

**Zeitschrift:** Itinera : Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte = supplément de la Revue suisse d'histoire = supplemento della Rivista storica svizzera

**Herausgeber:** Schweizerische Gesellschaft für Geschichte

**Band:** 8 (1988)

**Artikel:** "Gemeinde-Reformation" : das bernische Sittengericht zwischen Sozialdisziplinierung und kommunaler Selbstregulation

**Autor:** Schmidt, Heinrich Richard

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1077704>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 05.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## "GEMEINDE-REFORMATION"

---

### DAS BERNISCHE SITTENGERICHT ZWISCHEN SOZIALDISZIPLINIERUNG UND KOMMUNALER SELBSTREGULATION

von

Heinrich Richard Schmidt

Das bernische Chorgericht hat seine Aufgabe in der "Gemeinde-Reformation" gesehen, also darin, christliche Zucht durchzusetzen. Langfristig hat es damit einen Beitrag zu einem Mentalitätswandel geleistet. Es kann als ein Glied im Prozess der "Rationalisierung", der "Zivilisation" oder der "Sozialdisziplinierung" betrachtet werden. Mit diesen Begriffen sind drei Theorien über die frühe Neuzeit verbunden, die heute lebhaft diskutiert werden. Um den Stellenwert zu bestimmen, den eine Arbeit über das bernische Chorgericht haben kann, müssen diese Theorien vorgestellt werden.

#### I Forschungsüberblick

Konzepte, die längerfristige Entwicklungstendenzen der Geschichte zu erfassen versuchen, haben Konjunktur<sup>1</sup>. Ursächlich dafür ist die Hinwendung zur Gesellschaftsgeschichte nach dem Ende des 2. Weltkrieges. Mit ihr ging eine Wiederbelebung älterer entwicklungsgeschichtlicher Ansätze einher, von denen die Rationalisierungsthese Max Webers die grösste Reichweite besitzt<sup>2</sup>. Sie beansprucht, eine universalhistorische Konstante zu beschreiben, die in Europa durch den Protestantismus am weitesten vorangetrieben wurde. Weil sich das Thema "Sittenzucht" über die Webersche Kategorie erklären und deuten lassen könnte, sollen seine Thesen skizziert werden. Dies ist auch deshalb als erster Schritt sinnvoll,

weil sich Elias und Oestreich, zwei weitere in diesem Zusammenhang zu diskutierende Theoretiker, als konzeptionell abhängig von Weber erweisen.

## 1. Max Webers Rationalisierungsthese

Max Webers vordringlichstes Erkenntnisinteresse, das hat W. Hennis über das bisher übliche Mass betont, ist anthropologisch, ist das "Menschentum"<sup>3</sup>. Damit ist gemeint, dass Weber die charakterologische Prägung des Menschen als historisch bedingt betrachtet hat, bestimmte Haltungen des Menschen seiner Welt gegenüber auf ihre Geschichte zurückführen wollte<sup>4</sup>. Von dieser Überzeugung aus kann man mit Hennis folgern, "dass der zentrale Begriff der Weberschen Soziologie der der 'Lebensführung' ist"<sup>5</sup>.

Die protestantische Ethik, von der Webers berühmteste Arbeit handelt<sup>6</sup>, ist geprägt durch eine "methodische Lebensführung" oder die "Systematisierung der ethischen Lebensführung"<sup>7</sup>. Max Weber hat durch seine These, nach der die moderne rationale Wirtschaftsgesinnung, "der Geist des Kapitalismus", ein Kind dieser Ethik sei, eine noch heute wirksame Theorie über die europäische Geschichte formuliert: Die Rationalität unterscheidet den modernen von allen früheren Formen des Kapitalismus, etwa der Antike: Der Beruf ist Selbstzweck, eine ethische Pflicht. "Er setzt voraus die 'bürgerlichen' Tugenden der Nüchternheit und Sparsamkeit, der individuellen Initiative und Verantwortung, der Pünktlichkeit und unbedingten Redlichkeit im Geschäftsverkehr. Diese Haltung ... verlangt die Fähigkeit zu rationalem Umgang mit der Zeit, zu rationalem Einsatz von Arbeitskraft und Kapital. Sie ... fordert gebieterisch die methodische Ordnung und 'asketische' Disziplinierung der gesamten Lebensführung"<sup>8</sup>. Weber zufolge hat der Protestantismus, hauptsächlich in seinen calvinistischen und seinen täuferischen Zweigen, diese asketische Selbstdisziplinierung hervorgebracht. Die

Vergewisserung, ob ich erwählt bin, gelingt nur durch die Bewährung im Leben, durch den stetigen Gehorsam gegenüber Gottes Geboten. Gibt Gott dazu (d.h. schenkt er "wirksamen Glauben" - fides efficax), so schliesst der Calvinist auf seine Vorherbestimmung zur Erlösung<sup>9</sup>. Die asketische Selbstdisziplinierung des gläubigen reformierten Christen dient seiner Heilsgewissheit, wirkt sich aber durch die damit verbundene rationale, triebunterdrückende Methodisierung des gesamten Lebens auf alle möglichen Bereiche aus und kann im Rahmen der Wirtschaft diese moderne Wirtschaftsgesinnung hervorbringen, ohne die unsere westliche Gesellschaft nicht entstanden wäre<sup>10</sup>.

Wie aber gelangt diese Ethik zur Wirksamkeit? Den Prozess der Internalisierung der reformierten Ethik untersucht Weber nicht. Er geht von dem Idealtyp des reformierten Christen als gegeben aus und argumentiert von der Höhe normgebundener Texte herab. Von dort erscheint das, was eigentlich zu untersuchen wäre, der theologisch-ethische Paradigmenwechsel der Reformation, als Automatismus: "Dies: der absolute ... Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils, war gegenüber dem Katholizismus das absolut Entscheidende ... Der echte Puritaner verwarf ja sogar jede Spur von religiösen Zeremonien am Grabe, ... um nur ja keinerlei 'superstition': kein Vertrauen auf Heilswirkungen magisch-sakramentaler Art, aufkommen zu lassen"<sup>11</sup>.

Die Webersche Deutung des Protestantismus ist spekulativ. Sie hat zwar die Geschichtswissenschaft bis heute fasziniert, in den angelsächsischen Ländern hat Weber fast den Status eines Anti-Marx, sie entbehrt aber der empirischen Fundierung. Sie beruht auf religiösem Schrifttum, das fast ausschliesslich aus den angelsächsischen Ländern und aus dem 17. Jahrhundert stammt<sup>12</sup>. "In der Hauptsache liefert er (Weber) eine Reihe von relativ abstrakten Modellanalysen und hypothetisch gemeinten Gedankenexperimenten, die vom theologischen Dogma, von der kirchlichen Praxis und vom re-

ligiösen Weltbild ausgehen, um die darin enthaltenen 'psychologischen Antriebe' und ihre verhaltensbestimmenden 'Konsequenzen' für die Lebensführung der Gläubigen herauszuarbeiten. Dabei wendet Weber ... den methodischen Kunstgriff der idealtypischen Vereinfachung an"<sup>13</sup>.

Besonders wenn man die anthropologische Zielrichtung der Weberschen Forschungen herausstreicht, ähnelt ihnen die im folgenden darzustellende Theorie von Norbert Elias stark. Beide Forscher konzentrieren sich auf die Entstehung einer rationalen Innenlenkung des Menschen - wobei allerdings bei Elias erstaunlicherweise der Bezug zur Religion völlig fehlt.

## 2. Elias' Theorie über den Prozess der Zivilisation

Norbert Elias hat den Begriff der Zivilisation verwendet, um ein Entwicklungsgesetz der abendländischen Gesellschaft zu formulieren<sup>14</sup>: Das alltägliche menschliche Verhalten ändert sich im Laufe der Jahrhunderte, Selbstzucht oder Affektkontrolle verdrängen das freie Ausleben der Triebe. Dabei tritt der äussere Zwang, etwa durch staatliche Instanzen, allmählich immer mehr zurück. "Die psychische Apparatur der Selbstkontrolle, das Über-Ich, das Gewissen" bildet sich aus<sup>15</sup>. Die abendländische Menschheit wird erwachsen<sup>16</sup>. Die typischen Erwachseneneneigenschaften, so Elias, sind nämlich keine ewigen Konstanten, sondern Produkt der historischen Entwicklung seit dem Mittelalter und für das Abendland spezifisch. Den Prozess der Zivilisation begreift Elias als nicht geplante, aber doch aus dem Zwang der Umstände heraus rationale Anpassung an ein enger und damit schwieriger werdendes gesellschaftliches Umfeld. Individuelle Gewalt musste eingedämmt werden. Der Staat übernahm das Gewaltmonopol. In seinem Schutz wurde friedliches Zusammenleben möglich, zugleich aber musste das ungezügelte Ausleben der Affekte Liebe und Hass unter Kuratel gestellt werden. "Erst mit der

Ausbildung solcher stabiler Monopolinstitute stellt sich jene gesellschaftliche Prägeapparatur her, die den Einzelnen von klein auf an ein beständiges und genau geregeltes Ansich-Halten gewöhnt; erst im Zusammenhang mit ihr bildet sich in dem Individuum eine stabilere, zum guten Teil automatisch arbeitende Selbstkontrollapparatur"<sup>17</sup>.

Elias verschenkt einen Gutteil der Erklärungskraft seiner Theorie, wenn er nicht durchgängig von der Funktionalität des Zivilisationsprozesses für die betroffenen gesellschaftlichen Einheiten ausgeht, sondern parallel und zum Teil widersprechend ein Oben-unten-Modell entwickelt, das die Oberschichten, konzentriert an den Höfen, zu Vorbildern und Erziehern macht<sup>18</sup>. Zwar anerkennt Elias durchaus die Möglichkeit einer gegenseitigen Durchdringung von Charakterzügen der verschiedenen Schichten (also etwa auch von unten nach oben<sup>19</sup>), entscheidend und interpretationsleitend ist bei ihm aber die "Einschmelzung von Verhaltensweisen der funktional oberen Schichten in das (Repertoire) der aufsteigenden, unteren"<sup>20</sup>.

Eine zweite Schwäche seiner Darlegungen, die im übrigen von faszinierender Brillanz und hoher Erklärungskraft sind, liegt darin, dass er den konkreten Übergang vom Fremd- zum Selbstzwang nicht empirisch erhebt, sondern - wie Weber - von den Resultaten ausgeht. Eher diffus benennt er die "Prägeapparatur", wenn er von der Monopolisierung legitimer Gewalt beim (absolutistischen) Staat direkt Wirkungen ableitet: "von dieser gespeicherten Gewalt in der Kulisse des Alltags geht ein beständiger, gleichmässiger Druck auf das Leben des Einzelnen aus"<sup>21</sup>.

Diesen Kurzschluss rückt Elias in die Nähe der neuerdings lebhaft diskutierte, wenn auch kaum kritisierte Sozialdisziplinierungsthese. Ihr gilt der absolute Staat als der Autor und der Nutzniesser einer tiefgreifenden Disziplinierung des Sozialverhaltens. Elias passt in diese

These, wenn er sagt: "In der Tat nimmt die Soziogenese des Absolutismus im Gesamtprozess der Zivilisation eine Schlüsselstellung ein: Man kann die Zivilisation des Verhaltens und den entsprechenden Umbau des menschlichen Bewusstseins- und Triebhaushalts nicht verstehen, ohne den Prozess der Staatenbildung und darin jene fortschreitende Zentralisierung der Gesellschaft zu verfolgen, die zunächst in der absolutistischen Herrschaftsform einen besonders sichtbaren Ausdruck findet"<sup>22</sup>.

### 3. Gerhard Oestreichs Sozialdisziplinierungskonzept

Nachdem Norbert Elias mit dem Prozess der Zivilisation die "'andere' Seite der Staatsbildung in der frühen Neuzeit" beschrieben hat, der als Umbau des Bewusstseins- und Triebhaushalts dem äusseren Umbau der staatlichen Ordnung zur Seite tritt<sup>23</sup>, hat Gerhard Oestreich mit einer gewissen Gewichtsverlagerung den nämlichen Sachverhalt untersucht<sup>24</sup>. Indem er die Rolle des erziehenden absolutistischen Staates in den Vordergrund rückt, seine Absichten, Ziele und Massnahmen, gewinnt er an Konkretheit gegenüber Elias' weichen Ursachenbeschreibungen, er verengt aber zugleich dessen offenen Begriff zu einer "sozialgeschichtlich gewendeten Variante des Absolutismusbegriffs"<sup>25</sup>. Seine Vorstellungen sind "etatistisch" geprägt<sup>26</sup>. Obwohl die Tendenz zu verstärkter Kirchenzucht, besonders in den protestantischen Territorien des Reiches, in diesem Prozess der Sozialdisziplinierung eine wichtige Rolle spielt, gerät der spezifisch kirchliche Beitrag bei Oestreich selbst nur am Rande ins Blickfeld<sup>27</sup>. Seine Nachfolger haben diese Argumentationslücke auszufüllen getrachtet. Hinter Elias greifen sie auf Webers Überlegungen zurück, dass die Reformation einen wichtigen Schritt in der Modernisierung Europas getan habe. Die Reformation erscheint nun als Voraussetzung des Absolutismus - so als hätten katholische Territorien diese Staatsform nur nachgeahmt -, in den Worten von Marc Raeff:

"Es überrascht deshalb nicht, wenn wir den ersten bedeutenden Vorbildern des interventionistischen und administrativen Polizeistaates in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in den protestantischen Gegenden Deutschlands ... begegnen"<sup>28</sup>. Der Staat macht sich die Kirche nutzbar oder tritt gar an ihre Stelle<sup>29</sup>, indem er die moralische Aufsicht über seine Untertanen bei sich konzentriert. Durch Oestreich und seine Gefolgsleute wie Raeff wird der bei Weber und teilweise bei Elias unentdeckt gebliebene Macher wie Nutzniesser der Sozialdisziplinierung entdeckt, der absolute Staat. Die "Prägeapparatur" konkretisiert sich in den Polizeiordnungen und den sie ausführenden Organen der Verwaltung<sup>30</sup>. Die Disziplinierung oder Zivilisation der Untertanen wird Grundlage des Absolutismus: "Die Vereinheitlichung der Religion wurde auf diese Weise zum Beginn der modernen 'Staatsräson'"<sup>31</sup>.

#### 4. Das Kolonialismusmodell der popular-culture-Forschung

Norbert Schindler, ein führender Volkskundler, übersetzt den Begriff der Sozialdisziplinierung, der auch in der Volkskulturforschung interpretationsleitend geworden ist, mit "Domestikationspolitik"<sup>32</sup>. Bei allen verbalen Vorbehalten gegen lineare Konzepte der "sozialen Disziplinierung und Moralisierung der Unterschichten" (sic)<sup>33</sup>, beschreibt er am Ende "Oben" und "Unten" in der europäischen Gesellschaft wie Eroberer und Unterworfenen: "Wo N. Elias den Siegeszug der herrschenden Zivilisation aus vollen Quellen schöpfend beschreiben kann, da muss sich die Erforschung der Volkskultur damit begnügen, die Spuren der anderen, kolonisierten und unterworfenen Zivilisation zu sichern und die bange Frage nach den Kosten des Fortschritts aufzuwerfen, ohne dabei den Verlockungen der Idylle aufs neue anheimzufallen"<sup>34</sup>.

Dieses Kolonialmodell, wie ich das nennen möchte, ist einerseits ein Derivat von Oestreichs Sozialdisziplinierung

rungskonzept, andererseits ist es für die Ethnologie, die die europäische popular-culture-Forschung prägt, sozusagen eingeboren.

Es kehrt immer wieder. "Herrschende" und "das einfache Volk" treten bei Roger Chartier gegenüber<sup>35</sup>, die Kirche gehört selbstredend zu den Eliten (ein Synonym für "Herrschende"), und sie arbeitet kräftig mit an der Zensur der Volkskultur<sup>36</sup>. Reformation und katholische Reform sind von Peter Burke als Versuche beschrieben worden, "die von einigen Mitgliedern der gebildeten Klasse ... unternommen wurden, um die Einstellungen und Wertsetzungen der restlichen Bevölkerung zu verändern, oder, wie die Viktorianer zu sagen pflegten, sie zu 'bessern'"<sup>37</sup>. Jean Delumeau<sup>38</sup> und Robert Muchembled<sup>39</sup> zeichnen ein unversöhnliches Verhältnis von Volks- und Elitenkultur<sup>40</sup>. "Der Ausbau des staatlichen Absolutismus und die Auswirkungen der tridentinischen Reform konvergieren nach Muchembled in einem Prozess der Akkulturation, d.h. im Versuch der Kirche und des Staates, sowie der mit diesen Institutionen verbündeten, herrschenden Schichten vor allem der Städte, die bloss oberflächlich christianisierte und im Grunde genommenen heidnisch-magische Volkskultur der dörflichen Gesellschaft auszurotten, und sie durch einen rationaleren, christlichen Glauben und erhöhte soziale und moralische Disziplin zu ersetzen"<sup>41</sup>. "Globalement, l'action conjointe de l'église, de l'Etat et des couches sociales privilégiés permet de mettre en place, entre 1550 et 1750, un nouveau type de société"<sup>42</sup>.

Eigentlich existieren nur zwei Varianten des Kolonialismus-Modells, eine schärfere und eine mittlere. Die eine versteht die Sozialdisziplinierung als Ausrottung der Volkskultur, die andere als deren "Reform". Beide stimmen im Grundmodell überein, das in der Folge von Reformation und Gegenreformation einen "konzentrierten Angriff einer übermächtigen Elitekultur" auf die Volkskultur annimmt<sup>43</sup>. Wenn auf die Gefahren dieses Konzepts hingewiesen wird, dann

meist nur in der Weise, dass der Widerstand der Volkskultur gegen Konfessionalisierung und Disziplinierung betont, also der Erfolg der Akkulturation in Frage gestellt wird<sup>44</sup>.

## II Methodische Vorüberlegungen

Bei Weber fehlt die empirische Basis, den Vorgang der Rationalisierung zu erklären, bei Elias wird die Religion nicht als konzeptionelles Element im Zivilisationsprozess erkannt, bei Oestreich verengt sich die Sozialdisziplinierung zur Staatsaktion, in der popular-culture-Forschung sieht die Lage ähnlich aus: Von einem eigenen Anteil des Volkes an seiner Erziehung, also von einer Selbstdisziplinierung, ist auch nicht entfernt die Rede.

Die folgende Skizze behandelt mit dem Chorgericht die empirische Basis, die Prägeapparatur der Zivilisierung. Sie rückt die Religion als Handlungsanleitung ins Blickfeld. Sie konzentriert sich dabei ganz wesentlich darauf, den eigenen Anteil des "Volkes" an seiner Zivilisierung hervorzuheben.

Wenn also im folgenden der Versuch gemacht wird, offene Desiderate zu erfüllen und die Einseitigkeiten der "Kolonialismus-Modelle" auszugleichen, dann muss sich dieser Versuch auch deshalb rechtfertigen, weil er an Schweizer Material unternommen wird. Dies ist jedoch nicht schwer. Die Schweiz wird längst nicht mehr als republikanischer Sonderfall behandelt, sondern unter die gängigen Thesen subsumiert. Nach Richard Weiss ist gerade die Schweizer Reformation ein besonders radikaler Bruch mit der überkommenen Volkskultur<sup>45</sup>. Die neue Arbeit von Christian Simon über die "obrigkeitliche Moralpolitik" ist völlig vom Kolonialismuskonzept durchtränkt. Obrigkeit und Untertanen erscheinen geradezu als feindliche Welten<sup>46</sup>. Er zieht das Fazit: "Moralpolitik wird zum Disziplinierungsinstrument, mit dessen Hilfe die Untertanen leichter regierbar gemacht werden sollen. Genau mit

diesem Argument versucht die Kirche, ihre Leistung für die Herrschaft ins rechte Licht zu rücken: Sie schafft durch Erziehung christliche Untertanen, die sich durch Bescheidenheit und Vernunft auszeichnen"<sup>47</sup>. Wenn auch zu diesem Soll eine Realisierungslücke klafft<sup>48</sup>, so steht doch für Simon fest, dass Sittenzucht eine Staatsaktion ist und dass das Volk Widerstand leistet. In ähnlicher Weise betrachtet Markus Schär die Zürcher Verhältnisse: "In einem Jahrhunderte währenden religiösen Feldzug versucht die Zürcher Staatskirche seit der Reformation diese widerspenstigen Untertanen zum wahren christlichen Glauben und damit zu einem gottesfürchtigen Lebenswandel zu führen oder sie, wenn sie mit den Qualen der Hölle nicht zu schrecken sind, wenigstens mit dem Gesetz des Allmächtigen zu unterwerfen". So leitet Schär sein Kapitel "Die Christianisierung der Landschaft" ein<sup>49</sup>. Schär kommt, soweit das sein Ansatz überhaupt zulässt, recht nahe an die Erfüllung der Weberschen und Eliasschen Desiderate, denn mit der Kirche und der durch sie geübten Kirchenzucht erfasst er den Prägeapparat für den Zivilisationsprozess<sup>50</sup>. Er legt ihn aber so fest in die Hände der Obrigkeit, dass der Zürcher Rat absolutistische Züge gewinnt.

Die Berner Reformation bietet sich als Kontrollgang für die hier vorgestellten Thesen an. An ihrem obrigkeitlichen Charakter zweifelt die Literatur nicht. Gustav Tobler, Herausgeber der einschlägigen Quellensammlung, sieht die Reformation als Staatsaktion: "Wie im Twingherrenstreite der selbtherrlichen Stellung des Feudaladels ein Ende bereitet und gewissermassen eine zentralisierte Verwaltung möglich wurde, so brachte es die Berner Regierung durch eine jahrzehntelang mit Folgerichtigkeit durchgeführte Politik dazu, dass auch die Kirche dem Staatszweck sich beugen und als ein Glied dem staatlichen Organismus sich einreihen musste. Die Reformation und damit die Errichtung der Staatskirche erscheint so als ein notwendiges Ergebnis einer historischen Entwicklung"<sup>51</sup>. Das gängige Handbuch über die

bernische Kirchengeschichte von Kurt Guggisberg resümiert überzeugt: "Die Reformation ist nicht vom Volk, sondern von der Obrigkeit durchgeführt worden"<sup>52</sup>. Sie vollendete nach Ernst Walder den Prozess der "Ausbildung des landesherrlichen Kirchenregiments, durch das die Kirche in den einzelnen Staaten der Aufsicht, Verwaltung, Leitung des Landesherrn unterstellt wurde"<sup>53</sup>. Peter Bierbrauer knüpft an Walder an und definiert die landesweite Erzwingung der Reformation gegen heftigen Widerstand von Teilen des Oberlandes als "Fürstenreformation"<sup>54</sup>. Sie schuf die Grundlage dafür, ein einheitliches Landrecht wenigstens auf den Gebieten der Religion und der Sittenordnung einzuführen<sup>55</sup>. Bierbrauer spitzt die gängige Forschungsmeinung eher noch zu: Bern hat seiner Meinung nach versucht, "die beteiligten Verbände als politische Faktoren innerhalb des städtischen Territoriums auszuschalten"<sup>56</sup>. Die Reformation vollendete nach seinen Worten die "Transformation des 'dualistischen Gliederstaates ...' zu einem zentralistischen Territorialstaat autoritärer Prägung"<sup>57</sup>.

Das bernische Chorgericht, von dem im folgenden zu handeln sein wird, stellt nach den hier vorgetragenen Meinungen den verwaltungstechnischen Transmissionsriemen dar für die Durchsetzung der obrigkeitlichen sittenzuchtlichen Massnahmen<sup>58</sup> und damit für die Erzwingung der autoritären Massnahmen eines absolutistisch gedachten Zentralstaates. An ihm den Versuch zu unternehmen, das lineare Sozialdisziplinierungskonzept mindestens zu relativieren, wird sich deshalb kaum dem Vorwurf aussetzen, es sich zu leicht zu machen.

### III Dorf und Chorgericht

Das Chorgericht übernahm in den nichtlutherischen Territorien mit der Einführung der Reformation die bis dahin vom Bischof ausgeübte Kirchenzucht und Sittenpolizei. Am 29. Mai 1528 schuf der Rat von Bern ein solches Gericht für die

Stadt (später auch Appellationsinstanz für die ländlichen Gerichte), am 8. März 1529 für alle Kirchgemeinden der Landschaft<sup>59</sup>. Mit dem örtlichen Chorgericht beschäftigen sich die folgenden Ausführungen.

#### 1. Die Organisation des örtlichen Chorgerichts

Nach der Satzung für die ländlichen Chorgerichte vom 8.3.1529 wurde in jeder Kirchgemeinde ein Chor- oder Ehegericht eingesetzt, dem neben dem Pfarrer mindestens zwei ehrbare, vom Landvogt ernannte Gemeindeglieder angehören sollten<sup>60</sup>. In der Regel umfasste das Chorgericht selbst in kleinen Gemeinden mehr als zwei Richter, in Stettlen beispielsweise sind es 6<sup>61</sup>, in Köniz 8-12<sup>62</sup>. Die Wahl erfolgte faktisch, soweit das aus den Quellen deutlich wird, durch das alte Chorgericht, ist also als Kooptation zu bezeichnen, und galt grundsätzlich lebenslang. Die Strafkompetenzen reichten von Ermahnungen, Warnungen über Verweise, Geldbusen zu Gefängnis bis drei Tage und schliesslich zu Schmachstrafen wie dem Herdfall, bei dem ein Delinquent vor versammelter Gemeinde auf dem Boden ausgestreckt seine Schuld bekennen musste<sup>63</sup>.

Neben der Ehe- und Sittenaufsicht wuchsen dem Chorgericht mit der Zeit Aufgaben aus dem Bereich des Vormundschaftswesens, der Schule und der Armenfürsorge zu<sup>64</sup>. Diese Kompetenzanreicherung stärkte die dörfliche Selbstverwaltung<sup>65</sup>. Das Dorf, das zuvor ein bäuerlicher Wirtschaftsverband, keine religiöse Einheit gewesen war, schuf sich nun einen eigenen Haushalt<sup>66</sup>.

Das Chorgericht rekrutiert sich aus der Gemeinde, ein Ausschuss von Gemeindsgenossen sitzt in ihm - zusammen mit dem Pfarrer - über andere Gemeindsgenossen zu Gericht. Die Richter sind - bis auf den Pfarrer, den man hier allenfalls

nennen könnte - keine Fremden. Blickt man auf die "Täter", handelt es sich nicht um Fremdzwang, sondern um Selbstzwang.

Diese Schlussfolgerung setzt jedoch voraus, dass die Chorrichter in der Gemeinde akzeptiert sind und nicht wegen ihrer sittenzuchtlichen Tätigkeit desintegriert werden<sup>67</sup>. Damit ist die Frage nach der Akzeptanz des Sittengerichts gestellt. Sie kann hier zwar nicht vollständig beantwortet werden, aber Annäherungen sind wenigstens möglich.

## 2. Die Akzeptanz des Chorgerichts

Zwischen 1600 und 1610 einschliesslich verhandelte das Chorgericht Stettlen, dessen Akten für eine spätere detaillierte Auswertung vollständig erfasst wurden, 57 Fälle<sup>68</sup>. Sie sollen hier für eine kleine Fallsstudie ausgezählt werden. Wie zu erwarten, sagen die Quellen meist nicht, auf wessen Anzeige hin die Anklage erhoben worden ist. 26 Fälle werden lapidar mit "ist angezeigt worden" eingeleitet. Sechsmal sind die Vergehen öffentlich geschehen, jedermann weiss also von ihnen. Neun Klagen gehen eindeutig auf die Richter zurück. Vier stammen vom Pfarrer, dem Ammann oder aus Bern. Immerhin dreizehn Klagen stammen aber von den Betroffenen selber, kommen also Selbstanzeigen gleich. Ausser in einem Fall, in dem es um ein gebrochenes Eheversprechen geht, handelt es sich dabei um Ehe-, Familien- oder, seltener, um Nachbarschaftsstreit. Das Chorgericht wird als Schlichter gesucht. Es braucht offensichtlich einen unbeteiligten, aber "zuständigen" Dritten, der in die zum Teil intimen Vorgänge eingeweiht wird. Bemerkenswert ist dabei nicht zuletzt, dass Frauen vor Chorgericht gegen ihre Männer klagen, die sie schlagen, beschimpfen oder die nicht arbeiten<sup>69</sup>.

Für einen Teilbereich, den der Händel und Irrungen in Ehe, Familie und Nachbarschaft, kann von Akzeptanz gesprochen werden. Dass er als chorgerichtliche Aufgabe keineswegs

unwichtig ist, zeigt eine Auszählung einzelner Zehnjahresperioden: 1618-1627 und 1645-1654 stammen konstant 15 % aller Fälle aus diesem Bereich. 1695-1704 erreicht er mit 21 % (aus einer allerdings kleinen Grundmenge von 46 Fällen) einen einmaligen Höhepunkt, und 1745-1754 kommt er auf 11 %.

Inwieweit die Formulierung "ist angezeigt worden" auf eine Anzeige aus der Gemeinde deutet, kann nicht beantwortet werden. Aber selbst wenn alle diese Denunziationen von den Chorrichtern stammten, so doch nur, weil ihnen aus dem Dorf Informationen zugekommen sind. Jedenfalls liesse sich ihr Wissen schwer mit einer Distanzhaltung ihrer Mitbewohner vereinbaren.

Auf die Mitarbeit der Gemeinde muss das Chorgericht zählen können, und es kann es auch innerhalb des Bereichs akzeptierter Strafgewalt. Kundschaften, d.h. Zeugenaussagen Dritter, werden regelmässig eingeholt, wenn ein Delinquent leugnet<sup>70</sup>.

Die Mitarbeit der Gemeinde kann keinesfalls erzwungen werden. Im Streitfall halten selbst die Chorrichter zu ihren Gemeindsgenossen. Ein sehr interessanter Fall belegt das und gewährt zugleich Einblick in die Geisteswelt der Betroffenen. Die letzten Jahre eines Stettler Pfarrers, der seit 1621 amtierte und regelmässig gegen zehn Fälle pro Jahr<sup>71</sup> aburteilen half, sind von einer tiefgreifenden Isolation geprägt. Nur zwanzig Anklagen überhaupt kamen in den zehn Jahren von 1641 bis 1650 zur Verhandlung, wohingegen sein Nachfolger allein im Jahr 1651 24 Klagen verhörte<sup>72</sup>. Offensichtlich hatte sich in den letzten Amtsjahren ein Regelungsbedarf angestaut. Dass der neue Pfarrer in diesem Umfang wie 1651 tätig werden konnte, erklärt sich nur daraus, dass die Gemeindeglieder ihn informierten und direkt angingen, dass sie die chorgerichtliche Tätigkeit "nachfragten". Den alten Prädikanten hingegen hatten alle mehr oder weniger aus ihrer Mitte ausgeschlossen. Er selber

lamentiert 1646: "dises jar biss vff den aprellen alle 14 tag by einandren gsin, aber nüt furbracht worden, weiss nit, ob si einander verschworen (dass ich ouch gloube), dan so vollkommen sind si nitt. Sithar alle 14 tag bi einander gsin, aber gantz nüt furbracht worden"<sup>73</sup>. Gegen eine Verschwörung der Gemeinde ist der Pfarrer machtlos. Warum aber hat er seine anfangs so akzeptierte Stellung eingebüsst? Offensichtlich hat er ungleiches Recht gesprochen oder aber die Ausbreitung von Feindschaft nicht gehindert, die durch seine eigene Familie verursacht wurde. Die Tochter des Prädikanten ist eine der ersten, die am 5.1.1651 vor dem Chorgericht unter Vorsitz des neuen Pfarrers stehen: "Dannen ist auch darfur beruffen worden Margretle Stantz, dess alten hern predicanten dochter dochter (sic), wegen dass sie vnderschiedliche personen mit schwächwortten angetastet"<sup>74</sup>. Weil er dies nicht hinderte und weil er seine Tochter nicht strafte, desintegrierte sich der alte Herr Prädikant selbst aus der Dorfgemeinschaft.

Eins können diese Beispiele belegen: Das dörfliche Chorge-richt lebt von der Akzeptanz im Dorf. Nur so kann es seine Aufgaben erfüllen.

### 3. Aufgaben des Chorgerichts

#### 3.1 Die Sozialpflichtigkeit des ethischen Verhaltens

Das "christliche Mandat" vom 6. Januar 1587<sup>75</sup> verlangt: "Die chorrichter soellend nit allein befaelche haben, uff die eesachen zeachten, sonders in gmeyn ob allen unseren christlicher disciplin, gmeyner zucht und erbarkeyt satzungen mit hoechstem flyss und ernst zehalten und die ubertraetter derselbigen, es syend wyb oder manns personen, zebeschieden, zuo rechtfertigen und nach lut der satzungen und mandaten zestraffen, als da sind gottslesterer, saegner, tüffelsschweerer, muotwillige versumer und verachter der

predigen dess heiligen goettlichen worts und heiligen sacramenten, ungehorsamme der elteren, huorer, eebraecher, kuppler, trunckne lüt, taenzer, offentliche wuocherer, spiler, unnütze muessiggaenger, die so uppige kleyder tragend, uff kilchwyhnen louffend, in mummaryen und fassnacht butzen wyss umblouffend, fassnacht füwr machend, naechtliche unfuogen anrichtend oder spaat in zaechen biss in die nacht verharrend, liederliche winckelwirt und was sonst derglychen mer ergerlicher lütten sind, die christenlicher zucht und erbarkeit zuowider handlend"<sup>76</sup>.

Anders als die lutherische Lehre hat die Reformation Zwinglis stark biblizistisch-gesetzlichen Charakter. Trotz der theologisch behaupteten Unfähigkeit des Menschen, an seiner eigenen Erlösung mitzuwirken, spielen die "guten Werke" hier eine grosse Rolle. In ihnen beweist sich der Gehorsam gegen Gott. Glauben ist Leben: "gute Werke führen zwar an sich nicht zur Seligkeit, werden aber doch von Gott belohnt"<sup>77</sup>. Ist man seinen Geboten gehorsam und erweist man ihm durch fleissigen Predigtbesuch die nötige Ehre, darf man hoffen, ihn zufriedenzustellen und sich seiner Gunst zu erfreuen"<sup>78</sup>. Die Prädikantenordnung von 1748 spricht davon, dass die "nothwendigkeit der liebe und guten werken als früchten der gerechtigkeit, des glaubens", durch die Pfarrer "angepriesen und das christen-volk nach allen ständen zu allen Christ-anständigen pflichten ermahnet werden [solle], damit alles nach der apostolischen regel zierlich und in guter ordnung hergehe und die kirche in gott erbauet werde"<sup>79</sup>.

Gott wird als Herr im alten Wortsinne, als der "Gewalthaber" auf Erden und im Himmel verstanden, der streng auf die Befolgung seiner Gebote hält. Volks- und Elitenfrömmigkeit stimmen darin überein, dass Krieg, Not, Pest, Teuerung, Unwetter, Missernten, all die existentiellen Bedrohungen des Lebens, Zeichen des zornigen Gottes und nur durch Gehorsam zu besänftigen sind. Das grosse Maienmandat von 1548<sup>80</sup> formuliert diese eigenartige ganzheitliche Weltanschauung: "Wir

spüren mit grossem schmerzten und hertzleyd, wie diser zyt alle üppigkeitten, bossheitten, unordnungen, muotwilligkeitten und laster, gar noch by allen staenden, im schwanckgand, zuo dem das heillig gottes wort, sine gepott und ordnungen verachtet, welliches ane zwyffel ein gwüsse kuntschaft und zeichen ist, das gottes zorn über die möntschen entzündt und zuo straff dess sin hand und ruotten ussgestreckt, das nun in kein ander waeg dann durch buossvertigkeit, bessrung und aendrung des laebens abgewendt mag werden<sup>81</sup>. Die Chorgerichtssatzungen und Mandate handeln eigentlich durchgängig davon, wie Gottes Zorn durch die fortwährenden Sünden der Menschen gereizt wird, Städte und Länder zu strafen<sup>82</sup>.

Diese Überzeugung ist uralt. Schon Anfang des 13. Jahrhunderts erzählt Caesarius von Heisterbach in seinem Dialogus miraculorum davon, dass eine Überschwemmung in Friesland 100 000 Menschen getötet habe, weil ein einziger Friese gefrevelt und das geweihte Brot auf den Boden geworfen hatte<sup>83</sup>. Die gleiche Vorstellung bestimmt die Diktion der Obrigkeit noch 1786. Die Angst vor Gottes Zorn klingt durch, als der Rat von Bern den Eidgenössischen Buss- und Betttag mit den eingerissenen Sünden begründet, wegen der "Wir befürchten müssen, dass sie die Gerichte Gottes reitzen, und die allergrössten Uebel nach sich ziehen könnten, wenn ihnen nicht bey Zeiten Jnhalt gethan würde; Anderseits sinds mancherley bedenkliche Warnungen, die Gott noch dieses Jahr an unser Land ergehen lassen: hier schreckliche Ungewitter, die Saat und Aerndte und Weinlese zu Grunde gerichtet: dorten furchtbare Ueberschwemmungen, die ganze grosse Bezirke in die äusserste Noth versetzt. Alles mächtige Stimmen, die uns zur Busse ruffen, ehe denn es zu späte und keine Rettung mehr sey"<sup>84</sup>.

Die Kollektivhaftung der Gemeinschaft für die Sünden der einzelnen ist die verbreitete Anschauung, die einen starken Antrieb ausübt, die christliche Sittenzucht zu erzwingen.

Ein Einzelfall vom Ende des 17. Jahrhunderts mag das illustrieren. Johanna Schreyer in Wabern wird von ihrem Schwiegersohn beklagt, "dass sie sich alltäglich mit wein und anderm starken getränk übernehme, dass sie ihrer sinnen gleichsam beraubt, mit fluchen, schweren, schelten, poldern und schreyen so ohnbedacht herausfahre, dass er es nicht nachsagen dörffe". Der Chorrichter Albrecht Thurni aus Köniz bestätigt die Anklage, "sie führe ein solch ärgerlich leben mit fluchen und andern sünden, dass sie befahren (befürchten), dass endlich der gerechte Gott umb ihrentwillen das gantze Dorff straffen möchte"<sup>85</sup>.

Das Chorgericht schützt die Gemeinschaft des Dorfes und für seinen Teil auch des ganzen Landes vor Gottes Strafe, wenn es christliches ethisches Verhalten erzwingt. Es dient der kommunalen Wohlfahrt im ursprünglichen Wortsinne, d.h. dem "rechten Leben" der Gemeinschaft. Man kann das mit den gleichen Worten ausdrücken, die Heinz Schilling - im Blick auf die Abendmahlsgemeinde - für das calvinistische Emden gebraucht: "Ziel war nicht die Bespitzelung oder Überwachung des einzelnen, sondern der Schutz der Gemeinde am Fundament ihrer christlich-reformierten Existenz"<sup>86</sup>.

### 3.2 Gute Nachbarschaft: Die innerdörfliche Friedensstiftung durch das Chorgericht

Mit den folgenden Ausführungen wird lediglich ein kleiner Teil aus dem weiten Tätigkeitsbereich des Chorgerichts beleuchtet, der der Nachbarschaft, in dem es um Streit unter Nachbarn geht, um Schädigungen und um Einzüge ohne Gemeindegustimmung. Es verdient besonders betont zu werden, dass keine Satzung dem Chorgericht vorschrieb, sich mit Nachbarschaftskonflikten zu befassen<sup>87</sup>. Eine erste Auszählung der Delikte für die Kirchgemeinde Stettlen ergibt, dass 1620 der Bereich Nachbarschaft mit (für 10 Jahre aufsummiert) 39 Delikte gegenüber Verfehlungen in Ehe und Familie (10

Delikte), im Bereich der Sexualität [Hurerei, Ehebruch] (14 Delikte) und vor dem Feld Kirche/Religion (24 Delikte) klar dominiert. Er ist damit etwa gleich gross wie der Bereich "Verstösse gegen Normen der Individualmoral" [Trunkenheit, Erbrechen, Glückspiel, Müssiggang, Prassen, Tanzen und Herumtreiben/Liederlichkeit], wenn man das Einzeldelikt "Fluchen", das sozusagen zu beiden Ebenen gehört, ausklammert<sup>88</sup>. Diese Dominanz bleibt bei insgesamt fallender Tendenz bestehen, bis gegen 1750 die unehelichen Schwangerschaften zur Hauptbeschäftigung des Chorgerichts werden. Eine vergleichende Auszählung für Jegenstorf kommt insgesamt zu einem niedrigeren Anteil der Nachbarschaftsprobleme, deckt sich aber im wesentlichen mit dem hier vorgetragenen Befund<sup>89</sup>. Willy Pfister, der die einzige einschlägige Arbeit zum bernischen Chorgericht geschrieben hat, bestätigt die Stettler Daten, die einen Anteil um 20 % ergeben. Für das 17. Jahrhundert errechnet er für den

- Jura (bernischer Aargau links der Aare): 28,3 %
- aargauische Städte insgesamt: 17,8 %
- Mittelland (bernischer Aargau rechts der Aare): 22,7 %<sup>90</sup>

Die Situation in der calvinistischen Gemeinde Emdens, für die durch Heinz Schilling eine Untersuchung vorbereitet wird, sieht ganz ähnlich aus wie die im Bereich der Berner Kirche: Schillings Auszählung "belegt eindrucksvoll, welches Gewicht der Kirchenrat dem christlich-brüderlichen Zusammenleben und - als dessen Grundlage - dem massvoll-gezügelter Verhalten beimass: Rund ein Drittel aller Kirchenzuchtverhandlungen ... entfielen auf diesen Sektor"<sup>91</sup>. Von den inhaltlich spezifizierten Vergehen im Feld "individuelle Lebensführung/gesellschaftliches Zusammenleben", die Schilling leider zusammenfasst (142<sup>92</sup>), machen Streitigkeiten mit und ohne Gewaltanwendung ein Drittel (47 Delikte) aller Vergehen aus.

Der auch in Bern hohe Anteil eines in den Ordnungen gar nicht vorgesehenen Tätigkeitsbereichs scheint mit der

Struktur einer reformierten Gemeinde "gegeben" zu sein. Frieden ist die Grundbedingung jeglichen Zusammenlebens in Stadt und Dorf. Ihn zu erreichen, erfordert die Zivilisierung der Affekte gegenüber den Nachbarn. Die Friedewahrung ist deshalb das wichtigste Gebot innerhalb der Bürgerpflichten. Die reformierte Gemeinde geht aber weiter und straft nicht nur die Missetaten, sondern zügelt die ihnen zugrundeliegenden Affekte mit aller Strenge und bemüht sich zugleich und dauernd um die Kräftigung des positiven Affekts der Freundschaft.

Das Nachbarschaftsprinzip wird geheiligt. Einzelfälle gewähren einen Blick in die Praxis der Chorgerichte: In Stettlen sind am 14.3.1733 "wegen vneinigkeith vor chorge-richt erschienen Christen Schöni hintersäss u. Rodolph Rohl von hier: Sie sind in betrachtung vorstehender heil. zeit zur einigkeit vermahnt worden u. haben ein ander die händ gegeben"<sup>93</sup>. Über ein Jahrhundert früher ist in Stettlen "der Vli Wanzenriedt, ein vnruowiger vnd missgunstiger der gemein, ... greformiert worden, darumb dass er ein hussman, einer gemeindt hinderruhgs yngsetzt, vnd darumb vss gnaden vmb 1 Pfd gestrafft worden, vnd man im den hussman nyt mher dann ein jar dulden will"<sup>94</sup>. Hier liegt ein Vergehen gegen die gesamte Gemeinde vor, was leicht die hohe Strafe erklärt. Am 28. Juni 1663 erscheinen zwei Ehepaare aus der Gauchheit vor dem Könizer Chorgericht, weil sie "unehrbarlich und unnachbarlich gegen einanderen leben und im zancken üppige wort ausgiessen". Sie wurden 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 gelobt, auch haben sie selbsten einander die hand geben, nachbarliche trüw und einigkeit versprochen"<sup>95</sup>. Und am 3. Mai 1691 erschienen "die unfründliche fründ und unnachbäurliche nachbarn uff dem gurten, Melcher und Bendicht Gurtner" wegen Streitereien vor dem Chorgericht Köniz. Das Urteil lautet: "Dass beyde parteyen einanderen aller

ungebührlichen ufflagen halben sollen entschlagen, keine partey mehr uff die andere stechen oder unfug anrichten, sonder alle findschafft ablegen und ins könfftige ein fründ-nachbarliches leben führen. Alles by setzung eines ursatzes von 4 Pfund von dem anfänger weiteres zanckes, ohne verschonen zu handen dess allmusens zu bezeuchen. Habens einander mit gebenen Händen versprochen"<sup>96</sup>. - Übrigens meldet das Manual nichts mehr von weiteren Streitigkeiten<sup>97</sup>.

Das Verfahren, Feindschaft zu beseitigen, spielt sich auf den anderen Ebenen, der Ehe und der Familie, in einer ähnlichen Weise ab. Da diese Fälle hier nicht weiter behandelt werden sollen, nur ein Beispiel, das die Parallelität zeigt: 1602 klagen eine Frau, ihre Tochter und ihr Schwiegersohn gegeneinander; vor allem die Mutter beschwert sich, "wie si iren so schnöden vnd bösen bscheidt gäbindt vnd och schnödt sy haltindt: da abgradten, dass si sich zuo beiden sitten mitt ein andren vertragindt vnd in einigkeitt mit ein andern läbindt"<sup>98</sup>.

Es hat geradezu den Anschein, als vollzöge das Chorgericht einen kathartischen Ritus, so formalisiert sich das Verfahren, Feindschaft aufzuheben und wieder Freundschaft zu stiften. Fast stereotyp klingt es aus den Stettler Quellen: "es sollen alle wortt vnnd werck auffgehebt sein vnnd beyderseyts an ehre nit schaden, vnnd furderhin mit ein ander gute freund sein"<sup>99</sup>.

### 3.3 Die Besiegelung der dörflichen Freundschaft im Gemeindeabendmahl

Das Abendmahl, das in der reformierten Kirche nur zu Ostern, Pfingsten, am ersten Sonntag im Herbstmonat und an Weihnachten - und nur als Gemeindemahl, nicht individuell (als Krankenkommunion etwa) - gefeiert wurde, spielt in der Argumentation vor Chorgericht eine bemerkenswerte Rolle. Das

"christliche Mandat" von 1587 erlaubt einen Einblick in den Zusammenhang: Wer "zum jar einest, zwey oder mer mal uss nyd, zorn, hass gegen irem naechstem oder anderen lychtfertigen ursachen sich dess herren nachtmals enthalten und hinderzüchen" wird, soll vor das Chorgericht geladen werden, "ouch zuo buoss und besserung vermant ... Woelche aber in offentlichen ergerlichen lasteren, als füllery, trunckenheyt, huory, staettigem zancken, troelen und derglychen ergernussen one besserung verharrend und dester weniger nit (= nichtsdestoweniger) sich mit der gmeynd gottes zuo dess herren tisch verfuegend, die soellend etlich tag zuovor für chorgricht beruofft, ihnen die gfaar ihres unwürdigen niessens dess herren sacraments fürgehalten werden, mit ernstiger erinnerung ihres grossen unheyls, so sy darob von gott zuo erwarten"<sup>100</sup>.

Diese auf den ersten Blick unverständlich und sogar widersprüchlich scheinenden Weisungen, sind bei näherer Betrachtung völlig klar und triftig:<sup>101</sup> Man konnte nicht zum Tisch des Herrn gehen mit einem zornigen unversöhnten Herzen oder mit einem schlechten Gewissen. In diesem Zustand war man unwürdig, Gott ferne, und rief das Gericht auf sich herab, wenn man dennoch zum Abendmahl ging. Die Gemeinde sah, so interpretiert das Sabean in seiner Untersuchung zu Württemberg, das friedfertige Herz oder die Versöhnung als Voraussetzung für eine würdige Kommunion<sup>102</sup>. Die Berner Quellen fordern ebenfalls die Versöhnung vor der Kommunion, und sie kritisieren nicht, das jemand wegen eines Gefühls von Feindschaft das Abendmahl nicht feiert, sondern sie fordern, wenn man sie recht interpretiert, dass niemand lange im Stand des Hasses gegen seinen Nachbarn bleibe. Und sie fordern die Besserung des Lebens, damit niemand im Stand der Sünde kommuniziert: "Die Kirchengucht ist das Instrument, die Würdigkeit jedes einzelnen zum Abendmahl und damit die Reinheit der Gemeinde insgesamt sicherzustellen"<sup>103</sup>. Streitigkeiten waren vorher beizulegen, Verfehlungen zu sühnen und persönliche Vergebung zu erbitten bzw. zu erteilen für

alles, was man einzelnen Gemeindemitgliedern oder der Gemeinde insgesamt angetan hatte bzw. hatte erleiden müssen"104.

Das Abendmahl ist ein Freundschaftsmahl. In ihm vereinen sich die "Freundnachbarn". Die Eucharistiefeyer hat nur als Gemeindefeier Sinn, nach der von Zwingli am häufigsten zitierten Bibelstelle, 1. Korinther 10, 16f.: "Denn ein Brot ist's, so sind wir viele ein Leib, dieweil wir alle eines Brotes teilhaftig sind". Die Prädikantenordnung von 1748 schärft noch einmal ein: "Es sollen auch alle gemeinengenossen gehalten seyn, an dem ort, da sie kirchspänig sind, ... das heil. abendmahl zu halten"105. Ausserhalb der Gemeinde zu kommunizieren, wird nur ausnahmsweise gestattet106. Man kann geradezu sagen: Im Abendmahl bekennen sich die "Gemeindegossen" zueinander, vereinigen sie sich zu einem Korpus, den man vielleicht die "spirituelle Gestalt der Kommune" nennen könnte, die sich als Sym-Pathie oder Freundschaft über die dingliche Gemeinde legt und sie zusammenhält. Das Abendmahl ist für die Gemeinde das "Fundament ihrer christlich-reformierten Existenz"107.

Das reformierte Gemeindegewohl erhält Züge eines bürgerlichen Schwörtags108. Wie am Schwörtag bezeugen die Genossen ihren Willen zur Gemeinschaft und zugleich zum Gehorsam gegenüber den sie regelnden Geboten. So kann das christliche Abendmahl in seiner oberdeutsch-zwinglischen Form einmal als Gelöbniß verstanden werden, Gottes Gebote zu halten109. Mit Heinz Schilling kann man deshalb sagen, die gesamte Kirchenzucht diene der Läuterung der Gemeinde im Blick auf das Gemeindegewohl110. Denn sie exekutiert Gottes Gebote, realisiert somit das Abendmahlsgelöbniß. Man kann aber statt der Vertikalen die horizontale Ebene des Abendmahles betrachten und die konstitutive Funktion des Abendmahls für die Kommune betonen. Es ist offensichtlich, dass das Abendmahl die christliche brüderliche Gemeinschaft des Ortes, d.h. die Freundschaft der Genossen bezeugt111. Gemeinsames Essen, die

Tischgemeinschaft stiftet die Familie, das Abendmahl erweitert diese gleichsam über die gesamte Lokalität hin - übrigens ein Hinweis darauf, weshalb verschiedene Gemeinden über den Weg der kirchlichen Separation auch verschiedene Abendmahlsgemeinschaften herzustellen trachten.

#### IV Fazit

Die chorgerichtliche Tätigkeit dient nicht nur der äusserlichen Konfliktregulierung. Sie geht über das, wobei ein weltliches Gericht stehenbleiben muss, hinaus und reinigt die Beziehungen, sofern sie erfolgreich ist, bis in die emotionale Sphäre hinein. Sie kann im günstigsten Falle gemeinschaftsbildend wirken. Jedenfalls ist es sehr schwer, im unmittelbaren Blick auf die Quellen die angebliche rein obrigkeitliche Rolle der Sittenzucht im Dienst eines abgehobenen, sogar absoluten Staats zu erkennen. Es scheint deshalb vordergründig zwingend, den Sonderstatus des "schweizerischen republikanischen" Berns zu akzentuieren. Dies ist eine mögliche Konsequenz. Inwieweit sie unumgänglich ist, muss die zukünftige Arbeit zeigen. Jedenfalls ist es schon ein tiefgreifender Unterschied zu deutschen Fürstentümern, wenn ein Staat wie der bernische als Hierarchie von Kommunen aufgebaut ist.

An dieser Stelle soll jedoch eine andere Möglichkeit vorgezogen werden. Wie anfangs referiert, kann nämlich mit einiger Berechtigung auch Bern über das Zentralstaatsmodell beschrieben werden. Steht es mit der Konfiguration Landes-herr-Untertanen nicht Württemberg näher als Emden? Wenn dennoch die lokalen Funktionen derart prägend sind, dann lässt sich das möglicherweise - wenigstens partiell - auf deutsche Fürstenstaaten übertragen. Steckt also nicht ein gut Stück "Stettlen" auch in den funktionierenden lokalen Kirchenorganen deutscher Territorien? Wenn aber in zwei Fällen<sup>112</sup> die "innergemeindliche Funktionalität"<sup>113</sup> so

deutlich hervortritt, dann ist es unabdingbar, ein eindimensionales Konzept von Sozialdisziplinierung fallenzulassen und das Eigengewicht der kommunalen Systemzwänge für die reformierte Kirche zu berücksichtigen: das Chorgericht ist ein Teil der notwendigen kommunalen Selbstregulation. Der Anteil der Obrigkeit soll deswegen nicht geleugnet werden. Doch ist vielleicht sichtbar geworden, dass das Chorgericht nicht nur Agent des Staates, sondern gleichermassen Agent der innerdörflichen/innerstädtischen Gemeindlichkeit ist.

#### Anmerkungen

1. Vgl. H. Schilling, Die Bedeutung der Kirchengzucht für die neuzeitliche Sozialdisziplinierung, Ms. für: Stände und Gesellschaft im Alten Reich. Deutsch-amerikanisches Kolloquium in Mainz, 17.-20. September 1986, S. 2.
2. Ich bin hier nicht mit Schilling einverstanden, der der Eliasschen oder der Weberschen Konzeption lediglich eine mittlere Reichweite zuspricht: H. Schilling, Bedeutung der Kirchengzucht, S. 2.
3. W. Hennis, Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks, Tübingen 1987, bes. S. 8ff.
4. Ebd., S. 32f.
5. Ebd., S. 79.
6. M. Weber. Die protestantische Ethik, hg. v. J. Winkelmann, 2 Bde (Taschenbücher Siebenstern 53 und 119), Gütersloh <sup>6</sup>1981 bzw. <sup>4</sup>1979.
7. M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders., Die protestantische Ethik, Bd.

- 1, S. 27-277, hier: S. 139. Vgl. S. 140: Hier spricht Weber von "methodisch rationalisierter ethischer Lebensführung".
8. G. Abramowski, Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses, Stuttgart 1966, S. 19.
9. M. Weber, Die protestantische Ethik, S. 130f.: Der Glaube muss "sich in seinen objektiven Wirkungen bewähren, um der certitudo salutis als sichere Unterlage dienen zu können: er muss eine 'fides efficax', die Berufung zum Heil ein 'effectual calling' sein ... Nur ein Erwählter hat wirklich die fides efficax, nur er ist fähig, vermöge der Wiedergeburt (regeneratio) und der aus dieser folgenden Heiligung (sanctificatio) seines ganzen Lebens Gottes Ruhm durch wirklich, nicht nur scheinbar gute Werke zu mehren". Vgl. zu diesem Komplex aus der Fülle der Literatur D. Käsler, Einführung in das Studium Max Webers (Beck'sche Elementarbücher), München 1979, S. 77-83.
10. Vgl. dazu bes. G. Schöllgen, Max Webers Anliegen. Rationalisierung als Forderung und Hypothek, Darmstadt 1985, S. 7-24, bes. S. 9.  
Zur Rationalisierung als dem Leitmotiv der Weberschen Forschungen (die Hennis herunterzuspielen versucht, obwohl seine Betonung der "Lebensführung" dazu nicht im Widerspruch steht) auch W. Schluchter, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Webers Gesellschaftsgeschichte (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 23), Tübingen 1979. Zum Verhältnis von modernem kapitalistischem Geist und protestantischer Ethik siehe auch D. Käsler, Einführung, S. 94f.
11. M. Weber, Die protestantische Ethik, S. 123 (Hervorhebung vom Verf.). Vgl. ebd., S. 345. Dazu auch R.

- Bendix, Max Weber, Das Werk. Darstellung. Analyse. Ergebnisse, München 1964, S. 53 und D. Käsler, Einführung, S. 85f.
12. Vgl. W. Schluchter, Rationalismus, S. 210.
  13. W. Abramowski, Geschichtsbild, S. 22. Vgl. S. 21 und 35 (zu den angelsächsischen Quellen).
  14. Das folgende nach N. Elias, Über den Prozess der Zivilisation, 2 Bde (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 158, 159), Frankfurt 1976, hier: Bd. 2, S. 312-341.
  15. N. Elias, Zivilisation, Bd. 2, S. 326. Vgl. S. 329, besonders S. 330: "es verfestigt sich eine eigentümliche Gewohnheitsapparatur in ihm [dem zivilisierten Menschen], ein spezifisches 'Über-Ich', das beständig seine Affekte im Sinne des gesellschaftlichen Aufbaus zu regeln, umzuformen oder zu unterdrücken trachtet".
  16. Zur Erwachsenenfunktion vgl. ebd., S. 329.
  17. Ebd., S. 320.
  18. Ebd., S. 7.
  19. Ebd., S. 343.
  20. Ebd. S. 346 [der Satz ist im Original ungrammatisch]. Vgl. insgesamt die Seiten 339-346. S. 339: "Zunächst sind es in der abendländischen Entwicklung bestimmte Ober- und Mittelschichtfunktionen, die von ihren Inhabern eine solche beständige, aktive Selbstdisziplinierung auf längere Sicht erzwingen".
  21. Ebd., S. 325.

22. Ebd., S. 8.
23. W. Schulze, Einführung in die Neuere Geschichte (UTB Wissenschaft 1422), Stuttgart 1987, S. 66. Ebd. auch zur Bedeutung des absolutistischen Staates.
24. G. Oestreich, Strukturprobleme des Absolutismus, in: Ders., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates, Berlin 1969, S. 179ff. Vgl. B. Oestreich, W. Schulze, Gerhard Oestreichs Begriff "Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit", in: Zeitschrift für Historische Forschung 14 (1987); knapp W. Schulze, Einführung, S. 66f.
25. W. Schulze, Einführung, S. 67.
26. H. Schilling, Bedeutung der Kirchenzucht, S. 3.
27. So P. Münch, Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel) (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 3), Stuttgart 1978, S. 183, Anm. 61.
28. M. Raeff, Der wohlgeordnete Polizeistaat und die Entwicklung der Moderne im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. Versuch eines vergleichenden Ansatzes, in: E. Hinrichs (Hg.), Absolutismus (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 535), Frankfurt 1986, S. 310-343, hier: S. 312.
29. Ebd. formuliert Raeff gar in einer Weise, als habe die Reformation die Kirche abgeschafft, wenn er schreibt: "Dadurch, dass die Reformation in den protestantischen Gebieten die überkommenen kirchlichen Institutionen abschaffte, dabei aber die ethischen Normen des Glaubens bekräftigte, ermutigte sie die weltlichen Mächte

in der Tat dazu, ihre Autorität auf alle Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens auszuweiten." Gleich anschliessend wird behauptet, die Kirche habe nicht länger ethische Kontrollen "vermittelt".

30. Ebd., S. 315f.
31. W. Schulze, Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert. 1500-1618 (Neue Historische Bibliothek 1268), Frankfurt 1987, S. 258.
32. N. Schindler, Spuren in die Geschichte der 'anderen' Zivilisation. Probleme und Perspektiven einer historischen Volkskulturforschung, in: R. van Dülmen, N. Schindler (Hgg.), Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert), Frankfurt 1984, S. 13-77, hier: S. 65.
33. Ebd., S. 64f.
34. Ebd., S. 76. Vgl. dazu auch W. Schulze, 16. Jahrhundert, S. 265.
35. R. Chartier, Phantasie und Disziplin. Das Fest in Frankreich vom 15. bis 18. Jahrhundert, in: R. van Dülmen, N. Schindler (Hgg.), Volkskultur, S. 153-176, hier: S. 175.
36. Ebd., S. 158, 162, 176.
37. P. Burke, Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der Neuzeit, Stuttgart 1981, S. 221. Vgl. - auch zum folgenden, was über die Volkskulturforschung gesagt wird - K. v. Greyerz, Religion und Gesellschaft in der frühen Neuzeit (Einführung in Methoden und Ergebnisse der sozialgeschichtlichen Religionsforschung), in: Religiosität - Frömmigkeit -

- Religion populaire (Veröffentlichungen der Schweizerischen Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, 3. Jg., Heft 3), Lausanne 1984, S. 13-36, hier: S. 21.
- Vgl. den Forschungsbericht von G. Lottes, Popular Culture in England (16.-19. Jahrhundert), in: Francia 11 (1984), S. 614-641.
38. J. Delumeau, Le catholicisme entre Luther et Voltaire (Nouvelle Clio 30 bis), Paris <sup>2</sup>1979.
39. R. Muchembled, Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècles), Paris 1978 - deutsch als "Kultur des Volks - Kultur der Eliten", Stuttgart 1982.
40. Vgl. K. v. Greyerz, Religion, S. 22-24.
41. Ebd., S. 24.
42. R. Muchembled, Culture populaire, S. 385. Vgl. S. 381-388 insgesamt.
43. W. Schulze, 16. Jahrhundert, S. 365.
44. Zuletzt W. Schulze, S. 268.
45. R. Weiss, Grundzüge einer protestantischen Volkskultur, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 1/2 (1965), S. 75-91. Vgl. Ders., Volkskunde der Schweiz, Erlenbach 1946.
46. C. Simon, Untertanenverhalten und obrigkeitliche Moralpolitik. Studien zum Verhältnis zwischen Stadt und Land im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel Basels, Basel 1981.

47. Ebd., S. 293.
48. Ebd., S. 250: "Die obrigkeitliche Moralpolitik erweist sich (gemessen an ihren Zielen) als weitgehend ineffizient".
49. M. Schär, Seelennöte der Untertanen. Selbstmord und Melancholie im alten Zürich 1500-1800, Zürich 1985, S. 166.
50. Ebd., S. 171 (Pfarrer als Statthalter der Obrigkeit), S. 203-213 ("Zähmung des Seelenlebens") und S.213-215 (direkter Anschluss an Elias: Entstehung des Gewissens).
51. G. Tobler, Staat und Kirche in Bern 1521-1527, in: Fs. G. Meyer von Knonau, Zürich 1913, S. 343-357, hier: S. 356f.
52. K. Guggisberg, Bernische Kirchengeschichte, Bern 1958, S. 176.
53. E. Walder, Reformation und moderner Staat, in: 450 Jahre Berner Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel (Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern 64/65), Bern 1980, S. 441-583, hier: S. 453f.
54. P. Bierbrauer, Korporative Freiheit und gemeindliche Integration. Der Freiheitsbegriff der Bauern im Berner Oberland (1300-1700), Diss. masch. Saarbrücken 1984, S. 377-379, hier: S. 379.
55. E. Walder, Reformation, S. 531f. Vgl. S. 473-475 und 530-537.
56. P. Bierbrauer, Freiheit, S. 435.

57. Ebd., S. 441. Vgl. die ähnliche, wenngleich stärker relativierende Argumentation bei E. Walder, Reformation, S. 530-537, bes. S. 536f.
58. Vgl. K. Guggisberg, Kirchengeschichte, S. 176-184.
59. Vgl. - auch als Beispiel für die Möglichkeiten einer nichtwissenschaftlichen, eher liebhaberischen Beschäftigung mit dem Thema - K. Gugger, Das Chorgericht von Köniz 1587-1852. Ein Beitrag zur Kirchen-, Orts- und Sittengeschichte, Köniz 1968, S. 9.
60. 11. Mai 1587 - Eegricht satzungen, in: Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen. Die Rechtsquellen des Kantons Bern VI, 2, bearb. v.H. Rennefahrt, Aarau 1961, S. 693-703 (nachstehend zitiert als SSR Bern und Bd. Nr.), hier: S. 694f. Vgl. als kurzen Überblick K. Guggisberg, Bernische Kirchengeschichte, S. 176-184.
61. Kirchengemeindearchiv (KGA) Stettlen.
62. K. Gugger, Köniz, S. 12.
63. Vgl. ebd., S. 11.
64. E. Walder, Reformation, S. 536.
65. Vgl. R. Feller, der Staat Bern in der Reformation (Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier der Bernischen Kirchenreformation 2), Bern 1929, S. 181.
66. Ebd.
67. Auf diese Gefahr weist sehr deutlich hin P. Münch, Kirchengucht und Nachbarschaft. Zur sozialen Problematik des calvinistischen Seniorats um 1600, in: E.W. Zeeden, P.Th. Lang (Hgg.), Kirche und Visitationswesen

- in Europa (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 14), Stuttgart 1986, S. 216-248.
68. Auszählung der Fälle in den Chorgerichtsmanualen [im folgenden abgekürzt CM] der Jahre 1600-1616 inklusive im Kirchgemeindearchiv (KGA) Stettlen.
  69. Aus den durchaus zahlreichen Fällen sei nur ein Beleg angeführt: KGA Stettlen, CM 23.7.1609.
  70. Beispielsweise und stellvertretend KGA Stettlen, CM 10.9.1609 (ein Fall von Gotteslästerung).
  71. KGA Stettlen, ausgezählt für 1621-1635. Ab 1630 sinkt die Rate, so dass insgesamt ein Durchschnitt von neun Fällen entsteht.
  72. KGA Stettlen, CM 1641-1651.
  73. KGA Stettlen, CM 1646.
  74. KGA Stettlen, CM 5.1.1651.
  75. in: SSR Bern, Bd. VI, 2, S. 840-850.
  76. Ebd., S. 849f. Überschriebene Zeichen werden nebeneinander gesetzt.
  77. K. Guggisberg, Kirchengeschichte, S. 281.
  78. Ebd., S. 282f.
  79. SSR Bern, Bd. VI, 1, S. 609-654, hier: S. 612.
  80. Erneuert 1550 und 1573 - vgl. SSR Bern, Bd. VI, 2, S. 826.

81. Ebd., S. 827.
82. W. Pfister, Das Chorgericht des bernischen Aargaus im 17. Jahrhundert, Diss. phil. Zürich, Aarau 1939, S. 49.
83. Nach A.J. Gurjewitsch, Mittelalterliche Volkskultur. Probleme der Forschung, Dresden 1986 (russisch 1981), S. 303.
84. 10.7.1786 - Bettagsmandat des Berner Rates, abgedruckt in: Berner Landbote 19/1986: 19.9.1986.
85. Zitate nach K. Gugger, Köniz, S. 76. Hervorhebung vom Verf.
86. H. Schilling, reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emders Presbyteriums in den Jahren 1557-1562, in: W. Ehbrecht, H. Schilling (Hgg.), Niederlande und Nordwestdeutschland. Studien zur Regional- und Stadtgeschichte Nordwestkontinentaleuropas im Mittelalter und in der Neuzeit, Köln, Wien 1983, S. 261-327, hier: S. 275.
87. Die betont schon K. Gugger, Köniz, S. 102 zu Recht.
88. Auszählung der Delikte in den Chorgerichtsmanualen im Kirchengemeindearchiv Stettlen (in Arbeit). Danach auch die weiteren Angaben.
89. Ich verdanke die Angaben Peter Hostettler, der mir seine Strichlisten freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.
90. W. Pfister, Chorgericht Aargau, Tabelle 2-4.
91. H. Schilling, Reformierte Kirchenzucht, S. 310.

92. Vgl. ebd. die Zahlenangaben zu den Einzeldelikten.
93. KGA Stettlen, CM 14.3.1733. Es geht dabei unter anderem um Beleidigungen. Rohl hat Schöni "tonnersbub" genannt, worauf er "wegen aussgegossener schwären fluchenworts gott u. die ehrbarkeit um verzeihung gebätten." Bei der heiligen Zeit, die bevorsteht, handelt es sich um Pfingsten, einen der vier Abendmahlsfeiertage.
94. KGA Stettlen, CM 26.7.1607.
95. K. Gugger, Köniz, S. 102.
96. Ebd., S. 103.
97. Ebd.
98. KGA Stettlen, CM 12.12.1602. Das Chorgericht droht mit einer Weiterleitung der Sache an Bern.
99. KGA Stettlen, CM 12.1.1651. Es handelt sich übrigens um das Freundschaftsgelöbnis, das den Streit der Tochter des alten Pfarrers mit Gemeindeangehörigen beendet. Anklänge an Bundesgelöbnisse (man denke etwa an den berühmten Rütli-Schwur) kommen möglicherweise nicht von ungefähr, desgleichen die gewisse Parallelität zu Urfehden, die auch die Aufgabe haben, Feindschaft zu beenden.
100. SSR Bern, Bd. VI, 2. S. 842.
101. Für die Interpretation sind wichtig D.W. Sabeau, Power in the Blood. Popular culture and village discourse in early modern Germany, Cambridge u.a. 1984, bes. S. 37-60: "Communion and community: The refusal to attend the Lord's Supper in the sixteenth century" und H. Schilling, Reformierte Kirchengenossenschaft, S. 272-276.

102. Wörtlich übersetzt aus D.W. Sabeau, Power, S. 46. Auf den konstruierten Gegensatz in diesem Punkt zwischen der Deutung des Pfarrers und der der Gemeinde gehe ich nicht ein.
103. H. Schilling, Reformierte Kirchenzucht, S. 274.
104. Ebd., S. 275.
105. SSR Bern, Bd. VI, 1., S. 620.
106. Ebd., S. 621f.
107. H. Schilling, Reformierte Kirchenzucht, S. 273.
108. Eine erste Annäherung an das Phänomen des reformierten Gemeindemahls als "coniuratio" bei H.R. Schmidt, Die Häretisierung des Zwinglianismus im Reich seit 1525, in: P. Blickle (Hg.), Zugänge zur bäuerlichen Reformation. Zürich 1987, S. 219-236, hier: S. 231-236.
109. Ebd., S. 234-236.
110. H. Schilling, Reformierte Kirchenzucht, S. 274.
111. Vgl. den Ansatz ebd., S. 272-276: "Die Reinheit der Abendmahlsgemeinde als Grundgedanke der Kirchenzucht".
112. Emden lässt sich praktisch nicht in das Modell einer obrigkeitlichen Sozialdisziplinierung einpassen. So H. Schilling, Reformierte Kirchenzucht, S. 273. Siehe auch Ders., Bedeutung der Kirchenzucht, bes. S. 2-6.
113. H. Schilling, Bedeutung der Kirchenzucht, S. 6. Schillings Bedenken, die er zu Recht gegen eine Integration einer Freiwilligkeitskirche in das Sozialdisziplinierungskonzept formuliert hat (Reformierte Kirchenzucht,

S. 273, 275 und 326; vgl. Bedeutung der Kirchengzucht,  
S. 4-6 und 8), ermutigt diese konzeptionellen Überlegun-  
gen, die aber über Schilling hinausgehen.

Dr. Peter Biederauer, Martin-Luther-Straße 12,  
D-5500 Saarbrücken

Karl Kuhnmann, Miltnerstraße 7, D-7150 Konstanz

Herrn Dr. Hans R. Guggenberger, Brudersholzerstraße 10,  
CH-4052 Basel

Peter Kamber, Winterthurerstraße 346, CH-8005 Zürich

Hans von Rütze, Altonbergstraße 120, CH-3015 Bern

Dr. Heinrich Richard Schmidt, Hinterhausstraße 1,  
CH-3075 Rüschegg