

<b>Zeitschrift:</b>	Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte = Société Suisse d'Histoire Economique et Sociale
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte
<b>Band:</b>	3 (1984)
<b>Artikel:</b>	Religion und Gesellschaft in der frühen Neuzeit : Einführung in Methoden und Ergebnisse der sozialgeschichtlichen Religionsforschung
<b>Autor:</b>	Greyerz, Kaspar von
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-5472">https://doi.org/10.5169/seals-5472</a>

### 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:** 16.02.2026

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

## RELIGION UND GESELLSCHAFT IN DER FRÜHEN NEUZEIT

### (EINFÜHRUNG IN METHODEN UND ERGEBNISSE DER SOZIALGESCHICHTLICHEN RELIGIONSFORSCHUNG)<sup>1</sup>

KASPAR VON GREYERZ

Die Rolle der Religion in der vorindustriellen Gesellschaft Europas kann wohl kaum überschätzt werden. Sie beschränkte sich keineswegs auf das, was sich im Raum und Rahmen der Kirche oder sektiererischer Konventikel abspielte. Trotzdem ist die historische Beschäftigung mit Religion lange nahezu ausschliesslich von Kirchenhistorikern und vergleichenden Religionswissenschaftlern betrieben worden. Insbesondere im deutschsprachigen Raum haben sich bis heute weder die historische Frömmigkeitsforschung noch die beinahe ausschliesslich gegenwartsbezogene Religionssoziologie aus der gewollten oder auch ungewollten Umarmung durch Kirche und Theologie zu lösen vermocht. Wenn auch nicht zu bestreiten ist, dass dieser Verbindung durchaus ansprechende Resultate entwachsen sind, so muss doch aus sozialgeschichtlicher Sicht betont werden, dass diese Früchte der

1) Ueberarbeitete Fassung des am 11. November 1983 in Bern gehaltenen Vortrages. Der Text wurde nur dort mit Anmerkungen versehen, wo sich der Nachweis nicht unmittelbar aus dem Anhang (Auswahl aus der verwendeten Literatur) ergibt; die Kurztitelangaben in den Anmerkungen verweisen auf den Anhang. Einzelne der hier in erweiterter Fassung vorgetragenen Ueberlegungen sind in meiner Einleitung (Introduction) zu dem von mir herausgegebenen Sammelband, Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800, London 1984 (im Druck), enthalten; dort finden sich auch zusätzliche Nachweise.

Forschung durch ein Vorverständnis von Religion als Kirchlichkeit erkaufte wurden. Damit aber verzichteten beide Teildisziplinen von vornherein auf eine gesamtgesellschaftliche Perspektive.

Die Aufgabe der Sozialgeschichte der Religion ist dagegen die historische Erforschung der Funktion und Bedeutung von Religion innerhalb eines gesamtgesellschaftlichen Bezugsrahmens. Das will freilich nicht heissen, dass zwischen ihr und der Kirchen- und traditionellen Frömmigkeitsgeschichte ein eigentliches Konkurrenzverhältnis besteht. Vielmehr sucht die Sozialgeschichte der Religion den Befund dieser benachbarten Teildisziplinen kritisch zu ergänzen, indem sie ihr Erkenntnisinteresse nicht nur kirchlichem Leben im weitesten Sinne, sondern auch der Funktion und Bedeutung des Sakralen im Alltag des Gemeinen Mannes zuwendet; indem sie die Frage, welche gesamtgesellschaftliche Bedeutung und Funktion kirchlich sanktionierten Lehren und Verhaltensanweisungen in der Vergangenheit zukam, mit der ebenso wichtigen Frage verbindet und kontrastiert, inwiefern religiöse Alltagserfahrung dem sozialen Verhalten der Massen Gestalt zu verleihen vermochte; indem sie schliesslich auch die von Kirchenhistorikern oft vernachlässigte Frage nach dem Einfluss gesellschaftlicher Faktoren auf religiöse Haltung und Verhalten von Individuen und Gruppen näher untersucht.

Richard van Dülmen hat darauf hingewiesen, dass sich die Sozialgeschichte der Religion nicht traditioneller Religionsbegriffe bedienen kann. So richtig ich diese Einsicht halte, so wenig erlaubt mir die mir hier gestellte Aufgabe, auf neuere Definitionsversuche, die einer ausführlichen Diskussion bedürften, einzugehen. Wichtig scheint mir zunächst nur die Feststellung, dass im Rahmen einer sozialgeschichtlichen Betrachtung durchwegs von der Historizität des Religiösen auszugehen ist. Diese einleitende Feststellung scheint mir notwendig, auch auf die Gefahr hin, dass ich damit bei einigen Lesern offene Türen einrenne, denn nach wie vor herrscht nicht nur unter Kirchenhistorikern, - ich denke dabei etwa an Steven Ozment oder Gerhard Müller -, sondern zum Teil auch unter Sozialhistorikern, wie noch zu zeigen sein wird, etwelche begriffliche Verwirrung, wenn es um die Frage der Historizität des Religiösen geht<sup>2</sup>.

2) Für eine ausführlichere Darstellung dieses Sachverhaltes, vgl. meinen Aufsatz: Stadt und Reformation. Stand und Aufgaben der Forschung. Demnächst in: Archiv für Reformationsgeschichte, 78, (1985).

Meine weiteren Ausführungen gliedern sich in drei Abschnitte. In einem ersten, vor allem theoretischen Teil zum Thema "*Religion als kulturelles Phänomen*" stelle ich ein historisch-anthropologisches Verständnis von Religion zur Diskussion und beziehe in diese Diskussion die Erörterung grundsätzlicher methodologischer Probleme mit ein, die sich aus der Anwendung funktionalistischer und strukturalistischer Ansätze ergeben. Der zweite Abschnitt ist dem Thema "*Die Reform der Volkskultur*" gewidmet, d.h. der Frage des Verhältnisses von Laien- und Gelehrtenkultur bzw. von *religion populaire* und *religion des élites* in der frühen Neuzeit. Der dritte Teil trägt den Titel "*Religion und soziale Kontrolle*". Er überschneidet sich zum Teil thematisch mit dem vorangegangenen Abschnitt und gilt der Vertiefung und Konkretisierung desselben. Unter dieser dreifachen Themenstellung sollen in der Folge einige der mir wichtig scheinenden Aspekte und Probleme der neueren Forschung angesprochen und diskutiert werden.

### 1. Religion als kulturelles Phänomen

Es gibt wohl nur wenige Sozialhistoriker, die bestreiten würden, dass Religion ein kulturelles Phänomen ist. Wo die Sozialgeschichte der frühen Neuzeit, wie vor allem in Frankreich, England und den Vereinigten Staaten, sozialanthropologische Impulse in sich aufgenommen hat, kann in diesem Punkte sogar von einem weitgehenden Konsens die Rede sein. So hat etwa der britische Sozialanthropologe Evans-Pritchard, dessen Werk einen prägenden Einfluss auf Keith Thomas' nun schon klassisch zu nennende Studie "*Religion and the Decline of Magic*" (1971) ausgeübt hat, mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass wir "*Religiöses (religious facts)* im Rahmen der Totalität der entsprechenden Kultur und Gesellschaft" zu erforschen haben. In ähnlicher Weise hat sein amerikanischer Kollege Clifford Geertz von "*religion as a cultural system*" (Religion als kulturelles System) gesprochen. Brüchig wird dieser Konsens aber bereits, wenn das zugrundeliegende Konzept von "Kultur" näher beschrieben und definiert werden soll. Das Angebot sich zum Teil gegenseitig ausschliessender Definitionen ist schlicht überwältigend. Die wenigsten Fallstricke unter den mir bekannten Definitionen enthält der von Peter Burke in seinem Buch zur Volkskultur der frühen Neuzeit vorgeschlagene, rein deskriptive Begriff von Kultur als einem "*System kollektiver*

*Sinngehalte, Einstellungen und Werte sowie der symbolischen Formen (Darbietungen und Artefakte), in welchen sie sich ausdrücken oder verkörpern*<sup>3</sup>.

Eine eigentliche Zusammenarbeit von Sozialanthropologie und Sozialgeschichte ist aber nur dort möglich, wo - wie vor allem in England und den USA - Sozialhistoriker ihren Forschungen einen offenen und instrumentalisierten Kulturbegriff zugrundelegen. Dagegen fühlen sich zahlreiche französische und deutsche Historiker bis heute einem restriktiven Konzept verpflichtet, welches die wertende Unterscheidung zwischen "Kultur" und "Zivilisation" impliziert. Es gehört zu den wesentlichen Eigenschaften dieses Konzepts, dass seine Anwendung in der Sozialgeschichte den historischen Befund verengt, weil die ihm entsprechende Vogelperspektive dazu verleitet, die Religion des Volkes implizit oder auch explizit als Aberglauben von wahrer, d.h. zivili-satorisch bedeutsamer Religion zu unterscheiden<sup>4</sup>. Diese Sicht der Dinge ist nach wie vor gang und gäbe in der deutschsprachigen historischen Frömmigkeitsforschung. Zugespitzt gesagt unterscheidet sich diese heute wohl in ihren ideologischen Prämissen, nicht aber in ihren methodologischen Voraussetzungen, wesentlich von der Forschung der dreissiger Jahre, als man "*in Deutschland glaubte, eine besondere «Volksfrömmigkeit» diagnostizieren zu sollen, die dazu diene, «die religiösen Befürfnisse der ewig primitiven Menge» [Albrecht Jobst] zu erfüllen*"<sup>5</sup>. Umgekehrt entspricht es auch diesem dichotomisch-wertenden Kulturverständnis, dass mit dem Alltag des Gemeinen Mannes häufig nicht die Religion, sondern eher der Begriff der "Frömmigkeit" assoziiert wird. Dagegen ist m.E. nur dann aus sozialgeschichtlicher Sicht nichts einzuwenden, wenn Frömmigkeit in der Tat als integraler Aspekt von Religion und Religiosität begriffen, und Religion damit implizit als ein historisch sowohl verstehbares wie erkläbares, kulturelles Phänomen verstanden wird.

Ein zweiter, hier anzusprechender Problembereich verbirgt sich in dem sozialgeschichtlicher Forschung zugrundegelegten Vorverständnis des Verhältnisses

3) BURKE, Helden, Schurken und Narren, S. 11.

4) Vgl. KORFF, Kultur, S. 27 ff; DAVIS, Some tasks, S. 307-309.

5) MOLITOR, Frömmigkeit, S. 1.

von Kultur und Gesellschaft. Soll Kultur als blosse Spiegelung gesellschaftlichen Lebens verstanden werden und Religion als kulturelles Phänomen damit implizit - im Sinne Emil Durkheims - als rituelle, symbolische Projektion der sozialen Sphäre? Sicherlich wird diese Sicht historischer Komplexität nur teilweise gerecht, hat sich doch Religion gerade in der frühen Neuzeit, zum Beispiel im Rahmen der Reformation und des Bauernkriegs, auch als Kraft erwiesen, die von sich aus sozialen Wandel bewirken konnte. Ich teile deshalb die u.a. von Natalie Davis mit Nachdruck vertretene Auffassung, dass die Sozialgeschichte der frühen Neuzeit von einem gewissermassen dialektischen Hin und Her zwischen Kultur und Religion einerseits und der Gesellschaft andererseits auszugehen hat. Anders als Natalie Davis neigen andere amerikanische Sozialhistoriker, wie etwa Donald Weinstein und Rudolph Bell und, wenigstens ansatzweise, wohl auch Richard Trexler, eher der Ansicht Durkheims zu.

Die Frage des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft ist unentwirrbar mit einem grundsätzlichen konzeptionellen Problem der Religionsgeschichte verwoben, welches sich jeglicher quellenkritischen Klärung entzieht<sup>6</sup>, mit der Frage nämlich, ob Religion entweder als Sinnssystem und Glaubensgebäude, das symbolisch in Ritualen seinen Ausdruck findet, oder aber ausschliesslich blass als von bestimmten sozialen Gruppen praktiziertes rituelles Verhalten verstanden werden soll. Diese Frage bewegt zur Zeit die von kultur- und sozialanthropologischen Vorstellungen besonders stark beeinflusste anglo-amerikanische Forschung. Im Zentrum der Frage steht das Problem der Legitimität psychologischer und insbesondere sozialpsychologischer Interpretation der Quellen. Während William Bouwsma, Jean Delumeau und Hartmut Lehmann den sozialpsychologischen Faktor "Angst" in ihre Untersuchungen einbeziehen, hat sich der amerikanische Mediävist und Renaissanceforscher Richard Trexler resolut einem rein behaviouristischen Ansatz verschrieben, mit der Begründung, historische Religionsforschung lasse sich nur unter expliziter Vermeidung "*a-prioristischer psychologischer Annahmen*", d.h. nur als historische Verhaltensforschung, betreiben; in komplexen Gesellschaften, womit zum Beispiel das von ihm eingehend untersuchte Florenz der Renaissancezeit gemeint ist, existiere Glaube allein in dessen sozialem und rituellem Vollzug. Da-

6) LARNER, Crimen exceptum, S. 66 und 74; SCRIBNER, For the sake, S. 95.

gegen hat sich etwa Christina Larner für die Annahme einer gewissen Autonomie frühneuzeitlicher Glaubenssysteme ausgesprochen und hat in diesem Zusammenhang das wichtige Argument ins Feld geführt, der Rückgang der Hexenverfolgungen im späteren 17. Jahrhundert sei weder auf einen starken Industrialisierungsschub, noch auf neue Errungenschaften und Fortschritte in der Wissenschaft und im Rechtsdenken der Zeit zurückzuführen<sup>7</sup>.

Damit wird natürlich - um auf einen dritten Problembereich zu sprechen zu kommen - in aller Deutlichkeit die Frage nach dem Verhältnis von Religion zu sozialen Strukturen berührt. Die Erörterung dieser Frage macht zugleich die Grenzen der Zusammenarbeit zwischen Geschichtswissenschaft und struktureller Anthropologie deutlich. Wenn Jean-Claude Schmitt, ein dezidierter Vertreter der sog. *Nouvelle Histoire*, sich polemisch gegen die verbreitete Annahme ausspricht, auf verschiedenen historischen Entwicklungsstufen der Volkskultur liessen sich Reliktbestände älterer Glaubenssysteme und Rituale ausmachen, so fordert er gleichzeitig, dass Religiöses ausschliesslich als Funktion derjenigen historisch-sozialen Strukturen, in die es jeweils eingebettet ist, interpretiert werden soll. Aber diese Strukturen sind für den Historiker nicht in seinen Quellen vorgezeichnet, und wenn sie in der Tat in dem von Schmitt implizierten Sinne vorgegeben wären, würde jegliche historische Erklärung kulturellen Wandels und mithin des Wandels religiöser Vorstellungen und Verhaltens verunmöglicht. Das Schreckgespenst der "*histoire immobile*" würde zur Realität. Tatsächlich bedarf die Sozialgeschichte für den Dialog mit anderen Sozialwissenschaften, wie Reinhard Koselleck zurecht gefordert hat, dringend einer "*Theorie der historischen Zeiten*"<sup>8</sup>.

Kultureller Wandel ist in der Tradierung von kulturellen und religiösen Sinngehalten und Verhaltensformen von Generation zu Generation angelegt. Freilich bleiben konkrete historische Erklärungsversuche solchen Wandels nicht immer unanfechtbar. So wurde zum Beispiel der englische Historiker Keith Thomas von der amerikanischen Anthropologin Hildred Geertz dafür in

7) LARNER, ebda., S. 74; zu dieser Frage siehe auch die Forschungsdiskussion bei MIDELOFT, Witchcraft, S. 193.

8) KOSELLECK, Wozu noch Historie?, S. 31-32.

die Schranken verwiesen, dass er in seinem wegweisenden Werk "*Religion and the Decline of Magic*" Volksglauben primär im Sinne einer psychologischen Zwecksetzung, nämlich als Mittel zur Erfüllung individueller emotionaler Bedürfnisse interpretiere, und dass er sich dadurch in die Gefahrenzone eines fragwürdigen psychologischen Reduktionismus begeben habe. Geertz betonte, dass die Kraft z.B. des Glaubens an astrologische Voraussagen oder an göttliche oder übernatürliche Vor- und Wunderzeichen nicht in der zu meisternden Bedrohung oder Kontingenz selbst begründet sei, sondern vielmehr im Glauben an die Wahrheit solcher Prophezeiungen und Zeichen. Wenn Hildred Geertz damit völlig zurecht eine historisch-funktionale Reduktion des Religiösen anprangert, so ergibt sich aus ihrer weiteren Kritik an Thomas' Werk die Frage, ob diese nicht letztlich auf einem strukturell-anthropologischen Religionsbegriff beruht, der nicht zuletzt durch die Praxis der anthropologischen Feldstudie geprägt ist, und sich in blos bedingter Weise dazu eignet, den Wandel religiöser Sinngehalte und Verhaltensformen historisch zu erklären. So kann etwa die sich noch in ihren Anfängen befindende sozialgeschichtliche Erforschung der im Laufe des 18. Jahrhunderts auf breiterer Basis einsetzenden Säkularisierung, sofern sie nicht blos beschreiben, sondern auch erklären will, nicht von vornherein auf struktur-übergreifende Erklärungsmodelle und -hypothesen verzichten.

In der deutschsprachigen Sozialgeschichte findet das Problem der funktionalen Reduktion des Religiösen die ihm zwar diametral entgegengesetzte, aber meines Erachtens nicht weniger problematische Entsprechung in einem Phänomen, das ich - in Ermangelung eines besseren Begriffs - als funktionale Hypostasierung bezeichnen möchte. In einer in anderer Hinsicht wegweisenden Fallstudie zum Thema "*Konfessionskonflikt und Staatsbildung*" im späteren 16. und frühen 17. Jahrhundert, in der Heinz Schilling "die Art und Weise der Vermittlung zwischen den religiös-kirchlichen und den politischen und sozialen Elementen des Frühneuzeitlichen Gesellschaftssystems zu ergründen sucht", wird, trotz der abschliessenden Feststellung, die Untersuchung sei "insgesamt der funktionalen Methode gefolgt" und habe "die Frage nach der Qualität des Religiösen und der Konfessionen bewusst ausgeklammert", eine "unabgeleitete Qualität der religiösen und kirchengeschichtlichen Entwicklungen" postuliert. In der Tat versteht Schilling Religion als den gegenüber allen sozialen Impulsen immunen Kern des Frühneuzeitlichen Gesellschaftssystems.

Besonders deutlich wird dies in seiner Behauptung, dass soziale und politische Momente diesem Kern blos "ankristallisiert" waren<sup>9</sup>.

Schillings Interpretament ist kein Einzelfall. Die von ihm vertretenen Ansichten sind bis heute in der deutschsprachigen historischen Frömmigkeitsforschung sehr verbreitet und sind auch in den Arbeiten anderer deutscher Sozialhistoriker implizit angelegt.

Nicht allein aus der funktionalen Reduktion des Religiösen, sondern auch aus dessen funktionaler Hypostasierung ergeben sich schwerwiegende interpretatorische Probleme, entweder dadurch, dass sich das Religiös-Sakrale unter der Hand in seine vermeintlichen individualpsychologischen Ursprünge verflüchtigt, oder aber dadurch, dass es im hermeneutischen Vorgriff derart zentral gesetzt wird, dass es sich dem Versuch historischer Erklärung entzieht. Damit soll freilich keineswegs der Eindruck entstehen, es handle sich bei der sozialgeschichtlichen Religionsforschung um eine rein analytisch-erklärende Teildisziplin. Ich hoffe im Gegenteil in diesem ersten Teil meiner Ausführungen deutlich gemacht zu haben, dass sich der Sozialhistoriker, der sich mit Religion und Frömmigkeit beschäftigt, nicht in übersteigertem Vertrauen auf die Kraft der ihm zur Verfügung stehenden kausal-analytischen Kriterien um die sich deutlich stellenden hermeneutischen Fragen herummogeln darf<sup>10</sup>.

## 2. Die Reform der Volkskultur

Die Diskussion des Verhältnisses von etablierter Kultur und Religion und der Kultur und Religion des Gemeinen Mannes im vorindustriellen Europa hat in

9) SCHILLING, 1981, S. 15, 387, 365, 141. Ich möchte ausdrücklich betonen, dass sich die hier geübte Kritik ausschliesslich auf die methodologische Grundlegung der Arbeit Schillings bezieht. Ansonsten gelangt Schilling in seiner Studie zu beachtlichen Resultaten. Vgl. dazu die forschungsgeschichtliche Diskussion in GREYERZ, Stadt und Reformation (wie Anm. 2).

10) Zur Frage des Stellenwerts der Hermeneutik in der anthropologisch ausgerichteten Sozialgeschichte, vgl. den demnächst erscheinenden Aufsatz von Hans MEDICK, Missionare im Ruherboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte. In: Geschichte und Gesellschaft, Jg. 10., Heft 3, 1984.

letzter Zeit einigermassen verwirrende Formen angenommen und kann daher hier nur stark verkürzt wiedergegeben werden. Auffällig daran ist zunächst vor allem die vorherrschende Begriffsvielfalt. Es ist gleichzeitig die Rede von Eliten- und Volksreligion, Gelehrten- und Laienreligion (*lay and learned religion*), von "*religion officielle et populaire*", ganz zu schweigen vom begrifflichen Reichtum, der in der historischen Frömmigkeitsforschung ("*dévotion*", Spiritualität, usw.) anzutreffen ist. Angesichts dieser Begriffsvielfalt haben einzelne Historiker, wie zum Beispiel Carlo Ginzburg und Richard Trexler, den völligen Verzicht auf den Begriff "*popular religion*" bzw. "*religion populaire*" vorgeschlagen, und Natalie Davis hat kürzlich einen Aufsatz unter dem programmatischen Titel "*From «popular religion» to religious cultures*" erscheinen lassen<sup>11</sup>. Trotz der sich damit ankündigenden Skepsis gehe ich in der Folge von der anglo-amerikanischen Diskussion entliehenen Unterscheidung zwischen Gelehrten- und Volksreligion aus. Ich bin mir dabei der Unschärfe dieses Begriffspaares bewusst, meine aber, dass es für die Betrachtung der nach-reformatorischen bzw. nach-tridentinischen Verhältnisse und Vorgänge ein nützliches heuristisches Instrument abgibt.

Die protestantische Reformation und die katholische Reform und Gegenreformation des 16. und frühen 17. Jahrhunderts zeitigten langfristig gesehen nachhaltige Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Gelehrten- und Volkskultur. Diese Auswirkungen sind von Peter Burke als ein Versuch der "*Reform der Volkskultur*" bezeichnet worden, womit die Reformversuche gemeint sind, "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>12</sup>. Vor allem Kirche und Staat, aber nicht nur diese beiden Institutionen, versuchten seit dem 16. Jahrhundert, dem Volk einen rationaleren Glauben - wobei ich Rationalität nicht wertend, sondern im Sinne von

11) Vgl. das Diskussionsprotokoll "Les interprétations de la notion de 'Religion populaire'". In: La Religion populaire, S. 393 ff; dort S. 399 der Diskussionsbeitrag C. Ginzburgs; TREXLER, Reverence; DAVIS, From "popular religion", wobei die Autorin freilich nicht auf den der französischen Forschung entliehenen und eher unscharfen Begriff der "popular classes" verzichten will.

12) BURKE, Helden, Schurken und Narren, S. 221.

Herrschaftsrationalisierung verstehe - und mittels Moralpolitik - um einen jüngst von Christian Simon geprägten Begriff zu verwenden - eine erhöhte Sozialdisziplin zu verpassen. Traditionelle Erscheinungen der Volkskultur und -religion, wie z.B. die Fasnacht, Karneval und Charivarist, wurden zunehmend censuriert und zuweilen auch völlig unterdrückt. Das blühende Bruderschaftswesen in Städten und Dörfern, ein traditionelles Bindeglied zwischen Kirche, Kirchengemeinde und politisch verfasster Gemeinde, wurde durch die Reformation weitgehend abgeschafft und erlitt auch in katholischen Gegenden im Anschluss an das tridentinische Konzil tiefgreifende Veränderungen. Gerade die schweizerische Reformation beinhaltete, wie es etwa Richard Weiss betont hat, den Versuch eines besonders radikalen Bruches mit der überkommenen Volkskultur.

Wenn auch über diese Fragen in der Forschung ein weitgehender Konsens besteht, so ist damit freilich nur *eine* Seite des Verhältnisses zwischen gelehrter und Volkskultur angesprochen. Der hier sehr knapp skizzierte Gesamteindruck hat insbesondere französische und italienische Forscher, wie etwa Jean Delumeau, Robert Muchembled und, zumindest in Ansätzen, auch Carlo Ginzburg, veranlasst, das Verhältnis von gelehrt und Volkskultur in der frühen Neuzeit als ziemlich unversöhnliches darzustellen. Diese Sicht der Dinge birgt freilich Gefahren in sich, weil ihre Verfechter dazu neigen, Volkskultur zu nivellieren und die innerhalb derselben existierenden kulturellen Spannungen zu übersehen. Zweitens erschwert sie die Untersuchung der zweifelsohne vorhandenen Berührungs punkte und Zonen gegenseitiger Beeinflussung und Durchdringung beider Kulturen und Religionen. In einer Untersuchung der Kanonisierungen von Heiligen in der nach-tridentinischen Zeit und in seiner Kritik der sog. Akkulturationsthese hat Peter Burke deshalb die Beziehung beider Kulturen und Religionen als permanentes Verhandlungsverhältnis zwischen Zentrum und Peripherie dargestellt. Diese Darstellung deckt sich weitgehend mit dem Befund der interessanten historisch-anthropologischen Forschungen von William Christian zur Heiligenverehrung, und insbesondere zu der stark lokal geprägten Tradition sog. Gelöbnistage, in Kastilien im 16. und 17. Jahrhundert. Ich sehe daher keinen zwingenden Grund, mit Carlo Ginzburg mit der von ihm selbst an anderem Orte widerlegten Behauptung einig zu gehen, Volkskultur sei ein Resultat ihrer Unterdrückung und existiere nicht neben oder ausserhalb dieser Unterdrückung.

In einer bekannten, 1963 erschienenen und nicht unumstrittenen Studie zu "Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age", kam Jacques Toussaert zum Ergebnis, dass der Grossteil der Flamen des 15. Jahrhunderts überwiegend vor-christlichen und sogar heidnischen Glaubens war. Nicht zuletzt unter dem Einfluss der Forschungen Toussaerts hat seither Jean Delumeau die These verfochten, dass die beiden katholischen und protestantischen Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts einen längerfristigen Prozess der Christianisierung in die Wege geleitet hätten. Delumeau verwirft die gängige Vorstellung des christlichen Mittelalters als Legende, - jedenfalls im Blick auf die Religion des Volkes. Die Volksmassen ("les masses populaires") des frühneuzeitlichen Europas wurden - nach Delumeau - überhaupt erst durch die sich gegenseitig ergänzenden, im grossen Maßstab angelegten Kampagnen der Massenmissionierung durch die katholischen und protestantischen Kirchen des 16. und 17. Jahrhunderts zum christlichen Glauben konvertiert. Ob diese Konversion seitens der Betroffenen bloss aus Zwang oder auch aus innerer Ueberzeugung erfolgte, bleibt freilich unklar, wenn Delumeau die sog. Entchristianisierung ("déchristianisation") des 18. Jahrhunderts als blossen Rückgang des allgemeinen Konformismus bezeichnet, der durch die zunehmend laxere Kontrolle seitens der Kirche erleichtert worden sei. Dagegen hat Michel Vovelle 1973 in einer sorgfältigen und methodisch bahnbrechenden Studie für die Provence eine relative Autonomie dieses Vorganges nachgewiesen, der zudem - nach Vovelle - kaum durch die Aufklärungskultur der Gelehrten beeinflusst wurde.

In seinen Beiträgen zur Erforschung der Entchristianisierungswellen der Revolutionszeit hat Michel Vovelle dann ein viel komplexeres Bild der im Frankreich des späten 18. Jahrhunderts bestehenden Situation entworfen. Er unterscheidet zwischen zwei parallel laufenden "mouvements populaires" des Widerstandes gegen und der Befürwortung der Entchristianisierung. Die von breiten Bevölkerungsschichten getragene sog. "déchristianisation" des Revolutionsjahres II, die nicht identisch war mit der von Robespierre und seinen Anhängern propagierten Kampagne, muss - nach Vovelle - als die letzte grosse Manifestation plebeischer Kultur des Ancien Régime interpretiert werden und als ein Racheakt dieser Kultur gegen die ihr durch die "conquête tridentine" auferlegten Disziplinierungsmassnahmen. (Es sei hier nur am Rande vermerkt, dass ich die Begriffe "christianisation" und "déchristianisation" aus verschiedenen Gründen für nicht unproblematisch halte).

Eine stark pointierte Version der Thesen Jean Delumeaus, allerdings unter Einschränkung auf den katholischen Bereich, ist seither von Robert Muchembled in die Diskussion eingeführt worden. Der Ausbau des staatlichen Absolutismus und die Auswirkungen der tridentinischen Reform konvergierten 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 blass oberflächlich christianisierte und im Grunde genommen heidnisch-magische Volkskultur der dörflichen Gesellschaft auszurotten, und sie durch einen rationaleren, christlichen Glauben und erhöhte soziale und moralische Disziplin zu ersetzen. Durch diesen Vorgang verloren die Jugend und die Frauen als die traditionellen Vermittler und Bewahrer dieser dörflichen Kultur ihre angestammten Rollen. Im Zentrum des Akkulturationsprozesses stehen - nach Muchembled - die Hexenverfolgungen. Sie verlieren in dem Moment ihre *raison d'être*, als die Allianz von Kirche und Staat und von städtisch-privilegierten Schichten, sowie ländlicher Notabeln, sich im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert ihrer Kontrolle über die ländlichen "*masses populaires*" versichert hat.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, näher abzuklären, inwiefern die insbesondere von Muchembled, aber auch von einigen anderen französischen Forschern vertretene These, tatsächlich die französische Situation zu beschreiben vermag. Vielmehr soll auf einige mir wichtig scheinende methodologische und methodische Probleme hingewiesen werden. Dabei ist zunächst einmal zu betonen, dass Muchembled vom bereits erwähnten, dichotomisch-normativen Kulturbegriff ausgeht, und zwischen Kultur und Zivilisation unterscheidet. Die sog. "*culture des élites*" wird dementsprechend von ihm als viel zu homogen dargestellt. Jüngere Forschungen, etwa von Michael Hunter und John Redwood zur Atheismusdebatte im England des späteren 17. und 18. Jahrhunderts, oder von Gustav Henningsen zu den Hexenverfolgungen im spanischen Baskenland im frühen 17. Jahrhundert, zeigen, wie wenig von einer monolithischen Gelehrten- und Elitenkultur der frühen Neuzeit die Rede sein kann.

Zweitens wird die Volkskultur durchwegs als mündliche "*culture orale*" bezeichnet und so stark von der schriftlichen "*culture des élites*" abgehoben. Damit wird das Kriterium der Bildung zu einem wesentlichen Unterscheidungs-

merkmal zwischen den beiden Kulturen gemacht und gleichzeitig der Mythos vom naturverbundenen, geschichtslosen Bauern perpetuiert. Dass diese Sicht der Dinge, wie Jean Wirth in seiner (in anderer Hinsicht allerdings weniger überzeugenden) Kritik der Akkulturationsthese betont hat, leicht zu unhaltbaren Verallgemeinerungen verleiten kann, zeigen folgende Zitate. So schreibt z.B. Jean Delumeau in bezug auf die Bauern des 16. und 17. Jahrhunderts: "*Le primitif, parce qu'il est peu apte à l'analyse, distingue mal le visible et l'invisible, la partie et le tout, l'image et la chose figurée*"<sup>13</sup>. Und Bernd Moeller charakterisiert die Rolle der Landbevölkerung in der frühen deutschen Reformationsbewegung so: "*Die Bauern selbst kamen kaum irgendwo zu Worte, sie schienen gegenüber der Reformation in der Geschichtslosigkeit ihrer lokalen und naturgebundenen Bezüge zu verbleiben, als hätten sie die neuen Lehren überhört - sie hatten ja kaum Anteil an der Bildung*"<sup>14</sup>. Die frühneuzeitliche Volkskultur und -religion erscheinen in diesen Auseinandersetzungen als zeit- und geschichtslos, als statisch. Unter anderen hat Christina Larner gegen diese Sicht betont, dass Volksglauben (popular belief) vielschichtig war, von Gegend zu Gegend variierte und, wie die Religion der gesellschaftlichen Oberschichten, keineswegs statisch war. Sie fügte hinzu: "*Wo Kultur als vielschichtiges Phänomen auftritt, wird sich stets ein Interagieren zwischen den verschiedenen Schichten einstellen*"<sup>15</sup>.

So ist z.B. Hermann Hörger in seinen Forschungen zum Schluss gelangt, dass oberbayerische Prälaten des 17. Jahrhunderts dazu neigten, dem Druck von unten nachzugeben, und daher zuweilen genuine Elemente der regionalen Volksfrömmigkeit in die offizielle kirchliche Liturgie aufnahmen. Zu ähnlichen Schlussfolgerungen ist Bob Scribner kürzlich für das katholische Deutschland der frühen Neuzeit insgesamt gelangt. In Übereinstimmung mit dieser Sicht hat Peter Burke im Blick auf das katholische Europa des 17. und 18. Jahrhunderts - wie bereits erwähnt - den Aspekt der "cultural negotiation", des Verhandlungsverhältnisses zwischen kirchlich-zentralistischer und populär-lokaler Religion, hervorgehoben. Auch auf die spanische Situation des

13) DELUMEAU, Le Catholicisme, S. 249-250.

14) Bernd MOELLER, Deutschland im Zeitalter der Reformation, (= Deutsche Geschichte, Bd. 4), Göttingen 1977, S. 91.

15) LARNER, Crimen exceptum, S. 64.

16. und 17. Jahrhunderts kann die Akkulturationsthese, wie die Forschungen William Christians zeigen, keine Anwendung finden. Wenngleich Christian das Ausmass der insbesondere von der Inquisition ausgehenden Disziplinierungsmaßnahmen eindeutig zu niedrig veranschlagt<sup>16</sup>, so zeigen seine Studien doch übereinstimmend mit den Arbeiten Hermann Hörgers zu Oberbayern und Klaus Andereggs zum Oberwallis wie sehr sich die lokale Form der Heiligenverehrung in verschiedenen katholischen Gegenden der frühen Neuzeit zentralistischen und universalistischen Reformversuchen gegenüber als relativ immun erwies<sup>17</sup>.

Für die sozialgeschichtliche Religionsforschung, sofern sie den vorliegenden kirchengeschichtlichen Befund kritisch zu ergänzen sucht, muss der wohl problematischste Aspekt der hier mit den Schlagworten "*Christianisierung*" und "*Akkulturation*" bezeichneten Interpretamente darin liegen, dass deren Befürworter aufgrund ihrer theoretischen Voraussetzungen schier unermüdlich darum bemüht sind, die jeweilige Nahtstelle zwischen sogenanntem Aberglauben und kirchlich-sakraler Religion zu bestimmen. Natalie Davis hat zurecht mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass dadurch das Erkenntnisspektrum des Sozialhistorikers a priori verengt wird, wenn es darum geht, neben der Funktion auch die Bedeutung und den Sinngehalt der Religion im Alltag des Gemeinen Mannes zu erfassen<sup>18</sup>. Dieser Einwand muss, mit wenigen Ausnahmen, auch die bisherige deutschsprachige Frömmigkeitsforschung und sozialgeschichtliche Religionsforschung treffen. Für die letztere gilt, stark verallgemeinernd, dass es nicht dasselbe ist, ob wir als Sozialhistoriker im Anschluss an Ernst Troeltsch oder Max Weber von der Vorstellung einer letztlich theologisch und kirchlich bestimmten Kultur der frühen Neuzeit ausgehen, oder ob wir die Religion der frühen Neuzeit aufgrund historisch-anthropologischer Ansätze untersuchen.

16) Für eine eingehendere kritische Würdigung der Arbeiten William Christians, vgl. meine Sammelbesprechung: *Sanctity, deviance and the people of late medieval and early modern Europe*. In: Comparative Studies in Society and History (im Druck).

17) HÖRGER, Dorfreligion und bäuerliche Mentalité; ANDEREgg, Durch der Heiligen Gnad, Teil 1.

18) DAVIS, Some tasks, S. 307-309.

### 3. Religion und soziale Kontrolle

Im Zentrum der jüngeren sozialgeschichtlichen Erforschung frühneuzeitlicher Religion steht weitgehend das Problem der Sozialkontrolle bzw. der Sozialdisziplinierung. Dieses Problem beinhaltet Fragen nicht nur nach der jeweiligen Existenz und Funktion von Kontrollversuchen, sondern auch nach deren Nicht-Existenz und mithin nach Möglichkeiten der Uebereinstimmung im Austausch zwischen gelehrter und Volksreligion<sup>19</sup>. Während der vor allem auf Gerhard Oestreichs Studie über "Strukturprobleme des europäischen Absolutismus" zurückgehende Begriff der "Sozialdisziplinierung" im Blick auf den deutschen fürstlichen Territorialstaat des 17. und 18. Jahrhunderts geprägt worden ist, und daher formal-institutionelle Aspekte betont, möchte ich hier dem weiter gefassten Begriff der "sozialen Kontrolle" den Vorzug geben, da dieser sowohl formale wie informelle Kontrolle abdeckt. Dieser Begriff beschreibt den Versuch der Umsetzung von kulturellen Werten in gesellschaftlich verbindliche Normen. Dieser Umsetzungsversuch erfolgt durch einzelne, durch Gruppen oder auch durch Institutionen. Soziale Kontrolle ist ein Herrschaftsinstrument und bezweckt die Beeinflussung und Regulierung der Haltung und des Verhaltens sozialer Gruppen und von Individuen. Im hier diskutierten Kontext zielte soziale Kontrolle nicht zuletzt auch auf eine Rationalisierung des religiösen Glaubens ab. Der Prozess der Umsetzung von kulturellen Werten in verbindliche Normen ging Hand in Hand mit dem Versuch, eine innere glaubensmässige Zustimmung zu erreichen, unter Umständen durch die moralische Zuweisung von Schuld.

19) Wie Robert W. (Bob) SCRIBNER, Reformation, carnival and the world turned upside-down. In: Social History, 4, 1977, S. 483-505, sowie ders., For the sake of simple folk, zeigen kann, weist gerade die frühe deutsche und schweizerische Reformationszeit einen besonders hohen Grad solchen Austausches auf; deshalb konnte im Rahmen der frühen Reformation und des Bauernkrieges die "neue" Religion vom Gemeinen Mann als etwas Befreiendes erfahren werden. Siehe dazu Peter BLICKLE, Social Protest and Reformation Theology. In: Ders., H.-C. RUBLACK und W. SCHULZE, Religion, Politics and Social Protest. Three studies on early modern Germany, London 1984 (im Druck). Aus etwas anderer, aber komplementärer Sicht weist Miriam U. CHRISMAN, Lay Culture, Learned Culture. Books and Social Change in Strasbourg, 1480-1599, New Haven and London 1982, nach, dass sich "lay culture" und "learned culture" im ersten Reformationsjahrzehnt stark gegenseitig angenähert haben, um sich in den folgenden Jahrzehnten wieder zusehends von einander zu trennen. – Auch im frühen Pietismus wurde die "neue" Religion zunächst als etwas Befreiendes erfahren: siehe LEHMANN, "Absonderung" und "Gemeinschaft". In beiden genannten Fällen erhält das Befreiende erst eigentlich aus der Betrachtung des Vorangegangenen und der unmittelbar folgenden Klerikalisierung und Reaktion seine Bedeutung.

Vor der insbesondere in der jüngeren englischen Sozialgeschichte der frühen Neuzeit vorherrschenden Betonung sozialer Kontrolle, wie etwa in der wichtigen Lokalstudie zum Dorfe Terling in Essex von Keith Wrightson und David Levine, warnt Martin Ingram mit dem Hinweis, dass dadurch der Blick zu einseitig nur auf religiösen Nonkonformismus gelenkt werde und mithin Fälle weniger spektakulärer Orthodoxie völlig vernachlässigt würden. Es muss hier wohl nicht weiter betont werden, dass diese Warnung kaum auf die deutschsprachige Historie Anwendung finden kann. Diese hat vielmehr, insbesondere in der Protestantismus-Forschung, wenn wir von der Täufer- und Pietismusforschung absehen, die unspektakuläre Orthodoxie der Laien nahezu zu einem *fait accompli* erhoben. Dies hängt m.E. vor allem mit der im allgemeinen immer noch vorrangigen verfassungs- und institutionengeschichtlichen Orientierung der deutschsprachigen Sozialgeschichte der frühen Neuzeit zusammen.

Zweifelsohne können institutionengeschichtlich-strukturelle Forschungen wichtige Resultate zeitigen. So kann z.B. Jean-Pierre Gutton in seiner sorgfältigen Untersuchung des Einflusses der tridentinischen Reform und des staatlichen Absolutismus auf das religiöse und kirchliche Leben in Dörfern des Lyonnais nachweisen, wie es dem "*cure*" als Repräsentanten von Kirche und Staat im Dorf allmählich gelang, den traditionellen Rahmen dörflicher Volkskultur aufzusprengen und deren Erscheinungsformen, wie "*royaumes*" und "*reinages*", sowie die "*abbayes de jeunesse*" und die Bruderschaften, unter seine Kontrolle zu bringen. Daraus erhellt auch, dass diese Massnahmen eine Laizisierung des dörflichen Lebens zur Folge hatten. Damit werden die namentlich von Jean Delumeau und Robert Muchembled vertretenen Christianisierungs- und Akkulturationsthesen stark relativiert. Im übrigen kann Gutton auch nachweisen, dass durch die tridentinischen Reformmassnahmen in den von ihm untersuchten Dörfern vor allem die Männer gegenüber der Kirche entfremdet wurden, während Robert Muchembled im Gegensatz dazu vor allem die Frauen als hauptsächliche Opfer des sog. Akkulturationsprozesses bezeichnet<sup>20</sup>. Auf ähnliche Folgen der tridentinischen Reform auf dem Lande, wie sie Gutton hervorhebt, verweist im übrigen auch der Amerikaner Thomas Safley mit Blick auf die Konstanzer Diözese.

20) Diese These Guttons scheint auch in den Forschungen Marc Venards zu Avignon ihre Bestätigung gefunden zu haben; vgl. die Diskussion bei DAVIS, From "popular religion", S. 327, die bezug nimmt auf Marc VENARD, L'Eglise d'Avignon au XVIe siècle, 4 Bde., Lille 1980.

Trotzdem muss vor einer zu einseitigen institutionengeschichtlichen Festschreibung sozialgeschichtlicher Religionsforschung gewarnt werden, weil dabei zwangsläufig die inhaltliche, mentalitätsgeschichtliche Perspektive zu kurz kommt. Zwar betont Heinz Schilling in einem soeben erschienenen Aufsatz zum Thema "*Konfessionalisierung als gesellschaftlicher Umbruch...*", dass das von ihm bei dieser Gelegenheit vorgeschlagene Konzept der Konfessionalisierungsforschung trotz starker Berücksichtigung der institutionellen Verkoppelung von Kirche und Staat und von Religion und Gesellschaft keineswegs unfähig sei, "*die im engeren Sinne sozialgeschichtlichen Zusammenhänge und das Phänomen der «Volksreligion» zu thematisieren*". Aber die in diesem Zusammenhang von Schilling entwickelten inhaltlichen Perspektiven, hier blass in Stichworten wiedergegeben als

- 1) Konfessionalisierung und Staatsbildung;
- 2) Konfessionalisierung und Formierung der frühneuzeitlichen Gesellschaft, d.h. für Deutschland primär der Territorialgesellschaft, daneben auch der Reichsstadtgesellschaft; und
- 3) Konfessionalisierung als Teil des längerfristigen Transformationsprozesses von der "*Vormoderne*" zur "*Moderne*";

lassen berechtigte Zweifel zu an der Fähigkeit dieses Forschungskonzepts, der "*Volksreligion*" nicht nur aus der Vogelperspektive des okzidentalnen Rationalisierungsprozesses im Sinne Max Webers, sondern eben auch auf inhaltlich-synchroner Ebene gerecht zu werden<sup>21</sup>.

Nicht nur in dem von Keith Thomas in dieser Hinsicht untersuchten frühneuzeitlichen England machten lokale Zauberer und Wunderheiler der Geistlichkeit Konkurrenz. Auch der von den Frömmigkeitsforschern Veit und Lenhart bezeichnenderweise als katholischer "*Volksmissionar*" vorgestellte Prokop von Templin (+ 1680) beklagte sich um die Mitte des 17. Jahrhunderts über diese Konkurrenz<sup>22</sup>, ebenso - allerdings aus der Perspektive des Arztes - der Basler Felix Platter<sup>23</sup>.

21) SCHILLING, Konfessionalisierung als gesellschaftlicher Umbruch.

22) VEIT und LENHART, Kirche und Volksfrömmigkeit, S. 236-237.

23) Felix PLATTER, Tagebuch (Lebensbeschreibung), 1536-1567, hg. von V. LÖTSCHER, (= Basler Chroniken, Bd. 10), Basel und Stuttgart 1976, S. 337-338.

Sind diese Dinge für den katholischen Bereich wenigstens in Ansätzen erforscht, so wissen wir über den protestantischen Bereich, vor allem des späteren 16. und 17. Jahrhunderts, in dieser Beziehung immer noch sehr wenig<sup>24</sup>. Was bedeutet es z.B., dass, während sich der Zürcher Pfarrer Ludwig Lavater im späteren 16. Jahrhundert der Bekämpfung des Gespensterglaubens verschreibt, sich ein so prominenter württembergischer Theologe wie Johann Valentin Andreae in der Zeit des Dreissigjährigen Kriegs fragen kann, ob sein Bruder Jakob durch Soldaten oder Gespenster umgebracht worden ist<sup>25</sup>? Was bedeutet es, wenn puritanische bzw. nonkonformistische Geistliche im England des 17. und 18. Jahrhunderts bei grossem Zulauf Exorzismen durchführen, oder wenn sich um die Mitte des 17. Jahrhunderts der Diakon Forney in Lutry als Exorzist grosser Nachfrage erfreut<sup>26</sup>? Oder was bedeutet es, um auf das Kirchenvolk zu sprechen zu kommen, wenn hohenlohische Bauern des späten 16. Jahrhunderts sich der Vorzüge des protestantischen Eherechts bedienen, sonst aber der Kirche eher fernbleiben; oder wenn umgekehrt Basler Jugendliche 1609 nächtliche Widerstandshandlungen gegen das Ehegericht durchführen<sup>27</sup>? Was bedeutet es, wenn in protestantischen Gebieten immer wieder das Wetter- und Totenläuten untersagt werden muss<sup>28</sup>, oder wenn der Luzerner Stadtschreiber Renward Cysat darauf hinweist, dass sich Protestanten aus der Nachbarschaft zuweilen heimlich am katholischen Kultus beteiligen würden und weiter dazu ausführt: "Neben diesem wahren gottesdienst aber

24) Eine wichtige Ausnahme stellen in dieser Beziehung die Forschungen des Strassburger Historikers Bernard Vogler dar. Siehe VOGLER, Die Entstehung; dort auch Nachweis weiterer einschlägiger Publikationen desselben Verfassers.

25) Johann Valentin ANDREAE, Selbstbiographie, hg. und übersetzt von [D.C.] Seybold. In: Ders. (Hg.), Selbstbiographien berühmter Männer, Bd. 2, Winterthur 1799, S. 131-132; zu Lavater vgl. Natalie Zemon DAVIS, Ghosts, Kin, and Progeny. Some features of family life in early modern France. In: Deadalus, April 1977, S. 95, und Rudolf PFISTER, Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. 2, Zürich 1974, S. 595.

26) WALKER, Unclean Spirits; MacDONALD, Mystical Bedlam; zu Diakon Forney, siehe PFISTER, ebda., S. 599.

27) Vgl. ROBISHEAUX, Peasants, und ZEHNDER, Volkskundliches, S. 293.

28) Vgl. dazu z.B. Josua MAALER [MAHLER], Usszug und kurze Verzeichnung miner, Josue Maalers ... Geburten ... sampt dem sich sonst by unser läbzyt ... zugetragen .... In: J.G. MÜLLER (Hg.), Bekenntnisse merkwürdiger Männer, Bd. 4, Winterthur 1810, S. 289-290 (betr. den "schedlichen und abergläubischen Missbruch des Todtenlöfftens"), und ZEHNDER, Volkskundliches, S. 198-200.

behelfen sie sich auch dess verbottnen missbrauchs, der auss list vnd betrug dess Sathan auch vnder vns Catholischen eingerissen (doch gottlob bey vns zu Lucern [...] aussgereutet vnd hoch verbotten) mit den tüffelbeschwörern, wahrsagern, versagnern, exorcisten, der h. bussen probieren vnd anderen dergleichen verbernaturlichen, aber hochsträßlichen vnd den Christen verbottnen, seltzammen künsten vnd mitlen, da seyend diese vncatholische in solchen dingen auch fleissig vnd gehorsam"<sup>29</sup>.

Für den protestantischen Bereich sind die hier auftauchenden Fragen bisher allenfalls punktuell, im bezug auf das Hexenwesen und dessen Verfolgung, sonst aber kaum systematisch aus sozialgeschichtlicher Perspektive aufgearbeitet worden. Wie jüngst die Diskussion über die von der Untersuchung kirchlicher Visitationsakten ausgehenden Studien von Gerald Strauss zur Frage der popularen Rezeption der reformatorischen Lehre in lutherischen Territorien Deutschlands gezeigt hat<sup>30</sup>, wird sich der Sozialhistoriker dabei bewusst bleiben müssen, dass die Quellen eine genauere Unterscheidung zwischen religiöser Praxis und Glauben oft erschweren. Während es die Quellen im allgemeinen gestatten, den Grad der Effizienz obrigkeitlich-kirchlicher Sozialkontrolle wenigstens annähernd in bezug auf das äusserliche religiöse Verhalten des Gemeinen Mannes zu bestimmen, so bleibt es darüber hinaus sehr schwierig, feststellen zu können, ob diese soziale Kontrolle - mit John Bossy zu sprechen - mehr erreicht hat, als einem bereits vorhandenen Verhaltensautomatismus zusätzlich einen mentalen Automatismus aufzuprofen<sup>31</sup>.

29) Zitiert nach ZEHNDER, Volkskundliches, S. 451; der Luzerner Exorzist Franz Venetz wird von Felix PLATTER, Tagebuch (wie Anm. 23), S. 362-363 erwähnt: "Man bracht in disem jar [1560] zu mir gon Basel ein chorherren von Lucern, ein Wallisser, der lam war, ich solt in curieren. [...] Ueber ein jor, alss ich gon Lucern kam [...] und by im in der stuben sitz, bringt man im ein besessenen, blüm starcken man in eim zerhüwenen roten kleidt. [...] Mir gruset dorab, nam urlüb von im. Do er mich bat, ich wolte meim vatter nit sagen, dass er noch ein teufelschwerer were; das er im oft gewert hette, er aber, stetigs etwas zegwinnen, darby bleib, auch besondere besoldung darvon hatt."

30) STRAUSS, Luther's House of Learning; ROBISHEAUX, Peasants; James KITTELSON, Successes and failures in the German Reformation. The report from Strasbourg. In: Archiv für Reformationsgeschichte, 73, 1982, S. 153-175.

31) BOSSY, The Counter-Reformation, S. 66.

In diesen offensichtlichen methodischen Problemen liegt wohl hauptsächlich die grosse Versuchung begründet, die Begriffe der "déchristianisation" oder der Säkularisation als blosse Entkirchlichung des alltäglichen Lebens zu verstehen, wie dies etwa in der von Rudolf Vierhaus geäusserten Vermutung zum Ausdruck kommt, dass der Pietismus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts "*durch seine Betonung des gottseligen Lebens des einzelnen, durch die Abkehr vom Amts- und Staatskirchentum zugunsten des Zusammenfindens in kleinen Gruppen von Gleichgesinnten*" die Säkularisation gefördert habe<sup>32</sup>.

Interessant ist freilich, dass Vierhaus damit implizit eine gewisse Autonomie von Glaubenssystemen postuliert, die sich wenigstens punktuell von der vor allem im Rahmen evolutionistischer Interpretationansätze gängigen Vorstellung der durch die Agrarrevolution und Industrialisierung auf breiter Basis ausgelösten Säkularisation abhebt. Dass dagegen die Aufklärung des 18. Jahrhunderts und die von ihr ausgehenden Reformmassnahmen, nicht zuletzt auch im kirchlichen Bereich, zumindest bei der Landbevölkerung zunächst auf keine Gegenliebe stiessen, ist aus den Forschungen Michel Vovelles zu Südfrankreich, Hermann Hörgers zu Bayern, Hartmut Lehmanns und Martin Scharfes zu Württemberg, und Christian Simons zur Basler Landschaft hinlänglich bekannt; selten aber waren bei diesem Widerstand, wie etwa bei den Pietisten und Separatisten Württembergs, ausgesprochen religiöse Motive mit im Spiel. Heisst dies, dass der Säkularisationsprozess im oben erwähnten Sinne Jean-Pierre Guttons schon viel früher eingesetzt hat, oder umgekehrt, dass wir im Sinne Carlo Ginzburgs und Bob Scribners von einer pragmatischen, in Ansätzen sogar materialistischen Volksreligion der Frühen Neuheit auszugehen haben, die durch die Vorgänge der Reformation und Gegenreformation in ihrem Kern nur wenig berührt wurde? Zur Klärung dieser Fragen wird es noch vieler lokaler und regionaler Fallstudien bedürfen. Ich hoffe gezeigt zu haben, dass dabei gerade im Bereich der deutschsprachigen Sozialgeschichte methodisch neue Wege gesucht werden müssen.

32) Rudolf VIERHAUS, Deutschland im Zeitalter des Absolutismus (= Deutsche Geschichte, Bd. 5), Göttingen 1978, S. 105-106.

ANHANG: Auswahl aus der verwendeten Literatur

Klaus ANDERECKG, Durch der Heiligen Gnad und Hilf. Wallfahrt, Wallfahrtskapellen und Exvotos in den Oberwalliser Bezirken Goms und Östlich-Raron (= Schriften d. Schweizerischen Gesellschaft f. Volkskunde, Bd. 64). Basel 1979.

John BOSSY, The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe. In: Past & Present, 47, 1970, S. 51-70.

William BOUWSMA, Anxiety and the Formation of early modern culture. In: B.C. MALAMENT (Hg.), After the Reformation. Essays in honor of J.H. Hexter. Manchester 1980, S. 215-246.

Peter BURKE, Popular Culture in Early Modern Europe. New York 1978. (Deutsch: Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. Stuttgart 1981).

Ders., A question of acculturation?. In: Scienze, Credenze Occulte, Livelli di Cultura, Convegno Internazionale di Studi (Firenze, 26-30 giugno 1980). Florenz 1982, S. 197-204.

Ders., How to be a Counter-Reformation Saint. In: GREYERZ (Hg.), Religion and Society.

William A. CHRISTIAN, Jr., Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain. Princeton N.J. 1981.

Ders., Local Religion in Sixteenth-Century Spain. Princeton 1981.

Natalie Z. DAVIS, Some tasks and themes in the study of popular religion. In: C. TRINKAUS u. H.A. OBERMAN (Hgg.), The Pursuit of Holiness in late medieval and Renaissance Religion (= Studies in Medieval and Reformation Thought, Bd. 10). Leiden 1974, S. 307 ff.

Dies., Society and Culture in Early Modern France. Stanford 1975.

Dies., From "Popular Religion" to Religious Cultures. In: S. OZMENT (Hg.), Reformation Europe. A Guide to Research. St. Louis, Missouri, 1982, S. 321-341.

Jean DELUMEAU, Le Catholicisme entre Luther et Voltaire (= Nouvelle Clio, Bd. 30 bis), 2. Aufl.. Paris 1979.

Ders., La Peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles. Paris 1978.

Richard van DÜLMEN, Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung. In: Geschichte und Gesellschaft, 6, 1980, S. 36-59.

E.E. EVANS-PRITCHARD, Theories of Primitive Religion. Oxford 1965.

W. FISCHER und W. MARHOLD (Hgg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie. Urban tb 636, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1978.

Clifford GEERTZ, Religion as a Cultural System. In: M. BANTON (Hg.), Anthropological Approaches to the Study of Religion (= A.S.A. Monographs, Bd. 3). London 1966, S. 1-46.

Hildred GEERTZ, An Anthropology of Religion and Magic. In: Journal of Interdisciplinary History, 6, № 1, 1975, S. 71-89.

Carlo GINZBURG, Il Formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500, Turin 1976.  
 (Deutsch: Der Käse und die Würmer..., Frankfurt a.M. 1979).

Ders., Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage. In: J. Le GOFF und J.C. SCHMITT (Hgg.), Le Charivari. Actes de la Table Ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977) (= Civilisations et Sociétés, Bd. 67), Paris, Den Haag, New York 1981, S. 131-140.

Kaspar von GREYERZ (Hg.), Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800. London 1984.

Jean-Pierre GUTTON, Villages du Lyonnais sous la Monarchie (XVIIe-XVIIIe siècles). Lyon 1978.

Ders., Confraternities, curés and communities in rural areas of the Diocese of Lyons under the Ancien Régime. In: GREYERZ (Hg.), Religion and Society.

Gustav HENNINGSEN, The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition. Reno (Nevada) 1980.

Hermann HÖRGER, Dorfreligion und bäuerliche Mentalité im Wandel ihrer ideologischen Grundlagen. In: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, 38, 1975, S. 244-316.

Ders., Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen, Teil 1 (= Studien z. altbayerischen Kirchengeschichte, Bd. 5). München 1978; Teil 2 (= Studien z. altbayerischen Kirchengeschichte, Bd. 7). München 1983.

Ders., Organisational forms of popular piety in rural Old Bavaria (sixteenth to nineteenth centuries). In: GREYERZ (Hg.), Religion and Society.

Michael HUNTER, Science and Society in Restoration England. Cambridge 1981.

Martin INGRAM, Religion, communities and moral discipline in late sixteenth- and early seventeenth-century England. In: GREYERZ (Hg.), Religion and Society.

Gottfried KORFF, Kultur. In: H. BAUSINGER, U. JEGGLE, G. KORFF und M. SCHARFE, Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1978, S. 17-80.

Reinhard KOSELLECK, Wozu noch Historie?. In: J. RÜSEN und H.M. BAUMGARTNER (Hgg.), Geschichte und Theorie. Umrisse einer Historik. Frankfurt a.M. 1976, S. 17-35.

Christina LARNER, Crimen exceptum? The crime of witchcraft in Europe. In: V.A.C. GATRELL, B. LENMAN und G. PARKER (Hgg.), Crime and the Law. The social history of crime in Western Europe since 1500. London 1980, S. 49-75.

Hartmut LEHMANN, Der politische Widerstand gegen die Einführung des neuen Gesangbuches von 1791 in Württemberg... In: Blätter f. württ. Kirchengeschichte, 66/67, 1966/67, S. 247-263.

Ders., "Absonderung" und "Gemeinschaft" im frühen Pietismus.... In: Pietismus und Neuzeit, 4, 1979, S. 54-82.

Ders., Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot (= Christentum u. Gesellschaft, Bd. 9). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980.

Michael MACDONALD, Mystical Bedlam. Madness, Anxiety, and Healing in seventeenth-century England, Cambridge 1981.

H.C. Erik MIDELFORT, Witchcraft, Magic and the Occult. In: S. OZMENT (Hg.), Reformation Europe. A Guide to Research. St. Louis, Missouri, 1982, S. 183-209.

Hansgeorg MOLITOR, Frömmigkeit im Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem. In: H. RABE, Hg. MOLITOR und H.C. RUBLACK (Hgg.), Festgabe für Ernst Walter Zeeden (= Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte, Supplementbd. 2). Münster 1976, S. 1-20.

Robert MUCHEMBLED, Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe - XVIIIe siècles). Paris 1978. (Deutsch: Kultur des Volks - Kultur der Eliten... Stuttgart 1982).

Ders., Lay judges and the acculturation of the masses (France and the southern Low Countries, sixteenth to eighteenth centuries). In: GREYERZ (Hg.), Religion and Society.

Gerhard OESTREICH, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus. In: Ders., Geist und Gestalt des früh-modernen Staates. Ausgewählte Aufsätze. Berlin 1969, S. 179-197.

John REDWOOD, Reason, Ridicule and Religion. The Age of Enlightenment in England, 1660-1750. London 1976.

Wolfgang REINHARD, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. In: Archiv f. Reformationsgeschichte, 68, 1977, S. 226-252.

La Religion Populaire (= Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, N° 576). Paris 1979.

Thomas ROBISHEAUX, Peasants and pastors. Rural youth control and the Reformation in Hohenlohe, 1540-1680. In: Social History, 6, N° 3, 1981, S. 281-300.

Thomas M. SAFLEY, Marital litigation in the diocese of Constance, 1551-1620. In: The Sixteenth Century Journal, 12, N° 2, 1981, S. 61-77.

Martin SCHARFE, The distance between the lower classes and official religion. Examples from eighteenth-century Württemberg Protestantism. In: GREYERZ (Hg.), Religion and Society.

Heinz SCHILLING, Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über d. Verhältnis v. religiösem u. sozialem Wandel am Beispiel d. Grafschaft Lippe (= Quellen u. Forschungen z. Reformationsgeschichte, Bd. 47). Gütersloh 1981.

Ders., Konfessionalisierung als gesellschaftl. Umbruch. Inhaltliche Perspektiven u. massenmediale Darstellung. In: S. QUANDT (Hg.), Luther, die Reformation u. die Deutschen. Wie erzählen wir unsere Geschichte? (= Geschichte, Politik u. Massenmedien, Bd. 1). Paderborn, München, Wien, Zürich 1982, S. 35-51.

Jean-Claude SCHMITT, Religion populaire et culture folklorique. In: Annales E.S.C., 31, 1976, S. 941-953.

Robert W. SCRIBNER, For the sake of simple folk. Popular propaganda for the German Reformation (= Cambridge Studies in Oral and Literate Culture, Bd. 2). Cambridge 1981.

Ders., Religion, society and culture. Reorientating the Reformation. In: History Workshop, 14, 1982, S. 2-22.

Ders., Cosmic ordre and daily life. Sacred and secular in preindustrial German society. In: GREYERZ (Hg.), Religion and Society.

Christian SIMON, Untertanenverhalten u. obrigkeitl. Moralpolitik. Studien z. Verhältnis zwischen Stadt u. Land im ausgehenden 18. Jh. am Beispiel Basels (= Basler Beiträge z. Geschichtswissenschaft, Bd. 145). Basel u. Frankfurt a.M. 1981.

Gerald STRAUSS, Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation. Baltimore u. London 1978.

Keith THOMAS, Religion and the Decline of Magic. New York 1971.

Jacques TOUSSAERT, Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Age. Paris 1963.

Richard TREXLER, Public Life in Renaissance Florence. New York, London 1980.

Ders., Reverence and profanity in the study of early modern religion. In: GREYERZ (Hg.), Religion and Society.

Ludwig Andreas VEIT und Ludwig LENHART, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg i. Br. 1956.

Bernard VOGLER, Die Entstehung der protestantischen Volksfrömmigkeit in der rheinischen Pfalz zwischen 1555 und 1619. In: Archiv für Reformationsgeschichte, 72, 1981, S. 158-195.

Michel VOVELLE, Piété Baroque et Déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Paris 1973.

Ders., Religion et Révolution. La Déchristianisation de l'An II. Paris 1976.

Ders., Dechristianisation in Year II. Expression or extinction of a popular culture. In: GREYERZ (Hg.), Religion and Society.

D.P. WALKER, Unclean Spirits. Possession and Exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries. Philadelphia 1979.

Jean WIRTH, Against the acculturation thesis. In: GREYERZ (Hg.), Religion and Society.

Donald WEINSTEIN und Rudolph M. BELL, Saints and Society. The two worlds of Western Christendom, 1000-1700. Chicago, London 1982.

Keith WRIGHTSON und David LEVINE, Poverty and Piety in an English Village. Terling, 1525-1700. New York 1979.

Leo ZEHNDER, Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronistik (= Schriften d. Schweizerischen Gesellschaft f. Volkskunde, Bd. 60). Basel 1976.