

Befohlene Andacht?

Evangelische Gottesdienstpraxis im Zeitalter der Konfessionalisierung

Dorothea Wendebourg

Mit der Reformation begann die Christianisierung des Christentums. Diese seinerzeit aufsehenerregende, für manche skandalöse Feststellung traf vor einem halben Jahrhundert der französische Historiker Jean Delumeau. Delumeau, Katholik, stellte in seinem Buch mit dem programmatischen Titel „Der Katholizismus zwischen Luther und Voltaire“¹ und dessen nicht weniger programmatisch überschriebenem Kapitel „Die Legende vom christlichen Mittelalter“² fest: Bis zur Reformation sei Europa bestenfalls „oberflächlich christianisiert“ gewesen. Die gelebte Religiosität des Volkes sei weithin heidnisch geblieben, bestimmt von Aberglauben und magischen Praktiken. Nach einigen fruchtlosen Reformversuchen im Spätmittelalter habe dann mit Martin Luther die Wende begonnen: eine tatsächliche, in die „Massen“ hineinwirkende Christianisierung.³ Dieser Impuls habe über die sich der Reformation anschließenden Gebiete hinausgewirkt; und so – Delumeaus eigentliches Interesse – sei es endlich zu einer in die Tiefe und Breite gehenden Christianisierung auch der Rom unterstehenden Kirche gekommen. Eines der wichtigsten Felder dieses Prozesses sieht Delumeau in der gottesdienst-

¹ J. Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* (NC[C] 30 bis), Paris 1971.

² Ebd., 327: „L’hypothèse que nous voulons présenter ici à titre de direction de recherche est alors la suivante: à la velle de la Réforme l’Occidental moyen n’aurait été que superficiellement christianisé. Dans ces conditions les deux Réformes, celle de Luther et celle de Rome, n’auraient été que deux processus apparemment concurrents, mais finalement convergents de christianisation des masses et de spiritualisation du sentiment religieux.“ Vgl. dazu K. von Greyerz, *Religion und Kultur 1500–1800*, Göttingen 2000, 99–101.

³ Vgl. auch P. Collinson, *The Religion of Protestants: The Church in English Society 1559–1625* (The Ford lectures 1979), Oxford 1982, 30, der die Reformation „an episode of re-christianization or even primary Christianization“ nennt.

lichen Praxis; hier sei nun an die Stelle von Aberglauben und nur äußerlicher Partizipation an den Veranstaltungen der Kirche lebendige Teilnahme getreten.

Das ist die eine Erzählung, in deren Hintergrund unschwer die Ideale der römisch-katholischen Liturgischen Bewegung und des Zweiten Vatikanischen Konzils zu erkennen sind. Ihr wurde wenig später eine andere entgegengesetzt: Durch Reformation, Gegenreformation und Konfessionalisierung habe sich in der Breite des Volkes gar nichts geändert.⁴ In bestimmten Schichten, in der die Pastorenschaft umgebenden Bildungselite habe sich das religiöse Denken, Fühlen und Verhalten gewandelt. Bei den Massen, zumal auf dem Lande, habe aber der Druck kirchlicher Amtsträger und landesherrlicher Organe bestenfalls ein gewisses Maß äußerer Konformität erzwungen. Köpfe und Herzen seien unberührt geblieben und hätten sich in einer Volksreligion ausgelebt, die auf vorreformatorische, ja vorchristliche Wurzeln zurückging und die nicht auf den Pfarrer angewiesen war, sondern ein eigenes Netzwerk besaß. Eine doppelte, die offizielle und die in der Breite gelebte Religiosität.

Die Debatte ist weitergegangen. Die – vornehmlich in Deutschland betriebene – Konfessionalisierungsforschung stellte die Herausbildung der drei westlichen Konfessionen in den Kontext der durch Prozesse wie Sozialdisziplinierung, Uniformierung und Bürokratisierung gekennzeichneten Herausbildung von Gesellschaft, Staat und Kultur der Frühmoderne.⁵ Auch, ja in diesem Zusammenhang

⁴ So besonders einflussreich die Studie von G. Strauss, *Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore/London 1978. Sie ist nicht unwidersprochen geblieben, gegen sie wenden sich u. a. J. M. Kittleson und B. Tolley (s. Anm. 32); S. H. Hendrix, *Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization*, Louisville/London 2004, vertritt wie Delumeau die These von der – mehrkonfessionellen – Christianisierung der abendländischen Christenheit im 16. und 17. Jahrhundert, teilt aber dessen Sicht des Mittelalters als einer bloß nominell christlichen Epoche nicht.

⁵ Vgl. den Forschungsbericht von T. Kaufmann, *Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft – ein Sammelbericht über eine Forschungsdebatte*, in: ThLZ 121 (1996) 1008–1025. 1112–1121 – einen Bericht, der selbst ein Beitrag zu dieser Debatte ist. Zur Diskussion danach vgl. M. Pohlig, *Luthertum und Lebensführung. Konfessionelle „Prägungen“ und das Konzept der Konfessionskultur*, in: B. J. Hilberath/A. Holzem/V. Leppin (Hrsg.), *Vielfältiges Christentum. Dogmatische Spaltung – Kulturelle Formierung – Ökumenische Überwindung?*, Leipzig 2016, 69–88.

erst recht blieb die Frage bestehen, wie weit die Kirchen, die so eng mit dem frühmodernen Staat verbunden waren, mit ihren Botschaften und Praktiken die Menschen erreichten – ob nicht eher oktroyierter als von Herzen mitgefeierter Gottesdienst, eher befohlene als empfundene Andacht die Signatur des auf die Reformation folgenden Konfessionellen Zeitalters gewesen sei, und zwar auf allen konfessionellen Seiten. Die mittlerweile an die Stelle des Konfessionalisierungsparadigmas getretene Konzeption der Konfessionskultur ist von solchen Alternativen weitgehend abgekommen. Aber der Verdacht scheint weiterhin im Raum zu stehen, was sich in den Themen spiegelt, die Andreas Odenthal und mir aufgegeben wurden. Zugespitzt auf das von mir zu bestellende Feld, die evangelischen Kirchen: Kann es im Konfessionellen Zeitalter, unter den gesellschaftlichen Bedingungen der Frühen Neuzeit, d. h. hier insbesondere unter dem Landesherrlichen oder, in den Reichsstädten, stadträtlichen Kirchenregiment lebendiges kirchliches Leben gegeben haben? Konkret, kann es echte Beteiligung der Gemeinden am Gottesdienst gegeben haben, oder waren mit dem Herzen allenfalls jene Gruppen dabei, die das konfessionelle System trugen?

Vorweg kurz die konfessionellen, räumlichen und zeitlichen Grenzen dessen, was ich erörtern werde: Ich werde mich auf die lutherischen Kirchen beschränken und die reformierten einschließlich der anglikanischen beiseitelassen. Dies umso mehr, als ich mich nur mit dem Alten Reich befassen werde, und das zwangsläufig selektiv, beschränkt auf eine Reihe lutherischer Territorien und Reichsstädte.⁶ Die Zeitspanne, der ich mich widme, ist grob gesagt die Zeit von der Mitte des 16. bis ins zweite Drittel des 17. Jahrhunderts. Denn man kann hier zwar nicht einfach das Konfessionelle Zeitalter für beendet erklären, zumal liturgiegeschichtlich nicht; doch ergeben sich nun so viele Verschiebungen und Überlagerungen mit neuen Tendenzen, dass die Konzentration auf jenes Jahrhundert geraten erscheint.

⁶ Die herangezogenen Territorien und Städte sind den Anmerkungen zu entnehmen; die dortigen liturgischen Verhältnisse entsprechen in großen Zügen dem allgemeinen lutherischen Befund, so sehr es im Einzelnen regionale und lokale Unterschiede gibt, auf die, um den Eindruck schlichter Uniformität zu vermeiden, gelegentlich hingewiesen wird.

1. Das offizielle Bild

Wovon sprechen wir, wenn wir von lutherischer Gottesdienstpraxis im Konfessionellen Zeitalter sprechen? Zunächst das offizielle liturgische Programm. Sein Grund ist in den Kirchenordnungen des zweiten und letzten Drittels des 16. Jahrhunderts gelegt, jenen von Landesherrn oder städtischen Räten autorisierten kirchenrechtlichen Dokumenten, in denen Lehrbasis, Agenden und Strukturen der Kirchen in den lutherischen Territorien und Reichsstädten festgeschrieben wurden. Dieses Programm, das deutlich von spätmittelalterlichen Traditionen zehrt, doch selektiv mit ihnen umgeht, eigene Akzente setzt und auch eigene Formen entwickelt, ist reichhaltig – mit den üblichen Abstufungen zwischen Stadt und Land, zwischen Parochien und gegebenenfalls Stiften und Domen und mit regionalen wie lokalen Eigentümlichkeiten; zu diesen gehört auch der Gebrauch des Lateinischen für Teile der Liturgie, wo die Bildungsvoraussetzungen in der Gemeinde das erlauben.⁷

Ganz traditionell ist der Hauptgottesdienst der Woche überall der am – späteren – Sonntagvormittag. Er folgt im Allgemeinen⁸ der Form der Messe mit Predigt und Abendmahl, wobei letzteres unterbleiben muss, wenn niemand kommunizieren will; denn eine

⁷ Z. B. in Kursachsen (*E. Sehling* [Hrsg.], Kirchenordnung von 1580: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Abt. I. Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten, Leipzig 1902, 368) und in Brandenburg (Brandenburgische Kirchenordnung von 1572, in: *A. Stegmann* [Hrsg.], Quellen zur brandenburgischen Reformationsgeschichte [1517–1615], Tübingen 2020, 1085–1461, 1428, 26–39).

⁸ Ausnahme ist der Südwesten des Reiches, wo seit dem Spätmittelalter der Prädikantengottesdienst große Bedeutung hatte: hier hielt man sich auch nach der Reformation an diese Tradition, das Abendmahl wurde mit dem Predigtgottesdienst verbunden. Vgl. *M. Fiegel*, Der reformatorische Predigtgottesdienst. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung zu den Ursprüngen und Anfängen des evangelischen Gottesdienstes in Württemberg (QFWKG 24), Epfendorf 2013. Für Regensburg ordnet die dortige Kirchenordnung an, dass der Predigtteil an zwei Kirchen gleichzeitig ablaufen soll und die Fortsetzung, das Abendmahl, dann in einer, weil die Menge der Predigthörer größer sei als die der Kommunikanten und nicht in eine Kirche passe – sie müssten sonst bei der Predigt vor der Kirchentür stehen (Regensburger Kirchenordnungen von 1553 und von 1567 [?], in: *E. Sehling* [Hrsg.], Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Bd. 13/III. Altbayern, Tübingen 1966, 428. 459); dafür gibt es keine Mette mit Predigt.

Abendmahlsfeier ohne den Skopus der – gemeindlichen – Kommunion kann es nicht geben.⁹ Der Messe geht ein Frühgottesdienst voraus, meist in Gestalt der Mette, die mit einer Predigt (Frühpredigt) verbunden ist.¹⁰ Am früheren oder späteren Sonntagnachmittag wird die Vesper, meist mit Predigt, gehalten; diese kann, ebenso wie bei der Mette, katechetischer Art sein, es kann aber auch eine eigene Katechismuslehre vorausgehen oder folgen. In manchen Gegenden findet noch ein Gottesdienst am Sonntagmittag statt. Waren die Hauptgottesdienste an Sonn- und Festtagen mit sechzigminütiger Predigt, Gesängen, ausgiebigen Gebeten und Abendmahl schon immer lang, werden sie mit stetig wachsenden Anteilen der Kirchenmusik im Laufe des 17. und frühen 18. Jahrhunderts an etlichen Orten zu vielstündigen, barock ausladenden Veranstaltungen.

Tagzeitgottesdienste sind an Gemeindecirchen, auf die ich mich hier beschränke, nicht nur für die Sonn- und Festtage vorgesehen, sondern in Städten mit Lateinschulen und damit Schülerchören auch in der Woche – getragen eben von den Schülern und zunächst meist überwiegend in lateinischer Sprache.¹¹ Im allgemeinen handelt

⁹ Die Worte „Messe“ und „Kommunion“ können deshalb als Wechselbegriffe gebraucht werden, z. B. in der Wolfenbütteler Kirchenordnung von 1569 (*E. Sehling* [Hrsg.], *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*. Bd. 8/1.1. Niedersachsen / Die Welfischen Lande. Die Fürstentümer Wolfenbüttel und Lüneburg mit den Städten Braunschweig und Lüneburg, Tübingen 1955, 142).

¹⁰ Beides gehört so eng zusammen, dass die Worte „Mette“ und „Frühpredigt“ austauschbar werden können (ebd.). Vereinzelt ist aber auch eine Sonntagsmette – und Sonntagsvesper – ohne Predigt vorgeschrieben, so in der sächsischen Heinrichsagende von 1539, deren liturgische Vorgaben weitgehend in die Sächsische Kirchenordnung von 1580 übernommen wurden (vgl. *E. Sehling*, *Kirchenordnung von 1580* [s. Anm. 7], 270f.). Im Übrigen bestehen die Predigten, die nicht im sonntäglichen Hauptgottesdienst gehalten werden, oft in der Verlesung von Summarien, d. h. für die Gemeinden bestimmten kurzen Auslegungen der Heiligen Schrift wie denen des Nürnberger Pfarrers Veit Dietrich; für die Katechismuspredigten bedient man sich gern der sog. Kinderpredigten des Nürnberger Reformators Andreas Osiander, keineswegs nur an Kinder gerichteter elementarer Auslegungen von Luthers Kleinem Katechismus.

¹¹ Die Brandenburgische KO von 1572 (s. Anm. 7, 1429, 3) sieht für die Städte vollständig lateinisch gesungene Horen vor. Die Württembergische von 1553 hingegen duldet im Stundengebet der Gemeinde nur wenige lateinische Stücke (*S. Arendt* [Bearb.], *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*. Bd. 16. Baden-Württemberg II. Herzogtum Württemberg, Tübingen 2004, 265), anders als in den Klosterschulen, wo die Horen, und zwar fünf, in lateinischer Sprache gehalten

es sich um Vesper und Mette, hier und da auch nur um die Vesper; eine Ausnahme ist die 1572 erlassene *Brandenburgische Kirchenordnung*, sie schreibt für die Städte des Territoriums alle sieben Stundengebete vor.¹² Wie am Sonntag, so sind auch in der Woche die Metten vielerorts mit Predigten verbunden, denen ein Gemeindelied folgt, sei es täglich oder an bestimmten Tagen (Wochenpredigten). Zu einigen der Wochenvespern tritt oftmals, wie am Sonntag, der Katechismus in Form von Rezitation, Lied, Auslegung oder Befragung. Von besonderer Bedeutung ist durchweg die Vesper am Sonnabend; denn sie mündet in die Beichte all jener Gemeindeglieder, die am nächsten Tag kommunizieren wollen.

Ich könnte diese holzschnittartige, regionale Differenzen weitgehend ausblendende Aufzählung fortsetzen, könnte auf die besondere liturgische Gestaltung der Feste und der Karwoche eingehen und Hinweise auf regelmäßige Quatembertermine mit ganztägigem Gebets- und Predigtensum anfügen.¹³ Doch dürfte auch so zweierlei deutlich geworden sein: zum einen die Fülle von Gottesdiensten und zum anderen die überragende Bedeutung der Predigt – der Predigt, die im Hauptgottesdienst eine Stunde, sonst eine halbe dauern soll, die am Sonntag die Evangeliums- und Episteltexte der Perikopenreihen auslegt, im dritten, gegebenenfalls auch vierten Sonntagsgottesdienst und in der Woche biblische Bücher in *lectio continua* behandelt sowie immer wieder Stücke des Katechismus traktiert.

werden sollen (Ordnung der Männerklöster von 1556 [ebd., 300]; vgl. A. Odenthal, *Evangelische Stundenliturgie. Zum Chordienst der Klöster und Klosterschulen nach der Reformation* [SMHR 113], Tübingen 2020, 44f.). Nach der Kursächsischen KO von 1580 sollen dort, wo es deutsche Schulen gibt, unter der Woche deren Schüler Mette und Vesper in der Gemeinde übernehmen, damit die Lateinschüler sich auf ihre Arbeit konzentrieren (E. Sehling, *Kirchenordnung von 1580* [s. Anm. 7], 370). In Berlin übernahmen an einem Tag die Schülerinnen der Mädchenschule das Singen in der Mette (D. Wendebourg, *Der Gottesdienst des Kantors Johann Crüger*, in: W. Miersemann [Hrsg.], *Crüger 1622. Ein Berliner Kantor schreibt Musikgeschichte*, Halle 2022, 59–68, 65).

¹² Brandenburgische KO 1572 (s. Anm. 7) 1429, 2–5; 1452, 18–23. Allerdings ist fraglich, ob dieses Pensum außerhalb des Berliner Doms irgendwo erfüllt wurde (D. Wendebourg, *Crüger* [s. Anm. 11], 65).

¹³ Vgl. die vielen Beispiele bei P. Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*. I. Band. Bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus, Göttingen 21937, 3. und 4. Teil, 2 und 3.

Die Predigt bildet die „gleichsam ‚sakramentale‘ Sinnmitte“¹⁴ der lutherischen Gottesdienste jener Zeit; ihr architektonischer Niederschlag sind die schnell flächendeckend eingeführten Bänke und die in die Kirchen eingezogenen, oft mehrstöckigen Emporen – so langes Zuhören erfordert Sitzgelegenheiten. Gegenpol der Predigt ist das zum konstitutiven Bestandteil des Gottesdienstes erhobene Lied, Medium der Aneignung und der Weitergabe des Evangeliums durch die Gemeinde, in dem diese die in der bisherigen Messe verlorengegangene eigene Stimme zurückerhalten soll.¹⁵ Nicht umsonst brachte das Konfessionelle Zeitalter außerordentlich viele geistliche Lieder hervor, was sich in der Zahl der Gesangbücher spiegelt – im deutschsprachigen Protestantismus kamen „allein bis 1620 550 Gesangbücher, Neuauflagen eingeschlossen“, heraus, wie viele danach, lässt sich nicht einmal schätzen.¹⁶

2. Das Bild der Realität

Ein volles, reichhaltiges gottesdienstliches Programm. Von den Gemeindegliedern wurde erwartet, dass sie zwei- bis dreimal am Sonntag und mehrmals, auf dem Dorf einmal in der Woche zur Kirche gingen, darüber hinaus mehrfach an den besonderen Tagen des Kirchenjahres.¹⁷ Wie aber verhielten sich die evangelischen Zeitgenossen tatsächlich? Was ich präsentiert habe, sind ja durchweg Angaben, die aus normativen Quellen stammen. Wieweit sich darin reales Ge-

¹⁴ T. Kaufmann, Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675 (QFRG 66), Gütersloh 1997, 464.

¹⁵ Vgl. D. Wendebourg, Reformation und Gottesdienst, in: ZThK 113 (2016) 323–365, 346–355, wiederabgedruckt in: *dies.*, Gottesvolk und Gotteswort. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, hg. v. Th. Kaufmann und A. Stegmann, Tübingen 2022, 167–207, 189–198.

¹⁶ P. Veit, Das Gesangbuch als Quelle lutherischer Frömmigkeit, in: ARG 69 (1988) 206–229, 206. Allein für Straßburg zählt Veit 70 Gesangbücher, die dort bis zum Ende des 17. Jahrhunderts erschienen (ebd.).

¹⁷ Das anschauliche Beispiel eines so „getakteten“ frommen Lutheranerlebens bieten die Briefe des Juristen Anton Freiherr Wolff von und zu Todewarth an seinen in Jena Jura studierenden Sohn aus dem Jahr 1630, zitiert von H. Leube, Orthodoxie und Pietismus. Gesammelte Studien, hrsg. v. D. Blaufuß (AGP 13), Bielefeld 1975, 66f.

meindeleben spiegelt, die liturgische Praxis der lutherischen Sachsen, Thüringer, Nürnberger, Brandenburger, Breslauer, Hamburger, Württemberger, Regensburger, Königsberger, Mecklenburger, Straßburger usf., das lässt sich aufgrund dieser Quellen nicht bemessen. Und wie weit sie mit dem Herzen dabei waren, kann auf ihrer Grundlage erst recht nicht beantwortet werden.

Auf der Suche nach Quellen, die nicht die liturgische Norm bieten, sondern das tatsächliche gottesdienstliche Verhalten der Gemeinden erfassen, hat man sich in den vergangenen Jahrzehnten vor allem einer Quellenart zugewandt: den Akten der Visitationen, die im Konfessionellen Zeitalter mit großem Eifer immer wieder durchgeführt wurden. Hier hatten die Visitationskommissionen, die im Namen des Landesherrn auftraten und aus Theologen und fürstlichen Beamten bestanden, die wirtschaftlichen, religiösen, schulischen und moralischen Verhältnisse der Gemeinden zu kontrollieren und zu überprüfen, ob sich das Leben von Pfarrern und Gläubigen nach den Kirchenordnungen richtete. Anschließend wurden die Befunde aufgeschrieben. In diesem massenhaft vorhandenen Material haben wir, wie es scheint, kein normatives Bild, sondern ein Fenster ins wirkliche Leben. Und was wir durch dieses Fenster sehen, weicht von den Vorgaben der Kirchenordnungen beträchtlich ab.

Zu den *cantus firmi* der Visitationsakten gehört die Klage über mangelhafte Teilnahme am Gottesdienst, mangelhaft im quantitativen und qualitativen Sinn. Da ist von Gemeindegliedern die Rede, die den Gottesdienst schwänzen,¹⁸ oder von solchen, die zwar kommen, aber vorzeitig,¹⁹ etwa vor dem Abendmahl,²⁰ ja schon zu Be-

¹⁸ Thüringer Befunde bei E. Koch, Beteiligung oder Distanz – Die Religion der kleinen Leute und der Gottesdienst der Institution Kirche, in: R. Morath/W. Ratzmann (Hrsg.), Herausforderung Gottesdienst (BLSp 1), Leipzig 1997, 93–106 / wiederabgedruckt in: E. Koch, Studien zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Luthertums im 16. bis 18. Jahrhunderts (TSP 3), Waltrop 2005, 363–380, 97/368; sächsische Befunde bei G. Strauss, Luther's House of Learning (s. Anm. 4), 270; brandenburgische Befunde in: C. Schuchard (Bearb.), Die brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede und -Register des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Bd. 4/3: Östliche Mittelmark. Aus dem Nachlass von Victor Herold hrsg. von der Historischen Kommission zu Berlin, Berlin 2021, 225. 236. 240. 292. 325.

¹⁹ E. Koch, Studien zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte (s. Anm. 18), 97/368.

²⁰ T. Kaufmann, Rostock (s. Anm. 14), 465.

ginn der Predigt²¹ hinausgehen. Gerügt werden Leute, die in der Kirche schwätzen oder die bei den Liedern stumm bleiben.²² Heftiger Tadel gilt Teilnehmern, die während des Gottesdienstes schlafen²³ – visitierte Pfarrer in Thüringen mussten die bezeichnende Frage beantworten, ob bei ihnen „die schlaffende in der Kirchen gewecket werden.“²⁴ Dem entsprechen die Vermerke schockierender Mängel hinsichtlich der Früchte des Gottesdienstes: Es fehle die Fähigkeit zu Grundvollzügen des Christseins wie dem Beten des Vaterunsers, und es mangle an Grundkenntnissen des Glaubens, namentlich der Hauptstücke des Katechismus. Dergleichen hatte man zu Beginn der Reformation festgestellt und der kirchlichen Praxis unter dem Papsttum zur Last gelegt; doch nach Jahrzehnten erneuerter Praxis registrierte man nun dieselben Defizite. Da die Leute „nie zur Kirche gehen, sind die meisten nicht einmal in der Lage zu beten“, habe ein entnervter sächsischer Pastor bei der Visitation zu Protokoll gegeben.²⁵ Und über eine niedersächsische Gemeinde schrieben die Visitatoren entsetzt, daß die Leute dort „nicht wußten, wer ihr Erlöser und Heiland ist.“²⁶ Statt eifrig zum Gottesdienst zu gehen, heißt es, treiben diese schlechten Christen Dinge, die noch schlimmer zu Buche schlagen als das, was sie nicht können, wissen und tun: In den Visitationsakten ist die Rede von verbreitetem Fluchen, von Aberglauben, Götzendienst, okkulten Praktiken und magischen Riten.²⁷

²¹ G. Strauss, *Luther's House of Learning* (s. Anm. 4), 275.

²² E. Koch, *Studien zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte* (s. Anm. 18), 96f./366f.99f./371f.

²³ Ebd., 93f./363–365; G. Strauss, *Luther's House of Learning* (s. Anm. 4), 284.

²⁴ E. Koch, *Studien zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte* (s. Anm. 18), 94.365. Im Herzogtum Sachsen-Gotha-Altenburg wurden eigens Aufwecker bestellt (ebd.).

²⁵ G. Strauss, *Luther's House of Learning* (s. Anm. 4), 270.

²⁶ Ebd., 278. Vielleicht ist dieses vernichtende Urteil weniger als Beschreibung eines festgestellten Mangels an Glaubenswissen denn als systematisch-theologische Diagnose zu verstehen: Darin, dass Gemeindeglieder den gleich zu nennenden widergöttlichen Praktiken und Instanzen vertrauten, zeige sich, dass sie statt Christus diesen Instanzen als ihren – eigentlichen – Göttern und Erlösern anhängen. Vgl. die von der Reformation der päpstlichen Kirche gestellte die Diagnose, in ihrer Lehre, liturgischen Praxis und Struktur faktisch den grundlegenden Glaubensartikel des *solus Christus* beiseitezuschieben.

²⁷ Z. B. G. Strauss, *Luther's House of Learning* (s. Anm. 4), 271 und öfter; E. Labouvie, *Wider Wahrsagerei, Segnerei und Zauberei. Kirchliche Versuche zur Aus-*

So scheint das „wirkliche Leben“ der lutherischen Christen im Konfessionellen Zeitalter sehr anders auszusehen, als das liturgische Tableau der Kirchenordnungen es nahelegt, und die einschlägige Literatur zeichnet vielfach eben jenes Bild, das ich zu Beginn angesprochen habe: das Bild einer doppelten Religiosität. Offiziell herrscht die elitäre „formale Religion“ der Kirche, befohlen, kontrolliert und gegebenenfalls mit Sanktionen bewehrt von Fürsten bzw. Stadträten und höherem Klerus im Rahmen des Landesherrlichen bzw. Stadträtlichen Kirchenregiments, am Ort traktiert vom jeweiligen Pastor. Von der Masse der Gemeindeglieder werden die Vorgaben dieser offiziellen Religiosität befolgt, soweit es unvermeidlich, aber umgangen, wo immer es möglich ist, weshalb für das persönliche Leben und die eigene Frömmigkeit der meisten Menschen daraus nichts folgt. Stattdessen pflegt man hier eine „autochthone“, volksreligiöse „grass-roots-piety“,²⁸ hängt man statt dem „fremden“ Gottesdienst der Kirche einer „religiösen Subkultur“ an²⁹ und vollzieht man von der Kirche unabhängige uralte Riten. Diese Volksfrömmigkeit, nicht pfarrerzentriert, sondern gespeist von einem Netzwerk okkulten Untergrundpersonals,³⁰ spricht die Menschen in ihrer alltäglichen Lebenswirklichkeit an und ist bezogen auf ihre praktischen Ängste und Nöte³¹ – seien sie vom Wetter, von Krankheiten oder bösen Menschen und hinter dem allen von dämonischen Kräften ausgelöst.

grenzung von Aberglaube und Volksmagie seit dem 16. Jahrhundert, in: R. van Dülmen (Hrsg.), Verbrechen, Strafe und soziale Kontrolle (Studien zur historischen Kulturforschung 3), Frankfurt a. M. 1990, 15–55, 29ff. passim.

²⁸ G. Strauss, *Luther's House of Learning* (s. Anm. 4), 303.

²⁹ Ebd., 303: „Against this alien code [sc. den der lutherischen Pfarrer] ordinary people maintained a rigorous religious subculture“.

³⁰ C. Scott Dixon, *Popular Belief and the Reformation in Brandenburg-Ansbach*, in: B. Scribner/T. Johnson (Hrsg.), *Popular Religion in Germany and Central Europe* (Themes in Focus), New York 1996, 119–139, 121.

³¹ G. Strauss, *Luther's House of Learning* (s. Anm. 4), 303–306; Dixon, *Popular Belief* (s. Anm. 30), 123f.; E. Labouvie, *Wider Wahrsagerei, Segnerei und Zaubererei* (s. Anm. 27), 39f.

3. Zweifel

So aufregend und farbig dieses Bild ist, haben sich doch starke Zweifel an seinem Realitätsgehalt erhoben.³² Und überhaupt ist man nach einer Phase enthusiastischen und sehr vertrauensvollen Umgangs mit den Visitationsakten vorsichtiger geworden. An die Stelle der Annahme, in ihnen ein Fenster zu haben, durch das sich die Realität des Gemeindelebens im Konfessionellen Zeitalter unmittelbar betrachten lässt, ist die Wahrnehmung getreten, dass hier in hohem Maße perspektivisch gefiltertes Material geboten wird. Gefiltert durch die Sicht der Auskunftgeber, auf die sich die Visitatoren stützten, Gemeindeglieder und, vor allem, Pastoren, die ihre eigene Deutung und nicht zuletzt berufliche Frustration in ihre Auskünfte einfließen ließen³³ – manche pauschalen Verdikte sind wohl mit ähnlicher Vorsicht zu betrachten wie die Gemeindeglieder des antiochenischen Predigers Chrysostomos.³⁴ Gefiltert aber auch durch den Blick der Visitatoren selbst.³⁵ Wie sie das Gehörte kategorisierten und mehr oder weniger schwer gewichteten, bemaß sich an ihrem eigenen Urteil;³⁶ vor allem aber registrierten sie in erster Linie, zum

³² So etwa bei *J. M. Kittleson*, *Successes and Failures in the German Reformation: The Report from Strasbourg*, in: ARG 73 (1982) 153–174; *ders.*, *Visitations and Popular Religious Culture*, in: K. C. Sessions/P. N. Bebb (Hrsg.), *Pietas and Societas. New Trends in Reformation Social History. Essays in Memory of Harold J. Grimm* (SCES 4), Kirksville 1985, 89–101; *B. Tolley*, *Pastors and Parishioners in Württemberg During the Late Reformation 1581–1621*, Stanford 1995.

³³ Bezeichnend ist die von *G. Strauss*, *Luther's House of Learning* (s. Anm. 4), 304 gebotene Charakterisierung pauschaler Klagen von Pastoren bei der Visitation: „typical comments made by pastors to visitation officials“ (vgl. Anm. 50).

³⁴ Nur nebenbei sei bemerkt, dass Pfarrer selbstverständlich auch in Predigten auf Missstände hinsichtlich der Gottesdienstpraxis ihrer Gemeindeglieder eingingen. So bringt *E. Koch*, *Studien zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte* (s. Anm. 18), 93f./363f. das schöne Beispiel einer Kritik am Kirchenschlaf durch eine Predigt über Apg 20,7–12 mit dem Jüngling, der bei einer langen Apostelpredigt einschläft.

³⁵ Vgl. die methodischen Hinweise und Warnungen für den Umgang mit Visitationsakten bei *J. M. Kittleson*, *Visitations and Popular Religious Culture* (s. Anm. 32), bes. 96f.

³⁶ Bezeichnend ist etwa das Auftauchen schablonenhafter, immer wieder wortgleicher Passagen im Blick auf verschiedene Orte (s. z. B. *Die brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede* [s. Anm. 18], 225.236.240. 292.325).

Teil sogar programmatisch ausschließlich,³⁷ die Abweichungen von der Norm. Das alles heißt nicht, die Angaben der Visitationsakten hätten keinen Wahrheitsgehalt. Doch wie repräsentativ sie sind, vor allem, wie sich Art und Zahl der bemängelten Befunde zur Gesamtheit des Gemeindelebens verhielten, wird nicht klar. Diese Befunde liegen uns, abgesehen von den Pauschalurteilen, ganz überwiegend in anekdotischer Form, als Anreihungen kritisch vermerkter Einzelfälle vor. Quantitative Aussagen lässt das Material kaum zu.³⁸

Vorsichtigerer Auswertungen lassen erkennen, dass hinter Unzufriedenheit und Übertretungen der Normen, die es zweifellos gab, oft recht banale Ursachen standen. Ein wesentlicher Grund war offenbar die gottesdienstliche Überforderung. So oft zur Kirche zu gehen, wie vorgeschrieben, war für die meisten Gemeindeglieder einfach zu viel. Es ließ sich mit den Erfordernissen der Arbeit zumal auf dem Land schwer vereinbaren.³⁹ Zudem wollten die Leute, vor allem die jungen, ihre arbeitsfreie Zeit auch anders verbringen als mit dauerndem Kirchgang und etwa am Sonntagnachmittag gern „spazieren“ oder fechten.⁴⁰ Notorisch schlecht besucht waren offenbar Gottesdienste, mit denen sich die Katechismuslehre verband,⁴¹ zumal der Katechismus auch sonst in den Gottesdiensten in dieser oder jener Form fast allgegenwärtig war. Ambivalent war wohl die Haltung

³⁷ J. M. Kittleson, *Visitations and Popular Religious Culture* (s. Anm. 32), 93.97; V. Albrecht-Birkner, *Reformation des Lebens. Die Reformen Herzog Ernsts des Frommen von Sachsen-Gotha und ihre Auswirkungen auf Frömmigkeit, Schule und Alltag im ländlichen Raum (1640–1675)*, Leipzig 2002, 371.

³⁸ J. M. Kittleson, *Successes* (s. Anm. 32), 159.

³⁹ So wurden die Gottesdienste dort mancherorts zur Erntezeit verringert und verkürzt (P. Graff [s. Anm. 13], 218; B. Tolley, *Pastors and Parishioners* [s. Anm. 32], 77). In der Stadt konnte man aber auch Rücksicht auf den Markt nehmen (Regensburger Kirchenordnung [E. Sehling 13/III (s. Anm. 8), 412]).

⁴⁰ Nach J. M. Kittleson, *Successes* (s. Anm. 32), 167 war das Problem der Gottesdienstabsenz in den Städten größer als auf dem Land, weil dort ein größeres Angebot an unterhaltsamen Beschäftigungen bestand, darunter eben das häufig genannte „Spazieren“. Vom Fechten am Sonntagnachmittag, das Jugendliche attraktiver fanden als einen weiteren Gottesdienst, ist in dem Visitationsabschied für die Berliner Gemeinden vom 23. Februar 1600 die Rede (A. Stegmann [Hrsg.], *Quellen* [s. Anm.7], 675).

⁴¹ Vgl. B. Tolley, *Pastors and Parishioners* [s. Anm. 32], 75, der den Befund zu den verschiedenen Arten von Gottesdiensten aus dem Zeitraum von 1581 bis 1621 in einer Tabelle auflistet (Tabelle 16).

zu den Predigten. Einerseits gibt es Nachrichten über großen Andrang,⁴² andererseits Klagen über deren Länge – es scheint oft vorgekommen zu sein, dass Pfarrer sich nicht an das vorgegebene Höchstmaß⁴³ hielten; die noch heute hier und da erhaltenen Sanduhren neben den Kanzeln erinnern daran.⁴⁴ Fasst man die Befunde zusammen, so ergibt sich, dass die große Mehrheit der Gemeindeglieder zwar nicht so häufig zur Kirche ging, wie es die Kirchenordnungen vorsahen und die Kirchenleitungen wünschten, dass aber vielerorts von regelmäßigem, zum Teil mehrmaligem Besuch des Sonntagsgottesdienstes auszugehen ist und auch Gottesdienste in der Woche ihre, wenngleich kleinere, Teilnehmerschaft hatten.⁴⁵ Die

⁴² Z. B. aus Dresden, vgl. *H. Leube*, *Orthodoxie und Pietismus* (s. Anm. 17), 41f.; Rostock, vgl. *T. Kaufmann*, *Rostock* (s. Anm. 14), 465; Regensburg, s. Anm. 39; Lübeck, vgl. *J. Beyer*, *A Lübeck Prophet in Local and Lutheran Context*, in: *B. Scribner/Trevor Johnson* (Hrsg.), *Popular Religion* (s. Anm. 30), 166–182, 175; andere Orte vgl. bei *H. Leube*, *Orthodoxie und Pietismus* (s. Anm. 17), 42.

⁴³ Vgl. o. S. 195f.

⁴⁴ Eine Überforderung war offenbar auch die Erwartung häufiger, eigentlich sonntäglicher Kommunion, wozu die am Samstag vorgeschalteter Beichte gehörte. Hatte sich zu Beginn der Reformation die Menschen, die überwiegend nur die eine obligatorische Kommunion des Jahres gewohnt waren, zur Abendmahlsfeier in ihrer von der gewohnten Messe so deutlich unterschiedenen Form gedrängt, war es mit dem Enthusiasmus bald vorbei. Im Konfessionellen Zeitalter gab es Phasen gesteigerter Kommunionshäufigkeit, doch im Ganzen kam die alte Gewohnheit seltener Kommunion wieder durch. In Sachsen-Gotha ging man meist zwei- bis viermal im Jahr, verteilt über die Sonn- und Festtage des ganzen Kirchenjahres (*V. Albrecht-Birkner*, *Reformation des Lebens* [s. Anm. 37], 352f.). In Württemberg wurde monatliche und festtägliche Kommunion erwartet, doch es gab Gemeindeglieder, die nach vorreformatorischer Sitte nur einmal im Jahr in der Osterzeit zum Abendmahl gingen (*B. Tolley*, *Pastors and Parishioners* [s. Anm. 32], 114).

⁴⁵ Im Straßburger Visitationsbericht steht zu lesen: Es „werden die predigen auf den Sontag vnd zu andern gewöhnlichen zeitten in der wochen vonn der gemein ziemlich besucht“ (zitiert bei *J. M. Kittleson*, *Successes* [s. Anm. 32], 161). Und aus den Akten der oberpfälzischen Landesvisitation von 1579 bis 1583 geht hervor, dass „[ü]ber Kirchenbesuch und Abendmahlsempfang [...] wenig geklagt“ wurde (*J. B. Götz*, *Die religiösen Wirren in der Oberpfalz von 1576 bis 1620* (RST 66), Münster 1937, 107). Da die Visitationsakten vor allem darauf ausgerichtet waren, Defizite aufzunehmen, sind solche positiven Befunde aussagekräftig. *B. Tolley*, *Pastors and Parishioners* (s. Anm. 32), 74 vermerkt, dass im Blick auf einige Württemberger Gemeinden Defizite hinsichtlich des Besuches der Sonntagsvesper und der Wochengottesdienste festgestellt, für andere aber keinerlei Klagen bezüglich des Gottesdienstes protokolliert werden, was darauf schließen lasse, dass die Gottes-

Verhältnisse waren vielleicht regional verschieden.⁴⁶ Doch von einer grundsätzlichen Ablehnung kann bei der weit überwiegenden Zahl der Gemeindeglieder jedenfalls ihrem Verhalten nach keine Rede sein. Ja, es gab Filialgemeinden ohne eigenen Pfarrer, die sich beschwerten, dass bei ihnen zu selten Gottesdienst gehalten werde und sie das Abendmahl zu selten empfangen könnten.⁴⁷

Wie aber steht es mit der inneren Einstellung, soweit sich darüber Aussagen treffen lassen? Mit ihrem Gottesdienstbesuch erfüllten die Lutheraner eine Christen- und Bürgerpflicht. Sie taten nicht nur, was ihrem Glauben entsprach, sondern sie gehorchten auch ihrer landesherrlichen oder stadträtlichen Regierung, die, für den rechten Gottesdienst verantwortlich, die Kirchenordnung vorgegeben hatte, deren Befolgung in den Visitationen kontrollieren ließ und Abweichungen mit Strafe bedrohte. Zugleich erfüllten sie die Erwartungen, die ihr obrigkeitkonformes gesellschaftliches Umfeld hegte, taten sie das, was „man“ tat. Denn Kirche und politisches Gemeinwesen waren zwar nicht identisch, aber sie standen für zwei faktisch voneinander unablösbare Dimensionen eines Territoriums oder einer Stadt. Ist daraus zu folgern, dass jene Leute zwar in den Gottesdienst gingen, aber nur, weil sie, von Obrigkeit und sozialem Druck gezwungen, gehen mussten?⁴⁸ Und dass sie ihre eigentlichen religiösen Bedürfnisse in einer religiösen Gegenkultur (*second church*⁴⁹) stillten?

dienstpraxis dort zur Zufriedenheit von Pastoren und Visitatoren ausgefallen sei; andererseits weist er auf – lokal unterschiedlich hohe – Absenzen bei Katechismus- und Wochengottesdiensten hin (75).

⁴⁶ So waren möglicherweise die Verhältnisse auf den Dörfern in Sachsen, ohne dass darüber wirklich belastbare quantitative Aussagen möglich wären, unerfreulicher als die im Straßburger Umland oder in Württemberg (vgl. *J. M. Kittleson, Successes* [s. Anm. 32] zu Straßburg und *B. Tolley, Pastors and Parishioners* [s. Anm. 32], zu Württemberg).

⁴⁷ Ebd., 82f.

⁴⁸ Vgl. die Frage von *J. M. Kittleson, Visitations and Popular Religious Culture* (s. Anm. 32), 100: „it must be asked whether the few concrete instances of deviant behavior [...] are to be given credence on the grounds that most people were taking the path of least resistance and simply cooperating with the civil and ecclesiastical authorities.“ *J. B. Götz, Die religiösen Wirren in der Oberpfalz* (s. Anm. 45), 107 hält für ausgemacht, dass es so sei, wenn er schreibt, dass über Defizite hinsichtlich Kirchenbesuchs und Abendmahlsempfangs wenig geklagt werden konnte, „da die polizeiliche Überwachung sehr strenge war.“

⁴⁹ Vgl. diesen Begriff bei *R. MacMullen, The Second Church: Popular Christiani-*

Manche Ausbrüche empörter Pastoren erwecken tatsächlich diesen Eindruck, wenn dort gegen den „unchristlichen, heidnischen, götzendienerischen, frivolen, erdichteten, grundlosen, lügenhaften, täuschenden, verführerischen, gottlosen, teuflischen“ Kult gewettert wird.⁵⁰ Doch wenn man nach konkreten Fällen fragt, so gibt es zwar Belege in vielen Gemeinden quer durch das Reich, klagen Visitatoren über Wahrsagerei, Zaubern oder die Beanspruchung von Gesundheitsbetern und anderen okkulten Heilern für Mensch und Tier wie auch über Flüche und Schadenszauber. Doch diese Klagen rangieren, wo sie überhaupt quantifizierbar sind, weit hinter anderen Beschwerden, namentlich solche moralischer Art⁵¹ – unmäßiges Trinken oder sexuelle Verfehlungen werden ungleich häufiger bemängelt. Und ein religiöses Ganzes,⁵² ein eigenständiger volksreligiöser Kult lässt sich in dem allen nicht entdecken. Es sind Theologen,

ty A.D. 200–400 (WGRW 1), Atlanta 2009, hier für eine solche religiöse Gegenkultur gebraucht, die MacMullen in der Zeit der Alten Kirche entdeckt.

⁵⁰ So C. Huberinus, Spiegel der geistlichen Hauszucht. Frankfurt 1569, ccxlv v, aufgenommen bei G. Strauss, Luther's House of Learning (s. Anm. 3), 303, der aber nicht wahrnimmt, dass diese Tirade nicht aus Visitationsakten, sondern aus einem Sirachkommentar stammt. Strauss führt mit Vorliebe sehr pauschale Klagen von Pastoren in diesem Sinne an – Klagen, die schon in der Kennzeichnung, die er ihnen zuteilwerden lässt, Zweifel nach ihrer Belastbarkeit wecken: „typical comments made by pastors to visitation officials“ (ebd., 304).

⁵¹ Vgl. die Tabellen 14 und 15 bei B. Tolley, Pastors and Parishioners (s. Anm. 32), 65f. Tolley kommt nach Auswertung der Visitationsakten von Württemberg zu der Feststellung: „healing and magic cases were among the most infrequently noted types of religious deviance“ (65). Im Blick auf die Umgebung Straßburgs ähnlich Kittleson, Visitations and Popular Religious Culture (s. Anm. 32), 100: „there is no compelling evidence for overwhelming public immorality, superstition, magic, and irreligion in the rural environs of Strasbourg during the second half of the sixteenth century.“ J. B. Götz, Die religiösen Wirren in der Oberpfalz (s. Anm. 45), 107 fasst die Befunde der pfälzischen Generalvisitation von 1579–1583 mit den Worten zusammen: „Hexenwesen und Segensprechen wird in einigen wenigen Fällen erwähnt.“ In anderen Zusammenhängen, etwa bei Visitationen im Herzogtum Sachsen-Gotha (1641–1645), kommen sie, wie es scheint, häufiger zur Sprache (V. Albrecht-Birkner, Reformation des Lebens (s. Anm. 37), 393–397), aber auch hier stehen sie hinter anderen Monenda zurück. U. U. sind dabei Differenzen nicht nur hinsichtlich der Region, sondern auch des Zeitraumes in Rechnung zu stellen.

⁵² So ist auch die bei E. Labouvie, Wider Wahrsagerei, Segnerei und Zauberei (s. Anm. 27), 30 begegnende Rede von einem „alternative[n] Interpretations- und Handlungsmuster“, die so etwas wie ein geschlossenes weltanschauliches System suggeriert, fragwürdig.

die die verschiedenen abergläubischen Annahmen und magischen Praktiken, von denen sie hören, als solche diagnostizieren und die aus ihnen so etwas wie eine Gegenreligion komponieren.⁵³ Im Fall der evangelischen Theologen kam hinzu, dass sie die römisch-katholische Kirche als Hort von Aberglauben und magischen Praktiken ansahen; dieser Vorwurf galt Kernriten wie dem Messopfer, aber auch Sakramentalien und Bräuchen am Rand des rituellen Spektrums wie Exorzismen, der Verwendung geweihter Hubertusschlüssel und dem dämonenbannenden Hagelläuten – zur Teilnahme daran ließ sich auch manches evangelisches Gemeindeglied verleiten und zu Ausflügen in katholische Territorien verlocken.⁵⁴ Im Katholizismus aber hatte man eine große religiöse Antithese vor Augen.

Damit soll nicht behauptet werden, dass Pfarrer und Visitatoren, wenn sie bestimmte Praktiken und Annahmen als Magie und Aberglauben diagnostizierten, die dem Christentum widersprächen, eo ipso unrecht gehabt hätten, noch soll damit ausgeschlossen werden, dass eine solche Diagnose ihre Aufgabe gewesen wäre.⁵⁵ Doch seitens der Gemeindeglieder wurde sie keineswegs von allen geteilt. Die Lutheraner, die eine Heilerin aufsuchten und mit Segensformeln aufgeladene Kräuter gebrauchten, wenn jemand in ihrer Familie krank war, die über einem lahmen Tier magische Sprüche sprachen oder sich die Zukunft voraussagen ließen, aber auch die, denen man schädlichen Zauber nachsagte, gingen im Allgemeinen ganz selbstverständlich auch zum Gottesdienst. Offenbar sahen die magische Praktiken nutzenden oder treibenden Gemeindeglieder, deren tatsächliche Zahl eine offene Frage ist,⁵⁶ die sich aber in allen Rängen

⁵³ Eine solche Zusammenschau ergab sich aus der Diagnose von Aberglauben und Zauberei als Widerspruch zum Ersten Gebot, wie sie seit Augustin gestellt und von Luther aufgenommen und weitergeführt wurde (s. *J. Haustein*, Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen, Stuttgart 1990, Kap. 1–3).

⁵⁴ Vgl. z. B. *E. Labouvie*, Wider Wahrsagerei, Segnerei und Zauberei (s. Anm. 27), 16. 23f. 29.

⁵⁵ Mit der in der Literatur gern verwendeten Rede von „Diskriminierung“ der magischen Praktiken (z. B. ebd., 32.37) wird diese Frage vorschnell und unhistorisch beantwortet, kategorial anachronistisch ist auch die oft geäußerte Bewertung dieser Praktiken als „harmloser“ Bräuche (z. B. ebd., 34. 36f. und *Füssel*, zitiert in Anm. 60).

⁵⁶ Nach einigen Historikern, z. B. *G. Strauss*, *Luther's House of Learning* (s. Anm. 4), der aber keine quantitativen Analysen unternimmt, sondern einer-

der Gesellschaft fanden,⁵⁷ darin keinen Protest gegen ihre lutherische Kirche – selbst ein Melanchthon war von einem ihn vor der See warnenden Horoskop so überzeugt gewesen, dass er lebenslang das Meer mied.⁵⁸ Bis zu einer gewissen Grenze wurden magische Praktiken offenbar vielerorts auch geduldet oder nur milde geahndet,⁵⁹ bevor man sie vielerorts schließlich für strafbar erklärte.⁶⁰

Wie wenig die Anhänger solcher Praktiken sich damit vom „offiziellen“ Gottesdienst absetzen wollten, erhellt daraus, dass sich neben älteren, schlicht weitergeführten magischen Bräuchen oder an ihrer statt neue entwickelten, die mit lutherischen Frömmigkeitselementen verbunden waren: Nicht nur wurden Infusionen von Taufwasser gegen das Bettnässen angewandt und der Sing-Sang von Bi-

seits Einzelfälle, andererseits Pauschalurteile von Theologen anführt (s. o.), waren die Zahlen so hoch, dass man den Eindruck gewinnt, fast die ganze lutherische Christenheit des Reiches habe diesem „Gegenkult“ angehangen; nach *E. Labouvie*, *Wider Wahrsagerei, Segnerei und Zauberei* (s. Anm. 27), die sich auf eine Region konzentriert, das Saarland, waren die Fälle magischer Praktiken und die Zahl derer, die sie betrieben, in dieser Gegend erheblich, nach *B. Tolley*, *Pastors and Parishioners* (s. Anm. 32), 73, der belastbares Zahlenmaterial vorlegt, doch nur für Württemberg, waren die Zahlen dort gering („the protocols indicate that magic was practised and used by a small minority“). Vgl. auch die Zitate bei *J. M. Kittleson*, *Visitations and Popular Religious Culture*, und von *J. B. Götz*, *Die religiösen Wirren in der Oberpfalz* (s. Anm. 45).

⁵⁷ *Tolley* (s. Anm. 32), 68, 72; *J. B. Götz*, *Die religiösen Wirren in der Oberpfalz* (s. Anm. 45), 81.

⁵⁸ Zu den „magischen“ Interessen und Betätigungen der Gelehrten, die neben dem Sternenglauben auch die Alchemie umfassten und in den Augen vieler lutherischer und anderer christlicher Zeitgenossen keineswegs in Gegensatz zu ihrer kirchlichen Zugehörigkeit standen, was freilich nicht unwidersprochen blieb, s. *K. von Greyerz*, *Religion und Kultur* (s. Anm. 1), 36–39; *J. Telle*, *Alchemie II. Historisch*, in: *TRE* 2 (1978) 199–227, 209f.

⁵⁹ *B. Tolley*, *Pastors and Parishioners* (s. Anm. 32), 72f.

⁶⁰ *E. Labouvie*, *Wider Wahrsagerei, Segnerei und Zauberei* (s. Anm. 27), 30. Dieser mit verschärfter Bestrafung verbundene Zug verstärkte sich im 17. Jahrhundert, insbesondere nach dem Dreißigjährigen Krieg; in etlichen Territorien kulminierte er in den eigentlich einem anderen Traditionsstrang zugehörigen (ebd., 30.34) Hexenprozessen – etwa in Sachsen-Gotha: Da war nun „selbst für harmlose und früher geduldete abergläubische Handlungen kein Freiraum mehr“ (*R. Füssel*, *Die Hexenverfolgungen in Sachsen-Gotha unter Ernst dem Frommen*, in: *Roswitha Jacobsen/Hans-Jörg Ruge* [Hrsg.], *Katalog zur Ausstellung Ernst der Fromme (1601–1675). Staatsmann und Reformier*, Bucha 2002, 79–86, 81). Zum Attribut der „Harmlosigkeit“ vgl. aber Anm. 55.

belversen zur Wundheilung aufgebeten.⁶¹ Sondern vor allem war das Gesangbuch als Mittel magischer Bräuche beliebt: Dem Gesangbuch wurde zugeschrieben, dass es vor Gefahren, Unwettern und bösen Mächten bewahre – und zwar insbesondere die Allerschwächsten, neugeborene Kinder. Ein Gesangbuch – oder auch eine Bibel – in den Raum zu legen, wenn man einen Säugling dort allein ließ, verhiess Sicherheit vor Kindesräubern und Hexen. Ein Gesangbuch, das während der Taufe in der Wiege lag, stellte sicher, dass sich dort nicht inzwischen böse Geister niederließen. Ja, ein Gesangbuch ließ auch die Zukunft erkennen, die dem Neugeborenen bevorstand: Aufs Geratewohl aufgeschlagen und so unter das Kopfkissen des Täuflings gelegt, zeigte es, wenn man später nachsah, durch den Charakter des aufgeschlagenen Liedes an, ob das Kind ein fröhliches oder trauriges Leben haben werde.⁶² Das waren keine Bräuche, die offiziell gebilligt oder gar gefördert wurden, und wir wissen auch nicht, wieviel Lutheraner dergleichen praktizierten. Doch die, die es taten, grenzten sich damit nicht durch einen volksreligiösen Gegenkult von der Kirche und ihrem Gottesdienst ab. Die Wahl gerade des Gesangbuches zeigte vielmehr die enge, selbstverständliche Verbundenheit mit der Kirche und ihrem Gottesdienst.

Denn das Gesangbuch mit seinen Liedern, dann auch beigegebenen Gebeten war das Scharnier zwischen dem Gottesdienst der Kirche und der persönlichen Frömmigkeit, wie auch immer diese im Einzelnen aussah. Nicht durch Kirche und Obrigkeit eingeführt, sondern auf Initiative Einzelner – Pastoren, Dichter, Kantoren, Verleger – entstanden, sich aber schnell in bestimmten Städten und Regionen verbreitend, waren Gesangbücher hervorgehobene Haftpunkte der kirchlichen Zugehörigkeit und Identität. Dass man sie in die Kirche mitbrachte, bürgerte sich zwar erst nach und nach im 17. Jahrhundert ein. Doch es waren Lieder aus diesem Fundus, die – zunächst auswendig – je länger je mehr im Gottesdienst gesungen wurden.⁶³ Und eben daraus schöpfte man

⁶¹ G. Strauss, *Luther's House of Learning* (s. Anm. 3), 304. Vgl. auch den Hinweis auf „distinctive protestant healing and other folk practices“ bei N. Z. Davies, *From ‚Popular Religion‘ to Religious Culture*, in: S. Ozmont (Hrsg.), *Reformation Europe: A Guide to Research* (SCES 79), St. Louis 1982, 321–341, 330.

⁶² P. Veit, *Gesangbuch als Quelle* (s. Anm. 16), 221.

⁶³ Freilich blühte der Gemeindegesang in den lutherischen Kirchen nicht so schnell auf, wie sich zumal Martin Luther das vorgestellt hatte; insbesondere auf den Dörfern, wo es keine Schulchöre gab, denen die wesentliche Rolle beim Ein-

auch zu Hause, in der Familie.⁶⁴ Hier verbanden sich die Lieder mit gemeinsamen Gebeten, dem Vorlesen aus der Bibel, einer Predigtpostille oder einem Andachtsbuch, mit dem Rezitieren des Katechismus oder dem Repetieren der letztgehörten Predigt zu täglichen Hausgottesdiensten unter Leitung des Vaters oder der Mutter – von der „geistliche[n] Intensität dieser Familienrituale“⁶⁵ zeugen Angestellte in Augsburger lutherischen Häusern, die, ursprünglich katholisch, evangelisch wurden und als Grund für diesen Schritt die täglichen Andachten mit ihren Liedern angaben.⁶⁶ Das Gesangbuch fand seinen Weg in alle Schichten und passte immer, hier gab es Lieder für alle Lebenslagen und Nöte, für alle gesellschaftlichen Stände und zu allen Glaubensmaterien;⁶⁷ die Besitzer trugen darin für sie wichtige Gebete und Bibel-

üben der Lieder im Gottesdienst zukam, und der Pfarrer oder der Küster diese Aufgabe übernehmen musste, war das Singen offenbar längere Zeit kläglich. Zu der Frage, wieviel schon in den Jahrzehnten nach der Reformation tatsächlich von den Gemeinden im Gottesdienst gesungen wurde, vgl. *D. Wendebourg*, Reformation (s. Anm. 15), 351f./194f. und vgl. *P. Graff*, Geschichte der Auflösung (s. Anm. 13), 148. 265; *C. Boyd Brown*, Singing the Gospel. Lutheran Hymns and the Success of the Reformation, Cambridge/Mass. 2005; *K. Küster*, Musik im Namen Luthers. Kulturtraditionen seit der Reformation, Kassel 2016.

⁶⁴ *P. Veit*, Das Gesangbuch in der Praxis Pietatis der Lutheraner, in: H.-C. Rublack (Hrsg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988 (SVRG 197), Gütersloh 1992, 435–454.

⁶⁵ *A. Holzem*, Christentum in Deutschland 1550–1800. Konfessionalisierung. Aufklärung. Pluralisierung. Bd. 1, Paderborn 2015, 512.

⁶⁶ *P. Veit*, Gesangbuch in der Praxis Pietatis (s. Anm. 64), 445. Ähnliches ereignete sich im Salzburger Land, wo noch nach Verhaftungen und der großen Zwangsemigration der sog. „Geheimprotestanten“ im 18. Jahrhundert katholische Knechte und Mägde auf Höfen von Evangelischen, die das illegaler Weise und ohne organisierte Gemeinden und Pfarrer waren, solche Hausandachten erlebten und sich dem verbotenen Glauben anschlossen (*R. Leeb*, Zwei Konfessionen in einem Tal, in: *R. Klieber/H. Hold* [Hrsg.], Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes, Wien u. a. 2005, 129–150, 145; zu diesen Andachten selbst 132f.).

⁶⁷ Vgl. den Titel eines Gesangbuches aus dem frühen 18. Jahrhundert: Universal-Gesang-Buch. Welches auf alle Fälle, alle Zeiten, alle Glaubens-Lehren, alle Lebens-Pflichten, auf alle Evangelia und Episteln, auf alle Stände und Personen, besonders auf den Catechismus gerichtet. Zitiert bei *C. A. Zell*, Untersuchungen zum Problem der geistlichen Barocklyrik mit besonderer Berücksichtigung der Dichtung Johann Heermanns (1585–1647) (Probleme der Dichtung 12), Heidelberg 1971, 106, aufgenommen von *P. Veit*, Gesangbuch als Quelle (s. Anm. 16), 209.

sprüche ein, und manch einer stellte sich daraus mit eigener Hand ein eigenes kleines Gesangbuch zusammen, das er immer mit sich führte⁶⁸ – nicht umsonst bewahrte man die Gesangbücher in der Verfolgung mit äußerster Hartnäckigkeit, hatten Verfolger es immer besonders auf die Gesang- und Andachtsbücher abgesehen, wofür gerade das hiesige Salzburger Land ein sprechendes Beispiel ist.⁶⁹

Die häuslichen Andachten, die es, in dieser oder jener Form, nicht nur in den Städten, sondern auch auf dem Lande gab, waren mit dem Gottesdienst der Kirche verknüpft, indem sie von ihm zehrten, aber ihn umgekehrt auch durch die persönliche Aufnahme und Verarbeitung des dort Erlebten im Kreis der Beteiligten trugen – eine Balance von Amtsträgertätigkeit und allgemeinem Priestertum. So waren sie ein Ausdruck dessen, dass der kirchliche Gottesdienst von jedenfalls sehr vielen keineswegs als fremde, oktroyierte Pflichtübung, sondern als der eigene empfunden wurde. Gleichwohl setzte um den Beginn des 17. Jahrhunderts ein Prozess der Entfremdung ein. Ein Prozess, der aber nicht durch eine „volksreligiöse“ Gegenströmung ausgelöst wurde, sondern seine Wurzel gerade in der intensiven Frömmigkeit derer hatte, die auch zu Hause beteten, lasen und sangen. Ihnen genügte der kirchliche Gottesdienst nicht mehr. Die persönliche Andacht, je länger je mehr auch die individuelle Andacht, der das Gesangbuch zusammen mit anderen geistlichen Büchern diente – ich nenne nur den konfessions- und länderübergreifend gelesenen Bestseller *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1605–1610) von Johann Arndt –, die persönliche Andacht hatte höhere Ansprüche. Der gerade genannte Arndt, selbst Pastor und schließlich in kirchenleitendem Amt, klagt nicht darüber, dass die Lutheraner zu wenig in die Kirche gingen, sondern er klagt angesichts dessen, dass sie „alle Predigten in ihrem Kirchspiel anhören, monatlich beichten und zum Abendmahl gehen.“⁷⁰ Denn den eifrigen

⁶⁸ P. Veit, *Gesangbuch in der Praxis Pietatis* (s. Anm. 64), 448; R. Leeb, *Zwei Konfessionen in einem Tal* (s. Anm. 66), 140 zu einer entsprechenden Praxis bei den Salzburger „Geheimprotestanten“.

⁶⁹ S. A. von Schlachta, *Die Emigration der Salzburger Kryptoprotestanten*, in: Rudolf Leeb/Martin Scheutz/Dietmar Weigl (Hrsg.), *Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg* (VIÖG 51), Wien/München 2009, 63–92, 67. 72. 75. 78. Photo eines Verstecks solcher Bücher bei R. Leeb, *Zwei Konfessionen in einem Tal* (s. Anm. 66), 139.

⁷⁰ H. Leube, *Orthodoxie und Pietismus* (s. Anm. 17), 71, zusammenfassende Paraphrase von Johann Arndt, *Vom wahren Christenthumb* I 8,15 (Ed. der Uraus-

Gottesdienstbesuchern fehlte in seinen Augen das Entscheidende, eine persönliche Erfahrung, die über das, was im Gottesdienst geschieht, die Mitteilung des Gotteswortes im gehörten Evangelium und geschmeckten Abendmahl, hinausging, ja, die den Gottesdienst vielleicht überflüssig machte.⁷¹ Hier brach sich ein Individualisierungsschub Bahn, der den früheren, „im Wir der Konfessionskirche [aufgehoben]“⁷² Generationen des Konfessionellen Zeitalters fremd war und im späten 17. Jahrhundert zum Pietismus führte.⁷³ Mit dieser das Konfessionelle Zeitalter ablösenden Strömung sollte auch dessen Kirchenordnung ins Visier der Kritik geraten, insbesondere die zentrale, alles andere bestimmende Stellung des kirchlichen Gottesdienstes. Zugleich kam nun aber auch eine Kirche in den Blick, die nicht mehr mit der Gesamtgesellschaft identisch sein und deren Gottesdienst nicht mehr die ganze Gesellschaft versammeln musste.⁷⁴

gabe von 1605 Anselm Steiger, Hildesheim u. a. 2009, 75, Z. 9ff. / Nachdruck der Gesamtausgabe von 1610, ed. Steiger, Hildesheim u. a. 2007, 79).

⁷¹ Vgl. J. Wallmann, *Der Pietismus*, Göttingen 2019², 32–39; ders., Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum, in: ders., *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Tübingen 1995, 20–45.

⁷² T. Kaufmann, Rostock (s. Anm. 14), 615.

⁷³ Zu diesem Weg als Bewegung eines „gesteigerte[n] Selbständigkeitsbewußtsein[s]“, durch die sich „die enge Beziehung [lockerte], in die die Orthodoxie die Herzenvorgänge zu den äußeren Handlungen der Kirche gesetzt hatte“, vgl. K. Holl, *Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III. Der Westen*, Tübingen 1928, 302–384, Teil I, Zitate 331.328.

⁷⁴ Hatte die Kirche des Konfessionellen Zeitalters auf die Christianisierung aller hingearbeitet, konzentrierte sich der Pietismus auf die Sammlung derer, „die mit Ernst Christ sein wollen“ (M. Luther, im Pietismus aufgenommen), der „wahrhaft Frommen“. War im Konfessionellen Zeitalter der Gottesdienst, der alle umfasste, das Zentrum kirchlichen Lebens, war es für den Pietismus das Konventikel (*collegium pietatis*), die Sonderversammlung der *ecclesiola in ecclesia*. Dabei wollte der kirchliche Pietismus im Gefolge seines – lutherischen – Begründers und Hauptrepräsentanten Philipp Jakob Spener (1635–1705) die Sonderversammlung nicht an die Stelle, sondern neben den kirchlichen Gottesdienst setzen und die *ecclesiola* nicht aus der gesamtgesellschaftlichen *ecclesia* herauslösen, sondern als Sauerteig in ihr und zu ihrer Besserung wirken lassen; der radikale Pietismus hingegen setzte nur noch auf das Konventikel und ließ die übrige Gesellschaft religiös ihrer Wege gehen.