält man sogar eine Zustimmung von 82,1 %. Die im Hochmittelalter und in der Frühen Neuzeit entwickelten Bilder von Maria werden demzufolge auch in der Gegenwart noch von den meisten Befragten anerkannt und positiv bewertet.

Die Ergebnisse sprechen darüber hinaus für eine bis heute anhaltende Koexistenz der unterschiedlichen Sichtweisen Marias. Beide Imaginationen ergänzen einander, indem sie jeweils unterschiedliche Aspekte dieser ungewöhnlichen Frau akzentuieren. Wer sich schwach fühlt und eine starke Stütze sucht, kann sich an die majestätisch-machtvolle Gnadenbildmadonna ‚anlehnen‘, wer diese Stütze nicht benötigt, ist in der Lage, auch die demütige Rolle Marias zu akzeptieren.

Da die wenigsten Menschen sich immer schwach oder immer stark fühlen, ist denkbar, dass sich die Zuwendung zu den beiden Marienfiguren in Abhängigkeit von der jeweiligen persönlichen Befindlichkeit auch ändert. Vor einem solchen Hintergrund erscheinen die beiden Marienbilder sogar als austauschbar. Die Festlegung Marias auf eine bestimmte Rolle, um die sich mittelalterliche und frühneuzeitliche Theologen noch bemüht hatten, wird entsprechend dem o.g. Ergebnis nicht mehr akzeptiert, son-



dem durch die Integration der jeweiligen Rollen Aspekte zu einem ganzheitlichen Marienbild ersetzt.

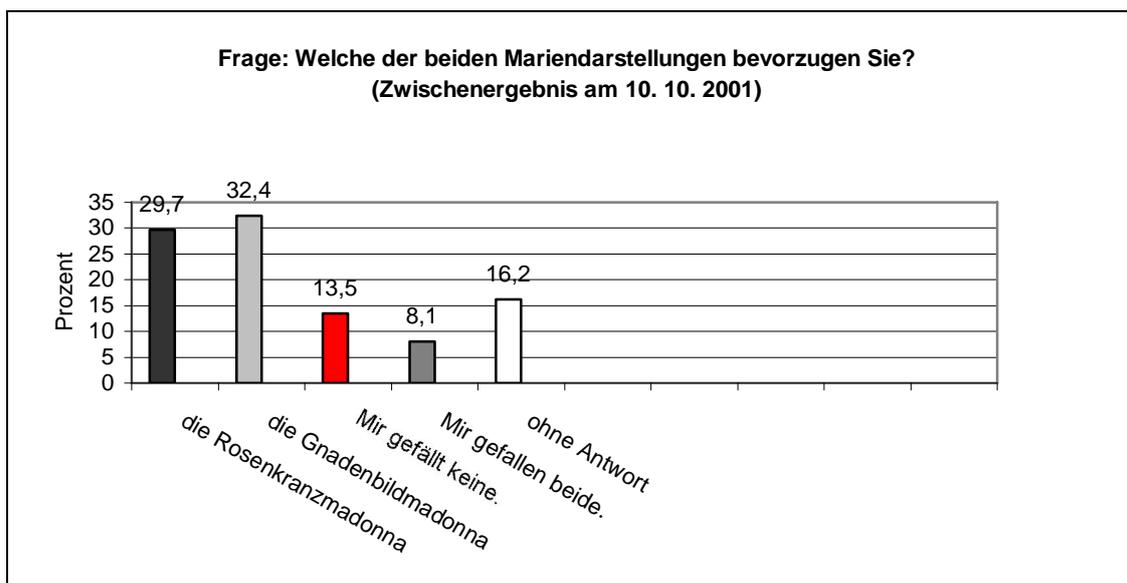
Diese integrierende Sichtweise dürfte der biblischen Aussage, dass Maria eine menschliche Frau war, auch eher entsprechen als einseitige Rollenzuweisungen. Denn Menschen sind in der Regel nicht ununterbrochen einseitig demütig oder selbstbewusst, gehorsam oder unabhängig, stark oder schwach usw., sondern sie verfügen über verschiedene Rollenkonzepte, innerhalb derer sie in Abhängigkeit von der jeweiligen Situation beide Anteile ihres ‚Selbst‘ aktualisieren können.

Mit einem Wert von 28,1 % liegt der Anteil der Befürworter der Rosenkranzmadonna um 9 % unterhalb des entsprechenden Wertes für das Gnadensbild (37,1 %). Die Verteilung der Nennungen auf die beiden Marienfiguren fällt damit zwar weniger eindeutig aus, als aufgrund der Wallfahrtstradition zum Gnadensbild erwartet werden konnte. Andererseits aber entsprechen die Nennungen dem Vorrang des Gnadensbildes in der Gunst der Bevölkerung.

Zur Klärung möglicher Ursachen für die Zuwendung der Gläubigen zu diesem Bild zur Zeit des 17. Jahrhunderts jedoch tragen die ermittelten Werte wenig bei. Der Unterschied zwischen den Präferenzen fällt mit 9 % zwar hochsignifikant aus, aber er korreliert nur sehr schwach mit der Zahl der Gläubigen, die sich den jeweiligen Marienbildern zuwenden: Der Gesamtzahl von „200 000 - 250 000“ Gnadensbildpilgern pro Jahr (telefonische Auskunft von Pater Löffler OFM, Werl, am 18. 10. 2001) steht eine verschwindend kleine Zahl von Gläubigen entgegen, die sich regelmäßig zum Gottesdienst vor dem Rosenkranzaltar versammeln. Laut Auskunft von Propst Feldmann, Propsteikirche St. Walburga zu Werl, kommen dort etwa 20 Personen jeden Samstag zusammen (mündliche Auskunft am 30. 11. 2001). Hinzu kommen die Zahlen der Besucher der Andachten und Gottesdienste während der Marienmonate Mai und Oktober sowie eine Anzahl von Betern, die sich zu anderen Gelegenheiten der Rosenkranzmadonna privat zuwenden. Mit Sicherheit aber reichen diese Zahlen nicht an die Größendimensionen der Massenwallfahrten zum Gnadensbild heran.

Da sich das Gesamtergebnis der Befragung deutlich vom Zwischenergebnis am 10. 10. 2001 unterscheidet, dass ausschließlich auf Nennungen älterer Gläubiger und aktiver Christen basiert, soll an dieser Stelle auch das Zwischenergebnis in die Betrachtung einbezogen werden. Es wurde ermittelt, bevor die Nennungen der beiden Gymnasialklassen erfragt worden waren.

Im Gegensatz zum Endergebnis wirken Daten des Zwischenergebnisses etwas ausgewogener und hinsichtlich der erfragten Präferenzen fast gleichmäßig verteilt. Mit einem Wert von nur 2,7 % beim Zwischenergebnis fällt die Differenz zwischen den Präferenzen deutlich niedriger aus als der vergleichbare Wert des Endergebnisses (9 %). Als zumindest zum Teil ursächlich für den geringen Unterschied beim Zwischenergebnis kann eine gewisse emotionale Bindung an den Aufstellungsort der Rosenkranzmadonna vermutet werden: Etwa die Hälfte der Befragten gehörte zur Pfarrgemeinde St. Walburga, wo der Rosenkranzaltar seit seiner Errichtung beheimatet ist. Der Anteil der aus dieser Gruppe (N = 19) stammenden Nennungen für die Bevorzugung der Rosenkranzmadonna fällt mit 50 % überdurchschnittlich hoch aus. Zählt man noch jene Stimmen hinzu, die sich für eine Gleichwertigkeit der beiden Marienfiguren in der Wahrnehmung der Betrachter aussprechen, dann liegen die positiven Nennungen für die ‚eigene‘ Rosenkranzmadonna sogar bei 75 % der Befragten. Hier dürfte der Rosenkranzmadonna ein ‚Heimvorteil‘ zugefallen sein, der nicht auf ihre objektiven Merkmale zurückgeführt werden kann.



Die Ablehnung beider Typen der Mariendarstellungen ist bei der isoliert betrachteten Gruppe (kfd, KMF, Religionslehrer) mit einem Wert von 13,5 % deutlich schwächer ausgeprägt als der entsprechende Wert des Endergebnisses (18 %). Überraschend hoch ist bei dieser Gruppe auch der Anteil jener, die überhaupt keine Antwort geben wollten (16,2 %). Hier könnte eine Rolle gespielt haben, dass einige der befragten Personen möglicherweise eine Scheu empfunden haben, durch ihre - mit einer Selektion verbundene - Antwort eine der beiden Marienfiguren zu ‚verletzen‘.

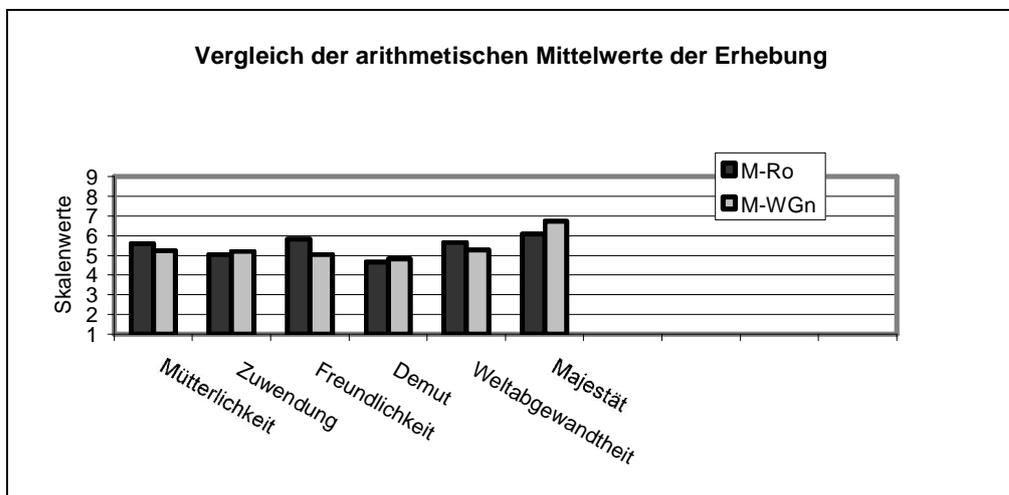
Der Vergleich der End- und Zwischenergebnisse zeigt, dass durch die Befragung von Schülern insgesamt eindeutiger Wertungen ermittelt werden konnten. Sie unter-

scheiden sich hochsignifikant sowohl hinsichtlich des Extremwertes für die Bevorzugung des Gnadenbildes (37,1 %; Zwischenergebnis: 32,4 %) als auch bezüglich der entschiedeneren Ablehnung beider Darstellungstypen (18 % im Gegensatz zu 13,5 % des Zwischenergebnisses). Die Nennungen der Gymnasialschüler sind vermutlich dadurch bedingt, dass sie nicht so umfänglich katholisch sozialisiert sind (wie z. B. die Gruppe der Älteren und der Religionslehrer) und dass sie die Maria betreffenden Normen weniger stark verinnerlicht haben. Die deutliche Bevorzugung des Gnadenbildes im Endergebnis lässt sich vermutlich damit erklären, dass seine archaischen Qualitäten und seine hieratische Ausstrahlung heute ebenso imponieren wie zur Zeit der Überführung des Gnadenbildes nach Werl. Wie damals fällt es auch in der Gegenwart aus dem geläufigen Kanon der bildenden Kunst heraus, so dass ihm allein aufgrund seiner Andersartigkeit schon eine gewisse Attraktivität zukommt.

9.4.5 Zusammenfassung der Ergebnisse

Die Ergebnisse der Befragung widersprechen der eingangs geäußerten Hypothese, dass die Zuwendung der Bevölkerung zur Gnadenbildmadonna durch besondere, statistisch fassbare Merkmale dieser Figur bedingt ist, die sie gegenüber der Rosenkranzmadonna auszeichnen.

Die ermittelten Trendlinien für beide Mariendarstellungen (s.o.) unterscheiden sich zwar in der Regel signifikant aber nicht so hochsignifikant, dass aus ihnen überzeugende Aussagen für die Zuwendung der Bevölkerung zum Gnadenbild abgeleitet werden könnten.



Die graphisch umgesetzten arithmetischen Mittelwerte für beide Mariendarstellungen befinden sich (mit Ausnahme der Werte für die majestätische Ausstrahlung) innerhalb einer Bandbreite von 5 (= neutraler Skalenmittelwert) \pm <1. Sie sind damit zwar signifikant aber nicht besonders aussagekräftig.

Als Fazit der Befragung kann festgestellt werden, dass die an der Wallfahrtstradition ablesbare Bevorzugung *nicht* aus den sichtbaren Qualitäten der Gnadenbildmadonna ableitbar ist. Ferner müssen auf der Grundlage der vorliegenden Erhebung objektiv wahrnehmbare Eigenschaften, die mit der künstlerischen Umsetzung des im Hochmit-

telalter gültigen Marienideals zusammenhängen, als Grund für die Einholung des Gnadenbildes nach Werl definitiv ausgeschieden werden. Hinsichtlich der aus der Graphik ablesbaren Mittelwerte erscheinen die Madonnen des Rosenkranzaltars und des Werler Gnadenbildes sogar als weitgehend austauschbar.

Zur Ermittlung der Hintergründe, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Zuwendung der Werler Bevölkerung zum Gnadenbild verursacht haben könnten, soll deshalb im Folgenden anstelle eines objektbezogenen ein kontextbezogener Erklärungsansatz verfolgt werden.

9.5 Die Bildpolitik der katholischen Reform während des 17. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die Zuwendung der Werler Bevölkerung zum Gnadenbild

Der Kunsthistoriker Hans Belting (1993) stellt unter der Überschrift „Die Kunst als Inszenierung des Bildes in der katholischen Reform“ fest, dass besonders die neuen Orden, zu denen auch die Werler Kapuzinermönche zählten, eine „kämpferische Bildpolitik“ betrieben, in der „Kultbilder bewußt in den Dienst der Glaubenspropaganda gestellt wurden“ (ebd., S. 538). Besonders geeignet zu diesem Zweck waren Kultgegenstände, die durch ihr Alter und ihre Erscheinungsform aus dem zeitgenössischen Kunstkanon herausfielen (ebd., S. 539). Im Falle des hochmittelalterlichen Gnadenbildes war diese Voraussetzung auch für Werl gegeben.

„Dieser Vorgang wird von einer eifrigen Traktatliteratur begleitet, die nun erst die Geschichten von alten Ikonen und Statuen zu erzählen weiß An vielen Orten setzen die Quellen über die alten Bilder erst mit der Gegenreformation ein. Wunder- und Entstehungslegenden haben dabei den Vorrang“ (ebd., S. 539). Die erst mit der Überführung des Gnadenbildes nach Werl (1661) einsetzenden Mirakelberichte (siehe Anhang) und die spätere Verknüpfung des Gnadenbildes mit einer legendenhaften Statue aus den ‚Acta Sanctorum‘ [Erstdruck 1707] (Bellot-Beste 1958, S. 89-101), können als Indikator dafür angesehen werden, dass die von Belting (1993) beschriebene „eifrige Traktatliteratur“ auch für das Werler Gnadenbild nachweisbar ist. Die bis heute anhaltende Attraktivität des Gnadenbildes wäre dann vor allem auf sein ehrwürdiges Alter, seine deutliche Abgrenzung zur zeitgenössischen Kunst und die mit ihm verbundene religiöse Propaganda zurückzuführen. Als wesentliche Ursache für die Zuwendung der Werler Bevölkerung zu dem ‚neuen‘ Marienbild im 17. Jahrhundert müssten diesen Überlegungen zufolge vor allem sein hohes Alter und sein Gegensatz zum zeitgenössischen Kunstkanon angesehen werden.

Letztgültige Aussagen über die Gründe der Neuorientierung der Werler Bevölkerung sind angesichts fehlender Quellengrundlagen nicht möglich. Die vorstehenden Ausführungen dürften jedoch den größten Teil der möglichen Ursachen abdecken. Sie legen darüber hinaus nahe, die Zuwendung zum Werler Gnadenbild *nicht* als Abwendung der Bevölkerung von dem Marientypus des Rosenkranzaltars zu deuten. Obwohl eine zunehmend reservierte Haltung der Bevölkerung gegenüber diesem Typus nicht gänzlich ausgeschlossen bleibt, erscheinen zeitgenössische Strömungen (Aufwertung altertümlicher Kultbilder im Rahmen der katholischen Reform, Forcierung des Einsatzes von ‚Wunderbildern‘ innerhalb des katholischen Territoriums) als Grund für die Neuorientierung doch vorrangig. Unterstützt wird diese Einschätzung durch die Ergeb-

nisse der oben vorgestellten Befragung heutiger Betrachter der beiden Mariendarstellungen: Sie zeigen, dass sowohl der romanische als auch der neuzeitliche Marientypus akzeptiert werden.

Schluss

Die Entstehung des mit „ANNO 1631“ signierten Rosenkranzaltars in der Propsteikirche St. Walburga fällt in eine Zeit schwerster wirtschaftlicher Notlagen der damals etwa 2 500 Einwohner zählenden Ackerbürgerstadt Werl. Mit der Zahlung einer horrenden Ablössungssumme (3 000 Reichsthaler) im Sommer 1622 hatte die Werler Bevölkerung gerade erst die unmittelbar drohende Einäscherung ihrer Stadt verhindern können, als sie im folgenden Winter 7 000 Soldaten aufnehmen und verpflegen musste. Werl wurde dadurch ein zweites Mal wirtschaftlich so ruiniert, dass sich die Einwohner auch 50 Jahre später noch nicht davon erholt hatten. Hinzu kamen Unwetterkatastrophen und sogar begrenzte Pestausbrüche. Als katholischer Vorposten, der auf drei Seiten von der protestantischen Grafschaft Mark umgeben war, musste Werl außerdem während der Zeit des Dreißigjährigen Krieges immer auch mit der Möglichkeit feindlicher Übergriffe und Eroberungen rechnen.

In dieser existentiell gefährdenden Situation orientierte man sich in Werl an einem Krisenbewältigungsmodell, das sich etwa 150 Jahre zuvor im Falle des Neusser Krieges (1474/75) für die Stadt Köln als erfolgreich erwiesen hatte: Durch das regelmäßige Rosenkranzgebet an einem zu Ehren der Mutter Gottes errichteten Rosenkranzaltar hatten die Bürger der Stadt Köln erreicht, dass die kriegerischen Auseinandersetzungen endlich durch einen Friedensschluss beendet werden konnten.

Die geistlichen und weltlichen Herrscher zu Füßen der Marienstatue des Werler Retabels (Papst Sixtus IV., sein Legat und der damalige Erzbischof von Köln sowie Kaiser Friedrich III. nebst Sohn und einem Kurfürsten) waren 1474 an diesem „unvorhergesehenen“ Friedensschluss beteiligt gewesen. Nach Auskunft des Aegidius Gelenius (1645), des damaligen Präfekten der Kölner Rosenkranzbruderschaft, aber war man seinerzeit für diesen Frieden nicht den Feldherren, sondern „Gott und der Gottesgebärerin gegenüber voller Dankbarkeit“ (ebd., S. 105). Die Werler Bevölkerung hoffte offensichtlich, durch die Stiftung des Altars, dessen Gestaltung durch einen deutlichen Hinweis auf dieses lange zurückliegende Ereignis bestimmt ist, und durch Rosenkranzgebete Maria als Fürbitterin zu einem ebenso wirkungsvollen Eingreifen bewegen zu können wie 150 Jahre zuvor zugunsten der Kölner Bevölkerung. Vorstellbar ist auch, dass die Werler Rosenkranzbruderschaft, deren Entstehung wegen der verlorengegangenen Quellen nur ansatzweise erschlossen werden kann, im Zusammenhang mit der Stiftung des Rosenkranzretabels eingerichtet wurde.

Die konfessionspolitisch bedingte latente Bedrohung der Grenzstadt Werl spiegelt sich in der Ausstattung des Rosenkranzaltars mit Heiligen wieder, deren gemeinsames Merkmal die Verteidigung und Ausbreitung des christlichen Glaubens gegen Heiden und Häretiker ist. Sowohl die königlichen Heiligen in den Seitenädikulen (Hl. Stephan I. von Ungarn, Hl. Kasimir von Polen) als auch die auf den Giebeln sitzenden Diakone Stephanus und Laurentius wurden wahrscheinlich wegen der ihnen zugeschriebenen ‚Fachkompetenz‘ von der Werler Bevölkerung als Beistand gegen die protestantische Umzingelung ausgewählt. Auch die Heiligen Dominikus und Katharina von Siena, die zu Füßen der Gottvaterdarstellung im Attikaaufsatz knien, hatten sich zu Lebzeiten Verdienste um den Schutz des Glaubens erworben: Dominikus hatte ihn gegen die ketzerischen Katharer verteidigt und Katharina hatte sich während des Abendländischen

Schismas (1378-1417/49) um ein Ende der unheilvollen Konkurrenz von Päpsten und Gegenpäpsten bemüht.

Aus der Retrospektive zeigt sich, dass die mit dem Altar verknüpften Hoffnungen auf Frieden nicht so erfüllt worden sind, wie die Bürger von Werl das angesichts des Kölner Vorbildes wohl erwartet haben. Zwar wurden in der Umgebung von Werl keine großen Schlachten geschlagen und auch die militärischen Aktionen hielten sich in Grenzen, doch war die in der Soester Börde gelegene Ackerbürgerstadt wegen ihrer fruchtbaren Böden und der guten Erträge der Landwirtschaft während des gesamten Dreißigjährigen Krieges häufig Ziel von Truppendurchzügen und winterlichen Einquartierungen (Deisting 1998, S. 73). Hinzu kamen eine Besatzungszeit durch die mit der protestantischen Union verbündeten Truppen des Landgrafen von Hessen in den Jahren 1633-1636, eine von diesem erpresste unglaublich hohe Zahlungsforderung von 15 000 Reichsthalern, Pestausbrüche im Jahr 1636 und der von einer „grauenhaften Plünderung“ der Zivilbevölkerung begleitete Entsatz der Stadt durch die kaiserlichen Truppen im Jahr 1636 (ebd., S. 72-74). Mit Blick auf die Ereignisse der weiteren Kriegsjahre stellt Deisting zusammenfassend fest, dass Werl zu Beginn der 1650er Jahre „eine materiell zerstörte und völlig verheerte Stadt inmitten eines ehemals blühenden Bauernlandes“ geworden war (ebd., S. 72).

Zwar konnten die mit der Errichtung des Altars verknüpften Friedenshoffnungen nicht erfüllt werden, doch war er hinsichtlich seiner Aufgaben im Rahmen der Rekatholisierung der zuvor durch konfessionelle und wirtschaftliche Spannungen gekennzeichneten und zeitweise protestantischen Stadt Werl wohl erfolgreich. Zum einen konnte die Bevölkerung ihrem Landesherrn, dem Erzbischof von Köln, durch den Altar zu Ehren der Gottesmutter Maria und durch die bei seiner Gestaltung beachteten mariologischen Vorgaben der katholischen Kirche dokumentieren, dass sie uneingeschränkt zu seinem Rekatholisierungsprogramm stand. Zum anderen konnten die Spannungen zwischen den Werler Gilden und den Erbsälzern auf der Ebene des gemeinschaftlich errichteten Rosenkranzaltars zumindest zwischenzeitlich aufgehoben werden. Insofern stellt sich der Altar als identitätsstiftendes Medium einer rekatholisierten Bürgerschaft und als Symbol konfessionspolitischen Gehorsams gegenüber dem Landesherrn dar.

Im Zusammenhang mit der von Köln ausgehenden Rekatholisierung des Bistums ist auch die religionsdidaktische Funktion des Retabels zu sehen. Angesichts der oft katastrophalen Unkenntnisse in Glaubensangelegenheiten bei großen Teilen der Bevölkerung kam dem regelmäßigen Rosenkranzgebet mit seiner Meditation des Lebens Jesu eine nicht zu unterschätzende Bedeutung bei der Hebung des religiösen Wissensstandes zu. Die am Rosenkranzaltar dargestellten Geheimnisse des Lebens Jesu unterstützen dieses Ziel und folgen damit den didaktischen Vorgaben des Konzils von Trient. Unter einem solchen Aspekt kann das Retabel mit seinen 15 Rosenkranzgeheimnissen auch als von der Bürgerschaft getragenes Propagandainstrument der Rekatholisierung angesprochen werden.

Rosenkranzaltar und Rosenkranzgebet dienten ebenfalls zur Bewältigung der Angst vor dem Jenseits. Die Zielsetzung der Werler Rosenkranzbruderschaft, ihr regelmäßiges Rosenkranzgebet (= dreimal 150 Ave Maria pro Woche) aufzuopfern, um so „die Genad der Rechtfertigung von den Sünden“ zu erlangen, illustriert das Ausmaß dieser

Jenseitsangst im Bewusstsein der Gläubigen. Das Gebet mit seiner Anrufung der Mutter Gottes zeigt aber auch, welches Vertrauen die Gläubigen auf Maria setzten. Je mehr Christus in der mittelalterlichen Theologie zu einem gestrengen und strafenden Gott geworden war, desto wichtiger war Maria für die Menschen geworden. Für sie entwickelte sich die Mutter Jesu zunehmend zur Mutter aller Christen, die glaubten, auf ihren fürbittenden Einfluss bei Gott vertrauen zu können. Dass man sich durch Altarstiftungen und Gebete einen Schatz im Himmel anlegte, der im Falle des Jüngsten Gerichts als Guthaben auf die Waagschale gelegt werden konnte, dürfte gleichfalls eine Motivation für die Errichtung des Altars gewesen sein.

Obwohl die beschriebenen Zusammenhänge oft stark weltlich geprägt und auch am menschlichen Eigennutz orientiert erscheinen, darf nicht außer acht gelassen werden, dass der Rosenkranzaltar letztlich zur Ehre Gottes errichtet wurde und dem gläubigen Beter ein Tor öffnen sollte, durch das er in Verbindung mit Gott treten konnte. Vor einem solchen Hintergrund wird verständlich, dass der mittlere Teil des Hauptgeschosses nach oben hin durch ein segmentbogenförmiges Gesims abgeschlossen wird. Der architektonisch angedeutete Bogen dient somit der transzendierenden Funktion des Altars als Tor zu Gott. Unterstützt wird der transzendente Aspekt des Rosenkranzaltars durch dessen zentralperspektivische Gestaltung: Im Zentrum des zweigeschossigen Aufbaus liegt der Schoß der als „Maria gravida“ angedeuteten Himmelskönigin, d.h. nicht Maria, sondern das Geheimnis des durch sie geborenen, Mensch gewordenen Sohnes Gottes bildet den Mittelpunkt des gesamten Altars! Auf diese Weise wird architektonisch und optisch unterstrichen, dass es bei dem Gebet vor dem Rosenkranzaltar nicht vorrangig um Bitten oder flehentliches Bestürmen der Gottesmutter geht, sondern um die gläubige Erinnerung an das Hinabsteigen Gottes in die Welt der Menschen. Das Leben Jesu in dieser Welt und seine göttlichen Vorleistungen für die gläubigen Beter sind deshalb nicht nur Inhalt der Darstellungen der Rosenkranzmedaillons und des Rosenkranzgebets, sondern auch der Anlass gläubiger Versenkung und Hoffnung seit mittlerweile 370 Jahren.

Heutige mentalitätsgeschichtliche Hermeneutik achtet bei der Betrachtung des Rosenkranzaltars aber noch auf weitere Zusammenhänge: Zeitgleich mit der Stiftung des Altars kam es in Werl in den Jahren 1628-1630 zu einer Häufung von Hexenverdächtigungen und -prozessen, die in diesem Umfang weder vorher noch nachher zu beobachten ist. Gläubiges Hoffen auf Marias Hilfe einerseits und brutale Hexenverfolgung andererseits erscheinen vor diesem Hintergrund als eine doppelt angelegte Strategie zur Abwehr von Unheil. Den Untersuchungen der vorliegenden Arbeit zufolge stehen beide Strategien in einem Zusammenhang mit den Auswüchsen eines theologisch geprägten Frauenbildes, das vor allem durch Idealisierung und Dämonisierung weiblicher Eigenschaften gekennzeichnet ist. Sämtliche positiven, liebevollen und mütterlichen Aspekte der Frau wurden in die überweltlich strahlende Figur der Heiligen Jungfrau Maria projiziert. Alle angsterregenden Aspekte machtvoller Weiblichkeit dagegen fanden in der realitätsfernen Vorstellung von zauberkundigen und gefährlichen Hexen ihren Niederschlag. Ihnen unterstellte man, dass sie im Verein mit dem Teufel sowohl kleinere als auch größte Schädigungen (z.B. Unwetter, Klimaveränderungen und Brandkatastrophen) verursachten. Hintergrund solcher Hexenvorstellungen waren u.a. magische Weltdeutungssysteme, deren vermeintliche Berechtigung mit jedem unter der Fol-

ter von den Angeklagten erpressten Geständnis, eine Hexe zu sein, zunahm. Mittels Scheiterhaufen und damit einhergehender totaler Ausrottung der „Hexensekte“ versuchte die Bevölkerung, sich vor dem für real gehaltenen vereinten Angriff der teuflischen Mächte und der mit ihnen verbündeten Hexen zu schützen.

Magische Weltdeutungen tauchten jedoch in Werl nicht nur im Zusammenhang mit der Hexenverfolgung auf, sondern auch bei der Erklärung irdischen Unheils als göttliche Strafe infolge der Sünden der Einwohner dieser Stadt. Im Sinne eines seit der christlichen Antike tradierten Ausgleichs- und Wiedergutmachungsdenkens versuchten die Bürger deshalb durch die Errichtung des Rosenkranzaltars einen ansehnlichen Tribut zu leisten, der ihnen für die Zukunft Verschonung vor dem göttlichen Zorn sichern sollte. Die flehentliche Anrufung der Gottesmutter Maria sollte diesen Beitrag und die mit ihm verbundenen Hoffnungen unterstützen. Maria galt nämlich nicht nur als Mutter der Barmherzigkeit und schützende Mutter aller Christen. In den Augen vieler Gläubiger hatte Maria darüber hinaus gegenüber allen anderen Heiligen einen unschätzbaren Vorteil: Entsprechend dem von ihm selbst erlassenen Gebot, „Ehre deinen Vater und deine Mutter“ (Ex 20,12) konnte ihr Sohn Jesus ihr eigentlich keine Bitte abschlagen. Maria in ihrer Not anzurufen bedeutete deshalb für die Werler Bevölkerung, sich einer einflussreichen Persönlichkeit in der unmittelbaren Umgebung Gottes anzuvertrauen und diese für die Unterstützung der eigenen Anliegen zu gewinnen.

Als maßgeblicher Faktor für die Entstehung der Vorstellungen von der „total guten“ Jungfrau Maria und den „total bösen“ Hexen sind die vielfach belastenden Sozialisationsbedingungen anzusehen, denen viele Kinder während der Frühen Neuzeit in Deutschland ausgesetzt waren. Entsprechend dem heutigen psychologischen Kenntnisstand können die häufig in nicht ausreichendem Umfang befriedigten kindlichen Grundbedürfnisse nach Geborgenheit, Liebe und Anerkennung in Verbindung mit übermäßig strengen Bestrafungen, andauernder Vernachlässigung und mehrfachem Wechsel der Bezugspersonen als wesentliche Bedingungsfaktoren für eine latente Aggressionsbereitschaft und eine verzerrte, unrealistische Außenweltwahrnehmung angesehen werden. Sie trugen so einerseits zu dem aus der Psychoanalyse bekannten Phänomen der „Spaltung“ der Objektbeziehungen bei, welches dazu führt, dass äußere Objekte einseitig entweder als „total gut“ oder „total böse“ wahrgenommen werden. Andererseits verhinderte der unterbewusst wirksame Spaltungsmechanismus aber auch eine realitätsorientierte Wahrnehmung der Außenwelt und bewirkte so, dass (vermeintlich zugefügte) Schädigungen im Rahmen eines magischen Deutungssystems Hexen zugeschrieben werden konnten. Wegen der rational nicht kontrollierbaren und durch die frühkindlichen Entwicklungsdefizite bedingten Spaltung der Außenwahrnehmung in „total gute“ und „total böse“ Objekte war es außerdem kaum möglich, die aus heutiger Sicht offenkundigen juristischen Verfahrensmängel bei den Hexenprozessen als solche zu erkennen und abzustellen.

Als bestimmend für die mentalitätsgeschichtliche Verfassung der Bevölkerung der Stadt Werl während des 17. Jahrhunderts muss ferner die „sozialdisziplinierende Moralpolitik des frühmodernen Staates und der Kirchen“ (van Dülmen 1999, Bd. 1, S. 185) angesehen werden. Sie war gekennzeichnet durch eine „umfassende Tabuisierung des Sexuellen“ und eine „Unterdrückung aller sinnlich erotischen Wünsche und Ausdrucksformen“ (ebd.). Hexenverfolgung und Marienverehrung erweisen sich vor einem

solchen Hintergrund als Kehrseite eines in der Frühen Neuzeit eingeleiteten Zivilisations- und Verdrängungsprozesses. In diesem Zusammenhang sind u.a. die Unterstellungen zu sehen, denen zufolge die als Hexen verdächtigten Frauen mit dem Teufel und seinen Dämonen sexuelle Orgien feierten. Ihren gegenteiligen Ausdruck fand die Verdrängung der Sexualität in der gleichzeitig zu beobachtenden Entsexualisierung und Idealisierung der Mutter Gottes. Maßgebliche frühneuzeitliche Theologen, wie z.B. der große Kirchenlehrer und Organisator der Gegenreformation, Petrus Canisius (1521-1597,) konnten sich in diesem Zusammenhang auf seit dem Frühen Christentum tradierte leibfeindliche Grundhaltungen beziehen und die angeblich sexuell lüsterne Eva des Paradieses der allzeit reinen und unbefleckten Jungfrau Maria gegenüberstellen. Canisius zitiert in diesem Zusammenhang u.a. den Benediktinermönch Rupert von Deutz (1075/80-1129/30), der Gott zu Eva und Maria sprechen lässt: „Eva ist ... eine Schande wegen ihrer Lüsterheit, von der sie gleichsam trieft, weshalb sie sich auch als nackt erkennt und mit einem Blatt ihre Scham bedeckt. Du aber Maria, meine Taube durch die Liebe, ganz schön durch deine Keuschheit; Über dich kam nicht die Nacktheit der bösen Lust, nein, der Heilige Geist überschattete dich und so bist du ganz schön“ (Canisius 1577, dt.: Telch 1933, S. 319, Ausl. R.F.).

Als aufschlussreich erwies sich im Rahmen der vorliegenden Arbeit, dass die Phänomene einer ausgeprägten Marienfrömmigkeit und einer an Wahn grenzenden Angst vor Hexen nicht nur zur Zeit der Stiftung des Rosenkranzaltars und auch nicht allein in Werl gleichzeitig beobachtbar sind. Bereits knapp 150 Jahre zuvor sind beide Phänomene in der Person des Dominikanerpaters Jakob Sprenger (Gründer der Kölner Rosenkranzbruderschaft und Verfasser des *Malleus Maleficarum*) und knapp 50 Jahre vorher in der Person des im ganzen Reich agierenden Jesuiten Petrus Canisius vereint (Verfasser von *De Maria Virgine Imcomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta* und Vertreter der Ansicht, dass es niemals vor seiner Zeit soviele Hexen gegeben habe). Bei der Suche nach einem Verbindungsglied zwischen Marienfrömmigkeit und Hexenverfolgung stellte sich heraus, dass die Vorstellungen von Maria und den Hexen durch das Prinzip der Umkehrung miteinander gekoppelt sind: Jede positive Eigenschaft Marias konnte mittels dieses Prinzips in eine negative Eigenschaft umgekehrt und den Hexen zugeordnet werden. Analog entsteht das Konstrukt Maria durch die Umkehrung der negativen Eigenschaften der Hexen (bzw. der ‚sündigen Eva‘) ins Positive. Als Voraussetzung solcher durch Inversion gekoppelter Zuordnungen wird in der vorliegenden Arbeit die Tatsache angesehen, dass sowohl Maria als auch die meisten Hexen weiblichen Geschlechts sind. Die Imaginationen von Maria und den Hexen können vor diesem Hintergrund als extreme Pole frühneuzeitlicher Sichtweisen von Weiblichkeit angesehen werden, die in den gegensätzlichen Bildern von sexuell begierlichen Hexenweibern und der sexuell enthaltsamen Jungfrau Maria ihre zeitgeschichtlich bedingten Ausprägungen erfuhren. Als maßgebliche Triebfeder solcher Fehlentwicklungen wird auf der Grundlage der vorgestellten Quellen eine theologisch tradierte Verknüpfung von Weiblichkeit, Sünde und Sexualität angesehen.

Die im Kirchenführer (1997) vorgenommene Zuschreibung des Rosenkranzaltars an den Bildhauer Gerhard Gröninger sollte mit Zurückhaltung aufgenommen werden. Architektonische Gestaltung und Großfigurigkeit der Darstellungen schließen seine Urhebererschaft zwar nicht völlig aus, das für diesen Künstler ungewöhnliche Herstel-

lungsmaterial (Holz) und Detailvergleiche mit anderen ihm zugeschriebenen Werken deuten jedoch eher in eine andere Richtung. Nach Auffassung von Seifert (1983) lassen sich am Rosenkranzaltar auch Bezüge zur süddeutschen Schnitztradition der Spätrenaissance und zur Degler- und Zürn-Schule ablesen.

Als Ergebnis der vorliegenden Arbeit kann abschließend festgestellt werden:

- Maria steht zwar wegen ihrer Größe und ihrer Position inmitten der Rosenkranzgeheimnisse optisch im Vordergrund, hinsichtlich seines Gesamtkonzepts aber ist der Altar zutiefst christologisch ausgerichtet. Nicht die Gottesmutter steht im Mittelpunkt des Retabels, sondern die Menschwerdung ihres göttlichen Sohnes. Durch die perspektivische Gestaltung des Altars und dessen Zentrierung im Schoß der Gottesgebärerin wird dieses Geheimnis gegenüber allen anderen Botschaften deutlich herausgestellt. Auch die Rosenkranzmedaillons dienen nicht vorrangig der Verherrlichung Marias, sondern der Erinnerung an das Erlösungswerk ihres göttlichen Sohnes. Zusammen mit dem grundsätzlich christologischen Rosenkranzgebet soll(te) der Rosenkranzaltar dazu beitragen, dieses - nur im Glauben nachvollziehbare - Geschehen dem meditierenden Gedächtnis der Gläubigen zugänglich zu machen.
- Marienverehrung und Hexenverfolgung des 16./17. Jahrhunderts in Werl können als theologisch begründete Methoden zur Bewältigung von Krisensituationen und Notlagen diesseitigen und jenseitigen Daseins interpretiert werden. Sie stehen im Zusammenhang mit damals für gültig gehaltenen magischen Weltdeutungssystemen, die seit der Aufklärung und angesichts heutigen psychologischen Wissens ihre Berechtigung verloren haben. Marienverehrung und Hexenverfolgung sind aber auch als Folgen traumatischer frühkindlicher Sozialisationsprozesse anzusehen. Darüber hinaus stehen sie in Wechselwirkung mit sexualrepressiven Erziehungsleitlinien des frühmodernen Obrigkeitsstaates.
- Idealisierende Verehrung der allzeit reinen und unbefleckten Jungfrau Maria und brutale Verfolgung von Frauen im Rahmen eines zunehmend sexualisierten Hexenmusters des 16./17. Jahrhunderts stehen in Verbindung mit unbewältigten Konflikten im Umgang mit Sexualität. Sie basieren auf einer Tradition kirchlicher Leib- und Frauenfeindlichkeit, die Frauen seit dem Frühen Christentum wegen des Sündenfalls ihrer Stammutter Eva als zweitrangig ansah und sexuelle Lust als teuflisch verdammt. Diese Auffassungen stehen im Widerspruch zur biblischen Überlieferung einer Schöpfung, von der in Gen 1,31 gesagt wird: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.“ Sie widersprechen außerdem der Haltung Jesu Christi, der sich trotz seiner Herkunft aus dem traditionell patriarchalisch strukturierten Judentum Männern und Frauen in gleicher Weise zuwandte. Abgesehen davon sind sie seiner Botschaft diametral entgegengesetzt: „Denn das Heil, das Jesus verspricht, setzt die Versöhnung voraus, die Versöhnung mit Gott, mit sich

selbst, mit seiner Natur und mit seiner sozialen und sonstigen Umwelt“ (Savramis 1985, S. 20).

- Idealisierung der Jungfräulichkeit Mariens und Verdammung sexueller Triebe, die auf Hexen projiziert und bei ihnen bekämpft wurden, können vor diesem Hintergrund als Folgen theologischer Reflexionen bezeichnet werden, die sich im Laufe ihrer Entwicklung von der biblischen Überlieferung entfernt und diese teilweise sogar verkehrt haben.

Das am Rosenkranzaltar künstlerisch umgesetzte Konstrukt der theologisch definierten allzeit reinen und unbefleckten Gottesgebälerin und Himmelskönigin Maria reflektiert ein Marienbild, das in dieser Form nicht Inhalt der biblischen Überlieferung ist und das so auch nicht vollständig in den Herzen der Gläubigen verankert werden konnte. Legenden des 16./17. Jahrhunderts und volkstümliche Verehrung künden von einer lebendigeren, für irdische Nöte und menschliche Erfahrungen aufgeschlosseneren und verständnisvolleren Mutter des Erlösers und der Gläubigen, die wenig mit dem theologisch konstruierten überweltlichen Marienmodell gemein hat.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie die Werler Bevölkerung mit ihrem unter vielen Mühen errichteten und mit großen Hoffnungen verknüpften Altar in der Folgezeit umging. Bereits eine Generation nach dessen Errichtung bemühten sich nämlich die Bürger um die Überführung einer kleinen hölzernen Marienfigur aus der Nachbarstadt Soest nach Werl. Seit dem September 1661 wird diese hochmittelalterliche Figur als „Werler Gnadenbild“ verehrt und seit diesem Jahr existiert neben einer Anzahl von Berichten über seine wundertätigen Wirkungen auch eine bis heute anhaltende Wallfahrtstradition nach Werl.

Nur eine einzige Quelle (Brandis 1673, in: Seibertz 1857, S. 90) berichtet, warum sich die Werler Bevölkerung bereits nach so kurzer Zeit der ‚neuen‘ Marienstatue zuwenden wollte. Die dort gegebene Begründung lautet, dass „... durch die vorbitt der allerseeligsten Mutter Gotteß [der Wiesenkirche in Soest, Erg. R.F.], ..., viele Miraculen geschehen und großer Unglückere zum offteren seint abgewendet worden“. Die Aussage muss zwar angesichts von nur insgesamt drei für Soest bezeugten Gebetserhörungen im Zusammenhang mit dieser Marienstatue als propagandistische Übertreibung angesehen werden. Auffällig aber ist, dass die Quelle dem nach Werl importierten Kultbild exakt jene Schutzfunktionen zuordnet, die 30 Jahre zuvor der Maria des Rosenkranzaltars zugedacht gewesen waren.

Vordergründig könnte vermutet werden, dass die Madonna des Rosenkranzaltars die ihr zugedachte Aufgabe der Vermittlung von Frieden für die Werler Bevölkerung während des Dreißigjährigen Krieges offensichtlich nur unvollkommen erfüllt hatte. Einer solchen - in magischen Weltdeutungssystemen verfangenen - Sichtweise zufolge hätte der Rosenkranzaltar ‚nicht richtig funktioniert‘, so dass er durch etwas magisch wirksameres ersetzt werden musste. Diese Erklärung kann nicht völlig ausgeschlossen werden. Sie steht aber in krassem Widerspruch zur Tatsache, dass sich die Werler Bevölkerung eine neue *Marien*figur in ihre Stadt holte. Unter Beachtung der Vorgaben eines rein magisch orientierten Deutungskonzeptes hätten die Bürger konsequenterweise nicht nur den Rosenkranzaltar, sondern auch Maria durch magisch wirksamere Objekte ersetzen müssen. Die Werler Bevölkerung aber wandte sich nicht von Maria ab, son-

dem verehrte sie in der Folgezeit nur statt in der Gestalt der Rosenkranzmadonna in der Gestalt der Gnadenbildmadonna.

Auf der Grundlage eines objektbezogenen Vergleichs der beiden Marienfiguren wurde zunächst die Hypothese entwickelt, dass sich die beiden Skulpturen hinsichtlich ihrer Ausstrahlung und ihrer Wirkung auf den Betrachter deutlich unterscheiden und dass diese Verschiedenheiten möglicherweise Ablehnung bzw. Zuwendung provoziert haben. Die Vermutung, dass die Gestaltung der Madonna des Rosenkranzaltars eine Distanzierung von dieser Figur provoziert habe, in deren Folge sich die Bevölkerung dem Gnadenbild zuwandte, musste jedoch verworfen werden. Die Ergebnisse einer statistischen Erfassung subjektiver Wahrnehmungen der beiden Madonnen durch heutige Betrachter unterschieden sich nur geringfügig und allenfalls tendenziell. Beide Marientypen wurden darüber hinaus sogar als so weitgehend gleich wahrgenommen, dass sie austauschbar erscheinen. Aus der Untersuchung konnten deshalb keine hinreichend überzeugenden Daten gewonnen werden, welche die oben angeführte Hypothese hätten stützen können.

Ein kontextbezogener Vergleich der Rosenkranzmadonna und der Gnadenbildmadonna hingegen lieferte überzeugendere Hinweise. Im Zusammenhang mit einer „kämpferischen Bildpolitik“ der katholischen Reform während der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erfuhren besonders die altehrwürdigen Kultbilder eine Aufwertung, die der Rosenkranzmadonna wegen ihres Charakters als ‚neues‘ Bild verwehrt bleiben musste. In Anlehnung an die Ausführungen des Kunsthistorikers Hans Belting (1993) können das hohe Alter des aus Soest importierten ‚Werler Gnadenbildes‘ und sein Gegensatz zum zeitgenössischen Kunstkanon als wesentliche Auslöser für die Zuwendung der Bevölkerung zu ihm angesehen werden. In Verbindung mit einer sofort mit der Überführung des Gnadenbildes nach Werl einsetzenden „eifrigen Traktatliteratur“ erfuhr die Gnadenbildmadonna darüber hinaus eine propagandistische Aufwertung, der gegenüber die Rosenkranzmadonna zunehmend ins Abseits geriet. Als weitere Gründe für den Siegeszug der Gnadenbildmadonna müssen die vielfältigen Wunderheilungen und Schutzaktionen angesehen werden, von denen die Werler Mirakelbücher und Legenden seit 1661 berichten. Im Jahr 1673 z.B. schrieb Bürgermeister Hermann Brandis die Abwehr einer Belagerung Werls „... des Allerhochsten hülf und deßen allerseeligsten Mutter ungezweifelter vorbitte“ zu (StAW, B 27a IX, 8, fol 287a). Die Maria des Werler Gnadenbildes hatte damit genau jene Funktion übernommen, welche die Stifter des Rosenkranzaltars dessen Maria auch hatten zuordnen wollen. Die dem Rosenkranzaltar ursprünglich zugedachte Aufgabe, als Ersatz für das während der Truchsessischen Wirren (1583) zerstörte wundertätige „Heilige Kreuz von Werl“ zu fungieren, war vor diesem Hintergrund zum Scheitern verurteilt.

Der ‚moderne‘, didaktisch durchdachte und hochkomplex strukturierte Rosenkranzaltar hatte angesichts der Konkurrenz durch das magisch aufgeladene und propagandistisch betreute Werler Gnadenbild keine Chancen mehr. Seine vielfältigen Botschaften lenkten den Beter außerdem zu stark von seinem eigentlichen Ziel ab, Maria anzusprechen und um ihre Unterstützung zu bitten. Darüber hinaus wurden die ehemals konfessionpolitisch bedingten Funktionen des Altars mit der stabilen Etablierung des katholischen Bekenntnisses in Werl zunehmend überflüssig. Der Rosenkranzaltar geriet so

allmählich ins volksreligiöse Abseits. Am Ende dieses Prozesses war er überregional so unbedeutend geworden, dass er sogar von der kunstgeschichtlichen Forschung übersehen wurde. Seine Wirkung in der nordöstlichen Ecke des Kirchengebäudes, in das er - verbunden mit großen Hoffnungen - hineingesetzt worden war, blieb damit weitgehend auf die Funktion eines dekorativen Kirchenmöbels beschränkt. Im Rahmen der vor ihm verrichteten samstäglichen Gottesdienste und der Marienandachten während der Monate Mai und Oktober besitzt er heute nur noch eine gewisse lokale Bedeutung. Nicht einmal die Gruppe der Gläubigen, die in der Propsteigemeinde St. Walburga zu Werl regelmäßig das Rosenkranzgebet verrichtet, nimmt ihn so wahr, wie es ihm gebührte: Sie versammelt sich vor dem Kreuzaltar dieser Kirche.

Es bleibt zu fragen, welche Funktionen der Werler Rosenkranzaltar heute haben könnte:

Unbestritten ist, dass dieser Altar heute ebenso wie zur Zeit seiner Entstehung dem gläubigen Beter eine Möglichkeit zur transzendierenden Begegnung mit Gott bereitstellen kann. Vor allem in Verbindung mit dem Rosenkranzgebet, das von Scherschel (1982) als „Jesusgebet des Westens“ bzw. von Zander (1989/1994) als „die große Mantrameditation des Westens“ bezeichnet wird, verdient der Altar als Ausgangspunkt mystischen Betrachtens und Erlebens Beachtung. Das Rosenkranzgebet zeichnet sich als Wiederholungsgebet durch seine Übereinstimmung mit dem natürlichen Rhythmus des menschlichen Körpers und dessen Prinzip der unablässigen und unbewussten Wiederholung aus. Durch die gleichmäßige, immerwährende Rezitation desselben Mantras „Gegrüßet seist du Maria, ...“ wird eine meditative Betrachtung der am Retabel dargestellten Erlösungsgeheimnisse möglich, die mystische Versenkung und transzendierende Zugänge zu Gott eröffnen kann. In einem solchen Umgang mit dem Rosenkranzaltar und seinem zugehörigen Gebet steckt ein religionspädagogisches und mystisches Potenzial, das zur Zeit nur von einer verschwindend kleinen Gruppe gläubiger Christen genutzt wird. Die entsprechenden Traditionen sind zwar noch rudimentär vorhanden, aber sie werden ausschließlich von überwiegend älteren Personen gepflegt.

Als weitere, in der heutigen Zeit dringend notwendige, Aufgabe könnte der Rosenkranzaltar die Funktion eines Mahnmals erfüllen. Mit den heute unsichtbaren Scheiterhaufen der Hexenverfolgung steht er als sichtbares Beispiel für menschliche Verirrungen im Zusammenhang mit den Sichtweisen von Weiblichkeit und Sexualität während des 16./17. Jahrhunderts in Werl. Unter einem solchen Aspekt könnte der Altar ein Impuls sein, sich vorurteilsfrei mit kultur- und traditionsgeschichtlich bedingten theologischen Positionen und Irrwegen auseinanderzusetzen, um Fehlentwicklungen zu erkennen und zu korrigieren.

Dass von der Frau Maria trotz ihrer jahrhundertelangen mariologischen Überformungen und ihrer Instrumentalisierung als demütiges, gehorsames und keusches Leitbild frühneuzeitlicher Weiblichkeit auch heute noch Impulse ausgehen, zeigt eine Stellungnahme der PDS-Politikerin Sahra Wagenknecht. Auf die Frage nach ihrem Lieblingsbild nannte die zur extremen Linken zählende Sozialistin den Reportern des Hamburger Stern-Magazins ausgerechnet: „Die ‚Sixtinische Madonna‘ von Raffael [1483-1520].“ Der Politikerin imponierten auf diesem Bild vor allem „Mut und Stolz“ Marias: „Barfüßig, verletzlich, das Kind schützend und selbst ungeschützt, geht die Madonna in eine Welt, von der sie - zu Recht - wenig Gutes erwartet. Aber sie geht nicht demütig gebeugt, sondern in Würde, ihrer Schönheit, Weiblichkeit und Überlegenheit

bewusst. Unangreifbar, weil in sich ungebrochen. Ein wunderbares Ideal in einer Zeit, deren Rollenverständnis Frauen die fatale Wahl zwischen unterwürfiger Hausmutter und maskuliner Emanze aufzuzwingen scheint“ (Stern-Magazin 47/2000, S. 279). Eine solche Sichtweise entdeckt Haltungen an Maria, die in krassem Gegensatz zu ihrer Einschätzung während des 16./17. Jahrhunderts als geschlechtlich indifferente, demütige und gehorsame Magd Gottes stehen. Sahra Wagenknechts Wahrnehmung von Maria könnte damit zusammenhängen, dass sie außerhalb des katholischen Milieus aufgewachsen ist und wenig Kontakt zu kirchlichen Vorstellungen von Maria gehabt hat. So konnte sie sich der Darstellung der Sixtinischen Madonna unbelasteter und vorurteilsfreier zuwenden als Gläubige, die gelernt haben, in Maria vor allem die vorbildlich gehorsame Dienerin Gottes und die Mutter des Erlösers zu sehen. Vielleicht gelingt es aber auch Künstlern gelegentlich eher als Theologen, auf die in Maria verborgenen Qualitäten aufmerksam zu machen und Aspekte von ihr zu transportieren, die sie selbst heute noch für Außenstehende als interessante Frau erscheinen lassen. Sich der im Zentrum des Rosenkranzaltars hervorgehobenen Mutter Gottes unter dem Aspekt ihres Frau-Seins zu nähern, könnte neue Orientierungspunkte erschließen. Vertreter/innen der feministischen Theologie haben diesen Weg bereits seit den 80er Jahren beschritten. Angesichts der in der Werbung immer noch verwendeten Stereotypen der verführerischen Eva und der fürsorglichen Mutter wären neue integrierende Sichtweisen von Weiblichkeit auch durchaus sinnvoll und notwendig. Denn Frauen sind wohl nicht entweder Eva oder Maria, sondern eher beides. Als gesellschaftliche Institution könnte Kirche dazu beitragen, diese ganzheitliche Sichtweise von Weiblichkeit zu verdeutlichen und damit helfen, Fehlentwicklungen, die sie selbst wesentlich mitverantworten hat, zu korrigieren.

Bildteil

Die in der Dissertation vorhandenen Abbildungen sind nicht ins Netz gestellt worden. Ausgewählte Fotos vom Rosenkranzaltar siehe „Fotogalerie“ im Hauptmenü.

Literatur

Abkürzungen und ihre Bedeutungen:

BKV	Bibliothek der Kirchenväter
CChr.SL	Corpus Christianorum, Series Latina
HrwG	Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe
LMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
ML	Marienlexikon
ND	Nachdruck
o.S.	ohne Seitenzählung
PL	Patrologiae cursus completus (...), Series Latina
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
STAD	Staatsarchiv Detmold
STAM	Staatsarchiv Münster
StAP	Stadtarchiv Paderborn
StAW	Stadtarchiv Werl
TRE	Theologische Realenzyklopädie
ZRG	Zeitschrift für Rechtsgeschichte

- Acta Sanctorum Junii ... Tom IV, Venedig 1743 (Erstausgabe Antwerpen 1707)
- ACHÉRY, Luc d' (Verf.)/MABILLON, Jean (Hrsg.): Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti saeculi V, Paris 1685
- ADORNO, Theodor W. et al.: The Authoritarian Personality, New York 1950
- AGRICOLA, Franz: Gründtlicher Bericht / Ob Zauber= und Hexerey die argste und greulichste sünd auff Erden sey. Zum andern / ob die Zauberer noch Buoß thun und selig werden mögen. Zum dritten / ob die hohe Obrigkeit / so lieb jhr GOTT und jhre seligkeit ist / die Zauberer und Hexen am leib und leben zu straffen schuldig [...], Dillingen 1613, Augsburgischer Staats- und Stadtbibliothek Sig. 8^o Kult 23 (auszugsweise abgedruckt in: Nicoline Hortwitz (Hrsg.): Hexenwahn. Quellenschriften des 15. bis 18. Jahrhunderts aus der Augsburgischer Staats- und Stadtbibliothek. Mit einer historischen Einführung von Getrud Roth-Bojadzhiev, Stuttgart 1990, S. 31-34)
- AGRIPPA, Heinrich Cornelius: De nobilitate & præcellentia foeminei sexus, Coloniae 1532
- Ders.: Opera, 2 Bde., hrsg. u. eingel. v. Richard Henry Popkin, Hildesheim/New York 1970
- AHRENDT-SCHULTE, Ingrid: Schadenzauber und Konflikte - Sozialgeschichte von Frauen im Spiegel der Hexenprozesse des 16. Jahrhunderts in der Grafschaft Lippe, in: Claudia Opitz (Hrsg.), Der Hexenstreit, Frauen in der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung, Freiburg - Basel - Wien 1995, S. 174-210
- ALBERTI, Leon(e) Battista: Della pittura, hrsg. v. Luigi Mallè, Florenz 1950

- ALTENDORF, Hans-Dieter: Die Entstehung des theologischen Höllenbildes in der Alten Kirche, in: Peter Jezler (Hrsg.), Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraff-Richartz-Museums der Stadt Köln, Zürich - München 1994, S. 27-32
- Analecta hymnica medii aevi, hrsg. v. Guido M. Dreves und Clemens Blume, Leipzig 1886-1922
- ANGENENDT, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997
- ANTONIUS FLORENTINUS: Secunda pars summae reverendissimi in christo patris ac domini Antonini archiepiscopi florentini, Basiliae 1511
- Ders.: Tertia pars summae reverendissimi in christo patris ac domini Antonini archiepiscopi florentini, Basiliae 1511
- APPUHN, Horst (Hrsg.): Heilsspiegel. Die Bilder des mittelalterlichen Erbauungsbuches Speculum humanae salvationis, m. e. Nachw. u. Erläut. v. Horst Appuhn, Dortmund 1981
- ARIÉS, Philippe: Geschichte der Kindheit, m. e. Vorw. v. Hartmut von Hentig, München 1975, (Titel der Originalausg.: L'enfant et la vie familiale sous l'ancien regime, Paris 1960)
- ARLOW, Jacob A.: Aggression und Vorurteil: Psychoanalytische Betrachtungen zur Ritualmordbeschuldigung gegen die Juden, dt. Übers. v. Jörg Bong, in: Psyche 45/1991, S. 1122-1132
- ARNOLD, Klaus: Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance, Paderborn - München 1980
- AUGUSTINUS, Aurelius: De civitate dei, dt. Übers. v. Wilhelm Temme, Aurelius Augustinus. Vom Gottesstaat, 2 Bde., München 1977/78
- BACKMUND, Norbert: Praemonstratenser oder Norbertiner, in LThK, Bd. 8, Sp. 688-694
- BADINTER, Elisabeth: Die Mutterliebe, Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute, München 1984
- BAUM, Alice: Typologie, in: Anton Grabner-Haider (Hrsg.), Praktisches Bibellexikon, Freiburg - Basel - Wien 1985, Sp. 1111f.
- BÄUMLER, Ernst: Amors vergifteter Pfeil. Kulturgeschichte einer verschwiegenen Krankheit, 2. rev. Aufl., Frankfurt a.M. ²1997
- BAXANDALL, Michael: Die Wirklichkeit der Bilder. Malerei und Erfahrung im Italien der Renaissance, übers. v. Hans Günter Holl, Berlin 1999
- BAXTER, Christopher: Johann Weyer's De praestigiis daemonum. Unsystematic psychopathology, in: Sydney Anglo (Hrsg.), The Damned Art, London 1977, S. 53-75
- BEA, Augustin: Inspiration, in: LThK, Bd. 5, Sp. 703-711
- BECK, Herbert/BREDEKAMP, Horst: Bilderkult und Bildersturm, in: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hrsg.), Funkkolleg Kunst, Studienbegleitbrief 2, Weinheim - Basel 1984/85, S. 11-48

- BECKER-HUBERTI, Manfred: Die Tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen 1650-1678 (ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Reform), Münster 1978
- BEHRINGER, Wolfgang (1988): Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, München 1988
- Ders. (1998): Hexen: Glaube, Verfolgung, Vermarktung, München 1998
- Ders. (1999): Hexerei ist machbar, Frau Nachbar. Am Menschenjägerzaun: Die Hexenverfolgungen begannen auf dem Dorfe, FAZ Nr. 228/1.10.1999, S. 49
- BEINERT, Wolfgang/PETRI, Heinrich (Hrsg): Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984
- BEISSEL, Stephan: Die Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, Freiburg i.Br. 1909
- BELLOT-BESTE, Elisabeth: Die Wallfahrt zum Gnadenbild von Werl in Westfalen, Phil. Diss. a. d. Univ. Bonn (1952), Werl 1958 (Schriften der Stadt Werl, Reihe A, Historisch wissenschaftliche Beiträge; Heft 4)
- BELTING, Hans (1984): Vom Altarbild zur autonomen Malerei, in: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hrsg.), Funkkolleg Kunst, Studienbegleitbrief 2, Weinheim - Basel 1984/85, S. 82-113
- Ders. (1993): Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1993 (unveränd. Nachdr. d. 2. Aufl. 1991)
- BERGSSON, Marita: Ein entwicklungstherapeutisches Modell für Schüler mit Verhaltensauffälligkeiten. Organisation einer Schule, Essen 1995
- BERNHARD VON CLAIRVAUX: Sancti Bernardi opera, hrsg. v. Jacques Leclercq et al., 7 Bde., Rom 1957-1974, dt. Ausgabe: Eberhard Friedrich, Die Schriften des Honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux, Wittlich 1934
- BERS, Wilhelm: Weyer (Wier), Johannes, in LThK, Bd. 9, Sp. 1082
- Bertelsmann Discovery Lexikon: Goldenes Vlies, Download vom 9. 3. 2000 von <http://lexikon.Web.aol.com/query/Lexikon/LexikonX/80105?goldenes+vlies>
- BERTHOLET, Alfred: Wörterbuch der Religionen, begr. v. Alfred Bertholet in Verbindung mit Hans Freiherrn von Campenhausen, 4. Aufl., neu bearb., erg. u. hrsg. v. Kurt Goldammer unt. Mitw. v. Johannes Laube und Udo Tworuschka, Stuttgart 1985
- BEST, Gerd: Wallfahrt und Heiligenverehrung in Werl, in: Unterricht in westfälischen Museen - Sonderreihe: Exkursionsführer, Heft 2, Landschaftsverband Westfalen-Lippe (Hrsg.), Münster 1990
- Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übers., hrsg. v. Otto Bardenhewer, Kempten 1914ff.
- BILLIG, Michael: Social Psychology and Intergroup Relations, London 1976
- BINSFELD, Peter: TRACTAT Von Bekantnuß der Zauberer unnd Hexen. Ob und wie viel denselben zu glauben [...], Trier 1590, Augsburger Staats- und Stadtbibliothek Sig. 8^o ThH 1938 (Adl.) (auszugsweise abgedruckt in: Nicoline Hortwitz (Hrsg.): Hexenwahn. Quellenschriften des 15. bis 18. Jahrhunderts aus der Augsburger Staats- und Stadtbibliothek. Mit einer historischen Einführung von Getrud Roth-Bojadzhiev, Stuttgart 1990, S. 80-85)

- BODIN, Jean: De Daemonomania magorum. Vom außgelaßnen Wütigen Teuffelsheer der Besessenen Unsinnigen Hexen und Hexenmeyster / Unholden Teuffelsbeschwerer / Warsager / Schwartzkünstler / Vergiffter / Nestelverknüpfper / Veruntreuer / Nachtschädiger / Augenverblender / etc. und aller anderer Zauberer geschlecht / sampt jhrn ungeheurn händeln: Wie sie vermög der Recht erkant / eingetrieben / gehindert / erkundigt / erforscht / Peinlich ersucht und gestraft sollen werden [...], dt. Übers. von Johann Fischart, Straßburg 1581, Augsburg Staats- und Stadtbibliothek Sig. 8^o Kult 239 (auszugsweise abgedruckt in: Nicoline Hortwitz (Hrsg.): Hexenwahn. Quellenschriften des 15. bis 18. Jahrhunderts aus der Augsburger Staats- und Stadtbibliothek. Mit einer historischen Einführung von Getrud Roth-Bojadzhiev, Stuttgart 1990, S. 80-85)
- Ders.: De la démonomaie des sorciers, Paris 1580
- BORNE, Fidentius van den: Terziaren, in: LThK, Bd. 9, Sp. 1374-1376
- BORST, Arno: Lebensformen in Mittelalter, Frankfurt a.M. - Berlin 1973
- BOWKER, John (Hrsg.): Ex opere operato, in: Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen, für die deutschspr. Ausg. übers. u. bearb. v. Karl-Heinz Golzio, Düsseldorf 1999, S. 297
- BRACKERT, Helmut: Zur Sexualisierung des Hexenmusters in der Frühen Neuzeit, in: Hans-Jürgen Bachorski (Hrsg.), Ordnung und Lust: Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Trier 1991, S. 337-358
- BRANDIS, Hermann: Historie der Stadt Werl (1673), in: Johann Suitbert Seibertz (Hrsg.), Quellen der Westfälischen Geschichte, Bd. 1, Arnsberg 1857, S. 43-95
- BRAUDEL, Ferdinand: Europäische Expansion und Kapitalismus 1450-1650, in: Ernst Schulin (Hrsg.), Universalgeschichte, Köln 1974, S. 255-294
- BREUNING, Wilhelm: Erbsünde, in: Lexikon der Religionen, Phänomene - Geschichte - Ideen, begr. v. Franz Kardinal König unt. Mitw. zahlr. Fachgelehrter, hrsg. v. Hans Waldenfels, Freiburg - Basel - Wien ²1995, S. 146f.
- Breviarium Romanum, ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, Rom 1961
- BRIGGS, Robin: Die Hexenmacher. Geschichte der Hexenverfolgung in Europa und der Neuen Welt, aus dem Englischen übers. v. Dirk Muelder, Berlin 1998 (Titel der Orig. Ausg.: Witches and Neighbours, London 1996)
- BRUNS, Alfred: Die Hexenverfolgung in der früheren Kriminalgerichtsbarkeit. Bilder und Texte, in: Schieferbergbau-Museum Schmalleberg-Holthausen (Hrsg.), Hexen-Gerichtsbarkeit im kurkölnischen Sauerland, Fredeburg 1984, S. 219-254
- BUMKE, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, 2 Bde., ünchen 1986
- BUSCH, Werner: Die Kunst und der Wandel ihrer Funktion - Zur Einführung in die Thematik des Kunstkollegs, in: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hrsg.), Funkkolleg Kunst, Studienbegleitbrief 0, Weinheim - Basel 1984/85, S. 61-67
- CALVINI, Joannis: Opera Omnia, Nouvelle Édition, 59 Bde, hrsg. v. Wilhelm Baum/Eduard Cunitz/Eduard Reuss, ND New York 1964 (Erstdruck Braunschweig 1865, Corpus Reformatorum, Bd. 31)

- CANISIUS, Petrus: Catechismi latini et germanici, krit. Neuausgabe hrsg. v. Fridericus Streicher, 2 Bde., München 1933-1936
- Ders. (1577/dt.:1933): De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta. Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebäerin, aus dem Lateinischen zum erstenmal als Ganzes in das Deutsche übersetzt (mit Weglassung nicht mehr zeitgemäßer Kontroversen) von Karl Telch, Warnsdorf 1933 (Erstdruck Ingolstadt 1577)
- Ders.(1577/dt.:1934): Katholische Marienverehrung und lauterer Christentum, hrsg. v. Josef Jordans, Paderborn 1934 (Auszüge in deutscher Sprache aus: Petrus Canisius, De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta, Ingolstadt 1577)
- CHRIST, Hannelore: Frauenemanzipation durch solidarisches Handeln, in: Literatur in der Schule, Bd. 2, München 1976, S. 73f.
- CHRISTINE DE PIZAN: Die Stadt der Frauen, aus d. Mittelfranz. übers. u. komm. v. Margarete Zimmermann, Berlin 1986
- Chronica Lünensis civitatis Marcanae 1536, in: Johann Diederich Steinen (Hrsg.), Westphälische Geschichte, Teil 4, Lemgo 1760
- CLAUSSEN, Hilde: Romanische Wandmalerei in Soest, in: Soester Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Heimatpflege Soest, 92/93, Soest 1980/81, S. 651-687
- CLOSS, Alois: Incubus, in: LThK, Bd. 5, Sp. 642 - 643
- Corpus Christianorum, Series Latina, Paris - Turnhout 1953ff.
- COURTH, Franz: Mariologie, bearb. v. Franz Courth, Graz - Wien - Köln 1991 (Texte zur Theologie (TzT), hrsg. v. Wolfgang Beinert et al., Abteilung Dogmatik; Bd. 6)
- DAMIANI, Petrus: De eleemosyna 6, in: PL 145, 1
- DANÄUS, Lambert: Von Zäuberern / welche man Lateinisch / Sortilegos oder Sortiagos, nennet / In welchen kürztlich und gründlich erkläret wirt / was von diesem gantzen handel der Zäuberey disputiret wirdt, Frankfurt a.M. 1576, Augsburger Staats- und Stadtbibliothek Sig. 8^o ThH 866 (auszugsweise abgedruckt in: Nicoline Hortwitz (Hrsg.): Hexenwahn. Quellenschriften des 15. bis 18. Jahrhunderts aus der Augsburger Staats- und Stadtbibliothek. Mit einer historischen Einführung von Getrud Roth-Bojadzhiev, Stuttgart 1990, S. 49-52)
- DECKER, Rainer: Die Hexenverfolgungen im Herzogtum Westfalen (überarbeitete und um die Anmerkungen gekürzte Fassung eines Aufsatzes in der Westfälischen Zeitschrift, 1981/82, 131/132, S. 339-386), in: Schieferbergbau-Museum Schmalleberg-Holthausen (Hrsg.), Hexen-Gerichtsbarkeit im kurkölnischen Sauerland, Fredeburg 1984, S. 177-218
- DEISTING, Heinrich Josef/KARSTEN, Annegret: Aspekte zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Amalie Rohrer/Jürgen Zacher (Hrsg.), Werl: Geschichte einer Stadt, Bd. 1, Paderborn 1994, S. 505-533 (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte; Bd. 31)
- DEISTING, Heinrich Josef (1979): Werler Bürgerbuch 1551-1877, Münster 1979 (Schriften der Stadt Werl, Reihe A, Historisch-wissenschaftliche Beiträge, hrsg. von Oberstudiendirektor Rudolf Preisung; Heft 18)

- Ders. (1986): Die Mitglieder der Rosenkranz-, Scapulier- und Todesangstbruderschaft 1729-1780/1804 zu Werl/Westfalen, in: Genealogie, Heft 9/1986, S. 280-295; Heft 10/1986, S. 327-333; Heft 12/1986, S. 395-398
- Ders. (1991): Inschriften verschollener Werler Grabsteine, in: Westfälische Quellen Bd. 27, Beilage zur Archivpflege in Westfalen und Lippe, 34/1991
- Ders. (1998): Schlaglichter aus dunkler Zeit. Werl im Dreißigjährigen Krieg, in: Werl - gestern - heute - morgen - 1998, Ein Jahrbuch der Stadt Werl und des Neuen Heimat- und Geschichtsvereins Werl e.V., Werl 1998, S. 71-92
- Ders. (2000): Hermann Zelion gen. Brandis (1612-1676), in: Werl - gestern - heute - morgen 2000, Ein Jahrbuch der Stadt Werl und des Neuen Heimat- und Geschichtsvereins e.V., Werl 2000, S. 48-68
- DELIUS, Walter (Hrsg.): Texte zur Mariologie und Marienverehrung der mittelalterlichen Kirche, unt. Mitarb. v. Adolf Kolping ausgew. v. Walter Delius, Berlin 1961 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen; Bd. 184)
- DELUMEAU, Jean: Le Catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris 1971
- DENZINGER, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehr-entscheidungen, verb., erw. ins Dt. übertr. u. unt. Mitarb. v. Helmut Hoping hrsg. v. Peter Hünemann, Freiburg i.Br. u.a. ³⁷1991
- Der Hexenhammer - Malleus Maleficarum, a. d. Lat. übertr. u. eingel. v. J.W.R. Schmidt, München ¹⁴1999
- DESCHNER, Karlheinz: Das Kreuz mit der Kirche, Düsseldorf 1974
- Deutsche Mariendichtung aus neun Jahrhunderten, hrsg. u. erl. v. Eberhard Haufe, München - Berlin 1960
- DIEDERICHS, Ulf: Hexen, in: Ders., Who's who im Märchen, ²1996, S. 159-161
- DIEPGEN, Paul: Über den Einfluss der autoritativen Theologie auf die Medizin des Mittelalters, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1/1958, S. 3-20
- DIETZ, Ildelfons M. (Übers.): Augustinus. Heilige Jungfräulichkeit, Würzburg ²1986
- DOERR, Otmar: Das Institut der Inclusen in Süddeutschland, Münster 1934
- DOMMAN, Fritz: Volksfrömmigkeit, in: LThK, Bd. 10, Sp. 850f.
- DORMEYER, Detlev: Die Rolle der Imagination im Leseprozeß bei unterschiedlichen Leseweisen von Lk 1,26-38, in: Biblische Zeitschrift 39/1995, S. 161-180
- Duden, Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, 6 Bde., hrsg. u. bearb. v. Wissenschaftl. Rat u. d. Mitarb. d. Dudenredaktion unt. Leitung v. Günther Drosdowski, Bearb.: Rudolf Köster/Wolfgang Müller, Mannheim - Wien - Zürich 1976
- EBERLEIN, Johann Konrad: Inhalt und Gestalt: die ikonographisch-ikonologische Methode, in: Hans Belting et al. (Hrsg.), Kunstgeschichte. Eine Einführung, Berlin ⁵1996, S. 169-191
- ECKART, Meister: Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. von Josef Quint, München ⁵1987
- ECKERT, Willehad: Institoris, Heinrich, in: LThK, Bd. 5, Sp. 713
- ELIAS, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Bern - München 1969

- Ders.(1978): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Frankfurt a.M. ⁶1978
- Encyclopaedia Judaica, Bd. 4, Jerusalem 1972
- ENDEMANN, Klaus: Das Marienbild von Werl, in: Westfalen. Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Westfalens, des Landesmuseums für Kunst- und Kulturgeschichte und des Landeskonservators von Westfalen-Lippe, 53/1975, S. 53-80
- Enzyklika „Supremi apostolatus“ (1883), Internet-Download vom 14.6.2001 von <http://immaculata.ch/archiv/leoxiii1.htm>
- ESSER, Caietanus (Hrsg.): Opuscula S. Patris Francisci Assiensis, Grottaferrata (Roma) 1978
- ESSER, Thomas: Unserer lieben Frau Rosenkranz, Paderborn 1889
- Excarsus Cummeani, Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren, hrsg. von Hermann Joseph Schmitz, Bd. 2, ND Graz 1958, S. 597-644
- FALKE, Didacus OFM: Geschichte des früheren Kapuziner- und jetzigen Franziskanerklosters zu Werl, Paderborn 1911
- FENDRICH, Herbert: Die Christen und die Bilder, in: Géza Jászai (Hrsg.), Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre Bildende Kunst im Bistum Münster, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des Westfälischen Landesmuseums für Kunst und Kulturgeschichte Münster vom 13. Juni bis 31. Oktober 1993, Bd. I, Münster 1993, S. 110-121
- FISCHER, Bathasar: Litanei, in: LThK, Bd. 6, Sp. 1075ff.
- Ders.: Messe, VIII. Volkskundlich, in: LThK, Bd. 6, S. 330f.
- Ders.: Oblation, in: LThK, Bd. 7, Sp. 1087f.
- FISCHER-HOMBERGER, Esther: Krankheit Frau, Bern - Stuttgart 1979
- FRANK, Karl Suso: Tertullian, in: Wilfried Härle/Harald Wagner (Hrsg.), Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, Zweite, neubearb. u. erw. Auflage, München ²1994, S. 269f.
- FRANZEN, August: Bischof und Reformation. Erzbischof Hermann von Wied in Köln vor der Entscheidung zwischen Reform und Reformation, Münster 1978
- Ders.: Ernst von Bayern, in: LThK, Bd. 3, Sp. 1036f.
- Ders.: Ferdinand von Bayern, in: LThK, Bd. 4, Sp. 78f.
- Ders.: Waldburg, Gebhard Truchsess von, in: LThK, Bd. 10, Sp. 931f.
- FREITAG, Werner: Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster, Paderborn 1991
- FRIEDEL, Egon: Kulturgeschichte der Neuzeit, 2 Bde., München ⁶1986 (1. fünfbändige Auflage, München 1927-1931)
- FÜRSTENBERG, Kaspar von: Die Tagebücher Kaspars von Fürstenberg, Teil 1: 1572-1599, bearb. v. Alfred Bruns, Münster 1985 (Veröfl. d. Hist. Komm. f. Westfalen XIX, Westfälische Briefwechsel und Denkwürdigkeiten; Bd. 8)
- GELENIUS, Aegidius: De Admiranda, Sacra et Civili Magnitudine Coloniae ..., Köln 1645, dt.: Die Begründung der Kölner Rosenkranzbruderschaft, in: Walter Schulten (Hrsg.), 500 Jahre Rosenkranz, 1475 Köln 1975, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des Erzbischöflichen Diözesan-Museums Köln vom 25. Oktober 1975 - 15. Januar 1976, Köln 1975, S. 102-108

- GESSEL, Wilhelm: Augustinus, Aurelius, in: Wilfried Härle/Harald Wagner (Hrsg.), Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, Zweite, neu-bearb. u. erw. Auflage, München ²1994, S. 31-33
- GIERATHS, Gundolf: Sprenger, Jakob, in: LThK, Bd. 9, Sp. 987
- Ders.: Terziaren der Dominikaner, in: LThK, Bd. 9, Sp. 1376f.
- GIERL, Irmgard F.L.: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher, München 1960
- GINZBURG, Carlo: Hexensabbat - Entzifferung einer nächtlichen Geschichte, Berlin 1990
- GOCKERELL, Nina: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit - Sammlung Rudolf Kriss, München 1995
- GÖSSMANN, Elisabeth (1989): Frau, A. I (theologisch-philosophisch), in: LMA, Bd. 5, 1989, Sp. 852f
- Dies. (1990): Reflexionen zur mariologischen Dogmengeschichte, in: Hedwig Röcklein (Hrsg.), Maria, Abbild oder Vorbild. Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung (Dokumentation der Tagung „Maria - Abbild oder Wunschbild? Marienbilder als geschlechtsspezifische Identifikationsmodelle im Mittelalter“, 15.-17. September 1989 in Weingarten), Tübingen 1990, S. 11-18
- Gotteslob, katholisches Gebet- und Gesangbuch mit dem Anhang für das Erzbistum Paderborn, hrsg. v. d. Bischöfen Deutschlands u. Österreichs u. d. Bistümer Bozen-Brixen u. Lüttich, Paderborn 1975
- GRABLER, Franz: Niketas Choniates. Die Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Komnenos (1118-1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates, Graz 1958
- GREGOR DER GROBE: Registrum epistolarum I, 13, in: CChr. SL CXL
- GRETSER, Jakob: De sacris et religiosis peregrinationibus libri quartor, Ingolstadt 1606
- GRÖNINGER, Henricus: „Wahrhaftige Bekehrung vom Lutherischen zum catholischen Glauben, des Liborii Wichartz gewesenen Bürgermeisters zu Paderborn, geschehen in seiner Verstrickung oder Gefengnuß, und durch einen öffentlichen Widerruf vor der gantzen Burgerschaft auff dem marckt bestettigt, den 30. april umb 1 Uhr nachmittag. [...], Gedruckt zu Paderborn durch Matthaeum Pontanum anno M.DC.IIIII“. Die Schrift Gröningers nach dem Exemplar der Theol. Bibl. Pad. abgedruckt bei: W. Richter 1892, S. 153ff.
- GROTE, Udo: Johann Mauritz Gröninger. Ein Beitrag zur Skulptur des Barock in Westfalen, Bonn 1994
- GRÜTER, Maria Elisabeth: „Unruhiger Geist“ - Politik und Religion im 16. Jahrhundert, in: Amalie Rohrer/Jürgen Zacher (Hrsg.), Werl: Geschichte einer Stadt (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte; Bd. 31), Bd. 1, Paderborn 1994, S. 363-390
- GUENTHER, Thomas: Ein Trostbüchlein für die schwangeren und geberenden Weiber / wie sich diese für / inn / und nach der Geburt / mit Betten / Dancken und anderm / Christlich verhalten sollen, Frankfurt a.M. 1566
- HABERMAS, Rebekka: Die Sorge um das Kind: Die Sorge der Frauen und Männer. Mirakelerzählungen im 16. Jahrhundert, in: Hans-Jürgen Bachorski (Hrsg.), Ord-

- nung und Lust: Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Trier 1991, S. 165-183
- Dies: Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a.M. - New York 1991
- HAHN, Karl August (Hrsg.): Das Alte Passional, Frankfurt a.M. 1845
- HALEKOTTE, Wilhelm (1987): Stadt und Kreuz. Beiträge zur Werler Stadt-, Kirchen- und Kunstgeschichte von den Anfängen bis 1661, Werl 1987
- Ders. (1999): Stadt Werl 1600-1700, Werl 1999 (Beiträge zur Werler Stadtgeschichte; Bd. 1)
- HALKES, Catharina J.M.: Maria, die Frau. Mariologie und Feminismus, in: Walter Schöpsdau (Hrsg.), Mariologie und Feminismus, Göttingen 1985, S. 43-70 (Bensheimer Hefte; Heft 64)
- Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG), unt. Mitarb. v. Günther Kehrer u. Hans G. Kippenberg hrsg. v. Hubert Cancik et al., Stuttgart u.a. 1988
- HANSEN, Joseph: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, Hildesheim 1963 (Nachdruck d. Ausg. Bonn 1901)
- HARTNOLL, Phyllis: Das Theater, Wien - München - Zürich 1970
- HATTENHAUER, Hans: Europäische Rechtsgeschichte, Heidelberg 1992
- HEILMANN, Alfons (Hrsg.): Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geord., zusammengest. u. hrsg. v. Alfons Heilmann unt. Mitarb. v. Heinrich Kraft, 4 Bde., München 1963
- Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., hrsg. v. Cattin, P./Conus, H.Th., Freiburg-Schweiz 1953
- HEIM, Manfred: Kleines Lexikon der Kirchengeschichte, München 1998
- HEINEMANN, Evelyn: Hexen und Hexenangst. Eine psychoanalytische Studie über den Hexenwahn der frühen Neuzeit, Göttingen ²1998
- HEINSOHN, Gunnar/STEIGER, Otto: Die Vernichtung der weisen Frauen. Beiträge zur Theorie und Geschichte von Bevölkerung und Kindheit, mit einem ausführlichen aktualisierten Nachwort zur Taschenbuchausgabe, München ²1987
- HENTIG, Hartmut von: Vorwort, in: Philippe Ariés: Geschichte der Kindheit, mit e. Vorw. v. Hartmut von Hentig, München 1975 (1. Ausg. Paris 1960)
- HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich (1994a): Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft - Wege und Ziele der Forschung, in: Ders. (Hrsg.), Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch, Warendorf ²1994, S. 1-55
- HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich (1994b): Sodomiter. Erscheinungsformen und Kausalfaktoren des spätmittelalterlichen Kampfes gegen Homosexuelle, in: Ders. (Hrsg.), Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch, Warendorf ²1994, S. 361-403
- HERLITZ, David: De curationibus gravidarum. Neue Frawenzimmer / oder Gründtliche Unterrichtung / von den Schwangern und Kindlbetterinnen ..., Stettin ⁴1610
- HIEBER, Wolfgang: Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie. Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe, Würzburg 1970

- HILDEBRANDT, Johann: Nutzliche Underweisung für die Hebammen und schwangeren Frauen, Ingolstadt ²1601
- HILDEGARD VON BINGEN: Heilkunde. Das Buch von dem Grund und dem Wesen der Heilung der Krankheiten, nach den Quellen übers. u. erl. v. Heinrich Schipperges, Salzburg 1957
- HOHEISEL, Karl: Do ut des, in: HrwG, Bd. 2, 1988, S. 228ff.
- HONEGGER, Claudia: Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters, Frankfurt a.M. 1978
- HONSELMANN, Wilhelm: Zur älteren Geschichte der Bildhauerfamilie Gröninger in Paderborn und Münster, in: Westfälische Zeitschrift 1965/115, S. 437-457
- HORST, Ulrich: Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode, Paderborn - München - Wien - Zürich 1987
- HORTWITZ, Noline (Hrsg.): Hexenwahn. Quellenschriften des 15. bis 18. Jahrhunderts aus der Augsburger Staats- und Stadtbibliothek. Mit einer historischen Einführung von Getrud Roth-Bojadzhiev, Stuttgart 1990
- IMHOF, Arthur E. (1985): Geschichte der Sexualität - Sexualität in der Geschichte, in: Christoph Wulf (Hrsg.), Lust und Liebe. Wandlungen der Sexualität, München - Zürich 1985, S. 181-215
- Ders. (1995): Historische Demographie I (CD-ROM), München 1995
- Ders. (1998): Das prekäre Leben. Leben, Not und Sterben auf Votivtafeln. Impulse für heute, Buch mit CD-ROM, Stuttgart - Leipzig 1998
- ISERLOH, Erwin: Die Deutsche Mystik, in: Hubert Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte III/2, Freiburg i.Br. 1968, S. 460-479
- JACOBUS DE VORAGINE: Legenda Aurea, Heiligenlegenden; Auswahl, Übersetzung aus dem Lateinischen und Nachwort von Jacques Laager / Mit 16 farbigen Miniaturen und einem kunstgeschichtlichen Hinweis von Marie-Claire Berkemeier-Favre, Zürich 1982
- JAHN, Johannes/HAUBENREIBER, Wolfgang: Wörterbuch der Kunst, begr. v. Johannes Jahn, fortgef. v. Wolfgang Haubenreißer, 12. durchges. u. erw. Auflage, Stuttgart ¹²1995
- JÁSZAI, Géza (Hrsg.) (1993): Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre Bildende Kunst im Bistum Münster, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Westfälischen Museum für Kunst und Kulturgeschichte Münster vom 13. Juni - 31. Oktober 1993, Münster 1993
- Ders. (o.J.): Das Werk des Bildhauers Gerhard Gröninger 1582-1652, in: Bildhefte des Westfälischen Landesmuseums für Kunst und Kulturgeschichte, Münster o.J.
- JEDIN, Hubert (1935): Entstehung und Tragweite des Tridentiner Dekrets über die Bilderverehrung, in: Theologische Quartalschrift, 1935, S. 143-188; 405-429
- Ders. (1986): Zeittafel der Ökumenischen Konzilien, in: LThK, Bd. 6, Sp. 529f.
- JEROUSCHEK, Günther (1991): „Diabolus habitat in eis“ - Wo der Teufel zu Hause ist: Geschlechtlichkeit im rechtstheologischen Diskurs des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Hans-Jürgen Bachorski (Hrsg.), Ordnung und Lust: Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Trier 1991, S. 281-305

- Ders. (1992): Vorwort zum „Nürnberger Hexenhammer“ Heinrich Kramers, Hannover 1988, in: Günter Jerouschek (Hrsg.), Nürnberger Hexenhammer 1491 von Heinrich Kramer (Institoris) - Faksimile der Handschrift von 1491 aus dem Staatsarchiv Nürnberg, Nr. D 251, Hildesheim - Zürich - New York 1992, S. V-IX (Rechtsgeschichte, Zivilisationsprozess, Psychohistorie, Quellen und Studien; Bd. 2)
- JEZLER, Peter: Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge. Eine Einführung, in: Ders. (Hrsg.), Himmel - Hölle - Fegefeuer, Das Jenseits im Mittelalter, Katalog zur Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraff-Richartz-Museums der Stadt Köln, München²1994, S. 13-26
- JORDANS, Josef (Hrsg.): Petrus Canisius: Katholische Marienverehrung und lauterer Christentum, Paderborn 1934
- JORDEN, Edward: A brief discourse of a disease called suffocation of the mother, London 1603
- JOSEPHSON, Carl: Die wiederhergestellten mittelalterlichen Malereien und die sonstigen bildlichen Darstellungen in der Kirche Maria zur Höhe in Soest, Soest 1890
- JUNGMANN, Josef Andreas: Ave Maria, in: LThK, Bd. 1, Sp. 1141
- Ders.: Messe, in: LThK, Bd. 7, Sp. 321-329
- KÄLIN, Beatrice: Maria, Mutter der Barmherzikeit. Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des alten Passionalis, Phil. Diss. a.d. Univ. Zürich, Berlin - Frankfurt a.M. - New York - Paris - Wien 1993 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700; Bd. 17)
- KARLSTADT, Andreas: Von Abtuhung der Bilder (1522), moderne Übertragung nach Hans Lietzmann (Hrsg.): Kleine Texte für Theologische und Philologische Vorlesungen und Übungen, Nr. 74, Bonn 1911
- KARRENBROCK, Reinhard: Die Kunstdenkmäler der katholischen Kirchen und Kapellen, in: Amalie Rohrer/Jürgen Zacher (Hrsg.), Werl: Geschichte einer Stadt (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, Bd. 31), Bd. 1, Paderborn 1994, S. 271-301
- KARRER, Otto: Ludolf von Sachsen, in: LThK, Bd. 6, Sp. 1180
- KELLER, Hiltgart L.: Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst, Stuttgart⁵1984
- KELLERMANN, Wilhelm: Christine de Pisan, in: LThK, Bd. 2, Sp. 1130
- KERNBERG, Otto F.: Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus, Frankfurt a.M. 1978
- KIRCHBERGER, Joe H. (1997a): Marias Leben, in: Herbert Haag et al., Maria. Kunst, Brauchtum und Religion in Bild und Text, Freiburg - Basel - Wien 1997, S. 10-59
- Ders. (1997b): Maria in der Literatur, in: Herbert Haag et al., Maria. Kunst, Brauchtum und Religion in Bild und Text, Freiburg - Basel - Wien 1997, S. 60-121
- Ders. (1997c): Maria: Dogmen, Kult und Brauchtum, in: Herbert Haag et al., Maria. Kunst, Brauchtum und Religion in Bild und Text, Freiburg - Basel - Wien 1997, S. 162-213

- KIRFEL, Willibald: Der Rosenkranz, Ursprung und Ausbreitung, Walldorf 1949 (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, hrsg. v. O. Spies; Heft 1)
- KLEINSORGEN, Gerhard von: Kirchengeschichte von Westphalen und angränzenden Oertern, 2. Teil, Münster 1780
- Ders.: Tagebuch der truchsessischen Wirren im Herzogtum Westphalen 1583/84, bearb. u. erw. v. Alfred Bruns, Meschede / Brilon 1987 (Landeskundl. Schriftenr. f. d. kurköln. Sauerland; Bd. 7)
- KLINKHAMMER, Karl Joseph: Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen, Frankfurt a.M. 1972 (Frankfurter Theologische Studien; Bd. 8)
- KNUF, Astrid/KNUF Joachim: Amulette und Talismane, Köln 1984
- KOEPF, Hans/BINDING, Günter: Bildwörterbuch der Architektur, 3. Auflage, überarb. v. Günter Binding, Stuttgart ³1999
- KOLDE, Dietrich: Der Christenspiegel des Dietrich Kolde zu Münster, hrsg. u. eingel. v. Clemens Drees, Werl 1954 (Franziskanische Forschung; Bd. 9)
- KÖPKE, Fr. Karl (Hrsg.): Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts, Quedlinburg 1852 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit; Bd. 32)
- KÖSTER, Heinrich: Marienverehrung in der katholischen Kirche, in: LThK, Bd. 7, Sp. 78f.
- KÖTTING, Bernhard: Laurentius, in: LThK, Bd. 6, Sp. 830f.
- KREBS, Engelbert: Teufel, IV. Religiöse Volkskunde, in: LThK, Bd. 10, Sp. 4f.
- Kreis Soest (Hrsg.): Unser Kreis Soest. Ein Sachbuch für die Schule, erarbeitet von Fritz Bamberg et al., Vorsitzender des Arbeitskreises: Burkhard Feldmann, Hamm ²1995
- KROOS, Renate: Die Bildhandschriften des Klosters Scheyern aus dem 13. Jahrhundert, in: Hubert Glaser (Hrsg.), Wittelsbach und Bayern, Bd. I,1: Die Zeit der frühen Herzöge. Von Otto I. zu Ludwig dem Bayern. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst 1180-1350, München - Zürich 1980, S. 481ff.
- KÜFFNER, Hatto: Zur Kölner Rosenkranzbruderschaft, in: Walter Schulten (Hrsg.), 500 Jahre Rosenkranz - 1475 Köln 1975, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des Erzbischöflichen Diözesan-Museums Köln vom 25. Oktober 1975 - 15. Januar 1976, Köln 1975, S. 109-117
- KUHLMANN, Martin: Bevölkerungsgeographie des Landes Lippe, Remagen 1954
- KÜHNEL, Harry: Bildwörterbuch der Kleidung und Rüstung vom Alten Orient bis zum ausgehenden Mittelalter, unt. Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter hrsg. v. Harry Kühnel, Stuttgart 1992
- KUNZE, Michael : Die Straße ins Feuer, München 1982
- Ders. (1983): Johann Simon Wangereck. Ein Jurist in der Zeit der Hexenprozesse, in: Journal für Geschichte 5/1983, S. 4-11
- LAIS, Hermann: Apologetik, in: LThK, Bd. 1, Sp. 723-728
- Landdrost, westfälische Räte und Landsassen an das Domkapitel zu Köln, Arnsberg 24. Januar 1583, gedruckt bei Alfred Bruns, Meschede - Brilon 1987 (Landeskundl. Schriftenr. f. d. kurköln. Sauerland; Bd. 7)
- LARNER, Christina: Enimies of God. The Witch-Hunt in Scotland, London 1981

- LAUSBERG, Heinrich: *Omni die dic Mariae*, in: LThK, Bd. 7, Sp. 1154f.
 Legenda Aurea, Heiligenlegenden; Auswahl, Übersetzung aus dem Lateinischen und Nachwort von Jacques Laager / Mit 16 farbigen Miniaturen und einem kunstgeschichtlichen Hinweis von Marie-Claire Berkemeier-Favre, Zürich 1982
- LEISCH-KIESL, Monika: „Ich bin nicht gut, ich bin nicht böse ...“ - Zur Eva-Maria-Antithese in Mittelalter und früher Neuzeit, in: Claudia Opitz et al., *Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18. Jahrhundert*, Zürich 1993, S. 123-138
- LEMKE, Udo: *Gestalttherapie*, in: Roland Asanger/Gerd Wenninger (Hrsg.), *Handwörterbuch der Psychologie* (genehmigte Sonderausgabe des 1999 in Weinheim erschienenen gleichnamigen Werkes der Psychologie Verlags Union), Augsburg 2000, S. 255-261
- Lexikon der Psychologie*, hrsg. v. Lexikoninstitut Bertelsmann, Gütersloh 1995
- Lexikon des Mittelalters (LMA)*, Hrsg. u. Berater: Norbert Angermann, München 1995
- Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, begr. v. Michael Buchberger. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage unter dem Protektorat von Erzbischof Michael Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Eugen Seiterich, Freiburg im Breisgau, hrsg. von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahner, Innsbruck, Freiburg i.Br. 1986 (Sonderausgabe)
- Liber experientiarum I*, Ms Stadtbibliothek Trier 751/299, in: Thomas, Esser, *Unserer lieben Frau Rosenkranz*, Paderborn 1889
- LINSMAYER, Ludwig: *Genußkultur, industrielle Technik und anthropologischer Wandel*, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt a.M. 1988, S. 258-274
- LOEWENICH, Walther von: *Bilder, V. 2. Im Westen*, in: TRE, Bd. 6, S. 540-546
- LÖHRER, Magnus: *Sakramentalien*, in LThK, Bd. 9, Sp. 233 - 236
- LOHSE, Bernhard: *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk*, München 1981
- LOIDL, Franz: *Goldenes Vlies*, in: LThK, Bd. 4, Sp. 1042
- LÖMKER-SCHLÖGELL, Anette: *Prostituierte umb vermeydung willen merers übels in der cristenheit*, in: Bernd-Ulrich Hergemöller (Hrsg.), *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch*, Warendorf ²1994, S. 56-88
- LONITZER; Adam: *Kräuterbuch*, Erstauflage 1557, zit. n. der Ausgabe Ulm: Matthäus Wagner 1679, Auszug in: Arthur E. Imhof, *Historische Demographie I (CD-ROM)*, München 1995
- LÖSEL, Friedrich: *Rechtspsychologie*, in: Roland Asanger/Gerd Wenninger (Hrsg.), *Handwörterbuch der Psychologie* (genehmigte Sonderausgabe des 1999 in Weinheim erschienenen gleichnamigen Werkes der Psychologie Verlags Union), Augsburg 2000, S. 644-653
- LUCIE-SMITH, Edward: *DuMont's Lexikon der Bildenden Kunst*, aus dem Engl. übers. v. Brigitte Wünnenberg, für die dt. Ausg. überarb. v. Karin Thomas, Köln ²1997
- LUDORFF, Albert: *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Soest*, Münster 1905
- LUTHER, Martin: *Calwer Lutherausgabe*, hrsg. v. Wolfgang Metzger, Bd. 9: *Das Magnificat*, München - Hamburg 1968

- MACLEAN, Ian: *The Renaissance notion of woman*, New York 1980
- Malleus Maleficarum von Heinrich Institoris (alias Kramer) unter Mithilfe Jakob Sprengers aufgrund der dämonologischen Tradition zusammengestellt, *Wiedergabe des Erstdrucks* von 1487 (Hain 9238), hrsg. v. André Schnyder, Göppingen 1991 (Litterae - Göppinger Beiträge zur Textgeschichte, hrsg. v. Ulrich Müller, Franz Hundsnurscher und Cornelius Sommer; Bd. 116)
- Malleus Maleficarum von Heinrich Institoris (alias Kramer) unter Mithilfe Jakob Sprengers aufgrund der dämonologischen Tradition zusammengestellt, *Kommentar* zur Wiedergabe des Erstdrucks von 1487 (Hain 9238) von André Schnyder, Göppingen 1993 (Litterae - Göppinger Beiträge zur Textgeschichte, hrsg. v. Ulrich Müller, Franz Hundsnurscher und Cornelius Sommer; Bd. 116)
- Marienlexikon, hrsg. v. Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk, 4 Bde., St. Ottilien 1988-1992
- MARINELLA, Lucretia: *La nobilita et l'ecclenze delle donne ...*, Venetia 1601
- MARTI, Susan/MONDINI, Daniela: „Ich manen dich der Brüsten min, daas du dem sün-der wellest milte sin!“ - Marienbrüste und Marienmilch im Heilsgeschehen, in: Peter Jezler (Hrsg.), *Himmel - Hölle - Fegefeuer, Das Jenseits im Mittelalter*, Katalog zur Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraff-Richartz-Museums der Stadt Köln, München ²1994, S. 79-90
- MEHLER, Franz-Josef: *Geschichte der Stadt Werl*, Werl 1971 (unveränd. ND der Ausgabe Werl 1891)
- MELZER, Walter: *Neue Ausgrabungen mit Funden zum mittelalterlichen Handel und Handwerk in Soest*, in: *Soest - Geschichte einer Stadt*, Bd. 2, Die Welt der Bürger, hrsg. v. Heinz-Dieter Heimann in Verbindung mit Wilfried Ehbrecht und Gerhard Köhn, Soest 1996, S. 437-460
- MICHL, Johann: *Apokalyptisches Weib*, in: *LThK*, Bd. 1, Sp. 706f.
- MOLITOR, Ulrich: *von Hexen und Unholden. ein Christlicher / nutzlicher / und zuo disen unsern gefährlichen zeiten notwendiger Bericht / auß Gottes wort / Geistlichen und Weltlichen Rechten / und sunst allerley Historien gezogen [...]*, Straßburg 1575, Augsburgs Staats- und Stadtbibliothek Sig. 4^o Kult 368 (auszugsweise abgedruckt in: Nicoline Hortwitz (Hrsg.): *Hexenwahn. Quellenschriften des 15. bis 18. Jahrhunderts aus der Augsburgs Staats- und Stadtbibliothek. Mit einer historischen Einführung von Getrud Roth-Bojadzhiev*, Stuttgart 1990, S. 75-79)
- MOLSDORF, Wilhelm: *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst - Zweite, wesentlich veränderte und erweiterte Auflage des „Führers durch den symbolischen und typologischen Bilderkreis der christlichen Kunst des Mittelalters“*, Graz 1984 (unveränd. ND der Ausgabe Leipzig 1926)
- MORIN, Germain (Hrsg.): *Miscellanea agostiniana, testi e studi, pubblicati a cura dell'Ordine eremitano di s. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore ...*, Roma 1930
- MÖBIUS, Helga: „Schöne Madonna“ und Weiblichkeitsdiskurs im Spätmittelalter, in: *Frauen - Kunst - Wissenschaft*, Rundbrief 12; Juli 1991, S. 7-16
- MÖRSDORF, Klaus: *Meßstipendium*, in: *LThK*, Bd. 7, Sp. 354f.

- MULACK, Christa: Maria. Die geheime Göttin im Christentum, Stuttgart 1985
- MÜLLER, Alois †/SATTLER, Dorothea: Mariologie, in: Theodor Schneider (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf 2000, S. 155-187
- MÜLLER, Alois (1980): Glaubensrede über Maria, Mainz 1980
- Ders. (1986): Maria, Die heutige Lehre der Kirche, in: LThK, Bd. 7, Sp. 29f.
- Ders. (1986): Maria, Dogmengeschichte, in: LThK, Bd. 7, Sp. 28f.
- MUBNER, Franz: Stephanus, in: LThK, Bd. 9, Sp. 1050f.
- MYSCHKER, Norbert: Verhaltensstörungen bei Kindern und Jugendlichen. Erscheinungsformen - Ursachen - Hilfreiche Maßnahmen, Stuttgart - Berlin - Köln 1993
- NEUMANN, Helga/BADSTÜBNER, Ernst: Vorwort zur 7., überarbeiteten Auflage, in: Hannelore Sachs/Ernst Badstübner/Helga Neumann: Christliche Ikonographie in Stichworten, Darmstadt ⁷1998, S. 5f.
- NIKETAS CHONIATES: Historia, hrsg. v. Niebuhr, Bonn 1835 (dt. Übers. Franz Grabler: Niketas Choniates, Die Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Komnenos (1118-1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates, Graz 1958)
- OGDEN, Thomas H.: Die projektive Identifikation, in: Forum der Psychoanalyse 4/1988, S. 1-21 (Erstveröff. u. d. T.: On Projective Identification, in: International Journal of Psychoanalysis 60/1979, S. 357-373; a. d. Amerik. übers. v. Wilhelm Skogstad, London)
- OPITZ, Claudia/SIGNORI, Gabriela: Metamorphosen einer Heiligen. Marienverehrung in sozial- und geschlechtergeschichtlicher Perspektive, in: Claudia Opitz et al., Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18. Jahrhundert, Zürich 1993, S. 11-20
- PARACELUS (Theophrast von Hohenheim): De caduco matricis. Von hinfallenden Siechtagen der Mutter, in: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften, hrsg. v. Karl Sudhoff, 1. Abt., Bd. 8, München 1924, S. 319-368
- PARACELUS (Theophrast von Hohenheim): Von der ehe ordnung und eigenschaft, in: Ders., Sämtliche Werke, hrsg. v. Kurt Goldammer, 2. Abt., Bd. 2, Ethische, soziale und politische Schriften, Wiesbaden 1965, S. 245-266
- PARÉ, Ambroise: Wund Artzney oder Artzneyspiegell, von Petro Uffenbach ... auss der Lateinischen Edition Jacobi Guillemeau ... in die Teutsche Sprach ... gesetzt, Frankfurt a.M. 1635
- Patrologia cursus completus (...), Series Latina (PL), hrsg. von Jacques Paul Migne, Paris 1853ff.
- PERJUS, Edith (Hrsg.): Das Marienleben Walthers von Rheinau, zweite, vermehrte Auflage, Åbo 1949 (Acta Academiae Aboensis. Humaniora XVII/1)
- PERRIG, Alexander: Der Renaissancekünstler als Wissenschaftler, in: Funkkolleg Kunst, hrsg. v. Deutschen Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen, Studienbegleitbrief 10, Weinheim - Basel 1984/85, S. 45-80
- PERRIG, Alexander: Leonardo da Vinci. Abendmahl. 1495-1497. Mailand, Santa Maria delle Grazie, in: Funkkolleg Kunst, hrsg. von Deutsches Institut für Fernstudien

- an der Universität Tübingen, Studienbegleitbrief Abbildungen, Weinheim - Basel 1984/85, S. 131
- PETRI, Franz: Im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: Rheinische Geschichte Bd. 2, hrsg. v. Franz Petri und Gerd Droege, Düsseldorf 1976, S. 1-217
- PETRUS DAMINANI: De eleemosyna 6, in: PL 145, 1
- PLATTE, Hartmut: Wunderberichte aus Werl von 1661-1863, in: Jahrbuch Westfalen '90, Westfälischer Heimatkalender - Neue Folge - 44. Jahrgang, hrsg. v. Westfälischen Heimatbund, Redaktion Rainer A. Krewerth, Münster o.J.
- PLOETZ, Der farbige: Illustrierte Weltgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, Zehnte, aktualisierte Auflage, Freiburg - Würzburg ¹⁰1982
- PRAETORIUS, Anton: Von Zauberey und Zauberern / deren Ursprung / Unterscheid / Vermögen und Handlungen / Auch wie einer Christlichen Obrigkeit / solchem schändlichen Laster zu begegnen / dasselbe aufzuheben / zu hindern und zu straffen gebühre und wol möglich seye ... (Fürstl. Bibliothek Burgsteinfurt 4^o17.11N), Franckfurt am Mayn ⁴1629
- PRÄTORIUS, Johann: Blockes=Berges Verrichtung / Oder Ausführlicher Geographischer Bericht / von den hohen trefflich alt=und berühmten Blockes=Berge: ingleichen von der Hexenfahrt / und Zauber=Sabbathe / so auff solchen Berge die Unholden aus ganz Teeutschland / Jährlich den 1. Mai in Sanct=Walpurgis Nächte anstellen sollen [...], Leipzig 1668, Augsburgischer Staats- und Stadtbibliothek Sig. 8^o Kult 1793 (auszugsweise abgedruckt in: Nicoline Hortwitz (Hrsg.): Hexenwahn. Quellenschriften des 15. bis 18. Jahrhunderts aus der Augsburgischer Staats- und Stadtbibliothek. Mit einer historischen Einführung von Getrud Roth-Bojadzhiev, Stuttgart 1990, S. 60-65)
- PREISING, Rudolf †/HANEWINKEL, Heinrich †: Katholische Propsteikirche St. Walburga, Werl/Westfalen, Zweite, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 1997 (Schnell-Kunstführer Nr. 1167)
- PREISING, Rudolf (1960): Werl im Zeitalter der Reformation, Münster 1960 (Schriften der Stadt Werl, Reihe A, Historisch-wissenschaftliche Beiträge; Heft 6)
- Ders. (1961): Sacerdotium Werlense - Geistliche in und aus Werl bis zum Ende der kurkölnischen Zeit, Münster 1961 (Schriften der Stadt Werl, Reihe A, Historisch-wissenschaftliche Beiträge; Heft 7/8)
- Ders. (1972): 700 Jahre Stadt Werl, Werl 1972
- Ders. (1975): Werl im Jahrhundert des Dreissigjährigen Krieges, Münster 1975 (Schriften der Stadt Werl, Reihe A, Historisch-wissenschaftliche Beiträge, Heft 15/16)
- Ders. (1979): Propsteikirche St. Walburga zu Werl, München - Zürich 1979 (Schnell-Kunstführer Nr. 1167)
- QUINT, Josef (Hrsg.): Meister Eckart, Deutsche Predigten und Traktate, München ⁵1987
- RAHNER, Karl: Dogma, II. Wesen u. Einteilung, in: LThK, Bd. 3, Sp. 439ff.
- RAHNER, Karl: Opfer, dogmatisch, in: LThK, Bd. 7, Sp. 1174f.
- Reallexikon für Antike und Christentum (RAC). Sachlexikon zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, hrsg. v. Theodor Klauser, Stuttgart 1950ff.

- REAU, Louis: Histoire du Vandalisme, Paris 1959
- REBHUN, Paul: Ein Geistlich Spiel von der Gotfürchtigen und keuschen Frauen Susannen, hrsg. v. Hans-Gerd Roloff, Stuttgart 1967 (Erstausg. 1536)
- REICH, Wilhelm: Charakteranalyse, Köln 1970 (Erstausg. 1932)
- Rezeß, erzbischöflicher, von 1519, als Inserat enthalten in einer Erklärung der Stadt Werl auf eben diesen Rezeß, überliefert im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Kurköln, Urk. Nr. 4000
- RICHERT, Hans Georg: Marienlegenden aus dem Alten Passional, Tübingen 1965
- RICKMANN, Herbert: Beiträge zu den Werken des Bildhauers Gerhard Gröninger. Das Architektonische in seinen Altären und Epitaphien und die Benutzung von Vorlagen zu figürlichen Szenen, Phil. Diss. a. d. Univ. Münster, Münster 1963
- RITTER, Joachim-Friedrich (Hrsg.): Friedrich von Spee. Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse. A. d. Lat. übertr. u. eingel. v. Joachim-Friedrich Ritter, München 1982
- RITZ, Gisliind: Der Rosenkranz, in: Walter Schulten (Hrsg.), 500 Jahre Rosenkranz. 1475 Köln 1975, Ausstellungskatalog zur gleichnamigen Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesan-Museum Köln vom 25. Oktober 1975 - 15. Januar 1976, Köln 1975, S. 51-101
- RÖCKELEIN, Hedwig/OPITZ, Claudia: Für eine Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung, in: Hedwig Röckelein (Hrsg.), Maria, Abbild oder Vorbild. Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung (Dokumentation der Tagung „Maria - Abbild oder Wunschbild? Marienbilder als geschlechtsspezifische Identifikationsmodelle im Mittelalter“, 15.-17. September 1989 in Weingarten), Tübingen 1990, S. 11-18
- ROESSLIN, Eucharius: Der Swangeren frawen und Hebammen Rosegarten, o.O. 1513
- ROHRER, Amalie/ZACHER, Hans-Jürgen (Hrsg.), Werl: Geschichte einer Stadt, 2 Bde., Paderborn 1994 (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte; Bd. 31)
- ROSEMANN, Bernhard/KERRES, Michael: Interpersonales Wahrnehmen und Verstehen, Bern 1986
- ROSS, J.B.: Das Bürgerkind in den italienischen Stadtkulturen zwischen dem 14. und dem frühen 16. Jahrhundert, in: Lloyd de Mause (Hrsg.), Hört ihr die Kinder weinen? Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit, Frankfurt a.M. 1982
- ROTH, Cecil: Ritual Murder. Libel and the Jew, London 1935
- ROTH-BOJADZHIEV, Getrud: Das Phänomen des Hexenwahns. Eine Einführung (Chronologie - Charakteristik - Deutung), in: Nicoline Hortwitz (Hrsg.): Hexenwahn. Quellenschriften des 15. bis 18. Jahrhunderts aus der Augsburger Staats- und Stadtbibliothek. Mit einer historischen Einführung von Getrud Roth-Bojadzhiev, Stuttgart 1990, S. 9-29
- ROTTER, Gudrun: Österreichischer Altarbau, Phil. Diss., a. d. Univers. Wien, Wien 1965
- RÜCKERT, Heinrich (Hrsg.): Bruder Philipp des Carthäusers Marienleben, Quedlinburg - Leipzig 1853, ND Amsterdam 1966 (Bibliothek der deutschen National-Literatur; Bd. I/34)

- RÜFF, Jakob: Hebammen Buch - Daraus man alle Heimlichkeiten dess Weiblichen Geschlechts erlernen ..., hrsg. u. v. S. Feyerabendt um einen Anhang über Kinderpflege erweitert, Frankfurt a.M. 1580
- SACHS, Hannelore/BADSTÜBNER, Ernst/NEUMANN, Helga: Christliche Ikonographie in Stichworten, Darmstadt ⁷1998
- Sacramentarium Rhenaugiense, hrsg. v. Anton Hänggi/Alfons Schönherr, Fribourg 1970
- SANCHEZ, Thomas: Disputationum de Sancto Matrimonii Sacramento, Tomi Tres, Antwerpiae 1614; De Sancto Matrimonii Sacramento Disputationum, Tomi Tres, Norimbergae 1706, besorgt nach der Ausgabe Lugoluni 1620
- SATTLER, Dorothea/SCHNEIDER, Theodor: Schöpfungslehre, in: Handbuch der Dogmatik, 2 Bde., hrsg. v. Theodor Schneider, erarb. v. Bernd Jochen Hilberath et al., Bd. 1, Düsseldorf 2000, S. 120-240
- SAUSER, Ekkart: Rosenkranzbilder, in: LThK, Bd. 9, Sp. 48f.
- SAVRAMIS, Demosthenes: Die Stellung der Frau im Christentum: Theorie und Praxis unter besonderer Berücksichtigung Marias, in: Walter Schöpsdau (Hrsg.), Mariologie und Feminismus, Göttingen 1985, S. 18-70 (Bensheimer Hefte; Heft 64)
- SCHADEWALDT, Hans: Sexualitätskonzepte von der Antike bis zum 19. Jahrhundert, in: Rolf Gindorf/Erwin J. Haeberle (Hrsg.), Sexualitäten in unserer Gesellschaft, mit Beiträgen von Ernest Bornemann et al., Berlin - New York 1989, S. 3-7 (Schriftenreihe sozialwissenschaftliche Forschung; Bd. 2)
- SCHERSCHEL, Rainer: Der Rosenkranz. Das Jesusgebet des Westens, Freiburg i.Br. ²1982 (im wesentlichen unveränd. ND der als phil. Diss. vorgelegten und in der Reihe „Freiburger Theologische Studien“ veröffentl. gleichnamigen Erstausg.)
- Schieferbergbau-Museum Schmallebenberg-Holthausen (Hrsg.): Hexen - Gerichtsbarkeit im kurkölnischen Sauerland, Fredeburg 1984
- SCHILLER, Gertud: Ikonographie der christlichen Kunst, 5 Bde., Gütersloh 1966-1991
- SCHILLING, Heinz: Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648, Berlin 1988
- SCHIPPERGES, Heinrich (Hrsg.): Hildegardis. Geheimnis der Liebe. Bilder von des Menschen leibhaftiger Not und Seligkeit. Nach d. Quellen übers. u. bearb. v. Heinrich Schipperges, Olten 1957
- SCHIRMER, Eva: Eva-Maria. Rollenbilder von Männern für Frauen, Offenbach 1988
- SCHIVELBUSCH, Wolfgang: Das Paradies, der Geschmack und die Vernunft, München - Wien 1980
- SCHMAUS, Michael (1969): Der Glaube der Kirche, 2 Bde., München 1969
- Ders. (1986): Aufnahme Marias in den Himmel, in: LThK, Bd. 1, Sp. 1068-1072
- SCHMIDT, J.W.R (Hrsg.): Der Hexenhammer (Malleus maleficarum), a. d. Lat. übertr. u. eingel. v. J.W.R. Schmidt, Berlin 1906, unveränd. ND München ¹⁴1999
- SCHMOLINSKY, Sabine: Imaginationen vorbildlicher Weiblichkeit. Zur Konstitution einer exemplarischen Biographie in mittelalterlichen lateinischen und deutschen Marienleben, in: Claudia Opitz et al. (Hrsg.), Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte. 10.-18. Jahrhundert, Zürich 1993, S. 81-93
- SCHNACKENBURG, Rudolf: Teufel, in: LThK, Bd. 10, Sp. 1-4

- SCHNEEMELCHER, Wilhelm (Hrsg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Tübingen ⁵1987
- SCHNEIDER, Bernd: Poetik, in: Harenbergs Lexikon der Weltliteratur, 5 Bde., Bd. 4, Dortmund 1989, S. 2316
- SCHNEIDER, Burkhard: Canisius, in: LThK, Bd. 2, Sp. 915ff.
- Ders.: Jesuiten, in: LThK, Bd. 5, Sp. 912-920
- SCHNEIDER, M.A. (1936/1987): Rosenkranz, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli unt. Mitw. v. Eduard Hoffmann-Krayer. Mit e. Vorw. v. Christoph Daxelmüller, 10 Bde, Berlin - Leipzig 1927-1942, unveränd. photomechan. ND, Bd. 7, Berlin - New York 1987, Sp. 786f
- SCHNEIKART, Monika: Zur Darstellung der Mutter-Kind-Beziehung in der Greifswalder Sammlung pommerschen Gebrauchsschrifttums der Frühen Neuzeit, in: Werner Buchholz (Hrsg.), Kindheit und Jugend in der Neuzeit 1500-1990: Interdisziplinäre Annäherungen an die Instanzen sozialer und mentaler Prägung in der Agrargesellschaft und während der Industrialisierung; das Herzogtum Pommern (seit 1815 preußische Provinz) als Beispiel, Stuttgart 2000, S. 113-130
- SCHNYDER, André: Malleus Maleficarum von Heinrich Institoris (alias Kramer) unter Mithilfe Jakob Sprengers aufgrund der dämonologischen Tradition zusammengestellt, *Kommentar* zur Wiedergabe des Erstdrucks von 1487 (Hain 9238), Göppingen 1993 (Litterae - Göppinger Beiträge zur Textgeschichte, hrsg. v. Ulrich Müller, Franz Hundsnurscher und Cornelius Sommer; Bd. 116)
- SCHORMANN, Gerhard (1977): Hexenprozesse in Nordwestdeutschland, Hildesheim 1977
- Ders.: (1981): Hexenprozesse in Deutschland, Göttingen 1981
- SCHREIBER, W./MATHYS, F.K.: Infectio. Ansteckende Krankheiten in der Geschichte der Medizin, Basel 1986 (Editiones <Roche>)
- Schriftenreihe des mittelalterlichen Kriminalmuseums Rothenburg ob der Tauber: Justiz in alter Zeit, Bd. 4, Rothenburg ob der Tauber 1984
- SCHRÖER, Alois: Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1555-1648), Münster 1986
- SCHRÖTER, Michael: Staatsbildung und Triebkontrolle. Zur gesellschaftlichen Regulierung des Sexualverhaltens vom 13. bis 16. Jahrhundert, in: Peter Gleichmann et al. (Hrsg.), Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie, Frankfurt a.M. 1984, S. 148-192
- SCHUBERT, Franz: Novene, in: LThK, Bd. 7, Sp. 1064
- SCHULTEN, Walter: Das Rosenkranzgebet, in: Ders. (Hrsg.), 500 Jahre Rosenkranz. 1475 Köln 1975, Ausstellungskatalog zur gleichnamigen Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesan-Museum Köln vom 25. Oktober 1975 - 15. Januar 1976, Köln 1975, S. 122-127
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen: Zur Wirkungsgeschichte biblischer Texte im Hinblick auf das christliche Frauenbild, in: Dieter R. Bauer (Hrsg.), Eva. Verführerin oder Gottes Meisterwerk? Philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Rottenburg - Stuttgart 1987, S. 37-72 (Hohenheimer Protokolle; Bd. 21)

- SCRIBONIUS, Wilhelm A.: De examine et purgatione sagarum per aquam frigidam Epistola, Lemgo 1583
- SEIBERT, Jutta: Lexikon christlicher Kunst, Themen - Gestalten - Symbole, Freiburg i.Br. ²1987
- SEIBERTZ, Johann Suitbert (Hrsg.): Quellen der westfälischen Geschichte, Bd. 1, Arnberg 1857
- SEIFERT, Angelika: Westfälische Altarretabel (1650-1720). Ein Beitrag zur Interpretationsmethodik barocker Altarbaukunst, Bonn 1983 (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Kunstgeschichte; Heft 7)
- SIMON, Christian: Untertanenverhalten und obrigkeitliche Moralpolitik. Studien zum Verhältnis zwischen Stadt und Land im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel Basels, Basel - Frankfurt a.M. 1981
- SIMON, Manuel: Heilige-Hexe-Mutter. Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert, Berlin 1993 (Bd. 20 der Reihe Historische Anthropologie, hrsg. v. Forschungszentrum für Historische Anthropologie der Freien Universität Berlin)
- SISTO DA SIENA: Bibliotheca sancta, Venezia 1566, zit. n. Paola Zambelli: Agrippa von Nettesheim in den neueren kritischen Studien und in den Handschriften, in: Archiv für Kulturgeschichte, 51/1969, S. 239-251
- SLEUMER, Albert: Kirchenlateinisches Wörterbuch, Limburg a.d. Lahn 1926
- SÖLLE, Dorothee (1987): Maria, eine Sympathisantin, in: Dies., Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Stationen feministischer Theologie, München 1987, S. 170-174
- Dies. (1997): Meine Seele sucht das Land der Freiheit, in: Herbert Haag et al., Maria. Kunst, Brauchtum und Religion in Bild und Text, Freiburg - Basel - Wien 1997, S. 122-144
- SOURNIA/POULET/MARTINY: Illustrierte Geschichte der Medizin, 9 Bde., deutsche Bearbeitung unter der fachlichen Beratung des Instituts für Theorie und Geschichte der Medizin an der Universität Münster, Direktor Prof. Dr. med. Richard Toellner, fachwissenschaftliche Beratung: Wolfgang Eckart, Salzburg 1981 (Titel der Originalausgabe: Histoire de la Médecine, de la Pharmacie, de l'Art Vétérinaire, Paris 1978)
- Speculum humanae salvationis (HS 2505 der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt), hrsg. u. m. Nachw. u. Erläut. verseh. v. Horst Appuhn, Dortmund 1981
- SPEE, Friedrich von (1982): Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse. A. d. Lat. übertr. u. eingel. v. Joachim-Friedrich Ritter, München 1982
- Ders. (1647/1990): Gewissens=Buch: von PROZESSEN Gegen die Hexen [...], Bremen 1647, Augsburger Staats- und Stadtbibliothek Sig. X 251,3 (aus Studienbibliothek Dillingen) (auszugsweise abgedruckt in: Noline Hortwitz (Hrsg.): Hexenwahn. Quellenschriften des 15. bis 18. Jahrhunderts aus der Augsburger Staats- und Stadtbibliothek. Mit einer historischen Einführung von Getrud Roth-Bojadzhiev, Stuttgart 1990, S.161-167)
- SPITZ, René A. (1967): Vom Säugling zum Kleinkind, Stuttgart 1967

- Ders. (1971): Die anaklitische Depression. Eine Untersuchung der Genese psychischer Störungen in der frühen Kindheit, in: Johannes Cremerius (Hrsg.), Psychoanalyse und Erziehungspraxis, Frankfurt a.M. - Hamburg 1971, S. 204-234
- SPRENGER, Jakob/INSTITORIS, Heinrich: Der Hexenhammer (Malleus maleficarum) (1487), a. d. Lat. übertr. u. eingel. v. J.W.R. Schmidt, Berlin 1906, unveränd. ND München ¹⁴1999
- SPRENGER, Jakob („etwa 1476“): Traktat über die Rosenkranzbruderschaft (Hain 14961), f2, auszugsw. zit. in: André Schnyder, Malleus Maleficarum von Heinrich Institoris (alias Kramer) unter Mithilfe Jakob Sprengers aufgrund der dämonologischen Tradition zusammengestellt, *Kommentar zur Wiedergabe des Erstdrucks von 1487* (Hain 9238), Göppingen 1993, S. 77, Nr. 94 (Erstdruck „etwa 1476“)
- STAATS, Reinhard: Hauptsünden, in: RAC, Bd. 13, Sp. 734-770
- STASIEWSKI, Bernhard: Kasimir von Polen, in: LThK, Bd. 6, Sp. 12
- STIEGEMANN, Christoph: Heinrich Gröninger, um 1578-1631. Ein Beitrag zur Skulptur zwischen Spätgotik und Barock im Fürstbistum Paderborn, Phil. Diss. a. d. Univ. Münster, Paderborn 1989 (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte; Bd. 26)
- STODT, Hans: Alß die Zauberschen gerichtet...“ oder „Sehet da Werl, so vieler Hexenjäger Mutter!“ - Hexenwahn und Zaubereiprozesse in Stadt und Amt Werl im 17. Jahrhundert (1628-1630, 1642/43, 1660) - Ein Beitrag zur Sozialgeschichte Werls des 17. Jahrhunderts, in: Heinrich Josef Deisting (Hrsg.), Mitteilungen der Werler Arbeitsgemeinschaft für Familienforschung, Bd. 6, Heft 1, Jahrgang 20/1999
- STREICHER, Fridericus (Hrsg.): Petrus Canisius. Catechismi latini et germanici, krit. Neuausg., 2 Bde., München 1933-1936
- STRIGL, Richard: Koadjutor, in: LThK, Bd. 6, Sp. 362f.
- STROEBE, Wolfgang: Vorurteile, in: Funkkolleg Psychobiologie. Verhalten bei Mensch und Tier, hrsg. v. Deutschen Institut für Fernstudien der Universität Tübingen, Studienbegleitbrief 13, Weinheim - Basel 1987, S. 95-139
- SUÁREZ, Franziskus: Commentarii et disputationes in Tertiam Partem Divi Thomae (Opera Omnia, Edition L. Vives), t. XIX, Paris 1860
- SUDBRACK, Josef: Rosenkranz, in: Lexikon der Religionen, Phänomene - Geschichte - Ideen, begr. von Franz Kardinal König unt. Mitw. zahlr. Fachgelehrter, hrsg. v. Hans Waldenfels, Freiburg - Basel - Wien ²1995, S. 567-568
- SYLVESTER VON PRIERIAS: Sylvestrinae Summae quae Summa Summarum merito nuncupatur, Pars I,II; Antwerpiae 1569, Summae Sylvestrinae quae Summa Summarum merito nuncupatur, Lugduni 1593
- TANNER, Adam SJ: Universa theologia scholastica, 4 Bde., Ingolstadt 1626-1627
- TELCH, Karl: Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebärerin, vom heiligen Kirchenlehrer Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu, a. d. Lat. z. erstenm. als Ganzes übers. (mit Weglassung nicht mehr zeitgemäßer Kontroversen) v. Karl Telch, Warnsdorf 1933
- TERTULLIANUS, Quintus Septimius Florens: De paenitentia II,11, in: CChr.SL 1

- Ders.: Über den Putz der Weiber, in: Ders., Sämtliche Schriften, übers. v. K. A. H. Kellner, Bd. 1, Köln 1882
- Theologische Realenzyklopädie (TRE), in Gemeinschaft mit Horst Robert Balz et al. hrsg. v. Gerhard Krause u. Gerhard Müller, Berlin - New York 1977ff.
- THIEME, Ulrich/BECKER, Felix: Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart, begr. v. Ulrich Thieme/Felix Becker, 37 Bde., Leipzig 1907-1950, unveränd. ND München 1992
- THIENEL, Alfred: Lehrerwahrnehmungen und Gefühle in problematischen Unterrichtssituationen. Zum Einfluss von Wahrnehmungen und Emotionen auf das differenzielle Verhalten von Lehrern, Frankfurt a.M. 1988
- THOMAS VON AQUIN (1964): In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, Torino 1964
- Ders. (1961): Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologiae, in: Bibliotheca De Auctores Christianos, Madrid ³1961
- THOMAS, William Isaac: Situational analysis, reprinted in: Morris Janowitz (Hrsg.), W.I. Thomas on social organisation and social personality, Chicago - Illinois, Chicago University Press 1966
- TISCHENDORF, Constantinus de: Evangelica Apocrypha, 2. Aufl. Leipzig 1876, ND Hildesheim 1966
- TROJAN, Alf : Psychisch krank durch Etikettierung?, München 1978
- TRUSEN, Winfried: Forum internum und gelehrtes Recht im Spätmittelalter. Summae Confessorum und Traktate als Wegbereiter der Rezeption, in: ZRG kan. Abt. 88 (1971), S. 83ff.
- UFFENBACH, Petro (Übers.): Paré, Ambroise: Wund Artzney oder Artzneyspiegell, von Petro Uffenbach ... auss der Lateinischen Edition Jacobi Guillemeau ... in die Teutsche Sprach ... gesetzt, Franckfurt am Mayn 1635
- VAN DÜLMEN, Richard (1982): Entstehung des frühneuzeitlichen Europa 1550-1648, Frankfurt a.M. 1982 (Fischer Weltgeschichte; Bd. 24)
- Ders. (1993): Gesellschaft der Frühen Neuzeit. Kulturelles Handeln und sozialer Prozeß. Beiträge zur historischen Kulturforschung, Wien - Köln - Weimar 1993
- Ders. (1999): Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit, 3 Bde., München ²1999
- VAN USSEL, Jos: Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft, Reinbeck b. Hamburg 1970
- VELTMANN, Claus: Kirche und bildende Kunst, in: Landschaftsverband Westfalen-Lippe - Westfälisches Museumsamt Münster (Hrsg.), Fromme Propaganda. Glaube und religiöse Kunst im Barock, Katalog zur gleichnamigen Wanderausstellung des Westfälischen Museumsamtes 1993-94, Münster 1993, S. 31-36
- VILLIGER, Johann Baptist: Abendländisches Schisma, in: LThK, Bd. 1, Sp. 21-26
- VISCHER, Friedrich Theodor: Overbecks Triumph der Religion, in: Robert Vischer (Hrsg.), Kritische Gänge, 6 Bde., Bd. 5, München 1922, S. 3-34 (Erstausg. Stuttgart 1860-1873)
- VÖGTLIN, Adolf (Hrsg.): Vita beate virginis Marie et salvatoris rhythmica, Stuttgart 1888 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart; Bd. 180)
- WALZ, Angelus: Katharina Benincasa von Siena, in: LThK, Bd. 6, Sp. 63f.

- Ders.: Rosenkranz im Christentum, in: LThK, Bd. 9, Sp. 46ff.
- WECKER, Johann Jakob: [Hexenbüchlein [...]; bei dem in Augsburg vorliegenden Exemplar fehlt das Titelblatt], Colmar 1575, Augsburger Staats- und Stadtbibliothek Sig. 8^o LD 4963 (Adl.), (auszugsweise abgedruckt in: Nicoline Hortwitz (Hrsg.): Hexenwahn. Quellenschriften des 15. bis 18. Jahrhunderts aus der Augsburger Staats- und Stadtbibliothek. Mit einer historischen Einführung von Getrud Roth-Bojadzhiev, Stuttgart 1990, S. 75-79)
- WEHRLI-JOHNS, Martina: 'Tuo daz guote und lâ daz übele' - Das Fegefeuer als Sozialidee, in: Peter Jezler (Hrsg.), Himmel-Hölle-Fegefeuer - Das Jenseits im Mittelalter, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraff-Richartz-Museums der Stadt Köln, München²1994,
- WEILNER, Franz: Mutter, II. Anthropologisch, in: LThK, Bd. 7, Sp. 708ff.
- WENZEL, Horst: „Kindes Zuht und Wibes Reht“. Zu einigen Aspekten von Kindheit im Mittelalter, in: Hans-Jürgen Bachorski (Hrsg.), Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Trier 1991, S. 141-163
- WESTERMANN, Claus: Am Anfang, 1. Mose, Teil 1: Die Urgeschichte. Abraham, Neukirchen-Vluyn 1985
- WEYER, Johann (1586a): De Lamiis. Das ist: Von den Teuffelsgespenst Zauberern und Gifftbereytern / kurtzer doch gründtlicher Bericht / was für Unterscheidt unter den Hexen und Unholden / und den Gifftbereytern / im straffen zuhalten / damit beydes die richter im Urtheil fällen und verdammen nicht zu viel thun / jhr Gewissen beschweren / und das unschuldiges Blut zuvergiessen / verhütet werde [...] (übers. von Peter Rebenstock), Frankfurt a.M. 1586, Augsburger Staats- und Stadtbibliothek Sig. 2^o Kult 62 (auszugsweise abgedruckt in: Nicoline Hortwitz (Hrsg.): Hexenwahn. Quellenschriften des 15. bis 18. Jahrhunderts aus der Augsburger Staats- und Stadtbibliothek. Mit einer historischen Einführung von Getrud Roth-Bojadzhiev, Stuttgart 1990, S. 153-159)
- Ders. (1586b): De praestigiis daemonum. Von Teuffelsgespenst Zauberern und Gifftbereytern / Schwarzkünstlern / Hexen und Unholden / darzu ihrer Straff ... (übers. v. Johann Füglin), 6 Bde., Franckfurt am Mayn 1586, unveränd. ND Darmstadt 1963
- Ders. (1660): De praestigiis daemonum, et incantationibus, ac veneficiis, Libri V, in: Ders., Opera omnia, Amstelodami 1660 (Erstausg. Basel 1563)
- Ders. (1585): Vom Zorn. Iracundiae antidotum. Von der gefehrlichen Kranckheit dem Zorn / und desselbigen Philosophischer / und Theologischer Cur oder Ertzney, Wittenberg 1585 (Erstausg. 1577)
- WIMMER, Otto (1956): Handbuch der Namen und Heiligen, Innsbruck - Wien - München 1956
- Ders. (1993): Kennzeichen und Attribute der Heiligen, bearb. u. m. Bildern erg. v. Barbara Knoflach-Zingerle, Innsbruck - Wien 1993
- WOLTER, Hans: Spee (Spe) v. Langenfeld, Friedrich, in: LThK, Bd. 9, Sp. 956

- WOOD, Mary M.: Developmental Therapy in the Classroom. Methods for Teaching Students with Social, Emotional or Behavioral Handicaps, Austin (Texas) 1986
- WUNDER, Heide (1987): Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (15.-18. Jahrhundert), in: Helfried Valentinitich (Hrsg.), Hexen und Zauberer, 2 Bde., Bd. 1, Graz - Wien 1987, S. 123-154
- Dies. (1991): Friedrich von Spee und die verfolgten Frauen, in: Doris Brockmann/Peter Eicher (Hrsg.), Die politische Theologie Friedrich von Spees, München 1991, S. 119-132
- Dies. (1992): „Er ist die Sonn’, sie ist der Mond“: Frauen in der Frühen Neuzeit, München 1992
- ZANDER, Hans Conrad: Der Computer Unserer Lieben Frau oder Einführung in den Rosenkranz, Produktion des Westdeutschen Rundfunks Köln 1989, © Herder Freiburg - Basel - Wien 1994, Tonband-Cassette, Seite A
- ZANDER, Hans Conrad: Wer den Engel spielen will oder Geistliche Kaloriensünden im Mittelalter, Produktion des Westdeutschen Rundfunks Köln 1989, © Herder Freiburg - Basel - Wien 1994, Tonband-Cassette, Seite B
- ZIEGELER, Wolfgang: Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberverwahn im ausgehenden Mittelalter, Köln - Wien 1973
- ZIEGLER, Josef Georg: Zauberei, in: LThK, Bd. 10, Sp. 1314f.
- ZIMMERMANN, Margarete (Hrsg.): Christine de Pizan. Die Stadt der Frauen, a. d. Mittelfranz. übers. u. komm. v. Margarete Zimmermann, Berlin 1986
- ZOEPFL, Dietrich: Ingolstadt, Universität, in: LThK, Bd. 5, Sp. 671

Abbildungsnachweise

- Anderson, Rom: Abb. 9
- Fotostudio Euler, Werl: Abb. 28
- Freiburger Münsterbauverein e.V., Freiburg im Breisgau: Abb. 4
- Westfälisches Amt für Denkmalpflege, Münster: Abb. 5
- Musei Vaticani, Rom: Abb. 29
- Photographenmeister Peter Kubath, Werl, & Andy Hens, Dortmund: Abb. 1-3; 11-20
- Rheinisches Bildarchiv Köln: Abb. 21, 22
- Stadtarchiv Arnsberg: Karte S. 298
- Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster/Rudolf Wakonigg: (Abb. 23-27)

Trotz intensiven Bemühens war es nicht in allen Fällen möglich, mit dem Urheber Kontakt aufzunehmen. Die Betroffenen werden deshalb gebeten, sich gegebenenfalls zur Abklärung ihrer Rechte mit dem Verlag in Verbindung zu setzen.

Anhang

Anleitung zum Rosenkranzgebet

„Der ganze Rosenkranz besteht ... aus 15 Vaterunsern mit 15 x 10 Ave Maria und 15 Ehre sei dem Vater. Mit diesen 15 Gebetsgruppen wird die Betrachtung von 15 Geheimnissen der Erlösung (Gesetzen oder Gesätzen) verbunden. ... Betrachtet wird ... die Erlösung des Menschen durch die wichtigsten Heilstatsachen der Hl. Schrift des Neuen Testaments und die endzeitliche Vollendung des Menschen am Beispiel Mariens, die nach dem Glauben der Kirche jetzt schon, als erster Mensch, diese Vollendung erreicht hat“ (Schulten 1975, S. 122). Durch stete Wiederholung und gleichmäßigen Rhythmus des Gebets entsteht gleichzeitig im Gläubigen eine bestimmte Disposition, „die ihn befähigt, Gefühle, schweifende Gedanken, allgemeine und persönliche Anliegen mit den Gedanken der christlichen Erlösung zu verbinden und eine befreiende Antwort zu erhalten“ (ebd., S. 126).

Aufbau des Rosenkranzes

Der schnurförmige Eingangsteil des Rosenkranzes enthält an seiner Spitze ein Kreuz (= Kreuzzeichen), es folgen eine größere Perle (= „Vaterunser“), drei kleinere Perlen (= 3 „Gegrüßet seist du, Maria“) mit zwischengeschalteten Bitten um die göttlichen Tugenden und eine weitere große Perle (= „Vaterunser“). (Im Gotteslob (1975) wird vorgeschlagen, im Anschluss an das Kreuzzeichen zusätzlich das Glaubensbekenntnis zu sprechen und dieses mit einem „Ehre sei dem Vater“ abzuschließen.) Im geschlossenen Teil werden fünf Gruppen von je 10 kleineren Perlen (= 10 „Gegrüßet seist du, Maria“ mit entsprechenden Einschüben) voneinander durch einzelne größere Perlen (= jeweils ein „Vaterunser“) abgetrennt (Hartinger 1992, S. 122). Das „Vaterunser“ dient als „fester Riegel gegen jedes Absinken in magisches Verhalten“, indem der Beter immer wieder seinen eigenen Willen dem Willen Gottes unterwirft („Dein Wille geschehe“) (Schulten 1975, S. 123).

*Ablauf des Rosenkranzgebets entsprechend dem Gotteslob (Nr. 33, S. 75 f):
Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.*

Ich glaube an Gott /
den Vater, den Allmächtigen, / den Schöpfer des Himmels und der Erde, / und an Jesus Christus, / seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn, / empfangen durch den Heiligen Geist, / geboren von der Jungfrau Maria, / gelitten unter Pontius Pilatus, / gekreuzigt, gestorben und begraben, / hinabgestiegen in das Reich des Todes, / am dritten Tage auferstanden von den Toten, / aufgefahren in den Himmel; / er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters; / von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten. / Ich glaube an den Heiligen Geist, / die heilige katholische Kirche, / Gemeinschaft der Heiligen, / Vergebung der Sünden, / Auferstehung der Toten / und das ewige Leben. / Amen.

Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geist, wie es war im Anfang, so auch jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit. Amen.
Vater unser im Himmel,

geheiligt werde dein Name, dein Reich komme.
Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden.
Unser tägliches Brot gib uns heute.
Und vergib uns unsere Schuld,
wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.
Und führe uns nicht in Versuchung,
sondern erlöse uns von dem Bösen.
Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit
in Ewigkeit. Amen.

Gegrüßet seist du, Maria,
voll der Gnade, der Herr ist mit dir.
Du bist gebenedeit unter den Frauen, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes,
Jesus. ...

- * der in uns den Glauben vermehre
- * der in uns die Hoffnung stärke
- * der in uns die Liebe entzünde

Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder jetzt und in der Stunde unseres
Todes. Amen.

Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geist, wie es war im Anfang,
so auch jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit. Amen.

Vater unser im Himmel,

*[Zur Einfügung der folgenden „Gesätze“ des Rosenkranzes in das „Gegrüßet seist du,
Maria“:*

*Das „Gegrüßet seist du, Maria“ wird an der Stelle „Jesus ...“ jeweils unterbrochen
und um das entsprechende Gesätz ergänzt. Jedes Gesätz wird 10 x wiederholt. Nach
der zehnmaligen Meditation jedes einzelnen Gesätzes wird ein „Vaterunser“ gebetet,
bevor die nächste Serie von „Gegrüßet seist du, Maria“ mit dem folgenden Gesätz an-
geschlossen wird. Der freudreiche Rosenkranz besteht so aus insgesamt 50 „Gegrü-
ßet seist du, Maria“ mit entsprechenden Einschüben und 5 „Vaterunsern“. In gleicher
Weise werden anschließend die Gesätze des schmerzhaften und des glorreichen Ro-
senkranzes meditiert. Die Meditation aller drei Rosenkränze ergibt den „großen Ro-
senkranz“ oder „Psalter“, dessen Name von den 150 Psalmen abgeleitet ist, an deren
Stelle die schriftunkundigen Laien im Mittelalter den Rosenkranz beteten.]*

Gegrüßet seist du, Maria,
voll der Gnade, der Herr ist mit dir.
Du bist gebenedeit unter den Frauen,
und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, Jesus, ...

Die freudreichen Geheimnisse:

- * den du, o Jungfrau, vom Heiligen Geist empfangen hast
- * den du, o Jungfrau, zu Elisabeth getragen hast
- * den du, o Jungfrau, (in Bethlehem) geboren hast
- * den du, o Jungfrau, im Tempel aufgeopfert hast
- * den du, o Jungfrau, im Tempel wiedergefunden hast

Die schmerzhaften Geheimnisse:

- * Jesus, der für uns Blut geschwitzt hat
- * Jesus, der für uns geißelt worden ist
- * Jesus, der für uns mit Dornen gekrönt worden ist
- * Jesus, der für uns das schwere Kreuz getragen hat
- * Jesus, der für uns gekreuzigt worden ist

Die glorreichen Geheimnisse:

- * Jesus, der von den Toten auferstanden ist
- * Jesus, der in den Himmel aufgefahren ist
- * Jesus, der uns den Heiligen Geist gesandt hat
- * Jesus, der dich, o Jungfrau, in den Himmel aufgenommen hat
- * Jesus, der dich, o Jungfrau, im Himmel gekrönt hat

Im Gotteslob wird vorgeschlagen, den Rosenkranz zur Abwechslung und Auflockerung auch so zu beten, dass man andere Geheimnisse über Glaubenswahrheiten oder biblische Geschehnisse einfügt, etwa:

Die trostreichen Geheimnisse:

- * Jesus, der als König herrscht
- * Jesus, der in seiner Kirche lebt und wirkt
- * Jesus, der wiederkommen wird in Herrlichkeit
- * Jesus, der richten wird die Lebenden und die Toten
- * Jesus, der alles vollenden wird“ (Gotteslob 1975, S. 75-76)

Überlegungen zur Veränderung der Einschübe

Gänzlich unorthodox, aber wirkungsvoll, ist die Möglichkeit, anstelle der Meditation des Lebens Jesu persönliche Anliegen und Hoffnungen zu formulieren und statt der üblichen Gesätze in das Rosenkranzgebet zu integrieren. Sicherlich entfernt sich der Beter so von dem, was sich im Laufe des 14./15. Jahrhunderts als Sinn und Ziel des Rosenkranzgebets allmählich entwickelt hat. Andererseits aber gewinnt er auf diese Weise einen Erlebnisraum, der ihn das Gefühl des vollständigen Angenommenseins von Gott erfahren lassen kann. Da diese Erfahrung Voraussetzung jeglichen Betens und Glaubens ist, kann sie kaum im Widerspruch zum Rosenkranzgebet stehen. Sie fügt sich außerdem gut in das vom Evangelisten Matthäus beschriebene Vertrauen beim Beten ein: „Bittet, dann wird euch gegeben; sucht, dann werdet ihr finden; klopf

an, dann wird euch geöffnet. Denn wer bittet, der empfängt; und wer sucht, dem wird geöffnet“ (Mt 7, 7-8). Vor einem solchen Hintergrund kann nicht ausgeschlossen werden, dass auch bereits zur Entstehungszeit des Werler Rosenkranzaltars gläubige Beter anstelle der Gesätze ihre ganz persönlichen Anliegen in das Rosenkranzgebet eingeflochten haben.

Abschließend bleibt festzustellen, dass eine angemessene Darstellung des Rosenkranzgebets auf dem Wege der Beschreibung nur begrenzt möglich ist. Die Erfahrung des Eingebundenseins in die Gruppe der Beter - z.B. im Rahmen des traditionellen dörflichen Rosenkranzgebets anlässlich der Beerdigung eines Dorfmitglieds - und auch die Empfindungen während eines Rosenkranzgebets, in dem persönliche Anliegen formuliert werden, sind Aspekte, die das innere Erleben der Betenden betreffen und dementsprechend subjektiv verschieden wahrgenommen werden. Oft können noch nicht einmal die Betenden selbst exakt beschreiben, was sie empfunden haben. Wie bei jedem Gebet sind auch beim Rosenkranzgebet rationale, emotionale und psychische Anteile so eng miteinander verwoben und subjektiv unterschiedlich gewichtet, dass allgemeingültige Beschreibungen des Gebetsprozesses nicht möglich sind. Um den Rosenkranz verstehen zu können, muss man ihn beten und vor allem erleben. Erst dann wird im tätigen Vollzug ansatzweise spürbar, welche Dimensionen dieses Gebet dem Gläubigen eröffnet und warum gerade dieses Gebet für die Menschen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit so ungeheuer bedeutsam werden konnte.

Auszüge aus dem Werler Mirakelbuch

Umfang der Mirakelberichte: 363 nicht paginierte Seiten, gebundene Sammlung von Wunderberichten mit dem Titel „Documenta notarialia de miraculis“; 131 Berichte (Platte o.J., S. 140), davon 11 in lateinischer und 120 in niederdeutscher und neuhochdeutscher Sprache (große Lücke zwischen dem vorletzten, aus dem 18. Jh. stammenden, Bericht (1779) und dem letzten Bericht von 1863)

Die folgende Darstellung der ohne größeren Aufwand erschließbaren niederdeutschen und neuhochdeutschen Mirakelberichte von 1661 bis zum 21. 2. 1727 (52 Berichte) wurde in der Zeit von Oktober bis Dezember 2000 angefertigt. Die in einer Kopie vorliegenden Texte wurden von Herrn Stadtarchivar Heinrich-Josef Deisting und seinem Mitarbeiter, Herrn Michael Jolk, entziffert, mündlich vorgetragen und vom Verfasser handschriftlich protokolliert. Aus Gründen der Arbeitsökonomie und Lesbarkeit wurde in der Regel eine dem heutigen Sprachgebrauch angepasste Schreibweise gewählt. Da der Schwerpunkt der Erfassung auf der Erhebung der Votationsanlässe lag, wurde von der Darstellung der regelmäßig auftauchenden formelhaften Wendungen und der Erfassung der jeweiligen Zeugen und Notare abgesehen:

- 1661: Junker ..?. von Soest, „krank gewest“, Mutter Gottes angerufen und Wallfahrt nach Werl ⇒ ist gesund geworden
- 1661: hier ein Kind geboren, „dat geen leven hatte“ ... Mutter Gottes angerufen und nach Werl gefahren ⇒ sofortige Besserung
- 1661: Item ein Mann gkommen, der „over seven jars blind gewest“ ... Mutter Gottes angerufen ⇒ hat „das Gesicht wieder gekriegt“
- 1661, 10. März: Stefan ..?. aus Mühlheim hatte „vor vier Jahren einigen Schaden und Schmerzen an der linken Lende bis ins Knie“ bekommen ⇒ Lähmung und „steifes Bein“ ⇒ vergeblich Medizin und Arzney eingesetzt ⇒ Vertrauen auf die Mutter Gottes gesetzt ⇒ vor ihrem Bild in Werl Andacht, Kommunion und Beicht verrichtet ⇒ „nach selbiger Andacht“ Linderung seiner Schmerzen, verspürte im linken Bein „Geradigkeit“ ⇒ hat am 10.3. 1661 seine Krücke Gott und der seligen Mutter zu Ehren in Werl an die Wand gehängt
- 1661: Nicolai Bienholt, Kämmerer zu Werl, hatte eine sechsjährige Tochter Elisabeth, welche die Treppe hinuntergefallen war, so dass die „linke Seite einen schweren Schlag bekommen hatte“ und das Kind „den linken Arm lange Zeit nicht ruhen noch bewegen“ konnte ⇒ Andacht und Verlöbniß vor dem Gnadenbild (Wachsoffer) ⇒ „nach sotanem Opfer das liebe Mägdelein“ geheilt
- 1662: Else Rocholl aus dem Kirchspiel Bremen hatte seit einem halben Jahr eine „beschwerliche weibliche Krankheit, fligu (fluctu) sanguinis“ ⇒ nach dem „miraculösen bild unserer lieben Frau zu Werl“ gegangen ⇒ gleich darauf hat die Krankheit „uffgehöret und [die Frau] sich wieder gesund befunden“
- 1662, 26. April: Christina Elisabeth de May, Tertiaria aus Kloster Kentrup, bekundet in einem Brief an den Guardian des Kapuzinerklosters in Werl die Heilung einer Lähmungserscheinung ⇒ „itzunder kann gehen“
- 1662, 3. Juni: Ignaz von Weix hatte einen schweren Defekt am Gehör, so dass er geraume Zeit „ganz und gar nicht hören konnte“ ⇒ die Anwendung aller Medizin

- hatte keine Hilfe gebracht ⇒ Gelöbniß, Beichte, Kommunion und Andacht vor der Mutter Gottes zu Werl ⇒ „alles gar wol gehöret und verstanden“
- 1662 im August: Hausfrau Elisabeth Ebberts aus dem Kirchspiel Erwitte ⇒ vergebliche medizinische Behandlung ⇒ nach Werl gegangen, Messe lesen lassen, gebetet, geopfert und kommuniziert vor dem Gnadenbild ⇒ „frisch und gesund von solchen Schmeerzen ganz genesen“ und hat „alle Arbeit wieder verrichten“ können
- 1663, 5. August: Viktor Fleitmann war „hart heimbgesucht an meinem Zehen mit einem so schweren Gebrest und Akzident“, dass er in geraumer Zeit „ganz bresthaft, gebrechlich und kontrakt an seinen Füßen und Beinen“, so dass er „weder stehen noch gehen hat können“ und „ein erbärmliches Spectacel“ abgegeben hat ⇒ Wallfahrt, Gelöbniß und Heilung
- 1664: von Pater Gottfried Goldschmidt (OFM) Dortmund aufgefordert, berichtet von Johann Schmidt, genannt Strukker, dass er „an seiner rechten hand großen Schaden gehabt ⇒ erfolglose medizinische Behandlung, durch welche die Symptome sich verschlimmert hatten, so dass er nicht „rasten noch ruhen“ hat können ⇒ er sei nach Werl gewallfahrtet und habe eine „wachsene Hand“ gestiftet ⇒ die „bresthafte Hand“ besserte sich seitdem täglich
- 1667, 15. April: „die ehrbare und fromme Anna Weber genannt Duncker, Ferdinand Barsholt und der Jäger Wilhelm ..?. von Deleke“ erzählen, was mit ihren kranken und „bresthaften Kindern“ geschehen sei: ein Kind sei vor fünf Jahren krank geworden und habe „36 Wochen niedergelegen“ und das Kind sei „kontrakt und an allen Gliedern verlahmt“ gewesen und „nur noch Haut und Beine [= Knochen, Erg. R.F.]“ gewesen ⇒ die Mutter hat mit ihrem Sohn die Messe in Werl besucht, Opfer verrichtet und „gebette exerzieret“ ⇒ „von Stund an der Sohn ohne Hülfe in die Herberg zu Werl gegangen“ außerdem sei das Kind „täglich mit demselben sich gebessert und ganz gesund geworden und geblieben“
- 1666, 2. August: Ferdinand Buchholt berichtet von seinem drei Wochen zu früh geborenen Sohn Conradus, der einen [Leisten-] Bruch gehabt habe, zu dessen Kurierung alle leiblichen Mittel vergeblich versucht worden seien. Schließlich haben Vater und Mutter ihr „bruchhaftes Kind“ nach Werl zur Mutter Gottes gebracht ⇒ der Bruch heilte von allein, obwohl der Chirurg gesagt hatte, man könne ihn nicht operieren und das Kind werde den Schaden sein Leben lang behalten
- 1666, 2. August: Maria Pütz „sagte und bekannte“, dass ihr zweijähriges Kind die „fallende Krankheit“ oder „schwere Not“ zweimal in einer Stunde gehabt habe ⇒ nach der Andacht in Werl sei „von Stund an die fallende Krankheit ausgeblieben und nicht wiedergehabt“
- 1666, 2. August: Maria Pütz berichtete, dass Anton Lange, ihres Ehemannes Bruder, nach einem Unfall am „Kammerwagen“ des Fürsten darnieder gelegen ⇒ Transport des Kranken nach Werl zur Mutter Gottes und Opfer ⇒ „von Stund an gesund worden“
- 1667, 19. September: Anna Schaap, genannt Hesse, wohnhaft in Werl beim Totengräber, bekennt, dass ihr Sohn Andreas Hesse (10 Jahre) von der „fallende Krank-

- heit mit Schrecken behaftet“ gewesen sei ⇒ Zuflucht der Mutter zu der heiligen Jungfrau nachdem die medizinische Behandlung erfolglos geblieben war ⇒ Gelöbnis gemacht und das Kind war „geheilt“
- 1667: Katharina Kösters, die ihres Gehörs durch „beschwerlichen Zufall beraubt gewesen“ [Gehörsturz, Erg. R.F.], so dass sie „kaum einen Menschen hat mehr reden hören“ können ⇒ nachdem sie „viele natürliche Mittel ohne Besserung benutzt“ hatte ⇒ Verlöbnis an Maria ⇒ „alsobald gesund gewesen und verlorenes Gehör wieder erreicht und vollkommen wiederhergestellt“
- 1667, 2. Juli: Agatha, die Frau des Anton Hund aus Waltringen berichtet, dass ihr kleines Kind Johannes, einen „gefährlichen Mangel“ bzw. „ein Geschweer auf dem rechten Arm“ gehabt habe, davon es „auf einer Seite ganz krumm geworden“ ⇒ Gelübde, das Kind nach Werl zu tragen und „dort Opfer zu tun“ ⇒ nach „getanem Opfer“ wurde das Kind wieder gesund
- 1667 (?): Michael Blumenthal bekennt, dass er mit einem „offenen Schaden“ an seinem Fuß „sehr schwerlich belastet“ gewesen sei („Lähmigkeit“ und „Krücken“) ⇒ Gelöbnis, dass er ein Jahr lang an allen heiligen Festtagen in Werl beichten und kommunizieren wolle ⇒ ist dann „von seinem Schaden wieder ganz genesen“
- 1668, 2. Juni: Maria Bruchmanns, genannt Beckersche, aus Wickede bekennt, dass sie vor einem halben Jahr „lahm an Hand, Fuß und Gliedern, gewesen sei, so dass sie von anderen getragen werden musste ⇒ unterschiedliche Arzneyen seien ohne Besserungserfolg angewandt worden ⇒ Verlöbnis, dass sie mit der Prozession um die Stadt Werl gehen und vor Maria beichten und kommunizieren wolle ⇒ Heilung erfolgt
- 1769: Henricus Niemeyer aus Lügde bei Höxter bezeugt, dass er „von der Fallsucht e-lendiglich geplagt“ war und dass diese Fallsucht so stark war, dass ihm sein Nachbar, ein Chirurg, innerhalb eines Jahres 30 mal habe die Schulter einrenken müssen, die beim Fallen immer wieder ausgekugelt war ⇒ Gelöbnis ⇒ seit drei Jahren beschwerdefrei
- 1692, 4. Juli: Die Eheleute Jansing bezeugen, dass ihr Sohn Anton Georg Jansing „ein sonderliches Übel und großen Schaden“ gehabt habe, nämlich eine „ruptur“ [Leistenbruch, Erg. R.F.]. Nachdem sie vergeblich alle menschliche Hilfe gesucht hätten, hätten sie Zuflucht zur Mutter Gottes genommen und ein Gelübde getan ⇒ der Sohn wurde im selben Jahr so gut geheilt, „dass er nicht das geringste mehr verspüret“ ⇒ das vom Chirurgen „adhibierte Bruchband“ wurde in Werl zu Ehren der Mutter Gottes zurückgelassen
- 1715, 26. August: Von der „tugendsamen Jugfrau Anna Maria Bickhane“ aus Soest wird öffentlich an Eidesstatt versichert, dass sie von ihrer viele Jahre ausgestandenen Krankheit („Kontrakt“ [= Lähmung, Erg. R.F.]) an Händen und Füßen geheilt sei. Sie habe früher Krücken benutzen müssen und von Jugend auf immer große Schmerzen gehabt. 1696 sei sie am rechten Fuß und an der rechten Hand sowie am Mund und am Rücken von der Lähmung heimgesucht worden. 1709 habe sie dann den Plan gefasst, nacheinander fünf Jahre lang das Gnadenbild in Werl aufzusuchen ⇒ als sie im vierten Jahr wieder mit ihren Krücken

- nach Werl gegangen sei, ihre Andacht verrichtet sowie die Beichte abgelegt und die Kommunion empfangen habe, sei sie „von Stund an bis heute völlig genesen“
- 1715, 12. Oktober: Benedikta Krummes Sohn (7 Jahre) hatte bei der Geburt einen Leistenbruch, der so schlimm gewesen sei, dass dem Jungen, wenn er sich nach dem Hinknien aufgerichtet habe, „der Bruch bis zur Erde gereicht“ habe. In der Hose habe der Bruch „wie eine Schweinsblase“ aufgetragen. Als der Junge einmal vier Wochen lang krank zu Bett gelegen habe, habe die Mutter ihr Kind der Jungfrau Maria anverlobt und im Gelöbnis festgelegt, dass sie „mit dem Kind barfuß nach Werl“ wallfahrten werde ⇒ in Werl angekommen „hatte das Kind sich wundgegangen“ und in der Kirche war es ganz „krumm gegangen“ ⇒ lange Gebete in der Kirche und Heilung durch die Gnade Gottes ⇒ auf dem Rückweg trug die Mutter ihr Kind auf dem Rücken nach Hause ⇒ seitdem beständige Besserung
- 1715: Der Sohn von ..?.. hatte seit dem dritten Lebensjahr Lähmungserscheinungen ⇒ nach dem Besuch beim Gnadenbild in Werl hat er wieder langsam angefangen zu gehen
- 1715: Elisabeth („oder Elsche“) Frohnes aus Ruhne im Amt Werl bekennt im Beisein ihrer Mutter Frau Engel, dass sie in ihren jungen Jahren, als sie zur Schule gegangen sei, „an ihren Augen Blattern oder Kinderpocken bekommen“ habe, so dass sie zeitweise „mit den Lidern, worüber sich ein weißes Fell gesetzt ganz nichts sehen konnte“ und wegen der gleichfalls „auf das rechte Auge gefallenen Blindheit“ nicht mehr habe zur Schule gehen können. Nachdem die Eltern allerhand menschlichen Rat und Mittel für die Augen vergeblich gesucht und viele Kosten umsonst angewandt hätten und sie „ihr Gesicht ganz verloren“ hatte, habe die Mutter sie „mit dem wundertätigen Bild der Muttergottes auf Werl verlobt“: Drei nacheinander folgende Jahre wolle sie nach Werl gehen und „ihr andacht allda bei den hochheiligen Patres Capuzinern verrichten“ ⇒ auf dem ersten Rückweg nach Hause habe sie „mit den Augen etwas schimmern und den Tag erkennen“ können, nach Fortsetzung der Wallfahrt in den folgenden Jahren hätte „sich das Fell vom einen und die Dunkelheit vom anderen Auge allgemach abgezogen“, also dass sie nach der letzten Wallfahrt „ihr völliges Gesicht und feine klare Augen, die sie annoch hätte, bekommen und erhalten“ habe.
- 1715: Maria Harde aus Werl, die „Wittibe Michael Blomenthals“ berichtet, dass viele angewandte menschliche Mittel nicht hätten bewirken können, dass ihr Kind „gerade worden wäre“ ⇒ nach der Wallfahrt nach Werl sei ihr Kind „gerade“ geworden und „die vorhin gebrauchte Krücke“ habe das Kind nicht mehr gebraucht, obwohl es vorher nur mit den Füßen habe „schiefgangen“.
- 1715: Herr Conradus Thormöllen, zu Salzkotten gewesener Bürgermeister, beeidigt: „Ich, Conradus Thormöllen, 62 Jahre alt“, bestätige „folgende wahrhafte Begebenheit“, „dass nämlich meine Frau Klara-Anna anno 1701 mit einem Fleckfieber von Gott so stark heimgesucht, so von allen medicis an dero Gesundheit desperieret, auch mit allen extremis christkatholischen ...?... kirchengemäß verhandelt worden“, bis man endlich zu „der wahren Tröstung aller“ (i.e. Maria) ein Gelübde getan, dass sie „nach der wundertätigen Büldnis der allerseligsten

- Jungfrau Maria zu Werl eine Reise von Salzkotten tun“ wollten ⇒ „sobald das Gelübde ertan ist, ist die Patientin wundertätigerweise genesen“.
- 1715: Meister Caspar Peter Volmer, Bürger allhie und Keinschmied bei uns in Werl, gibt im Beisein zweier glaubwürdiger Zeugen bekannt, „dass er ein Knäblein mit namen Johann-Josef im Leben hätte, so ins sechste Jahr nunmehr alt und vorhin im zweiten Jahr seines Alters contract [=gelähmt, Erg. R.F.] worden“ ⇒ um diese Contractur zu heilen, habe er einen erfahrenen Chirurgen gebraucht und Bäder mit dem Kind gemacht, doch sei alles umsonst gewesen, bis endlich er und seine Hausfrau Katharina Hakenhöfer ein Gelübde zum „wundertätigen Bild Maria allhie zu Werl getan“ und der Mutter Gottes das Kind angelobt hätten. Sie hätten versprochen, dass die Mutter das Kind im Rahmen der öffentlichen Prozession am Feste Mariae Heimsuchung rings um die Stadt tragen wollte ⇒ durch die Fürbitte der Mutter Gottes, „welche in der miraculösen Bildnis hierselbst veneriert und angerufen“ wurde, wurde das Kind „wiederumb gesund und von der Lahmigkeit befreit“
- 1716: Frau von Clodt, geb. von Loen, berichtet, dass sie „auf St. Johannes in eine schweres Kindbett gekommen, dergestalt dass sie von beiseienden Leuten allen verloren gegeben und keine Hoffnung gewesen“ sei, dass sie „erlöset worden“ ⇒ „trotz aller Desperation ich meine Zuflucht zur Mutter Gottes genommen und versprochen, woferne ich erlöset würde, so wollte ich nach meiner Genesung auf Wehrel gehen und die Mutter Gottes besuchen nebenst Verrichtung meiner geringen Andacht“ ⇒ „so bin ich dann sogleich erhört und erlöst worden mit einem toten Sohn, so von der Hebamme doch gedoffet worden, sonst war keine Hoffnung für Mutter und Kind, dass ich es Leben behalten“
- 1716: Die ehrsame Frau Anna Elsche Götten, geboren aus Alme, erklärt und gibt öffentlich an Eides Statt bekannt, dass sie „16 Wochen bettlägerig und mit einer schweren Seuch behaftet gewesen, also ihr keinerley Medikamente helfen wöllen“ ⇒ nachdem sie ein Gelübde zum „Gnadenbild Maria uff Werl getan, umb allda ihre Andacht zu verrichten“, wäre sie „vermittels der Gnade Gottes durch sonderliche Vorbitt der allerseligsten Mutter des Gnadenbildes Maria zu Werl von ihrer ausgestandenen schweren Seuch und Krankheit völlig genesen und wiederumb gesund geworden mit dem fernen Zusatz, dass sie zum zweiten Mal die Danksagung allhie bei dem Gnadenbild Maria verricht“ hätte.
- 1716: Elisabeth Mengen, gebürtig aus Alme, bekennt, dass ihr Mann drei Jahre lang bettlägerig und an Haupt und Mund „voller Fistelenflüsse“ gewesen sei, so dass jeder Mensch, der ihn gesehen, „nicht anderster gemeint, er müsse danach sterben“. Auch hätten die Chirurgen ihn „verloren gegeben“ ⇒ er habe dann ein „Gelübde zu dem Gnadenbild Maria nach Werl getan, um seine Andacht dasselbst zu verrichten“, danach sei er „vermittels der Gnaden Gottes durch sonderliche Vorbitt der allerseligsten Jungfrau Maria von seiner ausgestandenen schwachen Krankheit und Pein genesen, außerhalb, dass er in der Schulter noch einige wenige Lähmung hätte, so sich doch von Tag zu Tagen enderte“.
- 1716: Kaspar Kirchoff und Anna, Eheleute und Bürger allhier zu Arnsberg, bekennen, dass ihre „drei Jahre alte Tochter Johanna-Engel (=Angela) so von Anfang ihrer Geburt mit frischen Gliedern versehen mit der Zeit aber am linken Fuß solcher-

gestalt verlahmt worden, dass das erwähnte Füßgen gar krumm gewachsen, daher ihr Kind möglichst zu gesunden Gliedern zu verhelfen, hätten sie ihre Andacht und Zuflucht zu der allerseligsten Mutter Gottes Maria genommen und auf Werl dasselbe [Kind, Erg. R.F.] in Vorbitt und Willen Gottes ergeben. Nach der Andacht hätte das Kind von Tag zu Tag also wieder zugenommen und das Füßgen sich gebessert ...“

- 1719: Die „ehrsame Anna Maria Elisabeth Hagenschulte, Witwe des verstorbenen Johann Kleinmann zu Liborges [Lippborg, Erg. R.F.], Stifts Münster, bekennt, dass sie vor zwei Jahren an ihrem linken Bein oder Fuß dergestalt verlahmt gewesen, dass sie der Krücke zu gebrauchen genötigt geworden und obzwar sie dagegen allerhand menschliche Hülfmittel und Medizin gebrauchet, so hätte sie jedoch wenige Besserung verspürt“. ⇒ Sie habe „Trost und Zuflucht zu Gott und dessen liebevolle Mutter und Jungfrau Maria genommen.“ ⇒ „Nachdem sie nun zu der wundertätigen Bildnis der Mutter Gottes Maria, so zu Werl bei den Patern Capuzinern verehrt wird, sich verlobt und allda in Festo Visitationis Beatae Mariae Virginis auf der gewöhnlichen Prozession ihre Andacht verrichtet, habe sie so stündlich solche Besserung gespüret, dass sie daraufhin in kurzer Zeit ohne einigen Gebrauch der Medizin zu völliger ihrer Gesundheit geraten.“
- 1719: Die „ehrsame Anna Sophia Schneiders, genannt Hohnfeldt aus der Stadt W....?, Stifts Münster, sagte und bekannte zu der großen Ehre Gottes und seiner gebenedeiten Mutter und Jungfrau Maria, wie dass ihr liebes Töchterlein und Kind Anna-Katharina Schneider vor anderthalb Jahren mit einem hitzig oder feurig Augenfluss, woran sie stets ohnleidliche Schmerzen empfunden, überfallen sein worden, weshalb dann sie, die Mutter, der Doktoren und Ärzten Hülf zwar gebraucht, da aber dieser Fluss nach Meinung und Aussage der Doktorum und Chirurgorum [als] ganz [unheilbar] erkannt und ihr Kind von deren Medizin verlassen worden, hätte sie ihren Trost und Zuflucht zu Gott und seiner allerheiligsten Mutter Maria, besonders zu dem allhie zu Werl bei den Patribus Capuziniis asservierten miraculösen Büldnis genommen und nachdem sie für besagtes ihr Töchterlein allda eine wachsenes Bild aufgeopfert und ihre Andacht ..?.. verrichtet, hätte ihr Töchterlein in continendi und von der Zeiten an nicht alleine Besserung an den Augen gespüret, sondern auch die Schmerzen sich gelegt und folgendst ohne einige hinterbliebene Zeichen ganz gesunde Augen erhalten und bekommen, wifür sie darum Gott und dessen allerseligste Mutter Maria von Herzen danken und ihr Lebens lang danken wollte.“
- 1719: Am 23. Oktober erschien Maria-Katharina Schmidts und sagte, als sie „im siebenten Jahr ihres Lebens gewesen und zwar anno 1688“, da wäre sie „ganz contract“ und „am Gehen ganz unvermögend“ gewesen, so dass sie sich „auf Krücken gelehnt“ habe. Sie sei dann von ihren Eltern „auf Werl gebracht“ und „wie dieselben aber ihre Devotion in dasiger Capuzinerkirche gehalten“, da hätte die „vorgemeldte Deponentin auf der Communionbank gesessen, endlich aber sich von beiden Seiten gewagt und aufgestanden, die Krücken verlassen und dahin gegangen“. Auch sei „von dero Zeit an bis auf heute aus einer krummverlahmten Person“ eine gesunde geworden und sie sei so stark geblieben, dass sie sich heut „noch erfreuen dürft“.

- 1719: Maria-Katharina Schmidts hatte ein Mädchen mit Namen Maria-Elisabeth gehabt, „so anfänglich in 1705 habe gehen können, ex postea [aber habe] das nachgelassen“, so dass es „weder stehen noch gehen“ habe können. „Wie [es] aber auf Werl zum Gnadenbild der Mutter Gottes gebracht und davor niedergelegt worden“ sei, da sei es „nach geschehener Beicht und Kommunion aufgestanden [und] in der Kirche seinem Vater entgegengangen“.
- 1719: Ein Mädchen, das „obschon doch ganz erblindet“ war, habe sich „auf Werl zu dem M.-Bild verlobt, ihre Andacht verrichtet“ und sei „sehend geworden und noch bis dato und wol gerade sehend geblieben.“
- 1719: Erasmus König und Marg. Scheffers, Eheleute, sagten, sie hätten „in anno 1710 ein Töchterlein gehabt nomine Maria-Gertrud, dieses hätte auf Krücken gehen müssen. Der Vater wäre auf Werl gegangen [und hätte] seine Andacht allda verrichtet“. Als „derselbige morgens seine Andacht verrichtet“ habe, habe er „das Kind aber so zu Hause hinterlassen und [es habe] more consueto auf dem Stuhl gesessen. Insperato [sei es] aufgestanden und [habe] die Krücken verlassen und zur Verzeichnung dieselben auch hergebracht und beim Gnadenbild aufgehängt.“
- 1720: Herr Johann Becker und dessen Ehefrau Margarete Steinhoff zu Eslohe teilen als Eltern zweier „von vielen Jahren hero an ihrem Gesicht mangelhaft und schier erblindeten Kinder“ den Capuzinern „documentum sive documenta“ mit, dass sie einen „Sohn Maximilian Becker 26 jährigen Alters wie gleichfalls ihre Tochter Evam Katharinam Becker, alt ungefähr ad 22 Jahre“, haben, welche „von vielen Jahre her mit blödem Gesicht behaftet und dergestalt erblindet [gewesen seien], dass sie weder Buchstaben noch Speise erkennen“ konnten. Dertwegen hätten sie als Eltern „allerhand geist- und weltliche Mittelen und Fleiß angewendet aber nichts [hätte] geholfen“. Am 2. Juli 1712 aber, am Feste Visitationis Beatae Mariae Virginis, hätten sie sich Maria verlobt, und im Jahr 1719 habe ihre Tochter Eva Katharina Becker „zu dem miraculösen Bild der allerheiligsten Jungfrauen und Gottesgebärerin Maria (so in der Kirchen deren Patrum Capuzinorum zu Werl in gebührender Veneration aufbehalten wird) ihre Zuflucht genommen, sich dabei verlobt und dieselbe andächtig besucht und nach „geschehener ..?.. mutiger Beicht mit heiliger Kommunion“ habe sie ihre Andacht vollendet und durch Fürbitt der allerhöchst gemeldeten Jungfrauen und Gottesgebärerinnen Maria sei „ihr Gesicht (als hätte sie niemalsen einen Mangel daran gehabt) völlig restituiert“.
- 1720, 19. Februar: Henrich Stolle, gebürtig aus Sieveringhausen, bekennt, dass er am 19. Februar 1720 in der Nähe des „Gotteshauses Himmelpforten“ in die Möhne gefallen und sogleich zur „Mühlenschütte“ [Zufluss zur Wassermühle, Erg. R.F.] abgetrieben sei. Er hätte sein Leben verloren, wenn nicht Gott der allmächtige seine „sonderliche Gnade“ über ihm hätte walten lassen. Als er „bis dreimal oben auf das Wasser kommen und wieder untergangen“, hätten „zwei Klosterjungfern zu Himmelpforten ein Gelübde getan, dass wann derselbe so im Wasser ..?.. glücklich wieder heraufkäme, sollte derselbe barfuß zu dem Gnadenbild Beatae Mariae Virginis zu Werl“ gehen und ..?.. tun. „Des endes auch

sogleich die Jungferen einen Rosenkranz vor einem [Nach-] Bildnus des Werlischen Muttergottesbildes gebetet hätten“.

- 1720: Frau Freifrau von Weichs zur Wenne und Reiste, geborene Freiin von Kerkering von Haus Borg im Stift Münster, bekennt, „?.. eine gefährliche ..?.. ihrer ältesten Tochter, Anna Theresia von Weichs, Stiftfräulein des Hochadeligen Stifts Hohenholte, im Stift Münster gelegen. Sie erzählet, dass dieselbe im Jahr 1713 „ganz ohnvermutet ein gefährliches accidens in der Seiten empfunden, daraus eine innerliche Fißtell und Zehrung erfolget, dahero dann nun wohlgemeldetes Fräulein Tochter zu kurieren verschiedene medicos und berühmte operadores habe rufen lassen, selbige aber diesen totsgefährlichen Schaden nach angewandeter Mühe und Fleiß für incurabel gehalten. Wie denn hochgemeldte Frau gesehen, dass alle Menschenhül umbsonst, auch der adhibierten medici an Erlangung voriger Gesundheit desperiert, so hat dieselbe ein Gelübd zu dem miraculösen Bildnus der allerseeligsten Jungfrau Maria, welches zu Werl bei den hochwürdigen Patres Capuzinorum in möglichster Veneratione asserviert wird, mit Aufopferung eines von Wachs gemachten Bildes und Lesung einer Heilmessen verrichten lassen. Sobald nun dieses Votum vollzogen, [sei] durch die Hülff der wundertätigen Mutter Gottes die vorgemeldete Fräulein Tochter frisch und gesund geworden auch [habe] sie bis dato, dem allerhöchsten sei Dank, den geringsten Schmerz nicht empfunden.“
- 1720: Zweitens ist von hochgemeldter Frau selbst erzählt worden, [dass sie] „im Jahr 1715 ein gefährliches Hals- und Brustgeschwülst empfunden, selbiges aber durch die Hülff des adhibierten Operatoris nicht [habe] kuriert werden wollen. So dieselbe [Frau] zur Ehre des heil- und wundertätigen Bildnus Mariae zu Werl eine silberne Lampe gelobt, worauf bald dieses gefährliche Geschwülst nachgelassen und sich gänzlich gebessert [habe]. Einige Zeit aber hernach, indem sie solches Opfer vergessen, [sei sie] wiederum an diesem gefährlichen Hals- und Brustgeschwülst krank worden. Wie nun solches die Magd gesehen [hat], hat dieselbe hochgemeldte Frau erinnert und gesprochen: ‚Ihre Gnaden haben zur Ehre der Mutter Gottes zu Werl eine silberne Lampe versprochen, ob die wäre bei der Mutter zu Werl ankommen?‘ Worauf sie geantwortet [habe]: ‚Nein‘. Wie nun solches ihr Ehegemahl gehöret, ist selbige Lampe mit Renovation des geschehenen Gelübdes in maxime consensu verfertigt und nacher Werl zum miraculösen Bildnus Mariae daselbst geschickt, worauf gleich die Schmerzen nachgelassen [haben] und bis hierhin ohne einigen weiteren Gebrauch der Medizin völlig kuriert worden [sind]“.
- 1720, 1. Juli: Die ehrsame Jungfer Sibilla Klüiners, aus Altenaffeln gebürtig, bekennt, „wie dass sie vor zehn Jahren ein gefährliches accidens am Fuß [gehabt habe], also dass ihr keinerlei Medizin [hätte] helfen wollen“. [Da] hätte sie ein Gelübd zu dem Gnadenbild Mariae zu Werl getan und „daselbst mit Opferung einigen Wachses zu Ehren der Muttergottes“ ihre Andacht verrichten wollen. Danach [sei sie] zu Oelinghausen zur Andacht und Beichte [gegangen] und „am Fuß frisch und gesund worden und bis dato geblieben“.
- 1722, 1. Mai: Anna Sophia Wilms, Ehefrau des Hermann Böhmers, Schulmeisters zu Delecke, bekennt, dass ihre minderjährige Tochter Anna vor drei Jahren durch

- Blattern verunstaltet und fast blind gewesen sei und große Schmerzen gehabt habe ⇒ vergeblicher Einsatz „weltlicher Mittel“ ⇒ Gelübde ⇒ die stets triefenden Augen und die „Ungestalt“ des Gesichts verloren sich und die Heilung blieb bis zum Datum der Niederschrift unverändert erhalten.
- 1722, 15. Juli: a) Pater Karolus Paderanus und Pater Valerius Paderanus haben sich nach Affeln begeben zu Anton Middelhoff, genannt Peterschulten, und seiner Frau Maria. Deren Sohn Daniel hatte im Alter von 2 Jahren schon „tapfer gehen“ können, war dann aber „verlahmet“ und bis zum 4. Lebensjahr lahm geblieben ⇒ vergeblicher Einsatz medizinischer Hilfe ⇒ 1711 Wallfahrt der Eltern mit dem Kind auf dem Pferd nach Werl ⇒ in Werl angekommen, wurde das Kind vom Pferd abgesetzt und konnte laufen ⇒ unverändertes Fortbestehen bis zum Datum der Niederschrift.
- 1722, 15. Juli: b) Daraufhin ist der Nachbar Melchior Schauerte, verheiratet mit Marianne Schauerte, mit seinem vierjährigen Sohn Kaspar, der ebenfalls weder gehen noch stehen konnte, auch nach Werl gewallfahrtet ⇒ nachdem der Vater sein Gebet in Werl verrichtet habe, habe sich der Sohn erhoben, als Vater und Sohn nach Hause zurückgekommen seien, habe der Sohn gerufen: „Mutter, ich kann laufen!“.
- 1722, 15. Juli: c) Maria Schauerte spricht außerdem von ihrer Tochter, die ebenfalls lahm war und sich auf dem Boden sitzend noch nicht einmal kriechend habe fortbewegen können ⇒ Gelübde ⇒ die Tochter hat danach angefangen zuzunehmen und sich langsam vorwärts zu bewegen, was die Nachbarn bezeugen könnten.
- 1722, 2. Juli: Jürgen Hugendick und Klara Margarethe Linnemann, Eheleute aus Dortmund, bekennen, dass ihre Tochter Klara Anna 1719 lange Zeit „ganz contract“ gewesen sei ⇒ Gelübde des Vaters, nach Werl zu wallfahrten ⇒ als der Vater morgens um 7 Uhr in Werl seine Andacht und sein Opfer vollzogen habe, habe laut Aussage der daheimgebliebenen Mutter die Tochter zur selben Zeit angefangen, sich wieder zu bewegen ⇒ die ganze katholische Gemeinde aus der Umgebung von Dortmund und auch die von Castrop veranstalteten daraufhin eine Dankprozession nach Werl und opferten dort eine große Kerze.
- 1723, 2. April: a) Katharina Maria Behlken, genannt Hüsters, aus Boke, Stift Paderborn, gebürtig, bekennt, dass sie von Jugend auf mit einem „fressenden offenen Schaden unter dem Kinn und um den Hals herum“ und mit einer „Lähmigkeit des linken Arms“ behaftet gewesen sei ⇒ vergeblicher Einsatz weltlicher Mittel ⇒ auf Anraten ihrer Schwester, der „Laienschwester Clara“, im adeligen Kloster Kentrop bei Hamm habe sie dann ein Gelübde abgelegt, dass sie „barfuß“ nach Werl wallfahrten und dabei „ihr Brot erbetteln“ wolle ⇒ nach diesem Gelübde wurden die „Lähmigkeit“ und der „fressende Schaden“ sofort behoben ⇒ anschließend wurde die versprochene Wallfahrt durchgeführt
- 1723, 2. April: b) Am gleichen Tag bekennt die ebenfalls aus Boke stammenden Anna Angela Nadermann, genannt Fincke, dass sie 1722 sechzehn Wochen lang an einer „Defluxion“ oder „Fluss“ am linken Bein krank gewesen sei, wobei sie vergeblich alles versucht habe, um Heilung herbeizuführen ⇒ Verlöbnis nach

Werl ⇒ nach dem Gelübde habe sich ihr Zustand Tag für Tag gebessert ⇒ danach Wallfahrt nach Werl und Bekanntmachung dieser Begebenheit bei den Kapuzinerpatres

- 1723, 2. April: c) Am gleichen Tag bekennt auch die ebenfalls aus Boke gebürtige Maria Fischer, genannt Berendtsmeyer, dass sie „inwendig des Mundes linkerseits mit dem Krebs ein Jahr behaftet“ gewesen sei ⇒ vergeblicher Einsatz medizinischer Mittel ⇒ Gelübde der Wallfahrt ⇒ „von Tag zu Tag Besserung gespüret“ ⇒ Gelübde erfüllt und in Werl von der Heilung berichtet
- 1727, 21. Februar: a) Anna Katharina Jungbluth, die Gattin des Nikolaus Schallenberg aus Arnsberg, sagte, dass vor 11 Jahren die Nase ihres Töchterleins Maria Charlotten „ganz und gar zugewachsen gewesen“ und von den hinzugezogenen Chirurgen für „uncurabel“ gehalten worden sei ⇒ Wallfahrt nach Werl, Andacht und Kommunion ⇒ ihr Töchterlein habe daraufhin nicht nur von Stund auf Besserung gespüret sondern sei sogar „vollständig kurieret und gesund geblieben“
- 1727, 21. Februar: b) Ferner berichtet dieselbe Frau von derselben Tochter, dass diese im „letzten Sommer“ (1726) an „einem ihrem Auge einen feurigen Augenfluss“ gehabt habe und nichts mehr habe sehen können ⇒ Wallfahrt nach Werl ⇒ vollständige und dauerhafte Heilung

Quelle: Werler Mirakelbuch 1661-1863, Kopie aus dem Archiv des Werler Franziskanerklosters, Stadtarchiv Werl, Kleine Bestände 20, Nr. 11 (ohne Seitenzählung)

Literatur:

BELLOT-BESTE, Elisabeth: Die Wallfahrt zum Gnadenbild von Werl in Westfalen, phil. Diss. a.d. Univ. Bonn 1952, Werl 1958, S. 102-108 (Schriften der Stadt Werl, Reihe A, Historisch wissenschaftliche Beiträge; Heft 4)

PLATTE, Hartmut: Wunderberichte aus Werl von 1661-1863, in: Jahrbuch Westfalen '90, Westfälischer Heimatkalender - Neue Folge - 44. Jahrgang, hrsg. vom Westfälischen Heimatbund, Redaktion Rainer A. Krewerth, Münster o.J., S. 140-142