ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Beiheft 16

Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa

Duncker & Humblot · Berlin

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. der frühen Neuzeit

Herausgegeben von

Johannes Kunisch, Klaus Luig, Peter Moraw

Beiheft 16

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa

(Mit einer Auswahlbibliographie)

Herausgegeben von

Heinz Schilling

Duncker & Humblot · Berlin

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

[Zeitschrift für historische Forschung / Beiheft]
Zeitschrift für historische Forschung : Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. der frühen Neuzeit.
Beiheft. — Berlin : Duncker und Humblot.
Früher Schriftenreihe
ISSN 0931-5268
16. Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa. – 1994

Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa : (mit einer Auswahlbibliographie) / hrsg. von Heinz Schilling. – Berlin : Duncker & Humblot, 1994
(Zeitschrift für historische Forschung : Beiheft ; 16)
ISBN 3-428-07981-7
NE: Schilling, Heinz [Hrsg.]

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten
© 1994 Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Fremddatenübernahme und Druck:
Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin
Printed in Germany

ISSN 0931-5268
ISBN 3-428-07981-7

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In memoriam Volker Press, 1939 - 1993

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Vorwort

Der vorliegende Band vereinigt die um zwei weitere Aufsätze und eine Auswahlbibliographie ergänzten Beiträge einer Sektion gleichen Titels auf dem Hannoveraner Historikertag von 1992. Über den historiographischen Hintergrund, den methodisch-theoretischen Rahmen und die Zielsetzung der Sektion und dieser aus ihr hervorgegangenen Aufsatzsammlung unterrichtet ausführlich die Einleitung des Herausgebers. An dieser Stelle ist daher nur der gebührende Dank abzustatten — an Frau Karin Heilmann und Frau Heike Scherneck M.A., die die Manuskripte bis zur Drucklegung betreut haben, an meinen Gießener Kollegen Peter Moraw, von dem die Idee zur Publikation in dieser Reihe stammt, an Herrn Kollegen Johannes Kunisch, der sie freundlich aufgriff, an den Verlag, der die Drucklegung effektiv und zügig bewerkstelligte. Ich widme den Band dem Andenken an Volker Press, in Erinnerung an eine kollegiale Freundschaft, die 1972 begann, als er mich zur Mitarbeit am ersten Band der *Zeitschrift für Historische Forschung* einlud.

Berlin, im Januar 1994

Heinz Schilling

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verzeichnis der Mitarbeiter

Prof. Dr. *D. Martin Brecht* D.D., Westfälische Wilhelms-Universität, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Universitätsstraße 13/17, 48143 Münster

Gérald Chaix, Maître de Conférences, Université François Rabelais (Tours), 3, rue des Tanneurs, F-3700 Tours

Dr. *Robert v. Friedeburg,* Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie, Abteilung Geschichtswissenschaft, Universität Bielefeld, Postfach 10 01 31, 33501 Bielefeld

Prof. Dr. *Hans-Jürgen Goertz,* Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Universität Hamburg, Allende-Platz 1, 20146 Hamburg

Dr. *Bruce Gordon,* Department of Modern History, St. Andrews, Fife, Scotland KY16 9AL

Dr. *Herman Roodenburg,* P. J. Meertens-Instituut, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Keizersgracht 569 - 571, 1017 DR Amsterdam

Prof. Dr. *Heinz Schilling,* Lehrstuhl für Geschichte der Frühen Neuzeit, Institut für Geschichtswissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

PD Dr. *Heinrich Richard Schmidt,* Universität Bern, Historisches Institut, Unitobler, Länggaßstraße 49, CH-3009 Bern

PD Dr. *Helga Schnabel-Schüle,* Universität Tübingen, Historisches Seminar, Abteilung für neuere Geschichte, Wilhelmstr. 36, 72074 Tübingen

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Inhaltsverzeichnis

Heinz Schilling

Die Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa in interkonfessionell vergleichender und interdisziplinärer Perspektive — eine Zwischenbilanz ... 11

Martin Brecht

Protestantische Kirchenzucht zwischen Kirche und Staat. Bemerkungen zur Forschungssituation 41

Helga Schnabel-Schüle

Kirchenzucht als Verbrechensprävention 49

Bruce Gordon

Die Entwicklung der Kirchenzucht in Zürich am Beginn der Reformation 65

Heinrich-Richard Schmidt

Pazifizierung des Dorfes — Struktur und Wandel von Nachbarschaftskonflikten vor Berner Sittengerichten 1570-1800 91

Herman Roodenburg

Reformierte Kirchenzucht und Ehrenhandel. Das Amsterdamer Nachbarschaftsleben im 17. Jahrhundert 129

Robert von Friedeburg

Anglikanische Kirchenzucht und nachbarschaftliche Sittenreform: Reformierte Sittenzucht zwischen Staat, Kirche und Gemeinde in England 1559-1642 153

Hans-Jürgen Goertz

Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in den täuferischen Bewegungen der Frühen Neuzeit 183

Gérald Chaix

Die schwierige Schule der Sitten — christliche Gemeinden, bürgerliche Obrigkeit und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Köln, etwa 1450 - 1600 199

Heinz Schilling und *Heike Scherneck*

Auswahlbibliographie 219

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa in interkonfessionell vergleichender und interdisziplinärer Perspektive — eine Zwischenbilanz

Von Heinz Schilling, Berlin

I.

Sozialdisziplinierung und Sozialkontrolle zählen heute zu den bevorzugten Untersuchungsfeldern der struktur- und gesellschaftsgeschichtlich interessierten Frühneuzeitforschung. Angeregt durch die Untersuchungen Gerhard Oestreichs zu den längerfristigen Konsequenzen der im 16. Jahrhundert mit Macht einsetzenden philosophisch-theoretischen Debatten und der von ihnen ausgelösten konkreten Maßnahmen zur Disziplinierung des Individuums und der Gesellschaft[1], breitete sich das Interesse an der mentalitätsgeschichtlichen und sozio-psychologischen Seite der frühneuzeitlichen Formierung und Modernisierung der europäischen Gesellschaften rasch aus. Im Rückblick auf rund drei Jahrzehnte läßt sich feststellen, daß die Diskussion um Entstehung, Charakter und Tiefenwirkung der frühneuzeitlichen Sozialdisziplinierung sich zu einem geradezu vorbildlichen Beispiel internationaler und interdisziplinärer Forschung in Europa und Übersee entwickelt hat. Das ist einerseits das Ergebnis einer allgemeinen Verdichtung und Intensivierung der internationalen Kooperation in der Geschichtswissenschaft[2]. Andererseits hängt das aber auch mit der im besten Sinne aktuellen Dimension des Paradigmas zusammen, das die frühneuzeitlichen Prozesse und Strukturen erfaßbar macht als unmittelbare Vorgeschichte des geistigen und psychischen Profils der Moderne und

---

[1] Vgl. *Winfried Schulze,* Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit", in: ZHF 14 (1987), 265-302, mit den zentralen Belegen aus dem Werk Oestreichs sowie einer konzisen historiographischen Würdigung. — In theoretisch-kritischer Perspektive zuletzt der Gießener Frühneuzeitler *Günther Lottes,* Disziplin und Emanzipation. Das Sozialdisziplinierungskonzept und die Interpretation der frühneuzeitlichen Geschichte, in: Westfälische Forschungen 42 (1992), 63-74.

[2] Anders *Günther Lottes,* Disziplin (Anm. 1), 72, der richtig feststellt, daß „Oestreichs Sozialdisziplinierungsvorstellung . . . auf der deutschen historischen Erfahrung im Zeitalter des Absolutismus" basiert, aber außer acht läßt, daß die internationale Frühneuzeitforschung das Paradigma längst an die spezifischen Gegebenheiten in den anderen Ländern angepaßt hat.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

damit auch der individual- wie sozialpsychologischen Problemlagen des „modernen" Menschen im ausgehenden 20. Jahrhundert.

Es gehört zu den Vorzügen des Oestreichschen Interpretaments, daß es im Zuge seiner Aufnahme durch die internationale Frühneuzeitforschung fruchtbare Verbindungen mit anderen, ähnlich ausgerichteten Frage- und Interpretationsansätzen einging, wie namentlich mit der Erforschung des frühneuzeitlichen Policeywesens, der Eliasschen Vorstellung vom Prozeß der Zivilisation oder der Kriminalitätsgeschichte. Schwieriger war der Brückenschlag zur Kirchen- und Religionsgeschichte. Denn wie die Geschichtsbetrachtung von Gerhard Oestreich allgemein, so war auch sein Konzept der Sozialdisziplinierung ausgesprochen säkular und etatistisch geprägt[3]. Das hat aber nicht auf Dauer verhindert, daß die Debatte schließlich auch auf offensichtlich gleichgerichtete Phänomene und Prozesse in den frühneuzeitlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften ausgeweitet und die Frage gestellt wurde, in welchem Verhältnis die Sozialdisziplinierung als säkularer Prozeß zur religiös-kirchlichen Disziplinierung stand. Die Verknüpfung zwischen „Sozialdisziplinierung" und „Kirchenzucht", deren Untersuchung übrigens bereits lange vor Beginn der Sozialdisziplinierungsdebatte eingesetzt hatte, brachte zweifellos für die Kirchenzuchtsforschung neue Antriebe und einen erweiterten, gesamtgesellschaftlichen Diskussionsrahmen. Vielleicht noch wichtiger war diese neue Forschungsallianz jedoch für das Oestreichsche Paradigma. Denn erst die Ergänzung um „Basisphänomene" nach Art der Kirchenzucht, die ja auch und gerade die unteren Schichten der Bevölkerung erfaßte, konnte eine von vielen Kritikern gegen die ursprüngliche Vorstellung von der frühneuzeitlichen Sozialdisziplinierung zu recht ins Feld geführte Unzulänglichkeit überwinden, nämlich die Diskrepanz zwischen dem weitreichenden, allgemeingeschichtlichen Erklärungsanspruch einerseits und der schmalen quellenmäßigen Absicherung andererseits, und zwar vorwiegend durch hochtheoretische Aussagen von Philosophen, allenfalls noch durch Willensbekundungen und normative Texte der politischen Elite. Erst die zentrale Berücksichtigung der Kirchenzucht, in anderer Weise auch die Erschließung von Kriminalgeschichtsakten, hat die Oestreichsche These aus dem abgehobenen Himmel der Philosophen und Bürokraten heruntergeholt auf den Boden realgeschichtlicher, auch quellenmäßig nachweisbarer Abläufe.

Die wissenschaftliche Erforschung der Kirchenzucht setzte unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg ein. Sie wurde im wesentlichen getragen von

[3] Ältere Überlegungen bei *Heinz Schilling,* „Geschichte der Sünde" oder „Geschichte des Verbrechens". Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchenzucht, in: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento 12 (1986), 169-192, hier v. a. 173-176 (engl. Fassung in: Politics and Society in Reformation Europe, hrsg. v. E. I. Kouri und T. Scott, London 1987, 289-310, hier 293 ff.). Dazu auch *Winfried Schulze,* Oestreichs Begriff (Anm. 1), 279 f., 294 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kirchenhistorisch interessierten Frühneuzeithistorikern, die die kirchlich-religiösen Disziplinierungsbemühungen, und zwar zunächst fast ausschließlich diejenigen der Calvinisten, als einen zentralen und folgenreichen Vorgang nicht nur der Kirchen-, sondern auch der Sozial- und Mentalitätsgeschichte begriffen. Vorangegangen waren Forscher aus *Nordamerika, Frankreich,* den *Niederlanden* und *Deutschland,* aus Ländern also, wo einerseits die Kirchengeschichte traditionell stark war und andererseits nach neuen Wegen einer in die Allgemeingeschichte integrierten und alle Teilbereiche des menschlichen Lebens berücksichtigenden Sozialgeschichte gesucht wurde[4]. Andere Länder folgten rasch, allerdings häufig mit einer spezifischen Akzentuierung ihres Interesses an der Kirchenzucht, die sich aus den besonderen historischen und historiographischen Traditionen ergab. In *England* und *Skandinavien* zum Beispiel war die Geschichte der Kirchenzucht von vornherein eng verbunden mit der Erforschung der weitergreifenden Sozialkontrolle in Kleinstädten und auf dem Lande, die informell durch die Nachbarn und offiziell durch weltliche und kirchliche Amtsträger wahrgenommen wurde. Konsequenterweise waren es dann auch die Historiker dieser Länder, die bereits früh den Bogen zu den sozialwissenschaftlich geprägten Problemstellungen der Kriminalitätsgeschichte schlugen[5]. In *Italien* ergab sich die Erforschung von Zucht und Disziplin

[4] Zur *nordamerikanischen* Forschung vgl. im bibliographischen Anhang die Arbeiten von *Robert M. Kingdon, William Monter, Alfred Soman* und *Raymond Mentzer;* zur *französischen* Forschung diejenigen von *Bernard Vogler, Jean Estèbe, Janine Garrisson-Estèbe, Solange Bertheau.* Zu den *Niederlanden,* wo die Kirchenzuchtsforschung anfänglich unter dem Dach der „großen" vaterländischen Frage nach dem Einfluß des Calvinismus auf die niederländische Geistes- und Nationalgeschichte betrieben wurde, die Arbeiten von *Arie Th. van Deursen, R. B. Evenhuis, M. Spiertz, Herman Roodenburg;* zu *Deutschland* diejenigen von *Paul Münch, Heinz Schilling,* später dann auch von *Heinrich Richard Schmidt* und *Helga Schnabel-Schüle.* Die *schottische* Geschichtsschreibung trat erstaunlicherweise relativ spät in die neuere Debatte um die Kirchenzucht ein, obgleich die calvinistische Kirche Schottlands in der frühen Neuzeit eine ausgeprägte presbyteriale Kirchenzucht ausgeübt hat. Zur Kirchenzucht im Rahmen einer Parochialmonographie: *G. A. Henderson,* The Kirk of St. Ternan Arbuthnott, Edinburgh / London 1962; dann mit modernen quantifizierenden Methoden *G. Parker,* The „Kirk By Law Established": St. Andrews 1559-1600, in: Perspectives in Scottish Social History, hrsg. v. L. Leneman, Aberdeen 1988, 1-32. *J. Cameron,* Godly Nurture and Admonition in the Lord, in: Die dänische Reformation, hrsg. v. L. Grane u. K. Hørby, Göttingen 1990, 264-276. Ein erhellender Vergleich: *J. Kirk,* „The Politics of the Best Reformed Kirks": Scottish achievements and English aspirations in church government after the Reformation, in: ScHR 59 (1980), 22-53.

[5] Zu *Schweden* vgl. etwa *J. Sundin,* Control, Punishment and Reconciliation. A Case Study of Parish Justice in Sweden before 1850, in: Tradition and Transition. Studies in Microdemography and Social Change, hrsg. v. A. Brändström u. J. Sundin, Umeå 1981, 9-66 (mit älterer Literatur); *T. Dahlerup,* Sin, Crime, Punishment and Absolution. The Disciplinary System of the Danish Church, in: Die dänische Reformation (Anm. 4), 277-288, wo der etatistische Charakter des lutherischen Zuchtsystems besonders deutlich wird. Die 1629 verfügte Einführung einer Kirchenzucht nach calvinistischem Muster war staatlich gesteuert *(P. G. Lindhardt,* Skandinavi-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

in der frühneuzeitlichen Kirche hauptsächlich aus der Beschäftigung mit den Visitationen des tridentinischen Katholizismus. Sie öffnete sich dann aber rasch umfassenderen Fragen frühneuzeitlicher Sozialdisziplinierung und entwickelte dabei spezifische Fragestellungen und Perspektiven, die der internationalen Kirchenzuchtsforschung neue Impulse geben können. Ich denke dabei insbesondere an Paolo Prodis Buch über den Zusammenhang von Konfessionseid und Disziplinierung oder an Pierangelo Schieras facetten- und ideenreiche Studien auf dem Überschneidungsfeld von Sozialgeschichte, Ikonologie und Psychologie, unter anderem über den Zusammenhang von Sozialdisziplinierung und Entstehung der neuzeitlichen Melancholie[6].

Die beschriebene Hinwendung zur Kirchenzucht, die im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung zwar nicht „erfunden"[7], wohl aber

---

sche Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert, Göttingen 1982, 242.) — Zu *England* vgl. aus der inzwischen beinahe uferlosen Literatur etwa: Crime and the Law. The Social History of Crime in Western Europe since 1500, hrsg. v. *V. A. C. Gatrell, B. Lenman* u. *G. Parker,* London 1980; *A. Fletcher,* Reform in the Provinces. The Government of Stuart England, New Haven / London 1986, behandelt die religiösen Zuchtimpulse ganz im Kontext staatlicher Politik und deren Erfolgsbedingungen (v. a. 262-281). — Auch in *Frankreich* und den *Niederlanden* ging die Kirchenzuchtsforschung seit Mitte der siebziger Jahre rasch eine Verbindung mit der Kriminalitätsgeschichte ein. Zu der demgegenüber vergleichsweise distanzierten Einstellung der deutschen Kirchenzuchtsforschung der Kriminalgeschichte gegenüber vgl. *Heinz Schilling* „Geschichte der Sünde" (Anm. 3), 173 ff.

[6] *Paolo Prodi,* Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storica constituzionale dell'Occidente, Bologna 1992; demnächst *ders.,* Akten der internationalen Tagung „Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medio evo ed età moderna" vom 7.-10. Oktober 1993 in Bologna. — *Pierangelo Schiera,* Melanconia e disciplina: considerazioni preliminari su una coppia di concetti all'alba dell'età moderna, in: Studi politici in onore di Luigi Firpo, hrsg. v. S. Rota Ghibaudi u. F. Barcia, Bd. I, Mailand 1990, 257-278; *ders.*, Melanconia e disciplina: riflessioni critiche, in: Il vivente e l'anima. Tra scienza, filosofia e tradizione (BioLogica 4), Bologna 1990, 137-152; *ders.*, Lo stato moderno e il rapporto disciplinamento-legittimazione, in: Problemi del socialismo 5 (1986), 111-135; *ders.,* Il Bonum commune fra corpi e disciplina: alle radici della politica nel medioevo, in: Democrazia e diritto (1991), 29-51; *ders.,* Socialità e disciplina: la metafora del cavallo nei trattati rinascimentali e barocchi di arte equestre, in: Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica, hrsg. v. W. Euchner, F. Rigotti u. P. Schiera, (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Beiträge, 7) Bologna / Berlin 1993, 143-182; *ders.*, La conception weberienne de la discipline et le thème de la Lebensführung, in: Scienza & Politica 8 (1993). Zur italienischen Visitationsforschung: *Angelo Turchini,* Studium, Inventarisierung, Regestenbildung und Edition der Visitationsakten des 15. und 16. Jahrhunderts: Italienische Erfahrungen und offene Probleme, in: Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa, hrsg. v. E. W. Zeeden und P. Th. Lang, Stuttgart 1984, 76-118 (und ältere Literatur); Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi, hrsg. v. Cecilia Nubola u. Angelo Turchini, Bologna 1993. Jüngere Monographien: *Daniele Montanari,* Disciplinamento in terra veneta, Bologna 1987; *Miriam Turrini,* La coscienza e le leggi. Moralę e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna, Bologna 1991.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

neuzeitlich formiert worden war, war nicht im eigentlichen Sinne eine Entdeckung, eher eine Wiederentdeckung. Denn die von den kirchlichen Zuchtinstanzen überlieferten Quellen hatten bereits Historiker des 19. und frühen 20. Jahrhunderts als aussagekräftige Fundgrube für die traditionelle Kulturgeschichte geschätzt, gleichsam als Steinbruch für ein Sittengemälde aus Urväter Zeiten. Entschieden neu waren allerdings die Frage- und Interessenrichtung sowie die Methoden der Auswertung. An die Stelle einer mehr oder weniger zufälligen Auswahl von spektakulären Einzelfällen trat die systematische Analyse auf quantitativ-statistischer Basis; die Schlüssellochperspektive auf das sittliche bzw. unsittliche Leben vergangener Generationen wurde ersetzt durch das struktur- und mentalitätsgeschichtliche Interesse der modernen, sozialwissenschaftlich inspirierten Geschichtswissenschaft. Dadurch wurde die letztlich statische Interpretation der älteren Kultur- und Alltagsgeschichte, die Sittenverfehlungen insbesondere im sexuellen Bereich als anthropologische Konstante behandelte, überwunden zugunsten entwicklungsgeschichtlicher Fragestellungen nach Veränderungen in den sittlichen Normen und Verhaltensweisen sowie auf deren Einbettung in den allgemeinen sozialen Wandel. Richtungweisend waren anfangs die mentalitätsgeschichtlichen Entwürfe der französischen Annales-Schule, und zwar sowohl für französische als auch für nordamerikanische Forscher. Die Ankopplung an die Diskussion über die frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung brachte dann insofern neue Impulse, als sie die Kirchenzuchtsforschung für Interpretationsansätze der Max-Weber-Tradition öffnete, vor allem für eine den frühneuzeitlichen Gegebenheiten angepaßte Modernisierungstheorie.

In den rund zwanzig Jahren seit den frühen Untersuchungen von Robert M. Kingdon, William Monter, Solange Bertheau, Bernhard Vogler und Jean Estèbe sind Studien zur frühneuzeitlichen Kirchenzucht in nahezu allen europäischen Ländern erschienen, die Auskunft sowohl über die Träger und die Betroffenen als auch über die konkreten Ziele und Resultate erteilen. Die meisten dieser Untersuchungen beziehen sich auf die Zeit zwischen etwa 1550 und 1650; doch gibt es auch Langzeitanalysen vom 16. bis ins 18., teilweise sogar bis ins 19. Jahrhundert[8]. Es erschien demnach angemes-

[7] Wie die Sozialdisziplinierung allgemein [*W. Buchholz,* Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter, in: ZHF 18 (1991), 129-147], so hatte auch die frühneuzeitliche Kirchenzucht ihre Wurzeln im späten Mittelalter. Vgl. etwa *Bruce Gordon,* Clerical Discipline and the Rural Reformation. The Synod in Zürich, 1532-1580, Bern 1992; *R. M. Wunderli,* London Church Courts and Society on the Eve of the Reformation, Cambridge / Mass. 1981. Zur Kontinuität zwischen spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Zucht im Rahmen einer Reichsstadt ausführlich jetzt auch der unten abgedruckte Beitrag von Gérald Chaix.

[8] Diese längerfristige Pespektive findet sich insbesondere in den in der Auswahlbibliographie aufgelisteten Arbeiten von *Heinrich Richard Schmidt* und *Heinz Schilling.* Eine mittlere Zeitperspektive etwa bei *Robert von Friedeburg,* Landes-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sen, eine Zwischenbilanz zu versuchen, um einerseits die Ergebnisse zu sichten und andererseits neue Wege abzustecken, auf denen eine weitere Vertiefung unserer Kenntnisse erreicht werden kann. Eine solche Zwischenbilanz hatte sich die Sektion „Kirchenzucht" auf dem Hannoveraner Historikertag zur Aufgabe gestellt[9]. Es liegt in der Natur solcher Veranstaltungen und demzufolge auch der daraus erwachsenen Publikationen, daß sie nur bedingt zu einer systematischen oder gar erschöpfenden Aufarbeitung eines gegebenen Problems in der Lage sind. Immerhin mag die aus der Hannoveraner Sektion hervorgegangene Sammlung von acht Beiträgen, die sich auf unterschiedliche europäische Länder und verschiedene Konfessionen oder Religionsgemeinschaften beziehen, Anlaß zu einigen Reflexionen über den gegenwärtigen Stand und die zukünftigen Möglichkeiten der Kirchenzuchtsforschung bieten.

Zwei Problemzusammenhänge sollen herausgegriffen und detailliert erörtert werden, weil sie für das gegenwärtige und zukünftige Profil des Forschungsfeldes bestimmend sind — zum einen die Methoden und theoretischen Ansätze sowie der Zwang zur interdisziplinären Zusammenarbeit (II); zum anderen die konfessionsgeschichtlichen und religionssoziologischen Zusammenhänge, das heißt die Frage nach Ähnlichkeiten oder Unterschieden in den Grundlagen, den Instrumentarien und den kurz- wie langfristigen gesellschaftsgeschichtlichen Wirkungen der religiösen Zucht der einzelnen frühneuzeitlichen Konfessionskirchen sowie der nichtkonfessionell verfaßten Denominationen (III).

Zwei weitere, nicht weniger wichtige Fragen scheinen mir gegenwärtig entweder keiner erneuten Grundsatzerörterung bedürftig, oder sie sind aufgrund der Komplexität der vorliegenden Ergebnisse und deren gesamtgeschichtlicher Verflechtung noch nicht konzise beschreibbar, jedenfalls nicht im Rahmen eines einleitenden problemorientierten Essays: Ersteres gilt meinem Eindruck nach für die im Titel der Hannoveraner Sektion aufgeworfene Frage nach der sachlichen und zeitlichen Zuordnung und dem geschichtlichen *Zusammenspiel von Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung*. Zugestanden, daß „Sündenzucht und Kriminalzucht . . . sich in der Praxis eng verflochten" zeigen konnten[10], und Modifikationen eingerech-

herrschaft und Kirchenzucht. Voraussetzungen und Folgen von Staatsbildungsprozessen für Chancen und Erfolge reformierter Sittenzucht: Die Landgrafschaft Hessen(-Kassel) und die Grafschaft Essex im Vergleich. 1560-1660, in: Westfälische Forschungen 42 (1992), 192-214; *ders.* Sündenzucht und sozialer Wandel. Earls Colne (England), Ipswich und Springfield (New-England) c. 1524-1690 im Vergleich, Stuttgart 1993.

9 Das große Auditorium von mehreren hundert Zuhörern sowie die zahlreichen sachkundigen Diskussionsbeiträge belegen, daß die Sektion zur frühneuzeitlichen Kirchenzucht offensichtlich einem aktuellen Bedürfnis der Frühneuzeitforschung entsprach.

10 So *Helga Schnabel-Schüle* in ihrem unten abgedruckten Beitrag.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

net, die das konkrete Untersuchungsobjekt verlangt, scheint im Grundsätzlichen die vor einigen Jahren formulierte Position akzeptiert, der zufolge „Kirchenzucht . . . ohne Zweifel ‚Sozialdisziplinierung' war", in ihren theoretischen Grundlagen, Zielen und Mitteln aber von der Kriminalzucht des frühmodernen Staates zu unterscheiden sei, vor allem von deren rigidester Form, der Kriminaljustiz. Als „Sündenzucht" leistete sie einen eigenständigen Beitrag zu jenem säkularen Prozeß, den wir Sozialdisziplinierung nennen und an dem je auf ihre spezifische Art kirchliche, staatliche, gesellschaftliche, kulturelle und weitere Kräfte teilhatten. Und so gilt auch umgekehrt, daß — wie es Winfried Schulze formulierte — „Sozialdisziplinierung ein säkularer Prozeß (ist), der durch die religiöse Disziplinierung unterstützt, aber nicht bestimmt wird", wenn sie auch, so würde ich ergänzen, über bestimmte Phasen vor allem des 16. und 17. Jahrhunderts hin von der Kirchenzucht und der noch im einzelnen vorzustellenden breiten Palette weiterer Kontroll- und Disziplinierungsmaßnahmen der Konfessionskirchen und Denominationen wesentlich mitgeprägt wurde[11]. Martin Brecht greift im vorliegenden Band das Problem von Abgrenzung und Zusammenspiel der beiden Zuchttypen nochmals in bezug auf die protestantischen Varianten der Kirchenzucht auf und führt es zu einer — wie ich meine — weitgehend abschließenden Klärung, die Kirchen- und Profanhistoriker gleichermaßen überzeugen sollte.

Der zweite im folgenden ausgeklammerte Problemzusammenhang ist die *gesamteuropäisch vergleichende Beschreibung und Gewichtung* des Phänomens „frühneuzeitliche Kirchenzucht". Eine solche Synthese läßt sich in einem Problemaufriß der vorliegenden Art nicht leisten, wahrscheinlich ist sie gegenwärtig überhaupt noch nicht möglich. Denn es liegen zwar inzwischen Fallstudien aus einer Vielzahl europäischer Länder und Regionen vor. Diese sind aber ganz überwiegend mit einer besonderen Form der Kirchenzucht befaßt, nämlich der protestantischen, und hier vor allem der

---

11 *Heinz Schilling,* Geschichte der Sünde (Anm. 3), 169 ff., 192; *ders.,* Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert, in: Stände und Gesellschaft im Alten Reich, hrsg. v. Georg Schmidt, Stuttgart 1989, 265-302, hier 266 ff., 302 (erstes Zitat); *Winfried Schulze,* Oestreichs Begriff (Anm. 1), 279 (letztes Zitat). — Andere Forscher mahnen die — für mich selbstverständliche — Bereitschaft der Kirchenzuchtsforschung an, sich in eine übergreifende Erforschung des ganzen, breiten Spektrums frühneuzeitlicher Disziplinierung und Kontrolle zu integrieren. Wenn ich richtig sehe, stellen sie mit dieser Forderung aber nicht meine Grundthese in Frage, daß die Kirchenzucht einen spezifischen, aufgrund der besonderen religionssoziologischen Strukturen des frühneuzeitlichen Gesellschaftssystems überaus wichtigen Beitrag zu diesem Gesamtprozeß leistete und dementsprechend begrifflich und systematisch eigenständig erforscht werden soll. Vgl. entsprechend Ausführungen in den unten abgedruckten Aufsätzen von *Helga Schnabel-Schüle* (vor allem Anm. 13) und *Herman Roodenburg* sowie *Gerd Schwerhoff,* Devianz in der alteuropäischen Gesellschaft, in: ZHF 19 (1992), 385-414, hier 399.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

calvinistisch-presbyterialen. Die Ausweitung der Perspektive auf den nachtridentinischen Katholizismus und die nicht-konfessionell verfaßten Denominationen, wie sie unten in Abschnitt III anvisiert wird, ist in der konkreten Feldarbeit weitgehend erst noch zu leisten. Hinzu kommt, daß von den vorhandenen Fallstudien noch kaum eine die europäisch vergleichende Perspektive einnimmt. Diese hätte eine doppelte Aufgabe zu erfüllen — sie müßte zum einen die regionale bzw. „nationale" Ausformung der Kirchenzucht vergleichend gewichten, und sie müßte zum anderen ungeachtet aller sachlichen und regionalen Differenziertheit das Phänomen „Kirchenzucht" als einen gesamteuropäischen Grundzug erfassen, der die neuzeitliche Konfiguration „Europa" maßgeblich mitprägte und sie von dia- oder synchron anderen Gesellschaftssystemen und diesen eigentümlichen Lebensformen unterscheidbar macht. Letzteres ist Teil der universalgeschichtlichen Frage nach dem religionssoziologischen Typus „Europa" und seinen säkular dynamisierenden Wirkkräften; ersteres ist ein — wie ich meine — wesentlicher Teil der frühneuzeitlichen Geschichte der europäischen Nationen und Regionen, und zwar bis hinab auf die Ebene von einzelnen Städten. Dabei geht es einerseits um die Herausbildung und spezifische Färbung neuzeitlicher Mentalitäts- und Verhaltensformen der einzelnen Menschen, andererseits um die Entwicklung neuzeitlicher Formen des kollektiven Bewußtseins als politische und kulturelle Identitäten von nationaler, regionaler und lokaler Reichweite[12].

II.

Was die methodischen und theoretischen Grundlagen der Kirchenzuchtsforschung anbelangt, so standen am Anfang der im eigentlichen Sinne wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Kirchenzucht die quantitativ-statistische Methode und die theoretische Einbindung in das entwicklungsgeschichtliche Modernisierungskonzept. Es war konsequent, mit dem Auszählen von Verfehlungen und Zuchtmaßnahmen sowie deren taxonomischer Zuordnung zu beginnen, ging es doch zunächst um die ganz banale Bestandsaufnahme und um die Korrektur der vorwissenschaftlichen Ausschlachtung der kirchlichen Quellen für die *histoire scandaleuse* der älteren Kulturgeschichte. Der quantitativ-statistische Einstieg ist auch heute noch unumgänglich, und zwar insbesondere dann, wenn die Erhebung mehrere Jahrhunderte überspannt und das Ziel verfolgt, den Wandel in den Normen

[12] Vgl. dazu auch unten Kap. III mit Anm. 35. Zu den einzelnen Ebenen der Identitätsbildung im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa demnächst die von Antoni Czacharowski herausgegebenen Akten der Tagung „Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und Neuzeit", die vom 2. bis 4. Juni 1993 am Historischen Institut der Universität Thorn stattfand.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und Prinzipien der Zucht oder im „Sünden-" bzw. Verfehlungsprofil der Gemeinden zu erfassen und einer Interpretation zugänglich zu machen. Denn so überzeugend und notwendig die gleich zu benennenden methodisch-theoretischen Ergänzungen und Perspektivenausweitungen auch sind, so gingen doch wesentliche Einsichten verloren, wollte man zu ihren Gunsten das Interesse am langfristigen Wandel aus der Kirchenzuchtsforschung ganz ausblenden. Nicht die Rückkehr zu den vorstatistischen Methoden einer an den Unwandelbarkeiten des menschlichen Sittenlebens interessierten Geschichtsbetrachtung tut not. Vielmehr gilt es hier wie in der Geschichtswissenschaft allgemein, den Verlockungen des Post-Modernismus zu widerstehen und die Spannungen und Aporien auszuhalten, die heute stärker noch als vor zwei bis drei Dezennien verbunden sind mit der Frage nach den Ursprüngen und dem Gewordensein der geistig-sittlichen und kulturell-intellektuellen Existenz des „modernen" Menschen. Hierfür ist die quantitativ-statistische Aufbereitung der Quellen auch weiterhin ein unersetzliches Instrument. Im übrigen waren sich die meisten „Quantifizierer" der Begrenztheit und Ergänzungsbedürftigkeit ihrer Methode durchaus bewußt und um entsprechende Korrekturen bemüht[13]. Die neuen, poststatistischen Methoden und Interpretationsangebote setzen diesen Weg entschieden und wissenschaftlich kreativ fort.

Mit diesen neuen Ansätzen, die alle Beiträge dieses Bandes explizit oder implizit bestimmen, folgt die jüngere Kirchenzuchtsforschung den gegenwärtigen Trends in der allgemeinen Geschichtswissenschaft. Auch sie ist durch eine „enorme Pluralisierungsdynamik" gekennzeichnet, auch sie baute in den letzten Jahren „festgefügte Erklärungshierarchien" ab und bezweifelt zunehmend „Vorstellungen von historischer Entwicklung", auch sie ist gekennzeichnet durch „die Wiederkehr des Individuellen, das neue Interesse an Menschen mit Namen und unterscheidbarer Geschichte"[14].

---

[13] Ich denke dabei etwa an das Mitte der 1970er Jahre entwickelte Projekt des Münsteraner Sonderforschungsbereiches 164 „Vergleichende geschichtliche Städteforschung" zur calvinistischen Kirchenzucht in Emden, Groningen und Leiden, das neben der statistisch-quantitativen Erhebung darauf abzielte, das individuelle Schicksal der durch die Kirchenzucht betroffenen Menschen zu erfassen. Zu diesem Zweck wurden parallel zur statistischen Kodierung aus den Quellen sogenannte „Verbalprotokolle" herausgezogen und für die Interpretation der Statistiken fruchtbar gemacht. Vgl. *Heinz Schilling,* Sündenzucht (Anm. 11), 265-269; *ders.*, Frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle, in: Treue und Eid. Treueformel, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, hrsg. v. Paolo Prodi, München 1993, 199-235 (mit ausführlichen Zitaten aus diesen „Verbalprotokollen").

[14] Dies sind die im vorliegenden Zusammenhang wichtigsten Merkmale der internationalen Trendwende in der Geschichtswissenschaft, wie sie Wolfgang Hardtwig auf der Podiumsdiskussion des Hannoveraner Historikertages zum Thema „Was kommt nach der Alltagsgeschichte?" beschrieben hat. Die Zitate entnehme ich dem Abdruck seines Statements in der Neuen Züricher Zeitung vom 9./10.1.1993.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Skepsis gegenüber allgemeingültiger historischer Entwicklung und Hinwendung zum Individuellen kommen insbesondere in der interdisziplinären Öffnung der Kirchenzuchtsforschung für Fragen, Problemstellungen und Erklärungsmuster der Ethnologie und Volkskunde zum Tragen. Dadurch rückte neben den Städten, die in den markant entwicklungsgeschichtlich interpretierenden Fallstudien im Vordergrund standen, das Geschehen in Flecken und Dörfern ins Blickfeld[15]. Bezeichnenderweise befassen sich die meisten der im vorliegenden Band versammelten Beiträge ganz oder teilweise mit Zuchtmaßnahmen in Dörfern bzw. auf dem Lande, so die Aufsätze von Bruce Gordon, Robert von Friedeburg, Helga Schnabel-Schüle und Heinrich Richard Schmidt. Wo es um die Stadtgesellschaft geht, wie in den Überlegungen Herman Roodenburgs zu Amsterdam, erscheint die Kirchenzucht eingebettet in den ethnologischen Horizont einer Nachbarschaftsgeschichte. Diese auch die Beiträge von Robert von Friedeburg und Heinrich Richard Schmidt zur Zucht in England bzw. im Bernischen mitbestimmende Perspektive hätte sich zumindest für die calvinistische Kirchenzucht unabhängig von den Anregungen der Ethnologie angeboten. Denn deren frühneuzeitliche Organisation selbst war nachbarschaftlich aufgebaut: Die Stadt war in Bezirke aufgeteilt, sogenannte „dizaines" im Falle Genfs, „Kluften" in Emden und Groningen, „Quartiere" in Wesel u. ä., für die je ein Prediger sowie mehrere Älteste und Diakone zuständig waren. Seelsorge, Armenfürsorge und eben auch und vor allem die Zucht fanden im Rahmen dieser Bezirke statt. Vor jedem Abendmahlsgottesdienst hatten die

[15] Zu Genf vgl. die Arbeiten von *Robert M. Kingdon, William Monter;* zu Nîmes *Raymond A. Mentzer;* zu Amsterdam *R. B. Evenhuis, Herman Roodenburg;* zu Emden, Groningen, Leiden *Heinz Schilling* (Bibliographie); die gewichtigen Fälle Emden und Genf vergleichend, jetzt die ausführliche Rezension von *Robert M. Kingdon* zu Schilling / Schreiber, Die Kirchenratsprotokolle der Reformierten Gemeinde Emden, 1557-1620, erscheint in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 246 (1994). Dörfer und Kleinstädte wurden aber auch in der älteren Forschung nicht ganz vernachlässigt *(J. Estèbe / B. Vogler, A. Soman / E. Labrousse* und *F. Delteil* zu Landgemeinden im Languedoc bzw. in der Pfalz). Dezidierte Wende zum Geschehen im Dorf dann bei *Paul Münch,* Kirchenzucht und Nachbarschaft. Zur sozialen Problematik des calvinistischen Seniorats um 1600, in: Kirche und Visitation (Anm. 6), 216-248; bei *Raymond A. Mentzer,* Le consistoire et la pacification du monde rurale, in: Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français 135 (1989), 373-389; bei *Heinrich Richard Schmidt,* Über das Verhältnis von ländlicher Gemeinde und christlicher Ethik: Graubünden und die Innerschweiz, in: Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich, hrsg. v. P. Blickle u. A. Holenstein, München 1991, 455-487; bei *Bruce Gordon,* Clerical Discipline, (Anm. 7); mit anderen Fragen auch bei *Eva Labouvie,* Wider Wahrsagerei, Segnerei und Zauberei. Kirchliche Versuche zur Ausgrenzung von Aberglaube und Volksmagie seit dem 16. Jahrhundert, in: Verbrechen, Strafen und soziale Kontrolle, hrgs. v. R. van Dülmen, Frankfurt 1990, 15-55. — Wendungen in die andere Richtung, nämlich zum Territorialstaat als Untersuchungsobjekt bei *Frank Konersmann,* Presbyteriale Kirchenzucht unter landesherrlichem Regiment. Pfalz-Zweibrücken im 17. und 18. Jahrhundert, in: Kultur und Staat in der Provinz, hrsg. v. Stefan Brakensiek u. a., Bielefeld 1992, 315-349.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zuständigen Presbyter ihren Nachbarschaftsbezirk auf offenbare und verborgene Sünder zu durchforsten. Wenn das Presbyterium bei der Verhandlung über einen Zuchtfall zusätzliche Informationen benötigte, einen „Sünder" vermahnen oder besonderer Aufsicht unterstellen wollte, dann beauftragte es damit in der Regel diejenigen Presbyter, die für das Wohnquartier des Beklagten zuständig waren. Dieser Sachverhalt wurde bereits von der älteren Kirchenzuchtsforschung beschrieben und in ihren prosopographischen Analysen berücksichtigt[16]. Ohne Zweifel ist es aber der Wende zu den alltagsgeschichtlichen Fragestellungen und ethnologischen Erklärungsmustern zu verdanken, daß diese eher en passant gemachten Beobachtungen nun in ihrer ganzen Tragweite erkannt und in den eigentümlichen Lebensvollzug der alteuropäischen vormodernen Gesellschaft in Stadt und Land eingeordnet werden können[17].

Ein weiteres Merkmal der jüngeren Kirchenzuchtsforschung ist die häufig zu beobachtende erklärte und bewußt eingegangene Allianz mit der Kriminalitätsgeschichte bzw. der Geschichte alteuropäischer Gerichtsbarkeit. Einen solchen Ansatz vertreten Gérald Chaix und Helga Schnabel-Schüle mit ihren Beiträgen in diesem Band und Gerd Schwerhoff in seinen Untersuchungen zur Devianz in Köln[18]. Diese Verknüpfung verschiedener

---

16 Belege zu der quartiersmäßig-nachbarschaftlichen Arbeitsweise der calvinistischen Presbyterien finden sich zu Hauf in den edierten Presbyterialprotokollen (vgl. etwa: Die Kirchenratsprotokolle der reformierten Gemeinde Emden, 1557-1620, 2 Bde., hrsg. v. Heinz Schilling und K.-D. Schreiber, Köln / Wien 1989-1992, Bd. I, XXV und zum 15.11.1557 mit Anm. 42, oder Acta des Consistoriums der niederländisch reformierten Flüchtlingsgemeinde in Wesel, hrsg. v. I. G. I. van Bouwman und I. L. van der Gouw, Köln / Delft 1991, zum 2.11.1573, um nur jüngere Editionen zu nennen. Explizit zu dem nachbarschaftsgeschichtlichen Zusammenhang bereits 1984 *P. Münch,* Kirchenzucht und Nachbarschaft (Anm. 15). Zur Prosopographie der Trägergruppen der Kirchenzucht vgl. die statistisch-quantitativen Analysen von *Heinz Schilling:* Das calvinistische Presbyterium in der Stadt Groningen während der frühen Neuzeit und im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts. Verfassung und Sozialprofil, in: Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland, hrsg. v. Heinz Schilling u. Herman Diederiks, Köln / Wien 1985, S. 195-273; *ders.,* Calvinistische Presbyterien in Städten der Frühneuzeit — eine kirchliche Alternativform zur bürgerlichen Repräsentation? (Mit einer quantifizierenden Untersuchung zur holländischen Stadt Leiden), in: Städtische Führungsgruppen und Gemeinden in der werdenden Neuzeit, hrsg. v. W. Ehbrecht, Köln / Wien 1980, 385-444; *R. Richard* und *D. Vatinel,* Le consistoire de l'église réformée du Havre au 17e siècle, in: BSHPF 127 (1981), 1-77 und 128 (1982), 283-362.

17 Ausführlich dazu die historiographischen Überlegungen und die Fallbeispiele im unten abgedruckten Beitrag von *Herman Roodenburg.* Zum Ansatz allgemein vgl. ders., Naar een etnografie van de vroegmoderne stad: De „gebuyrten" in Leiden en Den Haag, in: Cultuur en maatschappij in Nederland 1500-1850. Een historisch-antropologisch pespectief, hrsg. v. *P. te Boekhorst* u. a., Meppel / Amsterdam 1992, 219-243; *C. Lis* u. *H. Soly,* Neighbourhood and Social Change in West-European Cities: Sixteenth to Nineteenth Centuries, in: IRSH 38(1993), 1-30.

18 *Gerd Schwerhoff,* Devianz (Anm. 11); *Helga Schnabel-Schüle,* Von Fall zu Fall. Bedingungen und Auswirkungen des Systems strafrechtlicher Sanktionen im früh-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Frage- und Interpretationsrichtungen ist einerseits Ausdruck der eben herausgestellten allgemeinen Skepsis gegenüber festgefügten Erklärungshierarchien. Andererseits ist sie aber auch das Ergebnis einer internen Debatte, die — wie ich meine — dank eines frühen Appells zu begrifflicher Klarheit und analytischer Unterscheidung den Boden für die nunmehr mögliche sachgerechte Kooperation bereitet hat. Ausgangspunkt dieser Debatte war die Beobachtung, daß die sozialwissenschaftlich geprägte Kriminalitätsforschung der siebziger Jahre sachlich und begrifflich unreflektiert die Kirchenzucht zu einem Teil ihres Untersuchungsobjektes machte, ohne sich um den vollkommen anderen, nämlich religiös und theologisch geprägten Begründungszusammenhang und die dementsprechende Perzeption zumindest eines erheblichen Teiles der Betroffenen zu kümmern. Noch auf dem Bamberger Historikertag von 1988 wurde die Kirchenzucht in den Kontext von Kriminalisierung und sozialer Ausgrenzung gerückt, ohne daß die religiöse und kirchliche Dimension angemessen ausgelotet worden wäre[19]. Angesichts einer solchen Herangehensweise war wissenschaftlich-analytische Klarheit zu fordern, die die beiden Spielarten frühneuzeitlicher Disziplinierung begrifflich und inhaltlich-sachlich deutlich unterscheiden sollte — etwa als „kirchliche Sündenzucht" einerseits und „staatliche Strafzucht" andererseits[20]. Diese Unterscheidung zielte nicht darauf ab, die Kirchenzucht für eine sozialgeschichtliche Interpretation immun zu machen, wie das anfänglich einige Kirchenhistoriker gern gesehen hätten[21].

Im Gegenteil, es ging darum, die Kirchenzucht in ihrem eigenständigen religiösen Wesen ernst zu nehmen, um dadurch ihren spezifischen Anteil an den übergreifenden säkularen gesellschaftlichen Prozessen um so präziser und trennschärfer bestimmen zu können. Das Argument lautete, daß erst die Unterscheidung zwischen weltlicher Straf- und kirchlicher Sündenzucht den spezifischen Anteil der Kirchenzucht an der frühneuzeitlichen Sozialdisziplinierung deutlich machen könne. Dagegen lasse ihre undifferenzierte Mediatisierung unter die kriminalistische Strafzucht alle Katzen grau erscheinen, d. h. sie mache die Folgen staatlicher und kirchlicher Einwirkungen ununterscheidbar, während es gerade darauf ankomme,

---

neuzeitlichen Württemberg, Habilitationsschrift Tübingen 1991, Drucklegung Köln / Wien 1994.

19 Die Hannoveraner Sektion „Kirchenzucht als Sozialsdisziplinierung?" geht ganz konkret auf ein Gespräch im Anschluß an einen der Vorträge auf der Sektion „Kriminalität und Strafrecht in der Frühen Neuzeit" zurück, in dem sich die Beteiligten rasch darüber einig wurden, daß die einseitige Beschreibung der Kirchenzucht einer Korrektur bedürfe.

20 Ausführlich dazu *Heinz Schilling,* Geschichte der Sünde (Anm. 3); teilweise kritische Auseinandersetzung damit bei *Helga Schnabel-Schüle,* Beitrag in diesem Bande; *Gerd Schwerhoff,* Devianz (Anm. 11), 399.

21 Vgl. unten Anm. 27.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die besondere individual- wie sozialpsychologische Tiefenwirkung religiös bestimmter Normierung von Denken und Handeln zu identifizieren. Wenn ich richtig sehe, ist die Argumentation im Kern akzeptiert worden, so daß in der Regel der spezifische Beitrag der Kirchenzucht zugestanden und in die übergreifenden Interpretationen aufgehoben erscheint. Allerdings, und das entspricht durchaus meinen eigenen Vorstellungen von der Komplementarität beider Zuchtarten und der realhistorischen Existenz von Mischformen[22], betonen die Erforscher der Kriminalität ebenso wie diejenigen der Kirchenzucht, daß beide Phänomene nicht isoliert untersucht werden sollen. So warnt etwa Gerd Schwerhoff davor, „die Kirchenzucht ganz aus dem Untersuchungsfeld einer historischen Kriminalitätsforschung auszugrenzen". Denn „gerade eine vergleichende Untersuchung über die Sanktionspraktiken von kirchlichen und weltlichen Gerichten" verspreche „aufschlußreiche Ergebnisse"[23]. Ähnlich argumentieren mehrere Beiträge des vorliegenden Bandes aus der Sicht der Kirchenzuchtsforschung[24]. — Was die Reichweite der Erklärungskraft anbelangt, so nimmt der Beitrag von Gérald Chaix eine einleuchtende Differenzierung vor. Danach liegt der historische Einsicht und Erkenntnis fördernde Wert der Konzepte „Konfessionalisierung" und „Sozialdisziplinierung" auf der makrohistorischen, entwicklungsgeschichtlichen Ebene. Im mikrohistorischen Bereich dagegen ist deren Erklärungskraft schwach, wenn überhaupt vorhanden, was insbesondere ihren Wert für das Verständnis individueller und kollektiver Alltagsstrategien begrenzt. Auf der mikrohistorischen Ebene wären demnach ergänzend ethnologische und alltags- bzw. nachbarschaftsgeschichtliche Erklärungsmodelle heranzuziehen. Entscheidend bleibt aber, und das ist auch Chaix' Position, daß erst beide Perspektiven zusammengenommen ein

---

22 *Heinz Schilling,* Geschichte der Sünde (Anm. 3), 188 ff.; allerdings will zum Beispiel *Frank Konersmann,* Kirchenzucht (Anm. 15), 317 f. auch die landeskirchlich-territoriale Kirchenzucht als quasi gemeindeautonom begriffen wissen. Hierüber wäre in vergleichender Perspektive zu diskutieren, wobei es weniger auf die Typologie als auf die Freiheit oder Abhängigkeit der presbyterialen Kirchenzucht von Personen und Instanzen des Territorialstaates ankäme. Für den hessischen Territorialstaat wurde jedenfalls von *Walter Sohm* gerade die weitgehende Identität von Kirchen- und Polizeizucht postuliert (Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte, Marburg 1915). Zu staatlich-kirchlichen Mischformen erhellend *Dietrich Kluge,* Die „Kirchenbuße" als staatliches Zuchtmittel im 15.-18. Jahrhundert, in: Jahrbuch für westfälische Kirchengschichte 70 (1977), 51-62.

23 *Gerd Schwerhoff,* Devianz (Anm. 11), 399; bemerkenswert in diesem Zusammenhang seine Ausführungen zur notwendigen Ausweitung der Kriminalitätsforschung, v. a. 400, Anm. 34.

24 Vgl. dazu den unten abgedruckten Beitrag von *Herman Roodenburg,* wo explizit gefordert wird, die Analyse der Kirchenzucht durch eine parallele Analyse der Tätigkeit weltlicher Gerichte zu ergänzen. Sein eigener Beitrag sowie diejenigen von *Helga Schnabel-Schüle,* von *Heinrich Richard Schmidt* und *Robert von Friedeburg* leisten bereits einen wesentlichen Beitrag zu einer solchen Synopse. Vgl. auch *Herman Roodenburg,* Etnografie (Anm. 17), v. a. 243.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tiefenscharfes Bild von den frühneuzeitlichen Disziplinierungsvorgängen sowie deren kurz-. und langfristigen Konsequenzen ergeben können.

Die „Pluralisierungsdynamik" ließe sich noch an anderen Perspektiverweiterungen aufzeigen. Das gilt vor allem für die frauen- oder geschlechtergeschichtliche Perspektive, die zwar bereits in älteren Untersuchungen mitberücksichtigt wurde, die aber erst jüngst ihre Zuspitzung erfährt bis hin zu explizit feministischen Positionen[25]. Leider konnten diese Ansätze auf der Hannoveraner Kirchenzuchtssektion ebensowenig berücksichtigt werden wie die interessanten rechtsgeschichtlichen und sozialpsychologischen Zugehensweisen, die vor allem italienische Forscher entwickelt haben[26].

Vor allem dank des Beitrages von Martin Brecht tritt aber ein anderer methodisch-theoretischer Diskussionsstrang mit dankenswerter Deutlichkeit zutage. Gemeint ist die Debatte um den Kern oder das „Wesen" der frühneuzeitlichen Kirchenzucht, in der sich Kirchen- und Gesellschaftshistoriker anfänglich eher skeptisch gegebenüberstanden: Die einen beargwöhnten den Versuch, die kirchliche Disziplin in einen übergreifenden gesellschaftsgeschichtlichen Zusammenhang zu rücken, als materialistischen Verrat an einer ihrem Wesen nach theologischen Sache[27]. Die anderen sahen in jedem Hinweis auf religiöse Motive — etwa auf das für die calvinistische Kirchenzucht konstitutive Bemühen um die Reinheit der Abendmahlsgemeinde[28] — ein idealistisch naives Mißverstehen „realhisto-

---

25 Vgl. etwa *Lyndal Roper,* The Holy Household, Oxford 1989, etwa 124 ff.; *Maria-Theresia Leuker,* „De last van't huys, de wil des mans . . .": Frauenbilder und Ehekonzepte im niederländischen Lustspiel des 17. Jahrhunderts, Münster 1992 mit Fallbeispielen aus der calvinistischen Kirchenzucht in Groningen (34 f.); *Eva Labouvie,* Wider Wahrsagerei (Anm. 15); *Siegrid Westphal,* Frau und lutherische Konfessionalisierung. Eine Untersuchung zum Fürstentum Pfalz-Neuburg, 1542-1614, Frankfurt a. M. 1994. — Die geschlechtsspezifische Auswertung auf statistischer Basis ausgeprägt in *Heinz Schilling.* Presbyterium Groningen (Anm. 16); *ders.,* Calvinistische Presbyterien (Anm. 16); *ders.,* Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emder Presbyteriums in den Jahren 1557-1562, in: Niederlande und Nordwestdeutschland, hrsg. v. W. Ehbrecht u. H. Schilling, Köln / Wien 1983, 261-327; *ders.,* Sündenzucht (Anm. 11).

26 Vgl. oben Anm. 6.

27 So wies 1983 der Münsteraner reformierte Kirchenhistoriker Wilhelm Neuser meinen Versuch, die reformierte Kirchenzucht in der frühneuzeitlichen Grafschaft Lippe in einen allgemeingeschichtlichen Interpretationsansatz zu integrieren, als unangemessen zurück: „Die Kirchenzucht wird gründlich verzeichnet. Die biblischen Wurzeln verkennend, wird sie als Instrument der ‚Sozialdisziplinierung' verstanden. Allzu eilfertig (sic!) wird der Kampf um die Kirchenzucht dazu benutzt, um Argumente für den beginnenden landesherrlichen Absolutismus zu sammeln." *(W. Neuser,* Rez. Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung, in: ZKG 94 [1983], 423-425, Zitat 424). Eine solche rigide Abwehrhaltung war allerdings schon damals für die deutschen Kirchenhistoriker eher untypisch.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rischer" Bedingungen, die sie letztlich nur als Macht- und Unterdrükkungsverhältnisse begreifen konnten. Inzwischen ist, und daran läßt Martin Brechts Beitrag von kirchengeschichtlicher Seite keinen Zweifel mehr aufkommen, dahingehend breiter Konsens erreicht, daß die Kirchenzucht beides war — ein kirchlich-theologisches und ein gesellschaftlich-politisches Phänomen. Von gesellschaftsgeschichtlicher Seite her unterstreicht das Robert von Friedeburg in dankenswerter Deutlichkeit, indem er aufweist, wie der soziale Wandel in den englischen Dörfern des 17. Jahrhunderts gerade durch die religiösen Elemente der Kirchenzucht vorangetrieben und geleitet wurde. Um ihre Wirkungen der kirchlichen Disziplinierungsmaßnahmen richtig einschätzen zu können, führt demnach kein Weg an der interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen Kirchen- und Allgemeinhistorikern, zwischen Theologie- und Gesellschaftsgeschichte vorbei. Sie ist nötig für die Frage nach dem Einfluß der Kirchenzucht auf Verhalten und Denken der Menschen und nach ihrem Beitrag zum geistigen und sozialen Wandel von Alteuropa zur modernen Welt, sofern man — wie der Herausgeber dieses Bandes — eine solche entwicklungsgeschichtliche Perspektive weiterhin für legitim hält. Nicht minder wichtig ist die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den Theologen für die alltagsgeschichtliche und ethnologische Fragerichtung, will diese nicht gerade das Besondere der alteuropäischen Gesellschaft und der in ihr denkenden, handelnden und leidenden Menschen verfehlen, sei es der Individuen, sei es der Berufsgruppen, Nachbarschaften, Sippenverbände, der kommunalen oder kirchlichen Gemeinden. Unerläßlich ist der Rat der Kirchenhistoriker vor allem dann, wenn — wie im nächsten Abschnitt begründet — der interkonfessionelle Vergleich angestrebt wird. Denn so sehr einerseits die Unterschiede im Instrumentarium und in der Spiritualität der lutherischen, katholischen und calvinistischen Zucht theologisch kontingent, weil ereignisgeschichtlich, politisch, rechtlich oder institutionell bedingt waren, so sicher ist andererseits davon auszugehen, daß im engeren Sinne kirchliche und theologische Momente dafür mitentscheidend waren, in welchem Umfang, in welcher Form und vor allem in welcher zeitlichen Erstreckung die Zucht der jeweiligen Konfessionskirchen das Denken und Verhalten ihrer Mitglieder geprägt hat.

---

28 Deutliche Hervorhebung der kirchengeschichtlichen Zusammenhänge bei *Bruce Gordon,* Clerical Discipline (Anm. 7); *Heinz Schilling,* Reformierte Kirchenzucht (Anm. 25), 272 ff., 326 (Betonung der „Reinheit der Abendmahlsgemeinde" als eschatologische Dimension der calvinistischen Kirchenzucht); Zusammenhang zwischen Abendmahlsgemeinde und Sittenreinheit nun auch herausgestellt bei *Cameron,* Godly Nurture (Anm. 4), 276; *Robert M. Kingdons* Arbeiten zu Genf (vgl. Bibliographie).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

III.

Zeitlich parallel zur beschriebenen methodisch-theoretischen bahnte sich eine inhaltliche Pluralisierung der Kirchenzuchtsforschung an, die gegenwärtig aber noch mehr Desiderat als tatsächlich eingelöstes Forschungskonzept ist. Gemeint ist die Ausweitung des Untersuchungsobjektes über die explizite, institutionalisierte Kirchenzucht des Reformiertentums hinaus, die vor allem in der exponierten, calvinistisch-presbyterialen Organisationsform anfänglich das Forschungsfeld beinahe ausschließlich bestimmte und auch gegenwärtig noch weitgehend beherrscht. Demgegenüber fand die lutherische Kirchenzucht nur ausnahmsweise Interesse[29], wobei sie nicht selten als bloße Kopie des calvinistischen Modells verzeichnet wurde[30]. Zahlreicher sind dagegen die Untersuchungen zu den Disziplinierungsmaßnahmen des Anglikanismus, die aber häufig in einem etwas anderen Kontext erscheinen, nämlich entweder als geistliche Gerichtsbarkeit in rechts- und institutionengeschichtlichem oder als Instrument säkularer Ordnungsinteressen in akzentuiert machtpolitischem Licht[31]. Beides

---

29 Richtungweisend *Martin Brecht,* Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Stuttgart 1967; *ders.*, Lutherische Kirchenzucht bis in die Anfänge des 17. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Pfarramt und Gesellschaft, in: Die Lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, hrsg. v. H.-Chr. Rublack, Gütersloh 1992, 400-423. — Zum Konflikt zwischen sächsischer Territorialregierung und Gnesio-Lutheranern über die Kirchenzucht: *Robert Kolb,* Nikolaus von Amsdorf (1483-1565). Popular Polemics in the Preservation of Luther's Legacy, Nieuwkoop 1978, 211 ff.; Zu den theologischen Grundlagen: *F. Uhlhorn,* Die Kirchenzucht nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche, Hannover / Bern 1901.

30 Revidiert durch *Helga Schnabel-Schüle,* Calvinistische Kirchenzucht in Württemberg? Zur Theorie und Praxis der württembergischen Kirchenkonvente, in: Z. f. Württemb. Lg. 49 (1990), 169-223; *dies.*, Der große Unterschied und seine kleinen Folgen. Zum Problem der Kirchenzucht als Unterscheidungskriterium zwischen lutherischer und reformierter Konfession, in: Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der frühen Neuzeit, Festschrift für H.-Ch. Rublack, hrsg. v. M. Hagenmaier u. S. Holtz, Frankfurt a. M. 1992, 197-214. Ähnlicher Nachweis für die Gemeindeverfassung des niederländischen Luthertums: *Paul Estié,* Het plaatselijk bestuur van de Nederlandse Lutherse Gemeenten. Ontstaan en Ontwikkeling in de jaren 1566 tot 1686, Amsterdam 1987, zur Kirchenzucht 64 f.

31 Vgl. etwa die Arbeiten von *R. A. Marchant, R. Houlbrooke, M. Ingram* und *J. Addy* (Bibliographie) sowie den Beitrag von *Robert von Friedeburg* in diesem Bande. — Vor allem Addy verfolgt einen Ansatz, der den Vergleich mit kontinentaleuropäischen, außeranglikanischen Verhältnissen erleichtert. Wichtig für eine Typologie der Kirchenzucht und den interkonfessionellen Vergleich ist Ingrams Einschätzung, daß „in early modern England the notions of ‚sin' and ‚crime' were not clearly differentiated" (Church Courts, Sex and Marriage in England, Cambridge 1987, 3). Das dürfte allerdings nur für das „anglikanische", kaum jedoch für das „puritanische" England gelten. Zu den institutionellen und organisatorischen Grundlagen vgl. auch *Rosemary O'Day,* Geschichte der bischöflichen Kirchenvisitation in England, 1500-1689, in: Kirche und Visitation (Anm. 6), 191-215. — Die puritanische Zucht braucht hier nicht eigens erwähnt zu werden, da sie eine spezifische Ausformung der

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

behinderte die unmittelbare Einbeziehung des anglikanischen Befundes in eine vergleichende Betrachtung der Kirchenzucht. Entsprechendes gilt, und zwar weit schärfer noch, für den tridentinischen Katholizismus, dem ein explizites und institutionalisiertes Verfahren nach Art der presbyterialen Gemeindezucht des Calvinismus fremd war[32]. Und schließlich fanden und finden auch die evangelischen Denominationen jenseits der konfessionellen Großkirchen in unserem Zusammenhang kaum Beachtung, obgleich manche unter ihnen die Kirchenzucht sehr ernst nahmen, so vor allem die Täufer[33].

Angesichts dieser Forschungslage tut ein Konzept not, das „Kirchenzucht" als ein gesamteuropäisches konfessionen- bzw. denominationenübergreifendes Phänomen der werdenden Neuzeit begreift. Auszugehen ist von der Vergleichbarkeit oder — szientistisch ausgedrückt — von der funktionalen Äquivalenz von Aktivitäten, hier konkret von individualistischen oder kollektiven Zucht-, Kontroll- und Normierungsmaßnahmen, die auf den ersten Blick eher unterschiedlich erscheinen. Über diese Unterschiede hinweg, seien sie phänotypischer (Trägergruppen, rechtlich-institutioneller Rahmen, eingesetzte Mittel etc.), seien sie inhaltlicher Art (theologische Rechtfertigung, Spiritualität etc.), gilt es den Blick zu richten auf die Ähnlichkeiten in den religiösen und sozialen Funktionen, den individual- oder sozialpsychologischen Mechanismen sowie zu fragen nach den längerfristigen Wirkungen auf Einstellungen, Denkweisen und Verhaltensformen der Menschen. Ein solcher interkonfessionell vergleichender Ansatz wurde bislang konkret noch nicht erprobt. Und so scheint es mir, daß in dem vorliegenden Sammelband überhaupt zum erstenmal der Versuch unternommen wird, die Zucht- und Disziplinierungstätigkeit aller frühneuzeitlichen Großkonfessionen und darüber hinaus auch noch einer der nichtkirchlich verfaßten Denominationen ins vergleichende Blickfeld zu rücken.

Eine solche vergleichende Fragestellung läßt sich auf der theoretisch-methodischen Grundlage des *Konfessionalisierungskonzepts* formulieren, das die jahrhundertealte, auf die Frontstellung des konfessionellen Zeitalters selbst zurückgehende Entgegensetzung der frühneuzeitlichen Konfessionen einschließlich ihrer weitgreifenden sozialen Systeme überwindet und statt dessen nach der Vergleichbarkeit und den Ähnlichkeiten in den gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und mentalitätsgeschichtlichen

---

calvinistischen Gemeindezucht war. Aus der Masse an Publikationen vgl. etwa *Margaret Spufford,* Puritanism and Social Control?, in: Order and Disorder in Early Modern England, hrsg. v. A. J. Fletcher u. J. Stevenson, Cambridge 1985, 41-57.

32 Einer der wenigen, die expressis verbis von katholischer Kirchenzucht sprechen, ist *Gernot Heiß* in seinem Aufsatz Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat, in: Volksfrömmigkeit, hrsg. v. H. Ch. Ehalt, Wien / Köln 1989, 191-220.

33 Vgl. unten Anm. 39.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wirkungen fragt. Dadurch wurde das frühneuzeitliche Phänomen „Konfession" und „Denomination", das in der traditionellen Behandlungsweise zuletzt geschichtswissenschaftlich steril geworden war, für die gesellschafts- und entwicklungsgeschichtlichen Diskussionen der Frühneuzeitforschung wieder fruchtbar gemacht[34]. Dabei kam es namentlich auch zu einer Öffnung für die Modernisierungsdebatte in der Nachfolge Max Webers. Damit wird deutlich, daß die „Kirchenzucht" als wesentlicher Teil dieser modernisierenden Konfessionalisierung mit der „Sozialdisziplinierung" auch historiographisch verwandt ist.

Mit der Integration der Kirchenzucht in die Konfessionalisierungsforschung ergaben sich zwei wesentliche Vorteile bzw. erkenntnisförderne Neuansätze: Zum *einen* wurde die enge Einbindung der kirchlich-religiösen Entwicklungen in langfristige, säkulare Prozesse deutlich: Wie in der Kirchen- und Profangeschichte generell, so zeigt sich in dieser Perspektive auch für die Geschichte der „Disziplinierung", daß die Konfessionalisierungsphase des späten 16. und des 17. Jahrhunderts eine entscheidende Epoche der Formierung und des akzelerierten Wandels war. Der im späten Mittelalter innerhalb der Kirche und außerhalb derselben, vor allem in den Städten, einsetzende Wandel hin zu mehr Disziplinierung und Normierung erhielt durch die Allianz mit den neu formierten Weltanschauungssystemen

---

34 Zur Historiographie dieses Ansatzes vgl. *Heinz Schilling,* „Konfessionsbildung" und „Konfessionalisierung" — ein Literaturbericht, in: GWU 42 (1991), 447-463, 779-794, mit Hinweis auf die Arbeiten von *Ernst Walther Zeeden, Heinz Schilling* und *Wolfgang Reinhard,* der Konfessionalisierung geradezu als „erste Phase der Sozialdisziplinierung" bezeichnete (Zwang zur Konfessionalisierung? in: ZHF 10 [1983], 257-277, hier 276 f.) Zum Gesamtproblem jüngst: *ders.,* Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas. Ein Versuch in historischer Anthropologie, in: Saeculum 43 (1992), 231-255, hier 249 ff. — Zwei jüngere Arbeiten, die die beiden Konzepte „Konfessionalisierung" und „Sozialdisziplinierung" kreativ miteinander verbinden und dabei überzeugend den engeren Kreis der Kirchenzucht überschreiten, sind *Werner Freitag,* Konfessionelle Kultur und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien, in: Herrschaft, Religion und Volk, Westfälische Forschungen 42 (1992), 75-191, v. a. 76 ff. und *Thomas Winkelbauer,* Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung durch Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert, in: ZHF 19 (1992), 317-339, dort v. a. 330 f. Demgegenüber lassen die Einwände bei *G. Lottes,* Disziplin (Anm. 1), 70, gerade die innovative Wende in der Kirchen- und Konfessionengeschichte außer acht. Beeindruckende Belege für die transkonfessionelle Qualität des Geschehens sind etwa die von Winkelbauer nachgewiesenen politischen und sozialen Kontinuitäten zwischen der protestantischen und der katholischen Konfessionalisierung im Böhmen des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts (326 f., 330 f., 339 f.). — Aus der Perspektive der Normensysteme, die den Zuchtaktivitäten der frühneuzeitlichen Kirchen zugrunde lagen, hat bereits Heinrich Lutz skizzenhaft auf die „weitgehenden formalen Übereinstimmungen der sich bekämpfenden (konfessionellen) Normensysteme" aufmerksam gemacht *(Heinrich Lutz,* Normen und gesellschaftlicher Wandel zwischen Renaissance und Revolution — Differenzierung und Säkularisierung, in: Saeculum 26 (1975), 166-180, hier 178).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Konfessionskirchen und der nichtkirchlich verfaßten Denominationen eine neue Schubkraft, ja eine neue, neuzeitlich formierte Qualität. Der *andere* Neuansatz resultiert daraus, daß sich in der Konfessionalisierungsperspektive die oben markierte Engführung der Kirchenzuchtsforschung auf die institutionalisierten Formen nach Art der presbyterialen Glaubens- und Sittenkontrolle des Calvinismus vollends als kontraproduktiv erweist. Statt dessen tritt das außerordentlich breite Spektrum von religiösen und kirchlichen Praktiken ins Blickfeld, mit denen die frühneuzeitlichen Konfessionskirchen und Denominationen nicht nur auf Verhalten, Denken und Glauben ihrer Mitglieder einwirkten, sondern auch und vor allem bereits die psychischen Dispositionen zu beeinflussen und in ihrem Sinne zu verändern suchten.

Eine solche vergleichende, funktionalistische Perspektive will und darf die Unterschiede nicht in Frage stellen. Vielmehr ist weiterhin davon auszugehen, daß jede der frühneuzeitlichen Kirchen und Glaubensgemeinschaften diesen kirchlichen Zucht-, Disziplinierungs- und Erziehungsprozeß auf je spezifischer theologischer Grundlage und mit einem je spezifischen Instrumentarium vorantrieb. Auf dieser Basis sind dann einerseits die funktionalen Äquivalenzen in der Zielsetzung herauszupräparieren und evtl. auch in dem tatsächlich Erreichten, nämlich im Sinne tiefgreifender, langfristiger Veränderungen individueller und kollektiver Einstellungen und Verhaltensweisen der jeweiligen europäischen Gesellschaft. Andererseits gilt es dann aber auch zu fragen, ob ungeachtet solcher Gemeinsamkeiten im säkularen Entwicklungstrend durch die unterschiedlichen theologischen Begründungen und kirchlich-religiösen Instrumentarien sich nicht doch Besonderheiten und Eigentümlichkeiten herausbildeten, die sich mehr oder weniger markant in das Profil des katholisch oder des protestantisch konfessionalisierten und disziplinierten modernen Menschen einprägten und damit zugleich in die kollektiven Konfessionsidentitäten eingingen, die die frühneuzeitliche Nationenwerdung in Europa wesentlich beeinflußt haben[35]. Solch unterschiedliche Wirkungen liegen etwa auf der Hand bei dem gleich noch etwas genauer zu charakterisierenden Gegensatz zwischen calvinistischer öffentlicher Gemeindezucht und privater disciplina interna mittels der tridentinisch erneuerten katholischen Beichte, vor allem in der jesuitischen Spielart, um nur einen besonders markanten Unterschied zwischen dem protestantischen und dem katholischen Zuchttypus herauszugreifen.

---

35 Dazu Näheres bei *Heinz Schilling,* Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit, in: Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, hrsg. von B. Giesen, Frankfurt 1991, 192-252.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die gegenwärtig vorhandenen Fallstudien reichen noch keineswegs aus, um ein solches Gesamtbild zu wagen, das sowohl die gemeinsamen Gesamtkonturen als auch die Differenzierungen überzeugend wiedergibt. Die im vorliegenden Band versammelten Aufsätze können immerhin das Bewußtsein für diese komparatistische Aufgabe schärfen. Was den übergreifenden Entwicklungsaspekt anbetrifft, so geht es dabei letztlich um den Beitrag der frühneuzeitlichen Kirchen zur Durchsetzung des neuzeitlich normierten Sittenkodex und der rational disziplinierten Denk- und Verhaltensweisen in der modernen Gesellschaft. Besonders evident scheint das beim presbyterialen Zuchttypus des *Calvinismus,* den zahlreiche Detailstudien konkret beschrieben haben. Danach darf davon ausgegangen werden, daß die formalisierte calvinistische Gemeindezucht des 16. und 17. Jahrhunderts in einem besonderen Maße als Motor der Verbreitung modern disziplinierter Einstellungen und Verhaltensweisen wirkte, indem sie über Generationen hin eintrat für die Durchsetzung von Ordnung, Fleiß, Pünktlichkeit und Sauberkeit als Tugenden des frühneuzeitlichen Bürgertums und des Christenmenschen allgemein, für Zuverlässigkeit, Friedfertigkeit und Ehrlichkeit im zwischenmenschlichen Umgang, für die Akzeptanz der formierten neuzeitlichen Religiosität und Kirchlichkeit und entsprechende Zurückdrängung magischer Vorstellungen und Praktiken traditioneller Volksreligiosität[36]. Die *reformierte Zucht* zwinglischer Herkunft, über die wir ebenfalls recht gut informiert sind, hatte im Kern offensichtlich dieselbe oder doch eine ganz ähnliche Stoßrichtung, obgleich sie auf ganz anderen staatskirchenrechtlichen Grundlagen ruhte und demzufolge typologisch von der kirchengemeindeautonomen Zucht des Calvinismus unterschieden werden muß. Heinrich Richard Schmidt, der beste Kenner reformiert-zwinglischer Zuchtpraxis, kommt jedenfalls zu dem Ergebnis, daß „Kirchen des Genfer wie des Züricher Typs . . . in Hinsicht auf ihre soziale Funktion übereinstimmen, ihre Kirchenzucht dient der Einübung sozial disziplinierten Verhaltens, geleitet von dem Ziel, damit die Gemeinde als Abendmahlsgemeinschaft integer zu erhalten“[37].

Auf dem hier eingeschlagenen Weg vergleichender Beschreibung und Gewichtung der alltäglichen Zuchtpraxis in beiden Systemen gilt es fortzuschreiten. Dabei geht es vorrangig um die Rolle der Gemeinde sowie um

---

[36] Vgl. die in der Auswahlbibliographie genannten Arbeiten von *J. Estèbe / B. Vogler; A. Th. van Deursen; R. M. Kingdon; W. Monter; R. A. Mentzer; H. Roodenburg; H. Schilling.*

[37] *Heinrich Richard Schmidt,* Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation, in: Kommunalisierung und Christianisierung, hrsg. v. Peter Blickle u. Johannes Kunisch, Berlin 1989, 113-163, hier 161. Weitere Arbeiten zum Züricher Typ vgl. Auswahlbibliographie *Bruce Gordon, Ulrich Im Hof.* Zum Verhältnis „Zürich“ / „Genf“ vgl. auch *R. C. Walton,* Der Streit zwischen Thomas Erastus und Caspar Olevian über die Kirchenzucht, in: MEKGR 37 / 38 (1988 / 89), 205-246.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Akzeptanz und Internalisierung, die deren christlich-sittlichen Normen sowie die diesen zugrundeliegenden theologisch-religiösen Ziele beim einzelnen Gemeindemitglied und darüber hinaus bei Individuen und sozialen Gruppen in der Stadt oder im Territorium allgemein erreichten. Um diese Zusammenhänge, deren Erforschung methodisch-theoretisch ebenso wie hinsichtlich der Quellenbasis äußerst diffizil ist, genau zu erfassen, sind ungeachtet der erwähnten funktionalen Ähnlichkeit die staatskirchenrechtlichen Differenzen weiterhin zu beachten. Denn es ist ja durchaus nicht auszuschließen, daß der unterschiedliche Grad religiöser und kirchenpolitischer Partizipation für das einzelne Gemeindemitglied sowie die Stärke oder Schwäche obrigkeitlich-staatlicher Zwangsgewalt und Kontrolle, die hinter dem einen bzw. dem anderen Zuchttypus standen, die Art und Weise und die Intensität beeinflußten, mit der die einzelnen Menschen und die sozialen Gruppen in dem einen und in dem anderen System die gleichen Normen akzeptierten und internalisierten. Die Trennlinie ist allerdings keineswegs scharf zu ziehen, und sie verlief nicht zwischen Reformiertentum und Calvinismus. Vielmehr sind auch all jene nominell calvinistischen Gemeinden dem nicht-kirchengemeindeautonomen Zuchttypus zuzuordnen, die — wie etwa diejenigen in den meisten calvinistischen Territorien des Reiches — in ein staatskirchliches System integriert waren, sei es ein städtisches oder ein territoriales[38]. Darüber hinaus dürfte für die längerfristige gesellschaftsgeschichtliche Wirkung der jeweiligen Kirchenzucht die spezifische Säkularisierungsdynamik von wesentlicher Bedeutung gewesen sein, die in Calvinismus und Reformiertentum ja durchaus unterschiedlich war. Denn für den Anteil am kulturellen und gesellschaftlichen Transformationsprozeß des 18. Jahrhunderts und für das Fortwirken in der modern-bürgerlichen Welt des 19. und 20. Jahrhunderts war es entscheidend, wann und in welcher Weise die ursprünglich religiös-transzendental besetzte Disziplin sich zum Habitus „säkularisierte" und dabei das religiöse Pathos in weltlicher Form bewahrte oder abwarf.

Der an Fallbeispielen zum Calvinismus und Reformiertentum erhobene Befund läßt sich wohl noch am ehesten auf die Kirchenzucht der *Täufer* übertragen. Gleich nach dem Prinzip der Erwachsenentaufe hielten sie von Anfang an die gemeindeautonome Zucht für das wichtigste Merkmal evangelisch-christlicher Existenz. Ja, ihre Separation von den reformatorischen Großkirchen leiteten sie geradezu aus der Kritik ab, daß dort die biblische Zucht nicht oder doch nicht mit hinreichendem Ernst ausgeübt werde[39].

---

[38] Eine solche etatistische „Denaturierung" der gemeindeautonomen Kirchenzucht des Calvinismus wurde von M. Behnen für die entsprechenden Ausführungen in der Politica des Johannes Althusius herausgearbeitet (Herrscherbild und Herrschaftstechnik in der „Politica" des Johannes Althusius, in: ZHF 11 (1984), 417-472, hier 465 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Vergleichbarkeit mit der calvinistischen und der reformierten Zucht ist auch insofern gegeben, als die Täufer ihre Kirchenzucht direkt auf die Abendmahlsgemeinde bezogen und entschieden festlegten, daß der Tisch des Herrn „nit on die regel Christi Mathei im XVII. (d. h. die biblische Basis für jede reformatorische Kirchenzucht, H. Sch.) gebrucht werden" darf[40]. Der deutlichste Unterschied zu allen Formen konfessionskirchlicher Zucht besteht in der bedingungslosen Absonderung, mit der die Täufer auch ihre Zucht von jeglicher Form staatlich-weltlicher Intervention separierten und dadurch als Tat „einer frei handelnden Gemeinde" bewahrten, „die nicht von irgendeiner weltlichen Macht abhängt, sondern allein sich selbst verantwortlich ist"[41]. Abgesehen von einigen wenigen, auf eher zufälliger Quellenbasis beruhenden Beobachtungen, wie etwa zur Zucht der frühen Hutterer[42], sind wir über die konkrete Praxis der täuferischen Zucht noch kaum informiert. Gesicherte Aussagen über das genaue Profil sowie über ihre gesellschafts- und mentalitätsgeschichtlichen Auswirkungen sind daher gegenwärtig ebensowenig möglich wie eine vergleichende Gegenüberstellung zu anderen Formen der frühneuzeitlichen Kirchenzucht. Um so wichtiger ist es, daß sich jetzt mit Hans-Jürgen Goertz einer der prominentesten Vertreter der Täuferforschung in die Diskussion um die frühneuzeitliche Kirchenzucht eingefädelt hat. Es wird darauf ankommen, seinen unten abgedruckten Überblick bald in Fallstudien zur Zuchtpraxis in einzelnen Täufergemeinden umzusetzen. Dabei hängt allerdings Entscheidendes von der Quellenlage ab, da die Protokollierung des Zuchtverfahrens Voraussetzung weiterführender Untersuchungen ist[43].

---

[39] So etwa in der Frühzeit in Zürich und Württemberg (vgl. *R. C. Walton,* Streit [Anm. 37], hier 229; Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I, Herzogtum Württemberg, hrsg. v. G. Bossert, Leipzig 1930, Nr. 174, s. 149). Später kritisierten die Täufer selbst die presbyteriale Kirchenzucht des Calvinismus als zu lax, so z. B. in Groningen und Emden, Kirchenratsprotokolle Emden (Anm. 16). — In dem ersten großen Glaubensbekenntnis der Täufer, den „Sieben Artikeln" des von Michael Sittler verfaßten Schleitheimer Bekenntnisses, wird die Kirchenzucht im zweiten Artikel ausführlich behandelt, nachdem der erste Artikel die Erwachsenentaufe postuliert hatte (Abdruck in: Der linke Flügel der Reformation, hrsg. v. H. Fast, Bremen 1962, 63 ff.)

[40] Schleitheimer Bekenntnis, Artikel 2, a. a. O.

[41] *F. H. Littell,* Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966, 132.

[42] *J. Runzo,* Hutterite Communal Discipline, 1529-1565, in: ARG 71 (1980), 160-179.

[43] Einstweilen sind die allgemeinen Darstellungen zur Geschichte und zum theologischen Profil der Täufer heranzuziehen. Neben den Artikeln „Gemeindezucht", „Discipline", „Kirchenzucht" sowie Bans / Ban in den einschlägigen Lexika (Mennonitisches Lexikon, The Mennonite Encyclopedia, TRE) ist besonders hilfreich *F. H. Littell,* Selbstverständnis (Anm. 41), Kap. III, Die Gemeindezucht, 131-142; zu den Niederlanden Bemerkungen bei *N. van der Zijpp,* Geschiedenis der Doopsgesinden in Nederland, Arnheim 1952, 47 ff., 55, 120. Vgl. auch *H. S. Bender,* The Discipline Adopted by the Strasburg Conference of 1568, in: MennQR 1(1927), 57-66, sowie die im Beitrag von Hans-Jürgen Goertz angegebene Literatur.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Nach dem, was wir gegenwärtig über die disziplinierenden Maßnahmen von Anglikanismus, Luthertum und nachtridentinischem Katholizismus wissen, erscheint es sinnvoll, diese von der calvinistisch-reformierten Ausprägung expliziter Gemeindezucht abzurücken. Für den *Anglikanismus* hat man darauf hingewiesen, daß „wegen der archidiakonalen oder bischöflichen Organisation der Sittenzucht . . . die direkten kommunalen Zeugnisse" fehlen und somit eine unmittelbare Parallelisierung mit der reformiert-calvinistischen Gemeindezucht nicht möglich sei[44]. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß die anglikanische Gemeinde durch Laienvertreter, sogenannte „parochiani" oder „inquisitores", an den Visitationen und der Zuchtgerichtsbarkeit der Bischofskirche durchaus mitwirkte[45] und vor allem in den Dörfern deren kommunale Dimension durchaus präsent war[46], wird man diese Zuchtmaßnahmen der offiziellen englischen Amtskirche nicht direkt zum Typus calvinistischer Gemeindezucht zählen können. Dagegen spricht schon allein die mächtige protestantische Opposition, die nicht zuletzt aus den calvinistischen Vorstellungen einer in selbstverantwortlicher Zucht gereinigten Gemeinde der „godly Englishmen" gespeist wurde.

Ähnlich verhält es sich mit dem *Luthertum,* dessen Zuchtprinzipien noch jüngst von reformierter Seite in gegenwartspolitischer Absicht emphatisch vom calvinistischen Modell der Gemeindezucht abgegrenzt wurden[47]. Zwar gab es lutherische Gemeinden mit presbyterialer oder semipresbyterialer Kirchenzucht, so vor allem in den Kreuzkirchen des Niederrheins oder in lutherischen Landeskirchen im Einflußbereich reformiert-calvinistischer Ordnungen[48]. Diese waren aber die Ausnahme, nicht die Regel. Den weiteren Kreis lutherischer Zuchtordnungen hat jüngst Martin Brecht durchgemustert. Dabei wurde deutlich, daß zahlreiche lutherische Kirchenordnun-

---

44 *Heinrich Richard Schmidt,* Christianisierung (Anm. 37), 125.

45 *Rosemary O'Day,* Bischöfliche Kirchenvisitation (Anm. 31), vor allem 206.

46 Vgl. dazu etwa den Beitrag von *Robert von Friedeburg* in diesem Bande.

47 Der Vorgang ist delikat, ob auch bezeichnend, wage ich nicht zu sagen: Während sich die lutherischen und unierten Gemeinden Berlins einer öffentlichen, demokratischen Überprüfung eventueller Stasi-Kontakte ihrer Kirchendiener unterwarfen, lehnte das die calvinistische Kirchenleitung ab — mit dem Hinweis auf das Recht zu autonomer Kirchenzucht! (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.4.1993, 3). Wenige Tage später wurde dann durch eine Indiskretion publik, daß eine calvinistische Pastorin West-Berlins über Jahre hin freiwillig Kontakt zu Staatssicherheit und SED unterhalten hatte.

48 Zur Sonderform des presbyterial verfaßten Luthertums in der Diaspora vgl. *Heinz Schilling,* History of Crime (Anm. 3), 290 f. — Territorialgeschichtliche Untersuchungen: *Günther Franz,* Die Kirchenleitung in Hohenlohe in den Jahrzehnten nach der Reformation: Visitation, Konsistorium, Kirchenzucht und die Festigung des landesherrlichen Kirchenregiments 1556-1586, Stuttgart 1971; *J. Jüngst,* Die wild- und rheingräflichen Censur- und Gemeindeordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts, Tübingen und Leipzig 1903 (Einflußbereich reformierter kurpfälzischer Ordnungen!).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gen des 16. Jahrhunderts Regelungen über die Zucht enthielten und das „in fast allen der zahlreichen lutherischen Reformforderungen des 17. Jahrhunderts der Ruf nach einer Verbesserung der Kirchenzucht erhoben" wurde. Deutlich wurde aber auch die konstitutive Schwäche gegenüber der calvinistischen Begründung und Verankerung der Zucht: Diese ergab sich zum einen daraus, daß „Kirchenzucht als Sakramentszucht (d. h. Abendmahlszucht wie bei Calvinisten und Reformierten, H. Sch.) auf lutherischer Seite keine herausragende Rolle spielt (und) die ‚Unwürdigen' nicht prinzipiell vom Abendmahlsempfang" ausgeschlossen werden sollten. Zum anderen, und beides hängt eng zusammen, war die theologische Basis der lutherischen Kirchenzucht brüchig, weil „Luthers ekklesiologisches Konzept ... nur bedingt effizient" war und der Reformator generell eine seltsame Distanz zur Gemeinde hielt. Daraus ergab sich in den lutherischen Kirchen eine häufig polare Spannung, die gerade auch das Problem der Kirchenzucht prägte. Die Banngewalt lag einseitig beim Pfarrer oder bei amtskirchlichen Instanzen der Landeskirche, nicht bei den Gemeinden, woraus im Vergleich zu den gemeindlichen Zuchtmodellen von Calvinisten, Reformierten und Täufern ein gravierendes Legitimationsproblem resultierte, das um so größer wurde, als im Lauf der Zeit die Autorität des Pfarrers „nicht mehr selbstverständlich zugestanden wurde"[49]. Generell gilt für das Luthertum, daß deutlicher als bei den übrigen protestantischen Kirchen oder Sekten die Erforschung der frühneuzeitlichen Zucht- und Disziplinierungstätigkeit sich nicht auf die expliziten Formen kirchlicher Gerichtsbarkeit wird beschränken dürfen. Vielmehr wird es darum gehen, das ganze breite Spektrum kirchlicher Verhaltensbeeinflussung mitzuberücksichtigen, und zwar durch die Seelsorge, die Predigt und die Katechese ebenso wie durch die Postille und anderes Kleinschrifttum, wie etwa auch die im 16. Jahrhundert gerade im lutherischen Raum beliebten Kalender mit sittlich-moralischen Anweisungen, und natürlich auch durch die Privatbeichte[50].

---

[49] *Martin Brecht,* Lutherische Kirchenzucht (Anm. 29), Zitate 400, 423, 402. — Außerdeutsches Beispiel: *T. Dahlerup,* Sin (Anm. 5).

[50] Zu dieser Vielschichtigkeit vgl. jüngst zusammenfassend: Die lutherische Konfessionalisierung, hrsg. v. *Hans-Christoph Rublack* (Anm. 29). Bereits früh erkannte Ernst Hinrichs, daß im Luthertum andere Institutionen und Mechanismen für Zucht und Formierung sorgten und dementsprechend als „Kirchenzucht" begriffen werden müssen *(Ernst Hinrichs,* Lesen, Schulbesuch und Kirchenzucht im 17. Jahrhundert. Eine Fallstudie zum Prozeß der Alphabetisierung in Norddeutschland, in: Mentalitäten und Lebensverhältnisse, Rudolf Vierhaus zum 60. Geburtstag, Göttingen 1982, 15-33, hier v. a. 18, 21, 26, 31) — Schönes Beispiel für Kalender-Moralität bei *E. Gebele,* Ein unbekannter Augsburger Aderlaß-Kalender von Philipp Melhofer, in: Schwäbisches Museum, Zeitschrift für Kultur, Kunst und Geschichte Schwabens, hrsg. v. Schwäbischer Museumsverband o. J. (1927), 35-38.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Stärker noch als für das Luthertum gilt die Verflechtung kirchlicher und weltlicher Disziplinierung sowie die Pluralität von Trägergruppen, rechtlich-institutionellem Instrumentarium und Wirkungsweisen für die Zuchtaktivitäten der *katholischen* Konfessionalisierung[51]. Das wird sogleich deutlich, wenn man die Darlegungen von Gérald Chaix über das katholische Köln mit den Beiträgen zur calvinistischen oder reformierten Kirchenzucht vergleicht. Wie generell, so ist die tridentinische Konfessionalisierung auch in dieser Hinsicht charakterisiert durch ein häufig kaum unterscheidbares Gemisch von Bewahrung alter, vorreformatorischer Elemente und Neuansätze, die ihrerseits häufig auf einer Formierung, Systematisierung oder Neudefinition älterer Institutionen oder Vorgehensweisen basierten. So lag die frühneuzeitliche Zucht des erneuerten Katholizismus teilweise bei den traditionellen geistlichen Gerichten. Es hat den Anschein, daß gerade auf diesem Sektor im Zuge der Konfessionalisierung vieles an Straffung und Neuorganisation durchgesetzt werden konnte, was in vorreformatorischer Zeit ungeachtet eines damals bereits durchaus vorhandenen Reformwillens an der Übermacht der beharrenden Kräfte gescheitert war[52]. Jedenfalls konnten die geistlichen Gerichte zu Ende des 16. und im 17. Jahrhundert Disziplinierungs- und Zuchtfunktionen erfüllen, die denjenigen der calvinistischen Kirchenräte durchaus vergleichbar sind. Selbst die Zusammensetzung mußte so grundverschieden nicht sein, waren doch zum Beispiel in Aachen dem Erzpriester als Vorsitzendem des geistlichen Gerichts Schöffen zur Seite gestellt, auf deren Berufung der weltliche Magistrat entscheidenden Einfluß nehmen konnte. Indem über die Zuchtverfahren Protokoll geführt wurde, entstanden sogar Quellen, die den calvinistischen Kirchenratsprotokollen vergleichbar sind[53].

---

[51] Ich muß mich im vorliegenden Zusammenhang auf einen Überblick beschränken und behalte mir daher vor, auf das Problem zurückzukommen. Nähere Aufschlüsse sind von der Tagung „Katholische Konfessionalisierung" zu erwarten, die Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling im Auftrag der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte organisieren und deren Akten sie voraussichtlich 1994 in Gütersloh und Münster herausgeben werden. Allgemeiner Überblick nicht ohne Einseitigkeiten bei *J. Bossy,* Christianity in the West, 1400-1700, Oxford 1987, 126-140.

[52] Ein eindrucksvolles Beispiel für das Scheitern spätmittelalterlicher Reformansätze im Bereich der Klerikerdisziplin bei *Bruce Gordon,* Clerical Discipline (Anm. 7), 23 ff. — Beispiele für Normierung und Straffung der geistlichen Gerichte (Reichsstadt Aachen und Nachbargebiete) im Zuge der katholischen Konfessionalisierung während der 1570er und 1580er Jahre etwa bei *L. Frohn,* Das Sendgericht zu Aachen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, Aachen 1913.

[53] Um so erstaunlicher, daß für den katholischen Bereich nur wenige statistisch-quantitative Analysen vorliegen. Einen frühen Versuch bietet *L. Frohn,* Sendgericht (Anm. 52); ähnlich auf der Basis von Visitationsberichten jüngst *Thomas Paul Becker,* Konfessionalisierung in Kurköln: Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583-1761, Bonn 1989 (252 ff. zur Tätigkeit des Sendgerichts). Quanti-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Für den interkonfessionellen Vergleich muß man sich bewußt machen, daß im Rahmen der katholischen Konfessionalisierung die öffentliche Kirchenzucht nicht die einzige, auch nicht die wichtigste oder die typische Form kirchlicher Kontrolle und Disziplinierung war. Die tridentinische Erneuerung, geprägt durch die Jesuiten als deren entschiedenste und erfolgreichste Agenten, schuf ein ganzes Spektrum von Disziplinierungs-, Kontroll- und Normierungsmaßnahmen, die anders, aber kaum weniger entschieden als die calvinistische öffentliche Gemeindezucht auf die Herausbildung modern-rationaler Verhaltensweisen und Einstellungen wirkten. Die Palette reichte von den Exerzitien und der allgemeinen Erziehungstätigkeit in Gymnasien und Universitäten über die Aufführung von Theaterstücken in moralisch-erzieherischer Absicht bis hin zu Predigt, Volkskatechese und Beichte[54]. Die Jesuiten sind geradezu als „kontrollie-

---

tative Aussagen zur zentralen Gerichtstätigkeit in Rom, allerdings im wesentlichen für die vorreformatorische Zeit, bietet *G. Brucker,* Religious Sensibility in Early Modern Europe: Examples from the Records of the Holy Penitentiary, in: Culture, Society and Religion in Early Modern Europe, hrsg. v. E. Schalk, Waterloo 1988, 13-26. Bei *A. Lottin,* Vie et mort du couple. Difficultés conjugales et divorces dans le Nord de la France aux 17e et 18e siècles, in: 17e Siècle 102 / 103 (1974), 59-78; und *ders.*, La désunion du couple sous l'Ancien Régime. L'exemple du nord, Paris 1975, sind die Akten eines Offizialatsarchives zu Eheleben und Ehescheidung quantitativ ausgewertet. Diese Untersuchungen zeigen, daß die katholischen Zuchtinstanzen mit Unzucht, Betrug, Verleumdung, religiösen Versäumnissen, Lehrabweichungen etc. ganz ähnliche „Sünden" verfolgten wie die calvinistischen Presbyterien. Ähnlich waren auch die Strafen, nämlich öffentliche Buße durch Kerzen- und Steinetragen oder die Exkommunikation. Spezifisch katholisch waren dagegen die „Wallfahrt" als Strafe bzw. Bußübung sowie die durchgängig gegebene Möglichkeit der Ablösung durch Geld, was im Calvinismus nicht möglich war, jedenfalls dort nicht, wo gemeindeautonome Sündenzucht funktionierte. Spezifisch katholisch sind schließlich auch die Inquisitionsgerichte, deren auf Häresie und Glaubensabweichung allgemein, also nur auf einen Teilbereich der Kirchenzucht, abzielende Tätigkeit wiederholt quantitativ analysiert wurde, etwa jüngst in *Jean-Pierre Dedieu,* L'administration de la Foi. L'inquisition de Tolède (16e-18e siècle), Madrid 1989; *Stephen Haliczer,* Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834, Berkeley 1990. — Guter Überblick bei *A. D. Wright,* The Counter-Reformation. Catholic Europe and the non-Christian World, London 1982, v. a. 44 ff., 47 f., 55 ff., 57 ff., 75 f.

[54] Vorzügliche Einführung jetzt *M. Venard,* Die katholische Kirche, in: Die Zeit der Konfessionen (1530-1620 / 30), (Die Geschichte des Christentums, 8), hrsg. v. M. Venard und H. Smolinsky, Freiburg 1992, 239-308. Wichtig für eine Neueröffnung der Debatte um die Wirkungen des Tridentinums: Katholische Reform. Symposion im Campo Santo Teutonico, 26.-29. September 1989, hrsg. v. Konrad Repgen, in: Römische Quartalsschrift 84 (1989), 5-269. Grundlegend zur Geschichte der Jesuiten einschließlich ihrer Zuchttätigkeit immer noch *B. Duhr,* Die Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Bde. I und II_1, Freiburg 1907 und 1913. Zu ihrer Erziehungsarbeit: *F. Charnot,* La Pédagogie des Jésuites, Paris 1951; *K. Hengst,* Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten, München 1981; *W. McCabe,* An Introduction to Jesuit Theater, St. Louis 1984; *J.-M. Valentin,* Gegenreformation und Literatur: Das Jesuitendrama im Dienste der religiösen und moralischen Erziehung, in: HJb 100 (1980), 240-256. Zur Bedeutung des Katechismus im katholischen Raum: Aux origines du cathéchisme en France, hrsg. v. *P. Collin* u. a., Tournai 1989.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rende Pädagogen" charakterisiert worden, deren „ins Werk gesetzte ... Totalreglementierung (auch in anderen katholischen Schulen) zu entsprechenden Aufsichtsmaßnahmen" führte[55]. Disziplinierende Wirkungen gingen auch vom tridentinisch formierten Bruderschaftswesen, voran den jesuitischen Sodalitäten, sowie von der neuzeitlich formierten Wallfahrt aus[56]. Die erneuerten, der Kontrolle des Klerus unterworfenen Wallfahrten des 16. bis 18. Jahrhunderts wurden zu einem „formierten und disziplinierten Gang", zu einer kontrollierten und normierten heiligen Übung, wobei auch diese Neuerung im wesentlichen auf die Jesuiten zurückging[57].

Der spezifische Kern der konfessionalistisch-katholischen Zucht war die Beichte. Will man komparatistisch Wesen und Hauptwirkungsrichtung einerseits der calvinistischen, andererseits der katholischen Kirchenzucht herausarbeiten, gilt es somit, die tridentinisch erneuerte Beichte, deren Praxis insbesondere von den Jesuiten geprägt wurde, mit der presbyterialen Gemeindezucht zu vergleichen. Für die nachtridentinische Beichte wurden hauptsächlich zwei Neuerungen bestimmend, durch die eine bereits jahrhundertealte Beichtpraxis „modernisiert" und dem neuzeitlichen Formierungsprozeß unterworfen wurde. Das eine war die genaue Spezifizierung der Sünde im Beichtgespräch; das andere war das Prinzip der Generalbeichte, die — in bestimmten Zeitabständen wiederholt — Anlaß zur Erforschung nicht nur der Sündhaftigkeit in einzelnen Taten bot, sondern der Sündenbiographie als solcher und damit der individuellen Entwicklung zum Guten oder zum Schlechten[58]. Beides steht den Prinzipien calvini-

---

55 Zitate aus *E. Meuthen,* Kölner Universitätsgeschichte, Bd. 1, Köln 1988, 357. Vgl. auch *A. Lottin,* Lille, Citadelle de la Contre-Réform?, Dunkerque 1984, 187 ff., 207.

56 Gute Fallstudie zu den Bruderschaften, die allerdings die tridentinische Neuformierung nur streift: *L. Remling,* Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen, Würzburg 1986. Knapp zu Köln: *Gérald Chaix,* Les confréries à Cologne au 16e siècle, in: Sociabilité, pouvoirs et société, hrsg. v. F. Thélamon, Rouen 1987, 593-597. *Lottin,* Lille (Anm. 55), 271-275. Richtungweisend zu den nachtridentinischen Wallfahrten: *W. Freitag,* Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster, Paderborn 1991.

57 *Freitag,* Frömmigkeit (Anm. 56), 101 f., 120.

58 Die nachtridentinische Beichtpraxis des Katholizismus, ihr religionssoziologisches Profil und ihre sozial- wie individualgeschichtlichen Konsequenzen sind in Deutschland noch kaum Gegenstand der Forschung. Bezeichnenderweise gehört der entsprechende Abschnitt des Artikels „Beichte" der „Theologischen Realenzyklopädie" zu dem Schwächsten, was in diesem Standardwerk zu lesen ist. Das wird allerdings durch den vorzüglichen Artikel „Buße", Teil V (v. a. S. 469 f.) teilweise ausgeglichen. Einen ersten richtungweisenden Schritt zur Analyse der jesuitischen Bußpraxis im deutschsprachigen Raum bei *G. Heiß,* Konfessionsbildung (Anm. 32). Grundlegend für die Beichte allgemein: *J. Bossy,* The Social History of Confession in the Age of the Reformation, in: THS, 5th series, 25 (1975), 21-38; *T. N. Tentler,* Sin and Confession on the Eve of the Reformation, Princeton 1977; Pratique de la confession. Des pères du désert à Vaticanum II, Paris 1983 (v. a. der Beitrag von *H.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

stisch-reformierter Disziplin keineswegs fern. Denn auch die Presbyterien oder Chorgerichte waren auf möglichst vollständige Erfassung und detaillierte Kategorisierung der Sünden eines jeden Gemeindemitgliedes bedacht, und auch sie hielten den Sünder zur Selbstbeobachtung an mit dem Ziel, durch entsprechend vorsorgliche Lebensführung bereits dem Anlaß der Sünde aus dem Wege zu gehen. Auf dieser Basis ist die „nachtridentinische, vor allem die jesuititsche Bußfrömmigkeit in mancher Hinsicht mit der Bußzucht Calvins vergleichbar“ [59].

Unübersehbar sind aber auch die Unterschiede, und es spricht einiges dafür, daß sie mentalitäts- wie allgemein gesellschaftsgeschichtlich durchaus folgenreich waren. Ein erster Kardinalunterschied ist die Norm des durch Buße und Selbstzucht Erreichbaren, dem ein unterschiedliches Menschenbild zugrunde liegt: Während die katholischen Beichtväter davon ausgingen, daß Exerzitien, Generalbeichte und Internalisierung der Reue das Wesen des Menschen auf Dauer zum Guten führen könnten bis hin zur Stufe veritabler Heiligkeit, wie sie etwa Ignatius von Loyola durch die von ihm wesentlich geprägte neuzeitliche Bußpraxis persönlich erreichte, war für die calvinistische Zucht und für den Protestantismus allgemein die unheilbare Sündhaftigkeit des Menschen konstitutiv und damit die Unausweichlichkeit von Kontrolle und Strafe für jeden Christen. Es gab eine protestantische Theologie der Sünde und der Buße, eine Theologie der Heiligkeit, die in der katholischen Variante der frühneuzeitlichen Kirchenzucht eine wichtige Rolle spielte, gab es nicht. — Der zweite Kardinalunterschied zwischen calvinistischer Sünden- und katholischer Beichtzucht bestand in der Bezugsperspektive der intendierten Reinigung von der Sünde: Bei den Calvinisten war das die Gemeinde, konkretisiert vor allem in der

---

Martin, 117-134); *Jean Delumeau,* Le Péché et la peur, Paris 1983; *ders.,* L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, 13e-18e siècle, Paris 1990. Vor allem Delumeaus Studien behandeln das Problem auf einer breiten Quellenbasis und bieten tiefdringende Einsichten in das Beichtverständnis und seine geistes- wie mentalitätsgeschichtlichen Konsequenzen. Für unsere Frage nach den *realen* Folgen der Kirchenzucht für das Handeln und Denken der Menschen zwischen etwa 1550 und 1750 sind Delumeaus Ausführungen jedoch in zweifacher Hinsicht von nur begrenzter Aussagekraft: Zum einen erfassen sie auf der Basis der Beichtspiegel und Beichtanweisungen nur die Norm, nicht die tatsächliche Praxis der Beichte und schon gar nicht deren Wirkung auf die Gläubigen. Seine Quellen dokumentieren lediglich die „volonté normative“ (L'aveu, 15), diese allerdings in beeindruckender Dichte. Zum anderen billigt Delumeau dem Tridentinum und demzufolge der katholischen Konfessionalisierung, die für die oben vorgetragene Interpretation zentral ist, nicht die Qualität eines grundlegenden Wandels zu. In seiner Sicht überwiegt in der katholischen Beichte zwischen dem 13. und 18., ja eigentlich 19. Jahrhundert die Kontinuität. Das Tridentinum wirkte lediglich verstärkend oder systematisierend, als Reaktion auf die Reformation Positionen festlegend (vgl. etwa L'aveu, 56,82,86). Ein Neuansatz sei eher durch den Jansenismus ins Spiel gekommen (ebd., 72 ff.).

[59] So *G. A. Benrath,* Artikel „Buße V“, in: TRE, Bd VIII, 452-473, hier S. 470.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Abendmahlsgemeinschaft. Dementsprechend mußte die Buße öffentlich sein, und zwar immer dann, wenn die Sünde öffentlich bekannt war, bei besonders schweren Verfehlungen aber auch dann, wenn nur der „Sünder" und die Presbyter darum wußten. Das sündige Gemeindemitglied war öffentlich „mit der Gemeinde" zu versöhnen, damit Gottes Zorn, der durch die Verfehlung provoziert wurde, nicht die durch die Verfehlung des einzelnen befleckte Gemeinde treffe und verderbe[60]. Dieser emphatisch heilsgeschichtliche Öffentlichkeitsbezug war der jesuitischen Beichtzucht fremd, wie die nachtridentinische Beichte überhaupt die Verbindung zu Parochie und Gemeinde radikal kappte zugunsten einer quasi-privaten, nichtöffentlichen und subjektiven Interaktion zwischen Beichtvater und Gläubigem[61]. Bei der nachtridentinischen Beichte ging es demnach primär um die *disciplina interna* des sündigen Subjekts: „Die Sünde (wird) aufgrund der Predigt, dann einer Befragung (durch den Beichtvater) erkannt — wobei die ‚allgemeinen' Werthaltungen grund- und nahegelegt werden. Die religiös-sittlichen Normen, die in der Christenlehre, in der Predigt und bei der Beichte (mit Androhung der ewigen Verdammnis im Falle der Nichteinhaltung) eingeprägt wurden, erweckten das Bewußtsein für die Sünde, auf die man ebenso hingewiesen wurde wie auf den Weg zu ihrer Vergebung durch die Reue und die vom Priester nach einer vollständigen und detaillierten Beichte auferlegte Buße"[62]. Bezeichnend ist auch die spezifisch subjektivistische Akzentuierung der dem tridentinischen Katholizismus durchaus vertrauten Verbindung zwischen Abendmahl und sittlicher Reinheit: Anders als bei den Calvinisten war der Bezugspunkt nicht die Reinheit der um den Tisch des Herrn versammelten Gemeinde, sondern die Heiligung des Individuums durch eine im Tridentinischen Katechismus vorgenommene emphatische Verknüpfung von Eucharistie und Reinheit der Seele im Sinne von Keuschheit und Abtöten fleischlicher Begierden[63]. Ohne zu verkennen, daß auch die öffentliche Buße der Calvinisten auf innere Umkehr des sündigenden Subjekts ausgerichtet war, bleiben die markanten Unterschiede zwischen calvinistischer Gemeinde- und tridentinisch-katholischer Beichtzucht von erheblicher Relevanz. Die konkreten kurz- und längerfristigen Auswirkungen auf kollektives und individuelles Denken, Empfinden und Verhalten sind uns jedoch noch weitgehend unbekannt, vor allem, weil wir noch viel zu wenig über die Praxis der katholischen Zucht wissen[64]. Wollte man — um mit diesem sehr allgemeinen und abstrakten

---

60 *H. Schilling,* Kirchenzucht (Anm. 25).

61 Vgl. auch die diesbezüglichen Ausführungen im Beitrag von *H. Schnabel-Schüle.*

62 *G. Heiß,* Konfessionsbildung (Anm. 32), 203.

63 Detailliert untersucht bei *F. J. McGinness,* Roma Sancta and the Saint: Eucharist, Chastity, and the Logic of Catholic Reform, in: Culture, Society and Religion, hrsg. v. E. Schalk (Anm. 53), 99-116.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wirkungszusammenhang zu schließen — entscheiden, welche Form rationaler und „moderner" war — was letztlich müßig ist —, so spricht einiges für die *disciplina interna* der katholischen Beichtzucht. Fest steht jedenfalls, daß die öffentliche Gemeindezucht der Calvinisten weit früher obsolet wurde, nämlich bereits im frühen 18. Jahrhundert[65], während die subjektiv-private Beichtzucht des konfessionell erneuerten Katholizismus bis weit ins 20. Jahrhundert hinein „funktionierte" und erst in der postmodernen sozial- und individualpsychologischen Konstellation der Gegenwart zusammenbrach. Damit bestätigt sich aus der Perspektive der vergleichenden Kirchenzuchtsforschung die These von der prinzipiellen Modernitätsfähigkeit der Gegenreformation oder — wie wir heute präziser sagen — der katholischen Konfessionalisierung, auf die Anfang der 1970er Jahre Wolfgang Reinhard erstmals energisch hingewiesen hat[66]. Allerdings ist hinzuzufügen, daß anders als im Calvinismus, der zur moralischen Rigidität und Modernität gleichsam verurteilt war, im frühneuzeitlichen Katholizismus neben der im vorliegenden Zusammenhang allein interessierenden neuzeitlich disziplinierten geistigen Existenz die vorreformatorisch-alteuropäische Lebensform einer von Rigorismus und Modernismus der beschriebenen Art entlasteten Prälaten-Bonhomie fortbestand. Es gehört zu den vordringlichen Aufgaben der erweiterten Kirchenzuchtsforschung, die allgemeingeschichtlichen Implikationen und Konsequenzen dieses Dualismus wie des konfessionalistisch katholischen Zucht- und Disziplinierungstyps allgemein an Fallstudien herauszuarbeiten und konkret aus den Quellen zu belegen.

---

[64] *Gernot Heiß,* Konfessionsbildung (Anm. 32) stellt die Möglichkeit solcher Einsichten überhaupt in Frage, weil aufgrund der Quellenlage nicht abzuschätzen sei, „wie sehr die ... Ohrenbeichte zur Verinnerlichung von Werthaltungen und Kontrollinstanzen beigetragen und die Mentalität in den katholischen Ländern (anders als in den protestantischen) geprägt hat" (204). Auch für die calvinistische Gemeindezucht läßt sich da nichts Sicheres sagen (vgl. die entsprechenden Versuche bei *H. Schilling,* Kirchenzucht [Anm. 25], *ders.*, Sündenzucht [Anm. 11]). Letztlich bleiben wir auf Hypothesen und Plausibilität angewiesen. Eine solche deutet sich z. B. an, wenn im Einflußbereich der Jesuiten auch allgemein die Rechenhaftigkeit und Rechenschaftslegung vordringt, wie sie die Jesuiten in ihren monatlichen, halbjährlichen und jährlichen Lageberichten vorexerzierten. Vgl. etwa zum entsprechenden Verhalten der Grundherren im rekatholisierten Böhmen: *Th. Winkelbauer,* Sozialdisziplinierung (Anm. 34), 333 f. — Es wäre indes sehr erwünscht, wenn auch für die Beichtzucht sowie für die katholische Zucht im allgemeinen Quellen erschlossen sowie Untersuchungs- und Erhebungsinstrumente entwickelt werden könnten, die solche Hypothesen über Wirkungen und längerfristige Folgen auf breiter Basis abstützen würden.

[65] *H. Schilling,* Sündenzucht (Anm. 11), 276.

[66] *W. Reinhard,* Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ARG 68 (1977), 226-252.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Protestantische Kirchenzucht zwischen Kirche und Staat. Bemerkungen zur Forschungssituation

Von Martin Brecht, Münster

Die Faszination, die der von Gerhard Oestreich aufgebrachte Begriff „Sozialdisziplinierung“[1] auf die Sozialgeschichtsforschung ausgeübt hat, macht sich auch mit und in dieser Sektion des Historikertages bemerkbar. Trotz der ausgewogenen und besonnenen Bestimmung des Begriffs durch Winfried Schulze[2] bleibt das Subjekt der Sozialdisziplinierung der absolutistische Staat, zu dessen die Gesellschaft gestaltenden, aber auch repressiven Maßnahmen sie umfassend gehört. Oestreich hat in den Begriff die Sitten- und Kirchenzucht einbezogen. Dafür lassen sich gerade im vom Staat botsam gemachten protestantischen Staatskirchentum gute Gründe und viele Beispiele beibringen. Daß die Kirchenzucht aber eigene ekklesiologische Wurzeln hat und keineswegs in dem von Oestreich angegebenen Zusammenhang aufgeht, hat neben anderen besonders eindrucksvoll Heinz Schilling vor allem an Beispielen aus dem Bereich der reformierten Kirche erwiesen[3]. Der Artikel „Kirchenzucht“ in der Theologischen Realenzyklopädie[4] erörtert zwar leider nicht ausdrücklich das aktuelle historische Problem der Subsumierung der Kirchenzucht unter die Sozialdisziplinierung, läßt aber die viel größere Breite des Phänomens Kirchenzucht und deren bis in die Gegenwart (allerdings vielfach als Verlegenheit) fortbestehende Herausforderung erkennen.

---

1 *Gerhard Oestreich,* Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: *Ders.,* Geist und Gestalt des frühmodernen Staates, Berlin 1969, 179-197. — *Ders.,* Policey und Prudentia civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat, in: *Ders.,* Strukturprobleme der frühen Neuzeit, Berlin 1980, 367-379.

2 *Winfried Schulze,* Gerhard Oestreichs Begriff Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit, in: ZHF 14 (1987), 265-302.

3 *Heinz Schilling,* Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emder Presbyteriums in den Jahren 1557-1562, in: Niederlande und Nordwestdeutschland, FS Franz Petri, (Städteforschung Reihe A, 15), hrsg. v. Heinz Schilling u. Winfried Ehbrecht, Köln / Wien 1983, 261-327. — *Ders.,* „Geschichte der Sünde“ oder „Geschichte des Verbrechens“? Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchenzucht, Annali 12 (1986), 169-192. — *Ders.,* Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, in: Stände und Gesellschaft im Alten Reich, hrsg. v. Georg Schmidt, Stuttgart 1989, 265-302.

4 *John H. Leith / Hans-Jürgen Goertz,* Bd. XIX, 173-191.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Für das Verständnis der Kirchengeschichte wäre die Anwendung des Begriffs Sozialdisziplinierung auf die Kirchenzucht nur dann unproblematisch, wenn er sich von seiner negativen (repressiven) Konnotation zunächst einmal lösen ließe im Sinne einer neutralen oder positiven Bewertung von disciplina. Dies wird jedoch schwerlich zu erreichen sein. Deshalb müssen hinsichtlich der Kirchenzucht gegenüber dem Begriff Sozialdisziplinierung Vorbehalte und Einschränkungen geltend gemacht werden; erst innerhalb von Begrenzungen kommt ihm Deutungskraft zu und veranlaßt er nicht zu Mißverständnissen. Daß dem so ist, hängt nicht an bloßen Begriffsschöpfungen. Man muß sich vielmehr klarmachen, daß die Kirchenzucht selbst gerade auch in der frühen Neuzeit ein höchst strittiger Sachverhalt und Bereich war. Erkennt man dies, erhält man ein erheblich differenzierteres Bild von den geistigen und institutionellen Kräften, die bei der Gestaltung der frühmodernen Gesellschaft am Werk waren. Dies soll an einer Reihe von Aspekten der Kirchenzucht verdeutlicht werden. Das Anschauungsmaterial wird dabei vorwiegend dem besonders problematischen Bereich der lutherischen Kirchentümer entnommen.

Schon der spätmittelalterliche Staat begann sich mit seinen Sittenzuchtmaßnahmen in die kirchliche Gerichtsbarkeit einzumischen, zumal die damalige Kirche häufig unfähig oder nicht willens war, den Mißständen zu steuern, und sich außerdem mit der Handhabung ihrer Justiz vielfach unbeliebt gemacht hatte. Die reformatorischen Territorial- oder Stadtstaaten suchten sich alsbald der auswärtigen kirchlichen Jurisdiktion ganz zu entziehen, wie sich an zahlreichen Beispielen belegen läßt. Durchgehalten hat sich dann dauerhaft die Aversion des Staates, der Kirche überhaupt eine eigene, sich auch in der Kirchenzucht manifestierende, unabhängige Gerichtsbarkeit zuzugestehen. Der Staat sicherte sich Mitsprache und zumeist auch weitgehende Entscheidung hinsichtlich der Kirchenzucht. Begünstigt wurde er dabei zunächst durch Luthers Widerspruch gegen eine verrechtlichte und vergesetzlichte Kirche, die der christlichen Obrigkeit hier Terrain überließ. Man muß allerdings feststellen, daß schon Luther mit seiner stark seelsorgerlich interessierten Kirchenzucht, die vieles den Amtleuten und den Konsistorien überließ, schwere Enttäuschungen erlebte. Eine institutionell befriedigende und angemessene Regelung fand er in diesem Bereich nicht.

Dennoch kam es keineswegs einfach zu einer Verstaatlichung der Kirchenzucht; dem standen bleibend sachliche Gründe entgegen. Hier ist zunächst auch im Luthertum der Zusammenhang von Kirchenzucht und Abendmahl zu nennen. Einem Unwürdigen durfte um seiner selbst und der christlichen Gemeinschaft willen das Abendmahl nicht gereicht werden. Zuständig für die Abmahnung vom Abendmahl oder gar dessen Verweigerung, den sog. kleinen Bann, waren in erster Linie die Geistlichen. Der Ort, wo dies geschah, war die Anmeldung zum Abendmahl und die vielfach

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

damit weiterpraktizierte Privatbeichte (sofern diese nicht wie z. B. in Nürnberg durch die sog. „offene Schuld", das allgemeine Sündenbekenntnis im Gottesdienst, abgeschafft worden war). Man hat den Geistlichen diese Befugnis zum Ausschluß vom Abendmahl möglichst zu entwinden versucht, indem man dieses Recht den geistlichen Ministerien insgesamt oder gemischten kirchlich-weltlichen Gremien oder der Obrigkeit selbst zusprach. Aber die Geistlichen haben vielfach ihre Kompetenz behauptet, ein August Hermann Francke in Glaucha ebenso wie manche von ihm geprägten württembergischen Pfarrer, die zeitweise die Mehrheit ihrer Gemeindeglieder ausschlossen, oder Spener, der dem sächsischen Kurfürsten Vorhaltungen wegen dessen Trunksucht machte, oder der Uracher Superintendent Zorer, der Herzog Eberhard Ludwig wegen dessen Konkubinat das Abendmahl verweigerte. Die Kirchenzucht an hochgestellten Personen oder ihren Angehörigen führte nicht selten zum kirchlich-politischen Konflikt. Die Führungsschichten suchten sich der Kirchenzucht möglichst zu entziehen, und vielfach wurden sie von den Geistlichen auch nicht behelligt. Aber immer wieder gab es unter den Geistlichen auch jene starken Persönlichkeiten, wie z. B. Martin Chemnitz in Braunschweig, die keine Rücksicht nahmen auf gesellschaftliche oder politische Stellung und Beziehungen. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß die Absolutionspraxis zumeist routinemäßig und angepaßt gehandhabt wurde. Im Berliner Beichtstuhlstreit von 1697 / 1698 führte dies zur Abschaffung der Beichtpflicht durch den brandenburgischen Kurfürsten, befürwortet einerseits von den Pietisten, die unter Preisgabe der allgemeinen Sitte die Minderheit der Frommen intensiver betreuen wollten, und andererseits vom sich emanzipierenden Bürgertum, das von der geistlichen Überwachung loskommen wollte. Frömmigkeits- und Säkularisierungsbestrebungen wirkten sich hier nicht untypisch in gleicher Richtung aus.

Als Medium der durch die Geistlichen geübten Kirchenzucht dürfen die Predigten nicht vergessen werden. In ihnen konnten Verstöße gegen die christliche Lebensordnung allgemein oder auch persönlich angeprangert werden. Dies konnte sich ausweiten zur Kritik am Fehlverhalten der politischen Instanzen. Die Kirchenordnungen suchten zunehmend die Verwendung der Kanzel als massenkommunikatorisch wirksames Mittel der Sittenkritik einzudämmen, indem sie die Geistlichen vor Privataffekten warnten oder zur Wahrung des Respekts vor der Obrigkeit mahnten. Mochten auch die Predigten überwiegend systemkonform sein, so blieben sie doch immer ein Potential für gesellschaftliche und politische Kritik, das sich nicht einfach gleichschalten ließ. Dies gilt, wie neuerdings genauer erkannt wird, selbst für die Kirche zur Zeit der lutherischen Orthodoxie.

Die Reformation hat bekanntlich ein breites Spektrum von Sitten- und Ehegerichtsinstanzen hervorgebracht[5]. Es handelte sich dabei fast durch-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

weg um kirchlich-politisch gemischte Gremien mit unterschiedlicher Machtverteilung. Selten überwog der institutionelle Einfluß der Geistlichen, was aber durch persönliches Engagement kompensiert werden konnte. Wie unabhängig die gemischten Sittenzuchtgremien arbeiten konnten, ist jeweils im Einzelfall zu prüfen. Es bestand aber sichtlich die Tendenz, der Obrigkeit die letzte Entscheidung vorzubehalten. Dem dienten auch die nicht seltenen Bestrebungen einer Zentralisierung der Kirchenzucht. Es ist also einzuräumen, daß die politischen Interessen von großem Einfluß auf die Praktizierung der Kirchenzucht waren. Man sollte darüber jedoch nicht vergessen, daß die sich als christlich verstehende Obrigkeit ihrerseits unter dem Normendruck einer von ihr prinzipiell anerkannten christlichen Ethik stand, die gegenüber ihrer Sittenzuchtpraxis geltend gemacht werden konnte und damit deren Spielraum limitierte. Pointiert kann und muß gefragt werden, wer eigentlich wen diszipliniert hat. Staat, Kirche und Gesellschaft stehen hier in einer Wechselbeziehung.

Im gleichen Zusammenhang ist die freilich variierende persönliche christliche Überzeugung der Funktionäre in Anschlag zu bringen. Deshalb darf neben der heute beliebten quantifizierenden Auswertung der Kirchenzuchtquellen die spezifische Behandlung der Einzelfälle nicht außer acht gelassen werden. Man wird hierbei neben viel Routine sowie der häufigen Anpassung der Geistlichen an laxes sittliches Verhalten der Gesellschaft auch auf eindrückliche weise, humane und großzügige Entscheidungen stoßen, die bei der Beurteilung des Geistes der Kirchenzucht nicht vergessen werden sollten. In diesem Zusammenhang wäre ferner zu prüfen, wie einzelne Personen, nicht zuletzt Geistliche, die Ausübung der Kirchenzucht während ihrer Amtszeit geprägt haben. Auf diese Weise kann man auch den u. U. theologisch bedingten Typen und den Epochen der Kirchenzuchtspraxis auf die Spur kommen.

Die Vertreter einer überwiegend politischen Konzeption von Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung sind auf einen merkwürdigen Sachverhalt aufmerksam zu machen. Schon im spätreformatorisch-frühorthodoxen Luthertum lassen sich allenthalben Bemühungen um die Eigenständigkeit der Kirchenzucht gegenüber den politischen Interessen feststellen[6]. Besonders die Gnesiolutheraner haben gegen die „Caesaropapie", die Unterordnung der Kirche unter den Staat, gekämpft. Dabei war eines der Argumente, die Handhabung des Bindeschlüssels dürfe nicht außer Kraft gesetzt werden,

---

[5] Vgl. *Walther Köhler,* Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium, 2 Bde., Leipzig 1932-1942.

[6] *Martin Brecht,* Lutherische Kirchenzucht bis in die Anfänge des 17. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Pfarramt und Gesellschaft, in: Die Lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, hrsg. v. Hans-Christoph Rublack (SchrrVRefG, 197), Gütersloh 1992, 400-420.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bzw. der Bindeschlüssel dürfe der Kirche nicht genommen werden. Diese Ansätze werden von der Frömmigkeitsbewegung des 17. Jahrhunderts, also dem beginnenden Pietismus aufgenommen. Zu den Reformforderungen der Frommen, unter ihnen Theologieprofessoren, leitende Kirchenmänner, einige Juristen und spiritualistische Außenseiter, gehört der stereotype Ruf nach einer Verbesserung und Intensivierung der Kirchenzucht. Er wendete sich gegen eine als lax und routinemäßig empfundene christliche Lebenspraxis, für die auch die staatlichen Instanzen mitverantwortlich gemacht wurden. Die Forderungen hatten teils einen gewissen Erfolg wie in Württemberg mit der Einführung des Kirchenkonvents oder den sächsischen Herzogtümern unter Ernst dem Frommen, wobei ihre Verwirklichung allerdings wiederum unter bestimmten vom Staat vorgegebenen Rahmenbedingungen erfolgte, die die eigentlichen Intentionen auch wieder verformten[7]. In manchen Territorien oder Städten wie Nürnberg oder Frankfurt ließen sich keine wesentlichen Veränderungen durchsetzen, und die Frommen mußten sehen, wie sie sich mit den Realitäten arrangierten. Jedenfalls ist wichtig zu erkennen, daß es neben dem Staat noch ganz andere, an der Kirchenzucht interessierte Gruppierungen und Kräfte gab, die langfristig und mit Tiefenwirkung das soziale Verhalten mitbestimmt haben. Neben den neuzeitlichen Säkularisierungstendenzen darf man die ganz anderen, oft auch disparaten Bestrebungen der Frommen nicht übersehen.

Aus dem eben Ausgeführten geht überdies hervor, daß es viel zu undifferenziert wäre, einfach allgemein den sich ausbildenden absolutistischen Staat als Interessenten oder Nutznießer der sozialdisziplinierenden Kirchenzucht zu benennen. Da gibt es schon in der Praxis der größeren Territorialstaaten erhebliche Unterschiede. Der so wichtige brandenburgisch-preußische Staat mußte auf seine lutherische Kirche Rücksicht nehmen. Ein sensibles Kapitel für sich ist die Beteiligung der Obrigkeit an der Kirchenzucht in den Stadtstaaten, wobei schwerlich der Absolutismus die treibende Kraft war. Wiederum für sich müssen die kleinen Territorien mit ihren frommen oder auch säkularen Herrscherhäusern betrachtet werden.

Die eigentlichen Mittel der Kirchenzucht waren begrenzt: Predigt, persönliches Gespräch mit Vermahnung, Verhör, öffentliche Bußleistungen und Ausschluß. In welchem Umfang sie die intendierte Einsicht und Umkehr erreichten, wird sich allenfalls punktuell anhand der Verhörprotokolle feststellen lassen. Der Staat beteiligte sich an der Kirchenzucht mit Mandaten, Verhören, Geld- und Leibesstrafen wie Pranger, Gefängnis oder Ausweisung. Diese staatlichen Mittel konnten zwar allgemein der Aufrechter-

[7] *Helga Schnabel-Schüle,* Calvinistische Kirchenzucht in Württemberg? Zur Theorie und Praxis der württembergischen Kirchenkonvente, in: ZWLG 49 (1990), 169-223.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

haltung der christlichen Sittenordnung dienen, waren aber mit ihrem äußerlichen Zwangscharakter für den seelsorgerlichen Zweck der Kirchenzucht weithin ungeeignet und dazu, wie die häufig wiederholten Mandate zeigen, vielfach auch wirkungslos. Möglicherweise wird man darum eine staatlich dominierte Sittenzucht von wirklicher Kirchenzucht schärfer unterscheiden müssen.

Zweifellos dürfte es nicht ganz einfach sein festzustellen, ob gegen eine Person als ärgerniserregenden öffentlichen Sünder oder als Übertreter der öffentlichen Ordnung vorgegangen wurde. Immerhin sind hinsichtlich der inkriminierten Tatbestände und ihrer Behandlung gewisse Unterscheidungen möglich, obwohl es auch hier weite Bereiche von Überlappungen des kirchlichen und staatlichen Interesses gab. Testfälle sind ganz allgemein die positiven oder negativen Reaktionen des Staates auf kirchliche Anforderungen zur Wahrung christlicher Ordnung. Die Frustrationen geistlicher Ministerien, wie sie aus Frankfurt zur Zeit Philipp Jakob Speners bekannt sind, sind dafür ein Indiz und gewiß kein Einzelfall.

Hinsichtlich der einzelnen Tatbestände und Maßnahmen gab es eine Fülle von Konstellationen. Was die Erzwingung der Teilnahme an Gottesdienst und Sakramenten anbetraf, war die Kirche weitgehend und zunehmend auf sich selbst gestellt. Mit dem Verbot des Alkoholausschanks während der Gottesdienstzeiten schützte der Staat vorwiegend Interessen der Kirche, die sichtlich nicht von der ganzen Gesellschaft geteilt wurden. Die Verfolgung des Fluchens war vorrangig ebenfalls religiös motiviert, wobei allerdings die Gesellschaft insgesamt Furcht hatte, sich deswegen die Strafe Gottes zuzuziehen. Dennoch war das Engagement von Staat und Gesellschaft gegen das Fluchen bekanntlich höchst unterschiedlich. Die Anforderungen an die Feiertagsheiligung waren schon innerhalb der Kirche zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich, was z. B. die Erlaubtheit des Handels an Feiertagen betraf. Die zunehmende Tendenz zur Reduzierung der Feiertage war unverkennbar ein Säkularisierungsphänomen. Hoch komplex war das Verhalten gegenüber der gesellschaftlichen Festkultur. Sofern es sich um katholische Bräuche, wie z. B. die Fastnacht, handelte, ging es hier um die Behauptung der konfessionellen protestantischen Identität. Aber natürlich war auch das Interesse an der Wahrung der öffentlichen Ordnung im Spiel. Die Einschränkung des Luxus bei Hochzeiten, Taufen und Beerdigungen, was Gästezahl, Speisen und Kleidung anbetraf, war zwar auch christlich motiviert, diente jedoch hauptsächlich der Aufrechterhaltung der ständischen Unterschiede in der Gesellschaft. Am Wohlverhalten der zu unterstützenden Armen waren Kirche und Staat gleichermaßen interessiert. Bei den Vorschriften betreffend Ehe und Sexualität überlagern sich kirchliche und gesellschaftlich-staatliche Motive besonders stark. Zudem unterliegen die Maßstäbe einem Wandel. Der Bereich war zudem sehr verrechtlicht, so

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

daß der Seelsorge nur geringe Einflußmöglichkeit blieb. Am ehesten dürfte dies noch bei der Schlichtung von Ehestreitigkeiten der Fall gewesen sein.

Die Hypothese von der staatlichen Sozialdisziplinierung mittels der Kirchenzucht müßte angesichts der Gemengelage von kirchlichen und staatlichen Interessen darauf überprüft werden, inwiefern sich der absolutistische Staat ihrer zunehmend für seine Zwecke bediente. Dabei käme wohl zum Vorschein, daß bestimmte Vorschriften, z. B. betreffend die Reduzierung der Feiertage, Unterbindung von Trunk- und Spielsucht oder uneheliche Schwangerschaften, zunehmend säkular und nicht mehr religiös begründet wurden. In diesen Fällen fragt sich aber, ob man sie noch als Kirchenzucht bezeichnen kann oder ob es sich nicht vielmehr um Sozialhygiene handelt. Ein weiteres Problem stellen die längerfristigen Veränderungen in der Haltung der Gesellschaft zur Kirchenzucht dar, z. B. die Abnahme der Bereitschaft, bestimmte Übertretungen zur Anzeige zu bringen, wie sie in württembergischen Dörfern seit Beginn des 18. Jahrhunderts deutlich erkennbar ist. Diese Prozesse scheinen nicht einfach staatlich gesteuert gewesen zu sein, vielmehr dürften Staat und Gesellschaft demselben Einfluß der Säkularisierung nachgegeben haben, wobei die Oberschichten allerdings vorangingen.

Schließlich muß man sich Gedanken machen über die tatsächliche Leistung der Kirchenzucht. Dabei sollte man nicht die Begrenztheit ihres Erfolgs übersehen. Dem Fehlverhalten überhaupt ließ sich allenfalls partiell begegnen, und das Luthertum hat an sich auch gewußt, daß die Kirche ein Spital ist. Wieweit die Kirchenzucht tatsächlich eine christliche Zurechtbringung erreichte, wird sich allenfalls punktuell belegen lassen. Zweifellos stellte sie schon als Institution und mit ihren Vorgaben eine gewisse Prävention und Abschreckung dar. Dies ist nicht allein negativ als Repression zu bewerten, sondern konnte auch dem Zusammenleben einer Gesellschaft nach den von ihr anerkannten Normen dienlich sein. Wieweit dabei der Staat seine Interessen und seinen Gestaltungswillen durchsetzen wollte und konnte, muß gesondert festgestellt werden, war er doch neben Kirche und Gesellschaft nur einer der Beteiligten.

Eine optimal funktionierende Kirchenzucht hat es in den protestantischen Großkirchen allenfalls punktuell und nicht einmal im Reformiertentum dauerhaft gegeben. In der Staats- und Volkskirche war ihre Verwirklichung nur bedingt möglich und limitiert durch das politisch und gesellschaftlich Mögliche, dazu abhängig vom geistlichen Format der kirchlichen Funktionäre. Sie war aber auch nicht einfach eines der Beutestücke der staatlichen Säkularisierung der Kirchengüter. Der Staat konnte den Bindeschlüssel sich weder ohne weiteres aneignen noch ihn einfach ausschalten. Die Kirchenzucht hat vielmehr neben der Kirche auch den christlichen Staat und die christliche Gesellschaft gebunden, wie sich umgekehrt wie-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

derum alle drei Instanzen ihrer bedient haben. Es liegt somit eine komplexe Interaktion vor, bei der keineswegs der Staat allein am Werk war. Will man an der Bestimmung der Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung festhalten, und dafür spricht im historischen Bereich einiges, wenngleich die Kirchenzucht darin nicht aufgeht, dann muß man dieser Interaktion Rechnung tragen. Das Bild von der Gestaltung der modernen Gesellschaft würde dadurch differenzierter und noch andere daran beteiligte geistige Kräfte erkennen lassen als sie Oestreich benannt hat.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kirchenzucht als Verbrechensprävention

Von Helga Schnabel-Schüle, Tübingen

Die Begriffe *Kirchenzucht* und *Verbrechen* in einen funktionalen Zusammenhang zu bringen, mag als gewagt erscheinen, bemühte sich doch die Forschung der letzten Jahre, Kirchenzucht als Sündenzucht auf der einen von der Kriminalzucht als Sanktionierung von Verbrechen auf der anderen Seite abzugrenzen. Die ersten Warnungen, kirchliche Zuchtpraxis und weltliche Gerichtsbarkeit zu vermengen, sprach Geoffrey Elton im Jahre 1977 aus[1]. Diese Warnungen untermauerte Heinz Schilling durch methodische Überlegungen, um als Ergebnis schließlich einen neuen Begriff (kirchliche) „Sündenzucht" einzuführen, den er dem Begriff der (staatlichen) „Strafzucht" antinomisch gegenüberstellte[2]. Er forderte, den Unterschied zwischen der „Sündenzucht" auf der einen und der Verfolgung von Verbrechen auf der anderen Seite historisch und systematisch zu beachten, da dieser Unterschied den betroffenen Zeitgenossen im allgemeinen bewußt gewesen sei. Gleichwohl räumte er ein, daß es immer wieder zum Versuch des Staates kam, „die geistliche Gerichtsbarkeit vor seinen eigenen Karren zu spannen und seine weltliche Kriminaljustiz durch die kirchliche Sündenzucht abzurunden"[3].

Diesem Versuch der Verbindung von Sündenzucht und Kriminalzucht begegnet man in der Tat häufig[4]. Die lutherischen Kirchenzuchtsgremien hatten ganz klar weltliche Gerichtsbefugnisse; sie konnten Geld- und Gefängnisstrafen verhängen[5]. Aber auch in der Kurpfalz wurde die Auto-

---

[1] *Geoffrey Elton,* Einleitung zu: Crime in England 1500-1800, hrsg. v. John S. Cockburn, London 1977, 3.

[2] *Heinz Schilling,* Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. In: Stände und Gesellschaft im Alten Reich, hrsg. v. Georg Schmidt, (VeröffInstEurG Mainz. Abteilung Universalgeschichte Beiheft 29), Stuttgart 1989, 265-302. — Die vorausgehenden Arbeiten von Heinz Schilling siehe dort Anm. 1.

[3] Ebd., 267.

[4] Siehe dazu *Hans-Jürgen Goertz,* Kirchenzucht (Reformationszeit), in: TRE Bd. XIX, 176-183; *Martin Brecht,* Lutherische Kirchenzucht bis in die Anfänge des 17. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Pfarramt und Gesellschaft, in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, hrsg. v. Hans-Christoph Rublack, (SchrrVRefG 197), Gütersloh 1992, 400-420.

[5] Der württembergische Geheime Rat Ludwig Christoph Vischer führte in seinen „Meditationes eines Juristen über die in denen protestantischen Kirchen eingeführten Presbyteria" (Landesbibliothek Stuttgart Cod. jur 2° 249 und Cod. hist 2° 636,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nomie der reformierten Kirchenzucht bestritten und ihre Nähe zur weltlichen Gerichtsbarkeit betont. So legte im Jahre 1659 Kurfürst Karl Ludwig sehr deutlich dar, daß er die im 16. Jahrhundert in der Pfalz praktizierte Form der Kirchenzucht durch gewählte Älteste für bedenklich hielt. Nachdem es von Seiten der Räte Vorstöße gegeben hatte, die letztmals durch eine Ordnung von 1564 geregelte Kirchenzucht zu reorganisieren, gab der Kurfürst zu verstehen, daß er es für unvertretbar halte, daß „andern Personhnen alß die in Kirchen undt politischen Regiment von der hohen Obrigkeit bestellet, einige potestatem censurandi doctrinam et mores mitgetheilt und dadurch diejenigen [!], welche ihrer hohen Obrigkeit undt andern ihren Vorgesetzten zu gehorsamen schuldig seindt, Gelegenheit gegeben werde, unter praetext einiger geistlichen Magistratur und was dem anhangt, sich ihnen zu wiedersetzen und in Kirchen und Policey eine Verwirrung anzurichten“[6]. Diese Bedenken stehen stellvertretend für zahlreiche andere Äußerungen lutherischer und reformierter Reichsfürsten, die die Kirchenzucht mit der staatlichen Kriminalzucht organisch zu verbinden versuchten[7]. Einen Indikator für die zunehmende Verquickung von geistlicher Zucht und weltlicher Strafgewalt stellt der Problemkomplex der Kirchenbuße dar. Diese ursprünglich als geistliche Strafe gedachte Zuchtübung wandelte sich in zweierlei Hinsicht mehr und mehr zur rein weltlichen Strafe. Zum einen wurde stets der mit der Kirchenbuße verbundene Aspekt der sozialen Ächtung als negative, die Wirkungen der Kirchenbuße als geistliches Zuchtinstrument entwertende Begleiterscheinung betrachtet[8]. Zum zweiten kam im Laufe der Frühen Neuzeit immer stärker die Tendenz auf, die als Sanktion verhängte Kirchenbuße durch eine finanzielle

---

6.) aus, daß die Obrigkeit den Kirchenkonventen als den württembergischen Kirchenzuchtsgremien viele Rechte entzogen habe und dafür ihnen „das obrigkeitliche jus puniendi eingeräumet, welches der Natur der ersten ächten christlichen Presbyterium nicht gemäß zu seyn scheint.“ [. . .] „Auch mag ich der Hauptsache nichts alterieren, wan unseren Presbyteriis das jus puniendi mit Geld und Gefängnis eingeräumt worden, indem so die weltliche censores quasi ex demandata jurisdictione als eine oft nöthige coercitionem modicam exerciren und dadurch der Hauptsach weiters kein Abbruch geschiehet.“ Vgl. dazu ausführlich *Helga Schnabel-Schüle,* Calvinistische Kirchenzucht in Württemberg? Zur Theorie und Praxis der württembergischen Kirchenkonvente, in: ZWürttLdG 49 (1990) 169-223.

6 Kirchenratsordnung vom 31.12.1659, Generallandesarchiv Karlsruhe 77 / 3516.

7 Siehe dazu *Helga Schnabel-Schüle,* Der große Unterschied und seine kleinen Folgen. Zum Problem der Kirchenzucht als Unterscheidungskriterium zwischen lutherischer und reformierter Konfession, in: Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit. FS für Hans-Christoph Rublack. hrsg. v. Monika Hagenmaier u. Sabine Holtz, Frankfurt am Main 1992, 197-214, vor allem 210 ff.

8 Siehe dazu *Schnabel-Schüle,* Kirchenzucht (Anm. 5), 178 ff. In letzter Konsequenz führt dies bei Christian Thomasius schließlich zu der Auffassung, daß durch die censura morum nichts geahndet werden dürfe, was nicht auch durch weltliche Strafgesetze erfaßt werde, siehe dazu *Klaus Luig,* Christian Thomasius, in: Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert, hrsg. v. Michael Stolleis, Frankfurt am Main ^{2}1987, 227-262, hier 252.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zahlung abzulösen[9]. Dies hob die Kirchenbuße als geistliches Zuchtinstrument schließlich völlig aus den Angeln und führte zu der zu unterschiedlichen Zeiten einsetzenden, fast in allen Territorien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts abgeschlossenen Bewegung, die Kirchenbuße gänzlich abzuschaffen und durch Geldbußen zu ersetzen[10].

Die Kirchenzuchtsgremien wurden somit in das strafrechtliche Verfahren integriert und damit zugleich die Mitwirkung der Geistlichen institutionalisiert. Ihre Anwesenheit personalisierte die religiöse Dimension aller Vergehen und Verbrechen; sie verwies auf die religiöse Fundamentierung des gesamten Strafrechtssystems, die nicht nur darin erkennbar war, daß der Dekalog für die gesamte Frühe Neuzeit die Grundlage der Verbrechenssystematik abgab[11]. Wichtiger war noch, daß das Strafrechtssystem in der Vorstellung vom strafenden Gott seine individuelle Verankerung erhielt, denn erst diese Vorstellung führte die Notwendigkeit der Strafen eindringlich vor Augen. Schuldbewußtsein entstand in erster Linie in Bezug auf reale oder imaginäre Strafgewalten und nicht so sehr durch eine Gewissensregung im modernen Sinne als Appell einer inneren verpflichtenden Kraft[12].

Die Kirchenzuchtsgremien mit ihrer Sanktionsgewalt garantierten, daß bei kleineren Vergehen durch die direkt verhängten Strafen, bei größeren Vergehen durch die Weiterleitung an die zuständigen Behörden göttliche Reaktionen ausgeschlossen werden konnten. Gegenüber der göttlichen Autorität hatten die Strafen somit die Funktion von Sühneleistungen. Gleichzeitig hatten die Kirchenzuchtsgremien durchaus auch die Möglichkeit, es

---

9 *Michael Muster,* Das Ende der Kirchenbuße, Diss. jur. Kiel 1983, 59 ff.

10 Ebd., 68 findet sich eine Zusammenstellung, wann die gesetzliche Aufhebung der Kirchenbuße in den Territorien erfolgte. Aus dem Rahmen fallen dabei das Königreich Württemberg (Aufhebung 1808) und die Gebiete das ehemaligen Kurfürstentums Hannover (Aufhebung erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts). In beiden Territorien wurde die Kirchenbuße in der Praxis aber bereits nicht mehr angewendet, vgl. *Schnabel-Schüle,* Kirchenzucht (Anm. 5), 190 und *Thomas Krause,* Die Strafrechtspflege im Kurfürstentum und Königreich Hannover. Vom Ende des 17. bis zum ersten Drittel des 19. Jahrhunderts (UntersDtStaatsRG NF 28), Aalen 1991, 250 f.

11 *Hellmuth von Weber,* Der Dekalog als Grundlage der Verbrechenssystematik, in: Festschrift für Wilhelm Sauer zu seinem 70. Geburtstag am 24. Juni 1949, Berlin 1949, 44-70. — Erst im Zuge der strafrechtlichen Kodifikationen des 18. Jahrhunderts wurden zum Teil die Staatsverbrechen an die erste Stelle der Systematik gesetzt, womit sie die Gotteslästerung aus dieser Position verdrängten, siehe dazu *Helga Schnabel-Schüle,* Majestätsbeleidigung als Herrschaftsschutz und Herrschaftskritik, in: Staatsschutz und Aufklärung, hrsg. v. Dietmar Willoweit, erscheint 1994.

12 *Adam Weyer,* Gewissen (Neuzeit / Ethisch), in: TRE Bd. XIII, 225-234, hier 227 f.; siehe auch *Heinz D. Kittsteiner,* Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt 1991, 156. Zur Entwicklung des philosophischen Gewissensbegriffs vgl. *Jürgen-Gerhard Blüdorn:* Gewissen (philosophisch), in: TRE Bd. XIII, 192-213.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bei Ermahnungen bewenden zu lassen, das aber nur dann, wenn die Vergehen noch unterhalb der Schwelle zur Kriminalität lagen. Die Geistlichen vermochten es dabei weitaus eher als die weltlichen Obrigkeitspersonen, den Delinquenten plausibel zu machen, daß Besserung ihres Verhaltens erforderlich sei, um Gott Genüge zu tun und um die weltlichen Gesetze zu erfüllen. Demnach scheint ein enger Zusammenhang von Sündenzucht und Kriminalzucht vorzuherrschen. Allein die personelle Verflechtung der beiden Bereiche legt diese Vermutung nahe. Nur wenn die Kirchenzucht von Personen ausgeübt wurde, die nicht gleichzeitig in obrigkeitlichen Ämtern und Positionen tätig waren, kann die Kirchenzucht von der (staatlichen) Kriminalzucht klar abgegrenzt werden[13]. In der überwiegenden Zahl der Fälle aber war der Personenkreis, der die Kirchenzucht praktizierte, identisch oder zumindest teilidentisch mit der Personengruppe der unterschiedlichen obrigkeitlichen Funktionsträger in den Gemeinden. Dadurch wird die Grenze zwischen der Kirchenzucht auf der einen und der obrigkeitlichen Verbrechenssanktionierung auf der anderen Seite grundsätzlich in Frage gestellt. Warum blieben aber dennoch die Bereiche Kriminalzucht und Sündenzucht im frühneuzeitlichen Staat ideell und institutionell geschieden? Die vor die Kirchenzuchtsgremien Zitierten empfanden dies nicht selten als schärfere Sanktion als eine Zitation vor die weltlichen Gerichte, obwohl die Strafen in aller Regel deutlich geringer ausfielen. Der Zwang zur Verantwortung vor den Kirchenzuchtsgremien verwies aber unmittelbar auf die religiöse Dimension, die jedem Verbrechen eigen war, sie verwies auf die Störung der göttlichen Ordnung. Der Sanktionsmechanismus, der dabei von der Bevölkerung unweigerlich assoziiert werden mußte, war der einer zu erwartenden göttlichen Strafe, die die ganze Gemeinde traf, wenn der Delinquent ungestraft blieb. Jeder, der vor ein Kirchenzuchtsgremium zitiert wurde, war damit potentiell für das verantwortlich, was die gesamte Gemeinde treffen konnte. Die Zitation vor ein Kirchenzuchtsgremium beinhaltete so bereits das Moment der sozialen Ausgrenzung, ehe noch eine wie auch immer geartete Strafe verhängt worden war. Sie verwies außerdem auf den Dekalog als Grundlage der Verbrechenssystematik und als Quelle des Unrechtsbewußtseins.

[13] Dies scheint für die von Heinz Schilling untersuchte Emdener Kirchenzucht der Fall gewesen zu sein. Wichtig wäre in diesem Zusammenhang die Kontrastierung der von den autonomen Presbyterien praktizierten Sündenzucht und der vom Rat der Stadt Emden praktizierten Kriminalzucht. Wurden Delikte sowohl von der einen als auch von der anderen Institution geahndet oder gab es abgegrenzte Zuständigkeitsbereiche? Damit wären einige Delikte der weltlichen Kriminalisierung entzogen geblieben, was für das Kriminalitätsprofil der frühneuzeitlichen Gesellschaft wichtige Befunde liefern würde. Man denke z. B. an die Bestrafung des Ehebruchs als ein Delikt, das beim ersten Mal mit einer geringfügigen Freiheitsstrafe und Kirchenbuße, im Wiederholungsfall schließlich mit der Todesstrafe belegt wurde. Wurde in einem solchen Wiederholungsfall von reinen Kirchenzuchtsgremien wie den von Schilling untersuchten Presbyterien zunächst eine Kirchenstrafe verhängt, um den Sündenaspekt vor Verhängung der Todesstrafe zu tilgen?

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Geht man diesen Überlegungen nach, wird zugleich der spezifische Anteil der weltlichen und geistlichen Zuchtpraxis am frühneuzeitlichen Disziplinierungsprozeß beleuchtet.

Unter Bezugnahme auf den von Gerhard Oestreich geprägten Begriff der „Sozialdisziplinierung" hat die Frühneuzeitforschung der letzten Jahre den Disziplinierungsprozeß unter verschiedenen Blickwinkeln analysiert und bewertet und damit den Begriff gleichzeitig in seiner Bedeutung erweitert, ohne daß dies stets in ausreichendem Maße kenntlich gemacht worden wäre. Mehr und mehr diente der Begriff damit als Etikett für unterschiedliche Bedeutungen[14]. Oestreich selbst hatte bereits Überlegungen zu einer erweiterten Neudefinition des Begriffes angestellt. Er arbeitete daran, die vom Ausgangspunkt der Begriffsbildung herrührende etatistische Prägung des Begriffs aufzubrechen und „zu einem breit ansetzenden, gesellschaftsgeschichtlichen Paradigma auszuweiten"[15].

Oestreichs Ausgangspunkt war die Erforschung des absolutistischen Staates. In Auseinandersetzung und Abgrenzung von Max Webers Konzept der Rationalisierung mit den beiden Grundkomponenten Zentralisierung und Institutionalisierung entwickelte Oestreich den Begriff „Sozialdisziplinierung"; er sollte eine „fundamentale soziale Veränderung von Staat, Gesellschaft und Volk" begrifflich fassen[16]. Der absolutistische Staat bildete danach Strukturen aus, die es möglich machten, den Untertanen in vielen Lebensbereichen zu überwachen und zu kontrollieren. Oestreichs Disziplinierungskonzept ist damit in erster Linie das einer *vertikalen Disziplinierung*. Der Anstoß erfolgte von oben und setzte sich, vermittelt über bürokratische Strukturen, nach unten fort.

Sozialdisziplinierung erfolgte nach diesem Konzept vor allem durch staatliches Handeln, das sich im Erlaß von Ordnungen und Gesetzen artikulierte und bei Nichtbefolgung der Vorschriften zugleich bestimmte

14 Die Tendenz klarzulegen, unter welcher exakten Bedeutung der Begriff Sozialdisziplinierung in einem Text verwendet wird, ist erst seit dem Aufsatz von *Winfried Schulze,* Gerhard Oestreichs Begriff der „Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit", in: ZHF 14 (1987), 265-302 zu verzeichnen; zur aktuellen Diskussion siehe *Martin Dinges,* Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung? Probleme mit einem Konzept, in: GG 17 (1991), 5-29 und *Robert Jütte,* „Disziplin zu predigen ist eine Sache, sich ihr zu unterwerfen eine andere" (Cervantes). Prolegomena zu einer Sozialgeschichte der Armenfürsorge diesseits und jenseits des Fortschritts, In: GG 17 (1991) 92-101; siehe auch *Stefan Breuer,* Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei M. Weber, G. Oestreich und M. Foucault, in : Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. hrsg. v. Christian Sachße u. Florian Tennstedt, Frankfurt am Main 1986, 45-69.

15 *Heinz Schilling,* Die Bedeutung der Kirchenzucht für den frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Vortrag auf dem deutsch-amerikanischen Kolloquium, Mainz 1986, zit. nach *Schulze,* Begriff (Anm. 11), 295.

16 *Gerhard Oestreich,* Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, 179-197, hier 187.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

obrigkeitliche Reaktionen ankündigte. Sozialdisziplinierung bestand demnach zu einem nicht unwesentlichen Teil darin, daß bei Nichtbefolgung von Vorschriften nicht mehr gesellschaftliche Sanktionen, sondern rechtlich festgelegte Zwangsmaßnahmen eintraten[17]. Sozialdisziplinierung ist unter diesem Blickwinkel zu verstehen als staatlich-obrigkeitliche Beeinflussung des Verhaltens und Handelns von Menschen[18], die in diesem Vorgang zugleich zu Untertanen werden. Das Verhalten und Handeln der Untertanen wird somit in hohem Maße vorhersagbar und berechenbar. Aber auch die zu erwartenden staatlichen Reaktionen auf nonkonformes Verhalten werden bekannt gemacht. Da aber nicht zeitgleich mit dem Einsetzen des Prozesses der Sozialdisziplinierung auch die erforderlichen bürokratischen Strukturen ausgebildet waren, um jeden Untertanen in seinem Verhalten zu überwachen, blieben Freiräume bestehen, um sich diesem Prozeß partiell zu entziehen. Insbesondere Kollektive wie die Dorf- und Stadtgemeinden konnten in ihrem kollektiven Handeln gegenüber der übergeordneten obrigkeitlichen Gewalt mitunter ein großes Maß an Autonomie wahren. Ungeachtet dieser auf politischer und bürokratischer Ebene festzustellenden Autonomie findet sich nur selten eine entsprechende Parallele im Alltagshandeln der in diesen Kollektiven lebenden Individuen. Ganz im Gegenteil trifft man hier auf hohe Konformität mit obrigkeitlichen Normen. Die Erklärung dafür liegt darin, daß die obrigkeitlichen Normen ausschließlich christlich begründete Normen waren, deren Akzeptanz weitgehend vorausgesetzt werden konnte. Als Mittel, um die Normakzeptanz zu gewährleisten und zu bewahren, wurde von obrigkeitlicher Seite die religiöse Beeinflussung und Erziehung der Untertanen eingesetzt, die durch den Vorgang der Konfessionalisierung an Durchschlagskraft entscheidend gewannen. Vermittelt über die religiöse Erziehung führte diese Disziplinierung von oben nach unten zu einer Internalisierung der vorgegebenen Disziplinierungsinhalte; diese wurden in tiefere Bewußtseinsschichten abgedrängt und hielten sich auch, als die vertikalen Disziplinierungsstrukturen bereits aufgeweicht oder gar verschwunden waren: das Individuum disziplinierte sich damit selbst[19].

Diese beiden elementaren Disziplinierungskonzepte der vertikalen Disziplinierung wie der Selbstdisziplinierung bedürfen für die frühneuzeitliche Gesellschaft aber dringend der Ergänzung durch den Aspekt der *horizontalen Disziplinierung*. Disziplinierung ist kein Vorgang, der nur von oben nach unten gerichtet verläuft[20]. Vielmehr kontrollierten und disziplinierten

[17] *Schulze,* Begriff (Anm. 11), 276.

[18] Die Zielrichtung des Disziplinierungsprozesses ist dabei offen, die Bewertung des Prozesses kommt ganz darauf an, welcher Zeitpunkt als Endpunkt der Entwicklung in den Blick genommen wird.

[19] *Norbert Elias:* Über den Prozeß der Zivilisation Bd. 2, 312 ff.; siehe dazu auch *Emanuel LeRoy Ladurie,* Die Bauern des Languedoc, Stuttgart 1983, 339 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sich die Untertanen gegenseitig. Konstitutiv für diesen Zustand gegenseitiger Kontrolle war die von Seiten der Obrigkeit immer wieder eingeschärfte Überzeugung, daß Fehlverhalten, das ungestraft blieb, unweigerlich Gottes Zorn in materialisierter Form über Land und Leute brächte. Die Furcht vor dieser göttlichen Sanktion bereitete erst den Boden für die Bereitschaft gegenseitiger Kontrolle[21].

Gerade für die reflexive und die horizontale Disziplinierungskomponente war die Vorstellung der Kriminalzucht als Sündenzucht und vice versa zentral. Gewissensregungen und Anzeigewilligkeit resultierten aus dem Aspekt der Sündenzucht, die Möglichkeit, wirksame Sanktionen zu verhängen, aus dem der Kriminalzucht. Daß war die Auffassung orthodoxer Theologen des 16. Jahrhunderts, wie Erasmus Sarcerius[22], bis hin zu den Herrschern des 18. Jahrhunderts, so Preußenkönig Friedrich II., der als „Ketzer und Ungläubiger", wie er sich selbst bezeichnete, in seinen Schulreformkonzepten immer großen Wert darauf legte, daß die Kinder zur christlichen Religion anzuhalten seien, damit sie, wie er in seiner charakteristisch knappen Art anfügte, „nicht morden und stehlen"[23].

Betrachtet man die Möglichkeit staatlichen Strafens als eines der wichtigsten Disziplinierungsmittel, so zeigt sich die Nähe von Kriminal- und Sündenzucht eben auch daran, daß das Strafrechtssystem in der Vorstellung vom strafenden Gott seine individuelle Verankerung hatte. Die Effizienz des strafrechtlichen Systems wäre ohne diese Vorstellung nicht zu

---

20 Konträr dazu *Jütte,* Disziplin, (Anm. 11), 101. Vgl. auch *Robert von Friedeburg,* Landgemeinde, adlige Herrschaft und frühmoderner Staat in Hessen-Kassel nach dem Dreißigjährigen Krieg: Merzhausen 1646-1672, in: HessJbLdG 41 (1991) 153-176. Von Friedeburg arbeitet in einem mikrohistorischen Zugriff für den Ort Merzhausen Konfliktlinien und Disziplinierungselemente unterschiedlicher Prägung heraus. Seine Ergebnisse widersprechen ganz klar der Vorstellung von einem von oben nach unten gerichteten Disziplinierungsprozeß.

21 Siehe dazu ausführlich *Helga Schnabel-Schüle,* Von Fall zu Fall. Bedingungen und Auswirkungen des Systems strafrechtlicher Sanktionen im frühneuzeitlichen Württemberg. Habilitationschrift Tübingen (masch.) 1991, 253 ff.

22 „Und wer Gottes Strafen nicht achtet, der fragt auch nach der Weltstraf nichts", *Erasmus Sarcerius,* Von einer Disciplin, dadurch Zucht, Tugend und Erbarkeit mügen geplantzet werden und den offentlichen Süden, Schanden und Lastern ein Abbruch geschehen. Eisleben 1555 fol. CCX; zu Sarcerius siehe *Schnabel-Schüle,* Unterschied (Anm. 7), 207 Anm. 36.

23 Kabinettsschreiben an Etats-Minister von Zedlitz über die Schulreform, 5. September 1779, in: Friedrich der Große. hrsg. v. *Otto Bardong,* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, XXII), Darmstadt 1982, 505. Vgl auch entsprechende Äußerung Maria Theresias: „Ich spreche nur als Politikerin, nicht als Christin: nichts gibt es, was so nötig und heilsam wie die Religion ist. [. . .] Was kann man dieser Art Leute für Zügel anlegen? Keinen, weder den Galgen, noch das Rad, außer der Religion." Brief an Joseph II., Juli 1777, in: Maria Theresia. Familienbriefe. Berlin und Wien o. J., 126 f. „ Ohne Religion keine guten Sitten, kein Glück, keine Ruhe in irgend welchem Stand." An Erzherzogin Karoline, April 1768, in: ebd., 138.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gewährleisten gewesen. Denn aus ihr leitete sich die erkennbar verbreitete Auffassung ab, daß individueller Gehorsam gegenüber Gott und der Obrigkeit noch keinen ausreichenden Schutz vor göttlichen Strafmaßnahmen darstelle. Sicher sein, Gott nicht zu erzürnen, konnte sich die Gemeinschaft nach dieser Auffassung nur dann, wenn sich alle den göttlichen Gesetzen konform verhielten. Einzelne Straftäter hätten durch ihre individuellen Vergehen Gottes Zorn erregen, eine göttliche Strafe provozieren und damit alle, trotz individuell richtigen Verhaltens, der göttlichen Rache preisgeben können. Nicht nur die Kapitalverbrechen, auch kleinere Delikte trugen damit den Charakter gemeingefährlicher Verbrechen. Aus dieser Konstellation speiste sich die Bereitschaft zu kollektiver gegenseitiger Kontrolle wie auch die Gewissensdisposition, daß es notwendig war, Übertreter von Gesetzen bei der Obrigkeit anzuzeigen. Denunziation war demzufolge eine Voraussetzung dafür, die göttlichen wie die weltlichen Gesetze zu erfüllen. Der Entschluß, einen Delinquenten nicht anzuzeigen, offenbarte bereits ein hohes Maß säkularen Denkens, eine wohl kaum zu unterschätzende Emanzipationsleistung als Distanzierung von diesem immer wieder eingeschärften Denkansatz. Ohne diese nachhaltige religiöse Begründung der Anzeigepflicht wäre die Anzeigewilligkeit mit Sicherheit gering gewesen. Der rächende Gott garantierte die Effizienz des strafrechtlichen Systems. Der Einfluß, den das Bewußtsein, Gott würde auf Sünden zwingend mit Strafen reagieren, auf das Handeln der Menschen gewann, erklärt sich daraus, daß in magischen, außerchristlichen Vorstellungen ganz ähnliche Zusammenhänge konstruiert waren. Schicksalsschläge im Diesseits wurden als Eingriffe Gottes in das Weltgeschehen gewertet, als Reaktionen der erzürnten Gottheit auf Sünd- und Lasterhaftigkeit in der Welt[24].

Bereits im Laufe des Mittelalters hatte die Entwicklung des Bußsakraments den Angstaspekt immer mehr ins Zentrum gerückt. War noch bei Abälard die vollkommene Reue (contritio) Voraussetzung der Sündenvergebung, gewann seit dem 13. Jahrhundert die Konzeption von der unvollkommenen Reue (attritio) mehr und mehr Raum[25]. Hierbei handelte es sich um Reue aus Angst: Die Vorstellung von und schließlich die Furcht vor den jenseitigen Sündenstrafen wurde als hinlängliche Reue für die Sünden interpretiert. Den Endpunkt der dogmatischen Fixierung dieser Auffassung bildete das Konzil von Trient[26]. Damit wurde die Reue an die weltlichen Erfahrungen der Gläubigen angebunden, denn zu erwartende Strafen im Jenseits deuteten sich durch Strafen Gottes im Diesseits an. Mit der

---

[24] *René Pahud de Mortanges,* Die Archetypik der Gotteslästerung als Beispiel für das Wirken archetypischer Vorstellungen im Rechtsdenken, (FVKS 25), Freiburg / Schweiz 1987, 177 f.

[25] *Gustav Adolf Benrath,* Buße (historisch), in: TRE Bd. V, 452-473, hier 460 f.

[26] Ebd., 472.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Institutionalisierung der unvollkommenen Reue wurde zugleich auch die Angst als Steuerungsinstrument des Verhaltens einsetzbar[27].

Sollte es aber nicht gerade das Signum reformatorischer Theologie sein, die Angst der Menschen vor dem rächenden Gott durch den Glauben zu überwinden? Konnte dieses Herzstück reformatorischer Theologie den einfachen Gläubigen — *einfach* meint hier nicht durch besondere Bildung, nicht durch eine soziale Ausnahmestellung und nicht durch Zugehörigkeit zur herrschenden Elite herausgehoben — vermittelt werden? Diese Frage muß verneint werden. Gottes Gnade und seine verzeihende Liebe blieben bei der religiösen Unterweisung der Bevölkerung im Hintergrund.

Luther selbst hatte dazu nicht unwesentlich beigetragen. Er rückte den Begriff des Gewissens ins Zentrum seiner Theologie. Das Gewissen trat dabei unter den Aspekt der seine Theologie bestimmenden Dialektik von Gesetz und Evangelium[28]. Den Zorn Gottes über die Sünde, das richtende und strafende Gesetz erfährt der Mensch in seinem Gewissen: „Denn die Pfeile Gottes und zornige Sprüche machen gegenwärtig die Sünde im Herzen. Und von da wird inwendig Unruhe und Erschrecken des Gewissens und aller Kräfte der Seele[29]." Gleichzeitig aber sollte das Evangelium Trost spenden: „Das Gesetz bedrängt das Gewissen durch die Sünden, das Evangelium aber macht es frei und schenkt ihm den Frieden durch den Glauben an Christus[30]!" Für das weltliche Regiment aber hielt er nur das Mittel des Gesetzes für geeignet: „Dagegen im Weltregiment soll man den Gehorsam gegen das Gesetz aufs strengste fordern. Da soll man nichts wissen vom Evangelio, vom Gewissen, von der Gnade, von Vergebung der Sünden, von himmlischer Gerechtigkeit, von Christo, sondern nur von Mose, vom Gesetz und Werken[31]." Zu dem weltlichen Regiment zählte er durchaus auch die Diener des Wortes, sobald sie eine obrigkeitliche Funktion ausübten: „Wenn aber das Gewissen nicht im Kampfe steht und äußerliche Amtswerke ausgerichtet werden müssen, da, wo du ein Diener des Wortes, eine obrigkeitliche Person, ein Ehemann, ein Lehrer, ein

---

27 *Alois Hahn,* Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß, in: KZS 34 (1982) 407-434, hier 411.

28 Diese Frage wurde in der protestantischen Theologie der Reformationszeit aber kontrovers diskutiert, denn über der Frage, ob Buße und Rechtfertigung aus der Verkündigung des Gesetzes oder aber des Evangeliums herzuleiten seien, demnach entweder mit der Reue des über den Zorn Gottes erschrockenen oder mit der Reue des von der Güte Gottes überwältigten und beschämten Gewissens ihren Anfang nehme, kam es schon 1527 zum später mehrfach aufflammenden Antinomistischen Streit, vgl. *Benrath,* Buße (Anm. 21), 468.

29 Bußpsalmen 1517, WA 1, 176, 22-25, zit. nach *Friedhelm Krüger,* Gewissen (Mittelalter und Reformationszeit), in: TRE Bd. XIII, 219-225, 222.

30 Römerbrief-Vorlesung 1515 / 16, WA 56, 424, 521 f.

31 Galaterbriefkommentar 1535, WA 40, 1, 297, 14.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schüler etc. bist, dann ist es nicht Zeit das Evangelium zu hören, sondern das Gesetz, da sollst du deinen Beruf ausrichten[32]."

Gewiß: Die Gläubigen auf dem flachen Land glaubten an die religiöse Signalfunktion von Naturereignissen. Sie glaubten, daß ein Hagelschlag die Ernte vernichtet hatte, weil ein Selbstmörder auf der Dorfgemarkung begraben worden war. Sie glaubten, daß ein Blitz in eine Scheune einschlug, weil ein Hütejunge auf der Wiese sich der Sodomie schuldig gemacht hatte und sich sein Hausherr aus humanitären Gründen nicht hatte zu einer Anzeige entschließen können. Als Kollektivphänomen ist die Angst vor dem strafenden Gott greifbar, hieran ändern auch einzelne, von diesen Vorstellungen schon weitgehend emanzipierte Individuen nichts. Selbst der naturwissenschaftlich-technische Fortschritt, der Erfindungen zur Abwehr von Naturkatastrophen wie den Blitzableiter, vor allem aber Erklärungen für bislang unerklärliche Naturphänomene brachte, vermochte diese Kollektivangst nicht zu beseitigen. Als im Herzogtum Jülich zu Beginn des 19. Jahrhunderts die staatliche Pockenschutzimpfung eingeführt wurde, mußte in dem Durchführungsgesetz darauf hingewiesen werden, daß die Pocken eine Krankheit und damit behandlungsfähig seien und nicht eine göttliche Strafe, die man hinzunehmen habe[33].

Erstaunlich aber ist, daß die Kirchenzucht sich in diese Vorstellungen nahtlos einfügte. Sie nutzte nicht die Chance, zumindest nicht im protestantischen Bereich, durch die Weckung eines breiten Verständnisses der Heiligen Schrift die Zentrierung um die Vorstellung des strafenden Gottes aufzubrechen, die neue Qualität reformatorischer Theologie zu propagieren und den Gläubigen die Dialektik von Gesetz und Evangelium in verständlichen Worten näherzubringen. Ganz im Gegenteil bediente sich auch die Kirchenzucht gängiger Bibelstellen, die die Vorstellung vom strafenden Gott bei den einfachen Gläubigen zementierte.

Ein Beispiel dafür ist die häufig verwendete Bibelstelle Röm. 13, 1-7, die zur Legitimation von Herrschaft im weitesten Sinne benutzt wurde. Sie fand sich in Gesetzespräambeln ebenso häufig wie bei Eröffnungspredigten für Kirchenvisitationen oder eben auch für die Tagungen der Kirchenzuchtsgremien. Zitierte man diese Bibelstelle, so blieben die Verse 8-11 stets unberücksichtigt. Gerade sie aber stellen den Konnex zwischen Altem und Neuem Testament dar: „Sei niemand etwas schuldig, außer daß ihr euch untereinander liebet; denn wer den andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt. Denn was da gesagt ist (Ex. 20, 13-17: Du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; dich soll nichts gelüsten), und

---

32 Ebd.

33 *Johann Julius Scotti,* Sammlung der jülischen Gesetze, Bd. 5, Düsseldorf 1878, 422.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

was noch mehr geboten ist, das wird in diesem Wort zusammengefaßt (Lev. 19, 18): Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung." — Dieses christliche Liebesgebot drang nicht in die Argumentationen, Legitimationen, Normenbegründungen und Verhaltensregeln ein. Während das mosaische Recht und die gängige Zitierung von Röm. 13 scheinbar klare Verhaltensvorschriften enthielten. lieferten diese Verse eine ethische Grundnorm, die weite Ausgestaltungsmöglichkeiten zugelassen hätte. Damit stellte sie kein geeignetes Mittel dar, um konformes Verhalten zu erreichen. Die Anforderungen, die eine Territorialobrigkeit an die normenstabilisierende Kraft der Bibel stellte, reduzierte diese auf einen Gebots- und Verbotskatalog ohne ethische Unterfütterung. Die Einsicht in die Gültigkeit dieses Katalogs gelang über Angst und Furcht, nicht über die Einsicht in die Notwendigkeit der Bestimmungen für die Aufrechterhaltung eines geordneten und damit den Untertanen Sicherheit und Glück garantierenden Gemeinwesens. Die Theologen trugen diese Verengung biblischer Argumentationen mit.

Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts trat in den Präambeln der weltlichen Verordnungen und Gesetze die Vermeidung der göttlichen Rache als Begründung ihrer Notwendigkeit deutlich in den Hintergrund. Statt dessen tauchten die Sorge für das allgemeine Beste und die Gewährleistung der öffentlichen Sicherheit auf. Die Angst vor der göttlichen Rache lebte aber weiter, viele Menschen konnten sich davon noch nicht befreien. Inwieweit es den Individuen gelang, mit dieser Angst fertig zu werden, hing in starkem Maße von psychologischen Faktoren ab, die nicht immer erklärbar sind, von denen häufig aber einfach ausgegangen werden muß. Einige konnten sich darüber hinwegsetzen, bei anderen führte die Angst dazu, Verbrechen, von denen sie wußten, anzuzeigen, auch wenn für sie selbst die größten Schwierigkeiten damit verbunden waren. Eine unerträgliche Gewissensnot erfaßte manche Täter, deren Tat unentdeckt blieb, so daß sie nicht selten auch dann die Schuld an einem Vergehen oder Verbrechen zugaben, wenn sie mit einiger Sicherheit davon ausgehen konnten, der Tat nicht überführt werden zu können. Es erstaunt, daß die Vorstellung von Gottes Rache und Strafe offensichtlich auch nach der Reformation wirkungsmächtig blieben. Die Kraft dieser Vorstellung wurde durch Luthers Entdeckung des gnädigen Gottes nicht beeinträchtigt. Die Vorstellung des rächenden Gottes hatte offensichtlich unmittelbarer normeneinschärfende Wirkung als die des gnädigen Gottes, das Evangelium erschien in dieser Perspektive mehr als Angst- denn als Trostmittel[34].

[34] Montesquieu formulierte dieses Prinzip als notwendige Grundlage einer effizienten Gesetzgebung. Demnach untergrabe eine Theologie, die zu stark auf Jenseitsvorstellungen setze, die bürgerlichen Gesetze: „Des hommes, qui croient des

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gerade die Verbindung von Sündenzucht und Kriminalzucht diente demnach der Verhaltenssteuerung[35]. Der Jurist und Geheime Rat Johann Jakob Vischer hob in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts in einem Gutachten über den Nutzen der Kirchenzuchtsgremien des württembergischen Herzogtums darauf ab, daß durch solche Institute der bürgerlichen Gesellschaft eines Staates „ein beträchtlicher Vorteil dadurch zugehe, weil unstrittig ein guter Christ auch ein guter Bürger, welches eben der große Vorzug der christlichen Religion, weil sie denen weltlichen Staaten so bequem und angemessen ist und zudem die Kirchenkonvente insgesamt zur Erhaltung der Tugend, als dem wichtigsten Attribut glücklicher Staatswesen" hervorragend geeignet seien. Sein Nebengutachter sah als Theologe die Kirchenzuchtsgremien mit weitaus größerem Mißtrauen an. Tugend zu fördern hätte nach seinem Verständnis bedeutet, weniger Augenmerk auf die größeren Vergehen und Verbrechen zu richten, als vielmehr auf die offenbar werdenden charakterlichen Schwächen der Menschen: Geiz, Unehrlichkeit, Undankbarkeit, kurzum alle Wesenszüge, die nicht selten die Disposition zu einem künftigen schweren Vergehen schufen. Hier sah der Theologe die eigentliche geistliche Aufgabe der Kirchenzucht!

Kirchenzucht als Verbrechensprävention wurde damit am Ausgang der Frühen Neuzeit von weltlicher wie auch von theologischer Seite ausdrücklich bejaht. Im 19. Jahrhundert hieß es in ähnlichem Zusammenhang: „Die Moralität und die Religion befördern das Glück der Menschen, durch sie wird alles vereinigt, sie muntern durch Verheißungen zum Guten auf und schrecken durch Drohungen vom Bösen ab; sie versprechen dem Lasterhaften Vergebung, wenn er den Weg des Lasters verläßt und zur Tugend zurückkehrt. Steht die Religion dem Gesetzgeber bei, so kann er seine Zwecke durch viel leichtere Mittel erreichen, als wenn er von dieser Hülfe verlassen ist[36]."

Um die Funktion der Kirchenzucht im Protestantismus und im Reformiertentum in ihrer Eigenheit zu verstehen, ist es unbedingt notwendig, auch einen Blick auf die katholische Konfession zu werfen, die bei der Betrachtung der Kirchenzucht meist vernachlässigt wird. In den katholischen Gebieten bestand für die Gläubigen die Möglichkeit der Beichte —

---

récompenses sure dans l'àutre vie échapperont au législateure; ils auront trop de mépris pour la mort": jemand, der den Tod für die Erlösung von allem Übel hält, ist durch ein Gesetz nicht mehr zu binden, Buch XXIV Kapitel 14, *Ch. de Montesquieu,* De L'Esprit de Loix. Texte etabli et présenté par J. Brethe de la Gressaye. 4 Bde. Paris 1950-61, hier Bd. 3, 253.

35 Der brandenburgische Pfarrer Christoph Mathäus Seidel (1688-1723) führte zum Beispiel aus, daß die Gläubigen keinen Begriff von Sünde hätten, sondern nur von den groben Sünden als Identifizierung mit Verbrechen, zit. nach *Kittsteiner,* Entstehung (Anm. 12), 172.

36 *Schnabel-Schüle,* Kirchenzucht (Anm. 5), 205.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und zwar der Beichte ohne Pfarrzwang — und damit die Möglichkeit der „geistlichen Entschuldung" ohne Interferenz mit weltlichen Konfliktlagen.

Grundlage dazu lieferte das Beichtgeheimnis, das sich im Laufe der Zeit notwendig aus der Entwicklung der Privatbeichte zur periodisch vorgeschriebenen Pflichtbeichte ergeben hatte. Denn der Beichtzwang konnte den Gläubigen nur unter der Voraussetzung zugemutet werden, daß gegen Mißbrauch gewisse Sicherheiten gegeben wurden. So entstand das Beichtgeheimnis als Verpflichtung zur unbedingten Geheimhaltung[37]. In der kleinräumigen dörflichen und auch städtischen Gesellschaft war diese Geheimhaltung indes nur sehr schwer zu realisieren. Daher fiel sukzessive der Pfarrzwang weg. Die Konkurrenz von ordentlicher pfarrlicher und außerordentlicher klösterlicher Seelsorge führte zunächst zu langwierigen Auseinandersetzungen, bis sich schließlich prinzipiell die freie Beichtvaterwahl durchsetzte[38]. Damit bot sich den Katholiken auch auf dem flachen Land — zumindest theoretisch — die Möglichkeit, sich einem Beichtvater ihrer Wahl anzuvertrauen, ohne unweigerlich durch die Entscheidung zur Beichte auch eine Veröffentlichung der bislang heimlichen Sünde in Kauf zu nehmen. Forschungen, die die Nutzung dieser Möglichkeit in der Praxis belegen könnten, fehlen bislang noch.

Die Sündenabsolution war — dies ist wichtig hervorzuheben — nicht daran geknüpft, daß die Gläubigen ihre Vergehen zugleich auch bei der weltlichen Obrigkeit anzeigten und sich der weltlichen Strafe unterwarfen. Sie wurden zwar gehalten, es zu tun, eine Gewähr dafür mußten sie aber nicht bieten. Die möglichen mentalen Auswirkungen dieses fundamentalen Unterschiedes zwischen katholischer Konfession auf der einen und lutherischer und reformierter Konfession auf der anderen Seite, skizziert Martin Luther, wenn er 1522 sein Festhalten an der Privatbeichte folgendermaßen begründet: „Ich will mir die heimliche Beicht niemandts lassen nehmen und wollt sie nit um der ganzen Welt Schatz geben, dann ich weiß, was Trost und Stercke sie mir gegeben hat, [. . .] ich were lengst vom Teufel erwürgt, wenn mich nit die Beichte erhalten hett[39]." Die Kirchenzucht im Katholizismus war damit weitaus mehr als in den anderen beiden Konfessionen individuelle geistliche Zucht. Der Einzelne war dadurch frühzeitig auf seinen individuellen Weg zum Heil gewiesen mit der Möglichkeit der Gewissensentlastung bei Fehlverhalten ohne Unterwerfung unter weltliche Sanktionen. Daraus mag u. a. resultieren, daß im Katholizismus die Kirchenzucht als Disziplinierungsmittel wenig Durchschlagskraft zu entwikkeln imstande war, vielmehr für diese Disziplinierungsfunktion allein weltliche Mittel in Frage kamen. Dazu zwei Beispiele:

[37] *Isnard W. Frank:* Beichte (Mittelalter), in: TRE Bd. V, 414-421, hier 418 f.

[38] Ebd., 420.

[39] WA 10 / 3, 61 f.; zit. nach *Ernst Bezzel,* Beichte (Reformationszeit), in: TRE Bd. V, 421-425, hier 421.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

1677 wandten sich die geistlichen Vertreter des speirischen Landkapitels Rastatt an den badischen Markgrafen mit einem Bericht über die eingerissenen Laster[40]. Sie beklagten, daß sie mit größtmöglichem Einsatz von den Kanzeln durch Erklärungen aus der Heiligen Schrift über die unabwendbaren Folgen des Zorns Gottes die Eindämmung der Laster versucht hätten. Dies alles aber habe wenig Erfolg gehabt, da die weltliche Obrigkeit keine Unterstützung geleistet habe. Deswegen richteten sie einen eindringlichen Appell an den Markgrafen, sich der Beseitigung der Laster anzunehmen. Wenig später kam es zum Erlaß der baden-badischen Polizeiordnung. Die Geistlichen sahen demzufolge in den weltlichen Sanktionsmöglichkeiten die größeren Erfolgsaussichten, um die Laster einzudämmen und die Gläubigen zu einem gottgefälligen Leben zu bewegen, als in geistlichen Disziplinierungsmitteln.

Im kurkölnischen Dekanat Ahrgau griff ein Pfarrer, nachdem sein langes Bemühen der geistlichen Ermahnung fehlgeschlagen war, zum Mittel der Prügel, um seine Pfarrkinder zu einem christlichen Verhalten anzuleiten, mit einigem Erfolg, denn er kam wenig später zu dem Resümee, daß seine Pfarrgenossen „anders nicht als mit Brugelen regiert werden wollen“[41].

Im protestantischen Bereich kam es nach Abschaffung der Pflichtbeichte zur Einführung eines Glaubensverhörs, dem sich jeder unterziehen mußte, der zum Abendmahl zugelassen werden wollte. Damit sollte zum einen die Möglichkeit geschaffen werden, denjenigen, die das Abendmahl empfangen wollten, die Bedeutung der heiligen Handlung und das Verständnis der dafür erforderlichen Vorbedingungen zu vermitteln. Gleichzeitig hatten die Geistlichen zu überprüfen, ob der einzelne sich in seiner Lebensführung des Abendmahls als würdig erwiesen hatte. Gab es daran ernsthafte Zweifel, konnte der Pfarrer dem Gläubigen das Abendmahl verweigern (Kleiner Bann). Damit wurde die Beichte im Grunde zweigeteilt, in eine freiwillige religiöse Beichte als innerem religiösem Akt einerseits und in eine geistliche Sittenüberwachung andererseits. Dies hatte zur Folge, daß die innere Selbststeuerung durch das Gewissen mit äußerer disziplinierender Selbstkontrolle wirksam kombiniert wurde, denn der Ausschluß vom Abendmahl war eben keineswegs eine rein religiöse Angelegenheit, sondern hatte ganz erhebliche Konsequenzen für das weltliche Ansehen[42].

---

40 Generallandesarchiv Karlsruhe 74 / 4504.

41 *Thomas Paul Becker,* Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583-1761, (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn, 43), Bonn 1989, 325.

42 Da dieses Verhör nicht mit allen Gläubigen in gleicher Weise veranstaltet wurde, sondern die Angehörigen der Eliten nur sehr selten, und dann nicht durch einen einfachen Gemeindepfarrer verhört wurden, kommt es außerdem noch zu einer „Zweigleisigkeit der sozialen Kontrolle“, einer mehr über das Gewissen laufenden

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Im Katholizismus gab es in der Sendgerichtsbarkeit auch eine öffentliche Form der Kirchenzucht[43]. Die Sendschöffen waren dabei den reformierten Ältesten bzw. den protestantischen Rügern vergleichbar. Sie mußten das Jahr über für Überwachung sorgen. Die Sendschöffen waren als verläßlich angesehene Männer aus der Gemeinde, denen dieses Amt auch gegen ihren Willen übertragen wurde. Denn ihre eidliche Verpflichtung, alle Ordnungsverstöße anzuzeigen, erzeugte Unwillen und Haß. Sie wurden als „Judas" beschimpft und man gab ihnen zu bedenken, „es wehre nit guth, daß einer des anderen Verräther were"[44]. Damit traf die katholische Sendgerichtsbarkeit als öffentliche Form der katholischen Kirchenzucht im Gegensatz zur heimlichen Form der Beichte auf genau dieselben Probleme wie die lutherische und reformierte Kirchenzucht. Das Problem der Kirchenzucht bestand darin, daß Geheimhaltung im Grunde unmöglich war, nur die katholische Beichte machte hier eine Ausnahme[45].

Es zeigt sich an diesen Beispielen deutlich die Verflechtung der Sündenzucht mit der Kriminalzucht. Sündenzucht schien nur über den Weg der Transformation der Sünden in Vergehen bzw. Verbrechen Wirksamkeit zu entfalten. Die weltlichen Gesetze orientierten sich ihrerseits eng an christlichen Normen und folgten in der Begründung der Notwendigkeit von Strafen christlichen Argumentationsmustern. Die Qualifizierung der Verbrechen und Vergehen als Sünden bot auf der anderen Seite der weltlichen Obrigkeit die Grundlage dafür, von ihrem herrschaftlichen Selbstverständnis als oberster Richter und Hüter der gottgewollten Ordnung im Gemeinwesen eine nachvollziehbare und einsichtige Legitimation für die festgesetzten Sanktionen zu geben.

Erst die Transformation der Sünden in Vergehen erlaubte es überhaupt, effiziente Sanktionen für Fehlverhalten zu verhängen, effizient in dem Sinne, daß sie das Verhalten der Individuen zu steuern vermochten.

Sündenzucht und Kriminalzucht boten sich wechselseitig die Hand. Von der Intention her zwar deutlich gegeneinander abzugrenzen, zeigten sie sich in der Praxis eng verflochten. Bisweilen überwog eine der beiden Komponenten, im ganzen und auf lange Sicht betrachtet aber war diese Verbin-

---

bei den angeseheneren Gemeindemitgliedern und einer, die in erster Linie auf äußere Überwachung setzte, *Hahn,* Soziologie (Anm. 27), 418, vgl. auch *Krüger,* Gewissen (Anm. 25), 222 f.

43 *August Michael Koeniger,* Die Sendgerichte in Deutschland, (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München III, 2), München 1907; *Rudolf Dove,* Untersuchungen über die Sendgerichte, in: Zeitschrift für deutsches Recht 19 (1959), 321-394.

44 *Becker,* Konfessionalisierung (Anm. 41), 254 f.

45 Siehe dazu *Lucian Hölscher,* Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untesuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der Frühen Neuzeit, (Sprache und Geschichte 4), Stuttgart 1979, 23 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dung die Grundlage des gesamten frühneuzeitlichen Disziplinierungsprozesses. Kirchenzucht als Möglichkeit, durch brüderliche Ermahnung von Lastern und Vergehen abzuhalten und zu einem an den göttlichen Geboten orientierten und damit mittelbar auch den weltlichen Gesetzen konformen Leben zu führen, erreichte ihr Ziel partiell, aber letztlich auf anderen Wegen, als die theologische Diskussion dieses Problems glauben macht. Nicht Einsicht, sondern Angst dominierte. Die langfristigen Auswirkungen dieses Phänomens sind noch kaum erforscht.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Entwicklung der Kirchenzucht in Zürich am Beginn der Reformation*

Von Bruce Gordon, St. Andrews

Auch wenn die Kirchenzucht die schweizerische und oberdeutsche Reformation in starkem Maße prägte, war sie keine eigentliche Neuerung. Das gesamte Spätmittelalter hindurch gab es wiederholt Versuche von verschiedensten Gruppen und Parteiungen, sowohl die kirchlichen Institutionen wie auch den Klerus zu reformieren. Die Besserung der Pfarrer und die Erziehung der Laien waren stets wiederkehrende Themen der öffentlichen Auseinandersetzung. Die Zürcher Reformation stand in der Tradition der spätmittelalterlichen Reformbewegungen: ihre Träger teilten nicht nur weitgehend die Ziele, sondern litten auch in gleicher Weise wie ihre Vorgänger unter den institutionellen Vorgaben und vergeblichen Reformversuchen der mittelalterlichen Kirche[1]. Gleichwohl unterscheidet sich die reformierte Kirchenzucht, wie sie in Zürich entwickelt wurde, in ihrer theologischen Ausrichtung ganz wesentlich von ihren Vorläufern. Kirchenzucht wird in erster Linie theologisch begründet und betrifft in besonderer Weise das geistliche Leben der Gesellschaft und des einzelnen Gläubigen. Ihre Durchsetzung war mit zahlreichen politischen und sozialen Fragestellungen eng verknüpft. In Zürich lassen sich zwei Phasen der Entwicklung der reformierten Kirchenzucht unterscheiden, die weitgehend mit den Amtszeiten von Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger als den Vorstehern (Antistes) der Gemeinde übereinstimmen. Zwingli legte zunächst die theologischen Grundlagen für die reformierte Kirchenzucht. Unter seiner

* Besonderen Dank schulde ich Herrn Dr. Markus Wriedt für die sprachliche und theologische Hilfe sowie meinen einstigen Kollegen am Institut für Europäische Geschichte in Mainz, Wolfgang Burgdorf, Stefan Oehmig und Chris Brown, die mir immer wieder wertvolle Hinweise gegeben haben.

1 Die einzige Bearbeitung des Themas Kirchenzucht in Zürich unter Zwingli leistete bisher *Roger Ley,* Kirchenzucht bei Zwingli, Zürich 1948. Kirchenzucht versteht Ley hauptsächtlich als Exkommunikation. Für eine andere Interpretation, welche die Kontinuität zwischen dem Spätmittelalter und der Reformation in Zürich stärker betont, siehe *Bruce Gordon,* Clerical Discipline and the Rural Reformation. The Synod in Zürich, 1532-1580 (ZBRG, 16), Bern 1992, bes. 23-36. Zum Thema Kirchenzucht in der Schweiz siehe *Heinrich R. Schmidt,* Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation. Aus der Praxis reformierter Sittengerichte in der Schweiz während der frühen Neuzeit, in: Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400-1600, hrsg. v. Peter Blickle u. Johannes Kunisch, ZHF Beiheft 9 (1989), 113-163.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schirmherrschaft begann eine erste Phase ihrer Institutionalisierung. Sein plötzlicher Tod 1531 ließ eine Reihe ungelöster Fragen offen, die nun von Bullinger beantwortet werden mußten. Sie führten zu einem umfassenderen Konzept der Kirchenzucht, das Zwinglis Lehre einerseits und die politischen und sozialen Nöte der Zeit andererseits miteinander verband.

Huldrych Zwingli entwickelte sein Verständnis von Kirchenzucht im Zusammenhang seiner Gotteslehre[2]. Der springende Punkt ist dabei, daß insofern Gott als reines Sein (esse) existiert, auch sein Geschöpf, der Mensch, rein sein muß. Der Hintergrund dieser Betonung göttlicher wie menschlicher Reinheit liegt sowohl in Zwinglis theologischer Entwicklung als auch in seinen Erfahrungen als Pfarrer in Glarus und Einsiedeln. Daß Zwingli das Sentenzenwerk von Petrus Lombardus in Wien intensiv studiert hat, wurde in der Forschung bisher zu wenig beachtet[3]. Zwingli hörte die Kommentierung in scotistischer Tradition. Sie leuchtet deutlich in seiner Interpretation der Lehre von der göttlichen Natur auf. Fundamental ist die absolute Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf, die Hervorhebung des unbedingten Willens Gottes und die Abhängigkeit der Schöpfung von seinem Willen. Davon ausgehend entwickelte Zwingli eine neuplatonisch akzentuierte Beziehung zwischen Gott als summum bonum und der Schöpfung, deren Existenzbegründung einzig darin besteht, Zeichen und Abglanz der Schöpferherrlichkeit zu sein: ein ganz wesentliches Element für Zwinglis Lehre von der Kirche und den Sakramenten. Zweifellos wurde diese spätmittelalterliche Tradition bei Zwingli durch seine humanistischen Studien in Basel, wo er zum Kreis um Erasmus gehörte, modifiziert[4]. Dort lernte er die Bedeutung philologischer Schriftauslegung und der Kirchenväter kennen. Folgt man Ulrich Gäbler, so fand die reformatorische Wende bei Zwingli anläßlich seiner Lektüre von Augustins „De Civitate Dei" und „In Ioannis Evangelium tractatus" statt[5]. Freilich darf dabei der Einfluß von Luther nicht unterschätzt werden[6]. In dieser Zeit jedenfalls entwickelte

---

2 *B. Gordon,* Discipline, (Anm. 1), 43-46; *Gottfried W. Locher,* Zwinglis Thought. New Perspectives, Leiden 1981, 168-178; ders. Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen 1979, 204-205; *Heinrich Schmid,* Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit, Zürich 1959, 104-120; *W. P. Stephens,* The Theology of Huldrych Zwingli, Oxford 1986, 80-107.

3 *Erwin Liebert,* Zwingli in Wien, Wien 1984, 55-57; *G. W. Locher,* Zwinglische Reformation (Anm. 2), 60.

4 *Fritz Büsser,* Zwingli the Exegete: A Contribution to the 450th Anniversary of the Death of Erasmus, in: Probing the Reformed Tradition, hrsg. v. Elsie McKee u. Brian Armstrong, Louisville 1989, 175-196.

5 *Ulrich Gäbler,* Huldrych Zwinglis „reformatorische Wende", in: ZKG 89 (1978), 120-155, bes. 123-125.

6 Dazu *Wilhelm H. Neuser,* Die reformatische Wende bei Zwingli, Neukirchen-Vluyn 1977, bes. 21-39.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zwingli seine Ansichten zur Ekklesiologie und zur christlichen Lebensgestaltung.

In seinem bekannten Schreiben an Oswald Myconius berichtete Zwingli, was er von Augustin, speziell aus dessen Kommentierung des Gleichnisses vom Unkraut und dem Weizen (Mt. 13) gelernt habe: nämlich daß die Kirche eine gemischte Vereinigung (corpus permixtum) darstellt, eben die Gemeinschaft von Sündern und Gerechten, die erst am jüngsten Tag geschieden werden[7]. Darum habe die Kirche ihre Pflichten gegenüber jedermann wahrzunehmen. Schließlich könne kein Mensch die Geretteten von den Verdammten trennen. Ebenso wie die Kirche als Gemeinschaft von Seligen und Verdammten existiert, stellt sich das Leben des Christen als Verbindung von Freude und Schmerz dar. Auch wenn der Gläubige allein durch Christi Verdienst selig wurde und zu diesem weder etwas hinzufügen noch hinwegnehmen könne, wäre er nicht davor gefeit, erneut in Sünde zu fallen. Auch der Gerechtfertigte kann fehlen und muß immer wieder korrigiert und verbessert werden, während die Sünde der Verdammten an die Kandare gelegt werden muß, um die göttliche wie die weltliche Ordnung aufrecht erhalten zu können.

Diese Gedanken entwickelte Zwingli, als sich seine Theologie zu formieren begann. Eine seiner wichtigsten Frühschriften ist seine Predigt „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit" (1523). Auffällig ist darin Zwinglis Gebrauch des Alten Testamentes bei der Beschreibung von Gottes Reinheit: „Er ist der gestalt grecht, das er der unversert brunn ist aller unschuld und frommgkeit und grechtigkeit und alles guoten; dann er ist die gerechtigheit, frommheit und alles guotes selb wesenlich, also, das nuot fromm noch grecht noch guot ist, denn das uß im kumpt. Glych wie er nit allein warhafft ist, sunder die warheit selbs Jo. 14. [Jo. 14.6], also ist er nit allein gerecht, sunder die unverserte grechtigheit selbs, die so luter unnd eigenlich rein ist, das in dero nüt vermischtes ist mit einigerley unsuberkeit der anfechtungen"[8]. Zwingli bezieht sich besonders auf den Pentateuch, die Psalmen und Schriften der Propheten, um die absolute Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf zu belegen, sowie die prinzipielle Unfähigkeit der Schöpfung — aufgrund ihres gefallenen Standes — sich der Gerechtigkeit, wie sie Gott auszeichnet, auch nur zu nähern. Gleichwohl fordere Gott, daß der Mensch ihm gleich werde. Schwierigkeiten bereitet Zwingli dabei die Auslegung von Lev. 20,7 „Sind fromm, rein oder grecht; dann ich bin rein"[9]. In Anlehnung an Iesaja 33 spricht Zwingli von Gott als einem

[7] U. Gäbler, Zwinglis Wende (Anm. 5), 123.

[8] Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, hg. v. *Emil Egli, Georg Finsler, Walther Köhler, Oskar Farner, Fritz Blanke, Leonard von Muralt, Edwin Künzli, Rudolf Pfister, Joachim Staedtke, Fritz Büsser,* Berlin / Leipzig / Zürich 1905-1990. Z II 475. 15-22.

[9] Z II 477. 21-22.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„verzerend fhür (Feuer)", vor dem kein Geschaffenes Bestand habe. Weiter zitiert er Davids Frage an Gott (Psalm 14): „Herr, wer wirdt wonen in diner zält oder wonung? oder wer wirt ruowen in dinem heligen berg?". Antwort, „Der, so on masen wandlet und würcket, das recht ist etc"[10]. All diese Belege fand er freilich vollständig wiedergegeben in der Seligpreisung aus der Bergpredigt (Mt. 5) „Wol denen oder sälig sind, die da sind eines reinen hertzens; denn die werdend got sehen"[11].

Gott fordert vom Menschen die Reinheit, obwohl das durch den Sündenfall unmöglich ist: „An diser grechtigkeit muossen alle menschen erligen; denn welcher ist so heylig, des hertz one anfechtungen und begird sye?"[12]. Umsomehr hängen die Menschen völlig von seiner Gnade ab, die im unschuldigen Leiden und Sterben seines Sohnes Jesus Christus offenbar geworden ist: „Das aber got ein so grosse unschuld von uns erfordret, lernet man an sinem eignen wort, das ist: ein söliche unschuld, die aller anfechtungen und begirden halb unvermaßget sye, wiewol er danebend das heil und genad ggeben hat durch Christum Jesum"[13]. Das Heil hat keinen anderen Namen als Christus, durch dessen Verdienst allein der Mensch rein vor Gott treten könne. Der Glaube an Christus, der ein unverdientes Geschenk Gottes ohne Rücksicht auf menschliche Leistungen sei, ist wesentlich darin begründet, den Willen Gottes zu erfüllen. Was aber hat der Gläubige zu tun? Empfängt er rein passiv die Geschenke der Gnade? Zwinglis Antwort darauf ist ein eindeutiges „Nein!". Reinheit, wie Zwingli sie versteht, kann nicht aus guten Werken bestehen, da nichts gut ist, was aus des Menschen eigener Willensentscheidung heraus entstand. Der Wille Gottes ist dem Menschen in der Form der Gebote überliefert. Die Gebote, so wie sie in der Schrift zu finden sind, geben die Richtlinien, nach denen der einzelne wie die Gemeinschaft zu leben haben. Die Schrift ist somit zum einen Offenbarung Christi als des Heilands und zum anderen ein Gesetzeswerk für die menschliche Lebensführung: „Dann kurtz so erfordret er sölche reinigheit und unschuld von uns. Aber daß Christus unsre presten ersetzt und unser fürstender (Vertreter) ist, das macht, was wir an got nit allein nit verzwyflend, sunder wir sehend, das all unser heil an siner erbärmbd (Erbahmung) stat, und erlernend an sinen worten, was er für ein schön guot ist, wie rein,wie grecht, wie fromm. Und wie vil wir arbeitend sinen wort gnuog ze thuon und nach ze kummen, so findend wir all weg (überall) unser ohnmacht, und ist nüt des minder der gröste lust der gleubigen sel sich uoben nach dem wort und erfordren gottes, wiewol sy

10 Z II 477. 6-8.
11 Z II 477. 12-13.
12 Z II 477. 24-26.
13 Z II 478 19-22.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die gotswirdigen maß nit erfüllen mag; denn sy wil ye für und für dem gevallen, der ir schatz, trost und zuoverischt ist“ [14].

Der Mensch ist gerecht, wenn den Geboten der Schrift Folge geleistet wird. Insofern sind die biblischen Gebote auch die Basis allen menschlichen Rechts im Staat. Um die Übereinstimmung mit seinen Geboten zu sichern, hat Gott zwei Ämter eingesetzt: den Pfarrer und den Rat. Die Hauptaufgabe des Priesters ist es, zu predigen: „Also sol das luter wort gottes on underlaß ußkündt werden; denn darinn erlernet man, was got von uns erfroderet, und mit was gnaden er uns ze hilff kumpt. Es sol ouch nüt verschwigen blyben, das darinn vergriffen (inbegriffen) ist; dann es hat ein andre natur weder des menschen wyßheit oder wort, das sich anderst gestaltet, weder es an im selbst ist. Diß wort gottes zeigt heiter an, was got wil von uns haben; erscheint (eklärt) uns ouch daby, wie got an im selbs ist, das uns billich ob allen dingen freuwt nach dem wort Davids psal. 18. [Ps. 19.9]“ [15]. Die Predigt ist nach Zwingli die zentrale Aufgabe der Reformation, durch welche die Menschen zu Christus zurückgerufen werden. Reformation ist nichts anderes als die Umkehr zu Christus, bewirkt durch das verbum externum [16]. Demnach hat die Predigt zwei Funktionen: (a) sie weist auf Christus hin und offenbart Gottes Gnade, (b) sie lehrt die Menschen recht zu leben. Die Predigt gewinnt so für Zwingli eine zentrale Bedeutung für die Kirchenzucht. Durch die Kirchenzucht wird das menschliche Leben im Sinne Christi geformt, indem die Gläubigen den Geboten Gottes Folge leisten und jene bestraft bzw. zurechwiesen werden, die von dem Gebotenen wegstreben. Die Predigt enthält alle diese Momente der Erziehung, der Erbauung und der Ermahnung.

Das andere von Gott zur Realisierung seiner Gerechtigkeit gestiftete Amt ist der Christliche Rat [17]. Die Ratsherren sind die Wächter der menschlichen Gerechtigkeit; tatsächlich sind für Zwingli die Begriffe menschliche Gerechtigkeit und Regierung synonym. Die Kompetenzbereiche des Rates und des Klerus sind zwar von einander geschieden, bleiben aber miteinander verbunden. Die Pfarrer schöpfen ihre Autorität aus dem Wort Gottes, welches weniger auf Zwangsmaßnahmen als den Geist zur Leitung der Gläubigen baut. Der Rat dagegen als Regierung des Gemeinwesens hat Gesetze zu erlassen und ist gezwungen, ihre Einhaltung nötigenfalls durch Zwangsmaßnahmen zu garantieren. Die Verbindung zwischen beiden Insti-

14 Z II 482. 1-10.

15 Z II 494. 10-18.

16 *Gottfried W. Locher,* Das Geschichtsbild Huldrych Zwinglis, in: TheolZ 9 (1953), 275-302.

17 *W. P. Stephens,* Theology (Anm. 2), 297. Vgl. dazu auch *Gottfried W. Locher,* Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, in: Reformatio 10 (1961), 66-80; *H. Schmid,* Zwinglis Lehre (Anm. 2), 165-258.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tutionen ist für Zwingli offensichtlich; der Pfarrer unterstützt die Regierung des Gemeinwesens durch die Predigt des Wortes, denn ein zentrales Gebot der Schrift betrifft den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit. Zwingli bezieht sich dabei auf Römer 13. Die Ratsherren sind gleichermaßen angehalten, die Predigt des Evangeliums zu garantieren und alles zum Schutz der Kirche Nötige zu veranlassen. Zwingli findet auch hierfür wiederum die Belege im Alten Testament: Israel wurde von Priestern und Königen gemeinsam regiert[18].

Nach Zwinglis Ansicht sind die Gewalten des Rates und der Pfarrerschaft aufeinander bezogen, insofern sie unterschiedliche Manifestationen der göttlichen Zuwendung darstellen: der Rat, der das Schwert führt, ist die Gerechtigkeit, während die Pfarrer vermittels der Predigt die Güte repräsentieren. Allein Christus ist Priester und König zugleich, freilich nimmt er diese Ämter sorgsam voneinander geschieden wahr. Christus kam zuerst als Priester, nicht um die Welt zu richten, sondern um sie mit Gott zu versöhnen. Freilich kommt er am jüngsten Tage als Richter wieder[19]. Die beiden Funktionen der Verkündigung und der Rechtsprechung müssen in der Gesellschaft ebenfalls sorgsam geschieden werden: Der Magistrat habe alle Gesetzesbrecher zu strafen. Dabei ist sowohl das Wesen der Gesetzesübertretung wie auch die Strenge der Strafe durch die Schrift determiniert: „Sy (Die Ratsherren) straffend ouch nach der rühe, nit das sy rüher oder herter straffen söllind weder die schuld verdiene, sunder ‚nach der rühe' heißt hie als vil als: nachdem sich der mensch hat gdören mit usserlicher unbill so unverschampt uffthuon, das er sinen nächsten gschediget, so sol der richter ouch mit usserlicher rach an inn howen (ihn schlagen), nit senfftlen (nicht allzu sanft), da man grosses übel begangen hat, als Heli thett [1 Sam. 2. 22-25]. Man sicht (sieht) ouch an disem ort (an dieser Stelle), das dise meinung von der obergheit den bapst und sinen fasel (gemeines Volk) nit bedüt; denn er treyt dhein schwert und sol ouch gheins tragen. Denn Christus hat Petrum geheissen sin schwert instecken [Matth. 26. 52], und den jungeren gebotten, daß sy keinen stab, damit (mit welchem) sy schlahen möchtind, mit inen tragen söltind [Matth. 10.10, Luc. 9.3]; wol hat er inen einen stab erloubt zuo hilff des wegs, Mar. 6 [Marc. 6.8]"[20]. Im Gegensatz dazu verfügten die Pfarrer über keinerlei Autorität, die sie gegen den Rat aufstehen ließe: „Uß disem grund der gschrifft sol man nit gestatten, das die geistlichen einigerley (irgend welche) obergheit habind, die der weltlichen wider ist oder von gemeinem regiment abgesündret"[21]. Die Autorität beider stammt aus der Schrift und wird von ihr sanktioniert.

---

18 Z XVI 517. 4-8.

19 *W,P. Stephens,* Theology (Anm. 2), 301.

20 Z II 507. 22-508. 5.

21 Z II 303. 17-19.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Reform der Institutionen: Zwingli hoffte, daß die Menschen durch die Predigt zum reformatorischen Glauben fänden. Der Bildersturm und die beginnenden Streitigkeiten mit den Täufern, welche Zwinglis enge Verbindung von Kirche und Staat ablehnten, zwangen zu ersten Schritten institutioneller Veränderung[22]. Für Zwingli stand und fiel der Beginn der Reformation mit der Abschaffung der Messe. Auch wenn nach 1525 zahlreiche Vertreter des Klerus die Messe nicht mehr feierten, war sie nach wie vor das Zentrum der Frömmigkeit[23]. Die Messe, so wie sie von Zwingli verstanden wurde, war äußerst verabscheuungswürdig; die völlige Korruption der Beziehung zwischen Gott und Mensch[24]. Sie sei ein Betrug, insofern sie behaupte, das einmalige Opfer Christi zu wiederholen, und setze mit der Transsubstantiationslehre die geistliche Potenz in der Materie gefangen. Die Abschaffung der Messe und die Einführung der vereinfachten Liturgie zur Abendmahlsfeier am Gründonnerstag markierte den entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung der reformierten Kirchenzucht[25], nicht nur, weil der Priester zum Prediger wurde, sondern vor allem, weil das Verhältnis von Klerus und Laien zu den Sakramenten verändert wurde. Nach Zwinglis Abendmahlslehre konnte das Sakrament nicht mehr länger als Tunnel der Gnade verstanden werden, den der Priester nach Belieben öffnen oder verschließen kann[26]. Das Abendmahl ist vielmehr die äußerlich sichtbare Repräsentation dessen, was vor dem Beginn der Zeiten bereits ein für allemal geschehen war[27]. Ebenso soll die Taufe das Zeichen der Aufnahme in die Gemeinschaft und nicht länger das Ritual der Sündenbefreiung sein. Die Reform des sakramentalen Lebens war die wichtigste Veränderung, die unter Zwingli in Zürich durchgeführt wurde. Sie wurde zum wichtigsten Faktor bei der Gestaltung des Lebens der Gemeinde im Zürich des 16. Jahrhunderts.

Im Gegensatz zu den dramatischen Veränderungen, die mit der Abschaffung der Messe einhergingen, waren die anderen institutionellen Veränderungen nach 1525 eher konservativer Natur. Das beleuchtet Zwinglis histo-

---

22 Dazu *Küngolt Kilchmann,* Die Organisation des Zürcherischen Ehegerichts zur Zeit Zwinglis (QAGSP, 1), Zürich 1946; *Walther Köhler,* Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium 1, Leipzig 1932; *Hans Christoph Rublack,* Zwingli und Zürich, in: Zwingliana 16 (1985), 393-426.

23 *Martin Haas,* Huldrych Zwingli und seine Zeit. Leben und Werk des Zürcher Reformators, Zürich 1969, 140-144.

24 *Eberhard Grötzinger,* Luther und Zwingli. Die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der Messe — als Wurzel des Abendmahlsstreits (Ökumenische Theologie, 5), Köln / Gütersloh 1980.

25 *R. Ley,* Kirchenzucht (Anm. 1), 37-38.

26 *Brian A. Gerrish,* Old Protestantism and the New, Edinburgh 1982, 129.

27 *Fritz Schmidt-Clausing,* Zwingli als Liturgiker, Göttingen 1952, 116-141; *Julius Schweizer,* Reformierte Abendmahlsgestaltung in der Schau Zwinglis, Basel 1954, 69-114.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

risches Verständnis der Reformation[28]. Unter Reformation versteht er weniger die Wiederherstellung bestimmter Institutionen oder den Erlaß von Mandaten, als einen fortlaufenden Prozeß, in welchem die Gemeinschaft oder Kirche zu ihrer Quelle, dem Wort Gottes, zurückkehrt. Christus ist nicht allein das Ziel, sondern vor allem auch die Begründung der Reformation. Allein durch seine Gegenwart in der Welt in der Person des heiligen Geistes würde die Umkehr möglich. Erneut sieht Zwingli hierin eine deutliche Parallele zwischen der Kirche und dem Volk Israel. Trotz ihres Bundes mit Gott verfielen die Israeliten regelmäßig in moralische Irrungen und Götzendienst. Dafür werden sie von Gott bestraft. Diese Strafen waren freilich ein wahres Zeichen seiner unendlichen Gnade. Auch wenn er schier unerträgliche Dinge geschehen ließ, so hat er Israel niemals endgültig aus seiner Gnade fallen lassen. Ebenso verhält es sich mit dem Neuen Bund. Gottes Verheißung des Heils und der Erlösung in Christus ist gewiß und unumstößlich, auch wenn die Kirche zeitweilig Irrlehren unterliegt. Auch wenn Gott regelmäßig die Gemeinschaft (der Erwählten) für ihren fehlenden Glauben bestraft, wie beispielsweise durch die Niederlage von Marignano von 1515, so hält er doch den Weg zurück zur Wahrheit durch sein Wort offen. Sobald das Wort recht gepredigt wird, kann eine Gemeinschaft nach Zwinglis Ansicht reformiert werden. Freilich ist das nicht überall möglich. Zwingli steht mit seiner Betonung einer festen institutionellen Basis für Predigt und Gottesdienst deutlich in der mittelalterlichen Tradition. Allerdings haben Institutionen und Traditionen für ihn ihren Wert nicht aus sich selbst, sondern dienen der Ermöglichung der Predigt des Wortes und der göttlichen, reinen Leitung der Gemeinschaft. Darum sind zunächst die zentralen, äußerlichen Elemente der Beziehung zwischen Gott und Mensch, die Sakramente, zu reformieren. Der nächste Schritt besteht dann darin, eine passende Einbindung für diese Veränderungen zu finden.

Bei der Leitung der Reformen in Zürich war Zwingli gezwungen, in einer breiten Koalition von Politikern, Klerikern und Laien zu operieren[29]. Die komplizierte Verknüpfung von unterschiedlichen Interessen ließ eine weitläufige Veränderung aller Institutionen in Zürich erwarten, die keinesfalls der ursprünglichen Intention Zwinglis entsprach. Er ging vielmehr davon aus, daß alle mittelalterlichen Einrichtungen bestehen bleiben würden, sofern sie die Verkündigung des Evangeliums nicht behinderten. Das wird an drei Beispielen sichtbar: der Beibehaltung der parochialen Strukturen,

---

28 *G. W. Locher,* Geschichtsbild (Anm. 16), passim.

29 Vgl. dazu: *Walter Jakob,* Politische Führungschicht und Reformation (ZBRG, 1), Zürich 1970; *René Hauswirth,* Zur politischen Ethik der Generation nach Zwingli, in: Zwingliana 13 (1971), 306 ff.; *H. Chr. Rublack,* Zwingli und Zürich (Anm. 22), 416-423; *Heinzpeter Stucki,* Hans Rudolf Lavater 1492-1557. Ein Politiker der Reformationszeit (ZBRG, 3), Zürich 1973.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Verwirklichung der Kirchenzuchtmaßnahmen für Laien und der Entwicklung der innerkirchlichen Zucht.

Die Gemeinden: Die Einführung der Reformation in Zürich hatte keinen sichtbaren Einfluß auf die Parochialstruktur, die aus dem Mittelalter übernommen worden war[30]. Der Gottesdienst wurde reformiert und die Bilder aus den Kirchen entfernt, aber die ursprünglichen Strukturen der Gemeinden blieben erhalten. So verblieben erstens die meisten der Pfründenbesitzer in den ländlichen Gemeinden im Amt. Denn es wurden kaum Kleriker entlassen, solange sie bereit waren, ihre Loyalität gegenüber dem Rat und dem neuen Glauben zu beschwören. Das war offensichtlich der einzig gangbare Weg, da der alte Klerus personell kaum hätte ersetzt werden können. Zweitens blieb das alte System der Patronate und Benefizien erhalten. Auch katholische Lehnsherren lebten nach wie vor von den Einkünften aus Gemeinden der Zürcher Landschaft[31]. Bekanntermaßen argumentierte Zwingli gegen die Forderungen der Täufer und während des Bauernkrieges, daß die Bezahlung des Zehnten zu den Bürgerpflichten gehörte[32]. Die gesetzlichen Strukturen zum Erhalt der Gemeinden blieben weiter in Kraft und das kanonische Recht wurde zur Richtschnur in einigen Prozessen[33].

Innerhalb der Gemeinden veränderte sich auch die Beziehung zwischen dem Amtsinhaber und den Gliedern kaum. Der Pfarrer war zwar nicht mehr länger der Opferpriester und konnte auch nicht mehr die mittelalterlichen Rituale fortführen, gleichwohl blieb er Mittler zwischen Gemeinde und Gott. Zwingli hatte gelehrt, daß das Priestertum aller Gläubigen einer Gemeinde diese berechtige, kritisch die Predigt ihrer Pfarrer zu beurteilen und es gibt sicherlich eine Linie im Denken von Zwingli, wonach die Autorität der Amtsinhaber eng mit der Gemeinschaft verbunden ist, dieser Gedanke wurde aber durch die Ereignisse nahezu überrollt und an die Seite gedrängt[34]. Zwingli betonte im Laufe der Zeit immer stärker die geordnete Berufung von Pfarrern durch die Kirche[35]. Er festigte dadurch die Tren-

---

30 *J. Ahlhaus,* Die Landdekanate des Bistums Konstanz im Mittelalter, Stuttgart 1929; *W. Baltischweiler,* Die Institutionen der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich in ihrer geistlichen Entwicklung, Zürich 1904; *A. Braun,* Der Klerus des Bistums Konstanz im Ausgang des Mittelalters, Münster 1938.

31 Dazu *E. Wälti,* Das Kloster Einsiedeln und die protestantische Pfarrei Meilen von 1526 bis 1826, Zürich 1952.

32 *Gunter Zimmermann,* Die Antwort der Reformatoren auf die Zehntfrage (EHS, Reihe 3, 164), Frankfurt / M., Bern 1982.

33 *Fritz Schmidt-Clausing,* Das Corpus Juris Canonici als reformatorisches Mittel Zwinglis, in: ZKG 80 (1969), 14-25.

34 *Klaus Peter Voß,* Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums. Seine gemeindetheologische Aktualisierung in der Reformationszeit, Wuppertal / Zürich 1990, 142-143.

35 *R. Ley,* Kirchenzucht (Anm. 1), 59-63.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nung zwischen Klerus und Laienstand. Auch wenn die Offenbarung Gottes an alle Menschen erging, so konnte doch nicht jeder Prediger werden. Eine grundlegende Veränderung des Verhältnisses zwischen Laien und Klerus hat es in den Gemeinden durch die Reformation nicht gegeben. Das wird bestätigt durch die Einführung der zwei Kirchenzuchtmaßnahmen.

Laienzucht: Die ersten wesentlichen Reformen folgten der Abschaffung der Messe recht schnell. Bereits am 10. Mai 1525 legte eine Kommission, die zur Überprüfung des Eherechtes eingesetzt worden war, ihren Bericht vor, der zahlreiche Vorschläge für die Reform der Ehegesetzgebung und der Begründung eines Ehegerichts zur Abhandlung der damit verbundenen Fragen enthielt[36]. Das Ehegericht, dem stets zwei Mitglieder des großen und des kleinen Rates und zwei Pfarrer aus der Stadt angehören sollten, ersetzte faktisch das bischöfliche Ehegericht in Konstanz[37]. Es tagte zweimal in der Woche, am Montag und am Donnerstag, und verhandelte alle Arten von Einwänden und Petitionen, die sich mit Eheproblemen befaßten[38]. Zwischen 1525 und 1531 wurden 1116 Beschwerden vor dem Ehegericht verhandelt[39]. Dort wurden die Anklagen und Beschwerden gehört, die Einwände und Zeugnisse geprüft und schließlich ein Vorschlag unterbreitet. Die Urteile des Ehegerichts waren faktisch nur Vorschläge, insofern es keinerlei Autorität für ihre Exekution besaß[40]. Diese blieb dem Rat vorbehalten. Dieser war auch die höchste Instanz bei Berufungen gegen erlassene Urteile: wer sich mit einem Urteil der Richter nicht abfinden wollte, hatte die Möglichkeit, an die Räte zu appellieren. Freilich blieben solche Petitionen meistens folgenlos, weil sich die Räte auf Ermahnungen und Appelle beschränkten[41].

Einige Jahre später folgte ein Mandat zur Regelung der Eheschließungen und öffentlichen Sitte in den Landgebieten[42]. Das Gerichtsprotokoll zeigt deutlich, wie das Ehegericht mehr und mehr auf die Funktion einer moralischen Überwachungsinstanz reduziert wurde, die nicht allein für die Probleme zuständig war, welche sich aus den Eheschließungen ergaben, sondern alle Übertretungen des Gesetzes durch Laien zu ahnden hatte. Um diese Kompetenz einzuschränken und die Durchsetzung der Zuchtmaßnahmen auf dem Lande zu gewährleisten, wurde 1526 beschlossen, daß in jeder Gemeinde (Kilchhöre) ein eigenes Ehegericht (Stillstand) eingerichtet wür-

36 *G. W. Locher,* Die Zwinglische Reformation (Anm. 2), 154.

37 *W. Köhler,* Zürcher Ehegericht (Anm. 22), 1-27.

38 Ebd., 30.

39 Ebd., 66.

40 Ebd., 188-203.

41 Ebd., 66.

42 *E. Egli,* Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519-1533, Zürich 1879, 990, 13. Juni 1526, 468-469.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

de: „Zum anderen so gebietend die obgenampten unser Herren, dass in jetlicher kilchhöre die untertanen zwen, dry oder 4, mitsampt dem pfarrer, frommer, erlicher mannen verordnind, denen uf dem land (glich als in der stadt den erichtern) die ebruch, huory und kupplery angezeigt und anggeben werde. Die söllind alsdann die angebrachten und verklagten mit ernst warnen, einmal, zweimal, wie in den obgeschribnen satzungen bestimpt ist. Wo si sich aber von sömlich warrnung nit besserend, söllind die verordneten sömlich übertretter einem obervogt anzeigen; der soll dann sömliche laster strafen. . . "[43]. Dieses Strukturprinzip von 1526 kann, später verändert und weiterentwickelt, weitgehend als Modell für die Einführung der Laienzucht in der Zürcher Landschaft verstanden werden. Der Stillstand tagte überlicherweise nach dem Gottesdienst in der Kirche[44]. So Beschwerden vorgebracht wurden, gehörte es zu den Pflichten der Richter, weitere Informationen einzusammeln und darüber zu entscheiden, ob ein wirkliches Problem vorliege. Kamen sie zu dieser Auffassung, so hatte das Gericht nur die Möglichkeit, eine Vermahnung auszusprechen, da es keinerlei Autorität zu strafen besaß. Das Strafamt lag in den Händen der zivilen Autorität (der Vögte). Die Rolle des Pfarrers darf dennoch nicht unterschätzt werden. Er hatte den Fall zu hören und zu entscheiden. Er hatte darüberhinaus die Aufgabe, vermittels seiner Autorität als Prediger durch das Evangelium seine Gemeindeglieder zu ermahnen.

Die Verbindung zwischen Kirchenzucht und Sozialordnung bei der Gründung und Ausgestaltung der Ehe- bzw. Sittengerichte wird noch deutlicher im Großen Mandat vom 26. März 1530[45]. Hierin fand sich Altes und Neues; die Maßnahmen gegen moralische Verfehlungen waren schon in den Sittenmandaten des Mittelalters üblich gewesen. Neu ist demgegenüber die Verbindung dieser alten Forderungen nach einer sittlichen Reinigung mit dem reformatorischen Glauben. Das wird bereits in der Präambel zu dem Großen Mandat sichtbar: „das wir vorab Gott dem allmächtigen zuo eren und unserer besserung, nach dem richtschyt begründter, biblischer geschrift, one vermischung menschlichen guotdunkens, ungeschücht allerlei ungunsts, sorgen und gefarligkeiten, so uns darob zuogestanden, in unser stadt und landschaften zuo verkünden gebotten, unser und der unseren ärgerliches, zerbrochens leben etwas under die ougen geschlagen, und wir darus billich bewegt worden, sölichs (so vil an uns) uss oberkeits und christenlichen amptspflichten zuo verbesseren und ein fromms, erbars wesen, ouch guot christenlich sitten bi den unsern ze züchten, und desshalb zuo abstellung allerlei ärgerlichen untugenden und lasteren, deren christen billig änig (ledig) sin söllend, (bezügen wir an Gott) uss christenlichem yfer

43 Ebd., 468-9.

44 *B. Gordon,* Clerical Discipline (Anm. 1), 92.

45 *E. Egli,* Actensammlung (Anm. 42), 1656, 702-711.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bishar eben manig mandat, gebott und verbott usgon lassen, der zuoversicht, (dass) die mit biloufender gnaden Gottes etwas mer frucht (ge)bracht hettind“ [46]. Ausgangspunkt der Kirchenzucht ist die Predigt des Wortes, sie ist die Basis der kommunalen Reformen, aber den Räten obliegt die Pflicht, diese durch die moralische Lenkung der Menschen zu unterstützen. Erneut bestätigte das Mandat die älteren Vorschriften und Verbote des „üppiger kleideren, gottslästerens, schwerens, zuotrinkens, tanzens oder anderer unmassen halb', und 'zuo vorteil gebesseret und etlich guot ordnungen und erlichterung des gemeinen armen manns“ [47].

Die Verbindung des kirchlichen Lebens mit den sozialen und ökonomischen Belangen der Gemeinde wird durch die Gliederung des Mandates sichtbar. Insgesamt werden neun Problembereiche behandelt: „Kirchgang, Eehändeln; fyrtagen; die mess, bilder, gemäld; kilchengüeteren und almuosen der armen übel hus gehalten; winkelwirtshüser; die unglychheit des gewichts und fleischkoufs; und die töufern“ [48]. Die Predigt des Wortes stand wiederum im Zentrum. Der erste Artikel betrifft den Kirchgang und ist der längste von allen. Den Laien wurde der allwöchentliche Kirchgang zur Pflicht gemacht; eine Pflicht, von der niemand ausgenommen wurde: „Wir wellent ouch nit, dass jemant, jung oder alt, uf den kilchhöfen und under den türen stan, noch vor oder under der predig uf den stuben, in win- oder wirtshüseren noch anderen winklen (wie dann etlicher bruch ist), sitzen blibe, sunder jedermann hinin in die kilchen gange, das göttlich wort mit allem ernst und züchten, wie erbaren christen gebürt, tugenlich höre und da bis zum end belibe, sich ouch des ends niemants absünderen, noch on(e) erhaft, tapfer ursachen vor und e das gottswort vollendet und aller dingen in der kilchen us ist, mit gefärden ustretten oder sich abschweifig machen, dass ouch ein jeder, ob er erhaft ursachen hab oder nit, dem pfarrer oder prädicanten und den ältern in namen der gmeind, weliche in dess zuo ersuochen macht habend, allzyt willigklich rechenschaft und bescheid ze gaben schuldig sin soll“ [49]. Der Brennpunkt des Gemeindelebens sollte der Gottesdienst sein, dem alle anderen Angelegenheiten zugeordnet wurden. So war es verboten, am Sonntag zu arbeiten, in den Gasthöfen durften weder Wein und Brot noch andere Speisen vor der Predigt serviert werden [50]. Die Kontrolle über den regelmäßigen Kirchgang lag in den Händen der Kleriker und der „Ehegaumer“ (Sittenwächter), die allein entscheiden konnten, ob gute Gründe für die Abwesenheit bestanden bzw. für die Erledigung bestimmter Tätigkeiten am Sonntag vorlagen [51].

46 Ebd., 702.

47 Ebd., 703.

48 Ebd., 703-704.

49 Ebd., 703-704.

50 *H. Stokar,* Sonntagsgesetzgebung. Ein Überblick bis in die Gegenwart, Zürich 1949, 46.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Einführung der neuen Kirchenzucht durch Zwingli führte unmittelbar zu einer starken Konzentration der Amtsautorität in den Händen der Räte. Obwohl jede politische Gemeinde das Recht hatte, ihren eigenen „Ehegaumer" zu wählen, der für die Aufsicht über die Sitten in der Gemeinde zuständig war, hatte seine Aufgabe zwei Seiten: zum einen, die Konsequenzen, die sich aus dem Eid gegenüber dem Rat der Stadt ergaben, im Blick auf alle Untertanen zu überwachen und sich danach zum zweiten den schwerwiegenderen Fälle, die nicht durch eine private oder öffentliche Ermahnung geklärt werden konnten, zuzuwenden[52]. Die Vögte konnten zwar durch Geld- oder Haftstrafen Übertritte bestrafen, die entscheidende Instanz aber war das Ehegericht in der Stadt. Zwinglis emphatische Betonung der Barmherzigkeit Gottes und die zentrale Stellung der Bußfertigkeit und Vergebung in seiner Kirchenzuchtordnung schloß die drastische Bestrafung durch den Magistrat nicht aus. Das wird deutlich an der großen Zahl von Exekutionen in Zürich nach Einführung der Reformation[53]. Zwingli zeigt sich stets davon überzeugt, daß jegliche Ketzerei eine große Gefahr für die christliche Gemeinordnung darstelle und darum mit dem Tode bestraft werden müsse; vor allem zielte er damit auf die Täufer. Aus der vorreformatorischen Zeit sind keine Todesurteile gegen Häretiker bekannt, aber nach 1525 wurden die Täufer in Zürich in der Limmat ertränkt[54]. Auch scheint die Anzahl der Hinrichtungen unter dem Einfluß der Reformation bis zum Ende des 16. Jahrhunderts absolut gestiegen zu sein. Wurden zwischen 1500 und 1519 etwa vier Todesurteile pro Jahr vollstreckt, so stieg deren Zahl zwischen 1519 und 1599 auf über sechs Hinrichtungen an[55].

Kirchenzucht für den Klerus: Heinrich Bullinger schreibt kommentierend in seiner Reformationsgeschichte, daß in Zürich ein großer Bedarf an einer Regulierung des kirchlichen, inbesondere des priesterlichen Lebenswandels bestand. Die nicht zu unterschätzende Beliebtheit von Zwinglis Predigten resultierte zu einem großen Teil aus seiner Kritik an den Fehlleistungen der Gemeindepfarrer. Damit griff er eine alte Beschwerde auf, die in den Synodal-Protokollen der Diözese Konstanz immer wieder vorkam. Mit dem Sieg der Reformation 1525 hatte Zwingli die Aufgabe, die Gemeinden mit Pfarrern zu versorgen, die ihrer Pflicht, das Evangelium zu predigen, angemessen nachkamen. Die Institutionalisierung der klerikalen Kirchen-

---

51 Ebd., 50.

52 Zum Amt des Ehegaumers siehe *M. Stiefel,* Die kirchlichen Verhältnisse in Knonaueramt nach der Reformation, Zürich 1947, 24-26.

53 *E. Wettstein,* Die Geschichte der Todesstrafe im Kanton Zürich, Winterthur 1958, 137.

54 Ebd., 92.

55 Ebd., 137.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zucht begann mit der Gründung der reformierten Synode im Jahr 1528[56]. Das Vorbild für diese reformierte Synode waren die Provinzialsynoden, deren letzte freilich 1497 in Konstanz einberufen worden war[57]. Auch wenn die Bischöfe von Konstanz durchweg kaum Erfolg bei der Reform der Mißstände im Klerus hatten, hatte das Modell der synodalen Reformation, wie es im 15. Jahrhundert entwickelt worden war, deutlichen Einfluß auf Zwingli[58]. Die Aufnahme des Instituts der Diözesansynode für die Reformation der Kirche zeigt erneut, wie sehr Zwingli daran interessiert war, Institutionen der mittelalterlichen Kirche so weit wie möglich zu übernehmen bzw. beizubehalten.

Ihrer Intention nach hatte die Synode in Zürich in der Zeit Zwinglis zwei Funktionen: sie war zuständig für die Zuchtmaßnahmen gegenüber dem Klerus und informierte den Magistrat über die laufenden Vorhaben und Probleme in den Gemeinden. Die Probleme, die mit der Einführung der Reformation in den ländlichen Gebieten verbunden waren, waren so umfangreich, daß die vier Synoden zwischen 1528 und 1531 sie kaum bewältigten[59]. Gleichwohl fanden sich alle Kleriker aus der Stadt und dem Land unter der Leitung von Zwingli und dem Rat von Zürich zusammen. Die Räte begannen, indem sie die Kleriker auf ihre Pflichten hinwiesen: Predigern war es strikt untersagt, sich in ihrer Auslegung gegen die Artikel des Glaubens, so wie sie in Zürich oder in Bern anläßlich der Disputation beschlossen worden waren, zu äußern. Die Amtsträger hatten Rechenschaft über ihre Lebensführung und ihre Lehre abzulegen und konnten für nachgewiesene Irrtümer bestraft werden. Sie trugen die Verantwortung für die Einhaltung der Gesetzesordnung in ihren Gemeinden und hatten sich gegen die Täufer zur Wehr zu setzen. Schließlich wurde ihnen zugesichert, daß alle Kleriker in gleicher Weise behandelt würden, wenn sie einen Verstoß gegen diese Ordnung begingen[60].

Die Synode war gewissermaßen eine kirchliche Version des Chorgerichts. Keine der beiden Einrichtungen konnte jedoch bestrafen, sie hörten lediglich die Fälle und machten anschließend Vorschläge zu ihrer Handhabung,

---

56 Zur Synode in Zürich unter Zwingli siehe: *B. Gordon,* Clerical Discipline, (Anm. 1), 73-78; *F. Büsser,* Synode — gestern und heute. Vortrag, in: Wurzeln der Reformation in Zürich, hrsg. v. F. Büsser, Leiden 1985, 231-235; *R. Walton,* The Institutionalising of the Reformation at Zürich, in: Zwingliana 13 (1972), 497-515; *K. Maeder,* Bullinger und die Synode, in: Vorträge gehalten aus Anlass von Heinrich Bullingers 400. Todestag, hrsg. v. Ulrich Gäbler u. E. Zsindely, Zürich 1977, 69-76.

57 *K. Maier,* Die Konstanzer Diözesansynoden im Mittelalter und in der Neuzeit, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5 (1986), 53-70.

58 *Gordon,* Clerical Discipline (Anm. 1), 29-30.

59 *K. Maeder,* Die Bedeutung der Landschaft für den Verlauf des reformatorischen Prozesses in Zürich (1522-1532), in: Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert, hrsg. v. Bernd Moeller, Gütersloh 1979, 91-98.

60 *E. Egli,* Actensammlung (Anm. 42), 1391, April 1528, 602.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die dann vom Rat durchgesetzt werden sollten[61]. Magistrat und Klerus waren in beiden Körperschaften vertreten. Die Synode und das Chorgericht dienten vornehmlich als Instrumente der Versöhnung. Insbesondere bei zerrütteten Ehen bestand die erste Pflicht des Chorgerichts in der Versöhnung der zerstrittenen Parteien; es handelte gleichsam als Eheberater. Die Synode hatte die gleiche Aufgabe gegenüber den Klerikern. Strafen wurden so lange als möglich ausgesetzt, in der Hoffnung, den Betroffenen überzeugen zu können und nicht ausschließen zu müssen. Diese Versöhnungsaufgabe beider Einrichtungen wurde von Bullinger noch weiterentwickelt. Die Zuchtmaßnahmen sowohl im Chorgericht wie in der Synode basierten auf Matthäus 18[62]. Zunächst wurden Gesetzesbrecher persönlich verwarnt, später öffentlich ermahnt und erst dann, wenn dies alles nichts fruchtete, öffentlich bestraft. Gleichwohl blieben auch einige Unterschiede bestehen. Die Unterscheidung, die Zwingli zwischen Laien und Klerikern machte, blieb auch in den zwei Einrichtungen zu ihrer Disziplinierung sichtbar. In der Synode werden irrende Pfarrer durch ihre Brüder ermahnt, die auch alle Strafen, die von der Synode verhängt werden, gemeinsam tragen. Es war also nur folgerichtig, wenn sie im Namen aller verkündet wurden. Die Priesterschaft von Zürich wurde so zu einer Zunft, die einen genaueren Maßstab an das Verhalten ihrer Mitglieder legte und sich dadurch vom Stand der Laien deutlich unterschied. Der Pfarrer hatte die Autorität zu predigen, er brachte das Evangelium zu den Menschen und es wurde von ihm erwartet, daß er diese Maßstäbe sittlichen Verhaltens in seiner eigenen Lebensführung umsetzte. Er sollte heiraten und durch seine Haushalts- und Familienführung ein Beispiel geben. Als Prediger und Aufseher über die Sitten hatte er große Autorität über die ihm anvertrauten Menschen. Der Gottesdienst war auch in dieser Hinsicht das wesentliche Zentrum des Lebens der Gemeinde und der Pfarrer hatte den damit verbundenen Kultus zu wahren[63]. Seine Sorge galt der Reinheit der gottesdienstlichen Frömmigkeit und der Verbindung von Frömmigkeit und Alltagsleben. Schließlich war aber auch die besondere Verbindung von Wort und Dienst — und die Tatsache, daß die Amtsträger allein im Lichte der Heiligen Schrift beurteilt werden konnten — der Grund dafür, daß die Amtsträger sich nur gegenseitig richten konnten.

Bullinger und die Erneuerung der Kirchenzucht: Die Niederlage von Zürich und der Tod Zwinglis auf dem Schlachtfeld von Kappel am 11. Oktober 1531 wurden zu einer Zäsur in der Entwicklung der schweizeri-

61 *Gordon,* Clerical Discipline (Anm. 1), 90-95.

62 Ebd., 68-72.

63 Zu der Entwicklung der Liturgie in Zürich siehe: *M. Jenny,* Bullinger als Liturg, in: Heinrich Bullinger 1504-1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag 1 (ZBRG, 7), hrsg. v. Ulrich Gäbler u. F. Herkenrath, Zürich 1975; *Fritz Schmidt-Clausing,* Zwingli als Liturgiker, Göttingen 1952.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schen Reformation[64]. Die Gründe für die Katastrophe sind zahlreich und können hier nicht diskutiert werden; auch das Problem der Kirchenzucht spielte dabei eine nicht unerhebliche Rolle. Im späten Mittelalter und während der ersten Dekade der Reformation suchte der Rat von Zürich, seine Kontrolle über die Kirche und die ländlichen Territorien auszuweiten. Zwingli hatte versucht, seine Reformen in der Allianz mit der städtischen Obrigkeit durchzusetzen. Er behauptete deren letztinstanzliche Aufsicht über alle kirchlichen Einrichtungen. Diese Koalition war stark gefährdet und barg mannigfaltige Gründe für zahlreiche Konflikte[65]. Ein erster Konfliktpunkt war die Predigt. Die Ratsherren waren berechtigt, Gericht über die Synoden und die Inhalte ihrer Lehrentscheidungen zu halten — ein Gesichtspunkt, der bereits in den Disputationen von 1523 festgehalten worden war. Dennoch beanspruchten die Kleriker ihrerseits die alleinige Autorität, die Schrift auszulegen und zu predigen. Den Predigern oblag es ebenso wie den Propheten im Alten Israel- alle Menschen zu ermahnen, ebenso die Regierenden, wenn sie das Wort Gottes übertraten. Das war Zwinglis theokratische Position, die geeignet scheint, eine ständige Oppositionsbewegung in Zürich zu etablieren. Für etliche schien es, als sei das alte Regiment der Pfarrer durch eine neue Tyrannei des reformierten Klerus ersetzt worden. Diese Meinung wurde besonders in den ländlichen Gebieten virulent. Es entstand ein tiefes Mißtrauen gegenüber der städtischen Kontrolle der ländlichen Gemeinden, die sich zunehmend in wichtigen Angelegenheiten übergangen fühlten. Diese Bedenken wurden deutlich geäußert, als nach dem Kappeler Krieg im November 1531 die Landschaften den Rat der Stadt förmlich darum baten, zukünftig ihre Interessen besser wahrzunehmen[66]. Der wichtigste Artikel bei dieser Absprache ist wohl der, wonach die Stadt keinerlei militärische Aktivitäten veranlassen kann, ohne nicht vorher die ländlichen Gemeinden befragt und deren Konsens festgestellt zu haben. Außerdem sollte der Rat weiterhin eifrig darauf bedacht sein, jene Pfarrer zu strafen, die ihre Kanzel zur politischen Predigt mißbrauchten[67].

---

64 Vor allem: *Helmut Meyer,* Der Zweite Kappeler Krieg. Die Krise der Schweizerischen Reformation, Zürich 1976.

65 *René Hauswirth,* Stabilisierung als Aufgabe der politischen und kirchlichen Führung in Zürich nach der Katastrophe von Kappel, in: Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert (SVRG 190), hrsg. v. Bernd Moeller, Gütersloh 1978, 99-108; *H. Meyer,* Kappeler Krierg (Anm. 63), 255 ff.

66 *Egli,* Actensammlung (Anm. 42), 1797. November 28 1531, 768-770; *Pamela Biel,* Doorkeepers at the House of Righteousness. Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535-1575 (ZBRG, 15), Bern 1991, 52-53; und *B. Gordon,* Clerical Discipline (Anm. 1), 79.

67 *Egli,* Actensammlung (Anm. 42), 769. Dasselbe ist im Dezember 1531 in Bern passiert, siehe: *Theodor de Quervain,* Kirchliche und Soziale Zustände in Bern unmittelbar nach der Reformation (1528-1532), Bern 1906, 231-235.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Der Rat war nur bereit, Bullinger als Zwinglis Nachfolger zu akzeptieren, wenn dieser zusichern würde, sich auf die Predigt des Evangeliums zu beschränken und politische Fragen ganz dem Rat zu überlassen[68]. Bullinger konnte freilich die Unterscheidung zwischen politischen Fragen auf der einen und den essentiellen Aussagen des Glaubens auf der anderen Seite nicht übernehmen. Er war sich vielmehr darüber im klaren, daß die Dinge weiterhin im Fluß waren und Veränderungen vor der Tür standen. Die zentrale Herausforderung bestand darin, die wesentlichen Elemente der Theologie Zwinglis zu wahren, sie aber doch den politischen und sozialen Gegebenheiten in Zürich nach der Kappeler Niederlage anzupassen. Unter Bullingers Leitung begann die Periode der Konsolidierung und Festigung der Reformation. Bullinger bemühte sich stärker als Zwingli um die institutionelle Festigung des Erreichten. Zahlreiche Beziehungen zwischen Staat und Kirche, die unter Zwingli des rasanten Fortschritts der Reformation wegen ungeklärt blieben, galt es nun klar zu definieren. Bullinger war zwar kein Bürokrat. Er hatte aber eine besondere Begabung für Verhandlungen und konnte das Erreichbare realistisch einschätzen. Er war von daher für die Auseinandersetzungen mit dem Magistrat bestens gerüstet und konnte fest an seinen theologischen und kirchlichen Überzeugungen festhalten. Das führte zu heftigen Auseinandersetzungen über Fragen wie beispielsweise die der Verteilung des Kirchengutes für die Armenfürsorge. Bullinger mußte sehr bald einsehen, daß ungeachtet des unbestrittenen christlichen Charakters der Züricher Obrigkeit die Interessen des Rates nicht immer mit denen der Kirche übereinstimmten.

Insgesamt unterscheidet sich die Position Bullingers von der Zwinglis in den Fragen der Kirchenzucht nicht. So schreibt er in seiner Auslegung der 10 Gebote in der Zweiten Dekade: „Est enim Decalogus vera et absoluta aeternaque verae iustitiae et omnium virtutum regula, omnibus praescripta locis hominibus temporibus. Summa enim Decalogi est ut Deum dilagamus et nos mutuo: id quod semper ab omnibus numbique hominibus, requint dominus. Porro Decalogus significat librum seu expositionem et volumen decem capitum praeceptorum vel articulorum“[69]. Bullinger stellte die Kirchenzucht unter das biblische Gesetz. Die Gesetze, die das Leben der Kirche und ihrer Glieder regeln sollten, gründeten alle im Wort Gottes. Sie sollten ebenso den Gottesdienst, die Verwaltung der Sakramente, die Taufe der Unmündigen wie die Eheschließung und auch alle äußeren Handlungen

---

68 *Hans Ulrich Bächtold,* Bullinger und die Krise der Zürcher Reformation im Jahre 1532, in: Heinrich Bullinger 1504-1575. Gesammelte Aufsätze (Anm. 63), 269-289; *ders.*, Heinrich Bullinger vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575 (ZBRG, 12), Bern 1982, 15-18; *Biel,* Doorkeepers (Am. 66), 29-33.

69 *Heinrich Bullinger,* Sermonum Decades duae. Tiguri [Christoph] Froschauer 1549, Zürich ZB 5. 104.3, 56v.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Kirche regeln. Auch die kirchliche Ordnung sollte gewissen Einschränkungen unterliegen: „Caeterum habent leges ecclesiasticae modum certum et methas certas, nimimerum ne quid fiat aut recipiatur contra verbum Dei aut alienum a verbo Dei, contra charitatem et decorum, ne quid nimis aut ne quid minus: denique ut per omnia valeat haec D. Apostoli regula, Omnia decenter, secundum ordinem et ad aedicationem ecclesiae fiant. [1 Kor. 14, 3.40]“[70]. Erneut ist Reinheit das Stichwort. Die Kirche muß rein sein, weil ihr Haupt Christus rein sei. Die Forderung nach Reinheit wird freilich durch die Notwendigkeit der Anpassung an die menschlichen Ordnungen und den Gemeindeaufbau gemildert. In diesem Zusammenhang lehnt Bullinger, ebenso wie Zwingli, die Exkommunikation durch die Gemeinden und die Verbindung von Exkommunikation und Sakrament ab[71]. Kirchenzucht bedeutet für ihn Versöhnung und nicht Trennung. Es gilt, die kirchliche Ordnung streng aber barmherzig durchzusetzen: Das Vorbild der Zürcher Kirchenzucht ist das barmherzige Verhältnis Gottes zu seinem erwählten Volk Israel. Wann immer die Israeliten in Sünde fielen, wurden sie bestraft, doch niemals völlig verworfen. Sie wurden durch das Werk der Propheten immer wieder mit Gott versöhnt. Bullinger ist in der Zeit nach dem Kappeler Krieg, als es gilt, eine sichere Ordnung der Institution zu schaffen, in besonderer Weise bemüht, diese Prinzipien im Konzept der Kirchenzucht festzuschreiben. Die ersten Früchte seiner Arbeit schlagen sich in den Synodalprotokollen vom 22. Oktober 1532 nieder[72].

Die synodalen Verordnungen waren Bullingers Antwort auf die Krise der Kirche nach Zwinglis Tod. Im Zentrum stand das Konzept, daß sich die Gemeinde um ihre eigenen Belange selbsttätig kümmern könne, sich aber der Kontrolle durch die Synode unterwerfen müsse. Diese wiederum ist der Aufsicht des Magistrats und der Kirchenleitung unterstellt. Auf diese Weise gelang es Bullinger, die Freiheit des Klerus zu wahren, während gleichzeitig die Belange des Rates nicht tangiert wurden. Diese Verhältnisbestimmung ist besonders klar in dem Vorwort zu jenem Text formuliert, mit dem der Rat von Zürich seine Zustimmung zu den Synodalverordnungen gibt: „so haben wir si uns gfallen lassen, mit guoter vorbetrachtung und wol erwägnem rat, gunst und willen daryn geben und si uss ordenlicher oberkeits macht bekräftigt, confirmiert und bestätigt, wellend und gebietend ouch daruf zum ernstlichen, gemeldten dienern des worts und sunst allen denen,

70 Ebd., 55r-55v.

71 Die Literatur zur Debatte zwischen Bullinger und Calvin über Exkommunikation ist sehr umfangreich, siehe: *J. Wayne Baker,* In Defense of Magisterial Discipline: Bullinger's „Tractatus de Excommunicatione“ of 1568, in: Heinrich Bullinger 1504-1575. Gesammelte Aufsätze(Anm. 63), 141-159: *ders.,* Calvin's Discipline and the Early Reformed Tradition: Bullinger and Calvin, in: Calviniana: Ideas and Influence of John Calvin. (Sixteenth-Century Essays, 10), hrsg. v. R. Schnucker, Kirksville, 1988, 107-120.

72 *Egli,* Actensammlung (Anm. 42), 1899, 825-837.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

so in unser stadt gerichten und gebieten wonhaft und die dise ding belangen sind, dass si sölich guot, erbat ansehungen, ordnungen und christenlich artikel haltind, daby belybind, denen strax und styf gelebind und nachkommind, ouch darwider nüt tüegind, redind noch handlind, so lieb inen Gottes und unser huld syge und si unser schwere straf vermyden wellind“[73].

Die Verordnung gliedert sich in drei Abschnitte: „1) Von der wal, sendung und händuflegen der prädicanten. 2) Von der leer und leben der predicanten. 3) Von dem synodo und wie der gehalten.“ Die erste Sektion betont, daß das Predigtamt das höchste Amt in der Kirche sei und nur durch qualifizierte und nach der Ordnung berufene Amtsträger wahrgenommen werden dürfte. Es sind vier Schritte vorgesehen, die zum Amt in einer Gemeinde führen sollten: Berufung, Examination, Ordination und der Schwur, sich den Beschlüssen der Synode zu unterwerfen[74]. Dabei waren Rat und Kirche gleichermaßen beteiligt. Der Rat soll freilich das letzte Wort haben, ob ein Kandidat zum Predigtamt in einer Gemeinde zuzulassen sei. Diese besondere Verantwortlichkeit ist nicht zuletzt darin zu sehen, daß die Ordination eines Geistlichen in der Lokalgemeinde (in der er seinen Dienst versehen sollte) stattfinden mußte. Der örtlich zuständige Vogt — als Vertreter des Rates — und der Dekan als Vorsitzender des Kapitels sollen den Kandidaten gemeinsam der Gemeinde präsentieren. Der Vogt soll die Wahl des Amtsträgers bekannt geben und fragen, ob irgendjemand in der Gemeinde Gründe benennen kann, die dieser Wahl entgegenstehen[75]. Anschließend ist vorgesehen, daß der Dekan in seiner Predigt den Amtsträger und die Gemeindemitglieder an ihre jeweiligen Pflichten erinnert. Danach werden dem neuen Pfarrer die Hände aufgelegt. Bullinger betont ausdrücklich, die Autorität des Amtsträgers sei durch die Gemeinde begründet, in der er fürderhin seinen Dienst versehen wird. Bei der nächsten Sitzung der Synode soll der Neuordinierte seinen Eid auf den reformierten Glauben und den Rat von Zürich ablegen.

Im zweiten Abschnitt werden die Pflichten des Pfarrers aufgezählt und gezeigt, in welchem Ausmaße der Amtsträger wiederum in den Dienst des Staates gestellt ist. 1) Seine Ausbildung habe sich mit der Lehre der reformierten Kirche in Einklang zu befinden. 2) Er wird ermahnt, energisch gegen jeglichen Aberglauben und sittliche Verwahrlosung zu predigen. 3) Er ist verpflichtet, die Mandate des Rates von der Kanzel zu verlesen und so der Gemeinde bekannt zu geben. 4) Er soll Verantwortung für die Armen tragen. 5) Er war verpflichtet, regelmäßig Gottesdienst zu halten. 6) Er hat sich um die Jugend in der Gemeinde zu kümmern. 7) Er soll der Jugend den Katechismus einprägen. 8) Er war verpflichtet, Gottesdienste

[73] Ebd., 826.
[74] Ebd., 827-829.
[75] Ebd., 828.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

für das Wohlergehen der Kirche zu veranstalten. 9) Krankenbesuche gehören ebenfalls zu seinen Amtspflichten. 10) Er hat sicherzustellen, daß die Toten ordnungsgemäß bestattet und die Namen der Verstorbenen öffentlich bekanntgegeben werden. 11) Er ist verantwortlich für die beiden Sakramente der Taufe und des Abendmahles. 12) Das Leben des Amtsträgers und seiner Familie hat in allen Punkten den genannten Bestimmungen zu entsprechen. 13) Er wird verpflichtet, seine Studien fortzusetzen.

Der letzte Abschnitt betrifft die Reorganisation der Synode nach der Niederlage von Kappel[76]. Bullinger versucht, die Struktur der Synode im wesentlichen so zu bewahren, wie sie von Zwingli begründet worden war. Die Synode sollte alljährlich zweimal zusammen kommen. Alle Amtsträger werden zur Teilnahme verpflichtet. Unbegründetes Fernbleiben wird bestraft. Die Sitzungen finden gemeinsam mit dem Bürgermeister und dem Antistes (Bullinger) statt; weiterhin werden sieben Mitglieder der beiden Räte bestellt. Bullinger hebt dabei hervor, daß die Mitarbeit der Räte ausschließlich der Unterstützung und dem Beistand der Synodalen dient. Das Werk der Synode soll das der Kirche bleiben. Die tatsächlichen Sitzungen bekommen eine feste Ordnung: Gebet, Feststellen der Anwesenheit, Eid der Neuordinierten, Klärung theologischer Fragen, Probleme des Rates, ethische bzw. sittliche Angelegenheiten. Die wichtigsten Tagesordnungspunkte waren stets der Austausch zwischen Rat und Klerus sowie die Kirchenzuchtmaßnahmen gegenüber einzelnen Amtsträgern. Der Bürgermeister versuchte immer wieder, als Mitvorsitzender der Synode die Pfarrer für die mangelhafte Wahrnehmung ihrer Dienstpflichten zu rügen. Diese Ermahnungen berührten nahezu alle Fragen: vom Aufschließen des Gemeindehauses über die Aufsichtspflicht für die öffentliche Ordnung bis hin zu den Beziehungen zu den Vertretern der bürgerlichen Öffentlichkeit in den ländlichen Gebieten. Insbesondere in Fragen der Armenfürsorge und der Übereignung von Kirchengütern in Gemeindebesitz erhitzten sich die die Gemüter. Der Bürgermeister nutzte gern die Gelegenheit, den versammelten Klerus zu instruieren und ihm zu sagen, was er zu tun und zu lassen habe. Gleichermaßen suchten die Dekane den Magistrat über Vorkommnisse besonders in den ländlichen Gebieten zu informieren und dadurch Einfluß auf die weltlichen Dinge zu nehmen. Die Synode wurde so zur wichtigsten Instanz hinsichtlich des Austausches von Informationen.

Die Sittenaufsicht stellte den umfangreichsten Aufgabenbereich der Synode dar. Wenn ein Amtsträger sittlicher Verfehlungen beschuldigt worden war, hatte er in der Synode Rede und Antwort zu stehen[77]. Die Befragung oblag dem Examinatorkonvent, der sich aus zwei Mitgliedern der beiden

[76] Ebd., 834-837. *Gordon,* Clerical Discipline, (Anm. 1) 83-95.
[77] *Gordon,* Clerical Discipline (Anm. 1), 117-136.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Räte, den drei Predigern der Stadt, zwei Theologieprofessoren und den zwei Erzdiakonen des Großmünsters zusammensetzte. Der Examinatorenkonvent bildete gleichsam die Exekutive der Synode und entschied, ob jemand für schuldig erklärt werden sollte oder nicht und welche Strafe zu empfehlen sei. Sobald eine Entscheidung getroffen war, mußte der Rat informiert werden, denn er allein war für die Ausführung der Strafe unter den Klerikern wie unter den Laien zuständig. Die Formen der Bestrafung variierten; für Kleriker war die Todesstrafe — im Gegensatz zu den Laien — nicht vorgesehen. Gleicherweise auch nicht die Exkommunikation. Die mildeste Form bestand in einem verbalen Verweis. Sollte der keine Wirkung zeigen, wurden Kleriker häufig in eine andere Gemeinde strafversetzt. Auch Geldbußen waren durchaus üblich. Eine wesentlich strengere Strafe bestand in der Inhaftierung auf dem Wellenberg, einem Turm in der Limmat, oder in der Suspendierung vom Gemeindedienst. Diese Strafe war besonders streng, insofern sie dem Kleriker und seiner Familie die Lebensgrundlage entzog. Das Ziel jeglicher Disziplinierung war freilich, ihrer theologischen Begründung folgend, die Versöhnung. Kirchenzuchtmaßnahmen wurden vornehmlich ergriffen, um den Betroffenen zurückzuführen und zu einer echten, tief empfundenen Reue zu bringen. Konnte ein Amtsträger nachweisen, daß die Bestrafung in diesem Sinne gewirkt und er seinen Weg geändert hatte, wurde er wieder in den Kreis der Brüder aufgenommen.

Die Synode und das Chorgericht waren die beiden wichtigsten Einrichtungen in dem zweigleisigen System der Kirchenzucht in Zürich, das sorgsam zwischen dem Klerus und den Laien unterschied. Während Bullingers Amtszeit als Antistes wurde dieses zweifache System der Zucht durch eine parallele Hierarchie institutionalisiert, welche sich von der Gemeinde bis auf den Rat erstreckte. Immer stärker wurde dabei die Gemeinde zur entscheidenden sozialen Einheit. Angesichts der schweren finanziellen und sozialen Probleme, welche die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts bestimmen, suchten sowohl der Rat als auch die Kirche gemeinsam die soziale Ordnung zu stabilisieren. In den Gemeinden wurden der Pfarrer und der Vogt die beiden leitenden Amtsträger. Sie waren nahezu für alle Aspekte des Gemeinschaftslebens verantwortlich. Sie arbeiteten zusammen, um — mit dem „Ehegaumer" — die Übersicht über Zuchtmaßnahmen und zur Ermahnung von Gesetzesbrechern zu behalten. Ihre weiteren Pflichten waren, wie von Zwingli begründet, verschieden. Der Pfarrer hatte Kanzel und Seelsorge als Instrumente zu nutzen, um die Gemeinde zu erziehen und ermahnen. Er war verantwortlich sowohl für die Ausbildung als auch für die kirchliche Sozialisation (Katechese) der Jugend. Der Vogt war ermächtigt, dem Gesetz auf der Basis der Anweisungen des Rates von Zürich Geltung zu verschaffen. Gemeinsam repräsentierten beide Amtsträger die Autorität des Rates in den ländlichen Gebieten.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die gemeinsame Aufgabe von Pfarrer und Vogt wird sehr gut durch die Entwicklung des Systems der Armenfürsorge illustriert. Das Problem hatte zwei Seiten: einerseits gab es eine große Zahl von Menschen in ländlichen Gebieten, die allein aufgrund der Armenfürsorge der Kirche ihr Leben fristeten, andererseits reichten die Gelder für die Versorgung aller Bedürftigen nicht aus — nicht zuletzt, weil der Rat die Kirchengüter für andere Projekte verwandt hatte. 1563 wies der Bürgermeister von Cham die versammelten Mitglieder der Synode darauf hin, daß sie wesentlich zu diesem Mißstand beitrügen: die Unterstützung dieser Menschen würde zahllose sittliche Probleme mit sich bringen und die Pfarrer wurden energisch aufgefordert, ihre Kanzel zur Abstellung der Mißbräuche zu nutzen: „Begärtind unser herren an die predicanten, das sy ernstlich anhieltend, das nitt jederman sich wëllte in den bättel ergäben, sunder das man sich zur arbeit begäbe, mitt vil anderen kommlichen worten“[78]. Viele der Menschen, die Armenfürsorge in Anspruch nähmen, seien durchaus arbeitsfähig und sollten darum von den Predigern an ihre christliche Pflicht erinnert werden. 1571 waren die Aufgaben der Gemeindepfarrer für die öffentliche Wohlfahrtspflege kaum mehr zu bewältigen[79]. Bullinger, Gwalther und Wolff, die leitenden Amtsträger der Stadt, wurden beauftragt, einen Bericht zu verfassen, aus welchem hervorging, in welchem Ausmaß die einzelnen Gemeinden zur Armenfürsorge herangezogen werden könnten. Außerdem sollte eine Übersicht über jene gewonnen werden, die Hilfe beantragt, und jene, die Hilfe wirklich nötig hätten[80]. Von dem aufgrund der Angaben der Gemeindepfarrer gewonnen Überblick her konnte der Rat die Höhe der erforderlichen Gelder abschätzen und die Kirchengüter besser dafür einsetzen.

Die Mitarbeit kirchlicher Amtsträger als Quasi-Beamte des Rates nahm vielfältige Formen an. Durch die Kirchenzuchtmaßnahmen und aufgrund seiner öffentlichen Verantwortung diente der Pfarrer faktisch den Interessen des Rates. Sie zielten auf eine stärkere Kontrolle der ländlichen Bevölkerung durch die Stärkung der parochialen Strukturen. Das geschah zum Beipiel durch die Anbindung der Armenfürsorge an die lokale Kirche. Indem die Menschen zum sonntäglichen Kirchgang gezwungen und die Sakramente zum sichtbaren Zeichen der Mitgliedschaft in der Gemeinde umfunktioniert wurden, gewannen Kirche und Rat in immer stärkerem Maße Kontrolle und Einfluß auf das Leben in den ländlichen Gemeinschaf-

78 StAZ E II. I. 525. 19 Oktober 1563.

79 *B. Gordon,* The Zürich Synod and Financial Problems in the Parishes: 1532-1580, in: L'Hostie et Le Denier. Les finances ecclésiastiques du haut Moyen Age à l'époque moderne (Publications de la Faculté de Théologie de l'Univerisité de Genève, 14), hrsg. v. M. Pacault u. O. Fatio, Genf 1991, 201-211.

80 *Bächtold,* Bullinger vor dem Rat (Anm. 68), 266.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ten. Unbedingt nötig war dazu eine exakte Information des Rates[81]. Entsprechend waren die Pfarrer bei Androhung von Strafen aufgefordert, genaue Berichte über Geburten, Taufen und Todesfälle abzugeben.

Über den Gemeindepfarrern und Vögten standen die Dekane und Unter / Ober- Vögte[82]. Die Gemeinden in Zürich waren in zehn Kapitel aufgeteilt, einem jeden stand ein Dekan vor, der von den Gemeindepfarrern aus ihren Reihen gewählt wurde. Die Dekane waren für die Pfarrer ihres Kapitels verantwortlich. Sie spielten eine tragende Rolle bei der Ordination neuer Amtsbrüder und hatten die Gemeinden regelmäßig zu visitieren sowie Zusammenkünfte mit den Mitgliedern des Kapitels abzuhalten, in denen über disziplinarische Probleme im Klerus beraten wurde[83]. Auch wenn der Dekan in der Regel nur Ermahnungen aussprechen konnte, spielte er oft genug eine wichtige Rolle als Zeuge vor der Synode, wenn einer seiner Mitbrüder wegen Irrtümern in der Lehre oder mangelhaften Lebenswandels angeklagt worden war. Ebenso wie die Gemeindepfarrer und die Vögte bei der Durchsetzung der Synodalverordnungen zusammenwirkten, hatten die Dekane und höheren städtischen Obrigkeiten bei der Aufsicht über die Kirchenzucht in den Kapitelsitzungen als Repräsentanten von Synode und Chorgericht zusammenzuarbeiten.

In der Regel war es die Aufgabe der Synode, die Durchsetzung von Kirchenzuchtmaßnahmen zu veranlassen. Gleichwohl ist es außerordentlich schwierig, die Entwicklung des Instruments der Kirchenzucht im Zürich des 16. Jahrhunderts exakt nachzuzeichnen. Die Berichte der Synode zeigen deutlich, daß, während die Kleriker die Maßnahmen der Reformation ohne größeren Widerstand akzeptierten, die Laien häufig an älteren Traditionen oder Bräuchen hingen, die für den neuen Glauben nicht akzeptabel waren. Das betraf zumeist Trunkenheit, „Kylwynen" (kirchliche Festlichkeiten), Kirchenbesuch und gewaltsame Auseinandersetzungen[84]. Die Anziehungskraft alternativer Frömmigkeitsformen stellte ebenfalls ein großes Problem dar. Die Täuferbewegung hatte, auch wenn sie nicht gut organisiert war, in den ländlichen Gebieten relativ großen Rückhalt. Außerdem darf das Bedürfnis vieler Laien nicht unterschätzt werden, die alten Religionsformen mit dem neuen Glauben zu verbinden[85]. Pfarrer wurden immer wieder von Gemeindegliedern gebeten, beispielsweise die Sterbesakramente zu reichen oder andere Kulthandlungen zu vollziehen, die von den Reformato-

---

81 Dazu *Alfred Farner,* Die Pfarramtlichen Register im Gebiet des Kt. Zürich, ihre Geschichte und wissenschaftliche Ausbeute, in: Zürcher Taschenbuch 1899; *Walther Köhler,* Zur Geschichte der Pfarrerbücher, in: Zwingliana 3 (1920), 527-528.

82 *Gordon,* Clerical Discipline (Anm. 1), 92-93.

83 *Egli,* Actensammlung (Anm. 42), 1899, 22. Oktober 1532, 835-836.

84 *Gordon,* Clerical Discipline (Anm. 1), passim, aber bes. 185-193.

85 Ebd., 169-176.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ren verboten worden waren. Festlichkeiten im Zusammenhang mit Hochzeiten, Taufen oder Beerdigungen spielten nach wie vor eine bedeutende Rolle im sozialen Miteinander der Gemeinden und die Pfarrer sahen sich außerstande, hier jegliche Einzelheit wirkungsvoll zu kontrollieren[86]. Als Beispiel mag hier eine Ermahnung dienen, wie Hochzeitsfeiern künftig zu halten sind: „Im besten erkennt unnd geordnet, das man die hochzyten nit meer inn den wirtshüßeren, sünder eyn yeder die inn synem huß und uff syn eygenen costen haben, unnd wo eyner nit wyte gnuog inn synem huß hette, eyn nachpuren umb platz bitten möcte“[87]. Eine wichtige Funktion hatte die alte Tradition der Fastnacht[88]. Um die damit verbundenen Feierlichkeiten stärkerer Kontrolle zu unterstellen, versuchten Rat und Synode, nicht allein die Anhänger dieser Tradition zu bestrafen, sondern sie vielmehr eine Feierform zu lehren, die angemessen und ökonomisch vertretbar erschien. Ein Hauptproblem blieb freilich die ungleiche Beziehung zwischen der neuen Religion des Wortes und einer Gesellschaft, in der Rituale und übernatürliche Praktiken nach wie vor eine entscheidende Funktion hatten.

Die Probleme der Disziplinierung der Laien fanden eine Parallele bei der Disziplinierung der Pfarrer. Disziplinarische Probleme waren im Klerus des 16. Jahrhunderts in Zürich nicht selten. Nach dem Befund der Synodalakten gibt es keine Lösung von Problemen und Konflikten im alltäglichen Leben der Pfarrer. Die meisten Anzeigen betrafen das übermäßige Trinken, die Haushaltsführung, Dienstversäumnisse, das schlechte Verhältnis zu Amtsbrüdern oder schlechte Predigten[89]. Die Gründe für diese Probleme sind zahlreich. Pfarrer wurden in der Regel durch den Rat in die Gemeinden entsandt. Sie blieben Außenseiter, die weder in die Dorfgesellschaft integriert waren noch als Repräsentanten der entfernten Autorität des Rates in der Stadt akzeptiert wurden. Persönlich hatten zahlreiche Amtsträger Schwierigkeiten damit, eine ausgeglichene Balance zu finden zwischen ihrer Funktion als Autorität, die für das sittliche und geistliche Leben in der Gemeinschaft verantwortlich war, und als Mitglied eben dieser Gemeinschaft mit Frau und Kindern. Die endlose Zahl von Schwierigkeiten reflektiert ein Problem der reformierten Kirche bei der Überwindung der Unterscheidung von Klerus und Laienstand. Durch die Reformation wurde der Klerus in einem gewissen Maße laisiert, gleichwohl nicht vollständig. Die Reformation veränderte wohl die Funktion des Amtsträgers in der

86 Ebd., 124-128.

87 StAZ A. 42.3, 18 Juli 1546.

88 Zur Fastnacht siehe: *A. Lagiardèr,* Das reformierte Zürich und die Fest- und Heiligentage, in: Zwingliana 9 (1953), 497-525; *Matthias Senn,* Alltag und Lebensgefühl im Zürich des 16. Jahrhunderts, in: Zwingliana 14 (1976), 251-262; *Richard Weiss,* Volkskultur der Schweiz. Grundriss, Zürich 1946, 168.

89 Für eine Tabelle der Fälle: *B. Gordon,* Clerical Discipline (Anm. 1), 214.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gesellschaft, nicht aber die sozialen Bedingungen, unter denen er zu leben und zu arbeiten gezwungen war. Dies war zum Hauptproblem bei der Durchsetzung der Reformation im 16. Jahrhundert geworden.

Als Antistes der Zürcher Kirche war sich Bullinger dieser Dimension der Probleme durchaus bewußt. Auf der einen Seite versuchte er die Kirchenzucht — durchaus gegen den herrschenden Trend der Gesellschaft — zu institutionalisieren, auf der anderen Seite sah er nur zu deutlich die weitgehende Unfähigkeit des Klerus, die ihm auferlegten Pflichten tatsächlich wahrzunehmen. Der Schlüssel zur Praxis der Kirchenzucht ist das Instrument der Versöhnung, nicht die Exkommunikation der Delinquenten, wie später unter Calvin in Genf. Für Zürich bedeutete das konkret, daß von fünfzig Pfarrern, die während der Dienstzeit Bullingers von ihrem Amt suspendiert worden waren, vierundzwanzig auf der Grundlage ihres Schuldbekenntnisses und der Versicherung, sich zu bessern, wieder rehabilitiert wurden. Von den übrigen sechsundzwanzig wurde nur elf Pfarrern die Rückkehr in die Synode verwehrt; die übrigen starben oder traten in den Ruhestand ein. Ein gutes Beispiel eines solchen Versöhnungsprozesses liefert der Brief, den Gregor Seebach, der wegen Ehebruchs vom seinen Dienstpflichten suspendiert worden war, 1567 an die Synode schrieb:

„Diewil unnd aber ir min gnedig herren, als die am grundlichisten miner sach wussen wagend: verschimmer zitt gegen mir (als truw vater) gehandlet, unnd mich (als üwer eersamm wissheit diener und bürger) welchen ir vast vomm kinder wuassen arzogen, am gesëchen, das ich mich (in zitt der ungnad) still unnd wolgehaltten, unnd deshalben ir min gnedig hernn, mir min byangne misshandlung aller dingen verzigen, und unuffheblichen heissen, gemact: darzuo mir ein eerlich stipendium, die wunchen ein guldi geschöpfft, unnd das alles so vergangen tod unnd ab heissen und sin sölle, mir sicherrn schinn gnedenklichen mittheilt: Das welle der allmechtig gnedig gott, gegen üwer eersamm wissheitt, gnedencklichen arkennen und vergebten, und mir (als sinem armen diener) gnad unnd krafft verlichen, das ich sömlicher vilfalttige unnd bewisne guotthatt niemer mee missbruche. Sonders das es zuo für derung der Eern gottes, ouch demittiger dankbarkeitt, gegn üch minnen gnedigen herren diene. Hieruff, Eerwurdige, wolgelerthe, günstige liebe herren und bruodern in Christo, ir ein gantzer Eerwurdiger Synodus, ist am uuch umm gottes willen der eer unnd verdienst unnsers lieben her Iesu Christi willen min gantz demittig bitt: ir willend armessen denn spruch Esaiy am 53. cap.: Wir all irrend glich wie die schaaf ein ieder keerett sich sinnen waeg, aber der herr begnadet mit im unser aller sünd[90]. Es armannet unns auch der H. Pauly I. Cor. 10 und spricht: wär sich lasst duncken er stande mag wol zuo sachen das er nütt falle etc.[91] wellennd ouch also mich armen diener üch widerumb lassen in gnaden vuolk sin, unnd mich in üwer helge unnd christlichen versammlung

[90] Isaiah 53: 6 „Wir alle irrend gleych wie die schaaff ein yeder keeret sich seynen waeg. Aber de Herr begnadet mit im unser aller sund."

[91] I. Cor. 10: 12. „Sy sind aber geschriben zuo unserer vermanung auff welche das end der welt kommen ist, also das wär sich lasst duncken er stande mag wol zuosehen das er nit falle."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

widerumb uff nemmen, am geschehen die gand so mir vonn unseren gnedigen herren arzeigt, hiebin das ich vormals mich allwäg nüwlichen in dem kilchen dienst gehaltten, unnd dan gemeinden welchen ich dienet, nütt unangenommen (als ich hoff) gsin bin. Das aber in minen unfall, ettwas der leer unnd minem dienst ungemëss gehandlet worden, das ist mir trüwlichen von grund mines hertzens leid, unnd mag wol mitt dem H. Paulo sprechen: uss mir armen unnd sündlichen mentschen: das das ich arken unnd weiss, nultz, guolt unnd rächt sin, das thuon ich nütt, unnd volg den das mir schade. etc.[92]. Ich begar aber täglichen der sünd abzesterben, unnd mitt Christo in einem guotten, unnd gott wolgefelligen läben uff zearsten[93]. Sittenmaal und aber (wir all gemeinklchen) lieben herr und bruoder, unnder der Klag Pauli erhafft sind: So bitten ich üch trumgenlichen ir wellend mich in disser minner litt arhorren, unnd dem trostlichen Exempel gottes nach wolgen: Inn dem er denn flüchenden Adam suocht unnd beruofft etc.[94]. So zügt ouch Esaias der prophett, das er den rüchenden dachten mitt gar uss loosche, unnd das zerkunst vor nütt gar braeche etc.[95]. Wir hannd ouch das Exempel des warren hirtten, der sin läben gitt für sine schaaff[96], die herd verlatt unnd suochs das irret schaaff, nimpts uff sin achslen unnd treittz zuor herd[97]. Sömlicher trüw unnd liebe, lieben herren unnd bruodern, arzeigend uff den hüttigen tag, mir uuwerem armen diener, der hoffnung: üwer bewistne guotthat, werde dienen zuor eer gottes, zuor besserung mines läbens unnd zu täglicher dankbarkeitt gegen üch (hochgedachten) minen gnedigen lieben herren und bruodern. Die ich iettz dan und alle zitt, dem schirm der hochgelopten heligen Trifaltigkeit wil in die Eewigkeit bevolen haben".

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Die Zürcher Reformation zeichnet sich dadurch aus, daß sie in relativ großem Umfang die traditionellen Institutionen der Kirche und Frömmigkeit beibehielt, sie aber theologisch neu begründete. Hierin unterscheidet sie sich in elementarer Weise von der Wittenberger Reformation: „Im germanischen Herkommensdenken ist zunächst der Vorwurf der Neuerung zu widerlegen. In Deutschland muß der Protestantismus sein neues Recht erringen, in der Schweiz muß er sein altes Recht nachweisen"[98]. Die theologische Grundlegung der Kirchenzucht führt dazu, daß sie nicht in moralischer Gesetzlichkeit und Zwangsmaßnahmen wie Exkommunikation oder Bann stagniert, sondern zu einem lebendigen Prozeß wird, der das gesamte Leben der Christen betrifft und reguliert. Kirchenzucht ist sowohl Lebensorientierung wie auch Lebensgestaltung und beinhaltet das Ganze der reformatorischen Ethik Zwinglis und seiner Nachfolger.

---

92 Rom. 7.

93 Rom. 6:11.

94 Gen. 3:9 ff.

95 Isaiah 42:3 „Das kleckt ror wirt er nit zerbrechen: und den riechenden daachten wirt er nitt außloeschen, sunder getrüwlich unnd warlich das recht sprechen."

96 Jo. 10:11.

97 Matth. 18:12 ff. Luc. 15:5.

98 *Gottfried W. Locher,* Zwingli und die Schweizerische Reformation (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch 3, Lieferung J 1) Göttingen 1971, 6.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Pazifizierung des Dorfes — Struktur und Wandel von Nachbarschaftskonflikten vor Berner Sittengerichten 1570-1800[1]

Von Heinrich-Richard Schmidt, Bern

Im Rahmen einer Untersuchung über Konfessionalisierung oder Sozialdisziplinierung spielt die Frage eine wichtige Rolle, wie und mit welchem Erfolg durch die Kirchenzucht soziale Disziplin eingeübt wird. Die folgende Darstellung widmet sich den Strukturen und dem Wandel von innerdörflichen Konflikten in zwei Berner Gemeinden während der Frühen Neuzeit. Sie untersucht die Täter, die Tatmotive und -ursachen, die Art und Weise, wie Streitigkeiten ausgetragen werden, und die Veränderungen in ihrer Zahl und Gestalt. Sie steht in einem doppelten Kontext, einmal in dem der Kriminalitätsgeschichte, ein anderes Mal in dem der Konfessionalisierungsforschung[2].

I. Forschungsüberblick

1. Frieden oder Haß als Dominanten in Dorf und Stadt?

Welchen Stellenwert haben Konflikte innerhalb der städtischen oder ländlichen Gesellschaft überhaupt? Von welcher Lage haben wir auszugehen?

Kriminalitätsgeschichtliche Forschungen der siebziger und frühen achtziger Jahre, besonders über England, haben das Bild von einer Terrorgemeinschaft des Dorfes entworfen[3]. In der deutschen Forschung haben *Utz*

---

1 besondere Abkürzungen: STAB = Staatsarchiv Bern, KGA = Kirchgemeindearchiv, CGM = Chorgerichtsmanuale, EGA = Einwohnergemeindearchiv, SSRQ = Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen. Die Rechtsquellen des Kantons Bern, Bd. VI, 2, bearb. v. *Hermann Rennefahrt,* Aarau 1961.

2 Vgl. dazu *Heinrich R. Schmidt,* Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (EDG, 12), München 1992.

3 Siehe dazu *J. A. Sharpe,* ‚Such Disagreement betwyx Neighbours': Litigation and Human Relations in Early Modern England, in: Disputes and Settlements: Law and Human Relations in the West, hrsg. v. John Bossy, Cambridge 1983, 167-187, hier: 167; *Lawrence Stone,* Interpersonal Violence in English Society 1300-1980, in: P&P 101 (1983), 22-33, hier: 28; *Ders.*, The Family, Sex and Marriage in England, 1550-1800, London 1977, 98. Vgl. *Keith Thomas,* Religion and the Decline of Magic, London 1971, 526-530.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Jeggle und *Albert Ilien* diese Sichtweise adaptiert. Eine sehr funktionale, nicht von Wärme geprägte Notgemeinschaft kann bei Abweichungen vom Soll der Besitzstandswahrung und -sicherung zu einer „Terrorgemeinschaft" werden — oder ist dies stets gleichzeitig schon[4].

Neuere Arbeiten entwerfen z. T. eine andere Gesamtanschauung. *Sharpe* eruiert aus den Klagen, die Dorfbewohner wegen Verleumdungen vor dem Kirchengericht vorbrachten, deren Normverständnis in Bezug auf Ehre und Frieden. „Such Disagreement betwyx Neighbours", wie er mit einem Quellenzitat seinen Aufsatz benennt, sollte eben nicht sein. Ziel war es, die streitenden Parteien wieder „zu Freunden zu machen"[5]. Der restitutive Charakter dieser Gerichte wird deutlich[6]. *Soman* hat die Versöhnungsarbeit von Kirchengerichten in Westeuropa, d. h. von katholischen und von französisch-hugenottischen Konsistorien untersucht[7]. Gerade in der Zeit vor den heiligen Kommuniontagen, „in einer Atmosphäre, die vom Wunsch geprägt war, Harmonie wiederherzustellen, wurden — als Bedingung für die Zulassung zum Abendmahl — Gegner versöhnt und Vergleiche arrangiert"[8]. Haß verunmöglicht die Teilnahme am „sozialen Ritus Eucharistie".

Susanna Burghartz hat in ihrer Arbeit über Zürich die Funktion des Ratsgerichts am Ende des 14. Jahrhunderts untersucht[9]. Sie weist ebenfalls dem restitutiven Element die Hauptrolle zu: Mit dem Ehrcode, für dessen Sicherung auch gewaltsame Konflikte in Kauf genommen wurden, und dem Stadtfrieden „existierten zwei verschiedene Normsysteme, die beide gesellschaftlich voll akzeptiert waren, ineinander griffen und sich gegenseitig bedingten und begrenzten"[10]. Das Ratsgericht stellte Ehre wieder her und löschte damit den Grund für Konflikte aus, es setzte zugleich dem Ehrdiskurs Grenzen, indem es den Stadtfrieden durchsetzte. „So entstand eine Balance zwischen zwei grundlegenden Normensystemen"[11]. *Gerd Schwerhoff* hat gefolgert, die Thesen von der Stadt als Hort des immerwährenden Friedens und die vom „Hort der Gewalt" „müssen sich nicht widersprechen. Sie reflektieren zunächst nur den Unterschied zwischen Norm und

---

4 *Utz Jeggle / Albert Ilien,* Die Dorfgemeinschaft als Not- und Terrorzusammenhang. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte des Dorfes und zur Sozialpsychologie seiner Bewohner, in: Dorfpolitik. Fachwissenschaftliche Analysen und didaktische Hilfen, hrsg. v. Hans-Georg Wehling, Opladen 1978, 38-53, hier: 46.

5 Quellenzitat nach *J. A. Sharpe,* Disagreement (Anm. 3), 186. Zitate werden stets übersetzt.

6 Ebd., 186 f.

7 *Alfred Soman,* Deviance and Criminal Justice in Western Europe, 1300-1800: An Essay in Structure, in: Criminal Justice History 1 (1980), 3-28.

8 Ebd., 19.

9 *Susanna Burghartz,* Leib, Ehre und Gut. Delinquenz in Zürich Ende des 14. Jahrhunderts, Zürich 1990.

10 Ebd., 200.

11 Ebd, 15.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wirklichkeit[12]." Die Gerichtsverfahren dokumentieren also einerseits eine große Häufigkeit von Konflikten, zum anderen aber auch die allgemeine Geltung des Prinzips „guter Nachbarschaft", das durch sie wiederhergestellt werden sollte. Im Kontext dieser Diskussion gewinnt auch die Hexenproblematik neue Facetten.

Gregory widmet sich dem Verhältnis von Nachbarschaftlichkeit und Hexenverfolgungen. Die Schadensstiftung durch übernatürliche Mittel kann als der Kern der gesamten Hexereianklagen bestimmt werden. In dieser Schadensstiftung findet Gregory nun das Motiv, nach dem sie sucht. Und die Schadensstiftung ist konträr zur „Nachbarschaftlichkeit"[13]. Nachbarschaftlichkeit ist Friedfertigkeit und Solidarität[14]. „Hexen wurden oft als besonders extrem unnachbarliche Personen beurteilt"[15]. *Eva Labouvie* vertritt im Prinzip die gleiche Auffassung[16]. Wenn auch die Hexenausschüsse, die sie untersucht, eine Eigenart des Saarraums gewesen sind[17], dann sind doch die Gründe für eine Hexenbeschuldigung in „gebrochener Nachbarschaftlichkeit" universeller: Hexen säten Angst und schädigten Nachbarn[18].

Es besteht bei den letzten genannten Untersuchungen eine Verwandtschaft zu den stärker agrarverfassungsgeschichtlich strukturierten Arbeiten *Peter Blickles,* der den *Kommunalismus* zu einem geschichtlich bewegenden Impuls des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit erklärt hat[19]. Indem zu dem Strukturtypus der Kommune kongeniale Ideologeme wie „Nachbarschaftlichkeit" und „Solidarität" ermittelt werden, wird der Kommunalismus um neue Dimensionen erweitert.

Für die vorliegende Darstellung spielt der Beitrag der Kirche zur Konfliktregelung eine zentrale Rolle. In den Arbeiten von *Soman* und *Sharpe* wird das Kirchengericht zur Versöhnungsinstanz. Die Bedeutung der Kirchenzucht hat insbesondere *Heinz Schilling* ganz und gar als „Abendmahlszucht" definiert. „Das heißt, sie galt der dogmatischen, sittlichen und

---

12 *Gerd Schwerhoff,* Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt, Bonn / Berlin 1991, 266.

13 *Annabel Gregory,* Witchcraft, Politics and ‚Good Neigbourhood' in Early Seventeenth-Century Rye, in: P&P 133 (1991), 31-66, hier: 32.

14 Ebd., 56, 58.

15 Ebd., 62.

16 *Eva Labouvie,* Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991.

17 Ebd., 14, 68-95, 260-265.

18 Ebd., 202-218, bes. 208 zu Hexen als bösen Nachbarn, 240-248.

19 Vgl. Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich, hrsg. v. Peter Blickle, München 1991. Darin zusammenfassend *Ders.*, Kommunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht, ebd., 5-38. Daneben *Ders.*, Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus, in: HZ 242 (1986), 529-556.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

moralischen Reinheit der Abendmahlsgemeinschaft, die Voraussetzung dafür war, daß das Sakrament dem einzelnen wie der Gemeinde zum Heil und nicht zum Verderben gereichte"[20]. Insbesondere die Versöhnung der Kontrahenten in Streitigkeiten betrachtete das Presbyterium als seine Aufgabe[21].

Die Betonung der Abendmahlsgemeinschaft und des Friedens als Voraussetzung für diese Gemeinschaft wird von einigen neueren Arbeiten aus dem angelsächsischen Raum weiter ausgebaut. Dabei ist bemerkenswert, daß sowohl der Katholizismus wie das Luthertum eben die gleichen Axiome zu vertreten scheinen wie das von Schilling charakterisierte Reformiertentum. Über die katholische Diözese Grenoble formuliert *Luria* die These, Rituale insgesamt, besonders aber das zentrale christliche Ritual der Eucharistie, wirkten den Konflikten entgegen, die aus politischen oder ökonomischen Dissonanzen entstanden waren[22]. Die Religion ist seiner Meinung nach ein „Agent der sozialen Integration"[23]. Die Forschungen *David Warren Sabeans* konzentrieren sich auf das lutherische Württemberg. Das Abendmahl verlangte von allen, die an ihm teilnehmen wollten, Versöhnung mit denen, die ihnen feindlich gegenüberstanden. Er bezeichnet „das Ritual als konstitutiv für die Gemeinschaft"[24]. Es war unmöglich, „in einem rituellen Zustand des Neids das Sakrament zu empfangen"[25]. Es konnte — und das betont Sabean besonders — dadurch auch als Herrschaftsinstrument eingesetzt werden, indem Versöhnung mit Amtsträgern mittels religiösem Druck erzwungen wurde[26]. Auch der englische Puritanismus bezieht seine Wirksamkeit angesichts wachsender Konflikte zwischen Arm und Reich im Dorf aus der Gemeinsamkeit des Prinzips „guter Nachbarschaft" als übergreifendem Wert, der sich auch zur sozialen Disziplinierung einsetzen ließ, wie *Robert von Friedeburg* gezeigt hat[27].

---

20 *Heinz Schilling,* Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert, in: Stände und Gesellschaft im Alten Reich (VIEG Mainz, Beiheft 29), hrsg. v. Georg Schmidt, Stuttgart 1989, 265-302, hier: 269.

21 Ebd., 285.

22 *Keith P. Luria,* Territories of Grace. Cultural Change in the Seventeenth-Century Diocese of Grenoble, Berkeley / Los Angeles / Oxford 1991, 13 f.

23 Ebd., 14.

24 *David Warren Sabean,* Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit, Berlin 1986, 54. Auf die Übereinstimmungen und Diskrepanzen zu *John Bossy* kann nicht eingegangen werden. Vgl. seine grundlegende Darstellung The Mass as a Social Institution 1200-1700, in: P&P 100 (1983), S. 29-61

25 *D. W. Sabean,* Schwert (Anm. 24), 55.

26 Ebd., 36. Vgl. das Kapitel „Kommunion und Gemeinschaft" ebd., 51-76 insgesamt.

27 *Robert von Friedeburg,* Reformation of Manners and the Social Composition of Offenders in an East Anglian Cloth Village: Earls Colne, Essex, 1531-1642, in: Journal of British Studies 29 (1990), 345-385.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zwischen der These von einer haßgeprägten Atmosphäre im Dorf und der These von der konstitutiven Bedeutung des sozialen Ritus der Kommunion, der Freiheit von Haß, dagegen Vereinigung und Frieden (Pax christiana) verlangt, besteht eine starke Diskrepanz. Zwischen den Arbeiten, die die hohe Bedeutung der „guten Nachbarschaft" herausheben, und den Abhandlungen *Schillings, Lurias* und *Sabeans* dagegen besteht eine große Nähe.

Im Spannungsfeld von Konflikt und Frieden oszilliert die Wirklichkeit des Dorfes. In den Alltag der Konflikte und Konfliktlösungen einzudringen, heißt, nach Tätern, Motiven und Tatwerkzeugen zu fragen, ebenso wie nach den Schlichtern und ihren Erfolgen.

2. Gewalttäter und böse Nachbarn — soziale Verortungen

Konflikte, Gewalt, interpersonelle Auseinandersetzungen gehören zur Domäne der neueren Kriminalitätshistoriographie. Ihr Ansatz ist häufig die Schwerkriminalität. Doch sind Mörder tatsächlich nur Extremformen des bösen Nachbarn? Es erscheint jedenfalls nicht unproblematisch, aus Schwerst- auf Alltagskonflikte zurückzuschließen. Dennoch muß auf die in diesem Zweig entwickelten Thesen kurz eingegangen werden, da sich hier die einzigen herausgearbeiteten Modelle über Täter und Tatursachen finden.

Über Alter, Geschlecht und Sozialstatus der Täter herrschen z. T. divergierende Einschätzungen. Recht verbreitet ist die Annahme, der typische Täter in gewaltsamen Auseinandersetzungen sei der ledige junge Mann. Diese These vertritt *Herlihy* über die Toskana im Mittelalter[28] ebenso wie *Muchembled* in seiner Arbeit über das Artois im 15.-18. Jahrhundert[29]. Er verbindet damit die Schilderung eines Tatmilieus, das von Spiel, Tanz und Trunk geprägt ist und sich außerhalb der Welt der Erwachsenen befindet. Die Täter sind eine marginale Gruppe[30]. Sie richten ihre Gewalt gegen Fremde, gegen außerhalb der eigenen Gruppe stehende Personen, besonders aus fremden Dörfern und Städten[31]. Die neue Untersuchung über Köln in der Frühen Neuzeit durch *Schwerhoff* kommt zum gleichen, die Jugend dominant sehenden Ergebnis[32]. Wie bei Muchembled spielen Jugendbanden

---

28 *David Herlihy,* Some Psychological and Social Roots of Violence in the Tuscan Cities, in: Violence and Civil Disorder in Italian Cities 1200-1500, hrsg. v. Lauro de Martines, Berkeley / Los Angeles 1972, 129-154, hier: 140.

29 *Robert Muchembled,* Anthropologie de la violence dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle), in: Revue de Synthèse 1 (1987), 31-55, hier: 43, 49 f. Ebenso *Ders.*, La violence au village. Sociabilité et comportements populaires en Artois du XVe au XVIIe siècle, Turnhout 1989, 41 f., 221.

30 *R. Muchembled,* La violence (Anm. 29), 221.

31 Ebd., 404.

32 *G. Schwerhoff,* Köln (Anm. 12), 301-312.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und ihre Kämpfe während der Nacht eine wichtige Rolle[33]. Den Zwangszölibat der Landarbeiter macht *Giraud* für die Mehrzahl der Vergewaltigungen im Mexiko des 18. Jahrhunderts verantwortlich[34].

Frauen sind dagegen kaum unter den Tätern, insbesondere bei gewalttätigen Konflikten, vertreten. *Dirk Blasius* faßt die Forschung zusammen, wonach „sich die Frauenkriminalität durch weitaus niedrigere Kriminalitätsraten" auszeichne[35]. Nach Blasius rechnet man für die letzten beiden Jahrhunderte mit einer festen weiblichen Kriminalitätsrate von 20 %. Er selbst nennt für die Zeit des Vormärz in der Rheinprovinz eine höhere Zahl von 30 %[36]. *Österberg* und *Lindström* stellen schon für das mittelalterliche und frühneuzeitliche Europa fest, Frauen seien seltener als Männer gewalttätig gewesen[37]. Je schwerer die Aggression, desto geringer der Frauenanteil. *Muchembled* berichtet von einem Anteil unter einem halben Prozent bei Mördern[38]. Je verbaler Gewalt einherkommt, desto höher ist der weibliche Anteil[39].

Neuere Arbeiten stützen die Annahme einer besonders niedrigen Frauendelinquenz, insbesondere bei Gewalt. *Monique Crettol,* die die weibliche Delinquenz im Genf des mittleren 17. Jahrhunderts untersucht hat[40], stellt einen sehr geringen Anteil von Gewaltakten gegen Personen fest[41]. Eine Studie zur luzernischen Niedergerichtsbarkeit im 17. Jahrhundert, die *Niklaus Bartlome* vorgelegt hat, kommt auch für geringere Vergehen zu gleichlautenden Ergebnissen[42]. Aus den insgesamt 23 000 Fällen sind nur 706 solche weiblicher Delinquenz[43]. Das sind rund 4 %. Vergehen gegen Personen machen zwar immerhin 65 % aller Frauen zur Last gelegten

---

33 Ebd., 307 f.

34 *François Giraud,* Viol et société coloniale: le cas de la Nouvelle-Espagne au XVIIIe siècle, in: Annales 41 (1986), 625-637, hier: 626.

35 *Dirk Blasius,* Kriminologie und Geschichtswissenschaft. Bilanz und Perspektiven interdisziplinärer Forschung, in: GG 14 (1988), 136-149, hier: 148.

36 Ebd., 149.

37 *Eva Österberg / Dag Lindström,* Crime and Social Control in Medieval and Early Modern Swedish Towns, Uppsala 1988, 49.

38 *R. Muchembled,* La violence (Anm. 29), 19.

39 Vgl. den Forschungsbericht von *S. Burghartz,* Leib (Anm. 9), 21-25 — und 69-72, 80, 125-134 für ihre eigenen Ergebnisse (3-14 %); *G. Schwerhoff,* Köln (Anm. 12), 178, 274, 301.

40 *Monique Crettol,* La délinquence féminine à Genève (1651-1660), Lizentiatsarbeit Genf März 1983.

41 Ebd., 9.

42 *Niklaus Bartlome,* Obrigkeit und Untertanen. Zur Bußenpraxis in luzernischen Landvogteien [im 17. Jahrhundert], Lizentiatsarbeit Bern 1991. Vgl. nun *Ders.,* Zur Bußenpraxis in der Landvogtei Willisau im 17. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Luzern 11 (1993), 2-22.

43 *N. Bartlome,* Obrigkeit (Anm. 42).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Delikte aus[44]. Aber nur ein geringer Teil davon ist Gewalt, Beleidigungen dominieren mit 58 % aller Frauen-Delikte, d. h. Gewalt ist nur in 7 % aller Fälle Ursache für die Anklage einer Frau gewesen[45].

An derartig eindeutigen Verteilungen, die offensichtlich konstant vom Spätmittelalter her bestanden haben, sind nur vereinzelt Zweifel erhoben worden, so durch *Müller-Wirthmann*[46] oder *Martin Dinges*. Dinges' neue Studie zu Ehrenhändeln in Paris im 18. Jahrhundert findet zwar nur zu 25 % Frauen als Beklagte[47]. Dennoch, so zeigt er, spielen in praktisch allen Konflikten die Frauen eine wichtige Rolle. Lediglich in der letzten Phase der im Detail vorgeführten Eskalation von Aggression tritt der „Teamleader", d. i. der Hausvater, in Erscheinung. Hinter den vielen angeklagten Männern steht also eine soziale Rollenteilung und keine geringere Delinquenz der Frauen[48]. Dinges folgert: „Man wird meines Erachtens die Gemeinsamkeiten der Ehrenhandelspraktiken gar nicht genug unterstreichen können: . . . weitgehende Gleichheit in den Teamrollen, vergleichbare Drohgebärden und eine erstaunlich gewalttätige Praxis beider Geschlechter"[49].

Wenn das von Dinges geschilderte Szenarium verallgemeinert werden kann, dann wird der Alltag weit stärker von weiblicher Partizipation in Konflikten geprägt, als eine Untersuchung von schwererer Kriminalität erwarten ließe. Es zeigt sich besonders, wie wichtig eine Untersuchung von „geringfügigen" Konflikten ist und wie verzerrend möglicherweise eine Untersuchung von malefizischen Vergehen für das Verständnis von Alltag ist.

Eine über die Geschlechterunterschiede hinausgreifende sozialstatistische Untersuchung wird sich dann besonders der Berufs- oder Schichttypologie zuzuwenden haben. Die Unterschichten und die Randgruppen dominieren in der Täterspezies, wie sie die Forschung beschreibt. Gleich vorab muß man aber auf ein methodologisches Problem hinweisen. *Robert Muchembled* und *Gerd Schwerhoff*, um zwei Beispiele zu nennen, ermitteln praktisch gleichlautende Fakten: Jugendliche, Gesellen und Knechte dominieren bei Tötungsdelikten klar. Muchembled spricht nun davon, die Gewalt insgesamt sei in der Gesellschaft weitgehend akzeptiert gewesen, die

---

44 Ebd., 83. Vgl. 97 zur Rubrizierung.

45 Ebd., 84.

46 *Bernhard Müller-Wirthmann*, Raufhändel. Gewalt und Ehre im Dorf, in: Kultur der einfachen Leute, hrsg. v. Richard van Dülmen, München 1983, 79-111, hier: 104.

47 *Martin Dinges*, „Weiblichkeit" in „Männlichkeitsritualen"? Zu weiblichen Taktiken im Ehrenhandel in Paris im 18. Jahrhundert, in: Francia 19 (1992), 71-98, hier: 85.

48 Ebd., 90-92.

49 Ebd., 96.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Jugend sei lediglich eine zeitliche Übergangsphase mit — wegen des zölibatären Status — erhöhter Aggressivität. Gemessen an den Berufs- und Standesangaben sind seiner Meinung nach alle Schichten vertreten. Er ordnet also die Knechte und Gesellen nicht einer spezifischen Schicht zu — oder eben zur Mittelschicht des Handwerker- oder Bauerntums, zu der sie herkunftsmäßig gehören[50]. Aus der sozialstatistischen Auswertung der Angaben zu Tötungsdelikten in Köln kommt *Gerd Schwerhoff* zur Eindordnung dieser Gruppe in die Unterschicht und zu dem Ergebnis, Unterschichten und Randgruppen hätten klar dominiert[51].

David Herlihy[52] findet in toskanischen Städten Arme und ganz Reiche überwiegend und grenzt die Mittelschichten als „Stabilisierungspotential" ab[53]. Insbesondere die in der Gemeinde bindungslosen Immigranten und entwurzelte Schichten macht auch die Untersuchung von *Chiffoleau* zu Avignon für die hohe Kriminalität verantwortlich[54]. *František Graus* stellt ebenso die Verbindung von Randgruppen und Kriminalität her[55]. Auch die Arbeit über den Vormärz von *Blasius* verortet Kriminalität, hier allerdings besonders die Diebstahlskriminalität, in der Schicht der Armen[56], ebenso die Studie von *Giraud* über Vergewaltigungen in Mexiko im 18. Jahrhundert[57].

Wie *Muchembled*[58] vertreten einige Untersuchungen gegen diese These die Anschauung, eher Mittelschichten seien als Täter auszumachen, Konflikte und insbesondere die Bereitschaft zur Gewalt seien „normal" und deshalb in allen Schichten akzeptiert gewesen. *Susanna Burghartz* weist zwar auf den auffallend hohen Anteil von Knechten und Mägden in allen

---

50 *R. Muchembled,* Anthropologie (Anm. 29), 43, 46. Ebenso *Ders.*, La violence (Anm. 29), 39 f.

51 Allerdings nicht stärker als innerhalb der Stadtbevölkerung: *G. Schwerhoff,* Köln (Anm. 12), 174-205 zum Sozialprofil der Täter. Ebd., 193: 60% Unterschicht, 20% Randgruppen, 20% Mittelschicht. Schwerhoffs Einschätzung ist die stadtgeschichtlich stärker abgesicherte, wiewohl die Problematik einer Schichteinteilung gerade in diesem Bereich nicht zu leugnen ist.

52 Vgl. *D. Herlihy,* Roots of Violence (Anm. 28).

53 Ebd., 140.

54 *Jacques Chiffoleau,* La violence au quotidien. Avignon au XIVe siècle d'après les registres de la Cour Temporelle, in: Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Age et Temps Modernes 92 (1980), 325-371, bes. 366-369, 371.

55 Vgl. *František Graus,* Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter, in: ZHF 4 (1981), 385-437, bes. 421.

56 *Dirk Blasius,* Bürgerliche Gesellschaft und Kriminalität. Zur Sozialgeschichte Preußens im Vormärz (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 22), Göttingen 1976, 45, 58-61.

57 *F. Giraud, Viol* (Anm. 34), 626: „Vergewaltigung stellt sich im Prinzip als Verbrechen der Armen und der niederen Schichten dar".

58 Seine Zuordnung von Knechten und Gesellen zur Mittelschicht ist — wie angedeutet — problematisch.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gerichtsfällen, die sie für Zürich untersucht hat, hin[59]. Sie kann das aber als Quellenproblem plausibel machen. Sie lehnt jedenfalls die These ab, daß das Ratsgericht Unterschichtendelinquenz abgeurteilt habe[60]. Das Gericht dient gerade nicht der Kriminalisierung und der Marginalisierung, sondern ist „ein Ort zur Regelung von Konflikten und zur Wiederherstellung des Rechtsfriedens"[61]. Mittlere und obere Schichten, insbesondere auch Amtsträger sind ihren Forschungen zufolge sogar klar überrepräsentiert[62].

Soman verallgemeinert, in Westeuropa sei der Anteil der Armen insgesamt stark unterrepräsentiert gewesen, und zwar im Mittelalter und in der Zeit bis 1800[63]. Gleiche Ergebnisse liefert sogar eine Studie zur „ländlichen Gewalt" in China, die *Buoye* vorgelegt hat[64]. *Niklaus Bartlome* stellt fest, Unterschichtangehörige hätten selten vor dem Landvogteigericht gestanden, das sich mit mittleren Strafsachen beschäftigte[65].

Je näher die Forschung an die niedere Gerichtsbarkeit herankommt, desto deutlicher zeichnet sich ab, daß die Mittelschicht im Alltag und bei niederen Formen der Delinquenz vielleicht stärker vertreten gewesen sein könnte als bei Tötungsdelikten. Ein Beitrag aus dem Bereich der Kirchengerichtsbarkeit kann helfen, die Alltagskonflikte näher zu untersuchen und die darin verwickelten Täter sozial einzuordnen, um so das Problem zu beheben, das aus dem Rückschluß von der Schwerst- auf die Alltagsdelinquenz entsteht.

3. Ursachen von Konflikten

Die Behauptung *Muchembleds,* zwischen 1386 und 1660 häuften sich Gewaltdelikte in der warmen Jahreszeit, genauer zwischen Mai und Juli, aber eben nicht im Erntemonat August, stützt seine These vom jugendlichen Täter: Diese Zeiten, so Muchembled, sind die Hauptzeiten der sexuellen Aktivitäten der Jungen[66]. In der gleichen Richtung liegen die Zahlen, nach denen Mord zu 42 % an Sonn- oder Festtagen, besonders abends[67], stattge-

---

59 *S. Burghartz,* Leib (Anm. 9), 99 f.

60 Ebd., 103.

61 Ebd., 124.

62 Ebd., 98-100, 103, 107.

63 *A. Soman,* Deviance (Anm. 7), 12.

64 *Thomas Buoye,* Economic Change and Rural Violence: Homicides related to Disputes over Property Rights in Guangdong during the Eighteenth Century, in: Peasant Studies 17 (1990), 233-259, hier: 233.

65 *N. Bartlome,* Obrigkeit (Anm. 42), 85-89.

66 *R. Muchembled,* Anthropologie (Anm. 29), 41; *Ders.*, La violence (Anm. 29), 27: Monatsverteilung bei Mord — Der Mai mit 10,76 %, der Juni mit 11,74 %, der Juli mit 11,74 % sind die mordträchtigsten Monate.

67 *R. Muchembled,* La violence (Anm. 29), 31.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

funden habe und daß in 46 % Tavernen[68] Orte von solchen lätalen Streitigkeiten waren, der Alkohol also eine zentrale Rolle gespielt habe[69]. Das gilt natürlich nur unter der vorausgesetzten Annahme, daß all dies am ehesten von Jugendlichen bevorzugte Räume und Zeiten waren[70]. Zumindest die These vom Sonntag und allgemein dem Abend als dem Haupttatzeitpunkt wird auch von *Gerd Schwerhoff* für Köln geteilt[71]. Wirtshäuser und Alkohol nennt auch er unter den „Rahmenbedingungen"[72]. *Lawrence Stone* korreliert ebenfalls Alkohol und Gewalt während der Frühen Neuzeit[73].

Hinter diesen Szenenschilderungen steht eine These über die strukturellen Ursachen von Konflikten in der Frühen Neuzeit: Konflikte entstehen aus den Kämpfen von Jugendlichengruppen um Territorien im weiteren Zusammenhang mit Eheanbahnungsriten, mit Spiel und Alkohol, d. h. aus der Jugendkultur.

Ganz anders argumentieren Modelle, die den Beitrag von ökonomischen Problemen zur Delinquenz erheben. Dabei geht es in erster Linie um *Diebstähle*[74]. *Dirk Blasius* folgert aus der Korrelation von Kleindiebstählen und Getreidepreisen[75]: „Aus dem gleichen Verlauf von Preiskurve und Deliktkurve ergibt sich, daß im Vormärz die weit überwiegende Zahl der Diebstähle in einer engen Beziehung zu der Nahrungssituation breiter Bevölkerungsschichten stand"[76]. Er spricht des weiteren von einer „überragenden Bedeutung der Agrarpreise für die Entwicklung der Eigentumskriminalität"[77].

Sharpe hält die Indizien für ökonomische Zusammenhänge für genügend stark[78]. Am erheblichsten wird er dabei von *Beattie* und *Hay* gestützt[79]. Es

---

68 Ebd., 200.

69 Ebd., 42.

70 Ebd., 30. Vor den großen Arbeiten, genau im Mai und Juni konzentrieren sich die „rituels amoureux des jeunes gens". Vgl. 319 zu den Räumen und den Jugendlichen.

71 *G. Schwerhoff,* Köln (Anm. 12), 300.

72 Ebd., 294 f.

73 *L. Stone,* Interpersonal Violence (Anm. 3), 24.

74 Vgl. zur „Nahrungserschwerung" schon *Georg von Mayr,* Statistik der gerichtlichen Polizei im Königreich Bayern, München 1867, IV f. und 42.

75 *Dirk Blasius,* Kriminalität und Alltag. Zur Konfliktgeschichte des Alltagslebens im 19. Jahrhundert, Göttingen 1978, 49; *Ders.*, Bürgerliche Gesellschaft (Anm. 56), 28.

76 *D. Blasius,* Bürgerliche Gesellschaft (Anm. 56), 34. Vgl. die Korrelationskurven 35-38.

77 Ebd., 44 f.

78 *J. A. Sharpe,* Crime in Early Modern England 1550-1750, London / New York 1984, 62.

79 *J. M. Beattie,* The Pattern of Crime in England 1660-1800, in: P&P 62 (1974), 47-95.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

besteht ein so enger Zusammenhang zwischen Getreidepreisen und Diebstahl, „daß im großen und ganzen Kriminalität in Termini der Not erklärt werden kann“[80]. *Blasius* differenziert das Ökonomie-Kriminalitäts-Modell in der Hinsicht, daß „erst die Verzahnung von Verarmung und sozialem Abstieg . . . eine Prädisposition für Verbrechen und Vergehen“ schuf[81]. Die China-Studie *Buoyes* läßt sich ebenfalls in diesem Sinne interpretieren: Rang- und Existenzverlust drohen und verursachen eine Eruption von Gewalt, nicht geringfügige Variationen in den Lebensumständen[82].

Stärker als die Diebstähle interessieren uns natürlich *Gewaltdelikte.* Ihnen ist das Konfliktmoment eher inhärent, um das es in dieser Abhandlung geht. Hier sind ökonomische Erklärungen weit seltener erfolgreich angewandt worden. Zwischen Streitigkeiten, die bei ihm über die Rubrik „Körperverletzungen“ erfaßt werden, und Roggenpreisen besteht bei *Blasius* keine Korrelation[83]. *Robert Muchembled,* der ebenfalls Getreidepreise und Gewaltkriminalität korreliert, folgert dagegen einen direkten Zusammenhang: „Die ökonomische Konjunktur produziert so Pulse der blutigen Gewalt“[84]. Was Blasius mißlungen war, wird also von Muchembled festgestellt: eine ursächliche Beziehung von Not und Gewalt.

4. Pazifizierung als Rückgang von Konflikten und Gewalt?

Die These einer fortschreitenden Sozialdisziplinierung läßt nun die Erwartung aufkeimen, daß die Zahl von schwereren Konflikten und insbesondere die Art, diese Konflikte mit Gewalt zu lösen, in der Frühen Neuzeit nachlassen.

Wie wird die „Vorgeschichte“ der Sozialdisziplinierung, das Mittelalter, beurteilt? Es herrscht, von *Muchembled* über *Bellamy, Gurr*[85], *Stone, Given, Hanawalt, Hammer, Garay, Chiffoleau, Ruggiero, Crouzet-Pavan,* bis *Burghartz*[86] und *Schwerhoff*[87] ein recht übereinstimmendes Urteil[88].

---

80 Ebd., 85. Vgl. *Douglas Hay,* War, Dearth and Theft in the Eighteenth Century: The Record of the English Courts, in: P&P 95 (1982), 117-160, hier: 124.

81 *D. Blasius,* Bürgerliche Gesellschaft (Anm. 56), 45.

82 *T. Buoye,* Rural Violence (Anm. 64).

83 *D. Blasius,* Kriminalität und Alltag (Anm. 75), 81 f.: nach dem auch von Blasius sonst verwendeten Pearsonschen Maßkorrelationskoeffizienten ist r = 0,045.

84 *R. Muchembled,* La violence (Anm. 29), 24.

85 *T. R. Gurr,* Historical Trends in Violent Crime: A Critical Review of the Evidence, in: Crime and Justice: An Annual Review of Research 3 (1981), 295-353, hier: 307.

86 *S. Burghartz,* Leib (Anm. 9), 200.

87 *G. Schwerhoff,* Köln (Anm. 12), 313, 321 f.

88 Vgl. die Forschungsberichte bei *S. Burghartz,* Leib (Anm. 9), 16-27 und *L. Stone,* Interpersonal Violence (Anm. 3), 25. Vgl. im Detail *James B. Given,* Society

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Muchembled formuliert das Urteil überspitzt so: „Das Blut floß in Strömen"[89]. Gewalt war normal[90]. Die vereinzelten Forschungen im deutschsprachigen Raum bestätigen die Gewaltdominanz: so die von *Demandt* über Eschwege im 15. Jahrhundert[91] oder die von *Hagemann* über Basel[92]. Das „grausame Mittelalter" ist längst ein Stereotyp[93]. Diese Gewaltdominanz löst sich nach verbreiteter Meinung in der Frühen Neuzeit auf. Eigentumskriminalität wird dagegen häufiger.

Die These *„De la violence au vol"* wurde von der *Chaunu*-Schule entwikkelt[94]. *Soman* wiederholt die darin enthaltene Pazifizierungsthese: Es vollzieht sich ein „großer Langzeittrend der Sensibilisierung gegenüber der Gewalt". Es kam zu einer „Ausschließung der Gewalt aus dem täglichen Leben und einer erhöhten Sensibilität gegenüber dem Rest an Gewalt"[95]. Dieser Trend ist nach *Gurr, Stone, Sharpe* und *Beattie* im 18. Jahrhundert deutlicher festzumachen, verläuft aber insgesamt seit dem 14. bis ins 20. Jahrhundert[96]. *Gurr* meint, diese Entwicklung sei das Resultat eines Zivili-

---

and Homicide in Thirteenth-Century England, Stanford (Kal.) 1977; *Barbara W. Hanawalt,* Crime and Conflict in English Communities, 1300-1348, Cambridge (Mass.), London 1979; *Carl I. Hammer,* Patterns of Homicide in a Medieval University Town: Fourteenth-Century Oxford, in: P&P 78 (1978), 3-23; *Kathleen E. Garay,* Women and Crime in Later Medieval England: An Examination of the Evidence of the Courts of Goal Delivery, 1388 to 1409, in: Florilegium 1 (1979), 87-109; *Guido Ruggiero,* Violence in Early Renaissance Venice, New Jersey 1980; *Elisabeth Crouzet-Pavan,* Violence, société et pouvoir à Venise (XIVe-XVe siècles): Forme et évolution de rituels urbains, in: Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Age et Temps Modernes 96 / 2 (1984), 903-936.

89 *R. Muchembled,* Anthropologie (Anm. 29), 39.

90 Neben *R. Muchembled* vgl. u. a. *J. Chiffoleau,* Avignon (Anm. 54).

91 nach *S. Burghartz,* Leib (Anm. 9), 24 f. Vgl. *Karl E. Demandt,* Recht und Gesellschaft. Rechts-, sozial- und sittengeschichtliche Studien zur strafrechtlichen Praxis in einer hessischen Stadt des 15. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für hessische Landesgeschichte 83 (1972), 9-56.

92 Vgl. *Hans-Rudolf Hagemann,* Basler Rechtsleben im Mittelalter, Basel 1981. Siehe dazu *S. Burghartz,* Leib (Anm. 9), 25.

93 *Hartmut Boockmann,* Das grausame Mittelalter. Über ein Stereotyp, ein didaktisches Problem und eine unbekanntes Hilfsmittel städtischer Justiz, in: GWU 38 / 1 (1987), 1-9.

94 Vgl. die Diskussion bei *R. Muchembled,* Anthropologie (Anm. 29). Vgl. *Bernadette Boutelet,* Étude par sondage de la criminalité dans le baillage de Pont-de-l'Arche (XVIIe-XVIIIe siècles): de la violence au vol; en marche vers l'escroquerie, in: Annales de Normandie 12 (1962), 235-262.

95 *A. Soman,* Deviance (Anm. 7), 21. Zweites Zitat 22.

96 *T. R. Gurr,* Historical Trends (Anm. 85). Vgl. *L. Stone,* Interpersonal Violence (Anm. 3), 23 f., 29; *J. A. Sharpe,* Crime (Anm. 78), 60, 71; *J. M. Beattie,* Crime (Anm. 79), 61: „the downward trend was predominant". Vgl. den Forschungsbericht bei *Jens Chr. v. Johansen, Henrik Stevnsborg,* Hasard ou myopie. Réflexions autour de deux théories de l'histoire du droit, in: Annales 41 (1986), 601-624, hier: 621 = Anm. 5 und die Diskussion zwischen *J. A. Sharpe,* Debate: The History of Violence in England: Some observations, in: P&P 106 (1985), 206-215 und *Lawrence Stone,* A Rejoinder, ebd., 216-224.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sationsprozesses gewesen, wie ihn *Elias* beschrieben hat[97]. In der gleichen Weise hängt sich auch *Castan* an die Eliassche Generalisierung an[98], und auch *Stones* Meinung geht in die Richtung, „ein langsames Hinabwirken neuer kultureller Normen, die weniger Gewalt duldeten", anzunehmen[99].

Robert Muchembled attackiert zwar die in allen bisher genannten Arbeiten vorherrschende „idéologie du progrès"[100]. Die lineare Besserung, wie sie die Chaunu-Schule behauptet, wird von ihm gegen die Daten des Artois gehalten. Muchembled spricht von einem „mehr oder wenig sinusförmigen Modell, in dem von 1400 bis 1660 Pulsationen der Mordrate ziemlich eng mit der wirtschaftlichen Konjunktur verhängt sind"[101]. Was sich wandelt, ist der Normbereich, nicht der Tatbereich. Muchembled nennt das einen „Prozeß der Kriminalisation der Gewalt"[102]. Da er aber langfristig eine Abnahme der verurteilten Delikte annimmt, läuft seine These letzten Ende doch auf die gleiche — wenn auch differenzierte — These einer Pazifizierung hinaus, die zudem besonders der Elite als Leistung zugeschrieben wird[103].

Im Rahmen seiner Konzeption der Konfessionalisierung, die sich an das Oestreichsche Paradigma der Sozialdisziplinierung anlehnt, ohne seine etatistische Verengung mitzuvollziehen, stellt sich auch *Heinz Schilling* die Frage nach der pazifizierenden Wirkung der Kirchenzucht. Er kommt aufgrund leicht sinkender relativer Anteile[104] von Streitigkeiten zwischen den 1550er Jahren und den 1690er Jahren zum Schluß: „All dies zusammengenommen, kann man dann wohl doch von Anzeichen einer Entwicklung sprechen: Von einer ungezähmten Gesellschaft, in der das alltägliche Konfliktpotential sich naiv und direkt in Streit, Gewalt und Beschimpfung Bahn brach und für welche die Kategorie ‚Feindschaft' ein natürliches Strukturprinzip war, hin zu einer gezähmten Gesellschaft, in der Streit und Gewalt zwar nicht verschwunden waren, aber doch nicht mehr als Selbstverständlichkeit hingenommen wurden und dadurch vielleicht auch seltener geworden waren, jedenfalls in ihren offenen und direkten Formen"[105]. Diese Folgerung ist nicht unproblematisch. Der relative Anteil von Konflik-

---

97 *T. R. Gurr,* Historical Trends (Anm. 85).

98 Vgl. *Yvette Castan,* Honnêteté et relations sociales en Languedoc au XVIIe siècle, Paris 1974.

99 *L. Stone,* Interpersonal Violence (Anm. 3), 29; J. A. Sharpe, Crime (Anm. 78), 175. Nicht überzeugend sind die Schlußfolgerungen, die *J. Chr. v. Johansen* und *H. Stevnsborg* aus ihren Daten ziehen: Hasard (Anm. 96), 611-614.

100 *R. Muchembled,* Anthropologie (Anm. 29), 32.

101 Ebd., 40.

102 Ebd., 52.

103 Ebd.

104 Er untersucht den Anteil der Delikte an der Tätigkeit des Presbyteriums.

105 *H. Schilling,* Sündenzucht (Anm. 20), 289.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ten innerhalb des Bereichs „Gesellschaftliches Zusammenleben und persönliche Lebensführung" sinkt zwar leicht. Absolut gesehen bleiben aber die Werte im dritten und vierten Erhebungsjahrfünft praktisch gleich hoch wie zu Beginn. Die Zahl gewaltsamer Auseinandersetzungen steigt sogar relativ und absolut an[106].

Es existieren stark quellenbasierte Arbeiten, die Zweifel an der Pazifizierungsthese nähren. *Eva Österberg* stellt in ihrer Arbeit über Schwedens Provinz Uppland eher eine Abnahme der Diebstähle und eine Zunahme von Gewalttätigkeiten zwischen 1545 und 1645 fest — mit anderen Worten eine Tendenz „Du vol à la violence"[107]. Zumindest das gesellschaftsübergreifende Moment der These wird negiert, wenn im 19. Jahrhundert eine umgekehrte als die 1800 angeblich erreichte Struktur vorherrschend wird, wie aus den Forschungen von *Blasius* hervorgeht[108]. Übereinstimmend wird dem 18. Jahrhundert eine besondere Rolle bei der Konfliktentwicklung attestiert. *Beattie* zufolge lösten sich selbst im Blick der Zeitgenossen um 1800 „die sozialen Bindungen auf, und die Gesellschaft geriet in Gefahr, vom Verbrechen durchtränkt zu werden und von der Unmoral"[109]. Ähnliche wie die für die Zeit um 1800 in England geschilderten Veränderungen werden auch für Zentraleuropa festgestellt, wie der Überblick von *Richard van Dülmen* belegt[110]. Dabei scheint der demographische Druck das zentrale Movens zu sein. Für das Fürstentum Neuenburg hat *Philippe Henry* eine „Parallelität der Kurven der Bevölkerungsentwicklung und der Kriminalität"[111] festgestellt[112]. Die Kriminalität stieg sogar stärker und rascher als die Bevölkerungszahl[113]. „Die Vermehrung der Kriminalität insgesamt im Fürstentum Neuenburg im 18. Jahrhundert ist beträchtlich"[114]. Die Pazifizierung ist nicht wirklich eingetreten[115]. Oder in den Worten *Sharpes:* „Es gibt wenig Anzeichen eines qualitativen Wandels in der Frühen Neuzeit"[116].

---

106 Vgl. ebd., 279.

107 Vgl. *Eva Österberg,* Violence Among Peasants: Comparative Perspectives on the 16th and 17th Century Sweden, in: Europe and Scandinavia. Aspects of the Process of Integration in the 17th Century, hrsg. v. G. Rystad, Lund 1983, 257-275.

108 *D. Blasius,* Kriminalität und Alltag (Anm. 75), 50.

109 *J. M. Beattie,* Crime (Anm. 79), 47.

110 *Richard van Dülmen,* Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 2: Dorf und Stadt 16.-18. Jahrhundert, München 1992, 47 f.

111 *Philippe Henry,* Crime, justice et société dans la principauté de Neuchâtel au XVIIIe siècle, Neuchâtel 1984, 653.

112 Ebd., 704.

113 Ebd., 654.

114 Ebd., 653.

115 Ebd., 703: „Gewalt und ihre Unterdrückung bleiben statistisch gesehen auf Platz 1 und folgen der allgemeinen Aufblähung der Kriminalität zwischen 1707 und 1806." Vgl. 704 für seine Wendung gegen die These „De la violence au vol".

116 *J. A. Sharpe,* Crime (Anm. 78), 170.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die folgende Untersuchung wird sich der Frage nach Strukturen und Wandel von Nachbarschaftsstreit im Lichte von Sittengerichtsakten erneut zuwenden.

II. Normen des Sozialverhaltens

Sucht man obrigkeitlich gesetzte Normen für den Bereich Nachbarschaft, wird man diese selten finden. Diese Tatsache hat wohl damit zu tun, daß hier kein Explikationsbedarf bestanden hat: Sowohl die Obrigkeit wie die Untertanen wußten, wie man sich als guter Nachbar zu verhalten hatte. Z. T. kann die Normebene aber aus der Praxis deduziert werden. Zunächst zu den wenigen expliziten obrigkeitlichen Bestimmungen.

Im Heidelberger Katechismus, für die Berner Theologie das Normalmaß, werden Haß und Neid, noch bevor sie zur Tat kulminieren, schon als bloße Gedanken, unter das 6. Gebot[117] gestellt: „Ich darf meinen Nächsten weder selbst noch durch andere mit Gedanken, Worten und Gebärden oder gar mit der Tat schmähen, hassen, beleidigen oder töten; sondern ich soll jede Rachgier ablegen und mich selbst weder schädigen noch mutwillig in Gefahr bringen. Darum hat Gott der Obrigkeit das Schwert verliehen, daß sie dem Morden steure“[118]. Ausdrücklich fragt der Heidelberger Katechismus nach: „Redet das Gebot nur vom Töten? — Gott lehrt uns durch Verbot des Tötens, dass er Neid, Haß, Zorn und Rachsucht als Wurzeln des Mordes haßt und sie dem Mord gleich stellt“[119]. Doch damit nicht genug: „Haben wir das Gebot recht erfüllt, wenn wir unseren Nächsten nicht töten? — Nein; dadurch, daß Gott Neid, Haß und Zorn verdammt, gebietet er uns zugleich, ihm Geduld, Friede, Sanftmut, Barmherzigkeit und Freundlichkeit zu erweisen, jeden Schaden nach Kräften von ihm abzuwenden und selbst unseren Feinden Gutes zu tun“[120]. Den Schaden des Nächsten zu wenden, das heißt vor allem, ihm nicht selber Schaden zuzufügen. Dabei stehen insbesondere Wucher und Eigennutz auf dem Index[121].

Diese theologischen Grundlagen werden in Sittenordnungen umgesetzt[122]. 1661 wird in einem Sittenmandat gegen Mord und Totschlag eingewendet, damit erzürne der Mensch Gott durch die Zerstörung seines

---

117 Nach lutherischer Zählung das 5. Gebot — das Tötungsverbot.

118 Heidelberger Katechismus, Frage 105.

119 Heidelberger Katechismus, Frage 106.

120 Heidelberger Katechismus, Frage 107.

121 Heidelberger Katechismus, Frage 110-112. Zitat aus Frage 112.

122 SSRQ (Anm. 1), Nr. 31iß, 866-868: 27.1.1621 — „Christenliche Ordnung ... wider den hoffahrt und pracht in kleideren, auch das lichtfertige flůchen und schweren“, hier: 867.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ebenbildes[123]. Das Mandat kommt weiter zu Neid und Haß; sie sind die Wurzeln des Totschlags — besonders werden Duelle und Herausfordern erwähnt[124] —, schon durch sie wird gegen das wichtigste der Zehn Gebote verstoßen. Damit „unvertreglichkeit, bitterkeit, nyd, zorn, rachgierigkeit und der unersettliche gut-geitz außgereuttet werde, so thund wir hiemit mũnniglich zur thugend der versũhnligkeit vermahnen, ... [daß er] allen keib und neyd bey zeiten ablege und sich der ... brũderlichen liebe, versühnlichkeit und vernũgsamkeit befleisse“[125]. Inhaltlich identisch wiederholen die Großen Mandate von 1716 und 1763 diese Formulierungen[126].

Haßverbote sind hier Liebesgebote. Liebe gehört für uns eng zum Bereich der Paarbeziehungen. Es geht im folgenden aber um einen ganz anderen Bereich, nämlich um die innerdörflichen Beziehungen. Es geht um diese „liebe, ohne welche menschliche gesellschaft nicht bestehen mag“[127]. Sichtbar wird der Wert „Liebe“, wenn er verletzt wird. In der Praxis der Sittengerichte wird deshalb die Liebe häufiger angesprochen. Die hier sichtbar werdenden Normen sind solche der Kirche, insofern der Pfarrer als Aktuar für die Notizen verantwortlich zeichnet, sie sind aber auch Normen der dörflichen Gesellschaft, insofern das Chorgericht aus dem Dorf rekrutiert wird.

Die Normebene muß wegen der schwach ausgezogenen Linie im Bereich der obrigkeitlichen Gesetzgebung weitgehend aus der Praxis vor Ort rekonstruiert werden: Es geht dabei um Fälle wie jenen, in dem zwei Frauen wegen verlorenem Kabis [Kohl] streiten. Sie titulieren sich Wetterhexe und Kindsverderberin, verletzen einander also mit ehrenrührigen Behauptungen, die mit dem ursprünglichen Streitgegenstand nichts mehr zu tun haben. „Die beyderseitige antwort ware: dem allem seye ja so, wie geklagt worden, sie habens aber schon vergeßen und seyen mit einander eins worden etc. Erkennt: alle bitterkeit, haß, neid, zorn und feindschafft sollen sie ja ablegen, die geredte ehrverletzliche wort zuruknemen, einander gut machen und deßen zum zeügnus alhier einander die hand des fridens bieten“[128]. Stets steht am Ende einer erfolgreichen Versöhnungsarbeit des Chorgerichts die wiederhergestellte Liebe: Es ergeht die „vermahnung zu vffrichtiger liebe vnd einigkeit, gentzlicher entschlachnus vnd abwerffung

123 SSRQ (Anm. 1), Nr. 31s, 931-944: 18.3.1661 — Das „Grosse mandat der statt Bern, wider allerhand im schwang gehende laster“, hier: 936.

124 Ebd., 937.

125 Ebd.

126 KGA Vechigen F 7/5: 4.6.1716 — „Grosse Mandat der Statt Bern wider allerhand im Schwang gehende Laster“, 10 f. SSRQ (Anm. 1), Nr. 3ff, 983-988: 22.2.1763 — „Großes oder Mayen-Mandat“, hier: 985 f.

127 SSRQ (Anm. 123), 941.

128 KGA Vechigen, CGM: 7.11.1721.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vergessung alles dessen, was sie mit einandern gehabt, auch bezeugung dessen durch hendreichung je einer dem anderen“ [128a]. Nachbarn sollen „in liebe und friden leben“ [129]. Bentz Schmid und die Krieg Sani werden „verhört, vereinbart, zur fründlichkeit vnd nachberlicher liebe vermanet“ [130]. „Liebe“ und „Nachbarschaft“ oder „Frieden“ und „Nachbarschaft“ kommen in enger Verschränkung und synonymer Bedeutung vor: Der Zimmermann und des Schneiders Witwe zu Vechigen zanken. „Wurde ihnen beyderseits ihr fehler vorgehalten vnd sie zur versühnung, christlicher liebe und nachbarschaft vermahnt“ [131].

Die „nachbarliche Liebe“ ist keine leere Worthülse: „vnd alle partheyen wegen gegebenen ergernuß von ihrem zanck vnd haderleben abzustehen, sich in auffrichtigkeit mit einander zuversprechen vnd in christenlichem friden mit vnd beyeinander zůleben vnd in der liebe sich vnd den nächsten zůerbawen vermahnet“ [132]. Die Brüder Solothurnman werden 1641 in Vechigen „durch vsgeschossne vom chorgericht zu Vtzigen verhört, vereinbart vnd zu wahrer steter brüderlicher liebe, einigkeit vnd nachb[urschaft] ernstlich vermant“ [133]. 1645 werden die Weber wegen „streitigkeiten droben zu Utzigen der lange nach verhört; sind entlich zur einigkeit, frid vnd nachb[urlicher] liebe reiflich ermanet worden“ [134]. Zu dieser nachbarlichen Liebe gehört auch die „fründlichkeit“ [135]. Die Freundschaft ist als Terminus technicus für „Verwandtschaft“ geläufig. Sie differiert damit vom heutigen Verständnis. Es zeigt sich aber in solchen Quellen wie den Chorgerichtsakten, daß „Freundschaft“ auch im Ancien régime ein Begriff war, der die Abwesenheit von Haß, die positive Gesinnung, d. h. die „Sympathie“, benannt hat. Sie ist damit auch als ein Wert erkennbar, der Norm und nicht nur „Sachbezeichnung“ ist. Keine verwandtschaftlichen Beziehungen bestanden zwischen zwei Stettler Streithähnen, deren Konflikt durch die Zanksucht einer Ehefrau verschärft oder verursacht worden war: Dem Mann wird aufgetragen, „er solle sein kind abstrafffen vnd dem weib ir gottloß maul stillen vnd der glaser dem redlichen stillen mann guter freünd sein“ [136]. Freundschaft ist der Kern der „guten Nachbarschaft“: „also ist ein früntlicher vertrag zwischen ihnen gemacht worden, den sy mit hand vnd mund vff vnd angenommen“. Es sind auch „alles, wort vnd werk vffgehebt,

128a KGA Stettlen, CGM: 11.6.1665.
129 KGA Vechigen, CGM: 15.1.1717.
130 KGA Vechigen, CGM: 8.5.1653.
131 KGA Stettlen, CGM: 16.10.1698.
132 KGA Stettlen, CGM: 3.5.1711.
133 KGA Vechigen, CGM: 3.10.1641.
134 KGA Vechigen, CGM: Mai 1645.
135 KGA Vechigen, CGM: 8.5.1653.
136 KGA Stettlen, CGM: 26.4.1661.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sind sy zur zucht vnd ehrbarkeit in worten vnd werken vermant worden vnd zu mehrer nachtbäurlicher liebe“[137]. Nachbarschaft und nachbarliche Liebe werden synonym gebraucht[138]. Beide stehen als die wiederherzustellenden Werte am Ende von Nachbarschaftsauseinandersetzungen. Die „Nachbarschaft“ ist ähnlich wie die „Freundschaft“ ein ethischer Wert und nicht nur eine Sachbezeichnung. Mit ihr unvereinbar sind alle Schädigungen des Nächsten, an materiellen und ideellen Gütern. Die „nachbarliche Liebe“ wird im wirtschaftlichen Bereich als „Gemeinnutz“ übersetzt und dem Wucher oder dem Diebstahl (wie dem Spielen um Geld) gegenübergestellt.

Das hat nicht nur „gesellschaftspolitische“ Zwecke, sondern auch religiöse, heilsgeschichtliche: Das Abendmahl setzt die „nachbarliche Liebe“ voraus. Die nachbarliche Liebe macht für die Feier des Abendmahls würdig. Sie wird zur Teilnahmebedingung. Nicht nur für die dörfliche, sondern auch für die christliche Gemeinschaft, den Leib Christi, wie er sich in der Eucharistie konkretisiert, wird sie zur Conditio sine qua non. 1587 erläßt der Berner Rat ein „christliches Mandat“: „Da ist unser ansehen, das wölche personen zum jar einest, zwey oder mer mal uß nyd, zorn, haß gegen irem nächsten oder anderen lychtfertigen ursachen sich deß herren nachtmals enthalten und hinderzhüchen, uff dem land für chorgricht beschickt und darumb gerechtfertiget, ouch zů bůß und besserung vermant“ werden[139]. Diese Bestimmung wird später häufiger wiederholt, so 1608[140] und 1628[141]. Hier wird aber keineswegs verlangt, am Abendmahl teilzunehmen, solange der Haß besteht. Sondern es wird die Pflicht zur Versöhnung ausgesprochen, in der Diktion von 1661: „so thund wir hiemit männiglich zur thugend der versühnligkeit vermahnen, sonderlich auch dahin, das niemand auß tragendem neyd sich der niessung deß heiligen . . . nachtmahls und der erinnerung seines heils in dem thewren verdienst Jesu Christi enteussere und dasselbe dadurch schwärlich verachte, sondern vielmehr allen keib und neyd bey zeiten ablege und sich der . . . brůderlichen liebe, versühnlichkeit und vernůgsamkeit befleisse“[142].

---

137 KGA Vechigen, CGM: 15.6.1662.

138 KGA Vechigen, CGM: 12.8.1664 — Sie sind bestraft worden „vnd zu beßerer pflantzung der nachtbahrschafft angemant worden“.

139 SSRQ (Anm. 1), Nr. 31b, 840-850: 6.1.1587 — „Christenlich mandat“, hier: 842.

140 SSRQ (Anm. 1), Nr. 31g, 857-863: 9.3.1608 — „Christenlich mandat“, hier: 858.

141 SSRQ (Anm. 1), Nr. 31k, 868-913: 27.2.1628 — „Christenliche mandaten, ordnungen und satzungen . . ., vermehret und uff gegenwürtige zyt gestellt und gerichtet“, hier: 875.

142 SSRQ (Anm. 123), 937.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Das Abendmahl bezeugt die Liebe, die zwischen den Teilnehmern herrscht und ist deshalb Liebes- und Friedensmahl. Es schafft beide Werte auch in einer gewissen Weise, weil die Pflicht, zur Vergewisserung des eigenen Heils an der Eucharistie teilzunehmen, ein wichtiger Antrieb zur Versöhnung ist. Denn im Zustand des Hasses wird gerade eine solche Teilnahme zum sicheren Verlust der Seligkeit führen.

Das Chorgericht vollzieht in ritueller Form die Pax. Die reformierte Konfession lagert also die Pax aus dem liturgischen Geschehen aus, bindet sie aber zugleich eng in die Buße, die sie über die Sittengerichte vollzieht, ein. In Vechigen wird 1701 ein Streit verhandelt und beschlossen: „wir haben sie sonderlich wegen bestehender h[eiliger] zeith zum friden vnd versuehnung vermant, welches Christen vnd sein fraw haben thůn wöllen, die andern aber haben die hend nit geben wöllen, keine versünung machen wöllen, sonder drauf geschrawen ... Sind drauf zur kirchen aus gangen vnd in wehrender heiliger zeith vnversuenlich verbliben, auch nit zum tisch des herren gangen“ [143]. Auf keinen Fall sollte das Abendmahl so verachtet werden, daß die „Selbstverfluchung durch Aktion“, d. h. die unwürdige Teilnahme und damit das „Essen zum Gericht“ [144], leicht genommen wird, wie es in folgendem Fall geschehen ist: 1664 in Vechigen hat Katharina Kuntz vor Chorgericht erscheinen müssen, weil sie mit ihrer Schwester und ihrer Schwägerin Streit hat und „doch vngeacht ihres widrigen hertzens sich vergangner weihnacht habe dörffen zu deß herren tisch verfugen“ [145]. Am 28. Juni 1663 erscheinen zwei Ehepaare vor dem Könizer Chorgericht, weil sie „unehrbarlich und unnachbarlich gegen einanderen leben und im zancken üppige wort ausgiessen“. Sie werden ermahnt, „ds sie allen nyd und hass söllind ablegen, ds sie auch würdig ds H. Nachtmahl empfangen und ds Vatter unser recht bätten wollen. Haben sich endtlich ergeben, und selbiges mir samtlich in die hand gelopt, auch haben sie selbsten einander die hand geben, nachbarliche trüw und einigkeit versprochen“ [146]. In einem Fall unversöhnlicher Streithähne wird ihnen in einer Chorgerichtsverhandlung in Vechigen gesagt, „seien so lang sie so leben, keine christen, ghörten nit zum tisch des herren“ [147]. Alles dies, obwohl die Berner Kirche den Bann nicht besitzt.

Bemerkenswerterweise akzentuiert der bernische Pietismus die Würdigkeit besonders stark und revitalisiert die Idee des [Selbst-]Bannes. Der

---

143 KGA Vechigen, CGM: 26.8.1701.

144 Matthäus 5, 23 f.; 1. Korinther 11, 27-29. Vgl. Heidelberger Katechismus, Frage 81-84.

145 KGA Stettlen, CGM: 31.1.1664.

146 *Karl Gugger,* Das Chorgericht von Köniz 1587-1852. Ein Beitrag zur Kirchen-, Orts- und Sittengeschichte, Köniz 1968, 102.

147 KGA Stettlen, CGM: 20.8.1682.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

pietistische Stettler Pfarrer Güldin hat 1693 alle Chorrichter ermahnt, Achtung zu haben und alle Sünder „nit eher als nach vohergethaner buß, rew und leid über ihre sünde zum heiligen nachtmal zugehen zuvermahnen, vnd so sie etwan streitige persohnen weren, sie zuvor wider zuversöhnen." Zwei, die der Pfarrer ermahnt, „sie wolten eher daß heilige nachtmal nit besuchen als vnversühnt hinzutreten, nach der regul vnsers herrn, haben . . . sich mit einander brüderlich versühnt, communiciert vnd . . . viel frucht verspüren lassen" [148]. Auch nach dem Scheitern des Pietismus in Bern bleibt die Disziplinierung des Sozialverhaltens über das Abendmahl Usus [149].

Diese Theologie der Würdigkeit spielt auch unterhalb der Meta-Ebene, nämlich innerhalb der Streitigkeiten, mitunter ein Rolle, so daß man ahnt, daß sie in den Köpfen der Leute im Dorf Platz gefunden hat: Friedrich Sprechers und Hans Burris Frauen, beide Hausleute bei Schürer, stehen 1726 vor Chorgericht. „Welche miteinander in einen schwären streit gerahten, da under anderem die erstere über die andere geklagt, daß, als sie ihr den umbstand der heiligen communions-zeit vorgestelt, daß sie sich doch nit in betrachtung deß heiligen abendmahls etc. enthalte, mit ihr ein solchen streit anzufangen etc., sie deß Burris Fraw ihr darauff geantwortet, sie als ein s. r. mistmoren möge wohl etwas darvon sagen, es gelte ihr gleich (namlich der Sprecherin) ob sie das nachtmahl in einer, salva venia, heimblichkeit oder in einem säustall empfange etc." [150].

III. Szenarien des Nachbarschaftsstreits

Gewalt hat viele der Konflikte zwischen Leuten aus dem Dorf, auch zwischen Frauen und zwischen Frauen und Männern [151], geprägt. Und selbst die Chorgerichte, die ja schwere Auseinandersetzungen nicht zu beurteilen hatten, überliefern diese Gewalt. Das *Duell* ist die unmittelbare, wenn auch regelhafte, „rituelle" Form, eine schwere Beleidigung oder Schädigung zu rächen und den Beleidiger oder Schädiger „kleinzumachen" [152]. Der Gegner wird „bei seiner Ehre gepackt", obwohl es vielleicht um ganz andere Dinge, um materielle Interessen etwa, geht. „Den 7. martii 1669 erschinen vor chorgricht Peter Oprecht aus der kilchöri Vechigen, anklagt, daß er ver-

148 KGA Stettlen, CGM: 7.4.1693.

149 KGA Stettlen, CGM: 14.3.1733.

150 KGA Stettlen, CGM: 29.8.1726.

151 Das Beispiel einer Herausforderung zwischen Frauen in KGA Vechigen, CGM: 17.7.1642.

152 Das Herausfordern aus dem Haus folgt diesem Muster: Vgl. *Karl-Sigismund* Kramer, Das Herausfordern aus dem Haus. Lebensbild eines Rechtsbrauches, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1956, 121-138; *Ders.*, Grundriß einer Rechtlichen Volkskunde, Göttingen 1974, 33.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gangner tagen, als er deß abends oder nachts von Bern kommen, sich vor seines bruders Hans Oprechts haus in der gassen gestellt vnd angefangen habe, den selben heraus zeforderen vnd grausam lesterwort auszestossen vnd zetreuwen etc." Der Angeklagte gibt es zu, rechtfertigt sich aber, sein Bruder habe ihm Ursache gegeben, „wyl er seinen zinsherren vffgewisen, daß er ihn treiben solle etc. wüsse aber darbei nit, daß er geschworen habe. So es aber je geschehen were, so bette er Gott den herren vnd die ehrbarkeit vmb verzychung etc" [153].

Gegen die These, die sich aus der Verbindung Spiel und Alkohol entwikkeln läßt, Streit sei an Freizeit gebunden und eher ein Ledigen- oder Jungmännerdelikt, lassen sich andere Szenarien stellen. Zunächst ein Hinweis auf Konflikte zwischen Frauen: Erstaunlich oft entzünden sie sich an *Nahrungsmitteln* oder anderen Dingen, die zum Haus gehören, auch an Verletzungen gegenüber den Kindern einer der Beteiligten [154]. Um Diebstahl, meist von geringwertigen Sachen, drehen sich etliche Konflikte [155]. Ein Beispiel muß genügen: Angeklagt ist „Michel Gfellers böses weib, weilen si an einem sontag [in] wehrender predig abermahlen ein ergerliches leben vnd wesen angefangen mit Christen Wegmüller, weilen er seinem hůn nach vf ihre büni gangen vnd ein ey, welches sein hůn gelegt hatte, genommen" [156]. Solche kleinen und um geringfügige Dinge ausgefochtenen Streitereien kommen häufiger zwischen Familien vor, die unter einem Dach wohnen, sich womöglich noch eine Küche teilen müssen, in der die Abgrenzung des Eigentums schwierig ist [157]. Streit entsteht auch wegen der Kinder, z. B. wegen „des schadens, so deß Hertigs kind an einem fingerli widerfahren, welch[en] er deß Rudis kindern zumißt, er Rudi aber solches nicht glauben will etc. Auch welches zweitrachts willen sie beiderseits das heilige abenmahl underlaßen" [158].

Obstdiebstähle sind demgegenüber schon schwerere Vergehen [159]. Wesentlich gravierender sind aber Konflikte, die sich an Rechten entzünden, die für den Betroffenen existentiell sind, wie *Grenzen, Ackerfuhr- oder Wässerungsrechte.* Um Zufahrtsrechte geht es zwischen dem Zimmermann und des Schneiders Witwe, „weil sie ihn nit wolte über ihren aker fahren laßen, sondern das thürli ihme verhielte, darüber er sie samt dem thürli an den zaum angestoßen, sie aber ihne mit bösen worten angriffen, welches sie auch alsobald erkennte und bereute. Wurde ihnen beyderseits ihr fehler

153 KGA Stettlen, CGM: 7.3.1669.

154 KGA Stettlen, CGM: 8.5.1614 — Zwei Frauen balgen um ein „hirsgrüz".

155 KGA Vechigen, CGM: 9.10.1701. Es geht um einen Wickel Werch.

156 KGA Vechigen, CGM: 5.10.1708.

157 KGA Stettlen, CGM: 3.5.1711. Es geht um etwas, was aus dem gemeinsamen Küchenschrank verschwunden ist.

158 KGA Stettlen, CGM: 22.9.1700.

159 KGA Stettlen, CGM: 4.10.1696; ebd.: 23.9.1694.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vorgehalten vnd sie zur versühnung, christlicher liebe und nachbarschaft vermahnt“ [160]. Marchsteinversetzung ist Diebstahl am wichtigsten Produktionsmittel der ländlichen Gesellschaft, dem Grund und Boden: „Den 12. jenner erschinnen vor chorgricht Peter Nusbaum vnd Maria Farni wegen täglicher streitigkeiten vnd zancks etc. Peter klagte ab der Maria, daß sie zu vergangner zeit in ihrem härd [auf ihrem Grund und Boden] ein gewissen marchstein weggethan, der vor disem vmb frid vnd ruh willen zu vnderscheidung ihres härds gesetzt worden, vnd das sie allezeit etwas anfange etc. Diese antwortet darauff ..., [sie] seye auch vhrbüttig, die march zehalten; ... auch er sie viel mehr übernutze als sie ihn, wie sie einmahl an einem sontag gefunden in wärender predig, daß er von ihrem härd vff die andere büne geworffen etc. Auch in gleichem mit züni [Zäunen] oder zunstecken [Zaunpfähle] vnd anderen sachen etc. ... sind sie mit einer censur vnd ernhafften vermahnung zur besserung, frid vnd einigkeit abgewisen worden“ [161].

„Darnach erschinnen Peter Nusbaum vnd Rudi Stetler, weliche wegen rauchen scheltworten gegen einander anklagt worden. So klagte nun Peter Nusbaum, daß Rudi Stetler ihme den bach genommen habe, welcher ihme gehört in herrn Dignauwers matten vnd habe ihne darumb angeredt vnd gesagt, er nemme ihme daß sein etc. Darauff habe er Rudi ihme zugeredt vnd gesagt, er seige so gewiß ein fauler hunds vnd darüber er Peter fohrtgangen vnd hindersich dem Rudi gesagt, er seye ein fuler leker etc. Darüber Rudi Stetler erstlich sagte, daß der bach ihme ghört, dessen er doch nit so gute zeugsahme hatte, als der ander“ [162]. Auch die Stettlers lassen die Schallers nicht Wasser nehmen, „so daß der mann nit nur mit dem stäken sie habe wollen abtreiben und sein weib auf seine seele geschworen, es wolle sie da nit laßen waßer nemmen, sonder sie habe überdas von ihme noch eine alte hur, alte hex, alter teüffel etc. müßen geschalten und geheißen werden“ [163]. In dieser Quelle wird die Armut der Betroffenen einmal ausdrücklich namhaft gemacht. Meist bleibt der ökonomische Hintergrund der Täter im Dunkeln [164].

Der Selbstverteidigung bzw. Verteidigung der Familie entspringen häufig die *Schadenszaubervorwürfe,* so etwa, wenn ein Konflikt entsteht, weil die alte „Werchmannin die alte Hurstenen angeklagt, sie habe ihnen ein geiß und ihrem mannn ein aug verderbt“ [165]. Solche Vorwürfe, Krankheiten seien angehext, sind häufiger, wie nach der Hexen-Literatur zu erwarten.

160 KGA Stettlen, CGM: 16.10.1698.

161 KGA Stettlen, CGM: 12.1.1668.

162 KGA Stettlen, CGM: 11.6.1665.

163 KGA Vechigen, CGM: 15.1.1717.

164 Zu einem Wässerungsstreit vgl. auch KGA Stettlen, CGM: 12.12.1669 — „bekennten, daß ja sie wegen der wässerig [Wässerung] aneinander kommen“.

165 z. B. KGA Vechigen, CGM: 21.2.1690.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wenn es gelingen soll, die Täter noch sicherer sozial zu verorten, die Ursachen der Konflikte zu ermitteln, die Waffen des Konfliktaustrages zu benennen und besonders den sozialen oder mentalen Wandel zu beschreiben und zu beurteilen, den die chorgerichtliche Arbeit vollzogen hat, dann muß über die nachempfindende und anschauliche Beschreibung hinausgegangen werden. Dies geschieht durch eine quantifizierende Analyse.

IV. Struktur und Wandel von Nachbarschaftskonflikten

Der quantitativen Analyse liegen 46 Anklagen aus Biel[166] (15 Männer, 31 Frauen) aus dem 16. Jahrhundert, 785 Anklagen aus Vechigen (474 Männer, 311 Frauen)[167] bzw. 317 aus Stettlen (177 Männer, 140 Frauen) für die Zeit vom späten 16. Jahrhundert bis 1800 zugrunde. Die Relation zwischen den Angeklagtenzahlen der am besten überlieferten Gemeinden, Stettlen und Vechigen, ist 1 : 2,7 — obwohl das Größenverhältnis der Gemeinden bei 1 : 3,8 liegt. Das heißt, relativ gesehen sind die Konflikte im Bereich Nachbarschaft in Stettlen häufiger als in Vechigen. Die höhere Konfliktrate in Stettlen wird später noch Gegenstand einiger Überlegungen sein.

Biel läßt sich zwar mit Stettlen und Vechigen schlecht vergleichen, weil hier von 1540 bis 1596 nur rund 35 Jahre gut überliefert sind. Wenn man aber die Daten hochrechnet, dann ergibt sich, daß Biel nur halb (Vergleich 18. Jahrhundert) oder sogar nur ein Viertel so viele Angeklagte hat, wie es „haben müßte" (Vergleich 17. Jahrhundert). Könnte die strengere Sittenzucht in Biel (mit Bann) und die größere zeitliche und sachliche Nähe zur Reformation hier den stärkeren Disziplinierungseffekt erklären? Liegt der Erfolg am Start der Disziplinierung?

1. Täterprofile

In Biel sind zwei Drittel der Täter Frauen, in Vechigen 40%, in Stettlen 44%. Das ist gegenüber den Zahlen bei schwererer Kriminalität ein erstaunlich hoher Wert. In beiden Gemeinden sinkt der Frauenanteil im 18. Jahrhundert leicht. Frauen spielen also im Nachbarschaftsstreit eine sehr wichtige Rolle. Im Alltag führen sie keineswegs ein Leben außerhalb der Öffentlichkeit, sie stehen ihren Männern in der Bereitschaft und Fähigkeit, Konflikte aktiv auszutragen, nicht nach.

166 Biel ist eine praktisch autonome fürstbischöflich-baslerische Stadt mit reformiertem Sittengericht. Es gehört heute zum Kanton Bern. Seine Daten werden ergänzend herangezogen. An einer Stelle (Abb. 5) werden auch Daten aus dem Aargau vergleichsweise herangezogen — siehe Anm. 207.

167 Der detaillierteren Analyse liegen bei Vechigen nur die Streitigkeiten zugrunde, die nicht gegenüber Verwandten und nicht gegenüber Fremden begangen wurden. Das ergibt hier 395 Anklagen gegen Männer und 254 gegen Frauen (total 649).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Viel schwieriger als die geschlechtsspezifische Verortung des Nachbarschaftsstreits ist es, Alters-, Zivilstands- oder Berufsprofile zu erstellen[168]. Nur selten sind dazu überhaupt nähere Angaben vorhanden. Einen relativ guten Zugang bieten aber die Daten der weiblichen Angeklagten. Verheiratete Frauen werden häufiger näher bezeichnet, etwa indem der Name ihres Mannes ergänzt wird. So kann der Anteil verheirateter Frauen in Vechigen einigermaßen verläßlich bestimmt werden. 126 Verheiratete lassen sich so ermitteln. Obwohl das sicher nicht alle angeklagten Ehefrauen sind, stellt diese Zahl doch bereits 50 % aller wegen Nachbarschaftskonflikten i. e. S. vorgeladenen Frauen (total 254) dar. Nachbarschaftskonflikte und sogar Gewalttätigkeiten nehmen bei Hausmüttern (Bäuerinnen, Wirtinnen, verheirateten Frauen allgemein) zudem einen wesentlich höheren Rangplatz ein als bei unverheirateten Mädchen und Mägden, Streitigkeiten dominieren also in ihrem Deliktprofil.

Von den rund 400 männlichen Tätern, die wegen Nachbarschaftsstreit angeklagt waren, lassen sich 119 mit ihrem Beruf ermitteln[169]. Der Zivilstand ist bei 45 Männern bekannt. In nur rund einem Drittel aller Fälle können also nähere Angaben zum Stand gemacht werden. Bei der recht großen Häufigkeit, mit der sonst bei Knechten — ganz im Gegensatz zu den Bauern, die jeder kennt — Berufsangaben gemacht werden, ist das Ergebnis bemerkenswert: nämlich die sehr geringe Zahl von Knechten, die wegen Streits im Dorf angeklagt wurden (18). Es entsteht der Eindruck, daß vor allem Hausväter, Bauern, Handwerker, Wirte und Amtsträger an chorgerichtlich beurteilten Konflikten beteiligt waren (total 101). Dieser Eindruck wird durch die Daten zum Zivilstand bestätigt: Verheiratete sind häufiger als Ledige angeklagt (42 : 3). Gestützt werden diese Eindrücke durch die Rangplätze, die die einzelnen Delikte im Spektrum aller einer Gruppe angelasteten Delikte einnehmen. Streit, z. T. auch Gewalt, spielt bei Verheirateten und Bauern sowie Handwerkern eine viel größere Rolle als andere Delikte oder als die gleichen Vergehen bei Ledigen und Knechten. Ganz vorsichtig kann man schlußfolgern: Nachbarschaftsstreit und Gewalt sind eher Delikte von Hausvätern.

Der Eindruck, daß vor allem Haushaltsvorstände in Auseinandersetzungen verwickelt waren, stimmt völlig mit dem Bild überein, das die erzählenden Quellen vermitteln: Es geht um Wasserrechte, Fuhrrechte, Grund und Boden, um Eigentum an Gewächsen, um Erbschaften und Käufe von Geräten, selten um Spielschulden. Spontane rohe Gewalt, sinnloses Vom-Zaun-Brechen von Konflikten kommt selten vor. Konflikte haben eher

168 Sozialdaten wurden nur für Vechigen erfaßt.

169 Überschneidungen von „Amtsträgern“ und „Bauern“ etc. sind natürlich möglich.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

instrumentellen Charakter; sie dienen der Besitzstandswahrung und der Verteidigung der „Hausnotdurft“[170].

Das Überwiegen von Verheirateten unter den Tätern erlaubt eine weitergehende Analyse. Die Hochzeitsrödel[171] verzeichnen sehr oft die Herkunft der Heiratspartner, besonders bei den Männern, deren Heimatrecht auf die Familie und die Kinder übergeht — und zwar schon vor den großen Armen- und Heimatrechtsbestimmungen des späten 17. Jahrhunderts. Die Namen der in den Vechiger Heiratsrödeln verzeichneten männlichen Burger und Nichtburger können dazu benutzt werden, die Chorgerichtseinträge um die Heimatberechtigung der Angeklagten zu ergänzen[172]. Das Heimatrecht trennt die ansässigen Bauern von den Zugewanderten, in der Regel nachgeborenen Söhnen, die im bernischen Anerbenrecht (Minorat) ohne Land geblieben waren. Nichtburger haben in der Regel kein Recht an der Allmende, besonders sind sie aber durch die bernischen Bettel- und Armenordnungen von der Versorgung der Wohngemeinde im Falle der Not abgeschnitten[173]. Die Hintersassen gehören cum grano salis zur Unterschicht der Tauner oder der Landlosen[174]. Trotz der sicher vorgekommenen falschen record-linkages ist das Ergebnis bemerkenswert. 79% der männlichen Kontrahenten in Nachbarschaftsstreit konnten nach ihrer Herkunft spezifiziert werden: An Nachbarschaftsstreit i. e. S. sind 313 Burger und 26 Nichtburger beteiligt. Das ist bis 1740 stets ein deutlich geringerer Prozentsatz von Nichtburgern, als nach ihrem Anteil an allen Verheirateten zu erwarten wäre. Sie sind also deutlich unterrepräsentiert.

Nicht die Unterschicht, sondern die Burger dominieren zunächst in den dörflichen Konflikten. Dies endet aber recht abrupt zu Beginn des 18. Jahrhunderts, recht genau gegen 1740. Nun konzentriert sich das Chorgericht zunehmend auf die Randgruppe der Nichtburger. Ab jetzt werden die armen Schichten klar überdurchschnittlich häufig wegen Auseinandersetzungen angeklagt (Abb. 1 und 2)[175]. Die Nichtburger machen in der Bevöl-

---

170 Grundlegend *Renate Blickle,* Nahrung und Eigentum als Kategorien in der ständischen Gesellschaft, in: Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, hrsg. v. Winfred Schulze, München 1988, 73-93.

171 STAB K Vechigen [Kirchenbücher].

172 Zum Problem des record-linkage vgl. History and Computing 4, 1 (1992), Sonderausgabe „Record Linkage“.

173 *Richard Feller,* Geschichte Berns, Bd. 3, Bern 1955, 151-154.

174 Ebd., 152 f. Neben den Taunern bildete sich in der Folge des Landmangels ein Gruppe von landlosen Nichtburgern im Dorf. Vgl. auch *Christian Pfister, Andreas Kellerhals,* Verwaltung und Versorgung im Landgericht Sternenberg, in: Bern ZG 51 (1989), 151-215.

175 Die Armensteuerrödel in EGA Vechigen: „Allmosen-Rechnung einer Ehrenden Gemeind Vechigen“ 1747-1764, 2 Bde. Die Berechnung von Steuerklassen folgt dem Beispiel bei *Benedikt Bietenhard,* Langnau im 18. Jahrhundert. Die Biografie einer ländlichen Kirchgemeinde im bernischen Ancien Régime, Thun 1988, bes. 253-259.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kerungszählung 1764[176] in Vechigen 31 % der Haushaltsvorstände aus. Mit rund 33 % ist auch die besitzlose Klasse nach den Armensteueranlagen 1747 und 1764 zu ermitteln. Mit 49 % klar überrepräsentiert sind die Besitzlosen nun in der Deliktstatistik. Die relative geht mit einer absoluten Zunahme der Nichtburger im 18. Jahrhundert einher (Abb. 1), wie sie noch ausgeprägter in Langnau[177] ist und in Stettlen, wo 55 % der Bewohner Hintersassen sind[178]. Die „schleichende Strukturkrise", von der *Bietenhard* für das Emmental spricht, zeichnet sich auch in den an das Emmental grenzenden Gemeinden Stettlen und Vechigen ab, und zwar in Stettlen besonders graß. Die „Verteilungskämpfe zwischen Bauern und Taunern"[179], die in ihrer Folge ausbrechen, bieten einen Erklärungsansatz für den Wandel im Verhältnis Chorgericht-Hintersassen an.

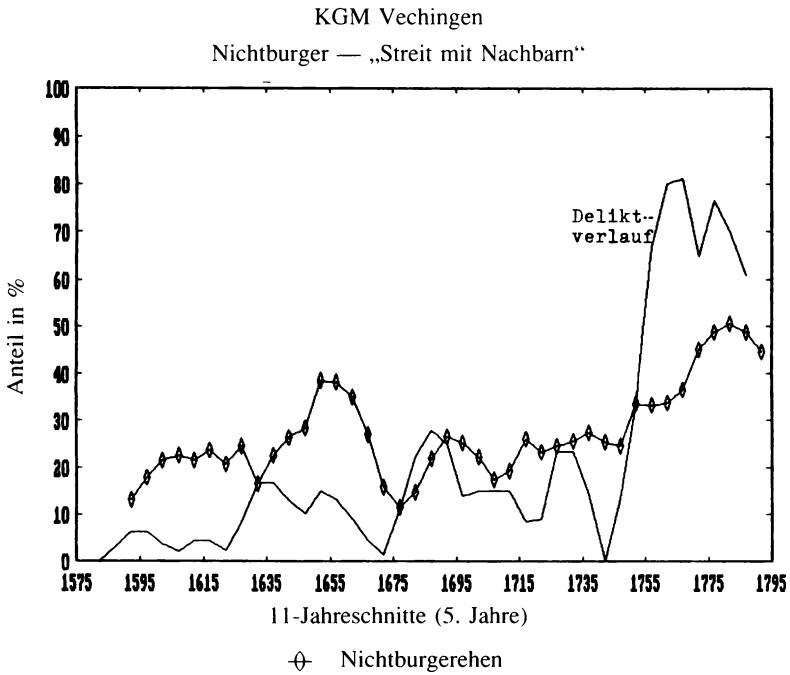


Abb 1: Vechigen[180], Nichtburger-Anteil an verheirateter Bevölkerung und an Nachbarschaftsstreit

176 STAB B III 204: Vechigen — Pfarrberichte 1764.

177 *B. Bietenhard,* Langnau (Anm. 175), bes. 242-245 (40 % Unterschicht). Vgl. 255-259, 261-273 und 274-277 über die strukturelle Krise des 18. Jahrhunderts.

178 In Stettlen stellen die Nichtburger 1764 einen Anteil von 55 %: STAB B III 204: Stettlen — Pfarrberichte 1764.

179 *B. Bietenhard,* Langnau (Anm. 175), 274.

180 Nur für Vechigen konnte die namensweise Abgleichung von Heiratsrödeln und Chorgerichtseinträgen vorgenommen werden. Es wird aber die Übertragbarkeit der Ergebnisse agenommen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

KGM Vechigen
Nachbarschaftsstreit (1727 - 1797)

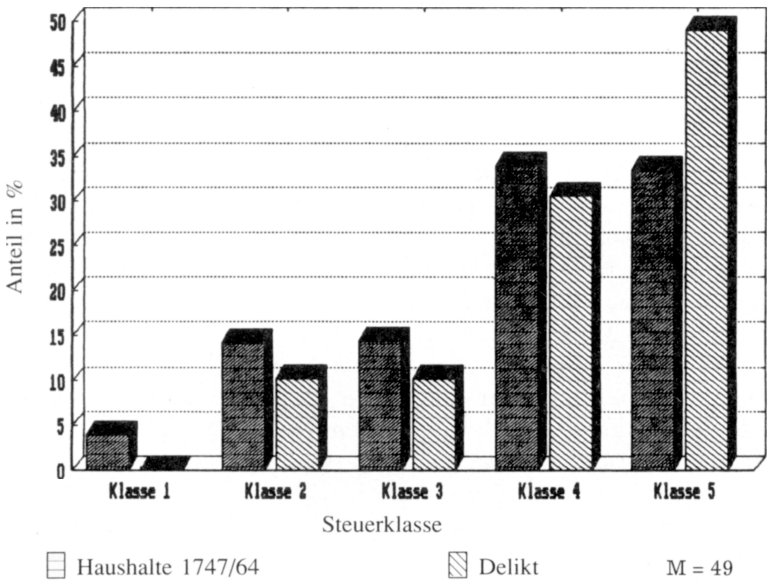


Abb. 2: Vechigen, Steuerklassen-Anteil an Bevölkerung und an Nachbarschaftsstreit[181]

Die Veränderungen in den bernischen Gemeinden sind nicht singulär. Gerade die englische Forschung hat auf die innerdörflichen Klassenbildungen in diesem Jahrhundert hingewiesen[182]. Vorformen konnten zeitlich sogar schon früher auftreten. Die oberen Klassen versuchten, die abweichenden Verhaltensweisen der unteren Klassen sozialdisziplinierend „einzuhegen“[183]. Bereits der Puritanismus, folgert *Robert von Friedeburg,* war ein Mittel zum Zweck, einmal die zunehmende Delinquenz der Armen in den Griff zu bringen und zum anderen den Graben zwischen den Schichten zuzudecken und die gestörte Nachbarschaftlichkeit kulturell zu substituieren — Puritanismus als Krücke einer kranken Gesellschaft. Sozialdisziplini-

[181] Erläuterung der Steuerklassen:
Klasse 1: über 500 Kreuzer Armensteuer
Klasse 2: 200-499 Kreuzer
Klasse 3: 100-199 Kreuzer
Klasse 4: 1-99 Kreuzer
Klasse 5: ohne Steuereintrag (alle Haushalte nach den Zählungen 1723 und 1764 minus Steuerzahler).

[182] *J. M. Beattie,* Crime (Anm. 79), 47. Vgl. *J. A. Sharpe,* Crime (Anm. 78), 75 f.

[183] Vgl. in kritischer Auseinandersetzung mit dem mitteleuropäischen Sozialdisziplinierungskonzept *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 27).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nierung als — erfolglose — Bemühung, das Schlimmste einzudämmen, nicht als kontinuierliche Besserung: letztlich Sozialdisziplin als Sozialregulierung[184].

Fassen wir die bisher zum Tätertypus gewonnenen Erkenntnisse zusammen: Nachbarschaftskonflikte spielen sich zwischen Nachbarn ab. Diese banale Weisheit ist so banal nicht. Sie widerspricht der gängigen These, wonach im Dorf Jugendbanden die Szene bei Auseinandersetzungen beherrscht hätten. Sie widerspricht der These, daß sexueller Wettbewerb und Glücksspiele die Konflikte ausgelöst hätten. Was sich in den beiden Berner Kirchgemeinden abgespielt hat, ist etwas anderes gewesen: Es war der alltägliche Kampf um Verbesserung der eigenen Ressourcen, der zu Grenzkonflikten der verschiedensten Art geführt hat. „Im Kern drehen sich die ... Fälle um die Wahrung von Subsistenzchancen"[185]. Kurz vor der Mitte des 18. Jahrhundert scheint aber ein bedeutenderer Wandel einzusetzen. Nichtburger dominieren nun die Konflikte. Das Chorgericht wandelt sich von der Schlichtungsinstanz zwischen Burgern zur Disziplinierungsinstanz für die nichtburgerlichen und die sozial tiefer stehenden Schichten.

2. Umstände und Ursachen innerdörflicher Konflikte

Die Ausführungen *Muchembleds* zu den Täterpersönlichkeiten bei schwerer Gewalt stützten sich auch auf eine Beschreibung der saisonalen Verteilung der Vergehen[186]. In Stettlen und Vechigen sind Mai, Juni, August, auch der Oktober, eventuell noch der September Monate erhöhter Streithäufigkeit. Die Monate, die Muchembled genannt hatte, sind darin enthalten, aber auch der August als Erntemonat. Während Muchembled aus dem Fehlen des Augusts auf das Nichtvorhandensein von Ertragskonflikten geschlossen hatte, kann man im vorliegenden Fall gerade die Konkurrenzsitutation zwischen Produzenten als Grund für Streitigkeiten namhaft machen. Es ist denkbar, daß für diese zeitliche Konzentration nicht die „amourösen Abenteuer der Jugend", sondern der landwirtschaftliche Arbeitsrhythmus verantwortlich ist. Ende April wurden die Wiesenflächen gedüngt, im Mai eingezäunt, um das Vieh von ihnen fernzuhalten. Die Zeit von Juni bis August ist im landwirtschaftlichen Rhythmus gekennzeichnet durch das Pflügen der Brache (Juni = Brachmonat), die Ernte der Winterfrucht

184 Ebd. bes. 373, 377, 378 f. Zur Zunahme straffälliger Armer ebd., 365-373. Vgl. die „vorzeitige Entwicklung" mit den gleichen Strukturelementen (Verlust der kommunalen Identität) bei *Majorie Keniston McIntosh,* A Community transformed. The Manor and Liberty of Havering 1500-1620, Cambridge u. a. 1991, bes. 364, 403-405.

185 *Michael Frank,* Gestörte Ordnung. Dörfliche Gesellschaft und Kriminalität. Das Fallbeispiel Lippe (1650-1800), Diss. phil. masch. Bielefeld 1992, 315. Vgl. insgesamt 315-322, bes. 315-319.

186 *R. Muchembled,* La violence (Anm. 29), 29 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

[Roggen, Dinkel] (Juli / August) und der Sommerfrüchte [Hafer, Gerste] (August / September)[187]. Die Streitereien um Wasserrechte, welche die Quellen dokumentieren, weisen uns auch darauf hin, daß in den Sommermonaten die Wasserversorgung für die Wiesen von besonderer Bedeutung gewesen ist. Auch die Ernte des Obstes könnte mit den Monaten erhöhter Streitigkeiten in Verbindung gebracht werden. Jedenfalls sind es nicht die Monate der Muße im Spätherbst, Winter und Frühjahr vor und nach dem Säen der Sommerfrucht, die besonders konfliktträchtig sind. Die Nachbarschaftskonflikte häufen sich vielmehr in Zeiten der Ernte und solcher Arbeiten, die wie das Zäunen Abgrenzungsprobleme mit sich brachten. Es bestätigt sich der Eindruck, daß die Existenzsicherung und der ökonomische Konkurrenzkampf insgesamt die Hauptquelle von Konflikten waren. Und dafür sind in erster Linie die Hausväter und Hausmütter verantwortlich. Die Ergebnisse aus der Täteranalyse und der Saisonstatistik stützen sich.

Gehen wir einen Schritt weiter und analysieren wir die Begleitdelikte[188]. Zwischen den Geschlechtern zeigen sich deutliche Übereinstimmungen, besonders was die überragende Rolle der Ehrverletzungen als Streitursachen betrifft (Männer Vechigen 17,40 %, Frauen 31,10 %; Stettlen Männer 60,40 %, Frauen 75,10 %). Es zeigen sich aber auch deutliche Differenzen: Bei den Männern spielt der Alkohol eine wesentlich größere Rolle (Vechigen 14,40 %, Stettlen 29,70 %), ebenfalls steht hier der Streit mit anderen mitunter im Kontext von Aktivitäten, die die Quellen als „Unfug" oder „Liederlichkeit" pauschalisieren. Glücksspiel ist eigentlich nur bei den Stettler Männern ein wichtiges Begleitdelikt (3,95 %); doch steht in Stettlen insgesamt der Diebstahl stärker im Vordergrund (knapp über 6 %) bei den Streitursachen. Tanzen, Kilten[189] und überhaupt die „Initiationsriten" der männlichen Jugendlichen sind dagegen äußerst selten als Begleitdelikte[190]. Ehrverletzungen und Diebstähle sind in Stettlen, darauf muß hingewiesen werden, deutlich zahlreicher als in Vechigen. Das verbindet sich mit der Eingangsfestellung, daß Konflikte in der Stettler Gemeinde häufiger vorgekommen sind als in Vechigen.

---

187 *Rainer Beck,* Naturale Ökonomie. Unterfinning: Bäuerliche Wirtschaft in einem oberbayerischen Dorf des frühen 18. Jahrhunderts, Berlin 1986, 98-114. Das bayerische Beispiel wird hier als analog angenommen.

188 Die folgenden Zahlen geben an, in wieviel Prozent aller Nachbarschaftsstreitigkeiten ein anderes Delikt in der Quelle gleichzeitig genannt wird.

189 Es ergibt sich hier überhaupt keine Beziehung zum Nachbarschaftsstreit. Kilten ist „Fensterln", zum-Abend-Sitzen und in weiterem Sinne Sexualkontakt zwischen Männern und Frauen.

190 Nur Tanzen ist überhaupt erwähnenswert — wahrscheinlich wegen des bei verbotenen Tanzveranstaltungen ausgeschenkten Alkohols, so daß die Gleichzeitigkeit von Streit und Tanz über die Trinkerei vermittelt worden sein wird. Tanzen erreicht bei Vechiger Männern 0,25 %, bei Stettler Männern 1,33 %.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wie hängen nun die beiden Feststellungen zusammen, nach denen einmal die Existenzsicherung des Hauses durch aggressive Maßnahmen von Hausvätern und — in leicht abnehmendem Maße — Hausmüttern die Konflikte verursachen, und daß zum anderen Ehrverletzungen, Diebstähle und Alkohol als Begleitdelikte dominieren? Diebstähle schädigen oder schmälern die Existenzgrundlagen, hier ist die Verbindung offensichtlich. Alkohol setzt die Hemmschwelle herab, er ist mehr Katalysator als Ursache. Besonders aber die Kategorie der Ehre[191] spielt eine herausragende Rolle, was sich mit den Ergebnissen der jüngsten Arbeiten von *Burghartz*[192] und *Schwerhoff*[193] deckt. Während die Ehre der Frauen besonders an ihr sexuelles Verhalten anknüpft, also „Hure" besonders häufig war, spielte doch auch bei ihnen schon die Bezeichnung als Diebin, Lügnerin oder als „böse" eine wichtige Rolle. Bei den Männern dominiert ganz klar die Verläßlichkeits-Ehre. Männer werden als „Lügner", „Meineidiger", „Dieb" (und „Schelm") und „Bösewicht" beschimpft[194]. „Dieb" „beinhaltet die allgemeine Ächtung des Diebstahls ebenso wie die Bedeutung materiellen Besitzes für die damaligen Menschen, der eng mit dem immateriellen Gut der Ehre zusammenhing. Er zeigt auch, daß Konflikte meist einen sehr materiellen Hintergrund hatten"[195]. Die Sprache der Ehre reflektiert also einmal direkt auf den moralischen Aspekt im materiellen Austausch, auf die „Ehrlichkeit"[196]. Zum anderen wird der- und diejenige, die die Nachbarschaft materiell oder immateriell schädigt, als „böse" ausgegrenzt. Die Ehre verlangt die Nachbarschaftlichkeit. Die Verteilungskämpfe im 18. Jahrhundert, von denen *Bietenhard* berichtet, können sich leicht der Sprache der Ehre zu ihrem Austrag bedienen. Andererseits ist die Ehre selber ein solches Gut, das, wie die Reputation der Frau, zum Ganzen Haus gehört wie die materielle Wohlfahrt[197].

Nur zum Teil wird der Verlauf der innerdörflichen Konflikte, insbesondere soweit das zentrale Begleitmotiv der Ehre anklingt, materiell oder sogar ökonomisch begründet werden können[198]. Doch darf nicht von vornherein

---

191 Vgl. als neuesten Forschungsüberblick *Martin Dinges,* Die Ehre als Thema der Stadtgeschichte. Eine Semantik im Übergang vom Ancien Régime zur Moderne, in: ZHF 16 / 4 (1989), 409-440, bes. 417-424; *Pierre Bourdieu,* Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt 1979, 27-31; *K.-S. Kramer,* Grundriß (Anm. 152), 46, 157 f.; *Thomas Müller-Burgherr,* Die Ehrverletzung. Ein Beitrag zur Geschichte des Strafrechts der deutschen und rätoromanischen Schweiz von 1252-1798, Zürich 1987, 47, 53; *G. Schwerhoff,* Köln (Anm. 12), 315. Vgl. auch *B. Müller-Wirthmann,* Raufhändel (Anm. 46), 79; *S. Burghartz,* Leib (Anm. 9), 15 f.

192 *S. Burghartz,* Leib (Anm. 9), 15 f., 80 f. (Graphiken), 125-134.

193 *G. Schwerhoff,* Köln (Anm. 12), Zitat 313. Vgl. 312-322.

194 *S. Burghartz,* Leib (Anm. 9), 127 f.

195 *G. Schwerhoff,* Köln (Anm. 12), Zitat 313. Vgl. 316.

196 Vgl. die Fallschilderungen bei *M. Dinges,* „Weiblichkeit" (Anm. 47).

197 *G. Schwerhoff,* Köln (Anm. 12), 316.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ausgeschlossen werden, daß sich materielle Konflikte in einer uneigentlichen Weise in die Sprache der Ehre übersetzen und „Hure" doch die Kontrahentin in einer ökonomischen Kontroverse meint[199]. Konflikte ohne sichtbaren wirtschaftlichen Hintergrund können versteckt doch einen solchen aufweisen. Exemplarisch soll das Verhältnis von wirtschaftlichen Problemzeiten und Nachbarschaftsstreit an der Deliktentwicklung zwischen 1640 und 1660 gezeigt werden.

Die Erklärung dieser Zeitspanne kann dazu beitragen, das gravierendste innenpolitische Ereignis in der Eidgenossenschaft nach der Reformation zu verstehen, den Großen Schweizer Bauernkrieg von 1653[200]. Während des Dreißigjährigen Krieges, von dem die Schweiz verschont geblieben ist, entstand eine „Kriegsgewinnlage" für die Getreideexporte aus der Schweiz. In den 1620er Jahren stiegen die Erlöse für Schweizer Getreide sprunghaft an, bis es mit dem Ende der „Kriegsgewinnlage" 1643 / 44 zu einem ebenso heftigen Preissturz kam. Während der Phase der Hochpreise waren die Grundstückspreise ebenfalls massiv angestiegen. Viele Bauern hatten Kredite aufgenommen, in der Hoffnung auf bleibende Rentabilität ihrer Produkte. „Nach 1644 sanken die Lebensmittel- und Güterpreise, aber die hochaufgelaufenen Schulden und die ungesunden Bodenkreditverhältnisse blieben als schwere Last haften"[201].

Als dann auch noch der Bernbatzen 1653 um 50 % abgewertet wurde und die Regierung Steuern zu erheben gedachte, war die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit der Bauern überstrapaziert. Die „Überschuldung der Bauerngüter"[202] machte das „schwarze Jahr 1644" so gefährlich und versetzte die bäuerlichen Mittel- und Oberschichten in einen enormen sozialen Streß, der sich in einer gesteigerten Aggressionsbereitschaft ausdrückte — Frustration als Basis der Aggression. Diese Aggressionsbereitschaft entlud sich, als durch die Maßnahmen der Regierung die Lage unerträglich zu werden drohte, im Bauernkrieg gegen die Herren. Diese Aggressionsbereitschaft war aber keine rein politisch motivierte, sondern eine zutiefst das gesamte soziale Klima durchziehende Sache, die auch die „nachbarliche Liebe" auf

198 Ich habe viel von den Diskussionen profitiert, die ich zu diesem Thema mit einer Reihe von Kollegen in Bielefeld führen durfte. Ich danke Gerd Schwerhoff, Wolfgang Mager, Klaus Schreiner, Heinrich Rüthing, Robert von Friedeburg, Michael Frank und Frank Konersmann für ihre Anregungen.

199 Vgl. den Streit um Wasserrechte zwischen Schallers und Stettlers, Kap. 3 oder Anm. 163.

200 Vgl. u. a. *Hans Mühlstein,* Der Große Schweizerische Bauernkrieg 1653, Celerina 1942.

201 *Willy Pfister,* Getreide- und Weinzehnten 1565 - 1798 und Getreidepreise 1565 - 1770 im bernischen Aargau. Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte des bernischen Aargaus, in: Aargovia. Jahresschrift der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau 52 (1940), 237 - 264, hier: 257.

202 Ebd., 258.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

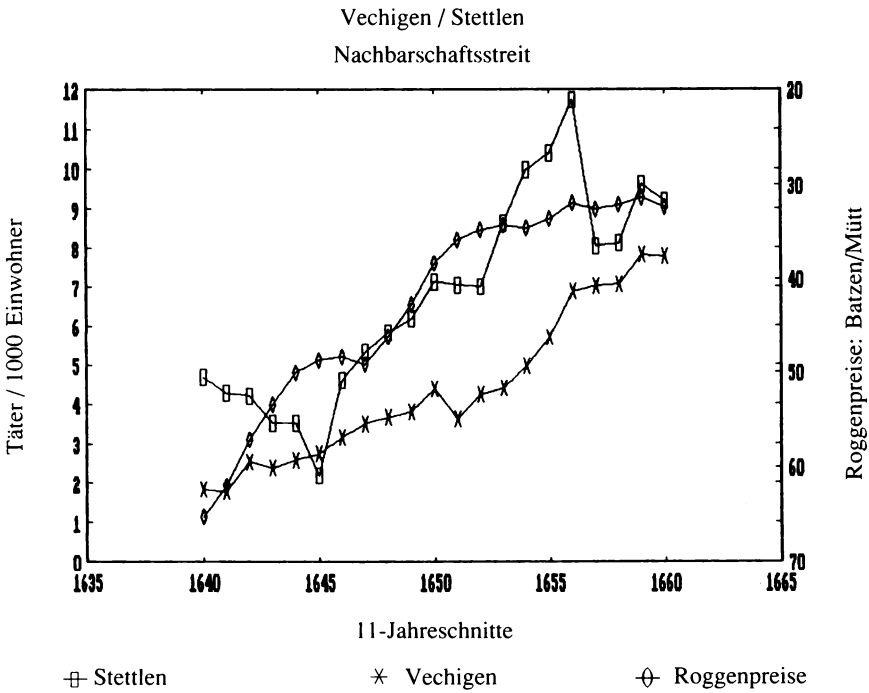


Abb. 3: Vechigen, Stettlen, Roggenpreise und Nachbarschaftsstreit 1640-1660. Die Roggenpreisskala rechts ist invers, d. h. die Kurve nach oben bedeutet von 65 auf 32 Batzen sinkende Preise.

das äußerste gefährdete. Aggressivität gegenüber dem Nachbarn und gegenüber der Regierung speiste sich aus den gleichen Ursachen, und diese Ursachen waren hier ökonomischer Natur. Der Bauernkrieg von 1653 hat möglicherweise die Probleme noch verschärft. Jedenfalls zeigt Abb. 3 einen nach 1653 fortgesetzten Anstieg der innerdörflichen Konflikte. Die Beziehung Nachbarschaftsstreitigkeiten-Getreidepreise korreliert für die genannte Spanne bei Vechigen mit – 0,97, bei Stettlen mit – 0,88 jeweils höchstsignifikant[203]. Das negative Vorzeichen verweist darauf, daß der massive *Verfall* der Preise zu einem ebenso massiven *Anstieg* der Delinquenz geführt hat. Solche hohen Korrelationen bestanden vorher nicht und wurden auch nicht wieder erreicht. Es darf aber darauf aufmerksam gemacht werden, daß in Stettlen im 17. Jahrhundert[204] (– 0,34) und in Vechigen (– 0,64) und Stettlen (– 0,35) im 18. Jahrhundert[205] ebenfalls

[203] Berechnungsbasis: Gleitende Elf-Jahresschnitte für Delikte und Roggenpreise. Die Roggenpreise nach *W. Pfister,* Getreide- und Weinzehnten (Anm. 201). Die Daten ebd., 258-264.

[204] exklusive der Jahre 1640-1660.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ähnliche Korrelationen feststellbar sind. Lediglich die Steuerklassen 1 bis 3 können aber Überschüsse für den Markt erwirtschaftet haben, denn nur sie besitzen äußerstenfalls genügend Boden (Abb. 2)[206]. Zwar entspricht dies gut der These, daß im 18. Jahrhundert immer stärker die unteren Schichten Objekte der „Pazifizierungsmaßnahmen" des Chorgerichts werden. Wie rechtfertigen sich aber Indizien für eine „Produzenten-Kriminalität", wenn 80 % der Täter den nicht für den Markt produzierenden Klassen angehören? Waren sie als Tagelöhner negativ wie positiv von den Einnahmen der großen Bauern abhängig? Besteht eine Parallelität in der Preisentwicklung von Agrar- und protoindustriellen Produkten?

3. Pazifizierung des Dorfes?

Die Frage nach dem Effekt der Sittenzucht soll in zwei Schritten angegangen werden, einmal über den Nachbarschaftsstreit selber, dann über die Begleitdelikte, die als „Tatwerkzeuge" gedient haben. Damit soll einmal geklärt werden, ob das Delikt seltener wird, an zweiter Stelle soll untersucht werden, ob der Streit selber friedlicher ausgetragen wird, ob so etwas wie eine „zivilisierte" Streitkultur entsteht.

In Stettlen und Vechigen erreichen die Werte für Nachbarschaftskonflikte in der Zeit zwischen 1640 und 1660 bzw. 1680[207] einen Höhepunkt, nachdem ein solcher Höhepunkt schon um 1600 einmal erreicht worden war. 1715 ist erneut ein leichter Anstieg zu verzeichnen. Differenzen in der Gesamttendenz ergeben sich zwischen Männern und Frauen übrigens keine. Die Trends [die Geraden] bleiben im Prinzip bis 1735 mehr oder weniger waagerecht; vielleicht kann man von einem äußerst geringfügigen Sinken sprechen, das aber nicht interpretationsfähig ist. Im Aargau steigt der Trend durch das 17. Jahrhundert hin stark an. Zwischen 1640 und 1690, also ähnlich wie in Stettlen oder Vechigen, ist der Anstieg besonders deutlich. Bis 1735 tritt damit weder eine klare Besserung, noch eine klare Verschlechterung ein. Vertraut man außerdem den eingangs erwähnten Daten von Biel ein wenig stärker, dann ergibt sich insgesamt eher der Eindruck einer seit 1540 ablaufenden fast zyklischen Wellenbewegung ohne eindeutigen linearen Trend.

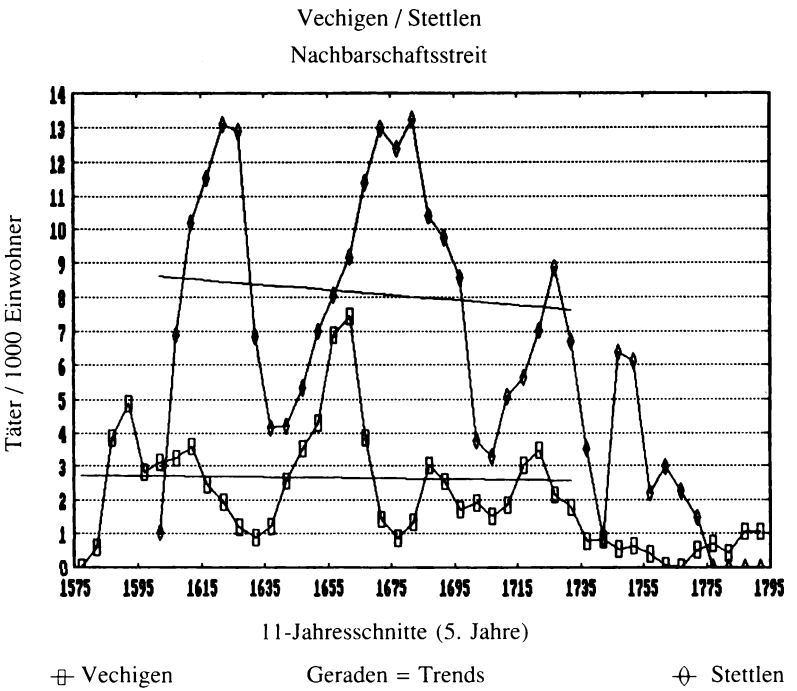
---

205 Nur bis 1770 sind Daten vorhanden; also können gleitende Elf-Jahresschnitte nur bis 1765 ermittelt werden.

206 *Walter Frey,* Das Janusgesicht der Agrarmodernisierung: Der Verlust der sozialen Tragfähigkeit. Der demographische, ökonomische und soziale Transformationsprozeß des bernischen Amtsbezirks Konolfingen zwischen 1760 und 1880, Diss. phil. masch. Bern 1991, 289. Frey geht von 24 Jucharten (rund 9 ha) als Mindestbetriebsgröße für Marktfähigkeit aus.

207 In Stettlen bleiben die Werte bis 1680 hoch.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/



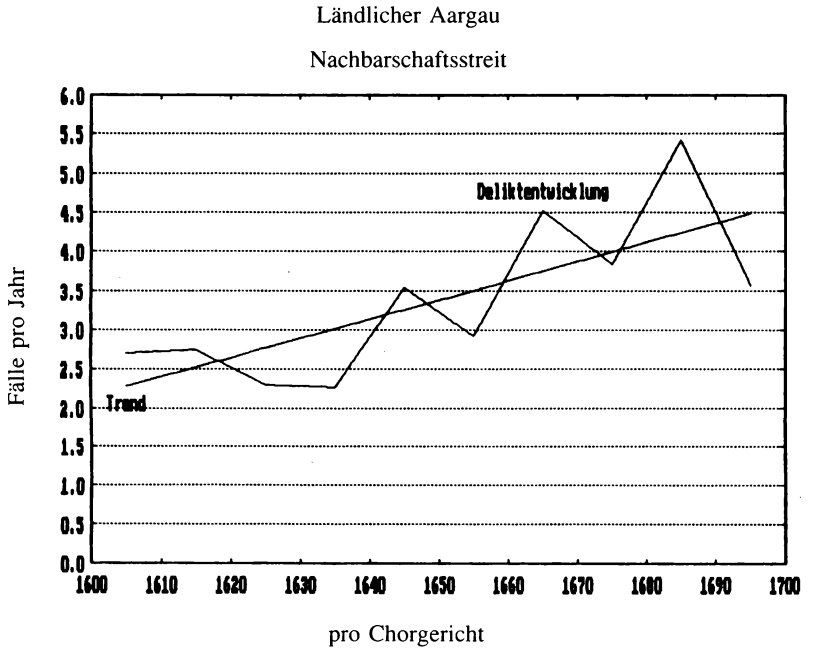


Abb. 4 und 5: Vechigen, Stettlen, Aargau — Trend der Deliktentwicklung, Werte auf 1000 Einwohner umgerechnet[208]

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Nach 1735 ist in Stettlen und Vechigen ein abrupter Abfall aller Werte festzustellen. M. E. muß man aber sehr vorsichtig sein, daraus auf einen plötzlichen Durchbruch zu schließen. Aus anderen Bereichen der chorgerichtlichen Tätigkeit gewinnt man den Eindruck, das Gericht habe immer mehr mit Illegitimität und Bettelhochzeiten zu tun gehabt. Es finde kaum noch die Zeit, weiter an der Pazifizierung der Gesellschaft zu arbeiten.

Kann vor diesem Hintergrund das Sinken der Zahlen von Nachbarschaftsstreit von einer nun einsetzenden schlagartigen Besserung herrühren? 200 Jahre lang seit der Reformation hatte sich keine signifikante Pazifizierung ergeben. Zwischen 1640 und dem Ende des 17. Jahrhunderts war die Aggressivität auf vorher ungekannte Skalenniveaus gestiegen, war zum Bauernkrieg eskaliert. Die allgemeine Säkularisierung ist eine Tatsache. Kann sie mit einem massiv verstärkten Einfluß der Kirche einhergegangen sein? Oder zeigen nicht gerade die sinkenden Zahlen den Einflußverlust der Kirche? Das ist keine rhetorische Frage. Es wird nötig sein, die Stellung der Kirche und des Glaubens im Leben des sich verändernden Dorfes zu bestimmen, bevor man eine Antwort findet.

Betrachten wir anschließend die Tatwerkzeuge:

Tabelle

Zeitliche Veränderungen im Anteil der Begleitdelikte an Nachbarschaftsstreit

in Prozent	Vechigen		Stettlen	
	Männer	Frauen	Männer	Frauen
Fluchen				
1572-1600	13,6	28,5		
1601-1650	4,8	8,3	38,2	26,8
1651-1700	41,6	38,0	59,0	41,9
1701-1750	52,1	16,6	77,1	27,5
1751-1798	66,6	22,2	80,0	44,4
Drohungen				
572-1600	15,9	9,5		
1601-1650	39,2	34,7	47,0	31,7
651-1700	16,0	32,3	9,1	14,5
1701-1750	18,8	25,0	—	—
1751-1798	16,6	55,5	—	—

208 Für den Aargau wurden die Werte absolut belassen. Sie wurden interpoliert aus den Angaben bei *Willy Pfister,* Das Chorgericht des bernischen Aargaus im 17. Jahrhundert, Aarau 1939, 41, 47. Die Vechiger Daten beziehen sich auf Nachbarschaftsstreit i. e. S. — vgl. Anm. 167.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Tabelle Fortsetzung

in Prozent	Vechigen		Stettlen	
	Männer	Frauen	Männer	Frauen
Ehrverletzung				
1572-1600	15,9	11,9		
1601-1650	14,2	36,1	41,1	51,2
1651-1700	17,8	22,5	82,9	95,1
1701-1750	15,9	53,3	51,4	82,7
1751-1798	30,0	—	10,0	22,2
Gewalt				
1572-1600	25,0	50,0		
1601-1650	25,0	19,4	38,2	14,6
1651-1700	27,9	23,9	56,8	20,9
1701-1750	33,3	31,6	48,5	10,3
1751-1798	10,0	—	75,0	22,2

In Stettlen und Vechigen bleibt die Gewaltrate bis ins 18. Jahrhundert hinein in etwa gleich hoch oder erhöht sich sogar. Sie steigt dann im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts in Stettlen noch stärker an, während sie in Vechigen bei beiden Geschlechtern sinkt. Bei den Stettler Männern erreicht sie eine Höhe von drei Viertel aller Streitigkeiten. Vor 1750 schwankt sie hier um 50 %, ein wesentlich höherer Wert als in der Nachbargemeinde.

Die im Vergleich zu Vechigen arme Gemeinde Stettlen leidet generell unter stärkerem sozialem Streß, und die Männer agieren wesentlich häufiger aggressiv. Solange keine sozialgeschichtliche Mikroanalyse vorliegt, die angesichts des völligen Fehlens von Steuern in der Frühen Neuzeit Berns fast unmöglich ist, können nur Vermutungen über die Gründe angestellt werden. Stettlen ist zumindest im 18. Jahrhundert ein „Weberdorf“[209]. Hier hatte schon die Ursachenanalyse auf die recht hohe Zahl von Diebstählen im Rahmen von Nachbarschaftsstreitigkeiten aufmerksam gemacht. Das deutet auf eine größere Armut in dieser Gemeinde[210]. Bestätigt wird dies durch einige bekannte sozialgeschichtliche Details wie die enorme Zuwanderung von Nichtburgern, die im 18. Jahrhundert die Mehrheit im Dorf

[209] Auch in Vechigen hat die Weberei eine — allerdings schwer einzuschätzende — Rolle gespielt. Die Anteile der Nichtburger zu den Burgern im 18. Jahrhundert (Vechigen 1 : 2, Stettlen tendenziell 2 : 1) weist allerdings in die Richtung, Vechigen als stärker traditionell geprägt zu begreifen. Vgl. *Otto Born*, Stettlen. Aus der Geschichte der Kirche und des alten Kirchspiels Stettlen, Stettlen 1991, 155 — aus den Kommunikantenrödeln berechnete Anteile (40 % Burger 1734-1773, 30 % 1774-1813).

[210] *O. Born*, Stettlen (Anm. 209), 105 f., 116 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

stellten und die eben offenbar zum Teil mit Weberei ihr Leben fristeten[211]. Insgesamt entsteht der wenn auch noch vage Eindruck einer stärker am Rande des Existenzminimums angesiedelten und stärkerem sozialem Druck ausgesetzten Gemeinde[212]. Ist das eine Erklärung dafür, daß Nachbarschaftsstreitigkeiten stärker von der verbalen (Fluchen) und physischen Gewalt der Männer geprägt sind als im Bauerndorf Vechigen? Liegt darin die Ursache dafür, daß die Unterschiede im Verhalten bei Männern und Frauen in der traditionell landwirtschaftlich geprägten Gemeinde Vechigen sehr gering sind?

Wenn man einmal die Daten aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die sehr niedrig und damit statistisch nicht tragfähig sind, ausblendet, dann ergibt sich in allen Gemeinden und allen Geschlechtern im Gewaltanteil keine deutliche Veränderung. Die Werte schwanken um einen fiktiven Mittelwert oder steigen sogar leicht an. Fluchen nimmt bei den Männern in beiden Gemeinden stark zu, während die Frauen hier keine klare Tendenz ausweisen. Ehrverletzungen bleiben sehr häufig, werden z. T. sogar noch zahlreicher. Die Zunahme der verbalen Formen geht aber wie gesehen nicht einher mit einer Abnahme von Tätlichkeiten. Drohungen nehmen dagegen eher ab. Das deutet aber nicht in Richtung auf eine Pazifizierung, eher darauf, daß Gewalt nicht warnend in Aussicht gestellt, sondern gleich verabreicht wird, eine eher größere Bereitschaft, gleich zuzuschlagen könnte daraus herausgelesen werden. Eine Besserung oder gar Pazifizierung tritt in der Art, Streit auszutragen, nicht ein.

V. Fazit

Anders als bei der Schwerstkriminalität stehen beim Nachbarschaftsstreit vor allem Hausväter und in einem überraschend hohen Maße auch Hausmütter vor dem Gericht. Die Konflikte erwachsen aus der Verteidigung der Interessen des Ganzen Hauses, dem die Hauseltern vorstehen, seien diese Interessen materiell oder beträfen sie die Reputation des Hauses. Sie sind in der Regel Ressourcen-Kämpfe. In Zeiten, in denen es im landwirtschaftlichen Arbeitsrhythmus leichter zu Grenzstreitigkeiten kommen kann, häufen sich die Auseinandersetzungen. Aber auch ganz allgemein dann, wenn sozialer Streß zunimmt, steigt die Aggressionsneigung. Dies zeigt sich im Blick auf den Preissturz 1643, der einmal die Menge der innerdörflichen Aggressionshandlungen stark anwachsen läßt und — nach

211 Ebd., 155 („Starke Zuwanderung"), 156 f. („Handwerk mit bleierner Decke"), 157-159 („Weberdorf", „Dichtbelegter Wohnraum").

212 Die Allmende wurde schon 1703 aufgeteilt. Vgl. *O. Born,* Stettlen (Anm. 209), 111. In Vechigen bestanden Allmenden 1764 noch: STAB B III 204: Vechigen — Pfarrberichte 1764.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

außen gewendet — 1653 zum Bauernkrieg eskaliert. Sind hier besonders die großen Bauern betroffen, wandelt sich die Tätigkeit des Chorgerichts im 18. Jahrhundert stark; es wird zunehmend zum Domestikationsinstrument für die wachsende Menge der Landlosen und Landarmen, der Hintersassen und Nichtburger.

Die Ehre steht bei den zu verteidigenden Gütern an vorderer Stelle. In der Sprache der Ehre werden aber auch materielle Konflikte, besonders im wirtschaftlichen Austausch („Dieb", „Lügner", „Meineidiger"), daneben generell Verstöße gegen die Gebote der nachbarlichen Liebe („Schelm", „Bösewicht", „Böse") ausgedrückt.

Das Chorgericht sieht seine Hauptaufgabe in der Versöhnung der Konfliktparteien, in der Aufrichtung und der Wiederherstellung „nachbarlicher Liebe". Dieser Quellenbegriff ist zentral für das Verständnis der schiedsgerichtlichen Funktion der Chorgerichte. Sie zielen auf Restitution, nicht auf Strafe, auch wenn sie Strafmittel einsetzen. Die Versöhnungsarbeit erstrebt theologisch die Reinheit der Abendmahlsgemeinde, wie das *Heinz Schilling* betont hat. Sie ist insofern Sozialregulierung, als sie versucht, einen Zustand des Friedens und der Liebe möglichst stabil zu erhalten, der im Alltag stets bedroht ist. Sie ist mehr, hat ein Telos außerhalb der Bestandserhaltung, weil sie versucht, eine christliche Gemeinschaft ohne Feindschaft zu stiften und zu Selbstbeherrschung und zivilisiertem Konfliktaustrag zu erziehen. Die christliche Botschaft enthält einen Pazifizierungsimpuls. Er ist dem dörflichen Konzept der guten Nachbarschaft sehr ähnlich. Deshalb wird das Chorgericht nicht bloß als Fremdzwang empfunden, sondern auch als Agent der „nachbarlichen Liebe".

Es gelang ihm aber nicht, einen „Kreiselkompaß" dauernd zu installieren, der die Gläubigen unabhängig von äußeren Einflüssen gemacht hätte. Ob es eine Sozialdisziplinierung — verstanden als langfristiger und lange wirksamer Wandel im Habitus — gegeben hat, ist fraglich. Bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts, also während zweier Jahrhunderte sittenzuchtlicher Arbeit, trat kein Wandel zum Besseren ein. Weder die Menge der Konflikte, auch relativ zur Bevölkerungsgröße, noch die Art, Konflikte auszutragen, wurde wesentlich verändert. Die Zahl der Anklagen sank spät, zum Ende des 18. Jahrhunderts hin, als eine zunehmende Säkularisierung auch die dörfliche Welt erfaßte. Die Arbeit von *Philippe Henry*[213] zum bernischen Nachbarstaat Neuenburg berichtet aber gleichzeitig von einer Vervierfachung der ordentlichen Gerichtsfälle. Deshalb wird man sehr skeptisch sein müssen, den Fall der chorgerichtlich abgeurteilten Konflikte als endlichen Sieg der Konfessionalisierung zu betrachten.

213 *P. Henry,* Neuchâtel (Anm. 111), 653 f., 703 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Reformierte Kirchenzucht und Ehrenhandel.

Das Amsterdamer Nachbarschaftsleben im 17. Jahrhundert*

Von Herman Roodenburg, Amsterdam

I.

In den letzten zehn bis fünfzehn Jahren haben sich Historiker in zunehmendem Maße mit der Ausübung der Kirchenzucht in der Republik der Vereinigten Niederlande auseinandergesetzt. Damit nahmen unsere Kenntnisse über das kirchliche und gesellschaftliche Leben erheblich zu, wenn es auch bedauerlich ist, daß das Interesse sich bisher auf die Zuchtausübung in der bevorrechtigten reformierten Kirche beschränkte. Wir warten weiterhin auf eine dem aktuellen Forschungsstand angemessene Studie über die Disziplin in den verschiedenen mennonitischen Kirchen[1]. Dank der bisher vorliegenden neueren Untersuchungen können wir inzwischen konstatieren, daß die absoluten Zahlen sowohl der Zuchtfälle wie auch der

---

* Dieser Beitrag wurde übersetzt von Frau Dr. M.-Th. Leuker, Westfälische Wilhelms-Universität Münster.

[1] Zur Kirchenzucht in der reformierten Kirche *Arie Th. van Deursen,* Bavianen en slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt, Assen 1974, 193-217; *Heinz Schilling,* Calvinistische Presbyterien in Städten der Frühneuzeit. Eine kirchliche Alternativform zur bürgerlichen Repräsentation? (Mit einer quantifizierenden Untersuchung zur holländischen Stadt Leiden), in: Städtische Führungsgruppen und Gemeinde in der werdenden Neuzeit, hrsg. v. W. Ehbrecht, Köln 1980, 385-444; *ders.*, Religion und Gesellschaft in der calvinistischen Republik der Vereinigten Niederlande. ‚Öffentlichkeitskirche' und Säkularisation; Ehe und Hebammenwesen; Presbyterien und politische Partizipation, in: Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit, hrsg. v. F. Petri, Köln 1980, 197-250; *M. Spiertz,* Die Ausübung der Zucht in der Ijsselstadt Deventer in den Jahren 1592-1619 im Vergleich zu den Untersuchungen im Languedoc und in der Kurpfalz, in: RheinVjbll 49 (1985), 139-172; *W. Bergsma,* Calvinismus in Friesland um 1600 am Beispiel der Stadt Sneek, in: ARG 80 (1989), 252-285; *E. Kloek,* Wie hij zij, man of wijf: vrouwengeschiedenis en de vroegmoderne tijd. Drie Leidse studies, Hilversum 1990, 78-121; *Herman Roodenburg,* Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700, Hilversum 1990. Zur Disziplin in den mennonitischen Kirchen vorläufig noch: *N. van der Zijpp,* Geschiedenis der doopsgezinden in Nederland, Arnheim 1952, 47-49, 55, 120. In der lutherischen Kirche wurde offenbar eine mündliche Zucht ausgeübt; siehe *Paul Estié,* Het plaatselijk bestuur van de Nederlandse Lutherse gemeenten. Ontstaan en ontwikkeling in de jaren 1566 tot 1686, Amsterdam 1987, 64-65.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

verhängten Strafen sich auf einem auffallend niedrigen Niveau bewegten. Betrachten wir einmal nur die im 17. Jahrhundert größte Gemeinde: In der Amsterdamer Gemeinde waren jährlich durchschnittlich 47 Fälle zu verzeichnen, obwohl sie ab der Mitte des 17. Jahrhunderts einige zigtausend Mitglieder gezählt haben muß. Auch wurden, von einer Ausnahme abgesehen, schon 1642 die letzten Exkommunikationen ausgesprochen[2]. Die Kirchenzucht wurde also keineswegs streng gehandhabt, jedoch auch nicht vernachlässigt. Wer die Kirchenratsprotokolle liest, stellt im Gegenteil bald fest, daß die Disziplin äußerst ernsthaft gehandhabt wurde. Dies galt für die Prädikanten und Ältesten, diejenigen also, die die Zucht praktizierten, und ebenso für die zahlreichen Gemeindemitglieder + nur sie konnten der Disziplin unterworfen werden + die zur Rechenschaft gezogen wurden. Nur vereinzelt äußerte jemand sein Mißfallen oder trieb sogar Spott mit dem Zuchtverfahren. Wir werden also hier mit dem Problem der Dunkelziffer konfrontiert, der unbekannten Zahl jener Übertretungen, von denen die offiziellen Instanzen niemals Kenntnis erhielten. Im Zusammenhang mit der Strafgerichtsbarkeit während dieser Periode ist auf dieses Problem bereits hingewiesen worden[3]. Es begegnet uns nun erneut auf einer niedrigeren Ebene, in der Kirchenzucht. Mit anderen Worten, wenn wir wissen möchten, welche Kräfte ein Gemeinwesen wie die Stadt Amsterdam im 17. Jahrhundert zusammenhielten, werden wir auch die informelleren Formen der sozialen Kontrolle in unsere Betrachtungen einbeziehen müssen. Es geht um ein Gesamtbild der verschiedenen Formen und um ihre Wechselbeziehungen.

Bei meiner Auswertung der Amsterdamer Kirchenratsprotokolle fiel mir auf, daß Begriffe wie Ehre und Schande offenbar innerhalb der damaligen Gesellschaft eine große Bedeutung besaßen. Zahlreiche Zuchtfälle, ob es um Zauberei ging, um unerlaubte Sexualität, Beleidigungen, Schlägereien oder Bankrotte, hingen unmittelbar mit der Ehre und dem guten Namen der Betroffenen zusammen. Mehr noch, Prädikanten und Älteste hatten diese Realitäten jeweils zu berücksichtigen. Sie stellten sich auf solche Wahrnehmungen ein und machten direkten Gebrauch von Klatsch und übler Nachrede, wenn sie bei Nachbarn, Familienmitgliedern und anderen Beteiligten Erkundigungen einzogen. Ihrerseits konnten die Gemeindemitglieder jederzeit wahlweise die Kirchenzucht oder die offiziösere individuelle Vermittlung durch die Prädikanten und Ältesten in Anspruch neh-

---

2 Genaue Angaben über Zahlen und Entwicklungstendenzen im Laufe des Untersuchungszeitraums (die meisten Fälle wurden zwischen 1610 und 1680 verzeichnet; der höchste Wert lag bei 67 Fällen pro Jahr) in: *Herman Roodenburg,* Onder censuur (Anm. 1), 137.

3 Siehe zur Strafgerichtsbarkeit *S. Faber,* Strafrechtspleging en criminaliteit te Amsterdam, 1680-1811. De nieuwe menslievendheid, Amsterdam 1983, 51, 101-109.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

men, wenn sie der Ansicht waren, daß ihre Ehre und ihr guter Name angetastet worden waren[4].

Leider ist die Verwobenheit der Zucht mit der informellen sozialen Kontrolle bisher kaum erforscht. Dies gilt für die niederländische ebenso wie für die internationale Forschung. Die meiste Aufmerksamkeit galt der Amtsausübung und den Disziplinierungsbestrebungen der kirchlichen Autoritäten. Einige Historiker haben die Zucht, wenn auch recht locker, mit den Ideen von Norbert Elias und Michel Foucault in Verbindung gebracht[5]. In den achtziger Jahren rückte vor allem Heinz Schilling eine dritte Perspektive in den Vordergrund. Für ihn war die Kirchenzucht, ob sie nun von der reformierten oder von anderen protestantischen Kirchen ausgeübt wurde, lediglich Teilaspekt eines viel umfassenderen gesellschaftlichen Phänomens, des Prozesses der ‚Sozialdisziplinierung'[6]. Damit formulierte er einen interessanten und wertvollen Interpretationsrahmen. Dennoch behindert uns meiner Meinung nach diese überbetonte Aufmerksamkeit für die Amtsführung und für den mehr oder weniger starken Zwang, den die Autoritäten ausübten, und zwar nicht nur bei dem Versuch, die mit der Dunkelziffer zusammenhängenden Probleme zu lösen. Denn gleichzeitig versperrt ein solches Herangehen unseren Blick auf die alltäglichen Strukturen, innerhalb derer die Zucht angewendet wurde. Und dies bedeutet zugleich, daß das genaue Funktionieren der Disziplin nur fragmentarisch sichtbar wird.

II.

Bekanntermaßen entlehnte Schilling den Begriff ‚Sozialdisziplinierung' dem Werk Gerhard Oestreichs. In zahlreichen Studien ging es Oestreich darum zu belegen, daß der frühmoderne Staat seine Untertanen einem umfassenden Disziplinierungsprozeß unterworfen habe. Diesen begriff Oestreich als fundamentalen Vorgang, als Eingriff, der nicht nur die sozialen Verhaltensweisen der Untertanen, sondern auch ihre psychischen Dis-

---

4 *Herman Roodenburg,* Onder censuur (Anm. 1), 39-43, 244-254, 347-361. Als Beispiel für individuelle Vermittlungsversuche (die sich in den Amsterdamer Kirchenratsprotokollen nur vermuten lassen) siehe den populären Bühnenschwank *Klucht van Hontghe bijt mij niet,* Amsterdam 1649.

5 Ein ernsthafter, aber nur ansatzweise gelungener Versuch, sich der Kirchenzucht aus der Perspektive der Zivilisationstheorie von Norbert Elias zu nähern: *Herman Roodenburg,* Predestinatie en groepscharisma. Een sociologische verkenning van de conflicten tussen Calvinisten en andere gelovigen in de Republiek, ± 1580-± 1650, in: Amsterdams Sociologisch Tijdschrift 8 (1981), 254-284.

6 Zuletzt dazu: *Heinz Schilling,* Civic Calvinism in Northwestern Germany and the Netherlands: Sixteenth to Nineteenth Centuries, Kirksville 1991, 40-41.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

positionen gravierend beeinflußte[7]. Er interessierte sich allerdings mehr für die ideengeschichtlichen als für die sozialgeschichtlichen Aspekte des frühmodernen Staatsbildungsprozesses. Erst in der Auseinandersetzung mit seinen Thesen integrierten Historiker wie Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling den Begriff ‚Sozialdisziplinierung' in einen gesellschaftsgeschichtlichen Ansatz. Beide konzentrierten sich auf die erste Phase dieses sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden Prozesses, auf die Phase der ‚Konfessionalisierung' (ca. 1550 bis ca. 1650). Ihr Interesse galt damit in erster Linie den Bestrebungen frühmoderner Staaten, auf ihrem jeweiligen Territorium eine weitgehende konfessionelle Vereinheitlichung zu erreichen, indem sie nur ein Bekenntnis zuließen. Darüber hinaus bemühte sich jede einzelne Konfession um eine interne Konsolidierung bezüglich ihrer Glaubensvorstellungen, ihrer moralischen Auffassungen, ihrer Organisationsstrukturen sowie ihres Ritus und war zugleich bestrebt, sich nach außen so strikt wie möglich abzugrenzen. Es kam zu einer engen Verflechtung von Kirche und Staat, wobei einerseits die neuen Landeskirchen dem Ausbau von Staatlichkeit dienten, wie andererseits die landesherrlichen Verwaltungen zu Agenten der Landeskirchen gerieten. Dieser vom Staat beherrschte Konfessionalisierungsprozeß entwickelte sich, so Reinhard, zum Schlüsselinstrument der ‚Disziplinierung und Homogenisierung der Untertanen'[8]. Schilling geht noch einen Schritt weiter. Für ihn stellt der Konfessionalisierungsprozeß einen ‚Fundamentalvorgang' in der europäischen Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts dar, ein Schlüsselphänomen im Kontext der frühmodernen Staatsbildung[9]. Er widmete sich vor allem den Entwicklungen in den protestantischen Territorien des Reiches, während Reinhard sich mit seinen Forschungen auf die katholischen Gebiete konzentrierte[10]. Inzwischen darf bezweifelt werden, ob tatsächlich von einer gesamteuropäischen Entwicklung auszugehen ist. So untersuchte Olaf Mörke die Übertragbarkeit des Konfessionalisierungsmodells auf die nie-

---

[7] Ein erhellendes Resümee der Auffassungen Oestreichs bietet *Winfried Schulze,* G. Oestreichs Begriff der Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit, in: ZHF 14 (1987), 265-302. Siehe auch *Gerhard Oestreich,* Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, insbes. 179-197; *ders.*, Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1980, insbes. 367-379.

[8] *Wolfgang Reinhard,* Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ZHF 10 (1983), 257-277, hier 268.

[9] *Heinz Schilling,* Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648, Berlin 1988, 275.

[10] Nachfolgend seien ihre wichtigsten einschlägigen Arbeiten angeführt: *Wolfgang Reinhard,* Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ARG 68 (1977), 226-251; *ders.,* Zwang, (Anm. 8); *Heinz Schilling,* Die Zweite Reformation als Kategorie der Geschichtswissenschaft, in: Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland — Das Problem der ‚Zweiten Reformation', hrsg. v. Heinz Schilling, Gütersloh 1986, 387-437; *ders.*, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988), 1-45.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

derländische Republik, wo insofern eine Sondersituation vorlag, als die reformierte Kirche nun einmal keine Staatskirche war, sondern lediglich eine ‚Öffentlichkeitskirche', eine bevorrechtigte Kirche unter einer Vielzahl von Kirchen. Mörkes Fazit fiel eher negativ aus. Er stellte fest, daß das Modell aufgrund der dezentralen politischen Struktur und der komplizierten multikonfessionellen Verhältnisse zumindest auf der Ebene des Gesamtstaates nicht griff. Seine Schlußfolgerung lautet: ‚Die These von der Konfessionalisierung als Fundamentalvorgang der europäischen Geschichte schlechthin ist zu überdenken[11].'

Wenn wir die Praxis der calvinistischen Kirchenzucht in der niederländischen Republik nochmals eingehend betrachten, so kann diesem Einwand noch ein zweiter hinzugefügt werden. Gerade wegen der eher losen Verflochtenheit von Kirche und Staat konnte die Disziplin, und zwar nicht nur in der reformierten Kirche, sondern auch bei den Mennoniten, auf besonders ‚reine' Weise ausgeübt werden. Die Zucht war in erster Linie ‚geistlicher' Natur. Sie war auf die Reinhaltung der eigenen ‚Gemeinschaft der Heiligen' gerichtet, sie war echte ‚Abendmahlszucht'. Entsprechend zielte die Disziplin nicht so sehr auf Bestrafung und Abschreckung, sondern vor allem auf die Reue, auf die innere Bekehrung des Sünders. Dies brachten die Strafen auch zum Ausdruck. Der Sünder konnte für kurze oder längere Zeit vom Abendmahl suspendiert werden. Bei großer Hartnäckigkeit konnte er sogar aus der Kirche ausgeschlossen werden, aber auch die Exkommunikation war immer noch darauf gerichtet, den Sünder an den Abendmahlstisch zurückkehren zu lassen[12].

Wie Schilling selbst in einem ausgezeichneten Aufsatz herausgearbeitet hat, unterscheidet sich die niederländische Kirchenzucht durch eben diese besonderen Merkmale essentiell von der Praxis der Zucht im calvinistischen Schottland oder in den calvinistischen Territorien im Reich. Wegen der engen Verzahnung von Staat und Kirche vollzog sich dort schon bald eine ‚Kriminalisierung' der Sünde: Den Gläubigen wurden auch Geld- und Leibstrafen auferlegt[13]. Schilling knüpft hier an, indem er konstatiert, daß gerade der Sonderfall der ‚Sündenzucht' sich nicht direkt in den gesellschaftsgeschichtlichen Prozeß der Sozialdisziplinierung einfügen läßt.

---

11 *Olaf Mörke,* ‚Konfessionalisierung als politisch-soziales Strukturprinzip? Das Verhältnis von Religion und Staatsbildung in der Republik der Vereinigten Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert, in: Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis 16 (1990), 31-60.

12 Eine genaue Beschreibung der Prozedur bei *Herman Roodenburg,* Onder censuur (Anm. 1), 115-134.

13 *Heinz Schilling,* ‚History of crime' or ‚history of sin'? Some reflections on the social history of early modern church discipline, in: Politics and society in Reformation Europe. Essays for Sir Geoffrey Elton on his 65th birthday, hrsg. v. J. Kouri / T. Scott, London 1987, 289-310.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zwar sei auch diese Form der Zucht als ein Teilaspekt des Gesamtprozesses zu betrachten, sie stelle jedoch gleichzeitig einen völlig ‚eigenständigen Beitrag' dar. Die Sündenzucht habe innerhalb des größeren, staatlich gesteuerten und auch instrumentalisierten Prozesses eher eine indirekte, unterstützende Rolle gespielt[14].

Meines Erachtens läßt diese summarische Positionsbestimmung noch zahlreiche Fragen offen. Ich vermisse in Schillings Charakterisierung der Kirchenzucht in der niederländischen Republik das Element der Freiwilligkeit und Soziabilität. Immerhin konnten ausschließlich die Kirchenmitglieder der Zucht unterworfen werden. Die Mitgliedschaft selbst war freigestellt, wenn es auch genügend Gründe dafür gab, sich vorzugsweise den Reformierten anzuschließen. So kamen für höhere öffentliche Ämter nur Mitglieder der bevorrechtigten Kirche in Betracht. Entsprechend mußten auch Arme, die die relativ wohlhabende reformierte Diakonie in Anspruch nehmen wollten, zunächst Gemeindemitglied werden. Dennoch war prinzipiell niemand gezwungen, der Öffentlichkeitskirche beizutreten. Schwerer als die genannten äußerlichen Gründe wog sicherlich das Gefühl der Zusammengehörigkeit. Ich denke dabei vor allem an die Soziabilität der Abendmahlsfeier und an den Wunsch dazuzugehören, der zweifellos eher aus persönlichen, religiösen Motiven resultierte, aber ebenso mit dem Bewußtsein der Respektabilität verbunden war. Zeitgenossen sahen das Abendmahl als ‚christliches Versöhnungs- und Friedensmahl'. Es ging um die Versöhnung mit Gott, aber zugleich auch um die Versöhnung der Mitglieder untereinander. Die Teilnahme war häufig überaus zahlreich, die Feier konnte Stunden dauern. In den Amsterdamer Kirchen traten immer wieder Ordnungsprobleme auf, weil diejenigen, die soeben zu Tisch gesessen hatten, sich nicht von dort wegbegeben konnten, da Scharen von Nachdrängenden ihnen den Durchgang versperrten[15].

Faktisch können wir gegen das Konfessionalisierungsmodell dieselben Einwände ins Feld führen, die auch gegen Foucaults Disziplinierungsthese vorgebracht worden sind. Den Anhängern der Konfessionalisierungsthese

---

14 Siehe zu dieser Schlußfolgerung seine Studien über die Hafenstadt Emden, wo die Zucht auf dieselbe Weise wie in den Niederlanden ausgeübt wurde: *Heinz Schilling,* Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emder Presbyteriums in den Jahren 1557-1562, in: Niederlande und Nordwestdeutschland. Studien zur Regional- und Stadtgeschichte Nordwestkontinentaleuropas im Mittelalter und in der Neuzeit, hrsg. v. W. Ehbrecht / H. Schilling, Köln / Wien 1983, 261-327, hier 326; *ders.*, Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert, in: Stände und Gesellschaft im Alten Reich, hrsg. v. G. Schmidt, Stuttgart 1989, 265-302, hier 302.

15 Über die versöhnenden Konnotationen des Abendmahls, die zahlreiche Beteiligung und die mannigfachen Ordnungsprobleme *Herman Roodenburg,* Onder censuur, (Anm. 1), 98-103, 140-141.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

warf man bisweilen vor, sie machten sich des ‚Etatismus' schuldig. Diesen Vorwurf halte ich für unbegründet. Zu Recht wurde darauf geantwortet, daß das Konzept ebenso auf kleinere Einheiten wie etwa die Stadt, die Gemeinde, das Presbyterium oder das Konsistorium anwendbar sei. Schilling und seine Mitstreiter scheinen jedoch zu übersehen, daß die gesellschaftliche Ordnung im frühmodernen Europa nicht allein durch Macht- und Herrschaftsstrukturen aufrechterhalten wurde, sondern ebenso durch Strukturen der Soziabilität wie Familie, Nachbarschaft und Abendmahlsgemeinschaft, die in hohem Maße auf dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Gegenseitigkeit basierten. Letztlich geht es, so Michael Ignatieff in seiner Kritik an Foucault, um die Frage, welches Gewicht wir den ‚consensual and voluntary aspects of human behaviour' beimessen wollen. Aus dieser Perspektive plädiert er für eine Erforschung aller informellen Kanäle, die das Problem der Dunkelziffern erhellen können, also jener zahlreichen Möglichkeiten der eigenständigen Konfliktlösung ohne Beteiligung offizieller Instanzen[16].

Wir können unsere Randbemerkungen auch anders formulieren. Ist es zutreffend, von Sozialdisziplinierung ausschließlich im Sinne eines Zwanges von oben oder sogar einer ‚Akkulturation' zu sprechen[17]? Ging es nicht eher um *negotiation,* um Unterhandeln und ‚alternative Definitionen der Situation'? Müssen solche Kategorien nicht nachdrücklich in die Diskussion einbezogen werden[18]? Das eigentliche Problem besteht darin, daß nicht nur Oestreich, sondern auch Reinhard und Schilling die disziplinarischen Strategien der Elite sehr stark betont haben. Ob diese Strategien auch erfolg-

[16] *Michael Ignatieff,* State, civil society and total institutions. A critique of recent social histories of punishment, in: Social control and the state. Historical and comparative essays, hrsg. v. S. Cohen / A. Scull, Oxford 1983, 75-105, hier 96-101.

[17] In seiner Kennzeichnung der ‚Zweiten Reformation', der calvinistischen Konfessionalisierung in einer Reihe deutscher Territorien wie der Kurpfalz, Nassau und Hessen, spricht Schilling sogar von einem ‚Akkulturationsprozeß' im Sinne Robert Muchembleds: Die Elite habe der Masse der Bevölkerung ihre eigene Kultur aufgezwungen. Siehe *Heinz Schilling,* Zweite Reformation (Anm. 10), 422-423. Kritik am Akkulturationsmodell übt jedoch *J. Wirth,* Against the acculturation thesis, in: Religion and society in early modern Europe 1500-1800, hrsg. v. K. Greyerz, London 1984, 66-78. Siehe auch *Peter Burke,* A question of acculturation?, in: Scienze, credenze occulte, livelli di cultura, hrsg. v. P. Zambelli, Florenz 1982, 197-204, hier 201-204. Inzwischen hat sich Muchembled auf seine ursprünglichen Ideen zurückbesonnen. Siehe *Robert Muchembled,* L'Invention de l'homme moderne. Sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime, Paris 1988, wo er beispielsweise schreibt: Die Volkskultur ‚est influencée par la culture des élites, sur laquelle elle déteint á son tour, dans des mouvements feutrés et profonds auxquels je n'ai pas donné leur juste place autrefois' (83).

[18] In diese Richtung argumentiert im Rahmen der globalen Diskussionen über Elite- und Volkskultur *Peter Burke,* Popular culture reconsidered, in: Mensch und Objekt im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Leben — Alltag — Kultur, hrsg. v. G. Jaritz, Wien 1990, 181-192, hier: 185-186. Vgl. *ders.*, History and Social Theory, Cambridge 1992, 84-88.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

reich waren, wie sie aufgenommen wurden und ob sie eventuell in bereits bestehende, eher informelle Formen der sozialen Kontrolle eingefügt wurden, ist kaum erforscht. Wir hören wenig oder nichts über die Erfahrungswelt der gesellschaftlichen Gruppierungen, die den Disziplinierungsbestrebungen von Kirche und Obrigkeit unterworfen waren, geschweige denn über die Rezeption, die ‚Strategien der Aneignung' innerhalb dieser Gruppierungen[19]. Auch die interessanten Archivstudien, die in den letzten Jahren unternommen wurden, wie beispielsweise die zur Kirchenzucht in der Hafenstadt Emden, haben daran wenig geändert, weil die Dokumente vor allem quantitativ ausgewertet wurden. Wo eine qualitative Analyse stattfand, blieb diese leider auf die Skizzierung der presbyterialen Gesamttätigkeit begrenzt. Die Amtsausübung wurde nur dem theologischen, religiösen und kirchlichen Kontext zugeordnet, nicht jedoch dem des lokalen Zusammenlebens mit seinen besonderen Strukturen und Institutionen[20]. Kurzum, wie Günther Lottes unlängst anmerkte, der *status quo ante* ist allzu amorph geblieben[21].

Ich möchte denn auch dafür plädieren, den so häufig angewandten ‚Blick von oben' einzutauschen gegen einen ‚Blick von unten', gegen die Perspektive der Betroffenen. Wenn wir uns ein detailliertes Bild vom Funktionieren der reformierten Zucht machen wollen (ganz gleich, ob wir über die niederländische Republik sprechen oder über die deutschen Territorialstaaten, in denen der Staat viel stärker in die kirchlichen Verhältnisse involviert war), müssen wir unsere Forschungen mit einer historisch-anthropologischen Analyse verbinden. Sie sollte insbesondere beim alltäglichen Ehrenhandel ansetzen. Unter diesen Oberbegriff fallen nicht nur die Netzwerke von Klatsch und übler Nachrede, innerhalb derer die eigene Ehre und die der anderen permanent diskutiert und gemessen wurden. Es geht gleichermaßen um den Inhalt der ausgetauschten Beleidigungen, um ihre möglichen Formen sowie um die Folgen: die Wiederherstellung der Ehre oder der bleibende Gesichtsverlust.

Aus dieser Perspektive könnten wir feststellen, daß immer wieder nicht nur Institute wie die Kirchenzucht, sondern auch andere vergleichbare Instanzen in Anspruch genommen wurden. Für die niederländische Republik ist auf die *banken van kleine zaken* (Gerichte für Bagatellfälle) zu verweisen, niedere Gerichte, deren Aufgabe vor allem darin bestand, die

---

19 Siehe zu diesen Strategien die bekannte Studie von *Roger Chartier,* Lectures et lecteurs dans la France d'ancien régime, Paris 1987. Vgl. *Peter Burke,* Popular culture (Anm. 18), 187-188.

20 Siehe vor allem *Heinz Schilling,* Sündenzucht (Anm. 14), 267-268.

21 *Günther Lottes,* Disziplin und Emanzipation. Das Sozialdisziplinierungskonzept und die Interpretation der frühneuzeitlichen Geschichte, in: Westf. Forsch. 42 (1992), 63-74, hier 64-65.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Parteien zu ‚accorderen', zu einer Einigung zu bringen[22]. Dasselbe galt für die *buurtmeesters,* die Vorsteher der sogenannten *gebuurten* (Nachbarschaften), in denen sich die Bewohner eines Stadtviertels freiwillig organisiert hatten. Solche *gebuurten,* die meist einige Straßen und Gassen umfaßten, gab es in zahlreichen Städten der Provinz Holland, unter anderem in Leiden, Den Haag, Haarlem und Rotterdam, bezeichnenderweise jedoch nicht in Amsterdam[23]. Eine dritte Instanz war das Notariat. Im Gegensatz zu den *buurtmeesters* und den *banken van kleine zaken* waren Notare nicht befugt, aktiv als Vermittler aufzutreten. Sie konnten allenfalls als Botschafter, als Mittelsmänner zwischen den Parteien wirken. Eine der im Ehrenhandel angewandten Strategien bestand darin, daß man eine Notariatsurkunde aufsetzen ließ, um den Gegner unter Druck zu setzen[24].

In den folgenden Abschnitten möchte ich das Funktionieren solcher Formen der Konfliktregelung an Beispielen aus dem Nachbarschaftsleben in Amsterdam im 17. Jahrhundert illustrieren. Ich konzentriere mich dabei auf zwei dichtbevölkerte Gegenden, den Jordaan und das Nieuwmarktviertel. Nach einer kurzen Skizze der komplexen Gesellschaftsstrukturen in Amsterdam versuche ich einen Eindruck davon zu vermitteln, wie Ehrenhändel verliefen und auf welche Weise die verschiedenen Instanzen hinzugezogen wurden. Schließlich werde ich das Gesamtbild der Inanspruchnahme dieser Instanzen nochmals zur These der Sozialdisziplinierung in Beziehung setzen. Mehr als eine vorläufige Erkundung des Untersuchungsfeldes kann hier nicht geleistet werden, denn die eigentliche Forschungsarbeit steht noch bevor.

III.

Ein Vergleich der gesellschaftlichen Entwicklungen in der niederländischen Republik mit den Entwicklungen im übrigen frühneuzeitlichen Europa fördert zahlreiche Unterschiede zutage. Oben wurde bereits auf die

---

22 Eine ausführliche Übersicht dieser Kollegien und ihrer besonderen Funktionen bietet *C. M. G. ten Raa,* De oorsprong van de kantonrechter, Deventer 1970, 128-173.

23 Siehe zu diesen Vereinigungen *Herman Roodenburg,* Naar een etnografie van de vroegmoderne stad. De ‚gebuyrten' in Leiden en Den Haag, in: Cultuur en maatschappij in Nederland 1500-1850. Een historisch-antropologisch perspectief, hrsg. v. P. te Boekhorst / P. Burke / W. Frijhoff, Amsterdam / Heerlen 1992, 219-244. Eine deutsche Fassung, die allerdings noch eher skizzenhaften Charakter hat: *ders.*, ‚Freundschaft', ‚Brüderlichkeit' und ‚Einigkeit'. Städtische Nachbarschaften im Westen der Republik, in: Ausbreitung bürgerlicher Kultur in den Niederlanden und Nordwestdeutschland, hrsg. v. T. Dekker u. a., Münster 1991, 10-24.

24 Siehe *Herman Roodenburg,* De notaris en de erehandel. Beledigingen voor het Amsterdamse notariaat 1700-1710, in: Schimpen en schelden. Eer en belediging in Nederland, ca. 1600-ca. 1850, hrsg. v. A. Keunen / Herman Roodenburg [= Volkskundig Bulletin 18 (1992), 3], 367-388.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Multikonfessionalität und das damit zusammenhängende besondere Verhältnis zwischen Kirche und Staat verwiesen. Auffallend ist ebenso die weitgehende Urbanisierung des Landes. Um 1675 wohnten rund 42 Prozent der Bevölkerung in den Städten. Dies war vor den großen Urbanisierungsprozessen des 19. Jahrhunderts wahrscheinlich das höchste in Europa erreichte Niveau. Die meisten dieser Stadtbewohner, ungefähr zwei Drittel, lebten in Holland. Zu nennen sind hier in erster Linie die Städte Amsterdam, Haarlem, Leiden, Rotterdam, in zweiter Linie auch Den Haag[25].

Bemerkenswerterweise hat dieser Befund nicht dazu geführt, daß niederländische Historiker sich intensiver als ihre ausländischen Kollegen mit dem Nachbarschaftsleben in der frühneuzeitlichen Stadt auseinandergesetzt hätten. Ursache dieser Vernachlässigung dürfte einmal mehr die altbekannte Unterscheidung von ‚Gemeinschaft' und ‚Gesellschaft' gewesen sein, die weitverbreitete Überzeugung, daß Urbanisierung unausweichlich das Auseinanderfallen allen Gemeinschaftslebens bewirkt. Glücklicherweise hat sich hier in den letzten Jahren eine deutliche Wende vollzogen[26]. Dies belegt unter anderem die minuziöse Studie von Jeremy Boulton über London im 17. Jahrhundert. Er konstatierte, daß die Anonymität in dieser Stadt viel geringer war als lange Zeit angenommen. Es stellte sich heraus, daß man die Bedeutung der alltäglichen Kontakte zwischen den Nachbarn nicht hoch genug einschätzen kann[27]. Eine weitere herausragende Studie bezieht sich auf die Nachbarschaften in Paris im 18. Jahrhundert. Der Autor David Garrioch charakterisierte die Nachbarschaften sogar als ‚urban villages'. Er entlehnte diesen Ausdruck dem Werk von Richard Cobb über eben jene Pariser Nachbarschaften, ursprünglich wurde er jedoch von dem amerikanischen Soziologen Herbert Gans geprägt[28]. Unlängst konsta-

---

25 Siehe zu diesen Angaben: *A. M. van der Woude,* Demografische ontwikkeling van de Noordelijke Nederlanden 1500-1800, in: Algemene Geschiedenis der Nederlanden, hrsg. v. D. P. Blok u. a., Haarlem 1977-1983, Bd. V, 134-139.

26 Eine wertvolle Übersicht liefert *Robert Jütte,* Das Stadtviertel als Problem und Gegenstand der frühneuzeitlichen Stadtgeschichtsforschung, in: BllDtLdG 127 (1991), 235-269. Es wird kaum ein Zufall sein, daß Historiker des Spätmittelalters, einer Zeit, in der die Städte noch relativ übersichtlich waren, dem Nachbarschaftsleben bereits früher Aufmerksamkeit schenkten. Siehe beispielsweise *D. O. Hughes,* Kinsmen and neighbours, in: The medieval city. Essays in honor of Robert S. Lopez, New Haven / London 1977, 95-112; *D. V. / F. W. Kent,* Neighbours and neighbourhood in Renaissance Florence. The district of the Red Lion in the fifteenth century, New York 1982; *D. Romano,* Charity and community in early Renaissance Venice, in: Journal of Urban History 11 (1984), 63-81; *C. Klapisch-Zuber,* Kins, Friends and Neighbours. The urban territory of a merchant family, in: *dies.*, Women, family and ritual in Renaissance Italy, Chicago 1985, 68-93.

27 *Jeremy Boulton,* Neighbourhood and society. A London suburb in the seventeenth century, Cambridge 1987, hier 292.

28 *David Garrioch,* Neighbourhood and community in Paris 1740-1790, Cambridge 1986; Eine nah verwandte Studie verfaßte *Th. Brennan,* Public drinking and popular culture in eighteenth-century Paris, Princeton 1988. Siehe zum Begriff

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tierten die belgischen Historiker Catharina Lis und Hugo Soly, daß es auch in Gent und Antwerpen ein lebendiges Nachbarschaftsleben gegeben hat[29]. In meinen eigenen Forschungen zu Amsterdam im 17. Jahrhundert trat ebenfalls ein Nachbarschaftsleben zutage, das keineswegs von Gleichgültigkeit und Anonymität geprägt war. Ebenso wie in Paris scheint es in den Amsterdamer Nachbarschaften eine interne soziale Kontrolle gegeben zu haben, die in hohem Maße auf Begriffen wie Ehre und Schande basierte, auf dem Streben nach Wahrung der eigenen Reputation und Ehrbarkeit[30].

Wir können schlußfolgern, daß mit der zunehmenden Aufmerksamkeit für das Nachbarschaftsleben in der frühmodernen Stadt auch das Interesse an Begriffen wie Ehre und Schande sowie am Ehrenhandel gewachsen ist. Einige Historiker plädierten sogar nachdrücklich dafür, die Stadtgeschichte mit einer Geschichte der Ehre zu verbinden. Dabei verwiesen sie auf weitgehende Übereinstimmungen zwischen dem Ehrbegriff, den sie bei ihren Forschungen antrafen, und dem von Ethnologen für eine Reihe mediterraner Gesellschaften beschriebenen Ehrkonzept[31]. Denn dort wie auch in den frühneuzeitlichen Städten stoßen wir weniger auf einen ‚aristokratischen', sondern vielmehr auf einen ‚demokratischen' oder wie er zuweilen genannt wurde ‚plebejischen' Code: Konzepte von Ehre und Ehrbarkeit, die auch für kleine Handwerker und Ladenbesitzer galten[32].

Es wurde zu Recht darauf hingewiesen, daß die komplexen Sozialstrukturen in der frühneuzeitlichen Stadt sich von den Verhältnissen in den von Ethnologen untersuchten Dorfgemeinschaften doch recht deutlich unterscheiden. Dies gilt selbstverständlich auch für die Städte in der niederländischen Republik[33]. Wir müssen beispielsweise von einer erheblichen Kluft zwischen Reich und Arm ausgehen. Seit dem 16. Jahrhundert verschärften die sozialen Gegensätze sich sehr schnell, nicht nur in Amsterdam, auch in

---

‚urban village' *Herbert J. Gans,* The urban villagers, New York 1962. Übrigens gebrauchen sowohl Boulton als auch Garrioch den Ausdruck mit größter Vorsicht. Sie verwenden ihn eher als ein ‚sensitizing concept' im Sinne des Soziologen Herbert Blumer.

29 *Catharina Lis / Hugo Soly,* Te gek om los te lopen? Collocatie in de 18de eeuw, Turnhout 1990, 125-139.

30 *Herman Roodenburg,* Onder censuur (Anm.4).

31 *Peter Burke,* The historical anthropology of early modern Italy. Essays on perception and communication, Cambridge 1987, 13-14; *Martin Dinges,* Die Ehre als Thema der Stadtgeschichte. Eine Semantik im Übergang vom Ancien Régime zur Moderne, in: ZHF 16 (1989), 409-440; siehe auch *ders.*, ‚Weiblichkeit' in ‚Männlichkeitsritualen'? Zu weiblichen Taktiken im Ehrenhandel in Paris im 18. Jahrhundert, in: Francia 18 (1992), 71-98.

32 ‚Plebeian notions of honour': siehe *James A. Sharpe,* Defamation and sexual slander in early modern England. The church courts at York, York 1980; ‚craftsmen and shopkeepers': siehe *Peter Burke,* Historical anthropology (Anm. 31), 14.

33 Zu den folgenden Angaben ausführlicher: *Herman Roodenburg,* Naar een etnografie (Anm. 23), hier 225-232.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

anderen Städten. Die konfessionelle Gemengelage verlieh vor allem den Städten im Westen des Landes eine komplexe, pluralistische Struktur. Gerade hier traten in den gegenseitigen Beziehungen die meisten Probleme auf. Hinzu kamen permanente Mobilität und Masseneinwanderung mit allen dazugehörigen Folgen. Die hohe Urbanisierung, die hier am Ende des 17. Jahrhunderts erreicht war, hatte sich in weniger als hundert Jahren entwickelt. So zählte Amsterdam um 1590 noch rund 33.000 Einwohner, um 1675 jedoch war diese Zahl bereits auf über 200.000 gestiegen. Im selben Zeitraum wurde die Stadt mehrmals erweitert, ohne daß das Problem der Überbevölkerung gelöst werden konnte. Der Zustrom von Immigranten ließ nicht nach. Sie kamen nicht nur aus den Niederlanden, sondern von allen Ecken und Enden Europas: aus Spanien (von dort waren die sephardischen Juden geflüchtet), aus Frankreich, den südlichen Niederlanden, England, Skandinavien, Deutschland und sogar Osteuropa. Dorther kamen unter anderem Tausende aschkenasischer Juden.

Ein solcher Zustrom mußte einfach Probleme mit sich bringen, allein schon weil die Neuankömmlinge zum größten Teil mittellos und ohne Broterwerb waren. In Amsterdam kamen sie vor allem im Jordaan und im Nieuwmarktviertel unter. Mit diesen Stadtteilen hatte sich der Kirchenrat denn auch am intensivsten auseinanderzusetzen. Dennoch bildeten diese Viertel sicherlich keine Gettos. So lebten im Jordaan auch bessergestellte Familien. Sie wohnten allerdings an den breiteren Straßen, die Armen hausten dahinter. Viele Hinterhöfe waren mit einem Gewirr hölzerner Häuser bebaut. Diese Wohnungen bestanden zum großen Teil aus nur einem Zimmer; um sie zu erreichen, mußte man durch ein Labyrinth enger Gassen und schmaler Gänge hindurchfinden. Ganze Familien waren dort eng zusammengepfercht. Derselbe ‚Verdichtungsprozeß' vollzog sich im Nieuwmarktviertel, allerdings scheint die Entwicklung dort im Einzelnen etwas anders verlaufen zu sein. Dort wurden viele Häuser in abgetrennte Wohnungen unterteilt. Die Familien wohnten in den Vorder- und Hinterhäusern, aber auch in den Kellern und den zahlreichen Vorder- und Hinterzimmern.

Weil die Immigranten buchstäblich aus allen Himmelsrichtungen stammten, muß in diesen Vierteln, vor allem im 17. Jahrhundert, eine bunte Mischung von Kulturen, Sprachen und Dialekten existiert haben. Zu dieser Zeit waren die zahlreichen Immigranten der ersten Generation sicherlich noch unverkennbar zu identifizieren. Die Lustspiele, die damals im Amsterdamer Theater aufgeführt wurden, liefern dafür manch schönes Beispiel. So spricht in der *Klucht van de moffin* die mit dem gängigen Spottnamen ‚moffin' für Deutsche belegte Titelheldin Trijn, ein altes ‚Lumpenweib', noch westfälische Mundart, ihr Sohn Lammert dagegen spricht bereits Amsterdamer Dialekt.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Einen Großteil der Zuwanderung können wir als *chain migration,* als Kettenmigration bezeichnen. Viele der Neuankömmlinge kamen bei Familienmitgliedern, Landsleuten oder Glaubensgenossen unter. So gab es wohl in jedem Viertel Straßen oder Gassen, wo Franzosen, Wallonen, Flamen, Norweger oder Dänen sich nahe beieinander niedergelassen hatten. Dies galt auch für den größten Teil der Juden, sowohl für die Sephardim wie für die Aschkenasim, die sich im zu Beginn des 17. Jahrhunderts entstandenen Judenviertel konzentrierten. Dennoch konnte auch diese Kettenmigration nicht verhindern, daß es häufig zu Konflikten und Spannungen kam. Die Kontakte zu den aus Osteuropa stammenden ärmeren Juden blieben wahrscheinlich bis ins 18. Jahrhundert hinein problematisch. Regelmäßig stoßen wir auf Berichte darüber, daß die Aschkenasim auf der Straße belästigt oder sogar mißhandelt wurden. Daß es auch Spannungen unter anderen Bevölkerungsgruppen gab, belegen zahlreiche Lustspiele aus jener Zeit. Die *Klucht van de moffin* war eines von zahlreichen Stücken, in denen mit der Kleidung, den Dialekten und anderen Eigenarten der Neuankömmlinge Spott getrieben wurde. Ein ganz anderes Problem, mit dem beide Viertel zu tun hatten, war die ständige Belästigung durch die Prostitution, die in einer Hafenstadt wie Amsterdam ein enormes Ausmaß hatte[34]. Daneben gab es auch Probleme mit gesellschaftlichen Randgruppen, zu denen vor allem vagabundierende, marginale Existenzen gehörten. Von hier aus gab es, ebenso wie aus dem Prostituiertenmilieu, Querverbindungen zur kriminellen Unterwelt.

Wir dürfen vermuten, daß gerade innerhalb eines so instabilen, unübersichtlichen Sozialgefüges der Ehrenhandel besonders wichtig war. Gerade in Gegenden wie dem Jordaan oder dem Nieuwmarktviertel, wo so viele Neuankömmlinge Unterschlupf fanden, mußte man einfach wissen, woran man miteinander war. Wir können wahrscheinlich davon ausgehen, daß die Situation sich nicht gravierend von den Verhältnissen unterschied, die Garrioch für Paris im 18. Jahrhundert beschrieben hat. Auch dort herrschte ja eine kontinuierliche Zuwanderung. Über die Herkunft und damit über die Vergangenheit der anderen wußte man wenig, wenn auch Kleidung, Dialekt oder Umgangsformen immer noch einige Anhaltspunkte boten. Im allgemeinen wurden die Menschen jedoch nicht nach ihrer Herkunft, sondern nach ihrem tatsächlichen Verhalten beurteilt. Das dürfte auch für Amsterdam im 17. Jahrhundert gegolten haben. Die Städter werden wohl kaum jenen unverhüllten Argwohn an den Tag gelegt haben, mit denen Dorfbewohner so häufig allen Fremden gegenübertraten. Eher können wir

---

34 Siehe zur Prostitution und zur ständigen Belästigung der Bewohner der Nachbarschaft den ausgezeichneten Aufsatz von *L. C. van de Pol,* Prostitutie en de Amsterdamse burgerij. Eerbegrippen in een vroegmoderne stedelijke samenleving, in: Cultuur en maatschappij (Anm. 23), 179-218.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

eine offene Soziabilität voraussetzen, eine Bereitschaft, Neuankömmlinge ohne Schwierigkeiten zu akzeptieren. Es handelte sich nach Garrioch um eine ‚open but defensive sociability'. Einerseits suchte man bereitwillig den Kontakt, andererseits bot diese Offenheit die Möglichkeit, alles Nötige in Erfahrung zu bringen, ohne den anderen zu brüskieren. Die Offenheit hatte allerdings ihre Grenzen. Neulinge, die sich niederlassen wollten, akzeptierte man ohne viel Aufhebens; dagegen grenzte man vagabundierende Randexistenzen aus. Sie wurden durchaus als Bedrohung erfahren[35].

IV.

Selbstverständlich müssen wir diese komplexen Hintergründe ständig im Auge behalten, wenn wir uns mit dem Ehrenhandel beschäftigen. Leider ist es keineswegs einfach, dieses informelle Sozialsystem mit seinen durch Klatsch und Tratsch aufrechterhaltenen Vernetzungen anschaulich darzustellen. Die Detailliertheit, mit der diese Kommunikationsnetze in zeitgenössischen Lustspielen beschrieben werden — eine Detailliertheit, die es sogar ermöglicht, die geführten Dialoge diskursanalytisch auszuwerten[36] — werden wir nur mit Mühe erzielen können. Was jedoch bis dato den Kirchenratsprotokollen sowie den Gerichts- und Notariatsakten zu entnehmen war, stimmt auffallend mit Garriochs Befunden zum Nachbarschaftsleben in Paris im 18. Jahrhundert überein. Auch in diesen Quellen stoßen wir auf zahlreiche Beleidigungsklagen, wobei auffällt, daß die Kläger ihre Anzeige immer wieder mit dem drohenden oder tatsächlichen Schaden für ihre Ehre und ihren guten Namen motivierten. Diese Menschen beurteilten einander wohl kaum nach psychologischen Kriterien. Sie verließen sich in erster Linie auf den Namen, den jemand hatte, auf die Reputation, die er oder sie in der Nachbarschaft genoß. Wenn irgendeine Frau eines zweifelhaften Verhaltens beschuldigt wurde, jedoch bei ihren Nachbarn als fromme Christin bekannt war, die regelmäßig zur Kirche ging, wurde sie leicht für unschuldig gehalten. Waren dagegen über einen der Nachbarn schon früher Gerüchte im Umlauf gewesen, wenn es auch Jahre zurücklag, dann wog jede neue Beschuldigung um so schwerer. Und das konnte ernste Folgen haben: den Verlust der Kundschaft, Entlassung oder sogar Verbannung aus dem Stadtviertel[37].

---

35 *David Garrioch,* Neighbourhood and community (Anm. 28), 7, 227-231.

36 Beispiele für eine solche Analyse bei *Maria-Theresia Leuker,* Schelmen, hoeren, eerdieven en lastertongen. Smaad en belediging in zeventiende-eeuwse kluchten en blijspelen, in: Schimpen en schelden (Anm. 24), 314-339.

37 Siehe zu Paris im 18. Jahrhundert *David Garrioch,* Neighbourhood and community (Anm. 28), 37-38. Vgl. *ders.*, Verbal insults in eighteenth-century Paris, in: The social history of language, hrsg. v. P. Burke / R. Porter, Cambridge 1987, 104-119.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zu Ende des 16. Jahrhunderts bereits warnte einer der Amsterdamer Prädikanten vor den Gefahren von Klatsch und übler Nachrede. Wie eine Wunde immer eine Narbe hinterlasse, schrieb er, ‚so, wie auch immer man sich rechtfertigen und von der üblen Nachrede säubern mag, bleiben dennoch böse Vermutungen zurück'. Dieser Prädikant durchschaute zudem die psychologischen Mechanismen des Klatsches. Wenn jemand einen anderen beschimpfe, so rechne er auf eine ‚Vermehrung' seiner eigenen ‚Ehre und seines guten Namens, und zwar in dem Maße, wie er diese dem anderen entzieht, den er beschimpft[38]. Mit anderen Worten, die Ehre, die der eine verlor, konnte der andere hinzugewinnen. Die so entstandene Gewichtsverteilung war jedoch prekär; im Klatsch wurde die Position des einzelnen immer wieder überprüft[39]. In Garriochs Worten: Die eigene Ehre, die eigene Reputation war so wichtig, ‚because it gave people a place within that community'[40].

In archivalischen Quellen wie auch in den Lustspielen aus jener Zeit können wir feststellen, daß Frauen fast ausschließlich bezüglich ihrer ‚sexuellen' Reputation angegriffen wurden. Männer dagegen attackierte man vorzugsweise wegen ihrer ‚beruflichen' oder ‚ökonomischen' Ehrbarkeit[41]. In den meisten Fällen wurden Frauen als ‚hoer' (Hure) oder mit allerlei phantasievollen Variationen dieses Ausdrucks beschimpft. Männer dagegen bezeichnete man als ‚schelm', ‚dief' (Dieb) oder auch ‚bankroetier' (Bankrotteur). Mit solchen Schimpfwörtern konnte man den guten Ruf des anderen zerstören, besonders wenn die Beleidigung in der Öffentlichkeit geäußert wurde, vorzugsweise auf offener Straße, auf dem Markt oder in der Kirche.

Es ist allerdings schwierig, die Hintergründe dieser genusspezifischen Differenzierung zu erhellen, die in Studien über die frühe Neuzeit immer wieder erwähnt wird[42]. Jedenfalls müssen wir uns vor Augen halten, daß ‚schelm' gewiß keine unschuldige Titulierung war. So einer erledigte seine Arbeit nicht gut, hielt Versprechen nicht ein, oder war sogar ein regelrechter Betrüger: Die Bezeichnung war äußerst vieldeutig. So ging beispielsweise 1706 der Obergeselle Christiaen Wensel — wir kommen auf seinen Fall

38 *Herman Roodenburg,* Onder censuur (Anm. 1), 350.

39 Vgl. *J. R. Farr,* Hands of Honor. Artisans and their world in early modern France (1550-1650), Ithaca / London 1986, 185. Der Autor verweist auf *Y. Castan,* Honnêteté et relations sociales en Languedoc, 1715-1780, Parijs, 1974, 13, wo der Autor genau diese heikle Gewichtsverteilung beschreibt: ‚exiger le maximum de reconnaissance pour soi, tout en accordant le minimum possible à autrui.'

40 *David Garrioch,* Neighbourhood and community (Anm. 28), 116.

41 Zu diesem Ergebnis kommt auf der Grundlage der Lustspiele *Maria-Theresia Leuker,* Schelmen (Anm. 36), 318-319.

42 Siehe zu diesem Unterschied beispielsweise: *James A. Sharpe,* Defamation (Anm. 32), 10, 16, 27-28; *Peter Burke,* Historical Anthropology (Anm. 31); *David Garrioch,* Verbal insults (Anm. 37), 107-112.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

später zurück — zum Notar, weil er als ‚schelm' und als ‚Pfuscher, der sein Handwerk nicht verstand' beschimpft worden war. Einen solchen Verdacht konnte er schwerlich auf sich sitzen lassen. Ausdrücke wie ‚schelm' und ‚dief' wurden auch unter den Tuchscherern verwendet, wenn einer von ihnen ‚für schmutzig erklärt' wurde, wenn er von seinen Kollegen aus der Gilde ausgeschlossen wurde. So einer galt als ‚unehrlich', er hatte seine Ehre verloren und wurde auch sozial stigmatisiert[43]. Ebenso handelte es sich um eine ernste Angelegenheit, wenn Bezeichnungen wie ‚schelm' und ‚bankroetier' in einem Atemzug verwendet wurden[44]. Im Jahre 1707 brach im Amsterdamer Rathaus ein Tumult aus, und zwar genau vor der Tür des Bürgermeisterzimmers. Es stellte sich heraus, daß ein ehemaliger Steuerpächter von einem anderen als Bankrotteur, Schelm, Schurke und ‚platluis' (Filzlaus bzw. Habenichts) beschimpft worden war. Einer der Umstehenden war jedoch eingeschritten und hatte den Beleidiger gefragt, ‚ob er wohl wisse, daß dies Dinge von sehr großer und schwerwiegender Konsequenz seien'[45]? Solche Schimpfwörter suggerierten völlige Unzuverlässigkeit, im Falle besonders heftiger Verwünschungen sogar Niederträchtigkeit und Ehrlosigkeit. Dasselbe galt für einen Ausdruck wie ‚dief'. Dieses Schimpfwort fungierte beinahe als Synonym für ‚schelm'.

Eine ähnlich umfassende Bedeutung besaß auch der Schimpfname ‚hoer' (Hure). Es wäre allerdings verfehlt, hinter dem Schimpfwort ‚hoer' nur den Vorwurf der Prostitution zu vermuten. ‚Hoerdom' oder ‚hoererij' (Hurerei) umfaßte viel mehr. Als Synonym für ‚onkuisheid' (Unkeuschheit) oder ‚onecht' (buchstäblich: Unehe) bezeichnete das Wort vielmehr jegliche Sexualität außerhalb der Ehe (‚echt'). Nicht nur die Prostitution, sondern auch alle Formen außerehelicher Sexualität wie der Ehebruch fielen darunter[46]. In einem der Ehezwiste, die in einer Notariatsurkunde festgehalten wurden, dreht sich alles eindeutig um diese umfassende Bedeutung. Betroffen war eine gewisse Lijsbeth Gramma, die von ihrem Mann als ‚beest' (Biest) und ‚eetbrekerse hoer' (eidbrüchige Hure) beschimpft worden war. Es wird nicht einmal deutlich, ob sie tatsächlich das Ehegelöbnis gebrochen, also Ehebruch begangen hatte, aber ihr Mann hatte sie dermaßen mißhandelt, so die Zeugen, ‚daß sie von den Schlägen am ganzen Körper blau war'[47].

---

[43] *R. M. Dekker,* Labour conflicts and working-class culture in early modern Holland, in: IntRevSocHist 35 (1990), 393-397, hier 395.

[44] Damals unterschied man strikt zwischen ‚faillissement', wobei der Schuldner ohne eigenes Verschulden in Schwierigkeiten geraten war, und ‚bankroet', wobei Betrug oder Verschwendung im Spiel gewesen war. Siehe *Herman Roodenburg,* Onder censuur (Anm. 1), 378.

[45] *Ders.,* De notaris (Anm. 24), 377.

[46] *Ders.,* Onder censuur (Anm. 1), 230-232.

[47] *Ders,* De notaris (Anm. 24), 377.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dieselben Zeugen machten genaue Angaben darüber, wie eine verheiratete Frau sich zu betragen hatte. Sie erklärten, daß sie ihre Nachbarin ‚lange Jahre und von Kindesbeinen an gekannt haben und sie die ganze Zeit über nicht für keck, sondern für besonders sittsam, keusch und ehrbar befunden haben'. Hielt sich eine Frau also nicht an diese Moral, ließ sie sich zu häufig außer Haus sehen oder ging sie allzu vertraulich mit Männern um, dann riskierte sie, als ‚hoer' beschimpft zu werden. Dies galt auch für alleinstehende Frauen, besonders für Witwen, die man ohnehin mit einem gewissen Argwohn beäugte. So wurde im Jahre 1655 die Witwe Anneken Jeuriaans vor den Amsterdamer Kirchenrat geladen. ‚Läuft den ganzen Tag auf den Straßen herum', so hatte man sich über sie beklagt. Anneken wehrte sich jedoch vehement, als ihr dies vorgehalten wurde. Ihre Kinder hätten krank zu Bett gelegen, erzählte sie, und daher sei sie häufig ausgegangen und auf der Straße gesehen worden. Sie fügte noch hinzu, sie sei eifrig im Anhören des Wortes Gottes und nicht minder eifrig bei der Erledigung ihrer Hausarbeit[48].

Die meisten Schimpfwörter, mit denen Männern belegt wurden, bezogen sich auf ihre professionelle Unzuverlässigkeit im umfassenden Sinne, einschließlich aller möglicher Abstufungen. Frauen dagegen unterstellte man völlige sexuelle Unzuverlässigkeit. Und auch hier konnte schon der geringste Hinweis für eine Beschimpfung ausreichen. Wenn wir versuchen, diese auffallend unterschiedliche Behandlung der beiden Geschlechter zu erklären, können wir natürlich auf die Tatsache verweisen, daß Männer nun einmal stärker in ökonomische Zusammenhänge einbezogen waren als Frauen. Ihre professionelle Zuverlässigkeit war daher überaus wichtig. Ein Großteil der Ökonomie beruhte auf Face-to-face-Beziehungen, auf gegenseitigem Vertrauen. Einen Vertrauensbruch büßte der Übeltäter mit seiner Reputation. Die Folgen, wie der Verlust der Kundschaft oder der Kreditwürdigkeit, konnten sowohl für den ‚schelm' wie für seine Familie erheblich sein. Ein ‚bankroetier' konnte sogar die Heiratschancen seiner Töchter untergraben. So beendete Jacob Cats abrupt eine Romanze, als ihm zu Ohren kam, daß man den Vater des Mädchens als einen ‚bankroetier' ansah[49]. Entsprechend wird sich auch der schlechte Ruf einer Frau, sei es Mutter oder Tochter, auf die wirtschaftliche Stellung der Familie ausgewirkt haben. Auch hier wird es Querverbindungen zu den Heiratsstrategien gegeben haben: Eine ‚entehrte' Tochter brauchte sich keine Hoffnungen auf eine standesgemäße Ehe mehr zu machen, wie auch eine Frau, die Ehebruch begangen hatte, die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Familie unterminierte. Anscheinend lag eine Mischung von Motiven vor: Moral, wirtschaft-

48 Beide Fälle werden zitiert bei *Herman Roodenburg,* De notaris (Anm. 24), 377.

49 *D. ten Berge,* De hooggeleerde en zoetvloeiende dichter Jacob Cats, 's-Gravenhage 1979, 27.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

liche Stellung, aber daneben doch auch das Bedürfnis, sich durch den eigenen Wertekanon von den gesellschaftlichen Unterschichten abzuheben[50].

Letzteres spielte sicherlich in Gegenden wie dem Jordaan oder dem Nieuwmarktviertel eine Rolle. Gerade dort lebten zahlreiche Familien, die sich nur mit größter Mühe über Wasser hielten. Zugleich wurden sie in ihrer unmittelbaren Umgebung mit Erscheinungen wie einer blühenden Prostitution und vagabundierenden gesellschaftlichen Randexistenzen konfrontiert, die sie als Bedrohlich und abstoßend empfanden. Die ehrbaren Nachbarn, vor allem die Frauen unter ihnen, werden das Bedürfnis gehabt haben, sich gegenüber diesen Erscheinungen scharf abzugrenzen. Wie Lotte van de Pol darlegte, ging die Belästigung durch die Prostitution nicht so sehr von den größeren Bordellen aus, die sich schließlich an allgemein bekannten Orten befanden. Die Probleme wurden vielmehr von den kleinen, heimlichen Bordellen verursacht, die sich über die Viertel ausbreiteten. Diese Bordelle bestanden größtenteil nur aus einer Bordellwirtin und einem oder zwei Mädchen. Diese kleinen Betriebe waren sehr mobil, sie zogen immer wieder in andere Häuser um. Daneben gab es die ‚stillen' Huren: Frauen, die die Männer nicht zu Hause empfingen, sondern sich, wenn Kundschaft da war, in ein Bordell holen ließen[51]. Schließlich ist auf die Gelegenheitsprostitution zu verweisen, die vor allem unter den in der Marginalität lebenden Bewohnern der Viertel verbreitet war. Hierzu ein charakteristisches Beispiel aus dem Jahre 1676: Eine Witwe mit fünf Kindern hatte einen verheirateten Mann in ihren Keller mitgenommen. Sie hatte dort mit ihm das Bett geteilt, nachdem sie sich zuvor bei ihrer Tochter ein Unterhemd ausgeliehen hatte. Aber am folgenden Tag wurde die Witwe prompt auf die Straße gesetzt. Die Frau, von der sie den Keller gemietet hatte, warf ihr vor, sie habe durch dieses Verhalten ihr Haus und ihr Bett geschändet[52]. Auch diese Frau zog scharfe Grenzen. Häufig stoßen wir auf Eingaben mit ähnlichem Hintergrund: Der Schultheiß wird aufgefordert, eine bestimmte Person aus der Nachbarschaft zu entfernen oder sogar für eine Weile einzusperren[53]. Solche Menschen, so lautet vielfach die Begründung, gehören nicht in eine ‚anständige Nachbarschaft'[54].

---

50 Vgl. *J. R. Farr,* Hands of honor (Anm. 39), 189.

51 Nähere Angaben zu den Hintergründen der Prostitution bei *L. C. van de Pol,* Prostitutie en de Amsterdamse burgerij (Anm. 34).

52 *Herman Roodenburg,* Onder censuur (Anm. 1), 244.

53 Siehe zu solchen Ersuchen um Gefangensetzung *P. Spierenburg,* Financiën en familie-eer. Opsluiting en opgeslotenen op verzoek te Leiden, 1680-1815, in: Armoede en sociale spanning. Sociaal-historische studies over Leiden in de achttiende eeuw, hrsg. v. H. A. Diederiks u. a., Hilversum 1985, 117-135; *ders.*, Imprisonment and the family. An analysis of petitions for confinement in Holland, 1680-1805, in: Social Science History 10 (1986), 115-146; *Catharina Lis / Hugo Soly,* Te gek om los te lopen (Anm. 29), 125-139.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

V.

Wie wurden Beleidigungen nun im einzelnen den verschiedenen Instanzen angezeigt, und wie sahen Konfliktlösungen aus? Hier interessiert uns zunächst der Kirchenrat. Es fällt auf, daß viele Gemeindemitglieder ihn in Anspruch nahmen, um sich zu *purgeren,* wie es genannt wurde, um sich von dem Makel, der ihrer Reputation anhaftete, zu säubern. Sie gaben an, daß ihr guter Name beschmutzt werde, daß über sie allerlei Gerüchte kursierten. Genau darum hätten sie sich an die Prädikanten und Ältesten gewandt. Sie verlangten, gemeinsam mit der gegnerischen Partei angehört zu werden. Diese sollte nur wagen, die Beschuldigungen vor dem Presbyterium zu wiederholen. Dies war eine effektive Lösung. In den meisten Fällen erleben wir, daß die andere Partei ihre Beschimpfungen zurücknahm und dann erklärte, den oder die Betroffene(n) ‚nicht anders zu kennen als in aller Ehre und Tugend'. So war beispielsweise im Jahre 1585 Jan Martsz. ‚mit großen Lästerungen und Injurien' gegen Frans Albertsz., ein anderes Gemeindemitglied, zu Felde gezogen. Vor dem Presbyterium erklärte er jedoch, ‚daß er über Frans nichts zu sagen vermöge als Ehre und Tugend'. Ähnlich verhielt sich eine Frau, die Magdalena Borrens auf offener Straße als ‚hoere' beschimpft hatte. Vor dem Kirchenrat bekannte sie, ‚daß sie über Magdalena nichts anderes als alle Ehre wisse'. Das waren die festen Redewendungen in solchen Fällen, so wie es auch gebräuchlich war, daß die Parteien einander zur Besiegelung ihrer Versöhnung die Hände reichten. Unter Frauen wurde sogar der ‚Friedenskuß' ausgetauscht. Aus dem weiteren Zusammenhang können wir ableiten, daß die Versöhnungen in direkter Beziehung zu den versöhnenden Konnotationen des Abendmahles standen. Zwei Gemeindemitglieder versprachen sogar, sie wollten bei der nächsten Abendmahlsfeier zur Bekräftigung ihrer Versöhnung gemeinsam das Brot brechen[55].

Der Kirchenrat war jedoch nicht die einzige Instanz, an die man sich in solchen Streitfällen wenden konnte. Den Notar nannten wir bereits. Im Unterschied zu den Prädikanten und Ältesten war er nicht befugt, die Parteien zu ‚accorderen', zu einer Einigung zu führen. Er konnte jedoch als Mittelsmann eine besondere notarielle Urkunde aushändigen, die sogenannte *insinuatie.* Als der Bäcker Christiaen Wensel — wir begegneten ihm bereits — als ‚schelm' und ‚broddelaer' (Pfuscher) beschimpft worden war, ließ er dem Beleidiger, einem gewissen Jan Kramer, eine solche notarielle Urkunde zustellen. Darin forderte er, daß die monierten Ausdrücke zurückgenommen werden sollten. Anderenfalls werde er weitere Schritte in Erwä-

54 Einige Fälle bei *Herman Roodenburg,* Onder censuur (Anm. 1), 351.

55 Siehe zu diesen und anderen Fällen *Ders.,* Onder censuur (Anm. 1), 244-254, 350-354.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gung ziehen. Die Aktion war erfolgreich. Gegenüber dem Notar erklärte Kramer, daß er von Wensel ‚nichts anderes wisse als alle Ehre und Tugend und daß er ihn für einen ehrlichen Mann halte'[56].

Dieses Widerrufen der Beleidigung, die ‚amende honorable', wie sie meist genannt wurde, war zur Zeit der Republik eine bekannte Rechtsform[57]. In juristischen Abhandlungen wurde sie häufig erwähnt, unter anderem von dem Juristen Simon van Leeuwen. Er beschrieb die ‚amende' folgendermaßen: ‚Daß der Lästerer Schuld bekennt, Gott und die Gerechtigkeit um Vergebung bittet und erklärt, daß er denjenigen, von dem er dies gesagt hat, nicht anders kennt als in aller Ehre und Tugend'[58]. Rechtshistoriker machten immer wieder auf diese Rechtsform aufmerksam, sie berücksichtigten dabei jedoch zu wenig, daß die ‚amende honorable' auch außerhalb der Rechtsprechung eine bedeutende Rolle spielte. Dabei lag dies eigentlich auf der Hand. Wie Van Leeuwen es selbst ausdrückte: ‚Außer dem Leben ist nichts kostbarer als die Ehre und die gute Meinung, die ein anderer von uns hat[59].'

Während das Einschalten eines Notars bedeutete, daß man den Konflikt selbst in der Hand behielt, sah dies natürlich anders aus, wenn der Kirchenrat eingeschaltet wurde oder, was eine weitere Möglichkeit war, eine *bank van kleine zaken* (Gericht für Bagatellfälle)[60]. In Amsterdam war dies die *bank van injuriën en calumniën.* Wie alle diese Gerichte hatte auch dieses Kollegium die Aufgabe, die Parteien möglichst zu versöhnen oder zu ‚accorderen', zu einer Einigung zu bringen. Aber auch hier galt, daß eine Versöhnung erst zustandekommen konnte, wenn die vorgeladene Person an Ort und Stelle, vor dem Kollegium, die Beleidigung widerrufen hatte. So erklärte im Jahre 1652 eine Frau, ‚von der Klägerin nichts anderes als Ehre und Tugend zu wissen und auch nicht gesagt zu haben, sie habe ein Kind bekommen'. Die Klägerin war wahrscheinlich als ‚Hure' oder als ‚unanständig' beschimpft worden[61]. Vor den *buurtmeesters,* den Nachbarschaftsvor-

---

56 *Ders.,* De notaris (Anm. 24), 373.

57 Jüngst ein Überblick dazu *E. J. M. F. C. Broers,* Van Tafel 8 tot Boek 6. De belediging in rechtshistorisch perspectief, in: Schimpen en schelden (Anm. 24), 295-313, hier 302-305.

58 *S. van Leeuwen,* Het Rooms-Hollands-Regt, waar in de Roomse wetten, met het huydendaagse Neerlands regt (. . .) over een gebragt werden, Leiden / Rotterdam 1664, 427.

59 *S. van Leeuwen,* Rooms-Hollands-Regt (Anm. 58), 427.

60 Wir können unter Berufung auf die Rechtsanthropologie die These aufstellen, daß die Einschaltung eines Notars eher zu den ‚processes of negotiation' gehörte. Die Hinzuziehung von Kirchenräten, niederen Gerichten oder Nachbarschaftsvorstehern, bei der man den Konflikt mehr oder weniger in fremde Hände gab, gehörte eher zu den ‚processes of adjudication'. Siehe *S. Roberts,* The Study of Dispute. Anthropological Perspectives, in: Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West, hrsg. v. J. Bossy, Cambridge 1983, 11-15.

61 *Herman Roodenburg,* Onder censuur (Anm. 1), 247-248.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

stehern, die es in Leiden, Den Haag und anderen Städten gab, ging es genauso zu. Wir können hier den Franzosen Jean de Parival zitieren, der als Einwohner von Leiden die Nachbarschaften und ihre Vorsteher aus nächster Nähe erlebte. In seinen *Délices de la Hollande* beschreibt er, wie die monierten Ausdrücke zunächst widerrufen werden mußten, ‚par celuy qui a blessé la reputation de l'autre, en disant qu'il le tient pour honneste homme et que la parolle a esté laschée par colere'. Und auch hier wurde die Versöhnung mit einem Händedruck besiegelt: ‚alors ils se donnent la main.' Ein englischer Reisender, der De Parivals Ausführungen zum großen Teil abschrieb, sagt es noch deutlicher: ‚Then they shake hands, and are made friends[62].' Das Händeschütteln war eine vielsagende Geste, die sehr viel stärker als gegenwärtig auf Konzepte wie gegenseitiges Einvernehmen, Freundschaft, Bruderschaft sowie auf Frieden und Versöhnung verwies. Auf zahlreichen Gemälden aus dem 17. Jahrhundert sehen wir die Geste mit dieser Bedeutung dargestellt[63].

VI.

Bis hierher habe ich lediglich eine flüchtige Skizze vom alltäglichen Ehrenhandel in Amsterdam im 17. Jahrhundert entworfen. Wie gesagt, die Forschung steckt noch in den Kinderschuhen[64]. Können wir hier bereits etwas zur Bedeutung des Ehrenhandels in der Geschichte sagen, obwohl bisher erst wenige Ergebnisse vorliegen? Müssen wir von einer ‚Kolonialisierung' dieser gegenseitigen sozialen Kontrolle ausgehen, von einer aufoktroyierten Disziplinierung, oder wurde diese Form der Kontrolle nur in sehr begrenztem Maße vereinnahmt? Haben Kirche und Staat vielleicht in weit geringerem Maße auf den Ehrenhandel zugegriffen als wir denken?

In seinem anregenden Essay über Beleidigungen im frühneuzeitlichen Italien scheint Peter Burke durchaus von einer zunehmenden Disziplinierung auszugehen. Er spricht von zwei Rechtssystemen, die während dieser Periode nebeneinander bestanden hätten. Im ‚traditionellen' System sei abweichendes Verhalten in erster Linie bekämpft worden, indem der gute Ruf der Betroffenen geschändet worden sei. Dieses ältere System habe jedoch allmählich einem moderneren strafrechtlichen System weichen müs-

62 Ebd., 22.

63 Siehe *ders.*, ‚The Hand of Friendship'. Shaking hands and other gestures in the Dutch Republic, in: A Cultural History of Gesture from Antiquity tot the Present Day, hrsg. v. J. Bremmer / Herman Roodenburg, Cambridge 1991, 152-189, hier 174.

64 Ich verweise hier jedoch auf die Dissertationen von Lotte van de Pol über die Prostitution im Amsterdam sowie von Wim Heersink über das Amsterdamer Notariat, die in Kürze vorliegen werden. Siehe vorläufig den Sammelband Schimpen en schelden (Anm. 24). In diesen Band wurde auch eine ausführliche internationale Bibliographie aufgenommen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sen, wobei der Staat zunehmend die Bestrafung devianten Verhaltens übernommen habe[65]. Wenn dies in der Tat der Lauf der Dinge in Italien gewesen sein sollte (der Autor äußert sich sehr vorsichtig), dann scheinen die Entwicklungen in der niederländischen Republik, vor allem in den Städten im Westen des Landes, ganz anders verlaufen zu sein. Zweifellos unter dem Druck der Massenimmigration versanken die Gerichte in diesen Städten schon seit Beginn des 17. Jahrhunderts unter einer wahren Flut von ‚kwesties en krakelen van kleine waarde' (Zank und Streit von geringer Bedeutung) (Amsterdam 1611) oder ‚geringe krakelen en differenten' (geringfügigen Zänkereien und Differenzen) (Haarlem 1613). Die Richter wurden nicht ausschließlich mit Beleidigungsangelegenheiten konfrontiert. Im allgemeinen ging es um Fälle von geringem Geldwert, aber vielfach, dies können wir in den Quellen nachvollziehen, war jemandes Ehre oder guter Name angetastet worden. Mit anderen Worten, wenn immer mehr Städte sich im Laufe des 17. Jahrhunderts genötigt sahen, ein Gericht für Bagatellfälle einzurichten, ein Kollegium, das solche Streitigkeiten verhandeln konnte, dann muß dies zum Großteil dem Anwachsen der Zahl von Beleidigungsverfahren geschuldet sein. Die Richter seien durch diese Bagatellfälle völlig überlastet, lesen wir immer wieder in den Gründungsstatuten, größere Fälle gerieten ständig in Bedrängnis[66].

Im Zusammenhang mit dieser Überlastung wurden auch die Nachbarschaftsvorsteher in den höchsten Tönen gelobt. In seiner Übersicht der juristischen Instanzen in der niederländischen Republik berichtet der Jurist Frederik Willem Pestel im 18. Jahrhundert mit Wertschätzung vom Wirken der Nachbarschaftsvorsteher: Dank ihrer Bemühungen würden die ‚Augen' und ‚Ohren' der Justiz geschont[67]. In Leiden war darüber hinaus für alle Nachbarschaften festgelegt, daß die Bewohner ihre Konflikte zunächst vor die Nachbarschaftsvorsteher bringen sollten, bevor sie das dortige Gericht für Bagatellfälle, das *college van vredemakers* anriefen[68].

---

65 *Peter Burke,* Historical Anthropology (Anm. 31), 103. Der Autor dachte hier vermutlich an die zwei Rechtssysteme ‚community law' und ‚state law', zwischen denen die Historiker Lenman und Parker unterscheiden. Siehe *B. Lenman / G. Parker,* The State, the Community and the Criminal Law in Early Modern Europe, in: Crime and the Law. The Social History of Crime in Western Europe since 1500, hrsg. v. V. A. C. Gatrell / B. Lenman / G. Parker, London 1980, 11-48.

66 Ich nenne einige Gründungsdaten aus der Provinz Holland: 1598 wurde in Leiden das *college van vredemakers* eingerichtet; 1611 folgte die *bank van injuriën en calumniën* in Amsterdam (Auch der Name dieses Kollegiums verweist auf ein Überwiegen von Beleidigungsfällen); es folgten die ‚banken van kleine zaken' in Haarlem (1613), Gouda (1618), Rotterdam (1628), Hoorn (1636), Enkhuizen (1646), Dordrecht (1692) und Delft (1714). Siehe zu diesen Angaben *C. M. G. ten Raa,* De oorsprong (Anm. 22).

67 *Fr. W. Pestel,* Commentarii de Republica Batava, Leiden 1782, II, 536.

68 Siehe *Herman Roodenburg,* Naar een etnografie (Anm. 23), 241.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Auch städtische Verordungen zeugen von einer zurückhaltenden Rolle der Obrigkeit. So geht es in den wenigen Bestimmungen, die sich in Amsterdam und Den Haag auf Beleidigungen bezogen, beinahe ausschließlich um Beleidigung von obrigkeitlichen Amtsträgern oder um Spottlieder und ‚fameuse libellen', also öffentlich verbreitete Schmähschriften, in denen die Ehre hochgestellter Persönlichkeiten angegriffen wurde[69].

Kurzum, es sieht so aus, als wären die städtischen Obrigkeiten im Westen der niederländischen Republik eher mit Beleidigungsverfahren überschüttet worden, als daß sie deren Abwicklung in den Griff bekommen hätten[70]. Wir können auch anders formulieren: Sie hielten sich fern von allen ‚Injurien, Streitereien und Wortwechseln'. Solange keine allzu massive Gewalt angewendet worden war[71] und solange das Opfer weder Amtsträger noch hochgestellte Persönlichkeit war, überließen die Obrigkeiten die Beilegung der Streitigkeiten nur allzu bereitwillig den Betroffenen selbst. Das ‚ältere' System sollte sich nur selbst retten. Die einzige Maßnahme, die die städtischen Obrigkeiten diesbezüglich trafen, war die Einrichtung von Gerichten für Bagatellfälle. Diese scheinen jedoch vor allem als ‚Puffer' fungiert zu haben, die das eigentliche Rechtssystem gegen die überwältigende Nachfrage abschirmen sollten. Zudem behielten die Parteien den Streit jeweils weitgehend unter ihrer Kontrolle. Die Kollegien hatten ja ausdrücklich die Aufgabe, die Parteien möglichst zu einer gütlichen Einigung zu bewegen. Wie die verschiedenen Instanzen — die Gerichte für Bagatellfälle, die Kirchenräte, die Nachbarschaftsvorsteher und die Notare — nun genau funktionierten, inwiefern sie in das städtische Nachbarschaftsleben integriert waren, ist noch weitgehend unklar. Aber es lohnt sich gewiß, den gängigen ‚Blick von oben' für einige Zeit gegen einen ‚Blick von unten' einzutauschen. Auch der Ehrenhandel, diese informelle soziale Kontrolle, hielt die gesellschaftliche Ordnung im frühmodernen Europa aufrecht.

---

69 Diese Schlußfolgerung stützt sich nicht nur auf die edierten Verordnungen, sondern auch auf die überlieferten Archivalien aus beiden Städten. Die edierten Verordnungen stellen nur eine begrenzte Auswahl dar.

70 Einen verwandten Gedankengang formuliert *Martin Dinges,* ‚Weiblichkeit' in ‚Männlichkeitsritualen'? (Anm. 31), 82.

71 Richard van Dülmen nimmt dieselbe Perspektive ein wie Burke, jedoch stützt er sich auf eine Untersuchung von ‚Raufhändeln', von Beleidigungsfällen, bei denen Gewalt im Spiel war. Siehe *Richard van Dülmen,* Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit, München 1992, II (Dorf und Stadt, 16.-18. Jahrhundert), 197.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Anglikanische Kirchenzucht und nachbarschaftliche Sittenreform: Reformierte Sittenzucht zwischen Staat, Kirche und Gemeinde in England 1559-1642

Von Robert von Friedeburg, Bielefeld

Im folgenden steht einerseits die Kirchenzucht der anglikanischen Kirche zwischen dem „settlement" von 1559, welches der Kirche ihre für die folgenden Jahrzehnte gültige institutionelle Prägung gab, und dem Ausbruch des englischen Bürgerkrieges im Jahre 1642 im Mittelpunkt, durch den auch die anglikanische Kirche in Mitleidenschaft gezogen wurde. Andererseits wird der Frage nachgegangen, ob, und wenn ja, welche Institutionen, gesellschaftlichen Kräfte, Ideen oder Mechanismen in diesem Zeitraum einen Wandel von Verhaltensweisen und innerem Wesen der Zeitgenossen bewirkt haben. Eine besonders bedeutende Rolle bei der Erzwingung solcher Veränderungen gesteht Gerhard Oestreich der frühmodernen weltlichen Obrigkeit zu, nicht zuletzt, weil durch „das Versagen der kirchlichen Gerichtsbarkeit ... ursprünglich durch die Kirche geregelte Fragen von Zucht und Sitte in den Bereich der weltlichen Ordnung gelangten." Diese habe sich gezwungen gesehen, „durch weitere Gebote und Vorschriften die Formen der Sozialisation, die Hygiene und das sozialethische, aber auch das wirtschaftliche Verhalten [der Untertanen, R. v. F.] neu zu bestimmen. Die Obrigkeit war gefordert und reagierte ...[1]." Diesen Prozeß, die Disziplinierung der Verhaltensweisen der Untertanen und das Einwirken sogar auf Sozialisation, Hygiene und Ethik durch die frühmoderne weltliche Obrigkeit verstand Oestreich als „Sozialdisziplinierung", einen Vorgang, den er gleichrangig neben andere Konzepte der „Rationalisierung" oder „Zivilisierung" der frühmodernen Gesellschaft stellte[2]. Ungeachtet der weiten Implikationen, die Oestreich mit dem Begriff unstrittig verband, war die frühmoderne weltliche Obrigkeit und ihr Verordnungswesen für ihn doch der Initiator und Träger dieses Prozesses. Diese enge

[1] Thesen und Ergebnisse des vorliegenden Beitrages entstanden im Zusammenhang mit der Dissertation des Verfassers, „Mobilität und Solidarität. Puritanismus und sozialer Konflikt in englischen und neuenglischen Gemeinden zwischen Reformation und Glorious Revolution", Stuttgart 1993. Zitat: *Gerhard Oestreich,* Policey und Prudentia civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat, in: *ders.,* Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. v. Brigitta Oestreich, Berlin 1981, 367-379, hier 368 f.

[2] Vgl. *Winfried Schulze,* Gerhard Oestreichs Begriff der Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit, in: ZHF 14 (1987), 265-302.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Definition wird dem Begriff auch hier zu Grunde gelegt, erlaubt sie doch, im Gegensatz zu weiter gefaßten Definitionen, nicht nur ganz allgemein nach die Menschen einer Epoche verändernden Mechanismen zu fragen — die es wohl immer gibt und geben wird — sondern spezifischer abzuwägen, welche Institutionen und Prozesse, wenn überhaupt, die von Oestreich postulierte Disziplinierung des Sozialen in einem spezifischen Zeitraum möglicherweise vorangetrieben haben könnten[3].

Welche Rolle mochten innerhalb einer solchen Entwicklung nun Religion und Kirche spielen, denen Oestreich offenbar nur eine untergeordnete Rolle zutraute? Welche Rolle spielte dabei der durch Kirchengerichte auf die Gläubigen ausgeübte Zwang? Welche Mechanismen mochten, jenseits der kirchlichen Institutionen, einen Wandel in Verhaltensweisen der Gläubigen bewirken? Zur Beantwortung dieser Fragen wird es zunächst um das Verhältnis zwischen weltlicher Obrigkeit und englischer Kirche gehen (I). Zweitens werden Motivation, Effizienz und Ziele der englischen Kirchengerichtsbarkeit behandelt (II). Drittens wird nach Wurzeln des Wandels von Verhaltensweisen gefragt, die in Oestreichs Konzeption weitgehend fehlen, weil sie nicht im Verhältnis von Obrigkeit und Untertan zu suchen sind. Diese Wurzeln der Kirchenzucht lagen im Verhältnis der Nachbarn in Stadt und Land und in der Schubkraft religiöser Überzeugungen, nicht in der Ausübung von Zwang einer Gruppe gegenüber einer anderen. Die „Selbstbewahrung und Selbsterhaltung" der Kirche und ihrer Gläubigen[4] werden in den Mittelpunkt der Frage nach einem Wandel bei den Zeitgenossen gerückt (III). Gleichwohl wird diesen Fragen nachgegangen, ohne Oestreichs Interesse an der Rolle von Obrigkeit und Zwang ganz aus dem Auge zu verlieren. Da sich weltliche Obrigkeit und Kirche, und damit auch die Kirchenzucht, in den protestantischen Territorien wenigstens auf den ersten Blick in der Reformation zusammenschlossen, die Religion aber gerade im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung[5] eine fundamentale Rolle nicht zuletzt für die Selbstbestimmung der weltlichen Obrigkeit spielte, kommt es möglicherweise darauf an, das Verhältnis von Frömmig-

[3] Vgl. zur Begründung einer engen Definition des Begriffs im Sinne einer sozialen Kontrolle *Robert v. Friedeburg,* Sozialdisziplinierung in England? Soziale Beziehungen auf dem Lande zwischen Reformation und „Great Rebellion", 1550-1642, in: ZHF 17 (1990), 385-418, hier 385-389.

[4] *Heinz Schilling,* Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emder Presbyteriums in den Jahren 1557-1662, in: Niederlande und Nordwestdeutschland, Studien zur Regional- und Stadtgeschichte Nordwestkontinentaleuropas im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Wolfgang Ehbrecht u. Heinz Schilling, Köln 1983, 261-327, hier 325; vgl. auch *ders.,* Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert, in: Stände und Gesellschaft im alten Reich, hrsg. v. Georg Schmidt, Stuttgart 1989, 265-302.

[5] *Heinz Schilling,* Die Konfessionalisierung im Reich, in: HZ 246 (1988), 1-45; *Harm Klueting,* Das konfessionelle Zeitalter, Stuttgart 1989.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

keit und Obrigkeit, Fremdzwang und genuinem Willen zu einem gottgefälligen Leben jeweils auszuloten. In welchem Verhältnis standen also „instrumentelle und integrative Seite" der Verbindung von weltlicher Obrigkeit, Kirche und Glauben bei dem Versuch, die Zeitgenossen zu wandeln[6]?

I.

Die anglikanische Kirche verfügte nicht nur über ein System eigener Gerichtshöfe, die über die Grafschaften verteilt und jeweils den Bischöfen bzw. Erzdiakonen zugeordnet waren, sie war überdies in den Gemeinden durch eigene Repräsentanten, die Pfarrer, aber auch die Kirchenvorstände, präsent[7]. Soweit wir hierüber durch regionale Studien unterrichtet sind, trugen die kirchlichen und nicht die weltlichen Gerichtshöfe die Hauptlast der Beobachtung und gegebenfalls Bestrafung des sittlichen und sozialen Verhaltens der Bevölkerung. Dazu zählte die Sexualzucht, die Bekämpfung des Kartenspiels, der üblen Nachrede, der Trunkenheit oder der Vernachlässigung des Kirchgangs. Zwar kam als Strafe durch den bedeutendsten Arm der Kirchengerichtsbarkeit, die Gerichte der Erzdiakone, in der Regel nur die kleine Exkommunikation, also der Ausschluß vom Abendmahl, in Frage[8]. Der gerichtliche Ausschluß von der Abendmahlsgemeinschaft hatte für den Betroffenen aber offenbar so schwerwiegende Folgen für seine Mitgliedschaft in der sozialen Gemeinschaft von Dorf und Stadt, daß die

---

[6] *Heinz Schilling,* Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit, in: Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, hrsg. v. Bernhard Giesen, Frankfurt 1991, 192-252, hier 199.

[7] Vgl. *Martin Ingram,* Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570-1640, Cambridge 1987; *John P. Anglin,* The Court of the Archdeacon of Essex, 1571-1609: A Social and Institutional Study, Los Angeles 1965; *Marjorie K. McIntosh,* A Community Transformed. The Manor and Liberty of Havering, 1500-1620, Cambridge 1991, 176-258; *Robert v. Friedeburg,* Reformation of Manners and the Social Composition of Offenders in an East Anglian Cloth Village: Earls Colne, Essex, 1531-1642, in: Journal of British Studies 29 (1990), 347-385.

[8] *M. K. McIntosh,* Havering (Anm. 7), 176-177, 238-239, 252-257, zur Kompetenzverlagerung im Bereich der sozialen Kontrolle von den Schöffen des Manor Court auf wenige Kirchenvorstände und von ihnen auf die noch geringere Zahl einflußreicher örtlicher Gentry-Familien; *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 7), 557-559; siehe *Keith Wrightson / David Levine,* Poverty and Piety in an English Village. Terling 1525-1700, London 1979, 112-140; zum Problem der üblen Nachrede siehe *James A. Sharpe,* Defamation and Sexual Slander in Early Modern England: The Church Courts at York, York 1980 sowie, nicht unähnlich in der Problemlage obwohl auf der anderen Seite des Atlantiks *Robert St. George,* „Heated Speech" and Literacy in Seventeenth Century New England, in: Seventeenth Century New England, hrsg. v. David D. Hall u. David G. Allen, Boston 1984, 276-316; zu Fällen überlappender Jurisdiktion siehe *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 7), 350-352, 357-359.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Betroffenen wohl versuchten, der öffentlichen Buße zu entgehen, gleichwohl aber um eine Einigung mit der Kirche bemüht sein mußten[9].

Dieses System kam ohne die Hilfe der weltlichen Instanzen aus, um Vergehen aufzuspüren und Sünder vor Gericht zu bringen. Gleichwohl war es von der Kooperation der Laien abhängig und durch die Haltung des Monarchen, des Oberhauptes der Kirche, mitbestimmt. Das Verhältnis der Kirche zu den religiös engagierten Laien und der Krone bildete daher den Rahmen, in den die Kirchenzucht eingebettet war. Auszugehen ist hier vom „settlement" von 1559, also der Regelung der Verhältnisse der englischen Kirche nach dem Regierungsantritt Elisabeths I. (1558-1603), welches seinerseits eine Folge der Erfahrungen und Probleme der englischen Reformation bis zu diesem Zeitpunkt war. Der Bruch mit Rom wurde von dem gläubigen Katholiken Heinrich VIII. vorwiegend aus dynastischen Gründen eingeleitet. An einer Reformation von Kirche, Theologie und Liturgie war ihm kaum gelegen. Einen der Situation im Reich vergleichbaren virulenten Antiklerikalismus gab es in England ohnehin nicht[10]. Erst während der Regierungszeit seines Sohnes, Edward VI. (1547-1552), kam es zu Ansätzen einer Reformation der Liturgie und Theologie, weniger der Organisation der Kirche. Dem Weg ins reformierte Bekenntnis, der mit dem in den letzten Monaten seiner Herrschaft eingeführten „Second Prayer Book" eingeschlagen schien und von einer Minderheit überzeugter Calvinisten in England unterstützt wurde, machte die katholische Restauration seiner Schwester Maria (1552-59) ein Ende. Obgleich Elisabeth I. nach 1559 die katholische Restauration wieder zurücknahm, widerstand sie zugleich allen Bemühungen dieser Minderheit engagierter Calvinisten, die Reformation der Kirche über den schon unter Edward erreichten Stand hinauszutreiben[11]. Ihrer

---

9 Vgl. *M. K. McIntosh,* Havering (Anm. 7) 181-210; *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 7), 373-375; zu den z. T. demütigenden Formen der öffentlichen Buße vgl. den 1578 vor dem Gericht des Erzdiakons zu Colchester verhandelten Fall von Elizabeth Crisp, der Unzucht mit Henry Abbot vorgeworfen worden war und der auferlegt wurde, „upon next sunday she shall come to Earls Colne Church [der Kirche ihrer Heimatgemeinde, R. v. F.] at solemnization of morning prayer with a white sheet in her hand barefooted and bareheaded and shall stand in the myddle ally before the pulpit and from the beginning of morning prayer till the sermon and to confess her fault", Protokolle des Kirchengerichtes, Essex Record Office, D / ACA 7, 1578. Der Angeklagte Richard Ward suchte den Einfluß des Bischofs von London geltend zu machen, um dieser Strafe zu entgehen und stattdessen nur eine Geldbuße zahlen zu müssen, vgl. ebd. D / ACA 27, 1607.

10 *Susan Doran / Christopher Durston,* Princes, Pastors and People. The Church and Religion in England 1529-1689, London 1991, 14-17 zu Heinrich VIII.; *Henry J. Cohn,* Reformatorische Bewegung und Antiklerikalismus in Deutschland und England, in: Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland, hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen, Stuttgart 1979, 309-329; *Patrick Collinson,* The Birthpangs of Protestant England, New York 1988; *N. L. Jones,* Faith by Statute. Parliament and the Settlement of Religion 1559, London 1982.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

pragmatischen Haltung entsprach kein Versuch einer „zweiten Reformation" der englischen Kirche, obwohl diese, bedingt durch ihre Entstehungsgeschichte, in vieler Hinsicht noch nicht einmal eine erste Reformation völlig durchlaufen hatte[12]. Einerseits blieb die Kirchenhierarchie mit Erzbischöfen, Bischöfen und Erzdiakonen katholisch geprägt, andererseits wurden deren Ämter auch durch engagierte Calvinisten besetzt, die aus der kirchlichen Hierarchie heraus Reformen antreiben wollten, und der Glaube an Prädestination und die reformierte Interpretation des Abendmahls wurden Grundlage des Bekenntnisses dieser Kirche und gemeinsame Plattform ihrer Vertreter innerhalb der Kirchenhierarchie wie ihrer Kritiker außerhalb der Hierarchie[13].

---

[11] *S. Doran / C. Durston,* Princes (Anm. 10), 17-21; *D. M. Loades,* The Reign of Mary Tudor, London 1979.

[12] Zur pragmatischen, theologische Diskussionen und Experimente mit ihrer Kirche scheuenden Haltung Elisabeths I. *S. Doran / C. Durston,* Princes (Anm. 10), 20-24, 105; *Wallace T. MacCaffrey,* Elizabeth I. War and Politics 1588-1603, Princeton 1992, 552; *Peter Lake,* Presbyterianism, the Idea of a National Church and the Argument From Divine Right, in: Protestantism and the National Church in Sixteenth Century England, hrsg. v. Peter Lake u. Mary Dowling, London 1987, 193-231, unterstreicht 197-205, daß in bestimmten Aspekten der presbyterialen Sicht reformierter Theologie die Amtskirche umgangen wurde und allein schon deswegen die Verfechter einer presbyterial organisierten Kirche kaum auf Unterstützung der Krone hoffen konnten; vgl. zum monarchischen Charakter der englischen Amtskirche auch *George W. Bernard,* The Church of England, c. 1529-1642, in: History N. S. 75 (1990), 183-206; zu den Ähnlichkeiten der Ekklesiologie des „linken Puritanismus" und der Separatisten im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert vgl. *Stephen Brachlow,* The Communion of the Saints. Radical Puritan and Separatist Ecclesiology 1570-1625. Oxford 1988, 1-20; zur fließenden Grenze zwischen Puritanern und Separatisten in Neuengland *Philip J. Anderson,* Presbyterianism and the Gathered Church in Old and New England 1640-1662: The Struggle for Church Covenant in Theory and Practice. Oxford University D. Phil thesis 1979, 117, 127.

[13] *S. Doran / C. Durston,* Princes (Anm. 10), 21-23; *Nicholas Tyacke,* Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism c. 1590-1640, Oxford 1987; kritisch gegenüber dieser Sicht *G. W. Bernard,* Church (Anm. 12); und *P. Lake,* Presbyterianism (Anm. 12); zum ‚Marsch durch die Institutionen' einzelner Calvinisten vgl. *Patrick Collinson,* Archbishop Grindal, 1519-1583: The Struggle for a Reformed Church, Berkeley 1979, 115, 283-289 zu dessen Symphatie für predigende Pfarrer und seine Bemühungen um die Erweiterung des reformierten Charakters der Kirche; zu der Präsenz überzeugter Calvinisten auch in den unteren Rängen der Kirche siehe zum Erzdiakon von Colchester, George Wythers, *A. F. S. Pearson,* Thomas Cartwright and the Elizabethan Settlement, 1535-1603, Cambridge 1925, 131, sowie *J. F. G. Goeters,* Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland. Eine Übersicht, in: Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland — Das Problem der zweiten Reformation, hrsg. v. Heinz Schilling, Gütersloh 1986, 44-59, 53-54 zu dessen Heidelberger Dissertation und seiner Betonung der kirchlichen Verantwortung für die Sittenzucht; Grindal wie Wythers ähnelten sich nicht nur in ihrem reformierten Bekenntnis, sondern auch in ihrer Bereitschaft, damit innerhalb der Institutionen der Kirche zu wirken; vgl. dagegen *W. J. Sheils,* Erecting the Discipline in Provincial England: the Order of Northampton, 1571, in:

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die aus diesem Nebeneinander zwischen monarchischer Amtskirche, grundsätzlich zur Kooperation bereiten Calvinisten und den Bruch mit der offiziellen Kirche wagenden Separatisten resultierenden Spannungen entluden sich seit dem Regierungsantritt Charles I. (1625-49). Er berief Theologen in führende Positionen der Kirche, welche die calvinistische Prädestinationslehre ablehnten. Während es zuvor wohl erlaubt, wenn auch nicht geboten war, beim Empfang von Wein und Brot beim Abendmahl zu knien, wurden nun diejenigen überzeugten Calvinisten, die das Knien beim Abendmahl aus religiösen Gründen verweigerten, kirchengerichtlich verfolgt. Gleiches galt für die zuvor häufig tolerierten puritanischen Prediger. Einer der Protagonisten dieser kirchengerichtlichen Verfolgung war der 1628 zum Bischof von London und 1633 zum Erzbischof von Canberbury erhobene William Laud[14].

Einerseits war die anglikanische Kirche also vom Willen der Monarchen abhängig, die durch Stellenbesetzungen auf das Bekenntnis der Kirche Einfluß zu nehmen suchten. Andererseits blieben es in erster Linie theologische Fragen um den rechten Glauben, die die Gläubigen bis in die ländlichen Gemeinden hinein betrafen[15]. Die Weigerung vieler Gläubigen, dem neuen Kurs zu folgen, verweist auf das spannungsvolle Verhältnis von „instrumenteller und integrativer Seite" (Schilling) der Konfessionalisierung auch in England. Schließlich hingen die Monarchen selbst bestimmten religiösen Vorstellungen an. Die Tätigkeit der kirchlichen Gerichtsbarkeit wurde daher bestimmt durch das komplexe und sich wandelnde Nebeneinander von pragmatischem Herrschaftswunsch und religiöser Überzeugung bei den Monarchen, religiösem Eifer und sich wandelnder Toleranz gegenüber der „hotter sort of protestants" bei den kirchlichen Amtsträgern und

---

Humanism and Reform: The Church in Europe, England, and Scotland, 1400-1643. Essays in Honour of James K. Cameron, hrsg. v. J. Kirk, Oxford 1991, 331-348, zu dem Puritaner Percival Wiburn, der diese Kooperation verweigerte.

14 Diese Sicht der Dinge stellt nach wie vor die herrschende, aber nicht unumstrittene Meinung dar; vgl. vor allem *N. Tyacke,* Anti-Calvinists (Anm. 13), passim; *S. Doran / C. Durston,* Princes (Anm. 10) 25-28; *Patrick Collinson,* The Religion of Protestants. The Church in English Society 1559-1625, Oxford 1982, 10-21, 81-90; *Charles Carlton,* Archbishop Laud, London 1987, 45, bezweifelt freilich, ob dem Oxforder Theologen Laud bewußt war, wie tiefgreifend die Neuerungen wirklich waren, die in der anglikanischen Kirche seiner Zeit mit seinem Namen verbunden wurden.

15 Vgl. allerdings *Leo Solt,* Church and State in Early Modern England, 1509-1640, New York 1990, der 208 betont, „the clergy", ob nun katholisch, puritanisch oder Laud-Anhänger, „wanted the potestas jurisdictionis as well as the potestas ordinis in the Church, and strong political influence in the state"; *P. Lake,* Presbyterianism (Anm. 12), passim; *G. W. Bernard,* Church (Anm. 12), passim; der Grad der Politisierung religiöser Fragen vor allem seit den 1620er Jahren ist in der Forschung umstritten; vgl. *Peter Lake,* Anti-popery: the Stucture of a Prejudice, in: Conflict in Early Stuart England, hrsg. v. Richard Cust u. Ann Hughes, London 1989, 72-106; *Thomas Cogswell,* England and the Spanish Match, in: ebd., 107-133.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

einer unterschiedlich ausgeprägten Energie unter den Gläubigen, die Sünden ihrer Nachbarn gerichtlich zu verfolgen.

Der Regierungsantritt Karls I. bildete hier sicherlich eine Zäsur[16]. Aber auch quer zu dieser ganz Britannien betreffenden Veränderung konnte sich die Kirchenzucht ganz unterschiedlich gestalten, je nachdem nämlich, wie engagiert die jeweiligen kirchlichen Amtsträger einerseits und die für die Identifizierung von Vergehen unerläßlichen Kirchenvorstände vor Ort andererseits bei der Strafverfolgung tatsächlich waren. So konnte es in einzelnen Regionen zu einer Konstellation kommen, in der überzeugte Calvinisten als Erzdiakone und Vorsitzende eines Kirchengerichts, Besitzer von Herrenhäusern und als Friedensrichter und schließlich als Kirchenvorstände und „constable" in den Gemeinden zusammenwirkten, um eine „Reform des Lebens" als Teil des reformierten Programms durchzusetzen[17]. Unter dem Dach der gleichen anglikanischen Kirche konnten jedoch ebenso Erzdiakone, Herrenhausbesitzer, städtische Führungsgruppen und Kirchenvorstände kooperieren, die den Forderungen der engagierteren Calvinisten nach einer strikten Reform des Lebens oder gar einem Ausschluß aller Sünder von der irdischen „visible church" skeptisch oder ablehnend gegenüberstanden. Ja, religiöse Überzeugung und pragmatische Handhabung der jeweiligen Herrschaftsbefugnisse mochten sich bei den Verantwortlichen kreuzen. In der Gemeinde Terling in der Grafschaft Essex wurde das Gesuch eines verarmten Haushaltsvorstandes auf die Vergabe einer Schanklizenz durch den örtlichen Pfarrer scharf abgelehnt. Dieser wandte sich zugunsten der frommen Kampagne gegen Schenken und Wirtshäuser an den „squire" und forderte ihn auf, die Vergabe dieser Lizenz zu verhindern. Der „squire" entschied aber anders, weil er im Betrieb einer Schenke ein geeignetes Mittel sah, dem Mann ein Auskommen zu sichern, ohne die Armenkasse zu belasten. Auch in der Nachbargemeinde Earls Colne wußten „squire" und Kirchenvorstände zwischen frommer Verdammung der Schenken und pragmatischer Handhabung ihrer Lizensierung zu unterscheiden. Obwohl der „squire", die zuständigen Erzdiakone und selbst die Kirchenvorstände engagierte Calvinisten waren, kam es dort nicht zu kirchengerichtlichen Maßnahmen gegen die örtlichen Schenken. Vielmehr läßt sich aus der Lizensierungspraxis am Ort ersehen, daß vor allem den ärmeren Spinnern und Webern die Möglichkeit eröffnet wurde, zumindest in Krisenzeiten der Tuchverarbeitung ein Schenke zu eröffnen[18].

---

16 *P. Collinson,* Religion of Protestants (Anm. 14), 62-70; *S. Doran / C. Durston* (Anm. 10), 23-29; *N. Tyacke,* Anti-Calvinists (Anm. 13), passim.

17 *K. Wrightson / D. Levine,* Terling (Anm. 8), 112-171; *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 7), 373-376; zur regional sehr unterschiedlich verlaufenden Entwicklung vgl. *R. v. Friedeburg,* Sozialdisziplinierung (Anm. 3), passim.

18 *K. Wrightson / D. Levine,* Terling (Anm. 8), 136-140 zur Schankpolitik; *Keith Wrightson,* Alehouses, Order and Reformation in Rural England 1590-1660, in:

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Konnten bereits ganz pragmatische Überlegungen zur Armenversorgung die Praxis sittenreformerischen Elans und damit auch kirchengerichtlicher Verfolgung mitbestimmen, so galt das erst recht für lokale Auseinandersetzungen um Einfluß innerhalb einer Stadt, Gemeinde oder Region[19]. Ein Beispiel für die relative Autonomie der regionalen und lokalen Verhältnisse sind die Veränderungen in Northampton im Jahre 1571. Dort kam es im Juni 1571 zur Erklärung der „order of Northampton", auf deren Grundlage hinfort die Gottesdienste geregelt werden sollten. Die Artikel dieser „order" erstreckten sich auf den Gottesdienst selbst, das Abendmahl, Vorschriften für die Predigten und schließlich die Kirchenzucht. Abgeschafft wurde unter anderem das Mitführen von Glocken bei Beerdigungen und Bittgebete für die Verstorbenen, eingeführt das Absingen von Psalmen am Sonntag nach dem Genfer Beispiel. Das Abendmahl selbst wurde umorganisiert, das Knien beim Abendmahl entfiel. Das Abendmahl sollte durch drei Prediger angeleitet werden. Besonderer Wert wurde auf die spirituelle Vorbereitung des Abendmahls gelegt. Bereits zwei Wochen vor dem eigentlichen Empfang des Abendmahls sollten die Gemeindeältesten der Stadt Northampton gemeinsam mit örtlichen Predigern eine Liste der Abendmahlsempfänger erstellen und deren Verhalten bis zu diesem Zeitpunkt überprüfen. Verfehlungen waren einem Kommittee aus dem Bürgermeister, den Predigern und anderen Honoratioren der Stadt zu melden, die eine Art Konsistorium neben der offiziellen Kirche bildeten. Jeden Donnerstag nach der Predigt war eine Gerichtssitzung für die örtliche Sittenzucht zu halten. Ihre Aufgabe wurde in der „order" wie folgt definiert:

> „The maior and his brethrene, assisted with the preacher, mynister, or other gentlemen, appointed by the Bishoppe for the correction of discord made in the towne, as for notorious blasphemy, whoredome, drunkenness, rayling against religion, or the preachers therof, skowlders, rybaulds, and such like, which faults are eche thursdaye presented unto them in writinge a certaine sworne men, appointed for that service in each parish[20]."

Popular Culture and Class Conflict 1590-1914: Explorations in the History of Labour and Leisure, hrsg. v. Steven Yeo u. Eileen Yeo, Brighton 1981, 1-27; *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 7), 363-365; zur Rolle der Städte und städtischer Führungsgruppen *W. J. Sheils,* Religion in Provincial Towns: Innovation and Tradition, in: Church and Society in England: Henry VIII. to James I., hrsg. v. Felicity Heal u. Rosemary O'Day, London 1977, 156-175.

19 Die Verknüpfung spezifisch lokaler Interessenkonflikte, aber auch die Verteidigung lokaler Autonomie gegenüber Eingriffen von außen mit religiösen Forderungen ist natürlich kein englisches Spezifikum, vgl. hierzu die Studie von *Heinz Schilling,* Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe, Gütersloh 1981, 365-372.

20 *W. J. Sheils,* Northampton (Anm. 13), 336-340, Zitat 340.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die „order" von Northampton organisierte Kirchenzucht als reformierte gemeindliche Sittenzucht, Abendmahlszucht und Gemeindezucht nach Genfer Vorbild. Sie nannte zwar noch das Recht des Bischofs zur Ernennung der „Richter", basierte aber insgesamt auf der Zusammenarbeit der weltlich-städtischen Honoratioren und Amtsträger und der Gemeindeführung der „minister" im engeren Sinne. Abweichend vom Genfer Vorbild war diese Einbeziehung des weltlichen Arms freilich typisch für die englische Variante des Calvinismus, „with its emphasis on magistracy and ministry working together"[21]. Das Genfer Vorbild wurde in Northampton durch Percival Wibourn vermittelt. Für ihn wie für viele andere war das „settlement" von 1559 der Anfang und nicht das Ende der Reformation in England. Nach seinem Studium in Cambridge wurde er am St. John's College zum „junior dean" berufen und gehörte zu den überzeugten Calvinisten dieses Colleges. 1557 ging er nach Genf, kehrte 1560 wieder nach London zurück und zählte zu den zwanzig Geistlichen, die zusammen mit John Fox an die kirchliche Kommission appellierten, die Benutzung liturgischer Gewänder aus der katholischen Vergangenheit der Kirche zu verbieten. Im Verlauf der Auseinandersetzungen zwischen der Amtskirche und ihren calvinistischen Kritikern wurde er Ostern 1566 suspendiert, kehrte nach Genf zurück und trug engagierten Calvinisten dort seine Kritik an der anglikanischen Kirche vor — an den angeblich katholischen Klerikern in ihren Reihen, der überfälligen Entscheidung zum richtigen Bekenntnis, der einseitigen Betonung der königlichen Suprematie und dem nach wie vor bestehenden System der eigentlich vorreformatorischen kirchlichen Gerichtshöfe mit ihrem noch katholisch geschulten Personal. Seine auch schriftlich geäußerte Kritik wurde von anglikanischen Kirchenmännern wie Edmund Grindal, die dem kontintalen Calvinismus sehr aufgeschlossen gegenüberstanden und ihrerseits reformorientiert waren, gleichwohl als Bruch mit der anglikanischen Kirche verstanden[22].

Wibourn blieb daher die Karriere innerhalb der anglikanischen Kirche verschlossen, wie sie anderen überzeugten Calvinisten, die bereit waren, sich zumindest vorerst in das institutionelle Arrangement der Kirche einzuordnen, durchaus gelang. Dafür fiel das Augenmerk des Grafen von Leicester auf ihn, eines energischen Unterstützers der radikalen Protestanten in England, der Wibourn an die Stadtväter von Northampton weitervermittelte. Ergebnis war die Organisation gemeindlicher Sittenzucht durch Wibourn in Northampton im umfassenden Sinne nach Genfer Vorbild, freilich erweitert um die Zusammenarbeit weltlicher und geistlicher Amtsträger und unter faktischem Ausschluß des eigentlich zuständigen Gerichts des

21 Ebd., Zitat 338.

22 Ebd., zu Wiburn 332-335; zu Grindal siehe *P. Collinson,* Grindal (Anm. 13), passim.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Erzdiakons — man erinnere Wibourns Genfer Kritik an der in seinen Augen noch katholischen und unreformierten englischen Kirchengerichtsbarkeit. Gegenstand dieser Kirchenzucht war das gesamte sittlich-religöse Verhalten der Gläubigen, und die Organisation der Kirchenzucht läßt sich am ehesten als „Selbstbewahrung und Selbsterhaltung" der Gemeinde der Gläubigen (Schilling) bezeichnen[23]. Der zuständige Bischof suchte die Predigten Wibourns zu verbieten. Der Earl of Leicester intervenierte zwar für Wibourn, indem er dem Bischof gegenüber dessen Verdienste um eine „reformation of the lycentious sort" pries. Auch die städtischen Honoratioren hatten den mit der „order" gezeichneten Weg radikalen Wandels gerade in der Handhabung der Kirchenzucht unterstützt. Der Bischof mochte die Kirchen*zucht* der „lycentious sort" durch Wibourn billigen, kaum aber dessen dieser Zucht zugrunde liegende Konzeption der *Kirche,* denn in Northampton konstituierte sich in der Handhabung der Kirchenzucht die Gemeindekirche der Laien und ihres Presbyteriums unter Ausschluß der episkopalen Amtskirche. Die zugrundeliegenden Ekklesiologien waren unvereinbar und Wibourns Gemeindezucht für den Bischof daher ebenfalls inakzeptabel. Wibourn mußte gehen[24].

Ebenfalls spannungsreich aber gleichwohl kompromißfähig stellte sich das Nebeneinander anglikanischer Kleriker und puritanischer Prediger dar, wo nicht zugleich die Amtskirche insgesamt in Frage gestellt wurde. Ein Beispiel hierfür bietet die Entwicklung im Bezirk Havering, einem ländliche wie städtische Siedlungen umfassenden Verwaltungsbezirk im Südwesten von Essex, nur unweit von London, der technisch nur aus einer Gemeinde mit ihrer Kirche und deren Filialkirchen bestand. Der dort zwischen 1572 und 1592 tätige Vikar Lambert trat wohl für seine Gemeindemitglieder vor dem Kirchengericht ein und entschuldigte sie, wenn sie angeblich krank waren und nicht erscheinen konnten, den engagierten Calvinisten unter den Gemeindemitgliedern war Lambert aber nicht bemüht genug, eine reformierte Kirchenzucht in der Gemeinde wirklich durchzusetzen[25]. Seit dem Beginn der 1580er Jahre besuchten einige seiner

---

23 *W. J. Sheils,* Northampton (Anm. 13), passim; *H. Schilling,* Reformierte Kirchenzucht (Anm. 4), 325.

24 *W. J. Sheils,* Northampton (Anm. 13), 341-343, Zitat 342; vgl. allgemein *Peter Clark / Paul Slack,* English Towns in Transition 1500-1700, Oxford 1976, 149-152, zur Befestigung der Position städtischer Führungsgruppen durch die Reformation; *P. Collinson,* Birthpangs (Anm. 10), 43-49; zu den ekklesiologischen Gemeinsamkeiten zwischen „linken" Puritanern wie Wibourn und offenen Separatisten vgl. *S. Brachlow,* Communion (Anm. 12), passim.

25 *M. K. McIntosh,* Havering (Anm. 7), 181 ff.; *P. Collinson,* Religion of Protestants (Anm. 14), 96-110 zu diesen beiden ‚Idealtypen' protestantischer Pfarrer, dem mehr seiner Gemeinde verpflichteten Pfarrer alter Prägung und dem theologisch versierteren und sittenstrengeren, den Bedürfnissen der gebildeten ländlichen Führungsgruppen mehr entsprechenden Pfarrer neuen Typs.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gemeindemitglieder nicht mehr die Gottesdienste, andere beklagten seine unklare Haltung zum reformierten Bekenntnis, seine Weigerung, Predigten zu halten, störten den Gottesdienst durch Gelächter, wenn er bei der Taufe das Kreuz machte oder kritisierten öffentlich seine Gebete. Viele besuchten daher die Predigten des puritanischen Schulmeisters Leeche. Vikar Lambert reagierte mit Anklagen vor dem Gericht des Erzdiakons, und die Kirchenvorstände erkundeten 1587 sogar, im Hause des Schulmeisters Leeche hielten sich am Sonntag mehr Gläubige auf als in der Kirche bei Vikar Lambert. Zwar gelang es Lambert, Leeche durch das zuständige Gericht des Erzdiakons von Essex schließlich exkommunizieren und die Erlaubnis zur Führung einer Schule entziehen zu lassen. Darüber hinaus klagte er Leeche vor dem weltlichen „assize"-Gericht an, weil der sich seit 1589 weigerte, den Zehnten an Lambert zu zahlen. Der Schulmeister wurde jedoch durch mehrere einflußreiche Familien in der Gemeinde gedeckt, behielt seine Schule und ging in einer anderen Filialkirche des Kirchspiels zum Abendmahl. 1592 wurde Lambert abgelöst. Alle folgenden Vikare wurden durch die führenden puritanischen Familien des Ortes ausgesucht, die dieses Privileg dem hierfür eigentlich zuständigen College mit dem Zugeständnis abgehandelt hatten, dafür deren Versorgung mit zu übernehmen[26].

Auch in Havering spielten also führende Familien eine bedeutende Rolle bei der Durchsetzung eines engagierten Predigers am Ort, und es scheint sogar, daß ihr Engagement für den Puritanismus auch ihrer Besorgnis über die Entwicklung der sozialen und sittlichen Verhältnisse in Havering entsprang — wir kommen darauf noch zurück. Anders als in Northampton beließ es Prediger Leeche jedoch bei Predigten. Es kam zu keinem fundamentalen Angriff auf die kirchliche Hierarchie durch die völlige Reorganisation der Kirchenzucht. Eine Koexistenz zwischen den anglikanischen Vikaren und dem Prediger wurde möglich[27].

Die Praxis der Kirchenzucht konnte aber auch innerhalb einer Gemeinde verschiedenen Fraktionen als Druckmittel gegeneinander dienen. Um den Besitz der Herrenhäuser der Gemeinde Earls Colne im Norden von Essex lagen zwei Familien im Streit, und eine suchte ihren Interessen durch religiöse Argumente „ideellen Gehalt, Stringenz und Massenwirkung" (Schilling)[28]. zu verleihen — unbeschadet ihrer subjektiv genuinen Frömmigkeit. Im Zuge der Verschuldung der alten Besitzer der örtlichen Herrenhäuser, der Grafen deVere, übernahm die Familie Harlakenden zwischen 1583 und 1592 beide Herrenhäuser und beanspruchte darüber hinaus auch die an diesem Besitz haftenden Rechte, nämlich die niedere Gerichtsbarkeit

26 *M. K. McIntosh,* Havering (Anm. 7), 206-211, 215-219, 236-240.

27 Ebd., 238-252.

28 *H. Schilling,* Konfessionskonflikt (Anm. 19), 372.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der „manor courts“ und der „court leet“ und das Patronatsrecht. Um diese Rechte entspann sich eine bis 1606 andauernde Auseinandersetzung, in deren Folge die Familie Harlakenden und ihre Anhänger im Dorf auch versuchten, den noch von den deVere berufenen Pfarrer Adams zu vertreiben. Sie vermieden dabei freilich, mit der kirchlichen Hierarchie selbst in Konflikt zu geraten. Stattdessen suchten sie mit dem zuständigen Erzdiakon von Colchester zu kooperieren. Vor dessen Kirchengericht beklagten die Anhänger der Harlakendens die laxe Kirchenzucht des Pfarrers der deVeres. Er dulde Schweine auf dem Kirchplatz und maßregele diejenigen Einwohner nicht, die Ostern Fußball spielten. Die noch zur Zeit der deVeres berufenen Kirchenvorstände hätten es ebenfalls versäumt, die Teilnahme an solchen traditionellen Elementen der dörflichen Geselligkeit und die Entheiligung des Sabbats in die Kirchenzucht einzubeziehen. Solche Anklagen stießen bei Erzdiakon Wythers auf offene Ohren. Er hatte in der Zeit der marianischen Verfolgung in Heidelberg studiert und sich in seiner Heidelberger akademischen Disputation mit der kirchlichen Verantwortung für die Sittenzucht als wesentlichem Element des reformierten Bekenntnisses beschäftigt. Nach England zurückgekehrt, wurde er von dem schon erwähnten Bischof Grindal zum Erzdiakon von Colchester bestellt, ein Amt, welches er von 1570 bis zu seinem Tode 1617 inne hatte[29].

Adams mußte schließlich seine Stelle räumen. Seine Nachfolger wurden von den Harlakendens ausgesucht und tolerierten wie die Nachfolger Lamberts in Havering die Präsenz eines weiteren puritanischen Predigers am Ort. Die Amtskirche, obgleich nur teilreformiert, unterstützte und tolerierte reformierte Kirchenzucht vor Ort bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts, solange sie dadurch nicht selbst in Frage gestellt wurde. Die Voraussetzungen für dieses Arrangement schwanden mit den Neubesetzungen innerhalb der anglikanischen Kirche unter James I. und vor allem Charles I[30]. Der seit 1617 amtierende neue Erzdiakon von Colchester, Henry King, wetterte in seinen öffentlichen Predigten am St. Pauls Cross in London beispielsweise sowohl gegen den Katholizismus als auch gegen die calvinistische Kritik an der anglikanischen Kirche[31]. Vor seinem Gerichts-

---

29 Vgl. zu Wythers *John LeNeve,* Fasti Ecclesiae, or an Essay towards Deducing a Regular Succession of all the Principal Dignitaries in Each Cathedral, Collegiate Church or Chapel . . . , London 1746, 197; *F. G. Goeters,* Genesis (Anm. 11), 53-57; *P. Collinson,* Grindal (Anm. 13), 115; *A. F. S. Pearson,* Thomas Cartwright (Anm. 11), 131; zum rechtsgeschichtlichen Hintergrund des Konfliktes um die Herrenhäuser *Robert v. Friedeburg,* Der letzte „Landwar“ in Essex 1583-1605, in: Kultur und Staat in der Provinz. Perspektiven und Erträge der Regionalgeschichte, hrsg. v. ders., Stefan Brakensiek, Axel Flügel u. Werner Freitag, Bielefeld 1992, 259-279.

30 *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 7), 373-374.

31 Vgl. *Paul S. Seaver,* The Puritan Lectureships. The Politics of Religious Dissent 1562-1662, Stanford 1970, 21; *S. Doran / C. Durston,* Princes (Anm. 10), 26-28; *P. Collinson,* Religion (Anm. 14) 81-90.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hof gingen nun Anklagen gegen die Harlakendens, ihre Pfarrer und die örtlichen Kirchenvorstände durch diejenigen Dorfbewohner ein, die mit den neuen Herren im Dorfe nicht einverstanden waren, weil die Taufe der Kinder der Harlakendens nicht den Vorschriften der Kirche gemäß verlaufen sei oder die Kirchenvorstände beim Abendmahl entgegen den liturgischen Vorschriften nicht knieten und der Pfarrer dieses hingenommen habe. Die straffere Erzwingung der strikten Einhaltung der Regeln der anglikanischen Kirche wurde seit 1628 durch den neuen zuständigen Bischof von London, in dessen Diözese das Erzdiakonat von Colchester lag, unterstützt — William Laud[32].

Hier schließt sich der Kreis aus nationalen Konflikten um die Interpretation des gemeinsamen Bekenntnisses zwischen Kirche, Krone und frommen Laien einerseits und lokalen Konflikten um den rechten Glauben und die rechte Kirchenzucht andererseits. Noch deutlicher wird der enge Zusammenhang zwischen beiden Größen, die gemeinsam Motive und Ziele der Kirchenzucht bestimmten, im Fall von Great Yarmouth in East Anglia. In dieser Stadt wurden einige puritanische Prediger bis in die 1620er Jahre durch einzelne „aldermen" des „boroughs" von Great Yarmouth unterstützt[33]. Ihre Opponenten waren eine andere Gruppe von „aldermen", denen es um eine Revision der Charter von Great Yarmouth ging. In der Auseinandersetzung gelang es dieser zweiten Gruppe, nicht nur den zuständigen Bischof von Norwich, einen dezidierten Gegner puritanischer Prediger, sondern sogar den König einzuschalten, mit deren Rückendeckung die Prediger aus der Stadt zu vertreiben und sich durchzusetzen. Deren Unterstützung verdankten die „aldermen" nicht nur dem Anticalvinismus des zuständigen Bischofs, sondern auch der Tatsache, daß die Räte Charles I. die puritanische Fraktion in der Stadt als Gruppe von Aufrührern gegen die Krone begriffen[34].

Gemeinde und Staat blieben in diesen Auseinandersetzungen deswegen eng verknüpft, weil einerseits lokale Unterstützung für oder gegen reformierte Sittenzucht unterschiedlicher Schärfe auch gegen die kirchliche Hierarchie viel vermochte, andererseits die Unterstützung dieser Hierarchie, ihrer Gerichtshöfe oder sogar der weltlichen Obrigkeit letztentscheidend sein konnte, welches Programm der Kirchenzucht sich an einem Ort durchsetzte. Was läßt sich aus diesen Fällen über die Rahmenbedingungen

---

32 Vgl. hierzu *N. Tyacke,* Anti-Calvinists (Anm. 13), passim; *ders.,* Arminianism and English Culture, in: Church and State since the Reformation, hrsg. v. A. C. Duke u. C. A. Tamse, The Hague 1981, 94-117; *C. Carlton* , Archbishop Laud (Anm. 14); nach wie vor zur Lage in Essex hilfreich: *Henry Smith,* The Ecclesiastical History of Essex under the Long Parliament and Commonwealth, Colchester 1932, 15-51.

33 *Richard Cust,* Anti-Puritanism and Urban Politics: Charles I and Great Yarmouth, in: Historical Journal 35 (1992), 1-26.

34 Ebd., 1-4.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Kirchenzucht in England ablesen? Sie fand in erster Linie vor Gerichtshöfen einer in dieser Hinsicht unreformierten Kirche statt — man denke an die Klagen Wibourns — deren Amtsträger aber vielfach eifrige Anhänger des reformierten Bekenntnisses waren. Blieben Experimente einer Gemeindezucht neben und außerhalb der Amtskirche — wie das von Northampton — auch konfliktträchtig, weil selbst die überzeugten Calvinisten unter den Bischöfen darin einen Angriff auf ihre Kirche sehen mußten[35], so ließ sich doch in Zusammenarbeit mit solchen Amtsträgern wenigstens bis in die 20er Jahre des 17. Jahrhunderts unter Nutzung der Kirchengerichte reformierte Sittenzucht durchführen, wo Amtsträger, führende örtliche Familien und Kirchenvorstände zusammenarbeiteten.

Wenig in dieser Gesamtkonstellation erinnert an Oestreichs Bild von dem Staat, der eine ineffektiv gewordene kirchliche Gerichtsbarkeit ersetzt. Vielmehr blieben die Kirchengerichte aktiv und selbständig. Zum Problem wurden vielmehr die unterschiedlichen Auslegungen des protestantischen Bekenntnisses innerhalb sowie außerhalb der Amtskirche, daran knüpfende unterschiedliche ekklesiologische Ziele, und die Veränderungen in der Haltung des jeweiligen Monarchen zu den Interpretationen dieses Bekenntnisses. Alle diese Veränderungen mochten von Fall zu Fall die Kirchenzucht beeinflussen. Konfliktträchtig war mithin die feste Verknüpfung des Bekenntnisses, dessen genauer Gehalt auch innerhalb des englischen Protestantismus gerade in der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts umstritten war, mit der Monarchie durch die Amtskirche. Die Kirchengerichtsbarkeit war nun, als verantwortliche Instanz für die Einhaltung und notfalls Erzwingung des ‚richtigen' Bekenntnisses, gewissermaßen der Ort, an dem durch die Reibungen zwischen monarchischer Ordnung und teilweise unabhängig von dieser verlaufender Bekenntnisentwicklung Funken stoben, mit je nach Zeitpunkt und regionalen Umständen sich wandelnden Folgen.

Der Blick auf die theologisch-liturgischen Konflikte innerhalb der Amtskirche und zwischen ihr und den außerhalb stehenden Reformern erschließt den Rahmen, in dem die Kirchenzucht der englischen Kirche ausgeübt wurde. Eine andere Frage ist, welche Ziele die englische Kirchengerichtsbarkeit, gemessen an den Gegenständen der von ihr bearbeiteten Anklagen und der sozialen Zusammensetzung der Angeklagten, verfolgte. Welchen Einfluß besaßen Wechsel in der Führung der jeweiligen Kirchengerichte auf die Anklagepraxis dieser Gerichte? In welcher Beziehung standen die theologischen Konflikte um die Kirchenzucht zur Praxis ihrer alltäglichen Arbeit? Dieser Frage soll, unter Berücksichtigung der jeweiligen lokalen und regionalen Rahmenbedingungen, nun nachgegangen werden.

---

35 *W. J. Sheils,* Northampton (Anm. 13), 335; *P. Collinson,* Grindal (Anm. 13), passim; *ders.,* Religion (Anm. 14), 85.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

II.

Grundlage dieser Erörterung sind die Protokolle der Kirchengerichte der Erzdiakone, die, überwiegend „ex officio“[36] und unterrichtet durch die Kirchenvorstände in den Gemeinden, gegen den einzelnen Sünder eine Untersuchung einleiteten. Die betreffende Person wurde dann vorgeladen und gegebenenfalls aufgefordert, Leumunde beizubringen, um so das Verfahren niederzuschlagen. Wem dies nicht gelang, der wurde zur öffentlichen Buße in der heimatlichen Gemeinde verpflichtet. Verweigerung der Buße oder Nichterscheinen vor Gericht konnte zur kleinen Exkommunikation führen. Gegebenenfalls wurden Delikte aber auch an die weltlichen Gerichte wie die „quarter sessions“ oder die „assize“ weitergegeben, vor allem, wenn pekuniäre Forderungen anstanden — beispielsweise wenn es um die Versorgung eines unehelich geborenen Kindes durch den natürlichen Vater ging. Solche Konflikte verweisen auf die dörflichen Verhandlungen und Lösungsversuche, die regelmäßig einer offiziellen Anzeige vorhergingen[37]. Der Weg zum Gericht konstituierte zugleich das Scheitern solcher lokalen Lösungsversuche. Die Kirchengerichte griffen dann als Instrument „sozialer Kontrolle“ einer der betroffenen gemeindlichen Gruppen ein[38].

Auch wenn sich die kirchlichen Amtsträger in manchen Fällen an die weltliche Obrigkeit um Hilfe wandten, kann an der überragenden und selbständigen Rolle der englischen Kirchengerichte als Organe der außerge-

---

[36] *J. P. Anglin,* Essex (Anm. 7), 30-85.

[37] *M. K. McIntosh,* Havering (Anm. 7), 209-10 zur Anklage von Schulmeister Leeche vor der Assize; die Kirchenvorstände von Earls Colne, Robert und Henry Smith, schrieben 1590 an die zuständigen Friedensrichter, um den schon zuvor vor dem Gericht des Erzdiakons angeklagten Vater eines illegitimen Kindes mit deren Hilfe zur Zahlung einer finanziellen Unterstützung für die Mutter zu zwingen, vgl. Essex Record Office Q / SR 112 / 46, 1590; neben den Kirchenvorständen waren aber auch die anderen Gemeindemitglieder in der Lage, sich mit Hinweisen an das Kirchengericht zu wenden, wie Beschwerden über die Kirchenvorstände von Earls Colne belegen (vgl. Essex Record Office D / ACA 27, 1603). Fälle von Illegitimität, die sich nicht vor Ort durch eine einvernehmliche finanzielle Regelung mit dem vermuteten Vater klären ließen, gingen offenbar regelmäßig auch an die weltlichen Quarter Sessions; vgl. die Hinweise auf informelle Regelungsversuche durch die Befragung einer schwangeren Magd durch die Frauen mehrerer Gemeindemitglieder. Der von ihr der Vaterschaft bezichtigte Mann habe ihr regelmäßige Geldzahlungen zugesagt, wenn sie seinen Namen verschweige. Da er nun aber jede Verantwortung leugnete, gingen das Protokoll der Befragung und eine Klage der Gemeinde an die Quarter Sessions (Essex Record Office, Q / SR 109 / 61 / 61a, 1589).

[38] Der Begriff „soziale Kontrolle“, wohl gemerkt verstanden nicht im Sinne der pejorativen Konnotation einer Unterdrückung von oben, sondern vielmehr benutzt als allgemeine und unspezifische Zusammenfassung der Kontrolle sozialen Verhaltens, ist für die englische Kirchenzucht durchaus angemessen, also hier weniger in dem spezifischen Sinne von *Friedeburg,* Sozialdisziplinierung (Anm. 3), 387, sondern eher im Sinne von *M. K. McIntosh,* Havering (Anm. 7), 240 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

meindlichen Regelung eines korrekten innerdörflichen, nachbarschaftlichen Verhaltens im weitesten Sinne des Wortes kein Zweifel bestehen. Vor den weltlichen und kirchlichen Gerichten wurden zwischen 1570 und 1639 595 die Gemeinde Terling in Essex betreffende Fälle verhandelt, von denen nur 200 vor die weltlichen, aber 395 vor die kirchlichen Gerichtshöfe kamen. Vergehen wie Diebstahl und Totschlag, die ausschließlich vor weltlichen Gerichten verhandelt wurden, sind in diesem Vergleich schon enthalten[39].

Noch deutlicher wird der Platz der Kirchengerichte, wenn man sich auf die Sündenzucht im engeren Sinne beschränkt. Von den 528 dann verbleibenden Angeklagten aus der Gemeinde Earls Colne im Norden von Essex standen zwischen 1561 und 1642 388 ausschließlich vor dem Kirchengericht (73.5 %). Nimmt man nur den Zeitraum nach 1590, in dem die lokalen Gerichtshöfe ihre Bedeutung eingebüßt hatten, sinkt der Anteil der Strafverfolgung durch weltliche Gerichte mit nur sieben ausschließlich vor ihnen angeklagten Tätern von insgesamt 360 Angeklagten auf nur 1.9 %. Der Übernahme der gerichtlichen Verantwortung für die Sündenzucht weg von dörflichen „manor courts" und hin zu überlokalen Gerichtshöfen seit den 1560er Jahren entsprach zugleich die Monopolisierung dieser Verantwortung durch die Kirchengerichte. Sündenzucht im Sinne einer gerichtlichen Erzwingung eines angemessenen sozialen und religiösen Verhaltens war weitgehend Kirchenzucht im engeren Sinne des Wortes[40].

Die kirchlichen Gerichtshöfe waren dem Wandel der monarchischen Kirchenpolitik ausgeliefert. Sieht man von dem durch unterschiedliche ekklesiologische Ziele verschärften Konflikt in Northampton ab, gelang es den engagierten Gläubigen in den Städten und Dörfern von Havering[41], Terling und Earls Colne in Essex bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts, puritanische Prediger neben den anglikanischen Vikaren in den Gemeinden zu verpflichten. Voraussetzung dafür war die Tolerierung solcher Prediger durch anglikanische Kleriker wie die Erzdiakone von Colchester, zu deren Jurisdiktion Earls Colne zählte. 1559 bis 1565 und 1570 bis 1617 waren mit

---

39 *K. Wrightson / D. Levine,* Terling (Anm. 8), 117-119; bereits hier sei angemerkt, daß die insgesamt klare Trennung von Sitten- und Kriminalzucht zwischen den weltlichen und kirchlichen Gerichten nahelegt, diese auch streng getrennt zu behandeln; vgl. *Heinz Schilling,* „History of Crime" or „History of Sin"? Some Reflections on the Social History of Early Modern Church Discipline, in: Politics and Society in Reformation Europe. Essays for Sir Geoffrey Elton, hrsg. v. E. J. Kouri u. Tom Scott, London 1987, 289-310.

40 Vgl. *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 7), 358-359; *M. K. McIntosh,* Havering (Anm. 7), 231-239; dies stützt voll *H. Schilling,* History of Crime (wie Anm. 39), mit seiner Unterscheidung; es versteht sich, daß diese Aussagen wie auch die Folgenden durch den Mangel an Studien z. B. über den Norden und Westen Englands problematisch bleiben.

41 *M. K. McIntosh,* Havering (Anm. 7), 182-184.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

John Pullen und George Wythers engagierte Calvinisten im Amt. Pullen war durch Erzbischof Grindal eigens eingesetzt worden, um die frommen Calvinisten in die Amtskirche zu integrieren[42]. Wythers hatte über die Verpflichtung der Kirche zur Kirchenzucht sogar promoviert[43]. Der bereits erwähnte Nachfolger dieser beiden Repräsentanten der betont calvinistischen Amtskirche war jedoch ein Befürworter des gegen Katholizismus *und* puritanische Kirchenkritik gleichermaßen vorgehenden Anglikanismus[44].

Dieser Wandel der Kirchenobrigkeit spiegelte sich jedoch kaum in der Kirchenzucht, deren Praxis stattdessen die Einheitlichkeit der Verfolgungsmuster der Kirchengerichte belegt. Deren Kern war die Sexualzucht. Im Bezirk Havering wurden zwischen 1560 bis 1619 durchschnittlich pro Jahr zwischen 13 und 31 Personen angezeigt. Davon wurden rund 10 Personen im Rahmen der Sexualzucht verklagt, also ein Drittel bis die Hälfte aller Angeklagten. Insgesamt 352 der 807 Personen aus dem Bezirk, die von den Kirchengerichten zwischen 1560 und 1619 angeklagt wurden, gehörten zu dieser größten Gruppe der Angeklagten[45].

---

42 *K. Wrightson / D. Levine,* Terling (Anm. 8), 173-183; *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 8), 354-356; *P. Collinson,* Grindal (Anm. 13), 115: Pullens „appointment as archdeacon formalized the natural leadership which he had exerted among the godly of this precociously protestant region".

43 *A. F. S. Pearson,* Cartwright (Anm. 13), 131; *J. F. Goeters,* Genesis (Anm. 13), 53-54.

44 Zu King *P. S. Seaver,* Lectureships (Anm. 31), 21; dem episkopalen und sogar anticalvinistischen Charakter der Amtskirche bereits von 1559 an gibt größeres Gewicht *G. W. Bernard,* Church (Anm. 12), passim; den Konflikt zwischen beiden Richtungen innerhalb der Kirche kennzeichnet *Conrad Russell,* The causes of the English Civil War, Oxford 1990, 82, als „there were two churches struggling to get out".

45 Aufgrund der unterschiedlichen Zählweisen, der wechselnden Zusammenfassungen von Delikten zu unterschiedlichen Sparten und den unterschiedlichen Zeiträumen sind Vergleiche zwischen Lokalstudien schwierig. Es muß berücksichtigt werden, daß bei der Umgruppierung der Zahlen in Tabellen nach einem anderen Muster — in diesem Falle dem der Terling Studie, da deren aggregierte Zahlen nicht mehr in einzelne Kategorien auflösbar waren — einzelne Fehlzuordnungen nicht ausgeschlossen werden können. *M. K. McIntosh,* Havering (Anm. 7) 243-48: Insgesamt 1203 Personen kamen in diesem Zeitraum mit den Kirchengerichten in Kontakt, subtrahiert man aber die Beteiligten der Verfahren bei der Verwaltung der Testamente (332 Personen), der Rubrik „Sonstige" (16 Personen) und der Ehegerichtsbarkeit (ohne die Anklagen wegen sexueller Kontakte) (48 Personen) von dieser Zahl, um eine ungefähre Vergleichbarkeit mit den anderen Zahlen zu gewährleisten, bleiben 807.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Tabelle I:

Die Kirchenzucht der Gerichte der Erzdiakone von Essex und Colchester, 1560-1642

	Delikte				
	Sexual-zucht	Religiöse Delikte	Soziale Kontrolle	betr. Pfarrer und sonst.	insg.
Kirchspiel Terling, 1570-1639 (Zahl der verhandelten Fälle)					
	124	151	65	55	395
	31.4%	38.2%	16.5%	13.9%	100%
Kirchspiel Havering, 1560-1619 (Zahl der Angeklagten)					
	352	213	122	120	807
	43.6%	26.4%	15.1%	14.9%	100%
Kirchspiel Earls Colne, 1561-1642 (Zahl der Angeklagten)					
	225	89	151	40	505
	44.6%	17.6%	29.9%	7.9%	100%

Quelle: Havering: *McIntosh,* Havering (Anm.7), 243-249, ausgelassen wurden Kategorien B, C und E; in die obige Tabelle gingen ein: Sexualdelikte = A1; Religiöse Delikte = D1, 4, 5, 6 sowie A4, 7, 9; Soziale Kontrolle allg. = A2, 3, 5, 6, 8; Delikte betr. Pfarrer: D 2, 3,4; Earls Colne: *Friedeburg,* Reformation (wie Anm. 7), ohne 15 Delikte der Leet Brewing „assize" 1561-90; ohne die 47 Delikte der Leet bis 1560 und 7 weitere der Leet 1561-1591; Terling: *Wrightson, Levine,* Terling (Anm. 8), 118-119.

Zur Sexualzucht zählen hier alle sexuellen Kontakte vor oder außerhalb der Ehe. In der Praxis handelte es sich fast ausschließlich um unverheiratete Angeklagte. In der Kategorie „Religiöse Delikte" sind vor allem die Abwesenheit von Abendmahl und Gottesdienst und die Nichteinhaltung des Rituals der anglikanischen Kirche zusammengefaßt. Unter Anklagen im Bereich der „Sozialen Kontrolle" sind Delikte wie üble Nachrede, Kartenspiel am Sonntag, Trunkenheit, Prügeleien u. a. zu verstehen. Dabei ist hervorzuheben, daß die Unterscheidung zwischen diesen letzten beiden Kategorien problematisch ist. Nur insgesamt sieben der Angeklagten aus Earls Colne, die in der Sparte „Religiöse Delikte" gezählt wurden, waren fromme Gemeindebewohner, die das Knien beim Abendmahl aus religiöser Überzeugung verweigerten und daher vor das Kirchengericht zitiert wurden. Die 82 anderen Angeklagten dieser Kategorie waren sonntags einfach nicht in der Kirche erschienen. Ähnlich in Havering. Nur zwölf Angeklagte in der Kategorie „religiöse Delikte" wurden belangt, weil ihre Gespräche

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

über die Bibel außerhalb des Gottesdienstes und ohne klerikale Anleitung der Kirchenführung suspekt geworden waren. Die große Mehrheit war der Kirche einfach ferngeblieben oder hatte das Abendmahl versäumt.

Dies vorausgeschickt, war der bedeutendste Gegenstand der Kirchenzucht, mit Ausnahme von Terling, die Bekämpfung sexueller Kontakte zwischen Unverheirateten. An zweiter Stelle standen in Havering religiöse Delikte. Sie kamen in Terling an erster, in Earls Colne nur an dritter Stelle. In Havering und Terling folgten an dritter Stelle andere Formen persönlichen Fehlverhaltens wie Trunkenheit und Schlägereien, die in Earls Colne die zweitwichtigste Kategorie stellten. Zwischen rund der Hälfte und einem knappen Drittel der Anklagen betraf also die Sexualzucht, zwischen einem guten Drittel und einem Fünftel die Erzwingung regelmäßigen Kirchgangs, zwischen einem Drittel und einem Achtel die Kontrolle des nachbarschaftlichen Verhaltens.

Diese Ergebnisse müssen erst noch um weitere Studien, vor allem solche außerhalb des englischen Südostens, erweitert werden, bevor wirklich verallgemeinernde Aussagen möglich sind. Immerhin, in seiner Studie der Kirchengerichtsbarkeit von Wiltshire konnte Martin Ingram zeigen, daß auch dort die Verfolgung sexueller Kontakte vor und außerhalb der Ehe im Zentrum der Kirchenzucht stand. Ingram führt das auf die sozialen und wirtschaftlichen Krisen vor allem in der zweiten Hälfte des 16. und am Beginn des 17. Jahrhunderts zurück, weniger auf religiös-immanente Gründe im engeren Sinn. In dieser Zeit der Mißernten, der Rekrutierung für die holländischen Kriege Elisabeths, vor allem aber des von vielen Zeitgenossen wenigstens seit dem Ende des 16. Jahrhunderts als bedrohlich empfundenen Bevölkerungswachstums entstand das Stereotyp des sich rasch vermehrenden „pauper" und „vagrant", der alle Ressourcen seiner Heimatgemeinde zu verzehren drohte[46]. In Wiltshire führten Mißernten und Krisen dazu, daß rund die Hälfte aller mündlichen Heiratsversprechen nicht mehr zu kirchlicher Trauung und Haushaltsgründung führten, weil den Beteiligten entgegen ihren Absichten die Möglichkeit versagt blieb, tatsächlich zu heiraten[47]. Mündliche Heiratsversprechen waren von der Kirche bis dahin aber gebilligt worden, sofern die kirchliche Trauung der Schwangerschaft meist tatsächlich auf dem Fuße gefolgt war. Nun wurde den Gemeinden die Versorgung der unehelichen Kinder aufgebürdet. Um die Flut der

46 *M. Ingram,* Church Courts (Anm. 7), 234 ff.; zum Schreckbild des vagierenden Bettlers vgl. *Christopher Hill,* The Many Headed Monster in Late Tudor and Early Stuart Political Thinking, in: From the Renaissance to the Counter Reformation. Essays in Honour of Garrett Mattingly, hrsg. v. E. H. Carter, London 1966, 296-324; *ders.,* William Perkins and the Poor, in: *ders.,* Puritanism and Revolution, Harmondsworth ^{3}1986, 212-232.

47 *M. Ingram,* Church Courts (Anm. 7), 234.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Armen zu bremsen, sahen sich also viele Gemeinden laut Ingram gezwungen, schärfere moralische Verhaltensmaßregeln an den Tag zu legen. Selbstdisziplin in dieser Hinsicht wurde schließlich nicht nur von Unverheirateten gefordert, sondern auch zu einer erstrebenswerten Eigenschaft der bereits etablierten Haushaltsvorstände, wenn sie sich zu den Respektspersonen der Gemeinde zählen wollten. Ingram konnte weiter nachweisen, daß auch in Gemeinden ohne Orientierung auf einen extremen Calvinismus ein Wandel des moralischen Klimas und eine striktere Verfolgung vorehelicher Kontakte stattfand. Ingrams These, daß Umfang und Schärfe der Sexualzucht in erster Linie Folge sozialer und wirtschaftlicher Rahmenbedingungen und nicht etwa einer besonderen puritanischen Orientierung dörflicher oder städtischer Führungsgruppen gewesen sei, blieb nicht unwidersprochen, verträgt sich aber gut mit den Befunden seines Kritikers aus Somerset und der Lage in Earls Colne und Havering in Essex[48].

Der Schwerpunkt der kirchengerichtlichen Anklageerhebung in Havering lag zwischen 1576 und 1594, also bevor Vikar Lambert vertrieben worden war. Auch in Earls Colne änderte sich die Gewichtung der Anklagepraxis weder durch Wechsel in der Führung des Erzdiakonats noch durch die Anwesenheit eines puritanischen Predigers seit 1628. Die einzige wirklich bemerkenswerte Strukturveränderung unter den Anklagegründen betraf nur die Sexualzucht im engeren Sinne, und das in einem Zeitraum, als dem Kirchengericht der antipuritanische Erzdiakon Henry King vorstand. Unter den insgesamt 225 Angeklagten der Sexualzucht waren bis 1590 nur 6 von 50 (12 %) zum Zeitpunkt der Anklage bereits verheiratet. 1591 - 1620 waren es dagegen 38 von 116 (32.7 %) und 1621 - 42 28 von 59 (47.5 %) Angeklagte. Ihre Zahl entsprach im letzten Zeitraum der der unverheirateten Angeklagten (31). Illegitime Kinder, die der Armenkasse der Gemeinde zur Last hätten fallen können, waren von diesen Paaren gerade nicht zu befürchten. Vielmehr wurde ihnen der „coitus anticipatus" zur Last gelegt, obwohl sie erfolgreich Haushalte gegründet hatten, um ihren Nachwuchs zu versorgen. Im Gegensatz zu den anderen der Unzucht Beklagten, bei denen es sich im Wesentlichen um jüngere unverheiratete Männer, vor allem aber unverheiratete Frauen handelte, waren 12 der 28 Angeklagten zwischen 1621 - 1641 Haushaltsvorstände, die über Landbesitz in Earls Colne verfügten und zum obersten Viertel der lokalen sozialen Hierarchie zählten. Obwohl die Ange-

---

[48] *M. Ingram,* Church Courts (Anm. 7), 276 - 279; zur Kritik siehe *G. R. Quaife,* Review, in: Journal of Social History 23 (1989), 415 - 417; vgl. dagegen dessen eigene Befunde zu Somerset in *ders.,* Wanton Wenches and Wayward Wives. Peasants and Illicit Sex in Early Seventeenth Century England, New Brunswick 1979, 48 - 57; scharf trennen zwischen religiös motivierter Gemeindezucht und obrigkeitlich initiierter und sozialpolitisch motivierter sozialer Kontrolle möchte *Margaret Spufford,* Puritanism and Social Control? in: Order and Disorder in Early Modern England, hrsg. v. Anthony Fletcher u. John Stevenson, Cambridge 1985, 41 - 57.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

klagten vor dem Kirchengericht aus Earls Colne also in der Regel die Sozialstruktur der Gemeinde insgesamt widerspiegelten, waren von dieser Anklage doch ganz besonders die wenigen landbesitzenden Haushaltsvorstände betroffen. Unter den weltlichen Amtsträgern in Earls Colne, den Schöffen und „constables", befanden sich zwischen 1621 und 1642 nur mehr 11, die sich dieses Deliktes schuldig gemacht hatten. Zwischen 1561-90 bzw. 1591-1620 waren es noch 47 bzw. 35 gewesen[49]. Ähnlich wie in Earls Colne waren auch in Havering Einwanderung und Bevölkerungswachstum Ursachen für den Versuch der lokalen Amtsträger, der Zunahme der Zahl der armen und bedürftigen Haushalte Herr zu werden, ein Versuch, der laut Ingram auch die Disziplinierung der dörflichen Elite einbezog. Die Bekämpfung des „coitus anticipatus" gerade gegenüber den Begüterten und der Rückgang der Zahl der Sünder unter den Amtsträgern in Earls Colne ließe sich so interpretieren[50].

Weder in Wiltshire noch in Essex kann also eine besondere Intensität reformierter Frömmigkeit für die Aktivitäten des Kirchengerichtshofes verantwortlich gemacht werden, wenn die Amtsperioden unterschiedlich engagierter Erzdiakone oder die Präsenz puritanischer Prediger mit der Gewichtung der Anklagen in einer gegebenen Gemeinde verglichen wird. Befunde über reformierte Sittenzucht jenseits des Atlantiks, im zwar puritanisch geführten, aber menschenleeren Massachusetts, weisen in eine ähnliche Richtung. Die Gründung neuer Haushalte war in Massachusetts kein Problem, der Anteil illegitimer Geburten blieb bei unter 1% aller Geburten. In Ipswich in Massachusetts lag das Heiratsalter mit durchschnittlich 27.2 Jahren für Männer und 21.1 Jahren für Frauen daher bedeutend niedriger als z. B. in Earls Colne — 30-31 Jahre für Männer und 26-28 Jahre für Frauen. Vor dem auch für die Sittenzucht zuständigen „county court" von Essex, der alternierend auch in Ipswich tagte, wurden zwischen 1636-1656 und 1662-71 auch nur 79 bzw. 89 Personen (von 530 bzw. 498, 14.9% bzw. 17.9%) im Zusammenhang mit Unzuchtsdelikten angeklagt, also dem Anteil nach deutlich weniger als vor den für Earls Colne oder Havering zuständigen Kirchengerichten. Folge des niedrigen Heiratsalters war ein bemerkenswertes endogenes Bevölkerungswachstums in den puritanischen Siedlungen Neuenglands. In Ipswich verdoppelte sich allein zwischen 1661 und 1674 die Bevölkerung. Seit den 1660er Jahren mußten sich die Stadtväter von Boston, Ipswich und anderen Küstenstädten

---

49 *M. K. McIntosh,* Havering (Anm. 7), 250-255; *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 7), 361, 366, 373.

50 *M. Ingram,* Church Courts (Anm. 7), vor allem das Kapitel zu „sexual slander", und 276-279 im Besonderen zur Gemeinde Keevil, wo ein „perceptible shift in the moral climate", aber „no evidence of any major reorientation of religious ideas or values" festgestellt werden könne; *McIntosh,* Havering (Anm. 7), 20-38; *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 7), 361-366.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nun Gedanken über die Reorganisation der lokalen Armenfürsorge machen, um dem gestiegenen Bedarf Herr zu werden. Diesem Wandel im Hinblick auf Bevölkerung und Armenproblematik trug auch das öffentliche Bewußtsein über die Erwünschtheit weiterer Haushaltsgründungen Rechnung. Die Folge war eine Zunahme der Anklagen vor den Gerichten. Vor dem für Ipswich zuständigen „county court" wurden zwischen 1672 und 1683 288 Personen für Unzuchtdelikte verklagt (36.1 % von 797 Angeklagten). Die Zahl der Angeklagten der Sexualzucht hatte sich seit den 1670er Jahren verdreieinhalbfacht, obwohl sich die Bevölkerung z. B. von Ipswich nur verdoppelt hatte. Ein Zusammenhang zwischen der Bewertung von Bevölkerungswachstum und Armenlast durch die lokalen Honoratioren diesseits und jenseits des Atlantiks und der jeweils gängigen Anklagepraxis liegt nahe und wird durch amerikanische Sozialhistoriker auch bereits gesehen[51]. Offenbar waren die Kirchengerichte vor allem damit beschäftigt, die regelmäßige Teilnahme aller Einwohner eines Bezirkes am Gottesdienst wenn nötig zu erzwingen und offensichtliches soziales Fehlverhalten zu sanktionieren und darüber hinaus dem Verlangen vieler Zeitgenossen nach einer Eindämmung der Gründung mittelloser Haushalte durch die Bekämpfung vorehelicher sexueller Kontakte nachzukommen.

Im Hinblick auf die Folgen dieser gerichtlichen Kirchenzucht für die innere Haltung der betroffenen Laien muß allerdings eingewendet werden, daß gerade die jüngeren, unverheirateten Angeklagten unter ihnen zugleich in der Regel zum mobileren Teil der Bevölkerung gehörten. Sie entzogen sich der Strafe, in der Regel der öffentlichen Buße, daher leicht durch einen Wechsel der Jurisdiktion. Unbeschadet der Tatsache, daß ansässigen Haus-

---

51 Vgl. *Douglas Greenberg,* Crime, Law Enforcement, and Social Control in Colonial America, in: Journal of American Legal History 26 (1982), 293-325; zur transatlantischen Entwicklung reformierter Frömmigkeit *Stephen Forster,* The Long Argument. English Puritanism and the Shaping of New England Culture, 1570-1700, Chapel Hill 1991; zu Ipswich *Susan L. Norton,* Population Growth in Colonial America: A Study of Ipswich, Massachusetts, in: Population Studies 25 (1971), 433-452, hier 443-444; *R. v. Friedeburg,* Sozialdisziplinierung (Anm. 3), 412-416; ders., Mobilität und Solidarität, Puritanismus und sozialer Konflikt in englischen und neuenglischen Gemeinden zwischen Reformation und Glorious Revolution, Stuttgart 1993, das durchschnittliche Heiratsalter bezieht sich auf die Zeiträume 1615-1634, vgl. dort auch ausführlich zu Problematik und Möglichkeiten des transatlantischen Vergleichs; *ders.,* Obrigkeit und Frömmigkeit in Massachusetts Bay Colony, Neuengland, 1635-1690, in: Religionen in Amerika (Sonderheft der American Studies / Amerikastudien) hrsg. v. Jürgen Heideking, ersch. vorauss. 1994; zur bedeutenden Rolle der Sündenzucht gerade in Neuengland vgl. nach wie vor *Perry Miller,* Orthodoxy in Puritan Massachusetts 1630-1650. New York 1970, 55-57; zum Verhältnis von Kirche und weltlicher Obrigkeit dort *William Haller,* Liberty and Reformation in the Puritan Revolution, New York 1953, 151-158; zu den Problemen mit der Armenfürsorge seit den 1660er Jahren *C. R. Leet,* Public Poor Relief and the Massachusetts Community, 1620-1715, in: New England Quarterly 55 (1982), 564-585, hier 567-583.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

haltsvorständen diese Möglichkeit nicht offenstand und sie daher eher gezwungen waren, im Falle einer Anklage eine Einigung mit ihrer Gemeinde zu suchen[52], schätzt Ingram die Möglichkeiten der Kirchengerichtsbarkeit, mit Hilfe ihrer gerichtlichen Disziplinierung einen Wandel in den inneren Einstellungen der Masse der Bevölkerung zu bewirken, doch als marginal ein[53].

Die Auseinandersetzung mit dem sittlichen und religiösen Verhalten der englischen Bevölkerung blieb zwischen der Mitte des 16. und der Mitte des 17. Jahrhunderts mithin vor allem eine Sache der Kirche und ihrer Institutionen, nicht der weltlichen Behörden. Obendrein waren die Bemühungen dieser Gerichte nicht in erster Linie durch die weltliche Obrigkeit bestimmt, sondern erstens Ausdruck des Selbstbehauptungswillens der Kirche und ihrer Organisation, wenn es um die Erzwingung des regelmäßigen Kirchgangs ging, und zweitens Ausdruck der Besorgnisse lokaler und regionaler Führungsgruppen, die einem bedrohlich gewordenen Bevölkerungswachstum wehren wollten.

III.

Die Rolle religiöser Überzeugungen für die Veränderung traditioneller Verhaltensweisen sollte dennoch nicht unterschätzt werden. Die Eigendynamik religiöser Überzeugungen schlägt sich in den Quellen freilich häufig erst nieder, wenn diese Überzeugung in Gegensatz zur Obrigkeit gerät. Die weitverbreitete Loyalität zur anglikanischen Amtskirche zeigte sich erst, als diese im Verlauf des Bürgerkrieges und des Interregnums angegriffen wurde. Zwischen 1645 und 1660 war das „Presbyterian Directory of Public Worship" der Wegweiser für das offiziell gebilligte Bekenntnis. Aber obwohl oder gerade weil in ihm ohnehin auf viele der Formen verzichtet wurde, die zuvor von engagierten Calvinisten außerhalb und innerhalb der Kirche kritisiert worden waren, fand es wenig Anklang. Stattdessen kam es zu einer weiteren Differenzierung religiöser Betätigung, von den vielen, die am „common prayer book" der anglikanischen Kirche mit seinen Zeremonien festhielten, bis hin zu solchen kleinen Minderheiten, die ganz auf eine formelle Priesterschaft und auf jede Form der Kirchenzucht im engeren Sinne verzichteten. Einige dieser Gruppen werden auch als „Links-

[52] Vgl. dabei auch die Möglichkeit, unter Anwendung des Einflusses mächtiger Freunde die öffentliche Buße in eine finanzielle Abgabe zu mildern, wie das Richard Ward aus Earls Colne 1607 mit Hinweis auf den Bischof von London versuchte (Essex Record Office D / ACA 27).

[53] *M. Ingram,* Church Courts (Anm. 7), passim; zu Alter und, soweit aus den Gemeinderegistern rekonstruierbar, Mobilität der Angeklagten, vgl. *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 7), 371, 373, 379.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Arminianer" bezeichnet, lehnten sie doch neben der offiziellen Liturgie und Hierarchie der anglikanischen Kirche ebenso den strikten Prädestinationsglauben des englischen Calvinismus ab[54]. Weder die Loyalität zur anglikanischen Amtskirche noch die Entstehung religiöser Denominationen ist durch den Druck der Obrigkeit erklärbar. Deren Bestreben nach Kontrolle macht in den Quellen die Umrisse zeitgenössischer nonkonformistischer Frömmigkeit allerdings häufig erst erkennbar. Bereits durch die Verfolgungen Erzbischof Lauds in den 1630er Jahren wurden in den Quellen der Kirche Gläubige sichtbar, die, teils innerhalb der Kirche, seit Beginn des Bürgerkrieges auch außerhalb der offiziellen presbyterialen Kirche, auf inneren und äußeren Wandel drängten[55]. Der Zusammenhang zwischen lokalen sozialen Veränderungen, politischen Konflikten und religiöser Mobilisierung, die deshalb so erfolgreich war, weil sie unterschiedliche lokale und regionale Interessen zusammenschloß[56], und eben daher den Beteiligten erfolgreich auch Verhaltensänderungen abverlangen konnte, läßt sich erneut an einem lokalen Beispiel belegen[57].

Wir sind oben bereits auf die Fehde zwischen den Familien Harlakenden und deVere, den Grafen von Oxford, eingegangen, die sich auch als Konflikt um die Collatur niederschlug. Die puritanische Gentry nutzte ihre Patronatsrechte, um ihr genehme Pfarrer einzusetzen[58], und einflußreiche örtliche Familien untermauerten ihren Einfluß, indem sie, soweit möglich, Collaturen erwarben[59]. Die Harlakendens galten bei ihren Nachbarn als besonders fromme puritanische Familie. Eines der Familienmitglieder wurde von den frommen Nachbarn sogar für einen der wenigen Seligen der

---

54 *S. Doran / C. Durston,* Princes (Anm. 10), 29-31, 111-115: Sekten mobilisierten auch im Bürgerkrieg und Interregnum nie mehr als ca. 7% der Bevölkerung; zur Zurückhaltung in ihrem Engagement für den Bürgerkrieg bei weiten Teilen der Bevölkerung vgl. *John S. Morrill,* The Revolt of the Provinces. Conservatives and Radicals in the English Civil War, 1630-1650, London 1976, 89-134.

55 Es versteht sich, daß die zeitgenössischen Kollektivbezeichnungen für die „Puritans", „Quakers", „Ranters" oder selbst die „Arminians" keine religiösen oder politisch fixen Gruppierungen bezeichneten, sondern lose Verbindungen sich wandelnder Gruppen mit zum Teil gegensätzlichen Auffassungen. Ohne deswegen die Existenz solcher Gruppierungen zu leugnen, geht es hier weniger um ihren „Sektencharakter" als um die Befunde tiefer Religiosität, die Mitglieder solcher informeller Gruppierungen offenbar empfanden, und die in den Quellen oft nur im Zusammenhang mit ihren Konflikten mit der Obrigkeit, und damit in Zusammenhang mit problematischen Kollektivbezeichnungen, auftauchen; vgl. *Christopher Hill,* Abolishing the Ranters, in: *ders.,* A Nation of Change and Noveltie, London 1990, 152-194, hier 153-154.

56 *H. Schilling,* Konfessionskonflikt (Anm. 19), 372.

57 Vgl. hierzu im Einzelnen, vor allem zu dem rechtstechnischen Hintergrund *R. v. Friedeburg,* „Landwar" (Anm. 29), 259-279.

58 Siehe hierzu *Rosemary O'Day,* Ecclesiastical Patronage: Who Controlled the Church, in: Church and Society, hrsg. v. dies., Felicity Heal (Anm. 18), 137-155.

59 *M. K. McIntosh,* Havering (Anm. 7), 206-215, 256 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

calvinistischen Prädestinationslehre gehalten[60]. Fromme Haltung und geschicktes Taktieren in der Fehde im Dorf schlossen sich also nicht aus. Wichtiger in diesem Zusammenhang ist der Aspekt gemeindlicher Frömmigkeit und ihres Wandels im Verlauf der dörflichen Auseinandersetzungen. Denn bereits vor der Etablierung der puritanischen Harlakendens am Ort zeugen die Taufnamen einzelner Kinder von der frommen Haltung ihrer Eltern[61]. Auch auf die Bemühungen dieser Gemeindemitglieder hin und nicht allein wegen der Überzeugungen und Ziele der Gentry-Familie kam es zu den Anklagen gegen den alten Pfarrer Adams und zum Engagement von Thomas Shepard als Prediger[62].

Obwohl sich 1617 durch die Berufung von Henry King zum Erzdiakon in Colchester und insbesondere 1628 durch die Berufung William Lauds zum Bischof von London das kirchenpolitische Blatt gegen den Puritanismus in der Gemeinde wendete, und obschon der dem Streit um die Pfarre ursprünglich zu Grunde liegende „landwar" bereits beendet war, hatte die intensive Bemühung um die Herstellung dörflicher Frömmigkeit in der Gemeinde Fuß gefaßt. Keiner der örtlichen Kirchenvorstände und „constables", die sich beispielsweise 1624 an der Vertreibung von Trunkenbolden aus dem Dorfkern beteiligten, war seinerseits je für Trunkenheit, üble Nachrede oder gar „coitus anticipatus" vor ein Gericht zitiert worden. Diese neue Generation dörflicher Amtsträger geriet höchstens mit der Kirche in Konflikt, weil sie das Knien beim Abendmahl wegen ihrer „scrupulous conscience" verweigerten[63]. Als 1637 die Kirchenvorstände einer Nachbargemeinde mit einer Gruppe sonntäglicher Zecher aus Earls Colne auf einem Kontrollgang an der Grenze ihrer Gemarkung aneinandergerieten, da waren traditionelle sonntägliche Verhaltensweisen wie das Zechen offenbar schon erfolgreich aus Earls Colne verbannt worden. Aber

---

60 *Alan Macfarlane,* Reconstructing Historical Communities, Cambridge 1977, 144; insbesondere zu deren Prediger Shepard und dem Kontakt zur puritanischen Familie Barrington vgl. *J. T. Cliffe,* The Puritan Gentry. The Great Puritan Families of Early Stuart England, London 1984, 159 f.

61 Vgl. die Taufregister von Earls Colne, Essex Record Office D / P209 / 1 / 1,2, 1615 Taufe von Calvin, 1572 Taufe von Israel, und 1611 Taufe von Virtue; allg. zu solchen Taufnamen *Nicholas Tyacke,* Popular Puritan Mentality in Late Elizabethan England, in: The English Commonwealth 1547-1640. Essays in Politics and Society Presented to Joel Hurstfield, hrsg. v. Peter Clark, Alan G. R. Smith u. Nicholas Tyacke, Leicester 1979, 77-92.

62 *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 7), 354-356, 373-375.

63 Siehe zu den Anklagen gegen örtliche „constable" und Kirchenvorstände wegen ihrer Weigerung, beim Abendmahl zu knien, und ihrem Hinweis auf ihr „srcupulous conscience" die Protokollbücher der Erzdiakonats von Colchesters Essex Record Office A / ACA 47 und 49 (für die Jahre 1630, 1631 und 1634) mit den Anklagen gegen Kirchenvorstand John Newton, Schöffe und „constable" Thomas Fanning und Schöffe John Betts. Auf der Anklageschrift gegen die Trinker von 1624, Essex Record Office Q / SR 246 / 24 finden sich auch die Unterschriften von Fanning und Betts.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nicht nur die örtlichen Zecher, auch und gerade die zahlreichen Bedürftigen der Gemeinde waren von diesem Wandel betroffen, weil sie von den Zuwendungen der örtlichen Armenkasse und damit von der Einschätzung der Kirchenvorstände abhängig waren[64].

Diese Veränderung in der Gemeinde sollte jedoch nicht als Surrogat für die nur bedingt erfolgreiche Disziplinierung durch die kirchlichen Gerichtshöfe verstanden werden. Dem sich über mehrere Generationen hinziehenden materiellen Konflikt um Gerichtsrechte, Pachtverträge und Gebühren[65] zwischen den Harlakendens einerseits und den Anhängern der deVeres andererseits gesellte sich vielmehr ein religiöser Konflikt um die Handhabung der Kirchenzucht und angemessenes nachbarschaftliches Verhalten bei. In der Hand der neuen Pfarrer und Kirchenvorstände wurde die Kirchenzucht auch zum Instrument gegen die Verfehlungen grundbesitzender Einwohner von Earls Colne. Immerhin 35 der 131 Angeklagten der Kirchenzucht in Earls Colne zwischen 1621 und 1642 besaßen Grundbesitz und zahlten Steuern, zählten also nicht zur Mehrheit der örtlichen Besitzlosen. Der Anteil örtlicher Grundbesitzer unter den Angeklagten nahm gegenüber den vorangegangenen 30 Jahren (1591-1620) von 17% auf 27% zu. Im gleichen Zeitraum sank freilich die Zahl der Amtsträger, die im Verlauf ihres Lebens wegen eines religiösen oder sittlichen Deliktes vor den Gerichtshof zitiert worden waren, von 47 (28%, 1561-90) und 35 (15%, 1591-1620) auf nur 11 (8%, 1621-1642).

Noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts waren auch spätere Schöffen und „constable", in der Regel vor ihrer Heirat, einmal an einer Schlägerei oder einem Gelage beteiligt gewesen. Seit den 1620er Jahren blickten die örtlichen Amtsträger in der Regel auf ein Leben ohne solche Verfehlungen zurück. Auf der Strecke blieben solche Ortsbewohner, die wohl ihrem Besitz nach für ein Amt qualifiziert gewesen wären, aber deren Verhalten nicht mehr den neuen örtlichen Standards respektablen, und damit frommen, Verhaltens entsprach. Sie stellten die neue Gruppe älterer, bereits verheirateter Angeklagter, die nach 1620 häufiger vor das Kirchengericht zitiert wurde[66].

---

64 Essex Record Office, Protokolle des Gerichts des Erzdiakons D / ACA 50 (1637); vgl. zur Instrumentalisierung des „Poor Laws" die Anweisung von William Harlakenden in seinem Testament von 1603, den für die Ortsarmen bestimmten Anteil nur solchen Armen zukommen zu lassen, „who fear God, but hate popery" (Essex Record Office, Probate 11 / 109 / 12, 10.2.1603).

65 *Govind Sreenivasan,* The Land-Family Bond at Earls Colne (Essex), 1550-1650, in: Past & Present 131 (1991), 3-37, hier S. 24-27: Die Harlakendens steigerten die Gebühren, die sie von den örtlichen „copyholders" beim Erbgang oder bei Verkauf einer Parzelle zu erhalten hatten, erheblich, und brachten dadurch vermutlich gerade die alteingesessenen Familien, die unter den deVeres bessere Zeiten erlebt hatten, gegen sich auf.

66 *R. v. Friedeburg,* Reformation (Anm. 7), 366-368, 373.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gerade alteingesessene Familien, die im 16. Jahrhundert regelmäßig Schöffen und „constable" gestellt hatten, nun aber einerseits gegen die neuen Herren opponierten und sich andererseits den neuen legitimen Formen dörflicher Frömmigkeit nicht beugen wollten, sahen sich von den dörflichen Ämtern ausgeschlossen. Ein Beispiel hierfür ist der 1564 geborene und 1637 verstorbene Henry Abbot. Er wurde zwischen 1585 und 1611 für eine Fülle von Streitereien und Prügeleien mehrfach verklagt, die alle im Zusammenhang mit der Fehde zwischen den Harlakendens und deVeres und seinen Angriffen auf den neuen Vikar der Harlakendens standen. Noch 1609 blieb er dem Gottesdienst des neuen Vikars fern, störte 1610 dessen Predigt, beleidigte den Pfarrer 1611 und trat noch 1616 als Zeuge in einer Streitsache gegen Harlakenden auf. Obwohl Landbesitzer, wurde er nie „constable"[67].

Edmund Potter und sein 1585 geborener Sohn Edward waren seit dem Ende des 16. Jahrhunderts bis 1640 regelmäßig als Schöffen tätig gewesen. Der 1615 geborene Nachfolger Edward Potter schied wegen seiner Abwesenheit vom Gottesdienst, seines vorehelichen Kontaktes zu seiner späteren Frau Mary 1636 und der Beteiligung am österlichen Fußballspiel 1638 aber aus der Riege der örtlichen potentiellen Amtsträger aus[68].

Die Jahre 1637/38 scheinen für das örtliche Klima aber auch in anderer Hinsicht bedeutend gewesen zu sein. Während einerseits die örtlichen Zecher nicht mehr nur im Dorfkern, sondern selbst an der Grenze der Gemarkung aufgestöbert und vor Gericht zitiert wurden, drang andererseits der Protest gegen die neue Gemeinde erneut bis in die Gemeindekirche vor. Der gerade erst zwanzigjährige William Allen wurde angeklagt, „for pissing in the clock chamber so that it ran down and annoyed the church . . . [and] . . . easing himself by the chancel door in the churchyard in service time to the great annoyance of the church and the churchyard and the parishioners noses"[69]. Zeitgenössische Populärliteratur und Bilderhefte identifizierten wenig später solche Vergehen mit den Quäkern, die sich formell freilich erst in den frühen 1650er Jahren konsolidierten, und von denen William Allen eines der bekanntesten zeitgenössischen Mitglieder wurde[70].

---

67 Vgl. zu seiner ‚Karriere' Public Record Office, King's Bench 9 / 683 1 33 1 (1585), die Anklagen vor dem Kirchengericht zwischen 1591 und 1609 in Essex Record Office, Protokolle des Gericht des Erzdiakons D / ACA 18 und 32; Visitation durch den Erzdiakon D / ACV 2; die Anklage wegen Beleidigung des Pfarrers von 1611 wurde sogar vor dem Konsistorium des Bischofs von London, London Record Office DL / C 619, verhandelt; als Zeuge trat er vor den Quarter Sessions, Essex Record Office Q / SR216 / 96, auf; zu seinen Geburts- und Todesdaten siehe *A. MacFarlane,* Communities (Anm. 60), 137-143.

68 Protokolle des Gerichts des Erzdiakons, Essex Record Office D / ACA 49, 50 zu den Anklagen von 1636 und 1638.

69 Protokolle des Gerichts des Erzdiakons, Essex Record Office D / ACA 50, 1637.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Quäker etablierten sich seit den 1650er Jahren in der Gemeinde, erwarben ein eigenes „meetinghouse" und zählten mehrere örtliche „yeomen" in ihren Reihen[71]. Nicht zuletzt ihre Ablehnung institutioneller Obrigkeit, ihre massive Störung derjenigen Gläubigen, die an den Strukturen der Amtskirche, soweit möglich, festhielten, vor allem aber ihre Weigerung, die kirchlichen Zehnten zu entrichten, mußte zu Konflikten mit ihrer Umwelt führen. Robert Abbot, einer der Söhne von Henry Abbot, der sich bereits vor 1652 in einem schließlich in diesem Jahr vor der „assize" ausgetragenen Streit um den Zehnten mit den Harlakendens befand, zählte schließlich auch zu den Quäkern. 1657 ließ Harlakenden ihn für seine Obstruktion verhaften und ein Jahr in Colchester festhalten, aber Abbot kehrte schließlich auf seinen Besitz nach Earls Colne zurück. Ebenso wie Abbot griffen auch andere örtliche Quäker-„yeomen" nach wie vor den Vikar der Harlakendens an, der über die Quäker im Ort beredt in seinem Tagebuch Klage führte[72].

IV.

Familien wie die Abbots konstituierten die dörfliche Opposition gegen die Harlakendens zwischen den 1590er und den 1650er Jahren — eine Opposition, die sich im Verlauf der Generationen in Zielen und Verhalten nachhaltig wandelte. Der Unmut über die neuen Pfarrer und die rigidere Handhabung der Kirchenzucht in der Gemeinde manifestierte sich nicht mehr ausschließlich in traditionellen Formen lokaler Rügerituale, sondern in der Etablierung einer oppositionellen religiösen Denomination im Dorf. Sicher sollte die Rolle materieller Motive auch für die 1650er Jahre nicht unterschätzt werden. Denn die Gebühren beim Erbgang oder Verkauf einer Parzelle stiegen weiter an und die Quäker artikulierten den Protest gegen die Zehnten auch, weil ihnen das Zulauf unter Unzufriedenen brachte[73].

---

[70] Vgl. zu Thomas Allen The Diary of Ralph Josselin, 1616-1683, hrsg. v. Alan Macfarlane, Oxford 1976, 675; zu den Quäkern allg. *Barry Reay,* The Quakers and the English Revolution, Oxford 1985; zu dem nicht ganz unberechtigten Stereotyp der Fäkalienattacke *Margaret Spufford,* Small Books and Pleasant Histories: Popular Fiction and Its Readership in Seventeenth Century England, London 1981, 184.

[71] Vgl. Josselin (Anm. 69), 684 zu dem Quäker Garrard, welcher laut Essex Record Office T / A 425 / 1 / 1 sein Haus den Quäkern zugleich als „Meetinghouse" überließ. Der Quäker Izaarson wurde noch 1682 „on his own ground" beerdigt (Essex Record Office Beerdigungsregister Earl Colne D / P 209 / 1 / 3).

[72] Zum Widerstand der Quäker gegen den Zehnten vgl. *Barry Reay,* Quaker Opposition to Tithes 1652-1660, in: P&P 86 (1980), 98-120, hier 103-110; zur Nutzung der Gerichtshöfe durch sie *B. Craig / V. Horle,* The Quakers and the English Legal System, 1660-1688, Philadelphia 1988; das Verfahren vor der Assize siehe Public Record Office Assize I 35 / 93 / 1, 1652; zu den Bemerkungen Vikar Josselins über die Quäker vgl. Josselin (Anm. 69), Eintrag August 1656, 379, und Eintrag Juni 1661 (jeweils Old Style), 481.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Aber materielle Motive alleine erklären nicht den tiefgreifenden Wandel sozialer Konflikte innerhalb dieser Gemeinde zwischen den 1590er Jahren und dem Ende des Interregnums. Im Verlauf der dörflichen Auseinandersetzungen war man immer weniger bereit, althergebrachte Verhaltensweisen wie insbesondere das maßlose Zechen zu akzeptieren. Umgekehrt wandelte sich die dörfliche Opposition zu einer religiösen Denomination, die den Machtanspruch der Harlakendens nun wesentlich tiefgreifender als vordem in Frage zu stellen vermochte. Sowenig an diesem einen lokalen Beispiel etwa die These einer grundlegenden Transformation der englischen ländlichen Gesellschaft vertreten werden soll, so kann es doch als Fingerzeig dienen, unter welchen Bedingungen und in welcher Weise Kirchenzucht zum Wandel der Gesamtgesellschaft beitrug.

Es ist noch einmal zu erinnern, wie relativ gering die Rolle der weltlichen Obrigkeit und ihrer Instanzen für die Sittenzucht der damaligen Zeit war und wie sehr weltliche Amtsträger und Laien, sofern sie z. B. als Patrone Einfluß auf die Kirche zu nehmen versuchten, von genuin religiösen oder doch zumindest nur sehr vermittelt weltlichen Interessen und Besorgnissen geprägt waren. In einem Zeitalter und einem Land, in dem kaum ein Interesse oder eine Meinung nicht auch mit religiösen Überzeugungen verknüpft und durch sie begründet worden wäre, nimmt das nicht wunder. Die Rolle und Eigendynamik genuin religiöser Überzeugungen muß deswegen im Mittelpunkt der Frage nach dem Wandel in diesem Zeitraum stehen. Eben weil religiöse Überzeugungen so bedeutend und einflußreich waren, standen sie in enger Beziehung zu den sozialen und politischen Konflikten der Zeit. In dem ersten und zweiten Abschnitt wurde daher auch auf die Rolle lokaler und regionaler sozialer und machtpolitischer Verhältnisse hingewiesen, um das Profil der Kirchenzucht zu beschreiben. Die Anhänglichkeit weiter Teile der Bevölkerung an Organisation und Bekenntnis der schließlich durch die Obrigkeit „by statute" eingeführten anglikanischen Kirche offenbarte seit 1640, wie tiefgreifend die obrigkeitlich initiierte Reformation tatsächlich gewirkt hatte. Solche der traditionellen anglikanischen Frömmigkeit zugeneigte Gemeinden waren weit repräsentativer als Earls Colne mit seinen Quäkern[74].

Freilich läßt sich an dieser Ausnahme auch die Dynamik religiöser Überzeugungen verfolgen, solange sie „sozialen Interessen ... ideellen Gehalt, Stringenz und Massenwirkung"[75]. gaben. Die Kampagne der Harlakendens gegen den Vikar ihrer Gegner entwickelte sich als Teil eines

[73] *B. Reay,* Tithes (Anm. 72), passim; *G. Sreenivasan* (Anm. 65), Land-Family Bond, passim.

[74] *S. Doran / C. Durston,* Princes (Anm. 10), 113-117: Die Quäker mobilisierten vielleicht gerade 30.000 Anhänger.

[75] *H. Schilling,* Konfessionskonflikt (Anm. 19), 372.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

spätmittelalterlich anmutenden „landwar" zu einem eigenständigen Stück reformierter gemeindlicher Kirchenzucht mit Folgen für die gesamte Gemeinde und keineswegs alleine abhängig von dem Gericht des Erzdiakons. Sie ging weit über den ursprünglichen Gegenstand der Fehde im Dorf hinaus und suchte ihre eigenen religiös begründeten Ziele zu verfolgen. Ihr Ergebnis war freilich nicht direkt eine Disziplinierung aller Einwohner, sondern ein Wandel der Formen, in denen soziale Konflikte am Ort ausgetragen wurden. Die Veränderung der örtlichen Opposition gegen die Harlakendens schloß auch „das sozialethische ... Verhalten"[76] ihrer Anhänger ein, die sich schließlich den Quäkern anschlossen. Dies hatte weder kirchlicher und schon gar nicht weltlicher Zwang bewirkt, ganz im Gegenteil. Die Quäker verbanden die Kritik an der Dorfobrigkeit und am Zehnten mit Kritik an der straffen Prädestinationslehre und Kirchenzucht der Presbyterianer und bündelten damit unterschiedliche Gründe der innergemeindlichen Opposition[77].

Frühneuzeitliche Kirchenzucht konnte in England, sofern sie von örtlichen Honoratioren mitgetragen wurde, tiefgreifende Wirkungen haben. Sie erscheint umso wirkungsvoller, je weniger die kirchliche Hierarchie im engeren Sinne oder gar die weltliche Obrigkeit dahinterstanden und je entschiedener die Gemeindemitglieder selber aus religöser Überzeugung darangingen, sich und ihre Nachbarn zu reformieren. Weniger die Anordnungen der Obrigkeit als das Angebot der Religion, in den Nöten und Bedrängnissen der Zeit zu helfen, erklären die Bereitschaft der Gläubigen, sich der Zucht ihrer Kirche, wie unterschiedlich diese auch verstanden wurde, zu unterwerfen und sich selbst in den Wandel der Zeit einzubeziehen.

---

[76] *G. Oestreich,* Policey und Prudentia (Anm. 1), 368 f.

[77] *S. Doran / C. Durston,* (Anm. 10), 29, fassen die Quäker mit anderen Gruppen unter dem Begriff „left wing Arminianism" zusammen, um deren Kritik an der Rigidität der calvinistischen Prädestinationslehre zu kennzeichnen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in den täuferischen Bewegungen der Frühen Neuzeit

Von Hans-Jürgen Goertz, Hamburg

I.

Der Zusammenhang von Kleruskritik und Kirchenzucht, der sich in der Reformationszeit auf besonders intensive Weise herausgebildet und im „Zeitalter der Konfessionalisierung" zur Sozialdisziplinierung erweitert hat, wurzelte in den spätmittelalterlichen Spannungen zwischen Geistlichen und Laien. Diese Spannungen nahmen im 15. Jahrhundert zu, obwohl die kirchliche Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in besonders hoher Blüte stand. Mehr als zuvor wurden Messen gestiftet, Prädikaturen eingerichtet, Altäre und Kirchenräume kunstvoll ausgestattet, Prozessionen und Wallfahrten veranstaltet, Reliquien gesammelt und zur Schau gestellt, Ablaßkampagnen durchgeführt, Bruderschaften gegründet und die Verehrung der Heiligen intensiviert. Bernd Moeller hat diese Ausdruckformen der Frömmigkeit um 1500 beschrieben und den Eindruck vermittelt, als hätten die Menschen sich mit „Leidenschaft und Inbrunst" in einen religiösen Leistungsrausch um das Heil ihrer Seele gestürzt[1]. Nicht übersehen werden darf allerdings, daß sich diese Laienaktivität nicht nur in Formen existentieller Betroffenheit äußerte, sondern ebenso die Neigung zu ritueller Routine und magischer Beschwörung verstärkte. Das ist ein Aspekt, den Moeller nicht zur Geltung brachte. Deutlich herausgestellt wurde aber, daß die zunehmende Intensität der Laienfrömmigkeit nicht „unbedingt kritiklose Anerkennung des Überlegenheits- und Führungsanspruchs der kirchlichen Amtsträger" bedeutete[2]. So wenig das Kirchenvolk in der Lage war, auf die Heilsvermittlung durch den Klerus zu verzichten, so sehr nahm „das Verantwortungsgefühl der Laien für die kirchliche Ordnung deutlich zu" und erfüllte die *praxis pietatis* gewiß auch mit neuem Inhalt[3]. Es war nicht nur so, daß das Frömmigkeitsideal der Geistlichen allmählich auf den Stand der Laien durchgeschlagen war; es war auch so, daß die Laien den Klerus an dem Ideal des „homo religiosus", dem sie selber näher gekommen

---

1 *Bernd Moeller*, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: ARG 56 (1965), 5-31.
2 Ebd., 23.
3 Ebd., 22.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

waren, zu messen begannen und ihre Enttäuschung und ihren Unmut über den Klerus in einen regelrechten Pfaffenhaß überführten.

So ist Moeller zuzustimmen, wenn er schreibt: „Neben dem gewissen Subjektivismus der Frömmigkeit, der versteckten Emanzipation — man wählt sich seine Heilsmittel —, kam hier zugleich die Enttäuschung zum Ausdruck, daß die Geistlichkeit den Ansprüchen und Erwartungen der Frommen so wenig entsprach. Die Kritik an der Unbildung und Sittenlosigkeit von Klerus und Mönchtum, die hier erhoben wurde, und das Bemühen, den Mißständen im Rahmen der eigenen Möglichkeiten entgegenzuwirken, waren gleichsam ein Akt der Notwehr. Auch sie hatten zur Voraussetzung, daß man das Heil suchte und es mit Hilfe der Kirche finden zu können gewiß war“[4]. Moeller registriert zwar die „Diastase“[5], die sich zwischen Klerus und Laienvolk auftat, er benutzt für die Reaktionsweise der Laien aber nicht den Begriff des „Antiklerikalismus“. Doch die sich herausbildende Diastase ist eine Quelle für das zunehmend allergische Verhalten der Laien gegen die Geistlichen aller Art, und gerade dieses Verhalten kann durchaus mit dem Begriff des „Antiklerikalismus“ charakterisiert werden. Es mußte ja nicht gleich das Ziel dieser Anti-Haltung gewesen sein, den Klerus ganz abzuschaffen. Innerhalb eines religiösen Denkens, das sich den Heilsbesitz nur innerhalb und nicht außerhalb der Kirche vorstellen, aber dennoch teilweise recht despektierlich mit dem Klerus umgehen konnte, obwohl der Laie auf seine vermittelnde Hilfe angewiesen, ja, vielleicht sogar, weil er auf sie angewiesen war, macht der Begriff „Antiklerikalismus“ durchaus einen Sinn: eine Vorstellung von einem langen Kampf der Laien gegen den Klerus, verdeckt hier und offen da, Kritik, Spott und Beschimpfung hier, aggressive Agitation oder Handgreiflichkeit da. Oft stand dahinter nur die Absicht, sich von dem aufgestauten Unmut zu befreien oder Priester und Ordensleute auf diese Weise zur Besinnung zu rufen. Oft waren es Ausweglosigkeit und Angst um das eigene Heil, die heftige Reaktionen gegen die Geistlichkeit auslösten — und das in allen Bereichen, in denen Laien mit Klerikern in Berührung kamen: als Gelehrte und Literaten, als Berater bei Hofe, als Ratsherren in der Stadt genauso wie als bäuerliche Ehrbarkeit auf dem Lande und schließlich als Besucher der Gottesdienste und Nutznießer der kirchlichen Handlungen. Spannungen und Konflikte mit dem Klerus durchzogen alle gesellschaftlichen Bereiche, so sind auch die Ursachen für den Antiklerikalismus mannigfaltig. Die Sorge um das Heil mag eine tief in der Existenz der Menschen wurzelnde Ursache gewesen sein. Eine andere war das Entsetzen darüber, daß ihnen die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit klerikaler Existenz zugemutet wurde. Wieder eine andere das verletzte Rechtsgefühl,

[4] Ebd., 25.
[5] Ebd., 29.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

das sich nicht darüber beruhigen wollte, daß der Klerus sich der weltlichen Gerichtsbarkeit entzog, obwohl er tief in die weltlichen Händel verwickelt war, auch daß er zwar den Schutz der Stadt genoß, aber sich nicht an der Steuerlast und den Bürgerpflichten beteiligte. Und schließlich waren es auch wirtschaftliche Gründe, z. B. die Konkurrenz durch das Klostergewerbe und die Verwicklung des Klerus in Geld- und Kreditgeschäfte, die manche Handwerker auf den Plan riefen, zu Plünderungen und Besetzungen der Klöster führten[6], zur Aufsässigkeit gegen Chorherren und Prälaten, zu Angriffen auf Pfarrherren und Priester.

In allen gesellschaftlichen Bereichen sammelten die Laien ihre Erfahrungen mit dem Klerus und begannen, sich auch selber neu zu erfahren. Immer deutlicher trat zutage, daß ähnlich wie im kommunalen Bereich auch auf religiösem Gebiet zwei Prinzipien miteinander in Konflikt geraten waren: klerikale Herrschaft und brüderliche Gemeinschaft. „Antiklerikalismus" erfaßt die Haltung der Laien, die sich der geistlichen Herrschaft entzogen und auf eine brüderliche Gemeinschaft zubewegten. So kann aus einem Antiklerikalismus, der noch nicht auf die Abschaffung des Klerus zielte, sondern zunächst nur die liederliche Amtsführung, den anstößigen Lebenswandel und den Machtmißbrauch der Geistlichen kritisierte, kurzum, das Idealbild des ‚homo spiritualis' einklagte, ein Antiklerikalismus werden, in dem alle Kräfte aufgeboten wurden, die klerikalen Standesprivilegien, d. h. den Klerus als kirchlichen und gesellschaftlichen Stand insgesamt zu beseitigen[7]. Die langwierigen Auseinandersetzungen zwischen dem Klerus auf der einen und den Bürgern und Bauern auf der anderen Seite haben dem reformatorischen Antiklerikalismus den Boden bereitet, ebenso die Streitigkeiten zwischen Weltgeistlichen und Ordensleuten, nicht zu vergessen ist die antiklerikale Animosität, die aus den Schriften zahlreicher Humanisten und einiger Reformschriftsteller spricht, auch aus der Bildagitation und Satire jener Tage[8]. Ohne diese schleichende Zerrüttung des Verhältnisses von Klerus und Laien im Laufe des späten Mittelalters, in dem Verhaltensweisen und Muster zur Rezeption biblischer, antiautoritärer Worte erlernt und eingeübt wurden, ist die plötzliche Durchschlagskraft des reformatorischen Antiklerikalismus nicht zu erklären[9]. Es wäre falsch

---

[6] Vgl. *Hans-Jürgen Goertz,* Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529, München 1987, 57 ff.

[7] Ebd., 59-63; *Robert W. Scribner,* Antiklerikalismus in Deutschland um 1500, in: Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit. Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit, hrsg. v. *Ferdinand Seibt* u. *Winfried Eberhard,* Stuttgart 1986, 368-382.

[8] *Robert W. Scribner,* For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation. Cambridge 1981; *Hans-Jürgen Goertz,* „Bannwerfer des Antichrist" und „Hetzhunde des Teufels". Die antiklerikale Spitze der Bildpropaganda in der Reformation, in: ARG 82 (1991), 5-38.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zu behaupten, der vorreformatorische Antiklerikalismus sei die Ursache für den reformatorischen Umbruch im 16. Jahrhundert gewesen. Der vorreformatorische Antiklerikalismus war in erster Linie das Milieu, in dem reformatorische Ideen sich herausbildeten, in diesem Milieu wuchs ein Reformationskomplex in Wort und Tat heran, dessen Ursache und Ziel, nicht nur, aber auch der Antiklerikalismus erst werden sollte[10].

II.

Es dürfte kaum umstritten sein, daß in allen reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts ein starker antiklerikaler Impuls wirksam war. Der „geistliche Stand" sah sich nicht nur einer scharfen Kritik und dem Ruf zur Reform ausgesetzt, sondern auch von Argumenten und Aktionen bedrängt, die seine Auflösung zum Ziel hatten. Er sei „gantz vnachtsam worden", schrieb Martin Luther in der *Adelsschrift* (1520) und meinte nicht nur den Papst zu Rom[11]. Der Angriff auf den Papst stand zwar im Mittelpunkt, aber grundsätzlich richtete sich die Kritik gegen den ständisch verfaßten Klerus allgemein. Ist die *Adelsschrift* das Dokument, das die Losung vom „Priestertum der Gläubigen" zur Entfaltung bringt, müßte man diese Losung um ihre Pointe bringen, wenn man sie ausschließlich auf den Hintergrund eines Antipapalismus bezöge und nicht einer Priesterkritik allgemein, die „zugleich die Abschaffung jeder Hierarchie in der Kirche" bedeutete: „das was auß der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester Bischof und Papst geweyhet sey"[12]. Der Priester als Mittler zwischen Gott und Mensch ist hinfällig geworden. Ganz und gar unbegreiflich ist, wie behauptet werden kann, der Antiklerikalismus, den Luther aufgegriffen habe, sei erst von der altgläubigen Bestreitung seiner *Adelsschrift* veranlaßt worden[13]. Luther ergänzte und vertiefte seine Kritik

---

9 Anderer Meinung ist *Bernd Moeller,* Reichsstadt und Reformation, Bearbeitete Neuausgabe, Berlin 1987, 75; vgl. dazu *Hans-Jürgen Goertz,* Noch einmal: Reichsstadt und Reformation. Eine Auseinandersetzung mit Bernd Moeller, in: ZHF 16 (1989), 221-225.

10 Dieser komplizierte Vorgang wurde von *Martin Brecht,* Antiklerikalismus beim jungen Luther? In: Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, hrsg. v. *Peter A. Dykema* u. *Heiko A. Oberman,* Leiden 1993, 343, ganz und gar mißverstanden. Daß der Antiklerikalismus die „gemeinsame gesellschaftliche Ursache der Reformation" gewesen sei, habe ich nicht behauptet; ich sprach bewußt von den „Anfängen der Reformation im Antiklerikalismus".

11 Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar, Bd. 6, 404 (fortan: WA).

12 *Martin Brecht,* Martin Luther: Sein Weg zur Reformation 1483-1521, 2. Aufl., Stuttgart 1983, 354; WA 6, 408.

13 *Bernd Moeller,* Klerus und Antiklerikalismus in Luthers Schrift „An den Christlichen Adel deutscher Nation" von 1520, in: Anticlericalism, hrsg. v. P. A. Dykema u. H. A. Oberman (Anm. 10), 364.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

an Papst, an Kardinälen und Prälaten, an Klosterleuten und Priestern in *De votis monasticis iudicium* und in der *Epiphaniaspredigt* aus der Kirchenpostille von 1522: „yhr regiment vorterbet alle welt, wer datzu schweygt und nit leyb und leben druber wagt, der ist keyn rechter christen“ [14]. Kritik am Klerus und Bereitschaft zum Martyrium: Es kann um keine geringe Sache gegangen sein.

Luther war mit seiner antiklerikalen Polemik nicht allein. Humanisten, entlaufene Mönche, radikale Prädikanten, Handwerker, Studenten, Frauen und Mädchen beteiligten sich an antiklerikaler Agitation und schufen ein Milieu, in dem die Übergänge von verbaler Aggressivität zu tätlichem Angriff fließend waren. In diesem Milieu begann die Reformation, schnell Gestalt anzunehmen. Über einen Auftritt Eberlin von Günzburgs wird berichtet: „do predigt er so ganntz lutherisch und predigt wider pfaffen, münch und Nonnen, vil ernstlicher, denn er vorhin gepredigt hat“ [15]. Reformatorische Predigt war über weite Strecken antiklerikale Predigt — so jedenfalls wurde sie in den meisten Fällen gehört. Erschrocken über die Wirkung der antiklerikalen Polemik, vor allem nach dem heftigen Pfaffensturm in Erfurt (1521) und den Wittenberger Unruhen 1521 / 22, warnte der Reformator den „gemeinen Mann“ bereits 1522 vor Aufruhr und Empörung. Er glaubte zwar nicht, Gott werde einen solchen Aufruhr zulassen, er mochte aber auch nicht ausschließen, daß der Klerus letztlich vielleicht doch einen Aufstand provozieren würde: „Das es sich ansehen lest, es werde gelangen tzu auffruhr und pfaffen, munich, bischoff mit gantzem geystlichen standt erschlagenn unnd verjagt mochten werden“ [16]. Das Ergebnis fiel nicht so dramatisch und spektakulär aus, wie Luther angedeutet hatte, aber doch war es so gekommen, daß Mönche und Nonnen ihre Klöster und Konvente verließen, Priester zu Bürgern wurden, der Klerus seine Standschaft in den Landtagen verlor und geistliche Fürstentümer säkularisiert wurden: ein Ergebnis, mit dem Luther zufrieden sein konnte und das teilweise auf der Linie landesherrlicher Kirchenpolitik lag, nämlich Kontrolle über die Geistlichkeit zu erlangen [17].

Zwischen Kleruskritik und Kirchenzucht bestand ein historisch-genetischer und systematisch-theologischer Zusammenhang. Dem liederlichen, korrupten, unaufrichtigen „Pfaffen“ wurde der ordentliche, gottesfürchtige und ehrliche Laie gegenübergestellt. Prototyp des „homo spiritualis“ bzw.

---

14 WA 10 / 1, 605 f.

15 Siehe *Geoffrey L. Dipple,* „Woe unto you Stomachpreachers and Cheesebeggars, Hypocrites!“ Antifraternalism and Reformation Anticlericalism. Ph. D. Diss. Queen's University, Kingston, Kanada 1991, 87: Johann Eberlin von Günzburg. Sämtliche Schriften, hrsg. v. *Ludwig Enders,* Bd. 2, Halle 1900, 71.

16 WA 8, 676.

17 Vgl. neuerdings *Manfred Schulze,* Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation, Tübingen 1991.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

des „vollkommenen" Menschen war nicht mehr der Geistliche, geprägt und ausgesondert durch den *character indelebilis,* sondern der Laie: „Dan alle Christen sein warhafftig geystlichs stand unnd ist vnter yhn kein vnterscheyd", schrieb Luther in der *Adelsschrift:* „Das aber der Bapst odder Bischoff salbet, blatten macht, ordiniert, weyhet, anders dan leyen kleydet, mag eynen gleysner vnd olgotzen machen, macht aber nymmer mehr ein Christen odder geystlichen menschen."[18] Kirchenzucht gründete in dem Bemühen, den „christlichen Stand" zu bessern. Kirchenzucht und Kleruskritik hingen miteinander zusammen, ja Kleruskritik bzw. die Forderung, den klerikalen Stand zu beseitigen, war ein Akt der Kirchenzucht. Dieser Zusammenhang tritt zunächst nicht immer so deutlich in Erscheinung, vor allem nicht im engeren Wirkungsbereich Luthers selbst, aber er zeigt sich für die Reformation insgesamt besonders eindrucksvoll in der Retrospektive. So erklärte Martin Bucer 1546 das Scheitern der Reformation in Straßburg damit, daß ihr die notwendige Kirchenzucht von Anfang an gefehlt habe[19]. Deutlicher konnte der Zusammenhang von Reformation und Kirchenzucht nicht gesehen werden. Die antiklerikale Agitation war also nicht tumultuarisches Nebengeräusch der Bemühungen um eine Erneuerung der Christenheit, sie war vielmehr eine frühe Form, dem Auftrag nachzukommen, die Kirche zu reinigen, für Zucht und Ordnung zu sorgen. Zunächst war das eine wildwachsende, eine phantasievoll-experimentelle Form, die den Klerus im Visier hatte, dann wurde sie institutionalisiert und auf das Kirchenvolk allgemein ausgedehnt. In der zwinglischen und täuferischen Reformation gelang das schon früh mit der Einführung der Ehe- bzw. Chorherrengerichte einerseits und der Praxis der „Regel Christi" (Bann) andererseits. In der lutherischen Reformation kam es erst später zu Kirchenzuchtordnungen und obrigkeitlich-kirchlichen Zuchtverfahren[20].

III.

Nach dem Erlöschen der kommunal-revolutionären Bewegungen des „gemeinen Mannes" um 1525, von Heiko A. Oberman übrigens, zumindest was die Anfänge anbetraf, als „Klosterkrieg" gedeutet[21], trat der antikleri-

---

18 WA 6, 407.

19 Hinweis bei *Heiko A. Oberman,* Europa afflicta: The Reformation of the Refugees, in: ARG 83 (1992), 96, auf: *Martin Bucer,* Von den Kirchen mengel (1546), Deutsche Schriften 17, hrsg. v. *Robert Stupperich,* Gütersloh 1981, 192 f.; vgl. auch *Martin Greschat,* Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, 1491-1551, München 1990, 153 f.

20 Neuerdings *Hans-Jürgen Goertz,* Art. Kirchenzucht (Reformationszeit), TRE Bd. XIX, 176-183.

21 *Heiko A. Oberman,* Tumultus rusticorum: Vom „Klosterkrieg" zum Fürstensieg. Beobachtungen zum Bauernkrieg unter besonderer Berücksichtigung zeitgenössischer Beurteilungen, in: ZKG 85 (1974) 301-316.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kale Impuls besonders deutlich in den Bewegungen der Täufer in Erscheinung. Dieser Impuls wirkte sich in dem sich polygenetisch entfaltenden Täufertum zwar unterschiedlich aus[22], das eine Mal mehr heilsindividualistisch (Nachfolge Christi: der schlechte Priester — der fromme Laie), das andere Mal mehr kollektivistisch (Gemeinde „ohne Flecken und Runzeln": die Kirche des Antichrist — die Kirche Christi), ist aber als ein Phänomen zu beobachten, das im Täufertum die Reformabsichten grundsätzlich prägte.

Täufer störten Predigten, warfen Kruzifixe um, stürmten Bilder, verbrannten Bücher, verspotteten Priester, mieden die offiziellen Gottesdienste, gestalteten ihr Abendmahl antizeremonial, ebenso die Taufe: ohne Priester, ohne Ornat, ohne Kerzen, ohne Silbergerät, ohne Monstranz und Kelch. In Waldshut wurde der Taufstein aus der Kirche gerissen, im Rhein versenkt und durch einen Milchkübel ersetzt, aus dem Wasser reichlich geschöpft werden konnte — für dreihundert Waldshuter Täuflinge an Ostern 1525[23]. Nichts mehr sollte mystifiziert werden[24]. Nicht nur Täufer, sondern auch Täuferinnen beteiligten sich an antiklerikaler Agitation[25]. Die einfachen Brüder und Schwestern waren gegen die Herrschaft der Priester besonders allergisch. Sie wollten dienen und helfen. Die Religiosität der Alltäglichkeit zerstörte die kultische Welt des Priesters. Laienkultur im weitesten Sinn des Wortes war im Begriff, sich gegen Priesterkultur durchzusetzen. Priesterkultur wird hier im Sinne von klerikaler Präsenz und Dominanz in allen kirchlichen, gesellschaftlichen und obrigkeitlichen Bereichen verstanden. Wenn Thomas Brady davon sprach, daß tatsächlich alles aufgeboten worden sei, die Macht (power) des Klerus zu schwächen, dann beschreibt er genau den Vorgang, den ich mit dem Antagonismus von Laienkultur und Klerikerkultur gemeint habe[26]. Antiklerikalismus ist die Agitationsweise, in der dieser Antagonismus ausgetragen wurde.

Unter den Täufern ist die Losung vom „Priestertum aller Gläubigen" auf besonders konsequente Weise verwirklicht worden. Laien begannen zu predigen, zu taufen und Abendmahl miteinander zu feiern — Männer und

---

22 Zur neueren Täuferforschung: *James M. Stayer / Werner O. Packull / Klaus Deppermann,* From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: Mennonite Quarterly Review 49 (1975), 83-121.

23 *Torsten Bergsten,* Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täufertum 1521-1528, Kassel 1961, 309.

24 Vgl. *Keith Thomas,* Religion and the Decline of the Magic, London 1971.

25 *Marion Kobelt-Groch,* Frauen gegen Geistliche. Weiblicher Antiklerikalismus in frühreformatorischen und täuferischen Bewegungen, in: MennonGBll 49 (1992), 21-31.

26 *Thomas A. Brady,* „You hate us Priests". Anticlericalism, Communalism and the Control of Women in Strasbourg in the Age of the Reformation, in: Anticlericalism, hrsg. v. P. A. Dykema u. H. A. Oberman (Anm. 10), 167 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gelegentlich auch Frauen. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß es hauptsächlich ehemalige Kleriker waren, Mönche und Priester, die das Wort führten und ein laizistisches Frömmigkeitsideal zum Leitbild erhoben. Sie maßen den altgläubigen Klerus an diesem Leitbild, sie kehrten es aber auch kritisch gegen ihr eigenes klerikales Vorleben und gaben dem Antiklerikalismus auf diese Weise eine besonders affektgeladene Note[27]. Hier hatte möglicherweise aufgestauter Selbsthaß ein Ventil gefunden und dazu beigetragen, dem Täufertum den Charakter existentieller Betroffenheit und rigorosen Eifers aufzuprägen.

Im Täufertum ist eine ausgesprochene Ethisierung des christlichen Glaubens zu beobachten. Nicht die Rechtfertigung des Sünders steht im Mittelpunkt der täuferischen Anschauungen, sondern die „Besserung des Lebens", sowohl des individuellen als auch des kollektiven Lebens. Diese Ethisierung des Glaubens kann als direkte Umkehrung des weitgehend aus ethischen Urteilen bestehenden negativen Klerusbildes gedeutet werden. Der Tugendkatalog ist die Umkehrung des Lasterkatalogs, die *notae ecclesiae Christi* sind die Umkehrung der *notae ecclesiae Antichristi*[28].

Einen besonders starken Akzent erhielt diese Umkehrung in der Praxis der Kirchenzucht bzw. in der Bannpraxis der Täufer. Diese Praxis wurde geradezu in den Rang einer *nota ecclesiae* gehoben. Eine Kirche, der dieses Merkmal fehlte, war in den Augen der Täufer keine Kirche. So gab Balthasar Hubmaier seinem Traktat *Von der brüderlichen Strafe* (1527) folgenden Untertitel bei: „Wo die nicht ist, da ist gewißlich khain Kirch, ob schon der Wassertauff vnd das Nachtmal Cristij daselbs gehalten werdenn"[29]. Im Gegensatz zur herrschaftlich-klerikal ausgeübten Banngewalt des altgläubigen Klerus wurde der Bann auf brüderliche Weise nach der sogenannten *Regel Christi* (Matt. 18) zur Anwendung gebracht, „auff das die Christenlichen leben fürfaren vnd verharren, vnd nit wie ein wieste saw in der kotlachen der sünden, auch in den zorn Gottes widerumb einfallent"[30]. Erst nach dreimaliger Ermahnung unter Brüdern sollten die Uneinsichtigen sich vor der Gemeinde verantworten, gestraft bzw. bei Renitenz aus der Gemeinde ausgeschlossen werden (Bann). Brüder ermahnten und halfen einander, ein besseres Leben zu führen. Wer sich taufen ließ, willigte mit seinem Taufgelübde ein, sich einer Gemeinschaft einzufügen, die eine „Besserung des Lebens" anstrebte, und wer sich der Ordnung widersetzte,

---

[27] *Hans-Jürgen Goertz,* Die Täufer. Geschichte und Deutung, München [2]1988, 47 und 50.

[28] *Hans-Jürgen Goertz,* Der fremde Menno Simons. Antiklerikale Argumentation im Werk eines melchioritischen Täufers, in: The Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas, hrsg. v. *Irvin B. Horst,* Leiden 1986, 172 ff.

[29] *Balthasar Hubmaier,* Schriften, hrsg. v. *Gunnar Westin* u. *Torsten Bergsten,* Gütersloh 1962, 338.

[30] Ebd., 339.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die der Besserung des Lebens dienen sollte, wurde gestraft oder aus der Gemeinschaft ausgestoßen: Ehemeidung, Verweigerung des Grußes, Preisgabe der Familie, Verlust aller Bekanntschaften. Zu lange, meinte Hubmaier, sei der Bann nicht so befolgt, wie Christus ihn eingesetzt habe, und die Banngewalt sei mißbraucht worden: „Das waiß ich wol, das vnser Päbst, Bischoff, Mönch, Nonnen vnnd Mäzpfaffen (Meßpfaffen) gantz vnd gar ein Tyranney (wider ire aigne recht, dar jn er ein artzney der Seelen genannt wirdt) auß disem heilsamen Bann gemacht. Auch den in allen zeitlichen Sachen so hart vnd streng gefiert, das bißher Kaiser, Künig, Fürsten, Herren vnd den menschen sich vor disem vnsichtbarlichen Schwert geforcht habend ... Ja vmb fünff schilling haselnuß, da must von stund an das vnnsichtbarlich lufftschwert ires Banns, das sy an die heyligen stat des Christlichen Banns gestelt haben, hin auff den Predigtstul vnd on underlaß all feyrtag hauen, schlagen, stechen, würgen, verfluchten, verschiessen, verleutten, verstainigen, vermaledeyen“[31]. Gegen den tyrannischen Gebrauch des Banns durch den Klerus wird der brüderliche Gebrauch der Strafe und des Banns nach der „Regel Christi“ gestellt, einzig und allein um dem Sünder mit Liebe zu begegnen und ihn vor ewiger Verdammnis zu retten: „Da sieht man abermals vast wol, das die straff und Bann nit aus haß beschicht, noch yemandt zü nachtheil, sonder auß Christlicher liebe vnd zu nutz dem sünder, auff das er seiner sünden abstee vnd sein seel vnd leib mitsamt dem geist behalten werde“[32]. Die Straf- und Bannpraxis ist als Beistand konzipiert worden, den Brüder einander gewähren; sie ist Merkmal und Funktion einer brüderlich verfaßten Gemeinschaft — das ganze Gegenteil zur hierarchisch verfaßten Kirche des römischen Klerus und zur herrschaftlichen Ausübung der priesterlichen Banngewalt[33]. Bei Hubmaier ist der Zusammenhang von Kleruskritik und Kirchenzucht überhaupt nicht zu übersehen.

---

31 Ebd., 376 *(Von dem christlichen Bann,* 1526 / 27).

32 Ebd., 375.

33 Ausführlich über den Bann im Schweizer Täufertum hat *Ervin A. Schlabach* in seiner unveröffentlichten Dissertation gehandelt: The Rule of Christ among the Early Swiss Anabaptists, Theol. D. Diss., The Chicago Theological Seminary 1977. Vf. geht davon aus, daß die Täufer den von Erasmus geprägten, weitgefaßten Begriff der „Regel Christi“ auf den in Matth. 18, 15-18, geschilderten Vorgang eingeschränkt bzw. konzentriert und die auch von anderen Reformatoren für die Bannproblematik herangezogene Bibelstelle auf besondere, von jeder obrigkeitlichen Mitgestaltung freien Weise in die Praxis umzusetzen versuchten (S. 41). Diese Dissertation nimmt zwar die von der neueren Täuferforschung herausgearbeitete Vielfalt im Täufertum zur Kenntnis („There was a considerable diversity among the Anabaptists on the issue of the ban, S. VII, auch S. 149 f.), folgt aber grundsätzlich noch den an Freikirche versus Obrigkeitskirche orientierten Interpretationslinien der älteren Forschung. Weitere Literatur: *Jean Ellen Goodban Runzo,* Communal Discipline in the Early Anabaptist Communities of Switzerland, South and Central Germany, Austria, and Moravia, 1525-1550, Ph. D. Diss., University of Michigan 1978; Mennonite Encyclopedia Bd. V, 1990, 2239 ff. („Discipline“).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Der Bann war zunächst ein Instrument zur Reinigung der Kirche von ihrem „gottlosen Wesen" und zur Abgrenzung der neuen Gemeinschaft von der „antichristlichen" Kirche. Er wurde dann auch, bereits mit den Schleitheimer Artikeln 1527 (Art. 2)[34], ein Instrument zur Selbstreinigung der neuen Gemeinschaft, im mittel- und oberdeutschen Täufertum einer Gemeinschaft derer, die das Weltgericht ohne Schaden überstehen würden, bei den schweizerischen und niederländischen Täufern einer Gemeinschaft, die sich als Gemeinde „ohne Flecken und Runzeln" verstand. Je mehr der äußere Anlaß zu antiklerikaler Agitation und Argumentation nun in den Hintergrund trat, um so deutlicher trat die innergemeindlich geübte Zucht in den Vordergrund und um so rigoroser wurde sie gehandhabt. Der Affekt gegen den antichristlichen Klerus wurde gegen die „Gottlosen" in den eigenen Reihen gewendet. Das äußere Feindbild wurde in ein inneres Feindbild überführt. In den Niederlanden und in Ostfriesland war ein regelrechter Streit um die rigorose Anwendung des Banns ausgebrochen. Menno Simons mußte sich einer rigorosen Bannpraxis beugen, um nicht zu riskieren, selbst gebannt zu werden; und von Emden wird berichtet, daß ein Gemeindeältester alle Gemeindeglieder gebannt habe und mit seiner Frau alleine übrig geblieben sei[35].

IV.

In der Zeit, in der die Täufer die Chance erhalten, ihre Gemeinden unter dem relativen Schutz der Obrigkeiten zu festigen und auszubauen, setzte ein Prozeß ein, den man als Übergang der Kirchenzucht in eine binnengeleitete Sozialdisziplinierung bezeichnen könnte: ein Übergang in nachreformatorischer Zeit. Unter binnengeleiteter Sozialdisziplinierung ist der Druck zu verstehen, der von den Gemeinden auf ihre Mitglieder ausgeübt wurde, um Lehr- und Verhaltenskonformität in den eigenen Reihen zu erreichen. Binnengeleitet ist diese Sozialdisziplinierung, weil die Gemeinde in vorauseilendem Gehorsam den Disziplinerwartungen der Obrigkeit entsprach, mit dem Ziel, den Stand der Gemeinden in Staat und Gesellschaft zu festigen[36]. Wer aus der religiösen Gemeinschaft ausgestoßen wurde, wurde ebenso aus dem sozialen Verband ausgeschieden, in dem auch das

---

[34] Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, hrsg. v. *Heinold Fast,* Bd. 2: Ostschweiz, Zürich 1973.

[35] *Christoph Bornhäuser,* Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561), Neukirchen-Vluyn 1973, 158 - 169; *Jan van Ophoorn* (1569): Biblioteca Reformatoria Neerlandica, Nr. 7, 69 ff.

[36] Der Begriff „binnengeleitete Sozialdisziplinierung" kommt dem von Norbert Elias verwendeten Begriff des Selbstzwangs sehr nahe: *Norbert Elias,* Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 2, Frankfurt (M.), ^{7}1980, 312 („Der gesellschaftliche Zwang zum Selbstzwang").

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

verwandtschaftliche und berufliche Leben seine existenzsichernde Ordnung gefunden hatte. Auf diese Weise konnten die späteren Täufer die Aggressivität ihrer Kleruskritik, die bald auch in einer Obrigkeitskritik ihre Fortsetzung gefunden hatte, entschärfen und sich als eine für die Obrigkeiten nützliche Gemeinschaft empfehlen bzw. sich in Gewerbe, Handel und Landwirtschaft innovativ betätigen. Gerritt Roosen beispielsweise, Reeder, Fabrikant und Ältester der Gemeinde von Altona und Hamburg, hielt zwar an dem klassischen Beleg für täuferischen Widerstand fest, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen (Apg. 4, 19), betonte aber zugleich, daß man die Obrigkeiten als Diener Gottes betrachten und mit ihnen auf friedliche Weise auskommen müsse[37]. Die Aufsicht, die die Gemeindemitglieder über die Lebensführung eines jeden Glaubensgenossen führten, war ihre Art von Sozialdisziplinierung. Sie brauchten sich nicht von den Obrigkeiten disziplinieren zu lassen, sondern disziplinierten sich selbst. Sie erzogen sich gegenseitig zu stillen, frommen, arbeitsamen, der Obrigkeit gegenüber loyalen Untertanen mit wirtschaftlichem Erfolg. Die Gemeinden hatten das Missionierungsverbot akzeptiert, verzichteten zunächst auf eigene Gotteshäuser und rekrutierten sich aus dem eigenen biologischen Nachwuchs. Außenheiraten waren untersagt, Geschäftspartner durften in der Regel nur Glaubensgenossen sein. Eine festgeordnete, sich selbst disziplinierende Lebensgemeinschaft war entstanden. Das war konfessionalisiertes Täufertum.

Es ist ein paradoxer Befund, daß das Täufertum, das bis zu seiner öffentlichen Duldung im 17. und 18. Jahrhundert den strengen Sanktionen obrigkeitlicher Sozialdisziplinierung ausgesetzt war, wie sie sich als Instrument staatlicher und gesellschaftlicher Neuordnung im Zeitalter der Konfessionalisierung herausgebildet hatte[38], selber eine konsequente Verbindung von Reformation, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung hergestellt hatte: im Ansatz sogar vor der Zeit. Auf den sozialdisziplinierenden Fremdzwang reagierten die Täufer und ihre mennonitischen Nachfahren bald mit Selbstzwang — in abgestufter Form, je nachdem, wie stark der Druck war, der von der weltlichen Obrigkeit und der landeskirchlichen Geistlichkeit ausgeübt wurde.

Die Täufer haben einen frühreformatorischen Impuls, nämlich die Reformation als Kirchenzucht durchzuführen und die Gemeinden nach der

---

37 *Gerhard Roosen,* Unschuld und Gegen-Bericht der Evangelischen Tauff-gesinnten Christen, Ratzeburg 1702, 86 f.

38 *Gerhard Oestreich,* Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: *ders.,* Geist und Gestalt des frühmodernen Staates, Berlin 1969, 179-197; *Ronny Po-chia Hsia,* Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750, London / New York 1989; *Harm Klüting,* Das konfessionelle Zeitalter 1525-1648, Stuttgart 1989; *Heinrich Richard Schmidt,* Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (EDG, 12), München 1992.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Regel Christi" zu gestalten, durchgehalten, allerdings nicht immer in der Weise neutestamentlicher Barmherzigkeit und Nächstenliebe, sondern oft in gesetzlicher Strenge und Unerbittlichkeit. Gleichzeitig haben die täuferischen Nachfahren die Kirchenzucht in eine Form von Sozialdisziplinierung überführt, die es ihnen ermöglichte, sich die innere Gemeinschaftsstruktur des Nonkonformismus der Reformationszeit zu bewahren, auch erfolgreich gegen die Polemik der Landeskirchen durchzuhalten, dem Nonkonformismus aber nach außen hin die Aggressivität der Klerus- und Obrigkeitskritik zu nehmen — im Grunde ein Widerspruch in sich selbst, der von den Gemeindegliedern allerdings als solcher nicht empfunden wurde. Man könnte das Ergebnis „conforming nonconformity" nennen[39].

Im Prozeß der Bekenntnisbildung, der im 17. Jahrhundert in den Niederlanden einsetzte und sich auch auf die nordwestdeutschen, nord- und ostdeutschen Gemeinden auswirkte, wurde viel Wert darauf gelegt, die typischen Merkmale der Täufer noch einmal ins Bewußtsein zu rufen: Glaubenstaufe, Eidesverweigerung, Bann und Meidung, Wehrlosigkeit. Ein besonders eindrucksvolles Zeugnis ist das *Dordrechter Bekenntnis* von 1532. Diese Merkmale wurden auch in der Praxis beachtet, sie hatten aber den herausfordernden Bekenntnis- und Zeugnischarakter eingebüßt, der ihnen im täuferischen Aufbruch eigen war[40]. Der Grund dafür ist nicht darin zu suchen, daß die weltlichen Obrigkeiten toleranter geworden waren, sondern vor allem und zuerst darin, daß die Funktion dieser Merkmale auf die Selbsterhaltung der eigenen Gemeinschaft eingeschränkt und jeder Anspruch auf universale Geltung rigoros auf die geduldete Sonderform christlicher Lebensgestaltung zurückgestutzt worden war. Die Nachfahren der Täufer glaubten mit dem täuferischen Separatismus in Einklang zu sein, ohne bemerken zu wollen, daß sie diesem seine Aggressivität genommen hatten. „Conforming nonconformity" heißt also, daß Merkmale der Nonkonformität formal beibehalten wurden, in der konfessionellen „Landschaft" des 17. und 18. Jahrhunderts sogar immer noch „Fremdkörper" darstellten, aber ihren ursprünglichen Charakter verloren hatten, der es rechtfertigte, die Täufer zu den Nonkonformisten des 16. Jahrhunderts zu zählen.

---

39 Diesen Begriff verdanke ich Michael D. Driedger, der 1991 / 92 in Hamburg das Archivmaterial für seine Magisterarbeit über die Mennoniten in Altona und Hamburg an der Queen's University, Kingston, Kanada, durchgearbeitet hat. Mit diesem Begriff wird der Prozeß gefaßt, in dem ein herrschaftlich ausgerichtetes Obrigkeitsverständnis sich ein Gemeindeverständnis gefügig macht bzw. einverleibt, das in obrigkeitskritischer, kommunalistischer Tradition wurzelt. *Michael D. Driedger,* Conflict and Adaptation in an Exile Community. Flemish Mennonites in Altona and Hamburg. MA Thesis, Queen's University, Kingston, Ont. 1993, 63.

40 Confessie van Dordrecht 1632, in: Doperse Stemmen 5, Amsterdam 1982, 59 ff.; vgl. *Hans-Jürgen Goertz,* Zwischen Zwietracht und Eintracht. Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse, in: MennonGBll 43 / 44, (1986 / 87), 29 - 37.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Im niederländischen Täufertum waren die größten Gruppierungen entstanden: die Waterländer, Friesen und Flamen. Das *Dordrechter Bekenntnis* war ein Dokument, das unter den älteren und jüngeren flämischen Mennonitengemeinden ausgehandelt worden war. Die Flamen waren in die nördlichen Niederlande geflüchtet und stellten dort eine starke Gruppe unter den Mennoniten dar. Tonangebend waren flämische Flüchtlinge und ihre Nachfahren beispielsweise auch in Altona, in Danzig und in Elbing. Es gab auch zahlreiche flämische Gemeinden in den Dörfern der Weichselniederung. Sie legten Wert darauf, ihr täuferisches Erbe zu bewahren, aber sich doch den Erfordernissen ihrer Umgebung im 17. Jahrhundert so anzupassen, daß sie keine obrigkeitlichen Eingriffe mehr in ihr gemeindliches Leben zu befürchten brauchten. Das beste Beispiel für diesen flämischen Anpassungs- und Abgrenzungskurs in Altona war Gerritt Roosen. In den flämisch ausgerichteten Gemeinden, ebenso in den Gemeinden friesischer Herkunft, gab es einen engen Zusammenhang zwischen Bekenntnisbindung und Kirchenzucht. Die rigorose Bannpraxis war längst einer gemäßigteren Handhabung der Kirchenzucht gewichen, die Kirchenzucht war aber nicht aufgegeben worden. Die Flamen und Friesen setzten auf den schlichten Biblizismus der Täufer und vergegenwärtigten sich den Geist ihrer Vorfahren, indem sie ihren religiösen Inhalt bekenntnismäßig fixierten und die Erinnerung an das Martyrium der Väter wachhielten (Märtyrerspiegel, 1660). Sie pflegten eine schlichte, moralisch integre, biblizistisch ausgerichtete Religiosität. Die genaue Handhabung und das Ausmaß der Zuchtverfahren sind noch nicht erforscht worden, wichtiger als diese Verfahren ist wohl der Konformitätsdruck, der von der Mehrheit der Gemeindeglieder ausgeübt wurde und dem sich auch Eigenwilligere widerstandslos unterwarfen, so daß die Gemeindeglieder in der Regel überhaupt nicht in die Lage kamen, sich „brüderlicher Strafe", Bann oder Meidung aussetzen zu müssen. Auf schleichende Weise hatte die Kirchenzucht sich in eine von der Gemeinde geübte Sozialdisziplinierung verwandelt, die die gesamte Existenz der Gemeindeglieder formte und reglementierte, ohne daß die Gemeindeglieder das als einen Fremdzwang empfunden hätten. Die mennonitische Gemeindedisziplin muß später nach außen hin so vorbildlich gewirkt haben, daß die Obrigkeit in Altona zwei Mennoniten, die mit Lutheranern in Streit auf offener Straße geraten waren, nicht selber in Gewahrsam nahm und aburteilte, sondern der Disziplinargewalt der mennonitischen Gemeinde zuführte[41]. Besonders aufgeschlossen verhielten sich die waterländischen Gemeinden, die sich den Anforderungen der „Moderne" öffneten und bereit waren, den täuferischen Biblizismus gegen eine „freisinnige" Religiosität einzutauschen. In diesen Gemeinden, die

[41] Staatsarchiv Hamburg, Mennonitengemeinde, Bd. 1, 521-5-6, Kirchenvorstandsprotokolle, 7-8 (Jan und Pieter Peters).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

allmählich ihr täuferisches Profil verloren und im 18. Jahrhundert teilweise in der allgemeinen Gesellschaft der Niederlande aufgegangen waren, wurde das Erbe der Täufer zunächst genauso gepflegt wie bei den Flamen und Friesen, jener anderen großen Gruppe unter den Taufgesinnten bzw. Mennoniten, nur daß jeweils andere Akzente gesetzt wurden. Die Waterländer und ihre freisinnigen Nachfahren knüpften an den Spiritualismus im Täufertum an und betonten die Affinität zwischen täuferischem Geist und dem Geist rationalistischer Subjektivität und Moralität. Diese Täufer waren nicht bereit, sich einem kollektiv geltenden Bekenntnis und einer Gemeindezuchtordnung zu unterwerfen. So waren im niederländischen Täufertum zwei Prinzipien aufeinandergestoßen: kollektive Hilfsbereitschaft und freisinnige Selbstverantwortung des einzelnen. Das Beispiel der Waterländer zeigt, daß offensichtlich nur die Mennoniten die besondere Existenz ihrer Gemeinden bewahren konnten, die sich mit Hilfe ihrer traditionelleren Einstellungen, wenn schon nicht die ursprüngliche Nonkonformität, so doch wenigstens die Erinnerung daran bewahrt haben. „Conforming nonconformity" ist also so etwas wie Garant der Gruppenkohärenz gewesen. Druck auf die religiöse Sonderexistenz der Mennoniten wurde vor allem von den Landeskirchen ausgeübt. Sie trugen dazu bei, daß die angefeindete Gruppe stets um ihre doktrinäre und konfessionelle Identität bemüht war, und die Mennoniten erfuhren nach und nach, daß die religiöse Gruppenkohärenz und -identität ihnen nützlich waren, um auf wirtschaftlichem Gebiet erfolgreich sein zu können[42].

Was Heinz Schilling für calvinistische Exulantengemeinden herausgearbeitet hat, daß sich in ihnen ein von weltlicher Obrigkeit unabhängiges Konzept von Sozialdisziplinierung entwickelt habe[43], findet unter den Täufern und Mennoniten eine Entsprechung — allerdings mit einer bemerkenswerten Abweichung: Die Täufer und ihre Nachfahren haben subjektiv gemeint, ihre Praxis der Sozialdisziplinierung autonom aus dem Geist ihrer nonkonformistischen Religiosität entwickelt zu haben, objektiv haben sie die Ordnungsvorstellungen der Obrigkeiten internalisiert bzw. adaptiert. Dazu nur einige Beispiele: 1. Das anfängliche Verbot, eigene Gotteshäuser

[42] Für Altona und Hamburg siehe: *Ernst W. Schepansky,* Mennoniten in Hamburg und Altona zur Zeit des Merkantilismus, in: MennonGBll 32, 1980, 54-73. Für Krefeld neuerdings: *Peter Kriedte,* Taufgesinnte, Dompelaars, Erweckte. Die mennonitische Gemeinde und der Aufstieg des proto-industriellen Kapitalismus in Krefeld im 17. und 18. Jahrhundert; in: Frühe Neuzeit — Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen, hrsg. von *Rudolf E. Vierhaus* u. a., Göttingen 1992, 245-270, bes. 266-270.

[43] *Heinz Schilling,* Vergleichende Betrachtungen zur Geschichte der bürgerlichen Eliten in Nordwestdeutschland und in den Niederlanden, in: Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland. Studien zur Sozialgeschichte des europäischen Bürgertums im Mittelalter und in der Neuzeit, hrsg. v. *Heinz Schilling* u. *Hermann Diederiks,* Köln 1985, 1-32.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zu errichten, brauchte nicht als obrigkeitlich verordnete Einschränkung empfunden zu werden. Es konnte als Erinnerung an die täuferische Maxime verstanden werden, Gott nicht in Tempeln aus Stein, sondern im Herzen zu verehren; es konnte auch an die versteckten Versammlungsstätten und -häuser der Täufer erinnern, die einst auf der Hut vor den Nachstellungen obrigkeitlicher Büttel sein mußten. Die ererbte Aversion gegen die „Mauerkirchen" (Sebastian Franck) half ihnen, das obrigkeitliche Gotteshausverbot nicht als Ärgernis oder Ehrabschneidung zu werten. Das erste „Bethaus" wurde 1590 in Elbing gebaut, es verbarg sich hinter der Fassade eines Bürgerhauses. In Friedrichstadt an der Eider wurde der Versammlungsraum der Mennoniten in einem Nebentrakt der „Alten Münze" eingerichtet. 2. Erwartet wurde von den konfessionellen Außenseitern unauffälliges Verhalten in der Öffentlichkeit, Arbeitsamkeit und Gewerbefleiß. Auch diese Erwartung brauchte nicht zu bedrücken, denn gerade darin sahen die Mennoniten Verhaltensweisen, die bereits die Täufer ausgebildet hatten: nach den Turbulenzen des Anfangs, so meinte man, hätten die Täufer sich als die „Stillen im Lande" erwiesen und in ihre Forderung nach einem Christentum der Tat auch das berufliche Leben einbezogen. 3. Die Mennoniten in Altona und Hamburg hielten an dem Grundsatz der Wehrlosigkeit fest und weigerten sich zunächst, ihre Schiffe mit Kanonen auszurüsten. Um sie jedoch vor Piraterie und Kriegshandlungen zu schützen und den wehrhaften Ruf der Hansestädte nicht zu schädigen, gaben die mennonitischen Reeder — wenn sie nicht selber doch zu militärischer Selbstverteidigung übergegangen waren — ihre Schiffe in die Obhut obrigkeitlich organisierter bewaffneter Konvois oder ließen ihre Güter auf fremden Schiffen transportieren[44]. Die Mennoniten hatten nicht das Gefühl, einen täuferischen Grundsatz preisgegeben zu haben, im Gegenteil, sie meinten, die täuferische Abgrenzung von den verwerflichen Händeln der Welt unter den Bedingungen ihrer Umwelt mit Hilfe der Obrigkeit aufrechterhalten zu haben. 4. Besonders eigentümlich reagierten die Mennoniten auf das Verbot der Proselytenmacherei, mit dem das Verbot verbunden war, mit Andersgläubigen die Ehe einzugehen. Die Mennoniten empfanden dieses Verbot nicht als Einschränkung des missionarischen Auftrags, den ihre täuferischen Vorfahren so ernst genommen hatten, sondern als Gelegenheit, das Reinheitsgebot (Bann und Meidung) durch die eigene Ächtung und das Untersagen von Außenheiraten um so intensiver zu befolgen und die konfessionelle Identität nicht zu gefährden. 5. Nach einer langen Periode der Verfolgung konnten die Mennoniten aufatmen, als die Obrigkeiten dazu

[44] Bei *M. Driedger,* Conflict (Anm. 39), 67; 63-69 wird die unter den Mennoniten kontroverse Frage der Bewaffnung eingehend diskutiert. *E. W. Schepansky,* Mennoniten (Anm. 42), 59. Ähnlich verhielten sich übrigens die westpreußischen Mennoniten, wenn sie zwar den Kriegsdienst ablehnten, aber doch bereit waren, sich durch Kontributionszahlungen freizukaufen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

übergegangen waren, eine relative Toleranzpolitik gegenüber religiösen Außenseitern bzw. Dissidenten zu praktizieren. Das bedeutete, daß die Mennoniten ihren Argwohn oder ihre Animosität gegenüber den Obrigkeiten aufgaben und in ihnen die treuen und fürsorglichen Diener Gottes zu sehen begannen. Darin sahen die Mennoniten keine Abkehr von der Einstellung der Täufer gegenüber den Obrigkeiten. Denn nicht die Diener Gottes waren den Täufern ein Problem, sondern lediglich die Obrigkeiten, die diejenigen verfolgten, die den Weg der Nachfolge Christi konsequent beschreiten wollten. Da die Mennoniten jetzt obrigkeitlich privilegiert und beschützt wurden, war jeder Grund entfallen, ihnen mit Feindseligkeit zu begegnen. Die Mennoniten hatten die Obrigkeiten erhalten, die die Täufer sich einst gewünscht hätten.

Diese Beispiele zeigen, wie sich allmählich, von den Betroffenen kaum bemerkt, eine Veränderung ursprünglicher Nonkonformität unter den täuferischen Nachfahren vollzog und zu einer „conforming nonconformity" führte. Subjektiv fühlten sie sich weiterhin in Übereinstimmung mit ihrem konfessionellen Erbe, objektiv hatten sie aber den Forderungen ihrer politischen und wirtschaftlichen Umwelt nachgegeben. Nur so war es damals offensichtlich möglich, sich den konfessionellen Bestand zu erhalten. Die Art und Weise, in der die Mennoniten sich selber disziplinierten, ist im Ergebnis ambivalent, denn sowohl von der Genese als auch vom Inhalt her sind subjektiver und objektiver Aspekt nicht kongruent, sie überschneiden sich vielmehr. Zwischen beiden hat sich ein Bereich gebildet, der zwischen religiöser Autonomie und obrigkeitlicher Abhängigkeit schillert. Selbst bei äußerster Anstrengung war es im 16. und 17. Jahrhundert nicht möglich, Kirche auf autonome, aus eigenem Recht hergeleitete Weise am Leben zu erhalten. Eine „Freikirche", die diesen Namen verdient hätte, hatte damals keine Chance. Andererseits sind die Täufer und ihre mennonitischen Nachfahren, vor allem die Täufer, ein Hinweis darauf, daß keine Herrschaft in der Lage war, religiöse, politische und soziale Disziplin so durchzusetzen, daß sie nicht auch zu durchbrechen bzw. zu verändern und auf eigenwillige Weise zu adaptieren gewesen wäre.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die schwierige Schule der Sitten — christliche Gemeinden, bürgerliche Obrigkeit und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Köln, etwa 1450-1600

Von Gérald Chaix, Tours

Wenn wir uns entscheiden, die frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung am Beispiel der Stadt Köln zu untersuchen, dann heißt das bekanntlich einen Sonderfall bevorzugen, den man lange Zeit für unnormal gehalten hat[1]. In der Tat, unter den Reichsstädten, vor allem unter den bevölkerungsreicheren, ist die rheinische Stadt eine der wenigen, die sich nie dem Protestantismus öffnete[2]. Für die Humanisten und dann auch für die Reformatoren eine Hochburg der „Dunkelmänner", für die Aufklärer und dann im 19. Jahrhundert für die Vertreter einer liberal-protestantischen Geschichtsschreibung die Hauptstadt des klerikalen Aberglaubens, galt Köln lange Zeit auch als Paradebeispiel für den ökonomischen Niedergang, den sozialen und politischen Konservativismus und die ideologische Reaktion des reichsstädtischen Bürgertums. Erst kürzlich wurde die frühneuzeitliche Geschichte Kölns in einer irenistischen und damit hinreichend unspezifischen Perspektive in ein neues Licht gerückt — ähnlich derjenigen, in der Pufendorf das Heilige Römische Reich beschreibt als „aliquod irregulare et monstro simile"[3].

Sich zu entschließen, das Problem Köln im Rahmen unserer Fragestellung wiederaufzugreifen, das meint vor allem — wie uns Heinz Schilling ausdrücklich eingeladen hat —, sich Rechenschaft über die Reichweite des Begriffes „Kirchenzucht" abzulegen, der lange Zeit wie eine Matrix prote-

---

[1] Der Kundige wird sogleich — in einfacher Umkehr — den von E. Grendi verwendeten Begriff erkannt haben: *E. Grendi,* Microanalisi e storia sociale, in: Quaderni Storici 23 (1972), 506-520, hier 512.

[2] *B. Moeller,* Reichsstadt und Reformation, Berlin ²1987; *W. Enderle,* Die katholischen Reichsstädte im Zeitalter der Reformation und der Konfessionsbildung, in: ZSRG, KA 106 (1989), 228-269; *B. Rüth,* Reformation und Konfessionsbildung im städtischen Bereich. Perspektiven der Forschung, in: ZSRG, KA 108 (1991), 197-282. Allgemein zu den Reichsstädten im Reformationszeitalter vgl. *H. R. Schmidt,* Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik, 1521-1529 / 30, Stuttgart 1986.

[3] *B. Vogler,* Le monde germanique et helvétique à l'époque des Réformes (1517-1618), Paris 1981, 119; *H. Lutz,* Das Ringen um deutsche Einheit und kirchliche Erneuerung (1490-1648), Frankfurt / M. 1983, 250; *H. Schilling,* Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648, Berlin 1988, 173-174.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

stantischer Identität angesehen wurde[4]. Die Übertragung dieses Begriffes in den katholischen Kontext, und zwar auf eine stets eindeutig mit dem Katholizismus identifizierte und als konservativ, wenn nicht reaktionär angesehene Stadt, bringt die Kirchenzucht in Verbindung mit dem Paradigma „Sozialdisziplinierung", mehr oder weniger verstanden als ein Zeichen der Modernität[5]. Das heißt also einerseits, anschließend an Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard auf die konfessionellen Besonderheiten der Modernisierung zu reflektieren[6], und andererseits, in Aufnahme der Kritik an der Modernität nochmals die Reichweite des Konzeptes selbst auf den Prüfstand zu bringen[7].

Wenn wir uns schon auf den Weg einer Neudeutung begeben, so meint das zugleich auch, die Frage nach der Besonderheit des städtischen Modells gegenüber dem territorialen Modell neu zu stellen, insbesondere in bezug auf die Sozialkontrolle der Bevölkerung. Des weiteren meint das, die angebliche Einheitlichkeit des Katholizismus zu bezweifeln. Denn eine solche Annahme verdeckt die religiöse Diversität, die in der ganzen hier interessierenden Periode das religiöse Leben in Köln charakterisierte, und sie verleitet dazu, den Katholizismus als eine unveränderbare Gegebenheit anzusehen, während auch er sich entwickelte und umformte. Es geht also darum, wie es Bossuet polemisch präzise sagte, die „Variationen der katholischen Kirchen" ernstzunehmen.

Die Kölner Geschichtsschreibung, die immer noch durch das monumentale, aber veraltete und in einzelnen Passagen qualitativ ungleiche Werk von Leonhard Ennen beherrscht wird, ist weit davon entfernt, auf alle unsere Fragen eine Antwort geben zu können. Die Erforschung des Kölner

---

4 *M. Brecht,* Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Stuttgart 1967.

5 Aus der bereits umfangreichen Literatur zu dem von G. Oestreich entwickelten Konzept [Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: VSWG 55 (1968), 329-347 (repr. in: *ders.*, Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, 179-197)] vgl. *W. Schulze,* Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit", in: ZHF 14 (1987), 265-302; *S. Breuer,* Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei M. Weber, G. Oestreich und M. Foucault, in: Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik, hrsg. v. Ch. Sachße u. F. Tennstedt, Frankfurt / M. 1986, 45-69; *G. Chaix,* Notes dix-septiémistes, in: Bulletin d'Information de la Mission historique française en Allemagne 20 (Dez. 1990), 125-195, vor allem 125-148.

6 *H. Schilling,* Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988), 1-45 (engl. Übers. in: *ders.*, Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern History. Essays in German and Dutch History, Leiden 1992, 205-245); *W. Reinhard,* Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment, in: CHR 75 (1989), 383-404.

7 Zuletzt *A. Touraine,* Critique de la modernité, Paris 1992.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

16. Jahrhunderts ist durchgängig in einem totalen Umbruch begriffen. Davon zeugen die kürzlich erfolgte Einrichtung einer allein auf diese Periode bezogenen Arbeitsgruppe und die Veröffentlichung von drei hochrangigen Studien, nämlich derjenigen von Arnold Lassotta und Franz Irsigler über die Randgruppen, derjenigen von Robert Jütte über die städtische Armenfürsorge und derjenigen von Gerd Schwerhoff über die Kriminalität[8]. Auf dieser dreifachen Basis und ausgehend von meinen eigenen Forschungen über das religiöse Leben soll im folgenden der Fall Köln noch einmal aufgerollt werden, wobei wir drei vorzüglich aus der Analyse der Testamente entwickelte Zeitphasen unterscheiden[9] — die Zeit der Reformen (etwa 1450-1520), den Moment des Zweifels (etwa 1520-1570) und den Durchbruch der Gewißheit (1570-1650). Unsere Argumentation folgt drei Hauptproblemkreisen — der Chronologie und dem Wesen der Sozialkontrolle; der Frage nach der Modernität Kölns, gemessen an der Kontrolle der Bevölkerung; schließlich den Formen in der individuellen und kollektiven Aneignung dieser Kontrolle.

I. Die „unsprechliche, stumme sunde" und die Vielfalt der städtischen Lebenswelten

Schwerpunktmäßig mit den Ursprüngen der Sozialdisziplinierung beschäftigt, wie sie verbunden war mit der Modernisierung der im Verlaufe des 17. Jahrhunderts aufsteigenden Territorialstaaten (charakterisiert durch eine reguläre Finanzwirtschaft, ein stehendes Heer, Machtstaatspolitik, eine anerkannte Justiz, eine effektive Verwaltung), hat Gerhard Oestreich auch bereits auf die Anstrengungen hingewiesen, die die städtischen Obrigkeiten während des 14. bis 16. Jahrhunderts zur Aufrechterhaltung der Ordnung und zur Bewahrung der sozialen Harmonie in ihren Städten unternommen hatten. Dabei ging er allerdings weder auf die Vielfalt der mit diesem Prozeß befaßten Institutionen und Gewalten ein noch auf die Reaktion der Bürger, die sich rasch darauf einstellten, mögliche Gegensätze und Unsicherheiten in ihrem Sinne auszunutzen. Dafür bietet Köln ein gutes Beispiel. Das hat zum einen schon zu Ende des vorigen Jahrhunderts die quellenkritisch problematische, aber gut benutzbare Edition von

---

[8] *F. Irsigler / A. Lassotta,* Bettler und Gaukler. Dirnen und Henker. Außenseiter in einer mittelalterlichen Stadt, Köln 1984 (repr. München 1989); *R. Jütte,* Obrigkeitliche Armenfürsorge in deutschen Reichsstädten der frühen Neuzeit. Städtisches Armenwesen in Frankfurt a. M. und Köln, Köln / Wien 1984; *G. Schwerhoff,* Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt, Bonn 1991.

[9] Näheres dazu demnächst bei *G. Chaix,* De la cité chrétienne à la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique à Cologne au XVI[e] siècle (c. 1450-c. 1650), thèse d'Etat, Strasbourg 1994.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Rechts- und Verwaltungsakten des 14. und 15. Jahrhunderts gezeigt[10], und das bezeugt zum anderen in exemplarischer Weise ein aufsehenerregender Sexualskandal, der die Stadt zu Ende des 15. Jahrhunderts bewegte und durch den sowohl die verschiedenen an diesem Prozeß beteiligten Institutionen und Gewalten hervortraten als auch die Vielfalt im Spiel der sozialen Kräfte und der individuellen Strategien: Nicht einmal zehn Jahre waren seit der offiziellen Bestätigung der reichsstädtischen Freiheit vergangen, als die Entdeckung eines enormen Skandals bzw. einer „unsprechlichen, stummen sunde" — um den Ausdruck unserer Quelle zu benutzen — „die hillige stadt Coellen" erschütterte[11]. Etwa 500 Kölner waren betroffen, darunter Mitglieder des Rates und Kaufleute, die die finanzielle Abhängigkeit junger Menschen ausnutzten, um sie sich sexuell gefügig zu machen.

Die Affäre nahm ihren Gang nach der Anzeige des Pfarrers von Sankt Apostel, der im Beichtstuhl von der Existenz homosexueller Praktiken zwischen dem Mitglied einer angesehenen Familie und einem jungen Mann erfahren hatte. Nach seiner Aussage waren in Köln etwa 200 Personen durch diese Sünde befleckt. Der Stadtrat leitete sogleich Untersuchungen ein, wobei er sich auf ein Statut von 1437 berufen konnte, das ihm die Kompetenz in Sittenangelegenheiten zusprach[12]. Er wandte sich zunächst an die Theologen, nämlich an die Professoren der Kölner Universität. Diese nahmen entschieden die Perspektive des städtischen Friedens ein und empfahlen dem Rat, die Affäre möglichst zu verheimlichen, vor allem um nicht die Aufmerksamkeit der männlichen Jugend zu erregen. Denn ihrer Ansicht nach konnte die Sünde noch nicht weit verbreitet sein. Damit werde auch das Risiko umgangen, die Rache der betroffenen Familien heraufzubeschwören und dadurch eine Schwächung der Autorität des Stadtrates zu riskieren.

Trotz dieses Ratschlages, der auf der Linie eines Ratsbeschlusses vom 21. Juni lag, entschied der Rat am 12. Juli, eine Untersuchungskommission (Schickung) einzusetzen, der dreizehn Ratsmitglieder unter Vorsitz des Bürgermeisters Hermann Rinck angehörten. Die Kommission hatte zum Auftrag, die städtischen Beichtväter und die Verdächtigen zu befragen, nötigenfalls unter Einsatz der Folter und ohne Rücksichtnahme auf Fami-

---

10 *W. Stein,* Akten zur Geschichte der Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln im 14. und 15. Jahrhundert, 2 Bde., Bonn 1893-1895.

11 Historisches Archiv der Stadt Köln [HAStK] Verf. u. Verw., Ratsmemorialbuch 3, fol. 168[r]; *W. Stein,* Akten (n. 10), Bd. 2, 585; Beschlüsse des Rates der Stadt Köln 1320-1550, hrsg. v. M. Huiskes, Düsseldorf 1990, 1484/19, Bd. 1, 680; *B. U. Hergemöller,* „Die unsprechliche stumme Sünde" in Kölner Akten des ausgehenden Mittelalters, in: Geschichte in Köln 22 (1987), 5-51.

12 *H. P. Korsch,* Das materielle Strafrecht der Stadt Köln vom Ausgang des Mittelalters bis in die Neuzeit, Köln 1958, 73.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lienverbindungen oder sozialen Status. Damit nahm der Rat bewußt die Gefahr in Kauf, die von den Theologieprofessoren befürchtete Reaktion der angesehenen Familien zu provozieren. Diese zweite Befragung betraf dreizehn Kleriker, teils Mendikanten, teils Säkularkleriker. Der befragte Franziskaner hatte nur von einem einzigen Fall gehört, der einen alten Mann betraf. Dagegen sagte der Dominikaner aus, diese Sünde sei vor allem unter den Armen weit verbreitet. Darüber hinaus erhärtete er den Verdacht der Sodomie, allerdings ohne einen einzigen Fall zu nennen. Der Augustiner verschanzte sich hinter dem Beichtgeheimnis; der Karmeliter erklärte, daß alle ihm bekannten Beispiele dieser Sünde durch Fremde begangen worden seien. Ähnlich uneinheitlich waren die Antworten der Säkularkleriker: Der Pfarrer von St. Kolumba erklärte, er habe nur von einem einzigen Fall erfahren, doch der Sünder sei inzwischen verstorben. Der Pfarrer von St. Brigida vertrat die Ansicht, daß sich die Sünde allgemein in Deutschland ausbreite, und erhärtete damit explizit die Hypothese eines ausländischen Ursprunges des Lasters. Im übrigen schätzte er es aber als besser ein, die Affäre mit Stillschweigen zu übergehen. Ganz anders war die Ansicht des Pfarrers von Klein-St.-Martin, der sich sehr gesprächig zeigte und zweimal von der Kommission gehört wurde. Für ihn war die Affäre äußerst ernst. Daher war er zunächst entschlossen, über dieses Thema, das seiner Ansicht nach sowohl die Männer wie die Frauen betraf, zu predigen, ließ diese Absicht dann aber doch fallen. Seiner Meinung nach waren die Wächter und die Turmmeister, in deren Hand die Gefangennahme von Straftätern lag, durch einen Kreis von Personen korrumpiert worden, die ihr Unwesen auf dem Heumarkt trieben, womit er das Treiben genau im städtischen Raum lokalisierte und ihm darüber hinaus auch ein soziales Profil gab. Darüber hinaus brachte er diese Sünde in Verbindung mit den Bürgerunruhen des Jahres 1481 / 82[13], wodurch er ihr eine politische Dimension gemäß seiner eigenen Vorstellung von der Kölner Stadtverfassung zuwies. Im übrigen erwähnte er anonyme Traktate mit den Namen der Schuldigen, die an verschiedenen Stadttoren und durch verschiedene Personen angeschlagen worden seien. Er suggerierte somit, daß die Affäre bereits publik sei und der Stadtrat eine gravierende Verletzung seiner Autorität riskiere, wenn er sich auf den Weg der Verschleierung einlasse, die ihm explizit oder implizit durch die meisten anderen Kleriker empfohlen worden war. Pfarrer und Kaplan von St. Severin und St. Maria Ablaß wußten nur wenig über die Angelegenheit zu berichten. Dagegen erinnerte sich der Pfarrer von St. Kunibert, daß er vor acht oder zehn Jahren von zehn oder zwölf Fällen gehört habe und von zwei oder drei im vergangenen Jahr. Indem er

13 *C. von Looz-Corswarem,* Unruhen und Stadtverfassung in Köln an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert, in: Städtische Führungsgruppen und Gemeinde in der werdenden Neuzeit, hrsg. v. W. Ehbrecht, Köln / Wien 1980, 53-97.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die soziale Spezifikation der Sünde bestritt, bestätigte er implizit die These von der sexuellen Nötigung der Armen durch die Reichen. Von der Sünde seien sowohl „wüste wilde leute" als auch die anderen befallen.

Ungeachtet aller Anstrengungen des Gerichtsschreibers, den Schuldigen anonym zu halten, konzentrierte sich der Verdacht auf Johann Greefroide, ein Mitglied des Stadtrates und Faktor von Arnd von Westerburg, der auf dem Heumarkt wohnte und der Pfarrei von Klein-St.-Martin angehörte. Dieser Verdacht wurde durch eine dritte Untersuchung bestärkt, bei der sechs Zeugen gehört wurden, unter ihnen der Pfarrer von St. Apostel und der junge Mann, der diese Sünde gebeichtet hatte. Damit, so hat es den Anschein, ließ man die Affäre auf sich beruhen.

Aus diesem Kölner Beispiel kann man drei Schlußfolgerungen ziehen, die über den lokalen Rahmen hinaus Gültigkeit haben: *Erstens* die Bestätigung, daß man den „Prozeß der Zivilisation", um mit Norbert Elias zu sprechen, oder „die Sozialdisziplinierung", um den Begriff von Gerhard Oestreich zu wiederholen, in einer „longue durée" anzusetzen hat, deren erste Phase ohne Zweifel mit der „temps des Réformes" zusammenfällt, die sich vom 13. Jahrhundert bis zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erstreckt und in den Prozeß der Konfessionalisierung einmündet[14]. *Zweitens* die Notwendigkeit, in Rechnung zu stellen, daß die Sozialregulierung in der Stadt durch eine Pluralität der Kräfte erfolgte[15]. Sie besaßen ihre eigene soziale Logik, und sie waren von einer gemeinsamen Sicht der Dinge weit entfernt: der Klerus, der selbst sozial und ideologisch recht unterschiedlich zusammengesetzt war, stützte sich auf den keineswegs eindeutigen Begriff der Sünde sowie auf die noch ganz unregelmäßig durchgeführte Praxis der Ohrenbeichte[16]. Der Rat — von einer Oligarchie beherrscht, die sich sowohl nach dem Kräftegewicht innerhalb des Rates selbst als auch innerhalb der Gemeinde zu richten hatte[17] — war bedacht, das städtische Heil zu schüt-

---

14 Zu dieser Periodisierung zuletzt: *P. Chaunu,* Le temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté: L'Eclatement, 1250-1550, Paris 1975; *S. Ozment,* The Age of Reform 1250-1550. An intellectual and religious History of late Medieval and Reformation Europe, New Haven / London 1980.

15 Zum Begriff „Sozialregulierung" vgl. *S. Burghartz,* Disziplinierung oder Konfliktregelung? Zur Funktion städtischer Gerichte im Spätmittelalter: Das Zürcher Ratsgericht, in: ZHF 16 (1989), 385-407; *dies.*, Leib, Ehe und Gut. Delinquenz in Zürich Ende des 14. Jahrhunderts, Zürich 1990.

16 Zu Funktion und Grenzen einer Kontrolle durch die Ohrenbeichte vgl.: *T. N. Tentler,* Sin and Confession on the Eve of the Reformation, Princeton 1977; *H. Martin,* Confession et contrôle social à la fin du Moyen Age, in: Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II, Paris 1983, 117-134; *J. Bossy,* The Social History of Confession in the Age of the Reformation, in: THS, 5th series, 25 (1975), 21-38.

17 *W. Herborn,* Verfassungsideal und Verfassungsverwirklichkeit in Köln während der ersten zwei Jahrhunderte nach Inkrafttreten des Verbundbriefes von 1396,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zen, Unterpfand für den städtischen Frieden, der durch die unaussprechliche Sünde so schwer geschädigt war. Im Falle Kölns war der Rat allerdings wenig geneigt, die Sünde für die Legitimation seiner eigenen Repression zu kriminalisieren, ganz im Gegensatz zu den Magistraten von Städten wie Florenz oder Venedig, wo die Durchsetzung der sexuellen Ordnung begleitet wurde durch die Errichtung juridischer Institutionen zur Kontrolle auch des Verhaltens der Einwohner[18]. Schließlich die „Akteure" des sozialen Spieles — die „Schuldigen", die „Opfer" (das sind im wesentlichen die Nachbarn, die Verwandten und die Freunde, also drei Hauptstützen des sozialen Systems) —, die alle dieselben Werte teilen sollten, die aber nur zu bereit waren, sich deren Bedeutung je nach kollektivem oder individuellem Interesse anzueignen. *Drittens* muß man schließlich die Tatsache unterstreichen, daß — wenn auch unvollkommen und vage — diese „Genealogie der sexuellen Moral" eine Vielfalt von Konsequenzen beinhaltet. Sie tendiert dahin, eine Kontrolle der sexuellen Praktiken zu errichten, die gleichermaßen basierte auf der alleinigen Zulässigkeit heterosexueller Beziehungen wie auf der Beschränkung derselben, sei es im privaten Bereich innerhalb der Ehe, kontrolliert im wesentlichen durch die Familie, sei es bei den öffentlichen käuflichen Sexualbeziehungen, die sorgfältig durch den Rat kontrolliert wurden. Letztere waren den Junggesellen und Studenten vorbehalten, während sie den verheirateten Männern als Ehebruch angelastet wurden[19].

Diese Sexualmoral bemühte sich, die Sexualität der Heranwachsenden zu kanalisieren, jener Altersgruppe, die genau in dieser Art der liberal kontrollierten Sexualität eines ihrer konstitutiven Elemente fand. Gleichzeitig mit der Kanalisierung sorgte diese Sexualmoral dafür, daß aus der ersten heterosexuellen Erfahrung eine Art Initiationsritus wurde, sei es, daß es sich dabei um das Ergebnis einer Vergewaltigung, der käuflichen Liebe oder einer ehelichen Beziehung handelte[20]. Sie zielte andererseits darauf ab, die Kleriker von solchen Beziehungen zu Frauen auszuschließen. Indem diese Moral die sexuellen Beziehungen in den Kategorien von Sünde oder Gnade beschrieb, bestärkte sie schließlich und endlich das ambivalente

---

dargestellt am Beispiel des Bürgermeisteramtes, in: Städtische Führungsgruppen (Anm. 13), 25-52.

18 *E. Pavan,* Police des moeurs, société et politique à Venise à la fin du Moyen Age, in: RH 264 (1980), 241-288; *G. Ruggiero,* The Boundaries of Eros. Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice, Oxford 1985; *M. J. Rocke,* „Il controllo dell' omosessualità a Firenze nel XV secolo: gli Ufficiali di notte, in: Quaderni storici 66 (1987), 701-723.

19 Zur stadträtlichen Kontrolle der Prostitution vgl.: *F. Irsigler / A. Lassotta,* Bettler und Gaukler (Anm. 8), 180-186.

20 *J. Rossiaud,* La Prostitution médiévale, Paris 1988. *G. Schwerhoff,* Köln im Kreuzverhör (Anm. 8), 398, folgend, ist aber zu betonen, daß es in den Kölner Quellen nur wenige Belege von Vergewaltigungen gibt.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bild, das sich die Zeitgenossen von Jakob Sprenger und Heinrich Institoris, den berühmt-berüchtigten Verfassern des Hexenhammers, von Frauen machten, die ihnen stets als verführerisch galten, häufig aber auch als verführend, in bestimmter Hinsicht sogar als mitwirkend an der Erlösung, dies allerdings nur ideell.

II. Ein Kölner Sonderweg?

In einer Untersuchung, die danach fragt, warum es in Köln keine Reformation gab, entwickelt Robert W. Scribner drei Argumente[21]: *Politisch* hatte die Stadt gute Gründe, sich vor einem Erzbischof zu hüten, der zwar seit 1288 aus der Stadt vertrieben war, der aber gerade deswegen Revanchegelüste entwickelte und dazu gute Trümpfe besaß, vor allem das Hohe Gericht. Die Stadt hatte daher genauestens auf das Wohlwollen des Kaisers zu achten, der ihren Status als reichsfreie Stadt, definitiv anerkannt erst 1475, garantierte, eines Kaisers, der einerseits mächtig genug war, um die Reichsfreiheit der Stadt zu schützen, andererseits aber auch weit genug entfernt war, um nicht eine real drückende Tutel zu bedeuten. *Ökonomisch* war die Stadt, weil sie kein eigenes Territorium besaß, von guten Beziehungen zu ihren Nachbarn abhängig, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer eigenen Versorgung als auch hinsichtlich des Absatzes ihrer Gewerbeprodukte und ihrer Handelsware. Sie war daher darauf bedacht, die von den Nachbarn gegebenen Garantien des ungehinderten Verkehrs insbesondere auf dem Rhein nicht aufs Spiel zu setzen. Langfristig gegründet auf dem Netzwerk sogenannter Außenbürger, das die wichtigsten Mitglieder des niederrheinischen Adels einschloß, hatte sich die Sicherheit der Stadt einzustellen gehabt sowohl auf den Niedergang dieses Adels als auch auf den Aufstieg der Territorialgewalten einer Region, die durch eine besonders starke territoriale Zerstückelung charakterisiert war. Aufs engste mit dem wirtschaftlichen Schicksal Antwerpens verbunden und damit mit demjenigen der burgundischen Niederlande, fand sich die rheinische Reichsstadt erneut in den kaiserlichen Machtbereich eingebunden. Schließlich war die Kräftekonstellation auch *kulturell* für die Durchsetzung neuer Ideen ungünstig, und zwar erstens aufgrund der Existenz einer konservativen Universität, die durch ihre theologische Fakultät dominiert wurde, eine feurige Hüterin der Traditionen, und zweitens aufgrund der sozialen Kontrolle, die direkt oder indirekt durch den Stadtrat ausgeübt wurde und innerhalb desselben durch eine eng begrenzte Oligarchie von einigen Familien, die stets die sechs wichtigsten Ämter der Stadt für sich reservierte.

---

21 *R. W. Scribner,* Why was there no Reformation in Cologne, in: BIHR 49 (1976), 217-241 (repr. in: *ders.*, Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany, London, Ronceverte 1987, 217-241).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Es zählt in diesem Zusammenhang wenig, daß das Argument, die durch die Obrigkeit ausgeübte Sozialkontrolle erkläre das Verbleiben beim Katholizismus, etwas tautologisch erscheint, weil es ja genau dieselbe Sozialkontrolle ist, auf die man verweist, um den Übergang Nürnbergs oder Straßburgs zur Reformation zu erklären. Im Moment reicht es für unsere Argumentation aus, mit Ronnie Po-Chia Hsia zu betonen, daß die Entwicklung in den Formen dieser Kontrolle in Verbindung stand mit dem Prozeß der Konfessionalisierung, der dadurch in Köln wie andernorts zum Agenten frühneuzeitlicher Modernität wurde[22].

Drei Indikatoren, die einen Vergleich zwischen dem katholischen Köln und anderen Städten des Reiches oder Europas zulassen, scheinen die These von der Kölner Modernisierung zu bestärken: Der *erste* Indikator ist eine forcierte Kriminalisierung der Gesellschaft, basierend auf explizit formulierten Normen — niedergelegt in den Edikten und Verordnungen des Rates, den sogenannten Morgensprachen[23] — und vor allem auf einer ausdifferenzierten Organisation und Institutionalisierung der Repression. Die zunehmende Kriminalisierung ist in Köln greifbar in einer Serie von Archivalien, nämlich in den sogenannten Turmbüchern, das sind Register und Verhörprotokolle von Gefangenen, die in Köln in den Türmen der Stadtmauer eingekerkert wurden[24]. Insofern die Serie der Kölner Kriminalakten mit 1417 beginnt und ein liber malefactorum für die Jahre 1510 / 11 und 1515-1523 Namen und Verfehlungen von Delinquenten auflistet, bestätigen die Kölner Kriminalakten nochmals die erste Schlußfolgerung aus unserem ersten Teil, daß nämlich die städtische Sozialdisziplinierung bereits im späten Mittelalter einsetzte. Aber selbst wenn es solche früheren Spuren gibt, so ist doch entscheidend, daß die Turmbücher regelmäßig erst von der Mitte des 16. Jahrhunderts an geführt und überliefert sind. Damit befindet sich die rheinische Reichsstadt in enger Nachbarschaft zu anderen deutschen Reichsstädten, wie Nürnberg, Augburg oder, noch deutlicher, Frankfurt, dessen Kriminalaktenserie 1562 beginnt[25]. Die Auswertung der Kölner Akten, die Franz Irsigler und Arnold Lassotta in impressionistischer und Gerd Schwerhoff in systematischer Art vorgenommen haben, machte die großen Linien in der Geschichte der Kölner Repression deutlich. Wie in

---

22 *R. Po-Chia Hsia,* Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750, London / New York 1989; *W. Enderle,* Konfessionsbildung und Ratsregiment in der katholischen Reichsstadt Überlingen (1500-1618) im Kontext der Reformationsgeschichte der oberschwäbischen Reichsstädte, Stuttgart 1990.

23 Vgl. Abdruck und gemeiner begriff der Pollicey / Ordnungen / Plebisciten / unnd Statuten der alten loblichen freyen Reichstadt Collen, s. l. 1562.

24 *G. Schwerhoff,* Ein Blick vom Turm. Kölner Quellen zur historischen Kriminalitätsforschung, in: Geschichte in Köln 27 (1990), 95-122; *ders.*, Köln im Kreuzverhör (Anm. 8), 471-475.

25 *R. van Dülmen,* Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit, München 1988.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

allen Städten zu Beginn der frühen Neuzeit waren Kontrolle und Disziplinierung durch die Obrigkeit monopolisiert. Sie richteten sich auf die Zügelung der Gewalt (20,9% + 3,6%), den Schutz des Besitzes (17,1% + 5,3%), die Disziplinierung des Sexualverhaltens (11,7%)[26], vermittelt und mit geringerer Intensität auf die Konformierung des Glaubens (9,3%), schließlich auf den Respekt gegenüber der öffentlichen Ordnung (8,6%) und auf den Gehorsam gegenüber der politischen Führung (6,4%)[27]. „Brutal" im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts, ist das Vorgehen des Kölner Rates schon vom zweiten Drittel des 17. Jahrhunderts an im Vergleich als mild zu charakterisieren[28].

Das *zweite* Kriterium ist die Sozialfürsorge[29]. In einem Vergleich mit Frankfurt hat jüngst Robert Jütte die zwei charakteristischen Modelle herausgearbeitet. Anknüpfend an die Arbeiten von Arnold Lassotta zum späten Mittelalter auf der Basis von Testamenten[30], hat Jütte die Existenz einer Politik der Armut herausgearbeitet, die zumindest in ihrer konkreten Durchführung ganz und gar mit derjenigen einer protestantischen Stadt wie Frankfurt vergleichbar war. Aber während in der Stadt am Main, die lange Zeit nur eine einzige Pfarrei besaß, die Armenfürsorge zentral organisiert war, wurde die Armenfürsorge in der Stadt am Rhein mit ihren neunzehn Pfarreien eine in Deutschland außerordentlich seltene Vielzahl, in dezentraler Weise organisiert, nämlich durch sogenannte Armenbretter. Dieser Unterschied bleibt bestehen, auch wenn man zugesteht, daß in Köln von seiten des Stadtrates ein vor allem auf der Polizeiordnung von 1548 basierender Wille zur Zentralkontrolle der Rechnungsführung vorhanden war, und zwar sowohl in bezug auf die Hospitäler als auch in bezug auf die Kirchspiele der Stadt[31]. Im katholischen Köln und im protestantischen Frankfurt kamen somit dieselben Maßnahmen gegen das Betteln zur Anwendung; dieselben Richtlinien zur Durchsetzung der Arbeitsamkeit, die ihren Höhepunkt 1636 mit der Gründung eines Zuchthauses erreichten, ein weiterer Indikator der Kölner „Modernität", zurückgehend auf das 1595 gegründete Amsterdamer Modell[32]; dieselben Anstrengungen, die Waisen

---

26 Die tiefdringende Analyse von *G. Schwerhoff,* Köln im Kreuzverhör (Anm. 8), 364-365, zeigt aber, daß die Repression der Illegitimität in Köln schwächer war als im protestantischen Basel oder im katholischen Freiburg.

27 Ebd., Tabelle 37, 447 und Graphik 4, 449

28 Ebd., 157.

29 *R. Jütte,* Poor Relief and Social Discipline in 16th-Century Europe, in: European Studies Review 11 (1981), 25-52.

30 *A. Lassotta,* Formen der Armut im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit. Untersuchungen vornehmlich an Kölner Quellen des 14. bis 17. Jahrhunderts, Phil. Diss. masch. Freiburg i. Br. 1983.

31 *R. Jütte,* Obrigkeitliche Armenfürsorge (Anm. 8), 275-293.

32 *W. Nödelke,* Die Kölner Zuchthauspläne von 1609, in: ZRG GA 79 (1962), 288-289. Es ist allerdings zu beachten, daß das Spinnhaus bereits 1651 seine Pforten

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zu versorgen[33]; dieselben Verordnungen zur Kontrolle der medizinischen Berufe sowie zur Sicherstellung der städtischen Lebensmittelversorgung[34]. Also hier wie dort, in der protestantischen wie in der katholischen Stadt dieselbe Entwicklung, charakterisiert durch eine Munizipalisierung der Sozialfürsorge, durch deren Rationalisierung und Bürokratisierung sowie durch die Anstrengung zur Disziplinierung der Bevölkerung von der Schule bis hin zur Werkstatt.

Das *dritte* Kriterium der Kölner Modernisierung ist die Kontrolle der Jugend oder zumindest eines Teiles von ihr durch die Einwirkungen eines Schulsystems, das darauf ausgerichtet war, sowohl Wissen zu verbreiten als auch die Bewohner der Stadt den politischen und kirchlichen Autoritäten und ihren Normen zu unterwerfen. Unter dem Eindruck der Reformunfähigkeit der Kölner Universität, ihres zahlenmäßigen Niederganges und ihres betonten geistigen Konservativismus[35] haben die Historiker die erzieherischen Anstrengungen viel zu sehr übersehen, die seit langem im Rahmen der Pfarr- und Stiftsschulen unternommen wurden ebenso wie durch ein dichtes Netz privater Schulen. Ihren Höhepunkt erreichte diese pädagogische Initiative im Jahre 1556 durch die Gründung des Jesuitengymnasiums Tricoronatum[36]. Weniger als 20 Jahre nach Straßburg, das stets als Beispiel für die protestantische Erziehungsinvestition gilt[37], stattete sich auch Köln mit einem modernen Gymnasium zur Formierung des neuzeitlichen Bürgers und Christen aus. Im Umkreis dieses Jesuitengymnasiums entstand schnell ein Netzwerk von Seelsorge- und Karitativinstitutionen, darunter vor allem die Bruderschaften[38], deren Bedeutung für die Herausbildung eines „Europe des dévots" soeben Louis Châtellier herausgearbeitet hat[39]. Er hat auch gezeigt, wie dieses Projekt der Societas Jesu alle sozialen

---

wieder schloß und erst 1766 in den Räumen der ehemaligen Nuntiatur wiedereröffnet wurde.

33 Ein erstes Register ist ab 1597 erhalten. HAStK Armenverwaltung Bücher, Waisenhaus Nr 5, fol. 150ff., *R. Jütte,* Armenfürsorge (Anm. 8), 271-275; *G. Schwerhoff,* Köln im Kreuzverhör (Anm. 8), 423.

34 *D. Ebeling,* Versorgungskrisen und Versorgungspolitik während der Zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Köln, in: ZfAA 27 (1979), 32-59.

35 *E. Meuthen,* Kölner Universitätsgeschichte, Bd. 1: Die alte Universität, Köln / Wien 1988.

36 *J. Kuckhoff,* Die Geschichte des Gymnasiums Tricoronatum. Ein Querschnitt durch die Geschichte der Jugenderziehung in Köln vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Köln / Wien 1931.

37 *A. Schindling,* Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt. Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538-1621, Wiesbaden 1977.

38 Ein zusammenfassender Überblick (leider ohne die dazugehörigen Karten) bei *G. Chaix,* Les confréries à Cologne au XVI[e] siècle, in: Sociabilité, pouvoirs et société. Actes du Colloque de Rouen, Novembre 1983, hrsg. v. F. Thélamon, Publications de l'Université de Rouen 1987, 593-597, hier 594-595.

39 *J. B. Kettenmeyer,* Die Anfänge der Marianischen Sodalität in Köln, 1576-1586, Münster 1928.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gruppen erfaßte, und zwar auch und gerade die Jugend, die Frauen, die Soldaten und die Bettler. Zu fragen ist allerdings, ob Châtellier nicht den widerstrebenden Kräften zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat[40]. Zur gleichen Zeit entwickelte sich eine Atmosphäre der konfessionellen Verdächtigung. Die Schulen galten als möglicher Herd häretischer Befleckung, sei es, daß die Schulmeister durch Überzeugung oder wegen ihrer notorischen Feindseligkeit gegenüber den Theologen die neuen Ideen favorisierten, sei es, daß die Häresieanklage, und zwar hauptsächlich durch die Jesuiten, erhoben wurde, um auf diesem expandierenden Markt jugendlicher Scholaren die Konkurrenz zu schädigen.

Es wäre leicht, zu diesen drei Indikatoren der Modernität weitere hinzuzufügen — von den Veränderungen in den ökonomischen Aktivitäten, die zweifellos zumindest bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts von einer bislang kaum für möglich gehaltenen Lebendigkeit waren[41], bis hin zu den Produktionsziffern des Druckgewerbes, von dem man weiß, daß es bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts dynamisch blieb, selbst wenn seine Geschichte bislang kaum oder noch gar nicht erforscht ist[42]. All dies belegt, daß die zwei Jahrhunderte zwischen 1450 und 1650, in denen Köln vom Status einer christlichen Stadt zu demjenigen einer katholischen Metropole voranschritt, zugleich einen Fortschritt in der Modernisierung brachten, zu dem sich Schritt für Schritt der Fortschritt in der Konfessionalisierung gesellte.

III. Die schwierige Schule der Sitten

Dennoch, die zumindest reservierte Haltung Hermann Weinsbergs den Jesuiten gegenüber, deren pädagogische Rolle er zwar anerkennt, die er aber um so stärker eines in seinen Augen exzessiven Eifers bezichtigt, mit dem sie ihren Einfluß auf das Verhalten der Familie Weinsberg ausüben, und zwar durch Vermittlung der ihnen zugetanen Frauen — diese reservierte Einstellung des großen Kölner Chronisten genügt, um daran zu erinnern, daß die Entwicklung des neuen Normensystems und die Anwesenheit der auf seine Durchsetzung bedachten Agenten keineswegs eine allgemeine und passive Aneignung dieser Normen durch die Mitspieler im sozialen System implizierte[43].

---

40 *L. Châtellier,* L'Europe des dévots, Paris 1987.

41 Vgl. die Beiträge von H. Kellenbenz und S. Gramulla, in: Zwei Jahrtausende Kölner Wirtschaft, hrsg. v. H. Kellenbenz, Köln 1975, Bd. 1, 321-517.

42 *S. Corsten,* Die Blütezeit des Kölner Buchdrucks (15.-17. Jahrhundert), in: RhV 40 (1976), 130-149 (repr. in: *ders.*. Studien zum Kölner Frühdruck, Köln 1985, 1-26).

43 Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert, Bd. 5, hrsg. v. J. Stein, Bonn 1926, 126 (24 März 1578): *„sie vil zu predig gingen, vil laissen, vil vernomen, gut jesuitischs waren und hatten stetich uber disch zu*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Es waren drei Faktoren, die weniger die Effizienz der Sozialkontrolle begrenzten als daß sie die Regeln selbst modifizierten: Der *erste Faktor* war die institutionelle und personale Schwäche des „Repressivapparates". Selbst angenommen, der in sich durch vielfältige Strömungen differenzierte Stadtrat hätte stets eine klare Vorstellung von der bürgerlichen Disziplin gehabt und auch den Willen, sie durchzusetzen, so ist doch zu beachten, daß ihm hierzu allenfalls begrenzte Mittel zur Verfügung standen[44]. In einem mit aller notwendigen Vorsicht durchgeführten Vergleich zwischen Köln, Florenz und Bordeaux schätzt Gerd Schwerhoff den Anteil „professioneller Polizeikräfte" im Falle Kölns auf ein Verhältnis von 1 / 4000 Einwohner, während das Verhältnis in der toskanischen Stadt bereits zwei- bis dreimal so hoch zugunsten der Polizeikräfte war, nämlich 1 / 1145 bzw 1 / 1800 Einwohnern, und sogar dreimal so günstig im Falle der Stadt an der Gironde[45]. Um erfolgreich zu sein, mußte also die Sozialkontrolle auf seiten der Einwohner auf ein hohes Maß der Identifikation mit ihren Normen setzen sowie auf eine aktive oder zumindest passive Partizipation an der Repression. Aber nichts deutet darauf hin, daß es sich in der Tat so verhielt. Im Gegenteil, eine ganze Reihe von Faktoren zeigt an, daß die politischen Autoritäten der Stadt kaum auf ein allgemein anerkanntes, einheitliches Normensystem innerhalb der Einwohner zählen konnten: Es war eine ständige und starke Immigration in die Stadt hinein notwendig, um die schweren demographischen Verluste durch eine lange Serie von Epidemien auszugleichen. Daraus ergibt sich ein permanentes Problem der Integration der neu Zugezogenen in die Stadtgesellschaft. Aus der Bandbreite in der geographischen Herkunft dieser Immigranten resultierte eine Vielfalt lokaler und regionaler Solidaritäten und Identitäten innerhalb der Kölner Stadtgesellschaft. Die Unterschiede im sozialen Status und bei den professionellen Aktivitäten vertieften die Differenziertheit der religiösen und geographischen Solidarität. Multikonfessionalität und darüber hinaus die innerkonfessionellen Unterschiede im religiösen Leben führten zu einer geistigen und sozialen Vielfalt, die sich im Falle Kölns keineswegs auf die Existenz der verschiedenen protestantischen „Untergrund"-Gemeinden beschränkte, sondern auch und gerade den auf dem Weg der Erneuerung begriffenen Katholizismus charakterisierte. Es gab eine Vielfalt von Integrationsmechanismen — von der einfachen Nachbarschaft, die man sich

---

disputeren und zu reformeren"; *G. Chaix,* De la piété à la dévotion. Le conseiller de Cologne Hermann Weinsberg entre mère et belle-soeur (1518-1597), in: La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi, hrsg. v. J. Delumeau, Paris 1992, 157-172.

[44] Vgl. dazu die Schlußfolgerung von *G. Schwerhoff,* Köln im Kreuzverhör (Anm. 8), 377: „Weder für eine langfristige und konsequente Verstärkung obrigkeitlicher Kontrolle noch für einen Erfolg herrschaftlicher Disziplinierungsmaßnahmen ergeben sich Anhaltspunkte".

[45] Ebd., 61.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

keineswegs zwangsläufig als idyllisch vorzustellen hat, über zahlreiche Bruderschaften bis hin zu den berufsgenossenschaftlichen und politischen Gesellschaften der Gaffeln, zu denen nur ein ganz kleiner Teil der Immigranten Zugang finden konnte. Ähnlich verhielt es sich mit der politischen Partizipation der Einwohner, die institutionell über die erwähnten Gaffeln organisiert war. Diese politischen Klubs hörten nicht auf, sich gegen die Inanspruchnahme durch die ratsherrliche Obrigkeit zu sträuben. Das geht aus den bissigen und feindlichen Bemerkungen eines Hermann von Weinsberg, der selbst ein Ratsherr war, ebenso hervor wie aus den gefährlichen Bürgerbewegungen von 1608 / 10 und 1680 / 85[46]. Somit weit davon entfernt, zwangsläufig ein Beleg für eine starke Position des Stadtrates zu sein, war der angebliche Immobilismus Kölns vielleicht nichts anderes als wo nicht das Eingeständnis von Schwäche, so doch Ausdruck der Klugheit dieser städtischen Obrigkeit angesichts einer außerordentlich vielschichtigen Situation, die sie keineswegs voll beherrschen konnte.

Der *zweite* Hemmschuh für eine effektive Sozialkontrolle war die bereits erwähnte konfessionelle Pluralität und religiöse Vielfalt[47]. Denn wenn die Stadt als politische Korporation auch nie auf die Seite der protestantischen Städte überging und die kommunale-städtische Liturgie (Allerheiligen-Prozessionen; regelmäßige oder außerordentliche Ausstellung der städtischen Heiligenreliquien) des Katholizismus sowie die tagtäglichen Messen an privaten Altären, in den Pfarrkirchen sowie in den zahlreichen Klöstern, Stiften und Bruderschaftskapellen nie aufgehört hatten, so herrschte während unseres Untersuchungszeitraumes doch ganz und gar keine religiöse Uniformität. Zu den religiösen Minderheiten aus dem protestantischen Spektrum — Lutheraner, Anabaptisten, Calvinisten — gesellte sich, paradoxerweise durch deren Minderheitensituation und halbklandestine Existenz begünstigt, innerhalb des Katholizismus eine Fülle von individuellen und gruppenspezifischen religiösen Verhaltensweisen am Rande der jeweiligen Orthodoxien, die der Historiker schwer identifizieren kann, weil sie außerhalb der üblichen religiösen und konfessionellen Kategorien angesiedelt waren. Darüber hinaus belegen zahlreiche Indikatoren eine tiefgreifende Erneuerung des religiösen Lebens des Katholizismus und die Existenz eines großen Pluralismus. Solche Indikatoren sind der allerdings schwer quantifizierbare Rückgang in der Zahl der Kleriker ebenso wie der Zusam-

---

[46] *G. Schwerhoff,* Bürgerlicher Konflikt in Köln 1608-1610. Zur Vorgeschichte des „summarischen Extraktes", in: JKGV 60 (1989), 31-75; *B. Dreher,* Vor 300 Jahren — Nikolaus Gülich (Kleine Schriften zur Kölner Stadtgeschichte, 4), Köln 1986; *C. R. Friedrichs,* Citoyens or Subjects? Urban Conflict in Early Modern Germany, in: Social Groups and Religious Ideas in the Sixteenth Century, hrsg. v. M. U. Chrisman u. O. Gründler, Kalamazoo / Michigan 1978, 46-58.

[47] Für die vergleichbare Situation in Aachen hat das jüngst auf den Punkt gebracht *H. Molitor,* Reformation und Gegenreformation in der Reichsstadt Aachen, in: ZAGV 98 / 99 (1992 / 93), 185-203.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

menbruch frommer Legate zugunsten der Bettelorden und die bunte Bandbreite religiöser Verhaltensformen, wie sie z. B. für die Familie Weinsberg dokumentiert ist. Obgleich der katholische Ritus als solcher nie aufgegeben wurde, machte diese religiöse Heterogenität ein einheitliches Verhalten illusorisch. Eine solche Vorstellung basiert lediglich auf dem Wunschbild, das die Jesuiten oder die Nuntien in ihrer jeweiligen Korrespondenz zeichneten und das von einer in der Realität keineswegs vorhandenen Vertreibung aller Häretiker[48] und einer totalen pastoralen Erfassung aller katholischen Einwohner ausgeht.

Ganz im Gegenteil, es entstand eine relative Konkurrenz zwischen den Konfessionen, die leicht die Form einer Sozialkontrolle und einer zunehmenden moralischen Disziplinierung annehmen konnte. Auf diesem Gebiet besaßen die Minderheiten einen klaren Vorteil. Als Objekt spezieller Feindschaft, die sie auf Dauer zum Leben im Untergrund verdammte und periodisch repressiven Verfolgungen aussetzte[49], entwickelten die protestantischen Minderheiten, jedenfalls sofern sie eine stabile Gemeindekonstruktion besaßen und an eine Kirche angeschlossen waren, rasch effektive Instrumente für die gewünschte Kontrolle: konfessionelle Uniformität, regelmäßige Ergänzung und Erneuerung der Kirchenleitung, Bürokratisierung des Gemeindelebens[50]. Die zu Anfang des Jahrhunderts von Eduard Simons publizierten Presbyterialprotokolle der calvinistischen Gemeinde Köln aus den Jahren 1572-1596 belegen in gleicher Weise wie diejenigen der calvinistischen Gemeinde zu Emden[51] die nicht nachlassenden, wenn auch nicht immer von Erfolg gekrönten Anstrengungen der calvinistischen Kirchenleitung, das Verhalten ihrer Gemeindemitglieder zu disziplinieren und dadurch ihren Gegnern keinen Raum zur Kritik zu lassen[52]. Im

---

48 Man beachte die Formulierung „disciplina civilis" in der Widmung des Kölner Dominikaners Johann Slotanus, eines feurigen Vertreters der Häretikerverfolgung, vom 5. Mai 1555 an den späteren spanischen König Philipp II. und seine Frau Maria Tudor, vorangestellt seinem Buch De verbi Dei virtute, & Ecclesiae insuperabili potentia. Libri V., Coloniae: Ioannes Novesianus, 1555 (benutzte Ausgabe Coloniae: Maternus Cholinus, 1560), fol. b6^{v}: „severitas legum publicarum, & civilis disciplinae exercenda est in eiuscemodi homines, quae non minus necessaria est ad conservationem tranquillitatis et religionis".

49 Zu den Täufern vgl. die präzisen Darlegungen bei *H. H. Stiasny,* Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichsstadt Köln, 1529 bis 1618, Münster 1962.

50 Darf man aber in diesem Zusammenhang noch von Sozialkontrolle sprechen? *H. R. Schmidt,* Das Bernische Sittengericht zwischen Sozialdisziplinierung und kommunaler Selbstregulation, in: Itinera 8 (1988), 85-121.

51 *H. Schilling,* Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emder Presbyteriums in den Jahren 1557-1562, in: Niederlande und Nordwestdeutschland. Franz Petri zum 80. Geburtstag, hrsg. v. W. Ehbrecht u. H. Schilling, Köln / Wien 1983, 261-327.

52 *E. Simons,* Kölnische Konsistorial-Beschlüsse. Presbyterial-Protokolle der heimlichen Kölnischen Gemeinde, 1572-1596, Bonn 1905.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gegensatz dazu bewahrte sich die katholische Dominanz in Köln sowohl im Vergleich zu den protestantischen Kirchen am Ort als auch im Vergleich zu anderen katholischen Städten, die wie etwa das Mailand des Kardinals Karl Borromeo eine weit größere Vielfalt entwickelten, und zwar sowohl hinsichtlich der ekklesiologischen Systeme als auch hinsichtlich der Heterogenität des pastoralen Geschehens und des Verzichts auf Schriftlichkeit und Bürokratie.

Paradoxerweise hemmte die Beibehaltung der traditionellen klerikalen Strukturen (Kanonikerstifte, Klöster, Pfründenpriester etc.) ebenso wie übrigens der Fortbestand des Offizialgerichts in Köln[53] den Fortschritt der Sozialdisziplinierung eher, als daß sie ihn beschleunigte. Denn sie machte es möglich, daß sich in ihrem Windschatten echte Widerstandsnester etablierten, die den katholischen Reformatoren, wie insbesondere den Jesuiten und ihren Anhängern, und damit den Trägern des neuen Modells der bürgerlichen Konfessionalisierung, feindlich gegenüberstanden. Abgesehen von dem neuen Typus der Geistlichkeit, der sich hauptsächlich auf der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert herausbildete (Observanten im Jahre 1589, Kapuziner im Jahre 1611, unbeschuhte Karmeliter 1613 im Weltklerus, die Jesuiten und einzelne auf Reformen bedachte Individuen wie Kaspar Ulenberg[54]), blieb die Formierung des Klerus im großen und ganzen als Aufgabe weiter bestehen, selbst wenn er in der Regel ein Universitätsstudium absolvierte. Überhaupt läßt sich kein Anzeichen für eine allgemeine Professionalisierung des katholischen Klerus in Köln finden. Ganz wie im 15. Jahrhundert schloß dieses alles die Realisierung eines einheitlichen Ideals im Leben und in der religiösen Praxis der nachtridentinischen Priesterschaft aus. Es gibt zwar das Zeugnis des Protestanten Dr. Gerhard Westerburg, der die Widerstandskraft des katholischen „Aberglaubens" in Köln auf die Ohrenbeichte zurückführt, die den Pfarrern und den Mönchen die Kontrolle der gesamten Stadt und insbesondere der Frauen ermögliche: „Das kompt alle durch die ohren beicht, durch welche die Pfaffen und moenchen sehr nahe die gantze statt Coellen besonderlich die weiber in jrer macht unnd gefangen haben"[55]. Dieses Urteil darf aber ohne Zweifel nicht wortwörtlich genommen werden. Vor allem ist der Kontext dieser Aussage

---

53 Zur Existenz der doppelten Gerichtsbarkeit — kirchlich und städtisch — vgl. *T. Safley,* Let No Man Put Asunder, Kirksville 1984, 41 und 120, in bezug auf Freiburg. Für Köln sind die Aktivitäten des Offizialatgerichts, dessen Kompetenz offensichtlich über die Stadt hinaus reichte und das keineswegs auf Eheangelegenheiten begrenzt war, noch kaum untersucht.

54 *J. Solzbacher,* Kaspar Ulenberg. Eine Priestergestalt aus der Zeit der Gegenreformation in Köln, Münster 1948.

55 *G. Westerburg,* Von dem grossen Gottes dienst der loblichen Statt Collen. Eine vergleichung / der statt Collen / mit dem heiligen Hierusalem / im Gottesdienst / genomen auß dem xvj. Capitel Ezechielis, s. l., 1545, fol. D 4^{v}.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zu beachten. Sie entstammt einer Eingabe Westerburgs aus dem Jahre 1545 an den Kölner Stadtrat, einer Zeit also, als die von Erzbischof Hermann von Wied begonnene Reformation noch keine politischen Konsequenzen hervorgebracht hatte. Somit ist es möglich, daß Westerburg mit seiner Feststellung eine Reaktion im Sinne des Protestantismus hervorrufen wollte, indem er einerseits mit dem traditionell starken Antiklerikalismus spielte und andererseits darauf setzte, daß in einer Welt, die jegliche politische Partizipation Männern vorbehielt, bereits der Anschein einer Einflußnahme von bzw. über Frauen wie eine Verkehrung der göttlichen Weltordnung wirken mußte und eine entsprechende Abwehr der Männer des Kölner Rates provozieren würde, die den politischen Einfluß der gegenreformatorischen Kräfte entscheidend schwächen könnte.

Wie in Frankreich dauerte es bis ins 17. Jahrhundert hinein, bis sich in Köln die städtischen und kirchlichen Autoritäten daranmachten, aus Gründen des Anstandes zum Beispiel die tief in der Volkskultur verwurzelten Maifeiern zu verbieten, was erstmals durch Ratserlaß im Jahre 1607 und 1614 erfolgte. Auch gegen den Karneval wurde erstmals 1617 und 1644 eingeschritten, und zwar vom Erzbischof, also von kirchlicher Seite. Zur gleichen Zeit wurden erstmals Instrumente bürokratischer Kontrolle eingeführt, wie zum Beispiel Pfarregister und Listen der Klerikerordination.

Die Schwierigkeiten und die Langsamkeit der Konfessionalisierung trugen ohne Zweifel dazu bei, die relative Milde der Kölner Autoritäten in Fragen der Disziplinierung zu erklären. Das trifft insbesondere auf die Sexualzucht zu, wie etwa ein Vergleich zwischen den Kölner Verhältnissen und denjenigen in Nürnberg oder Augsburg zeigt[56]. Erhellend ist auch die Geschichte des Kölner Bordellwesens: Zu Ende des Mittelalters und in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts, bemerkenswerterweise vor allem während der Bürgerbewegung des Jahres 1525, hatte der Kölner Stadtrat ernsthafte Anstrengungen unternommen, die Prostitution unter Kontrolle zu bringen, wobei er, ähnlich wie in einer Vielzahl anderer Städte, 1527 alle Prostituierten in ein städtisches Bordell einwies. Es dauerte aber noch bis 1591 und bedurfte zudem einer Demarche des Kölner Klerus beim Stadtrat, um die Schließung des Bordells auf dem Berlich zu erreichen. Das war mehr als ein halbes Jahrhundert später als in der protestantischen Stadt Augsburg, wo das Bordell bereits im Zuge der Reformation aufgelöst worden war[57]. Natürlich bedeutete die Schließung des Kölner Bordells nicht das Ende der „wilden" Prostitution, die ganz im Gegenteil dadurch

[56] *G. Schwerhoff,* Köln im Kreuzverhör (Anm. 8), 444: „Eine energische „Politics of Sin" des Rates wie im vom reformatorischen Moralismus entscheidend beeinflußten Augsburg hat es in Köln bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts nicht gegeben".

[57] HAStK Verf. u. Verw. G 181a fol. 6^{r}-7^{v}; *L. Roper,* The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg, Oxford 1989.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

begünstigt wurde und sich dementsprechend rasch ausbreitete. Dennoch bezeugt der erwähnte Beschluß zumindest den Willen des Rates, mit einer Politik ernstzumachen, die sich nach dem neuen Ideal einer katholischen Stadt richtete.

Der *dritte* Faktor, der keineswegs ein Spezifikum von Köln war[58], ist die Bedeutung individueller und kollektiver Strategien für die Durchsetzung der Sozialkontrolle. die kollektiven Strategien konnten entweder auf der Solidarität bzw. auf der feindlichen Belauerung durch die Nachbarschaft beruhen oder auf familialem oder „patriotischem" Zusammengehörigkeitsgefühl, das sich auf dieselbe Kirche, auf dieselbe Spiritualität oder auf denselben politischen Clan bezog. Diese individuellen oder kollektiven Strategien stützten sich entweder auf die durch den Stadtrat in der Regel moderat ausgeübte Kriminalisierung oder sie wurzelten in der „Sündenzucht", die durch den Klerus mit wachsender Sorgfalt ausgeübt und von den Gläubigen langsam internalisiert wurde[59]. Eine Analyse des Alltags, wie er sich in den Kriminalakten oder in den Testamenten niederschlug, zeigt eine extreme Veränderlichkeit der individuellen Situationen, die die bislang vorhandenen wissenschaftlichen Konzepte und Modelle noch kaum zu erklären vermögen.

Das gilt etwa für den Fall der Tringin van der Lynden, Witwe des Vitus von Hemerden und Gastwirtin im Hause In der Blomen uff der Bach, die am 30. Oktober 1582 unter der Anklage, einen Bordellbetrieb zu unterhalten, gefangengesetzt wurde, während des Verfahrens aber die Unterstützung ihrer Nachbarn fand, und zwar genau derselben Personen, die der

---

58 *M. Dinges,* Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung? Probleme mit einem Konzept, in: GG 27 (1991), 5-29; Antwort von *R. Jütte,* „Disziplin zu predigen ist eine Sache, sich ihr zu unterwerfen eine andere" (Cervantes). Prolegomena zu einer Sozialgeschichte der Armenfürsorge diesseits und jenseits des Fortschritts, in: GG 17 (1991), 92-101.

59 *H. Schilling,* „History of Crime" or „History of Sin" — Some Reflections on the Social History of Early Modern Church Discipline, in: Politics and Society in Reformation Europe, Essays for Sir Geoffrey Elton on his 65th Birthday, hrsg. v. E. J. Kouri u. T. Scott, London, München 1986, 289-310 (deutsche Übers. in: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento 12 (1986), 169-192); *P. Münch,* Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel), Stuttgart 1978; ders., Kirche, Zucht und Nachbarschaft. Zur sozialen Problematik des calvinistischen Seniorats um 1600, in: Kirche und Visitation, hrsg. v. E. W. Zeeden u. P. Th. Lang, Stuttgart 1984; *H. Schilling,* Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung. Die Tätigkeit des Emder Presbyteriums in den Jahren 1557-1562. Mit vergleichenden Betrachtungen über die Kirchenräte in Groningen und Leiden sowie mit einem Ausblick ins 17. Jahrhundert, in: Niederlande und Nordwestdeutschland (Anm. 51), 261-327; *ders.,* Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische, presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert, in: Stände und Gesellschaft im alten Reich, hrsg. v. H. R. Schmidt, Stuttgart 1989, 265-302 (engl. Übers. in: Civic Calvinism, Kirksville 1991, 41-68).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Stadtrat als Hauptzeugen gegen sie ins Feld geführt hatte[60]. Allerdings blieb diese nachbarschaftliche Hilfsaktion vergeblich, so daß Tringin van der Lynden verurteilt wurde. Zweifellos wird man darüber hinaus auch die Zurückhaltung eines großen Teils der Bevölkerung in Rechnung zu stellen haben, die wenig geneigt war, unter dem Vorwand religiöser Purifizierung das soziale Gleichgewicht wieder in Frage zu stellen. Dementsprechend scheiterte in Köln auch die Hexenverfolgung, die 1627 begann, aber bereits 1630 plötzlich beendet wurde, ein Jahr bevor Friedrich von Spee seine Cautio criminalis veröffentlichte. Und es ist kein Zufall, wenn dieses berühmte Buch gegen die Hexenverfolgung eines seiner Hauptargumente aus einem der kurz zuvor in Köln durchgeführten Hexenprozesse entwikkelte, nämlich aus demjenigen gegen Katharina Hénot, Mitglied einer angesehenen Kölner Familie[61].

Aus dem Kölner Beispiel ergeben sich drei Beobachtungen allgemeinerer Art: *Erstens,* und das kann als Verdienst des Konfessionalisierungsparadigmas verrechnet werden, wurde der heuristische Vorteil deutlich, der sich durch die Überwindung jenes normativen Ansatzes ergibt, der die Kölner Ereignisse a priori zu einer Ausnahme von der Regel erklärt und damit einen Sonderweg des reichsstädtischen Katholizismus konstruiert, der sich per se dem Fortschritt der Vernunft versagte und den Weg in die Modernität verweigerte. *Zweitens* belegt der Kölner Fall in einer makrohistorischen Perspektive die Gültigkeit der Konzepte „Sozialdisziplinierung" und „Sündenzucht", die sich weder vermischen noch im Gegensatz zueinander stehen, sondern im alltäglichen Sozialgeschehen miteinander korrespondieren als unterschiedliche, aber benachbarte „champs", um mit der hilfreichen Terminologie Pierre Bourdieus zu sprechen. Ohne daß sich daraus ein Widerspruch zu den eben herausgestellten Zusammenhängen ergäbe, belegt der Kölner Fall schließlich *drittens* für die mikrohistorische Perspektive die geringe Aussagekraft dieser konzeptionellen Instrumentarien, die kaum dazu geeignet sind, die individuellen Strategien verständlich zu machen und das Spiel der unterschiedlichen sozialen Akteure zu analysieren.

60 Das Buch Weinsberg (Anm. 43), Bd. 3, hrsg. v. F. Lau, Bonn 1897, 148.

61 Der Rückgriff auf die Quellen ist nun wesentlich erleichtert durch *J. Macha* u. *W. Herborn,* Kölner Hexenverhöre aus dem 17. Jahrhundert, Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln, Heft 74, Köln / Wien, 1993; *F. W. Siebel,* Die Hexenverfolgungen in Köln 1627-1630, Bonn 1959.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Auswahlbibliographie zur Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa

Es kann sich im folgenden nicht annähernd um den Versuch einer umfassenden Bibliographie zum Thema handeln. Die Auswahl basiert auf einer Arbeitsbibliographie, die im Zusammenhang mit einem Projekt zur calvinistischen Kirchenzucht in Deutschland und den Niederlanden begonnen wurde, aber von vornherein regional und interkonfessionell komparatistisch angelegt war. Bei den Quellen ist die Beschränkung auf protestantische, vor allem calvinistische Zucht aus Platzgründen geboten.

I. Quelleneditionen

Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street / London, Teil I: 1560-1565, hrsg. v. E. Johnston, London 1937.

Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder, hrsg. v. J. F. Ziegelschmid, Philadelphia / Carl Schurz Foundation 1943.

Communio et mater fidelium. Acta des Konsistoriums der niederländischen reformierten Flüchtlingsgemeinde Wesel 1573-1582, bearb. v. I. G. I. van Booma u. I. L. van der Gouw, Köln / Delft 1991.

Le registre consistorial de Coutras, 1582-1584, hrsg. v. A. Soman und E. Labrousse, in: Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français 126 (1980), 193-228.

The First Book of Discipline, hrsg. v. J. K. Cameron, Edinburgh 1972.

Handelingen van den kerkeraad der Nederlandsche Hervormde Gemeente te Keulen, 1571-1591, hrsg. v. H. Q. Janssen u. J. J. van Toorenenbergen, Utrecht 1881.

d'Huisseau, I., La discipline des églises Réformées de France, o. O. 1656.

Kerkeraads-Protocollen der Hollandsche gemeente te London, 1569-1571, hrsg. v. A. Kuyper, Utrecht 1870.

Kerkeraads-Protocollen der Nederduitsche vluchtelingen-kerk te Londen 1560-1563, hrsg. v. A. A. van Schelven, Amsterdam 1921.

Kerkordening van de Gereformeerde Kerken in Nederland, hrsg. v. J. Jansen, Wageningen ^{6}1947.

Die Kirchenratsprotokolle der reformierten Gemeinde Emden, 1557-1620, 2 Bde., hrsg. v. H. Schilling u. K.-D. Schreiber, Köln / Wien 1989-1992.

Duisburger Konsistorialakten, Protokolle des Presbyteriums 1635-1689, 2 Bde., (Duisburger Geschichtsquellen, 4), hrsg. v. H. Schaffner, Neustadt an der Aisch 1964-1970.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kölnische Konsistorial-Beschlüsse. Presbyterial-Protokolle der heimlichen Kölnischen Gemeinde 1572-1596, (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 26), hrsg. v. E. Simons, Bonn 1905.

Micron, Marten, De christlicke ordinancien der Nederlantscher ghemeinten te London (1554), hrsg. v. W. F. Dankbaar, Den Haag 1956.

Miscellany of the Maitland Club consisting of original papers and other documents illustrative of the history and literature of *Scotland,* Bde. I u. II, Edinburgh 1833 und 1840. (Auszüge aus „Registers of Kirk Sessions", „of the Presbytery" oder „of the General Kirk" von Glasgow, Edinburgh, Stirling, Cambusnethan, Humbie).

Morely, Jean Baptiste, Traicté de la discipline et police chrestienne, Lyon 1562 (ND Genf 1968).

Das Protokollbuch der Niederländischen Reformierten Gemeinde zu Frankfurt am Main, 1570-1581, hrsg. v. H. Meinert u. W. Dahmer, Frankfurt a. M. 1977.

Protokolle der Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde in Köln 1599-1794, 3 Bde., hrsg. v. R. Löhr, Bonn / Köln 1976ff.

Protokolle der lutherischen Gemeinde in Köln von 1661-1675, hrsg. v. R. Löhr, Bonn / Köln 1972.

Die Protokolle des Presbyteriums der lutherischen Gemeinde Wesel, 1690-1818, hrsg. v. H. Kleinholz, H. u. S. Saage-König, Bonn 1982.

Protokolle der Niederländisch-Reformierten Gemeinde in Köln, 1651-1803, hrsg. v. R. Löhr, 2 Bde., Köln 1971.

Protokolle des Presbyteriums der Reformierten Gemeinde Bislich 1709-1807, hrsg. v. H. Kleinholz, Köln 1979.

Protokolle des Presbyteriums der Reformierten Gemeinde Düsseldorf, 1609-1669, hrsg. v. R. Löhr u. H. J. Maßner, 3 Bde., Düsseldorf / Köln 1974-1977.

Protokolle der wallonischen Gemeinde in Köln von 1600-1776, hrsg. v. R. Löhr, Bonn / Köln 1975.

Register of the Minister, Elders, and Deacons of the Christian Congregation of St Andrews, comprising the Proceedings of the Kirk Session and of the Court of the Superintendent of Fife, Fothrik, and Strathearn 1559-1600, hrsg. v. D. Hay Fleming, 2 Bde., Edinburgh 1889-1890.

Uw Rijk kome, Acta van de Kerkeraad van de Nederduits Gereformeerde Gemeente te Dordrecht, 1573-1579, hrsg. v. Th. W. Jensma, Dordrecht 1981.

Zepper, Wilhelm, Von der christlichen Disziplin. Nachdruck der Ausgabe Siegen 1596 besorgt durch D. Thyen, Kreuztal 1980.

Evangelische Zuchtordnung der Stadt Münster von 1533, Abdruck als Beilage XVIII, in: *Cornelius, C. A.,* Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, Bd. 2, Leipzig 1860.

Zuchtordnung der Stadt Konstanz 1531, (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche Badens, V), hrsg. v. F. Hauß, Lahr 1931.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

II. Darstellungen

Addy, John, Sin and Society in the Seventeenth Century, London 1989.

Bachmann, Karl, Geschichte der Kirchenzucht in Kurhessen von der Reformation bis zur Gegenwart, Marburg 1912.

Baker, J. Wayne, In Defense of Magistral Discipline: Bullinger's „Tractatus de Excommunicatione" of 1568, in: Heinrich Bullinger 1504-1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag, (ZBRG, 7), hrsg. v. Ulrich Gäbler u. Erland Herkenrath, Zürich 1975, 141-159.

— Calvin's Discipline and the Early Reformed Tradition: Bullinger and Calvin, in: Calviniana. Ideas and Influence of Jean Calvin, (Sixteenth Century Essays & Studies, 10), hrsg. v. Robert V. Schnucker, Kirksville 1988, 107-120.

Beattie, J. M., Crime and the Courts in England 1660-1800, Oxford 1986.

Becker, Peter, „Ich bin halt immer liederlich gewest und habe zu wenige gebetet". Illegitimität und Herrschaft im Ancien Régime: St. Lambrecht 1600-1850, in: Frühe Neuzeit — frühe Moderne?, hrsg. v. Rudolf Vierhaus, Göttingen 1992, 157-179.

Becker, Thomas Paul, Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583-1761, Bonn 1989.

Bender, H. S., The Dicipline Adopted by the Strasburg Conference of 1568, in: Mennonite Quarterly Review 1 (1927), 57-66.

Benrath, Gustav Adolf, Art. „Buße" (V), in: TRE, Bd. VII, 452-473.

Berents, Dirk A., Misdaad in de Middeleeuwen: een onderzoek naar de criminaliteit in het laat-middeleeuwse, Utrecht 1977.

Bertheau, Solange, Le consistoire dans les Eglises Réformées du Moyen — Poitou au 17e siècle, in: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 116 (1970), 332-359 und 513-549.

Borromeo, A., Tridentine Discipline: The Church of Rome between Catholic Reform and Counter-Reformation, in: Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund, hrsg. v. Leif Grane und Kai Hørby, Göttingen 1990, 241-263.

Bouwman, H., De kerkelijke tucht naar het gereformeerde kerkrecht, Kampen 1912.

Brecher, A., Die kirchliche Reform in Stadt und Reich. Aachen von der Mitte des 16. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts, Münster 1957.

Brecht, Martin, Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, 1), Stuttgart 1967.

— Die Ulmer Kirchenordnung von 1531, die Basler Reformationsordnung von 1529 und die Münsteraner Zuchtordnung von 1533, in: Niederlande und Nordwestdeutschland, hrsg. v. W. Ehbrecht und H. Schilling, Köln / Wien 1983, 154-163.

— Lutherische Kirchenzucht bis in die Anfänge des 17. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Pfarramt und Gesellschaft, in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, hrsg. v. H.-Ch. Rublack, (SchrrVRefG, 197), Gütersloh 1992, 400-423.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Brucker, G., Religious Sensibility in Early Modern Europe: Examples from the Records of the Holy Penitentiary, in: Culture, Society and Religion in Early Modern Europe, hrsg. v. E. Schalk, Waterloo 1988, 13-26.

Bulst, Neithard, Zum Problem städtischer und territorialer Kleider-, Aufwands- und Luxusordnungen in Deutschland (13.-Mitte 16. Jahrhundert) im Spiegel von „Sozialdisziplinierung" und der Herausbildung des modernen Staates, in: Renaissance du pouvoir législatif, hrsg. v. A. Gouron und A. Rigaudière, Montpellier 1988, 29-57.

Burghartz, Susanna, Disziplinierung oder Konfliktregelung? Zur Funktion städtischer Gerichte im Spätmittelalter: Das Zürcher Ratsgericht, in: ZHF 16 (1989), 385-408.

— Jungfräulichkeit oder Reinheit? Zur Änderung von Argumentationsmustern vor dem Basler Ehegericht im 16. und 17. Jahrhundert, in: Dynamik der Tradition, hrsg. v. Richard van Dülmen, Frankfurt / M. 1992, 13-40.

Burnett, Amy N., Penance and Church Discipline in the Thought of Martin Bucer, Diss. Univ. of Wisconsin, Madison 1989.

— Church Discipline and Moral Reformation in the Thought of Martin Bucer, in: SCJ 22 (1991), 439-456.

Cameron, J. K., ‚Catholic Reform' in Germany and in the pre-1560 Church in Scotland, in: Record of the Scottish Church History Society 20 (1980), 105-117.

Cameron, J., Godly Nurture and Admonition in the Lord: Ecclesiastical Discipline in the Reformed Tradition, in: Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund, hrsg. v. Leif Grane u. Kai Hørby, Göttingen 1990, 264-277.

Charmot, F., La Pédagogie des Jésuites, Paris 1951.

Châtellier, Louis, L'Europe des dévots, Paris 1987, engl. Übers.: The Europe of the Devout: The Catholic Reformation and the Formation of a New Society, Cambridge 1989.

Clasen, C. P., Anabaptism: A Social History 1525-1618, Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca / New York / London 1972, 106-110.

Clive, H. P., The Calvinists and the Question of Dancing in the 16th Century, in: Bibliotèque d'Humanisme et Renaissance 23 (1961), 296-323.

Courvoisier, Jacques, Le sens de la discipline ecclésiastique dans la Genève de Calvin, in: Hommage et reconnaissance, recueil de trav. publ. à l'occasion du 60e anniversaire de Karl Barth, Neuchâtel 1946, 19-30.

Crime and the Law: the Social History of Crime in Western Europe since 1500, hrsg. v. V. A. C. Gatrell, B. Lenman und G. Parker, London 1980.

Cuperus, S., Kerkelijk leven der hervormden in Friesland tijdens de Republiek, 2 Bde., Leeuwarden 1916 und 1920.

Dahlerup, T., Sin, Crime, Punishment and Absolution. The Disciplinary System of the Danish Church in the Reformation Century, in: Die dänische Reformation, hrsg. v. Leif Grane und Kai Hørby, Göttingen 1990, 277-288.

Davies, S. J., The Courts and the Scottish Legal System 1600-1747: the Case of Stirlingshire, in: Crime and the Law, hrsg. v. V. A. C. Gatrell, B. Lenman und G. Parker, London 1980.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dedieu, Jean-Pierre, L'Administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (16e-18e siècle), Madrid 1988.

Delteil, F., Institutions et vie de l'Eglise réformée de Pont-de-Camarès, in: Les Eglises et leurs institutions au 16e siècle, Montpellier 1978, 94-113.

Demura, Akira, Church Discipline according to Johannes Oecolampadius in the Setting of his Life and Thought, Princeton 1964.

Denis, Philippe, ‚Discipline' in the English Huguenot Churches of the Reformation: a Legacy or a Novelty? in: Publications of the Huguenot Society of London 23 (1979), 166-172.

Deursen, Arie Th. van, Bavianen en Slijkgeuzen, Assen 1974.

The Discipline of the Church of Scotland, in: The Church of Scotland, hrsg. v. Herbert Story, London 1982, 427-556.

Dobras, Wolfgang, Ratsregiment, Sittenpolizei und Kirchenzucht in der Reichsstadt Konstanz 1531-1548, Gütersloh 1993.

Duhr, B., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 4 Bde., Freiburg und Regensburg 1907-1928.

Duker, A. C., Tie jaren uit de heerschappij der kerkelijke tucht binnen Franeker (1670-1680), in: Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis 1 (1918), 241-278.

Ebeling, Gerhard, Kirchenzucht, Stuttgart 1947.

Edgar, Andrew, Old Church Life in Scotland: Lectures on Kirk-Session and Presbytery Records, Paisley und London 1886.

Emmison, Frederick George, Elizabethan Life: Morals and the Church Courts. Mainly from Essex Archidiaconal Records, Chelmsford 1973.

Estèbe, Jean / Vogler, Bernard, La genèse d'une société protestante: étude comparée de quelques registres consistoriaux languedociens et palatins vers 1600, in: Annales-Economies, Sociétiés, Civilisations 31 (1976), 362-388.

Estié, Paul, Het plaatselijk bestuur van de Nederlandse Lutherse gemeenten. Ontstaan en ontwikkeling in de jaren 1566 tot 1686, Amsterdam 1987.

Evenhuis, R. B., Ook dat was Amsterdam, 5 Bde, Amsterdam 1965-1978.

Faber, Sjoerd, Strafrechtspleging en criminaliteit te Amsterdam, 1680-1811, Arnhem 1983.

Fatio, Olivier, Nihil pulchrius ordine. Contribution à l'étude de l'établissement de la discipline ecclésiastique aux Pays-Bas ou Lambert Daneau aux Pays-Bas (1581-1583), Leiden 1971.

Foucault, Michel, Histoire de la sexualité. Bd. 1: La volonté de savoir, Paris 1976.

— Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris 1975, (dt. Überwachung und Strafe. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt 1976.).

François, Etienne, De l'uniformité à la tolérance: confession et société urbaine en Allemagne, 1650-1800, in: Annales E. S. C. 37 (1982), 783-800.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Franz, Günther, Die Kirchenleitung in Hohenlohe in den Jahrzehnten nach der Reformation: Visitation, Konsistorium, Kirchenzucht und die Festigung des landesherrlichen Kirchenregiments 1556-1586, (Quellen und Forschungen zur Württembergischen Kirchengeschichte, 3), Stuttgart 1971.

Freitag, Werner, Konfessionelle Kultur und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien, in: Herrschaft, Religion und Volk, Westfälische Forschungen 42 (1992), 75-191.

— Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster, Paderborn 1991.

Friedeburg, Robert von, Landesherrschaft und Kirchenzucht. Voraussetzungen und Folgen von Staatsbildungsprozessen für Chancen und Erfolge reformierter Sittenzucht: Die Landgrafschaft Hessen(-Kassel) und die Grafschaft Essex im Vergleich. 1560-1660, in: Herrschaft, Religion und Volk, Westfälische Forschungen 42 (1992), 192-214.

— Reformation of Manners and the Social Composition of Offenders in an East Anglian Cloth Village: Earls Colne, Essex, 1531-1642, in: Journal of British Studies 29 (1990), 347-385.

— Sündenzucht und sozialer Wandel. Earls Colne (England), Ipswich und Springfield (Neuengland) c. 1524-1690 im Vergleich, Stuttgart 1993.

Frohn, L., Das Sendgericht zu Aachen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, Aachen 1913.

Galli, Gottfried, Die lutherischen und calvinischen Kirchenstrafen gegen Laien im Reformations-Zeitalter, Breslau 1879.

Garrisson-Estèbe, Janine, Protestants du midi 1559-1598, Toulouse 1980.

Gemeindezucht, in: Mennonitisches Lexikon, hrsg. v. Ch. Hege und Ch. Neff, Bd. II, Frankfurt a. M. 1937, 61-65.

Gordon, Bruce, Clerical Discipline and the Rural Reformation. The Synod in Zürich, 1532-1580, Bern 1992.

Greenberg, Douglas, Crime and Law Enforcement in the Colony of New York 1691-1776, Ithaca / New York 1976.

Guittart, H., Tuchtzaken uit de 18de eeuw, in: Stemmen voor waarheid en vrede 47 (1910), 889-905, 969-985.

Härter, Karl, Entwicklung und Funktion der Policeygesetzgebung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation im 16. Jahrhundert, in: Ius Commune 20 (1993), 61-141.

Haliczer, Stephen, Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834, Berkeley 1990.

Hambrick-Stowe, Charles E., The Practice of Piety. Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England, Chapel Hill, N. C. 1982.

Hedtke, Reinhold, Erziehung durch die Kirche bei Calvin. Der Unterweisungs- und Erziehungsauftrag der Kirche und seine anthropologischen und theologischen Grundlagen, (Pädagogische Forschungen, 39), Heidelberg 1969.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Heiß, Gernot, Konfession, Politik und Erziehung. Die Landschaftsschulen in den nieder- und innerösterreichischen Ländern vor dem Dreißigjährigen Krieg, in: Bildung, Politik und Gesellschaft, (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit, 5), hrsg. v. G. Klingenstein, H. Lutz und G. Stourzh, Wien / München 1978, 13-63.

— Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat. Die Durchsetzung des „rechten" Glaubens im Zeitalter der Kirchenspaltung am Beispiel des Wirkens der Jesuiten in den Ländern Ferdinands I., in: Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert, hrsg. v. Hubert Ch. Ehalt, Wien / Köln 1989, 191-220.

Henderson, G. A., The Kirk of St. Ternan Arbuthnott. A Scottish Heritage, Edinburgh und London 1962.

Herrenbrück, W., Kirchenzucht, in: Evangelisches Kirchenlexikon, hrsg. v. H. Brunotte und O. Weber, Göttingen 1955-1961, Bd. II, 836-841.

Herrschaft, Religion und Volk. Staatliche und gesellschaftliche Formierungsprozesse seit dem 16. Jahrhundert, Westfälische Forschungen 42 (1992).

Heuvel, H. M. van den, De criminele vonnis boeken van Leiden 1533-1811, Leiden 1978.

Hinrichs, Ernst, Lesen, Schulbesuch und Kirchenzucht im 17. Jahrhundert. Eine Fallstudie zum Prozeß der Alphabetisierung in Norddeutschland, in: Mentalitäten und Lebensverhältnisse. Rudolf Vierhaus zum 60. Geburtstag, Göttingen 1982, 15-33.

Houlbrooke, Ralph Anthony, Church Courts and the People during the English Reformation, 1520-1570, Oxford 1979.

Hsia, Ronnie Po-chia, Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750, London 1989.

Hussen, A. H., Gerechtlijke vervolging van ‚sodomie' gedurende de 18e eeuw in de Republiek in het bijzonder in Friesland, in: Groniek 12 (1980).

— The Archives of Infra-Judicial Institutions: The Example of the Calvinistic Consistories in the Dutch Republic. Some Preliminary Observations. Akten des 7. International Economic History Congress 1978, Edinburgh 1979.

Im Hof, Ulrich, Sozialdisziplinierung in der reformierten Schweiz vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: Annali dell'Istituto Italo-Germanico in Trento 8 (1982), 119-140.

Ingram, Martin, Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570-1640, Cambridge 1987.

Jüngst, J., Die wild- und rheingräflichen Censur- und Gemeindeordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts, Tübingen / Leipzig 1903.

Kaufmann, Otto, Die Kirchenzucht in den ehemaligen freien Reichsherrschaften Hamburg und Gimborn-Neustadt, in: Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins 81 (1965), 91-135.

Kilchenmann, Kungolt, Die Organisation des zürcherischen Ehegerichts zur Zeit Zwinglis, (QAGSP, 1), Zürich 1946.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kingdon, Robert M., Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement 1564-1572, (Travaux d'humanisme et renaissance, 92), Genf 1967.

— The Control of Morals in Calvin's Geneva, in: The Social History of the Reformation. In Honor of Harold J. Grimm, hrsg. v. L. P. Buck und J. W. Zophy, Columbus / Ohio 1972, 3-17.

— The Control of Morals by the Earliest Calvinists, in: Renaissance, Reformation, Resurgence, hrsg. v. P. de Klerk, Grand Rapids, Michigan 1976, 95-106.

— Calvin and the Establishment of Consistory Discipline in Geneva: The Institution and the Men who Directed it, in: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 70 (1990), 158-172.

— The Geneva Consistory in the Time of Calvin, in: Calvinism in Europe, hrsg. v. Alaistar Duke, Gillian Lewis und Andrew Pettegree, Cambridge 1994.

Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa, hrsg. v. Ernst Walter Zeeden und P. Th. Lang, Stuttgart 1984.

Kirk, J., „The Politics of the Best Reformed Kirk": Scottish Achievements and English Aspirations in Church Government after the Reformation, in: Scottish Historical Review 59 (1980), 22-53.

Kluge, Dietrich, Die „Kirchenbuße" als staatliches Zuchtmittel im 15.-18. Jahrhundert, in: Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte 70 (1977), 51-62.

— Kirchenordnung und Sittenzucht in Münster 1533, in: Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte 67 (1974), 219-236.

Köhler, W., Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium, 2 Bde., Leipzig 1932-1942.

Konersmann, F., Presbyteriale Kirchenzucht unter landesherrlichem Regiment. Pfalz-Zweibrücken im 17. und 18. Jahrhundert, in: Kultur und Staat in der Provinz, hrsg. v. S. Brakensiek u. a., Bielefeld 1992, 315-349.

Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, hrsg. v. Hans-Christoph Rublack, Gütersloh 1992.

Krumwiede, H.-W., Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregimentes in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel, (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, 16), Göttingen 1967.

Labouvie, Eva, Wider Wahrsagerei, Segnerei und Zauberei. Kirchliche Versuche zur Ausgrenzung von Aberglaube und Volksmagie seit dem 16. Jahrhundert, in: Verbrechen, Strafen und soziale Kontrolle, hrsg. v. Richard v. Dülmen, Frankfurt 1990, 15-55.

Labrousse, E., L'Eglise Réformée du Carla en 1672-1673, in: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 106 (1960), 22-53, 191-231, 167 (1961), 223-272.

Leith, John H. / *Goertz,* Hans-Jürgen, Art. „Kirchenzucht", in: TRE, Bd. XIX, 173-191.

Lenman, B., The Limits of Godly Discipline, in: Religion and Society in Early Modern Europe, hrsg. v. K. von Greyerz, London 1984, 124-145.

Lenman, B. / *Parker,* G., Thou shalt not: The Christian Churches and Social Control, Brighton 1981.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Lescaze, B., Crimes et criminels à Genève en 1572, in: Pour une histoire qualitative: études offertes à Sven Stelling-Michaud, Genf 1975.

Ley, R., Kirchenzucht bei Zwingli, (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus, 2), Zürich 1948.

Littell, F. H., Das Selbstverständnis der Täufer, dt. Übersetzung aus dem Amerikanischen, Kassel 1966 (Kap. III, Die Gemeindezucht, 131-142).

Little, David, Religion, Order and Law, New York 1969.

Lottes, Günther, Disziplin und Emanzipation. Das Sozialdisziplinierungskonzept und die Interpretation der frühneuzeitlichen Geschichte, in: Herrschaft, Religion und Volk. Westfälische Forschungen 42 (1992), 63-74

Lottin, Alain, La Désunion du couple sous l'Ancien Régime. L'exemple du Nord, Paris 1975.

— Vie et mort du couple. Difficultés conjugales et divorces dans le Nord de la France aux 17e et 18e siècles, in: 17e Siècle 102 / 103 (1974), 59-78.

MacNaugthon, Clark Ivo, A History of Church Discipline in Scotland, Aberdeen 1929.

Makkai, Laszlo, Etat des ordres et théocratie calviniste au XVI^{e} siècle dans l'Europe centro-orientale, (Studia historica Academiae Scientarum Hungaricae, 99), Budapest 1975.

Marchant, Ronald Albert, The Church under the Law: Justice, Administration and Discipline in the Diocese of York, 1560-1640, London 1969.

Margot, A., La criminalité dans le bailliage de Marmers (1695-1750), in: Annales de Normandie 22 (1972), 185-224.

Martin, F., Ganges, action de son Consistoire et vie de son église aux XVIe et XVIIe siècles, in: Revue de théologie et d'action évangélique 2 (1942), 17-40 und 130-159.

McGinness, F. J., Roma Sancta and the Saint: Eucharist, Chastity, and the Logic of Catholic Reform, in: Culture, Society and Religion in Early Modern Europe, hrsg. v. E. Schalk, Waterloo 1988, 99-116.

Mejer, Otto, Kirchenzucht und Consistorial-Competenz nach Mecklenburgischem Rechte, Rostock 1854.

Mentzer, Raymond A., Le consistoire et la pacification du monde rurale, in: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 135 (1989), 373-389.

— Disciplina nervus ecclesiae: The Calvinist Reform of Morals at Nîmes, in: SCJ 18 (1987), 89-115.

— Ecclesiastical Discipline and Communal Reorganisation among the Protestants of Southern France, in: European History Quarterly 21 (1991), 163-183.

— (Hrsg.), Sin and the Calvinists, Missouri 1994.

Montanari, Daniele, Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella secunda metà del XVI secolo, (Annali dell'Istituto Italo-Germanico in Trento, 8), Bologna 1987.

Monter, William, Crime and Punishment in Calvin's Geneva, 1562, in: ARG 64 (1973), 281-287.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

— The Consistory of Geneva, 1559-1569, in: Bibliothèque d'humanisme et renaissance 38 (1976), 467-484.

— Enforcing Morality in Early Modern Europe (Coll. Essays), London 1987.

Müller, E. F. K., Kirchenzucht in der reformierten Kirche, in: RE, Bd. X, Leipzig 1901, 485-492.

Münch, Paul, Kirchenzucht und Nachbarschaft. Zur sozialen Problematik des calvinistischen Seniorats um 1600, in: Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, 14), hrsg. v. E. W. Zeeden und P. Th. Lang, Stuttgart 1984, 216-248.

— Parsimonia summum est vectigal — Sparen ist ein ryche gült. Sparsamkeit als Haus-, Frauen- und Bürgertugend, in: Ethische Perspektiven: „Wandel der Tugenden", (Zürcher Hochschulforum, 15), hrsg. v. Hans Jürg Braun, Zürich 1989, 169-188.

— Reformation of Life. Calvinism and Popular Culture in Germany around 1600, in: Experiences and Explanations, hrsg. v. L. Laeyendecker, Leeuwarden 1990, 37-57.

— Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel), (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, 3), Stuttgart 1978.

Münster, M., Das Ende der Kirchenbuße. Dargestellt an der Verordnung über die Aufhebung der Kirchenbuße in den Braunschweig-Wolfenbüttelschen Landen vom 6. März 1775, Hannover 1983.

Nagel, J., Der Anteil des Kirchenregiments an der Handhabung der Kirchenzucht. Nach den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 4 (1883), 187-202.

Nubola, Cecilia, Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581), Bologna 1993.

Oberholzer, Emil Jr., Delinquent Saints. Disciplinary Action in the Early Congregational Churches of Massachussetts, New York 1956, ND New York 1968.

O'Day, Rosemary, Geschichte der bischöflichen Kirchenvisitation in England 1500-1689, in: Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa, hrsg. v. E. W. Zeeden und P. Th. Lang, Stuttgart 1984, 191-215.

Aux origines du catéchisme en France, hrsg. v. P. Collin u. a., Tournai 1989.

Parish, Church and People. Local Studies in Lay Religion, 1350-1750, hrsg. v. Susan J. Wright, London u. a. 1988.

Parker, Geoffrey, The „Kirk By Law Established" and the Origins of „The Taming of Scotland": St Andrews 1559-1600, in: Perspectives in Scottish Social History: Essays in Honour of Rosalind Mitchison, hrsg. v. Leah Leneman, Aberdeen 1988, 1-32.

Plomp, Johannes, De kerkelijke tucht bij Calvijn, Kampen 1969.

Prinz, Michael, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung. Neuere Fragestellungen in der Sozialgeschichte der frühen Neuzeit, in: Herrschaft, Religion und Volk. Westfälische Forschungen 42 (1992), 1-25.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Prodi, Paolo, Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia constituzionale dell'Occidente, Bologna 1992.

— (Hrsg.), „Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medio Evo ed Età Moderna", Akten der Tagung vom 7.-10. Oktober 1993 in Bologna, Bologna 1994.

Prugh, John Wiley, The Theory and Practice of Discipline in the Scottish Reformation, Edinburgh, Univ. Ph. Diss. 1959.

Raun, J. J., Church Discipline. A Comperative Study of Luther and Calvin, in: The Lutheran Church Quarterly 6 (1933), 61-83.

Reinhard, Wolfgang, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ZHF 10 (1983), 257-277.

Remling, Ludwig, Fastnacht und Gegenreformation in Münster. Diarien, Chroniken und Litterae annuae der Jesuiten als Quellen, in: Jahrbuch für Volkskunde 5 (1982), 51-77.

Richard, Robert / *Vatinel,* Denis, Le consistoire de l'église réformée du Havre au 17e siècle, in: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 127 (1981), 1-77 u. 128(1982), 283-362.

Roodenburg, Herman, Naar een etnografie van de vroegmoderne stad: de „gebuyrten" in Leiden en Den Haag, in: Cultuur en maatschappij in Nederland 1500-1850. Een historisch-antropologisch pespectief, hrsg. v. P. te Boekhorst u. a., Meppel und Amsterdam 1992, 219-243.

— Onder censuur. De Kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700, Hilversum 1990.

Roper, Lyndal, Sexual Utopianism in the German Reformation, in: Journal of Ecclesiastical History 42 (1991), 394-418.

— The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg, Oxford 1989.

Runzo, Jean Ellen Goodban, Communal Discipline in the Early Anabaptist Communities of Switzerland, South and Central Germany, Austria and Moravia, 1525-1550, Diss. Univ. of Michigan 1978.

— Hutterite Communal Discipline, 1529-1565, in: ARG 71 (1980), 160-179.

Saxton, Martha, Being Good: Moral Standards for Puritan Women, Boston 1630-1730, Diss. Columbia 1989.

Schiera, Pierangelo, Melanconia e disciplina: considerazioni preliminari su una coppia di concetti all'alba dell'età moderna, in: Studi politici in onore di Luigi Firpo, hrsg. v. S. Rota Ghibaudi und F. Barcia, Bd. I, Mailand 1990, 257-278.

— Melanconia e disciplina: riflessioni critiche, in: Il vivente e l'anima. Tra scienza, filosofia e tradizione, (BioLogica, 4), Bologna 1990, 137-152.

— Lo stato moderno e il rapporto disciplinamento-legittimazione, in: Problemi del socialismo 5 (1986), 111-135.

— Il Bonum commune fra corpi e disciplina: alle radici della politica nel medioevo, in: Democrazia e diritto (1991), 29-51.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

— Socialità e disciplina: la metafora del cavallo nei trattati rinascimentali e barocchi di arte equestre, in: Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica, hrsg. v. W. Euchner, F. Rigotti, P. Schiera, (Annali dell'Istituto Italo-Germanico in Trento, Beiträge, 7), Bologna / Berlin 1993, 143-182.

— La conception weberienne de la discipline et le thème de la Lebensführung, in: Scienza & Politica 8 (1993).

Schilling, Heinz, Calvinistische Presbyterien in Städten der Frühneuzeit — eine kirchliche Alternativform zur bürgerlichen Repräsentation? (Mit einer quantifizierenden Untersuchung zur holländischen Stadt Leiden), in: Städtische Führungsgruppen und Gemeinden in der werdenden Neuzeit, hrsg. v. W. Ehbrecht, Köln / Wien 1980, 385-444.

— Frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle, in: Treue und Eid. Treueformel, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, hrsg. v. Paolo Prodi, München 1993, 199-235.

— „Geschichte der Sünde" oder „Geschichte des Verbrechens"? — Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchenzucht, in: Annali dell'Istituto Italo-Germanico in Trento 12 (1986), 169-192.

— „History of Crime" or „History of Sin"? — Some Reflections on the Social History of Early Modern Church Discipline, in: Politics and Society in Reformation Europe. Essays for Sir Geoffrey Elton on his 65th Birthday, hrsg. v. E. J. Kouri u. T. Scott, London 1987, 289-310.

— Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emder Presbyteriums in den Jahren 1557-1562, in: Niederlande und Nordwestdeutschland, hrsg. v. W. Ehbrecht und H. Schilling, Köln / Wien 1983, 261-327.

— Das calvinistische Presbyterium in der Stadt Groningen während der frühen Neuzeit und im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts. Verfassung und Sozialprofil, in: Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland, hrsg. v. H. Schilling und H. Diederiks, Köln / Wien 1985, 195-273.

— Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische, presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert, in: Stände und Gesellschaft im Alten Reich, hrsg. v. G. Schmidt, Stuttgart 1989, 265-302.

Schmidt, Heinrich Richard, Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation. Aus der Praxis reformierter Sittengerichte in der Schweiz während der frühen Neuzeit, in: Kommunalisierung und Christianisierung, hrsg. v. P. Blickle und J. Kunisch, Berlin 1989, 113-163.

— Über das Verhältnis von ländlicher Gemeinde und christlicher Ethik: Graubünden und die Innerschweiz, in: Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich, hrsg. v. P. Blickle und A. Holenstein, München 1991, 455-487.

— Dorf und Relion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit, Ms. Berner Habilitationsschrift 1993.

Schnabel-Schüle, Helga, Von Fall zu Fall. Bedingungen und Auswirkungen des Systems strafrechtlicher Sanktionen im frühneuzeitlichen Württemberg, Habilitationsschrift Tübingen 1991, Drucklegung Köln / Wien 1994.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

— Calvinistische Kirchenzucht in Württemberg? Zur Theorie und Praxis der württembergischen Kirchenkonvente, in: Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 49 (1990), 169-223.

— Der große Unterschied und seine kleinen Folgen. Zum Problem der Kirchenzucht als Unterscheidungskriterium zwischen lutherischer und reformierter Konfession, in: Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit, Festschrift für Hans-Christoph Rublack, hrsg. v. M. Hagenmeier und S. Holtz, Frankfurt a. M. 1992, 197-214.

Schokking, H., De Leertucht in de Gereformeerde Kerk van Nederland tussen 1570 en 1620, Amsterdam 1902.

Schwarz, Reinhard, Luther als Erzieher des Volkes. Die Institutionalisierung der Verkündung, in: LuJ 57 (1990), 114-127.

Schwerhoff, Gerd, Devianz in der alteuropäischen Gesellschaft. Umrisse einer historischen Kriminalitätsforschung, in: ZHF 19 (1992), 385-414.

Sharpe, James A., Defamation and Sexual Slander in Early Modern England. The Church Courts at York, York 1980.

— Enforcing the Law in the 17th Century English Village, in: Crime and the Law, hrsg. v. V. A. C. Gatrell, B. Lenman und G. Parker, London 1980, 97-119.

Sheils, W. J., Erecting the Discipline in Provincial England: the Order of Northampton, 1571, in: Humanism and Reform: The Church in Europe, England, and Scotland, 1400-1643. Essays in Honour of James K. Cameron, hrsg. v. James Kirk, Oxford 1991, 331-345.

Soman, A., Deviance and Criminal Justice in Western Europe, 1300-1800: An Essay in Structure, in: Criminal Justice History. An International Journal 1 (1980), 3-28.

Soziale Sicherung und soziale Disziplinierung, hrsg. v. Ch. Sachsse u. F. Tennstedt, Frankfurt 1985.

Spalding, James C., Discipline as a Mark of the True Church in its Sixteenth Century Lutheran Context, in: Piety, Politics and Ethics. Reformation Studies in Honor of George Wolfgang Forell, hrsg. v. Carter Lindberg, Kirksville / Mo. 1984, 119-138.

Spiertz, M. G., Die Ausübung der Zucht in der Ijsselstadt Deventer in den Jahren 1592-1619 im Vergleich zu den Untersuchungen im Languedoc und in der Kurpfalz, in: Rheinische Vierteljahresblätter 49 (1985), 139-172.

Spufford, Margaret, Puritanism and Social Control?, in: Order and Disorder in Early Modern England, hrsg. v. Anthony Fletcher und John Stevenson, Cambridge 1985, 41-57.

Staehlin, A., Sittenzucht und Sittengerichtsbarkeit in Basel, in: ZRG (GA) 85 (1968), 78-103.

Stieve, Felix, Das kirchliche Polizeiregiment in Bayern unter Maximilian I. 1595-1651, München 1876.

Sundin, J., Control, Punishment and Reconsiliation. A Case Study of Parish Justice in Sweden before 1850, in: Tradition and Transition. Studies in Microdemography and Social Change, hrsg. v. Anders Brändström u. a., Umeå 1981, 4-65.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Trotter, Eleanor, Seventeenth Century Life in the Country Parish, Cambridge 1913, ND London 1968.

Turchini, Angelo, Studium, Inventarisierung, Regestenbildung und Edition der Visitationsakten des 15. und 16. Jahrhunderts: Italienische Erfahrungen und offene Probleme, in: Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens, hrsg. v. E. W. Zeeden und P. Th. Lang, Stuttgart 1984, 76-118.

Turrini, Miriam, La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna, Bologna 1991.

Uhlhorn, F., Die Kirchenzucht nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche, Hannover / Bern 1901.

Valentin, J.-M., Gegenreformation und Literatur: Das Jesuitendrama im Dienste der religiösen und moralischen Erziehung, in: HJb 100 (1980), 240-256.

Veen, S. D. van, Zondagsrust en zondagsheiliging in de 17de eeuw, Nijkerk 1889.

Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi, hrsg. v. Cecilia Nubola u. Angelo Turchini, Bologna 1993.

Vogler, Bernard, Le testament alsacien au 18^{e} siècle: un programme de recherche en cours, in: Revue d'Histoire moderne et contemporaine 26 (1979), 439-447.

Walton, R. C., Der Streit zwischen Thomas Erastus und Caspar Olevian über die Kirchenzucht in der Kurpfalz in seiner Bedeutung für die internationale reformierte Bewegung, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 37 / 38 (1988 / 89), 205-246.

Winkelbauer, Thomas, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung durch Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert, in: ZHF 19(1992) 317-339.

Wright, A. D., The Counter-Reformation. Catholic Europe and the non-Christian World, London 1982.

Wunderli, R. M., London Church Courts and Society on the Eve of the Reformation, Cambridge / Mass. 1981.

Ziegler, Ernst, Sitte und Moral in früheren Zeiten. Zur Rechtsgeschichte der Reichsstadt und Republik St. Gallen, Sigmaringen 1990.

Ziegler, Peter, Zürcher Sittenmandate, Zürich 1978.

Zippert, Ch., Kirchenzucht in Hessen seit Martin Bucer, in: Kirchenzucht. Bericht über eine Tagung der Evangelischen Akademie in Hofgeismar, Evangelischer Presseverband Kurhessen-Waldeck 1966, 6-26.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-47981-8 | Generated on 2025-11-02 04:29:43
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/