

CHRISTIAN GROSSE

LITURGISCHE PRAKTIKEN UND DIE KONFESSIONALISIERUNG DES KOLLEKTIVEN BEWUSSTSEINS DER REFORMIERTEN

Das Beispiel Genf (16./17. Jahrhundert)

Lange Zeit zeigte die Forschung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, die davon ausging, dass rituelle Ausdrucksformen innerhalb der reformierten Kultur zweitrangig seien und vernachlässigt werden dürfen, wenig Interesse an der Frage nach der Liturgie. Dieses Thema wurde infolgedessen ausschließlich mit dem Ziel behandelt, den historischen Kontext zu ermitteln, vor dem sich der Prozess der Wandlung der liturgischen Formen abspielte.¹ Seit etwa zwanzig Jahren jedoch – in der Folge der von René Bornert² und Bernard Roussel³ geleisteten Pionierarbeit – wurden in die Mauer dieses Vorurteils, wenngleich sie noch nicht zum Einsturz gebracht worden ist, viele Breschen geschlagen. Es liegen mittlerweile zahlreiche Forschungsbeiträge vor, die sich damit befassen, die Vielgestaltigkeit und die Bedeutungen der von den Reformierten übernommenen Formen der rituellen Kommunikation aufzuzeigen und zu untersuchen.⁴ Diese Studien präsentieren heute ein relativ weit verstreutes Bild der reformierten Ritualkultur; eine Synthese ist bis heute allerdings ein Desiderat.⁵ Des Weiteren

¹ Ein typisches Beispiel für diesen Zugang zum Thema Liturgie findet sich bei EMILE DOUMERGUE, *Essai sur l'histoire du culte réformé principalement au XVI^e et au XIX^e siècle*, Paris 1890.

² RENÉ BORNERT, *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523–1598). Approche sociologique et interprétation théologique* (Studies in medieval and reformation thought; 28), Leiden 1984.

³ Hier wären im Einzelnen zu nennen: BERNARD ROUSSEL, *Comment faire la cène? Rite et retour aux Ecritures dans les Eglises réformées du Royaume de France au XVI^e siècle*, in: EVELYNE PATLAGEAN und ALAIN LE BOULLUEC (Hgg.), *Les retours aux Ecritures, fondamentalismes présents et passés* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études/Section des sciences religieuses; 99), Louvain und Paris 1993, S. 195–216; DERS., *«Faire la Cène» dans les Eglises réformées du Royaume de France au seizième siècle (ca 1555–ca 1575)*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 85 (1994), S. 99–119.

⁴ Zur Orientierung mögen hier dienen: MARIANNE CARBONNIER-BURKARD, *Jours de fêtes dans les Eglises réformées de France au XVII^e siècle*, in: *Etudes théologiques et religieuses* 68.3 (1993), S. 347–358; BERNARD REYMOND, *Du sacrifice de la messe à la convivialité de la Cène ou la Réforme vue sous l'angle des rituels*, in: ebd. 76.3 (2001), S. 357–370; BERNARD ROUSSEL, *«Ensevelir honnestement les corps»: funeral corteges and Huguenot culture*, in: RAYMOND A. MENTZER und ANDREW SPICER (Hgg.), *Society and Culture in the Huguenot World, 1559–1685*, Cambridge u. a. 2002, S. 193–208; MARGO TODD, *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*, New Haven und London 2002; RAYMOND A. MENTZER, *Laity and liturgy in the French reformed tradition*, in: LEE S. WANDEL (Hg.), *History has many voices*, Kirksville 2003, S. 71–92; CHRISTIAN GROSSE, *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e–XVII^e siècles)* (Travaux d'humanisme et renaissance; 443), Genf 2008.

⁵ Der Weg zu einer solchen Synthese wurde allerdings durch einen Beitrag von Bernard Roussel gewiesen: BERNARD ROUSSEL, *Etre protestant dans le Royaume de France au XVI^e siècle*, in: MAREK DERWICH und MIKHAIL V. DMITRIEV (Hgg.), *Etre catholique – être orthodoxe – être protestant. Confessions et identités culturelles en Europe médiévale et moderne* (Opera ad historiam monasticam spectantia; 2.2), Breslau 2003, S. 331–354.

ist die Zahl der Arbeiten, die sich einer genauen Untersuchung liturgischer Formulare widmen, recht klein geblieben: Aufgrund ihres häufigen Misstrauens gegenüber der liturgischen Norm haben Historiker im Allgemeinen den Zeugnissen der konkreten rituellen Praxis den Vorrang gegeben.⁶

Es ist ganz und gar nicht die Absicht des vorliegenden Beitrags, diese Lücke umfassend zu schließen. Wenn in ihm eine Art Synthese unterbreitet wird, so bezieht sich diese ausschließlich auf einen engen Blickwinkel, nämlich die Frage nach den Funktionen, welche liturgische Bräuche bei der Errichtung, der Festigung und der Perpetuierung eines kollektiven reformierten Bewusstseins annehmen. Es ist unbestreitbar, dass liturgische Praktiken in der Moderne eine wichtige Rolle bei der Bildung konfessioneller Identitäten gespielt haben. In mehreren jüngeren Forschungsbeiträgen wurden nicht nur die Funktionen deutlich hervorgehoben, die Rituale als Instrumente der sozialen Kontrolle im Allgemeinen besaßen.⁷ Es wurden außerdem diejenigen Funktionen genauer herausgearbeitet, die die Riten der katholischen kirchlichen Institutionen sowohl als Mittel der Indoktrinierung wie auch als Mechanismen der Integration einer konfessionellen Gemeinschaft besaßen.⁸

Wenn man dieses Thema aus der Perspektive der reformierten Glaubensgemeinschaften betrachtet, wird man feststellen, dass den Liturgien und den konkreten gottes-

⁶ Diese Feststellung zieht sich wie ein roter Faden durch: JAN R. LUTH, *Communion in the churches of the Dutch Reformation to the present day*, in: CHARLES CASPERS u.a. (Hgg.), *Bread of Heaven. Customs and practices surrounding holy communion. Essays in the history of liturgy and culture* (Liturgia condenda; 3), Kampen 1995, S. 99–117; BERNARD ROUSSEL, *Des rituels luthériens à la liturgie réformée*, in: MARIA-CRISTINA PITASSI (Hg.), *Édifier ou instruire? Les avatars de la liturgie réformée du XVI^e au XVIII^e siècle* (Vie des Huguenots; 8), Paris 2000, S. 19; ANDREAS MARTI, *Der Genfer Psalter in den deutschsprachigen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Zwingliana* 28 (2001), S. 45–73; JAN SMELIK, *Die Theologie der Musik bei Johannes Calvin als Hintergrund des Genfer Psalters*, in: ECKHARD GRUNEWALD u.a. (Hgg.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden, 16.–18. Jahrhundert* (Frühe Neuzeit; 97), Tübingen 2004, S. 61–77.

⁷ Ich übergehe hier die sehr zahlreichen Arbeiten, die sich im Zuge der Studie von Ernst Kantorowicz mit politischen Ritualen befassen (ERNST KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1997) und konzentriere mich ausschließlich auf die Arbeiten, in deren Fokus die kirchlichen Riten stehen. In Hinsicht auf das Thema des Ritus als Instrument der sozialen Kontrolle sei insbesondere verwiesen auf SUSAN C. KARANT-NUNN, *The Reformation of Ritual: an interpretation of early modern Germany* (Christianity and society in the modern world), London und New York 1997; siehe auch die kürzlich erfolgte Neubewertung ihrer Ergebnisse durch die Verfasserin selbst: DIES., *Liturgical Rites: The Medium, the Message, the Messenger and the Misunderstanding*, in: JAMES D. TRACY und MARGUERITE RAGNO (Hgg.), *Religion and the Early Modern State. Views from China, Russia and the West* (Studies in comparative early modern history), Cambridge u.a. 2004, S. 284–301; außerdem aus gleicher Perspektive OLLIVIER HUBERT, *Sur la terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII^e-mi-XIX^e siècle)*, [Sainte-Foy] 2000.

⁸ Siehe hierzu vor allem BARBARA DIEFENDORF, *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, Oxford 1991, bes. S. 28–48; ANN W. RAMSEY, *Liturgy, Politics, and Salvation: The Catholic League in Paris and the Nature of Catholic Reform, 1540–1630*, Rochester 1999; KATHARINE JACKSON LUALDI, *Obéir aux commandements de Dieu et de l'Église. Culte paroissial et contre-réforme gallicane*, in: *Revue d'Histoire de l'Église de France* 84 (1998), S. 5–20; DIES., *Persevering in the Faith: Catholic Worship and Communal Identity in the Wake of the Edict of Nantes*, in: *Sixteenth Century Journal* 35.3 (2004), S. 717–734.

Liturgische Praktiken und die Konfessionalisierung des kollektiven Bewusstseins 161

dienstlichen Praktiken innerhalb dieses Kontextes eine spezifische Bedeutung zukam, die sich von derjenigen innerhalb der katholischen Kirche unterschied. Bei den reformierten Kirchen haben wir es – wenn man von den Landeskirchen in den Territorien des Reichs einmal absieht – im Grunde genommen mit verstreuten und aufgesplitterten Gemeinschaften zu tun, deren Organisation sich vor allem auf lokaler Ebene abspielte. Sie besaßen gewiss gemeinsame ideologische Bezugspunkte und waren zweifellos durch die Akzeptanz einer kollektiven charismatischen Autorität miteinander verbunden; hierbei ist vor allem die Person Jean Calvins (1509–1564) zu nennen.⁹ Gleichwohl entbehrten diese Gemeinschaften sowohl einer schriftlich fixierten und einheitlichen rechtlichen und dogmatischen Grundlage wie auch gemeinsamer Institutionen, wenn sie sich nicht – wie im Fall der Hugenotten in Frankreich – innerhalb der Grenzen eines politisch definierten Territoriums befanden: Die Autorität der französischen Synoden war auf die Kirchen Frankreichs beschränkt; das von diesen Synoden proklamierte Glaubensbekenntnis hatte nur für diese Kirchen normativen Charakter. Vor diesem Hintergrund leisteten die konkreten Glaubenspraktiken ihren Beitrag dazu, diese Gemeinschaften miteinander zu verbinden: Sie gaben dem von ihnen geteilten Schicksal einen Sinn und stellten ihnen eine gemeinsame Verhaltensweise zur Verfügung, mittels derer sie sich dem Göttlichen zuwenden konnten, die jedoch gebrochen hatte mit anderen Verhaltensweisen, die nun als »Idolatrie« eingestuft wurden.

Dieser Sinn liegt den Worten zu Grunde, die Théodore de Bèze (1519–1605) im Jahr 1551 in einem Brief an seine Glaubensgenossen richtete und die fortan allen Ausgaben des Hugenottenpsalters – auf den ich noch zurückkommen werde – vorausgeschickt wurden: »Verstreute Herden, vereint in unserem Mut / erfüllen wir die Pflicht, von der Güte zu singen / des großen Gottes, der uns nicht vergisst / [...] Wohlauf Freunde, singt mir diese Klagerufe / Lasst diese hochheiligen Gebete erschallen.«¹⁰ Am Anfang jenes Werkes, welches das grundlegende Handbuch der reformierten Frömmigkeit darstellte und das sämtliche liturgische Vorschriften in sich vereinte, legte Théodore de Bèze den Gläubigen in ihrer Isolation oder in ihren kleinen, lokal begrenzten Gemeinden nahe, Gesang und Gebet als Mittel zur Bildung einer Einheit und zur Formung einer Kirche zu nutzen.

Wenngleich Gesang und Gebet ganz zweifellos den Kern einer rituellen Kultur ausmachten, die es den Reformierten ermöglichte, auch angesichts ihrer räumlichen Zersplitterung als Gemeinschaft zu existieren, so entfalteten sich die Konsolidierung und die Perpetuierung eines kollektiven Bewusstseins durch ein weiter gefächertes Spektrum an gottesdienstlichen Handlungen. Dieser Beitrag will auf der einen Seite aufzeigen, dass sich diese Praktiken innerhalb eines komplexen, aber kohärenten Systems artikulierten;

⁹ Dies zeigt sich insbesondere in seinem Briefwechsel, der von BERNARD ROUSSEL, Jean Calvin conseiller de ses contemporains, in: OLIVIER MILLET (Hg.), Calvin et ses contemporains: actes du colloque de Paris 1995 (Cahiers d'humanisme et Renaissance; 53), Genf 1998, S. 195–212, unter diesem Gesichtspunkt untersucht worden ist.

¹⁰ Vgl. Théodore de Bèze à l'Eglise de nostre Seigneur, in: Pseaumes Octantetrois de David, mis en rime Francoise [...], Genf 1551, S. 3f. »Troupeaus espars, unis en nos courages, / Faisons devoir de chanter les bontez / De ce grand Dieu, qui nous a tous comtez / [...] Sus donc amis, chantez moy ces complaints, / Faites ouyr ces prieres tant saintes«.

auf der anderen Seite soll der Prozess der Konfessionalisierung herausgestellt werden, den dieses System durchlief. Zu diesem Zweck beginne ich mit einem kurzen Abriss des Zeitraums, in dem sich dieses System konstituierte, bevor ich detaillierter untersuche, wie und unter welchen Umständen sich verschiedene Elemente dieses Systems herausbildeten, innerhalb dessen sie einer konfessionellen Tonart Ausdruck verliehen.

1. Die Entwicklung liturgischer Vorgaben seit 1541

Den Kern dieses Systems nimmt das liturgische Formular ein, das Jean Calvin kurz nach seiner Rückkehr nach Genf 1541 verfasst hatte und das ein Jahr später unter dem Titel *La forme des prieres et chantz ecclesiastiques, avec la maniere d'administrer les Sacremens, et consacrer le Mariage: selon la coustume de l'Eglise ancienne* in Genf erschien. Hier ist nicht der Ort, um Herkunft und Ursprünge dieses Formulars in allen Einzelheiten abzuhandeln. Es reicht der Hinweis, dass eine Synthese zwischen mehreren protestantischen liturgischen Traditionen im Werden begriffen war, die sich bereits auf dem Weg zur Festlegung befanden,¹¹ nämlich erstens diejenige Tradition, deren Zeuge Jean Calvin 1535 in Basel geworden war, als er seine *Institution de la religion chretienne* verfasste; zweitens diejenige, die ihren Ursprung in Zürich und Bern hatte und die er während seines ersten Aufenthaltes in Genf (1536 bis 1538) durch jenes Formular kennenlernte, das dort verwendet wurde und das 1533 von dem Reformator Guillaume Farel (1489–1565)¹² veröffentlicht worden war; drittens schließlich die Tradition, die sich in Straßburg herausgebildet hatte, mit der Calvin nach seiner Verbannung aus Genf (1538–1541) in Berührung gekommen war und die einen bestimmenden Einfluss auf seine liturgischen Anschauungen ausüben sollte.¹³

Die »prière générale«

Bedeutsamer im Zusammenhang mit unserer Fragestellung nach der Konvergenz der Traditionen sind die genauen Umstände, unter denen Calvin *La forme des prieres* verfasste. Es ist bekannt, dass er sich während der ersten Monate nach seiner Rückkehr nach Genf 1541 bemühte, laut eigener Aussage »in aller Eile« diejenigen Texte zu liefern, welche das Fundament für die Genfer Kirche bilden sollten: die Kirchenordnungen als ihre rechtliche Grundlage; den Katechismus, der ihre Lehre enthielt; schließlich die liturgischen Formeln, die ihre Gottesdienstpraxis festschrieben.¹⁴ Der erste Vorstoß,

¹¹ Siehe meinen unlängst veröffentlichten Beitrag zu diesem Thema: GROSSE 2008 (wie Anm. 4), S. 115–176.

¹² GUILLAUME FAREL, *La maniere et fasson qu'on tient es lieux que Dieu de sa grace a visites. Première liturgie des églises reformées de France de l'an 1533 publ. d'après l'original*, hg. von JOHANN WILHELM BAUM, Straßburg und Paris 1859.

¹³ BORNERT 1984 (wie Anm. 2) und jüngst: ROBERT WEEDA, *L'Eglise des Français de Strasbourg (1538–1563). Rayonnement européen de sa Liturgie et de ses Psautiers* (Collection d'études musicologiques; 94). Baden-Baden und Buchweiler 2004.

¹⁴ JOHANN WILHELM BAUM u. a. (Hgg.), *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia* (im Folgenden CO), 59 Bde., Braunschweig und Berlin 1863–1900, Bd. 9, Sp. 894 (»Discours d'adieu aux ministres«).

den Calvin auf der liturgischen Ebene unternahm – und dies nur einen Monat nach seiner Ankunft in Genf –, bestand in der Einführung eines öffentlichen Gebets, zu dem er sich von der liturgischen Praxis in Straßburg hatte anregen lassen.¹⁵ Nun war dieser neue Ritus aber eindeutig – wie die Begründungen deutlich machen, die Calvin selbst zu Gunsten seines Vorhabens abgab – als Instrument zum Ausdruck einer konfessionellen Solidarität gedacht: Mit der Feststellung, dass »die christlichen Kirchen von der Pest ebenso sehr geplagt [würden] wie von der Verfolgung durch die Türken«, erinnerte er daran, dass die Christen »dazu angehalten seien, füreinander zu Gott zu beten«, und schlug infolgedessen vor, »zu Gott zurückzukehren mit demütigem Flehen und Gebeten zur Erhöhung und Ehrung des Heiligen Evangeliums«.¹⁶ Dieser Weckruf mündete rasch in die Einrichtung eines Ritus' des »allgemeinen Gebets« (*prière générale*), in dessen Verlauf die Pfarrer dazu angehalten wurden, »zu Gunsten der Herren [von] Bern, Basel, Zürich, Straßburg und anderer verbündeter Städte, welche von der Pest befallen sind«, zu beten.¹⁷ Diese Entscheidung, getroffen im spezifischen Kontext einer Pestepidemie und der Wiederaufnahme der Feindseligkeiten zwischen dem Haus Habsburg und dem Osmanischen Reich, setzte ein erstes Zeichen einer neuen Entwicklung. An ihrem Ende werden die historischen Bezüge in ihrer konfessionellen und politischen Dimension in eine Spannung eintreten mit der spirituellen Ausrichtung und den universalistischen Zielvorstellungen der reformierten liturgischen Praxis.

Dieser Konflikt zwischen der geistlichen Dimension und den historischen Realitäten manifestierte sich bereits in *La forme des prières*. Dieses kleine Buch beginnt mit einem Sendschreiben, das den umfassenden Geltungsbereich der liturgischen Formeln ins Gedächtnis ruft. In ihm betont Calvin, dass es ihm »für den Gebrauch unserer Kirche« (*pour l'usage de nostre Eglise*) nützlich erscheine, »für die Veröffentlichung sowohl eines Gebets- als auch Sakramentsformulars zu sorgen, damit jeder erkenne, was er in der Versammlung der Christen sagen und tun solle«.¹⁸ An dieser Stelle forderte er eine Form der Universalität sozialer Art: Das liturgische Formular war nicht ausschließlich für den Gebrauch der Geistlichen bestimmt, sondern es war als in der Volkssprache verfasstes Werk für alle Gläubigen zugänglich. Es konstituierte als solches das gemeinsame Erbe der gesamten »christlichen Versammlung« (*l'assemblée chrétienne*), die in Gänze dazu aufgerufen wurde, mittels der Feier des Gottesdienstes eine Gemeinde zu bilden. Die reformierte Kirche, die in der Erweiterung des universellen Priestertums Luthers ein »Christentum ohne Priester«¹⁹ einführte, beanspruchte auf diese Weise eine Gleichheit des Ranges aller Gläubiger vor Gott. Die Verwendung der Volkssprache gestattete es, so fährt das Sendschreiben fort, jedem Einzelnen, an einem Gebet teil-

¹⁵ Zu diesem Thema siehe JEAN CALVIN, *Sermons sur les livres de Jérémie et des Lamentations*, hg. von RODOLPHE PETER (Supplementa Calviniana; 6), Neukirchen-Vluyn 1971, S. XXV, Anm. 4.

¹⁶ »se retourner az Dieu avecque humble supplication et prieres pour l'augmentation et honneur du saint evangiele«; Archives d'Etat de Genève (im Folgenden AEG), RC 35, fol. 370 (1541 Okt 26).

¹⁷ Ebd., fol. 385 (1541 Nov 11).

¹⁸ »de faire publier comme un formulaire des prieres et des Sacremens, afin que chascun reconnoisse ce qu'il oyt dire et faire en l'assemblée Chrestienne«; CO (wie Anm. 14), Bd. 6, Sp. 167–168.

¹⁹ ROUSSEL 1994 (wie Anm. 3), S. 108f.

zuhaben, das vom Zelebranten »im Namen und stellvertretend für alle« angestimmt wurde.²⁰

Doch Calvin gab sich nicht mit dieser ersten Form von Universalismus zufrieden. Sofort nach seinem Hinweis, dass das liturgische Formular für die Kirche von Genf verfasst wurde, fügte er hinzu, dass »dieses Buch nicht nur den Mitgliedern dieser Kirche nützen werde, sondern auch denjenigen, die zu wissen begehren, welche Formen die Gläubigen einhalten und befolgen müssen, wenn sie im Namen Jesu Christi zusammenkommen.«²¹ *La forme des prières* erhob somit den Anspruch auf eine normative Gültigkeit über die lokale Kirche, für die das Werk eigentlich konzipiert worden war, hinaus. Das Formular wandte sich an jede Kirche, welche diejenige Form der Gottesverehrung umsetzte, die von Gott vorgegeben worden war. Die in ihm enthaltene Definition der Gemeinschaft derjenigen, die diese liturgischen Vorschriften befolgten, war folglich nicht konfessionskirchlich determiniert, sondern beruhte auf dem Kriterium der Gläubigkeit. Implizit ermöglichte es gleichwohl eine Diskriminierung konfessioneller Art, nämlich zwischen der »wahren« und der »falschen« Kirche. Diese Differenzierung wurde in dem Sendschreiben deutlich gemacht, in der die »Unverschämtheit derjenigen« angeprangert wurde, »die die lateinische Sprache in die Kirchen gebracht haben« und dabei das von Gott erlassene »Verbot« umgangen hätten, den Gottesdienst in einer »unbekannten Sprache« abzuhalten.²² Aufgrund der Bestrebungen, das liturgische Formular als Stütze einer Norm zu präsentieren, die für die gesamte Christenheit und nicht nur für einen Teil von ihr Gültigkeit habe, nahm Calvin hier davon Abstand, die römische Kirche ausdrücklich zu verurteilen.

Die auf das Sendschreiben folgende *La forme des prières* besteht aus aufeinanderfolgenden Liturgien für die Sonntagsmesse, für die im Mittelpunkt stehende *prière générale*, für die Taufe, das Abendmahl und die Eheschließung (hinzu kommt eine Anleitung für Seelsorger auf Krankenbesuch). Jeweils im Anschluss an die Tauf- und die Abendmahlsliturgien folgt eine kurze Bemerkung, in der die Reform der aus dem mittelalterlichen Christentum überlieferten Praktiken gerechtfertigt wird. Diese Erläuterungen wurden im selben Geist wie das Sendschreiben verfasst. Sie machen deutlich, dass der in Genf praktizierte Gottesdienst kein anderes Vorbild hatte als »die Einsetzung durch Jesus Christus selbst« (»la propre institution de Jesus Christ«) und dass er die Form annahm, »die Jesus Christus bestimmt hat, die die Apostel bewahrt und befolgt haben und die in der Urkirche in Gebrauch gewesen ist.«²³ In diesem Sinn handelte es sich um nichts anderes als einen wahrhaft christlichen – oder katholischen, hier verstanden als universellen – Gottesdienst, der nicht so sehr dem Gottesdienst entgegen trat, den die römische Kirche feierte, sondern sich vielmehr als »wahrer« Gottesdienst dem »Aber-

²⁰ CO (wie Anm. 14), Bd. 6, Sp. 165–166. Zu diesem Thema siehe CHRISTIAN GROSSE, »Que tous cognoissent et entendent ce qui se dict et fait au temple«. Prières en français et usages liturgiques à Genève après la Réforme (1530–1570), in: JEAN-FRANÇOIS COTTIER (Hg.), *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle: formes, évolutions, significations* (Collection d'études médiévales de Nice; 6), Turnhout 2006, S. 361–378.

²¹ CO (wie Anm. 14), Bd. 6, Sp. 167f.

²² CO (wie Anm. 14), Bd. 6, Sp. 167–168.

²³ »forme [...] que Jesus Christ a ordonnée, que les Apostres ont gardée et suyvie, que l'Eglise primitive a eu en usage«; CO (wie Anm. 14), Bd. 6, Sp. 192.

glauben«, der ›Götzenverehrung‹ und jenen Formen des Kultes widersetzte, die »zum Vergnügen erdacht« worden waren.

Sendschreiben und Erläuterungen stellten somit die Gegensätze in der Gottesdienstpraxis in Begriffen dar, die die zeitgenössischen konfessionellen Rivalitäten transzendierten. Diejenigen, die das liturgische Formular verwendeten, sollten darin die Manifestation eines Kampfes erkennen, der sich auf der Bühne der Geschichte abspielte, und zwar zwischen der ›wahren‹ Religion, die auf Gottes Wort basierte, und der ›falschen‹, die allein auf der menschlichen Vorstellungskraft gründete.

Auch in den Liturgien selbst wurden ganz allgemeine Begriffe verwendet, mit denen die von ihnen kodifizierten Gottesdienstpraktiken außerhalb der Zeitumstände gesetzt werden sollten. Eine Reihe von Textpassagen lässt sich durchaus als Anspielung auf konfessionelle Fragen interpretieren: Wenn der Zelebrant während der langen Fürbitte des Sonntagsgottesdienstes darum bittet, dass die »armen herumirrenden und fehlgeleiteten Herden versammelt und zum Herrn Jesus Christus zurückgeführt werden mögen«, so konnte diese Passage als eine Bitte darum, dass die Katholiken zur ›wahren‹ Kirche bekehrt werden mochten, verstanden werden. Die Formel ist allerdings hinreichend vage, um ebenso im Sinne einer Bekehrung der ›Ungläubigen‹ allgemein aufgefasst werden zu können. Der einzige liturgische Text, der genauere Verweise auf den konfessionellen Zwist enthält, ist erwartungsgemäß der bereits oben erwähnte, durch den der ab November 1541 eingeführte Gebetsritus festgelegt worden war und der dessen inhaltlichen Kern darstellte. Als reformierte Gläubige wurden darin auf eine eher polemische Weise diejenigen bezeichnet, die Gott zur »Anerkennung seines Heiligen Evangeliums« berufen habe (»appell[é] à la cognoissance de [son] Saint Evangile«), die er aus »der elenden Knechtschaft des Teufels« (»la miserable servitude du Diable«) geführt und »von der verfluchten Götzenverehrung sowie vom Aberglauben« (»de la maudicte idolatrie, et des superstitions«) befreit habe.²⁴ Die Anspielungen waren hier wesentlich deutlicher, aber die Wortwahl zeigt, dass weiterhin eindeutige konfessionsspolitische Zuordnungen vermieden wurden.

Recht schnell jedoch fanden im Kontext der konfessionellen Spaltung, die das Christentum im 16. Jahrhundert erschütterte, eindeutiger Verweise ihren Weg in *La forme des prières*, welche von Calvin in einer Reihe von Ausgaben zwischen 1542 und 1552 regelmäßig überarbeitet wurde. Eine 1548 vorgenommene erste Anpassung ist hier von großer Bedeutung. An der Stelle, an welcher der Zelebrant gemäß der Liturgie laut der Ausgabe von 1542 in der Gebetsliturgie darum bittet, dass Gott nicht zulassen möge, dass die »Christenheit ganz und gar bedrückt sei [...], dass das Gedächtnis des [= seines; C.G.] Namens auf Erden verloren gehe [...] und dass die Türken und Heiden sich darin rühmen, ihn zu lästern«, findet sich in der Ausgabe von 1548 nach dem Wort »Heiden« der Zusatz »Papisten und andere Ungläubige«.²⁵ Nach 1548 wurde somit in der Liturgie begonnen, die konfessionellen Grenzen eindeutiger zu ziehen und in

²⁴ CO (wie Anm. 14), Bd. 6, Sp. 181–182.

²⁵ JEAN CALVIN, *La forme des prières ecclesiastiques, avec la maniere d'administrer les Sacremens, et celebrer le Mariage, et la visitation des malades*, Genf 1548; vgl. GROSSE 2008 (wie Anm. 4), S. 467.

der zersplitterten Landschaft des Christentums dieser Zeit die Gemeinschaft derjenigen genauer zu verorten, die den ›wahren‹ Gottesdienst feierten.

Diese Funktion schlug sich noch stärker in der 1552 erschienenen Auflage von *La forme des prières* nieder. Inmitten einer Reihe von Nachbesserungen zur Korrektur dieser Ausgabe wurden zwei neue Absätze zur Fürbitte während des Sonntagsgottesdienstes und der *prière générale* hinzugefügt. Der erste empfahl Gott »all unsere armen Brüder« an,

»die verstreut leben unter der Tyrannei des Antichristen, fern sind von der lebensspendenden Speise, und beraubt der Freiheit, Deinen Namen in aller Öffentlichkeit anrufen zu können, und jene, die gefangen gehalten oder von den Feinden Deines Evangeliums verfolgt werden.«²⁶

Im Weiteren enthält der Absatz die Forderung, die »Brüder mögen niemals schwach werden, sondern beständig damit fortfahren, Deinen heiligen Auftrag zu erfüllen« und Gott »rühmen sowohl im Leben, als auch im Tode«. In diesem Sinne werden in dem Abschnitt, welcher der Liturgie des allgemeinen Gebets zugeordnet ist, diejenigen ganz besonders Gott anempfohlen,

»die im Kampf für Deine Wahrheit tätig sind, im Allgemeinen wie im Besonderen, um sie in ihrer unüberwindbaren Beständigkeit zu bestärken, zu verteidigen und ihnen in allem beizustehen und damit alle Machenschaften und Verschwörungen ihrer und Deiner Feinde niederzuwerfen.«²⁷

Diese Anpassungen im Kontext einer bestimmten historischen Situation veränderten den Charakter der Liturgie. Mit ihnen wurde nämlich deutlich auf die Verschärfung der gegen die reformierte ›Ketzerei‹ gerichteten Unterdrückung Bezug genommen, die mit Beginn der 1540er Jahre vor allem in Frankreich einsetzte und in deren Folge es zu einem zahlenmäßigen Anstieg der reformierten Märtyrer kam.²⁸ Diese eingefügten Passagen stellten auf dem Umweg über die Liturgie eine direkte Erwiderung auf eine Gegenwart dar, die von einer Zuspitzung des Konfessionsstreits geprägt war. Zur selben

²⁶ »tous noz povres freres qui sont dispersez souz la tyrannie de l'Antechrist, estans destituez de la pasture de vie, et privez de la liberte de pouvoir invoquer publiquement ton Nom: mesme qui sont detenez prisonniers ou persecutez par les ennemis de ton Evangile«; JEAN CALVIN, *La forme des prieres Ecclesiastiques: avec la maniere d'administrer les Sacremens, et celebrer le mariage, et la visitation des malades*, Genf 1552, ND New Brunswick 1973, S. 8.

²⁷ »ceux qui travaillent pour la querelle de ta verité, tant en general qu'en particulier, pour les conformer en constance invincible, les defendre, les assister en tout et par tout: renversant toutes les pratiques et complots de leurs ennemis et les tiens«; ebd., S. 23. Siehe auch GROSSE 2008 (wie Anm. 4), S. 637 und 647.

²⁸ Zu diesem Thema siehe DAVID EL KENZ, *Les bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523–1572)* (Epoques. Collection d'histoire), Seyssel 1997; WILLIAM E. MONTER, *Judging the French Reformation. Heresy trials by sixteenth-Century Parlements*, Cambridge 1999; MIRJAM G. K. VAN VEEN: »... Les saintz martyrs...«. Die Korrespondenz Calvins mit fünf Studenten aus Lausanne über das Martyrium (1552), in: PETER OPITZ (Hg.), *Calvin im Kontext der Schweizer Reformation. Historische und theologische Beiträge zur Calvinforschung*, Zürich 2003, S. 127–145; FRANK LESTRINGANT, *Lumière des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des Réformes (Études et essais sur la Renaissance; 53)*, Paris 2004; CHRISTIAN GROSSE, »L'office des fidèles est d'offrir leur corps à Dieu en hostie vivante«. Martyr, sacrifice et prière liturgique dans la culture réformée, in: KASPAR VON GREYERZ und KIM SIEBENHÜNER (Hgg.), *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 215), Göttingen 2006, S. 221–247.

Zeit wurde in vielen reformierten Texten das Martyrium Teil des kollektiven reformierten Bewusstseins: Die in der romanischen Schweiz tätigen Seelsorger wandten sich in zahlreichen Briefen sowie Mahn- und Trostschriften an ihre französischen Glaubensgenossen. Théodore de Bèze verfasste seinerseits nicht nur seinen *Abraham sacrificant* (1550), eine Reflexion über Martyrium und Exil, sondern auch ein Sendschreiben zu dem von ihm vollendeten Psalter. Darin reagierte er mittels seiner oben zitierten Ansprache an die »Verstreuten Herden« (»troupeaus espars«) auch auf das Gebet für die »verstreuten Brüder«, das Calvin in der Liturgie von 1552 hinzugefügt hatte.²⁹ Zwei Jahre später schließlich veröffentlichte Jean Crespin (um 1520–1572) sein erstes Martyrologium.³⁰

Auch die Liturgie spielte also in der Gestaltung der allgemeinen Rahmenbedingungen des reformierten Bewusstseins eine Rolle. Anders als die bereits erwähnten Texte wandte sie sich an die Gemeinschaft aller Gläubigen und nicht nur an diejenigen unter ihnen, die des Lesens mächtig waren. Durch die mündliche Vermittlung und das dadurch vermittelte Gedenken an die Bewährungsproben, die die Gläubigen in Frankreich hatten bestehen müssen, verwandelte die Liturgie die erlebte Unterdrückung in einen zentralen Bestandteil eines kollektiven geschichtlichen Bewusstseins.

Die Hausandacht

Die sich zwischen 1542 und 1562 allmählich herausbildende häusliche Andacht machte eine analoge Entwicklung durch. Am Schluss der Erstaussgabe seines Katechismus (1542) hatte Calvin fünf Gebete hinzugefügt, die den Tagesablauf unterteilen sollten (Aufwachen und Zubettgehen, Mahl und Studium), unterbrochen von kurzen Auszügen aus den Psalmen und anderen biblischen Texten. Diese Texte, welche die Anfänge der häuslichen Andacht bildeten, wurden nach und nach durch neue Gebete ergänzt. Aus dem Jahr 1552 etwa stammt ein Gebet,³¹ das ein Jahr später den Titel »Gebet, das die vom Antichrist Gefangenen sprechen« (»oraison que font les captifs sous l'Antechrist«) erhielt.³² Wie an dem Titel ersichtlich wird, stellte dieses Gebet im Rahmen der privaten Frömmigkeit ein unmittelbares Echo auf die im selben Jahr zur Liturgie des öffentlichen Gottesdienstes hinzugefügten Gebete dar, die ihrerseits eine Reaktion auf die Situation von Gläubigen waren, die aus Glaubensgründen unterdrückt wurden. Sechs Jahre später erschien ein »Allgemeines Gebet für die Anliegen der Kirche« (»Prière générale pour la nécessité de l'Eglise«) als Alternative zum »Gebet, das die vom Antichristen Gefangenen sprechen«: Während sich dieses vor allem an Einzelpersonen wandte, machte jenes viel

²⁹ Im Übrigen sei darauf hingewiesen, dass in den späteren Ausgaben von *La forme des prières* (1559, 1561, 1562, 1563) das französische »dispersez« durch »épars« ersetzt wurde (GROSSE 2008 [wie Anm. 4], S. 637).

³⁰ JEAN-FRANÇOIS GILMONT, Jean Crespin. Un éditeur réformé du XVI^e siècle (Travaux d'humanisme et renaissance; 186), Paris 1981.

³¹ CALVIN 1552 (wie Anm. 26), S. 52–54.

³² JEAN CALVIN, *La forme des prières ecclésiastiques* [...], Genf 1553, S. 53–56. In der Folge trägt das Gebet in den Psalmen, in denen es abgedruckt wird, schlicht den Titel einer »oraison«, einer »oraison du fidele, detenu en captivité«, oder auch einer »Oraison que les fideles font à Dieu, quand ils se sentent oppressez de quelques tyrannie ou autre extreme perplexité, tant du corps que de l'esprit, pour demander à Dieu qui les en delivre, pour servir à sa gloire en plus grande liberté d'esprit«.

stärker von Begriffen Gebrauch, die auf ein Kollektiv Bezug nahmen. Somit verlieh es einem reformierten Bewusstsein Gestalt, das durch die Erfahrung der Unterdrückung geeint wurde. Das Gebet ermöglichte es den Reformierten in Territorien, in denen sich ihre Vorstellungen durchgesetzt hatten, ein konfessionelles Mitleid mit Gläubigen auszudrücken, die in ›papistischen‹ Gebieten verblieben waren. Wie die folgenden Auszüge zeigen werden, hatte der Wortlaut dieses Gebets eine deutlich stärkere konfessionelle Ausprägung als alle bisher angeführten Gebete:

»Wir bitten Dich auch für unsere armen Brüder, Deine Getreuen, die am heutigen Tage in der babylonischen Gefangenschaft des römischen Antichristen versprengt oder in die Irre geführt und an irgendeinem anderen Ort zerstreut sind, wie arme Schafe zwischen den Zähnen der Wölfe, beraubt der himmlischen Speisung durch Dein Wort, das uns täglich durch Deine Gnade gereicht wird, die anders als wir nicht die Freiheit haben, Deinen heiligen Namen öffentlich anrufen zu können [...] Und vor allem, Herr, bitten wir dich für alle unsere Brüder, die als Zeugen Deiner Wahrheit als Gefangene gehalten oder aber verfolgt werden. [...] Wir bitten dich] ganz allgemein darum, wenn es Dir beliebt, Herr, deine arme und bedrückte Kirche zu schützen und all die Machenschaften und Unternehmungen zunichte zu machen, die der Antichrist in Rom mitsamt all seinen Gefolgsleuten und Anhängern und anderen Feinden der Wahrheit, offensichtlich wie insgeheim, gegen sie betreibt.«³³

Von 1562 an wurden diese Gebete, zu denen mit der Zeit weitere hinzugefügt wurden, die für verschiedene Lebenslagen oder alltägliche Angelegenheiten gedacht waren, in eine häusliche Liturgie eingebettet, an der man dieselbe Abfolge von Motiven erkennen kann, welche die öffentlichen Gebete und den sonntäglichen Gottesdienst regelten, darunter insbesondere die Abfolge von Ermahnung und Bekenntnis zur Erbsünde sowie die Präsenz des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses.³⁴ Gemeinsam mit der von Clément Marot (1496/97–1544) begonnenen und von Théodore de Bèze vollendeten Psalmenübersetzung, mit *La forme des prières* und mit dem Katechismus bildete diese Liturgie die wesentlichen Bestandteile, aus denen sich der reformierte Psalter zusammensetzte, dessen Inhalt ab 1562 eine feste Gestalt angenommen hatte. Von diesem

³³ »Nous te prions aussi pour tous nos povres freres tes fideles, qui sont aujourd'huy dispersez en ceste captivité de Babylone sous l'Antechrist Romain, ou qui sont esgarez et espars en quelque autre lieu que ce soit, comme povres brebis entre la gueule des loups, qui sont privez de ceste pasture celeste de ta Parole qui nous est journellement administrée par ta grace, qui n'ont pas la liberte de pouvoir invoquer ton saint Nom publiquement comme nous avons. [...] Et sur tout, Seigneur, nous te prions pour tous nos freres qui sont detenus prisonniers, ou persecutez comme que ce soit, pour le tesmoignage de ta verité. [...] En general, qu'il te plaise, Seigneur, te monstrer protecteur de ta povre et desolée Eglise, et renverser toutes les pratiques et entreprises que l'Antechrist de Rome avec tous ses suppots et adherans et autres adversaires de ta verité, tant manifestes que domestiques font contre icelles«. Pseaumes de David mis en rime françoise par CLÉMENT MAROT et THÉODORE DE BESZE [...], Genf 1558 [?], fol. 42v–43r.

³⁴ Abhängig von dem Buch – ob Psalter oder Anleitung – in dem es gedruckt wurde, wurde dieses Gebet mal als »Häusliche Ordnung für Christen« (»Regime domestique des Chrestiens«), als »Exerzitium für den Familienvater und alle unter seinem Dach Lebenden für das Morgengebet« (»Exercice du pere de famille, et de tous ses domestiques, pour prier au matin«) oder auch als »Exerzitium für Christen im Gebet, sowohl im Einzelnen als auch im Allgemeinen, für die Anliegen der Kirche zu beten« (»Exercice des Chrestiens en oraison, tant en particulier qu'en general, pour la necessité de l'Eglise«); vgl. *L'Instruction des chrestiens*, Genf 1562; *Les pseaumes mis en rime françoise*, Genf 1563; *Les Pseaumes mis en rime françoise par CLEMENT MAROT et THEODORE DE BEZE*, Genf 1562.

Zeitpunkt an enthielt also der Psalter all jene Texte, die ihn zur Grundlage reformierter Frömmigkeit machten. Dieses außerordentlich weit verbreitete Werk – allein im Jahr 1562 in mehr als 30 000 Exemplaren gedruckt³⁵ – wurde zu einem Instrument, mit dem sich der Zusammenhalt des reformierten liturgischen Systems erreichen ließ: Dadurch, dass es den Gläubigen eine komplette Zusammenstellung aller Liturgien zur Verfügung stellte, ermöglichte es eine fortdauernde Verbindung zwischen öffentlicher Gottesverehrung und privater Devotion.

Sieht man darauf, wie dieses System in Genf umgesetzt wurde, so muss man feststellen, dass die Obrigkeit wirkungsvoll darauf achtete, dass der Gottesdienst nicht nur innerhalb der Mauern der reformierten Kirchen zelebriert wurde, sondern er auch seinen Niederschlag im häuslichen Gebet fand. Kirchenordnungen, verfasst für die Kirche von Neuchâtel und mit hoher Wahrscheinlichkeit aus der Feder Calvins stammend, erlauben es, jene grundlegende Form nachzuvollziehen, welche die private Devotion annehmen sollte: Die Ordnungen verpflichteten Privatpersonen wie übrigens auch Tavernengäste dazu, »eine Danksagung und eine Lobpreisung Gottes vor und nach der Mahlzeit in ihren Häusern vorzunehmen.«³⁶ In der Folgezeit mahnten die Genfer Ratsherren³⁷ in regelmäßigen Abständen das ganze 16. Jahrhundert hindurch, diese Bestimmung einzuhalten, und es liegen zahlreiche Zeugenaussagen vor, die belegen, dass sie in bestimmten Haushalten beachtet wurde.³⁸

Diese gegenseitige Ergänzung von öffentlicher Gottesverehrung und privater Frömmigkeit verstärkte sich immer dann, wenn die Stadt Genf stürmische Zeiten durchlebte. Eine der üblichen Maßnahmen der Obrigkeiten, wenn der Stadt Gefahr drohte, bestand darin, die Gläubigen dazu anzuhalten, ihren Gebetseifer nicht nur in der Kirche, sondern auch in ihrem Heim zu verstärken. Als beispielsweise 1564 die Pest in der Umgebung der Stadt grassierte, ordneten die Ratsherren an, »dass jedermann sich mit größerer Aufmerksamkeit als jemals zuvor dem Gebet und der Andacht widme, sowohl zu Hause im privaten Bereich als auch in der Öffentlichkeit.«³⁹ Diese Intensivierung der Andacht fand

³⁵ JEAN-DANIEL CANDAU (Bearb.), *Le Psautier de Genève, 1562–1865. Images commentées et essai de bibliographie*, Genf 1986, Kap. 2 (keine Paginierung).

³⁶ »rendre grâce et louange à Dieu avant et après le repas en leurs maisons«; DOMINIQUE FAVARGER (Hg.), *Les sources du droit du Canton de Neuchâtel = Die Rechtsquellen des Kantons Neuenburg (Sammlung Schweizer Rechtsquellen; 21)*, Bd. 1: *Les sources directes*, Aarau 1982, S. 194 (1542 Feb 15). In Genf befindet sich eine ältere Ausgabe, die darauf schließen lässt, dass Calvin ihr Verfasser war. *Bibliothèque de Genève (im Folgenden BGE)*, Ms. fr 401, fol. 73 (1542 Feb 1).

³⁷ EMILE RIVOIRE und VICTOR VAN BERCHEM (Hgg.), *Sources du Droit du Canton de Genève (im Folgenden SDG)*, 4 Bde. (Sammlung Schweizer Rechtsquellen; 22), Aarau 1927–1935, hier Bd. 3, S. 89 (1559 Aug 29), 109 (1560 Feb 28 bis Mär 5), 118 (1560 Apr 18); AEG, R. Publ. 2, fol. 163r (1560 Feb 9); AEG, R. Publ. 3, fol. 12r–12v (1578 Mai 14).

³⁸ Für diese Bescheinigungen vgl. THOMAS A. LAMBERT (Bearb.), *Registres du consistoire de Genève au temps de Calvin*, Bd. 1: 1542–1544 (*Travaux d'humanisme et renaissance; 305*), Genf 1996, S. 339 (1544 Mär 20); AEG, R. Consist. R. 27, fol. 44v (1570 Mär 16); ADOLPHE GAUTIER, *Un jeune Bâlois à Genève au XVI^e siècle (1560–1563)*, in: *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève* 17 (1872), S. 412–416, hier S. 415.

³⁹ »que chacun aye à se mettre plus diligemment que jamais en prieres et oraisons tant par les maisons et chacun en son privé qu'en public«; AEG, R. Publ. 2, fol. 214, sowie SDG (wie Anm. 37), Bd. 3, S. 157f.

auch in Zeiten statt, in denen sich die reformierten Kirchen mit Problemen konfrontiert sahen. Zwei Jahre nachdem sie aufgrund der Pestepidemie die Intensivierung des Gebets angeordnet hatte, forderte die Genfer Obrigkeit in genau der gleichen Ausdrucksweise erneut zum Gebet auf, allerdings dieses Mal mit der Begründung, dass »der Teufel niemals müde wird, Unheil zu stiften und die Bösen, seine Gefolgsleute, dazu zu bewegen, den Siegeszug des Evangeliums zu stören, die wahre Religion zu unterdrücken und den Dienst an Gott zu schwächen«. ⁴⁰ Im Gebet – sowohl in der Öffentlichkeit als auch im privaten Bereich – erklang somit ein Widerhall des Tagesgeschehens. Zudem bildete es, falls die reformierten Kirchen in Schwierigkeiten gerieten, einen liturgischen Rahmen für die Festigung des konfessionellen Zusammenhalts: »Die wahre Kirche muss eins und ein Leib sein, und [...] alle ihre Glieder müssen Sorge füreinander tragen und Mitgefühl füreinander haben«, mahnte eine weitere Aufforderung zum Gebet, die von den Ratsherren 1585 ausgesprochen wurde. ⁴¹

2. Vom außergewöhnlichen Kult zur regelmäßigen, überlokalen Liturgie: Institutionalisierungsprozesse im späten 16. und im 17. Jahrhundert

Die öffentlichen Gottesdienste, die den liturgischen Kalender strukturierten, sowie die oben beschriebene häusliche Andacht bildeten die stabilen und alltäglichen Elemente des liturgischen Systems der reformierten Kirchen. Unter gewissen Umständen bot dieses System – das relativ stark fixiert war und während des gesamten 16. und 17. Jahrhunderts in Kraft blieb – jedoch spezifische liturgische Mittel, die es ihm gestatteten, schneller auf tagesaktuelle Ereignisse zu reagieren. Eine Reihe von diesen wurde bereits sehr früh in Genf entwickelt.

Dankgebete und außerordentliche Gebete

Wie wir gesehen haben, war das allgemeine Gebet bereits von Beginn an in diesem Geist angelegt, noch bevor es in eine ordnungsgemäße Liturgie mit einem regulären Kalender integriert wurde. Seit 1545 wurden dann zwei neue Arten der Zelebration dieses Ritus' konzipiert. Gegen Ende des Jahres erhielt man die Nachricht, dass Herzog Heinrich II. von Braunschweig-Wolfenbüttel (1514–1568) mit bayerischer Unterstützung eine Schlacht gegen den protestantischen Landgrafen Philipp von Hessen (1509/18–1567) geführt und dass Letzterer gesiegt habe, woraufhin Calvin die Ratsherren umgehend darum ersuchte, diesen Erfolg feierlich begehen zu dürfen. Diesem Ansuchen wurde

(1564 Jul 28). Für ein Beispiel eines Aufrufs zum Gebet angesichts militärischen Drucks siehe AEG, R. Publ. 3, fol. 22 (1584 Apr 20).

⁴⁰ »le diable ne cesse de pratiquer et esmouvoir les meschans ses suppostz pour empecher de rompre le cours de l'evangile, opprimer la vraye Religion et abattre le service de Dieu«; AEG, R. Publ. 2, fol. 224 und SDG (wie Anm. 37), Bd. 3, S. 161 (1566 Mär 11). Ein weiteres Beispiel findet sich in: AEG, R. Publ. 3, fol. 12, (1578 Mai 14).

⁴¹ »la vraye Eglise doibt estre unye en ung corps et [...] tous les membres doibvent avoyr soing et compassion les ungs des aultres«, AEG, R. Publ. 3, fol. 24v–25r (1585 Apr 6).

Liturgische Praktiken und die Konfessionalisierung des kollektiven Bewusstseins 171

stattgegeben. Man wies die für die einzelnen Stadtteile verantwortlichen *Dizeniers* an, von »Haus zu Haus« zu gehen und »Anweisung zu erteilen, zur Predigt zu kommen«, zunächst, um bei dem Ritus der »außerordentlichen Gebete« (»prieres extraordinaires«) und eine Woche später bei einem »Akt des feierlichen Dankgebets« (»action de graces solennelle«) mitzuwirken.

Kurz darauf erschienen die von Calvin anlässlich dieser Gelegenheit gehaltenen Predigten im Druck.⁴² Damit stellten sie die ersten seiner Predigten dar, die auf diese Art veröffentlicht wurden. Diese Ausgabe enthielt nicht nur den Text der Predigten, sondern darüber hinaus eine Reihe von Angaben zur liturgischen Ordnung, die während dieser Gottesdienste zur Anwendung gekommen war. Diese aus Genf stammende Praxis konnte somit dank der Druckerpresse von den anderen reformierten Kirchen nachgeahmt werden. Hier trifft man erneut auf dieselben Mechanismen, die bereits im Zusammenhang mit den Liturgien zu beobachten waren und die weiter oben beschrieben wurden: Man experimentierte mit den gottesdienstlichen Formen in Genf und legte sie danach mittels der Weitergabe von Büchern den übrigen reformierten Kirchen zur Nachahmung ans Herz. Das gedruckte Buch diente somit als Träger einer gemeinsamen liturgischen Kultur für die verstreuten Reformierten, mittels derer sie trotz ihrer räumlichen Zersplitterung eine Gemeinschaft bilden konnten. Diese Kultur schrieb einen gemeinsamen Interpretationsrahmen für Ereignisse vor, mit denen die reformierten Kirchen konfrontiert wurden und die als Prüfungen des Glaubens und des Gehorsams der Kirchen gegenüber dem Willen Gottes zu verstehen waren. Dabei war es angemessen, auf diese durch Reue, Buße⁴³ sowie mit der Erkenntnis zu reagieren, dass durch das Wirken der Gnade die Beseitigung der Schwierigkeiten stets der göttlichen Vorsehung vorbehalten war.⁴⁴

Für die Folgezeit wird deutlich, wie sich Seelsorger und städtische Obrigkeit in bestimmten Situationen miteinander abstimmten, um den einen oder anderen dieser

⁴² Zur Etablierung dieser Gottesdienste siehe: AEG, RC 40, fol. 283 (1545 Nov 5); CO (wie Anm. 14), Bd. 32, Sp. 455–480. Die von Calvin 1545 gehaltenen Predigten wurden im darauf folgenden Jahr unter dem folgenden Titel publiziert: Deux sermons de M. Jean Calvin, faitz en la ville de Geneve. L'un le mecredy quatriesme de novembre 1545. Jour ordonné pour faire prieres extraordinaires : apres avoir ouy nouvelles que les papistes avoyent esmeu guerre en Allemaigne contre les chrestiens. Le second, le mecredy prochainement suyvant, auquel par l'ordonnance et autorité de Messieurs de la ville, on rendit à Dieu action de graces solennelle, apres que nouvelles furent venues que Dieu avoit donné victoire aux siens, et brisé la force des ennemis, Genf 1546.

⁴³ »Ce jour icy est institué pour faire les prieres. Donc que nous soyons plus diligens que de coustume, non seulement pour nous venir présenter, mais que nous soyons touchez pour nous humilier devant nostre Dieu, le prians qu'il convertisse noz cueurs, et change nostre vie, qu'il ne permette point que sa povre Eglise soit exposée à la fureur des meschans, ce qui pourroit advenir s'il n'y mettoit ordre«; CO (wie Anm. Fehler! Textmarke nicht definiert.), Bd. 32, Sp. 461.

⁴⁴ »Gardons nous de nous fier au bras charnel. [...] Les iniques, les infideles se confieront en leurs chariotz et chevaux, en leurs lances et espees, mais nous esperons au nom du Seigneur nostre Dieu. [...] Mes amis, il nous faut dire: Si le Seigneur n'eust esté de nostre costé que fut il advenu? Les meschans nous eussent engloutiz tous vivans. Ilz ont une cruauté insatiable, ilz ne demandent sinon la ruine du peuple de Dieu.« Ebd.

außerordentlichen Gottesdienste zu zelebrieren. Dankgebete wurden im Allgemeinen vor dem Hintergrund eines militärischen Sieges oder dem Ende einer Bedrohung für die Sicherheit der Stadt gesprochen und hatten eine eher örtlich begrenzte Reichweite. Auf solche Art drückte man daher die Dankbarkeit gegenüber Gott aus, etwa nach dem Scheitern des Vorhabens, die Stadt durch Verrat einzunehmen,⁴⁵ nach der Eroberung einer wichtigen feindlichen Festung⁴⁶ oder auch anlässlich des Friedensschlusses, der den langwierigen Krieg zwischen Genf und dem Herzog von Savoyen beendete.⁴⁷

In einigen Fällen dienten die außerordentlichen Gebete auch als liturgische Mittel, um auf solche Gegebenheiten zu reagieren, die vor Ort für Unruhe sorgten. Die Pest von 1570 führte somit für die Dauer von sechs Monaten zur Einrichtung eines regelmäßigen außerordentlichen Gebets an jedem Montag und Freitag.⁴⁸ In den 1580er Jahren, als der Konflikt zwischen Genf und dem Herzog von Savoyen an Schärfe zunahm, entschloss man sich zweimal zur Wiederaufnahme der zusätzlichen Gebete.⁴⁹ In den Jahren 1572 oder 1587 jedoch war es die allgemeine Lage, in der sich die reformierten Kirchen befanden, welche die Einführung außerplanmäßiger öffentlicher Gebete zur Folge hatte. Nach den Massakern der Bartholomäusnacht ordneten die Behörden im September 1572 die Abhaltung von Gebeten »aufgrund von außergewöhnlichen Heimsuchungen, von denen wir heutzutage die Kirche befallen sehen«, an. Diese Praxis setzte sich bis zum November 1573 fort.⁵⁰ 1587 befürworteten die Ratsherren die Einführung außerordentlicher Gebete, nachdem sie konstatiert hatten, »dass der Zustand aller Kirchen sehr zerrüttet« war.⁵¹

Im Gegensatz zu den Dankgebeten entwickelten sich diese außerordentlichen Gebete nach und nach zu einem dauerhaften Phänomen, ihre Außergewöhnlichkeit verblasste mehr und mehr. Als man zu Beginn des 17. Jahrhunderts feststellte, dass die 1589, zur Zeit des Krieges mit Savoyen, eingeführten Gebete niemals aufgehoben worden waren, beklagte man sich darüber, dass »sie zu etwas Gewöhnlichem werden«.⁵² In jenen von Orthodoxie und liturgischem Konservatismus geprägten Zeiten bestand gleichwohl die Tendenz, die überkommene liturgische Praxis zu einer dauerhaften Ein-

⁴⁵ AEG, RC 58, fol. 137 (1563 Dez 20).

⁴⁶ ROBERT McCUNE KINGDON u.a. (Hgg.), *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* (im Folgenden RCP), 13 Bde. (Travaux d'humanisme et Renaissance), Genf 1962–2001, hier Bd. 6, S. 40 (1590 Apr 21).

⁴⁷ Ebd., Bd. 8, S. 232 (1603 Jul 8).

⁴⁸ AEG, RC 65, fol. 126v (1570 Jul 28), 132 (1570 Aug 14), 183 (1570 Dez 15) und 185v (1570 Dez 21).

⁴⁹ AEG, RC 77, fol. 93v (1582 Mai 15), 100 (1582 Mai 21); RC 84, fol. 86v (1589 Apr 22); RCP (wie Anm. 46), Bd. 6, S. 9–11 (1589 Apr 4–22) und 21 (1589 Aug 23). Bezüglich dieser Auseinandersetzung siehe LUCIEN CRAMER und ALAIN DUFOUR, *La Seigneurie de Genève et la Maison de Savoie de 1559 à 1605*, Bd. 4: *La guerre de 1589–1593*, Genf 1958.

⁵⁰ AEG, RC 67, fol. 145r–145v; RCP (wie Anm. 46), Bd. 3, S. 89 (1572 Sep 11); AEG, RC 68, fol. 214; RCP (wie Anm. 46), Bd. 3, S. 119f. (1573 Nov 2); HENRI FAZY, *La Saint-Barthélemy et Genève. Etude historique*, Genf 1879, S. 19.

⁵¹ »que l'estat de toutes les Eglises estoit fort esbranlé«; RCP (wie Anm. 46), Bd. 5, S. 164 (1587 Sep).

⁵² »cela se tourne en ordinaire«; ebd., Bd. 8, S. 77 (1601 Apr), 101f. (1601 Sep), 121 (1602 Jan 2) und 152 (1602 Jun 11).

richtung zu machen.⁵³ Daher wurden diese Gottesdienste, nach einigen Modifikationen betreffs der Wochentage, an denen »außergewöhnliche« Gebete gefeiert wurden, institutionalisiert und ab 1656 zu einem alltäglichen Phänomen.⁵⁴ Indem diese Gebete damit ihren außerordentlichen Charakter endgültig abstreiften, wurde ihnen gleichzeitig jene Funktionalität entzogen, die sie zuvor ausgezeichnet hatten, waren sie doch ein Instrument der liturgischen Reaktion in Situationen gewesen, in denen die Kirche von Genf – oder weiter gefasst: die Gemeinschaft der reformierten Kirchen – unter Druck geraten war. Die Motive, die zur ihrer festen Platzierung innerhalb des liturgischen Kalenders führten, zeigen gleichwohl, dass Erwägungen konfessioneller Natur hinter dieser Entscheidung standen. Dadurch, dass sie diese Gebete alltäglich machten, verfolgten die Obrigkeiten keine andere Absicht als die Angleichung der liturgischen Praxis Genfs an diejenige der anderen reformierten Kirchen der Eidgenossenschaft.⁵⁵ Unter Verlust ihres außerordentlichen Charakters ermöglichten es diese Gottesdienste somit, die Bande zu diesen Kirchen mittels einer Annäherung der liturgischen Formen zu festigen.

Das Fasten

Vor dem Hintergrund der Zuspitzung des konfessionellen Streits und der damit verbundenen militärischen Konsequenzen bot die reformierte liturgische Ordnung somit ab 1545 eine breite Palette gottesdienstlicher Reaktionsmöglichkeiten. Möglicherweise muss man im Vorhandensein einer solchen Vielfalt der liturgischen Instrumente den Grund dafür sehen, warum die Wiedereinführung des Fastens innerhalb dieses Systems – nicht als individuelle, sondern als kollektive Praxis im Rahmen der Liturgie – relativ spät stattfand. Dies ist ohne Zweifel auch auf die heftige reformierte bzw. im weiteren Sinne protestantische Polemik gegen die »Tyrannei« zurückzuführen, welche die rituellen Auflagen des Katholizismus dem christlichen Gewissen aufbürdeten. Jedermann wusste, dass die Ablehnung des Fastens im Zentrum der protestantischen Zurückweisung des vom mittelalterlichen Christentum überlieferten rituellen Systems stand und dass die Übertretung dieses Gebots an Freitagen oder während der Fastenzeit oft den ersten Akt des protestantischen Widerstands in der Öffentlichkeit darstellte.⁵⁶ Man

⁵³ Siehe zu diesem Themengebiet: CHRISTIAN GROSSE, *La coupe et le pain de la discorde. Emergence d'une orthodoxie rituelle au début du XVII^e siècle*, in: MARIA-CRISTINA PITASSI (Hg.), *Edifier ou instruire? Les avatars de la liturgie réformée du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris 2000, S. 33–55.

⁵⁴ AEG, RC 156, S. 98 (1656 Jan 28), 129f. (1656 Feb 4), 141 (1656 Feb 8); Cp. Past. R. 10, S. 279f. (1656 Jan 29–Feb 1 und 4), 282f. (1656 Feb 8 und 15), 287 (1656 Mär 14), 295 (1656 Mai 16), 305 (1656 Jun 13 und 20), 325 (1656 Okt 17).

⁵⁵ Nachdem die Ratsherren »erfahren haben, dass die öffentlichen Gebete in den Kirchen der evangelischen Kantone, Zürich und Bern, täglich am Abend stattfinden, haben sie festgelegt, dass auch diese Stadt sich ihnen angleichen soll«. AEG, CS. Past R. 10, S. 279 (1656 Jan 29).

⁵⁶ Es sei daran erinnert, dass beispielsweise Zwingli seine reformerischen Thesen zum ersten Mal der Öffentlichkeit unterbreitet hatte, nachdem der Drucker Christoph Froschauer verhaftet worden war, der während der Fastenzeit seinen Arbeitern Würste serviert hatte. Vgl. CARTER LINDBERG, *The European Reformation*, Oxford u. a. 1996, S. 169. Zur mittelalterlichen Fastenpraxis vgl. CAROLINE WALKER BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés: les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, übersetzt aus dem Amerikanischen von Claire Forestier Pergnier und Eliane Utudjian Saint-André, Paris 1994; zum Fasten im Frankreich der

fürchtete daher, die katholischen ›Irrlehren‹ könnten durch die Wiedereinführung des Fastens wiederkehren: »Kennt man sich mit dem Brauch nicht gut aus«, warnte Calvin, »ist es leicht, in Aberglauben zu verfallen«. ⁵⁷ Calvin lehnte diese Praxis jedoch ebenso wenig grundsätzlich ab wie Luther; er beschränkte sie lediglich auf »drei Zwecke«, nämlich hinsichtlich der »Zügelung des Fleisches« (»domter la chair«), der Vorbereitung auf Andacht und Gebet (»nous disposer à prière et oraisons«) und »um Zeugnis abzulegen für unsere Demut vor Gott« (»estre tesmoignage de nostre humilité devant Dieu«). ⁵⁸

Dennoch wurde das öffentliche Fasten zu Calvins Lebzeiten in Genf nicht wieder aufgenommen. Zwar war es in Frankreich durch die erste Synode der reformierten Kirchen 1559 genehmigt worden, doch fand das erste landesweite Fasten der reformierten Kirchen Frankreichs nicht vor 1578 statt. ⁵⁹ In Genf wurde zum ersten Mal 1567 öffentlich gefastet, drei Jahre nach Calvins Tod. ⁶⁰ Nur unter besonders gravierenden Umständen konnte die ablehnende Haltung gegenüber dem Fasten überwunden werden. Tatsächlich stellte das Fasten das Instrument *par excellence* zum Ausdruck einer konfessionellen Solidarität dar. Gerechtfertigt wurde es, 1567 eingeführt durch Théodore de Bèze, ⁶¹ durch die »großen Schwierigkeiten und Bedrohungen für die Kirche Gottes«, insbesondere die Grausamkeiten, die an den Reformierten Burgunds verübt wurden, und vor allem die Unterdrückung der Reformierten nach ihrem ersten Versuch, die Stadt Lyon einzunehmen (April 1562).

Auch in den folgenden Jahren wurde die Bedrohung der reformierten Kirche bzw. der Stadt Genf als Begründung für den Rückgriff auf das Fasten als liturgisches Instrument genutzt. Es ermöglichte eine eindrucksvollere Inszenierung der kollektiven Reue neben dem nunmehr überkommenen Mittel der Abhaltung außerplanmäßiger öffentlicher Gebete. Innerhalb eines Zeitraums von zehn Jahren – von 1567 bis 1578 – wurde der Antrag auf Abhaltung einer Fastenandacht fünf Mal gestellt: In den drei Fällen (1567, 1572 und 1578), in denen er angenommen wurde, waren es die Angriffe gegen die

Moderne vgl. ELISABETH BELMAS, La police du carême en France sous l'Ancien Régime, in: GIUSEPPE ALBERIGO (Bearb.), Homo Religiosus (FS Jean Delumeau), Paris 1997, S. 234–242. Siehe auch den Beitrag von Ralph Kunz in diesem Band.

⁵⁷ »quand on n'en cognoist pas bien l'usage [...] il est facile de tomber en superstition«; JEAN CALVIN, Institution de la religion chrestienne, hg. von JEAN-DANIEL BENOIT, 5 Bde. (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris 1957–1963, hier Bd. 4, XII 14.

⁵⁸ Ebd. Zu diesem Thema auch CLAUDIE VANASSE, Le jeûne dans les débats confessionnels au XVI^e siècle, in: MARIE VIALON-SCHONEVELD (Hg.), Le boire et le manger au XVI^e siècle. Actes du XI^e colloque du Puy-en-Velay, Saint-Etienne 2004, S. 237–252.

⁵⁹ JEAN AYMON, Tous les synodes nationaux des Eglises réformées de France, auxquels on a joint des mandemens roiaux, et plusieurs lettres politiques [...], 2 Bde., La Haye 1710, hier Bd. 1, S. 6 und 128. Zur Fastenpraxis der reformierten Kirchen Frankreichs vgl. RAYMOND A. MENTZER, Fasting, Piety, and Political Anxiety among French Reformed Protestants, in: Church History 76.2 (2007), S. 330–362.

⁶⁰ OLIVIER FATIO, Le jeûne genevois, réalité et mythe, in: Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève 14 (1971), S. 391–435.

⁶¹ AEG, RC 62, fol. 113v (1567 Okt 3), 114v (1567 Okt 4); RCP (wie Anm. 46), Bd. 3, S. 17. Zu den Ereignissen von Lyon siehe das kürzlich erschienene Buch von YVES KRUMENACKER u. a., Lyon 1562, capitale protestante. Une histoire religieuse de Lyon à la Renaissance, Lyon 2009.

Kirchen und die prekäre Sicherheitslage der Stadt, die diese Maßnahme rechtfertigten. Während des gleichen Zeitraums wurden zwei solcher Anträge (1569 und 1570), die von einer weniger konkreten Bedrohung (»dem Zorn Gottes«) veranlasst waren, abgelehnt. Man befürchtete, ein außergewöhnliches rituelles Instrument in eine banalisierte liturgische Gewohnheit zu verwandeln und sah die Gefahr, auf diese Weise zum katholischen »Aberglauben« zurückzukehren.⁶²

Im darauffolgenden Jahrzehnt waren verschiedenartige Umstände für die Abhaltung des Fastens verantwortlich, gleichermaßen wurden die Pest, eine Hungersnot, Erdbeben und innere Streitigkeiten (1584, 1586 und 1588) angeführt. Jedoch stellten die Lage der Kirchen Frankreichs und Bedrohungen für die Sicherheit der Stadt Genf angesichts der Truppenbewegungen und Auseinandersetzungen des Achten Hugenottenkrieges die am häufigsten vorgebrachten Rechtfertigungen zu fasten dar (1582, 1585, 1586, zweimal 1587 und schließlich 1588). Im Anschluss daran nahmen im Zuge des Krieges zwischen Genf und Savoyen ab 1589 die lokalen Gegebenheiten eine beherrschende Stellung ein, wenn es um die Anlässe zum Fasten ging. Für den Zeitraum zwischen 1589 und 1602, dem Jahr der letzten bedeutenden Auseinandersetzung mit Savoyen, zählt man nicht weniger als vierzehn Fastenzeiten: In dreizehn Fällen (Mai und August 1589, 1590, 1592, 1593, 1595, 1597, März und November 1599, 1600, 1601, Juni und Dezember 1602) stand das Fasten im Zusammenhang mit den Ereignissen jenes Krieges, in dem versucht wurde, die Territorien um Genf herum für die alte Religion zurückzugewinnen. Vor dem Hintergrund des Savoyen-Konflikts zielte also die Funktion des Fastens unmittelbar auf die Sicherheit der Stadt.

Das unter den reformierten Kirchen vorherrschende Bewusstsein, einer Schicksalsgemeinschaft anzugehören, wurde jedoch auch angesichts von Gefahren, die der Stadt Genf und ihrer Kirche drohten, keineswegs getrübt. Vier Mal während dieser Zeitspanne wurden die Schwierigkeiten der Kirche nicht nur in Genf sondern auch in Frankreich, Deutschland und den Niederlanden als Grund für das Fasten erwähnt (1589, 1592, 1594 und 1602). Als 1589 die kriegerische Phase des Konflikts mit Savoyen gerade erst begonnen hatte, betonte Théodore de Bèze, wie sehr das politische und militärische Schicksal Genfs und Frankreichs zusammen gebunden seien und wie sehr daher auch die Lage der Kirchen Genfs und Frankreichs voneinander abhingen: Er stellte nämlich fest, »dieser Staat [= Genf; C.G.] ist so sehr an Frankreich gebunden, dass der eine den anderen nicht nur aus guter Nachbarschaft, sondern auch aus wechselseitigem Verständnis umarmt«, und beklagte, dass »der Zustand der bedauernden Kirchen geschwächt ist wie sonst nichts«.⁶³

Ab 1602 kam es zu einer erneuten Erweiterung der Funktionen des Fastens; die Gründe, die seine Abhaltung legitimierten, deckten wieder ein größeres Spektrum ab. Während der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts fastete man in Genf sowohl anlässlich äußerer Ereignisse (Mordanschlag auf den französischen König Heinrich IV. 1610; Bürgerkrieg in England 1643) als auch wegen innerer Vorkommnisse (militärische Bedro-

⁶² Der Antrag zu fasten wurde 1569 abgelehnt, »aus Furcht, es werde der Lächerlichkeit preisgegeben« (»de peur de le rendre contemptible«). AEG, RC 64, fol. 147 (1569 Okt 24).

⁶³ AEG, RC 84, fol. 152v (1589 Aug 6).

hungen für die Stadt 1611 und 1636; Pestepidemien 1615 und 1636). Vor dem Hintergrund des Dreißigjährigen Krieges blieb die Solidarität mit den »bedrückten« reformierten Kirchen ein zentrales Element, wenn es um Anlässe zum Fasten ging (Veltliner Mord 1620; Solidarität mit den Kirchen des Heiligen Römischen Reiches 1621, 1627 und 1628).

Bis ans Ende dieser Periode blieb das Fasten trotz seiner Häufigkeit aufgrund seiner Unregelmäßigkeit ein außergewöhnliches Ritual, wobei die Geistlichen, von denen in der Mehrzahl der Fälle der Anstoß zu ihrer Durchführung ausging, darauf achteten, dass dieser Charakter des Besonderen erhalten blieb, indem sie manche Vorstöße zu seiner Durchführung als »unangebracht« zurückwiesen.⁶⁴ So wurde beispielsweise weder zwischen 1602 und 1610 noch zwischen 1628 und 1636 gefastet. Der ohnehin schon außergewöhnliche Charakter des Fastens wurde durch seine imposante liturgische Entfaltung noch verstärkt, deren allmähliche Herausbildung man ab 1578 erkennen kann, also von dem Zeitpunkt an, von dem uns erstmalig Beschreibungen seiner Durchführung vorliegen. Diese belegen, dass – auf der Grundlage eines gemeinsamen liturgischen Gerüsts – jedes Fasten auf der Grundlage ganz eigener Regeln ausgestaltet wurde, um ihm einen Charakter zu verleihen, der mit seinen spezifischen Zeitumständen korrespondierte. Anfangs beruhte dieses Gerüst auf der Verbindung von zwei morgendlichen Andachten (um fünf und acht Uhr) mit einer am frühen Nachmittag. Am Morgen gab man sich mit einer Mahnung zum Gebet zufrieden, während man am Nachmittag eine »außerordentliche Predigt« hielt, die durch eine Reihe von Lesungen und Kirchenliedern ergänzt wurde, die speziell für diesen Anlass bestimmt waren.⁶⁵ Später, in den Jahren 1586 und vor allem 1592, gewannen die von der *Compagnie des Pasteurs* ausgearbeiteten Anleitungen zum Fasten an Präzision. Sie gaben auf immer detailliertere Weise diejenigen Lesungen und Lieder an, die im Laufe der drei aufeinanderfolgenden Gottesdienste vorgetragen werden sollten. Diese Liebe zum liturgischen Detail erhielt noch mehr Raum in den Feiern, die im 17. Jahrhundert stattfanden.⁶⁶ Auf diese Weise wurde eine umfassende liturgische Ordnung geschaffen, die aus einer Kombination von zahlreichen

⁶⁴ AEG, RC 110, fol. 9v; RCP (wie Anm. 46), Bd. 11, S. 125 (1612 Sep 25).

⁶⁵ AEG, R. Publ. 3, fol. 12r–12v (1578 Mai 14). Eine Beschreibung des liturgischen Ablaufs des Fastens in Genf findet sich bei FATIO 1971 (wie Anm. 60), S. 401f.; zur Liturgie des reformierten Fastens in Frankreich siehe MENTZER 2007 (wie Anm. 59), S. 346.

⁶⁶ Als Beispiel seien hier die Anleitungen aufgeführt, die zur Fastenzeit vom 10. Mai 1655 aufgestellt und veröffentlicht wurden: »Ordre tant de la lecture de divers passages de l'Escriture que du chant des pseumes pour le jour de la celebration du jusnes le jeudi 10 may 1655. L'action commençant à 6 heures du matin que la premiere [cloche] sonnera. 1° On chantera le psal. 51. 2° On lira au deuterion, chap. 28 et s'il reste du temps Ezechiel 18. Au premier sermon, au chant, le psal. 32, une pause avant et l'autre après le sermon. Le sermon fini on lira en Jerem, les 2., 3. chap. puis on chantera le psal. 6. Apres on lira en Esaie, les 58. 59. chap. Plus on chantera du psal. 31 les deux prem. parties. Cela fait on lira en St Matth. les 24., 25. chap. Et s'il y a du temps on chantera le reste du psal. 31. Au second sermon on chantera le psal. 79, une pause avant et l'autre apres le sermon. Puis on lira aux Lament. Jerem. les 1. et 2. chap. On chantera ensuite les deux premieres parties du psal. 102. Apres quoy on lira aux Lament. les 3.4.5 chap. Puis on chantera le reste du psal. 102. On lira en Daniel 9^e jusqu'au vers. 20^e. On chantera le psal 80. On lira de Nohemie les chap. 8. 9. On chantera le psal. 56. On lira St Jean, chap. 14. 15. On chantera le psal. 57. On lira St Jean 16. 17. On chantera le psal 123. On lira en la 2. Cor. les 4 et 5. chap. On chantera le psal. 129. On lira Epist. aux Heb. les 11. et 12. chap. On chantera le psal. 137. On lira Apoc. 18. 19. chap. Au dernier sermon on chantera le psal. 143«. AEG, R. Publ. 3, s.pag.

Bibellesungen, Liedern, Predigten von gelegentlich bis zu zwei Stunden Dauer⁶⁷ und speziell für den Anlass verfassten Gebeten bestand, die mit Beginn der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts vielfach auch im Druck erschienen.⁶⁸ Das auf diese Weise ausgedehnte Fasten dauerte somit je nach Jahreszeit von fünf oder sechs Uhr morgens bis zum Beginn des Nachmittags gegen etwa fünfzehn Uhr. Während dieser acht oder neun Stunden waren die Gläubigen dazu verpflichtet, in der Kirche zu verbleiben, wobei das Fastenbrechen erst am Ende des Rituals stattfand. Falls Letzteres an einem Wochentag geschah, mussten sämtliche andere Aktivitäten bis dahin ruhen.

Durch seinen liturgischen Rahmen zwang das Fasten die Gläubigen somit zur kollektiven Ausübung von Devotion, deren besonderer Anspruch ganz offensichtlich war. Der Essensverzicht während des größten Teils des Tages und die Aufmerksamkeit, die ein derart langwieriger Ritus erforderte, fügten sich – man hat sie als Indiz dafür angeführt, dass die disziplinarische Kontrolle, die die Konsistorien ausübten, auf den Bereich des Gottesdienstes ausgedehnt wurde –⁶⁹ nahtlos ein in die Bemühungen zur Optimierung der Kommunikation mit dem Göttlichen in Zeiten der Prüfung. Mit diesen verpflichtenden Übungen reagierten die Gläubigen durch einen Akt der Buße und der Reue auf irdische Beschwerlichkeiten, die sie als göttliche Warnungen verstanden.⁷⁰ Auf diese Weise bemühten sie sich, zwischen sich und ihrem Gott diejenige Art der Beziehung wiederherzustellen, die mit den Anfangsworten der Liturgie beschrieben wurde, in denen sie ermahnt wurden, dass es angesichts der göttlichen Allmacht dem Menschen obliege, seine Demut und seinen Gehorsam zu beweisen. Darüber hinaus strebte die Kirche durch das Fasten nicht nur danach, »den Zorn Gottes zu vermeiden«,⁷¹ sondern gleichermaßen seine Gunst zurückzugewinnen, insbesondere vor dem Hintergrund des Konfessionsstreites: Als der französische König und der Herzog von Savoyen 1599 in Verhandlungen standen und Genf fürchten musste, im Falle einer Einigung das Nachsehen zu haben, machten die Geistlichen den Vorschlag, »ein Fasten zu begehen, damit Gott sich unserer Sache annimmt und über uns wacht«. ⁷² Schließlich wurde mit dem Fasten das Ziel verfolgt, bei den Gläubigen eine Bereitschaft zur Selbst-

⁶⁷ PAUL-FRÉDÉRIC GEISENDORF, *Les Annalistes genevois du début du dix-septième siècle*. Savion – Piaget – Perrin. Etudes et textes, Genf 1942, S. 622.

⁶⁸ *Prière pour la cloture du jûne qui a esté célébré dans l'Eglise de Geneve, le jeudi 19 aoust 1680*, Genf 1680. Noch weitere Gebete wurden später veröffentlicht (1688, 1690, 1707, 1721, 1722, 1723, 1726, 1735; siehe auch FATIO 1971 [wie Anm. 60], S. 402, Nr. 4).

⁶⁹ MENTZER 2007 (wie Anm. 59), S. 334.

⁷⁰ Der Aufruf zum Fasten vom 13. Dezember 1615 betonte daher die spirituelle Ebene der damals grassierenden Pestepidemie: »Mehrere Monate haben wir nun die Hand Gottes gespürt und spüren jetzt immer noch, wie sie auf diesem Staat lastet, durch die furchtbare Geißel, die unsere Sünden über uns gebracht hat.« (»Dès plusieurs mois en çà, nous avons senti et sentons encores à present la main de Dieu estre appesantie sur cest Estat par l'envoy du fléau extraordinaire lesquels nos pechez ont attiré sur nous«). AEG, R. Publ. 3, ohne Paginierung.

⁷¹ AEG, R. Publ. 3, fol. 12r–12v (1578 Mai 14). 1587 wurde ein Fasten vorgeschlagen, um »dem Zorn Gottes zuvorkommen« (»aller au devant de l'ire de Dieu«). AEG, RC, fol. 179 (1587 Sep 22).

⁷² »de celebrer le jeusne afin que Dieu prenne nostre cause et veille pour nous«; RCP (wie Anm. 46), Bd. 7, S. 189 (1589 Nov).

tentsagung hervorzurufen: »Das wahre Fasten, das Gott von uns verlangt«, mahnten die Geistlichen 1628, »ist der Verzicht auf die Sünde«. ⁷³ Das Eucharistiegebet, das in *La forme des prières* aufgeführt ist, weist genauer darauf hin, worin diese Entsagung bestand: »Da wir nicht mehr in uns selbst und gemäß unserer Natur leben, welche ganz und gar verdorben und lasterhaft ist: Er aber [Jesus Christus] lebt in uns, um uns zu einem heiligen, glückseligen und immerwährenden Leben zu führen.« ⁷⁴ Dieser Zustand der inneren Leere versetzte die Gläubigen in die Lage, die Texte zu verstehen, die während des Ablaufs der Feier gelesen und kommentiert wurden.

Diese zum größten Teil dem Alten Testament entnommenen Texte gruppierten sich im Allgemeinen um zwei Themenkomplexe. ⁷⁵ Auf der einen Seite wurden Texte herangezogen, die entweder Aufforderungen zur Reue und zum Gebet enthielten oder die Beispiele für den Brauch des Fastens lieferten; ⁷⁶ auf der anderen Seite nutzte man solche Texte, bei denen Prüfungen, die den reformierten Kirchen auferlegt wurden, mit solchen verglichen werden konnten, welche das jüdische Volk erdulden musste. ⁷⁷ Somit bewahrte das Fasten im Bewusstsein der französischsprachigen Reformierten – die Kirchen von Frankreich verwendeten während der Dauer der Fastenzeit eine vergleichbare Textauswahl – ⁷⁸ eine außerordentlich starke Identifikation mit dem Schicksal der Juden im Alten Testament. ⁷⁹ In ihrer eigenen Geschichte, wie schon bei den Juden, wiederholte sich das Drama des Heils durch die unaufhörliche Repetition von Zeiten der Prüfung, der Reue und der Erneuerung des Bundes. ⁸⁰ Mitunter wurde diese Identifikation übrigens auch ausdrücklich bestätigt. So etwa 1589 während des Krieges zwischen Genf und Savoyen, als die Anweisungen, die für einen Geistlichen bestimmt waren, der von der *Compagnie des pasteurs* von Genf zu einer landesweiten französischen Synode gesandt wurde – die letzten Endes niemals zusammentrat – den Auftrag enthielten, eben dieser Synode den Vorschlag zu unterbreiten, ein »feierliches« Fasten anzusetzen, um so »Gott

⁷³ »le vray jeusne que Dieu requiert de nous [...] est que nous jeusnions à peché«; AEG, RC 127, fol. 136 (1628 Jul 30).

⁷⁴ »que nous ne vivions plus en nousmesmes, et selon nostre nature, laquelle est toute corrupue et vitieuse: mais, que luy [Jésus Christ] vive en nous, pour nous conduire à la vie sainte, bien-heureuse et sempiternelle«; CO (wie Anm. 14), Bd. 6, Sp. 179.

Ih

⁷⁵ Diese Texte sind aus den öffentlichen Ankündigungen der Fastenandachten bekannt, die zusammengestellt vorliegen in AEG, R. Publ. 3.

⁷⁶ Neh 1; Est 4; Ps 6; 25; 32; 51 und 81; Jes 58–59; Jer 2–7; Ez 18; Joel 1–2; 1 Joh, 16–17.

⁷⁷ 2 Chro, 20; Neh 8; Ps 31 und 102; Jes 8,36–37; Jer 30; Klgl; Dan 9; Joel 1–2. Bestimmte Texte lassen sich selbstverständlich beiden Kategorien zuordnen.

⁷⁸ MENTZER 2007 (wie Anm. 59), S. 346.

⁷⁹ Laut Charles H. Parker ist diese Identifikation auch in den Erzählungen der *Histoire des martyrs* von Jean Crespin erkennbar (Erstdruck 1554); siehe CHARLES H. PARKER, French Calvinists As the Children of Israel: An Old Testament Self-Consciousness in Jean Crespin's *Histoire des Martyrs before the Wars of Religion*, in: *Sixteenth Century Journal* 24.2 (1993), S. 227–248.

⁸⁰ Zu dieser Thematik siehe OLIVIER MILLET, Herméneutique et poétique de l'identification des Huguenots aux figures de l'Ancien Testament. La Bible chez les auteurs protestants de langue française du XVI^e siècle, in: JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS und PIERRE GISEL (Hgg.), *De la Bible à la littérature (Religions en perspective)*; 15), Genf 2003, S. 117–133.

die Kirche von Genf anzubefehlen, die in unserer Zeit zu einem neuen Jerusalem und zur Mutter aller reformierten Kirchen Frankreichs geworden ist.«⁸¹

Damit eine solche Identifikation wirksam sein konnte, war es erforderlich, dass das Fasten den Charakter des Außergewöhnlichen bewahrte. Nun begann das Fasten jedoch auf dieselbe Weise und zur selben Zeit wie die ›außerordentlichen‹ Gebete, die ab 1656 zu einer festen Institution geworden waren, den Charakter des Regelmäßigen anzunehmen. Die ersten Anzeichen einer solchen Entwicklung lassen sich von dem Moment an erkennen, als die reformierten Kirchen der Eidgenossenschaft in den 1620er Jahren die Gewohnheit annahmen, sich gegenseitig zum Fasten einzuladen.⁸² Im Laufe der 1640er Jahre mauserte sich dieses ›helvetische‹ Fasten zu einer jährlich abgehaltenen Praxis. Zwischen 1640 und 1793 gab es »nur 17 Jahre [...], in denen diese Zeremonie nicht durchgeführt wurde.«⁸³ Trotz der zu gelegentlichen Anlässen von der *Compagnie des pasteurs* ausgedrückten Vorbehalte gegen diese Entwicklung wurde das Fasten im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einer »Routineangelegenheit«.⁸⁴ Hinzu kam sicherlich, dass man zu dem bereits jährlich durchgeführten Fasten noch besondere Feiern hinzufügte, aber dies geschah selten.⁸⁵ Auch wenn die Zahl der Teilnehmer unter diesen Umständen im Jahrhundert der Aufklärung einen Tiefpunkt erreichte, wurde das Fasten doch niemals vollständig seiner konfessionellen Funktionen entkleidet. In seiner Entwicklung, die auf dieselbe Art vonstattenging wie diejenige der ›außerordentlichen‹ Gebete, gewann das Fasten durch die Demonstration liturgischer Einigkeit der helvetischen Kirchen das zurück, was es hinsichtlich der Dimension des Außergewöhnlichen eingebüßt hatte. Auch wenn es in Zukunft weniger dazu diente, zwischenkirchliche Solidarität in Zeiten der Prüfung auszudrücken, so schuf es dennoch zumindest auf dem Gebiet der Eidgenossenschaft ein neues liturgisches Band zwischen den Gemeinden.

3. Die Politisierung der »*prière générale*«

Ein letztes liturgisches Instrument, das eine Rolle bei der Gestaltung des kollektiven reformierten Bewusstseins spielte, bleibt noch zu untersuchen. Hierbei handelt es sich um die Nennung bestimmter Landesherren oder Kirchen während der üblichen öffentlichen Gebete der Genfer Kirche. Aus den bis heute untersuchten Akten geht hervor, dass sich dieser Brauch im Rahmen einer zeitlich verschobenen Chronologie herausbildete und nicht vor dem Ende des 16. Jahrhunderts nachweisbar ist, das heißt nach der Phase des Zögerns in den Jahren von 1560 bis 1570.

⁸¹ »recommande à Dieu l'Eglise de Geneve, qui de nostre temps a esté comme une nouvelle Jerusalem et comme la mere de toutes les Eglises reformees de la France«; RCP (wie Anm. 46), Bd. 6, S. 164 (1589 Dez 15/25).

⁸² Die erste Erwähnung lautet: »Mrs de Zurich avoient celebré le jeusne nous estions conviez à leur exemple d'en faire autant«. AEG, Cp. Past. R 7, fol. 11v (1620 Jul 25); RC 119, fol. 146 (1620 Jul 26); eine weitere stammt aus dem Jahr 1627: Cp. Past. R 8, fol. 67f. (1627 Okt 6).

⁸³ FATIO 1971 (wie Anm. 60), S. 394.

⁸⁴ Ebd., S. 396.

⁸⁵ Ebd., S. 397.

In *La forme des prières* war eine allgemeine Formulierung für die Erwähnung von Regenten vorgesehen. Daran gemahnend, dass, auf der Grundlage von 1 Tim 2,1–2, »wir dein Gebot haben, für diejenigen zu beten, die du als Obrigkeiten und Herrschende eingesetzt hast«, wies die Liturgie des Sonntagsgottesdienstes den Zelebranten an, zu beten »für alle Fürsten und Herren, deine Diener, denen du die Ausübung deiner Gerechtigkeit anvertraut hast: und vor allem für die Herren dieser Stadt«. ⁸⁶ Die Liturgie des allgemeinen Gebets ermöglichte es, bestimmte Personen namentlich zu nennen. Sie forderte nämlich den sich an Gott wendenden Zelebranten dazu auf, folgende Worte zu sprechen:

»Da es Dir wohlgefiel, uns das Gebot zu erteilen, dass die einen für die anderen beten sollen: Wir bitten Dich für all unsere armen Brüder und Glaubensgenossen, die Du mit deinen Geißeln und Strafen heimsuchst: Wir bitten Dich darum, Deinen Zorn von ihnen abzuwenden, namentlich für N. und N.« ⁸⁷

Wie man noch sehen wird, ist es allerdings keineswegs sicher, dass diese Möglichkeit des Betens – vermutlich für die kranken Kirchenmitglieder – auch wahrgenommen wurde.

Genauere Angaben über diese Praxis liegen erst für die Zeit ab 1562 vor. In einem Brief, den er aus Orléans an Königin Johanna III. von Navarra (1555–1572) sandte, erstattete Théodore de Bèze Bericht über die Praktiken der Kirchen von Frankreich. Nachdem die Königin zuvor darum gebeten hatte, dass der Name ihres Mannes und Mitregenten Anton von Bourbon (1555–1562) auch weiterhin in den Gebeten dieser Kirchen genannt werde, erwiderte de Bèze, dass zu der Zeit, in der es einen »gewissen Anschein« dafür gegeben habe, dass Anton von Bourbon konvertiere, »er gemeinsam mit Euch in unseren Gebeten genannt wurde«, in der Hoffnung, dass diese Gebete ihn darin bestärken mochten, auf dem Wege zur Bekehrung fortzuschreiten. Nachdem diese Hoffnung allerdings getrogen hatte, hatten die Kirchen damit aufgehört, namentlich für ihn zu beten. ⁸⁸ Hierdurch hätten sie sich, fügte Théodore de Bèze hinzu, dem üblichen Brauch angeschlossen, der darin bestünde, dass man sich an das »Allgemeine« halte, also das Gebet für die Herrschenden, ohne einen von ihnen namentlich hervorzuheben. ⁸⁹ Damit liefert der Brief an Johanna III. einen Beleg für die Spannung zwischen einem zeitweiligen Brauch und allgemeiner Sitte. Dass die Vermeidung namentlicher Erwähnungen von Personen in öffentlichen Gebeten der bisher üblichen Vorgehensweise

⁸⁶ CO (wie Anm. 14), Bd. 6, Sp.176.

⁸⁷ »puis qu'il t'a pleu nous commander de prier, les uns pour les autres: nous te prions pour tous noz paovres freres et membres, lesquelz tu visite de tes verges et chastimens: te suppliant de destourner ton ire d'eulx, nommement: pour N. et N«; ebd., Sp. 184.

⁸⁸ Die hugenottische Partei hatte letztlich gehofft, durch die Vermittlung des navarresischen (Titular-)Königs Anton von Bourbon die Kontrolle über die Regentschaft im Königreich Frankreich erlangen zu können, solange Franz II. noch minderjährig war. Aber diese Hoffnungen wurden im Januar 1562 endgültig zunichte, als Anton von Bourbon, dessen Überzeugungen sich bis dato als zögerlich erwiesen hatten, sich eindeutig auf die Seite der katholischen Partei stellte; vgl. ARLETTE JOUANNA, *Le temps des guerres de Religion en France (1559–1598)*, in: DIES. u. a. (Hgg.), *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, Paris 1998, S. 58f. und 108f.

⁸⁹ HIPPOLYTE AUBERT (Bearb.), *Correspondance de Théodore de Bèze (Travaux d'humanisme et renaissance)*, bisher 33 Bde., Genf 1960ff., hier Bd. 4, S. 92f. (1562 Mai 23).

entsprach, bestätigte Théodore de Bèze etwa zehn Jahre später, indem er daran erinnerte, dass man sich sogar in der Zeit von Calvins Tod enthalten hatte, namentlich für ihn zu beten!⁹⁰

Jedoch wurden diese vorbeugenden Maßnahmen gegen namensnennende Gebete am Ende des 16. Jahrhunderts nur noch wenig beachtet. 1598 beschloss die *Compagnie des pasteurs* in Genf, »in den öffentlichen Gebeten die Kirchen der Niederlande ausdrücklich zu erwähnen, gegen die, wie wir hören, die Feinde neue und sehr große Streitkräfte aufbieten«. Es wurde gleichermaßen entschieden, die Kirche von Thonon zu nennen. Sie stand, nach der Rückgabe der Gebiete von Chablais an den Herzog von Savoyen im Zuge des Friedens von Vervins (2. Mai 1598), im Mittelpunkt eines katholischen Rückeroberungsfeldzugs.⁹¹ Von dieser Zeit an bildete die explizite Nennung von Kirchen und Regierenden gemeinsam mit den außerordentlichen Gebeten, den Dankgebeten und dem Fasten eine vierte Methode zur Anpassung der liturgischen Praktiken an den historischen Kontext.

Danach entwickelte sich die Praxis der Namensnennungen in zwei Richtungen. Auf der einen Seite fuhr man während des gesamten 17. Jahrhunderts damit fort, für die »bedrückten« reformierten Kirchen zu beten. Unter dem Eindruck von Seuchen und Kriegen sowie Verfolgungen, denen die Reformierten ausgesetzt waren, oder von internen Streitigkeiten, die sie entzweiten, änderte sich der Inhalt der öffentlichen Gebete. Man betete daher für die Kirchen der Niederlande, die »von großen Schwierigkeiten und Schismen bedroht« seien,⁹² die Kirchen von La Rochelle, Zürich, Bern, des Waadtlandes und die des von der Pest verheerten Basel,⁹³ für der »Brüder von Piemont«, die in der Verbannung oder im Gefängnis harren,⁹⁴ und erinnerte – seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in regelmäßigen Abständen – an den »mitleiderregenden Zustand« oder die »Verwüstung«, unter der die Kirchen Frankreichs litten.⁹⁵ Das öffentliche Gebet trug somit dazu bei, Nachrichten über das Los der Glaubensgenossen zu verbreiten und dadurch die Vorstellung zu bewahren, eine Schicksalsgemeinschaft binde die reformierten Kirchen aneinander und überwinde die Grenze der örtlichen Gegebenheiten und Identitäten.⁹⁶ Den 1613 von der *Compagnie des pasteurs* gebrauchten Worten zufolge halte das öffentliche Gebet »die Einheit der Liebe, die uns in einem

⁹⁰ Ebd., Bd. 20, S. XI.

⁹¹ RCP (wie Anm. 46), Bd. 7, S. 113 (1598 Sep 27).

⁹² Ebd., Bd. 10, S. 112 (1608 Okt 14).

⁹³ Ebd., Bd. 9, S. 45 (1604 Okt 26); Bd. 11, S. 77 (1611 Okt 25), 160f. (1613 Mai 7) und 167 (1613 Jul 16); AEG, Cp. Past. R. 12, S. 196–198 (1667 Nov 1 u. 15).

⁹⁴ RCP (wie Anm. 46), Bd. 8, S. 159f. (1602 Sep 3 und 10) und 162 (1602 Sep 24); Bd. 11, S. 239 (1618 Jun 5); AEG, Cp. Past. R. 10, S. 211 (1655 Apr 20).

⁹⁵ AEG, Cp. Past. R. 11, S. 248 (1662 Aug 22); R. 12, S. 198 (1667 Nov 8), 277 (1668 Jul 3) und 576 (1670 Dez 16); R. 13, S. 35 (1672 Jan 19); R. 14, S. 217 (1682 Mär 24) und 255 (1682 Dez 1); R. 17, S. 8 (1691 Jan 23) und 37 (1692 Sep 9).

⁹⁶ Die Verbreitung von Nachrichten hatte gleichwohl ihre Grenzen. Man vermied es beispielsweise, in den Gebeten auf diejenigen Orte der Umgebung hinzuweisen, in denen die Pest grassierte, um die Genfer Bevölkerung nicht zu ängstigen (RCP [wie Anm. 46], Bd. 11, S. 160f. [1613 Mai 7]) oder man lehnte es ab, in den Gebeten die Synode von Dordrecht (Nov 1618 bis Mai 1619) zu erwähnen, da man befürchtete, »in den Leuten eine Neugier nach den Einzelheiten zu wecken, die zu wissen für sie nicht vonnöten ist« (»engendrer

Leib zusammenhält« (»l'union de la charité, qui nous estreint en un corps«) zwischen den reformierten Kirchen wach. Es verleihe der Vorstellung Wirklichkeit, dass es eine Gemeinschaft »von Kirchen und Staaten unserer Gesinnung« gebe, wie es an anderer Stelle heißt.⁹⁷

Mittels dieser Gebete konnte man an einem System der Gegenseitigkeit und des Austauschs von Dienstleistungen zwischen den reformierten Kirchen teilhaben, das nicht nur eine geistliche, sondern auch eine materielle Dimension aufwies. Gewiss versicherten sich die Kirchen gegenseitig in ihren Briefwechseln, dass man füreinander bete,⁹⁸ doch ihre wechselseitigen Beziehungen und die Zeichen der Solidarität, die sie einander gaben, konnten verschiedene Gestalten annehmen. Als die Kirche von Bordeaux etwa der Genfer Kirche ihre finanzielle Unterstützung anbot, indem sie eine bedeutende Spende machte, verlangte sie als Gegenleistung von den Genfern, wie es der Sekretär der *Compagnie des pasteurs* festhielt, »dass wir sie in unseren Gebeten nicht vergessen mögen«.⁹⁹ Andererseits materialisierte sich die Hilfe, welche die Kirche von Genf den Piemontesern brachte, ebenso im Gebet wie auch in der Organisation einer beträchtlichen Mittelbeschaffung.¹⁰⁰ Wenn das Gebet dazu beitrug, das Bewusstsein aufrechtzuerhalten, einer Schicksalsgemeinschaft anzugehören, dann auch deshalb, weil diese liturgische Handlung ihren Anteil an der Schaffung und Pflege jenes Netzwerks wechselseitiger Beziehungen hatte, das eine Kirche mit der anderen auf sehr konkrete Weise verband.

Die öffentlichen Gebete trugen allerdings auch dazu bei, die Kirche von Genf innerhalb eines internationalen politischen Raumes zu positionieren, der von einem konfessionellen Antagonismus geprägt war. Zwei Jahre, nachdem sie die Erwähnung der niederländischen Kirchen in den öffentlichen Gebeten akzeptiert hatte, zog die *Compagnie des pasteurs* in Betracht, sowohl den König von Frankreich (Heinrich IV., 1589–1610) als auch seine Schwester, Katharina von Bourbon (1559–1604), auf gleiche Weise namentlich zu nennen. Wenn die *Compagnie* es auch dem jeweiligen Pastor freistellte, den Namen des Königs auszusprechen, so empfahl sie doch »ausdrücklich«, dass für seine Schwester gebetet werde, auf die enormer Druck in Hinblick auf ihre Bekehrung ausgeübt wurde.¹⁰¹ Diese Erörterung öffnete in gewisser Weise die Büchse der Pandora: Von dem Moment an, als die Nennung bestimmter Regenten akzeptiert wurde, unterlag die liturgische Praxis den Vorschriften des Protokolls und den Normen der einzuhaltenden Rangfolge – des *jus praecedentiae* –, welche die internationalen Beziehungen zu Beginn des 17. Jahrhunderts auf immer detailliertere Weise regelten.¹⁰² 1562 hatte Théodore de

au peuple curiosité de s'enquerir de particularités qu'il n'est besoin qu'il sçache«), AEG, Cp. Past. R. 6, S. 260 (1618 Nov 13).

⁹⁷ »des Eglises et Estats de nostre communion«; AEG, Cp. Past. R. 12, S. 26 (1665 Okt 6).

⁹⁸ AEG, Cp. Past. R. 8, fol. 96 (1629 Jan 2).

⁹⁹ RCP (wie Anm. 46), Bd. II, S. 63f. (1611 Jul).

¹⁰⁰ AEG, Cp. Past. R. 10, S. 211 (1655 Apr 20), 215 (1655 Mai 12) und 219 (1655 Mai 25).

¹⁰¹ RCP (wie Anm. 46), Bd. 8, S. 35 (1600 Aug 1), 41 (1600 Okt 10), 46 (1600 Nov 21) und 113 (1601 Nov 13).

¹⁰² BARBARA STOLLBERG-RILINGER, Die Wissenschaft der feinen Unterschiede. Das Präzedenzrecht und die europäischen Monarchien vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: *Majestas* 10 (2003), S. 125–150.

Bèze den Grundsatz einer allgemeinen Formulierung genau deshalb vertreten, weil sie es ermöglichte, »jede Missgunst zu vermeiden«. ¹⁰³ Nachdem dieses Prinzip jedoch nun einmal aufgegeben worden war, wurde das öffentliche Gebet in der Tat, wie die *Compagnie des pasteurs* rasch bestätigen konnte, zu einem politischen und diplomatischen Problem.

1602 hatte Kurfürst Friedrich IV. von der Pfalz (1583/92–1610) im Namen der Gegenseitigkeit und mit Unterstützung der Genfer Ratsherren erreicht, dass er in den öffentlichen Gebeten der Stadt Genf genannt wurde, so wie auch die pfälzische Kirche »namentlich jeden Tag für diese Kirche beten lässt«. ¹⁰⁴ Dieses Zugeständnis, das die Einmischung des Magistrats in die Festlegung des Gebetsinhalts in Kauf nahm, führte letztlich auf das Feld der diplomatischen Rivalitäten und hatte 1604 die Einführung einer ersten Regelung zur Folge. Mit dieser wurde festgesetzt, dass die Geistlichen nicht nur, wie es bereits geschah, für den König von Frankreich beten sollten, sondern auch »für den Herrn Grafen Moritz von Nassau und andere Fürsten, die sich für die Verteidigung der Kirchen einsetzen«, namentlich für den König von England, Jakob I. (1603–1625), und Landgraf Moritz von Hessen-Kassel (1592–1627). ¹⁰⁵ Von diesem Moment an achteten die protestantischen Mächte Europas nicht nur auf die Liste der Erwähnung findenden Herrscher, sondern auch auf die Reihenfolge ihrer Nennung, ¹⁰⁶ und diese wurde folglich zu einem Gegenstand immer wieder aufgenommenen Verhandlungen und häufig neu aktualisierter Regelungen, ¹⁰⁷ insbesondere im Zuge von Verschiebungen auf der internationalen Bühne. Während des Dreißigjährigen Krieges stand daher die Stelle, die den deutschen Fürsten zukam, zur Diskussion, ¹⁰⁸ wohingegen in der zweiten Hälfte der 1640er Jahre der englische Bürgerkrieg Debatten zur Folge hatte, da einige Geistliche nur für König Karl I. (1625–1649), andere aber sowohl für den König als auch für das Parlament beteten. ¹⁰⁹

Im 17. Jahrhundert erhielt somit die von den Geistlichen während der Andacht gesprochene Fürbitte neue Funktionen. Dadurch, dass sie eine Reihe von Informationen über die internationale Situation vermittelte, positionierte sie die Genfer Kirche innerhalb einer politischen wie konfessionellen Geographie, die von einer komplexen Vielfalt von

¹⁰³ AUBERT 1960ff. (wie Anm. 89), Bd. 5, S. 93 (1562 Mai 23).

¹⁰⁴ RCP (wie Anm. 46), Bd. 8, S. 145 (1602 Mai 7), 147 (1602 Mai 14) und 149 (1602 Mai 21).

¹⁰⁵ RCP (wie Anm. 46), Bd. 9, S. 35 mit Anm. 217 (1604 Aug 3).

¹⁰⁶ 1632 etwa machte der schwedische Botschafter darauf aufmerksam, er sei »unzufrieden mit dem Punkt, dass in den Gebeten der König von Schweden unmittelbar nach den Königen von Frankreich und England Erwähnung finde, was er nicht gutheißen könne« (»mal content de ce point qu'ès prieres on faisoit mention du Roi de Suede immediatement après les Rois de France et d'Angleterre, ce qu'il ne pouvoit approuver«); AEG, Cp. Past., R 8, fol. 173 (1632 Feb 10).

¹⁰⁷ AEG, Cp. Past. R. 9, S. 79 (1645 Aug 1); SDG (wie Anm. 37), Bd. 4, S. 243f. (1655 Nov 26); AEG, Cp. Past. R. 11, S. 123 (1660 Mai 18); AEG, RC 160, S. 80 (1660 Mai 23); AEG, Cp. Past. R. 17, S. 216 (1695 Nov/Dez).

¹⁰⁸ ROGER STAUFFENEGGER, *Eglise et société: Genève au XVII^e siècle*, 2 Bde. (Mémoires et documents/Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève; 49), Genf 1983/84, hier Bd. 1, S. 179; AEG, RC 141, S. 24 (1642 Jan 11).

¹⁰⁹ AEG, Cp. Past. R. 9, S. 44 (1644 Mai 10), 78 (1645 Jul 25), 81 (1645 Aug 15) und 211 (1649 Mär 2).

Parametern strukturiert war: Der Platz, den diese Kirche einnahm, verdankte sie sowohl dem Netzwerk der protestantischen Allianzen, an denen Genf beteiligt war,¹¹⁰ als auch der Nähe zur schützenden Hand, die das französische Königreich mit mehr und mehr Nachdruck während des 17. Jahrhunderts über der Stadt ausbreitete,¹¹¹ und ebenso der Machthierarchien, welche die internationalen Beziehungen bestimmten.

4. Schluss

Insgesamt unterschied sich die liturgische Praxis in Genf faktisch kaum von derjenigen, die man im Bereich der katholischen Kirche beobachten konnte. Die Gebete und Verkündigungen in der Volkssprache, die den ersten Teil der Messe bildeten – also die Predigt –, betrafen dort ebenso sehr das kirchliche Leben wie den internationalen Kontext. Auch die Jesuiten lehrten ihre Schüler, ein Gebet zu sprechen, welches nicht nur auf die örtliche Gemeinde zugeschnitten war, sondern auf die Kirche als Ganzes, und das Bittgebete zu Gunsten von Herrschern und weltlichen Fürsten beinhaltete.¹¹² Durch das Gebet nahmen somit alle örtlichen Kirchen, welcher Konfession sie auch immer sein mochten, Stellung innerhalb eines allgemein politischen wie religiösen Umfeldes.

Darüber hinaus ist festzustellen, dass im 17. Jahrhundert allorts eine Verstärkung des politischen Gebrauchs liturgischer Praktiken am Werke war. Während, wie wir gesehen haben, das Fasten und die »außerordentlichen« Gebete in Genf, nachdem sie ihren Charakter des Außergewöhnlichen eingebüßt hatten, dazu dienten, in der Einheitlichkeit der Bräuche die Bande zu feiern und zu besiegeln, welche die Kirchen und die Genfer Stände mit den reformierten Kirchen und Ständen der Eidgenossenschaft vereinten, setzten die reformierten Kirchen in Frankreich während des 17. Jahrhunderts das Fasten als kollektives Zeugnis der Loyalität gegenüber dem König ein.¹¹³ Weiterhin wurde das *Tē Deum* – eine Hymne, die seit dem 9. Jahrhundert politischen Zwecken gedient hatte und die zum Zentrum eines selbständigen Dankgebets geworden war – seit Beginn der Regierungszeit König Heinrichs III. (1574–1589) in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einem Instrument der Propaganda und der Verherrlichung des königlichen Ruhmes, vor allem anlässlich von königlichen Siegen auf dem Schlachtfeld. Bis in die kleinsten Einzelheiten geregelt und sowohl in der Planung seines Ablaufs

¹¹⁰ Zur Stärkung dieser Allianz in der Zeitspanne zwischen der zweiten Hälfte des 17. und dem Beginn des 18. Jahrhunderts siehe LAURENCE HUEY BOLES, *The huguenots, the protestant interest, and the war of the Spanish succession, 1702–1714* (American University Studies, Ser. 9, History; 181), New York u.a. 1997, sowie ANDREW C. THOMPSON, *Britain, Hanover and the Protestant Interest, 1688–1756* (Studies in early modern cultural, political and social history; 3), Woodbridge u.a. 2006.

¹¹¹ Zum Thema der Beziehungen zwischen Genf und Frankreich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts siehe OLIVIER REVERDIN u.a., *Genève au temps de la révocation de l'Edit de Nantes 1680–1750* (Mémoires et documents/Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève; 50), Genf und Paris 1985.

¹¹² LUALDI 1998 (wie Anm. 8), S. 10; FRANÇOIS DE DAINVILLE, *Les Jésuites et l'éducation de la société française*, Bd. 1: *La naissance de l'humanisme moderne*, Paris 1940, S. 205.

¹¹³ MENTZER 2007 (wie Anm. 59), S. 342 und 352.

als auch in seiner Ausrufung der Kontrolle des Monarchen unterworfen und ab 1630 deutlich an Häufigkeit zunehmend, blieb das *Te Deum* gewiss eine kirchliche Feier liturgischen Charakters, wurde von nun an aber eindeutig in den Dienst politischer Ziele gestellt: Mittels königlicher Briefe wurden die örtlichen Bischöfe und lokalen Statthalter dazu verpflichtet, das *Te Deum* zu feiern und den Untertanen Nachrichten über die militärischen Aktivitäten des Königs zu vermitteln, denen wiederum befohlen wurde, an der Verherrlichung des ›Kriegskönigs‹ teilzunehmen. Ebenso wurde hiermit im selben Atemzug die entsprechende Steuererhöhung, die diese kriegerische Handlungsweise erforderlich machte, gerechtfertigt.¹¹⁴

Auf reformierter wie auf katholischer Seite ist also im 17. Jahrhundert eine Politisierung der liturgischen Praxis festzustellen. Zumindest im reformierten Kontext markiert dies eine zentrale Etappe ihrer Entwicklung. Anfangs in Begriffen formuliert, die eine universelle Bedeutung besaßen, begannen die reformierten Liturgien sehr früh mit der Integration einer deutlicheren Bezugnahme auf den historischen und konfessionellen Kontext. Zwischen 1550 und 1650 – in einer Zeit, in der das okzidentale Europa nicht nur unter Religionskriegen, sondern unter zahlreichen Epidemien und Hungerkrisen litt – trugen die Liturgien zur Schaffung eines kollektiven konfessionellen Bewusstseins aufseiten der Reformierten bei. Sie verstetigten zwischen Kirchen, die durch kein gemeinsames Territorium verbunden waren, nicht nur eine gemeinsame Ritualkultur, sondern auch ein gemeinsames kollektives Gedächtnis, das tief geprägt war durch den Verweis auf die religiösen Verfolgungen und die Martyrien. Das Vokabular dieser Kultur strukturierte das konfessionalisierte Christentum jener Zeit, indem es auf polemische Weise die ›wahren Christen‹ und ›Gläubigen‹ Gottes von den ›Ungläubigen‹, ›Papisten‹, ›Götzendienern‹ und ›Heiden‹ abgrenzte. Die außergewöhnlichen Praktiken dieser Kultur – Dankandachten, außerordentliche Gebete und Fasten – erlaubten den reformierten Kirchen, eine spirituelle Solidarität im Kontext des Konfessionskonflikts auszudrücken und gleichzeitig die damit verbundenen Ereignisse vor dem Hintergrund der Vorsehung zu interpretieren, nämlich als göttliche Bewährungsproben des Glaubens und des Gehorsams der Gläubigen.

Diese Funktion verlor indessen seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts an Kraft, als die ›außerordentlichen‹ Gottesdienste einer Veralltäglichung unterlagen, indem sie sich in Routinen einpassten und politische Themen sich des Inhalts der öffentlichen Gebete bemächtigten. Die reformierte Liturgie erschien seither immer weniger als ein besonderes Instrument der Konstituierung und Perpetuierung einer konfessionellen Identität. In der Zeit nach der Revokation des Edikts von Nantes (1685) trat sie schließlich in einen Veränderungsprozess ein, an dessen Ende ein Teil der polemischen Ausdrücke, die sie sich im 16. Jahrhundert angeeignet hatte, verschwunden war. Der Terminus ›Papisten‹, 1548 hinzugekommen, wurde 1695 aus der Liturgie gestrichen;¹¹⁵ Gebete

¹¹⁴ MICHÈLE FOGEL, *Les cérémonies de l'information dans la France du XVI^e au milieu du XVIII^e siècle* (Nouvelles études historiques), Paris 1989.

¹¹⁵ Vgl. *Les Psaumes de David mis en vers françois par Cl. Marot et Th. de Bèze; retouchez par Monsieur Conrart; revus et approuvez par les Pasteurs et les Professeurs de l'Eglise et de l'Académie de Genève; avec la liturgie, le catéchisme et la confession de foi des églises réformées*, Genf 1695.

wie das *Tē Deum*, die aus den liturgischen Formularen der Reformierten getilgt worden, auf der anderen Seite aber so zentral für das königliche Zeremoniell in Frankreich geworden waren, erlebten eine Renaissance.¹¹⁶ Die konfessionelle Auseinandersetzung wurde seither verstärkt auf anderen Feldern als auf dem der Liturgie geführt.

¹¹⁶ La Liturgie ou la maniere de celebrer le Service Divin; Qui est établie Dans les Eglises de la Principauté de Neufchatel & Vallangin, Basel 1713, S. 95 f.

CHRISTIAN GROSSE, Liturgical practices and the confessionalization of the collective consciousness in the reformed church: the example of Geneva (16th/17th century)

worship H

Christian Grosse's paper illustrates the crucial importance of liturgical and cultic practice for the formation and perpetuation of a collective identity in the Reformed Church of the 16th and 17th centuries. It shows how the liturgical instructions, edited by Calvin for public masses and family prayers, were quickly subjected to a process of confessionalization. Exceptional liturgical decrees, such as collective prayers of thanks, extraordinary prayers (*prieres extraordinaires*) and fastings, were also introduced at a very early stage. These measures were extended since the mid-16th century as a reaction to events associated with the confessional conflict (religious wars, persecution) or natural phenomena (epidemics, famines). Thus, the regular and extraordinary cult formed a system of liturgical practice allowing adherents of the Reformed Church to express a collective consciousness, a confessional solidarity and a worldview determined by providence. From the early 17th century on, though, and in particular after 1650, this system underwent further changes insofar as its contents were politicised. The liturgical reforms at the beginning of the century of Enlightenment resulted in its confessional character being less pronounced.

LAURENT JALABERT, Partitioning the religious space: denominational differentiation and sacral power on the Franco-German frontier in the 17th and 18th centuries

The paper focuses on the shared use, the partitioning, of public space by Catholics and Lutherans in the 17th and 18th-century Franco-German border area. While this phenomenon needs to be seen in the context of the political consequences of Bourbon-Habsburg antagonism, it also reveals broader patterns of denominational co-existence. In a focus on bi-confessional congregations (*Simultaneum-Gemeinden*), in particular in the Counties Nassau-Saarbrücken and Nassau-Saarwerden, Jalabert shows how denominational co-existence was made possible by means of written regulations for the alternating use of religious space by the two congregations. This, however, also led to repeated conflicts, particularly so since the mid-18th century. This paper is in line with more recent studies and regards confessionalization as an 18th-century process of everyday and cultural consolidation of groups having undergone inner-Christian differentiation. At the same time, Jalabert shows how symbolic differentiation in public space became constitutive for this process, namely in how ephemeral symbolic identity markers were set and observed, in liturgy and as permanent elements in the landscape.

BENEDIKT KRANEMANN, In omnibus universi orbis Ecclesiis, Monasteriis, Ordinibus: post-Tridentine liturgical concepts in theory and practice

Kranemann's paper investigates the changes that affected the theory and practice of liturgical concepts after the Council of Trent. The restructuring process that began with the Council targeted two problems. For one, grievances that had caused the rift in the church were to be resolved and, for another, liturgical discrepancies were to