



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

**„Fides. Vincit. Omnia!“ – Konfessionelle Identität, Agency
und „vernetzte“ Mobilität in den Selbstzeugnissen der
Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694)**

verfasst von / submitted by
Luisa Andrea Richter, BEd

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Education (MEd)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Betreut von / Supervisor:

UA 199 511 519 02

Masterstudium Lehramt Sek (AB) Lehrverbund
Unterrichtsfach Geschichte, Sozialkunde und
Politische Bildung
Unterrichtsfach Latein

Mag. Dr. Josef Löffler

*„dieses Allein Bitt Ich Von Mir zu glauben,
daß Ich nicht Auf Menschen gonst
Sondern Allein Auf Gott Meine hoffnung baue.
Wie denn Dieses ganze Werk in- und Auf Gott beruhet.“*

(Brief Catharina Regina von Greiffenberg an Sigmund von Birken, 2.1.1672)

VORWORT UND DANKSAGUNG

Wenn man von einem Thema so sehr fasziniert ist, dass man über die Jahre hinweg nicht mehr davon loskommt, wenn man die Zeit während des Schreibens komplett vergisst und man, während man eigentlich schlafen sollte, schon wieder Notizen für den nächsten Tag anfertigt, wenn ein Inhalt für einige Monate zum Gesprächsstoff Nummer eins wird, sodass manche Personen beim Namen „Greiffenberg“ schon automatisch die Augen verdrehen oder gleich die Flucht ergreifen und man sich trotzdem jeden Tag aufs Neue mit Freude, Liebe, Hingabe und Begeisterung ans Werk macht, dann wird eine Masterarbeit zu einem „Herzensprojekt“. Ein „Herzensprojekt“, das nicht ausschließlich die Leistung seiner Verfasserin ist, sondern durch die Unterstützung, den Zuspruch und die Ratschläge vieler Personen zustande gekommen ist. Aus diesem Grund möchte ich all jenen Menschen, die mich während meiner Studienzeit sowie auch bei der Erstellung dieser Masterarbeit unterstützt haben, im Folgenden ein von Herzen kommendes „DANKESCHÖN“ aussprechen.

Mein besonderer Dank gilt an erster Stelle meinem Betreuer, Herrn Mag. Dr. Josef Löffler, der mir bereits im Zuge meiner Proseminar- und Bachelorarbeit mit wertvollen Ratschlägen und Anregungen zur Seite gestanden ist. Durch seine Begeisterung für mein Masterarbeitsthema, sein breit gefächertes und vertieftes Wissen in sämtlichen Bereichen der Frühen Neuzeit, sein enormes Engagement, das durchaus keine Selbstverständlichkeit ist, und seine Hilfsbereitschaft, mich in allen Schreibphasen zu begleiten, habe ich mich bei ihm immer in den besten Händen gefühlt. Ich hätte mir zu keiner Zeit einen besseren Mentor für meine Arbeit(en) wünschen können!

Außerdem möchte ich mich bei Herrn Univ. Prof. Mag. Dr. Christian Lackner für seinen wertvollen Hinweis bedanken, frühneuzeitliche Selbstzeugnisse und deren Inhalte mit etwas kritischeren Augen zu betrachten.

Ein Dankeschön möchte ich auch allen Mitarbeiter:innen des Steiermärkischen Landesarchivs, des Oberösterreichischen Landesarchivs sowie des Niederösterreichischen Landesarchivs aussprechen, die mich, als „Archivneuling“, bei meinen Archivrecherchen bestmöglich unterstützt haben. An dieser Stelle sei auch Herrn Dr. Heimo Cerny für die freundliche Übermittlung einer Kopie seines Greiffenberg-Testament-Transkriptes gedankt sowie auch Herrn o. Prof. i. R. Dr. Hartmut Laufhütte für seine Bereitschaft, mir bei Fragen zur Briefedition zur Seite zu stehen.

Ebenso bedanke ich mich bei unserer „guten und nicht wegzudenkenden Seele“ der Klassischen Philologie, Frau Mag.^a Lavinia Enache, die mir während meiner Studienzeit eine unglaubliche Hilfe u. a. bei Kursanmeldungen und Anerkennungen war und mich gerade auch in schwierigen Zeiten motiviert hat, an so manchen Kursen nicht zu verzweifeln.

All jenen Verwandten und Wegbegleiter:innen, die mir während meines Studiums nicht nur Mut und Kraft gegeben haben, sondern des Öfteren auch zu meiner Aufheiterung beigetragen haben, möchte ich hier danke sagen.

Bei meinem Vater möchte ich mich dafür bedanken, dass er mich während dem Verfassen meiner Masterarbeit stets auf humorvolle Art an meine Kaffeepausen erinnert hat.

Ein aufrichtiger und aus tiefsten Herzen kommender Dank gilt meiner Urli und meinem Urpi, deren Leben von vielen Schicksalsschlägen geprägt war und die durch ihren Glauben Halt gefunden haben. Mit ihrer unendlichen Liebe und Güte haben sie mich ein Stück meines Lebens begleitet – In tiefer Dankbarkeit für alles, was sie für mich getan haben, widme ich ihnen diese Masterarbeit.

Ein besonders großes Dankeschön möchte ich meinem Bruder aussprechen, der mich während meiner Studienzeit auf unterschiedlichste Weise motiviert und inspiriert hat. Meine sämtlichen technischen Fragen gingen in erster Linie an ihn. Außerdem hat er mich in meiner intensivsten Schreibphase mit griechischen Köstlichkeiten versorgt und mir auf diesem Weg ein kurzfristiges Urlaubsfeeling beschert. Ευχαριστώ πολύ!

Der größte Dank von Herzen gebührt zum Abschluss meiner Mama, die mich in jeder Hinsicht schon mein ganzes Leben lang mit unermüdlichem Einsatz unterstützt und die während meiner Schulzeit eine Engelsgeduld und zugleich „Löwen“-Power für sämtliche Vorbereitungen, Korrekturen und Verbesserungsvorschläge aufgewendet hat. Auch während meines Studiums war sie, wie sie selbst sagt, meine „schärfste und ehrlichste Kritikerin“, aber durch ihren Beistand in allen, selbst den schwierigsten, Lebenslagen, auch meine größte Stütze. Danke Mama, dass ich immer auf dich zählen kann und du immer mein Anker sein wirst!

Gratias vobis toto pectore ago! – Vielen lieben Dank euch/Ihnen allen!

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG	1
2. FORSCHUNGSSTAND UND QUELLENCORPUS	8
2.1. Überblick und Desiderate zur „Greiffenberg-Forschung“	8
2.2. Quellencorpus – Catharina Regina von Greiffenbergs Briefwechsel mit Sigmund von Birken zwischen 1662 und 1681	12
2.2.1. Edition und Überlieferungssituation der Korrespondenzen	12
2.2.2. Greiffenbergs Privatkorrespondenzen als Ausdrucksmedium ihrer konfessionellen Identität	14
2.2.3. Der Brief als Medium für soziale und raumbezogene Mobilität	18
3. KONFESSIONSVERSTÄNDNIS UND PROTESTANTISCHER HABITUS	23
3.1. Protestantische Frömmigkeitselemente und religiöse Topoi in Greiffenbergs Selbstzeugnissen	23
3.2. Greiffenbergs Lebensausrichtung „zu dihnst der himmlischen Deogloria“	28
3.3. Bewältigung ehelicher und wirtschaftlicher Schwierigkeiten	32
3.4. Eine „lutherische <i>poeta docta</i> “ am katholischen Wiener Kaiserhof	37
3.4.1. Interkonfessioneller Austausch mit den Jesuiten-Patres	37
3.4.2. „Geheymes Vorhaben“ – Greiffenbergs Bekehrungsmission Kaiser Leopolds I.	41
3.5. (Selbst-)Isolation und geistige Askese auf Seisenegg	45
3.6. Todessehnsucht und Jesus-Nähe	50
4. „RELIGIOUS AGENCY“ UND KOMMUNIKATIONSRAUM	53
4.1. Catharina Regina von Greiffenberg und die „Ars scribendi“	53
4.2. Schreiben als narrativer Aushandlungsprozess protestantischer Identität	58
4.2.1. Dichterisches Selbstverständnis im Kontext von religiösem Sendungsbewusstsein	58
4.2.2. Bedeutung und Repräsentation des Greiffenbergschen „ <i>totus vivus</i> “ Christus-Bildes	64
4.2.3. Konfessionelle Differenzen, Paradoxien und Ansätze religiöser Polemik in Greiffenbergs Schriften	71
5. „LUTHERISCHES“ EXIL UND „VERNETZTE“ MOBILITÄT	74
5.1. Protestantische Netzwerke in und aus der Heimat	74
5.2. Nürnberg – Gegenpol zur protestantischen Diaspora?	80
5.3. Religiöser Diskurs und Greiffenbergs „Innig-Freundschaften“	84
5.4. Religionstransfer und (inter-)religiöse Koexistenz zwischen Seisenegg und Nürnberg	90
5.5. Vom „temporären“ Exil zum Dauerwohnsitz	94
6. RESÜMEE	99

7. VERZEICHNISSE	103
7.1. Abkürzungs- und Siglenverzeichnis	103
7.2. Quellenverzeichnis	105
7.2.1. Gedruckte Quellen	105
7.2.2. Ungedruckte Quellen	106
7.3. Literaturverzeichnis	106
ANHANG	116
Supplik der Catharina Regina von Greiffenberg an Kaiser Leopold I. (1665)	116
Abstract Deutsch	123
Abstract Englisch	124

„unter deßen will Ich der welt Schauspiel seyn, daß Sie Ein Tapfers herz
mit Einen bösen Glück Ringen sihet, Es wird doch zuletzt heissen,
Fides. Vincit. Omnia! Dieses wird sowohl Meine Zufälle und Mein leben
Alß diesen brief schliessen...“¹

1. EINLEITUNG

„*Fides. Vincit. Omnia!*“²: Diese programmatische Grundkonzeption und zugleich religiös konnotierte Maxime spiegelt all das wider, wonach die protestantische Barockdichterin Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694) zeit ihres Lebens ihr gesamtes literarisches und religiöses Handeln, ihre Anschauungen und ihr Weltverständnis ausrichtete. Während es bei Vergil in dessen berühmten zehnten Ekloge die Macht der Liebe war,³ die den Menschen alles überwinden ließ, so steht bei Greiffenberg ihr protestantischer Glaube an oberster Stelle. Gilt in der Literatur der Glaube, „*fides*“, als genuin identitätsstiftende „Kategorie christlicher Selbstdefinition und Selbstreflektion, [der] als solche[r] höchst komplex aufgeladen [ist]“, so äußert sich, Ulrike Kollodzeiski zufolge, „in der *fides*“ die Beziehung eines Individuums zu Gott einerseits durch den Akt des Glaubens, andererseits bildet „*fides*“ „durch die Annahme bestimmter Glaubensinhalte“ selbst den Gegenstand dieser Beziehung ab.⁴ Demnach erscheint der Glaube hier als eine Geisteshaltung gegenüber Gott und der von ihm ausgehenden göttlichen Gnade,⁵ als eine innere Disposition, die ihren Ausdruck in der Zuwendung zu Gott findet.⁶ Diese Haltung ist jedoch nicht nur im öffentlichen „Raum“ von Bedeutung, sondern erfasst ebenso die „private“ und persönliche Sphäre.⁷

Dass die Religion als ein zentraler Faktor für die frühneuzeitliche Identitätsbildung fungierte, wird in der historischen Religionsforschung eher randständig betrachtet, was umso verwunderlicher erscheint, als es doch kaum einen Bereich des alltäglichen Lebens gab, der nicht von der Religion durchdrungen war und in dem diese nicht einen zentralen Einfluss auf die

¹ Brief CRvG an SvB, 27.7./6.8.1665. In: Hartmut *Laufhütte* (Hg.), *Der Briefwechsel zwischen Sigmund von Birken und Catharina Regina von Greiffenberg*, 2 Teile (Sigmund von Birken. Werke und Korrespondenz 12/I, Neudrucke deutscher Literaturwerke N.F. 49, Tübingen 2005) 5, Nr. 3.

² Ebd., 5.

³ Zu Vergils berühmter Verszeile „*Omnia vincit Amor: et nos cedamus Amori.*“ (Verg. *Ecl.* 10,69) siehe Publius *Vergili Maronis*, *Bucolica*. Edited With Introduction And English Notes (Cambridge 1887) 43.

⁴ Ulrike *Kollodzeiski*, Religion(en) im Mittelalter und der Frühen Neuzeit. In: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 13 (2018) 5.

⁵ Laut prädestinationischem Gottesverständnis im Protestantismus wird der Glaube an den guten Taten sichtbar. Diese sind jedoch nicht Voraussetzung, sondern die Folge der göttlichen Gnade: „*sola fide, sed fides nusquam sola*“. Heinrich R. *Schmidt*, *Religions- und Konfessionsräume*. In: EGO, hg. vom Leibniz-IEG, Mainz 2013, online unter <<http://ieg-ego.eu/de/threads/crossroads/religionsraeume-und-konfessionsraeume/heinrich-richard-schmidt-religionsraeume-und-konfessionsraeume>> (20.01.2023).

⁶ Jobst *Schöne*, *Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament* (2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Rotenburg (Wümme) 2020) 82.

⁷ Vgl. Karl *Gabriel*, Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext. In: *JCSW* 44 (2003) 13–36, hier 19f.

Konstitution kultureller, sozialer, ökonomischer aber auch politischer Lebensbilder frühneuzeitlicher Akteur:innen besaß. Besonders im Zeitalter von Reformation und katholischer Gegenreformation forcierten die protestantische wie auch die katholische Glaubenskirche gleichermaßen ihre Bestrebungen, sukzessive in die Lebensbereiche der Menschen einzugreifen. So setzten etwa auch in den jeweiligen Territorien des Habsburgerreiches staatliche Kontroll- und Obrigkeitsorgane die Religion als ein „*Instrumentum*“ zur Unterweisung und Disziplinierung ihrer Untertanen ein.⁸ Zugleich erhielt „die (persönliche) Suche nach dem guten, wahren oder geistlichen Leben“ gerade in Krisenzeiten, so auch bei Greiffenberg, einen zentralen Stellenwert für die Akteur:innen der Frühen Neuzeit,⁹ was sich vor allem in deren Selbstzeugnissen widerspiegelt. Einerseits waren es die seit den 1620er Jahren auch für den niederösterreichischen protestantischen Adel immer schwieriger werdenden Lebensumstände, andererseits die konfessionelle Grundierung des Dreißigjährigen Krieges (1618–1648), welche die „Konfessionskultur“ des evangelischen Adels maßgeblich prägten.¹⁰ Religion in ihrer Funktion als „Identitätsstifterin“¹¹ wird somit zum Grundstein der eigenen konfessionellen Identität¹² und des eigenen religiösen Handelns.

Um die Handlungsfähigkeit von Personen im Kontext einer „religious Agency“¹³ zu betrachten, wird laut Jörg Rüpke empfohlen, diese in folgende drei Kategorien zu untergliedern: „1. In ein religiöses Handeln in Bezug auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, 2. ein Handeln hinsichtlich religiös-kollektiver Identität(en) sowie 3. ein Handeln unter dem Aspekt von religiösen Kommunikationsschemata.“ Folgt man seiner These, so wird „Religion als Strategie bzw. als ‚cultural resource‘ verstanden, um den Akteur:innen Handlungsfähigkeit

⁸ Dorothea Nolde, Religion und narrative Identität in Reiseberichten der Frühen Neuzeit. In: Franz X. Eder (Hg.), Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen (Wiesbaden 2006) 271–289, hier 271.

⁹ Albrecht Classen, Die Glorie Gottes im mystischen Gedicht: Catharina Regina von Greiffenbergs (1633–1694) poetologisches Konzept vom guten Leben. In: Ders. (Hg.), Gutes Leben und guter Tod von der Spätantike bis zur Gegenwart. Ein philosophisch-ethischer Diskurs über die Jahrhunderte hinweg (Berlin/Boston 2012) 339–360, hier 339.

¹⁰ Arndt Schreiber, Adeliger Habitus und konfessionelle Identität. Die protestantischen Herren und Ritter in den österreichischen Erblanden nach 1620 (MIÖG Erg.-Bd. 58, Wien/Köln/Weimar 2013) 66.

¹¹ Zum Verhältnis zwischen Religion und Identität siehe Hubert Knoblauch, Religion, Identität und Transzendenz. In: Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe, hg. v. Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch (Stuttgart/Weimar 2011) 349–363, hier 352.

¹² Für eine genauere Auseinandersetzung mit dem Terminus „konfessionelle Identität“ siehe u. a. Lothar Ullrich, Konfessionelle Identität. Historischer Überblick und ökumenische Relevanz. In: Bernd J. Hilberath, Dorothea Sattler (Hg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie (Mainz 1995) 59–73; Heinz Schilling, Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa. In: Antoni Czacharowski (Hg.), Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und Neuzeit (Toruń 1994) 103–124; Dagmar Heller, Wo stehe ich und kann auch anders? Überlegungen zur Frage nach der konfessionellen Identität im ökumenischen Miteinander. In: Una Sancta 57 (2002) 234–241.

¹³ Vgl. Laura M. Leming, Sociological Explorations: What Is Religious Agency? In: The Sociological Quarterly 48 (2007) 73–92.

zuzuschreiben“.¹⁴ Zum einen unterstützt sie das Individuum auf seinem Weg zur Beantwortung grundlegender Lebensfragen, zum anderen schafft sie ein Fundament für die Herausbildung territorialer, nationaler, konfessioneller und kollektiver Gruppenbeziehungen, wobei sie Norm- und Wertevorstellungen bewahrt¹⁵ und gleichzeitig den Transfer von Symboliken, religiösen Anschauungen und Traditionen positiv begünstigt.¹⁶ In diesem Kontext hängt die Frage nach der Identität des frühneuzeitlichen Individuums auch mit den religiösen, sozialen aber auch kulturellen Beziehungsmustern und Strukturen zusammen,¹⁷ was auch eine (wenn auch nicht immer bewusste) Abgrenzung vom „Anderen“ und demnach „nicht Identischen“ impliziert.¹⁸

Von nicht minderer Bedeutung erscheint in diesem Zusammenhang auch eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis der Religion zu frühneuzeitlichen Mobilitätsprozessen. So verweisen Henning P. Jürgens und Thomas Weller darauf, dass die „Mobilität von Gruppen und Individuen über territoriale und kulturelle Grenzen hinweg in der Regel auch zu einer Intensivierung des interreligiösen Kontakts [führt].“¹⁹ Der hier geschaffene „Raum“²⁰ kann dabei in zweifacher Weise gesehen werden: Als geographischer Grenzraum einerseits und als sozialer Kultur- und Interaktionsraum andererseits. Versucht man in weiterer Folge eine Verbindung zwischen Identität und Mobilität herzustellen, so empfiehlt es sich, den Blick auf die jüngeren Raumkonzepte nach dem „Spatial turn“ zu richten und in diesem Kontext auf die u. a. von Akhil Gupta und James Ferguson²¹ sowie Martina Löw²² entwickelten Raumvorstellungen näher einzugehen. Während beide erstgenannten die Existenz eines Ortes unter dem Aspekt einer kulturellen Schaffung betrachten, nimmt Löw eine bewusste Unterscheidung zwischen dem geographisch fixierten „Ort“ und dem „Raum“ als einem sozialen Konstrukt vor.

¹⁴ Jörg Rüpke, Religious Agency, Identity, And Communication: Reflections On History And Theory Of Religion. In: Religion, Bd. 45, Nr. 3 (2015) 344–366, hier 344.

¹⁵ Alexander N. Krylov, Religiöse Identität. Individuelles und kollektives Selbstbewusstsein im postindustriellen Raum (Berlin/Moskau 2012) 261.

¹⁶ Anne Weinbrecht, Durch Worte kämpfen. Konfessionelle Polemik monotheistischer Religionen am Beispiel des Christentums (16.–17. Jahrhundert) (Diss. Erfurt 2020) 176.

¹⁷ Stefan Altmeyer, Identität, religiöse. In: WiReLex, 02.2016, online unter <<https://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/wirelex/sachwort/anzeigen/details/identitaet-religioese/ch/0f7c51ec1ce4e24c2aec61a84c9ab33c/>> (14.01.2023).

¹⁸ Hermann Kurzke, Kirchenlied und Kultur (Tübingen 2010) 74.

¹⁹ Henning P. Jürgens, Thomas Weller, Einleitung. In: Dies. (Hg.), Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa (Göttingen 2010) 1–12, hier 1.

²⁰ Aufgrund der zahlreichen Publikationen zu den Raumkonzepten sei zumindest verwiesen auf Stephan Günzel, Franziska Kümmerling (Hg.), Raum: Ein interdisziplinäres Handbuch (Stuttgart 2010); Susanne Rau, Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen (2., aktual. und erw. Auflage, Frankfurt am Main 2017); Moritz Csáky, Christoph Leitgeb (Hg.), Kommunikation – Gedächtnis – Raum. Kulturwissenschaften nach dem „Spatial Turn“ (Bielefeld 2009).

²¹ Akhil Gupta, James Ferguson, Beyond “Culture”: Space, Identity, And The Politics Of Difference. In: Cultural Anthropology 7 (1992) 6–23.

²² Martina Löw, Raumsoziologie (Frankfurt am Main 2001).

Migration als Form der menschlichen Mobilität in „Ort“ und „Raum“ stellt somit einen Prozess dar, der durch das „Überschreiten von politischen oder kulturellen Grenzen“ gekennzeichnet ist.²³ Trotz der Tatsache, dass das Phänomen der „Konfessionsmigration“ in der Frühen Neuzeit eher eine Eigen- als eine Seltenheit darstellte, fand das Interesse an der religiösen Lebensbewältigung und dem konfessionell geprägten Selbstverständnis von Konfessionsmigrant:innen,²⁴ wie auch bei Catharina Regina von Greiffenberg, in deren Heimat bzw. deren Exilorten jedoch nur spärlich Anklang in der Geschichtsforschung.²⁵

Die vorliegende Masterarbeit setzt sich demnach zum Ziel, diese drei als Wegweiser fungierenden und ineinandergreifenden Faktoren „konfessionelle Identität“, „Agency“ und „vernetzte Mobilität“ am Beispiel der wohl bekanntesten deutschsprachigen Dichterin des 17. Jahrhunderts, der aus Niederösterreich stammenden Catharina Regina von Greiffenberg, einer kritischen Analyse zu unterziehen. Hierbei liegt die Annahme zugrunde, dass sich diese drei „Säulen“ nicht gesondert betrachten lassen, da sich die konfessionelle Identität stets auch in der religiösen Agency einer Person manifestiert und je nach Grad an „Vernetzung“ und Beziehungsstrukturen wiederum eine Bekräftigung und Verstärkung erfahren kann. Für eine konkrete Untersuchung wird eine Auswahl an Greiffenbergs Selbstzeugnissen²⁶ (Korrespondenzen, Testament, geistliche Gedichte und Lieder, Auszüge aus einigen Betrachtungswerken, insbesondere aus den Passionsbetrachtungen) exemplarisch herangezogen. Ein Schwerpunkt wird dabei auf ihre Briefe an den Nürnberger Literaten Sigmund von Birken (1626–1681) im Beobachtungszeitraum von 1662 bis 1681 gelegt, bieten doch insbesondere frühneuzeitliche Briefe und Privatkorrespondenzen einen tieferen Einblick in die individuelle und emotionale Gedankenwelt, in Kommunikationsstrukturen und Mobilitätsprozesse der schreibenden Akteur:innen.²⁷

Auch wenn Heimo Cerny in Bezug auf Greiffenberg anführt „ihre Dichtung ist der Niederschlag eines Glaubenslebens, das durch die persönliche und konfessionelle Isolierung und die Stille adeliger Landexistenz nach innen gewendet und durch familiäre, wirtschaftliche und politische Bedrängnis gesteigert wurde“,²⁸ ist zu berücksichtigen, dass derartige Selbstzeugnisse

²³ Marita Krauss, Ulrich Niggemann, Migration und Minderheiten in Mittelalter und Neuzeit. In: Werner Freitag, Michael Kißener, Christine Reinle, Sabine Ullmann (Hg.), Handbuch Landesgeschichte (Berlin/Boston 2018) 407–441, hier 407.

²⁴ An dieser Stelle sei erwähnt, dass neben konfessionellen Beweggründen auch wirtschaftliche und finanzielle Push-Faktoren die Emigration aus der Heimat beeinflussten. Jürgens, Weller, Einleitung, 3.

²⁵ Judith Becker, Bettina Braun, Zur Einführung. In: Arndt Brendecke (Hg.), Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte (Köln/Weimar/Wien 2015) 227–231, hier 227.

²⁶ Die Quellenverweise finden sich in Kap. 2.2. sowie an entsprechenden Stellen in den nachfolgenden Kapiteln.

²⁷ Thorsten Huthwelker, Der Brief im 18. Jahrhundert. In: Südwestdeutsche Archivalienkunde, 10.07.2017, online unter <https://www.leo-bw.de/themenmodul/sudwestdeutsche-archivalienkunde/archivaliengattungen/texte/briefe/briefe-18-jh> (15.01.2023).

²⁸ Heimo Cerny, Catharina Regina von Greiffenberg geb. Freiherrin von Seisenegg (1633–1694). Herkunft, Leben und Werk der größten deutschen Barockdichterin (Amstetten 1983) 69.

und Ego-Dokumente als „Bühnen der Selbststilisierung“²⁹ der Selbstinszenierung der schreibenden Person vor ihrem Gegenüber dienen. Daraus resultiert die Frage, ob bzw. welche Bedeutung diese Inszenierungspraktiken für die persönliche Identitätsbildung haben. An manchen Stellen mag sich, wie im Falle von Greiffenberg, vielleicht sogar eine bewusste und gezielt eingesetzte Erhöhung der religiösen Sphäre abzeichnen, was oftmals den Anschein eines eher vagen bzw. mitunter sogar verschleierten Bildes ihrer Person mit sich bringt.³⁰ So können Briefe die Persönlichkeit ihrer Verfasser:innen nicht wiedergeben, sondern nur abbilden, wie sie sich selbst gesehen haben und von anderen gesehen werden wollten. Trotz dieser Tatsache sollten die in den Selbstzeugnissen enthaltenen religiös-konfessionellen Implikationen und Darstellungsformen einen Zugang zur Aufschlüsselung des konfessionellen Habitus, des Selbst- und Gottesverständnisses sowie der Glaubensvorstellungen und Überzeugungen der protestantischen Dichterin in ihrer Zeit ermöglichen.

Im Folgenden werden in Kapitel zwei der Forschungsstand bzw. die Desiderata der Greiffenberg-Forschung skizziert. Außerdem wird das ausgewählte Quellencorpus vorgestellt, wobei das Hauptaugenmerk auf dem Brief als Ausdrucksmedium für Greiffenbergs konfessionelle Identität und als Medium für soziale und raumbezogene Mobilität liegt. Im Anschluss daran ist die vorliegende Arbeit in weitere drei Abschnitte gegliedert.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich zunächst mit den protestantischen Frömmigkeitselementen und religiös konnotierten Topoi, die sich aus den Selbstzeugnissen der Akteurin entnehmen lassen. Dabei werden auch die theologischen Grundsätze der Reformation (Luthers fünf *sol*-Prinzipien) behandelt. Danach gilt es, einen Schwerpunkt auf Greiffenbergs Lebensausrichtung nach dem Prinzip der „*De gloria*“ zu richten. Greiffenbergs Umgang mit ehelichen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten sowie deren weitreichende Folgen (finanzielle Notlage, Prozessstreitigkeiten etc.) führt weiter zu der Frage nach Formen, Möglichkeiten und Handlungsspielräumen von weiblich-religiöser „Agency“ und Geschlechterordnungen im frühneuzeitlichen Niederösterreich. Ein besonderes Hauptaugenmerk liegt dabei auf Greiffenbergs konfessionellen Differenz Erfahrungen am katholischen Wiener Kaiserhof. Hierfür wird auf den interkonfessionellen Austausch der Dichterin mit den katholischen Jesuiten-Patres sowie auf ihre missionarischen Spielräume (Kontakte und Beziehungen zum Wiener Hof) und Strategien zur Bekehrung Kaiser Leopolds I. zum protestantischen Glauben unter dem Leitmotiv der Generierung

²⁹ Gunilla Budde, Geschichtswissenschaft. In: Marie Isabel Matthews-Schlinzig, Jörg Schuster, Gesa Steinbrink, Jochen Strobel (Hg.), Handbuch Brief. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, Bd. 1 (Berlin/Boston 2020) 61–80, hier 68f.

³⁰ Andreas Rutz, Ego-Dokument oder Ich-Konstruktion? Selbstzeugnisse als Quellen zur Erforschung des frühneuzeitlichen Menschen. In: zeitenblicke 1 (2002), online unter <<https://www.zeitenblicke.de/2002/02/rutz/index.html>> (15.01.2023).

einer „*pax et concordia*“ für eine gesamtkirchliche Identität (Ökumene) näher Bezug genommen. Für einen genaueren Einblick in Greiffenbergs religiöse Lebenssphäre wird der Fokus auch auf ihre (Selbst-)Isolation und ihre geistige Askese in ihrer Heimat Seisenegg gelenkt. Im Beklagen ihrer familiären Schicksalsschläge sowie ihrer tristen Lebensumstände vermittelt sie eine Todessehnsucht, die überdies mit Greiffenbergs Streben nach einer gewissen Jesus-Nähe verbunden ist, worauf im nachfolgenden Kapitel nochmals explizit eingegangen wird.

Das vierte Kapitel widmet sich Greiffenbergs „religious Agency“ im Kontext ihres literarischen Kommunikationsraumes. Dabei werden speziell ihre Krisenbewältigungs- und konfessionellen Selbstvergewisserungsstrategien durch (religiöses) Schreiben sowie das Schreiben als ein Aushandlungsprozess ihrer protestantischen Identität und ihres protestantischen Habitus im Sinne eines „performativen Aktes“ näher beleuchtet. Dass Greiffenberg ihr dichterisches Selbstverständnis stets von einem religiösen Sendungsbewusstsein geprägt sah, wird an dieser Stelle besonders ins Zentrum der Abhandlungen gestellt. Ein nicht zu unterschätzender Stellenwert kommt dabei auch der Bedeutung des bereits erwähnten und von Greiffenberg zelebrierten „*totus vivus*“ Christus-Bildes zu, im Zuge dessen eine „*imitatio Christi*“ durch Greiffenbergs Imagination in die Position des triumphierenden bzw. leidenden Christus aufgezeigt werden kann. Abgerundet wird dieses Kapitel durch den Versuch, konfessionelle Paradoxien und Ansätze einer konfessionellen Polemik in den Selbstzeugnissen der Dichterin ausfindig zu machen.

Der fünfte Teil dieser Masterarbeit beschäftigt sich mit Greiffenbergs Emigrationsprozess ins „lutherische“ Exil Nürnberg sowie mit den Facetten einer „vernetzten“ Mobilität. In diesem Zusammenhang werden Greiffenbergs Briefe an Birken auch als Medium für konfessionelle Austauschprozesse sowie religionspolitische Diskurse betrachtet. Das Hauptaugenmerk liegt hierbei auf Greiffenbergs protestantischen Netzwerkbeziehungen, ihren sozialen Bindungen und freundschaftlich geführten Kontakten in und aus der Heimat, die der Stärkung der eigenen „Bekenntniskultur“ und konfessionellen Gemeinschaft im Sinne einer „kollektiven“ Konfessionsidentität dienen. Abschließend wird auf den Religionstransfer und Greiffenbergs interreligiöse Koexistenz zwischen dem katholischen Seisenegg und dem „lutherischen Tomis“³¹ Nürnberg eingegangen, sodass die Entwicklungslinien von Greiffenbergs Emigrationsprozesses vom „temporären“ Exil zum Dauerwohnsitz schematisch nachgezeichnet werden können.

Für die in der Arbeit zu behandelnden Themenschwerpunkte wird auf das Methodenrepertoire der Selbstzeugnisforschung zurückgegriffen. Die Briefe der Freifrau Catharina Regina von

³¹ Die von Birken angeführte Konstruktion „*Lutheri Tomis*“ ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine direkte Anspielung auf Ovids Exilort Tomis am Schwarzen Meer (im heutigen Rumänien). Vgl. dazu *Ovid*, Briefe aus der Verbannung/Tristia. Epistulae ex Ponto: Lateinisch-Deutsch, hg. v. Niklas Holzberg (Berlin/Boston 2011).

Greiffenberg werden demnach als Selbstzeugnisse aus der Zeit der Gegenreformation des 17. Jahrhunderts aber auch als „Zeugnisse“ ihrer konfessionellen Identität und ihres protestantischen Habitus betrachtet. Gleichzeitig wird der Blick auf den Kaiserhof aus der Perspektive der Alteritätsforschung³² geworfen. Im Rahmen dessen werden eine wechselseitige Abhängigkeit von Identität und Alterität in konfessioneller Hinsicht aber auch deren Gegensatzverhältnisse sowie die eigenen Erfahrungen des „Andersartigen, Abweichenden“ (katholisch-protestantisch) erkundet. Zum anderen wird insbesondere in Kapitel vier das Quellencorpus auf Basis der historischen „Agency“-Forschung untersucht, wodurch u. a. die Handlungsspielräume und religiösen Einflussphären adeliger protestantischer Frauen in der Gegenreformation des 17. Jahrhunderts am Beispiel Greiffenbergs ausgelotet werden sollen. Abschließend setzt sich die Arbeit zum Ziel, die Beziehungsgeflechte zwischen miteinander im Austausch stehenden Personen, Kommunikationsstrukturen zur Festigung der eigenen konfessionellen Identität und soziale/kulturelle Räume sowie deren Veränderlichkeit aus der Perspektive der Netzwerkforschung sichtbar zu machen.

³² Im Gegensatz zum „*Othering*“, bei dem oftmals eine explizite Distanzierung vom als „fremdartig“ Empfundene vorgenommen und eine negative Sichtweise auf das „Andere“ im Kontrast zum „Eigenen“ evoziert wird.

2. FORSCHUNGSSTAND UND QUELLENCORPUS

2.1. Überblick und Desiderate zur „Greiffenberg-Forschung“

Trotz der seit den 1950er Jahren einsetzenden „Greiffenbergforschung“ erfolgte erst in jüngster Vergangenheit eine Neu- bzw. Wiederentdeckung von Greiffenbergs literarischem Schaffen, die sich jedoch fast ausschließlich einer Analyse ihrer barocken Lyrik, ihrer Figurengedichte und Sonettdichtungen sowie ihrer Betrachtungswerke widmete. Greiffenbergs Schriften entsprechen den frühneuzeitlichen Traditionslinien der sogenannten Meditationsliteratur,³³ die besonders im 17. Jahrhundert eine weitläufige Verbreitung im europäischen Raum erfuhr.³⁴ Als einen entscheidenden Umstand für die lange Vernachlässigung des Interesses an der Dichterin in der Forschung führt Hermann Uhde-Bernays u. a. an, dass zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit Greiffenbergs Lebensumständen und ihrer Dichtkunst in der Vergangenheit vor allem zwei wesentliche Faktoren nicht gegeben waren: Zum einen das Verwandtschaftsverhältnis zu einem der Nürnberger Adelsgeschlechter und zum anderen Greiffenbergs Mitgliedschaft im berühmten Pegnesischen Blumenorden. Dies musste, so Uhde-Bernays, dazu führen, dass der Name sowie auch der Erfolg der ursprünglich niederösterreichischen Dichterin bei ihrer Nachwelt zunächst in Vergessenheit geraten.³⁵

Die neueren Forschungslinien zur Person Greiffenberg und ihrem literarischen Schaffen hingegen sind vielseitig. Erstmals lassen sich die schwierigen Lebensbedingungen der protestantischen Dichterin aus den biographischen Studien von Leo Villiger,³⁶ Horst-Joachim Frank³⁷ sowie Heimo Cerny³⁸ entnehmen. Diese bemühen sich um eine Gesamtschau von Greiffenbergs familiären Verhältnissen, ihrem kulturellen Umfeld, ihrer religiösen Anschauungen sowie ihren literarischen Bestrebungen im Exil, weshalb im Rahmen der vorliegenden Arbeit auf eine einführende biographische Skizze verzichtet wird. Eine Erweiterung im biographischen Portrait der Dichterin wurde durch Andrea Siebers³⁹ Artikel sowie mit Traugott Kochs⁴⁰ Monografie

³³ Eine ausführlichere Erklärung zu Greiffenbergs meditativer Frömmigkeit findet sich in Kap. 3.1.

³⁴ Burkhard Dohm, *Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus* (Tübingen 2000) 25.

³⁵ Hermann Uhde-Bernays, Catharina Regina von Greiffenberg. (1633–1694). Ihr Leben und ihre Dichtung. In: *Mitteilungen aus dem Germanischen Nationalmuseum* (1902) 77–93, hier 77.

³⁶ Leo Villiger, Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694). Zur Sprache und Welt der barocken Dichterin (Zürich 1952).

³⁷ Horst-Joachim Frank, Catharina Regina von Greiffenberg. Leben und Welt der barocken Dichterin (Göttingen 1967).

³⁸ Cerny, Greiffenberg. sowie Ders., Neues zur Biographie der Catharina Regina von Greiffenberg. In: *Literatur in Bayern* 38 (1994) 45–49.

³⁹ Andrea Sieber, Melancholische Attitüden? Eine Skizze zu Catharina Regina von Greiffenberg. In: *Dies., Antje Wittstock* (Hg.), *Melancholie – zwischen Attitüde und Diskurs. Konzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Göttingen 2009) 237–256.

⁴⁰ Traugott Koch, Die „Passion-Betrachtungen“ der Catharina Regina von Greiffenberg im Rahmen ihres Lebenslaufes und ihrer Frömmigkeit (FSÖTh 137, Göttingen 2013).

vorgenommen. Letztere stellt neben einer Untersuchung von Greiffenbergs „*Deoglori*“-Projekt in den unterschiedlichen literarischen Genera (geistliche Sonette, Lieder, Gedichte, Briefe und Betrachtungswerke) auch die religiöse Erziehung und Bildung der Dichterin ins Zentrum ihrer Abhandlungen. Daran anknüpfend, legt Urs Herzog⁴¹ in seinem Aufsatz „Literatur in Isolation und Einsamkeit“ den Fokus auf die Lebenssituation des österreichischen Landadels im 17. Jahrhundert, dessen literarische Zugänge sowie auf Greiffenbergs Kontakte zu den diversen Dichtersozietäten.

Vor allem was Greiffenbergs mitunter sprachlich schwierig zu entschlüsselnde Dichtkunst und ihre metaphorische Wortwahl anbelangt, bieten die von Ingrid Black und Peter M. Daly⁴² erstmals umfassend kommentierten „unveröffentlichten Gelegenheitsgedichte“ sowie die von Flora Kimmich⁴³ vorgenommenen Untersuchungen zu einzelnen Exempeln der greiffenbergischen Sonettichtung einen hilfreichen Zugang zu deren Erschließung.

Insbesondere für die historische Forschung leisten die Publikation von Hartmut Laufhütte⁴⁴ zum „Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg“ sowie aus der Barockgermanistik die Dissertation von Ruth Liwerski⁴⁵ über „Das Wörterwerk der Catharina Regina von Greiffenberg“ einen wertvollen Beitrag. Während Laufhütte zu dem Schluss kommt, dass Greiffenberg wohl eher als Repräsentantin einer radikalen „lutherischen Orthodoxie“ als einer „Heterodoxie“ zu betrachten sei, wird bei Liwerski eine Klassifizierung Greiffenbergs in die Mystiker:innen ihrer Zeit vorgenommen. Auch wenn eine explizite Verortung Greiffenbergs als frühneuzeitliche Mystikerin in der Forschung heutzutage vielerseits als fragwürdig betrachtet wird, gewährt Liwerskis Publikation Einblicke in einen spirituellen Bereich, dessen mystische Anklänge sich auch in diversen Ansätzen bei der Dichterin wiederfinden.

Einen Schritt weiter gehen sowohl Jane M. Mehl⁴⁶ als auch Kathleen Foley-Beining⁴⁷, indem sie Greiffenbergs Schriften im Kontext von emanzipatorischen Gesichtspunkten betrachten und ihr Schreiben als eine Art „Emanzipationsstrategie“ bewerten. Dass Greiffenbergs Werke jedoch wohl weniger aus emanzipatorischer Absicht heraus, sondern im Zuge ihres religiösen

⁴¹ Urs Herzog, Literatur in Isolation und Einsamkeit. Catharina Regina von Greiffenberg und ihr literarischer Freundeskreis. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 45 (1971) 515–546.

⁴² Ingrid Black, Peter M. Daly (Hg.), Gelegenheit und Geständnis. Unveröffentlichte Gelegenheitsgedichte als verschleierter Spiegel des Lebens und Wirkens der Catharina Regina von Greiffenberg (Kanadische Studien zur deutschen Sprache und Literatur 3, Bern/Frankfurt am Main 1971).

⁴³ Flora Kimmich, Sonnets Of Catharina Von Greiffenberg. Methodes Of Composition (Chapel Hill 1975).

⁴⁴ Hartmut Laufhütte, Der Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg. In: Ders., Michael Titzmann (Hg.), Heterodoxie in der Frühen Neuzeit (Tübingen 2006) 325–336.

⁴⁵ Ruth Liwerski, Das Wörterwerk der Catharina Regina von Greiffenberg (Bern/Frankfurt am Main 1978).

⁴⁶ Jane M. Mehl, Catharina Regina Von Greiffenberg: Modern Traits In A Baroque Poet. In: South Atlantic Bulletin 45 (1980) 54–63.

⁴⁷ Kathleen Foley-Beining, The Body And Eucharistic Devotion In Catharina Regina Von Greiffenberg's "Meditations" (Columbia 1997).

Sendungsbewusstseins verfasst worden sind, wurde in der Forschung zwar mehrfach thematisiert, soll jedoch im Rahmen der vorliegenden Masterarbeit abermals nachdrücklich aufgezeigt werden. Aufschlussreicher ist hingegen der Artikel von Emma L. Brucklacher, die zwar ebenso die „weibliche Autorenschaft“ der Dichterin in den Blick nimmt, jedoch Greiffenbergs literarische Bemühungen unter dem Aspekt einer „heroischen Christusnachfolge“ sieht.⁴⁸

Weiters verweisen auf ihre konkreten Lebensumstände sowie ihren Status als adelige „Exulantin“⁴⁹ erstmals in derartiger Ausführlichkeit die Publikationen von Werner W. Schnabel,⁵⁰ die insbesondere für die Abhandlungen zum „lutherischen“ Exil sowie zur „vernetzten“ Mobilität in dieser Arbeit eine wesentliche Rolle spielen.

Ebenso von besonderem Interesse für diese Masterarbeit sind die Publikationen von Silke R. Falkner, die sich zum einen in ihrer Dissertation näher mit der sozialhistorischen Stellung und den (Begleit-)Umständen schreibender Akteur:innen im Zeitalter des Barocks beschäftigt, die aber zum anderen in ihrem Artikel über „Rhetorical Tropes And Realities“ auch jene rhetorischen Strategien beleuchtet, die Greiffenberg zur Überschreitung geschlechtsspezifischer Rollenkonventionen und zur Legitimierung ihres dichterischen Schaffens verwendete.⁵¹ Entgegen Falkners Konzentration auf Greiffenbergs literarische Bestrebungen in der männerdominierten Gesellschaftsordnung des 17. Jahrhunderts, wird mit Burkhard Dohms Monografie zur „Poetischen Alchimie“ insbesondere das religiöse Schreiben der protestantischen, frühpietistischen

⁴⁸ Emma L. Brucklacher, Weibliche Autorschaftsinszenierung und heroische Christusnachfolge bei Catharina Regina von Greiffenberg. In: Achim Aurnhammer, Johann A. Steiger (Hg.), Christus als Held und seine heroische Nachfolge. Zur imitatio Christi in der Frühen Neuzeit (Berlin/Boston 2020) 369–394.

⁴⁹ Der Terminus „Exulant“ findet seinen Ursprung im Protestantismus und bezeichnet das Selbstbild der betroffenen Akteur:innen (*exules Christi*) voneinander. Die Voraussetzung für den Status „Exulant“ stellte eine bereits stattgefundene Auswanderung aus der Heimat dar. Da die endgültige Emigration Greiffenbergs nach Nürnberg vermutlich erst im Jahr 1680 erfolgte, wird im Folgenden bevorzugt, in dieser Arbeit die neutralere Bezeichnung „Emigrantin“ für Catharina Regina von Greiffenberg anzuwenden. Vgl. Alexander Schunka, Lutherische Konfessionsmigration. In: EGO, hg. vom Leibniz-IEG, Mainz 14.05.2012, online unter <<http://ieg-ego.eu/de/threads/europa-unterwegs/christliche-konfessionsmigration/lutherische-konfessionsmigration/alexander-schunka-lutherische-konfessionsmigration>> (22.01.2023) sowie Ders., Emigration aus den Habsburgerländern nach Mitteleuropa. Motive und soziale Konsequenzen. In: Rudolf Leeb, Susanne Claudine Pils, Thomas Winkelbauer (Hg.), Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie (Wien 2007) 233–246, hier 244f.

⁵⁰ Werner W. Schnabel, „Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz? Zu den Lebensumständen der Catharina Regina von Greiffenberg in Nürnberg 1680–1694“. In: JfL 53 (1992) 159–187; Ders., Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten. Zur Migration von Führungsschichten im 17. Jahrhundert (München 1992); Ders., Vom Ister an die Pegnitz. Lebensstationen der Barockdichterin Catharina Regina von Greiffenberg. In: Manfred Enzner, Eberhard Krauß (Hg.), Exulanten aus der niederösterreichischen Eisenwurzen in Franken. Eine familien- und kirchengeschichtliche Untersuchung, Bd. 14 (Nürnberg 2005) 265–301.

⁵¹ Silke R. Falkner, Zur schreibenden Frau im Barock: Catharina Regina von Greiffenberg. Sozialhistorische Produktionsbedingungen und ihre literarische Bewältigung (Diss. McGill University Montreal 1998) sowie Ders., Rhetorical Tropes And Realities. A Double Strategy Confronts A Double Standard: Catharina Regina von Greiffenberg Negotiates A Solution in the Seventeenth Century. In: Feminist Studies in German Literature & Culture 17 (2001) 31–56.

Dichterin im Zusammenhang mit der barockmystischen und pietistischen Hohelied- und Bibeldichtung untersucht.⁵²

Grundlegende religionshistorische Ergebnisse in der „Greiffenberg-Forschung“ bringen auch die neueren Veröffentlichungen von Christian Soboth,⁵³ Barbara Becker-Cantarino,⁵⁴ Moritz Wedell,⁵⁵ Arndt Schreiber⁵⁶ und Karin Schierhuber⁵⁷, die für diese Masterarbeit ebenso von wesentlicher Bedeutung sind. Während Schreiber seinen Blick besonders auf das Konfessionsverständnis und den protestantischen Habitus des Adels, u. a. am Beispiel der Dichterin, richtet, fokussiert Schierhuber im Zuge ihrer Diplomarbeit zu „Catharina Regina von Greiffenbergs Lyrik im Spiegel des hermetischen Pantheismus“ auch auf Greiffenbergs Gotteslob und die Nähe des Menschen zu Gott in Verbindung mit der Abendmahls- und Naturmystik.

In der neuesten Publikation zu Catharina Regina von Greiffenberg beleuchtet Katrin Keller die Einflussphäre der Dichterin am Wiener Kaiserhof sowie ihre strategischen Bemühungen, den persönlichen Zugang zu Kaiser Leopold I. zu erhalten.⁵⁸

Obwohl die Beschäftigung mit Catharina Regina von Greiffenberg in den vergangenen Jahren, wie bereits erwähnt, in vielerlei Hinsicht, vor allem im Bereich der Literaturwissenschaft, einen Aufschwung erlebte, finden sich nach wie vor Forschungsdesiderate, betreffend ihr Konfessionsbewusstsein, ihre protestantische Agency und ihre Vernetzungsstrategien. Diese Themen sollen im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit stehen.

⁵² *Dohm*, Poetische Alchimie.

⁵³ Christian *Soboth*, „HErr/ mein Gedächtniß ist vom Wachs zu deinen lenken“ – Formen und Funktionen der memoria in den „Geistlichen Sonetten, Liedern und Gedichten“ von Catharina Regina von Greiffenberg. In: Gerhard *Kurz* (Hg.), *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit* (Göttingen 2000) 273–290.

⁵⁴ Barbara *Becker-Cantarino*, Frömmigkeit und Konversion. Zum Werk von Catharina Regina von Greiffenberg. In: Gesa *Dane* (Hg.), *Scharfsinn und Frömmigkeit. Zum Werk von Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694)* (Frankfurt am Main 2013) 13–38.

⁵⁵ Moritz *Wedell*, Radikal-evangelische Poetik. Catharina Regina von Greiffenberg liest. (Passions-Betrachtungen: Andacht=Aufmunterung I–III). In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 165 (2013) 288–308.

⁵⁶ *Schreiber*, Adeliger Habitus und konfessionelle Identität.

⁵⁷ Karin *Schierhuber*, Catharina Regina von Greiffenbergs Lyrik im Spiegel des hermetischen Pantheismus (un gedr. Dipl. Universität Wien 2015).

⁵⁸ Katrin *Keller*, Die Dichterin bei Hofe, 30.11.2021, online unter <<https://habsmon.hypotheses.org/668>> (24.01.2023).

2.2. Quellencorpus – Catharina Regina von Greiffenbergs Briefwechsel mit Sigmund von Birken zwischen 1662 und 1681

2.2.1. Edition und Überlieferungssituation der Korrespondenzen

Die wahrscheinlich bislang wesentlichste Errungenschaft in der „Greiffenberg-Forschung“ ist die von Hartmut Laufhütte⁵⁹ im Jahr 2005 herausgegebene, mit einem kritischen Apparat und einem philologischen Kommentar⁶⁰ ausgestattete historische Edition⁶¹ des Briefwechsels zwischen Catharina Regina von Greiffenberg und dem Nürnberger Literaten Sigmund von Birken, die insgesamt 150 persönliche Briefe sowie zahlreiche Briefbeilagen von Greiffenberg an Birken aus dem Beobachtungszeitraum 1662 bis 1681 ausweist und die, wie bereits erwähnt, auch den Hauptbestand des Quellencorpus der vorliegenden Arbeit ausmacht. Die Briefftexte der Edition selbst sind in Fraktur abgedruckt, wobei für fremdsprachige und lateinische Einsprengsel vom Herausgeber auf die Antiqua-Schrift zurückgegriffen wurde.⁶² Greiffenbergs Brieforiginale, die sich in Birkens Nachlass befinden, werden heute im Archiv des Pegnesischen Blumenordens (Germanisches Nationalmuseum/Nürnberg) aufbewahrt,⁶³ wohingegen Birkens Schreiben durch den verlorengegangenen Nachlass der Dichterin nicht erhalten geblieben sind.⁶⁴

Im Gegensatz zur englischsprachigen Historiographie wurde das Genus „Brief“ in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft nur peripher behandelt.⁶⁵ Bisher waren es vor allem pragmatische Beweggründe sowie die vermeintliche „Subjektivität“⁶⁶ dieser Quellengattung,⁶⁷ die dazu führten, Abstand von einer umfassenden Untersuchung frühneuzeitlicher Briefkorrespondenzen im Zuge der Selbstzeugnisforschung zu nehmen.⁶⁸

Sowohl Birkens Briefe als auch Greiffenbergs Antwortschreiben sind von einer enormen sprachlich ausgefeilten Ausgestaltung geprägt und verkörpern die philosophischen, literarischen und auch theologischen Konventionen ihrer Zeit. Zugleich finden sich in den

⁵⁹ Laufhütte (Hg.), Briefwechsel.

⁶⁰ Laufhütte (Hg.), Der Briefwechsel zwischen Sigmund von Birken und Catharina Regina von Greiffenberg, 2 Teile (Sigmund von Birken. Werke und Korrespondenz 12/II (Apparate und Kommentare), Neudrucke deutscher Literaturwerke N.F. 50, Tübingen 2005).

⁶¹ Insgesamt liegen 14 Bände vor, im Zuge derer die Briefwechsel Birkens mit diversen Korrespondenzpartner:innen im Zeitraum von 1988 bis 2018 ediert wurden. Vgl. Ralf Schuster, Das Briefarchiv Sigmund von Birkens. In: Matthews-Schlinzig et. al. (Hg.), Handbuch Brief, 780–789, hier 780.

⁶² Laufhütte (Hg.), Briefwechsel, 32.

⁶³ Cerny, Greiffenberg, 72.

⁶⁴ Laufhütte (Hg.), Briefwechsel, 14.

⁶⁵ Budde, Geschichtswissenschaft, 65.

⁶⁶ Im Kontrast zu den „objektiver“ eingestuften Rechtsquellen, Urkunden, Verträgen, Testamenten, Verfassungs- und Verwaltungsakten etc. Siehe dazu Gunilla Budde, Quellen, Quellen, Quellen.... In: Dies., Dagmar Freist, Hilke Günther-Arndt (Hg.), Geschichte. Studium – Wissenschaft – Beruf (Berlin 2008) 52–69, hier 59.

⁶⁷ Budde, Geschichtswissenschaft, 69.

⁶⁸ Kaspar von Greyerz, Einführung. In: Ders. (Hg.), Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive (München 2007) 1–9, hier 7.

Korrespondenzen auch Anspielungen und Verweise auf Bibelstellen, protestantische Kirchenlieder sowie sämtliche Dichtungen⁶⁹ wieder, die in der Regel ohne nähere Angabe der Quelle angeführt werden und ohne den kritischen Apparat des Herausgebers der Briefedition höchst schwierig zu eruieren wären.

Nicht zuletzt gewähren die Briefkorrespondenzen zwischen Greiffenberg und Birken einen tiefen Einblick in das Alltagsleben der Briefpartner, das zudem Aufschluss über ihre sozialen Beziehungsgeflechte, ihre Gepflogenheiten sowie unmittelbaren Problembewältigungsstrategien bei Krankheitsfällen und dem Tod von Familienmitgliedern oder Bekannten gibt. Obwohl die stilistischen Gestaltungsmuster ihrer Briefe stets den formellen Traditionen des 17. Jahrhunderts verhaftet bleiben, wodurch ein distanzierter Ton bewahrt wird, spiegelt sich dennoch in den Äußerungen ihres subjektiven Gemütszustandes eine Vertrautheit zum jeweiligen Gegenüber wider.⁷⁰ Diese Freundschaftsbekundung, die in den Briefen auch als „Seelen- und Geistesfreundschaft“ angeführt wird,⁷¹ stellte für Greiffenberg und Birken den Kern ihrer individuellen, aber auch gemeinsamen Bestrebung zur Ausbreitung der Ehre Gottes dar.⁷²

Richtet man im Folgenden nun explizit den Fokus auf Greiffenbergs Korrespondenzen, die in zwei Kategorien „Datiertes und Datierbares“ und „nicht sicher Datierbares“ untergliedert sind,⁷³ so weisen diese in einem hohen Grad Greiffenbergs „Innerlichkeits- und Seelenkultur“ auf. Zugleich zeigen sie die Verbundenheit der Dichterin mit der Natur, die wiederum in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrer Lebensausrichtung nach dem Prinzip der „*Deogloria*“ steht.⁷⁴ Umso erstaunlicher ist es, dass in der Forschung, abgesehen von einzelnen Briefzitate bzw. Briefabschnitten zur Thematik, bislang noch nicht der Versuch unternommen worden ist, Greiffenbergs protestantisch geprägtes Konfessionsverständnis sowie ihre „religious“ Agency und ihre stark religiös geführten Netzwerkverbindungen in ihren Selbstzeugnissen, insbesondere in ihrem Briefwechsel mit Birken, ausfindig zu machen, weshalb dies in den folgenden Kapiteln geschehen soll.

⁶⁹ Bei Greiffenberg beziehen sich diese Anspielungen insbesondere auf Werke aus dem deutsch- und italienischsprachigen Raum.

⁷⁰ *Laufhütte* (Hg.), Briefwechsel, 25.

⁷¹ Vgl. dazu besonders die Briefe Nr. 2, 33, 93, 115, 128, 129, 132 und 153.

⁷² *Laufhütte* (Hg.), Briefwechsel, 24f.

⁷³ Ebd., 30.

⁷⁴ Ebd., 25. Für die konkrete Verbindung zwischen Natur und Greiffenbergs Gottesstreben siehe Kap. 3.2. und 3.3.

2.2.2. Greiffenbergs Privatkorrespondenzen als Ausdrucksmedium ihrer konfessionellen Identität

Zur Beantwortung der Frage, ob und inwiefern der Brief als Ausdrucksmedium für die im religiösen Sektor verortete Identität einer Person gesehen werden kann, bedarf es vorab einer Klärung, was unter dem Begriff „konfessionelle Identität“ generell zu verstehen ist. Da es sich bei der „konfessionellen Identität“ einer Person um keinen abstrakten Terminus handelt, wird diese oftmals im Kontext eines „kollektiven und individuellen Selbstbewusstseins“ interpretiert.⁷⁵ Aus christlicher Perspektive betrachtet, steht der Identitätsfindungsprozess des Individuums im Sinne einer „Corporate Identity“⁷⁶ einerseits stets in Verbindung mit dessen religiöser Lebensgrundlage, dessen religiösen Handlungsweisen und dessen Gottesstreben, die es zur individuellen Selbstreflexion führen sollen.⁷⁷ Andererseits kann sich die Identität eines Individuums auch in Form von Selbstnarration manifestieren.⁷⁸ Der Brief, der als eine Art Gedächtnisspeicher dient, bietet den Akteur:innen eine Möglichkeit für religiöse Erzählungen und Austauschprozesse und wird selbst zum Medium für religiöse Selbstnarration.

Eben dahingehend gestalten sich die Korrespondenzen der Freiin Catharina Regina von Greiffenberg als interessanter Forschungsbereich, da diese die geistliche und religiös-literarische Verbundenheit zwischen Greiffenberg und Birken widerspiegeln⁷⁹ und folglich einen Zugang zur lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts gewähren.⁸⁰ Besonders unter den für Protestant:innen zunehmend schwieriger werdenden Lebensbedingungen in der niederösterreichischen Diaspora erweisen sich Greiffenbergs Briefe für die Dichterin nach eigenem Bekunden oftmals als einziges Trostmittel, das sie in der „intimen Seelenverbindung“ mit ihrem Gegenüber Birken findet.⁸¹ Diesbezüglich sei vermerkt, dass vor allem frühneuzeitliche Mystiker:innen, deren spirituelle Praxis sich zumindest ansatzweise bei Greiffenberg findet, danach strebten, einander ihre geistigen Erlebnisse und Dispositionen als „Seelenschau“ mitzuteilen.⁸²

Verschafft man sich einen groben Überblick über die Korrespondenzen der beiden Briefpartner, so wird relativ rasch ersichtlich, dass der anfänglich noch zurückhaltende und formelle Charakter des Briefes zunehmend in einen persönlichen und freundschaftlichen Ton

⁷⁵ Krylov, Religiöse Identität, 257.

⁷⁶ Ebd., 266.

⁷⁷ Ebd., 265.

⁷⁸ Charis Lengen, Ulrich Gebhard, Zum Identitätsbegriff. In: Ders., Thomas Kistemann (Hg.), Landschaft, Identität und Gesundheit. Zum Konzept der Therapeutischen Landschaften (Wiesbaden 2016) 45–61, hier 50.

⁷⁹ Schuster, Briefarchiv Sigmund von Birkens, 784.

⁸⁰ Cristina M. Pumplun, Glaube, Freundschaft und Kollegialität im 17. Jahrhundert. Hartmut Laufhüttes Edition des Briefwechsels zwischen Sigmund von Birken und Catharina Regina von Greiffenberg, 21.11.2016, online unter <<https://literaturkritik.de/id/9034#biblio>> (22.01.2023).

⁸¹ Cerny, Greiffenberg, 49.

⁸² Reinhard M.G. Nickisch, Brief (Stuttgart 1991) 31.

umschlägt.⁸³ Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, dass der Briefstil einen hohen Grad an „gegenseitige[m] Respekt“ aufweist, der sich bereits in der Anrede der Person, an die der Brief gerichtet ist, manifestiert.⁸⁴ Sowohl Greiffenberg als auch Birken waren mit den Problemen ihrer Zeit konfrontiert und wussten, dass ihnen vom jeweils anderen Gehör geschenkt werden würde.⁸⁵ Dabei ist es gerade Greiffenberg, die im Zuge der Trostspendung als treibende Kraft anzusehen ist,⁸⁶ geht sie doch davon aus „*wann Ich 1000 Wiederwärtigkeit habe, hab Ich 100000 Zuversicht, die höhl hat nicht so viel Plagen Alß Ein Christliches herz Standhafftigkeit!*“⁸⁷

Betrachtet man die Inhalte der Privatkorrespondenzen näher, so sticht vor allem ins Auge, dass der eigene Glaube in der Frühen Neuzeit ein grundlegendes Themenfeld darstellte, das schreibende Akteur:innen zu einem privaten Austausch mit „glaubenstreuen“ Vertrauten veranlasste.⁸⁸ Nicht umsonst bezeichnete Greiffenberg ihre Korrespondenzen mit Birken auch als ihre „*Jessus briefe*“⁸⁹, da für die Dichterin „*Jesus! die Richtschnur Eines Christlichen Lebens*“ markierte.⁹⁰ Aus ihren Worten „*in deme Bestehet der haubt-Zwekk meiner geistlichen übungen daß Ich das Erz-äusserst-beste Ziel, in Allen- Auch den wiederigsten Göttlichen schickungen glaube, Milionen gegenspiels beweiß rauben mir nicht Ein Stäublein von diesen Glaubens Att-las [...]*“⁹¹ lassen sich zweifelsohne die stark konfessionell geprägte Innenseite, Persönlichkeit und Gefühlswelt der schreibenden Akteurin entnehmen.⁹² Das Verhältnis zu Gott und zum „wahren“ Glauben spielte in vielen Selbstzeugnissen der Frühen Neuzeit eine wesentliche Rolle für deren Verfasser:innen, da in diesen oftmals auch eine „Rechenschaftslegung des ‚Individuums‘ vor Gott“ vorliegt.⁹³ Demnach ist es nicht verwunderlich, dass sich auch Greiffenberg selbst stets ihrer Glaubenstreue versicherte, indem sie gemäß ihrer Glaubensüberzeugung

⁸³ *Pumplun*, Glaube, Freundschaft und Kollegialität im 17. Jahrhundert (22.01.2023).

⁸⁴ Peter Wiesinger, Zur Pragmatik in österreichischen Adligenbriefen des 16. Jahrhunderts am Beispiel von Anrede- und Grußweisen. In: Sprachgebrauch von Frauen in ihren eigenen Texten. Bausteine zu einer Geschichte des weiblichen Sprachgebrauchs, Bd. 6, hg. v. Gisela Brandt (Stuttgart 2004) 5–24, hier 7–9.

⁸⁵ *Pumplun*, Glaube, Freundschaft und Kollegialität im 17. Jahrhundert (22.01.2023).

⁸⁶ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 53.

⁸⁷ Brief CRvG an SvB, 27.7./6.8.1665, 5, Nr. 3.

⁸⁸ Claudia Wich-Reif, Nicht private (offizielle) und private (nicht offizielle) Briefe um 1500. In: Dies., Franz Simmler (Hg.), Textsorten und Textallianzen um 1500. (Handbuch Teil 2 in 2 Teilbänden, Bd. 1: Historiographische und rechtsgeschichtliche Textsorten und Textallianzen um 1500) (Berlin 2019) 293–348, hier 311f.

⁸⁹ Brief CRvG an SvB, 25.2.1672, 207, Nr. 86.

⁹⁰ Brief CRvG an SvB, 22.3.1666, 19, Nr. 19.

⁹¹ Brief CRvG an SvB, 21./31.5.1669, 112, Nr. 49.

⁹² Budde, Geschichtswissenschaft, 66.

⁹³ Martin Scheutz, Harald Tersch, Selbstzeugnisse der Frühen Neuzeit. Der lange Weg der schriftlichen Selbstvergewisserung. In: Peter Eigner, Christa Hämmerle, Günter Müller (Hg.), Briefe – Tagebücher – Autobiographien. Studien und Quellen für den Unterricht (Innsbruck/Wien/Bozen 2006) 10–27, hier 20.

propagierte „wann wir nur den Glaubens Muht nicht sinken lassen, denn durch glauben, wird Glauben Ein völliges werk, welches Ich Gott zur Ehre oftmahls Erfahren [habe].“⁹⁴

Insbesondere Vertreter:innen des protestantischen Bekenntnisses ließen sich, ausgehend von der Lektüre der Bibel, oftmals dazu verleiten, ihrer Selbstreflexion im Rahmen ihrer Korrespondenzen Ausdruck zu verleihen.⁹⁵ Obgleich eine gezielte Ausführung über die eigene konfessionelle Zugehörigkeit in den Briefen eher spärlicher vorgenommen wurde als in anderen Selbstzeugnissen, wie z. B. in Tagebüchern oder Testamenten,⁹⁶ präsentierten sich manche Verfasser:innen, so auch Greiffenberg,⁹⁷ gezielt als Bekennende ihrer lutherisch-christlichen Konfession.⁹⁸ Dies wird u. a. in folgenden Zeilen der Dichterin deutlich: „*keinen Bessern Grund kann Freylich Niemand legen Alß Christum, und Folgends Seine lehr und leben Zur Lebenslehre.*“⁹⁹ Hier sowie auch an zahlreichen anderen Stellen in den Korrespondenzen ist ein Bezug zu den theologischen Grundsätzen der Reformation erkennbar, was ebenso auf Greiffenbergs konfessionelles Identitätsbewusstsein zurückzuführen ist. So lässt sich beispielsweise auch aus ihren Worten „*der Mensch lebet nicht von gelt sondern von Gottes Gnad und schickung*“¹⁰⁰ eine explizite Beziehung zum protestantischen „*sola gratia*“-Prinzip herstellen.

Richtet man den Blick noch eingehender auf Greiffenbergs Korrespondenzen im Kontext ihrer konfessionellen Identität, so können diese, wie hier ersichtlich wird, nicht nur als reine „Informationsträger“, sondern auch als „Ausdrucksformen [des] interpersonalen und personalen Lebens“ fungieren.¹⁰¹ In einer Zeit, in der das öffentliche „*exercitium religionis*“ von Protestant:innen nicht ausgeübt werden durfte,¹⁰² boten Briefe eine Möglichkeit, sich zumindest im „Privaten“ über die eigenen Glaubensvorstellungen auszutauschen und eine schriftliche Fixierung derselben vorzunehmen. Demnach kann der frühneuzeitliche Briefverkehr auch als „Konfessionsraum“ gesehen werden, was an dieser Stelle einer näheren Erklärung bedarf.

Grundsätzlich können Räume in verschiedene Kategorien untergliedert werden, nämlich, in sogenannte „Naturräume“, „Sprachräume“, „politische und soziale Räume“ sowie in

⁹⁴ Brief CRvG an SvB, 7.3.1669, 89, Nr. 42.

⁹⁵ Scheutz, Tersch, Selbstzeugnisse, 20.

⁹⁶ Schreiber, Adeliger Habitus und konfessionelle Identität, 51.

⁹⁷ Dies ist umso erstaunlicher, da Greiffenbergs Großvater Johann Baptist (Linsmayer) von Greiffenberg und ihr Vater Hans Gottfried von Greiffenberg keine exponierten Protestanten waren, was vermutlich auf deren soziale Stellungen und wirtschaftliche Profite zurückzuführen ist. Vgl. Cerny, Greiffenberg, 18, 25.

⁹⁸ Schreiber, Adeliger Habitus und konfessionelle Identität, 76.

⁹⁹ Brief CRvG an SvB, 11.12.1674, 257, Nr. 113.

¹⁰⁰ Brief CRvG an SvB, 27.4.1678, 319, Nr. 151.

¹⁰¹ Rüdiger Nutt-Kofoth, Editionswissenschaft. In: Matthews-Schlinzig et. al. (Hg.), Handbuch Brief, 81–95, hier 86.

¹⁰² Der Westfälische Friede von 1648 gestand dem niederösterreichischen, protestantischen Adel zu, zumindest das private Religionsexercitium in der Heimat ausüben zu dürfen. „Lutherischen“ Gottesdiensten mussten sie hingegen außerhalb des Reiches beiwohnen. Vgl. Cerny, Greiffenberg, 7.

„Religions- und Konfessionsräume“.¹⁰³ Als Voraussetzung für die Schaffung von Konfessionsräumen gilt das Vorhandensein von Bekenntnissen.¹⁰⁴ Dabei ist für Religionsräume stets eine sinnbildliche Kennzeichnung erforderlich, damit sie als solche identifiziert werden können.¹⁰⁵ Folgt man der modernen Raumsoziologie, so wird der „Raum“ als ein von Personen (sozial) kreierter Ort verstanden.¹⁰⁶ Daraus resultiert wiederum die These, dass Individuen durch ihre religiös konnotierten Handlungsweisen (wie z. B. durch Schreiben) religiöse Räume schaffen.¹⁰⁷ Diese Räume konstituieren sich in weiterer Folge durch feste Netzwerkverbindungen, die den Brief als Austauschmedium für konfessionelle Belange nutzen und dabei den religiösen (Kontakt-)Raum ausweiten.

Im Gegensatz zu geografisch fixierten und eindeutig lokalisierbaren Orten weisen „Konfessionsräume“ eine Sonderstellung auf, indem sie als „Sinnprovinzen“ und „Sonderwelten“, als „Raum des gläubigen Ichs“ bzw. als „Raum des Selbst“ erfasst werden.¹⁰⁸ De facto wird der Brief zur „*Mental Map*“, zur metaphysischen Landkarte,¹⁰⁹ die vom konfessionellen Bewusstsein der Akteur:innen geprägt ist. Insbesondere im Falle Greiffenbergs lässt sich ihr Briefverkehr mit Birken als ein derartiger „Konfessionsraum“ klassifizieren, da dieser durchgehend von Greiffenbergs Gottesstreben und Gotteslob geprägt ist und gewissermaßen zum „Spiegel [ihrer] Seele“¹¹⁰ wird.

Nachdem Greiffenberg in ihrer Heimat Seisenegg „*so lang des Süsserlich schönen Gottesdihnsts*“¹¹¹ entbehren musste, bot ihr gerade der Briefwechsel den nötigen (Frei-)Raum für eine Auseinandersetzung mit der religiösen Andacht, die für die Entwicklungsschritte in Richtung Pietismus¹¹² kennzeichnend ist.¹¹³ Unter dem Motto „*Wehr Auf Gott Sein hoffnung setzt, findet Endlich und zuletzt, was Ihm Leib und Seel ergezt*“¹¹⁴ können Greiffenbergs Briefe an ihren Seelenfreund Birken nicht nur auf inhaltlicher Ebene, sondern auch in persönlicher Hinsicht als Ausdrucksmedium ihres protestantischen Habitus gesehen werden.

¹⁰³ Eike Wolgast, Aufsätze zur Reformations- und Reichsgeschichte (Tübingen 2016) 126.

¹⁰⁴ Ebd., 128.

¹⁰⁵ Jürgens, Weller, Einleitung, 9.

¹⁰⁶ Schmidt, Religions- und Konfessionsräume (20.01.2023).

¹⁰⁷ Martin Knoll, Katharina Scharf, Europäische Regionalgeschichte. Eine Einführung (Wien 2021) 105.

¹⁰⁸ Schmidt, Religions- und Konfessionsräume (20.01.2023).

¹⁰⁹ Knoll, Scharf, Europäische Regionalgeschichte, 105.

¹¹⁰ Wolfgang G. Müller, Der Brief als Spiegel der Seele. Zur Geschichte eines Topos der Epistolartheorie von der Antike bis zu Samuel Richardson. In: Antike und Abendland 26 (1980) 138–157, hier 138f.

¹¹¹ Brief CRvG an SvB, 1666, 34, Nr. 28.

¹¹² Seine vollständige Entfaltung erfuhr der Pietismus erst Ende des 17. Jahrhunderts bzw. im 18. Jahrhundert. Vgl. Stefanie Pfister, Matthias Roser, Pietismus. In: WiReLex, 02.2017, online unter <<https://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/wirelex/sachwort/anzeigen/details/pietismus/ch/50d1eafdf0d3246072d9144bbff9818b/>> (05.02.2023).

¹¹³ Schuster, Briefarchiv Sigmund von Birkens, 784.

¹¹⁴ Brief CRvG an SvB, 21./31.5.1669, 113, Nr. 49.

2.2.3. Der Brief als Medium für soziale und raumbezogene Mobilität

Briefe in ihrer Funktion als Selbstzeugnisse können aus unterschiedlichen Motiven, vorzugsweise jedoch aufgrund ihrer medialen Beschaffenheit, ihrer Mobilität sowie ihres sozialen und kommunikativen Charakters zum Gegenstand der historischen Forschung werden. Eine Aufwärtsentwicklung in puncto Popularität konnte für das Kommunikationsmedium „Brief“ besonders nach dem Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) verzeichnet werden, obgleich der Briefverkehr erst im 18. Jahrhundert zunehmend eine Intensivierung erfuhr. Wenn auch nicht ausschließlich, so dürfte vor allem das stetig zunehmende Mitteilungsbedürfnis der Akteur:innen die Etablierung des frühneuzeitlichen Briefverkehrs positiv begünstigt haben.¹¹⁵ Wird im Folgenden der Aspekt einer „raumbezogenen Mobilität“ aufgegriffen und näher thematisiert, so sei an dieser Stelle erwähnt, dass es sich hierbei nicht wie im vorherigen Kapitel 2.2.1. um ein sozial konstruiertes Raumgefüge (wie etwa beim „Briefverkehr als Konfessionsraum“) handelt, sondern um einen eindeutig geographisch definierbaren und lokalisierbaren Raum. Dies schließt jedoch nicht aus, dass soziale und raumbezogene Mobilitätsstrukturen auch miteinander korrelieren können, was im weiteren Verlauf aufgezeigt werden soll.¹¹⁶ Als Medium, um eine räumliche Distanz im geographischen Sinn und den Mangel abwesender Gesellschaft(en) (auch in sozialer Hinsicht) überbrücken zu können, was den Briefschreibenden selbst oftmals nicht möglich war, bot sich der Brief wie kaum ein anderes Instrument an.¹¹⁷

Mit Fokus auf das 17. Jahrhundert benennt Georg Philipp Harsdörffer, Gründer des Pegnesischen Blumenordens und eines von Greiffenbergs Vorbildern, in seinem berühmten „Teutschen Secretarius“¹¹⁸, jene Eigenschaften und Qualitäten, die seiner Auffassung nach für den konkreten Nutzen des Briefschreibens kennzeichnend seien: *„und dienet auch absonderlich das Brieffschreiben zu Erhaltung der Menschen Gemeinschaft/ der Abwesenden Freundschaft/ der Kauffleute Gewerbschaft/ und sind also die Briefe/ dem Inhalt nach/ die Herolden der Liebe und der Freuden/ deß Friedens un [sic!] deß Krieges/ des Trostes un [sic!] der Betrübniß/ ja das Pfand und Band aller Handlungen/ die man zwischen Freunden und Feinden zu handeln pflaget.“*¹¹⁹ Diese Zeilen geben einen ausführlichen Einblick in Harsdörffers Briefverständnis, das den Brief nicht so sehr als behördliche Informationsquelle,¹²⁰ sondern vielmehr als soziales Interaktionsmedium, als sogenanntes „Pfand der Freundschaft“, zwischen den

¹¹⁵ Carmen Furger, Briefsteller. Das Medium „Brief“ im 17. und frühen 18. Jahrhundert (Köln/Weimar/Wien 2010) 45f.

¹¹⁶ Jürgens, Weller, Einleitung, 8.

¹¹⁷ Furger, Briefsteller, 46.

¹¹⁸ Georg Philipp Harsdörffer, Der Teutsche Secretarius. Das ist: Allen Cantzleyen, Studir- und Schreibstuben nützlich, fast nohtwendiges, und zum drittenmal vermehrtes Titular- und Formularbuch. [...] (Nürnberg 1656).

¹¹⁹ Ebd., 16.

¹²⁰ Furger, Briefsteller, 55.

Korrespondenzparteien charakterisiert. Hier kann ein expliziter Bezug zu Catharina Regina von Greiffenbergs Briefwechsel mit Sigmund von Birken hergestellt werden, da die Dichterin mit den Worten *„Es müssen nicht Eben Allezeit gelehrte und hohe Brief seyn, wann Sie nur Verträulich und Treuherzig seyn, herz gutt, Alles gutt!“*¹²¹ Harsdörffers Ansichten teilt. So findet sich auch bei Greiffenberg der Verweis, dass sie *„die briefe Alß Ihre Süsseste unterhaltung Erfordert“* und gleichzeitig die Ihren *„Alß Einen Beweiß und Pfand derselben gesendet [habe].“*¹²²

Ebenso fungierte der Brief als „Handlungsinstrument“, das oftmals das Zustandekommen eines Kontaktes ermöglichte. In diesem Fall wurde durch das Schreiben seitens des Verfassers bzw. der Verfasserin ein Erstkontakt mit dem bis dato noch nicht bekannten Korrespondenzpartner oder der -partnerin hergestellt, der im weiteren Briefverkehr gepflegt und erweitert werden sollte.¹²³ Dabei ist es nicht unwesentlich, der Frage nachzugehen, von welcher Partei eine derartige Kontaktaufnahme ausging. So findet sich bei Greiffenberg folgende Aussage wieder, die eindeutig Birken als „Kontaktaufnehmenden“ ausweist: *„Ich wurde Mich auch nie unterstehen, zu Einem Briefe-wechsel mit dem Durchleuchtigen Föbus [gemeint ist Birken, Anm. L.R.], Den Anfang zu machen! weil Ich Es vor Etwas gar zu kühnes, auch wieder Die Wohlständigkeit Achte, Auß deren Gränzen Ich nicht gern schreiten wolltte,[...]“*¹²⁴ Daraus lässt sich ableiten, dass auch bei Greiffenberg der Faktor „Geschlecht“ eine entscheidende Rolle hinsichtlich der Verfasser:innenschaft und der Aufnahme des Briefverkehrs spielte. So war es Frauen in der Neuzeit zwar gestattet, sich abseits der häuslichen Aufgaben mit dem Briefschreiben zu beschäftigen, da sich diese Tätigkeit in das Alltagsleben einbetten ließ,¹²⁵ dennoch hatten auch deren Ehemänner einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die weibliche Sphäre des Briefschreibens, wie Greiffenberg mit den Worten *„daß Auch mein Gemahl Alle briefe sehe, Ein weibs bild kann Nie Zu Sorgfälttig um die unschuld und wohlständigkeit in solchen Sachen seyn“*¹²⁶ weiter ausführt.

In Bezug auf das Verfassen von sogenannten „Freundschaftsbriefen“, erwies sich der Brief für seine weiblichen Verfasserinnen als ideales Medium, um den räumlich abwesenden Adressat:innen einen Einblick in die eigene Gedanken- und Geisteswelt zu geben und auf diese Weise den Kontakt aufrecht zu erhalten.¹²⁷ Demnach kommt dem Brief als Medium der

¹²¹ Brief CRvG an SvB, 23.1.1671, 165, Nr. 66.

¹²² Ebd., 161.

¹²³ Furger, Briefsteller, 56.

¹²⁴ Brief CRvG an SvB, 25.2.1672, 207f., Nr. 86.

¹²⁵ Furger, Briefsteller, 59.

¹²⁶ Brief CRvG an SvB, 7.7.1673, 232, Nr. 101.

¹²⁷ Furger, Briefsteller, 59.

„Kommunikation über Grenzen“¹²⁸ auch der soziale Auftrag des „Kontakt-Sicherns“ zu,¹²⁹ was ihm de facto auch einen nicht unerheblichen Grad an Bedeutsamkeit für seine Verfasser:innen einbrachte. Zugleich vermochte der Brief bei seiner Ankunft den „Alltagsrhythmus“ der schreibenden Akteur:innen zumindest für eine kurze Zeit anzuhalten und diesem Farbe zu geben.¹³⁰ Nicht ohne Grund schreibt Greiffenberg: *„Er ist (der brief) Ein Salamander! nimt die Farbe an, die mann Ihm unter legt, mann versuche, und lege Ihm das Blatt Innigster Freundschaftt unter, und sehe, ob Er nicht Ihre Natürliche Farb haben werde?“*¹³¹

Gleichzeitig zählen „Privatkorrespondenzen“ in der modernen Historiographieforschung, wie bereits erwähnt, zur autobiografischen Textgattung, die der Leser:innenschaft von heute nicht nur Auskunft über die persönliche Welt der frühneuzeitlichen Verfasser:innen in all ihrer Subjektivität geben, sondern auch die zwischenmenschlichen Beziehungsstrukturen und -muster der einander schreibenden Personen errahnen lassen.¹³² Als *„sermo absentis ad absentem“*¹³³ wird der Brief zum „sprachlichen Äquivalent“ der schreibenden Person an den nicht gegenwärtigen Adressaten bzw. die Adressatin.¹³⁴ Dabei wird ein Zugang zu den im Brief vermittelten Emotionen des Verfassers bzw. der Verfasserin sichtbar, da mittels Brief nicht selten auch individuelle Gefühlszustände, Emotionen und Affekte transferiert werden. Vor allem „Privatbriefe“ stellten sich als besonders aufschlussreich heraus, was das Aufzeigen von persönlichen und emotionalen Regungen betrifft.¹³⁵ In dieser Hinsicht äußert auch Greiffenberg ihr Mitgefühl gegenüber Birkens häufigen Erkrankungen, indem sie beklagt *„könnte Ich so wohl geben Alß wünschen, so wollt Ihm So viel Jar Augengesundheit schikken Alß buchstaben in den Brief seyn.“*¹³⁶ Dass der Dichterin sämtliche Beschwerden ihrer Bekannten, insbesondere Birkens Leiden, sichtlich nahezogen, weisen auch die folgenden Zeilen aus Greiffenbergs Brief an Susanna Popp auf: *„Ich kan nicht schreiben wie Leid mir Vor Ihm [gemeint ist Birken, Anm. L.R.] ist, der himmel weiß Es! der Mein herz und gedanken hierüber sihet, und meine Seüfzer höhret, die Ich um Seine erhaltung Ausschütte, wie seer mir Sein zustand zu herzen gehet, wie Innig Er Mich Rühret!“*¹³⁷ Wie aus einem weiteren Briefabschnitt hervorgeht, wäre es

¹²⁸ Wolgast, Aufsätze zur Reformations- und Reichsgeschichte, 126.

¹²⁹ Britt-Marie Schuster, Linguistik. In: Matthews-Schlinzig et. al. (Hg.), Handbuch Brief, 19–39, hier 30.

¹³⁰ Budde, Geschichtswissenschaft, 61.

¹³¹ Brief CRvG an SvB, 6./16.3.1671, 167, Nr. 68.

¹³² Budde, Geschichtswissenschaft, 61.

¹³³ Christian Weise, Christian Weisens Curiöse Gedancken Von Deutschen Briefffen. Wie ein junger Mensch, sonderlich ein zukünftiger Politicus, Die galante Welt wohl vergnügen soll [...] (Dreßden 1691) 213.

¹³⁴ Gert Ueding (Hg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 2 (Bie-Eul) (Tübingen 1994) 61.

¹³⁵ Furger, Briefsteller, 180.

¹³⁶ Brief CRvG an SvB, 7.2.1679, 334, Nr. 162.

¹³⁷ Brief CRvG an SP, 21.3.1669, 93f., Nr. 45a.

Greiffenberg bei solch schmerzhaften Empfindungen durchaus lieber, ihrem Freundeskreis „mit was Andern Alß nur mit blosen Worten dñnen“ zu können.¹³⁸

Im Gegensatz dazu wurde das Ausbleiben eines Briefes oftmals unter der Prämisse einer Freundschaftsaufkündigung verstanden, was mitunter sogar zu einem endgültigen Bruch zwischen den Briefpartner:innen führen konnte.¹³⁹ Diese Meinung verfolgte auch Greiffenberg, da für die Dichterin der Umstand „daß Mann lang oder gar nicht Antwortet [...] Eine rechte Verachtung, und gleichsam Aufsagung der Freundschaft ist.“¹⁴⁰ In ihrem Brief vom 2. Jänner 1675 erhob Catharina Regina von Greiffenberg deshalb ernste Vorwürfe gegen Birkens Nachlässigkeit in Bezug auf das Briefschreiben und den langen Antwortverzug seiner Briefe, indem sie bemängelt „Es ist keine Feindseeligere Faulheit Alß das nicht Antworten, Man weiß hernach nicht ob Es Auß Verachtung, oder Ander Ursachen geschiht!“. So gab sie ihm zu verstehen „Man kann ja Endlich in Allen Begebenheiten, Man sey Auch krank oder Bey gesellschaftt, oder in Geschäften, ein Par Zeilen sezen, oder schreiben lassen.“¹⁴¹ Ihre eigene Position als schreibende Frau aufgreifend, hielt sie Birken dementsprechend klar vor Augen „Ich Bin zwar Ein Weib. Aber Wan Ich Ein Mahl was Anfange so Muß Es gehen oder brechen, [...] doch Fange Ich nicht leücht, oder nichts solches An, Daß Ich nicht getraue zu Enden.“¹⁴²

Während der Brief somit einerseits als Kommunikationsinstrument zur Vergewisserung der gegenseitigen Freundschaft der einander Schreibenden diene, wurde der frühneuzeitliche Briefverkehr andererseits auch durch den Faktor der zunehmenden Mobilität angekurbelt.¹⁴³ In diesem Kontext ist besonders das frühneuzeitliche Postwesen nennenswert,¹⁴⁴ das eine massive Beschleunigung im Briefverkehr ermöglichte und für die Kategorie „vernetzte Mobilität“ eine nicht zu unterschätzende Bedeutung gewann.¹⁴⁵ So ist aus dem Zedlerschen Universallexikon als Eintrag über das Postsystem in der Frühen Neuzeit vermerkt, es sei „eine mächtige Beförderung, daher in allen wohlbestellten Reichen und Regierungen die Posten mit Fleiß eingerichtet [...], so, daß man aus einem ieden Theile und Orte Europens, [...] Briefe fortbringen, und Brief-Wechsel unterhalten kann.“¹⁴⁶

¹³⁸ Brief CRvG an SvB, 22.3.1666, 19, Nr. 19.

¹³⁹ Furger, Briefsteller, 56.

¹⁴⁰ Brief CRvG an SvB, 2.1.1675, 258, Nr. 114.

¹⁴¹ Ebd., 258.

¹⁴² Ebd., 259.

¹⁴³ Furger, Briefsteller, 61.

¹⁴⁴ Siehe dazu auch Thomas Winkelbauer, Das Postwesen. In: Michael Hochedlinger, Petr Mat'a, Thomas Winkelbauer (Hg.), Verwaltungsgeschichte der Habsburgermonarchie in der Frühen Neuzeit, Bd. 1: Hof und Dynastie, Kaiser und Reich, Zentralverwaltungen, Kriegswesen und landesfürstliches Finanzwesen (MIÖG Erg.-Bd. 62, Wien 2019) 1005–1024.

¹⁴⁵ Zur Symbiose von Postwesen und frühneuzeitlichen Korrespondenzen siehe Furger, Briefsteller, 54.

¹⁴⁶ Johann Heinrich Zedler, Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste 1731–1754, Bd. 28 (Pi-Pk) (Leipzig/Halle 1741) 1785.

Vor allem das Reisen über territoriale Grenzen hinweg veranlasste die Akteur:innen der Frühen Neuzeit oftmals dazu, ihren neu gewonnenen Eindrücken in sogenannten „Reiseberichten“¹⁴⁷ im Rahmen ihrer Korrespondenzen Ausdruck zu verleihen.¹⁴⁸ Der Umstand, dass es sich bei Greiffenberg um eine „Konfessionsemigrantin“ handelte, die aufgrund religiöser Repressionen gezwungen war, ihre Heimat mehrmals jährlich für Gottesdienst- und Andachtsreisen in das entfernte Pressburg, Ödenburg, Regensburg oder Nürnberg zu verlassen,¹⁴⁹ legt die Vermutung nahe, dass sich diesbezügliche „Reiseberichte“ und „Reiseschilderungen“ auch aus ihren Briefen an Birken eruieren lassen. Eine Bestätigung hierfür wird u. a. in folgenden Briefzeilen sichtbar: *„Ich will mit Ehestem Seine wehrte briefe [...] verantworten und Alles Ausführlich berichten wie Es Mir Auf dieser (zwar kurzen) Reise Ergangen ist. da wird Er Erst recht sehen wie Einen die welt lohnt.“*¹⁵⁰ Dies wiederum ermöglicht der heutigen Leser:innenschaft aus erster Hand eine (wenn auch) „zeitversetzte Teilhabe“¹⁵¹ an bereits erlebten Situationen frühneuzeitlicher Akteur:innen, die im Medium Brief reflektierend aufgegriffen wurden.

Wenn auch mit einem gewissen zeitlichen Abstand, so gelang es den schreibenden Akteur:innen dennoch mittels Brief einen mehr oder weniger direkten Austausch miteinander aufrecht zu erhalten.¹⁵² In diesem Kontext schrieb auch Greiffenberg 1679 an Birken: *„und seyn Mir Seine Zeilen seer Angenehm, biß Ich Ihn selbst sehen werde.“*¹⁵³ Diese Tatsache bestätigt, dass die Zeiten des voneinander „Getrennt-Seins“ und der Einsamkeit, mag dies freiwillig oder aber unbeabsichtigt der Fall gewesen sein, Menschen dazu veranlassten Briefe aufzusetzen¹⁵⁴ und auf den Brief als ein Medium für soziale und raumbezogene Mobilität zurückzugreifen.

¹⁴⁷ Siehe dazu u. a. Peter J. Brenner, Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte (Tübingen 1990); Tanja Hupfeld, Zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in ausgewählten französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts (Göttingen 2007); Achim Landwehr, Die Stadt auf dem Papier durchwandern. Das Medium des Reiseberichts im 17. Jahrhundert. In: Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte 3 (2001) 48–70.

¹⁴⁸ Furger, Briefsteller, 61.

¹⁴⁹ Vgl. dazu und zu Greiffenbergs Reisedestinationen generell die Briefe Nr. 107, 31, 33, 46, 47a, 47, 70, 71a, 113, 115, 116, 122, 138, 141, 142, 144, 152, 154, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 173 und 175.

¹⁵⁰ Brief CRvG an SvB, 26.6.1675, 263, Nr. 118.

¹⁵¹ Michael Maurer, Europa als Kommunikationsraum in der Frühen Neuzeit. In: Klaus-Dieter Herbst, Stefan Kratochwil (Hg.), Kommunikation in der Frühen Neuzeit (Frankfurt am Main 2009) 11–24, hier 13.

¹⁵² Budde, Geschichtswissenschaft, 63.

¹⁵³ Brief CRvG an SvB, 23.8.1679, 343, Nr. 171.

¹⁵⁴ Budde, Geschichtswissenschaft, 73.

*Ach! derfft Ich nichts thun Auf Erden,
Alß Vor dem Althar Stett knyn!
Ewiglich gespeist zu werden
Stett in lieb 'und Andacht blühn
Wollt Ich Selbst den himmel meyden
Nur von Jesu nicht zu scheiden.¹⁵⁵*

3. KONFESSIONSVERSTÄNDNIS UND PROTESTANTISCHER HABITUS

3.1. Protestantische Frömmigkeitselemente und religiöse Topoi in Greiffenbergs Selbstzeugnissen

Parallel zum Aufschwung im wissenschaftlichen Kommunikationssektor in der Frühen Neuzeit, sind die sich im 17. Jahrhundert ebenso zunehmend entwickelnden geistigen Frömmigkeits- und Erneuerungsbewegungen zu nennen, zu deren Kategorie auch der Pietismus gezählt wird.¹⁵⁶ Der Terminus „Frömmigkeit“ wird als Zusammenspiel religiöser Vorstellungsmuster und Handlungsweisen definiert, das von einzelnen Akteur:innen, aber auch in der Gemeinschaft von Gruppen eine kontinuierliche Praxis erfährt. Was in weiterer Folge explizit als „protestantische Frömmigkeit“ zu verstehen ist, lässt sich auf den ersten Blick nicht ganz so einfach darstellen, da in der Praxis angenommen wird, dass Elemente religiöser Frömmigkeit in den einzelnen Konfessionen stets aufs Neue ver- und ausgehandelt werden mussten.¹⁵⁷ Da jede Konfession Facetten in ihren eigentümlichen Frömmigkeitsformen aufweist, ist anzunehmen, dass sich die „protestantische Frömmigkeitskultur“ im Zuge der Reformation des 16. Jahrhunderts entwickelte.¹⁵⁸

Der Ausdruck „Frömmigkeit“ lässt sich daher „immer aus einem aktuellen historischen Gegensatz“ und in Abgrenzung¹⁵⁹ zu anderen, differenten Formen erklären. So bedeutet „Frömmigkeit“ auch die Verschmelzung der „Wahrnehmung der äußeren Welt und deren Spiegelung im Inneren zu einer unauflösbaren Einheit“.¹⁶⁰ Der protestantische Habitus und die konfessionelle Identität einer Person zeigten sich vor allem in der Ausübung ihrer religiösen Frömmigkeit, da diese das Leben der frühneuzeitlichen Individuen dauerhaft prägte. Als „Raumausstattung der Seele“ war „Frömmigkeit“ ein Maßstab, um gutes, „frommes“ Handeln von eben nicht guten, bösen oder sogar sündigen Handlungsweisen differenzieren zu können und ein Maßstab,

¹⁵⁵ Brief CRvG an SvB, 15.6.1671, 173, Nr. 70.

¹⁵⁶ Eberhard Fritz, Kommunikative Netzwerke im Radikalen Pietismus. Zur Rolle religiöser Einstellungen bei der Intensivierung des wissenschaftlichen Diskurses im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert. In: *Herbst, Kratochwil* (Hg.), Kommunikation in der Frühen Neuzeit, 105–118, hier 105.

¹⁵⁷ Lucian Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland (München 2005) 11.

¹⁵⁸ Ebd., 23.

¹⁵⁹ Die Abgrenzung zu katholischen Frömmigkeitsformen erfolgte im Protestantismus meist auf symbolischer Ebene wie z. B. durch die Abschaffung der Reliquien, Heiligenfiguren etc. im sakralen Raum. Michael Maurer, Konfessionskulturen. Die Europäer als Protestanten und Katholiken (Paderborn 2019) 109.

¹⁶⁰ Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, 11.

um ein Bewusstsein für die persönlichen Handlungsvollzüge zu schaffen. Andererseits kann der Terminus nicht nur auf die persönliche geistige Sphäre beschränkt werden, da er auch durch das Umfeld (Gruppen- und Institutionszugehörigkeiten) sowie durch die „räumliche Verteilung“ von diversen Glaubensbekenntnissen beeinflusst wird.¹⁶¹ Man kann davon ausgehen, dass Individuen, insbesondere in Krisenzeiten, ihre persönlichen „Gnaden- und Heilsgaranten im Schutzraum des Verobjektivierbaren“ ergründen wollten, worunter man ein „Halt-Finden“ und „Geborgen-Sein“ u. a. in Sakramenten, religiösen Orten und Ritualhandlungen versteht.¹⁶² So soll der Fokus im Folgenden auf die gelebten christlichen und in diesem Kontext speziell protestantischen Frömmigkeitspraktiken gerichtet werden.

Unter protestantischen Frömmigkeitspraktiken, die sich in Greiffenbergs Selbstzeugnissen ausfindig machen lassen, sind zunächst das Gebet, religiöse Lieder, Gottesdienstbesuche sowie mitunter auch religiöse Naturbetrachtungsformen zu verstehen.¹⁶³ Dabei hält Greiffenberg der Leser:innenschaft, insbesondere in der „VorAnsprache“ zu ihren „andächtigen Betrachtungen“, zunächst die grundlegende Absicht hinter ihrer Dichtung vor Augen, nämlich, dass „*GOTT dadurch geehret / die JEsus=Liebe vermehret / und die Welt mit wahrer Andacht angezündet wird*“¹⁶⁴. Derartige Äußerungen über den Zweck ihrer poetischen Betätigung finden sich an mehreren Stellen ihrer Schriften im Rahmen von Bittgebeten, Selbstbekenntnissen oder als Selbstaufforderungen wieder.¹⁶⁵

Auch verweisen auf Greiffenbergs fromme Praktiken u. a. folgende Briefzeilen: „*Ich habe Zeit meines Lebens nie Eyfriger gebettet, Alß in dieser bewegung*“¹⁶⁶ jezo *Ettliche Tage den Psalter*¹⁶⁷, *Alß wann Ich mit jeden Vers Alß mit Einen Schlißel Gott das herz und den himmel Aufspären wolltte*.¹⁶⁸ An dieser Stelle wird ersichtlich, dass Greiffenberg ihr eigenes Handeln unter die Maxime einer religiösen Frömmigkeit stellte und dies auch in ihren Briefen an Birken zum Ausdruck brachte. Dabei geht die Dichterin noch näher auf die Art und Weise ihrer

¹⁶¹ Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, 12f.

¹⁶² Berndt Hamm, Das Gewicht von Religion, Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit. In: Monika Hagenmaier, Sabine Holtz (Hg.), Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit – Crisis in Early Modern Europe (Frankfurt am Main 1992) 163–196, hier 171.

¹⁶³ Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, 23.

¹⁶⁴ Catharina Regina von Greiffenberg, Sämtliche Werke Bd. 9. Des Allerheiligst- und Allheilsamsten Leidens und Sterbens Jesu Christi, Zwölf andächtige Betrachtungen. Betrachtungen 1–8, VorAnsprache an den Edlen Leser, hg. von Martin Bircher, Friedhelm Kemp (unveränderter repografischer Nachdruck, Millwood N.Y. 1983).

¹⁶⁵ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 56.

¹⁶⁶ Gemeint ist der sich über einige Jahre ziehende Rechtsstreit mit Franz von Risenfels.

¹⁶⁷ Unter der Titulierung „Psalter“ wird ein „Kompendium der Bibel“ verstanden, das die Psalmen in ihrer Gesamtheit umfasst. Durch ihre verschiedenen, theologischen Themenfelder gelten die Psalmen in der christlichen Frömmigkeit bis heute als „Hoffnungsträger“ und als Medium für religiöse Errettung. Matthias Millard, Psalter. In: WiBiLex, 07.2013, online unter <<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/psalter-1/ch/dcf89fc337c44e4aa6b14266a42b3377/>> (11.03.2023).

¹⁶⁸ Brief CRvG an SvB, 27.4.1678, 319, Nr. 151.

radikalen religiösen Praxis ein, indem sie schreibt: „*die Gebett-form ist so Christlich, der Eyfer so groß, die bitt so Edelmüthig, das begehren so rechtmässig daß Es mir, (Die Ich nur Ein tröpflein der Göttlichen Güttigkeit besize), recht das herz durchschneidet.*“¹⁶⁹ Gemäß der Idealvorstellung von gelebter Frömmigkeit, erforderte diese gottgegebene Güte eine vortreffliche Lebensweise der frühneuzeitlichen Akteur:innen, wobei dies für beide christliche Konfessionen, sowohl für Lutheraner als auch Katholiken, gleichermaßen galt.¹⁷⁰ So beschränkte sich auch Greiffenbergs Anschauung von einer frommen Lebensführung nicht primär auf den rein protestantischen Bereich, da sie mit ihrer Aussage „*Ich kann nicht unterlassen gegen den Jenigen die Göttliche Güte zu preysen, der deren Ein Anbether ist*“¹⁷¹ eine interkonfessionelle Ansicht von gelebter Frömmigkeit vertrat.

Ein enger Zusammenhang lässt sich in diesem Kontext auch zwischen protestantischer Identität und religiöser Erinnerungsgeschichte feststellen, deren Grundsubstanz „die Erinnerung an das ‚wahre Christensein‘“ ausmachte.¹⁷² Bei Greiffenberg taucht dieser Gedanke an zahlreichen Stellen in ihren Korrespondenzen mit Birken auf, sodass sie es als wesentlich erachtete „*wann Man Beweist, daß die Göttliche waarheit unfählbar seye*“.¹⁷³ So führte sie auch hinsichtlich einer „wahren“ christlichen Gesinnung an „*Gottes Waarheit, ist und Bleibt waarheit*“¹⁷⁴, wobei für die Dichterin „*Gott nicht Allein die Selbste wahrheit Sondern auch die unEndliche weysheit und Allmacht*“¹⁷⁵ verkörperte. Mireille Schnyder zufolge seien „Verwirklichung und Bewahrheitung des Gesagten über den Prozess der sich im Glauben bewahrheitenden Worte an den Glauben der Rezipienten gebunden.“¹⁷⁶ Im Pietismus war man bestrebt, den Menschen einen Weg zur „wahren Gottseligkeit“, zur ‚*pietas Dei*‘, zu bahnen, was allerdings auch eine Lebensweise gemäß den Ansprüchen der Heiligen Schrift erforderte.¹⁷⁷ Dabei sollte insbesondere durch das Lesen religiöser Schriften auch die für den Pietismus so typische „Verinnerlichung“ erzielt werden,¹⁷⁸ weshalb, abgesehen von der frommen Haltung „*pietas*“, auch die religiösen Topoi „*fides*“ (Glaube) und „*cultus*“ (Huldigung, Anbetung) als essentielle Bestandteile der religiösen Frömmigkeit und der Liturgie betrachtet wurden.¹⁷⁹ Luthers „*sola scriptura*“-

¹⁶⁹ Brief CRvG an SvB, 21./31.5.1669, 113, Nr. 49.

¹⁷⁰ Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, 27.

¹⁷¹ Brief CRvG an SvB, s.d., 33, Nr. 28.

¹⁷² Weinbrecht, Durch Worte kämpfen, 179f.

¹⁷³ Brief CRvG an SvB, 21./31.5.1669, 112, Nr. 49.

¹⁷⁴ Ebd., 112.

¹⁷⁵ Brief CRvG an SvB, 22.4.1666, 23, Nr. 22.

¹⁷⁶ Mireille Schnyder, „Meine Bloedheit irrt mich nicht“. Ich- und Körper-Inszenierungen in den Texten von Catharina Regina von Greiffenberg. In: Dies. (Hg.), Das Wunderpreisungsspiel. Zur Poetik von Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694) (Würzburg 2015) 93–111, hier 95.

¹⁷⁷ Maurer, Konfessionskulturen, 103f.

¹⁷⁸ Ebd., 109.

¹⁷⁹ Kollodzeiski, Religion(en) im Mittelalter und der Frühen Neuzeit, 6.

Grundsatz hatte aus diesem Grund einen erheblichen Einfluss auf die Identitätsbildung von Protestant:innen der Frühen Neuzeit, da die Heilige Schrift in Einklang mit der persönlichen Erinnerungsgeschichte gesehen werden sollte, was den Akteur:innen wiederum eine explizite Besinnung auf das eigene Konfessionsbewusstsein abverlangte.¹⁸⁰ Hierdurch konnte eine Verbindung zwischen der persönlichen „Christusbeziehung“ und der Bibel hergestellt werden, die auch bei Greiffenberg, sowohl in ihren poetologischen Werken als auch in ihren Briefen, zum Ausdruck gebracht wird.¹⁸¹ So war Greiffenberg aufgrund ihres „Glaube[ns] an die Allheit Jesu“ davon überzeugt, dass die Wahrheit über die „menschliche“ Person Christi in der Heiligen Schrift nicht vollständig zum Ausdruck gebracht werde, weshalb sie stets danach strebte, eine Ergänzung von dessen und Gottes Lobpreisung (auch mit spirituellen Anklängen) in ihren Selbstzeugnissen vorzunehmen.¹⁸² Als Beispiel hierfür sei eine Aussage aus einem ihrer Briefe an Birken angeführt: *„bin Eben jezt Am Englischen [= evangelischen, Anm. L.R.] Lob gesang Ehre Sey Gott in der höhe etc. zu welchem Ich Mir Aller Engel kräftten Erwünschen Möchte, Meinen Gott so hoch und herrlich, Alß Innig und herzlich loben zu können, welches so wohl Alß den Engeln, Auch Meine Lust und leben were“*.¹⁸³ Auch richtete sie in der Folge die Frage: *„was kan Ein Mensch löblich und lieblichers thun Alß den himel Auf der Erd Anfangen, und den Engeln leiblicher weise in Ihr Amt greiffen?“* an Birken. Weiters riet sie ihm: *„lasset uns derwegen liebster Freund, in dieser Englischen übung [= das protestantische Religionsexercitium, Anm. L.R.] fortfahren, biß wirs im himel mit Einander recht vollkomen machen können“*.¹⁸⁴ Unter diesem Aspekt betrachtet, können die religiösen Topoi ihrer Sprache de facto auch als stark „biblisch-selbstreferentiell“ beschrieben werden, was die Dichterin erneut in die Kategorie der lutherischen Orthodoxie einreicht.¹⁸⁵

Während sich Frömmigkeitspraktiken oftmals auch aus Tagebucheinträgen der Frühen Neuzeit entnehmen lassen, so können die in Greiffenbergs Korrespondenzen zahlreich vorhandenen pietistischen Frömmigkeitsformen als Ausdruck ihrer „religious“ Agency betrachtet werden, wodurch der Akt des Schreibens Greiffenberg gewissermaßen zur Selbstreflexion und -vergewisserung diene. Auf diesen Prozess des Schreibens, der wiederum das eigene pietistische Selbstbild zu stärken vermochte, ist es zurückzuführen, dass die Akteur:innen bewusst als Vertreter:innen des frühneuzeitlichen Pietismus gesehen werden können. Die Hauptintention des „frommen“ Schreibens umfasste, so auch bei Greiffenberg, die eigenen Emotionen in

¹⁸⁰ Weinbrecht, *Durch Worte kämpfen*, 180.

¹⁸¹ Wedell, *Radikal-evangelische Poetik*, 301.

¹⁸² Hans-Georg Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. 3 (Tübingen 1988) 245–278, hier 255.

¹⁸³ Brief CRvG an SvB, 13./3.7.1674, 246, Nr. 110.

¹⁸⁴ Brief CRvG an SvB, 6.7.1668, 43, Nr. 33.

¹⁸⁵ Wedell, *Radikal-evangelische Poetik*, 301f.

pietistischer Hinsicht zum Ausdruck zu bringen.¹⁸⁶ Dies konnte einen Beitrag dazu leisten „neue Identitätsstrukturen innerhalb der pietistischen Genealogie“ zu formen.¹⁸⁷

Greiffenberg, die in der Tradition einer im 17. Jahrhundert zunehmenden meditativen Frömmigkeit stand,¹⁸⁸ folgte den Grundsätzen des mittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen Meditierens, indem sie in sämtlichen Werken, ebenso wie in ihren Briefen, an der „Erinnerung und Wiederholung des Wortes Gottes“¹⁸⁹ festhielt. So verfasste sie ihre „Andacht=Aufmunterung“ gemäß ihres Vorhabens zur „*Vermehrung der Ehre Gottes und Jesus=Liebe*“¹⁹⁰ und in weiterer Folge unter dem Vorwand „*in andern/ eine mänge unendlicher Lob= un[d] Preis=Gedanken zu erwecken/ damit die ganze Erde deiner Ehre* [gemeint ist die Ehre und Lobpreisung Gottes, Anm. L.R.] *vollwerde / und die himmel deine [=Gottes, Anm. L.R.] Wunder erzehlen mögen.*“¹⁹¹ Daher liegt die Vermutung nahe, dass Greiffenberg ihre Prosawerke, so wie die Heilige Schrift, als Begleitlektüre zum Gebet für andächtige Momente verstand.¹⁹² Da die Passion Christi als beliebtes Thema der Meditationsliteratur galt, ist es nicht weiter verwunderlich, dass auch Greiffenberg im Zuge ihres ersten Betrachtungswerkes, den Passionsbetrachtungen aus dem Jahr 1672, den Leidensweg Jesu nachzuzeichnen beabsichtigte. So erweckt insbesondere die von Greiffenberg aufgegriffene „Blut- und Wundenbildlichkeit“ in Bezug auf den Messias den Eindruck, dass sie dessen Leidensweg metaphorisch ausdehnen wollte, um auf diese Weise ihre persönlichen „Empfindungen [...] für Leiden und Sterben Christi [...] auf den Leser [zu] übertragen.“¹⁹³ Dieses Vorhaben lässt sich u. a. aus folgenden beiden Briefpassagen entnehmen: „*dis ist Mercklich, daß Ich [...] in der Natur, und heiligen Schrift, so viel Ich Finden können, in Meinen Passions Andachten, Auf das Blut und leiden Christi verglichen habe*“.¹⁹⁴ „*Mit diesen Andachten: so Sey [...] halt, Jesusliebender Freünd! [...] das Leiden Christi [...] der Christen höchste Ergezung, und deßen betrachtung Eine kurzweil so die Seelige Ewigkeit gebiehet.*“¹⁹⁵ Dabei führte das Lesen der Bibel die Dichterin selbst näher an das Evangelium

¹⁸⁶ Greiffenbergs Schreiben als Aushandlungsprozess ihrer protestantischen Identität und ihrer „religious“ Agency wird explizit in Kap. 4. erläutert.

¹⁸⁷ Ulrike Gleixner, Religion, Männlichkeit und Selbstvergewisserung. Der württembergische pietistische Patriarch Philipp Matthäus Hahn (1739–1790) und sein Tagebuch. In: L' Homme. Z.F.G. 14 (2003) 262–279, hier 263.

¹⁸⁸ Max Wehrli, Catharina Regina von Greiffenberg. In: Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur 45 (1965–1966) 577–582, hier 578.

¹⁸⁹ Martin Nicol, Meditation bei Luther (2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Göttingen 1991) 18.

¹⁹⁰ Greiffenberg, Sämtliche Werke Bd. 9, Unterthänigste Zueignungs=Schrift.

¹⁹¹ Ebd., VorAnsprache an den Edlen Leser.

¹⁹² Cristina M. Pumplun, „Eine öffentliche Bekenntnis vor aller Welt.“ Form und Funktion der Andächtigen Betrachtungen der Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694). In: Ferdinand van Ingen, Cornelia Niekus Moore (Hg.), Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit (Wolfenbütteler Forschungen Bd. 92, Wiesbaden 2001) 63–75, hier 73.

¹⁹³ Ebd., 69f.

¹⁹⁴ Brief CRvG an SvB, 23.1.1671, 165, Nr. 66.

¹⁹⁵ Brief CRvG an SvB, 15.6.1671, 173, Nr. 70.

heran und bot ihr die Möglichkeit, durch ihre Schriften in einen persönlich-imaginierten Kontakt mit Christus zu treten.¹⁹⁶ Folglich verstand Greiffenberg all jene Elemente ihrer Frömmigkeit, „die Glaubenserfahrung, die Gnadenhoffnung, das Gotteslob, [die] Sprachmächtigkeit und -ohnmacht, das Schreiben“ als wesentliche Bestandteile ihrer Verbindung zu Gott und Gottes Sohn,¹⁹⁷ sodass nicht nur ihre Dichtungen, sondern auch ihre Briefe im Kontext eines vertieften „Christozentrismus“¹⁹⁸ gesehen werden können.¹⁹⁹

3.2. Greiffenbergs Lebensausrichtung „zu dihnst der himmlischen Deogloria“

Die Verbindung zu Gott nahm eine wesentliche Rolle im Pietismus ein,²⁰⁰ weshalb die allgemeine „Gottergebenheit“ frühneuzeitlicher Individuen in der protestantischen Erbauungsliteratur besonders hervortritt.²⁰¹ So findet sich kaum eine Passage in Greiffenbergs Selbstzeugnissen, in der die Lobpreisung Gottes für die Dichterin nicht zuoberst gereiht wird.²⁰² Wie aus der „Unterthänigsten Zueignung=Schrift“ zum neunten Band ihrer „Passionsbetrachtungen“ ersichtlich wird, dürften Greiffenbergs konfessionelles Selbstverständnis sowie ihre Ehrfurcht gegenüber Gott bereits im Vorfeld klar determiniert gewesen sein,²⁰³ da sie hierzu als Grund näher anführt: „wegen des Gelübdes meiner Mutter/ die mich noch in ihrem Leibe/ (in einer gefährlichen Krankheit/ da sie an der Möglichkeit mich zu erhalten gezweifelt) zu deinem [=Gottes, Anm. L.R.] Dienst und Ehre aufgeopfert und verlobet hat/ wofern ich zu leben komen würde.“²⁰⁴ Aus diesen Zeilen geht hervor, dass die Dichterin ihre Lebensaufgabe, nämlich, ihren „dihnst [an] Der himmlischen Deoglori“²⁰⁵ aus dem mütterlichen Versprechen²⁰⁶ ableitete.²⁰⁷ Nach dem Tod ihrer Mutter im Jahr 1675 schrieb sie an Birken, sie habe „das Treueste Mutter-herz brechen höhren! unter welchen Mann so viel Tage und Stunden gelegen ist, [...] den Gottseeligen Mund, der [sie] so Früh, und Eyferig betten gelehret.“²⁰⁸ Das religiöse

¹⁹⁶ Wedell, Radikal-evangelische Poetik, 304.

¹⁹⁷ Ebd., 307.

¹⁹⁸ Zu Greiffenbergs verinnerlichtem „*totus vivus*“ Christusbild nach dem „*solus Christus*“ Grundprinzip der Reformation siehe Kap. 4.2.2.

¹⁹⁹ Wedell, Radikal-evangelische Poetik, 302.

²⁰⁰ Gleixner, Religion, Männlichkeit und Selbstvergewisserung, 278.

²⁰¹ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 41f.

²⁰² Bereits in ihrem 17. Brief an Birken und noch recht am Anfang des Briefverkehrs greift die Dichterin auf den Begriff der „*Deogloria*“ zurück. Siehe dazu Brief CRvG an SvB, 1.3.1666, 18, Nr. 17.

²⁰³ Vgl. auch Laufhütte, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 327.

²⁰⁴ Greiffenberg, Sämtliche Werke Bd. 9, Unterthänigste Zueignungs=Schrift.

²⁰⁵ Brief CRvG an SvB, 23.1.1671, 164, Nr. 66.

²⁰⁶ Dieses Versprechen führte dazu, dass die Dichterin bereits in jungen Jahren von ihrer Mutter in die „*praxis pietatis*“ eingeführt und gemäß dieser erzogen wurde. Frank, Greiffenberg, 16.

²⁰⁷ Dieselbe Ansicht findet sich auch wieder bei Laufhütte, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 328 und Koch, „Passion-Betrachtungen“, 10f.

²⁰⁸ Brief CRvG an SvB, 15.10.1675, 269f., Nr. 122.

Selbstverständnis der Dichterin, das Heimo Cerny als „mütterliches Erbgut“ interpretierte, dürfte auch von Greiffenberg selbst als solches verstanden worden sein.²⁰⁹

Bereits vor dem Tod der Mutter hatte Greiffenberg zwei Schicksalsschläge erlitten, die bei ihr eine vermehrte Zuwendung zu Gott bewirkten. Während die Dichterin 1641 den Verlust ihres Vaters zu beklagen hatte, verlor sie nur einige Jahre darauf ihre jüngere Schwester Anna Regina,²¹⁰ die den Folgen der roten Ruhr erlag.²¹¹ Beide Trauerfälle, insbesondere aber zweiterer, dürften bei Greiffenberg eine tief emotionale Betroffenheit hervorgerufen haben.²¹² Dies lässt sich auch an einigen Stellen in ihren Briefen erkennen: „*Es ware Mein herz und Alle gedanken mit Ihr gen himmel geflogen, Mein ganzes Leben ware Ein Todes-verlangen, und Mein bitterer Tode daß Ich wieder Meinem wihlen Leben Müste!*“²¹³ In ihrer Trauer fand sie den einzigen Trost in der „*Liebe zu [...] Jesu der so Viel [...] erliden* [hatte]“, sodass sie sich dazu berufen sah „*das Leben, das [ihr] dadurch so bitter worden, Ja: Selbiges Ihme*“²¹⁴ ganz Aufzu-Opfern.“²¹⁵ Ihre Berufung, das Gotteslob in sämtlichen ihrer Schriften zu verbreiten, lässt sich dabei nicht nur auf diese traumatischen Ereignisse zurückführen, sondern wurde von Greiffenberg selbst von ihrer „*Deogloria*“-Vision abgeleitet, welche die Dichterin im Todesjahr ihrer Schwester im Zuge eines Gottesdienstbesuches in Pressburg erfuhr.²¹⁶ Die Erscheinung eines „*Himmelslichtes*“ wurde von Greiffenberg seitdem als „*Deoglori*“-Licht²¹⁷, also als göttliches Zeichen für ihren Auftrag gedeutet.²¹⁸ Noch im Jahr 1672 schrieb sie hinsichtlich der Niederschlagung der Magnatenverschwörung²¹⁹ in Ungarn und Kroatien an Birken,²²⁰ sie sei besonders darüber betrübt, dass „*das licht Des Ewangelij in hungarn Auß gelescht wird, sonderlich in Dieser kirchen zu Preßburg wo [ihr] dieses Deoglorj licht Erstlich [...] vor 21 Jahren Angeglümet und Aufgegangen* [ist].“²²¹ Dieses Licht-Phänomen wird in der Literatur häufig als

²⁰⁹ Cerny, Greiffenberg, 29.

²¹⁰ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 12.

²¹¹ Ebd., 9f.

²¹² Cerny, Greiffenberg, 31.

²¹³ Brief CRvG an SvB, 23.1.1671, 164, Nr. 66.

²¹⁴ Hierbei wird eine Verschmelzung von Gott Vater und Sohn vorgenommen, die sich oftmals in Greiffenbergs Selbstzeugnissen wiederholt.

²¹⁵ Brief CRvG an SvB, 23.1.1671, 164, Nr. 66.

²¹⁶ Wehrli, Catharina Regina von Greiffenberg, 579.

²¹⁷ Vgl. dazu auch die Briefe Nr. 30, 66, 86, 91 und 133.

²¹⁸ Laufhütte, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 328.

²¹⁹ Nach Aufdeckung und Niederschlagung der ungarischen Verschwörung im Jahr 1670 folgten seitens der Habsburger weitere Gewaltakte. So wurde der Besitz jener an der Verschwörung Beteiligten beschlagnahmt, evangelische Prediger, die im Verdacht standen „antihabsburgische Hetzreden“ zu verbreiten, inhaftiert, „die ständische Selbstverwaltung und die protestantische Glaubensfreiheit aufgehoben“. Walter Brunner, Feindbild Ungarn. Verursache und erlittene Geschichte eines langen Konfliktes. In: Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark 95 (2004) 35–57, hier 52.

²²⁰ Laufhütte (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 668.

²²¹ Brief CRvG an SvB, 1.8.1672, 215, Nr. 91.

„Geburtsstunde der geistlichen Dichterin“ betrachtet²²² und hatte einen wesentlichen Einfluss auf Greiffenbergs religiös aufgeladene Gefühlswelt.

In Bezug auf die bereits im 18. Jahrhundert auf Jonathan Edwards zurückzuführende „systematische Theologie religiöser Gefühle“, wurde die Gottesliebe des Individuums als Emotion verstanden.²²³ Auch wenn die Abhandlungen über die Gefühlswelt frühneuzeitlicher Akteur:innen bislang vorwiegend als „theologiefreier Raum“ betrachtet wurden, nahmen vor allem die „Affektzustände“ in der „Gottesanschauung“ eine wesentliche Bedeutung für die religiösen Individuen ein.²²⁴ Wie in Greiffenbergs zuvor genanntem Brief ersichtlich, dürften insbesondere die gegenreformatorischen Repressionsmaßnahmen des 17. Jahrhunderts, die in den Territorien mit katholischem Landesfürsten zur Schließung von protestantischen Kirchen geführt hatten, die Entwicklung einer persönlichen Gefühlskultur begünstigt haben.²²⁵ So kann davon ausgegangen werden, dass „religiöse Kognitionen“ die Grundlage für religiöse Empfindungen darstellen.²²⁶ Derartige Emotionen, wie sie sich auch in Greiffenbergs religiösem Erweckungserlebnis zeigten, fungierten in weiterer Folge als wegweisend für die Identifikation mit dem „wahren Glauben“. ²²⁷ Bei Greiffenberg wurde durch das Lebenskonzept der „*Deogloria*“ ein Bezug zum Transzendenten, zum „Himmlischen“ hergestellt,²²⁸ der mit der Personifikation der „*Deogloria*“ als Greiffenbergs „*geEhrteste Seelen-Göttin*“²²⁹ bzw. „*Victoria*“²³⁰ einherging. Für Kathleen Foley-Beining erscheint die Greiffenbergsche „*Deogloria*“ als eine allegorische Gestalt, als „female entity that she associated with her urge to write and glorify God“.²³¹

Hinsichtlich ihres „*Deogloria*“-Projektes führte die Dichterin weiter aus: „*Mein ganzes Beginnen ist: Eine Gottes-fürchtige Begeb- und Brünstige Bedihrung der himmlischen Prinzessin Deoglorj!*“²³², was darauf hindeutet, dass Greiffenberg mit der „*Gloria*“ das Erscheinungsbildnis Gottes in Verbindung brachte.²³³ Expliziter wird dieser Zusammenhang zwischen „*Gloria*“ und „*Deogloria*“ in der siebenten Betrachtung ihrer „Andachtswerke“ angesprochen: „*O*

²²² Cerny, Greiffenberg, 31.

²²³ Michael Utsch, Emotion und Religion – religionspsychologische Perspektiven. In: Theo-Web 21 (2022) 27–40, hier 27.

²²⁴ Roderich Barth, Christopher Zarnow, Das Projekt einer Theologie der Gefühle. In: Dies. (Hg.), Theologie der Gefühle (Berlin/Boston 2015) 1–19, hier 1f.

²²⁵ Bernhard Grom, Was ist religiöses Erleben und wie entsteht es? In: Barth, Zarnow (Hg.), Theologie der Gefühle, 23–45, hier 23.

²²⁶ Ebd., 31.

²²⁷ Utsch, Emotion und Religion, 27.

²²⁸ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 21.

²²⁹ Brief CRvG an SvB, 23.7.1666, 31, Nr. 26.

²³⁰ Brief CRvG an SvB, 25.2.1667, 38, Nr. 30. „*Victoria*“ als Personifikation der römischen Siegesgöttin. Für den „Sieg“, den Greiffenberg in der Bekehrung des katholischen Kaisers Leopold I. zum Protestantismus verstand und der durch ihre „*Deogloria*“ erreicht werden sollte, siehe Kapitel 3.4.2.

²³¹ Foley-Beining, The Body And Eucharistic Devotion, 34.

²³² Brief CRvG an SvB, 25.2.1667, 38, Nr. 30.

²³³ Wehrli, Catharina Regina von Greiffenberg, 581.

ewiges Wort! [...] giebe/ daß [...] Die Gloria meiner Schrifften/ daß sie lauter Züge und Siege deiner Deogloria seyen; die Gloria meiner Reimen/ daß sie sich zu nichts/ als zu deiner Gloria reimen.“²³⁴ Insbesondere aus diesen letzten Zeilen lässt sich Greiffenbergs intensive Besinnung auf den Grundsatz „*solī Deo Gloria*“ ableiten, wonach Gott allein alle Ehre zuteilwerden sollte.

Durch Greiffenbergs stetige Beschäftigung mit der „*Deogloria*“, die sich u. a. auch in den Zeilen „*Meine Deoglori hab Ich heüt im Gartten bedihnt, die verhoffend mit der zeit [...] zeigen wird, Alles mit Gott*“²³⁵ widerspiegelt, kann ihr gesamtes Tun, eben ihre „religious“ Agency, im Zeichen eines ihr selbst auferlegten Missionsauftrags verstanden werden.²³⁶ In ihrem Gedicht „*An Die Deogloria*“ pries Greiffenberg mit den Worten „*himmel-Schöne du kanst machen daß der Schrocken auch Mein Trost daß Ich kann des Schiffbruch*“²³⁷ lachen, ob Er schon die Freude kost!“²³⁸ die Kraft, die für sie von dieser ausging. In diesem Kontext verband Greiffenberg ihre Poesie auch oftmals mit einem (Bitt-)Gebet, wodurch ihr dichterisches Schaffen mit ihrer religiösen Erlebenssphäre Hand in Hand ging. So verstand Greiffenberg ihre „*Deogloria*“ als Reflektion der göttlichen Gnade und Liebe an den Menschen.²³⁹ Noch einen Schritt weiter ging sie in ihrem „*Entwurff der Sieges-Seule*“, in dem sie anführt: „*So ist demnach der Inhalt nichts als eine durchgehende Vermahnung zur Buß/ und Reitzung zum starken all-überwindenden Glauben.*“²⁴⁰ Hierbei wird deutlich, dass auch der Akt der Buße für Greiffenberg einen nicht unwesentlichen Stellenwert zur Erhöhung der „*Deogloria*“ einnahm. Die Buße, mit der einer sündigen Lebensweise abgeschworen wird, implizierte für sie eine gesteigerte Zuwendung zu Gott und zur vielfach gehuldigten „*Deogloria*“.²⁴¹ Aus diesem Grund war es Greiffenbergs Vorsatz und ihre tiefste Überzeugung, der „*Deogloria*“ wegen unvermählt zu bleiben.²⁴² Unter diesem Aspekt betrachtet, kann man den physischen Körper der Dichterin als Meditationsraum auffassen,²⁴³ der durch eine enthaltsame Lebensführung rein auf die Ausbreitung des

²³⁴ Catharina Regina von Greiffenberg, *Der Allerheiligsten Menschwerdung/ Geburt und Jugend Jesu Christi/ zwölf Andächtige Betrachtungen* (Nürnberg 1678) 664.

²³⁵ Brief CRvG an SvB, s.d., 18f., Nr. 18.

²³⁶ *Laufhütte*, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 330.

²³⁷ Zur Schiffsmetapher in Verbindung mit Greiffenbergs tristen Lebensumständen siehe auch die Briefe Nr. 70 und 143.

²³⁸ Briefbeilage zu Brief Nr. 71, CRvG an SvB, 177, Nr. 71a.

²³⁹ Barbara Thums, *Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik: Catharina Regina von Greiffenbergs „Geistliche Gedächtnisorte“*. In: Gerhard Kurz (Hg.), *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit* (Göttingen 2000) 251–272, hier 267.

²⁴⁰ Catharina Regina von Greiffenberg, *Sieges-Seule der Buße und Glaubens/ wider den Erbfeind Christliches Namens: aufgestellt/ und mit des Herrn von Bartas geteuschem Glaubens-Triumf gekrönt. Entwurff der Sieges-Seule* (Nürnberg 1675).

²⁴¹ Koch, „*Passion-Betrachtungen*“, 25f.

²⁴² Hartmut Laufhütte, *Emblematische Spiegelung eines Deoglori-Unternehmens. Der Plan Catharina Regina von Greiffenbergs, Kaiser Leopold I. zum Protestantismus zu bekehren*. In: *Literatur in Bayern* 38 (1994) 58–63, hier 60.

²⁴³ Thums, *Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik*, 259.

Gotteslobs ausgerichtet werden sollte. Dadurch ließ sich die „*Deogloria*“ für Greiffenberg am eigenen Leibe als sogenanntes „(Körper-)Gedächtnis“ erfahren, wodurch sie die göttliche Allmächtigkeit in ihr Innerstes aufzunehmen strebte.²⁴⁴ Wie im nachfolgenden Kapitel noch aufgezeigt werden wird, konnte Greiffenberg ihr Vorhaben der Ehelosigkeit zugunsten ihrer „*Deogloria*“ jedoch nicht realisieren. Obgleich diese wie auch weitere Absichten der Dichterin nicht immer von Erfolg gekrönt waren, blieb Greiffenberg ihrem Auftrag treu und versprach „*Deoglori bleibt Mein herz, wann auch Meines längst verloren.*“²⁴⁵ So fand sie in ihrer „*Deogloria*-Seelengöttin“ eine stetige Begleiterin, die, insbesondere in schwierigen Zeiten, zur zentralen Figur ihrer Dichtung wurde.

3.3. Bewältigung ehelicher und wirtschaftlicher Schwierigkeiten

Die Schwierigkeiten, mit denen die Dichterin zu kämpfen hatte, beziehen sich in erster Linie auf ihre mit ihrem Stiefonkel Hans Rudolph von Greiffenberg eingegangene Ehe sowie auf wirtschaftliche Probleme, die durch die Verschuldung der Familie Greiffenberg ausgelöst wurden. Dabei bieten besonders die religiösen Bewältigungsstrategien, mit denen Greiffenberg ihr Leid zu ertragen pflegte, einen guten Einblick in ihre konfessionelle Identität, den protestantischen Habitus sowie in die religiöse Agency der protestantischen Akteurin. Diese Strategien halfen den Akteur:innen dabei, selbst in krisenhaften Lebenssituationen Sicherheit und Geborgenheit zu erfahren. So wurde Religion schon in der Frühen Neuzeit als Ressource verstanden, um den Individuen neue Perspektiven zur Krisenbewältigung zu eröffnen.²⁴⁶ Als analytisches Modell bietet sich dafür „*religious Coping*“ an, worunter man jene Problemlösungsstrategien versteht, die im Einklang mit der eigenen Religion stehen. Im Falle von Greiffenberg lassen sich aus ihren Briefen an Birken vor allem die beiden Coping-Strategien nach dem „*deferring*“ sowie „*collaborative style*“²⁴⁷ feststellen, bei denen zum einen eine Verantwortungsübergabe an Gott stattfindet und zum anderen eine geteilte Verantwortung zwischen Gott und dem Individuum vorgesehen ist. Erstere impliziert keine aktiven Handlungs- und Bewältigungsstrategien durch das Individuum, sondern verlangt nach von Gott vorgegebenen Lösungsschemata.²⁴⁸ So finden sich auch folgende Statements in Greiffenbergs Briefwechsel mit Birken wieder: „*Ich*

²⁴⁴ Thums, Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik, 259.

²⁴⁵ Brief CRvG an SvB, 23.7.1666, 32, Nr. 26.

²⁴⁶ Annette Haußmann, Ambivalenz und Dynamik. Eine empirische Studie zu Religion in der häuslichen Pflege (Berlin/Boston 2019) 94.

²⁴⁷ Im Gegensatz zum „*self-directing style*“, bei dem das Individuum selbst und aktiv, ohne Gottes Eingriff, einen Weg zur Problembewältigung sucht. Haußmann, Ambivalenz und Dynamik, 92.

²⁴⁸ Marie Charlotte Friberg, Religion als Coping? – Eine Interventionsstudie (ungedr. BA Hochschule Fresenius 2022) 22.

*bin ganz passive, lasse den machen, der Alles- und dazu wohl, gemacht*²⁴⁹ sowie *„Ich habe Endlich keinen willen, Alß den willen Gottes der Allezeit geschehen Muß.*“²⁵⁰

Da die wirtschaftliche Ausgangslage der Familie Greiffenberg bereits bei der Geburt der Dichterin alles andere als verheißungsvoll war, erscheint ein Rückgriff Greiffenbergs auf derartige religiöse „Coping“-Mechanismen nachvollziehbar. Ihr Großvater Johann Baptist Linsmayer (1542–1608; geadelt: *von Greiffenberg*) hatte, anders als oftmals in der Forschung angenommen, seinem Haupterben Hans Gottfried von Greiffenberg, dem Vater der Dichterin, eine enorme Schuldenlast²⁵¹ hinterlassen und dieser vermochte die Schulden zu Lebzeiten nicht zu begleichen. Zudem erschwerte der Umstand, dass unter Kaiser Ferdinand II. eine „protestantenfeindliche“ Religionspolitik verfolgt wurde und der Dreißigjährige Krieg gravierende wirtschaftliche Folgen mit sich brachte,²⁵² die Lage der Familie Greiffenberg.²⁵³ Der frühe Tod Hans Gottfried von Greiffenbergs hatte schließlich zur Folge, dass sich sein Stiefbruder Hans Rudolph von Greiffenberg dazu gezwungen sah, die Vormundschaft für dessen Witwe und Kinder zu übernehmen.²⁵⁴ Die eigentlich persönlichere Krise äußerte sich für die Dichterin jedoch in der Absicht ihres Stiefonkels, sie ehelichen zu wollen.²⁵⁵ Dieser Forderung nachzukommen, widersprach dem von Greiffenberg beabsichtigten Vorhaben von einer rein der „*Deogloria*“ geweihten Lebensführung.²⁵⁶ Zwei Gründe waren es schließlich, die Greiffenberg dazu veranlassten, von ihrem Vorsatz abzulassen und die Ehe mit dem Onkel doch einzugehen: Hans Rudolph von Greiffenbergs plötzlich eingetretenes „*unumgängliches geschick*“²⁵⁷, eine in der Literatur als „*morbus incurabilis*“ bezeichnete Krankheit, und sein Ansinnen zum Katholizismus zu konvertieren, was für ihn einen Ansatz darstellte, um sie, trotz des engen Verwandtschaftsverhältnisses, heiraten zu können.²⁵⁸ Den Frevel einer Konversion ihres Stiefonkels, der für Greiffenberg den Abfall vom „wahren“ Glauben bedeutete, dürfte die Dichterin als schmerzlicher erachtet haben, als den Verzicht auf die von ihr bevorzugte ehelose Lebensführung. So schrieb sie im Jahr 1665 an Kaiser Leopold I. persönlich, sie habe zwar der Ehe zugestimmt, jedoch nicht unter der Bedingung einer Konversion zum Katholischen Glauben, die ihnen

²⁴⁹ Brief CRvG an SvB, 23.7.1666, 30, Nr. 26.

²⁵⁰ Brief CRvG an SvB, 8.2.1677, 294, Nr. 137.

²⁵¹ Diese bemaß sich schätzungsweise auf 400.000 fl. Koch, „Passion-Betrachtungen“, 9.

²⁵² Laufhütte, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 327.

²⁵³ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 9.

²⁵⁴ Ebd., 9f.

²⁵⁵ Laufhütte, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 329.

²⁵⁶ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 14.

²⁵⁷ NÖLA, HA Seisenegg, Karton 14, D–1–152, Supplik Catharina Regina von Greiffenberg an Kaiser Leopold I., Konzept, 12.8.1665, pag. 2.

²⁵⁸ Cerny, Greiffenberg, 43.

„beiden einzuwilligen unmöglich [wäre].“²⁵⁹ Um das Seelenheil des Stiefonkels vor einem Glaubensabfall zu bewahren, nahm Greiffenberg eine selbstaufopfernde Haltung ein,²⁶⁰ die wiederum unter dem Aspekt des „*deferring style*“ betrachtet werden kann. So führte sie noch Jahre nach der Eheschließung in einem Brief an Birken an: „*Ein jedes kreuz und unglück ist Ein Siegel Eines verschlossenen Glückes Entschluß.*“²⁶¹ Ihre als gottgewollte Fügung betrachtete Selbstaufopferung lässt sich auch aus den folgenden Zeilen entnehmen: [So] *faste ich die heroische resolution auß geistlicher liebe, meinem liebsten zuerretten und darüber alles zuleiden und meyden!*²⁶² [...] *Ein liebe reich Christliches Gemüht, vergist in Einem Augenblick Alle[s], und wird so weh- und weichmühtig, wann Es zu der Seinigen Leiden, und Scheiden kommet.*²⁶³ Mit den Worten „*Nun! Es gescheh des himmels wihlen, ist Es Mir schon Eine Pein!*“²⁶⁴ [...] *denn in Jesu der mich mächtig macht, vermag Ich Alle ding, An Nichtes ist zu zweyflen wo mann Jesum zum helffer hat*“²⁶⁵, nahm sie hier, so wie auch in anderen krisenhaften Situationen ihres Lebens, eine passive Haltung ein, indem sie die Verantwortung explizit an Gott bzw. Gottes Sohn übertrug.

Mit dem in Brandenburg eingegangenen Ehebündnis traten jedoch Komplikationen für das Paar auf, da der „bayreuthische Ehedispens“ eine Niederlassung der Greiffenbergs in der Markgrafschaft vorsah. Aufgrund der „Hinhalte-Taktik“, welche die Interessenten und späteren Käufer ihrer Besitzungen, die katholischen Freiherren von Risenfels, verfolgten,²⁶⁶ um ein möglichst lukratives Geschäft aus den Greiffenbergschen Gütern herauszuschlagen, sowie eines vom „niederösterreichischen Landmarschallischen Gericht“ verfügten Arrests über Hans Rudolph von Greiffenberg, sah sich Catharina Regina von Greiffenberg dazu gezwungen, aktiv in die Causa einzugreifen.²⁶⁷ Im Sinne des „*collaborative coping style*“ richtete sie, stets auf Gottes Beistand vertrauend, in ihrer selbst aufgesetzten Supplikation vom 12. August 1665, folgende Zeilen an den Kaiser.: „*Ich begehre gleicher weiß von ihr mayestät ehr! Gutt! Freyheit! Und meines liebsten gemahls kumer erlösung an welcher sein und mein leben hanget! [...] Ihr maystät seyn bereit schon welt-berühmt, wegen dieses tugend-triebes, sie lassen mich solhen um Gottes wihlen auch erfahren, und ihre gnad nicht gleich bey der enden, die ohne vor selbe*

²⁵⁹ NÖLA, HA Seisenegg, Karton 14, D–1–152, Supplik Catharina Regina von Greiffenberg an Kaiser Leopold I., Konzept, 12.8.1665, pag. 2.

²⁶⁰ *Laufhütte*, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 329.

²⁶¹ Brief CRvG an SvB, 22.3.1666, 20, Nr. 19.

²⁶² NÖLA, HA Seisenegg, Karton 14, D–1–152, Supplik Catharina Regina von Greiffenberg an Kaiser Leopold I., Konzept, 12.8.1665, pag. 2.

²⁶³ Brief CRvG an SvB, 2./12.5.1670, 146, Nr. 61.

²⁶⁴ Brief CRvG an SvB, 15.6.1671, 174, Nr. 70.

²⁶⁵ Brief CRvG an SvB, 7.3.1669, 88, Nr. 42.

²⁶⁶ Cerny, Greiffenberg, 45.

²⁶⁷ *Laufhütte*, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 330f.

um die unendliche gnad Gottes bittet [...].²⁶⁸ De iure galten solche Eheschließungen, nach dem evangelischen Kirchenrecht, als legal,²⁶⁹ da die Ehe im Protestantismus als „weltlich“ angesehen wurde, obgleich sie dem Recht nach auch als ein „heiliger Stand“ aufgefasst wurde.²⁷⁰ So ging Luther davon aus, dass der göttliche Schöpfungsauftrag das Eingehen der Ehe als christlichen Auftrag vorsah, der in weiterer Folge der Verbreitung des Evangeliums dienlich sein sollte.²⁷¹

In ihrer Not dürfte auch der religiös geführte Briefwechsel mit Birken das Vertrauen der Dichterin auf einen guten Ausgang ihrer Angelegenheit gestärkt haben: „*Ich schwebe jetzt Eben in dem tüfftesten Meer-Abgrund Meines Unglücks [...] doch brinnt das glaubens und vertrauens lichtlein noch in meinem herzen!*“²⁷² Stets von Anfeindungen betreffend ihre Ehe umgeben, klagte sie Birken „mit Daniel unter Löwen, und mit den Israelitten unter den Schlangen wohnen“ zu müssen.²⁷³ An dieser Stelle wird besonders deutlich, dass ihr persönlicher Glaube an Gott und dessen Allmächtigkeit für Greiffenberg zur „Coping“-Strategie selbst wurde.

Letztendlich war es auch auf das Engagement Sigmund von Birkens zurückzuführen, dass Hans Rudolph von Greiffenberg mittels Interzessionen und Supplikationen²⁷⁴ von einflussreichen Persönlichkeiten²⁷⁵ aus seiner Haft entlassen und die Ehe in Österreich als rechtmäßig anerkannt wurde.²⁷⁶ Diesbezüglich verfasste Catharina Regina von Greiffenberg noch am Tag seiner Rehabilitierung folgenden Brief an ihren Ehemann, der mit folgenden Zeilen beginnt: „*Jesus! Deogloria propter victoria! [...] Gott zeigt wohl recht in unßer begebnus daß er [...] der gerechtigkeit beÿstehet, die unschuld schüzet, die herzen lenket und die aller verzweÿflestes sachen [zu] ende kann bringen*“²⁷⁷. Auch hier wird deutlich, wie sehr Greiffenberg Gott für die Beseitigung ihres erlittenen Unrechts verantwortlich machte.

Die Schwierigkeiten um ihre Eheschließung fanden mit der Haftentlassung Hans Rudolph von Greiffenbergs kein Ende, sondern zogen noch weitere Kreise. So vermerkte Birken in seiner „Apologia Connubialis Jllustris URANIAE“, dass der Ödenburger Pfarrer und Beichtvater Greiffenbergs im Zuge ihrer Gottesdienst- und Abendmahlteilnahme in dessen Pfarre von der

²⁶⁸ NÖLA, HA Seisenegg, Karton 14, D–1–152, Supplik Catharina Regina von Greiffenberg an Kaiser Leopold I., Konzept, 12.8.1665, pag. 5.

²⁶⁹ Cerny, Neues zur Biographie der Catharina Regina von Greiffenberg, 47.

²⁷⁰ Schmidt, Religions- und Konfessionsräume (20.01.2023).

²⁷¹ Maurer, Konfessionskulturen, 137.

²⁷² Brief CRvG an SvB, s.d., 10, Nr. 5.

²⁷³ Brief CRvG an SvB, 1./11.5.1669, 99, Nr. 46.

²⁷⁴ Cerny, Neues zur Biographie der Catharina Regina von Greiffenberg, 47.

²⁷⁵ So standen der Dichterin in dieser Angelegenheit Caspar von Lilien, die Markgräfin Erdmuth-Sophie, deren Vater, Kurfürst Johann Georg II. von Sachsen sowie der Markgraf Christian Ernst von Bayreuth, unterstützend zur Seite. *Laufhütte* (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 440f.

²⁷⁶ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 54.

²⁷⁷ NÖLA, HA Seisenegg Karton 14, D–1–152, Brief CRvG an HRvG, 20./30.1.1666, fol. 1.

Dichterin verlangte, zu „*bekennen, daß ihre vollzogene heurat sündlich sey und wider das Göttliche Recht laufe*.“²⁷⁸ Zu diesem Vorwurf bezog Greiffenberg aktiv Stellung, indem sie sich im Glauben fest entschlossen sah, mit einem „*Extract der wort Lutheri [rechtzufertigen], daß man mit Gott und Ehren Seines Bruders Tochter Nehmen könne*.“²⁷⁹ Dabei nimmt sie explizit Bezug auf das Alte Testament sowie auf Luthers Ansichten zur Eheschließung und hält vehement an ihrer Unschuldüberzeugung fest.²⁸⁰ Da sie ihr Leid als gottgewollte Fügung betrachtete, führte sie in ihrem Gedicht „*Die Betrübte Unschuld*“ als Mahnung an die ihr feindselig gesinnten Personen an: „*Drum haltet damit Ein, bedenkt, An wen Ihr setzt, Ich bin das Bild, und Gott wird in Persohn verletzt!*“²⁸¹ Von Gottes Unterstützung auch bei den widrigsten Schicksalsschlägen ihres Lebens überzeugt, fasste Greiffenberg trotz übler Nachrede und Anfeindungen dennoch den Entschluss: „*Ich Bleibe Bey Meiner kizeeischen Bekänntnus, und lasse Mich kein haar breit von Meinem vertrauen Auf Jesum Abführen, dieser ist der Felß Meines heyls*.“²⁸²

Die allerdings schwierigsten Lebensjahre ereigneten sich für Catharina Regina von Greiffenberg erst nach dem Tod ihrer Mutter im Jahr 1675 und jenem ihres Ehemannes im Jahr 1677.²⁸³ In dieser für die Dichterin so tristen Zeit kündigte ihr Franz von Risenfels den Pachtvertrag auf Seisenegg, gestand ihr aber noch für ein Jahr das Wohnrecht zu. Zudem gelang es ihm, ihren Erbanteil nicht herauszugeben, wodurch Greiffenberg sämtliche, ihr vertraglich zustehende, Ansprüche²⁸⁴ verwehrt blieben.²⁸⁵ Dadurch sah sie sich selbst als „*Leib Eygne*,²⁸⁶ *in der gewalt und Gefahr Eines verbitterten wütterichs und grausamen Feündes*.“²⁸⁷ Doch auch hier richtete sie wieder ihre ganze Hoffnung auf Gottes Beistand: „*Gott werde nicht Ewiglich diesen Gottlosen über Mich herrschen lassen, sondern Ein Mahl Aufwachen zu Meinem Recht, Und Eine hülffe schaffen*.“²⁸⁸ Es zeigt sich, dass Greiffenberg mit zunehmendem Alter durch ihre unerschütterliche Glaubensüberzeugung immer fixierter auf ihren Glauben wurde.²⁸⁹ So strebte Greiffenberg, wie bereits während der Zeit der Inhaftierung ihres Stiefonkels, auch in ihrer wirtschaftlichen und finanziellen Misere danach, sich „*die äusserlichen wihrtschafftswerke, zu Geistlichen Gedächtnus Öhrtern [zu] machen*.“²⁹⁰ In ihrem Brief an Birken von

²⁷⁸ Briefbeilage zu Brief Nr. 39, SvB an CRvG, 73, Nr. 39a.

²⁷⁹ Brief CRvG an SvB, 13./3.7.1674, 247, Nr. 110.

²⁸⁰ *Laufhütte*, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 335.

²⁸¹ Briefbeilage zu Brief Nr. 110, CRvG an SvB, 250, Nr. 110a.

²⁸² Brief CRvG an SvB, 1./11.5.1669, 99, Nr. 46.

²⁸³ Zu Greiffenbergs tief empfundener Trauer über den Verlust ihrer Liebsten vgl. die Briefe Nr. 122 und 139.

²⁸⁴ Lediglich das mütterliche Erbe, das sich auf geschätzte 5.500 Reichstaler belief, konnte Greiffenberg durch die Hilfe von Wolf Helmhard von Hohberg sicherstellen. *Cerny*, Greiffenberg, 57.

²⁸⁵ *Koch*, „Passion-Betrachtungen“, 16.

²⁸⁶ Vgl. dazu auch die Briefe Nr. 70 und 138.

²⁸⁷ Brief CRvG an SvB, 23.3.1678, 316, Nr. 150.

²⁸⁸ Brief CRvG an SvB, 22.9.1678, 327, Nr. 159.

²⁸⁹ *Frank*, Greiffenberg, 55.

²⁹⁰ Brief CRvG an SvB, 28.8.1668, 46, Nr. 35.

November 1677, schilderte sie: „*Ich wäre so gern Auß OesterReich Alß man Mich jmer wünschen Mag. Aber Ich spühr Daß Es Gott bishero recht nicht haben will.*“²⁹¹ Folglich rüstete sie sich für einen Kampf mit ihrem Kontrahenten, durch den sie sich erhoffte, den „*greiffenbergische[n] Redliche[n] Nahme[n] Erhalten*“²⁹² und sich einen befriedigenden Lebensunterhalt sichern zu können.²⁹³

Wie sie in einem weiteren Brief an Sigmund von Birken anführte, verstand Catharina Regina von Greiffenberg jene unglückseligen Jahre „*in betrachtung [Einer] [...] Innerlichen hoffnung*“, sodass sie „*mit geduldt, [...] zu [ihrer] himlischen Deogloria [Seüfze] [...]*“²⁹⁴ Von dieser „*Innerlichen hoffnung*“ angetrieben, sah sie sich selbst zu einer noch größeren Aufgabe bestimmt.²⁹⁵

3.4. Eine „lutherische poeta docta“ am katholischen Wiener Kaiserhof

3.4.1. Interkonfessioneller Austausch mit den Jesuiten-Patres

Diese „noch größere Aufgabe“, unter der sie eine utopische Bekehrungsmission²⁹⁶ verstand und für die sich Greiffenberg von Gott berufen sah, erforderte zunächst eine direkte Kontaktaufnahme und in weiterer Folge einen (interkonfessionellen) „vernetzten“ Austausch mit den am Wiener Kaiserhof einflussreichen Jesuiten-Patres. Hierbei stellt sich die grundlegende Frage, wie ökumenische, interkonfessionelle Dialoge zwischen Vertreter:innen unterschiedlicher Konfessionen überhaupt stattfinden konnten und gleichzeitig die eigene konfessionelle Identität und Haltung der jeweiligen Akteur:innen bewahrt blieb.²⁹⁷ Um dieser Frage nachgehen zu können, erscheint eine knappe Darlegung dessen, was unter dem Terminus „interkonfessionell“ zu verstehen ist, angebracht. „Interkonfessionalität“²⁹⁸ bedeutet, laut Arndt Schreiber, dass Individuen oder Gruppen, die verschiedenen Konfessionskulturen angehören, „in einen wechselseitigen Kommunikationsprozess eintreten“. Dies habe auch eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die konfessionelle Identität des Individuums.²⁹⁹

Da die Kirche als Einheit, als „*communio sanctorum*“, der vielfältigen Konfessionsgemeinschaften fungiert, ist die christliche Identität in ihrer Gesamtheit wiederum auf die

²⁹¹ Brief CRvG an SvB, 21.11.1677, 309, Nr. 145.

²⁹² Brief CRvG an SvB, 18./8.9.1677, 305, Nr. 143.

²⁹³ Frank, Greiffenberg, 68.

²⁹⁴ Brief CRvG an SvB, 26.6.1671, 176, Nr. 71.

²⁹⁵ Zu dieser im Zitat genannten Anspielung auf ihre Bekehrungsmission siehe Brief Nr. 5.

²⁹⁶ Diese wird in Kapitel 3.4.2. noch näher erläutert.

²⁹⁷ Silke Dangel, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums (Berlin/Boston 2014) 30.

²⁹⁸ In Abgrenzung zu den Begriffen „Transkonfessionalität“ und „innenkonfessionelle Pluralität“. Vgl. Schreiber, Adelliger Habitus und konfessionelle Identität, 49.

²⁹⁹ Ebd., 49.

konfessionellen Identitäten der Individuen zurückzuführen. Demnach können auch die interkonfessionellen Beziehungsstrukturen der religiösen Akteur:innen in zwei (oftmals gegensätzlich erscheinende) Richtungen verlaufen: Einerseits kann das Beharren auf den konfessionellen Eigenwert zur Hervorhebung der persönlichen, konfessionellen Anschauungen führen, was ein „Sich-Abgrenzen“ vom anderen, konfessionell nicht identischen, impliziert. Andererseits kann es aber auch gerade aufgrund dieser besagten religiösen Kontroversitäten im gemeinsamen Diskurs dazu kommen, dass Akteur:innen ihre eigenen konfessionellen Ansichten grundlegend überdenken oder gänzlich revidieren.³⁰⁰ Folglich lässt sich der „ökumenische Diskurs“ auch als sogenannter „Identitätsdiskurs“ betrachten, wodurch die überkonfessionellen, gesamtchristlichen Ansätze in den Vordergrund rücken.³⁰¹

Trotz der Tatsache, dass Catharina Regina von Greiffenberg als Verfechterin des protestantischen Glaubens gesehen wird, können ihre respektvoll geführten Gespräche mit den Katholiken und ihre religionspolitischen Diskurse aus einer Außenperspektive betrachtet als inter- bzw. auch überkonfessionell gedeutet werden.³⁰² Vorwiegend, um den oftmals herausfordernden Auseinandersetzungen mit der katholischen „Gegenseite“ zu entgehen, entschlossen sich viele protestantische Adelige eine durchwegs freundschaftliche Verbindung zur katholischen Mehrheitsgesellschaft Niederösterreichs aufzubauen und aufrechtzuerhalten. Auch dieser Faktor verlangt bei der Frage nach Greiffenbergs konfessioneller Identität eine Mitberücksichtigung.³⁰³ Was ihr literarisches und vor allem religiöses Schaffen betrifft, wurden Greiffenbergs Erbauungswerke sowohl in protestantischen als auch in katholischen Kreisen sehr geschätzt und als beliebte Lektüre herangezogen.³⁰⁴ Dies rührt u. a. auch daher, dass die frühneuzeitliche Erbauungs- und Gebetsliteratur kaum konfessionsgebunden war.³⁰⁵ So schrieb Greiffenberg im Jahr 1673 an Birken: *„Ich höhre wunder daß Auch die Catholischen und Selbsten die geistlichen, Ja: gar die Jesuiten das Passion büchlein belieben und lesen mögen [...] Also daß die poësie den leüthen Auch nicht zuwieder Muß seyn.“*³⁰⁶ So zeigt sich die Dichterin sehr berührt, dass ihr *„Büchlein [...] Auch herunter in Vieler Gedächtnus [aufwache und] [...] von Ettlichen Catholischen sonst Eyferigen Persohnen Trostes halben, ser beliebt, und Selbst begehrt [werde].“*³⁰⁷ Insbesondere dürfte Greiffenberg die Tatsache, dass ihre Schriften sogar bei den

³⁰⁰ Dangel, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse, 4f.

³⁰¹ Ebd., 66.

³⁰² Brucklacher, Weibliche Autorschaftsinszenierung und heroische Christusunachfolge, 390f.

³⁰³ Schreiber, Adelliger Habitus und konfessionelle Identität, 68.

³⁰⁴ Cerny, Greiffenberg, 70.

³⁰⁵ Obwohl ein konfessionsspezifischer Eigenwert dennoch bestehen blieb. Ferdinand van Ingen, Cornelia Niekus Moore, Einführung. In: Dies. (Hg.), Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit, 9–11, hier 10f.

³⁰⁶ Brief CRvG an SvB, 2.6.1673, 228, Nr. 99.

³⁰⁷ Brief CRvG an SvB, 4.3.1673, 224, Nr. 96.

kaiserlichen Beichtvätern auf Resonanz stießen, durchaus erfreut haben.³⁰⁸ Was die „Ausprägung konfessionskultureller Eigenwelten“ anbelangt, die vor allem in der Epoche der Frühen Neuzeit anzutreffen war, so kann davon ausgegangen werden, dass die Sprache speziell im sozioreligiösen Bereich als nicht zu unterschätzendes Medium fungierte.³⁰⁹ Um ihrem Vorhaben, den katholischen Kaiser Leopold I. und in weiterer Folge das gesamte Kaiserhaus zum Protestantismus zu bekehren, näherzukommen, stellte sie einen direkten Kontakt zu den Geistlichen am Wiener Kaiserhof her, indem sie mit diesen in interkonfessionelle Austauschgespräche über Glaubensfragen trat.³¹⁰ Neben dem kaiserlichen „Bibliothekarium“ Petrus Lambecius (Peter Lambeck)³¹¹ suchte sie auch das Gespräch mit dem kaiserlichen Beichtväterkollegium in Wien, allen voran mit Pater Philipp Müller.³¹² Was den religiösen Diskurs mit Müller betraf, schrieb Greiffenberg an Birken: „[Ich habe] *meyst theyls [...] frey Ernstlich und Aufrichtig, von der Allgemeynen Andacht geredet welches, (weil Ich diesen Pater Müller vor Einen Andächtigen Mann halte) Ihme ser wohl gefallen, Also daß Ich Gottlob, mit Gutter Freündschaft hochAchtung und wohlgewogenheit von Ihm kommen, mit dem Erbietten mich, wann Ich wieder komme zu besuchen.*“³¹³ Dabei blieb Greiffenberg keineswegs die vermutlich dahinterliegende Absicht des katholischen Paters bzw. des Beichtväterkollegiums insgesamt verborgen, sodass sie diesbezüglich anführt: „*Sie geben mir selber Allen Anlaß, und wollen mich mit macht, durch Bäbstliche und keyserliche gnade in das land ziehen, die keyserlichen Beichtväter [...] verlangen Eüsserst mich zugewinnen, und in der keyserin gnade zusezen, in welcher hoffnung, (mein geheyme hoffnung zuerfüllen), Ich Sie zu stärken scheine.*“³¹⁴ Diese „Hoffnung“ der Geistlichen bestand darin, sie zu einer Konversion zum Katholizismus zu bewegen. Aufgrund ihres vermehrten „Kontakt-Suchens“ zu den katholischen Geistlichen, erscheint es auch nicht allzu verwunderlich, dass die Patres Greiffenberg für „konversionsbereit“ einstufen, obgleich sie selbst eine Konversion wohl nie in Betracht gezogen hätte.³¹⁵ Gerade dieses scheinbare „Kooperieren“ mit der Gegenseite, erregte auch bei Sigmund von Birken Bedenken, sodass er Greiffenberg in den Briefen hinsichtlich eines potenziellen Glaubensübertritts stets mit mahnenden

³⁰⁸ Vgl. Brief CRvG an SvB, 1. oder 2.2.1666, 17, Nr. 15.

³⁰⁹ Jürgen Macha, Frühneuzeitliche Sprachpraxis und der Einfluss der Konfessionen. In: Ders., Anna-Maria Balbach, Sarah Horstkamp (Hg.), Konfession und Sprache in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Perspektiven (Münster 2012) 99–112, hier 99.

³¹⁰ Frank, Greiffenberg, 78.

³¹¹ Der ursprüngliche Protestant Peter Lambeck stammte aus Hamburg und bekleidete, nach seiner Konversion zum Katholizismus, seit dem Jahr 1663 das Amt des Präfekten der Wiener Hofbibliothek. Laufhütte (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 457.

³¹² Pater Philipp Müller fungierte bereits in Erzherzog Leopolds (späterer Kaiser Leopold I.) Kindheit als dessen geistlicher Betreuer. Laufhütte (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 457.

³¹³ Brief CRvG an SvB, s.d., 33, Nr. 28.

³¹⁴ Brief CRvG an SvB, 1. oder 2.2.1666, 17, Nr. 15.

³¹⁵ Laufhütte, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 325.

Worten begegnete. Birken wies auch auf mögliche Gefahren hin, sollten die Hoffnungen der Beichtväter nicht den gewünschten Ausgang nehmen.³¹⁶ Dem entgegnete Greiffenberg, sie habe „*jmer was gewaget, Aber Gott der denen Ihme vertrauenden Treu ist, hat Alle gefahren zu Nebel und Seine Gnade zu Sonnen gemacht*“, wodurch sie der festen Überzeugung war, „*Ihre* [gemeint sind die katholischen Patres, Anm. L.R.] *neze seyn Spinnen weben meine Entschliesungen Donner gewesen.*“³¹⁷ Außerdem versicherte sie Birken, dass ihr religiöses Vorhaben nicht als ihr persönlicher Wille, sondern als Gottes Auftrag an sie zu betrachten sei.³¹⁸

Obwohl die Dichterin Pater Müller als eine am „Irrglauben“ festhaltende Person ansah, schmälerte dies nicht die gute Beziehung zwischen den beiden, die sich über die Jahre noch intensivierte.³¹⁹ Bei Betrachtung eines entsprechenden ökumenischen Dialogs, wie er auch zwischen Greiffenberg und Müller geführt wurde,³²⁰ lässt sich feststellen, dass der Gesprächsinhalt auf einen gemeinsamen christlichen Glauben ausgerichtet war.³²¹ Bei diesem stand nicht das Aufzeigen gewisser konfessioneller Sonderheiten oder Glaubensabweichungen im Fokus, sondern in erster Linie die Generierung eines „konfessionsverschiedene[n] Gesamtverständnis[ses] des Evangeliums.“³²² Folglich wurde im interkonfessionellen Austausch erst sichtbar, dass ein Zustandekommen der Ökumene³²³ ohne eine feste eigene konfessionelle Identitätsüberzeugung nicht vorstellbar sei.³²⁴ So teilte Greiffenberg ihrem Nürnberger „Innigstfreund“ jene Haltung mit, die Pater Müller ihr und ihrem Konfessionsbewusstsein gegenüber einnahm: „*Er könne mir in keiner Sache, unrecht geben, Ich zielte in Allem Auf den höchsten Grad der Vollkommenheit! Ich Solle dabey Bleiben, und wann Ich auch mein Lebetag nicht zu Seiner Religion treten werde, Wolle Er doch Mein Beständig-gutter Freund verBleiben.*“³²⁵ Diese Zeilen lassen auf die hohe Meinung schließen, die beide Gesprächspartner, trotz unterschiedlicher Konfessionsbekenntnisse, voneinander hatten. Und wiederholt rechtfertigte Greiffenberg das Zustandekommen und den Fortbestand dieses interkonfessionellen Kontaktes mit dem

³¹⁶ *Laufhütte*, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 332.

³¹⁷ Brief CRvG an SvB, s.d., 33, Nr. 28.

³¹⁸ *Laufhütte*, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 333.

³¹⁹ Vgl. Brief CRvG an SvB, 25.2.1667, 37, Nr. 30.

³²⁰ Diesbezügliche Akten über einen direkten Briefverkehr zwischen Greiffenberg und Müller konnten im NÖLA leider nicht ausfindig gemacht werden.

³²¹ *Dangel*, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse, 5.

³²² Carl Heinz *Ratschow*, Konfession/Konfessionalität. In: TRE Bd. 19 (Kirchenrechtsquellen–Kreuz) (Berlin/New York 1990) 419–426, hier 421.

³²³ Eine „konfessionelle Harmonisierung“, wie sie bei *Dangel* beschrieben wird, strebte auch Greiffenberg insbesondere in ihrem poetologischen Werk „Sieges-Seule der Buße und Glaubens/ wider den Erbfeind Christliches Namens“ an. In diesem plädierte die Dichterin für ein einheitliches christliches (bzw. protestantisches) Glaubensbekenntnis im Kampf gegen den Islam und die Osmanische Bedrohung von 1663/64 in Österreich. Vgl. *Dangel*, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse, 6; *Cerny*, Greiffenberg, 65.

³²⁴ *Dangel*, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse, 5f.

³²⁵ Brief CRvG an SvB, 25.2.1667, 37, Nr. 30.

kaiserlichen Beichtvater als ein Geschenk der göttlichen Fügung, weshalb sie Birken schrieb: „Also daß Es mit Gottes hülf ohne Seel-, Ehr-, und Gutts-gefahr Abgangen, und der Feind zum Freünd worden [ist].“³²⁶

Insgeheim blieb es weiterhin Greiffenbergs Vorhaben, durch den religiösen Kontaktaus-
tausch mit dem katholischen Beichtväterkollegium einen persönlichen Zutritt zu Kaiser Leo-
pold I. zu erhalten. In ihrem Vertrauen auf Gottes Beistand war sie fest davon überzeugt, dass
es ihre Bestimmung sei, das gesamte katholische Kaiserhaus aus der „*Irrthums-vertheydi-
gung*“³²⁷ zu erretten und zur „wahren“ protestantischen Religion zu leiten.³²⁸

3.4.2. „Geheymes Vorhaben“ – Greiffenbergs Bekehrungsmission Kaiser Leopolds I.

Wie in Kapitel 3.2. bereits angedeutet wurde, können Greiffenbergs religiöse Handlungsstrate-
gien zunächst in drei Stufen untergliedert werden: Erstens, in die Ausbreitung der „*Deogloria*“,
zweitens, in einen allgemeinen Aufruf zur Buße sowie drittens, in ein verdeckt gehaltenes Wag-
nis ihrer Bekehrungsmission am kaiserlichen Hof in Wien.³²⁹ Was den Akt der Buße betraf,
ging Greiffenberg davon aus, dass diese auch bei scheinbarem Ausbleiben des gewünschten
Erfolgs dennoch nicht zwecklos sei, da das Ablassen von etwas „Sündigem“ für sie zugleich
eine explizite „Bekehrung zu Gott“ und zum „wahren“ Glauben bewirkte. In diesem Kontext
meint Traugott Koch, dass die „Liebe zum Anderen in der Liebe zur Wahrheit“, den Grundkern
des Christentums bilde.³³⁰ So schrieb Catharina Regina von Greiffenberg auch in einem Brief
an Birken: „*Freylich ist die Lieb-Allmacht-Gottes das kräftigste Errettungs Mittel.*“³³¹ Koch
sieht es einerseits als eine „Liebestat“ an, dass Greiffenberg, von ihrer eigenen Bekenntnisiden-
tität geleitet, konfessionsfremde Personen, wie den katholischen Kaiser und dessen Umfeld,
zum „wahren“ Glauben zu bekehren beabsichtigte. Dadurch sollte der bzw. die jeweils Andere
dazu verleitet werden, Anteil an der einzig „richtigen“ Glaubensgemeinschaft zu nehmen. An-
dererseits kann Greiffenbergs Vorhaben auch unter dem entgegengesetzten Blickwinkel einer
expliziten Verbreitung ihrer konfessionellen Überzeugung mit unerbittlichem Durchsetzungs-
willen, ohne den Anschein jeglicher Kompromissbereitschaft, gesehen werden.³³²

Nachdem jedoch die Forderungen nach Frieden und Glaubenseintracht längst Eingang in die
protestantische „*Litaney*“ des 17. Jahrhunderts gefunden hatten,³³³ griff Greiffenberg in ihren

³²⁶ Brief CRvG an SvB, 25.2.1667, 37f., Nr. 30.

³²⁷ Ebd., 37.

³²⁸ *Schreiber*, Adeliger Habitus und konfessionelle Identität, 157.

³²⁹ *Koch*, „*Passion-Betrachtungen*“, 12.

³³⁰ Ebd., 27, 33.

³³¹ Brief CRvG an SvB, 25.2.1667, 37, Nr. 30.

³³² *Koch*, „*Passion-Betrachtungen*“, 33.

³³³ Ebd., 30.

Selbstzeugnissen auch vermehrt auf dieses friedensstiftende Gedankengut zurück. So führte sie hinsichtlich einer gesamtchristlichen Gesinnung in ihrer „Siegestsäule der Buße“ an: „*Es sey der Eintracht Grund/ daß sie all‘ in der Tauff‘ eingangen einen Bund/ zu dienen einem Gott [...]*“.³³⁴ Denn dieser durch die Taufe „eingegangene Bund“ war es schließlich, weshalb sie sich dazu berufen fühlte, für eine geeinte Glaubensfreiheit und für die damit verbundene Aufhebung der Glaubensunterschiede einzutreten.³³⁵ Unter der Aufhebung der konfessionellen Unterschiede verstand sie in erster Linie, dass sich Katholik:innen den Protestant:innen annähern sollten. So richtete sie bewusst folgende Zeilen direkt an Leopold I.: „*Das Christen-Glück steht jetzt/ auf ihrer Eintracht-Ruh. Um Gottes willen! lasst die Eintracht euch belieben.*“³³⁶ Einen nicht zu unterschätzenden Einfluss dürfte dabei auch der im Neuen Testament verankerte Missionsbefehl (Matth. 28,18) gespielt haben, durch den es Greiffenberg als ihre christliche Pflicht verstand, die kaiserliche Obrigkeit und auch die katholischen Fürsten dem „wahren“ Glauben zuzuführen. Insofern kann Greiffenbergs Agency hier rein in Verbindung mit ihrem christlichen Pflichtbewusstsein gesehen werden.³³⁷

Ihr Vorhaben aktiv verwirklichen zu können, erwies sich für Greiffenberg jedoch als kein einfaches Unterfangen, fanden doch die literarischen Werke des niederösterreichischen Landadels kaum Beachtung am Wiener Kaiserhof. Der Umstand, dass das katholische Kaiserhaus vor allem die italienische Dichtkunst schätzte und diese alles andere übertraf, führte dazu, dass die deutsche, „lutherische“ Poesie des 17. Jahrhunderts am Hof nach wie vor einer negativen Stigmatisierung unterlag.³³⁸ Dennoch vertrat Greiffenberg die Überzeugung, dass sich ihr Voratz, das Haus Österreich zur Konversion zu bewegen³³⁹ und ein sich einstellender Glaubens triumph nur mittels Gebet und ihrer literarischen Werke erreichen lasse.³⁴⁰ Gerade durch ihre Dichtung als Medium ging Greiffenberg davon aus, „*daß Gott [...] hin und wieder viel Seelen bekehren kann, der Gott der Mich ungehindert der üblen profezeyungen zum rechten glauben gebracht, kann Es Andern auch thun, Seine Gnad währet Ewiglich!*“³⁴¹ Dabei stellten insbesondere ihre Figurengedichte, die heutzutage als unauffindbar gelten, den ersten Schritt für ihre Bekehrungsmission dar. Diese Gedichte, die in Form der kaiserlichen Insignien wie „*Krone, Reichsstab, Schwertt, Apfel und Adler*“ und, wie von Greiffenbergs Zeitgenossen Stubenberg

³³⁴ Greiffenberg, Sieges-Seule der Buße und Glaubens/ wider den Erbfeind Christliches Namens, 181.

³³⁵ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 35.

³³⁶ Greiffenberg, Sieges-Seule der Buße und Glaubens/ wider den Erbfeind Christliches Namens, 174.

³³⁷ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 47.

³³⁸ Cerny, Greiffenberg, 42.

³³⁹ Laufhütte (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 428.

³⁴⁰ Laufhütte, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 330; Ders., Emblematische Spiegelung eines Deoglori-Unternehmens, 60.

³⁴¹ Brief CRvG an SvB, 23.7.1666, 30, Nr. 26.

beschrieben, „*fast lebensgroß von lauter Versen*“³⁴² gestaltet waren, sollten Leopold I. zu Ehren seiner Kaiserkrönung im Jahr 1658 persönlich überreicht werden.³⁴³ Bereits hier, so wie auch in den folgenden Zeilen, „*Ich kann meinem Adlerhauß nichts Anders Alß Guttess wünschen, weil Ich die Schönsten Tugenden, An Ihnen Blühen sehe*“³⁴⁴, werden die Verbindung der Dichterin zum Wiener Hof und ihre aufrichtige Loyalität gegenüber dem Kaiser sichtbar. So ersehnte sie sich durch ihre Schriften, die kaiserliche Familie nicht nur zu „einer konfessionellen Offenheit“ und einer Toleranz gegenüber der lutherischen Glaubenslehre in den Territorien des Habsburgerreiches bewegen zu können, sondern das Kaiserhaus auch zu einer religiösen „Neuorientierung“ zu motivieren.³⁴⁵

Diesbezüglich reiste Catharina Regina von Greiffenberg mehrmals jährlich nach Wien,³⁴⁶ um ihr „*Unschuldiges Fromes hauß von Oesterreich*“ für ihren „*heiligen Zweck zu erreichen*.“³⁴⁷ Insgesamt sechs sogenannte „Bekehrungsreisen“ an den Wiener Kaiserhof soll Greiffenberg in den Jahren zwischen 1666 und 1676 unternommen haben.³⁴⁸ Um die konfessionelle Einstellung des Herrscherhauses in die gewünschte Richtung zu lenken,³⁴⁹ ersann sie noch eine weitere Möglichkeit, nämlich von ihr eigens angefertigte „Auswurf-Zettel“, die bei einer sich bietenden Gelegenheit am Hof persönlich angebracht und in der Folge „entdeckt“ werden sollten.³⁵⁰ Hinsichtlich der Umsetzung sah sich Greiffenberg jedoch mit der Schwierigkeit konfrontiert, den richtigen Zeitpunkt für die Anbringung der Zettel zu finden.³⁵¹ Unerschüttert in ihrem Vorhaben, schrieb sie Anfang Juli 1672 an ihren Nürnberger „Herzensfreund“: „*Aber der himmel weiß Es, wie Ich Sie Abringen Muß, Ich wollte noch hundert Schrifften und Zetelein Ehe sezen, Alß Einmahl Aussinen, wie Es Möglich Sie bey der Beschaffenheit Anzubringen, doch will Ich thun was Ich kann, vor das übrige den himmel Sorgen lassen*.“³⁵²

Um einen direkten Einfluss auf die konfessionelle Haltung des Kaisers auch „*in persona*“ ausüben zu können, griff die Dichterin auf eine Reihe von bereits hergestellten Hofkontakten

³⁴² Brief JWvS an SvB, 13.11.1659, 224, Nr. 47. In: Hartmut *Laufhütte* (Hg.), *Der Briefwechsel zwischen Sigmund von Birken und Georg Philipp Harsdörffer, Johann Rist, Justus Georg Schottelius, Johann Wilhelm von Stubenberg und Gottlieb von Windischgrätz*, 2 Teile (Sigmund von Birken. Werke und Korrespondenz 9/I, Neudrucke deutscher Literaturwerke N.F. 53, Tübingen 2007).

³⁴³ *Laufhütte*, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 330.

³⁴⁴ Brief CRvG an SvB, 28.2.1670, 141, Nr. 59.

³⁴⁵ *Keller*, Die Dichterin bei Hofe (24.01.2023).

³⁴⁶ *Koch*, „Passion-Betrachtungen“, 35.

³⁴⁷ Brief CRvG an SvB, 2.11.1674, 254, Nr. 112.

³⁴⁸ *Keller*, Die Dichterin bei Hofe (24.01.2023).

³⁴⁹ Ebd., (24.01.2023).

³⁵⁰ *Laufhütte* (Hg.), *Briefwechsel (Apparate und Kommentare)*, 663.

³⁵¹ Ebd., 665.

³⁵² Brief CRvG an SvB, Anfang Juli 1672, 213, Nr. 90.

zurück, insbesondere auf jenen Kontaktkreis,³⁵³ der „*Bey Ihr Maystet gar viel gilt*.“³⁵⁴ Mittels dieser ausgeklügelten „Vernetzungs-“Strategie sollten Greiffenbergs Gedichte zunächst dem Kaiserpaar überreicht werden, wodurch sie weiters die Hoffnung hegte: „*Erfolgt darauß Ein näherer Zutritt und Anlaß / Ihnen Allein beyzukommen und was zubringen zukönnen, daß Sie Allein leseten, und Niemand Andern in die hände kommen könte, Alßdann Erst wolltt' Ich mit der Adler-Grotta hervor*.“³⁵⁵ Eine Erklärung, worum es sich bei der „Adler-Grotta“³⁵⁶ konkret handelte, lieferte Greiffenberg selbst in einem Brief an Birken. So erläuterte sie: „*Es ist Eine Schrifft in welcher das ganze Deoglori-wesen Begrieffen: wie Es soll jener hohen Persohn [gemeint ist Kaiser Leopold I., Anm. L.R.] vorgetragen, verdeckt Entdeckt, Sie Unvermerkt zur Erkäntnus geleitet, zum beyfall bewezet, und zur öffentlichen bekäntnus / gereizet Werden, Auch wie, (vermittelst der Unbegreiflichen Geist-Eingebung,) Alles damit Anzufangen, zu Führen, und Regiren seye, daß Es Ein Zeitlich und Ewig-glückkliches Ende gewinne*.“³⁵⁷ Auch hier vertraute sie bei ihrer Bekehrungsmission stets auf Gott als helfenden Beistand,³⁵⁸ da sie davon ausging, „*Er hat Aller Dieser herrschere herzen in händen und kan Sie Neigen wie Er Will, und die schlumrenden wohl Aufweken, kurz: Was Gott Will das Geschiht!*“³⁵⁹ Denn sie sah es als Gottes Werk an, „*welches Er wohl in Ihnen würken kann, und Ein liecht! das wieder Ein Anders Entzündet*.“³⁶⁰ Ihrem „Herzensanliegen“ folgend, verschrieb sie (wenn auch an manchen Stellen nicht eindeutig erkennbar) ihre Dichtung³⁶¹ ihrem christlichen, „gottgewollten“ Missionsauftrag, sodass sie sich unentwegt zu diesem Auftrag berufen sah.³⁶²

Trotz ihres vehementen Festhaltens an ihrer Bekehrungsmission, ging Greiffenberg davon aus, dass sich diese vermutlich bis zu ihrem Lebensende nicht realisieren lasse.³⁶³ So schrieb sie am 18. Jänner 1674 an Birken: „*Ich habe wohl bey dem weißen Schwan losiert. Aber Meine Gedichte bleiben jmer Schwarze Raben*.“³⁶⁴ Die Vorstellung, dass ihre Mission, wenn auch erst

³⁵³ *Laufhütte*, Emblematische Spiegelung eines Deoglori-Unternehmens, 62; *Keller*, Die Dichterin bei Hofe (24.01.2023).

³⁵⁴ Brief CRvG an SvB, 11.3.1667, 41, Nr. 31.

³⁵⁵ Brief CRvG an SvB, 7.9.1673, 237, Nr. 103.

³⁵⁶ Eine nähere Auseinandersetzung mit diesem leider verlorengegangenen Werk findet sich auch bei *Cerny*, Greiffenberg, 51, 65; *Schreiber*, Adelliger Habitus und konfessionelle Identität, 159 und *Koch*, „Passion-Betrachtungen“, 43.

³⁵⁷ Brief CRvG an SvB, 20.11.1676, 289, Nr. 133.

³⁵⁸ Siehe *Koch*, „Passion-Betrachtungen“, 38.

³⁵⁹ Brief CRvG an SvB, 7.9.1673, 237, Nr. 103.

³⁶⁰ Brief CRvG an SvB, 23.7.1666, 30, Nr. 26.

³⁶¹ Wie auch in der Briefbeilage zu Brief 102a ersichtlich wird: „[...] *hab Ich Es zimlich verblümet, und Meyne nicht daß gar zu Viel Merkliches und Bedenklichs darinen seye, im Anfang gar nicht, in der Mitten in Sonneten bißweilen Etwas, doch wird Es zum Ende wieder Alles verwicklet und bedeket* [...]“. Brief CRvG an SvB, 235, Nr. 102a.

³⁶² *Cerny*, Greiffenberg, 49.

³⁶³ *Koch*, „Passion-Betrachtungen“, 39.

³⁶⁴ Brief CRvG an SvB, 18.1.1674, 242, Nr. 106.

am „Jüngsten Tag“, von Erfolg gekrönt sein werde, ließ die Dichterin standhaft auf ihrem Vorhaben beharren. Das Fünkchen Hoffnung, dass ihre Bestrebungen doch noch den gewünschten Ausgang zeigen würden, wurde über all die Jahre aufrechterhalten. Vielfach wird deutlich, dass Greiffenberg das Misslingen nicht als eine persönliche Niederlage betrachtete, vielmehr sah sie sich dadurch noch eindringlicher zu ihrer Pflichterfüllung, der Ausbreitung der „*Deogloria*“, ermahnt. So ist davon auszugehen, dass Greiffenberg das Ausbleiben des erwünschten Erfolges als gottgewollt betrachtete und als ein Signum, dass Gott erst zu einem späteren Zeitpunkt den Triumph der „*Deogloria*“ vorsehe.³⁶⁵ Deshalb liegt auch die Vermutung nahe, dass sie ein vorübergehendes „Ablassen-Müssen“ von ihrem Vorhaben selbst als eine Form ihrer allgegenwärtigen Frömmigkeit und daher als Triumph über das scheinbar Unerreichbare auffasste.³⁶⁶

Catharina Regina von Greiffenberg dürfte ihre Bestrebungen, das Wiener Kaiserhaus zu einer Konversion zum Protestantismus zu bekehren ungefähr 1678, zwei Jahre nach ihrer letzten Bekehrungsreise an den Wiener Hof, aufgegeben haben.³⁶⁷ Zu ihrem letzten Versuch teilte sie noch in ihrem Brief vom Juli 1674 mit, es „*seyen die 3 Sonnete, [...] der lezte Noha Rab worden, denn Ich Ausgesendet. jezt werd Ich von Allen der gleichen Versuchen ruhen Aber nie von Flehen daß Gott Meinen so billich Alß schweren Wunsch Erfüllen wolle.*“³⁶⁸ Ab diesem Zeitpunkt verstand Greiffenberg die Loslösung von dieser heute als realitätsfern einzustufenden Bekehrungsfiktion als ihre letzte Tat, die aus dem Verzicht ihres sehnlichsten „*Deogloria*“-Anliegens resultierte.³⁶⁹

3.5. (Selbst-)Isolation und geistige Askese auf Seisenegg

Das Ablassen von ihrer Bekehrungsmission, die bereits geschilderten ehelichen und wirtschaftlichen Misere sowie der Umstand, dass Greiffenberg eine Teilnahme an evangelischen Gottesdiensten in ihrer Heimat nicht möglich war, lassen bereits erahnen, wie wichtig die Ausübung des privaten Religionsexercitiums sowie die Ausführung von „meditativen Übungen“ für sie gewesen sein mussten. Dies dürfte sich insbesondere auch auf die religiös-literarische Produktionssphäre der Dichterin übertragen haben.³⁷⁰ Greiffenberg begriff das Verfassen ihrer spirituellen Meditationsschriften als „Reinigungsritual“ und als eine Form der persönlichen Christusannäherung. Auf die Traditionslinien der „*scalae meditatoriae*“ aufbauend, schilderte

³⁶⁵ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 39–41.

³⁶⁶ Schreiber, Adeliges Habitus und konfessionelle Identität, 159.

³⁶⁷ Keller, Die Dichterin bei Hofe (24.01.2023).

³⁶⁸ Brief CRvG an SvB, 13./3.7.1674, 246, Nr. 110.

³⁶⁹ Laufhütte, Emblematische Spiegelung eines Deoglori-Unternehmens, 62.

³⁷⁰ Thums, Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik, 252.

sie in ihren Werken auch ihren eigenen Zugang zu mystischen Entrückungserlebnissen.³⁷¹ Im Gegensatz zu unserem heutigen Verständnis, bedeutete das Meditieren für Luther ein wiederholtes Lesen der Bibeltex te und war für ihn deshalb stets mit einer vertieften Auseinandersetzung mit der Lektüre verbunden.³⁷²

Catharina Regina von Greiffenberg sah sich durch ihre auf Seisenegg nachzugehenden häuslichen Pflichten oftmals an ihrem religiösen Schreibprozess gehindert,³⁷³ weshalb sie Birken mehrfach klagte, „*vor vielen hauß Geschäfften nicht Ein mahl Auf den Titl und Zuschrifft* [ihrer Werke], *nur gedenken, [...] geschweigen Aufsetzen* [zu] *können* [...]“. ³⁷⁴ Umso mehr sehnte sie sich nach stillen und entlegenen Orten, da ihr die „Einsamkeit“ den nötigen Raum bot, ihrer geistlichen Meditation Ausdruck zu verleihen und auch ihre „andächtigen“ Betrachtungen und Übungen auszuführen. So verstand Greiffenberg die Lektüre in ihrer selbst definierten „sozialen Isolation und Abgeschiedenheit“ vorrangig nicht unter dem Aspekt einer Abwechslung zu ihren tristen Lebensumständen, sondern vor allem als geistige Betätigung.³⁷⁵ Ihr dichterischer Eifer, der für Greiffenberg wohl einen „Gottesdienst-Ersatz“ dargestellt haben dürfte, gewährt einen tiefgreifenderen Einblick in die asketisch anmutende Haltung der Dichterin,³⁷⁶ über die sie sich u. a. auch in folgenden Zeilen an Birken äußerte: „*wehr Ein fälttge Andacht sucht, wird Seine vergnügung finden, Aber wehr nach hoheit greifft nichts Alß den Schatten Fangen!*“³⁷⁷ Der Akt der Askese konnte eine Besinnung auf ein bestimmtes Lebensprinzip, eine Abkehr vom realen Weltgeschehen bis hin zum Streben nach einer übermenschlichen, göttlichen Maxime bedeuten, sodass die asketischen Übungen oder Ritualhandlungen auch die Identität des Individuums maßgeblich prägten. Man kann also davon ausgehen, dass den Individuen auch unterschiedlichste Formen der Askese dahingehend dienlich waren, indem sie ein Verständnis für die eigene konfessionelle Identität erst sichtbar machten.³⁷⁸ Asketisches Handeln vollzieht sich stets außerhalb des „normalen“ Alltagsrahmens, wodurch sich ein erweiterter Blickwinkel auf den Akteur bzw. die Akteurin gewinnen lässt. Aus diesem Grund können asketische Haltungen „als eine besonders radikale Form der Identitätsbildung“ eingestuft werden.³⁷⁹ Mithilfe dieser geistigen Betätigung war Greiffenberg auch davon überzeugt, ihr

³⁷¹ Günther Butzer, Übung und Wissen in der religiösen Lyrik der frühen Neuzeit. In: Peter-André Alt, Volkhard Wels (Hg.), Religiöses Wissen in der Lyrik der Frühen Neuzeit (Wiesbaden 2015) 61–77, hier 67f.

³⁷² Johannes Wallmann, Zwischen Herzensgebet und Gebetbuch. In: van Ingen, Niekus Moore (Hg.), Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit, 13–46, hier 26.

³⁷³ Cerny, Greiffenberg, 51.

³⁷⁴ Brief CRvG an SvB, Anfang Juli 1672, 213, Nr. 90.

³⁷⁵ Cerny, Greiffenberg, 53–55.

³⁷⁶ Ebd., 69.

³⁷⁷ Brief CRvG an SvB, 20.7.1671, 184, Nr. 74.

³⁷⁸ Werner Röcke, Julia Weitbrecht, Einleitung. In: Dies. (Hg.), Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit (Berlin/New York 2010) 1–7, hier 1.

³⁷⁹ Ebd., 3f.

zeitliches Leid auf Erden bewältigen zu können.³⁸⁰ So offenbarte sie ihrem Nürnberger Freund: „*Ich bin Gewiß daß Gott Alles was mann Unschuldig und von Seinet wegen leidet in der Ewigkeit, (solte Es Ja hie nicht seyn,) Reichlich Ersezen und Ergezen wird.*“³⁸¹

Vor allem die Natur bot der Dichterin ein willkommenes Refugium, um einerseits religiöse Erbauungsschriften zu lesen und andererseits ihre eigenen religiösen Werke, zurückgezogen in der Stille und „Einsamkeit“ der Landschaft, zu verfassen.³⁸² Ihrer geistlichen Frömmigkeit nachgehen und ihr literarisches Schaffen vorantreiben zu können, verlangten von Greiffenberg einen Rückzug von ihren Standesgenoss:innen,³⁸³ da sie laut eigener Angaben „*schon Eine ganze Zeit Reden und höhren Muß was [ihr] zu wieder und Entpehren, und verschweigen, was [ihr] dem Geist nach Angenehm were.*“ Folglich kam sie zu der Überzeugung, sie müsse ihre „*ganze Seelen-vergnügung in der Einsamkeit suchen.*“³⁸⁴ Da Greiffenberg in ihren Briefen, so wie auch in einigen ihrer Gedichte, das „Schauspiel“ der Natur in den unterschiedlichen Jahreszeiten pries, kann davon ausgegangen werden, dass sie den göttlichen Schöpfungsakt nicht als ein vergängliches, rein auf die Vergangenheit beschränktes, Phänomen betrachtete. Viel mehr fasste sie diese Natureindrücke als einen „lebendigen Prozeß“ und als eine nahezu unbeschreibliche „Kraft“ auf, die dem menschlichen Auge äußerlich verborgen blieben. So führte Greiffenberg die „Lebendigkeit“ der Natur einzig und allein auf Gottes Wirken zurück.³⁸⁵ Die Natur fungierte dabei als „Kraftort“, der sowohl die physische als auch die psychische Verfassung der Dichterin positiv zu stärken vermochte.³⁸⁶ Dass sie besonders die „*herbstische [...] Feld- und Wäld-luft, [...] mit vögelfangen, fischen, Jagen und Reisen [verbrachte,] bey welchen Allen [ihr] die Bücher süsse Gesellschaft leisten*“³⁸⁷, lässt den Kontrast zu den ihr sonst auferlegten Alltagspflichten deutlich erkennen, sodass Aufenthalte und Tätigkeiten in der Natur sehnlichst von ihr erwünscht waren, während sie die häuslichen Aufgaben verabscheute.³⁸⁸

Das Lesen der Erbauungswerke stellte sich im Grunde als Vorgang heraus, den Greiffenberg für ihre persönliche Andacht nutzte. Dabei zeichnete sich ihre, auf das Geistliche ausgerichtete, Andachtserfahrung dadurch aus, dass sie von der Lektüre über Gottes Walten, das Leben und die Passion Christi selbst inspiriert wurde und sie diese gottgegebene Inspiration in ihren Werken und Briefen zum Ausdruck brachte. Sowohl ihre Andachtspraxis als auch das Abendmahl

³⁸⁰ Frank, Greiffenberg, 98.

³⁸¹ Brief CRvG an SvB, 2.7.1675, 265, Nr. 119.

³⁸² Schreiber, Adeliger Habitus und konfessionelle Identität, 73.

³⁸³ Ebd., 237.

³⁸⁴ Brief CRvG an SvB, 28.2.1670, 139, Nr. 59.

³⁸⁵ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 68.

³⁸⁶ Frank, Greiffenberg, 90.

³⁸⁷ Brief CRvG an SvB, s.d., 34, Nr. 28.

³⁸⁸ Frank, Greiffenberg, 90.

stellten für Greiffenberg eine gesteigerte geistige Erlebnissphäre ihrer „affektischen Mystik“ dar, die unseren heutigen Vorstellungen nicht zugänglich ist.³⁸⁹ Anstatt des begehrten Gottesdienstbesuchs trat für sie die freie und zufällige Andacht ins Zentrum ihrer religiösen Lebens- und Krisenbewältigung. So lässt sich aus einigen Briefstellen der Schmerz der Dichterin entnehmen, dass sie als eine „*Auß dem Musen-Reich in diese wüsten*“³⁹⁰ *verbahnete [...] von der Weysheit-welt ganz Entfernet lebe*“.³⁹¹ Auffällig ist dabei das oftmals als „Wüste“ klassifizierte niederösterreichische Seisenegg, das Greiffenberg zur Beschreibung ihres, als persönliche Einöde empfundenen, Lebensraumes vermehrt in ihren Briefen anführte.³⁹² Dieser Terminus kann nur unter dem Aspekt der von Greiffenberg empfundenen „geistlichen Isolation“ von religiösen Gleichgesinnten in Niederösterreich betrachtet werden. Da es ihr weder an Bediensteten noch an gesellschaftlichen Zusammentreffen auf Seisenegg fehlte, kann in diesem Kontext nicht von einer „sozialen Vereinsamung“ gesprochen werden.³⁹³ Die Einstellung, die Greiffenberg zu ihrem Heimatort vertrat, war somit ambivalent: Auf der einen Seite zog sie sich freiwillig an ruhige Orte zurück, da ihr die Stille und „Einsamkeit“ für ihre persönliche Andacht willkommen zu sein schienen, auf der anderen Seite drohte ihr auf Seisenegg die Gefahr einer Vereinsamung und geistigen Isolation von ihrem literarischen Freundeskreis, die sich durch das Medium Brief überwinden ließ. Nach Horst-Joachim Frank zählten in der pietistischen Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts Einsamkeit und Stille zu den positiven Faktoren, die den Schöpfergeist eines Individuums während der Andachtspraxis anzuregen vermochten.³⁹⁴ Anders wird diese Wüste bei Hildegard Elisabeth Keller als gefahrenvoller und entlegener Ort interpretiert, sodass ein dortiger Aufenthalt „intellektuelle und seelische Ödniserfahrungen“ mit sich bringen könne. Die Wüste als Gefahrenort des Vergessens der eigenen Identität zu betrachten, dürfte bei Greiffenberg jedoch nicht von Relevanz gewesen sein, da sie eine künftige Heilserwartung mit dieser noch stärker in Verbindung brachte als eine Auslöschung ihres kulturellen und religiösen Gedächtnisses.³⁹⁵ So schrieb sie an Birken: „*Es schmerzt Mich wohl daß Ich Mein ganzes leben in der wüsten mit so viel unlust, Müh, und Entbährung Alles was mich vergnügen könnte, zu bringen Muß, [...] doch muß Ich spühren daß Gottes Will Also ist, der Ja Außdrücklich zeigt daß Er wolle daß Ich im Land und bey den Güttern Bleiben solle.*“³⁹⁶

³⁸⁹ Frank, Greiffenberg, 91–93.

³⁹⁰ Zur Wüstenmetaphorik als Klassifizierung ihrer Heimat Seisenegg siehe die Briefe Nr. 93, 124, 128 und 150.

³⁹¹ Brief CRvG an SvB, 25.11./5.12.1672, 219, Nr. 93.

³⁹² *Laufhütte* (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 574.

³⁹³ Vgl. dazu die Briefe Nr. 33, 46, 55, 59, 62, 64, 75, 80, 88, 90, 110, 138 und 150.

³⁹⁴ Frank, Greiffenberg, 89.

³⁹⁵ Hildegard Elisabeth Keller, Wüste. Kleiner Rundgang durch einen Topos der Askese. In: *Röcke, Weitbrecht* (Hg.), Askese und Identität, 191–206, hier 192.

³⁹⁶ Brief CRvG an SvB, 7./17.1.1676, 275, Nr. 124.

Für Catharina Regina von Greiffenberg dürfte der Empfang des Abendmahls die wichtigste Form ihrer gelebten Andachtspraxis dargestellt haben. Gemäß der im Protestantismus vertretenen Realpräsenz-Lehre,³⁹⁷ dürfte der Genuss des heiligen Abendmahls in unterschiedlichen Formen für tiefgläubige Protestant:innen ein Mittel gewesen sein, durch das sie sich eine (Glaubens-)Festigung, insbesondere in den widrigsten Lebenslagen, erhofften. Deshalb ist es kaum verwunderlich, dass Catharina Regina von Greiffenberg das Abendmahl, je entlegener sie sich von geistigen Disputationen mit ihrem Nürnberger Freundeskreis sah, desto häufiger ersehnte.³⁹⁸ Auch wenn bei Luther ausschließlich die eine Art des „Zusichnehmens“ des Abendmahls, nämlich die „leiblich-geistliche“ Form, als relevant erachtet wird, so kann trotz der Untrennbarkeit dieser beiden Formen ein Unterschied zwischen einem rein geistlichen („*manducatio spiritualis*“) und einem rein leiblichen („*manducatio oralis*“) Empfang des heiligen Abendmahls erkannt werden. Während bei der leiblichen Form, die Einnahme von Brot und Wein (als Symbole für „Leib und Blut“) durch den Mund erfolgt, ergibt sich durch die geistliche „Nießung“ ein direktes Bewusstwerden des Individuums für den (meist vorangegangenen) leiblichen Empfang der Gaben. Nach Jobst Schöne zielt die geistliche Form der Abendmahls-Aufnahme besonders auf die Sündenvergebung ab, wodurch sie sich für das Individuum oftmals als ergiebiger erweist als ihr leibliches Pendant. So ließe sich wiederum schlussfolgern, dass eine unmittelbare Loslösung von der Sünde ausschließlich nach dem Akt des geistlichen Abendmahlempfangs gewährleistet werden kann, da die reine Aufnahme der Speisen noch keine Sündenvergebung bedeutet.³⁹⁹ Dies wäre erst gegeben, wenn über die Seelenspeise hinaus durch die Abendmahls-Aufnahme eine höhere Wirkung auf das Individuum erzielt werden kann.⁴⁰⁰

Greiffenbergs Worte „*weil Mich / Meine Seelen Begir Nohtwendig hinauf zieht, in Jesus süssesten wunden kwellen die über Englische Labung zukosten, in zwischen genüß Ich deren im Geist*“⁴⁰¹ legen die Vermutung nahe, dass sie nicht nur während ihrer Gottesdienst- und Andachtsreisen das Abendmahl ersehnte, sondern dieses, zumindest in seiner geistlichen Form, auch in ihrer Heimat begehrte. Insbesondere bei jenen Protestant:innen, die in der niederösterreichischen Diaspora der Frühen Neuzeit lebten, dürfte ein vermehrter Rückgriff auf die „*manducatio spiritualis*“ eine wesentliche Rolle gespielt haben.⁴⁰² Dabei ging Greiffenberg

³⁹⁷ Die Realpräsenz von Leib und Blut Christi wurden von Luther gemäß der Sakramententheologie als Bestandteile der göttlichen Gabe definiert. Schöne, Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament, 45.

³⁹⁸ Cerny, Greiffenberg, 69f.

³⁹⁹ Schöne, Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament, 76–78.

⁴⁰⁰ Ebd., 62f.

⁴⁰¹ Brief CRvG an SvB, s.d., 34, Nr. 28.

⁴⁰² Laufhütte (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 770.

sogar noch einen Schritt weiter, da sie in Erwägung zog, das heilige Abendmahl nicht nur im Zuge ihrer Gottesdienst- und Andachtsreisen zu sich zu nehmen, sondern dieses auch in ihrer Heimat zu empfangen.⁴⁰³ Dieses sehnstüchtige Verlangen lässt sich an der folgenden Passage gut erkennen, in der Greiffenberg Birkens Rat bezüglich einer eigenhändigen Abendmahlsverabreichung einholt: „so bitt Ich Ihn noch mahlen, Um die wunden Jesu! Mir die Entdeckten Scrupel wegen des Usui und Usu gründlich zu wieder legen, und Mir zu beweisen und bekräftigen, daß Ich ohne Alle gefahr und bedenken Mir diese himmlische Labung Selber geben, und Nehmen kann.“⁴⁰⁴ Hartmut Laufhütte zufolge verbirgt sich hinter dieser Passage einer der einzigen Hinweise auf eine heterodox anmutende Selbstrepräsentation der Dichterin.⁴⁰⁵ Mittels beider Formen, sowohl geistlicher als auch leiblicher Aufnahme und Verinnerlichung des Abendmahls, strebte Greiffenberg danach, einen gewissen Anteil am Transzendenten bereits im Diesseits zu erhalten.⁴⁰⁶ So ging sie von einer Verschmelzung des Himmlischen mit dem irdischen Leben aus,⁴⁰⁷ die sie auch mit den Worten: „in der Gottheit, und Genüßung der Selben ist nichts vergangenens! die Jessus-gegenwartt ist Allezeit Neue“⁴⁰⁸ beschrieb.

Obwohl Greiffenberg in Anbetracht dieser Vorstellung bereitwillig die Schicksalsschläge, die ihr Leben mit sich brachte, auf sich nahm, musste sie jedoch spätestens im Jahr 1677 die Meinung von sich selbst vertreten haben, sie sei „keine genug starke Glaubens-heldin, daß [sie sich] hette hin durchreissen, und wasser Auß Dem Bronnen von Betlehem schöpfen, und brod Auß diesem Brodhauffe [sich] Selber geben können!“⁴⁰⁹ Dennoch kann davon ausgegangen werden, dass die Dichterin im Abendmahl eine Vereinigung mit Gottes Sohn verstand, die sie wiederum als einen Vorgriff auf ihren gemeinsamen, immerwährenden „Bund“ im Jenseits betrachtet haben dürfte.⁴¹⁰

3.6. Todessehnsucht und Jesus-Nähe

Der Ausblick auf ein mit Christus geeintes Leben im Jenseits dürfte Greiffenberg dazu veranlassen haben, noch exzessiver nach der ersehnten Erlösung von ihren „Lebensqualen“ und einem himmlischen Dasein zu trachten. So vertrat sie die Ansicht, dass ihr nach ihrem Ableben eine Wohnung im Jenseits offenstehe.⁴¹¹ Diesbezüglich finden sich in ihren Korrespondenzen mit

⁴⁰³ *Schreiber*, Adeliger Habitus und konfessionelle Identität, 79; *Laufhütte*, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 336.

⁴⁰⁴ Brief CRvG an SvB, 1.6.1676, 281, Nr. 128.

⁴⁰⁵ *Laufhütte*, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 336.

⁴⁰⁶ *Dohm*, Poetische Alchimie, 109.

⁴⁰⁷ Ebd., 86.

⁴⁰⁸ Brief CRvG an SvB, 15.6.1671, 173, Nr. 70.

⁴⁰⁹ Brief CRvG an SvB, 27.1.1677, 292, Nr. 136.

⁴¹⁰ *Laufhütte* (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 790.

⁴¹¹ *Koch*, „Passion-Betrachtungen“, 76f.

Birken an vielen Stellen meist direkte Anspielungen auf ihren Wunsch „*bey den Engeln im himmel [zu sein], weil die Teüfel volle Erden Einen nicht nur keinen Engel, [...] keinen Tugendlichen Menschen Auf Erden seyn lasset. [...] Die welt ist nur Ein Folter hauß.*“⁴¹² Catharina Regina von Greiffenberg befand sich in einer persönlichen Zerrissenheit: Umso mehr ihr Dasein auf Erden von Schicksalsschlägen und Zerwürfnissen geprägt war, desto vehementer begehrte sie eine Erlösung durch den Tod.⁴¹³ So hegte sie die Hoffnung: „*giebt Mir gott keine Mittel zu leben, so wird Er Mir vielleicht das leben auch Nehmen, [...] Denn [...] die Deoglorj, oder der Tod, seyn nach Jesu Mein Einiges Verlangen.*“⁴¹⁵

Der Ruf danach, ihre irdische Existenz gänzlich aufgeben zu können, wird sowohl in mehreren Briefstellen als auch in ihren geistlichen Werken sehr deutlich zum Ausdruck gebracht, sodass der alles überwindende Tod für die Protestantin zur erlösenden Metapher wurde. Insbesondere Greiffenbergs Vertrauen darauf, durch den Tod mit Christus im Himmel vereint zu sein, dürfte in ihrer Glaubensüberzeugung verankert gewesen sein. Dafür war es aus der Sicht Greiffenbergs von Nöten, dass durch den erschten Tod der „Bund“ mit Jesu bestehen bleibe und nicht durch ein irdisches Unheil ausgelöscht werde.⁴¹⁶ Diese Ansicht spiegelt sich vor allem in folgenden Zeilen der Dichterin an Birken wider: „*Ich sollte zum heiligen vorbild leben: Ach! Viel mehr zum sterben Eilen, daß die welt Mein Jesus-bild im herzen nicht verderben Möge.*“⁴¹⁷

Hier fand die auf das Mittelalter zurückgehende „Sterbekunst“, auch „*Ars moriendi*“ bezeichnet, als Meditationsform Eingang in die christliche Erbauungsliteratur, die auch die Vorstellungswelt frühneuzeitlicher Individuen maßgeblich beeinflusste. Martin Scheutz hebt diesbezüglich hervor, dass die „Vorstellung von der Vergänglichkeit, der Nichtigkeit des Lebens und der Gleichheit aller Menschen vor dem Tod“ auch Anklang in den künstlerischen Entfaltungen der Frühen Neuzeit fand, sodass Illustrationen des „*vanitas*“-Motivs durchaus keine Seltenheit waren.⁴¹⁸ Sollte Greiffenberg ihrer „Seelen-Göttin *Deogloria*“ zu Lebzeiten nicht den gewünschten Dienst erweisen können, so erhoffte sie sich „*wird Mich kein Mensch verdenken können wann Ich Auß dieser verfluchten welt, zu Meinen Jesu! in die Seelige Ruh begehre.*“⁴¹⁹ Da sich in den religiösen Schriften von „schreibenden“ Akteur:innen der Frühen Neuzeit häufig auch ein gewisses Streben nach „Selbstvergottung“ abzeichnete, kann das

⁴¹² Brief CRvG an SvB, 9./19.8.1675, 268f., Nr. 121.

⁴¹³ Frank, Greiffenberg, 99.

⁴¹⁴ Brief CRvG an SvB, 7.2.1679, 333, Nr. 162.

⁴¹⁵ Brief CRvG an SvB, 1.1.1670, 131, Nr. 57.

⁴¹⁶ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 89.

⁴¹⁷ Brief CRvG an SvB, 28.2.1670, 140, Nr. 59.

⁴¹⁸ Martin Scheutz, Ein unbequemer Gast? Tod, Begräbnis und Friedhof in der Neuzeit. In: Wolfgang Hameter (Hg.) Freund Hein? Tod und Ritual (Innsbruck 2007) 100–134, hier 106.

⁴¹⁹ Brief CRvG an SvB, Anfang Dezember 1671, 197, Nr. 82.

irdische Dasein nicht ausschließlich unter dem Aspekt einer „*vanitas*“-Erfahrung aufgefasst werden. Die von Gott ausgehende Gabe der Glückseligkeit bereits im Leben erfahren zu dürfen, war es schließlich, welche die Akteur:innen, so auch Greiffenberg, dazu veranlasste, in ihren geistlichen Werken verstärkt auf die Ausbreitung des Gotteslobs abzu zielen.⁴²⁰ Greiffenberg sah das Sterben nicht als etwas „Mannhaftes“ an, weshalb sie die Meinung vertrat: „*Für Jesus Christus zu sterben ist kein männliches Schicksal, es bedeutet, durch einen schönen Tod verewigt zu werden!*“⁴²¹ Betrachtet man dieses Statement im Kontext der weiblichen Gefühlsempfindungen der schreibenden Akteurin, so wird ersichtlich, dass die gesteigerte Liebe und Sehnsucht nach dem Tod stets in Verbindung mit ihrer mystischen „Christus-Beziehung“ steht.⁴²² Zugleich würde der Tod nicht nur die Vereinigung mit Gottes Sohn bedeuten, sondern auch ein Wiedersehen mit den bereits verstorbenen Liebsten.⁴²³ Gerade deshalb drückte Greiffenberg ihren Kummer in den Briefen dahingehend aus, dass „*Fast Alle die mit [ihr] krank waren, gestorben [seyn]*“, sodass sie betrübt feststellen musste „*und Ich Muß leben, der Am wenigsten Am leben, und Niemand nichts an Mir, gelegen ist!*“⁴²⁴

Dass das Thema „Tod“ in der Frühen Neuzeit konträr betrachtet wurde, lässt sich besonders gut an folgenden Aussagen Greiffenbergs aufzeigen: „*Meine wiederwärtigkeiten seyn so wenig schreibwürdig, Alß Sie nicht genug zubeschreiben seyn!*“⁴²⁵ [...] *zum Frieden und zur Ruh wünsch Ich mich in die kühle Erden.*“⁴²⁶ Auf der einen Seite vermag der Tod zwar von den irdischen Lasten zu befreien, sodass schmerzhaft e Erinnerungen in Vergessenheit geraten würden. Auf der anderen Seite gehe mit dem Tod auch die Auslöschung des „dichterische[n] Ich[s]“ einher, das nicht mehr die Fähigkeit zur Lobpreisung Gottes besitze. Der Tod bringe somit das Ablassen von dem als „gottgewollt“ aufgefassten Auftrag an die Dichterin mit sich.⁴²⁷ Unter dieser Prämisse betrachtet, eröffnete sich für Greiffenberg erneut eine Perspektive, um ihre Todessehnsucht zu überwinden und sich mit ihrem irdischen Leben zu arrangieren.⁴²⁸ Die Begierde nach dem Tod dürfte bei Greiffenberg lediglich rein hypothetisch gewesen sein, da sich keinerlei ernstzunehmender Suizidgedanke in ihren Briefen an Birken ausfindig machen lässt.⁴²⁹ Aus ihren Worten „*Gott geb uns zu wasser und land Sieg und Glück, daß mit Seiner*

⁴²⁰ Dohm, *Poetische Alchimie*, 8.

⁴²¹ Brief CRvG an SvB, 28.8.1668, 46, Nr. 35.

⁴²² Walther Rehm, *Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik* (Tübingen 1967) 205.

⁴²³ Vgl. dazu Brief CRvG an SvB, 28./18.5.1679, 338f., Nr. 165.

⁴²⁴ Brief CRvG an SvB, Herbst 1679, 344, Nr. 172.

⁴²⁵ Brief CRvG an SvB, 1.10.1671, 193, Nr. 80.

⁴²⁶ Brief CRvG an SvB, 28.8.1668, 46, Nr. 35.

⁴²⁷ Thums, *Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik*, 269.

⁴²⁸ Frank, Greiffenberg, 99.

⁴²⁹ Ebenso wenig wie in ihrem Testament, das Greiffenberg erst am Tag ihres Todes verfasste bzw. verfassen ließ, sodass keine konkrete Absicht, früher aus dem Leben scheiden zu wollen, vorliegt.

Ehre Meer und Erd, Erfüllet werd, mit welchem verlangen Ich nicht Allein heüt Einschlaffen, sondern auch Sterben werde“⁴³⁰, lässt sich vielmehr ihr selbstaufgelegter „*Deogloria*“-Auftrag entnehmen, als dass darin eine konkrete Todesabsicht verborgen wäre.

*Ich such' je nicht mein Lob / die selbst-Ehr sey verflucht!
GOtt! GOtt! GOtt! ist der Zweck / den ihm mein kiel erkohren.
Ich bin der Pinsel nur: sein Hand mahlt selbst die Frucht;
Ihr zint die Ehr / wird was aus meinen Sinn gebohren.*⁴³¹

4. „RELIGIOUS AGENCY“ UND KOMMUNIKATIONSRAUM

4.1. Catharina Regina von Greiffenberg und die „Ars scribendi“

Der frühneuzeitliche Kommunikationsraum konstituierte sich einerseits anhand von „persönlichen“ Zusammentreffen, andererseits mittels Verbreitung von Briefen und Druckschriften.⁴³² Aus diesem Grund können Identitäten stets auch als „Produkte von Kommunikation“ in schriftlicher oder mündlicher Form betrachtet werden. Dies lässt sich daran erkennen, dass sich die (religiöse) Identität des Individuums auch in der eigenen, individuellen Auseinandersetzung mit theologischen Werken und deren Auslegung zeigt.⁴³³ So fasste auch Catharina Regina von Greiffenberg bereits zu Beginn ihrer dichterischen Betätigung den Entschluss, ihr literarisches Schaffen einer rein religiös-spirituellen Poesie zu verschreiben,⁴³⁴ die an sämtlichen Stellen von einem enorm „resignativen konservativen Habitus“ geprägt ist.⁴³⁵

Insbesondere ihre Betrachtungswerke, aber auch ihre Korrespondenzen an Birken weisen die einzelnen Facetten ihres unverkennbaren Habitus und Bekenntnischarakters auf. Diese konfessionellen Anschauungen waren keine Seltenheit, zumal die Auseinandersetzung mit der frommen Lebensführung in der Frühen Neuzeit bereits allgemein Eingang in den Briefverkehr gefunden hatte. Das Prinzip der Intertextualität in den Selbstzeugnissen bestand darin, die persönliche Lebensführung mit den historischen Grundsätzen des protestantischen Glaubens und dem „pietistischen Kanon“ zu vereinen.⁴³⁶ Eine direkte persönliche Beschäftigung der protestantischen Individuen mit verschiedenen Formen von Schriftlichkeit hatte zur Folge, dass diese neben einer höheren Alphabetisierung auch einen gewissen Habitus in der Handhabung der

⁴³⁰ Brief CRvG an SvB, 22.4.1666, 24, Nr. 22.

⁴³¹ Das vollständige Gedicht: „*Sehnlichster Weißheit-Wunsch / Zu vorgenommenem löblichen Lobewerk*“ siehe bei: Catharina Regina von Greiffenberg, Geistliche Sonnette / Lieder und Gedichte / zu Gottseeligem Zeitvertreib (Nürnberg 1662) 5.

⁴³² Maurer, Europa als Kommunikationsraum in der Frühen Neuzeit, 16.

⁴³³ Weinbrecht, Durch Worte kämpfen, 186.

⁴³⁴ Herzog, Literatur in Isolation und Einsamkeit, 538.

⁴³⁵ Ebd., 523.

⁴³⁶ Ulrike Gleixner, Lutherischer Pietismus, Geschlechterordnung und Subjektivität. In: Wolfgang Breul, Christian Soboth (Hg.), „Der Herr wird seine Herrlichkeit an uns offenbaren“: Liebe, Ehe und Sexualität im Pietismus (Halle 2011) 133–143, hier 139–141.

Lektüre entwickelten, ein Faktor, der im katholischen Sektor nicht in gleicher Weise vorhanden war. So können die Entwicklungsschritte hin zur „modernen Literatur“ vorwiegend auf das Verhältnis der Protestant:innen zu Lektüre und Schrift zurückgeführt werden.⁴³⁷ Ebenso bot sich dem weiblichen Geschlecht in kaum einem anderen Bereich als dem (teilweise autobiographischen) religiösen Schreiben die Gelegenheit, die vorherrschende patriarchale Ordnung der Frühen Neuzeit zu durchbrechen.⁴³⁸

Die Stellung der Frau bzw. deren Rolle als „schreibende Akteurin“ im frühneuzeitlichen Niederösterreich war mit der sozialen Positionierung von Männern nicht gleichgesetzt, da der Einflussbereich der Frauen meist auf ihre Funktion als Ehefrauen ausgerichtet und auf die häusliche Sphäre beschränkt war. So zählten neben Gehorsamkeit auch „Sparsamkeit und Fleiß, Mäßigkeit und vor allem Häuslichkeit“ zu den Kernattributen, die Frauen im 17. Jahrhundert zugeschrieben und von diesen auch erwartet wurden. In der Regel wurde dem weiblichen Geschlecht grundsätzlich auch nur ein Zugang zu jener Elementarbildung gewährt, die Frauen für ihre häuslichen Beschäftigungen von Nutzen sein würde.⁴³⁹ Diese Ansicht über den weiblichen Zuständigkeitsbereich vertritt auch Greiffenbergs Wegbereiter Wolf Helmhardt von Hohberg in seiner berühmten „*Georgica Curiosa Aucta*“. In dieser kommt er jedoch zu der Überzeugung, dass das Studium der Lektüre für Frauen dort, „*wo sich extraordinarie hohe Ingenia, scharffsinnige Judicia und fürtreffliche Einfälle unter ihnen befinden / und sie solche zu Gottes Lob / und Dienst des Nächsten / bescheidenlich anwenden / es nicht allein untadelich / sondern auch löblich und rühmlich sey [...]*“.⁴⁴⁰ Catharina Regina von Greiffenberg war im Vergleich zu frühneuzeitlichen Normvorstellungen überdurchschnittlich gebildet.⁴⁴¹ Hans Rudolph von Greiffenberg, dessen Studium ihn an diverse Universitäten in Italien geführt hatte, war es auf der einen Seite zu verdanken, dass sie aufgrund ihrer außergewöhnlichen Begabung eine standesgemäße Erziehung bzw. eine sogar über diese hinausgehende Bildung erhielt. Neben den zuvor angemerkten hauswirtschaftlichen Unterweisungen wurde Catharina Regina von Greiffenberg auch in Latein und anderen Fremdsprachen sowie in den Geschichts-, Staats- und Rechtswissenschaften unterrichtet.⁴⁴² Der Umstand, dass sie sich auch noch in ihren Altersjahren dem Studium der griechischen und hebräischen Sprache widmete⁴⁴³ und auch Chaldäisch

⁴³⁷ Maurer, Konfessionskulturen, 109.

⁴³⁸ Gleixner, Lutherischer Pietismus, Geschlechterordnung und Subjektivität, 141.

⁴³⁹ Falkner, Zur schreibenden Frau im Barock, 210f.

⁴⁴⁰ Wolf Helmhardt von Hohberg, *Georgica Curiosa Aucta*, Das ist: Umständlicher Bericht und klarer Unterricht Von dem vermehrten und verbesserten Adelichen Land- und Feld-Leben [...] Teil 1 (Nürnberg 1701 [1. Aufl. unter dem Titel „*Georgica curiosa 1682*“]), 281.

⁴⁴¹ Falkner, Zur schreibenden Frau im Barock, 211.

⁴⁴² Cerny, Greiffenberg, 29.

⁴⁴³ Ebd., 60.

und Syrisch lernte,⁴⁴⁴ rührt vermutlich daher, dass eine Besinnung auf „das Wort“ in der Bibel ein Verständnis für die Originalliteratur erforderte.⁴⁴⁵ An die Bedeutung des Fremdsprachenerwerbs für Greiffenberg anknüpfend, findet sich in Horst-Joachim Franks Greiffenberg-Biographie auch der Hinweis darauf, dass die spätere Dichterin einen direkten Zugang zur Lektüre aus den Bereichen Theologie und Philosophie hatte. Auf dieses theologische Repertoire konnte sie aus der eigenen Hausbibliothek, aber auch aus den Beständen ihrer unmittelbaren Nachbarn auf Seisenegg zurückgreifen.⁴⁴⁶

Auf der anderen Seite wurde Greiffenbergs literarische Betätigung auch gerade von einigen dieser benachbarten und bis dato noch nicht emigrierten protestantischen Gutsherren, wie z. B. Johann Wilhelm von Stubenberg, aber auch von ihrem Nürnberger „Innigstfreund“ Sigmund von Birken, protegiert.⁴⁴⁷ Der Austausch der Dichterin mit Birken, der als Repräsentant der Nürnberger Literaturszene des 17. Jahrhunderts galt, war, betrachtet man die von ihm ausgehende Einflussosphäre, maßgebend dafür, die Dichtkunst der niederösterreichischen Landadeligen auch in den Literaturkreisen Süddeutschlands zu verbreiten und sie diesen zugänglich zu machen.⁴⁴⁸ Dass Greiffenberg die Möglichkeit hatte, sich nicht nur im „Privaten“ literarisch zu betätigen, sondern ihre Werke auch einer mehr oder weniger breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen, beweisen folgende Zeilen, in denen sie Birkens Unterstützung bei der Fehlerkorrektur und Reproduktion ihrer Schriften erbat: *„Bitte Also Schönst Mich zu Erindern wie Meine passions-Andachten von statten gehen, ob Ich deren Truk-Endung noch im Sebdenber verhoffen darff [und] [...] auch wegen Des Buß- oder Türken-Gedichte Mir Einige Nachricht zu geben, Ob Er vermeynt daß mann Es drucken möchte, und Ich solches / samt Dem Glaubens-Triumph völlig Abschreiben, und hinauff schikken solltte.“*⁴⁴⁹ Diese Aussagen veranschaulichen, dass sich Greiffenbergs Agency nicht nur auf den Schreibprozess, sondern auch auf ihre Beteiligung an der Veröffentlichung und Publikation ihrer Werke erstreckte. So zeigte sie sich in ihren Korrespondenzen mit Birken an vielen Stellen durchaus selbstkritisch und hinterfragte u.a., *„ob die Sonnet und lieder recht Eingeruckt, ob Sie nicht zu viel oder unförmlich seyn.“*⁴⁵⁰

Das Überschreiten der frühneuzeitlichen Geschlechterverhältnisse, dessen Greiffenberg sich als „schreibende Frau“ persönlich auch bewusst gewesen sein dürfte, kommt an zahlreichen Stellen in ihren Gedichten und Briefen zum Ausdruck, sodass sich daraus auch eine

⁴⁴⁴ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 703.

⁴⁴⁵ Maurer, Konfessionskulturen, 215.

⁴⁴⁶ Frank, Greiffenberg, 26.

⁴⁴⁷ Falkner, Zur schreibenden Frau im Barock, 211.

⁴⁴⁸ Herzog, Literatur in Isolation und Einsamkeit, 538.

⁴⁴⁹ Brief CRvG an SvB, Anfang Juli 1672, 213, Nr. 90.

⁴⁵⁰ Brief CRvG an SvB, 26.6.1671, 175, Nr. 71.

Selbstlegitimierung Greiffenbergs als Dichterin ableiten lässt.⁴⁵¹ Dies wird insbesondere an ihrer Absicht, ihren Namen bereits in den Titeln ihrer Werke einzubetten, klar ersichtlich.⁴⁵² So schrieb sie im Jahr 1672 an Birken: „*Ich bin gänzlich Entschlossen Meinen Rechten Nahmen / Darunter sezen zulassen, theyls weil Ich was Ich geschriben nicht zu läugnen, sondern Mich dazu zu bekennen begehre theyls auch weil Mann der gleichen Sachen Von Mir schon gewohnt, und unter Einem verdekten Nahmen Nur verdächtig- und noch Verhasster seyn wurde [...]*“.⁴⁵³ Aus diesen Worten lässt sich nicht nur Greiffenbergs Einstehen für ihre weibliche Autor:innen-schaft erkennen, sondern es können daraus auch Rückschlüsse auf ihre protestantische Bekenntnisidentität gezogen werden. Diese wird vor allem durch folgende Zeilen abermals bekräftigt: „*Ich scheue Mich Endlich nicht Jehsum vor Aller Welt zubekennen ist Es gefährlich, so ist Es doch Ehrlich, und herrlich Ihn Auf solche weiße zu preyßen!*“⁴⁵⁴ Daraus ergibt sich, dass Greiffenbergs Selbstverständnis als Dichterin nahezu untrennbar mit ihrer Glaubensüberzeugung verankert gewesen zu sein scheint. Daher schilderte sie Birken auch ihren persönlichen Zwiespalt, den sie zwischen ihrer religiösen Berufung und ihrem Beruf als Dichterin sah, indem sie klagte: „*Es ist schwer wann der Geist himmlisch gesinnet, und der Beruff zu Irrdischen Dingen verpflichtet, wie bey uns.*“⁴⁵⁵ Die Lösung bestand für Greiffenberg in dem „mittel [...], daß der Geist inn Irrdischen Geschäften die himmlische Begier Behaltte.“⁴⁵⁶ Auf diese „irdischen Geschäfte“, die auch die zuvor beschriebenen häuslichen Pflichten von Frauen in der Frühen Neuzeit inkludierten, ist es schließlich zurückzuführen, dass Greiffenberg ihrer religiös-dichterischen Poesie Grenzen gesetzt sah. Im 17. Jahrhundert wurde Luthers Forderung im theologischen Diskurs ausgeweitet, dem weiblichen Geschlecht das „Sprechen“ im außerhäuslichen Bereich gänzlich zu untersagen. Dadurch stand Greiffenberg mit ihrer Dichtung im Konflikt mit der vorherrschenden Geschlechterhierarchie.⁴⁵⁷ An verschiedenen Passagen in ihren Selbstzeugnissen erkennt man jedoch sehr deutlich, dass Greiffenberg die ihr gesellschaftlich auferlegten Pflichten keineswegs vernachlässigte, sondern diese immer wieder aufs Neue als hinderliche Umstände für ihr Schreiben anführte.⁴⁵⁸ Gerade in dieser expliziten Betonung ihrer nachzugehenden „weiblichen Praktiken“ wird Greiffenbergs Strategie sichtbar, den Anfeindungen, denen sie wegen ihrer schriftstellerischen und „unweiblichen“ Betätigung ausgesetzt war, zu

⁴⁵¹ Falkner, Zur schreibenden Frau im Barock, 198.

⁴⁵² Laufhütte (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 667.

⁴⁵³ Brief CRvG an SvB, 1.8.1672, 214f., Nr. 91.

⁴⁵⁴ Brief CRvG an SvB, 4.10.1672, 216, Nr. 92.

⁴⁵⁵ Brief CRvG an SvB, 28.8.1668, 46, Nr. 35.

⁴⁵⁶ Ebd., 46.

⁴⁵⁷ Falkner, Rhetorical Tropes And Realities, 42.

⁴⁵⁸ Vgl. dazu besonders die Briefe Nr. 46, 52, 78, 82, 88, 90 und 96.

entgehen.⁴⁵⁹ Da Greiffenberg mit ihrer intensiven Lektüre bzw. dem Verfassen ihrer Schriften im Widerspruch zu frühneuzeitlichen Normvorstellungen stand, bedurfte es gezielt gewählter Vorgehensweisen, um ihre weibliche Autor:innenschaft gesellschaftlich rechtfertigen zu können. Für ihre Legitimation als „schreibende“ Akteurin wandte sie allgemeingültige religiöse und sozial konnotierte Strategien an, welche die Publikationen ihrer Werke positiv begünstigt haben dürften. Silke Falkner bezeichnet diese Vorgehensweise auch als „Doppelstrategie“ der Dichterin, deren Bewusstsein für ihre religiöse Poesie aus ihrem konfessionellen Selbstverständnis abgeleitet wurde.⁴⁶⁰ Greiffenberg selbst verstand den performativen Schreibakt wohl als einen doppelten „Freiraum“: Als einen „von religionspolitischen Beschränkungen“ und einen „von geschlechterpolitischen Beschränkungen“ freien Raum.⁴⁶¹

Dass sie auf dem Gebiet der religiösen Dichtung keineswegs als Amateurin galt, beweisen auch ihre Briefe an Birken, in denen sie nicht nur ihre Gedanken, hinsichtlich Anfertigung und Fortschritt ihrer Schriften äußerte,⁴⁶² sondern darüber hinaus auch Birkens Urteil über deren inhaltliche Qualität erbat. So schrieb Greiffenberg in der Aussicht auf ein Treffen mit ihrem „Innigstfreund“ in Nürnberg: *„Ich Woltte Ihn gern wegen Einiger Verß und Sinnen bilder zu Raht ziehen dennen Ich nicht gescheyd genug bin.“*⁴⁶³ Ebenso forderte sie von Birken in Bezug auf ihre „Passionsbetrachtungen“ *„Ein [...] unpartheyisches Urtheyl [...], Weil [sie] Ein heilig und Ernstliches werk vor habe.“*⁴⁶⁴ Dieses Vorhaben deutet darauf hin, dass Greiffenberg mit ihrer persönlichen Absicht zur Ausbreitung der Heilsgeschichte auch einen individuellen Zukunftsglauben hegte.⁴⁶⁵ In ihrer Überzeugung *„daß Ein jede, Ja Ein jedes wort, für Ein geist-Meyster Stuk zu haltten ist“*, sah sie sich *„zu dieser himel-Arbeitt“* auserkoren.⁴⁶⁶ Gleichzeitig weisen ihre Worte, *„bin Ich desto kekker Mich zu Nennen, welches Ich sonst nicht thun möchte, und in Lob Anwartung gerne verschwiegen bleiben wolltte“*⁴⁶⁷ darauf hin, dass Greiffenberg ihre Dichtung nicht primär unter dem Aspekt des „persönlichen Ruhmerlangens“ gesehen hat, obgleich sie aus Bekenntnisgründen vehement auf eine Namensnennung bestand. Ihr poetisches Schaffen sollte rein als Medium zur Ehrerbietung Gottes aufgefasst werden. Wie bereits angedeutet, ist dieser Umstand darauf zurückzuführen, dass die einzige Möglichkeit für Frauen

⁴⁵⁹ Falkner, *Rhetorical Tropes And Realities*, 42.

⁴⁶⁰ Ebd., 40.

⁴⁶¹ Falkner, *Zur schreibenden Frau im Barock*, 203.

⁴⁶² Falkner, *Rhetorical Tropes And Realities*, 44.

⁴⁶³ Brief CRvG an SvB, 21./31.5.1669, 113f., Nr. 49.

⁴⁶⁴ Ebd., 114.

⁴⁶⁵ Franz M. Eybl, *Lyrische Inszenierung optischer Evidenz bei Spee, Greiffenberg, Brockes*. In: *Alt, Wels* (Hg.), *Religiöses Wissen in der Lyrik der Frühen Neuzeit*, 79–94, hier 89.

⁴⁶⁶ Brief CRvG an SvB, 9.8.1669, 122, Nr. 55.

⁴⁶⁷ Brief CRvG an SvB, 4.10.1672, 216, Nr. 92.

einen literarischen „Raum“ zu betreten ausschließlich über die Verherrlichung Gottes führte.⁴⁶⁸ In diesem Kontext teilte auch Greiffenberg Birken in ihrem Brief vom 18. März 1672 mit, dass sie zur Lobpreisung Gottes höchst präzise vorgehe, damit „*Gottes Ehre durch [ihre] Fähler nicht verdunkelt wird.*“⁴⁶⁹

Die „*Ars scribendi*“ und die Anziehungskraft der Literatur führten Greiffenberg mit der Zeit dazu, ihre „subjektiv-innerlich geprägte“ religiöse Gefühlswelt vollständig zur Entfaltung zu bringen.⁴⁷⁰ So verleiteten sie die intensive Beschäftigung mit der Bibel und mit der Erbauungslektüre zu einer Art geistlichen Metamorphose, die ihre Dichtung stark prägte. An dieser Stelle wird erneut deutlich, welchen Stellenwert religiöse Dichtung und Lektüre für die Ausprägung einer weiblichen, frühneuzeitlich-konfessionellen „Gefühlskultur“ eingenommen haben dürfte.⁴⁷¹ Dieser Charakter einer nahezu verinnerlichten „Sinnlichkeit“ findet vermutlich kaum woanders eine derartige Ausprägung als in den mystischen und pietistischen Errungenschaften des Barockzeitalters.⁴⁷² Daher beinhaltet der im Sinnlichen verborgene Scharfsinn der dichterischen Bildersprache bereits den Schlüssel zur individuellen religiösen Gotteserfahrung der „schreibenden“ Akteur:innen.⁴⁷³

4.2. Schreiben als narrativer Aushandlungsprozess protestantischer Identität

4.2.1. Dichterisches Selbstverständnis im Kontext von religiösem Sendungsbewusstsein

Der Prozess des Schreibens war bereits in der Frühen Neuzeit trotz seines isolierten Charakters keine rein individuelle Aktion. In der Wissenschaft gilt das „Schreiben“ heute als Agency in „einer literarisierten Gesellschaft“. Diese performative Agency stellte aber schon in der Frühen Neuzeit eine Möglichkeit dar, nach persönlichen, aber auch zeitgemäßen Maßstäben zu handeln.⁴⁷⁴ Unter diesem Aspekt betrachtet, fasse ich Greiffenbergs schriftstellerische Betätigung als „*religious*“ Agency auf. Das bedeutet aber nicht grundsätzlich die Handlungsfähigkeit von Individuen innerhalb konfessioneller Einrichtungen, sondern der Begriff bezieht sich vor allem auf die eigene religiöse Lebensführung und die dabei ausgeübten Frömmigkeitspraktiken. So verbirgt sich hinter dem religiösen Handeln einer Person auch eine „Aktion“, die ihren

⁴⁶⁸ Falkner, Zur schreibenden Frau im Barock, 190.

⁴⁶⁹ Brief CRvG an SvB, 18.3.1672, 209, Nr. 87.

⁴⁷⁰ Dohm, Poetische Alchimie, 22.

⁴⁷¹ Ebd., 129.

⁴⁷² Ebd., 5.

⁴⁷³ Ebd., 16.

⁴⁷⁴ Arne Wrobel, Schreiben als Handlung. Überlegungen und Untersuchungen zur Theorie der Textproduktion (Tübingen 1995) 31.

Ursprung in persönlichen „Erinnerungen, Hoffnungen und Entscheidungen“ hat und für die Zukunft von großer Relevanz ist.⁴⁷⁵

Anhand von Greiffenbergs Selbstzeugnissen lässt sich erkennen, dass ihre Dichtung und ihr Glaube von Beginn ihres Schreibens an nicht zu trennen waren. Ihre besonders intensive Verbindung zu Gott äußerte sie bereits im Jahr 1666 in einem Brief an Birken, in dem sie anführt „*Er ist der zweck der Schrifften, wie Meiner Gedanken* [...]“. ⁴⁷⁶ Laut Emma Louise Brucklacher diente Greiffenberg die Berufung auf Gott und die Bibel dazu, in der Rolle als „weiblich-schreibende“ Akteurin mehr Freiraum für ihre eigene Dichtung zu erlangen. Insbesondere die Eigenschaften „schwach“ und „einfältig“, die mit dem weiblichen Geschlecht in der Heiligen Schrift assoziiert werden, wären maßgebend für dessen Beziehung zu Gott. Vielleicht war gerade dies das entscheidende Kriterium, weshalb sich Frauen durch diese ihnen zugeschriebenen Attribute und ihren besonderen Gehorsam vor Gott als den Männern ebenbürtige „gläubige Individuen“ verstanden und auch von ihren Zeitgenoss:innen als solche gesehen wurden. Die Akzeptanz und das sich Bewusstwerden der eigenen „Kleinheit“ und „Schwachheit“ dürften bei frühneuzeitlichen Akteur:innen den Kern ihres ungetrübten Glaubens an Gottes Allmacht ausgemacht haben. Greiffenbergs Dichtung zeigt auf, dass durch dieses sich Bewusstwerden eine Nachfolge Gottes ermöglicht werde, die dem religiösen Individuum letztendlich zu einer „heroische[n] Größe“ verhelfen könne.⁴⁷⁷ So gab die Dichterin auch in zahlreichen Briefstellen ihre Verbindung zu Gott als „*Einfältig, und kindisch*“ Gemüt an.⁴⁷⁸ Dass sie bestrebt war, auch ihre Werke „*ganz Einfälttig*“ zu halten, begründete sie damit, dass „*Auf gerinnge schrifften und gedanken (wie diese) [...] kein hoher Titul*“ gehöre.⁴⁷⁹ An Birken schrieb sie, dass sie sich auf jene Weise einen Zugang „*in das vatterherz Gottes*“ verschafft habe, die „*Ein jeder vernünftiger welt Mensch [...] verlacht wurde haben*“. ⁴⁸⁰ Auch betont sie in der „VorAnsprache“ zu ihren „andächtigen Betrachtungen“, sie sei lediglich eine „*arme Hirtin*“, sodass ihre Dichtung nur unter dem Aspekt „*eines simplen Wiegenlieds*“ zu verstehen sei. Ihre Leser:innenschaft weist sie explizit darauf hin, dass diese in ihren Betrachtungswerken nichts anderes finden würde, als „*Lieb und Einfalt*“. ⁴⁸¹ Derartige Bescheidenheits- und Selbstverkleinerungstopoi stellten in der religiösen Dichtung des Barock keine Einzelfälle dar.⁴⁸² So wird das irdische

⁴⁷⁵ Leming, Sociological Explorations, 76f.

⁴⁷⁶ Brief CRvG an SvB, 22.4.1666, 24, Nr. 22.

⁴⁷⁷ Brucklacher, Weibliche Autorschaftsinszenierung und heroische Christusunachfolge, 380f.

⁴⁷⁸ Brief CRvG an SvB, 4.3.1673, 223, Nr. 96.

⁴⁷⁹ Brief CRvG an SvB, 1.5.1672, 211, Nr. 88.

⁴⁸⁰ Brief CRvG an SvB, 4.3.1673, 223, Nr. 96.

⁴⁸¹ Greiffenberg, Der Allerheiligsten Menschwerdung/ Geburt und Jugend Jesu Christi/ zwölf Andächtige Betrachtungen, Vor-Ansprache an den Edlen Leser.

⁴⁸² Falkner, Rhetorical Tropes And Realities, 43.

Subjekt in der Literatur häufig auf seiner Suche nach dem Transzendenten und einer Hinwendung zu Gott geschildert.⁴⁸³ Das Wort, welches das schreibende Individuum zu Papier gebracht habe, galt als „fehlerfrei“, da es als von Gott gewollt und unabänderlich aufgefasst wurde.⁴⁸⁴

Im Unterschied zu frühneuzeitlichen männlichen Pietisten beriefen sich weibliche Akteur:innen vermehrt auf Textreferenzen aus der Heiligen Schrift oder auf Predigten, durch die sie ihr persönliches „Ich“ auch in ihren eigenen Schriften zur Geltung bringen konnten. Derartige Referenzen waren für pietistische Männer in der Frühen Neuzeit nicht von Nöten, da ihr Geschlecht für die Legitimation als schreibendes Individuum ausreichte.⁴⁸⁵ Die Darbietung des persönlichen schreibenden und sprechenden „Ichs“ in Greiffenbergs Werken ist darauf zurückzuführen, dass sie sich von Gott zur Dichtung berufen sah. Durch die Technik der „Selbstverleugnung“ gelang es ihr, das eigenhändig geschriebene Wort als von Gott eingegebenen Gedankengang zu rechtfertigen. Allein wegen der göttlichen Berufung sah sie sich, trotz ihrer „weiblichen Schwachheit“, dazu auserkoren, die „*Deogloria*“ in ihren Selbstzeugnissen auszudrücken.⁴⁸⁶ Ihre Betätigung als von Gott auserwählte, schreibende Frau begründete sie auch gegenüber Birken mit den Worten: „*so siehet mann Endlich nicht Allein durch die Augen sondern durch Eine jegliche Stralle die Auß der krafft Gottes gehet.*“⁴⁸⁷ Von dieser göttlichen Kraft ausgehend, verstand sich Greiffenberg selbst als „Werkzeug Gottes, als sein Sprachrohr“. In Berufung auf diese von ihr postulierte göttliche Kraft, nahmen für Greiffenberg beide Geschlechter vor Gott nur eine untergeordnete Rolle ein.⁴⁸⁸ Durch diese besonders intensiv verspürte Verbindung zu Gott begriff sich die Dichterin als „Mund“, der die Worte Gottes in ihren Dichtungen zum Ausdruck bringen sollte. Daher erklärt sich, dass ihre Texte einzig und allein auf die Lobpreisung Gottes ausgerichtet sind.⁴⁸⁹

Neben dieser „Werkzeugs-Bezeichnung“ finden sich insbesondere in ihrer „*Sieges-Seule der Buße*“ auch andere Begrifflichkeiten, die für ihr göttliches Sendungsbewusstsein kennzeichnend sind. So nannte sie nacheinander unterschiedlichste Metaphern wie „Pfeife“, „Pinself“, „Laute“ und „Spieß“⁴⁹⁰, die sie als gottbeseelte Gegenstände betrachtete. Silke Falkner führt in Bezug auf Greiffenbergs „Verobjektivierungsstreben“ berechtigterweise an: „Indem sie dinghafte Beispiele gibt, verdinglicht sie sich selber.“⁴⁹¹ Das religiöse Schreiben diente

⁴⁸³ Frank, Greiffenberg, 97.

⁴⁸⁴ Maurer, Konfessionskulturen, 216.

⁴⁸⁵ Gleixner, Lutherischer Pietismus, Geschlechterordnung und Subjektivität, 140f.

⁴⁸⁶ Brucklacher, Weibliche Autorschaftsinszenierung und heroische Christusbefolgung, 387.

⁴⁸⁷ Brief CRvG an SvB, 12./2.3.1676, 277, Nr. 125.

⁴⁸⁸ Falkner, Zur schreibenden Frau im Barock, 191.

⁴⁸⁹ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 61.

⁴⁹⁰ Vgl. Greiffenberg, Sieges-Seule der Buße und Glaubens/ wider den Erbfeind Christliches Namens, 241.

⁴⁹¹ Falkner, Zur schreibenden Frau im Barock, 191.

Greiffenberg somit als Rechtfertigung ihrer Selbstbestätigung als „schreibende“ Akteurin. Parallel dazu verstand sie ihre Werke auch in ihrer haptischen Materialität als „Gottes Gefäße“.⁴⁹² In ihrem Werk *„Sieges-Seule der Buße“*, führte sie diesbezüglich an: *„so wenig diß Gedicht ich auch aus eignen Sinn und können hab verricht. GOtt trieb‘ und schrieb durch mich. Von ihm ist alles kommen / [...]“*.⁴⁹³ Auf diese Weise betonte Greiffenberg nochmals eingehend, dass aus ihrer Sicht das irdische Individuum ohne Gottes Wirken keinerlei persönliche Macht über seine dichterische Fähigkeit besitze. Greiffenberg dürfte sich dessen bewusst gewesen sein, dass das hierarchische Geschlechterverhältnis ihrer Zeit Frauen kaum zugestand, sich schriftstellerisch zu betätigen. So bestätigte sie diese Ansicht mit den Worten: *„Zwar ist es nicht gemein / daß Weibes-Bilder schreiben“*, andererseits stellte sie aber auch die allgemeine Frage in den Raum: *„Doch / wann der höchste selbst die Feder komt zu treiben / wer kann sie halten still?“*⁴⁹⁴ An dieser Stelle wird abermals ersichtlich, dass sie sich selbst als bloßes „Schreibwerkzeug“ verstand. So hätte sie, laut eigener Aussage, nahezu keinen Einfluss auf den Inhalt ihrer Schriften, da ihr jedes einzelne Wort von Gott eingegeben werde. Zusammenfassend lässt sich diese Strategie folgendermaßen skizzieren: Greiffenberg stellte ihre eigene schriftstellerische Leistung in den Hintergrund und rückte stattdessen Gott als Urheber ihrer Werke in den Vordergrund. Ihre dichterische Betätigung verstand sie vor allem als „Gehorsamstat gegen Gott“, zu der sie sich durch göttliche Gnade berufen fühlte.⁴⁹⁵ Durch diese explizite Berufung auf den Gnadenakt, der ihr zuteilwurde, um sich dichterisch legitimieren zu können, wird erneut der Bezug zum „*sola gratia*“ Prinzip deutlich.

Ein weiteres Charakteristikum für Greiffenbergs religiöses Sendungsbewusstsein spiegelt sich in ihrem Sonett *„Über die unverkürzte Hand Gottes“* wider. In diesem führte sie aus: *„Dir / dir befihl ich mich / du Allerschaffungs Hand / mit dir getraut‘ ich mir auch übermenschte Thaten zu üben / ob sie auch schon über Krafft und Stand.“*⁴⁹⁶ Unabhängig von ihrem Standesbewusstsein sah Greiffenberg die religiös gelenkte „Hand“ als Voraussetzung für ihre Schreibpraxis und als das Medium schlechthin für ihre performative „*religious*“ Agency. Folglich ist die „Hand“ das entscheidende Instrument für die Lobpreisung Gottes, sodass sie von dieser, speziell beim Schreibprozess, eine eigene Kraft ausgehen sah. Mit ihrer Aussage *„Mein ganze Kunst ist die / geleitet seyn von dir“*,⁴⁹⁷ schien Greiffenberg die Ansicht vertreten zu haben, dass

⁴⁹² Schnyder, „Meine Bloedheit irrt mich nicht“, 103.

⁴⁹³ Greiffenberg, *Sieges-Seule der Buße und Glaubens/ wider den Erbfeind Christliches Namens*, 241.

⁴⁹⁴ Ebd., 240.

⁴⁹⁵ Koch, „*Passion-Betrachtungen*“, 31f.

⁴⁹⁶ Greiffenberg, *Geistliche Sonnette / Lieder und Gedichte / zu Gottseeligem Zeitvertreib*, 46.

⁴⁹⁷ Ebd., 46.

ihrer Hand von Gott geführt werde.⁴⁹⁸ Auf diese Weise schuf sie zwischen der Hand Gottes und ihrer eigenen Hand eine enge Verbindung.⁴⁹⁹ Auch lässt sich trotz des von ihr vielfach negierten Ruhmesstrebens, in dem Zutrauen „*auch übermenschte Thaten zu üben*“,⁵⁰⁰ ein geradezu anmaßendes Verhalten der Dichterin erkennen. Durch ihre enge Verbundenheit zum Transzendenten über das Körperinstrument „Hand“ dürfte Greiffenberg eine Möglichkeit gesehen haben, ihr eigenes „Sprecher-Ich“ in ihren Werken zum Ausdruck bringen zu können. Insbesondere ließ sie sich von der Vorstellung leiten, dass Gott als „*Deus explicitus*“ einen Einfluss auf alle irdischen Dinge besitze und sich seine Existenz durch seine Ubiquität in jedem Prozess entfalte.⁵⁰¹ Da sich der göttliche Schöpfungsakt vor allem in der Natur zeige, lässt sich speziell in Greiffenbergs Naturbetrachtungen eine Hinwendung ihres lyrischen „Ichs“ zur Schöpfung Gottes erkennen.⁵⁰² Das Schreiben „*sua manu*“ stellte daher einen performativen Akt dar, durch den das Gotteslob nicht nur die Innenwelt der schreibenden Akteur:innen berührte, sondern durch das Medium „Schrift“ auch eine Wirkung nach außen entfalten sollte.⁵⁰³

Greiffenberg verstand sich als bewusst von Gott zu ihrem „*Engel-werk*“⁵⁰⁴ auserkorene Person,⁵⁰⁵ deren missionarischer Auftrag es war, die Einheit der christlichen Kirche, wohlgemerkt aus einer protestantischen Perspektive, wiederherzustellen.⁵⁰⁶ Mit den Zeilen „*daß du ihm dienen solst im wunderpreisungs spiel*“,⁵⁰⁷ beschrieb sie mit eigenen Worten, worunter sie ihre literarische Betätigung verstand, nämlich als sogenanntes „Wunderpreisungsspiel“.⁵⁰⁸ Ihr gesamtes literarisches Schaffen verstand Greiffenberg als einen „Gottesdienst“, wodurch sie sich primär auch als Panegyrikerin einordnen lässt. Darüber hinaus betrachtete sie sich persönlich als Vermittlungsinstanz zwischen den gottergebenen Individuen und Gott selbst. Ihr eigenes Schreiben verstand sie nicht unter der Prämisse einer emanzipatorischen Haltung,⁵⁰⁹ was vermutlich auch darauf zurückzuführen ist, dass es in der Frühen Neuzeit weder Platz für Emanzipation noch für Toleranz gab. Und dennoch war es ihr trotz ihrer „natürlichen Einfalt“ und

⁴⁹⁸ Daniel Kazmaier, Handhabung Gottes: Catharina Regina von Greiffenbergs poetische Praxis der Unbegreiflichkeit und Hans Blumenbergs Theorie der Unbegreiflichkeit. In: Steffen Patzold, Florian Bock (Hg.), *Gott handhaben: Religiöses Wissen im Konflikt um Mythisierung und Rationalisierung* (Berlin/Boston 2016), 93–112, hier 96–98.

⁴⁹⁹ Ebd., 96.

⁵⁰⁰ Greiffenberg, *Geistliche Sonnette / Lieder und Gedichte / zu Gottseeligem Zeitvertreib*, 46.

⁵⁰¹ Kazmaier, *Handhabung Gottes*, 100.

⁵⁰² Thums, *Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik*, 256.

⁵⁰³ Kazmaier, *Handhabung Gottes*, 111.

⁵⁰⁴ Die Wortkompositionen „Engel-werk“ und „wunderpreisungs spiel“ finden sich u. a. in ihrem Sonett „*Eiferige Lobes vermahnung*“. Siehe dazu Greiffenberg, *Geistliche Sonnette / Lieder und Gedichte / zu Gottseeligem Zeitvertreib*, 6.

⁵⁰⁵ Falkner, *Rhetorical Tropes And Realities*, 33.

⁵⁰⁶ Ebd., 40.

⁵⁰⁷ Greiffenberg, *Geistliche Sonnette / Lieder und Gedichte / zu Gottseeligem Zeitvertreib*, 6.

⁵⁰⁸ Vgl. Cerny, Greiffenberg, 70.

⁵⁰⁹ Brucklacher, *Weibliche Autorschaftsinszenierung und heroische Christusunachfolge*, 388f.

„weiblichen Schwäche“ möglich, sich ein gewisses „Sprachrecht“ zu verschaffen, das sie stets aufs Neue mit dem Willen Gottes begründete.⁵¹⁰

Wie bereits erwähnt, leitete Greiffenberg ihre Dichtung als eine von Gott an sie gerichtete Aufgabe ab. Sie sah sich zur Erfüllung dieser Aufgabe angehalten und betrachtete ihr Engagement als eine Art Gegendienst und Dankesverpflichtung für die Gnade Gottes. Dadurch erweckt sie den Anschein, als ob sie Gott in ihrer Dichtung selbst das Wort verleihen und ihm eine nahezu „reale Präsenz“ in ihren Werken einräumen wollte. Dieses Vorgehen zeigt den hohen Grad an Greiffenbergs poetischer „Imaginationskraft“, die sich als „konstruktiv-generierte Mystik“ bezeichnen lässt. Nach Barbara Thums war für die frühneuzeitliche Mystik die „Semantisierung des Gotteslobs“ ausschlaggebend für die Entfaltung einer poetisch-schwärmerischen Vorstellungskraft. Diese orientierte sich stets an der Bibel als Grundgerüst, sodass das eigene „Schreiber-Ich“ eher eine Randposition einnahm.⁵¹¹ Besonders deutlich wird dies an Greiffenbergs Beziehung zu Gott erkennbar, da sie hier ihr persönliches Leben an zweite Stelle reihte.⁵¹² So schrieb sie in einem Brief an Birken: *„Nur die Seelen Ruhe und genüssung des Göttlichen worts und heiligen Sacraments sind es die Ich so inständig verlange [...]“*⁵¹³

In ihrem geistlichen Lied mit dem Titel *„Unterthänige Dienst=Aufopfferung dem Höchsten / in Leidens-Zeit“* nahm Greiffenberg abermals konkret darauf Bezug, welches Opfer sie zur Ausbreitung der *„Deogloria“* bereit sei, zu bringen: *„Ich opffre GOtt auf beyde Weiß / mein Seele / Sinen / Thun und Fleiß / mein Wirkung / Willen / Gut und Blut / mein Krafft / Verstand / mein Herz und Muht.“*⁵¹⁴ Silke Falkner argumentiert hierzu, dass Greiffenberg die Hingabe des eigenen Körpers in Form von „Exkarnation“⁵¹⁵ stets vor Augen gehabt haben dürfte, um sich als „göttliches Werkzeug“ und als „schreibende“ Frau der Frühen Neuzeit legitimieren zu können.⁵¹⁶ Eine derartige Herabsetzung des eigenen Körpers dürfte zwar nicht real gemeint, sondern dichterisch fingiert gewesen sein. In der frühneuzeitlichen Auffassung ist diese Vorstellung jedoch kaum verwunderlich, da die Besonderheit des weiblichen Schreibens untrennbar mit dem weiblichen Körper in Zusammenhang gebracht wurde. So standen die Eigenschaften, die sich in den Schriften von gläubigen Frauen manifestierten, stets in Verbindung mit dem Faktor „Körperlichkeit“. Dabei war der Status „Frau“ wesentlich, um als fromme „schreibende“

⁵¹⁰ Brucklacher, Weibliche Autorschaftsinszenierung und heroische Christusunachfolge, 394.

⁵¹¹ Thums, Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik, 267.

⁵¹² Ebd., 252.

⁵¹³ Brief CRvG an SvB, 5.4.1679, 336, Nr. 163.

⁵¹⁴ Greiffenberg, Geistliche Sonnette / Lieder und Gedichte / zu Gottseeligem Zeitvertreib, 287.

⁵¹⁵ Der Terminus „Exkarnation“ meint hier nicht primär den Akt der „Entfleischlichung“ nach dem Tod. Johannes Domsich versteht darunter, „dass Texte, Wissen, Emotionen, Gefühle nicht länger Teil der individuellen Existenz sind, sondern mittels Technik in Medien ausgelagert werden können.“ Johannes Domsich, Metapher Kommunikation (Wien 2009) 111.

⁵¹⁶ Falkner, Zur schreibenden Frau im Barock, 200.

Akteurin in eine spezielle Beziehung mit Gott treten zu können. Dieser Umstand dürfte sich vor allem in einem sehr bildhaften und „besonders emotionalisierte[n]“ Satzbau widergespiegelt haben.⁵¹⁷ Neben männlichen Schreibern, die sich auch in der Redekunst profilieren konnten, war die Sinnlichkeit des weiblichen Geschlechts auf dessen Körper reduziert, der als Kommunikationsmedium und als Instrument zur „Selbstbehauptung“ galt.⁵¹⁸ So nutzte Greiffenberg die „Bildstrategie der ‚Verkörperung‘“, um die eigenen körperlichen Erfahrungen auf ihren „*Deogloria*“-Dienst zu übertragen.⁵¹⁹ Indem Greiffenberg diese Strategien in ihren Werken zum Einsatz brachte, gelang es ihr, sich als Schriftstellerin im Namen Gottes zu legitimieren. Ihre Dichtung, die sie als göttlichen Sendungsauftrag verstand, dürfte für Greiffenberg eine Art „Überlebensprogramm“ dargestellt haben, um als Frau auf dem Weg des religiösen Schreibens die frühneuzeitliche Geschlechterhierarchie durchbrechen zu können.⁵²⁰

4.2.2. Bedeutung und Repräsentation des Greiffenbergschen „*totus vivus*“ Christus-Bildes

Die bildhafte Gestaltung von Greiffenbergs Lyrik war, wie bereits zuvor erwähnt, insbesondere in Bezug auf die Lobpreisung von Gott Vater und Sohn sehr elaboriert ausgestattet. So war Greiffenberg gemäß der emblematischen⁵²¹ Sprachtradition ihrer Zeit stets bestrebt, die passenden Wortkonstrukte zur Ehrerbietung Christi in ihrer Poesie zum Einsatz zu bringen.⁵²² Indem Gott den Menschen nach lutherischem Glauben von seiner Sünde durch die Teilhabe an der „*conformitas cum Christo*“ befreit, würde diesem die Gerechtigkeit Christi auch spürbar zuteilwerden. Dies wiederum bedeutet, dass das gottgewollte Erleben der christlichen Gerechtigkeit nur auf passive Weise geschehe und auf das menschliche Individuum lediglich durch Gottes Willen übertragen werde. Genau dieses Schema wandte Greiffenberg auch bei ihrem literarischen Schaffen an.⁵²³ In ihrem Brief an Birken vom 2. Jänner 1672 vertrat sie die Überzeugung, dass „*die Gnade Gottes in Jesu! Ein Meer [sei], das All unßern Sinnen und verlangen unerschöpflich und überschwänglich ist.*“⁵²⁴ Durch ihre explizite Hinwendung zu Christus

⁵¹⁷ Rüdiger Schnell, Gender und Rhetorik in Mittelalter und Früher Neuzeit. Zur Kommunikation der Geschlechter. In: Doerte Bischoff, Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), Rhetorik und Gender, Bd. 29 (Berlin/New York 2010) 1–18, hier 4.

⁵¹⁸ Ebd., 9.

⁵¹⁹ Wedell, Radikal-evangelische Poetik, 299.

⁵²⁰ Falkner, Rhetorical Tropes And Realities, 47.

⁵²¹ Unter Emblematis versteht man eine „graphisch-literarische Mischgattung“ in der Frühen Neuzeit, die auch in Verbindung mit dem Ausdruck „Sinnbild“ steht. In diesem Kontext wird ein Gedanke sinnbildlich „eingekleidet“ und verschriftlicht. Charakteristisch setzt sich die Emblematis aus den drei Bestandteilen „*inscriptio, pictura und subscriptio*“ zusammen. Ueding (Hg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 2, 1098f.

⁵²² Wedell, Radikal-evangelische Poetik, 290.

⁵²³ Ebd., 305f.

⁵²⁴ Brief CRvG an SvB, 2.1.1672, 200, Nr. 84.

wünschte sie sich zum einen, die göttliche Gnade persönlich zu erfahren, zum anderen bestand ihr Verlangen auch darin, diese selbst erlebte Gnadenerfahrung in weiterer Folge ihrer Leser:innenschaft in ihren Werken zu offenbaren und zugänglich zu machen.⁵²⁵

In ihren „Geburts-, Lebens- und Passionsbetrachtungswerken“ beschäftigte sich Greiffenberg eingehend mit den einzelnen biblischen Abschnitten des Lebenslaufs Christi. So beginnt sie in den Geburtsbetrachtungen chronologisch mit Empfängnis und Taufe Jesu. Während sie in den Lebensbetrachtungen das Hauptaugenmerk auf die Wundertaten Christi, also Heilungen und Erweckungen von Toten, richtet, markieren die Passionsbetrachtungen den Anfang von Christi Leidensgeschichte bis zu seinem Tod. Mit der Realpräsenz Christi in der Eucharistie beendete Greiffenberg den abschließenden Band ihrer Betrachtungswerke, die „Abendmahls-Andachten“. Diese sind heute nicht mehr erhalten.⁵²⁶ Generell stellt Cristina Pumplun fest, dass Greiffenberg ihrem zuerst verfassten Werk, den Passionsbetrachtungen, eine bevorzugtere Stellung einräumte als den übrigen Betrachtungen. Dies sei darauf zurückzuführen, dass die Auseinandersetzung mit dem Leidensweg Jesu in der Frühen Neuzeit eine entscheidende Rolle für die Vorkehrung zum Abendmahlsgottesdienst darstellte.⁵²⁷

Besonders die sprachlich-bildhafte Veranschaulichung des Leibes Jesu sticht in Greiffenbergs Betrachtungswerken hervor. In ihrem *carmen figuratum* „Über den gekreuzigten JESUS“ werden die ikonografischen Bildelemente in Kreuzform mit dem eigentlichen Gedichttext verbunden. Aufgrund der exakten Positionierung der Verse über das Leiden des gekreuzigten Christus, erscheint die Darstellung des „*Christus patiens*“ mit seinen Wunden an Händen, Füßen und der Seite von enormer Plastizität.⁵²⁸ So werden nicht nur die unterschiedlichen „Modi“ des Christus-Körpers, wie z. B. „der Kreuzesleib, [...] der göttliche und der sakramentale Leib“ Christi näher beschrieben, sondern es wird auch die Seitenwunde in anschaulicher Ausführung dargestellt.⁵²⁹ Diese besondere Betonung der Seitenwunde und die von Greiffenberg inszenierte Widerspiegelung des eigenen „Ichs“ beim Anblick des dahinterliegenden Herzens Christi, wird durch die Zeilen „*Seiner Seiten offen-stehen/ macht sein gnädigs herz uns sehen: wan wir schauen mit den Sinen/ sehen wir uns selbst darinnen*“, nachdrücklich hervorgehoben.⁵³⁰ Ebenso weisen einzelne Passagen in ihren „Passionsbetrachtungen“ darauf hin, dass die

⁵²⁵ Wedell, Radikal-evangelische Poetik, 297.

⁵²⁶ Pumplun, „Eine öffentliche Bekenntnis vor aller Welt“, 65.

⁵²⁷ Ebd., 69.

⁵²⁸ Barbara Glökler, Figurengedichte, s.d., online unter <<http://www.erlangerliste.de/barock/greiffen.html#fn7>> (09.04.2023).

⁵²⁹ Daniel Weidner, Der Körper des Wortes: Sakrament und Poetik in der geistlichen Lyrik. In: Stefanie Ertz, Heike Schlie, Daniel Weidner, Sakramentale Repräsentation. Substanz, Zeichen und Präsenz in der Frühen Neuzeit (München 2012) 81–114, hier 102.

⁵³⁰ Greiffenberg, Geistliche Sonnette / Lieder und Gedichte / zu Gottseeligem Zeitvertreib, 403.

Seitenwunde Christi von Greiffenberg auch als „Wohnhöhle“⁵³¹ interpretiert wurde.⁵³² Durch den engen Zusammenhang zwischen „Kreuz und Sakrament“ erhält diese Wunde eine besonders illustrativ gestaltete Bildlichkeit.⁵³³ Es ist vor allem auffällig, wie sehr Greiffenberg ihre geistlichen Betrachtungswerke unter dem Aspekt einer persönlichen „Vergegenwärtigung“ des Kreuzesleiden Christi verfasst haben dürfte.⁵³⁴ In dieser sogenannten „Körper-Lektüre“ nimmt sie explizit Bezug auf die Stigmata des am Kreuz gemarterten Gottessohnes, sodass die tiefgehende Beschreibung der Wundmale Christi den Eindruck einer Verschmelzung Greiffenbergs mit dem „leidenden“ Körper Jesu erweckt. Bei näherer Betrachtung der Abfolge der verschiedenen Einzelbilder in ihrem Figurengedicht, von der Dornenkrone bis zur Erlösung der Menschen durch das Leiden und Sterben Christi, weist das Gesamtkonstrukt letztendlich die Figur des gekreuzigten Leichnams Jesu auf, dem sich die schreibende Akteurin an sämtlichen Stellen ihrer Passionsbetrachtungen vollständig unterordnet.⁵³⁵ Diese Imagination und die enge Verbundenheit zum „leidenden“ Christuskörper dürfte bei Greiffenberg auch eine gesteigerte Gefühlsregung bewirkt haben, die schließlich zum Überschreiten der Grenzen zwischen Prosaschrift und Poesie führte.⁵³⁶ Burkhard Dohm ist sogar der Ansicht, dass sich die Dichterin durch ihr nahezu ekstatisches Hineinsteigern in die Passion Christi einbildete, die dem Gottessohn zugefügten Schmerzen am eigenen Leib zu verspüren. Dieses sich Hineinversetzen in den qualvollen Leidensweg Jesu evozierte bei Greiffenberg auch das Gefühl einer persönlich bevorstehenden Todesnähe-Erfahrung,⁵³⁷ wovon bereits in Kapitel 3.6. die Rede ist. In diesem Kontext schrieb sie auch: *„Liebster Jesu! Ich will Alle Meine Freüde in Deinem Blut und wunden suchen, die welt hat nichts daß Mich erfreuen kann.“*⁵³⁸

Greiffenbergs individuell verstandene Religiosität spiegelte sich affektiv in ihren Betrachtungswerken wider, wodurch sie eine Art Metamorphose in ihrer persönlichen Identität herbeisehnte. Zur Verwirklichung dieser Identitäts-Wandlung, strebte Greiffenberg danach, mit Christus eins zu werden, um so eine Art „*unio mystica*“ mit dem Gottessohn bereits zu

⁵³¹ Die intensive Beschäftigung mit der Seitenwunde und ihre Bezeichnung als „Seitenhölchen“ erfolgte im Zuge der „brüderischen Seitenwundenfrömmigkeit“ vermehrt seit dem Jahr 1747. Dabei wird der Fokus besonders auf das Leben „im Seitenhölchen“, das einen Platz für Aktivitäten wie „schlafen, essen, arbeiten“ etc. bietet, gerichtet. Daraus resultierte, dass das „Seitenhölchen“ quasi zum „Schauplatz“ der christlichen Anbetung wurde. Peter Vogt, „Gloria Pleurae!“ Die Seitenwunde Jesu in der Theologie des Grafen von Zinzendorf. In: Pietismus und Neuzeit 32 (2006) 175–212, hier 183f.

⁵³² Jörg Jungmayr, Traditionen der Wunden- und Passionsmystik bei Catharina Regina von Greiffenberg. In: Dane (Hg.), Scharfsinn und Frömmigkeit, 79–100, hier 91.

⁵³³ Weidner, Der Körper des Wortes, 102.

⁵³⁴ Ebd., 105.

⁵³⁵ Thums, Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik, 260f.

⁵³⁶ Dohm, Poetische Alchimie, 30.

⁵³⁷ Ebd., 37.

⁵³⁸ Brief CRvG an SvB, 23.1.1671, 165, Nr. 66.

Lebzeiten erfahren zu können.⁵³⁹ Daraus ließe sich laut Mireille Schnyder folgender Schluss ziehen: „Zwischen Ich-Inszenierung und Körper-Präsenz wird das Grundparadox des Gotteslobs, dass sich das sprechende Ich negieren muss, um Gott gerecht zu werden [...], zum Movens dieser Texte.“⁵⁴⁰ Der Prozess der „Somatisierung des Religiösen“ kennzeichnet den Körper als Medium von religiösen Erfahrungen. „Verkörperungsprozesse“, wie man sie auch bei Greiffenberg im Hineinsteigern in die Passion Christi findet, lassen sich dabei an unterschiedlichen bereits beschriebenen „Körpertechniken“ erkennen. Dadurch können diese religiösen Körpererfahrungen auch als identitätsstiftend betrachtet werden.⁵⁴¹ Einzelne Passagen ihrer Betrachtungswerke erwecken den Anschein, dass Greiffenberg durch das „Sich-Entfernen“ von der eigenen Identität auch eine Loslösung von ihrem Körper als materiellem Objekt ersehnt haben dürfte.⁵⁴²

Für Greiffenberg machte der Umstand, dass die doppelte Figur Christi einerseits am Kreuz litt und andererseits den Tod durch seine Auferstehung besiegte, keinen Unterschied, weil sie ihn sowohl in seiner Position als „*Christus patiens*“ als auch als „*Christus triumphans*“ heldenhaft erscheinen lässt. So wird Christus in dieser doppelten Gestalt als zweifacher Held angeführt. Die Funktion, die Gottes Sohn dabei zukommt, ist von zentraler Bedeutung, da er zum einen eine Vermittlungsinstanz zwischen dem gottergebenen Individuum und Gott einnimmt, während er zugleich selbst Mensch und Gott verkörpert. In seinem Leiden weist er menschliche Schmerzenszüge auf, in seiner Machtposition erscheint er als göttliche Figur.⁵⁴³ Obwohl Catharina Regina von Greiffenberg Jesus stets in seiner Schwäche und Stärke darstellte, fühlte sie sich selbst vor allem mit dem kraftlosen Gottessohn verbunden. Wie bereits zuvor ausführlich dargelegt, fasste Greiffenberg ihre eigene und die dem weiblichen Geschlecht zugeschriebene Schwäche und Einfalt als besonders verbindende Eigenschaften zur Figur des „*Christus patiens*“ auf.⁵⁴⁴ Ihre individuelle Schwäche öffnete ihr damit aus ihrer Perspektive den Weg zur Nachfolge Christi und auch zum Akt ihres literarischen Schaffens.⁵⁴⁵ So führte sie auch hinsichtlich ihrer persönlichen Ehrerbietung des leidenden Messias in der Voransprache zu den Passionsbetrachtungen aus: „*Mein Ziel ist / durch Lob die Wunden Jesu zu erheben/ wann schon mein Lob dadurch verwundet und niedergedrucket wird. Ich achte endlich Nichts / als JEsum*

⁵³⁹ Dohm, Poetische Alchimie, 29.

⁵⁴⁰ Schnyder, „Meine Bloedheit irrt mich nicht“, 93.

⁵⁴¹ Sebastian Schüler, Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung: Vom Embodiment-Paradigma zur Religionsästhetik. In: Gritt Klinkhammer, Eva Tolksdorf (Hg.), Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt (Bremen 2015) 13–46, hier 14.

⁵⁴² Thums, Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik, 258.

⁵⁴³ Brucklacher, Weibliche Autorschaftsinszenierung und heroische Christusnachfolge, 371f.

⁵⁴⁴ Ebd., 379.

⁵⁴⁵ Ebd., 394.

[...].⁵⁴⁶ Die Worte „*Nichts als Jesus*“⁵⁴⁷ lassen sich bereits aus dem einführenden Titelpuffer des Betrachtungswerkes entnehmen.⁵⁴⁸ Dieses, in ihren Schriften immer wiederkehrende „Credo“, dürfte für Greiffenberg einen subjektiv empfundenen Leitsatz dargestellt haben, dem sie zu Lebzeiten ungetrübt folgte.⁵⁴⁹

Aus ihrer imaginierten persönlichen Christusnachfolge kann auch auf Greiffenbergs „weibliches SelbstbeschreibungsmodeLL“ geschlossen werden. Daher gibt die Gestaltung ihrer Werke nicht nur Aufschluss über die von Greiffenberg angestrebte Christus-Nacheiferung, sondern auch auf das „weibliche Schreiber-Ich“.⁵⁵⁰ Als Voraussetzung für die Nachfolge des Gottessohnes sah Greiffenberg, gemäß den Frömmigkeitsvorstellungen ihrer Zeit, eine treue Ergebenheit gegenüber Gott an. Dass diese treue Ergebenheit vor allem in „einfältigen Herzen“ zu finden sei,⁵⁵¹ unterstrich sie in den folgenden Zeilen: „*ich habe Dich seither in meinem Herzen / so viel mir in meiner Schwachheit möglich war / in der stille eifrigst bedient und innigst geliebet. [...] und dadurch [...] habe ich diese innigste herz-betrachtungen deines h. Leidens aufsetzen [...] wollen / als eine öffentliche Bekentnus vor aller Welt [...]*“.⁵⁵² Greiffenberg war aber nicht nur bestrebt, in ihrem Glaubensdrang Christus nachzueifern, sondern sie tat dies aus ihrer Perspektive auch durch ihre Tätigkeit als „schreibende“ Akteurin. Das von ihr als „passives Werkzeug“ Gottes Empfangene und Niedergeschriebene erachtete sie als „Waffe“, die einzig und allein das Siegeslob Christi zur Verherrlichung bringen sollte. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, nahm Greiffenberg, ähnlich wie Christus, eine zweifache Position ein: Jene einer schwachen, passiven geleiteten Gestalt und jene eines aktiven „*miles Christi*“.⁵⁵³

War an einer zuvor angeführten Stelle noch von „Exkarnation“ die Rede, so bringt Greiffenberg das selbst Geschriebene auch mit der „Inkarnation“ Christi in Verbindung. Diese würde durch den Mund als Sprachorgan des Individuums, der das Lob Christi ausbreite, sichtbar werden.⁵⁵⁴ Daraus kann geschlossen werden, dass Greiffenberg eine besonders kontemplative Beziehung zu Gottes Sohn erstrebte. So führte sie jeden Schicksalsschlag, aber auch jeden Freudenmoment als einen um Christi Willen zu erleidenden bzw. sie stärkenden an.⁵⁵⁵ In diesem Sinne teilte sie Birken auch in einer Briefpassage vom 3. August 1669 mit: „*so weit hab Ich Es*

⁵⁴⁶ Greiffenberg, Sämtliche Werke Bd. 9, Voransprache an den Edlen Leser.

⁵⁴⁷ Auch an dieser Stelle werden der reformatorische Grundsatz „*solus Christus*“ und Greiffenbergs stark ausgeprägter Christozentrismus erneut spürbar. Wedell, Radikal-evangelische Poetik, 302.

⁵⁴⁸ Greiffenberg, Sämtliche Werke Bd. 9, Titelpuffer.

⁵⁴⁹ Thums, Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik, 251.

⁵⁵⁰ Ebd., 254.

⁵⁵¹ Brucklacher, Weibliche Autorschaftsinszenierung und heroische Christusnachfolge, 382.

⁵⁵² Greiffenberg, Sämtliche Werke Bd. 9, Unterthänigste Zueignungs=Schrift.

⁵⁵³ Brucklacher, Weibliche Autorschaftsinszenierung und heroische Christusnachfolge, 392.

⁵⁵⁴ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 60.

⁵⁵⁵ Laufhütte, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 328.

mit Meinem Jesu gebracht, daß Mich ohne Ihnn nichts mehr erfreuet.“⁵⁵⁶ Gerade in diesen Zeilen spiegelt sich die radikale Selbstaufgabe der Dichterin wider, welche, laut Greiffenberg, eine besondere Nähe zum Gottessohn erst möglich macht. Diese Selbstverleugnung wird nicht nur durch die metaphorische Sprachgestaltung in ihren Betrachtungswerken, sondern auch in ihren Korrespondenzen an Birken ad extremum geführt.⁵⁵⁷

Folgt man Greiffenbergs Ansichten, so kommt die intime Verbindung zu Jesus Christus vor allem durch den engen Bund des menschlichen Herzens mit dem Herzen Jesu, in der sogenannten „*unio cum Christo*“, zustande. Durch diese Herzens-Vereinigung würde dem Individuum ein Anteil an Christi Liebe geschenkt werden. Dies wiederum ermögliche dem einzelnen, gläubigen Individuum die Omnipotenz von Gott Vater und Sohn zu einem gewissen Grad in sich aufzunehmen und im eigenen Herzen zu verankern.⁵⁵⁸ Dass Greiffenberg alles daran setzte, die Liebe Christi bereits auf Erden zu erfahren, zeigen auch folgende Zeilen an Birken: „*in deßen hab Ich Mich gestern An Meinen Jesu! Süssest Ergezt, [...], daß Ich Auf nichts Anders Mehr zu denken begehre, Ihnn der massen geherzt, daß Ich das herz in Ihme gelassen und keines mehr für die welt habe.*“⁵⁵⁹

Greiffenberg fühlte sich von Christus durch den gemeinsamen Herzensbund stets behütet und verstand, wie für das Christentum spezifisch, ihren Glauben auch mit der Aussicht auf ewiges Leben.⁵⁶⁰ Durch diese Einswerdung mit dem Gottessohn versuchte sie dessen Präsenz in ihren Schriften greifbar zu machen. Gemäß der „Brautsprache des Hoheliedes“,⁵⁶¹ welche die Dichterin auch auf ihre eigenen Werke übertrug, begriff sie sich in ihrer fingierten Rolle als Braut Christi mit dem in ihren Texten imaginierten Jesus-Bild verbunden. Dieser Aspekt wird von Burkhard Dohm unter dem Terminus „Christusaneignung“ zusammengefasst, hinter dem sich abermals Greiffenbergs stark pietistische Frömmigkeitsanschauungen verbergen.⁵⁶² Die Brautmystik lässt sich dabei konkret als jene religiöse Praxisform beschreiben, bei der das weibliche Subjekt mit Christus eine nähere Interaktionsbeziehung eingeht. Dabei betont die auf das Mittelalter zurückgehende Liebeslyrik sehr stark, dass die weibliche „*anima*“ danach strebe, den Mund Christi zu berühren und in gesteigerter Form auch zu küssen.⁵⁶³ Speziell darin lässt

⁵⁵⁶ Brief CRvG an SvB, 3.8.1669, 119, Nr. 54.

⁵⁵⁷ *Laufhütte*, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 328f.

⁵⁵⁸ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 88.

⁵⁵⁹ Brief CRvG an SvB, 2. und 3.8.1677, 303, Nr. 142.

⁵⁶⁰ Schnyder, „Meine Bloedheit irrt mich nicht“, 107.

⁵⁶¹ Insbesondere in ihren Passionsbetrachtungen lässt sich der enge Zusammenhang zwischen der Passion Christi und der von Greiffenberg mit dieser verbundenen Braut- und Liebesmystik deutlich erkennen. Maximilian Bergengruen, „Nicht ein erdichts Gedicht“. Sprachmystik in Greiffenbergs Geistlichen Sonnetten / Liedern und Gedichten. In: Schnyder (Hg.), *Das Wunderpreisungsspiel*, 147–167, hier 149.

⁵⁶² Dohm, *Poetische Alchimie*, 27.

⁵⁶³ Bergengruen, „Nicht ein erdichts Gedicht“, 157.

sich auch das Bild einer auf die mittelalterliche Tradition zurückgehende Jesusminne erkennen.⁵⁶⁴ So verspürte Greiffenberg im Zuge einer bevorstehenden Abendmahls-Teilnahme immer wieder den Wunsch „*wills Gott, wird Mich Mein himmlischer Breüttigam küssen*“⁵⁶⁵ [...] *wann nur Jeßus ist bey Mir, kommt Mir Alles lieblich Für.*“⁵⁶⁶

Greiffenbergs bildhaft dargestellte Spiritualität umfasste dabei zwei entgegengesetzte Linien: Zum einen ihre bereits beschriebene „*imitatio passionis Christi*“ bzw. ihre „*compassio Christi*“,⁵⁶⁷ das Mitleiden und Nachempfinden des Leidenswegs Jesu. Zum anderen ihre bis ins Erotische gesteigerte Liebesmystik. Beide Linien vermittelten die emotional aufgeladene Vision Greiffenbergs von einer „Liebesbeziehung“ zwischen dem autobiographischen „Ich“ und dem Gottessohn.⁵⁶⁸ In ihrem Glauben, der die Dichterin alles überwinden ließ, bestand für sie die Möglichkeit einer zweifachen „*imitatio Christi*“, nämlich, eine Angleichung an den leidenden „*Christus patiens*“ und eine an den triumphierenden „*Christus triumphans*“.⁵⁶⁹

Vor allem in Bezug auf die lutherische Eucharistie kam Greiffenberg zu dem Schluss, dass sie in dieser ein besonderes Naheverhältnis zu Gottes Sohn empfinde.⁵⁷⁰ Dabei verstand sie, dass der „Körper“ Christi durch die Aufnahme des heiligen Brotes während der „Abendmahls-Sakramentspendung“ vom menschlichen Körper einverleibt werde, sodass sich daraus, ihrer Ansicht nach, eine enge Verbundenheit zwischen beiden Körpern ergebe.⁵⁷¹ Dies bedeutete jedoch, dass der Dichterin ein derartiges Nähe-Gefühl nicht allzu oft zuteilwurde, da der Empfang des Abendmahls an ihre Abendmahlsreisen in lutherische Gebiete gebunden war. Damit wird auch deutlich, dass bei ihrer Freude über die empfundene „Berührung“ Christi im Abendmahl auch die Trauer über dessen Entbehrung in ihrer Heimat Österreich mitschwang.⁵⁷² Schließlich sollte Christus nach dem eingenommenen Mahl im Innersten einverleibt und mit heimgenommen werden und sie innerlich erfüllen. In Anbetracht dieses Prozesses wäre somit auch eine Übertragung der „*imitatio*-Lehre“ auf Greiffenbergs geistliche Lyrik möglich, da ein enger Bezug zwischen der „*imitatio Christi*“ und ihrer religiösen Schreibpraxis bestand.⁵⁷³

⁵⁶⁴ Frank, Greiffenberg, 92.

⁵⁶⁵ Brief CRvG an SvB, 5.7.1678, 322, Nr. 154.

⁵⁶⁶ Brief CRvG an SvB, 3./13.5.1674, 245, Nr. 109.

⁵⁶⁷ Barbara Thums, Körper, Wissen, Schrift. Zur Poetologie Catharina Regina von Greiffenbergs. In: Schnyder (Hg.), Das Wunderpreisungsspiel, 113–132, hier 119.

⁵⁶⁸ Thums, Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik, 257.

⁵⁶⁹ Brucklacher, Weibliche Autorschaftsinszenierung und heroische Christusnachfolge, 393.

⁵⁷⁰ Weidner, Der Körper des Wortes, 105.

⁵⁷¹ Franz M. Eybl, Zwischen Eucharistie und Erotik: Die Einverleibung der Catharina Regina von Greiffenberg (und eine Bearbeitung Johann Reinhard Hedingers von 1702). In: Dane (Hg.), Scharfsinn und Frömmigkeit, 39–77, hier 41.

⁵⁷² Weidner, Der Körper des Wortes, 106.

⁵⁷³ Günter Butzer, Physiologie der Imitation. Zur Vorgeschichte der Genieästhetik. In: Bettina Bannasch, Günter Butzer (Hg.), Übung und Affekt: Formen des Körpergedächtnisses (Berlin 2007) 43–70, hier 55f.

4.2.3. Konfessionelle Differenzen, Paradoxien und Ansätze religiöser Polemik in Greiffenbergs Schriften

Mit der Konfessionalisierung ging das Streben einher, eine Eindeutigkeit im Glauben bzw. in der Bekenntniszugehörigkeit der Individuen herzustellen. Dies wiederum verlangte von den Akteur:innen das Besinnen auf ein einziges, festgesetztes Glaubensbekenntnis. Um eine eindeutige Zuordnung festmachen zu können, war eine „Grenzlinie“ erforderlich, die anhand der drei Aspekte „Glaubensbekenntnis, Glaubenswissen und Glaubenspraxis“ erfolgte.⁵⁷⁴ Die daraus resultierenden Konfessionsspannungen fußten auf einem ständig wiederkehrenden Hervorheben der konfessionellen Differenz, Anders- oder Fremdartigkeit sowie der Markierung des Irrglaubens des Gegenübers. Derartige Alteritätskonstrukte und Differenzerfahrungen werden erst im wechselseitigen Gespräch bzw. anhand dessen polemischen Charakters sichtbar. Dieses „zur Sprache bringen“ des eigenen Standpunktes und das Negieren der Anschauung des Anderen implizieren stets auch eine mehr oder weniger sichtbare Preisgabe des eigenen „Ichs“. Mit der in der Frühen Neuzeit vorherrschenden Ansicht, die konfessionelle Glaubensrichtung des andersgläubigen Gegenübers sei, im Sinne einer Irrlehre, falsch, wurden die eigene konfessionelle Bekenntniszugehörigkeit und deren Wahrheitsgehalt unterstrichen.⁵⁷⁵ Die konfessionelle Identität frühneuzeitlicher Polemiker:innen bot mit ihrem „abgekapselten“ Identitätsverständnis jedenfalls keinen Platz für gegenteilige Ansichten.⁵⁷⁶

Wie bereits an anderer Stelle erwähnt, sah Greiffenberg den katholischen Pater Müller, das gesamte Beichtväterkollegium sowie auch das Kaiserpaar selbst als in einer „*Irrthums-vertheydigung*“ festhängende Gläubige an.⁵⁷⁷ Diese Anschuldigung einer Glaubensverirrung oder, wie bei Greiffenberg angegeben, „*Seelen / Fünnsternus*“⁵⁷⁸, kann als ein zentraler Faktor betrachtet werden, um polemische Texte auch als solche klassifizieren zu können. So markierte diese Zuschreibung wohl die deutlichste Abgrenzung zum jeweils konfessionell Anderen.⁵⁷⁹ Besonders in der Frühen Neuzeit war die Zugehörigkeit zu einem Glaubensbekenntnis stark mit der für diese Konfession eigentümlichen Wahrheitslehre verwoben.⁵⁸⁰ Eine Konversion zum Katholizismus wurde auf protestantischer Seite als Verrat am eigenen Glauben gesehen und scharf verurteilt. So äußerte sich auch Greiffenberg mit Entsetzen über die Vermutung, dass es sich

⁵⁷⁴ Barbara Stollberg-Rilinger, Einleitung. In: Andreas Pietsch, Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit (Heidelberg 2013) 9–26, hier 11.

⁵⁷⁵ Ursula Paintner, „Des Papsts neue Creatur“. Antijesuitische Publizistik im Deutschsprachigen Raum (1555–1618) 4f.

⁵⁷⁶ Weinbrecht, *Durch Worte kämpfen*, 177.

⁵⁷⁷ Brief CRvG an SvB, 25.2.1667, 37, Nr. 30.

⁵⁷⁸ Brief CRvG an SvB, 1.8.1672, 215, Nr. 91.

⁵⁷⁹ Weinbrecht, *Durch Worte kämpfen*, 193.

⁵⁸⁰ Stollberg-Rilinger, Einleitung, 16.

bei Graf Gottlieb von Windischgrätz⁵⁸¹ um einen fortan „von Gott Abgefallenen Freund“ handle.⁵⁸²

Trotz der unterschiedlichen Glaubensansichten zwischen protestantischer und katholischer Lehre schätzte Greiffenberg den religiösen Diskurs mit den Jesuiten-Patres, da sie diese für ihre kompromisslose Glaubenshaltung bewunderte. Gerade in deren Kompromisslosigkeit muss für Greiffenberg der entscheidende Grund für ihre Zuwendung zu den katholischen Beichtvätern gelegen sein, war sie doch in Bezug auf ihre Haltung gegenüber dem lutherischen Bekenntnis ebenso wenig kompromissbereit wie die Jesuiten in ihrem katholischen Glaubenseifer.⁵⁸³

Weitere konfessionelle Differenzen, allerdings mit Protestanten und Angehörigen ihrer eigenen Konfession, äußerte Greiffenberg in einem Brief an Birken aus dem Jahr 1669, in dem sie sich über die ihr vorgeworfenen Ungerechtigkeiten⁵⁸⁴ seitens ihres lutherischen Beichtvaters Christoph Sowitsch beklagte. So schrieb sie ihrem Nürnberger „Innigst-Freund“: „*solche Füchß und Herodes, giebt Es in der welt, Ach! und dazu in der kirchen, Sacristey und beichtstuhl ist von der untreue, Falschheit, und Wort-Verkehrung nicht Sicher.*“⁵⁸⁵ Das Zerwürfnis mit dem lutherischen Beichtvater und Greiffenbergs explizite Austauschbereitschaft mit den Jesuiten-Patres erweckte bei vielen ihrer Zeitgenoss:innen oftmals den Anschein einer Uneindeutigkeit in ihrer religiösen Geisteshaltung und Standhaftigkeit.⁵⁸⁶ Vor allem ihr aufrichtiges Loyalitätsbewusstsein gegenüber dem Kaiser als Oberhaupt der katholischen Kirche öffnete ein aus heutiger Sicht betrachtet neues konfessionelles Spannungsfeld, in dem sich die Dichterin befand. In Bezug auf eine Kaiser Leopold I. widerfahrene Bedrängnissituation während des französisch-niederländischen Kriegs (1672–1678) und die darauf folgende Illoyalität der katholischen Vertrauensleute am Wiener Kaiserhof,⁵⁸⁷ führte Greiffenberg in den folgenden Zeilen an: „*Ich liebe und betraure Fortan Mein Unschuldiges Fromes hauß von Oesterreich Und sterbe schier Vor begier, Meinen heiligen Zwekk zu erreichen, jezo, da Sich Alles mehr Alß Niemahl, so Augenscheinlich dazu zuschikken scheint, Die Catholischen so gar der Babst, Sein Nuncius, und die Jesuiten Selber seyn wieder Ihn.*“⁵⁸⁸ So wurde der Kaiser von Greiffenberg stets als unschuldig, sakrosankt und „bekehrungswürdig“ betrachtet, während er jedoch zugleich „*auctor*“ der Religionskriege und der religiösen Intoleranz schlechthin war. Diesen

⁵⁸¹ *Laufhütte* (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 743.

⁵⁸² Brief CRvG an SvB, 2.7.1675, 264, Nr. 119.

⁵⁸³ Vgl. dazu die Briefe Nr. 15, 28, 30 und 99.

⁵⁸⁴ Greiffenberg wurde von Sowitsch dazu gedrängt zu bekennen, durch die mit ihrem Onkel eingegangene Ehe Schande über die protestantische Kirche gebracht zu haben. Vgl. *Laufhütte* (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 469.

⁵⁸⁵ Brief CRvG an SvB, 1./11.5.1669, 99, Nr. 46.

⁵⁸⁶ *Laufhütte*, Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg, 325.

⁵⁸⁷ *Laufhütte* (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 727–729.

⁵⁸⁸ Brief CRvG an SvB, 2.11.1674, 254, Nr. 112.

Faktor dürfte Greiffenberg offenbar ausgeblendet oder zumindest aufgrund ihrer Loyalität gegenüber dem Kaiser beiseitegestellt haben.

Dass Greiffenberg zur Einheit der Christenheit aufrief, wird insbesondere in ihrer Schrift „*Sieges-Seule der Buße*“ deutlich. In diesem Werk polemisiert sie stark gegen den Islam, indem sie die Christen zum Glaubenskampf gegen die Osmanen aufforderte. Im Kontrast zu den auf katholischer Seite erwogenen „Aktionen“ „*Bäbstliche Ablaß, kirchfahrten und Fasten*“⁵⁸⁹, plädierte Greiffenberg für eine „*concordia*“ im christlichen Glauben, allerdings unter der Prämisse einer protestantischen Führung. In diesem Sinne appellierte sie an das gesamte Christenvolk mit den Worten: „*Wohlan / in Gottes Namen! nicht nur das Teutsche Reich / es trette nun zusammen was Christlich heist und ist / und helf mit herz und hand dem wilden Wider-Christ thun dapfern Widerstand [...]*“.⁵⁹⁰ Bezugnehmend auf das von Jürgen Stenzel entwickelte „Dreieckskonstrukt der Polemik“ lässt sich dieses Modell auch auf Greiffenbergs „*Sieges-Seule*“ übertragen: Das polemische Subjekt (lyrisches „Ich“) beabsichtigt mit seinen Worten das polemische Objekt (Osmanen) zu schwächen und als feindlich darzustellen, sodass dieses dadurch beim Publikum, der polemischen Instanz (christliche Leser:innenschaft), als „Aggressionsobjekt“ erscheine.⁵⁹¹

So, wie auch die polemische Publizistik im Allgemeinen, strebte Greiffenberg mit diesem Werk danach, in höchster Überzeugung und als eine Art Propaganda, ihre Ansichten über den Islam zur Sprache zu bringen.⁵⁹² Durch die explizite Anrufung „*O Christen-volk! erwache [...]*“⁵⁹³ wird eindeutig ersichtlich, wer auf persuasive Weise angesprochen und zum Kampf zu bewegen sei.⁵⁹⁴ In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass in der polemischen Publizistik mit der Rechtfertigung des persönlichen Standpunktes immer auch eine Diffamierung des Anderen mitschwingt, die letztendlich zur Generierung eines spezifischen „Feindbildes“ beiträgt. „Polemik“ ist somit mehr unter dem Aspekt eines „Schreibgestus“ zu verstehen, als dass der Begriff eine eigene Textgattung kennzeichnet. Dahingehend unterliegen polemische Texte auch stets den sprachlich ausgefeilten Inszenierungsstrategien ihrer jeweiligen Verfasser:innen.⁵⁹⁵

Greiffenberg als eine radikale Polemikerin ihrer Zeit sehen zu wollen, würde jedoch zu weit führen. So lassen sich nur vereinzelt Ansätze einer konfessionellen Polemik in ihren Briefen

⁵⁸⁹ Brief CRvG an SvB, 3.2.1673, 222, Nr. 95.

⁵⁹⁰ Greiffenberg, *Sieges-Seule der Buße und Glaubens/ wider den Erbfeind Christliches Namens*, 181.

⁵⁹¹ Jürgen Stenzel, *Rhetorischer Manichäismus. Vorschläge zu einer Theorie der Polemik*. In: Franz J. Worstbrock, Helmut Koopmann (Hg.), *Formen und Formgeschichte des Streits*. Der Literaturstreit, Bd.2 (Tübingen 1986) 3–11, hier 6f.

⁵⁹² Vgl. Paintner, „Des Papsts neue Creatur“, 37.

⁵⁹³ Greiffenberg, *Sieges-Seule der Buße und Glaubens/ wider den Erbfeind Christliches Namens*, 181.

⁵⁹⁴ Paintner, „Des Papsts neue Creatur“, 37.

⁵⁹⁵ Ebd., 42f.

und einigen ihrer Schriften ausfindig machen. Trotz der konfessionellen Differenzen und mancher paradox anmutenden Begebenheiten, wie die interkonfessionell geführten Diskurse mit den katholischen Jesuiten-Patres zur Vorbereitung ihrer Bekehrungsmission, gilt Catharina Regina von Greiffenberg als tiefgläubige Protestantin, deren Konfessionsbewusstsein laut eigener Angabe von nahezu unerschütterlicher Stärke gewesen sein musste.

*Mueß mein Erkwükkung sein, die flucht Mein Freüden port
durch welche ich gelangt ins herrlichst Ehren ohrt
in himel In der welt, Inns Paradeys der Erden,
Wo Gottes worte werkk, durch Engel Menschen werden [...].*⁵⁹⁶

5. „LUTHERISCHES“ EXIL UND „VERNETZTE“ MOBILITÄT

5.1. Protestantische Netzwerke in und aus der Heimat

Eine Beschäftigung mit den frühneuzeitlichen Mobilitätsstrukturen setzt voraus, sich mit den Formen des interreligiösen bzw. interkonfessionellen Kontaktaustausches sowie mit den Möglichkeiten des „Neben-, Mit- oder Gegeneinanders“ diverser Glaubensrichtungen näher zu befassen.⁵⁹⁷ Dabei muss auch auf das Zustandekommen und auf die Entwicklung von „kollektiven Identitäten“ eingegangen werden. „Kollektiven Identitäten“ liegen gemeinsame Handlungs- und Verhaltensweisen zugrunde, sie werden durch miteinander übereinstimmende Aspekte sichtbar und sind die Voraussetzung für die Verbindung religiöser Individuen miteinander.⁵⁹⁸ Eine Gruppe an Individuen ist erst dann als „konfessionelles Kollektiv“ zu verstehen, wenn sie auch gemeinsame Referenzen aufweisen kann.⁵⁹⁹

Im Bereich der Konfessionsmigration spielten bei der Wahl der neuen Niederlassungsorte die im Vorfeld geknüpften Kontaktkreise und Netzwerke eine wichtige Rolle. Die oberdeutschen Reichsstädte, zu denen u. a. Ulm, Regensburg und Nürnberg zählten, wurden aufgrund des dort vorherrschenden und offiziell gelebten protestantischen Religionsbekenntnisses die wichtigsten „Exilorte“ adeliger „lutherischer“ Emigrant:innen der Frühen Neuzeit. Vor allem Nürnberg und Regensburg standen in engem wirtschaftlichen, aber auch kommunikativen Austausch mit den österreichischen Erbländen, was die Emigration in eine der beiden Städte besonders begünstigte. Dieser enge Kontaktaustausch zwischen Abwanderungs- und Aufnahmeort führte in weiterer Folge auch dazu, dass die Kultur und Kunst der Exilorte durch den Zutritt mancher Emigrant:innen zu Dichtersozietäten und Sprachgesellschaften angekurbelt wurden. So entwickelte sich die Reichsstadt Nürnberg durch das Wirken diverser emigrierter

⁵⁹⁶ Brief CRvG, Herbst 1663 bis erste Hälfte 1664, 383, Nr. 185.

⁵⁹⁷ Jürgens, Weller, Einleitung, 5.

⁵⁹⁸ Dangel, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse, 32.

⁵⁹⁹ Ebd., 51.

Kunstschaffender und Literat:innen, in die auch Greiffenberg eingereiht wird, zum florierenden Knotenpunkt des „kulturellen Transfers“ zwischen deren ehemaligen und deren neuen Heimat.⁶⁰⁰ Begünstigt wurde dies vor allem, weil es in Nürnberg weder konfessionelle noch sprachliche Hindernisse für die Emigrant:innen gab.⁶⁰¹ Greiffenbergs Entscheidung, nach Nürnberg zu emigrieren, liegt auf der Hand, da bereits ihre Großeltern mütterlicherseits in die Reichsstadt ausgewandert waren und sich dort neben einer verwandten Person auch einige ehemalige niederösterreichische Nachbarn befanden.⁶⁰² Auch konnte ein freundschaftliches Verhältnis der Emigrant:innen zu Personen, die einem höheren Rang und bessergestellten Sozialstatus angehörten als sie selbst (wie etwa Fürst:innen und Markgrafen/Markgräfinnen), deren Verbundenheit zueinander begünstigt haben und sich als hilfreich bei Empfehlungen und Karrieremöglichkeiten erweisen. Als Beispiel hierfür sei Greiffenbergs Briefwechsel mit der Markgräfin Erdmuthe Sophie von Brandenburg-Bayreuth zu erwähnen.⁶⁰³ Bereits vor ihrer endgültigen Emigration dürfte Greiffenberg einen durchaus beachtlichen Kontaktkreis zu befreundeten und z. T. vorab emigrierten Personen aufgebaut und mittels Briefverkehr aufrecht erhalten haben.⁶⁰⁴ Dies lässt weiter vermuten, dass sich das Netzwerk der österreichischen Emigrant:innen örtlich nicht nur über das Aufnahmegebiet erstreckte, sondern dessen Bereich mitunter auch überschreiten konnte.⁶⁰⁵ Wie bei Greiffenberg, markierten auch die Reisen der Emigrant:innen zu ihren ursprünglichen Wohnsitzen die „Mobilität“ zwischen Herkunftsland und „Exil“.⁶⁰⁶

Der Faktor „Mobilität“ wirkte sich ebenso auf die schriftstellerische Sphäre der Dichterin aus. Bereits in ihren ersten Gedichten lassen sich markante Bezugspunkte zur „Nürnberger Poesie“ erkennen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass Greiffenbergs erster Lehrmeister Johann Wilhelm von Stubenberg mit den in Nürnberger Dichterkreisen angesehenen Poeten Philipp Harsdörfer und Sigmund von Birken einen regen Austausch pflegte. Dieser Kontakt und der daraus resultierende Einfluss auf die eigene Dichtersprache, dürfte auch auf Greiffenbergs schriftstellerische Betätigung abgefärbt haben. Insbesondere die für die Nürnberger Dichtung charakteristischen Elemente von „Emblematik, Wortspiel und Klangmalerei“ fanden beim protestantischen Landadel Niederösterreichs Anklang.⁶⁰⁷ Auch Birken dürfte vom Austausch mit

⁶⁰⁰ Siehe dazu auch Josef Löffler, Zur Rolle des Transfers von Dingen und Dienstleistungen für soziale Bindungen im Exil. Das Beispiel der österreichischen Exulanten Esther von Starhemberg im 17. Jahrhundert. In: ÖZG 31/1 (2020) 24–47.

⁶⁰¹ Schunka, Lutherische Konfessionsmigration, online unter <<http://ieg-ego.eu/de/threads/europa-unterwegs/christliche-konfessionsmigration/lutherische-konfessionsmigration/alexander-schunka-lutherische-konfessionsmigration>> (22.01.2023).

⁶⁰² Frank, Greiffenberg, 45f.

⁶⁰³ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 567.

⁶⁰⁴ Schreiber, Adelliger Habitus und konfessionelle Identität, 235.

⁶⁰⁵ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 656.

⁶⁰⁶ Ebd., 578.

⁶⁰⁷ Cerny, Greiffenberg, 32.

Stubenberg und Greiffenberg profitiert haben. Durch seinen mit den beiden gepflegten Briefkontakt, erweiterte sich sein Einflussbereich auch auf die österreichischen Erblände, sodass er ein neues Netz an Bekanntschaften knüpfen konnte.⁶⁰⁸ Auf der anderen Seite war es u. a. Birken's Verdienst, dass der protestantische Adel Niederösterreichs mit den Dichtergesellschaften Nürnbergs in Verbindung treten konnte. Dadurch war es den späteren österreichischen Emigrant:innen auch einfacher möglich, in den Literaturkreisen und Kulturszenen der deutschen Reichsstädte Fuß fassen zu können.⁶⁰⁹ So stellten diese Netzwerke auf der einen Seite einen „Raum“ für gesellschaftlichen Austausch dar, auf der anderen Seite ermöglichten sie das Zustandekommen von gegenseitigen Empfehlungen an potentielle Auftraggeber:innen, wodurch der eigene Bekanntheitsgrad sukzessive erweitert werden konnte.⁶¹⁰ Das persönliche Engagement und die eigene schriftstellerische Leistung führten dazu, dass man sich als Mitglied der „*res publica litteraria*“ auch zu jenem Gelehrtenkreis zählen konnte, dem unabhängig vom Geburtsstand keine Grenzen im literarischen Diskurs gesetzt war.⁶¹¹

Wie bereits hinsichtlich Greiffenbergs (Selbst-)Isolation auf Seisenegg aufgezeigt wurde, verbrachte die Dichterin vor ihrer endgültigen Emigration ihr Leben in der niederösterreichischen Diaspora, die ihrem dichterischen und religiösen Schaffen aus ihrer Sicht kaum einen würdigen Platz bot.⁶¹² Dennoch gab es für Greiffenberg auch in ihrer Heimat die Möglichkeit zu einem religiösen Austausch mit gleichgesinnten Gläubigen, etwa der sogenannten „Ister- bzw. Donaugesellschaft“, ⁶¹³ einem religiösen Bund, der in seinen Anfängen lediglich Männern zugänglich war. Später wurden auch Frauen in diesen Bund aufgenommen, sodass die „Istergesellschaft“ auch speziell durch das Wirken der von Greiffenberg als „Isternymphen“ ⁶¹⁴ bezeichneten weiblichen Mitglieder ihren Bekanntheitsgrad erlangte. Neben Catharina Regina von Greiffenberg, auch „Ister-Clio“ genannt, gehörten in der Regel noch sechs bis acht weitere Frauen zu den „Isternymphen“⁶¹⁵. Einerseits zählten diese zu Greiffenbergs Freundschaftskreis aus ihrer Nachbarschaft, andererseits waren einige „Nymphen“ auch Mitglieder der Wiener Hofgesellschaft.⁶¹⁶ Obwohl die Standeszugehörigkeit bei der Aufnahme in die „Ister-

⁶⁰⁸ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 678.

⁶⁰⁹ Ebd., 658.

⁶¹⁰ Ebd., 667.

⁶¹¹ Ebd., 675.

⁶¹² Frank, Greiffenberg, 101.

⁶¹³ Unter „Ister“ versteht man die, auf die Antike zurückgehende, Bezeichnung für den Fluss „Donau“. Cerny, Greiffenberg, 34.

⁶¹⁴ Vgl. Brief CRvG an SvB, 2.7.1675, 264, Nr. 119.

⁶¹⁵ Diese waren, abgesehen von Catharina Regina von Greiffenberg, Maria Isabella von Zinzendorf, Rebecca Regina von Zinzendorf, die Ehefrau von Hans Seifried von Laßberg, die Gemahlin des Grafen Christian von Rantzau, Susanne Popp, Maria Catharina Stockfleth und zeitweise eine gewisse Iris und Helliclora, deren gebürtige Namen nicht weiter bekannt sind. Cerny, Greiffenberg, 35–38; Schreiber, Adeliges Habitus und konfessionelle Identität, 249; Frank, Greiffenberg, 104f.

⁶¹⁶ Cerny, Greiffenberg, 34f.

Gesellschaft“ vermeintlich keine Rolle spielte, führte Greiffenberg an, dass die Mitglieder „*das Meyste lautter grafen seyn [...] [sie selbst aber] nicht der Stand sondern nur der Geist Ergezt, [...] [den sie] Ja vor den waaren Adel Selber Achte [...]*“.⁶¹⁷ Betreffend die Namensgebung dieser Zusammenkunft schrieb Greiffenberg in einem Brief an Birken Folgendes: „*mit Dem Isster Nahmen ist Es wohl war, Allein Er wird Fast von Allen Teütschen Poëten Auch in diesen Land so genenet, daß Es, Meyn Ich, kein bedenken hat.*“⁶¹⁸ Während das äußere Umfeld der „Ister“-Zusammenkunft den „bukolischen“ Vorstellungen der „Nürnberger Schäfermode“ entsprach, erschienen die „inneren“ Motive der „Ister“-Gesellschaft jedoch konträr. Außer Greiffenberg beteiligten sich die anderen weiblichen Mitglieder nicht an literarisch dichterischen Produktionen – vielmehr handelte es sich, wie bereits erwähnt, um einen religiösen Zirkel, der den weiblichen Mitgliedern einen Rückzugsort und Schutzraum von den zeitlichen Gegebenheiten bot.⁶¹⁹ Der interpersonell geführte religiöse Diskurs und die „*Süssen Jeßus-Gespräche*“⁶²⁰ dürften bei vielen Zugehörigen dieser Gesellschaft ebenfalls das Gefühl einer „inneren Emigration“ hervorgerufen haben.⁶²¹ Die „Freundschaftsbeziehungen“ der sich als „Ister-Nymphen“ bezeichnenden Frauen reichten dabei über die Grenzen des persönlichen Konfessionsbekenntnisses und des Standes hinaus.⁶²² In ihrer Idealvorstellung von diesen „Freundschaften“ betonte Greiffenberg sehr eindrücklich, sie sei „*keine von dennen Fröhlichen, die nur Lust-Freündschaften suchen, Sondern Eine von den Schweer Mühtigen.*“⁶²³ Besonders an dieser Briefpassage ist erkennbar, dass die Freundschaft zwischen Greiffenberg und den anderen „Nymphen“ im Bereich der pietistischen Frömmigkeitsvorstellungen des 17. Jahrhunderts verankert war. So war es den Mitgliedern der „Ister-Gesellschaft“ ein Anliegen, sich nach der Andacht, die man in „persönlicher Stille“ vollzog, über die individuell empfundene emotionale Sinnlichkeit mit glaubenstreuen Gleichgesinnten auszutauschen. Überdies ist in Greiffenbergs Briefen an Birken vereinzelt auch die Rede von einer sogenannten „Isis-Gesellschaft“.⁶²⁴ Diese setzte sich aus fünf Mitgliedern zusammen, deren Hauptbeschäftigung auf Seisenegg das Lesen

⁶¹⁷ Brief CRvG an SvB, 7.9.1673, 237f., Nr. 103.

⁶¹⁸ Brief CRvG an SvB, 2.7.1675, 264f., Nr. 119.

⁶¹⁹ Cerny, Greiffenberg, 39; Vgl. auch Herzog, Literatur in Isolation und Einsamkeit, 531.

⁶²⁰ Brief CRvG an SvB, 18./28.12.1678, 328, Nr. 160.

⁶²¹ Cerny, Greiffenberg, 41.

⁶²² Schreiber, Adeliger Habitus und konfessionelle Identität, 249.

⁶²³ Brief CRvG an SvB, 23.1.1671, 165, Nr. 66.

⁶²⁴ Dieser gehörten an: Catharina Regina von Greiffenberg, die zwei Gräfinnen von Zinzendorf, Susanna Popp (als „Isis“) und Maria Catharina Stockfleth (als „Isiodora“). Frank, Greiffenberg, 105.

der von Herzog Anton Ulrich verfassten Schrift „Aramena“⁶²⁵, aber auch religiöse Gespräche über die Erbauungslektüre und Andachtsbetrachtungen war.⁶²⁶

Wie Greiffenberg anführte, war ein Zusammentreffen mit den Mitgliedern der „Isis-Gesellschaft“ aus nicht näher genannten Gründen für einen längeren Zeitraum nicht absehbar,⁶²⁷ so dass ihr ein religiöser Austausch mit vertrauten Personen nur noch in Nürnberg „*droben bey den [...] Innig-Freunden*“ möglich war.⁶²⁸ Deshalb ist es auch verständlich, dass Greiffenbergs Reisen sie relativ häufig nach Nürnberg führten, da sich dort der Großteil ihres Freundeskreises befand und sie dort die Möglichkeit für vertraute Gespräche, Fahrten ins Grüne, aber auch eine unbeschwerte Geselligkeit hatte.⁶²⁹ Aufgrund einiger Überschneidungen zur „Ister-Gesellschaft“, stellte die auch in Österreich seit 1656 sehr geschätzte „Fruchtbringende Gesellschaft“ eine Verbindung zum Literaturkreis der oberdeutschen Reichsstädte dar. Da es sich bei dieser Sozietät um eine gemischtkonfessionelle „Einrichtung“ handelte, standen überkonfessionelle Anschauungen im Zentrum der Disputationen der Gesprächspartner. Greiffenberg wurde aufgrund ihres Geschlechtes nicht in die „Fruchtbringende Gesellschaft“ aufgenommen, da dieser ausschließlich Männer angehören durften. Dennoch war es ihr, trotz fehlender Mitgliedschaft, möglich, an den dichterischen Aktivitäten ihrer (mitunter noch aus der Heimat bekannten) Pötenfreunde, wie Wolf Helmhard von Hohberg, Johann Wilhelm von Stubenberg und Georg Adam von Kuefstein, zu partizipieren.⁶³⁰

Konträr zur „Fruchtbringenden Gesellschaft“, untersagte die „Deutschgesinnte Genossenschaft“ Frauen eine Aufnahme in ihrem Netzwerkkreis nicht. Vom Gründer der „Deutschgesinnten Genossenschaft“, Philipp von Zesen, als erste Frau in diesen Kreis eingeführt, erhielt Greiffenberg die Obhut über die Lilienzunft,⁶³¹ indem sie dieser als „Oberstzunftsmeisterin“ mit dem Beinamen „die Tapfere“⁶³² vorstehen durfte.⁶³³ Laut Ralf Schuster war das Engagement Greiffenbergs in dieser „Genossenschaft“ jedoch sehr fragwürdig, da sie offenbar von Zesen

⁶²⁵ Greiffenberg widmete diesem Werk auch ein eigenes Gedicht mit dem Titel „*Über die Tugend-vollkommene unvergleichlich-schöne Aramena*“, das ihrer Korrespondenz mit Birken als Briefbeilage beigelegt ist. Vgl. Briefbeilage 64a, 154–158, zu Brief CRvG an SvB, 1.8.1670, 152f., Nr. 64.

⁶²⁶ Frank, Greiffenberg, 104f.

⁶²⁷ Brief CRvG an SvB, 7.9.1673, 236, Nr. 103.

⁶²⁸ Brief CRvG an SvB, 18./28.12.1678, 328, Nr. 160.

⁶²⁹ Frank, Greiffenberg, 106.

⁶³⁰ Schreiber, Adelliger Habitus und konfessionelle Identität, 250f.

⁶³¹ Die „Lilienzunft“ stellte neben den drei weiteren Zünften „Rosenzunft“, „Nägleinzunft“ und „Rautenzunft“ einen Zusammenschluss von sieben Mitgliedern aus sieben Zunftsitzen innerhalb der „Deutschgesinnten Genossenschaft“ dar. Ferdinand van Ingen, Philipp von Zesen (Stuttgart 1970) 91f.

⁶³² Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 685.

⁶³³ Cerny, Greiffenberg, 60.

nicht einmal über ihre Aufnahme und Mitgliedschaft informiert worden sein dürfte.⁶³⁴ Dennoch könnte die Wahl Greiffenbergs als Vorständin der Lilienzunft nicht unbegründet gewesen sein, verfolgte die Dichterin doch einen ähnlich „mystisch-pietistischen“ Standpunkt⁶³⁵ wie Philipp von Zesen.⁶³⁶

Eine der wohl berühmtesten Sprachgesellschaften stellte der „Pegnesische Blumenorden“ in Nürnberg dar. Bei dieser Sozietät hatten auch Frauen „als Pegnitzschäferinnen“ neben ihren männlichen Mitgliedern, den sogenannten „Pegnitzschäfern“, eine nicht zu unterschätzende Einflussosphäre in der Sprachgesellschaft inne.⁶³⁷ Auch als „Hirtenorden an der Pegnitz“ bekannt, bildete dieser Dichterkreis einen Zusammenschluss des gelehrten und an der Poesie interessierten Bürgertums. So pflegten der ursprüngliche Ordensgründer, Georg Philipp Harsdörffer (alias „Strephon“), und auch der spätere Vorstand des Blumenordens, Sigmund von Birken (alias „Floridan“), einen regen Austausch mit bereits nach Nürnberg emigrierten österreichischen Adeligen, da diese für Nürnbergs Poesie sehr offen waren.⁶³⁸ Von den literarischen Aktivitäten des Ordens beeindruckt, schrieb auch Greiffenberg noch aus Seisenegg an Birken: *„Sie gefielen Mir Alle und zwar so wohl daß Ich verlangen habe Sie (die löbliche Blumen Gesellschaft An der Pegniz) bey Ihren Rechten Nahmen zu kennen, [...] Weil Ich so Viel schöne Sachen <von> Ihnen gesehen habe.“* Deshalb ersuchte sie ihren Freund weiters: *„bitte Also Mir die lista und den Schluß Ihrer Nahmen zu senden, damit [...] Ich Mich mit Diesen Sinnen-Blumen Ergezen kann.“*⁶³⁹ Die Dichtung dieses literarisch aktiven Zirkels beschränkte sich zum Teil auf eine religiöse und geistliche Sphäre,⁶⁴⁰ welche die Individuen zu einer vertieften Gottesfurcht und zur intensiven Auseinandersetzung mit der deutschen Sprachkunst anleiten sollte.⁶⁴¹ Diese zwei Faktoren dürften Greiffenberg dermaßen beeindruckt haben, dass sie den Wunsch äußerte: *„Ach! könnte Ich Die lobliche Pegniz-Schäffer Gesellschaft herab wünschen Ich dauschete gleichnun mit Meinen Ißis-Schäffern, (Außer Meines Tharsis) [...]“*⁶⁴² Lediglich vereinzelt beschäftigten sich auch Mitglieder mit Formen der Gelegenheitsdichtung.⁶⁴³

⁶³⁴ Ralf Schuster, Frauen im Pegnesischen Blumenorden des 17. Jahrhunderts. In: Klaus Garber, Hartmut Laufhütte und Johann Anselm Steiger (Hg.), Sigmund von Birken (1626–1681). Ein Dichter in Deutschlands Mitte (Berlin/Boston 2019) 259–272, hier 259.

⁶³⁵ Zwei weitere Sozietäten, die sich anstelle von literarischen Unterredungen vermehrt mit religiösen Abhandlungen beschäftigten, waren die „Gottlobende Gesellschaft“ und die „Jesusliebende Gesellschaft“. In beiden dürfte Greiffenberg trotz ihres „schwärmerischen“ Konfessionsbewusstseins jedoch kein aktives Mitglied gewesen sein. Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 686.

⁶³⁶ Ebd., 686.

⁶³⁷ Schuster, Frauen im Pegnesischen Blumenorden, 259.

⁶³⁸ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 656.

⁶³⁹ Brief CRvG an SvB, 14.3.1674, 244, Nr. 107.

⁶⁴⁰ Schuster, Frauen im Pegnesischen Blumenorden, 264.

⁶⁴¹ Cerny, Greiffenberg, 34.

⁶⁴² Brief CRvG an SvB, 7.9.1673, 237, Nr. 103.

⁶⁴³ Schuster, Frauen im Pegnesischen Blumenorden, 264.

Insbesondere in den Jahren, in denen Birken dem Orden als Präses vorstand, war eine Zugehörigkeit zum evangelisch-lutherischen Konfessionsbekenntnis die Grundvoraussetzung für einen Beitritt zum Orden. Weniger von Relevanz waren hingegen der Familienstand „verheiratet“ bzw. „ledig“ und das Alter der aufzunehmenden neuen Mitglieder.⁶⁴⁴ Trotz kaum vorhandener Beschränkungen und vielerlei Gemeinsamkeiten mit Greiffenbergs religiösen Anschauungen lehnte sie eine Aufnahme in den „Pegnesischen Blumenorden“ aus eigener Überzeugung ab.⁶⁴⁵ Werner Wilhelm Schnabel sieht in Greiffenbergs religiösem Dichtungsprogramm, aber auch in ihrer Nähe zum Pietismus die Hauptmotive dafür, weshalb sie sich dazu entschloss, kein Mitglied des „Blumenordens“ werden zu wollen. Der Aspekt, dass dieser Orden eine „immanente Idyllik“ mehr in den Vordergrund und konfessionelle Inhalte hingegen eher in den Hintergrund rückte, dürfte für Greiffenbergs Verzicht auf eine Mitgliedschaft ausschlaggebend gewesen sein.⁶⁴⁶

Obwohl Catharina Regina von Greiffenberg in einigen Dichter- und Sprachsozietäten wie auch im „Pegnesischen Blumenorden“, kein „aktives“ Mitglied war, gelang es ihr trotzdem ihren Einflusskreis und Bekanntheitsgrad hier auszudehnen, indem sie einen engen freundschaftlichen Kontakt zu einzelnen Mitgliedern dieser Sozietäten hegte. Auf diese ist es großteils zurückzuführen, dass Greiffenberg mit Poeten und Gelehrten aus Gesellschaften, zu deren Kreisen sie selbst nicht gehörte, in Kontakt treten konnte. Zugleich wurde sie von den Mitgliedern dieser Dichtersozietäten hinsichtlich der Wahl von geeigneten Verlegern und Publikationsmöglichkeiten protegiert.⁶⁴⁷ Durch die „indirekte“ Mitgliedschaft konnte Greiffenberg dennoch, ihren Bekanntheitsgrad und ihr Ansehen in den Dichtergesellschaften Nürnbergs ausweiten.

5.2. Nürnberg – Gegenpol zur protestantischen Diaspora?

Seit dem Jahr 1628 wurde Nürnberg zum sichersten Aufnahmeort für österreichische adelige Emigrant:innen.⁶⁴⁸ Bereits in den 1520er Jahren wanderten ausgewiesene protestantische Predikanten und Schulmeister nach Nürnberg aus.⁶⁴⁹ Obwohl für manche Emigrant:innen nicht ausschließlich konfessionelle Motive deren Entscheidung zur Auswanderung beeinflussten, war ihr Konfessionsbewusstsein dennoch so tief im Innersten verankert, dass sie dieses auch in ihr künftiges Heimatland mitnahmen.⁶⁵⁰ Für die Wahl des neuen Niederlassungsortes waren

⁶⁴⁴ *Schuster*, Frauen im Pegnesischen Blumenorden, 266.

⁶⁴⁵ *Uhde-Bernays*, Greiffenberg, 92.

⁶⁴⁶ *Schnabel*, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 679.

⁶⁴⁷ *Schuster*, Frauen im Pegnesischen Blumenorden, 269f.

⁶⁴⁸ *Uhde-Bernays*, Greiffenberg, 84.

⁶⁴⁹ *Schnabel*, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 93.

⁶⁵⁰ *Becker, Braun*, Zur Einführung, 227.

über die wirtschaftlichen, geographischen und sozialen Beweggründe hinaus meist auch persönliche Motive entscheidend.⁶⁵¹ So war vor allem die „religiöse Praxis“ ein wichtiger Faktor, der eine Eingliederung der Emigrant:innen in den von ihnen gewählten „Exilort“ einfacher ermöglichen konnte. Ausschlaggebend waren daher nicht nur kulturelle, sprachliche und sozio-ökonomische Faktoren, sondern vor allem die in der Heimat verbotene öffentliche Religionsausübung.⁶⁵² Gemäß Arndt Schreiber lässt sich aus einigen Selbstzeugnissen von Ausgewanderten auch entnehmen, in welcher Intensität diese am Kirchenleben des jeweiligen Aufnahme-landes aktiv teilnahmen.⁶⁵³ Greiffenberg war sowohl mit der „religiösen Praxis“ Regensburgs als auch Nürnbergs, die sie im Zuge von Abendmahls- und Gottesdienstreisen in die beiden Reichsstädte bereits kennengelernt hatte, durchaus vertraut.⁶⁵⁴ Sie beschreibt die Reichsstadt Nürnberg als einen Ort, „*wo die schönsten discurs und Predigen, und die Stilleste ruhe anzutreffen, wie Ich bloß Andacht und Ruhe wegen die Einsamkeit erwähle.*“⁶⁵⁵ Gerade der in dieser Passage angeführte Austausch zwischen österreichischen Emigrant:innen und den Einwohner:innen der Reichsstädte konnte eine „Vereinheitlichung der religiösen Praxis“ erwirken.⁶⁵⁶

Generell lässt sich in Bezug auf die „Mobilität“ der Emigrant:innen feststellen, dass die Abwanderungen keinesfalls unüberlegt waren, da bereits im Vorfeld entscheidende Informationen über den ausgewählten „Exilort“ eingeholt wurden. Schließlich war man durch vorab unternommene Reisen und Korrespondenzwechsel bestens über die Gegebenheiten im jeweiligen Aufnahmeland aufgeklärt. Außerdem mussten die Besitzverhältnisse in der „alten“ Heimat klar geregelt sein, indem man sein Eigentum im Voraus verkaufte oder an einen geeigneten Pächter verpachtete. Diese Faktoren allein gewährleisteten noch keine geglückte Eingliederung in die Aufnahmegesellschaften: Stärker als konfessionelle Bedingungen, waren sprachliche und wirtschaftliche Grundlagen entscheidend dafür, ob eine Integration in der „neuen“ Heimat erfolgreich verlief oder nicht. Eine der wichtigsten Erfordernisse war jedoch, sich mit einem bislang möglicherweise nur als temporär aufgefassten Aufnahmeort nun als einem „neuen“ Wohnsitz zu arrangieren.⁶⁵⁷

Nach ihrer Eheschließung im Jahr 1664 hielt sich Catharina Regina von Greiffenberg gemeinsam mit ihrer Mutter und ihrem Ehemann über einen längeren Zeitraum in Nürnberg auf.

⁶⁵¹ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 83.

⁶⁵² Becker, Braun, Zur Einführung, 230.

⁶⁵³ Schreiber, Adelliger Habitus und konfessionelle Identität, 77.

⁶⁵⁴ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 83.

⁶⁵⁵ Brief CRvG an SvB, 18./28.11.1679, 348, Nr. 175.

⁶⁵⁶ Becker, Braun, Zur Einführung, 231.

⁶⁵⁷ Schunka, Lutherische Konfessionsmigration, online unter <<http://ieg-ego.eu/de/threads/europa-unterwegs/christliche-konfessionsmigration/lutherische-konfessionsmigration/alexander-schunka-lutherische-konfessionsmigration>> (22.01.2023).

Allerdings handelte es sich bei der Unterkunft, welche die Familie zu dieser Zeit bezog, vorerst nur um einen „provisorischen Wohnsitz“, da der Verkauf ihrer Güter in Österreich noch ausständig war und weitere Reisen in die „alte“ Heimat unternommen werden mussten.⁶⁵⁸ Insbesondere die erste Zeit, die Greiffenberg in Nürnberg verbrachte, lässt sich anhand des Briefverkehrs mit Birken gut rekonstruieren. Aufgrund etlicher Visiten bei vertrauten Personen⁶⁵⁹ kann man davon ausgehen, dass die Dichterin vielbeschäftigt war.⁶⁶⁰

Auch bot Nürnberg Greiffenberg erstmals die Möglichkeit für religiöse Diskurse mit aus ihrer Sicht glaubenstreuen Akteur:innen, die sie in ihrer Heimat Seisenegg aufgrund der Repressionsmaßnahmen gegen Protestant:innen entbehren musste.⁶⁶¹ Aus der niederösterreichischen Diaspora äußerte sie gegenüber Birken oftmals den Wunsch: „*bitte bey den Schönen Predigen heiligen Musiken und Absonderlich bey dem Erzverlangten heiligen AbendMahl Meiner Alß Einer Armen Abwesenden zugedenken [...]*“. ⁶⁶² Aufgrund dieser Tatsache wurde Nürnberg für die Dichterin zu jenem vertrauensvollen Zufluchtsort, der ihr auch in späteren Jahren noch Schutz und Geborgenheit bot.⁶⁶³ Obwohl die Reformorthodoxie in Nürnberg weit verbreitet war, stand die Stadt den verschiedenen geistlichen Richtungen dennoch aufgeschlossen gegenüber. Daher konnten die Emigrant:innen in Nürnberg ungehindert ihren Glauben praktizieren, der durch die Unterdrückungserfahrungen in der Heimat eines der Hauptmotive für die Auswanderungen selbst darstellte.⁶⁶⁴ Nicht umsonst führte auch Greiffenberg zwei Gründe an, weshalb die Wahl ihrer neuen Heimat auf Nürnberg fiel: „*damit Ich mich in der Löblichen Pegnizburg vor Alles mit Meinen Allersüssesten Seelen-Breüttigam Jesu liebsüssest laben und Erkwükken, und dann auch mit Meinen Innigen Freüinden ergezen kann [...]*“. ⁶⁶⁵ Dabei geht sie in ihrem Gedicht „Einfälttge Lobs gedankken ober das Löbliche Nürnbergerische Statt- und khirchen weßen [...]“⁶⁶⁶ noch expliziter auf die Bedeutung Nürnbergs für sie, als tiefgläubige Protestantin, ein: „*und Zwar wehr Gottes wohrt und Tugend Pflegt zu Ehren, kan Anderst nicht alß hier Zu leben höchst begehren, Ich lieb es und so sehr daß ich demselben will auffopffern Lust und nuz, und leben in der Still [...]*“. ⁶⁶⁷ Diese in Nürnberg vorherrschende religiöse Sphäre

⁶⁵⁸ Frank, Greiffenberg, 49.

⁶⁵⁹ Vgl. Brief CRvG an SvB, 5.7.1678, 322, Nr. 154.

⁶⁶⁰ Laufhütte (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 535.

⁶⁶¹ Frank, Greiffenberg, 49.

⁶⁶² Brief CRvG an SvB, 11.12.1674, 257, Nr. 113.

⁶⁶³ Frank, Greiffenberg, 49.

⁶⁶⁴ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 704f.

⁶⁶⁵ Brief CRvG an SvB, 1./11.5.1669, 100, Nr. 46.

⁶⁶⁶ Brief CRvG, Herbst 1663 bis erste Hälfte 1664, 383–395, Nr. 185.

⁶⁶⁷ Brief CRvG, Herbst 1663 bis erste Hälfte 1664, 394, Nr. 185.

wird von Greiffenberg besonders hervorgehoben, indem sie die Reichsstadt an der Pegnitz als „*Daß Teütsch Hierusalem*“ beschreibt.⁶⁶⁸

Weiters war Nürnberg auch in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht⁶⁶⁹ noch eines der führenden Zentren im deutschsprachigen Raum.⁶⁷⁰ Auf dem Gebiet der Literatur brachte der Reichsstadt insbesondere ihre Vermittlerrolle von „romanischer Literatur in Übersetzung“ eine bedeutsame Stellung ein.⁶⁷¹ Neben Regensburg wurde die Reichsstadt an der Pegnitz von den protestantischen Emigrant:innen aus den österreichischen Erblanden auch deshalb als neue Heimat bevorzugt, da Nürnberg nicht allzu weit von Regensburg entfernt liegt und man von Regensburg donauabwärts mit dem Schiff nach Niederösterreich reisen konnte. Dieser Faktor war hinsichtlich der Verbindung in die „alte“ österreichische Heimat entscheidend. Obwohl von Nürnberg aus keine direkte Verbindung nach Regensburg und Österreich übers Wasser gegeben war, verfügte die Reichsstadt über hervorragende Handelsrouten, die sich nach Norden und Süden hin erstreckten. So konnten Emigrant:innen aus dem Süden die Stadt möglichst unkompliziert erreichen und von dort aus weiter nach Sachsen oder Franken reisen. Nürnberg war für Emigrant:innen aus dem Bürgertum und dem Adel auch deshalb attraktiv, weil es von protestantischen Gebieten umgeben war, die eine Art „Schutzring“ um die Reichsstadt herum bildeten. Dieser bot der Stadt eine gewisse „Schutzfunktion“, sodass Nürnberg seinen Einwohner:innen auch eine gewisse „Krisenstabilität“ vor Kriegsgefahren, die im 17. Jahrhundert keine Seltenheit waren, gewährleisten konnte.⁶⁷²

Festzuhalten ist daher, dass in der Reichsstadt verschiedene soziale, kulturelle, konfessionelle und kulturelle Einflüsse wirkten, die einander auch bedingten.⁶⁷³ Richtet man an dieser Stelle den Blickwinkel nochmals auf die Literaturszene Nürnbergs, so standen Poesie und Sprache der „Nürnberger Schule“ in enger Verbindung mit den pietistischen Kreisen gelehrter Schriftsteller:innen und Poet:innen in Niederösterreich.⁶⁷⁴ Die religiösen und literarischen Aktivitäten der Dichtergesellschaften Nürnbergs wurden daher auch überregional wertgeschätzt. Neben der Bezeichnung als „Musenstadt“ wurde Nürnberg auch als „Kunstmétropole“ angesehen. Seine besondere Bedeutung im Literatursektor verdankte Nürnberg hauptsächlich dem im 17. Jahrhundert hier florierenden Druckgewerbe, das maßgebend für die Erzeugung und Verteilung literarischer Produktionen war. Schriftstellerisch aktiven Protestant:innen aus den

⁶⁶⁸ Brief CRvG, Herbst 1663 bis erste Hälfte 1664, 386, Nr. 185.

⁶⁶⁹ Obwohl es bereits ökonomisch zunehmend am Absteigen war.

⁶⁷⁰ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 90.

⁶⁷¹ Herzog, Literatur in Isolation und Einsamkeit, 541.

⁶⁷² Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 90.

⁶⁷³ Herzog, Literatur in Isolation und Einsamkeit, 541.

⁶⁷⁴ Ebd., 546.

österreichischen Erbländen, wie Catharina Regina von Greiffenberg, war es möglich, dort ihre Werke in den Druck zu geben, da eine Reproduktions- und vor allem Publikationsmöglichkeit in der alten Heimat für sie undenkbar gewesen wären. Nachdem Nürnberg vor allem gegen Ende des 17. Jahrhunderts seine Stellung als Publikationsort ausbauen konnte, versorgte es im Zeitalter der Gegenreformation und auch darüber hinaus die in Österreich verbliebenen Geheimprotestant:innen mit den dort illegalen religiösen Erbauungsschriften. So wurde in Nürnberg eine nahezu grenzenlose „kulturelle Infrastruktur“ für die Verbreitung von Poesie, Musikstücken und Werken der bildenden Künste geschaffen.⁶⁷⁵

Die Hauptgründe für Greiffenberg, nach dem Verkauf des Schlosses Seisenegg an die katholischen Freiherren von Risenfels im Jahre 1674 nach Nürnberg zu übersiedeln,⁶⁷⁶ waren die freie Ausübung ihrer Religion und die besseren Bedingungen, um ihrer Dichtkunst nachgehen zu können.⁶⁷⁷ Wann genau sie tatsächlich in die Reichsstadt an der Pegnitz emigrierte, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden, am wahrscheinlichsten ist das Jahr 1680.⁶⁷⁸ Fasst man nochmals all die genannten Aspekte zusammen, so lässt sich Nürnberg aus Greiffenbergs Perspektive als Gegenpol zur protestantischen Diaspora „Seisenegg“ bezeichnen. Trotz aller Widrigkeiten, die ihr in ihrer niederösterreichischen Heimat widerfahren waren, verstand Catharina Regina von Greiffenberg diese jedoch nicht als „*locus horribilis*“. Darüber geben folgende Briefzeilen an ihre Leser:innenschaft näher Aufschluss: „*nicht denkke daß ich drum mein Vaterlannd nicht liebe weil Ich von Im mich scheid, den ich hie Erst recht übe, den mihr geziemten dihnst.*“⁶⁷⁹

5.3. Religiöser Diskurs und Greiffenbergs „Innig-Freundschaften“

Die intensiv gepflegten Beziehungen Greiffenbergs zu ihren „Innig-Freunden“ lassen sich zwar kaum aus ihren literarischen Schriften entnehmen, jedoch gewähren ihre Korrespondenzen mit Birken diesbezüglich einen genaueren Einblick. Insbesondere die enge Verbindung der einzelnen Akteur:innen zueinander markierte den Grundstein ihrer gegenseitigen Freundschaftsvorstellungen.⁶⁸⁰ Als „soziales Konstrukt“, besitzt „Freundschaft“⁶⁸¹ die Fähigkeit, eine vertraute Basis unter bestimmten Personen herzustellen, sofern deren Habitus und Tugendvorstellungen

⁶⁷⁵ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 91f.

⁶⁷⁶ Uhde-Bernays, Greiffenberg, 88.

⁶⁷⁷ Herzog, Literatur in Isolation und Einsamkeit, 544.

⁶⁷⁸ Cerny, Greiffenberg, 59.

⁶⁷⁹ Brief CRvG, Herbst 1663 bis erste Hälfte 1664, 395, Nr. 185.

⁶⁸⁰ Frank, Greiffenberg, 104.

⁶⁸¹ Es sei darauf verwiesen, dass im Folgenden die Verwendung der Begriffe „Freundschaft“ und „Freund:innen“ aus heutiger Sicht eine andere Bedeutung haben als in der Frühen Neuzeit, da Freundschaftskonzepte zeitlich und kulturell variieren. Greiffenberg verstand unter „Freundschaft“ eine ideologische und religiöse Verbindung zu den ihr nahestehenden Personen.

miteinander übereinstimmen. Aus diesem Grund vermag sie die eigene Identität des Individuums durch den wechselseitigen Diskurs mit Vertrauten auch zu festigen. Dadurch trägt „Freundschaft“ auch zu einer „persönlichen“ und „sozialen“ Vernetzung bei. Diese wurde umso wichtiger, als im 17. Jahrhundert „die sozialen Beziehungen und deren Pflege nicht mehr allein über Familie und Verwandtschaft gesteuert werden“ konnten, sondern oft auf den außerhäuslichen und außerfamiliären Bereich angewiesen waren.⁶⁸²

Eine Auseinandersetzung mit Aspekten von „Freundschaft“ fand bereits in der Frühen Neuzeit Eingang in die Poesie der „schreibenden“ Akteur:innen. Betrachtet man diese Freundschaftsdarstellungen eingehender, wird relativ rasch ersichtlich, dass diese regelmäßig die gleichen Züge aufweisen und beinahe „schablonenartig“ verfasst wurden. So folgen viele Darstellungen den antiken Konventionen der Idealvorstellung von „Freundschaft“. Vor allem die Freundschaftsdichtung aus der Epoche des Neulateins hatte einen großen Einfluss auf jene der Barockdichtung, weshalb diese auch den neulateinischen Richtlinien verhaftet blieb.⁶⁸³ Greiffenbergs Freundschaftsvorstellungen weisen jedoch weder Gemeinsamkeiten mit den Freundschaftsidealen der Humanisten noch mit anderen Geselligkeitsformen auf. In ihrem Fall machten daher nicht literarisch-unterhaltsame Treffen, sondern der Wunsch, sich über religiöse Themenbereiche näher auszutauschen, den Kern ihrer Freundschaft aus. Dieses Verlangen dürfte auf die mittelalterliche Reformbewegung, die auch als „*Devotio moderna*“⁶⁸⁴ bekannt ist, zurückgehen. Aus dieser entwickelten sich religiöse Gemeinschaften, die sich konfessionellen Andachtsübungen innerhalb der Gruppe widmeten.⁶⁸⁵ Demnach standen nicht die Andachtserfahrungen des Individuums im Zentrum des religiösen Diskurses, sondern eine gewisse (An-)Teilnahme „an den Seelenregungen“ aller an den Andachtsübungen beteiligten „Freund:innen“. Dies konnte jedoch nur durch die individuelle Gabe zu religiös-spirituellen Empfindungen geschehen.⁶⁸⁶ Durch diese religiöse Teilhabe an Freude und Leid der anderen, betrachtete es auch Catharina Regina von Greiffenberg als unmöglich, dass „2 Süßerst Christ liebende, Einander nicht Christlich lieben sollen!“⁶⁸⁷ Diese „sakralisierte Liebe“ zwischen den

⁶⁸² Marina Münkler, Transformationen der Freundschaftssemantik in Diskursen und literarischen Gattungen seit dem Mittelalter. In: Anne Betten, Ulla Fix, Berbeli Wanning (Hg.), Handbuch Sprache in der Literatur (Handbücher Sprachwissen Bd. 17, Berlin/Boston 2017) 55–94, hier 56.

⁶⁸³ Frank, Greiffenberg, 103f.

⁶⁸⁴ Unter der „*Devotio moderna*“ versteht man jene Frömmigkeitsbewegung des Spätmittelalters, bei der ein „Weg religiöser Innerlichkeit“ eingeschlagen wurde, der das Individuum aus krisenbehafteten Situationen herausführen sollte. Manfred Gerwing, *Devotio moderna oder: Zur Spiritualität des Spätmittelalters*. In: Jan A. Aertsen, Martin Pickavé (Hg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Berlin 2004) 594–615, hier 594, 603.

⁶⁸⁵ Frank, Greiffenberg, 112.

⁶⁸⁶ Ebd., 113.

⁶⁸⁷ Brief CRvG an SvB, 15.6.1671, 172, Nr. 70.

freundschaftlich verbundenen Personen sei jedoch von der „emotionalen“ Liebe zweier Partner:innen zu unterscheiden.⁶⁸⁸

Da der Dichterin in Niederösterreich ein geistlicher Austausch von Angesicht zu Angesicht meist nicht möglich war, war ein derartiger Religionsdiskurs mit ihrem Nürnberger Freundeskreis zunächst nur auf das Medium „Brief“ beschränkt.⁶⁸⁹ War in den österreichischen Erbländern auch keine protestantische Kirchengemeinde vorhanden, so unterlag der private, religiöse Freundeskreis bei Adelligen in Niederösterreich⁶⁹⁰ trotzdem keinen religionspolitischen Beschränkungen. Daher konnten durch den persönlichen Kontaktaustausch Beziehungsstrukturen geschaffen werden.⁶⁹¹ Die Freundschaft zwischen Greiffenberg und Sigmund von Birken reichte bereits zu Beginn ihres Briefverkehrs über rein sachlich geführte Literaturdisputationen hinaus, da sie sich vor allem durch die religiöse Verbundenheit der Schreibenden auszeichnete.⁶⁹² Greiffenberg sah in Birken „*Einen Eyfrigen Christen und grosgläubigen [...] mittbetter und glaubens helden.*“⁶⁹³ Auch lässt sich an einer weiteren Passage gut erkennen, wie sehr Greiffenberg den religiösen Austausch mit Birken schätzte, wenn sie etwa anführt: „*wann Sie [= die Freunde, Anm. L.R.] Alle so geistig, und Angenehm schrieben, wie viel holdseelige Brieflein Würd' Es geben?*“⁶⁹⁴ Gleichzeitig musste sie jedoch feststellen: „*Alle Andere Freünde und Freündinen herunten [in Seisenegg, Anm. L.R.] seyn nicht Ein haar nuz.*“⁶⁹⁵ Welches Vertrauen Greiffenberg ihrem Nürnberger Freund entgegenbrachte, lässt sich auch daran erkennen, dass sie Birken die Verantwortung über den Druck ihrer „Geistlichen Sonnette, Lieder und Gedichte“ und ihrer ersten beiden Betrachtungswerke vollständig übertrug. Man kann davon ausgehen, dass Birken auch die Korrektur und Drucklegung ihres letzten, im Jahre 1693 erschienenen „Betrachtungswerkes“, den „Lebensbetrachtungen“, vorgenommen hätte, wäre er zu diesem Zeitpunkt nicht bereits verstorben gewesen.⁶⁹⁶ Ein weiterer Vertrauensbeweis findet sich u. a. in den folgenden Zeilen, in denen Greiffenberg anführt, Birken in sämtliche persönliche Angelegenheiten eingeweiht zu haben: „*Ich habe ja wie zu vor Meines Freündes Gegenwart Auf Alle weiß verlangt, [...] mit vorig- und völliger verträulichkeit, Ihme Alle Meine Anliegen und Geheymnußen Entdekket, in voriger Unschuld und Freyheit, Alles was mir ums herze war*

⁶⁸⁸ Münkler, Transformationen der Freundschaftssemantik, 62.

⁶⁸⁹ Cerny, Greiffenberg, 39.

⁶⁹⁰ Dies traf jedoch nur für den niederösterreichischen Adel zu, da jegliche Formen der Religionsausübung für andere Bevölkerungsgruppen, wie den bürgerlichen und bäuerlichen Protestant:innen, bereits verboten waren und diese zum Auswandern gezwungen wurden.

⁶⁹¹ Frank, Greiffenberg, 114.

⁶⁹² Schreiber, Adelliger Habitus und konfessionelle Identität, 272.

⁶⁹³ Brief CRvG an SvB, 22.4.1666, 24, Nr. 22.

⁶⁹⁴ Brief CRvG an SvB, 6.11.1676, 286, Nr. 132.

⁶⁹⁵ Brief CRvG an SvB, 24.12.1677, 312, Nr. 147.

⁶⁹⁶ Schuster, Frauen im Pegnesischen Blumenorden, 261.

herauß gerredet [...].⁶⁹⁷ Besonders an dieser Stelle wird deutlich, dass Birken als wohl wichtigste Vertrauens- und Bezugsperson Greiffenbergs durch den persönlich geschaffenen „Raum“ einen Einblick in die Identität seiner Briefpartnerin erhielt.⁶⁹⁸

Zunächst galt Birkens Interesse der Dichtkunst der weiblichen Mitglieder des Blumenordens, aber auch jener von Greiffenberg, weshalb er ihr jegliche Unterstützung zukommen ließ.⁶⁹⁹ Obwohl er für Greiffenberg stets ihr „Hochgeehrter Herr“ blieb,⁷⁰⁰ entwickelte sich aus den gemeinsamen Diskursen und durch seine Ratschläge, Warnungen und Korrekturanmerkungen aus ihrer Sicht eine „*Innig-Freundschaft*“, die laut Greiffenberg, „*so gar Ein Geistiges wesen [ist], daß Alles von Selbsten, im Geist geschehen Muß, ohne Äussers zuthun.*“⁷⁰¹ Verstärkt wurde diese Freundschaft vor allem dadurch, dass Birken dem männlichen und weiblichen Geschlecht den gleichen Respekt entgegenbrachte, da in seinen Augen beide Geschlechter in ihrer dichterischen Schaffenslust und ihrem religiösen Eifer ebenbürtig waren.⁷⁰² Dies und das enge religiöse Vertrauen zwischen den Briefpartnern mögen u. a. zwei Gründe dafür gewesen sein, weshalb der Briefverkehr zwischen Greiffenberg und Birken auch als „Sprache des Herzens“ bezeichnet wurde.⁷⁰³ Dass der Ausdruck „Herz“ für Greiffenberg eine besondere Bedeutung hatte, lässt sich auch aus der Signatur ihrer Briefe an Birken schlussfolgern. Ab August 1669 unterschrieb sie ihre Briefe an Birken fast ausschließlich mit ihrem selbst ausgewählten Beinamen „Coris“. Eine Erklärung für ihre Namenswahl lieferte sie in folgenden Zeilen: „*Rein, und herzlich, Muß Es bey mir seyn: wie Mein Tauff-(katarina) und Erwählter (Coris. ab Cor.) Nahme lauttet.*“⁷⁰⁴ Hartmut Laufhütte zufolge, kann dieser Beiname als „Ableitung“ des lateinischen Nomens „*cor*“ gesehen werden, der in enger Verbindung zu den geistlichen Diskursen mit ihrem Freundschaftskreis gestanden sein dürfte.⁷⁰⁵

Diese „Herzen-Freundschaft“, die Greiffenberg zuerst mit Christus als ihren geliebten „Herzen-Freund“ führte,⁷⁰⁶ projizierte sie auch auf ihren Nürnberger Freundeskreis. Dabei sollten gerade jene Gefühlsregungen, die von den Individuen auch während der Andacht verspürt wurden, im religiösen Diskurs mit den „Geistesfreund:innen“ präsent werden.⁷⁰⁷ So erläuterte sie Birken den Zusammenhang, den sie selbst zwischen ihrer „Jesus-Freundschaft“ und der

⁶⁹⁷ Brief CRvG an SvB, 23.1.1671, 163, Nr. 66.

⁶⁹⁸ Münkler, Transformationen der Freundschaftssemantik, 59.

⁶⁹⁹ Schuster, Frauen im Pegnesischen Blumenorden, 262.

⁷⁰⁰ Koch, „Passion-Betrachtungen“, 54.

⁷⁰¹ Brief CRvG an SvB, 1.6.1676, 280, Nr. 128.

⁷⁰² Schuster, Frauen im Pegnesischen Blumenorden, 271.

⁷⁰³ Herzog, Literatur in Isolation und Einsamkeit, 537.

⁷⁰⁴ Brief CRvG an SvB, 6.11.1676, 286, Nr. 132.

⁷⁰⁵ Laufhütte (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 551.

⁷⁰⁶ Siehe dazu auch Kap. 4.2.2.

⁷⁰⁷ Frank, Greiffenberg, 108.

Freundschaft mit ihren „Innig Freünden“ verstand, mit folgenden Worten: „*die Jesus ähnliche Tugend-Freundschaft Aber, Endet Sich nicht Alß mit der Ewigkeit, diese ist nächst Gott Meine unschuldige Wollust*“⁷⁰⁸ [...] *Der himmel [...] zeige Ihm wie Süß Es Sey, durch den Glauben Ein überwinder des Unüberwindlichen, und Angewinner des Göttlichen herzens zuseyn.*“⁷⁰⁹ Diese geistliche Freundschaftsvorstellung wurde von gläubigen Individuen daher auch als „Gottesfreundschaft“ interpretiert, sodass Gott „als spirituell stabilisierendes Element“ in den Kreis der „Freund:innen“ miteinbezogen wurde. So war für die freundschaftlich miteinander verbundenen Akteur:innen ein Bezug zum Transzendenten gegeben.⁷¹⁰ Daraus resultierte, dass diese „Freundschaft“ nicht von Formen der „Geselligkeit“, sondern von einer Hinwendung zur „Heiligkeit“ geprägt war, die man von Gott als Mitglied des Freundeskreises ausgehen sah.⁷¹¹

Die „Herz-Metaphern“, wie sie auch von Greiffenberg zum Einsatz gebracht wurden, stellten in der Literatur bzw. im Briefverkehr der Frühen Neuzeit keine Seltenheit dar. Diese wurden einerseits in beklemmenden Situationen, andererseits aber auch bei erfreulichen Ereignissen in den Korrespondenzen der „schreibenden“ Akteur:innen verwendet.⁷¹² Darauf, dass das „verinnerlichte Freundschaftsideal des Herzens“ auch über die Grenzen des Standes hinausreichen konnte,⁷¹³ verweist vor allem der folgende Abschnitt aus Greiffenbergs Korrespondenz an Birken: „*weilen Mich nichts Auf der welt, Alß die Einig‘ Innige Freundschaft Tugendlicher Persohnen, Sie seyen was Stands Sie wollen, waarhafftig ergezen kann [...]*“.⁷¹⁴ So war es für die Dichterin auch nicht weiter verwunderlich, „*wann solche Gemüther Eines des Andern Freundschaft Verlangen*“, was sie mit den Worten: „*Weil Sie in Christo Alle vereinigt sind*“,⁷¹⁵ begründete. Eben diese imaginierte Vereinigung „in Christo“, die als das Band der „Freundschaft“ zwischen vertrauten Personen fungierte, wurde nicht nur auf das einzelne Individuum beschränkt, sondern bezog sich zunächst auf den „Innig-Freund“, der Teil eines „exklusiven“ Zirkels war. Da auf diese Weise aber auch alle anderen „Freund:innen“ in den Kreis miteinbezogen wurden, war diese Freundschaftsvorstellung nicht nur auf zwei miteinander vertraute Personen beschränkt.⁷¹⁶ Wichtig war hierbei vor allem die gemeinsame Verbindung zum Transzendenten, die den Zusammenhalt der Gruppe als „Freundschaft der Gottseeligen“ markierte.⁷¹⁷ Als Trost bei zahlreichen Schicksalsschlägen, gab Greiffenberg an, dass, „*wann [...] die*

⁷⁰⁸ Brief CRvG an SvB, 7.3.1669, 87, Nr. 42.

⁷⁰⁹ Brief CRvG an SvB, 2./12.5.1670, 147, Nr. 61.

⁷¹⁰ Münkler, Transformationen der Freundschaftssemantik, 64.

⁷¹¹ Ebd., 80.

⁷¹² Furger, Briefsteller, 186.

⁷¹³ Schreiber, Adeliger Habitus und konfessionelle Identität, 290.

⁷¹⁴ Brief CRvG an SvB, 7.3.1669, 87, Nr. 42.

⁷¹⁵ Brief CRvG an SvB, 28.2.1670, 139, Nr. 59.

⁷¹⁶ Frank, Greiffenberg, 114.

⁷¹⁷ Ebd., 111.

*Freundschaft Selbe die Tugend beseelet, Einem auch die Sonst bittere Welt dadurch versüßet werden [kann].*⁷¹⁸ Hinsichtlich der Tugendhaftigkeit der Freundschaft, definierte auch Georg Philipp Harsdörffer in seinem 1649 publizierten Werk „Frauenzimmer Gesprächspiele“ deren Wert: *„Die Tugendfreundschaft ist die löblichste Wollust in diesem Leben/ die Hüterin der Gemeinschaft unter den Menschen / die Tröst- und Helfferinin [sic!] den Nöhten / und die Theilhaberinnen unsrer geheimsten Gedancken.*“⁷¹⁹

Speziell durch die gemeinsam empfundene „Christusnähe“ sah Greiffenberg in Birken jenen vertrauten „Herzensmenschen“, dem sie ihre persönlichsten Gedanken mitzuteilen pflegte.⁷²⁰ So schrieb sie in ihrem Brief vom 6. Juli 1668: *„Eben diese himmelEinMühtigkeit ist der grund Meiner Freundschaft gegen Ihm, und freüt mich daß Ich auch diese gedanken gegen jemand Auf Erden Auslassen kann.*“⁷²¹ Indem Greiffenberg die „Wihlen-verEinigung [als] höchste Freundschaft-Eygen schafft“⁷²² verstand, zeichnete sich das Band ihres gegenseitigen Vertrauens auch dadurch aus, dass beide ihrem Gegenüber ihr Herz in allen Belangen ausschütten konnten.⁷²³ Deshalb ist Greiffenbergs Begründung, dass ihr *„des Wehrten Floridans Freundschaft und Schönster Geist Deswegen so Angenehm [seien], Weil Sie [sie] An- und von dem himel Denken, und Reden machen“*, durchaus nachvollziehbar.⁷²⁴ Die Offenheit für die religiöse Gefühls- und Erlebenswelt des Briefpartners wird in Greiffenbergs Korrespondenzen weiters auch durch die Ausdrücke „innig“ bzw. „weich- und edelmütig“⁷²⁵ unterstrichen.⁷²⁶ Dabei können diese als weitere Charakteristika für Greiffenbergs Freundschaftsvorstellungen betrachtet werden. Durch das Phänomen der „Innigkeit“, das die Befreundeten miteinander verband und ihre Freundschaft aufrecht hielt, sonderten sie sich gleichzeitig von der in ihren Augen „unempfindlichen“ Mehrheitsgesellschaft ab. Greiffenberg verstand dies als das Eigentümliche an der religiös-geistlichen Freundschaft zwischen sich selbst, Birken und anderen vertrauten Personen, wobei sie die Ansicht vertrat, dass lediglich ein geringer Kreis diese „Innigkeit“ besitze. Vermutlich war gerade diese Vorstellung von einer „exklusiven“ Freundschaft, die nicht

⁷¹⁸ Brief CRvG an SvB, 7.3.1669, 88, Nr. 42.

⁷¹⁹ Georg Philipp Harsdörffer, Frauenzimmer Gesprächspiele, so bey Ehr- und Tugendliebenden Gesellschaften, mit nützlicher Ergetzlichkeit, beliebt und geübet werden mögen: Aus Italiänischen, Frantzösischen und Spanischen Scribenten angewiesen, und jetzund ausführlicher auf sechs Personen gerichtet, und mit einer neuen Zugabe gemehret. 8: Achter und letzter Theil: in welchem die spielartige Verstandübung vollständig behandelt wird (Nürnberg 1649) 361.

⁷²⁰ Schreiber, Adeliger Habitus und konfessionelle Identität, 272.

⁷²¹ Brief CRvG an SvB, 6.7.1668, 43, Nr. 33.

⁷²² Brief CRvG an SvB, 23.7.1666, 29, Nr. 26.

⁷²³ Frank, Greiffenberg, 106.

⁷²⁴ Brief CRvG an SvB, 29.5.1669, 116, Nr. 52.

⁷²⁵ Vgl. dazu Brief CRvG an SvB, 1.1.1669, 56–60, Nr. 38.

⁷²⁶ Frank, Greiffenberg, 108.

jede Person zu pflegen im Stande war, das aus Greiffenbergs Sicht entscheidende Kriterium für deren Bestand.⁷²⁷

5.4. Religionstransfer und (inter-)religiöse Koexistenz zwischen Seisenegg und Nürnberg

Aus den Selbstzeugnissen sogenannter „Konfessionsmigrant:innen“ geht hervor, dass speziell bei dieser „Gruppe“ gläubiger Individuen die wohl stärkste Verbindung zu ihrem Glaubensbekenntnis vorzufinden ist.⁷²⁸ Dass Emigrant:innen unterschiedlichster sozialer Schichten die „in ihren Herzen“ fest verankerten Glaubensüberzeugungen aus der „alten“ Heimat auch ins „Exil“ mitnahmen, liegt demnach auf der Hand. Das „Exil“ bedeutete für die Auswandernden somit nur an zweiter Stelle einen örtlichen Wechsel. Primär verstanden die Akteur:innen unter „Exil“ „eine Geisteshaltung“, die sie sich als Mitglieder einer Konfessionskirche selbst zuschrieben. Aus diesem Grund waren Auswanderungsbewegungen oftmals eher temporäre als permanente Phänomene. Bei den Auswanderungsmotiven unterscheidet man Formen der „freiwilligen“ Emigration von jenen, die unter Druck und Zwang erfolgten. Oftmals waren es aber auch Mischformen, wie bei Catharina Regina von Greiffenberg, die eine Emigration bewirkten. Da ihr in der Heimat die öffentliche Ausübung ihrer „lutherischen“ Glaubenspraxis verboten war, kann ihre „Flucht“ ins „Exil“ mehr oder weniger als „erzwungene Freiwilligkeit“ verstanden werden. Die Vorstellung der Emigrant:innen vom „Exil“ beruhte auch darauf, einen neuen Wohnort im räumlichen aber auch religiösen Kontext wiederzugewinnen: Räumlich an einem Ort im Diesseits, später religiös an einem Platz im Jenseits.⁷²⁹

Bezieht man diese Ansichten auch auf das selbstgewählte „Exil“ von Catharina Regina von Greiffenberg, so kam es zunächst zu einer (inter-)religiösen Koexistenz zwischen ihrer katholischen Heimat Seisenegg und dem protestantischen süddeutschen „Exil“ Nürnberg. Ab dem Jahr 1673 erhielt Greiffenberg das Zugeständnis, Schloss Seisenegg „nur noch auf Pacht“ bewohnen zu dürfen, da das Schloss zusammen mit dem steiermärkischen Kupferbergwerk und der Winkelmühle zu diesem Zeitpunkt bereits im Besitz von Franz von Risenfels war. Nach dem Tod ihres Ehemannes im Jahr 1677 wurde Greiffenberg seitens Risenfels nicht nur das weitere Pachtrecht auf Seisenegg verwehrt, sondern dieser entzog ihr nun auch endgültig das dortige Wohnrecht nach einer Frist von einem Jahr.⁷³⁰ Den alles entscheidenden Grund für ihr

⁷²⁷ Frank, Greiffenberg, 110f.

⁷²⁸ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 687.

⁷²⁹ Schunka, Lutherische Konfessionsmigration, online unter <<http://ieg-ego.eu/de/threads/europa-unterwegs/christliche-konfessionsmigration/lutherische-konfessionsmigration/alexander-schunka-lutherische-konfessionsmigration>> (22.01.2023).

⁷³⁰ Cerny, Neues zur Biographie der Catharina Regina von Greiffenberg, 46.

Vorhaben, möglichst bald nach Nürnberg zu emigrieren, teilte sie Birken in folgenden Zeilen mit: „*denn Ich die waarheit zu gestehen jetzt in Einer solchen Ungewißheit lebe, daß Ich nicht weiß was Ich thun oder Anheben, oder wo Ich hin, oder bleiben soll? Zu seysenegg oder winkelMühl in Meines Feündes gewalt, bin Ich meines lebens und was übler Meines gesundes nicht Sicher [...]*“.⁷³¹ Bis zu ihrer endgültigen Emigration mussten noch die Besitzansprüche und Erbangelegenheiten rechtskräftig geregelt sein, was einen abwechselnden Aufenthalt Greiffenbergs in Seisenegg und Nürnberg zur Folge hatte. Dass sie den Kontakt in die „alte“ Heimat nicht gänzlich abreißen ließ, war dabei durchaus von Vorteil.⁷³² So verblieb Greiffenbergs Gesellschafterin oftmals in Seisenegg, um ihr als Vertrauensperson über die Entwicklungsschritte in den Rechtsangelegenheiten zu berichten.⁷³³ Neuigkeiten aus der Heimat erreichten die Adressat:innen in der Ferne entweder über Handelsleute, die als Überbringer von Waren und Geld fungierten, oder in den meisten Fällen mittels Briefe, die u. a. vom „Nürnberger Botenverkehr“ überbracht wurden.⁷³⁴ So lässt sich auch aus Greiffenbergs Briefen an ihren Nürnberger Freund entnehmen, dass sie „*Ihm [diese] Ehest bey den Nürnbergischen botten [...]* [zukommen ließ].“⁷³⁵ Durch diesen besagten Botenverkehr war es auch möglich, dass das religiöse Gedankengut einer Person anstelle ihrer selbst ins „Exil“ transferiert werden konnte.

Über das vorübergehende Verlassen ihrer „neuen“ Wahlheimat und ihre Aufenthalte im katholischen Niederösterreich schrieb Greiffenberg im Jahr 1679: „*Ich bin leider wieder von Port ins Meer von hafen in Sturm und von der himel-Pforten in die brennende kwälende welt verstossen worden. Es ist Mir wie Einen der das kleinod schon Angerührt, und wieder lassen Müssen wie Einen der Sich nun schon in Freyheit Verhoffet, und wieder hoffen, Aufs Neue gefangen worden.*“⁷³⁶ Dass sie sich in Seisenegg „*in der Tüfsten Einsamkeit*“ befinde, obgleich sie „*lieber droben bey den wort Gottes und [ihren] Innig-Freüden wäre [...]*“⁷³⁷, ist ein bereits bekannter Topos zur Klassifikation ihrer ehemaligen Heimat als „Wüste“.⁷³⁸

Solche Rückreisen in die „alte“ Heimat, wie Greiffenberg sie unternommen hatte, waren seitens der katholischen Verwaltungsinstanzen nicht gern gesehen, da diese befürchten mussten, dass die emigrierten Personen deren protestantisches Gedankengut etwa durch Flugschriften oder in Gesprächen unter den zurückgebliebenen Vertrauten verbreiteten. Deshalb stellte

⁷³¹ Brief CRvG an SvB, 22.9.1678, 327, Nr. 159.

⁷³² Schunka, Lutherische Konfessionsmigration, online unter <<http://ieg-ego.eu/de/threads/europa-unterwegs/christliche-konfessionsmigration/lutherische-konfessionsmigration/alexander-schunka-lutherische-konfessionsmigration>> (22.01.2023).

⁷³³ Laufhütte (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 835.

⁷³⁴ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 583.

⁷³⁵ Brief CRvG an SvB, 15.6.1671, 173, Nr. 70.

⁷³⁶ Brief CRvG an SvB, 23.8.1679, 343, Nr. 171.

⁷³⁷ Brief CRvG an SvB, 18./28.12.1678, 328, Nr. 160.

⁷³⁸ Laufhütte (Hg.), Briefwechsel (Apparate und Kommentare), 574.

der dafür zuständige Landeshauptmann den Emigrant:innen nur dann die für eine Heimreise benötigten Dokumente aus, wenn die konkreten Beweggründe für ihre Unternehmungen klar ersichtlich waren. Im Normalfall erhielten die Heimreisenden eine Einreiseerlaubnis, die ihnen für einen Zeitraum von sechs Wochen gewährt wurde. Waren die persönlichen Verpflichtungen und Geschäfte bis zu einem gewissen Datum noch nicht vollständig geregelt, konnte diese Frist auch überschritten werden.⁷³⁹ Anders verhielt es sich bei einer dauerhaften Rückkehr in die Heimat: Für viele Emigrant:innen aus den österreichischen Erblanden wie z. B. jene aus der Steiermark oder aus Oberösterreich war eine Heimkehr in die „alte“ Heimat letztendlich nur dann möglich, wenn sie sich einer Konversion zum Katholizismus beugten und sich von der eigenen akatholischen Konfession lossagten, die zuvor noch ein entscheidendes Motiv für die eigene Emigration bzw. jene der Verwandten gewesen war.⁷⁴⁰ Eine vorübergehende Aufenthaltsbewilligung wurde jedoch auch den Adeligen aus diesen Ländern meistens ausgestellt. In Niederösterreich hingegen durften protestantische Adelige weiterhin wohnen bleiben, wenn auch mit starken religionspolitischen Einschränkungen.

Um den religiösen Kontakt in die „neue“ Wahlheimat aufrecht zu halten, forderte Greiffenberg ihren „Innigfreund“ Birken in mehreren Briefstellen eindrücklich dazu auf: *„wir wollen Aber Unßere heiligen Geschäfte und Gespräche mit der Feder Fort sezen, [...] und dem höhli-schen Geist nicht Die Ehre thun, daß Wir Sie unterbrechen lassen [...]“*⁷⁴¹ Trotz der räumlich großen Distanz zwischen Seisenegg und Nürnberg versicherte sie ihrem Vertrauten: *„die weite EntFernung, hat keines wegs Auß Meinem Gedächtnus EntFernet Die Viel- und hohen Dihnste so Er Mir in Allen sonderlich in Meinen heiligen Verlangen geleistet, und Ferner zu leisten Versprochen hat.“*⁷⁴²

Die Beziehung zu Familienmitgliedern war ein weiterer Faktor, weshalb viele Emigrant:innen den Kontakt in ihre „alte“ Heimat aufrecht hielten. In ihren Nachlässen, wie z. B. ihren Testamenten,⁷⁴³ bedachten viele von ihnen auch Angehörige, welche die österreichische Heimat nicht verlassen hatten.⁷⁴⁴ Einige Glaubensemigrant:innen gründeten Stiftungen in ihrer „neuen“ Heimat, zu der sie in den Jahren nach ihrer Emigration eine besondere Verbindung aufgebaut haben dürften. Ein nicht unwesentlicher Teil dieser Stiftungsgelder kam dabei der

⁷³⁹ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 578f.

⁷⁴⁰ Ebd., 591.

⁷⁴¹ Brief CRvG an SvB, 1.6.1676, 280, Nr. 128.

⁷⁴² Brief CRvG an SvB, Anfang Juli 1672, 212f., Nr. 90.

⁷⁴³ Für einen Überblick über die Testamente und Kodizille adeliger Frauen der Frühen Neuzeit siehe Beatrix Bastl, Tugend, Liebe, Ehre. Die adelige Frau in der Frühen Neuzeit (Wien/Köln/Weimar 2000) sowie Dies., Der gezähmte Tod. Bemerkungen zu den Riten um Sterben und Tod im österreichischen Adel der frühen Neuzeit. In: Unsere Heimat 62 (1991) 259–269.

⁷⁴⁴ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 583.

Armenfürsorge zu. Für ihr karitatives Engagement war das konfessionelle „Verantwortungsgefühl“ der Emigrant:innen ein entscheidender Beweggrund, wobei auch ein gewisses Standesbewusstsein und die Vorstellung, nach dem Tod nicht in Vergessenheit zu geraten, für ihre Stiftungstätigkeit eine Rolle spielten. In Verlassenschaftsakten österreichischer Emigrant:innen findet sich an manchen Stellen ein Hinweis darauf, dass diese auch der „alten“ Heimat gedacht haben dürften, um mittels Stiftungen und Spenden ihr protestantisches Konfessionsbekenntnis auf diese Weise wieder in die Erblände zu transferieren.⁷⁴⁵ So lässt sich hinsichtlich ihrer Verlassenschaft auch aus Catharina Regina von Greiffenbergs Testament, das auf den 9. April 1694 datiert ist,⁷⁴⁶ entnehmen, dass trotz ihrer lang ersehnten Emigration ins „lutherische“ Nürnberg, die Verbindung zum katholischen Seisenegg stets aufrecht geblieben ist. Auf ihr Motiv zur Stiftungstätigkeit im Bereich der Armenfürsorge und ihre enge Verbundenheit zu beiden Orten, verweisen die folgenden Zeilen: *„nachdem die H<eilige> Schrifft vermahnet, armer= und Elender Leuthe, nach eines jeden Vermögen zugedenken, also schick= und verschaffe Ich denselben in= und umb die Stadt Nürnberg Einhundert Reichsthaler. Item in Österreich unter der Herrschaft Seyßenegg, zu Viehdorff, wo unßere Greiffenbergische Grufft, und Erbbegräbnus auch meine Seel<ige> VorEltern, und mein Liebster H<err> Gemahl Seel<iger> Begraben liegen [...], auch Einhundert Reichsthaler, alß wann Ich daselbsten Begraben würde, außzuteilen.“*⁷⁴⁷ Insbesondere ihr Wunsch, in der Familiengruft der Greiffenberg beigesetzt zu werden und die in ihrem Testament verfügte Auszahlung der jeweils gleichen Summe an die Armenfürsorge in Nürnberg und in Niederösterreich, sind Zeugnisse für Greiffenbergs Nähe zur niederösterreichischen Heimat. Auch war Greiffenberg darauf bedacht, dass *„die alten Seyßeneckerischen kleinen Schulden [...] bezahlt [werden].“* Als Grund dafür führte sie an, es geschehe *„zwar ohne Schuldigkeit, oder einige meine Pflichthabung auß puren freyen guten Willen [...] zu völliger Salvierung deß Greiffenbergischen Guten Nahmen.“* Was an finanziellen Mitteln übrigbleibe, nachdem einigen Nürnberger Vertrauten und ihren Bediensteten Geld und Mobiliar vermacht worden war, verfügte Greiffenberg *„unter lauter arme ÖsterReichische Wittibin, um Seysenegg herum, [auszuteilen].“*⁷⁴⁸ Jedoch dürfte Greiffenbergs möglicherweise intendierter Versuch, ihr protestantisches Bekenntnis durch ihre testamentarisch festgelegten Verfügungen, in der „alten“ Heimat wieder aufleben zu lassen, nicht die gewünschte Wirkung

⁷⁴⁵ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 643–645.

⁷⁴⁶ Testament der Catharina Regina von Greiffenberg, Nürnberg 9.4.1694, zitiert nach einem Transkript von Heimo Cerny. An dieser Stelle gilt mein Dank Herrn Dr. Heimo Cerny, der mir für meine Masterarbeit das Transkript des „Letzten Will der Hoch= und Wohlgebohrnen Frauen, Frauen Catharina Regina von Greiffenberg“ freundlicherweise zukommen ließ. Die Ausfertigung ist nicht mehr auffindbar, jedoch liegt eine Testamentsabschrift im Kirchenarchiv von Ödenburg (Sopron) vor.

⁷⁴⁷ Testament der Catharina Regina von Greiffenberg, Nürnberg 9.4.1694, 2^r.

⁷⁴⁸ Testament der Catharina Regina von Greiffenberg, Nürnberg 9.4.1694, 4^r.

erzielt haben. Insbesondere gegen Ende des 17. Jahrhunderts wurde der Protestantismus in Niederösterreich gänzlich unterdrückt, sodass das Land unter der Enns, abgesehen von einigen wenigen „kryptoprotestantischen“ Teilen, wieder vollständig in katholischem Besitz war.⁷⁴⁹

5.5. Vom „temporären“ Exil zum Dauerwohnsitz

Man kann davon ausgehen, dass Catharina Regina von Greiffenberg vermutlich im Jahr 1680 im Alter von 47 Jahren nach Nürnberg zog.⁷⁵⁰ Wie bereits erwähnt, war Greiffenberg die Stadt bereits vor ihrer Emigration gut bekannt, da sie diese mehrmals jährlich bei Gottesdienst- und Andachtsreisen aufsuchte. An dieser Stelle sollen Greiffenbergs frühere Aufenthalte in Nürnberg kurz skizziert werden: Der Briefverkehr mit Birken, aber auch seine persönlichen Tagebucheinträge geben Auskunft darüber, dass sich Greiffenberg bereits von „Herbst 1663 bis zum Frühjahr 1665“ und weiters für einen längeren Zeitraum zwischen den Jahren 1665 und 1666 in Nürnberg aufgehalten hatte. Von 1671 bis 1676 besuchte sie die Reichsstadt jährlich für einige Wochen. Nach längeren Aufenthalten im Jahr 1679 wählte sie Nürnberg Anfang des Jahres 1680 schließlich zu ihrem Dauerwohnsitz.⁷⁵¹

Zu ihrer Entscheidung für eine endgültige Emigration dürften vor allem die für sie ernüchternde Behandlung ihrer Prozessangelegenheiten in Wien und die konfessionellen Bedrängnisse für Protestant:innen in Niederösterreich geführt haben, aufgrund derer eine Erwägung zur Emigration erstmalig in ein konkretes Vorhaben überging.⁷⁵² Heimo Cerny vermeint ihre letzten Lebensjahre im Nürnberger „Exil“ „als ihre glücklichsten [...], die ihr noch in Freiheit zu leben gegönnt waren [...]“ zu erkennen.⁷⁵³ So hatte sie in Nürnberg, anders als in der niederösterreichischen Diaspora, den direkten Zugang zu und Kontaktaustausch mit konfessionell Gleichgesinnten, die ihre frühpietistischen Anschauungen im gemeinsamen Diskurs zur Sprache bringen konnten.⁷⁵⁴ Über den Ausgang ihres in den österreichischen Erbländen geführten Vermögensprozesses mit Franz von Risenfels finden sich in den Rechtsprozessakten nur spärliche Hinweise.⁷⁵⁵ Noch von Seisenegg aus schrieb sie über das Verfahren folgende Zeilen an Birken: *„Ich habe diese 7 wochen mehr Erliden Alß manches in 70 Jahren Erdenken könte. [...] man hält mir nichts von Allem was Mann Meinen herrn An Toddbette Versprochen Mann Reisset Alles gewiße zu Sich, weist Mich Auf das ungewiße, und schiebt mir dazu die Schulden*

⁷⁴⁹ Schnabel, Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten, 595.

⁷⁵⁰ Cerny, Greiffenberg, 59.

⁷⁵¹ Laufhütte, Emblematische Spiegelung eines Deoglori-Unternehmens, 63.

⁷⁵² Schnabel, „Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz?“, 164.

⁷⁵³ Cerny, Greiffenberg, 59.

⁷⁵⁴ Schnabel, „Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz?“, 160.

⁷⁵⁵ Cerny, Greiffenberg, 59.

Auf den halß, daß Ich nicht Allein Meines guts, sondern wan Es Gott verhängte Fast Meines Lebens nicht sollte Sicher seyn.“⁷⁵⁶ Dem fügte sie noch hinzu: „*Ich zähle Alle blick warte sehnlich wie die in Nova Zemla nach der Sonnen nach den Frühling, daß Ich nur hinauf kommen Möge [...], Ich lasse Mich nicht länger verhindern.*“⁷⁵⁷ Als Greiffenberg 1683 bereits in Nürnberg lebte, erhielt sie mit 4.000 fl. lediglich „ein Siebtel ihres tatsächlichen Anspruches“.⁷⁵⁸

Im Jahr 1679 suchte Sigmund von Birken in Nürnberg nach einer passenden Unterkunft für Greiffenberg, wobei fünf Anwesen in die engere Wahl kamen. Für Greiffenberg, die sich zu diesem Zeitpunkt bereits in Regensburg aufhielt, waren folgende vier Kriterien für eine dauerhafte Niederlassung in der „neuen“ Heimat ausschlaggebend ⁷⁵⁹: 1. ein Ort nahe der „*kirche* [...], 2. *die Stilleste Ruh in der wohnung* 3. *die Schönsten spazir Ohrt*, 4. *daß Mann Alles zu kauf bekommen, und Etwan leüchter zählen kann Alß in der Stadt.*“⁷⁶⁰ Besonders betonte sie, dass sie gerne eine Wohngegend in einer „*Schöne[n] grühne[n] Einsamkeit* [...] [hätte.] *Die Schönste wäre Es, Wann der Angenehme Silvano auch nicht weit Davon wäre.*“⁷⁶¹ Nachdem ihr Schloss Steinbühl bereits um das Jahr 1660 als Unterkunft gedient hatte, soll sie dieses nach ihrer endgültigen Übersiedlung erneut als Wohnstätte bezogen haben. Da sie im Jahr 1692 die Patenschaft⁷⁶² für die Tochter Gabriel Furtenbachs, dem damaligen Besitzer des Schlosses, übernahm, vermutet Werner Wilhelm Schnabel, dass Catharina Regina von Greiffenberg Schloss Steinbühl zu diesem Zeitpunkt abermals bewohnt habe. Nachdem Greiffenbergs Name in den „amtlichen Nürnberger Unterlagen“ nicht auftaucht, lässt sich über ihre tatsächliche Wohnsituation in Nürnberg nur spekulieren.⁷⁶³ In ihrem Brief vom 7. Februar 1679 an Birken findet sich ein Hinweis auf Greiffenbergs Wunschvorstellung von ihrem künftigen Aufenthaltsort: „*Ach! Ein ruhigs Schäferhüttlein an der Pegnitz wäre Mir über Alle Adler höfe. wohl dem der weit von hohen dingen etc.* [...]“⁷⁶⁴ Die Bezeichnung „Schäferhüttlein“ spiegelt dabei den Charakter der idyllischen Nürnberger Schäferdichtung wider und wird durch seine explizite Verwendung wohl den Kontrast zu Greiffenbergs bislang schwierigen Lebensbedingungen markiert haben. Genauer betrachtet kann die rund um das „Schäferhüttlein“ beschriebene Gegend nur als Selbststilisierung Greiffenbergs und als ostentative Demonstration ihrer (vermeintlichen) Genügsamkeit gesehen werden. Aus ihrer Perspektive stand der Begriff vor allem in

⁷⁵⁶ Brief CRvG an SvB, 14.6.1677, 299, Nr. 140.

⁷⁵⁷ Brief CRvG an SvB, 1.2.1679, 331, Nr. 161.

⁷⁵⁸ Cerny, Neues zur Biographie der Catharina Regina von Greiffenberg, 47.

⁷⁵⁹ Schnabel, „Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz?“, 164f.

⁷⁶⁰ Brief CRvG an SvB, 18./28.11.1679, 348, Nr. 175.

⁷⁶¹ Brief CRvG an SvB, 16.10.1679, 345, Nr. 173.

⁷⁶² Bei dieser Patenschaft handelte es sich um die einzige, die Greiffenberg für ein Patenkind in Nürnberg übernommen hatte. Vgl. Schnabel, „Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz?“, 166.

⁷⁶³ Ebd., 166.

⁷⁶⁴ Brief CRvG an SvB, 7.2.1679, 333, Nr. 162.

Verbindung mit ihren geistlichen Frömmigkeitspraktiken. In der Praxis hatte Greiffenberg jedoch ziemlich hohe Ansprüche an ihre Unterkunft im „Exil“, was sich aus ihrer bereits aufgezeigten Wahl von Schloss Steinbühl als Wohnsitz ableiten lässt.⁷⁶⁵ Als Topos und zugleich poetisches Fiktionsgebilde darf dieser Ort somit fälschlicherweise nicht als abgeschiedenes und entlegenes Häuschen betrachtet werden, sondern kann als ein Synonym für Greiffenbergs „seelischen“ Gemütszustand gesehen werden. Diesen Gemütszustand der inneren Ruhe zu erreichen, dürfte Greiffenberg nach der Abwicklung ihrer Rechtsangelegenheiten in Österreich im Nürnberger „Exil“ umso mehr ersehnt haben.⁷⁶⁶ So schrieb sie am 16. Oktober 1679 ihrem „Innigfreund“: *„Endlich wird Ich halt Meinen letzten Entschluß vollziehen, Mich von der welt weg, in Eine Schöne Einsame begebende, [...] und Alles Irrdische beyseit sezen Mich Allein An Gott Ergezen.“*⁷⁶⁷ Auch hier ist die Suche nach einer „einsamen Gegend“, um alles „Irrdische“ beiseitesetzen zu können wieder bloße Selbststilisierung, blickt man nochmals darauf zurück, dass Greiffenberg ihre als „Wüste“ beschriebene Heimat gerade aufgrund der dort empfundenen „geistlichen Vereinsamung“ verlassen hatte.

Auf welches Kapital sie in ihren ersten Jahren in Nürnberg zurückgreifen konnte, kann nicht näher nachgewiesen werden. Es dürfte sich jedoch um eine nicht allzu bescheidene Geldsumme gehandelt haben, mit der Greiffenberg fähig war, ihre für damalige Verhältnisse doch teuren Reisen und ihre Bediensteten zu finanzieren.⁷⁶⁸ Sie war, entgegen der Ansicht der älteren Forschung, vor allem im Alter keine besitzlose Frau. Das zeigt nicht nur ihre Mietwohnung mit eigenem Garten in einem sehr teuren Wohnviertel am St. Egidienplatz,⁷⁶⁹ sondern auch die Tatsache, dass sie für einen standesgemäßen Lebensabend vier Bedienstete unterhalten konnte.⁷⁷⁰ Um sich diesen standesgemäßen Lebensunterhalt leisten zu können, griff sie nur auf jene Gelder zurück, die sie in die Reichsstadt mittransferiert hatte. Es ist erstaunlich, dass Greiffenberg als Anlageort für ihr finanzielles Kapital nicht Nürnberg, sondern Regensburg wählte, obwohl sie in Nürnberg eine zweite Heimat gefunden hatte. Die Hintergründe für diese Überlegung bleiben offen, zumal adelige Emigrant:innen bei Geldanlagen in der Regel Nürnberg gegenüber Regensburg bevorzugten.⁷⁷¹ Greiffenbergs in Regensburg angelegtes Kapital betrug

⁷⁶⁵ Zur Wohnsituation und Selbstrepräsentation adeliger Emigrant:innen im Exil siehe auch Josef Löffler, Materielle Kultur, Repräsentation und Distinktion im Exil. Adelige Emigranten aus den österreichischen Erbländern in süddeutschen Reichsstädten. In: MEMO 3 (2018) 11–33.

⁷⁶⁶ Schnabel, „Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz?“, 163.

⁷⁶⁷ Brief CRvG an SvB, 16.10.1679, 345, Nr. 173.

⁷⁶⁸ Schnabel, „Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz?“, 161.

⁷⁶⁹ Ebd., 167f.

⁷⁷⁰ Cerny, Neues zur Biographie der Catharina Regina von Greiffenberg, 49.

⁷⁷¹ Schnabel, „Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz?“, 162.

die Hälfte ihres aus den Erbländen transferierten Besitzes.⁷⁷² Zu ihren Lebzeiten blieb dieses Barvermögen von Greiffenberg unangetastet, sodass der vollständige Geldbetrag ihren Erben nach ihrem Tod zukam.⁷⁷³ Neben dieser Geldanlage beliefen sich ihre „Bargeld-Legate“ auf eine Summe von 3.000 fl., weshalb man davon ausgehen kann, dass Greiffenberg in ihren letzten Lebensjahren frei von Schulden gewesen sein dürfte. Der in ihrem Testament bedachte Personenkreis von 11 Erb:innen liefert einen Hinweis darauf, dass sich ihre Kontakt- und Netzwerkverbindungen in Nürnberg auch nach Birkens Tod im Jahr 1681 und dem Ableben anderer Bekannter nicht reduzierten, sondern dass sie diese durch „neue“ Bezugspersonen erweitern konnte.⁷⁷⁴ Indem sich der „neue“ Kreis kaum aus Mitgliedern des österreichischen Adels zusammensetzte, sondern aus „Geistlichen und Professoren“⁷⁷⁵ bestand, wird Greiffenbergs Eingliederung in ihre „lutherische“ Heimat und deren Gesellschaftsstrukturen klar ersichtlich.⁷⁷⁶

Catharina Regina von Greiffenberg verstarb Anfang April 1694,⁷⁷⁷ wenige Tage danach fand ihre Beisetzung am St. Johannisfriedhof in Nürnberg statt.⁷⁷⁸ Über die Vorbereitungen für ihre Bestattung und eine Auflistung ihres Vermächtnisses geben die Quellen mehr Auskunft, als über Greiffenbergs Altersjahre im „Exil“.⁷⁷⁹ In ihrer Leichenpredigt, die der mit ihr befreundete Pfarrer von St. Lorenz, Georg Albrecht Hagendorn, im Zuge ihrer Beisetzung vortrug, findet sich auf 26 Seiten eine nahezu durchgängige Glorifizierung Greiffenbergs als gottselige Frau. Inhaltlich enthalten die ersten 20 Seiten ausschließlich „religiöse Betrachtungen“ und Zitate aus der Heiligen Schrift, im Anschluss daran ist eine Abhandlung von Greiffenbergs Lebenslauf eingebettet.⁷⁸⁰ Dass Hagendorn die Leichenpredigt während der Begräbnisfeierlichkeiten für die Dichterin hielt, ist vermutlich dem Willen Greiffenbergs geschuldet. Laut Werner Wilhelm Schnabel wäre es auch nicht abwegig, dass der Inhalt der Predigt möglicherweise von Greiffenberg selbst verfasst worden sein könnte. Dies ließe sich u. a. damit begründen, dass sie die konkrete Stelle der vorzutragenden Predigt persönlich auswählte. Wäre dies tatsächlich der Fall

⁷⁷² Dieses belief sich vermutlich auf 4.000 fl. Vgl. *Cerny*, Neues zur Biographie der Catharina Regina von Greiffenberg, 49.

⁷⁷³ *Schnabel*, „Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz?“, 162f.

⁷⁷⁴ *Cerny*, Neues zur Biographie der Catharina Regina von Greiffenberg, 49.

⁷⁷⁵ *Schnabel*, „Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz?“, 184.

⁷⁷⁶ *Cerny*, Neues zur Biographie der Catharina Regina von Greiffenberg, 49.

⁷⁷⁷ Hinsichtlich des definitiven Todesdatums Greiffenbergs dürfte es in der Forschung unterschiedliche Auffassungen geben. So gehen Cerny und Schnabel davon aus, dass Catharina Regina von Greiffenberg bereits am 8. April 1694 verstarb, während Uhde-Bernays ihr Todesdatum auf den 10. April datiert. Vgl. *Schnabel*, „Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz?“, 182; *Cerny*, Neues zur Biographie der Catharina Regina von Greiffenberg, 48; *Uhde-Bernays*, Greiffenberg, 93.

⁷⁷⁸ *Uhde-Bernays*, Greiffenberg, 93.

⁷⁷⁹ *Schnabel*, „Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz?“, 185.

⁷⁸⁰ *Uhde-Bernays*, Greiffenberg, 79.

gewesen, so würde die Leichenpredigt mit dem Titel „Des Glaubens Geheime Süßigkeit“ ihr poetisches Schaffen abrunden.⁷⁸¹

Einen abschließenden Einblick in die Darstellung ihrer konfessionellen Identität gewährt Greiffenbergs „Letzter Wille“, da frühneuzeitliche Testamente auch Auskunft über das Glaubensbekenntnis ihrer jeweiligen Verfasser:innen geben. So trafen einige ins „lutherische“ Exil emigrierte Adelsfamilien bereits vor ihrem Tod entsprechende Vorkehrungen für eine Begräbnisausrichtung nach protestantischen Vorstellungen.⁷⁸² Ihren „Letzten Willen“ dürfte Greiffenberg erst am Tag ihres Todes unter Anwesenheit eines Notars und von sieben Zeugen selbst geschrieben oder aufsetzen lassen haben. Aufgrund eines plötzlichen Schwächeanfalls war sie selbst nicht mehr in der Lage ihre Unterschrift eigenhändig anzubringen. Besiegelt wurde das Testament erst am 9. April 1694. Inhaltlich spiegeln die einzelnen Zeilen dieses 11-seitigen Dokuments, wie in frühneuzeitlichen Adelstestamenten üblich, nochmals die fromme religiöse Haltung Greiffenbergs wider⁷⁸³: *„Hierauf nun, und vor allen dingen, empfehle Ich Testiren<de> Catharina Regina, Fr<au> v<on> Greiffenberg, Wittib meine Seele jetzt= und zu allen Zeiten, Sonderlich aber wann <sie sich> von meinem Sterblichen Leibe scheiden wird, der Heilig<en> Hochgelobten dreyfaltigkeit, mit Innbrünstiger Bitt<e>, mir um deß Bittern Leiden und Sterbens Jesu Christi willen, Gnädig und Barmherzig zu seyn, auch mir alle meine Sünde und Müßethaten zu verzeyhen= und vergeben [...]. Meinen Leib Befehl Ich der Erden von welcher Er genommen, denselben meinem Stand gemäß Christlich= und Ehr<lich> zube-statten [...].“*⁷⁸⁴

Mit dem Testament als finales Selbstzeugnis endet der Blick auf die Lebensumstände und die Selbstdarstellungen der Catharina Regina von Greiffenberg, eine Dichterin, die sich wegen ihrer schwierigen wirtschaftlichen und religiösen Verhältnisse in ihrer niederösterreichischen Heimat, die sie aufgrund ihres Glaubens verlassen hatte, über all die Jahre hinweg als leidende und konfessionsbewusste Protestantin stilisierte.

*„jetz hab ich / meine Uhr zu richten / keinen fug.
Dann wollen mich die Wind auf andre zufahrt dringen,
bring‘ an den Hafen mich / mein GOtt / es ist genug!“*⁷⁸⁵

⁷⁸¹ Schnabel, „Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz?“, 182.

⁷⁸² Schreiber, Adeliger Habitus und konfessionelle Identität, 50–52.

⁷⁸³ Cerny, Neues zur Biographie der Catharina Regina von Greiffenberg, 48.

⁷⁸⁴ Testament der Catharina Regina von Greiffenberg, Nürnberg 9.4.1694, 1^v.

⁷⁸⁵ Greiffenberg, Geistliche Sonnette / Lieder und Gedichte / zu Gottseeligem Zeitvertreib, 58.

6. RESÜMEE

Ziel der vorliegenden Masterarbeit war es, anhand des für diese Arbeit eigens konzipierten „Drei-Säulen-Modells“ aufzuzeigen, wie sich die ineinandergreifenden Kategorien „konfessionelle Identität“, „Agency“ und „vernetzte Mobilität“ in den Selbstzeugnissen der Catharina Regina von Greiffenberg abzeichnen. Diese drei analytischen Kategorien spiegeln sich auch in der Kapitelgliederung der Arbeit. Da sie sich aber nicht konsequent trennen lassen, wurden sie in der Arbeit durchgehend und kapitelübergreifend miteinander in Verbindung gestellt, um eine möglichst präzise Annäherung an die Persönlichkeit Greiffenbergs, ihren protestantischen Habitus und ihre religiösen Handlungsspielräume im frühneuzeitlichen Niederösterreich und in ihrem selbstgewählten „Exil“ Nürnberg vornehmen zu können. Bei der quellenkritischen Auswertung dieser Selbstzeugnisse zeigt sich, dass bei der Analyse von Greiffenbergs „konfessioneller Identität“, „religious Agency“ und „vernetzter Mobilität“ die für die Quellengattung typischen Selbstinszenierungs- und Selbststilisierungspraktiken zu berücksichtigen sind. Aufgrund der Tatsache, dass sich Greiffenbergs Identität bis zu einem gewissen Grad in ihrer Selbstnarration widerspiegelt, können ihre Briefe als sogenannte „Mental Maps“, als „mentale Landkarten“, betrachtet werden. Dadurch war es möglich aus ihren Korrespondenzen auch Rückschlüsse auf Greiffenbergs persönliche Gefühls- und Gedankenwelt zu ziehen. Bei besonders gläubigen Individuen wie Catharina Regina von Greiffenberg lässt sich der Identitätsfindungsprozess vor allem mit einer religiösen Lebensgrundlage, religiösen Handlungsweisen und dem persönlichen Gottesstreben in Verbindung bringen.

Da der Brief seinen Verfasser:innen als Medium diente, um sich in einer als „privat“ empfundenen Sphäre über individuelle Glaubensvorstellungen auszutauschen, wurde die These aufgestellt, dass es sich beim Briefverkehr zwischen Greiffenberg und Birken um einen „Konfessionsraum“ handelt. Diese These schließt an die Annahme der modernen Raumsoziologie an, wonach „Räume“ als Gebilde zu verstehen sind, die von Akteur:innen durch soziale Interaktionen konstituiert werden. So lässt sich Greiffenbergs religiöses Schreiben als eine soziale und religiöse Handlungsstrategie verstehen, durch welche die Schaffung solcher „religiösen Räume“ erst ermöglicht wird. Dass Catharina Regina von Greiffenbergs Briefwechsel mit Sigmund von Birken durchgehend von ihrem persönlichen Gottesstreben und ihrem Gotteslob im Sinne einer protestantischen „*Deogloria*“ geprägt ist, unterstreicht die Klassifizierung als „Konfessionsraum“.

Des Weiteren weisen protestantische Frömmigkeitselemente und religiöse Topoi (wie u. a. „*fides*“, „*pietas*“ und „*cultus*“) in Bezug auf das Konfessionsverständnis und den Habitus einer Person einen identitätsstiftenden Charakter auf. Diese spiegeln sich auch in Greiffenbergs

gelebter Frömmigkeitspraxis, die auf einer Auseinandersetzung mit „lutherischen“ Gebetsformen, Gottesdienst- und Andachtsreisen sowie ihren „andächtigen Betrachtungen“ basierte, wider. Dass Greiffenbergs religiös konnotierte Sprachtopoi dabei als „biblisch-selbstreferentiell“ bezeichnet werden können, lässt die Dichterin nicht nur als exponierte Protestantin der lutherischen Orthodoxie erscheinen, sondern stellt sie auch als eine Vorläuferin des im 17. Jahrhundert aufkeimenden Pietismus dar, der erst im 18. Jahrhundert seine vollständige Entfaltung erfuhr. Einen noch tieferen Einblick in Greiffenbergs religiöse Gefühlswelt lieferte die Auseinandersetzung mit ihrem stark emotionsbehafteten Erweckungserlebnis, das sie selbst als „*Deogloria*-Vision“ beschrieb. In diesem „*Deogloria*“-Lebensprojekt sah Greiffenberg die Möglichkeit für eine gesteigerte Hinwendung zum Transzendenten. So wurde die personifizierte „*Deogloria*“ für sie insbesondere in ihren widrigsten Lebenslagen zur zentralen Figur ihrer Dichtung.

Greiffenbergs Problemlösungsstrategien zur Bewältigung von persönlichen Lebenskrisen konfessioneller, wirtschaftlicher und finanzieller Natur wurden in weiterer Folge anhand des sogenannten „*religious Coping*“-Modells, einem Modell aus der Religionspsychologie, ausgewertet. Hier bediente sich Catharina Regina von Greiffenberg zur Krisenbewältigung vor allem der Strategien nach dem „*deferring style*“ (= Übertragung der Verantwortung an Gott) aber auch nach dem „*collaborative style*“ (= zwischen Mensch und Gott geteilte Verantwortung). Diese waren ausschlaggebend für ihr Sendungsbewusstsein, zu dem sich Greiffenberg stets berufen gefühlt haben dürfte. Eine noch größere Berufung lag für sie in ihrer Mission, den katholischen Kaiser Leopold I. zum protestantischen Glauben zu bekehren, was zunächst eine Kontaktaufnahme und im Anschluss daran einen zumindest interkonfessionell erscheinenden Austausch mit den Jesuiten am Wiener Hof voraussetzte. Dieser Austausch mit der „konfessionellen Gegenseite“ konnte deshalb zustande kommen, weil sich Greiffenberg im Gespräch mit den Jesuiten auf den gemeinsamen „christlichen Glauben“ im Sinne des „ökumenischen Dialogs“ verständigte. Greiffenbergs Überzeugung, dass sie ihre Bekehrungsmission zum gewünschten Ausgang bringen könne, zeigt nicht nur das Fehlen jeglicher Kompromissbereitschaft, sondern veranschaulicht auch das Bild einer trotz Repressionsmaßnahmen vom protestantischen Glauben nicht abzubringenden Frau. Greiffenberg stellte ihre (Selbst-)Isolation auf Seisenegg als Rückzug in eine gesellschaftlich und geographisch lokalisierte „Wüste“ dar, tatsächlich ist diese aber wohl eher als „geistlich-seelische Ödniserfahrung“ zu verstehen, mit der sie ihre persönliche Zerrissenheit und ihre (wohl auch eher stilisierte) Todessehnsucht ausdrückte. In der Frühen Neuzeit galt diese Einstellung in Dichterkreisen als ambivalent, da „sterben“ zwar den Verlust der als schmerzhaft empfundenen Erinnerungen, aber auch die Auslöschung des „dichterischen Selbst“ bedeutete.

Um der Frage nach der Wertigkeit von religiöser „Schriftlichkeit“ für frühneuzeitliche Akteur:innen, speziell für Catharina Regina von Greiffenberg nachzugehen, wurde ein weiterer Schwerpunkt dieser Arbeit auf die Auseinandersetzung mit der „religious Agency“ im Kontext von Greiffenbergs Kommunikationsraum gelegt. Der performative Akt des religiösen Schreibens diente Greiffenberg zur Selbstreflexion, Selbstvergewisserung und Selbstlegitimierung als „schreibende“ Frau und wurde für sie zum „Freiraum“ von religions- und geschlechterpolitischen Beschränkungen. Auch Greiffenbergs Bildung, die das stereotype Bildungsmuster von Frauen im 17. Jahrhundert bei Weitem übertraf und ihre literarischen Förderungen seitens Hans Rudolph von Greiffenberg, Wilhelm von Stubenberg, Sigmund von Birken und zahlreichen anderen Vertrauenspersonen waren ausschlaggebend für ihre spätere Legitimation als Dichterin. Besonders in diesem Bereich bediente sich Greiffenberg religiöser und sozialer Strategien, anhand derer sich eine enge Verbindung zwischen ihrem Glauben und ihrer Dichtung herausfiltern lässt. Das bereits angesprochene Sendungsbewusstsein, durch das sich Greiffenberg in ihrer Rolle als „schreibende“ Frau eine Art „Werkzeugcharakter“ zuschrieb, erhält seinen besonderen Stellenwert durch ihren konsequenten Rückgriff auf Selbstverkleinerungstopoi. Deren Verwendung wurde für Greiffenberg zum entscheidenden Grundprogramm, um als Schriftstellerin die Geschlechterhierarchie der Frühen Neuzeit durchbrechen zu können. Parallel dazu konnte durch Greiffenbergs Repräsentation ihres „*totus vivus*“ Christusbildes ein Zugang zu ihrer meditativen Frömmigkeit sichtbar gemacht werden. Vor allem Greiffenbergs Betrachtungswerke, die sie, inspiriert von der frühneuzeitlichen „Blut- und Wundmystik“, verfasste, geben Aufschluss über das von ihr entworfene Christusbild. In einem radikal dargestellten Verlangen sehnte sie sich nach einer „*imitatio passionis Christi*“, um mit dem leidenden Christus zu verschmelzen. Abgerundet wurden die Untersuchungen zu Greiffenbergs Kommunikationsraum mit dem Versuch, ihre literarische Betätigung im Kontext unterschiedlicher Spannungsfelder zu beleuchten und Ansätze einer religiösen Polemik in ihren Selbstzeugnissen ausfindig zu machen. Da diese jedoch nur vereinzelt nachgewiesen werden konnten, kann bei Catharina Regina von Greiffenberg nicht von einer radikalen frühneuzeitlichen Polemikerin die Rede sein.

Abschließend widmete sich diese Masterarbeit den Formen und Dimensionen frühneuzeitlicher Mobilitätsprozesse, die ein Zustandekommen eines interreligiösen Kontaktaustausches und eine Generierung von (inter-)konfessionellen Netzwerkverbindungen erst möglich machten. Der enge wirtschaftliche, kulturelle und literarisch-produktive Kontaktaustausch zwischen gelehrten Bürger:innen der oberdeutschen Reichsstädte mit literarisch aktiven Emigrant:innen aus den österreichischen Erblanden war ebenso von zentraler Bedeutung wie der „kulturelle

Transfer“, der auf die Auswanderungen frühneuzeitlicher Emigrant:innen zurückging. Der Exilort Nürnberg mit seinen kulturellen, wirtschaftlichen, sprachlichen und nicht zuletzt auch religiösen Gegebenheiten, die eine Ausübung des protestantischen Religionsexercitium öffentlich erlaubten, wurde von Greiffenberg als Gegenpol zu ihrer niederösterreichischen Heimat Seisenegg empfunden. Die Eingliederung in diverse Dichter- und Sprachsozietäten, aber auch eine nur „indirekte“ Mitgliedschaft in verschiedenen Vereinigungen waren für emigrierte Personen, wie auch für Catharina Regina von Greiffenberg, eine gute Möglichkeit, um den eigenen Kontakt- und in weiterer Folge auch Einflusskreis ausweiten zu können. So konnte Greiffenberg, auch wenn sie manchen Dichtersozietäten bewusst „aktiv“ nicht beigetreten war, durch die Vermittlung seitens ihrer Vertrauenspersonen mit anderen Mitgliedern aus diesen Kreisen in Kontakt treten. Hinsichtlich der sich daraus entwickelten Freundschaftsbeziehungen ist festzuhalten, dass diese Freundschaftsvorstellungen zwar den antiken Konventionen folgten, jedoch mit ihrer Berufung auf die spätmittelalterliche „*Devotio moderna*“ den religiösen Diskurs ins Zentrum der „Geistes- und Herzensfreundschaft“ rückten, deren spirituell verbindender Charakter besonders in den Korrespondenzen zwischen Greiffenberg und Birken erkennbar wird. Greiffenberg sah – wie auch andere protestantische Adelige – ihre zahlreichen Besuche in Nürnberg lange Zeit als „temporäres Exil“, die zentralen Beweggründe für ihre wohl im Jahr 1680 erfolgte endgültige Emigration dürften die immer schwieriger werdenden Verhältnisse für protestantische Adelige in Niederösterreich und der für sie als besonders belastend empfundene Prozess um ihr Erbe gewesen sein. Ihr Testament als Greiffenbergs letztes Selbstzeugnis gibt Aufschluss über die finanziellen Verhältnisse und Lebensbedingungen in ihren Altersjahren in Nürnberg und weist gleichzeitig darauf hin, dass sie keine mittellose Emigrantin im „lutherischen“ Exil war. In ihrem „Letzten Willen“, in dem sie zu gleichen Teilen Nürnberger und niederösterreichische Arme bedachte und in dem sie auch den Wunsch äußerte, in der Familiengruft in Seisenegg bestattet zu werden, zeigt sich, dass sie über die Jahre hinweg bis zu ihrem Tod eine Verbindung zu ihrer niederösterreichischen Heimat hatte.

7. VERZEICHNISSE

7.1. Abkürzungs- und Siglenverzeichnis

aktual.	aktualisiert
Anm.	Anmerkung
ARG	Archiv der Reformationsgeschichte
Aufl.	Auflage
BA	Bachelorarbeit
Bd.	Band
bzw.	beziehungsweise
CRvG	Catharina Regina von Greiffenberg
Ders.	Derselbe
Dies.	Dieselbe, Dieselben
Dipl.	Diplomarbeit
Diss.	Dissertation
Ebd.	ibidem, eben da
Ecl.	Eclogae
EGO	Europäische Geschichte Online
Erg. Bd.	Ergänzungsband
erw.	erweitert
et. al.	und andere
etc.	et cetera, und die übrigen (Dinge)
f.	folgend
fl.	Florin (Gulden)
fol.	Folium
FSÖTh	Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie
geb.	geboren
HA	Herrschaftsarchiv
hg.	herausgegeben
Hg.	Herausgeber:in
HRvG	Hans Rudolph von Greiffenberg
IEG	Institut für Europäische Geschichte
JCSW	Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften
JfL	Jahrbuch für fränkische Landesforschung
JWvS	Johann Wilhelm von Stubenberg

Kap.	Kapitel
MEMO	Medieval and Early Modern Material Culture Online
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
N.F.	Neue Folge
NÖLA	Niederösterreichisches Landesarchiv
Nr.	Nummer
ÖZG	Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften
pag.	pagina
r.	recto
s.D.	sine dato
SP	Susanna Popp
SvB	Sigmund von Birken
TRE	Theologische Realenzyklopädie
u. a.	unter anderem, und andere
ungedr.	ungedruckt
v.	von, verso
Verg.	Vergil
Vgl.	Vergleiche
WiReLex	Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet
z. B.	zum Beispiel
zit.	zitiert
Z.F.G.	Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft
z. T.	zum Teil

7.2. Quellenverzeichnis

7.2.1. Gedruckte Quellen

Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte der „Arbeitsgemeinschaft außeruniversitärer historischer Forschungseinrichtungen“. In: ARG 72 (1981) 299–315.

Georg Philipp *Harsdörffer*, Der Teutsche Secretarius. Das ist: Allen Cantzleyen, Studir- und Schreibstuben nützliches, fast nohtwendiges, und zum drittenmal vermehrtes Titular- und Formularbuch. [...] (Nürnberg 1656).

Ders., Frauenzimmer Gesprächspiele, so bey Ehr- und Tugendliebenden Gesellschaften, mit nützlicher Ergetzlichkeit, beliebt und geübet werden mögen: Aus Italiänischen, Frantzösischen und Spanischen Scribenten angewiesen, und jetzund ausführlicher auf sechs Personen gerichtet, und mit einer neuen Zugabe gemehret. 8: Achter und letzter Theil: in welchem die spielartige Verstandübung vollständig behandelt wird (Nürnberg 1649).

Hartmut *Laufhütte* (Hg.), Der Briefwechsel zwischen Sigmund von Birken und Catharina Regina von Greiffenberg, 2 Teile (Sigmund von Birken. Werke und Korrespondenz 12/I, Neudrucke deutscher Literaturwerke N.F. 49, Tübingen 2005).

Ders. (Hg.), Der Briefwechsel zwischen Sigmund von Birken und Catharina Regina von Greiffenberg, 2 Teile (Sigmund von Birken. Werke und Korrespondenz 12/II (Apparate und Kommentare), Neudrucke deutscher Literaturwerke N.F. 50, Tübingen 2005).

Ders. (Hg.), Der Briefwechsel zwischen Sigmund von Birken und Georg Philipp Harsdörffer, Johann Rist, Justus Georg Schottelius, Johann Wilhelm von Stubenberg und Gottlieb von Windischgrätz, 2 Teile (Sigmund von Birken. Werke und Korrespondenz 9/I, Neudrucke deutscher Literaturwerke N.F. 53, Tübingen 2007).

Ovid, Briefe aus der Verbannung/*Tristia*. *Epistulae ex Ponto*: Lateinisch-Deutsch, hg. v. Niklas *Holzberg* (Berlin/Boston 2011).

Publius *Vergili Maronis*, *Bucolica*. Edited With Introduction And English Notes (Cambridge 1887).

Catharina Regina von *Greiffenberg*, Der Allerheiligsten Menschwerdung/ Geburt und Jugend Jesu Christi/ zwölf Andächtige Betrachtungen (Nürnberg 1678).

Dies., Geistliche Sonnette / Lieder und Gedichte / zu Gottseeligem Zeitvertreib (Nürnberg 1662).

Dies., Sämtliche Werke Bd. 9. Des Allerheiligst- und Allheilsamsten Leidens und Sterbens Jesu Christi, Zwölf andächtige Betrachtungen. Betrachtungen 1–8, hg. von Martin *Bircher*, Friedhelm *Kemp* (unveränderter repografischer Nachdruck, Millwood N.Y. 1983).

Dies., Sieges-Seule der Buße und Glaubens/ wider den Erbfeind Christliches Namens: aufgestellt/ und mit des Herrn von Bartas geteuschem Glaubens-Triumph gekrönet. Entwurff der Sieges-Seule (Nürnberg 1675).

Wolf Helmhardt von *Hohberg*, *Georgica Curiosa Aucta*, Das ist: Umständlicher Bericht und klarer Unterricht Von dem vermehrten und verbesserten Adelichen Land- und Feld-Leben [...] Teil 1 (Nürnberg 1701[1. Aufl. unter dem Titel „*Georgica curiosa* 1682“]).

Christian *Weise*, Christian Weisens Curiöse Gedancken Von Deutschen Brieffen. Wie ein junger Mensch, sonderlich ein zukünftiger Politicus, Die galante Welt wohl vergnügen soll [...] (Dreßden 1691).

7.2.2. Ungedruckte Quellen

Testament der Catharina Regina von Greiffenberg, Nürnberg 9.4.1694, zitiert nach einem Transkript von Heimo Cerny.

NÖLA, HA Seisenegg, Karton 14, D–1–152, Brief Catharina Regina von Greiffenberg an Hans Rudolph von Greiffenberg 20./30.1.1666, fol. 1–6.

NÖLA, HA Seisenegg, Karton 14, D–1–152, Supplik Catharina Regina von Greiffenberg an Kaiser Leopold I., Konzept, 12.8.1665.

7.3. Literaturverzeichnis

Jan A. *Aertsen*, Martin *Pickavé* (Hg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Berlin 2004).

Peter-André *Alt*, Volkhard *Wels* (Hg.), Religiöses Wissen in der Lyrik der Frühen Neuzeit (Wiesbaden 2015).

Stefan *Altmeyer*, Identität, religiöse. In: WiReLex, 02.2016, online unter <<https://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/wirelex/sachwort/anzeigen/details/identitaet-religioese/ch/0f7c51ec1ce4e24c2aec61a84c9ab33c/>> (14.01.2023).

Achim *Aurnhammer*, Johann A. *Steiger* (Hg.), Christus als Held und seine heroische Nachfolge. Zur imitatio Christi in der Frühen Neuzeit (Berlin/Boston 2020).

Bettina *Bannasch*, Günter *Butzer* (Hg.), Übung und Affekt: Formen des Körpergedächtnisses (Berlin 2007).

Roderich *Barth*, Christopher *Zarnow*, Das Projekt einer Theologie der Gefühle. In: *Dies.* (Hg.), Theologie der Gefühle, 1–19.

Dies. (Hg.), Theologie der Gefühle (Berlin/Boston 2015).

Beatrix *Bastl*, Der gezähmte Tod. Bemerkungen zu den Riten um Sterben und Tod im österreichischen Adel der frühen Neuzeit. In: *Unsere Heimat* 62 (1991) 259–269.

Dies., Tugend, Liebe, Ehre. Die adelige Frau in der Frühen Neuzeit (Wien/Köln/Weimar 2000).

Judith *Becker*, Bettina *Braun*, Zur Einführung. In: *Brendecke* (Hg.), Praktiken der Frühen Neuzeit, 227–231.

Barbara *Becker-Cantarino*, Frömmigkeit und Konversion. Zum Werk von Catharina Regina von Greiffenberg. In: *Dane* (Hg.), Scharfsinn und Frömmigkeit, 13–38.

Maximilian *Bergengruen*, „Nicht ein erdichtes Gedicht“. Sprachmystik in Greiffenbergs Geistlichen Sonnetten / Liedern und Gedichten. In: *Schnyder* (Hg.), Das Wunderpreisungsspiel, 147–167.

Anne *Betten*, Ulla *Fix*, Berbeli *Wanning* (Hg.), Handbuch Sprache in der Literatur (Handbücher Sprachwissen Bd. 17, Berlin/Boston 2017).

Doerte *Bischoff*, Martina *Wagner-Egelhaaf* (Hg.), Rhetorik und Gender, Bd. 29 (Berlin/New York 2010).

Ingrid *Black*, Peter M. *Daly* (Hg.), Gelegenheit und Geständnis. Unveröffentlichte Gelegenheitsgedichte als verschleierter Spiegel des Lebens und Wirkens der Catharina Regina von Greiffenberg (Kanadische Studien zur deutschen Sprache und Literatur 3, Bern/Frankfurt am Main 1971).

Arndt *Brendecke* (Hg.), *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte* (Köln/Weimar/Wien 2015).

Peter J. *Brenner*, *Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte* (Tübingen 1990).

Wolfgang *Breul*, Christian *Soboth* (Hg.), „Der Herr wird seine Herrlichkeit an uns offenbaren“: Liebe, Ehe und Sexualität im Pietismus (Halle 2011).

Emma L. *Brucklacher*, Weibliche Autorschaftsinszenierung und heroische Christusnachfolge bei Catharina Regina von Greiffenberg. In: *Aurnhammer, Steiger* (Hg.), *Christus als Held und seine heroische Nachfolge*, 369–394.

Walter *Brunner*, Feindbild Ungarn. Verursachte und erlittene Geschichte eines langen Konfliktes. In: *Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark* 95 (2004) 35–57.

Gunilla *Budde*, Geschichtswissenschaft. In: *Matthews-Schlinzig et. al.* (Hg.), *Handbuch Brief*, 61–80.

Dies., Quellen, Quellen, Quellen.... In: *Dies., Freist, Günther-Arndt* (Hg.), *Geschichte*, 52–69.

Dies., Dagmar *Freist*, Hilke *Günther-Arndt* (Hg.), *Geschichte. Studium – Wissenschaft – Beruf* (Berlin 2008).

Günter *Butzer*, Physiologie der Imitation. Zur Vorgeschichte der Genieästhetik. In: *Bannasch, Butzer* (Hg.), *Übung und Affekt*, 43–70.

Ders., Übung und Wissen in der religiösen Lyrik der frühen Neuzeit. In: *Alt, Wels* (Hg.), *Religiöses Wissen in der Lyrik der Frühen Neuzeit*, 61–77.

Heimo *Cerny*, Catharina Regina von Greiffenberg geb. Freiherrin von Seisenegg (1633–1694). Herkunft, Leben und Werk der größten deutschen Barockdichterin (Amstetten 1983).

Ders., Neues zur Biographie der Catharina Regina von Greiffenberg. In: *Literatur in Bayern* 38 (1994) 45–49.

Albrecht *Classen*, Die Glorie Gottes im mystischen Gedicht: Catharina Regina von Greiffenbergs (1633–1694) poetologisches Konzept vom guten Leben. In: *Ders.* (Hg.), *Gutes Leben und guter Tod von der Spätantike bis zur Gegenwart*, 339–360.

Ders. (Hg.), *Gutes Leben und guter Tod von der Spätantike bis zur Gegenwart. Ein philosophisch-ethischer Diskurs über die Jahrhunderte hinweg* (Berlin/Boston 2012).

Moritz *Csáky*, Christoph *Leitgeb* (Hg.), *Kommunikation – Gedächtnis – Raum. Kulturwissenschaften nach dem „Spatial Turn“* (Bielefeld 2009).

Antoni Czacharowski (Hg.), *Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und Neuzeit* (Toruń 1994).

Gesa *Dane* (Hg.), *Scharfsinn und Frömmigkeit. Zum Werk von Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694)* (Frankfurt am Main u.a. 2013).

Silke *Dangel*, *Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums* (Berlin/Boston 2014).

Burkhard *Dohm*, *Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus* (Tübingen 2000).

- Johannes *Domsich*, *Metapher Kommunikation* (Wien 2009).
- Franz X. *Eder* (Hg.), *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen* (Wiesbaden 2006).
- Peter *Eigner*, Christa *Hämmerle*, Günter *Müller* (Hg.), *Briefe – Tagebücher – Autobiographien. Studien und Quellen für den Unterricht* (Innsbruck/Wien/Bozen 2006).
- Manfred *Enzner*, Eberhard *Krauβ* (Hg.), *Exulanten aus der niederösterreichischen Eisenwurzen in Franken. Eine familien- und kirchengeschichtliche Untersuchung*, Bd. 14 (Nürnberg 2005).
- Stefanie *Ertz*, Heike *Schlie*, Daniel *Weidner*, *Sakramentale Repräsentation. Substanz, Zeichen und Präsenz in der Frühen Neuzeit* (München 2012).
- Franz M. *Eybl*, *Lyrische Inszenierung optischer Evidenz bei Spee, Greiffenberg, Brockes*. In: *Alt, Wels* (Hg.), *Religiöses Wissen in der Lyrik der Frühen Neuzeit*, 79–94.
- Ders.*, *Zwischen Eucharistie und Erotik: Die Einverleibung der Catharina Regina von Greiffenberg (und eine Bearbeitung Johann Reinhard Hedingers von 1702)*. In: *Dane* (Hg.), *Scharfsinn und Frömmigkeit*, 39–77.
- Silke R. *Falkner*, *Zur schreibenden Frau im Barock: Catharina Regina von Greiffenberg. Sozialhistorische Produktionsbedingungen und ihre literarische Bewältigung* (Diss. McGill University Montreal 1998).
- Dies.*, *Rhetorical Tropes And Realities. A Double Strategy Confronts A Double Standard: Catharina Regina von Greiffenberg Negotiates A Solution in the Seventeenth Century*. In: *Feminist Studies in German Literature & Culture* 17 (2001) 31–56.
- Kathleen *Foley-Beining*, *The Body And Eucharistic Devotion In Catharina Regina Von Greiffenberg's "Meditations"* (Columbia 1997).
- Horst-Joachim *Frank*, *Catharina Regina von Greiffenberg. Leben und Welt der barocken Dichterin* (Göttingen 1967).
- Werner *Freitag*, Michael *Kißener*, Christine *Reinle*, Sabine *Ullmann* (Hg.), *Handbuch Landesgeschichte* (Berlin/Boston 2018).
- Marie Charlotte *Friberg*, *Religion als Coping? – Eine Interventionsstudie* (ungedr. BA Hochschule Fresenius 2022).
- Eberhard *Fritz*, *Kommunikative Netzwerke im Radikalen Pietismus. Zur Rolle religiöser Einstellungen bei der Intensivierung des wissenschaftlichen Diskurses im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert*. In: *Herbst, Kratochwil* (Hg.), *Kommunikation in der Frühen Neuzeit*, 105–118.
- Carmen *Furger*, *Briefsteller. Das Medium „Brief“ im 17. und frühen 18. Jahrhundert* (Köln/Weimar/Wien 2010).
- Karl *Gabriel*, *Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext*. In: *JCSW* 44 (2003) 13–36.
- Klaus *Garber*, Hartmut *Laufhütte* und Johann Anselm *Steiger* (Hg.), *Sigmund von Birken (1626–1681). Ein Dichter in Deutschlands Mitte* (Berlin/Boston 2019).
- Ulrich *Gebhard*, Thomas *Kistemann* (Hg.), *Landschaft, Identität und Gesundheit. Zum Konzept der Therapeutischen Landschaften* (Wiesbaden 2016).

Manfred *Gerwing*, Devotio moderna oder: Zur Spiritualität des Spätmittelalters. In: *Aertsen, Pickavé* (Hg.), „Herbst des Mittelalters“? 594–615.

Ulrike *Gleixner*, Lutherischer Pietismus, Geschlechterordnung und Subjektivität. In: *Breul, Soboth* (Hg.), „Der Herr wird seine Herrlichkeit an uns offenbaren“, 133–143.

Dies., Religion, Männlichkeit und Selbstvergewisserung. Der württembergische pietistische Patriarch Philipp Matthäus Hahn (1739–1790) und sein Tagebuch. In: *L' Homme. Z.F.G.* 14 (2003) 262–279.

Barbara *Glöckler*, Figurengedichte, s.d., online unter <<http://www.erlangerliste.de/barock/greifen.html#fn7>> (09.04.2023).

Bernhard *Grom*, Was ist religiöses Erleben und wie entsteht es? In: *Barth, Zarnow* (Hg.), Theologie der Gefühle, 23–45.

Akhil *Gupta*, James *Ferguson*, Beyond “Culture”: Space, Identity, And The Politics Of Difference. In: *Cultural Anthropology* 7 (1992) 6–23.

Stephan *Günzel*, Franziska *Kümmerling* (Hg.), Raum: Ein interdisziplinäres Handbuch (Stuttgart 2010).

Monika *Hagenmaier*, Sabine *Holtz* (Hg.), Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit – Crisis in Early Modern Europe (Frankfurt am Main 1992).

Wolfgang *Hameter* (Hg.) Freund Hein? Tod und Ritual (Innsbruck 2007).

Berndt *Hamm*, Das Gewicht von Religion, Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit. In: *Hagenmaier, Holtz* (Hg.), Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit, 163–196.

Annette *Haußmann*, Ambivalenz und Dynamik. Eine empirische Studie zu Religion in der häuslichen Pflege (Berlin/Boston 2019).

Dagmar *Heller*, Wo stehe ich und kann auch anders? Überlegungen zur Frage nach der konfessionellen Identität im ökumenischen Miteinander. In: *Una Sancta* 57 (2002) 234–241.

Klaus-Dieter *Herbst*, Stefan *Kratochwil* (Hg.), Kommunikation in der Frühen Neuzeit (Frankfurt am Main 2009).

Urs *Herzog*, Literatur in Isolation und Einsamkeit. Catharina Regina von Greiffenberg und ihr literarischer Freundeskreis. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 45 (1971) 515–546.

Bernd J. *Hilberath*, Dorothea *Sattler* (Hg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie (Mainz 1995).

Michael *Hochedlinger*, Petr *Mat'a*, Thomas *Winkelbauer* (Hg.), Verwaltungsgeschichte der Habsburgermonarchie in der Frühen Neuzeit, Bd. 1: Hof und Dynastie, Kaiser und Reich, Zentralverwaltungen, Kriegswesen und landesfürstliches Finanzwesen (MIÖG Erg.-Bd. 62, Wien 2019).

Lucian *Hölscher*, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland (München 2005).

Tanja *Hupfeld*, Zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in ausgewählten französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts (Göttingen 2007).

Thorsten *Huthwelker*, Der Brief im 18. Jahrhundert. In: Südwestdeutsche Archivalienkunde, 10.07.2017, online unter <<https://www.leo-bw.de/themenmodul/sudwestdeutsche-archivalienkunde/archivaliengattungen/texte/briefe/briefe-18-jh>> (15.01.2023).

Jörg *Jungmayr*, Traditionen der Wunden- und Passionsmystik bei Catharina Regina von Greiffenberg. In: *Dane* (Hg.), Scharfsinn und Frömmigkeit, 79–100.

Henning P. *Jürgens*, Thomas *Weller*, Einleitung. In: *Dies.* (Hg.), Religion und Mobilität, 1–12.

Dies. (Hg.), Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa (Göttingen 2010).

Daniel *Kazmaier*, Handhabung Gottes: Catharina Regina von Greiffenbergs poetische Praxis der Unbegreiflichkeit und Hans Blumenbergs Theorie der Unbegrifflichkeit. In: *Patzold, Bock* (Hg.), Gott handhaben, 93–112.

Hildegard Elisabeth *Keller*, Wüste. Kleiner Rundgang durch einen Topos der Askese. In: *Röcke, Weitbrecht* (Hg.), Askese und Identität, 191–206.

Katrin *Keller*, Die Dichterin bei Hofe, 30.11.2021, online unter <<https://habsmon.hypotheses.org/668>> (24.01.2023).

Hans-Georg *Kemper*, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 3 (Tübingen 1988) 245–278.

Flora *Kimmich*, Sonnets Of Catharina Von Greiffenberg. Methodes Of Composition (Chapel Hill 1975).

Gritt *Klinkhammer*, Eva *Tolksdorf* (Hg.), Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt (Bremen 2015).

Hubert *Knoblauch*, Religion, Identität und Transzendenz. In: Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe, hg. v. Friedrich *Jaeger*, Burkhard *Liebsch* (Stuttgart/Weimar 2011) 349–363.

Martin *Knoll*, Katharina *Scharf*, Europäische Regionalgeschichte. Eine Einführung (Wien 2021).

Traugott *Koch*, Die „Passion-Betrachtungen“ der Catharina Regina von Greiffenberg im Rahmen ihres Lebenslaufes und ihrer Frömmigkeit (FSÖTh 137, Göttingen 2013).

Ulrike *Kollodzeiski*, Religion(en) im Mittelalter und der Frühen Neuzeit. In: Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 13 (2018).

Marita *Krauss*, Ulrich *Niggemann*, Migration und Minderheiten in Mittelalter und Neuzeit. In: *Freitag, Kießener, Reinle, Ullmann* (Hg.), Handbuch Landesgeschichte, 407–441.

Alexander N. *Krylov*, Religiöse Identität. Individuelles und kollektives Selbstbewusstsein im post-industriellen Raum (Berlin/Moskau 2012).

Gerhard *Kurz* (Hg.), Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit (Göttingen 2000).

Hermann *Kurzke*, Kirchenlied und Kultur (Tübingen 2010).

Achim *Landwehr*, Die Stadt auf dem Papier durchwandern. Das Medium des Reiseberichts im 17. Jahrhundert. In: Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte 3 (2001) 48–70.

Hartmut *Laufhütte*, Der Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von Greiffenberg. In: *Ders., Titzmann* (Hg.), Heterodoxie in der Frühen Neuzeit, 325–336.

Hartmut *Laufhütte*, Emblematische Spiegelung eines Deoglori-Unternehmens. Der Plan Catharina Regina von Greiffenbergs, Kaiser Leopold I. zum Protestantismus zu bekehren. In: *Literatur in Bayern* 38 (1994) 58–63.

Ders., Michael *Titzmann* (Hg.), *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit* (Tübingen 2006).

Rudolf *Leeb*, Susanne Claudine *Pils*, Thomas *Winkelbauer* (Hg.), *Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie* (Wien 2007).

Laura M. *Leming*, Sociological Explorations: What Is Religious Agency? In: *The Sociological Quarterly* 48 (2007) 73–92.

Charis *Lengen*, Ulrich *Gebhard*, Zum Identitätsbegriff. In: *Ders.*, *Kistemann* (Hg.), *Landschaft, Identität und Gesundheit*, 45–61.

Alexander *Lenger*, Christian *Schneickert*, Florian *Schumacher* (Hg.), *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven* (Wiesbaden 2013).

Alexander *Lenger*, Christian *Schneickert*, Florian *Schumacher*, Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. In: *Dies.* (Hg.), *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, 13–41.

Ruth *Liwerski*, *Das Wörterwerk der Catharina Regina von Greiffenberg* (Bern/Frankfurt am Main 1978).

Josef *Löffler*, Materielle Kultur, Repräsentation und Distinktion im Exil. Adelige Emigranten aus den österreichischen Erbländern in süddeutschen Reichsstädten. In: *MEMO* 3 (2018) 11–33.

Ders., Zur Rolle des Transfers von Dingen und Dienstleistungen für soziale Bindungen im Exil. Das Beispiel der österreichischen Exulantin Esther von Starhemberg im 17. Jahrhundert. In: *ÖZG* 31/1 (2020) 24–47.

Martina *Löw*, *Raumsoziologie* (Frankfurt am Main 2001).

Jürgen *Macha*, Frühneuzeitliche Sprachpraxis und der Einfluss der Konfessionen. In: *Ders.*, *Balbach*, *Horstkamp* (Hg.), *Konfession und Sprache in der Frühen Neuzeit*, 99–112.

Ders., Anna-Maria *Balbach*, Sarah *Horstkamp* (Hg.), *Konfession und Sprache in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Perspektiven* (Münster 2012).

Michael *Maurer*, Europa als Kommunikationsraum in der Frühen Neuzeit. In: *Herbst*, *Kratochwil* (Hg.), *Kommunikation in der Frühen Neuzeit*, 11–24.

Ders., *Konfessionskulturen. Die Europäer als Protestanten und Katholiken* (Paderborn 2019) 103f.

Marie Isabel *Matthews-Schlinzig*, Jörg *Schuster*, Gesa *Steinbrink*, Jochen *Strobel* (Hg.), *Handbuch Brief. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, Bd. 1 (Berlin/Boston 2020).

Jane M. *Mehl*, Catharina Regina Von Greiffenberg: Modern Traits In A Baroque Poet. In: *South Atlantic Bulletin* 45 (1980) 54–63.

Matthias *Millard*, Psalter. In: *WiBiLex*, 07.2013, online unter <<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/psalter-1/ch/dcf89fc337c44e4aa6b14266a42b3377/>> (11.03.2023).

Wolfgang G. *Müller*, Der Brief als Spiegel der Seele. Zur Geschichte eines Topos der Epistolartheorie von der Antike bis zu Samuel Richardson. In: *Antike und Abendland* 26 (1980) 138–157.

Marina *Münkler*, Transformationen der Freundschaftssemantik in Diskursen und literarischen Gattungen seit dem Mittelalter. In: *Betten, Fix, Wanning* (Hg.), Handbuch Sprache in der Literatur, 55–94.

Reinhard M.G. *Nickisch*, Brief (Stuttgart 1991).

Martin *Nicol*, Meditation bei Luther (2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Göttingen 1991).

Dorothea *Nolde*, Religion und narrative Identität in Reiseberichten der Frühen Neuzeit. In: *Eder* (Hg.), Historische Diskursanalysen, 271–289.

Rüdiger *Nutt-Kofoth*, Editionswissenschaft. In: *Matthews-Schlinzig* et. al. (Hg.), Handbuch Brief, 81–95.

Ursula *Paintner*, „Des Papsts neue Creatur“. Antijesuitische Publizistik im Deutschsprachigen Raum (1555–1618).

Steffen *Patzold*, Florian *Bock* (Hg.), Gott handhaben: Religiöses Wissen im Konflikt um Mythisierung und Rationalisierung (Berlin/Boston 2016).

Stefanie *Pfister*, Matthias *Roser*, Pietismus. In: WiReLex, 02.2017, online unter <<https://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/wirelex/sachwort/anzeigen/details/pietismus/ch/50d1eafdf0d3246072d9144bbff9818b/>> (05.02.2023).

Andreas *Pietsch*, Barbara *Stollberg-Rilinger* (Hg.), Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit (Heidelberg 2013).

Cristina M. *Pumplun*, „Eine öffentliche Bekenntnis vor aller Welt.“ Form und Funktion der Andächtigen Betrachtungen der Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694). In: *van Ingen, Niekus Moore* (Hg.), Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit, 63–75.

Dies., Glaube, Freundschaft und Kollegialität im 17. Jahrhundert. Hartmut Laufhüttes Edition des Briefwechsels zwischen Sigmund von Birken und Catharina Regina von Greiffenberg, 21.11.2016, online unter <<https://literaturkritik.de/id/9034#biblio>> (22.01.2023).

Carl Heinz *Ratschow*, Konfession/Konfessionalität. In: TRE Bd. 19 (Kirchenrechtsquellen–Kreuz) (Berlin/New York 1990) 419–426.

Susanne *Rau*, Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen (2., aktual. und erw. Auflage, Frankfurt am Main 2017).

Walther *Rehm*, Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik (Tübingen ²1967).

Werner *Röcke*, Julia *Weitbrecht* (Hg.), Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit (Berlin/New York 2010).

Dies., Einleitung. In: *Dies.* (Hg.), Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit, 1–7.

Jörg *Rüpke*, Religious Agency, Identity, And Communication: Reflections On History And Theory Of Religion. In: Religion, Bd. 45, Nr. 3 (2015) 344–366.

Andreas *Rutz*, Ego-Dokument oder Ich-Konstruktion? Selbstzeugnisse als Quellen zur Erforschung des frühneuzeitlichen Menschen. In: zeitenblicke 1 (2002), online unter <<https://www.zeitenblicke.de/2002/02/rutz/index.html>> (15.01.2023).

Martin *Scheutz*, Ein unbequemer Gast? Tod, Begräbnis und Friedhof in der Neuzeit. In: *Hameter* (Hg.) Freund Hein?, 100–134.

Ders., Harald *Tersch*, Selbstzeugnisse der Frühen Neuzeit. Der lange Weg der schriftlichen Selbstvergewisserung. In: *Eigner, Hämmerle, Müller* (Hg.), Briefe – Tagebücher – Autobiographien, 10–27.

Karin *Schierhuber*, Catharina Regina von Greiffenbergs Lyrik im Spiegel des hermetischen Pantheismus (ungedr. Dipl. Universität Wien 2015).

Heinz *Schilling*, Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa. In: *Czacharowski* (Hg.), Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und Neuzeit, 103–124.

Heinrich R. *Schmidt*, Religions- und Konfessionsräume. In: EGO, hg. vom Leibniz-IEG, Mainz 2013, online unter <<http://ieg-ego.eu/de/threads/crossroads/religionsraeume-und-konfessionsraeume/heinrich-richard-schmidt-religionsraeume-und-konfessionsraeume>> (20.01.2023).

Werner W. *Schnabel*, “Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz? Zu den Lebensumständen der Catharina Regina von Greiffenberg in Nürnberg 1680–1694”. In: *JfL* 53 (1992) 159–187.

Ders., Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten. Zur Migration von Führungsschichten im 17. Jahrhundert (München 1992).

Ders., Vom Ister an die Pegnitz. Lebensstationen der Barockdichterin Catharina Regina von Greiffenberg. In: *Enzner, Krauß* (Hg.), Exulanten aus der niederösterreichischen Eisenwurzen in Franken, 265–301.

Rüdiger *Schnell*, Gender und Rhetorik in Mittelalter und Früher Neuzeit. Zur Kommunikation der Geschlechter. In: *Bischoff, Wagner-Egelhaaf* (Hg.), Rhetorik und Gender, 1–18.

Mireille *Schnyder* (Hg.), Das Wunderpreisungsspiel. Zur Poetik von Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694) (Würzburg 2015).

Dies., „Meine Bloedheit irrt mich nicht“. Ich- und Körper-Inszenierungen in den Texten von Catharina Regina von Greiffenberg. In: *Dies.* (Hg.), Das Wunderpreisungsspiel, 93–111.

Jobst *Schöne*, Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament (2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Rotenburg (Wümme) 2020).

Arndt *Schreiber*, Adeliges Habitus und konfessionelle Identität. Die protestantischen Herren und Ritter in den österreichischen Erblanden nach 1620 (MIÖG Erg.-Bd. 58, Wien/Köln/Weimar 2013).

Alexander *Schunka*, Emigration aus den Habsburgerländern nach Mitteleuropa. Motive und soziale Konsequenzen. In: *Leeb, Pils, Winkelbauer* (Hg.), Staatsmacht und Seelenheil, 233–246.

Ders., Lutherische Konfessionsmigration. In: EGO, hg. vom Leibniz-IEG, Mainz 14.05.2012, online unter <<http://ieg-ego.eu/de/threads/europa-unterwegs/christliche-konfessionsmigration/lutherische-konfessionsmigration/alexander-schunka-lutherische-konfessionsmigration>> (22.01.2023).

Britt-Marie *Schuster*, Linguistik. In: *Matthews-Schlinzig* et. al. (Hg.), Handbuch Brief, 19–39.

Ralf *Schuster*, Das Briefarchiv Sigmund von Birken. In: *Matthews-Schlinzig* et. al. (Hg.), Handbuch Brief, 780–789.

Ders., Frauen im Pegnesischen Blumenorden des 17. Jahrhunderts. In: *Garber, Laufhütte, Steiger* (Hg.), Sigmund von Birken (1626–1681), 259–272.

Sebastian *Schüler*, Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung: Vom Embodiment-Paradigma zur Religionsästhetik. In: *Klinkhammer, Tolksdorf* (Hg.), Somatisierung des Religiösen, 13–46.

Andrea *Sieber*, Melancholische Attitüden? Eine Skizze zu Catharina Regina von Greiffenberg. In: *Dies., Wittstock* (Hg.), Melancholie – zwischen Attitüde und Diskurs, 237–256.

Dies., Antje *Wittstock* (Hg.), Melancholie – zwischen Attitüde und Diskurs. Konzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit (Göttingen 2009).

Christian *Soboth*, „Herr/ mein Gedächtniß ist vom Wachs zu deinen lenken“ – Formen und Funktionen der memoria in den „Geistlichen Sonetten, Liedern und Gedichten“ von Catharina Regina von Greiffenberg. In: *Kurz* (Hg.), Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit, 273–290.

Jürgen *Stenzel*, Rhetorischer Manichäismus. Vorschläge zu einer Theorie der Polemik. In: *Worstbrock, Koopmann* (Hg.), Formen und Formgeschichte des Streitens, 3–11.

Barbara *Stollberg-Rilinger*, Einleitung. In: *Pietsch, Stollberg-Rilinger* (Hg.), Konfessionelle Ambiguität, 9–26.

Barbara *Thums*, Körper, Wissen, Schrift. Zur Poetologie Catharina Regina von Greiffenbergs. In: *Schnyder* (Hg.), Das Wunderpreisungsspiel, 113–132.

Dies., Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik: Catharina Regina von Greiffenbergs „Geistliche Gedächtnisorte“. In: *Kurz* (Hg.), Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit, 251–272.

Gert *Ueding* (Hg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 2 (Bie-Eul) (Tübingen 1994).

Hermann *Uhde-Bernays*, Catharina Regina von Greiffenberg. (1633–1694). Ihr Leben und ihre Dichtung. In: Mitteilungen aus dem Germanischen Nationalmuseum (1902) 77–93.

Lothar *Ullrich*, Konfessionelle Identität. Historischer Überblick und ökumenische Relevanz. In: *Hilberath, Sattler* (Hg.), Vorgeschmack, 59–73.

Michael *Utsch*, Emotion und Religion – religionspsychologische Perspektiven. In: Theo-Web 21 (2022) 27–40.

Leo *Villiger*, Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694). Zur Sprache und Welt der barocken Dichterin (Zürich 1952).

Peter *Vogt*, „Gloria Pleurae!“ Die Seitenwunde Jesu in der Theologie des Grafen von Zinzendorf. In: Pietismus und Neuzeit 32 (2006) 175–212.

Ferdinand *van Ingen*, Philipp von Zesen (Stuttgart 1970).

Ders., Cornelia *Niekus Moore*, Einführung. In: *Dies.* (Hg.), Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit, 9–11.

Dies. (Hg.), Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit (Wolfenbütteler Forschungen Bd. 92, Wiesbaden 2001).

Kaspar *von Greyerz*, Einführung. In: *Ders.* (Hg.), Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit, 1–9.

Ders. (Hg.), Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive (München 2007).

Johannes *Wallmann*, Zwischen Herzensgebet und Gebetbuch. In: *van Ingen, Niekus Moore* (Hg.), Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit, 13–46.

Moritz *Wedell*, Radikal-evangelische Poetik. Catharina Regina von Greiffenberg liest. (Passions-Betrachtungen: Andacht=Aufmunterung I–III). In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 165 (2013) 288–308.

Max *Wehrli*, Catharina Regina von Greiffenberg. In: *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur* 45 (1965–1966) 577–582.

Daniel *Weidner*, Der Körper des Wortes: Sakrament und Poetik in der geistlichen Lyrik. In: *Ertz, Schlie, Weidner*, Sakramentale Repräsentation, 81–114.

Anne *Weinbrecht*, Durch Worte kämpfen. Konfessionelle Polemik monotheistischer Religionen am Beispiel des Christentums (16.–17. Jahrhundert) (Diss. Erfurt 2020).

Claudia *Wich-Reif*, Nicht private (offizielle) und private (nicht offizielle) Briefe um 1500. In: *Dies., Simmler* (Hg.), Textsorten und Textallianzen um 1500, 293–348.

Dies., Franz *Simmler* (Hg.), Textsorten und Textallianzen um 1500. (Handbuch Teil 2 in 2 Teilbänden, Bd. 1: Historiographische und rechtsgeschichtliche Textsorten und Textallianzen um 1500) (Berlin 2019).

Peter *Wiesinger*, Zur Pragmatik in österreichischen Adligenbriefen des 16. Jahrhunderts am Beispiel von Anrede- und Grußweisen. In: *Sprachgebrauch von Frauen in ihren eigenen Texten. Bausteine zu einer Geschichte des weiblichen Sprachgebrauchs*, Bd. 6, hg. v. Gisela *Brandt* (Stuttgart 2004) 5–24.

Thomas *Winkelbauer*, Das Postwesen. In: *Hochedlinger, Mat'a, Winkelbauer* (Hg.), Verwaltungsgeschichte der Habsburgermonarchie, 1005–1024.

Eike *Wolgast*, Aufsätze zur Reformations- und Reichsgeschichte (Tübingen 2016).

Franz J. *Worstbrock*, Helmut *Koopmann* (Hg.), Formen und Formgeschichte des Streitens. Der Literaturstreit, Bd.2 (Tübingen 1986).

Arne *Wrobel*, Schreiben als Handlung. Überlegungen und Untersuchungen zur Theorie der Textproduktion (Tübingen 1995).

Johann Heinrich *Zedler*, Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste 1731–1754, Bd. 28 (Pi-Pk) (Leipzig/Halle 1741).

ANHANG

Supplik der Catharina Regina von Greiffenberg an Kaiser Leopold I. (1665)

Die Transkriptionsregeln, die für die Textwiedergabe der Supplikation Greiffenbergs an Kaiser Leopold I. angewandt wurden, orientieren sich an den „Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte“. Der Text wird in Kleinschreibung wiedergegeben, gängige Kürzungen wurden entsprechend dem heutigen Wortgebrauch aufgelöst und die Interpunktion wurde annäherungsweise an die gegenwärtigen grammatikalischen Gesichtspunkte angepasst bzw. ergänzt.^a

NÖLA, HA Seisenegg, Karton 14, D–I–152, Konzept, 12. August 1665. Das Konzept wurde wegen der leichteren Lesbarkeit als Editionsvorlage gewählt.

Es liegt auch die in manchen Passagen im Wortlaut leicht abweichende Ausfertigung (= B) vor, die – wie bei Suppliken üblich – undatiert ist. Sie trägt den Präsentatumvermerk 27. August 1665. Das Stück wurde am gleichen Tag mit der Aufforderung um einen Bericht an die niederösterreichische Regierung übermittelt und am 5. September dem Landmarschall vorgelegt.

Supplik der Catharina Regina von Greiffenberg, in der Greiffenberg ihren persönlichen Verdienst für ihr Vaterland und den Kaiser betont. Zugleich werden die Rechtmäßigkeit ihrer Ehe, die Greiffenberg mit ihrem Stiefonkel Hans Rudolph von Greiffenberg im Jahr 1664 in der Markgrafschaft Brandenburg-Bayreuth geschlossen hatte, betont, sowie auch die Gründe, die zur Eheschließung geführt haben, näher erläutert. Ebenso enthält die vorliegende Supplikation Greiffenbergs Bitte an Kaiser Leopold I., die über Hans Rudolph von Greiffenberg verhängte Haftstrafe beim Landmarschallischen Gericht aufzuheben und sie aufgrund ihrer Ehe nicht zu einer Emigration ins „Exil“ zu drängen, sondern ihr zu gewähren, in ihrer niederösterreichischen Heimat verbleiben zu dürfen.

An dero römisch keyßerliche mayestät unterthanigstes flechen und bitten (diese unterthänige schriftt, auß wichtigen ursachen eýgener lesung zu würdigen) Catharina Regina frauem von Greiffenberg

[1] Aller durchleüchtigster großmächtigster keyßer! Genädigster herr! Es thut euere keyßerliche maystestät (durch diese schriftt) einen unterthänigen fußfall, die unschuldig angeklagte unschuld und beklagenswehrte beschwerte tugend! Es würffet sich zu dem fußschämel seines gerechten richter-thrones diese unglückseelige verfolgte, die, weil sie die unschuld im herzen, die waarheit im worten ? die billigkeit im werken, ehr und tugend zum ziel und Gott zum zeügen hat, beý euer keyßerlich maystät

^a Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte der „Arbeitsgemeinschaft außeruniversitärer historischer Forschungseinrichtungen“. In: ARG 72 (1981) 299–315, hier 305f.

billich, alle gnad und billigkeit hoffet, erwürdig allein o! herzendurchstrallender tugend-adler meine ellends-füsse, und unfalls-abgrund anzusehen. Er laße seine durchleüchtige augen, die sonnen-brannen der waarheit mein unglück erleuchten, so werden sich bald die nebel, angedichtetes unrechts verlühren und die klaarheit der unschuld am tage kommen? Er neige seine ohren, die porten d waarheit! die thore der gerechtigkeit! die zuflucht der unschuld und röhren der barmherzigkeit zu mir, großmächtigster allergütigster Ahasverus! Eure maÿstätt reichen mir in ohnmacht sinnkenden das scepter der gnaden, welches ich unglückseelige, zu antretung ihrer keyserlichen maÿstätt hochlöblichsten regirung, mit lorbeern überwunden und mit edlen gesteinen herzersaüfzter glückkeswünsche versezet habe, sie laßen ihnen genädigst belieben, die jennige damit aufzurichten, die viel zeit auf den kuÿen gelegen solches in euer maÿestät hand zuerhalten, sie breitten die unschuld-schirmenden adlerfliegen auß, uns darunter – fliehende zuschützen. Die ich so wohl mit liebwallendem blut, alß glükkerbittenden reÿmen überschrieben, er verbahne nicht auß seinem herzen, auß Öesterreich! Großmächtigster reichsadler, die jenigen, die ihme im fal der noht einem schild mit rohten blut mahlen würden, und weißen der thränen bereit gemahlen haben, in verwichener türken-noht! Ja! Die ihr herz und blut außschütten würden, ihme dabey zuerhalten, er lasse mich o gnaden – reicher Öesterreichs held, nur ein stäublein von diesen gnaden erreichen, die ich seinen hochlöblichsten erzhause, so vielfälttig, höchst-billich zugeschrieben, damit ich nicht den ellenden thieren gleiche, so die schätze tragen, und nichts davon genießen, sondern viel mehr ein glückkseeliger beweiß seÿ, meiner eÿgenen wort und der unfählbahren meÿnung daß das unvergleichliche erzhaüße mit nichts alß seiner eÿgenen gütte zuvergleichen, und gleich vom höchsten allein mit solcher zu überwinden seÿe!

[2] Füge demnach euer maÿestät allergnädigster herr demütigst zu vernehmen (mit betheuerung göttlicher allwissenheit, daß alles was ich vorbringen werde, die pur lauttere waarheit seÿ), daß mich zu diesem fußfal verursacht die wunder unergründliche schickung Gottes, krafft deren ich die ehre gehabt, eben an den glorwürdigsten gebuhrtstag eurer maÿstätt unvergleichlichsten herrn bruders, des romischen-königs seligen gedächtnus, in dero landen gebohren zu werden, alß ich aber im siebenden jar meines alters verwaÿset und meines vatters vom vatter rechter, von der mutter aber stieffbruder, sich alß mit gerhab meiner versorgung unterfangen, begab es sich, daß er durch ein unumgängliches geschickk sich in mich verliebete, ob zwar mit solcher reinigkeit, die allein den geistlieben zugleichen, doch auch mit solcher inbrunst, daß ihme weder die vor augen schwebende unmöglichkeit, noch nichts von der welt, von solcher lieben abwenden können, sondern im 4 jar seiner liebe, und 14-ten meines lebens angefangen die dispensation bey ihr bäbstlich h[eiligkeit] zusuchen, um welche er sich ganzer 14 jar bemühet, auch leztlich erhalten, jedoch mit einer so harten condition, die uns beeden einzuwilligen unmöglich, worüber mein liebster in tödliche traurigkeit und gewissen tod gerahten were, wann ich deren nicht zuvorkommen, die weil ich aber lieber samt ihme sterben, alß mein gewissen beschweren wollte, hab ich im römischen reich von den gelehrtest- und christlichsten leüthen concilia darüber halten lassen, ob ich es mit Gott und ehren thun könne, welche mir klaar gewiesen daß es weder wieder die göttlichen noch wieder die geseze der natur seÿ, auch die exempel von den heiligsten leüthen in der schrift und in

den vornehmsten löblichsten häusern in der welt verhanden, daß es also weder vor Gott noch der welt verdamlich seÿ, sonderlich da es gieng eine seel zuerretten, wie hie?

Da sich mein liebster durch unerhörte schmerzen in verzweÿflung gestürzet hette, weilen ich nun meine seel und ehre beÿ Gott und menschen salvirt sache, faste ich die heroische resolution auß christlicher liebe, meinem liebsten zuerretten und darüber alles zuleiden und meÿden! Vatterlands pracht, lust, freundschaftt mich zu verwegen, meinen ruhm den ich sonst mehr alß mein leben achte, der leucht uhrtheÿl zu unterwerffen (mich allein an meinem gutten gewissen vergnügende, mich freÿwillig mit meiner mutter ins ellend und exilium zu begeben, auß einiger ursach und verlangen, meinem liebsten auß schon vor augen schwebender verzweÿflung zu erlösen, ohne welche forcht mich nichts auf erden solchen muht und entschliessung hette faßen machen, die ich die wohlständigkeit nicht weniger alß mein libstes vatterland vor allen weibsbildern der welt geliebet, alß ich ihm meine resolution entdeket, war er also bald mit freüden entschlossen, vatterland, mutter, und alles zu verlassen, und freÿwillig zu emigriren, wie uns denn das glükke selbst dazu anlaß gabe, in deme ohne das wegen der türken gefahr nicht allein wir, sondern der meÿste adel in Öesterreich [3] sich in die flucht und viel in das Römische Reich begeben, daher wir unßer vorhaben desto füglicher vollziehen können, wie denn mein liebster in deßen seine gütter verkauffte, theÿl deren würllich abgetretten, und hernach kommen liesse die sachen durch verständig gelehrte leüth nochmahls berahtschlagen, die sie zwar seltsam, aber doch christlich und ehrlich funden, darauff er, nach ordenlicher berichtung unßerer nahen verwandschaft, um erlaubnus beÿ ihr durchlaucht den fürsten von Baÿreith angehalten, solhe auch erhalten hat, worüber wir mit beliebung meiner lieblihen frauen mutter (die um alles dieses, wie billih gewust, und bewilliget) auch mit raht und vorwissen unßer nähsten verwandten, die hochzeit in gegenwart einer edlen löblichen gesellschaft, von 20 grafen und herrnstands persohnen, in den fürstlichen wohnhauß zu Frauen-Aurach, die zusammengebung aber in selbiger pfarrkirchen, offentlih! ehrlih, und ordenlih gehalten, also geglaubet, unßer in aller ehr und reinigkeith geführten 20ig jätigen ketüschen liebe, ein glükklisches ende zugeben, wie wir den in höhster tugend und reinigkeith das lieblichste leben geführet, biß die zeit kommen, daß mein gemahl herunter gesollt, die gütter völlig abzutretten. Da er mih zwar (wie ich auß freÿmüthiger waarheits-liebe wieder mich selber bekennen muß) wollen daroben lassen, ich aber auß verlangen, mein geliebtes vatterland und befreünde zusehen und ihme zubegleitten, ihm so inständig gebetten, daß er (weil er mir auß liebe nichts abschlagen kann) mich mit genohmen, ihme einbildende, daß er es vermög des Münsterischen friedens instruments (in deme dem adel zugelassen, im reich zu wohnen, und hin und wied auf ihre gütter zureisen), gar wohl thun könne, weil sich aber wegen des verkauffs viel striettigkeiten ereÿget, daß er die gütter wieder auf eine zeit übernehmen müßten, hat sich unßere hinauf reise wieder wihlen verzogen. Alß wir nun in der sanffttesten ruh, und unschuldigsten vergnügung das süsseste leben hetten, das ohne zweÿfel dem höchsten, alß stiftern aller einig- und reinigkeith selbst wohlgefallen, und die engel anzuschauen gelüftet, kommet ein unversehner sturm daher, der uns auß dem port, wieder ins wilde meer geschmissen, die liebe verbittert, die freüd vergallet, die ruh zerstöhret, und unßer Gott

lobendes-leben zerstöhret^b hat, ich weiß nicht was vor ein feünd der ruh! und mißgönner unschuldiger zufriedenheit, eine pest der unschuld! ein vergifter des gerichts, verbländer der gerechtigkeit, ich weiß nicht, sag ich noch ein mahl, was vor ein unwarhafter geist sich befunden, dass die lobliche regirung unreht berichtet, und uns fälschlih angegeben, daß die selbe durch das löbliche landmarrschal(*lische*) gericht meinen gemahl solhe beschuldigungen vorhalten lassen und seine verantwortung begehret, die er wohlgegründet eingegeben! [4]

Weil aber das recht einen bleÿern fuß? Unßere uns zwar unbekante feünde, viel neze und strike spinen und stecken, auch dem grund um reissen, was will der gerechte ausrichten, sie füllen die lufft mit erschrecklichen geschrey harter bedrohungen an, wie mann uns an ehr und reputation (die gleichsam meine göttin ist) an gelt und gut straffen werde, dieses außgestreÿte feindes-güfft, bindet gleichsam der löblichen regirung und löblichen landmar(*schalligen*) gericht, die ohren? daß sie, ob zwar zur gerechtigkeit geneiget, vor solchen brumen und gedöß, unßern reinen unschuld-klang nicht höhren können, es bindet ihnen die hände, alß die (wir löblich) gern vorsichtiglih handeln, nicht wohl wider solhen rechters- scheinthum können, welhen die feinde ihrer bosheit anstreichen, dahero ich das löbliche gericht selbst vor entschuldigt halte, daß sie zu erforschung der billigkeit, dem befreÿungs ausspruch aufziehen, weil aber unterdeßen unßer ehr und reputation, glück, gutt und leben noht leiden, durch bößes geschrey, versaumung der geschäft, dadurch wir in gänzliches verderben kommen könten, vor alles aber mein liebster gemahl durch seine betrübung, welche ihm ohne zweÿfel aufs neue in die verzweÿflung stürzen wurde, auß deren ich ihm mit Gottes hülffe gezogen, wann ich deme nicht zuvorkäme, also bezwingt mich die eusserste noht (weil sie mich ehrmahls gar durch das gebett vor die göttliche maÿestätt treten mahen) auh vor ihr keyßerliche maÿestätt zukommen, deroselben ohne meines gemahls und jedermäniglihs wissen, einen unterthänigen fußfall zu thun, und (weil ich sonst kein hülff und zuflucht in der welt weiß) euer keyßerlichen maÿestätt zu meinen erretter, schutzer, und erlösern anzuruffen, eur meÿstätt versicherend, daß sie niemahls eine unschuldigere persohn um errettung angeflehet und ihnen nimall klarerer anlaß, ihr göttliches ampt zu vertreten, durch rettung unschuldig beträngter geben worden, alß eben jezo. Beschwerde derhalben ihr keyßerliche maÿestätt im nahmen des gerechtesten richters himmels und der erden jesu christi, ihre von Gott gegebene macht hie zu gebrauchen, und uns von aller anklag und belegung der regirung und land marschallischen gerichts auf einmahl zu absolviren! Auch die gnädige freÿheit und erlaubnus zugeben, aufs neue in dero landen und auf unßern güttern ungehindert wohnen zu können.

Ach! Ihr maÿestätt lassen mich ja nicht ohne diesen gnaden-ausspruch von ihren augen gehen! Sie seÿn heüt mein gnaden-reicher Titus! Der mich nicht traurig von seinen angesicht wegg lest gehen! Ach! Sie verlühren den heütigen tag nicht? Sie gedenken nicht andert, alß daß diesen ausspruch dem sie über mich thun werden, sie über Gott selbst thun? Aber in der unschuld leidet, und in ihr erlöst wird! Sie glauben auch aller gnädigster herr, daß ihro maÿestätt und dem hochlöblichen hauß von Öesterreich auß dieser meiner unschuld rettung [5] nicht weniger nuz, segen, aufnehmen und hoheit erspriessen wird,

^b Korrektur, unsichere Lesung

alß durch die löblihe that, keyser Rudolphi I. glorwürdigster gedächtnus, einen dem fronleihnem christi tragenden priester erzeiget, die ellenden beträngten seyn der geistlihe leib Christi, der vor sich aufnimt, was ihnen gethan wird! Sonderlich ehr und unschuld- retten, sie vergeben mir, wann meine noht mih mit jenem^c weib, euer mayestät wie selbigen durh(*leuchtigsten*) keyser aufhaltten machet, meine gerechte sache auf dero reis zuerledigen. Es werden sie sieg und wunsch-erfüllungen aller enden begleiten, wann sie meinem unglück zu vor ein erwünschtes ende geben, sie laßen mich ihre wunderweysheit im gericht rühmen, wie eine frau des burgundischen herzogens, der ihr mit einen wort: Ehr! Gutt! Freyheit! Und raaher gegeben. Ich begehre gleicher weiß von ihr mayestät ehr! Gutt! Freyheit! Und meines liebsten gemahls kumer erlösung, an welcher sein und mein leben hanget! Die rahe befihl ich dem höchsten, weil ich (als christlich) nicht dazu geneiget. Ach! Ihr mayestät durchleüchtigster deutscher Salomon! Sie sprehen mir meines liebsten gemahls lebens-ruh zu! Weil ich niht zugeben kann, daß, mann ihn durch schmerzen, in diesen langen rechts-aufzug, zerteÿhlen, ja tödten sollt! Sondern 1000 mohl lieber selbst sterben wollte, sie machen dadurch ihrem ruhm welt-schallend, wie jenes urtheÿl diesen des jüdischen, dem gerechtigkeits gnade, den ellenden erzeiget, ist die hellste lobs-posaunen der potentaten! Kein ruhmes horn klingt heller, alß welches die erlöseten blasen! Die engel selber loben den selben der ihnen gesellschaft leistet, die beträngten zuerretten, Gott nimmt sich eines solhen gnadenschatten genädigst an, der seinem gerechtigkeits stab gleichet, in erhaltung der verfolgten die erde hat nicht lorbeer, der himmel nicht sternen genug! Einen solhen fürsten zubekrönen, der sich die erhebung der untergetrückten läst angelegen seyn! Destwegen ist ein fürst zum thron erhebt? Daß er die ellenden auß den staub erheben soll!

Ihr maystät seyn bereit schon welt-berühmt, wegen dieses tugend-triebes, sie lassen^d mich solhen um Gottes wihlen auch erfahren, und ihre gnad nicht gleich beÿ der enden, die ohne ende vor selbe um die unendlihe gnad Gottes bittet, sie verhütten, daß die jenigen seüfzer, nicht mein unglück beseüfzen müßten, die sonst allein um ihr mayestät leben und wohlfahrt seüfzen, sie scheuen sich doch um Gottes wihlen! Dasjenige herz durch kumer zu verbrennen, das durch eÿfrieges flehen, alß ein opfer gebrennt, ihr maystät und dero hochlöß(*liches*) hauß zuerfreuen. Sie sehen sich vor, diese hände wieder sie zuwenden, die um ihr glück zubitten erhoben, und bedenken sich wohl dieses leben saur zumachen, das das ihre zu versüßn, bettend zugebracht worden, wie können sie doch aller güttigster herrscher deren gutten nahmen verdunklen und untertrukken laßen, die euer m(*ajestät*) [6] und dero h(*errn*) brudern glorwürdigster gedächtnus großmächtigsten nahmen, in dem marmor der unvergänglichkeit geschrieben, und ihnen ehrene porten aufgerichtet? Wie können sie über ihr herze bringen, die jennige auß den land zu schaffen, die durch ihr eÿferigs gebett, ihr meÿestät und ihrem vatterland wieder dem türken hülff verschaffet, wie kann sie dieser, der zeitlichen gütter entsetzen, deme sie beÿ Gott die ewigen erbittet? Daß ich aber, wie gemeld, mein leben in flammenden flehen für ihre mayestät und mein vatterland zubringe, beweisen meine gedicht und schrifften, alß die keyserlichen kleinodia und andere

^c *unsichere Lesung*

^d *Wort über der Zeile ergänzt*

ehrengedicht, deren theyls (wie mann mich berichtet) die ehre gehabt, vor ihr mayestät augen zu kommen, gegen meinem vatterland bezeügt es meine buß-vermahnung, und türkengedichte, so ich zwar noch bey handen, daß ich meine gedanken (auch in werender meynung nimermehr hinein zukommen, doch ungehündert) in deren dihnst, so viel meinem stand gebührt, zugebracht. Will also nicht hoffen, daß es sich unerkäntlich gegen mir seinen kind erzeigen soll, viel weniger von ihr keyserlichen mayestät, ach! Nein: Ich begiege crymen laese maestatis! Wann ich solches vermutet, es weren lautter cryminal gedanken wieder ihr mayestät gütigkeit, welche zu folge der göttlichen überschwänglich thun kann und thun wird! Über alles, was wir bitten und verstehen, nemlih mein unwürdige schrift lesen, mein herz anliegen beherzigen die waarheit erkennen, die unschuld finden, die ehre retten, das gutt erhalten, die freyheit ertheylen und, was über das alles, meinem liebsten gemahl auß der höhl seiner bekummernus heraußziehen, und mir fröhlich wieder zustellen und, wann ich ein überschwängliches gnaden-glück hoffen soll, nur erlauben, daß ich in persohn, wie jezo mit dieser schrift, kommen darff, euer mayestät einen unterthänigen dank-fußfall zu thun, der welt zu zeigen, daß eur keyserliche mayestät von Gott gegebene götter macht auf erden unendlich und sie alß ein rechter erz-monarch macht haben, ein gerechtes urtheyl zu sprechen! Wann auch die ganze welt, auß falscher berichtung dawieder were, daß sie die vom glück und bosheit- gestürzte- unschuld erheben, ein fast unüberwindliches unglück überwinden, die schwache unvermögenheit, den starken feinden auß den zeenen reißen und alß der aller gerechtesten, einem jedem das seine, also der tugend das ihre, nemlich ein gut end geben, unßer trauriges lieben und leben zur in fröhlichkeit aufgehenden comaedi machend, zu welchen ihr die göttliche schickung helffen und mit der zeit aller welt weisen wird, daß (wie in der berühmten comaedi des pastor fielo) unßere liebe nicht allein nicht unrein noch verdämlich, sondern in unßerer treu das glück und wohlfahrt, des gantzen löblichen hauses und landes Öesterreichs, verborgen, welches, da ich alle geheymnußen meines herzens und lebens entdecken wollte, ich bald beweïßen könnte, will aber auf die stunde des herrn, und auf eur mayestät befehl warten. [7]

Ich bitte eure mayestät noch mahlen, um die barmherzigkeit Gottes, sie laßen mich nicht ohne gewehrung von ihnen und glauben gewiß, daß sie den sentenz, den sie über mich fällen, über sich selbst aussprechen? Ist er gutt, wie ich hoffe, so werden sie der glückseeligste herr auf erden seyn! Ihr mayestät denken aber nicht, daß ich sie zu was ungerechten bewegen wolle, wann ich keine billiche und gerechte sache hette, wurd ich nimmermehr die kühnheit haben, solche vor ihr mayestät augen zu bringen, sondern lieber in meinem unglück stillschweigender sterben wollen, weil ich aber die gerechteste sache habe, scheuhe ich mich nicht, vor dem aller gerechtesten- und höchsten herrn in der welt damit zu kommen. Ich erkenne sie auch nicht allein davor, sondern auh die verständigsten leüth aller ohrten, sonderlich sieben, unpartheÿsche der berühmtest und gelehrtesten doctores in Wien! Die alle einhällig und jeder besonders dahin geschlossen und gesagt, daß mann uns mit recht nichts thun könne! Begehre also gnad und recht an ihr keyserliche mayestät, dass^e sie mir, mit dero welt-aufschallenden lobes-ruhm und höchster billigkeit geben können, mit diesem will ich mich, meinem in schmerzen-schwebenden gemahl und unßer

^e über der Zeile ergänzt

zwar gerechte doch ganz untergedrückte sache, durch diese unterthannige bitt-schrifft euer keyserlichen
[*mayestät*]^f uns ganz unterthänigst befehlend, zu dero füßen legen, von dar ni[*cht aufzustehen*]^g, biß ich
diese bitte, viel weniger aber von jesu füßen, [*biß ich die*]^h jenige, um euere keyserlichen mayestät
unerrachtbahre glückseeligkeit [*erhalten habe*]ⁱ.

Alß ihrer keyserlichen mayestät

Seisenegg, den 12. August 1665

unterthänigste treueste dienerin,

Catharina Regina f(*rau*) v(*on*) Greiffenberg

^f Text wegen eines Blatteinrisses nicht lesbar, ergänzt nach B

^g Text wegen eines Blatteinrisses nicht lesbar, ergänzt nach B

^h Text wegen eines Blatteinrisses nicht lesbar, ergänzt nach B

ⁱ Text wegen eines Blatteinrisses nicht lesbar, ergänzt nach B

Abstract Deutsch

Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694) gilt als bekannteste protestantische niederösterreichische Barockdichterin. Aus Glaubensgründen aber auch aufgrund von wirtschaftlichen und finanziellen Beweggründen verließ sie gegen Ende des 17. Jahrhunderts ihre Heimat Seisenegg und emigrierte ins süddeutsche „Exil“ Nürnberg. Anhand eines eigens konzipierten „Drei-Säulen-Modells“, bestehend aus den Kategorien „konfessionelle Identität“, „Agency“ und „vernetzte Mobilität“ werden an Greiffenberg folgende drei Untersuchungsfelder exemplarisch veranschaulicht: 1. Welche Bedeutung die Religion im Kontext von frühneuzeitlichen Identitätsbildungsprozessen einnahm. 2. Welchen Einfluss die „eigene“ Konfession auf die Konstitution kultureller, ökonomischer, aber auch sozialer Lebensbilder frühneuzeitlicher Akteur:innen besaß. 3. Welcher Stellenwert der Religion hinsichtlich frühneuzeitlicher Mobilitätsprozesse zugeschrieben werden kann. Auf der Basis ihres Briefverkehrs mit dem Nürnberger Literaten Sigmund von Birken, aber auch unter Einbezug anderer Selbstzeugnisse werden die Strategien und Handlungsspielräume sichtbar gemacht, anhand derer Greiffenberg ihren protestantischen Glauben als „kulturelle Ressource“ verstand. So konnte sie sich speziell durch den Akt des religiösen Schreibens einen gewissen „Freiraum“ von religions- und geschlechterpolitischen Beschränkungen schaffen. Anhand dieser Selbstzeugnisse lässt sich für die Leser:innenschaft von heute somit ein Einblick in die Gedankenwelt, Kommunikationsstrukturen und Mobilitätsprozesse einer „schreibenden“ Akteurin der Frühen Neuzeit gewinnen, deren persönliches Credo „*Fides. Vincit. Omnia!*“ von Anbeginn ihrer schriftstellerischen Betätigung zur zentralen Leitthese ihres konfessionellen Selbstverständnisses wurde.

Abstract Englisch

Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694) is considered the most famous Protestant Lower Austrian Baroque poet. For religious but also for economic and financial reasons she left her home Seisenegg at the end of the 17th century and emigrated to the southern German “exile” Nuremberg. Using a specially designed “three-pillar model” consisting of the categories “confessional identity”, “agency” and “networked mobility” the following three fields of investigation are illustrated on the example of Greiffenberg: 1. The importance of religion in the context of early modern identity formation processes. 2. The influence of the “own” denomination on the constitution of cultural, economic and social life views of early modern actors. 3. The significance of religion with regard to early modern mobility processes.

On the basis of her correspondence with the Nuremberg writer Sigmund von Birken, but also by including other personal testimonies, the strategies and scopes for action by which Greiffenberg understood her Protestant faith as a “cultural resource” are made visible. Thus, especially through the act of religious writing she was able to create a certain “freedom” from religious and gender-political restrictions. Due to these testimonies today’s readers can gain an insight into the world of thought, communication structures and mobility processes by a female writer of the early modern age. Her personal credo “*Fides. Vincit. Omnia!*” became the guiding principle of her confessional self-image since the beginning of her writing activity.