

Konversionsbereitschaft als Lebensunterhalt

Der Fall der vermeintlichen Konvertitin Catharina Baumännin
vor dem Freiburger Stadtgericht (1730/31)
und seine Bedeutung für unser Verständnis der Konfessionalisierung¹

Von
HILLARD VON THIESSEN

Der Wechsel der Konfession in der Frühen Neuzeit hat bislang vor allem im Phänomen der Fürstenkonversionen des 17. und 18. Jahrhunderts das Interesse der Forschung gefunden. Im Mittelpunkt des Interesses standen einerseits die Beweggründe der Konvertiten, unterschieden nach religiösen oder politisch-dynastischen Motiven. Zum anderen fanden die Auswirkungen des Konfessionswechsels eines Landesherrn auf seine Untertanen Aufmerksamkeit. Seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 galt das Prinzip, daß die Untertanen der Konfession des Landesherrn angehören sollten. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts hatte die Fürstenkonversion somit zumeist den Religionswechsel der Einwohnerschaft eines ganzen Territoriums zur Folge.² Am Oberrhein bietet die Markgrafschaft Baden-Baden ein Paradebeispiel für die erzwungene Konversion der Untertanen nach dem Konfessionswechsel ihres Landesherrn bzw. dem Regierungsantritt eines neuen Landesherrn mit anderer Konfession als sein Vorgänger. Bis 1634 wechselte das Territorium – und damit stets die Mehrheit der Untertanen – sechsmal das Bekenntnis.³

Doch diese bekannten Vorgänge sollen nicht Thema des Artikels sein. Wenden wir uns vielmehr dem bislang wenig beachteten Bereich der alltäglichen Konversionspraxis zu, denn: „Die Alltagsgeschichte dieses Vorgangs ist auch heute noch ungeschrieben.“⁴ Der Begriff „alltägliche Konversionspraxis“ erscheint auf den ersten Blick widersprüchlich. Immerhin bedeutete Konfessionswechsel zur Zeit der Konfessionalisierung zumindest theoretisch nicht weniger als den Wechsel zwischen zwei Glaubenssystemen, die jeweils einen absoluten Wahrheitsanspruch vertraten und dementsprechend den jeweils einzigen Weg zum Heil anboten. Folglich wurden Konversionen im „konfessionellen Zeitalter“ nach dem mittelalterlichen Schema von Ketzerabfall bzw. -bekehrung gedeutet: „Auf der einen Seite war der Konvertit ein apostata, auf der anderen ein Wiedergekehrter.“⁵ Demzufolge wären die Konvertiten Wanderer zwischen zwei weit auseinanderliegenden, miteinander in Konflikt stehenden Welten. Das bedeutet, daß Konversion entweder Ergebnis eines individuellen Gewissensentscheids wäre, für den der Konvertit alle damit verbundenen Widrigkeiten in Kauf nahm oder aber – wenn er weniger gewissensgeplagt war – in Erwartung eines mit dem Glaubenswechsel verbundenen handfesten wirtschaftlichen Vorteils unternommen wurde.⁶ Dann allerdings hätten wir es nicht mit einem alltäglichen, sondern mit

einem exzeptionellen Problem zu tun, das nur unter dem politischen Zwang des Konfessionswechsels eines Landesherrn zu einem Massenphänomen werden konnte.

Doch lange Konvertitenkataloge,⁷ die vor allem von Klöstern geführt worden sind und die nicht mit dem Konfessionswechsel einer Herrschaft in Verbindung stehen, zeigen, daß Konversionen im 17. und 18. Jahrhundert durchaus eine alltägliche Erscheinung waren, auch wenn sie das Kräfteverhältnis der Konfessionen nicht wesentlich veränderten. Es lohnt sich also, einen näheren Blick auf dieses Phänomen zu werfen. Dies soll am Beispiel einer Frau geschehen, die mit der Vortäuschung von Konversionswilligkeit ihren Lebensunterhalt bestritt und dabei durch weite Teile Südwestdeutschlands und des Elsaß kam.

Catharina Baumännin

Im April 1730 erschien in Freiburg eine Frau und behauptete, eine in Frankfurt am Main geborene Jüdin namens Sara Meyerin zu sein.⁸ Sie habe ihren Ehemann Callman Meyer, mit dem sie in Friesenheim gewohnt hätte, verlassen, um in Freiburg katholisch zu werden. Sie ging zu diesem Zweck zur Münsterpfarrei, erhielt 3 Batzen als Almosen und wurde in das Jesuitenkolleg geschickt. Dort begann Pater Menrad Rosé⁹ umgehend mit der Unterweisung im Glauben und war beeindruckt von ihrer Fähigkeit, theologisch zu begründen, daß die Juden nicht das auserwählte Volk seien. Allerdings stellte sich schnell heraus, daß diese überdurchschnittlichen theologischen Kenntnisse auf eine sehr profane Ursache zurückzuführen waren. Die Angaben betreffs ihrer Herkunft erwiesen sich als falsch, wie die Antwort des Friesenheimer Amtmanns vom 18. April 1730 auf den von ihr selbst geschriebenen Brief (!) mit der Bitte um Bestätigung, daß sie dort gewohnt habe, bewies. Wohl lebe eine Sara Meyerin in Friesenheim, so der Amtmann, doch diese sei hochschwanger und im Ort. Mehr noch: Pater Rosé könne sich *„darmit consolieren, das sie nicht der Erste sein, welchen diese persohn auf solche weiß angesetzt hat, dann nach aller Beschreibung ist es die nembliche, so vor einigen Monathen zue Rottenburg ahm Necker ware, undt welchertwegen von dasigen P: Guardiano der Capuciner schreiben erhalten gehabt, indem sie sich gleichfalls allda für Callman Meyers Eheweib mit nemblichen umständen ausgeben hat“*. Auch aus anderen Orten lägen Berichte über eine falsche Konvertitin vor, die stets nach einigen Tagen wieder verschwunden sei. Am Tag des Eintreffens dieses Briefes verließ die vermeintliche Jüdin Freiburg, doch gelang es der sofort eingeschalteten Justiz, sie in einem Wirtshaus in Zarten verhaften und nach Freiburg bringen zu lassen.

Beginnend am 22. April wurde sie verhört; erst am 2. Mai kamen die Befragungen zu einem vorläufigen Abschluß. Sie behauptete nun, eine ledige fahrende Jüdin zu sein. Ihre Eltern seien ebenfalls fahrende Leute, zu denen sie keinen Kontakt mehr habe. Seit drei Jahren wandere sie von Ort zu Ort. *„Wan sie [...] an Ein orth khommen seye, so habe sie gesagt, wolle Ein Christin werd[en], da habe man ihro auf-Endthaltung geben und wan es Zum Ernst gekhommen so seye sie wieder davon gegan[en].“* Nach den Gründen für ihr kriminelles Verhalten gefragt, antwortete sie: *„Die armuth habe sie anfänglich darzue gebracht, da seye sie eben In diesem sündig Leben fortgefahren.“*

Mehrfach änderte sie ihre Aussagen, behauptete, einzelne Geschehnisse vergessen zu haben und erklärte wiederholt unter Tränen, nun endlich zur Entlastung ihres Gewissens die ganze Wahrheit sagen zu wollen. Offenkundig war sie vor allem bemüht, ihre Herkunft zu verschleiern. Das Freiburger Gericht sah sich gezwungen, mit einer Reihe von Orts-, Gerichts- und Kirchenobrigkeiten zu korrespondieren, um einen Überblick zu gewinnen. Daher ist der Umfang der Prozeßunterlagen ungewöhnlich groß. Wie das Freiburger Gericht können wir ihre Aussagen angesichts des offiziellen Schriftverkehrs überprüfen, zumal auch die Protokolle weiterer Verhöre am 27. Juni, 8. August, 7. Oktober, 19. Oktober und 13. November erhalten sind, in denen die Delinquentin mit den Schreibern konfrontiert wurde.

Die Nachforschungen ergaben, daß ihr wirklicher Name Catharina Baumännin war. Im Februar 1705 war sie in Weilersbach bei Villingen als Tochter des Tagelöhners Hans Martin Baumann zur Welt gekommen und am 13. jenes Monats in der Villingener Pfarrkirche katholisch getauft worden.¹⁰ Angeblich wegen einer bösen Stiefmutter lief sie mit sieben oder acht Jahren von zu Hause weg zu einem Verwandten, wo sie nicht lange – genaue Angaben lassen die Akten nicht zu – blieb. Wohl kaum älter als zehn Jahre war sie, als sie in Lahr in Magdsdienste eintrat und sich dort etwa fünf Jahre aufhielt. Danach zog sie weiter in das Elsaß, wo sie in Mutzig und Barr ebenfalls als Magd arbeitete. In letzterem Ort war sie auch als „Sabbatmagd“ tätig. Sabbatmägde hatten die Aufgabe, in jüdischen Haushalten diejenigen Arbeiten zu verrichten, welche Juden an ihrem Ruhetag verboten waren.¹¹ Somit war sie also bereits mit jüdischem Leben in Berührung gekommen. Auch hatte Catharina Baumännin schon bei evangelischen wie katholischen Herren gedient. War ein Ort evangelisch, so ging sie in den evangelischen Gottesdienst.

Erstmals für das Jahr 1727 ist belegt, daß sie eine bequemere Einkommensquelle als die Magdsdienste entdeckt hatte. Sie gab in diesem Jahr in Rottweil¹² an, eine Jüdin aus Kandel in der Pfalz zu sein, die sich zum Katholizismus bekehren wollte. Auch winke ihr in absehbarer Zeit ein reiches Erbe. Man schickte sie in das Jesuitenkolleg, wo sie von einem Pater in den Glaubenswahrheiten instruiert wurde. Bis zu ihrer Taufe in einem feierlichen Gottesdienst¹³ am „Weißen Sonntag“ am Beginn der Fastenzeit wurde sie allerdings nicht mehr aus den Augen gelassen, so daß sie schließlich eine doppelt getaufte Katholikin war, und zwar im zweiten Fall auf den Namen Maria Teresia Francisca Renata. Der Bürgermeister, so berichtete sie dem Freiburger Gericht, sei ihr Taufpate gewesen. Etwas später gelang es ihr dann, aus Rottweil zu entweichen.

Es blieb nicht bei dieser Taufe. Als Catharina Baumännin im Sommer 1728 in Schlettstadt¹⁴ ankam, war sie hochschwanger. Auch hier gab sie sich als konversionsbereite Jüdin aus, wurde in das Spital aufgenommen und von einem Dominikaner und einem Kapuziner in Glaubensdingen unterwiesen. Indes wurde sie im Kindbett von einem schweren Fieber angegriffen und schließlich, da man um ihr Leben fürchtete, samt dem kurz nach der Geburt gestorbenen Kind notgetauft. Offensichtlich war es dem Pfarrer hier sehr Ernst damit, eine Seele zu retten, auch wenn er mit der „Wiedertaufe“ unwissentlich nach zeitgenössischen Vorstellungen genau das Gegenteil tat.

Catharina Baumännin hatte weder in Rottweil noch in Schlettstadt beabsichtigt,

sich taufen zu lassen. Vielmehr verließ sie den Ort, an dem sie angeblich die Religion wechseln wollte, im Regelfall bereits nach wenigen Tagen. Es war nämlich übliche Praxis, die Angaben von Konversionswilligen zu überprüfen, bevor der Religionswechsel vollzogen wurde. In Weissenburg im Elsaß,¹⁵ wo sie vor ihrem Schlettstadter Aufenthalt gewesen war, brachten die Kapuziner¹⁶ sie in einer Mühle unter, sorgten für ihre Verpflegung und unterwies sie täglich mehrere Stunden im Glauben. Hier blieb sie, anders als an den meisten anderen Orten, zu lange. Nach etwa 10 Tagen traf die Nachricht ein, daß die Angaben zu ihrer Herkunft unzutreffend seien, so daß die wegen ihrer Schwangerschaft ohnehin mißtrauischen Kapuziner „ihro gerathen sich davon zumachen“.

Ab 1729 läßt sich anhand der Angaben in den Akten ihr Itinerar in etwa verfolgen. Im März jenen Jahres ist sie in Lahr nachgewiesen, ging dann nach Villingen, um sich schließlich von Juli bis September in Stuttgart aufzuhalten. Von hier aus zog sie durch das südliche und östliche Württemberg und kam auch nach Rottenburg, das unter österreichischer Herrschaft stand und folglich katholisch war, sowie in die zur Markgrafschaft Baden-Baden gehörende gemischtkonfessionelle Grafschaft Eberstein. Im Frühjahr 1730 lenkte sie ihre Schritte über Wildbad in die Oberrheinebene, wo sie nach Aufhalten in Durlach, Karlsruhe, Rastatt und Steinbach (die ersten beiden Orte waren evangelisch, die letzteren katholisch) schließlich, am Karfreitag des Jahres 1730, in Freiburg eintraf.

Es gelang ihr in vielen Orten, die Absicht des Religionswechsels glaubhaft zu machen. Sie wohnte in Wirts- oder Pfarrhäusern, kam mitunter in Besucherzimmern von Klöstern unter oder in den Häusern von Vögten, Superintendenten und Hofpredigern. Mitunter nahm sie auch mit der Unterkunft in den Häusern einfacher Bürger vorlieb. Meistens wurde sie verköstigt und häufig erhielt sie Almosen. In Pfarrhäusern und Klöstern wurde sie oft, so in Schlettstadt, Weissenburg und Rottweil, zur Vorbereitung ihrer Konversion im Glauben unterwiesen. Mitunter wurde mit dem Unterricht aber bis zur Überprüfung ihrer Identität gewartet, so in Steinbach bei Baden-Baden. Über ihren dortigen Aufenthalt wußte Catharina Baumännin zu berichten: „*Sie habe Ihme [dem Pfarrer, H. v. T.] gesagt wolle ein Christin werden. Er aber habe dagegen vermeldt, dörffe sich des fahls ihrer nit an nemben, ehe und bevor es die Herrschaft wisse. Inmittelst hatte sie nichts gethan als das sie des H: Pfarrers Köchin genährt, und speis undt trankh im pfarrhoff genossen.*“ In Karlsruhe kleidete sie der Oberhofprediger Franz Rudolf Crüger sogar neu ein. Der wegen ihres anschließenden Verschwindens indignierte Geistliche schätzte den Wert der neuen Sachen auf über sieben Gulden.¹⁷ An einigen Orten gelang es ihr, Empfehlungsschreiben zu bekommen, die sie andernorts vorzeigen konnte, um so ihre Glaubwürdigkeit zu unterstreichen. Sie variierte die Angaben über ihre Herkunft und behauptete mitunter, von einer Konfession zur anderen wechseln zu wollen. Damit erschwerte sie die Aufdeckung ihres Betruges; tatsächlich wurde sie zeitweise steckbrieflich gesucht. Daß sie meistens als Jüdin auftrat, mag darin begründet liegen, daß Glaubenswechsel von Juden anders als Übertritte von einer Konfession zur anderen selten waren,¹⁸ weshalb sie als konversionswillige Jüdin wohl eine höhere Aufmerksamkeit und folglich eine bessere und großzügigere Behandlung erhoffen durfte.

Zumindest in zwei Fällen kam sie trotz aller Vorsicht mit der Obrigkeit in Kon-

flikt. In Steinbach war sie zu lange geblieben. Der Amtmann des Ortes erhielt von der baden-badischen Regierung den Befehl, sie bis zu einer gerichtlichen Untersuchung festzusetzen. Er sperrte sie in einen Raum des Pfarrhauses, hatte allerdings die Rechnung ohne den Pfarrer des Nachbarortes Sinzheim gemacht. Dieser war wegen der vermeintlichen Jüdin nach Steinbach gekommen und ließ sich von der Internierten von der Lauterkeit ihrer Absichten überzeugen. Die abendlichen Trinkgewohnheiten des Amtmanns nutzend, verhalf er ihr zur Flucht, nicht ohne ihr noch ein Almosen zu verehren.

In weit ernstere Schwierigkeiten geriet Catharina Baumännin jedoch im Herzogtum Württemberg. Als sie Anfang 1730 wieder in das Herzogtum kam, machte sie zunächst die Erfahrung, daß die zentralisierten, auf Stuttgart ausgerichteten Strukturen der evangelischen Landeskirche ihren Betrug erschwerten. Sie wurde von den örtlichen Pfarrern zumeist nur für kurze Zeit aufgenommen und nach Stuttgart gewiesen. Der Tübinger Vogt befragte sie ausführlich: „*Sie mir zur Antwort geben, daß Sie eine Judenfrau von Freyburg seye, und allda einen reichen Juden zum Mann, samt 6. Kinder habe, dieweilen Sie aber zu Collmar, allwo Sie Ihres Handels halber, sich lange aufgehalten hätte, Gelegenheit gehabt, in christliche Kirchen zu kommen, auch das Heylig Neüe Testament gelesen hab, seye Sie dardurch solcher gestalten gerührt und aufgeweckt worden, daß Sie sich resolvirt, der Regul deß Messiae zu folgen, Mann und Kinder zu verlassen, und den Heyligen Christlichen Glauben anzunehmen, davon Sie dann auch öfters gegen Ihren Mann gesprochen, von diesem aber mit hartten schlägen darüber tractieret worden, biß Sie endlich Gelegenheit gefunden, Ihre beste Sachen zu versteckhen, und dann auch selbst fortzugehen.*“¹⁹ Als sich allerdings zeigte, daß sie nicht ein jüdisches Gebet sprechen konnte, wurde der Vogt mißtrauisch. Catharina Baumännin sah sich veranlaßt, Tübingen fluchtartig zu verlassen.

Wenige Tage später, am 4. Februar 1730, kam sie nach Wildbad, wo man sich ihrer erinnerte, da sie sich hier bereits 1729 aufgehalten hatte und nach Stuttgart geschickt worden war, damit dort die Konversion vorgenommen würde. Ihr Verschwinden aus Stuttgart im September 1729 war auch in Wildbad bekannt geworden. Somit erhielt der Spezialsuperintendent des Ortes unverhofft Gelegenheit, diesen Sachverhalt aufzuklären, ließ die Verdächtige festsetzen und unterzog sie einer längeren Befragung, von der eine Abschrift auch in den Freiburger Akten vorhanden ist.²⁰ Catharina Baumännin entschied sich für eine offensive Verteidigungsstrategie und eröffnete dem Vogt, ihr Verschwinden aus Stuttgart habe die Ursache gehabt, daß sie an den Hof nach Ludwigsburg gerufen worden sei. Dort habe man, obwohl ihr jüdischer Mann 40.000 Gulden für ihre Auslieferung geboten habe, die Taufe im Beisein der Herzogin feierlich vollzogen. Sie habe im Moment des Taufaktes „*eine ohnaussprechliche Ruhe und Wolleben*“ in ihrer Seele verspürt und sei im übrigen von Personen des Hofes reich beschenkt worden. Diese recht unverfrorene Lügengeschichte war offenbar ein verzweifelter Versuch, dem Amtmann Respekt einzuflößen. Dem war kein Erfolg beschieden. Vielmehr setzte der Vogt das Verhör desto energischer fort und ließ ihre Sachen durchsuchen. Dabei wurden zwei Rosenkränze und ein Katechismus von Canisius entdeckt, womit ihre angebliche Neigung und Konversion zum Luthertum um so unglaubwürdiger schien. Schließlich erreichte der Amtmann

ihr Geständnis, daß sie eine Betrügerin sei. Zu einer Bestrafung kam es jedoch nicht mehr, weil sie erneut zu entfliehen vermochte.

Das gelang ihr in Freiburg nicht, so daß erst dort die Justiz gegen sie zum Zuge kam. Die Rottweiler Vorgänge des Jahres 1727 sollten sie den Kopf kosten, denn ein Gutachten der Rechtsfakultät der Universität Freiburg vom 29. Dezember 1730 stellte fest, daß auf Wiedertäuferi die Todesstrafe stehe. Zwar könne man über die in Schlettstadt erfolgte Taufe hinwegsehen, da die Delinquentin wegen ihres Krankheitszustandes nicht zurechnungsfähig gewesen sei, doch müsse sie aufgrund der Rottweiler Taufe mit dem Schwert hingerichtet werden. Der Delinquentin war die Gefahr, in der sie schwebte, mit hoher Wahrscheinlichkeit vom Beginn der gerichtlichen Untersuchung an bewußt. So ist zu erklären, daß sie zunächst die Taufe in Rottweil so lange als möglich verschwieg bzw. bestritt und auch ihre Herkunft – und damit die erste katholische Taufe nach ihrer Geburt – zu verschleiern trachtete.

Das Urteil des Freiburger Gerichts vom 3. Januar 1731 folgte dem Vorschlag der Rechtsprofessoren. Die Hinrichtung erfolgte am 5. Januar. Sei es, daß die Delinquentin wußte, was von ihr erwartet wurde, sei es, daß sie die letzte Möglichkeit zur Rettung ihrer Seele ergreifen wollte und vielleicht auch bewegt durch das Buch über das Leben der heiligen Margaretha von Cortona,²¹ das ihr gegeben worden war, sei es, daß sie diese Motive miteinander verband, jedenfalls vermerkt das Ratsprotokoll über ihre Hinrichtung: Als „*die Execution fürgenomben worden, so die arme Sünderin mit eben der großmuoth, mit welcher Sye das todts Urth[e]il angehört, zu jedermanns grosen aedification herzhafft ausgestandten, auch wehrend jeder Vorbereythung zum todts so wohl auch in hinausführung auf den Richt=Plaz solche actus erwekht, welche in d[er]gleichen fählen hier niemahlen gesehen word[en], undt allein einer ausserordentlicher gnad Gottes zue zueschreiben seyndt.*“²² Der reuige Sünder, so das kirchliche Dogma, konnte auf göttliche Gnade hoffen.²³ Reue vor der Hinrichtung eröffnete dem Delinquenten eine letzte und, da keine Gelegenheit zu weiteren Sünden bestand, recht erfolgversprechende Möglichkeit, seiner Seele den Heilsweg zu öffnen. Mehr noch, der reuige Delinquent konnte durch eine vorbildlich-schicksalsergebene Haltung noch die Zuschauer seiner Hinrichtung zu christlichem Lebenswandel bekehren.²⁴ Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß ausgerechnet die Hinrichtung einer falschen Konvertitin dem Freiburger Gericht die Hoffnung gestattete, mittels harter Justiz eine Seele gerettet zu haben.

Ein Einzelfall?

Daß Catharina Baumännin ihren bemerkenswerten Betrug über Jahre geradezu virtuos praktizierte und davon leben konnte, läßt zunächst den Eindruck aufkommen, hier liege ein Sonderfall von bestenfalls pittoreskem Unterhaltungswert vor. Gleichwohl können wir aus ihrem Fall einiges über die frühneuzeitliche Konversionspraxis lernen. Im übrigen: Catharina Baumännin war keineswegs die erste Person, die wegen vorgetäuschter Konversionswilligkeit vor Gericht stand. Im Juni 1589 wurden Untersuchungen gegen den getauften Juden Johannes Conradus eingeleitet, weil dieser sich in ketzerischer Weise gegen die katholische Messe geäußert habe. Dabei

kam heraus, daß er offenbar bereits mehrfach getauft worden war. Der Rat beschloß, ihn zu züchtigen und der Stadt zu verweisen.²⁵ Die übrigen Freiburger Fälle – basierend auf einer Durchsicht der „Criminalia“ von 1600 bis 1750²⁶ – betreffen Frauen. Unklar ist der Fall der etwa vierzigjährigen Barbara Lotterin aus Augsburg, die Ende 1712 Verdacht erregte, weil sie, evangelisch geboren, bereits drei Konfessionswechsel hinter sich hatte. Zuletzt war sie bei den Jesuiten in Ettlingen katholisch geworden. Ob sie dies getan hatte, um sich wie Catharina Baumännin eine Zeit lang versorgen zu lassen, blieb jedoch ungeklärt.²⁷

Weniger als ein halbes Jahr nach der Hinrichtung von Catharina Baumännin, am 16. Juni 1731, stand erneut eine Konversionsbetrügerin vor dem Freiburger Gericht. Susanna Möhrlin, eine ledige Frau von etwa 20 Jahren, stammte aus einem Dorf im Kanton Zürich. In der reformierten Konfession getauft und aufgewachsen, war sie im Mai 1731 nach Waldshut gegangen und bei den dortigen Kapuzinern laut Attest vom 30. Mai „*Catholisch worden*“. Es ist wahrscheinlich, daß sie sich der Konversion unterzogen hatte, um im katholischen Vorderösterreich leichter eine Anstellung als Magd zu finden. Gleichwohl machte sie, ganz wie Catharina Baumännin, die Erfahrung, daß sie als konversionswillige Protestantin gut behandelt und versorgt wurde. Diese Erfahrung veranlaßte sie, nach Neustadt im Schwarzwald zu gehen und dem dortigen Pfarrer zu eröffnen, daß sie reformiert sei und katholisch werden wolle. Dieser schickte sie in das Kapuzinerkloster, wo sie jedoch nach Freiburg gewiesen wurde, weil man bereits zwei Konvertitinnen im Kloster habe und damit ausgelastet sei. In Freiburg versuchte Susanna Möhrlin zunächst ohne Betrug durchzukommen und bat im Franziskanerkloster um Unterstützung, ihr Konversionsattest aus Waldshut vorzeigend. Offenbar erhielt sie nur ein karges Almosen und keine Unterkunft. Schon am folgenden Tag stand sie nämlich vor dem Problem, weder ihr Zimmer im Wirtshaus noch Essen bezahlen zu können und ging daraufhin zu den Jesuiten, um ein zweites Mal eine Konversion zum Katholizismus anzubahnen. Auf die Frage des Gerichts, warum sie nichts von ihrem Waldshuter Konfessionswechsel erzählt habe, gab sie an: „*Wan sie es gesagt hette würden diese ferner sich ihrer nit angenommen haben.*“ Da sie keine Wiedertäuferin war und es auch zu keiner zweiten Konversion gekommen war, stand ein Todesurteil nicht zur Debatte. Das Gericht verurteilte sie am 22. Juni zu einer Ehrenstrafe – sie mußte eine Stunde mit dem „Lasterstein“ um den Hals auf der Straße stehen – und zur ewigen Verweisung aus der Stadt.²⁸ Ob es sich bei Susanna Möhrlin um eine „Wiederholungstäterin“ handelte, die den Betrug von Catharina Baumännin zu kopieren versuchte, muß offen bleiben. Erwähnt wird deren Fall in diesem Prozeß jedenfalls nicht.

Schließlich sind noch die Verfahren gegen die 23jährige Maria Sydonia Ruoff im Jahr 1720 und gegen die 24jährige Christina Schmidin im Jahr 1736 zu erwähnen. Beide stammten aus Württemberg und waren evangelisch. Sie standen wegen des gleichen Delikts vor dem Freiburger Gericht: Ihnen wurde Unzucht mit Soldaten vorgehalten. Die beiden ledigen Frauen kamen auf dieselbe Idee, wie die Richter milde zu stimmen seien und gaben an, sie seien im Begriff, zum Katholizismus überzutreten. Maria Sydonia Ruoff behauptete, zu diesem Zweck bei den Jesuiten in Breisach gewesen zu sein, konnte allerdings dem Tatbestand, daß es dort gar kein Jesuitenkolleg gab, nichts entgegenhalten.²⁹ Christina Schmidin erklärte, bei den

Jesuiten und den Kapuzinern gewesen zu sein, um ihren Übertritt zum Katholizismus vorzubereiten. Davon wußten die beiden Konvente allerdings nichts.³⁰

Auffallend ist die Häufung von Konversionsbetrug um das Jahr 1730. Hier ist aber vor vorschnellen Schlußfolgerungen zu warnen, weil um 1720 Dichte und Umfang der Gerichtsakten deutlich zunehmen. Es ist durchaus denkbar, daß auch im 17. Jahrhundert falsche Konvertiten vor dem Freiburger Gericht standen, obwohl die erhaltenen Gerichtsakten keinen Hinweis auf derartige Fälle zulassen.³¹

Auch wenn Catharina Baumännin also nicht die einzige Person war, die wegen vorgetäuschter Konversionsbereitschaft vor das Freiburger Gericht kam, so waren „echte“ Konversionen doch weitaus häufiger. Solche Personen galten, wenn sie ihr Anliegen glaubhaft machen konnten, als zu rettende Seelen, die Unterstützung verdienten. Markus Völkel hat anhand von Konversionen einiger Fürsten und Adligen dargestellt, daß ein Wechsel der Konfession bzw. des Glaubens im konfessionellen Zeitalter immer auch mit einem Milieuwechsel zusammenfiel.³² Das traf im Prinzip für die Oberschicht genauso zu wie für Handwerker, Tagelöhner und Bauern. Wer seinen angestammten Glauben verließ, brach damit soziale Brücken ab, verließ seine Familie (sofern diese nicht geschlossen konvertierte), ja in der Regel sein gesamtes soziales Umfeld und seine Klientelbindungen, da der Konfessionswechsel in der Regel mit einem Orts- und Herrschaftswechsel verbunden war. War die Konversion Teil eines Heiratsprojekts, so hatte der Konvertierende kaum Schwierigkeiten zu erwarten. Er (häufiger sie) wechselte von einem Beziehungssystem in ein anderes und hatte sich der Konfession seiner oder ihrer neuen Umgebung anzupassen. Stand der Konfessionswechsel aber nicht mit einer Heirat oder der Aussicht auf eine Stelle in Zusammenhang, drohte dem Konvertiten eine Außenseiterrolle in der Gesellschaft.

Diese Umstände waren in beiden Konfessionen durchaus bekannt und wurden vor allem auf der katholischen Seite, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und im frühen 18. Jahrhundert sehr um die Anbahnung von Konversionen bemüht war, diskutiert. Der Kapuziner Valerianus Magni (1586–1661) zum Beispiel, ein erfahrener Missionar, der vor allem in Böhmen tätig war,³³ beschrieb 1653 in einem Schreiben an die römische Propagandakongregation Schwierigkeiten in der Anbahnung von Konfessionswechselln. Personen niederen Standes seien kaum zu Konversionen zu bewegen, weil sie nur schlecht aus ihren Abhängigkeitsverhältnissen zu lösen waren.³⁴ Also war es vonnöten, Konversionswillige zu unterstützen, ihnen Unterkunft und Verpflegung zu bieten und eine finanzielle Starthilfe zu offerieren, vielleicht sogar eine Anstellung zu verschaffen. Beispielsweise zahlte die Stadt Luzern Konversionswilligen wiederholt kleinere Geldbeträge und stellte ihnen für einige Zeit Wohnraum in der Stadt zur Verfügung.³⁵ Der Luzerner Nuntius Ladislao d' Aquino berichtete 1612 nach Rom, er unterhalte stets einige Konvertiten.³⁶ Auch das Konstanzer Domkapitel vermerkte in seinen Protokollen wiederholt die Gabe von Almosen (in der Regel 2 Gulden) an Konvertiten.³⁷ Catharina Baumännin nutzte also eine durchaus gängige Praxis, um sich durchs Leben zu schlagen.

Sie setzte mit ihrem Betrug an einer Schwachstelle der Konversionspraxis an. Die beiden Konfessionen und die weltlichen Obrigkeiten verfolgten mit ihren Hilfeleistungen für Konversionswillige die Absicht, nicht nur Personen zu erreichen, die aufgrund von Heirat oder Anstellung ohnehin gezwungen waren, einen Konfessions-

wechsel vorzunehmen. Damit allerdings produzierten Kirche und Staat weitere „opportunistische“ Konversionen, denn die Hilfeleistungen lockten einleuchtenderweise Angehörige der Unterschichten an. Anders ausgedrückt: Indem Kirche und Staat Konvertiten unterstützten, um diese vor dem Außenseiterdasein zu bewahren, erreichten sie, daß Außenseiter die Konversion als Mittel zur Verbesserung ihrer sozialen Randlage nutzten. Das taten in Freiburg beispielsweise 1696 zwei junge, mittellose Frauen protestantischer Herkunft. Anders als Maria Sydonia Ruoff und Catharina Schmidin täuschte sie die Konversionsbereitschaft nicht nur vor. Vielmehr schworen die Schweizerinnen Maria Jägerin und Maria Clair dem „calvinischen Glauben“ ab, nachdem sie von Freiburger Jesuiten unterrichtet worden waren. Beide kamen nach ihrer Konversion wegen Unzucht mit Soldaten mit der Justiz in Berührung.³⁸

Gleichwohl hatten sich die aus mehr oder minder opportunistischen Motiven eine Konversion Anstrebenden auf der anderen Seite gewissen Regeln zu unterwerfen. Sie mußten ihr Anliegen glaubhaft vertreten und sich in den Glaubenswahrheiten der neuen Konfession unterweisen lassen. Daß Catharina Baumännin mitunter über Monate unterrichtet wurde – so in Stuttgart – ist allerdings als Ausnahmefall zu werten. Da die Geistlichen glaubten, eine Jüdin vor sich zu haben, dürfte ihr Unterricht für einen längeren Zeitraum konzipiert gewesen sein als für einen Wechsel zwischen den Konfessionen üblich war. Auch ihre relativ hohe theologische Bildung könnte die Geistlichen zu einer tiefgehenderen Unterweisung veranlaßt haben. Die Kapuziner beispielsweise pflegten Intensität und Dauer des Unterrichts nach dem Auffassungsvermögen des Konversionskandidaten zu richten.³⁹ Von Personen, die den Glaubenswechsel anstrebten, wurde zudem erwartet, daß sie sich so verhielten, daß die um sie bemühten Geistlichen in ihrer Konversion der Lehre der Kirche gemäß einen Ruf Gottes an den einzelnen Menschen sehen konnten.⁴⁰ Sie mußten sich soweit disziplinieren, daß dem Eindruck, hier sei eine Seele gerettet worden, nichts entgegenstand. Konversionen waren also keinesfalls zum „Nulltarif“ zu bekommen. Im übrigen hatte die Unterstützung für Konvertiten ihre Grenzen; längere Aufenthalte von mittellosen Neubekehrten wurden von frühneuzeitlichen Stadtoberkeiten nur geduldet, wenn dies ohne Belastung der Almosenkasse möglich war. Wohl wollte man Seelen retten, doch die Mittel der Arnenkassen waren endlich.⁴¹ Gerade Catharina Baumännin mit ihrem Erfindungsreichtum und ihrer gewissen theologischen Versiertheit verstand es, den an sie gerichteten Erwartungen zu entsprechen. Andere weniger zynische Personen mochten infolge der Unterweisung durch Geistliche oder während des Gottesdienstes, in dem ihre Konversion vollzogen wurde, schließlich selbst vom Ruf Gottes überzeugt gewesen sein.

Es ist im übrigen offenbar kein Zufall, daß wir es bei diesen Fällen hauptsächlich mit Frauen zu tun haben. Mittellose Frauen befanden sich in der frühneuzeitlichen Gesellschaft in einer prekären Situation. Ihre Chancen, eine gesellschaftlich abgesicherte Stellung mittels Heirat zu erreichen, waren gering, und die Ergreifung eines Berufes war – von wenigen Ausnahmen abgesehen – Männern vorbehalten. Magdsdienste und Prostitution waren Auswege, die mit zunehmendem Alter immer weniger zum Überleben ausreichten. Offenbar wußten sich manche Frauen mittels Betrugs zu helfen.⁴²

Der Umgang der Konfessionen mit Konversionswilligen

Auffallend sind Unterschiede zwischen den beiden Konfessionen im Umgang mit Konversionswilligen. Catharina Baumännin mußte feststellen, daß die relativ zentralisierten, auf Stuttgart ausgerichteten Strukturen der württembergischen Landeskirche ihre Betrugsabsichten mitunter durchkreuzten, denn sie wurde stets nach Stuttgart gewiesen. Spezialsuperintendent Ludwig Beßler aus Wildbad etwa konnte sie mit ihrem Anliegen nur weiterschicken: „*So wusste ich der Specialis der Sachen anderst [nicht] zurathen, alß dieselbe solches Gesuchs halber ad locum competentem auff Stuttgart zu weisen, und meinen unterthänigsten Bericht zum H[och]fürstlichen Consistorio zu übergeben.*“ Nicht anders widerfuhr es ihr in Tuttlingen: „*Hette sich da auch der Religion halber gemeldet, aber zur antwort bekommen, wie sonst aller orthen, daß da nicht der behörige orth zum Anmelden vor solche Leüth seye.*“⁴³ Ähnliche Erfahrungen machte sie in der Markgrafschaft Baden-Durlach. Hier schickte der Spezialsuperintendent in Durlach sie zum Oberhofprediger nach Karlsruhe.

In katholischen Territorien fand sie keine derart zentralisierten Strukturen vor. Sie wurde zumeist in ein Kloster gewiesen, um sich dort im Glauben unterweisen zu lassen. Befand sich im Ort ein Jesuitenkolleg, schickte man sie in der Regel dorthin, so in Rottweil und Freiburg. Auch die Kapuziner wurden ihr oft als geeignete Betreuer von Konversionswilligen genannt, weshalb sie deren Klöster in Rottenburg, Weisenburg und Villingen aufsuchte. In Schlettstadt unterwies sie ein Kapuziner und ein Dominikaner. Allein in Rastatt, wo es weder ein Jesuitenkolleg noch einen Kapuzinerkonvent gab, versuchte sie ihren Betrug bei den Franziskanern. Es waren also zumeist Konvente der beiden im Rahmen der katholischen Reform neugegründeten Orden der Jesuiten und der Kapuziner,⁴⁴ die als geeignete Instanz für einen Glaubenswechsel angesehen wurden. Auch die anderen Fälle falscher und echter Konversionen unterstreichen die herausragende Rolle der beiden Orden. Nicht bestätigt wird die in der Forschung häufig zu findende Behauptung, die Jesuiten hätten sich weitgehend auf Konversionen von Fürsten und Angehörigen der gebildeten Oberschicht beschränkt und den Kapuzinern die breite Masse des „Volks“ überlassen.⁴⁵ Vielmehr haben Jesuiten und Kapuziner auf dem Gebiet der Alltagskonversionen miteinander konkurriert.

Die Grenzen der Disziplinierung

Kehren wir zu Catharina Baumännin zurück. Ihr Lebenslauf erscheint wie der Stoff zu einem barocken Schelmenroman. Vergewärtigen wir uns die Funktion des Helden, des „Pikaro“ im Schelmenroman: Der Pikaro, meist niederer gesellschaftlicher Abkunft, „schlägt sich im Dienst verschiedener Herren, deren individuelle Fehler und Schwächen er ebenso verspottet wie ihren Beruf oder ihren gesellschaftlichen Status, mit Hilfe von Betrügerei, Fopperei, List und anderen unlauteren Machenschaften ‚gerissen‘ durch das Leben“. Der Schelmenroman vermittelt eine „die Welt in Frage stellende Sicht der dargestellten Gesellschaft vom Blickwinkel des sozial Unterprivilegierten aus“.⁴⁶ Nicht anders die hier vorgestellte Pikara. Sie

spielte mit der Religiosität bzw. mit religiösen Denk- und Handlungsmustern anderer. Konkreter: Sie nutzte die Hoffnung von Geistlichen beider Konfessionen aus, die eine Seele retten wollten und letztlich damit nur den Unterhalt der falschen Konvertitin sicherten – und sie im Falle Rottweils eine Todsünde begehen ließen. Catharina Baumännin wußte auch den Konfessionskonflikt für ihre Zwecke zu nutzen. Ihr war offenkundig bewußt, daß es für die Geistlichen, die sie unterrichteten, eine Bestätigung der Wahrheit ihrer Konfession war, wenn sie eine Jüdin bekehrten. Wiederholt betonte die in Glaubensfragen zunehmend versierte Scheinkonvertitin gegenüber Geistlichen, daß sie bewußt zu deren Konfession übertreten wolle und begründete mitunter sogar, warum sie die „gegnerische“ Konfession ablehnte. Bemerkte sie, daß diese Argumente nicht ausreichten, appellierte sie an das Mitleid des jeweiligen Geistlichen oder Vertreters der weltlichen Obrigkeit, indem sie berichtete, von ihrem jüdischen Mann wegen ihrer Konversionsabsicht gefangen gehalten oder gar geschlagen worden zu sein und noch von Familienangehörigen verfolgt zu werden. Dem Speziälsuperintendenten von Wildbad erzählte sie beispielsweise, sie sei in der Synagoge von Friesenheim eingesperrt gewesen und habe sich nur durch einen gefährlichen Sprung („*stockh hoch*“) befreien können. Auch mit der Gier ihrer Beherberger scheint sie kalkuliert zu haben, ließ doch mitunter verlauten, ihr winke ein großes Erbe, und dieses sicher nicht zum Schaden des Klosters oder der Landeskirche, bei dem bzw. der sie sich angeblich bekehren lassen wollte.

Dieses Vorgehen bedeutet, daß wir es hier keineswegs mit einer in traditionellen Glaubenswelten verstrickten oder durch die Konfessionalisierung in ihrem Verhalten disziplinierten Person zu tun haben. Sie war in der Lage, das Verhalten und die Motive von Geistlichen und Vertretern der weltlichen Obrigkeit zu analysieren und aus deren Verhalten Vorteile für sich zu ziehen. Wir haben zu bedenken, daß um das Jahr 1730 die Konfessionalisierung als „Prozeß der Akkulturation“⁴⁷ noch anhielt. Gemeint ist damit eine Disziplinierung der Gläubigen im Sinne der Doktrinen der jeweiligen Konfession bis hin zur Internalisierung von kirchlich bestimmten Werten und Verhaltensnormen.⁴⁸ Auch wenn das Ende der Konfessionalisierung oft noch mit dem Jahr 1648 gleichgesetzt wird, so ist doch wiederholt betont worden, daß die Durchsetzung und Internalisierung der neuen konfessionsbestimmten Normen bis weit in das 18. Jahrhundert hineinreichte, ja im Katholizismus in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts erst ihren Höhepunkt erreichte.⁴⁹

Der Fall der falschen Konvertiten und Catharina Baumännins im besonderen zeigt an konkreten Beispielen die Grenzen der Normierungs- und Formierungskapazitäten der Konfessionen auf. Fälle dieser Art mahnen, die Handlungsmöglichkeiten der frühneuzeitlichen Menschen nicht zu eng zu ziehen und ihre Kreativität nicht zu unterschätzen. Martin Dinges regt an: „In der Kulturgeschichte sollte man den historischen Subjekten mehr Phantasie zutrauen. Eine Sozialgeschichte der Kultur, die die relative Freiheit der historischen Subjekte ernst nimmt, muß die letztlich modernisierungstheoretisch inspirierte Glättung der Geschichte hinter sich lassen.“⁵⁰ Gerade „Randerscheinungen“ wie die falschen Konvertiten sind geeignet, die Bandbreite der Handlungsmöglichkeiten in einer Gesellschaft auszuloten. Über den unbestreitbaren Tatbestand hinaus, daß ihr konkretes Handeln keineswegs alltäglich war, sind ihre Handlungsmuster durchaus von repräsentativer Bedeutung. Sie zeigen,

daß die Menschen des frühen 18. Jahrhunderts mit den Disziplinierungsorganen Staat und Kirche umzugehen verstanden, sich die Strukturen, in und mit denen sie lebten, anzueignen verstanden bzw. sich, wie es Michel de Certeau ausdrückt, in „arts de faire“ zu üben.⁵¹ Das bedeutet, daß die Disziplinierungsbemühungen von Staat und Kirche an ihnen keineswegs abprallten; vielmehr ist ihr kreatives Handeln ein Echo auf diesen Disziplinierungsprozeß, dessen Wirkungen keineswegs unterschätzt werden sollten.⁵² Wir haben es nicht mit Zynikern zu tun, die über oder neben den Glaubenswelten ihrer Zeitgenossen standen, sondern mit Personen, die nicht selten aus einer Notsituation heraus ihre Handlungsmöglichkeiten ausreizten⁵³ – mehr als sie es unter normalen Bedingungen tun würden.

Anmerkungen

- ¹ Für Anregungen, Hinweise und Korrekturen danke ich Dr. Jens Ivo Engels, Stefan Hanke und Norbert Möller.
- ² GÜNTER CHRIST: Fürst, Dynastie, Territorium und Konfession. Betrachtungen zu Fürstenkonversionen des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts. In: *Saeculum* 24, 1973, S. 367–387 (Auf S. 384 ff. eine umfangreiche Literaturübersicht); VOLKER PRESS: Soziale Folgen des Dreißigjährigen Krieges. In: *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*. Hg. v. WINFRIED SCHULZE. München 1988, S. 239–268; HERIBERT RAAB: Der „Discrete Catholische“ des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693). Ein Beitrag zur Geschichte der Reunionsbemühungen und der Toleranzbestrebungen im 17. Jahrhundert. In: *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte* 12, 1960, S. 175–198; HANS SCHMIDT: Konversion und Säkularisation als politische Waffe am Ausgang des konfessionellen Zeitalters. Neue Quellen zur Politik des Herzogs Ernst August von Hannover am Vorabend des Friedens von Nymwegen. In: *Francia* 5, 1977, S. 182–230; MARKUS VÖLKELE: Individuelle Konversionen und die Rolle der „Famiglia“. Lukas Holstenius (1596–1661) und die deutschen Konvertiten im Umkreis der Kurie. In: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 67, 1987, S. 221–281, hier vor allem S. 232 ff. Eine gewisse Ausnahme in der Forschungslandschaft stellt eines der frühesten Werke zum Thema Konversionen dar. Andreas Räß nimmt in seinem monumentalen Werk einen streng katholischen Standpunkt ein – er betrachtet Konversionen als das Ergebnis des Wirkens der Gnade Gottes –, bringt aber zahlreiche Quellen zum Abdruck. Allerdings sagen die von ihm präsentierten Abschwörungserklärungen wenig über Hintergründe und Motive der Konvertiten aus, zumal sie in den wenigsten Fällen von diesen selbst verfaßt wurden. Andererseits führt Räß keineswegs nur Fürsten- und Adelskonversionen an, sondern auch solche von Pastoren, Gelehrten und – vereinzelt – von Unterschichtenangehörigen. Vgl. ANDREAS RÄSS: *Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt*. 13 Bände. Freiburg 1866–1880.
- ³ WOLFGANG HUG: *Geschichte Badens*. Darmstadt 21998, S. 149; KARL STIEFEL: *Baden 1648–1952*. Band 1. Karlsruhe 1977, S. 627 und 629.
- ⁴ VÖLKELE (wie Anm. 2), S. 222. Auch wenn diese Feststellung aus dem Jahr 1987 stammt, kann sie noch als aktuell betrachtet werden.
- ⁵ UTA MENNECKE-HAUSTEIN: *Konversionen*. In: *Die katholische Konfessionalisierung*. Hg. v. WOLFGANG REINHARD und HEINZ SCHILLING. Gütersloh/Münster 1995, S. 242–257, hier S. 242 ff.
- ⁶ JOSEPH SCHACHER: *Einleitung*. In: *Die Konvertitenkataloge der Schweizer Kapuzinerniederlassungen 1669–1891*. Band 1: Edition. Hg. v. DEMS. Freiburg im Üchtland 1992, S. 5–28, hier S. 12 f.
- ⁷ Die Edition der Konvertitenkataloge der Schweizer Kapuzinerniederlassungen von Joseph Schacher gibt einen guten Einblick in diese Quellengattung. Für die Schweiz nennt Schacher einige weitere bedeutende Konvertitenkataloge, so die der Benediktiner von Einsiedeln, Mariastein und St. Gallen und der Jesuiten in Luzern. Vgl. SCHACHER (wie Anm. 6), S. 21 f.
- ⁸ Die Gerichtsakten über ihren Fall befinden sich in folgendem Konvolut: Stadtarchiv Freiburg (im weiteren abgekürzt: StadtAF): *CI Criminalia* 37 (ohne Blatzzählung).
- ⁹ Professor für Scholastik und Dekan der theologischen Fakultät der Freiburger Universität. Vgl. THEODOR KURRUS: *Die Jesuiten an der Universität Freiburg i. Br. 1620–1773*. Band 2. Freiburg 1977, S. 310 f. und 392.

- ¹⁰ In den Akten findet sich ein Extrakt des Villingener Taufbuchs.
- ¹¹ SABINE ULLMANN: Sabbatmägde und Fronleichnam. Zu religiösen Konflikten zwischen Christen und Juden in den schwäbischen Landgemeinden. In: Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts. Hg. v. HARTMUT LEHMANN und ANNE-CHARLOTT TREPP. Göttingen 1999, S. 243–264, hier S. 255.
- ¹² Ihre Aussagen in Bezug auf ihren Aufenthalt in Rottweil werden durch ein Schreiben dieser Stadt vom 22. 5. 1730 bestätigt und ergänzt.
- ¹³ Die Seltenheit von Judentaufen veranlaßte örtliche Orts- und Kirchenobrigkeiten nicht nur in diesem Fall, einen prunkvollen, die Wahrheit der eigenen Konfession bestätigenden und die Rettung einer Seele feiernden Gottesdienst zu zelebrieren. Vgl. KLAUS BAMBAUER: Bericht von der Taufe einer Jüdin im Jahre 1615 und von einer jüdischen Hochzeit im Jahr 1617 in Wesel. In: Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 43, 1994, S. 93–98. Allerdings schlug bekehrungswilligen Juden mitunter auch Mißtrauen der Geistlichen und Unmut in der Bevölkerung, die Betrug am Werke glaubte, entgegen. Vgl. ULMAN WEISS: Habet Erbarmen mit meiner armen Jüden=Seele! Judentaufen im kurmainzischen Erfurt. In: Pietismus und Neuzeit 21, 1995, S. 299–318.
- ¹⁴ Ein Schreiben der Verwaltung von Schlettstadt vom 31. 7. 1730 läßt die zeitliche Einordnung ihrer Aussagen zu.
- ¹⁵ Vgl. Schreiben der Stadt Weissenburg vom 9. 5. 1730.
- ¹⁶ Sie behauptet in ihrem ersten Verhör, von den Weissenburger Franziskanern unterwiesen worden zu sein, gibt aber später an, es seien Kapuziner gewesen. Da die Franziskaner Weissenburg schon zur Zeit der Reformation verlassen hatten, ihr altes Kloster aber im 18. Jahrhundert von Kapuzinern bewohnt wurde, ist erstere Angabe offensichtlich falsch.
- ¹⁷ Vgl. Stellungnahme des Hofpredigers Franz Rudolf Crüger vom 16. 5. 1730 im Schreiben des baden-durlachischen Hofrats von Bürklin vom 17. 5. 1730.
- ¹⁸ RONNIE PO-CHIA HSIA: Eine religiöse Minderheit in einer konfessionellen Gesellschaft: Juden im Heiligen Römischen Reich des 17. Jahrhunderts. In: Im Zeichen der Krise (wie Anm. 11), S. 295–309, hier S. 298.
- ¹⁹ Vgl. Stellungnahme der Vogtei Tübingen im Schreiben der Stuttgarter Superintendentur vom 10. 9. 1730.
- ²⁰ Vgl. Verhörprotokoll vom 15. 2. 1730.
- ²¹ Catharina Baumännin hatte während der Verhöre um „*ein histori buch von Einer rewmüthig heiligen sinderin*“ gebeten und eine Vita der heiligen Margaretha von Cortona (1247–1297) erhalten. Margaretha von Cortona war erst 1728 heiliggesprochen worden. Sie soll neun Jahre lang ein sündhaftes Leben mit einem adligen Liebhaber geführt haben. Als dieser plötzlich starb, habe sie sich beim Anblick seines Leichnams bekehrt und fortan als eine streng asketische Büberin in Cortona gelebt und dort ein Spital und eine Drittordensgemeinschaft gegründet. Sie galt als Patronin der Büber und Büberinnen. Man hatte also keinesfalls zufällig gerade diese Heiligenvita für Catharina Baumännin ausgewählt. Vgl. OTTO WIMMER/HARTMANN MELZER: Lexikon der Namen und Heiligen. Innsbruck, Wien 1988, S. 543.
- ²² StadtAF: B5 XIIIa 135, fol. 788/789.
- ²³ PAULETTE CHONÉ: Strafe und Erbarmen. Hexenprozesse gegen Kinder in Lothringen (1600–1630). In: Im Zeichen der Krise (wie Anm. 11), S. 359–386, hier S. 381.
- ²⁴ HEINZ-DIETER KITTSTEINER: Die Buße auf dem Schafott. Weltliches Urteil und göttliche Gnade im 18. Jahrhundert. In: Die Religion der Geschlechter. Historische Aspekte religiöser Mentalitäten. Hg. von EDITH SAURER. Wien, Köln, Weimar 1995, S. 213–243.
- ²⁵ StadtAF: B5 XIIIa 35, fol. 91v, 92r und 96v. Für den Hinweis auf diese versteckten Notizen in den Ratsprotokollen bin ich Stefan Hanke, Freiburg, dankbar.
- ²⁶ StadtAF: C1 Criminalia 19–46.
- ²⁷ In: StadtAF: C1 Criminalia 31.
- ²⁸ In: StadtAF: C1 Criminalia 38.
- ²⁹ In: StadtAF: C1 Criminalia 33.
- ³⁰ In: StadtAF: C1 Criminalia 40.
- ³¹ So findet beispielsweise das Verfahren gegen den Wiedertäufer von 1589 (s. o.) keinen Niederschlag in den Kriminalakten.
- ³² VÖLKE (wie Anm. 2), S. 232.

- ³³ Zu Valerianus Magni: GERMAN ABGOTTSPON: P. Valerianus Magni Kapuziner (1586–1661). Sein Leben im Allgemeinen, seine apostolische Tätigkeit in Böhmen im Besonderen. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Restauration im 17. Jahrhundert. Olten 1939.
- ³⁴ VÖLKEL (wie Anm. 2), S. 235.
- ³⁵ SCHACHER (wie Anm. 6), S. 14. Vgl. auch: DERS.: Luzerner Akten zur Geschichte katholischer Konvertiten 1580–1780. In: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 57, 1963, S. 1–36, 165–220 und 303–341, hier z. B. S. 17, 26, 187, 195 und 304.
- ³⁶ BERNHARD DUHR: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Band 2.2: In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Zweiter Teil. Freiburg 1913, S. 72.
- ³⁷ Generallandesarchiv Karlsruhe: 61/7283 (Protokoll des Konstanzer Domkapitels für die Jahre 1738 und 1739), fol. 13, 60 und 74 f. und 198. Letztere Erwähnung betrifft einen getauften Juden.
- ³⁸ In: StadtAF: C1 Criminalia 29.
- ³⁹ ARSENIUS JACOBS: Die Rheinischen Kapuziner 1611–1725. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform. Münster 1933, S. 71.
- ⁴⁰ Vgl. VÖLKEL (wie Anm. 2), S. 232. Nach Arsenius Jacobs wurden die Kapuziner der Kölnischen Provinz 1716 angewiesen, stets zu prüfen, ob bei Konversionskandidaten tatsächlich ein Heilsverlangen oder nur opportunistische Erwägungen zugrunde lägen. Vgl. JACOBS (wie Anm. 39), S. 71.
- ⁴¹ Hier sei erneut auf das gut dokumentierte Beispiel Luzern verwiesen. Vgl. SCHACHER (wie Anm. 6), S. 26, 170, 171, 195 und 312 und DERS.: Rittmeister Johann Brändli von Meilen als Konvertit in Luzern (1613–1689/90). In: Der Geschichtsfreund 114, 1961, S. 179–191, hier S. 185.
- ⁴² Vgl. die Anregung von Natalie Zemon Davis, Frauen in der Frühen Neuzeit „nicht nur als Leidende“ darzustellen, sondern den Blick auf die Strategien, mit denen sie das Beste aus ihrer Lage machten, zu richten. NATALIE ZEMON DAVIS: Drei Frauenleben. Glikl, Marie de l’Incarnation, Maria Sibylla Merian. Berlin 1996, S. 9.
- ⁴³ Die Aussage des Spezials von Wildbad befindet sich in den aus Stuttgart nach Freiburg geschickten Akten. Vgl. Anm. 19.
- ⁴⁴ Zu den Jesuiten und Kapuzinern als Träger der katholischen Reform: RONNIE PO-CHIA HSIA: Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540–1770. Frankfurt/M. 1998, S. 37 ff.
- ⁴⁵ JACOBS (wie Anm. 39), S. 116; GEORG MANZ: Die Kapuziner im rechtsrheinischen Gebiet des Bistums Speyer im 17. und 18. Jahrhundert. Freiburg (Diss. theol.) 1979, S. 68; PRESS (wie Anm. 2), S. 263.
- ⁴⁶ METZLERS LITERATUR-LEXIKON. Begriffe und Definitionen. Hg. v. GÜNTHER und IRMGARD SCHWEIKLE. Stuttgart ²1990, S. 412.
- ⁴⁷ MARC VENARD: Die katholische Kirche. In: Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30) (= Die Geschichte des Christentums, Bd. 8). Deutsche Ausgabe bearb. und hg. v. HERIBERT SMOLINSKI. Freiburg 1992, S. 239–308, hier S. 306.
- ⁴⁸ MICHAEL PRINZ: Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung. Neuere Fragestellungen in der Sozialgeschichte der frühen Neuzeit. In: Westfälische Forschungen 42, 1992, S. 1–25, hier S. 12 f.; WOLFGANG REINHARD: Was ist katholische Konfessionalisierung? In: Die katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 5), S. 419–452, hier S. 420 ff.; DERS., Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. In: ZhF 10, 1983, S. 257–277.
- ⁴⁹ WOLFGANG BRÜCKNER: Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des ‚Barockfrommen‘ zwischen Mittelalter und Massenmissionierung. In: Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. Hg. v. ERNST HINRICHS und GÜNTER WIEGELMANN. Wolfenbüttel 1982, S. 65–83, hier S. 66 ff.; RONNIE PO-CHIA HSIA: Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750. London, New York 1989, S. 39 f.; REINHARD (wie Anm. 48, erstgenannter Titel dieses Autors), S. 435; DERS. (wie Anm. 48, letztgenannter Titel), S. 259; HEINZ SCHILLING: Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas. Zu den konfessionsgeschichtlichen Voraussetzungen der frühmodernen Staatsbildung. In: Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit. Hg. v. KLAUS GARBER. Tübingen 1989, S. 87–107, hier S. 89.
- ⁵⁰ MARTIN DINGES: Der Maurermeister und der Finanzrichter. Ehre, Geld und soziale Kontrolle im Paris des 18. Jahrhunderts. Göttingen 1994, S. 400. Vgl. auch: RICHARD VAN DÜLMEN: Historische Kulturforschung zur Frühen Neuzeit. Entwicklung Probleme Aufgaben. In: GG 21, 1995, S. 403–429, hier S. 409 und 420 f.

- ⁵¹ MICHEL DE CERTEAU: *L'invention du quotidien*. Band 1: Arts de faire. Paris 1980; ROGER CHARTIER: Kulturgeschichte zwischen Repräsentationen und Praktiken. In: DERS.: *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*. Berlin 1989, S. 7–20, hier S. 18; DERS.: *Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France*. In: *Understanding Popular Culture*. Hg. v. STEVEN L. KAPLAN. Berlin 1984, S. 229–253, hier S. 235.
- ⁵² Vgl. die abwägenden Überlegungen zur Diskussion um das Konfessionalisierungskonzept bei: WOLFGANG REINHARD: *Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs*. In: *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge*. Hg. v. NADA BOŠKOVSKA LEIMGRUBER. Paderborn u. a. 1997, S. 39–55, hier S. 52 f.
- ⁵³ Martin Dinges spricht von „Selbsthilfe als lebensweltliche Strategie“. Vgl. MARTIN DINGES: *Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung? Probleme mit einem Konzept*. In: GG 17, 1991, S. 5–29, hier S. 20. Vgl. auch; ROBERT WILLIAM SCRIBNER: *Reformation and Desacralisation: From Sacramental World to Moralised Universe*. In: *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*. Hg. v. DEMS. und RONNIE PO-CHIA HSIA. Wiesbaden 1997, S. 75–92, hier S. 90.