

Liturgie und Zeitvorstellungen im Genf des 16. bis 18. Jahrhunderts

Von

Christian Grosse

Wenn Historiker sich der „Zeit“ zugewandt haben, sind sie zu wenigstens zwei Schlußfolgerungen gekommen: Erstens ist die Zeit kein natürlicher Maßstab, sondern ein kulturelles Erzeugnis. Sie ist unter verschiedenen Gesichtspunkten oder nach sozialen Notwendigkeiten und kulturellen Bedingungen organisiert und charakterisiert. Das heißt, zweitens, daß eine Pluralität von Zeitlichkeiten innerhalb einer Gesellschaft koexistiert. Fernand Braudel hat zum Beispiel gezeigt, daß verschiedene Realitäten auch unterschiedliche Zeitspannen definieren.¹ Jacques Le Goff erinnert uns daran, daß sich innerhalb einer Epoche verschiedene Zeitempfindungen überschneiden. Er unterscheidet innerhalb der „zahlreichen erlebten Zeitspannen“ die „zyklische Zeit der Liturgie“ von der „linearen Zeit“ der Geschichte und der „sakralen und orientierten“ Zeit der Theologen.² David Cressy hat bemerkt, daß sich die Erfahrung der Zeit je nach Situation oder sozialer Position unterscheidet.³ Eric J. Hobsbawm hat seinerseits die Idee verworfen, daß die Tradition eine natürliche, aus der Geschichte hervorgegangene Größenordnung sei, indem er ihr den Begriff von Erfindung zuordnete: die „Erfindung der Traditionen“ ist, so Hobsbawm, ein vergangenheitsbezogener „Formalisierungs- und Ritualisierungsprozeß“. Er beobachtete dazu, daß „der wirkliche Entstehungsprozeß solcher ritueller und symbolischer Einheiten von den Historikern nicht angemessen untersucht wurde“, und merkte auch an, daß zu den Disziplinen, die eine Erfassung der symbolischen Bedeutung der Traditionen erlauben, auch die „Untersuchung der Liturgie“ gehöre.⁴

¹ *Fernand Braudel*, *Histoire et sciences sociales. La longue durée*, in: ders., *Ecrits sur l'histoire*. Paris 1969, 41–83. Ich danke Christel Grosse für die Übersetzung der ersten Fassung dieses Textes, und Christoph Conrad, Sylvie Gentizon und Johannes Lackner für die Korrektur des deutschen Textes.

² *Jacques Le Goff*, *Au Moyen Âge: temps de l'Eglise et temps du marchand*, in: ders., *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*. Paris 1977, 46–65; ders., *Temps*, in: *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Paris 1999, 1113–1122.

³ *David Cressy*, *The Protestant Calendar and the Vocabulary of Celebration in Early Modern England*, in: *The Journal of British Studies* 29/1, 1990, 32; eine ähnliche Perspektive findet man in *Robert W. Scribner*, *Cosmic Order and Daily Life: Sacred and Secular in Pre-Industrial German Society*, in: ders., *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London/Ronceverte 1987, 1–16.

⁴ *Eric Hobsbawm*, *Introduction: Inventing Traditions*, in: Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983, 1–14.

Es sind diese Formalisierungs- und Ritualisierungsprozesse, die ich hier analysieren möchte. In dieser Perspektive wird die Liturgie als ein zentrales Instrument der Formalisierung und Bestimmung der zeitlichen Repräsentationen gesehen. Die liturgische Aktion strukturiert die Zeit und setzt die zelebrierende Gemeinde in verschiedene Zeitlichkeiten ein. Diese Funktion der Liturgie wird im Rahmen der Reformierten Kirchen im französischen Sprachgebiet zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert untersucht. Diese lange Zeitspanne ermöglicht einerseits, die Rolle der Liturgie in der Festigung einer gemeinsamen Tradition zwischen den geographisch zerstreuten reformierten Kirchen während des 16. und 17. Jahrhunderts zu analysieren, andererseits ermöglicht sie auch, die gründlichen Reformen der liturgischen Ordnung, die am Ende des 17. Jahrhunderts und am Anfang des 18. Jahrhunderts stattfanden und die einen Bruch in dieser Tradition bewirkten, in einem Blick zu erfassen.

*

Nach seiner Rückkehr nach Genf im Jahr 1541 machte sich Calvin sofort daran, die kirchlichen Ordnungen⁵, den Katechismus⁶ und die Liturgie⁷ zu verfassen. Diese Texte definierten die gesetzlichen und theologischen Grundlagen der Kirche und das rituelle System, innerhalb dessen sich das religiöse Leben nunmehr abspielt. Durch den neuen liturgischen Kalender, der zwischen 1541 und 1550 definitiv geregelt wurde, wurde die religiöse Einrahmung der Zeit von Grund auf verändert: alle Festtage wurden abgeschafft, sogar Weihnachten wurde nicht mehr als ein Festtag betrachtet; der Sonntag, der zur Erinnerung und zum Nachdenken über die Predigten genutzt werden mußte, blieb der einzige arbeitsfreie Tag.⁸ Ein einfacher und gleichförmiger liturgischer Kalender, der den Ablauf der Zeit mit Kontinuität zu prägen versuchte und der mehr in Übereinstimmung mit der sozialen Zeit stand, ersetzte den komplexen mittelalterlichen liturgischen Kalender, der im Gegenteil die Zeit durch eine differenzierte religiöse Deutung der Tage mit

⁵ Jean-François Bergier et al. (Eds.), *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève*. 13 Vols. Genf 1962–2001, Vol. 1, 1–13.

⁶ Olivier Fatio (Ed.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*. Genf 1986, 25–110.

⁷ Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia. Ed. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss. 59 Vols. Braunschweig/Berlin 1863–1900, Vol. 6, c. 173–202.

⁸ Über die Reformen des liturgischen Kalenders in Genf: *Supplementa Calviniana*. T. 7: Erwin Mülhaupt (Hrsg.), *Psalmpredigten, Passions-, Oster- und Pfingstpredigten; Sermones selectorum Psalmorum*. Neukirchen-Vluyn 1981, XLII–XLVII; T. 8: Willem Balke/Wilhelmus H. Th. Moehn (Eds.), *Sermones in Acta Apostolorum cap. 1–7; Sermons on the Acts of the Apostles chap. 1–7*. Neukirchen-Vluyn 1994, IX–XI; Marianne Carbonnier-Burkard, *Jours de fêtes dans les Églises réformées de France au XVII^e siècle*, in: *Études théologiques et religieuses* 68/3, 1993, 347–358; Max Engammare, *L'ordre du temps. L'invention de la ponctualité au XVI^e siècle*. Genf 2004, 47–81.

Kontrasten zu prägen versuchte.⁹ In der reformierten Sicht haben die Tage keinen eigenen religiösen Wert, keine eigene Funktion; der liturgische Kalender entspricht nur der Notwendigkeit, die Christen zu gewissen Zeiten zu versammeln, um den Gottesdienst zu feiern. Ein polemisches Traktat deutete diese Lehre klar: „Les jours sont tous égaux, et l'un n'est point plus saint que l'autre de sa nature, ne par l'ordonnance de Dieu“.¹⁰ Von einer Säkularisierung der Zeit durch eine Entsakralisierung der Tage kann aber nicht gesprochen werden. Die Regelmäßigkeit des reformierten liturgischen Kalenders erfüllte eher die Notwendigkeit, die soziale und die religiöse Zeit eng zu verbinden. Sie schuf die Verhältnisse, in denen eine kontinuierliche religiöse Erbauung im Rahmen des Alltags stattfinden konnte. Typisch für diese Vorstellung der Zeit ist die von den Predigern befolgte Regel der *lectio continua*: der tägliche Kommentar der biblischen Texte von der Kanzel, von Tag zu Tag, sollte eine kontinuierliche Vertiefung des Glaubens bilden.¹¹ Die verschiedenen Gottesdienste in der Woche – die täglichen Predigten, die öffentlichen Gebete, die einmal in der Woche gefeiert wurden, die sonntäglichen Gottesdienste und der Katechismus, der auch am Sonntag stattfand –, sie alle bildeten auch einen eigenen Rhythmus, der zur Heiligung der Gläubigen beitrug. Jeder der verschiedenen Gottesdienste hatte seine eigene Liturgie, welche aber der Liturgie des sonntäglichen Gottesdienstes angepaßt war. Die je abwechselnde Betonung der Gottesdienste auf einem Kommentar der Bibel durch die Predigt, auf Gebet, Buße, Unterricht oder auf einer Danksagung, prägte den alltäglichen Zeitablauf. Durch die Abschaffung der Festtage wurde eigentlich aus jedem Tag ein Tag für die Erfüllung der Heiligung gemacht.

Dieser liturgische Rhythmus der Woche fügte sich außerdem in eine quasi trimestrielle Struktur ein, welche durch die vier jährlichen Abendmahlsgottesdienste bestimmt wurde. Das Abendmahl wurde nämlich an Weihnachten, Ostern, Pfingsten und am ersten September-Sonntag gefeiert. Dieser Kalender war ein Kompromiß zwischen der calvinistischen Forderung von wenigstens einem Abendmahl monatlich und den lokalen Gewohnheiten,

⁹ *Pierre-Marie Lafrasse*, *Etude sur la liturgie dans l'ancien Diocèse de Genève*. Genf 1904, 53–69; *Francesco Maiello*, *Histoire du calendrier de la liturgie à l'agenda*. Trad. de l'italien par Nathalie Bauer. Paris 1996, 58f.

¹⁰ [*Agostino Mainardo*,] *Anatomie de la messe et du messel...* s.l. [Jean Crespin] 1552, 62.

¹¹ *Rodolphe Peter*, *Rhétorique et prédication selon Calvin*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 55/2, 1975, 260–262; *Olivier Millet*, *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée*. Paris/Genf 1992, 207–224; *Max Engammare*, *Le Paradis à Genève: Comment Calvin prêchait-il la chute aux Genevois?*, in: *Études théologiques et religieuses* 69/3, 1994, 334–339; *Elsie McKee*, *Calvin and His Colleagues as Pastors: Some New Insights into the Collegial Ministry of Word and Sacraments*, in: *Calvinus Præceptor Ecclesiæ. Papers of the International Congress on Calvin Research*. Princeton, August 20–24 2002. Genf 2004, 32f.

welche nur drei Abendmahlsfeiern kannten: Weihnachten, Ostern und Pfingsten.¹²

Die so gebildete trimestrielle Struktur verband die Erinnerung an die wichtigsten Ereignisse in der Geschichte des Heils mit einer Regelmäßigkeit, welche die Abendmahlsfeier in den alltäglichen Zeitablauf einbrachte. Somit waren geistliche und weltliche Zeiten aufeinander abgestimmt. Einer mittelalterlichen Struktur, in der die Heiligenfeiern im bürgerlichen und wirtschaftlichen Leben als Referenz gedient hatten¹³, folgte eine eher gleichförmige Zeit.

Die Einführung dieser Zeitstruktur hatte entscheidende Folgen. Im Umfeld der vier Abendmahlsfeiern entwickelte sich eine ganze Reihe von Gebräuchen und Ritualen, die das liturgische System der Kommunion bildeten.¹⁴ Die Abendmahlsfeiern fanden in der Tat nicht ohne verschiedene vorbereitende Prozeduren in den zwei Wochen vor der Feier statt. Während des Gottesdienstes am Sonntag vor dem Abendmahl erteilten die Pastoren Mahnungen und Ermunterungen von der Kanzel.¹⁵ Leute, die der Gemeinschaft fremd waren, die zum ersten Mal kommunizierten, bestätigten bei dieser Gelegenheit ihren Glauben; Kinder bestätigten ihn innerhalb einer feierlichen Zeremonie.¹⁶

Das Konsistorium hielt in dieser Woche zwei Sitzungen ab statt, wie gewohnt, nur eine.¹⁷ Dazu wurden fast doppelt so viele Leute eingeladen. In dieser Woche versuchte das Konsistorium, in größerer Dringlichkeit alle Verfahren zu erledigen. Die in Konflikt stehenden Parteien wurden aufgefordert, sich zu versöhnen. Die skandalösen Sünder mußten sich während

¹² Bergier et al. (Eds.), *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* (wie Anm. 5), Vol. 1, 9.

¹³ Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400–1580*. New Haven/London 1992, 11–52.

¹⁴ Markus Jenny, *Die Einheit des Abendmahlsdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*. Zürich/Stuttgart 1968, 134–136; Bernard Roussel, *Comment faire la cène? Rite et retour aux Écritures dans les Églises réformées du Royaume de France au XVI^e siècle*, in: Evelyne Patlagean/Alain Le Boulluec (Eds.), *Les retours aux Écritures, fondamentalismes présents et passés*. Löwen/Paris 1993, 198.

¹⁵ Christian Grosse, „Le mystère de communiquer à Jésus-Christ“. *Sermons de communion à Genève au XVI^e siècle*, in: Matthieu Arnold (Ed.), *Annoncer l'Évangile. Permanences et mutations de la prédication. Actes du colloque international de Strasbourg (20–22 novembre 2003)*. Paris 2006, 161–182.

¹⁶ Joannis Calvini Opera (wie Anm. 7), Vol. 6, 193–197; Bergier et al. (Eds.), *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* (wie Anm. 5), Vol. 1, 9 und 11, Vol. 2, 139; Wilhelm Niesel, *Die Konfirmation nach einem reformatorischen Formular*, in: *Evangelische Theologie* 1, 1934, 296–307; Rodolphe Peter, *L'abécédaire genevois ou catéchisme élémentaire de Calvin*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 45, 1965, 11–45; Thomas A. Lambert, *Preaching, Praying and Policing the Reform in Sixteenth-Century Geneva*. PhD Madison 1998, 540.

¹⁷ Archives d'État de Genève (künftig: AEG), RC 35, f. 549 (4 april 1542).

des Gottesdienstes einer öffentlichen Buße unterziehen. Zu dieser Zeit wurde eine bedeutende Anzahl von Gläubigen von der nächsten Kommunion ausgeschlossen, um die Sakralität des Abendmahls zu schützen. Diese disziplinäre Aktion reichte bis in die Familien: Hausbesuche wurden organisiert, besonders vor der Osterkommunion.¹⁸

Auch das Leben der staatlichen und kirchlichen Institutionen nahm in dieser Vorbereitungsphase eine besondere Orientierung an. Mitglieder aller dieser Institutionen unterwarfen sich einer vertraulichen und gegenseitigen Prüfung der Ausführung ihrer Ämter.¹⁹ In den Wochen vor und nach der Kommunion waren die Gerichtsprozesse ebenfalls unterbrochen.²⁰

Das gemeinsame Leben wurde somit durch den Rhythmus des liturgischen Systems maßgeblich bestimmt. In einer durch die Aufhebung der Festtage abgeflachten Zeit waren die Abendmahlsfeiern ein spiritueller Höhepunkt, deren Auswirkungen sich in allen Sphären des sozialen Lebens bemerkbar machten. Die Zeit des Abendmahls war zwar, so Bernard Roussel, „eine Zeit außerhalb der Zeit“, weil dann eine spezifische Sprache benutzt wurde, die stark von Metaphern und Analogien geprägt war.²¹ Diese außerordentliche Zeit blieb aber, besonders durch die disziplinarischen Verfahren, die zur Vorbereitungsphase gehörten, eng mit der gewöhnlichen Zeit verknüpft. So war die Gegenwart in eine Geschichte des Heils eingefügt, die ihr einen transzendenten Wert gab; außerdem wirkte die Kommunion wie eine regelmäßige Aufforderung des Heiligungsprozesses. Jede Abendmahlsfeier war ein kompletter Zyklus der Buße, des Vergebens und der Erbauung, der auf einer gemeinschaftlichen Ebene erlebt wurde. In jedem Abendmahl erkannte die Gemeinde, daß sich ihre Gegenwart in der Zeitspanne zwischen Sündenfall und Heiligung befand.

Diese kollektive Einschreibung in die spirituelle Zeit der Heiligung entsprach nicht allein der Struktur des liturgischen Kalenders. Sie entstand auch auf Grund der Geschichte, die die Liturgie wiedergab und die die Glaubensgemeinschaft während des Abendmahls aktualisierte. Die wichtigsten Etappen der Heilsgeschichte wurden ja in der Liturgie der Reihe nach betont.

¹⁸ Robert M. Kingdon, *The Control of Morals in Calvin's Geneva*, in: Lawrence P. Buck/ Jonathan W. Zophy (Eds.), *The Social History of the Reformation*. Columbus, Oh. 1972, 3–12; E. William Monter, *The Consistory of Geneva, 1559–1569*, in: *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance* 38, 1976, 467–484; Scott M. Manetsch, *Pastoral Care East of Eden: The Consistory of Geneva, 1568–82*, in: *Church History* 75/2, 2006, 274–313.

¹⁹ Bergier et al. (Eds.), *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* (wie Anm. 5), Vol. 1, 5; Émile Rivoire/Victor van Berchem (Eds.), *Sources du Droit du Canton de Genève*. 4 Vols. Aarau, 1927–1935, Vol. 3, 52, 54, 150, 249, 262, 281, 22; AEG, RC 65, f. 16v–17.

²⁰ Rivoire/van Berchem (Eds.), *Sources du Droit* (wie Anm. 19), 470, 499.

²¹ Bernard Roussel, „Faire la Cène“ dans les Églises réformées du Royaume de France au seizième siècle (ca 1555–ca 1575), in: *Archives de sciences sociales des religions* 85, 1994, 103f.

Der Gottesdienst begann mit einem Gebet, das an einen Ursprung erinnert. Es begann mit der Anerkennung der göttlichen Figur als Schöpfer allen Lebens.²² Das folgende Glaubensbekenntnis erinnerte dann an ein anderes Geschehen: den Sündenfall und seine Folgen für die Menschheit.²³

Nach der Predigt wurden im großen Fürbittegebet die Leiden der Gläubigen und der gesamten Kirche aufgezählt.²⁴ Die Gegenwart wurde somit als die Zeit charakterisiert, in der der Glaube der Christen auf die Probe gestellt wurde. Diese Stelle in der Liturgie wies direkt auf die historischen Realitäten hin, die die reformierten Kirchen erfuhren: die konfessionellen Konflikte, die Verfolgung der Reformierten, sogar ihr Martyrium wurden hier genannt.²⁵

Mit der darauf folgenden Erzählung der Gründung des Abendmahls wurde ein grundlegendes spirituelles Ereignis aus der Vergangenheit erwähnt und gleichzeitig eine Perspektive in die Zukunft eröffnet. Dieses liturgische Motiv wurde durch ein Gebet eingeleitet, das daran erinnerte, daß „nostre Seigneur Jesus, non seulement t'a *une fois* offert en la croix son corps et son sang, pour la remission de noz pechez: mais aussi les nous veult communiquer, pour nourriture en vie eternelle“.²⁶ Dies war eine wichtige theologische Grundlegung: Das Gebet betonte, im Gegensatz zur römischen Lehre, die die Messe als Wiederholung des Opfers Christi betrachtete, daß dieses erlösende Opfer ein einzigartiges Ereignis sei, das der Vergangenheit angehört, dessen spiritueller Einfluß jedoch weiterhin spürbar ist. Der Text, direkt von Paulus übernommen, war derart verfaßt, daß eine Figur der Vergangenheit, nämlich die des leibhaftigen Christus, der Gemeinde eine für ihre Zukunft wichtige Botschaft vermittelte.²⁷ Die Glaubensgemeinschaft befand sich also in der Mitte zwischen einem Ereignis der Vergangenheit, das die Geschichte des Christentums begründete, und einer Zukunft, die durch die Erlösung der Sünde identifiziert wurde. Die darauf folgende liturgische Rede erklärte die-

²² „Nostre aide soit au Nom de Dieu, qui a fait le Ciel et la terre, Amen“; Joannis Calvini Opera (wie Anm. 7), Vol. 6, 173.

²³ „Seigneur Dieu [...] nous confessons et reconnoissons sans feinctise, devant ta sainte Majesté, que nous sommes paovres pecheurs, conceuz et nez en iniquité et corruption“; ebd.

²⁴ „O Dieu de toute consolation, nous te recommandons tous ceux que tu visite et chas-tie, par croix et tribulation. [...] Finalement, O Dieu et Pere, concede nous aussi à nous, qui sommes icy congregez au Nom de ton Filz Jesus, à cause de sa Parolle et de sa sainte Cene, que nous reconnoissons [...] en quelle perdition nous sommes naturellement“; ebd. 177.

²⁵ „Singulierement nous te recommandons tous nos povres freres, qui sont espars sous la tyrannie de l'Antechrist, [...] mesme qui sont detenus prisonniers ou persectuez par les ennemis de ton Evangile: qu'il te plaise [...] les fortifier par la vertu de ton Esprit, tellement qu'ils ne defaillent jamais, mais qu'ils persistent constamment en ta sainte vocation [...] afin qu'ils te glorifient tant en la vie qu'en la mort“; ebd. 177 Anm. 4.

²⁶ Ebd. 179.

²⁷ *Roussel*, Comment faire la cène? (wie Anm. 14), 199.

sen Text, indem sie beschrieb, wie man die Kommunion empfangen müsse, so daß sie als Glaubensbekräftigung im Heil und nicht als Zeichen einer Verdammung erlebt werden konnte. Diese Rede erinnerte an alle Vorbereitungen für die Kommunion und erklärte, daß diese Vorbereitungen es ermöglichten, sich über die körperliche Existenz zu erheben, um die spirituellen Realitäten des Sakramentes zu erfassen. Und diese spirituelle Erhebung (*sursum corda*) war gerade der Sinn des heiligenden Vorgangs. So umfaßte und erneuerte die Abendmahlsfeier die spirituelle Arbeit, die sich im Rahmen der sozialen Zeit vollendete.

Die rituelle Form, die durch das eucharistische Sakrament angenommen wurde, soll zeigen, daß die reformierte Identität sich unter anderem durch eine spezifische Beziehung zur Geschichte unterschied. Die Einfachheit dieser rituellen Form sollte nämlich die Treue zu dem von Christus eingeführten Ritual und zu den Gewohnheiten der Urkirche ausdrücken. Eine kurze Erklärung erinnerte in der Tat daran, daß das einzige Mittel, die Korruption, die sich in der Messe eingeschlichen hat, zu beseitigen, darin bestand, „de revenir à la pure institution de Jesus Christ, laquelle nous ensuyvons simplement“.²⁸ Die Liturgie führte also eine Kontinuität ein, welche die reformierten Christen des 16. Jahrhunderts mit der Ersten Kirche verband, hinweg über Jahrhunderte mittelalterlicher Geschichte des Christentums. Eine ganze Reihe von Ritualen und Reden sollte also eine Tradition vernichten. Indem sie die Abendmahlsfeier auf ihre Weise begingen, proklamierten die Reformierten, daß eine besondere, durch Treue geprägte Beziehung zum Ursprung der Schlüssel zu ihrer konfessionellen Identität sei.

Aber dies bedeutete nicht, daß die Geschichte ausgelöscht war. Die Treue zum Ursprung war nicht mit Imitation gleichzusetzen. Das reformierte Abendmahl war keine Nachahmung des ursprünglichen Abendmahls. Die Kommunikanten saßen zum Beispiel nicht am selben Tisch wie die Apostel um Jesus, sondern gingen hintereinander – Männer und Frauen getrennt – an die zwei Tische, der eine für Männer, der andere für Frauen, die sich nächst zur Kanzel befanden. So wurde klar, daß die Gemeinschaft, die das Abendmahl feierte, sich geschichtlich von der Gruppe der Apostel unterschied. Andere Zeiten, andere rituelle Formen.²⁹ Das Wichtige war die Treue zur Gesinnung, die der sakramentalen Symbolik zugrunde lag. Durch die Einhaltung des Gleichgewichtes zwischen geschichtlicher Distanz und Geistestreue betonten die reformierten Kirchen die Kontinuität mit der Ersten Kirche, und daher auch ihre Stellung als Erben der einzigen „wahren“ Tradition.

Nach der Kommunion wurden die Gläubigen nach einer letzten Segnung in ihre Häuser zurückgeschickt. Dieser Segen brachte sie wieder in den All-

²⁸ Joannis Calvini Opera (wie Anm. 7), Vol. 6, 202.

²⁹ Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne*. Ed. par Jean-Daniel Benoit. 5 Vols. Paris 1957–1963, III, III, 17; IV, X, 30f.

tag zurück mit der Aufgabe, von dem spirituellen Erlebnis zu zeugen: Die Führung der Gläubigen sollte von der Ethik der Erhebung, welche das Sakrament ihnen verlieh, geprägt sein. Das Konsistorium achtete darauf, daß dies respektiert wurde, und bestrafte alle Gläubigen, die sich nach Ausgang der Feier oder in den folgenden Tagen eines Skandals schuldig machten.

Der liturgische Kalender organisierte also den Alltag und gab ihm eine Orientierung, indem er ihn als Rahmen des Heiligungsvorgangs darstellt; er integrierte die Gegenwart in einem geistlichen Prozeß, der sie transzendierte; die liturgische Feier der Kommunion seinerseits erinnerte und aktualisierte die Erzählung dieser Geschichte und gab der reformierten Kirche einen Platz in einer religiösen Geschichte, die ihren Sinn aus einer Treue zu der Zeit der Gründung des Christentums bezog. In diesem Sinne war die Liturgie das Instrument einer Teilnahme der zelebrierenden Gemeinde an einer Zeitlichkeit, die der Geschichte entging. Zu dieser Analyse der liturgischen Darstellung der Zeitlichkeiten fehlte aber noch eine Seite der von der Liturgie aufgebauten zeitlichen Erfahrung. Die Liturgie begründete eine Tradition, indem sie die gottesdienstliche Ordnung aufstellte, die fortbestehen sollte. Somit wurde sie Träger der Geschichte der Kirchen, die die gleichen Rituale teilten.

Dieses Ergebnis war aber nicht notwendig. Zu Anfang, als Calvin die liturgische Ordnung aufsetzte, schrieb er sie nicht als einen unveränderbaren Text. Er dachte im Gegenteil, daß sie angepaßt werden könnte, solange man nicht an ihrer „Substanz“ rüttelte. Die Liturgie ist in diesem Sinne eine Zusammensetzung von zwei Elementen: eines „notwendigen“ und daher unveränderlichen Teiles – die Lehre in der liturgischen Rede (*necessaria*). Diese abzuändern, hätte dem Gottesdienst seinen Sinn genommen. Dieser wesentlichen Rede fügten sich andere Elemente an – Gesten, Haltungen, Dekorationen, Kostüme und so weiter –, die als „unwesentlich“ galten, und sich deshalb leicht an die lokalen Gebräuche oder an durch die Zeit bedingte Variationen anpassen konnten (*adiaphora*). In Wirklichkeit aber war der Unterschied zwischen dem Wesentlichen und dem Unwesentlichen niemals leicht zu erkennen. Das haben die Zeit und die „Erfindung“ einer reformierten Tradition bewiesen.

Kraft dieser Einstellungen zögerte Calvin zuerst nicht, die Liturgie abzuändern. Jede der zehn Ordnungen, die zwischen 1542 und 1552 erscheinen, wies Korrekturen auf. Einige davon änderten den Ton des Textes wesentlich, ohne natürlich den spirituellen Wert zu entstellen.³⁰ Hingegen wurden nach 1552 keine Neuerungen in die liturgische Ordnung mehr eingebracht. Diese wurde also ohne Variationen während 150 Jahren beibehalten und durch

³⁰ Christian Grosse, *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e-XVII^e siècles)*. Genf 2008, 151-158.

den Hugenottischen Psalter massiv verbreitet.³¹ So wurde sie schließlich als symbolischer Text für den reformierten Glauben betrachtet, genauso wie der Katechismus oder die Glaubensbekenntnisse. Diese symbolische Funktion verstärkte sich nach dem Tod Calvins. Als die Gründerfigur verblaßte, wurden die Texte wie auch die Liturgie und die Rituale, die sie regelten, teilweise zum öffentlichen Ausdruck der Kontinuität der reformierten Kirchen. Zur selben Zeit spielte übrigens die Verhärtung der reformierten Orthodoxie die gleiche Rolle. Dieses Phänomen verschärfte sich noch nach dem Tod von Théodore de Bèze (1519–1605), Calvins Nachfolger.

Die ersten Konflikte in der Genfer Kirche, die die religiösen Gewohnheiten betrafen, entstanden bezeichnenderweise kurz nach dem Tod von Théodore de Bèze. Ihr Gegenstand war gerade die Erhaltung einer rituellen Tradition. Man beobachtete unter diesen Umständen, daß die Gebräuche, welche Calvin als „unwesentlich“ bezeichnete, zu Trägern von Bedeutung wurden und darum nicht mehr als abänderbar betrachtet werden konnten.³² Nachdem die reformierte Kirche zuerst besonders die Autorität der Tradition verwarf, wurde sie also in weniger als einem Jahrhundert durch ihre eigenen Traditionen gebunden.

Diese Situation blieb während des ganzen 17. Jahrhunderts bestehen. Entwicklung der Lebensgewohnheiten, religiöse und kulturelle Erwartungen, die „Abkühlung des Eifers der Gläubigen“, über die sich die Pastoren dauernd beklagten³³, ließen eine Anpassung der Liturgie an diese neuen Bedingungen als immer notwendiger erscheinen. Von Zeit zu Zeit wurden, mit Vorsicht und nach langen Diskussionen, sehr geringe Abänderungen der liturgischen Gebräuche vorgenommen.³⁴ Größere Reformvorschläge stießen jedoch auf starken Widerstand. In dieser Zeit der Orthodoxie wurde jede Neuerung der Gewohnheiten als Zeichen einer theologischen Unbeständigkeit verstanden, und sie wurden sofort von seiten der konfessionellen Gegner als Beweis für Häresie interpretiert.³⁵ „L'Histoire des variations des Eglises protestantes“ (1688) von Bossuet charakterisierte diese Ausnützung der Abweichungsversuche von der Tradition in der Polemik, die die Refor-

³¹ Pierre Pidoux, *Le psautier huguenot du XVI^e siècle. Mélodies et documents*. 2 Vols. Basel 1962; [Jean-Daniel Candaux,] *Le Psautier de Genève, 1562–1865. Images, commentaires et essai de bibliographie*. Genf 1986.

³² 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 (Ed.), *Edifier ou instruire? Les avatars de la liturgie réformée du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris 2000, 33–55.

³³ AEG, R. Cp. Past. R. 14, p. 223 (12. Mai 1682).

³⁴ AEG, R. Cp. Past R. 7, 21v (8. Mai 1621), 68 (26. März 1624); R. 8, 8 (15. April 1625), f. 314 (9. Dezember 1636), 383 (9. August 1639); R. 11, 40 (3. September 1658); *Rivoire/van Berchem* (Eds.), *Sources du Droit* (wie Anm. 19), Vol. 4, 19f. (4. August 1623), 422f. (3. April 1675).

³⁵ Roger Stauffenegger, *Église et société: Genève au XVII^e siècle*. 2 Vols. Genf 1983/84; Maria-Cristina Pitassi, *De l'orthodoxie aux Lumières*. Genève 1670–1737. Genf 1992.

mierten gegen Neuerungen schützte.³⁶ Aber in der Praxis fand doch eine Entwicklung in kleinen Schritten statt. Unterdessen wurde die liturgische Ordnung von den Druckern weiter in alter Form herausgegeben. Im Gegensatz zur rituellen Wirklichkeit, die sich unmerklich veränderte, verkörperte die Ordnung die Treue zum Ursprung und die Kontinuität der reformierten Tradition.

Diese Blockierung bezüglich der Tradition lockerte sich jedoch am Ende des 17. Jahrhunderts. Die Bedingungen für Veränderungen wurden in dieser Zeit besser, teils, weil die reformierten Kirchen Frankreichs wegen der Widerrufung des Edikts von Nantes verstreut wurden und teils, weil eine Generation von Theologen, die als Hüter der Tradition und der Orthodoxie galt, ausstarb. Dies kam einer Generation zugute, die eine kritischere Ansicht der Vergangenheit hatte. Nachdem mehrere Versuche zu einer Neubearbeitung der Übersetzung der Bibel, der Psalmen und der Liturgie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gescheitert waren, gelang es schließlich den Genfer Pastoren, innerhalb von zwölf Jahren eine neue Formulierung dieser Texte durchzusetzen.³⁷ Ursprünglich war das Ziel nur, diese Texte den Veränderungen der französischen Sprache anzupassen; diese Revision betraf aber dann auch die Struktur und Substanz der Liturgie.³⁸

³⁶ Jacques Bénigne Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*. Paris 1688; Alfred Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme: étude sur l'histoire des variations et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVII^e siècle*. Paris 1891; Georges Tavard, *La tradition au XVII^e siècle en France et en Angleterre*. Paris 1969, 155–194.

³⁷ Orentin Douen, *La révocation de l'Edit de Nantes à Paris, d'après des documents inédits*. Vol. 1. Paris 1894, 297–301, 366–373; François Laplanche, *L'écriture, le sacré et l'histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*. Amsterdam/Maarsse 1986, 362, 561; Pitassi, *De l'orthodoxie aux Lumières* (wie Anm. 35); dies., *De l'instruction à la piété: le débat liturgique à Genève au début du XVIII^e siècle*, in: dies. (Ed.), *Edifier ou instruire?* (wie Anm. 32), 91–109; Olivier Fatio, *Le Christ des liturgies*, in: Maria-Cristina Pitassi (Ed.), *Le Christ entre Orthodoxie et Lumières. Actes du colloque Genève, août 1993*. Genf 1994, 11–30; Nicolas Scharpia, *Un professionnel des Lettres au XVII^e siècle. Valentin Conrart: une histoire sociale*. Seyssel 2003, 313–318.

³⁸ Ein neuer Psalter erschien im Jahr 1695 (*Les Psaumes de David mis en vers français* par Cl. Marot et Th. de Bèze; retouchez par Monsieur Conrart; revus et aprouvez 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. A Genève: pour la Compagnie, 1695), und neue liturgische Texte erschienen in mehreren Etappen während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (*Prieres qui se doivent lire dans l'Eglise de Geneve, le Lundi au soir, le Mardi au matin, et le Vendredi au soir*. A Geneve: Pour la Compagnie des Libraires, 1711; *Les prières ecclésiastiques et les liturgies du Batême, de la Sainte Cene, et du Mariage, revues par les Pasteurs et les Professeurs de l'Eglise et de l'Académie de Genève*. A Geneve: chez Gabriel de Tournes et Fils, Marchands Libraires, et Imprimeurs Ordinaires de la République et de l'Academie, 1724; *Les prières ecclésiastiques et les liturgies du bateme, de la Ste Cene et du Mariage; revues, par les Pasteurs et les Professeurs de l'Eglise et de l'Academie de Genève*. A Geneve: Chez Fabri et Barillot, 1730;

Die Lockerung der Tradition, die durch diesen Revisionsprozeß entstand, geschah in einem konfliktreichen Klima. Viele, besonders die Gläubigen, die an den Texten hingen und sie verinnerlicht hatten, waren dagegen. Durch den Archaismus der Sprache, in der diese Texte ausgedrückt waren, erschienen sie vielen Gläubigen als das beste Zeichen der langen Geschichte der Reformierten Kirchen und als Symbol der reformierten Tradition. Auch eine gewisse Anzahl von Pastoren im Exil hatte sich der Revision dieser Texte widersetzt. Der Widerstand kam insbesondere aus Holland, wo er vom Pastor Pierre Jurieu geleitet wurde.³⁹ Die Gegner dieser Reform warfen der Genfer Kirche vor, die Wurzeln der reformierten Kirchen auszureißen, gerade als diese Kirchen sich nach dem Widerruf des Edikts von Nantes zersprengten und diese Bindung an die Ursprünge um so wichtiger war.

Da im Verlauf dieser Revision die Liturgie in wichtiger Weise abgeändert worden war, wurde auch die Art, wie sie die Zeit organisierte und qualifizierte, verändert. Der liturgische Kalender war zwar nicht ganz verwandelt, da der Rhythmus der vier jährlichen Kommunionen beibehalten wurde, doch wurde nun eine neue Reihenfolge der wöchentlichen Gottesdienste vorgeschrieben. Die Abendmahlsgottesdienste verteilten sich auf zwei bis drei Wochen, so daß sich der Höhepunkt des geistlichen Lebens, der sich früher nur auf den Sonntag dieser Feier beschränkte, abschwächte. Die Vorbereitung auf das Abendmahl bekam einen feierlicheren Charakter und war nicht mehr so bußfertig. Die Instruktion, insbesondere die moralische Instruktion, wurde auch wichtiger als der Zyklus der Bekenntnisse, der Reumütigkeit und der Vergebung.

Das Programm der Gottesdienste wurde seinerseits gelockert: die verschiedenen Gottesdienste der Woche wurden unterschiedlicher. Sie übernahmen verschiedene Funktionen; es wurde mehr Platz eingeräumt für Bibellesung, für Gebet wie auch für die „Anbetung“ – zum Nachteil der Predigt. Auch darum wurden die Gottesdienste durch die Liturgien mehr voneinander unterschieden: sie waren also nicht mehr an die Liturgie des sonntäglichen Gottesdienstes gebunden. Im liturgischen Jahr wurden wieder Feste aufgenommen, die im 16. Jahrhundert abgeschafft worden waren: die Weihnachtstage, Himmelfahrt und der 1. Januar wurden von nun an mit

La liturgie ou la maniere de celebrer le service divin dans l'Église de Genève. Revüe par la Compagnie des Pasteurs et Professeurs. A Genève: Chez Henri-Albert Gosse et Compagnie, 1743).

³⁹ *Frederick Reiner Jacob Knetsch*, Pierre Jurieu, réfugié unique et caractéristique, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 115, 1969, 445-478; *Elisabeth Labrousse*, Conscience et conviction. Etudes sur le XVII^e siècle. Paris/Oxford 1986, 159-237; *Jacques Le Brun*, Les œuvres spirituelles de Pierre Jurieu, in: ders., *La jouissance et le trouble. Recherche sur la littérature chrétienne de l'âge classique*. Genf 2004, 339-362.

besonderen Gebeten gefeiert.⁴⁰ Es schien so, als würde hiermit wieder eine größere Trennung zwischen dem linearen Ablauf des Alltags und der liturgischen Zeit vorgenommen: diese Feste waren durch ihren festlichen Charakter wie aus dem Alltag herausgenommen.

Der liturgische Text wurde ebenfalls so abgeändert, daß er einen anderen Sinn erhielt. Der Begriff der „Bußfertigkeit“ wurde aufgehoben. Die Kommunion erschien weniger als eine Heiligung und mehr als „eine der feierlichsten Aufgaben der Religion“.⁴¹ Diese Auslegung war also mehr moralischer als geistlicher Art. Die Teilnehmer standen eher in einer alltäglichen Verbindung mit ihren Zeitgenossen als in einer spirituellen Perspektive. Gleichzeitig verblaßte die Figur Christi. Die Liturgie drückte sich im 18. Jahrhundert mit größerem Vertrauen auf die Fähigkeit des Christen aus, die Stellung als Sünder zu meistern, und rechnete weniger mit der Vermittlung Christi. Das Verhalten des Gläubigen wurde so in den Vordergrund gerückt und seine Abhängigkeit von dem historischen Geschehen des Opfers des Erlösers gelockert.⁴²

Aber das Eindrucksvollste am Revisionsprozeß der Liturgie war der Beginn einer Periode von fortlaufenden Reformen. So erstarrt die Liturgie und auch die Theologie in der vorigen Periode auch waren, so wurden sie nun in eine kontinuierliche Revision getrieben. Dies geht aus den sechs Revisionen hervor, die während des 18. Jahrhunderts in Genf erschienen und die alle Abänderungen enthielten. Diese Bewegung gab es allerdings nicht nur in Genf. Die reformierten Kirchen im französischen Sprachgebiet kannten zunächst alle dieselbe Liturgie; ihre Zerstreuung nach dem Widerruf des Edikts von Nantes hatte einen Zerfall ihrer liturgischen Tradition zur Folge und brachte jede dazu, eine eigene liturgische Ordnung aufzustellen. Diese Ordnungen, wie auch die von Genf, wurden anschließend regelmäßig überprüft.

In diesem Sinne begann am Anfang des 18. Jahrhunderts für die reformierten Kirchen eine neue Geschichtsperiode. Da die Liturgie von ihrer Rolle als Traditionsträger befreit wurde, drückte sie die neue Art aus, wie ein Teil der reformierten Leiter das Verhältnis zwischen Reform und Geschichte betrachtete. Diese Eliten begannen in der Tat, die Reform als ein kulturelles Ereignis zu sehen, das aus bestimmten geschichtlichen Umständen

⁴⁰ *Carbonnier-Burkard*, *Jours de fêtes dans les Églises réformées* (wie Anm. 8); *Henry Meylan*, *Fêter Noël ou pas? Une controverse dans l'Église neuchâteloise du XVI^e siècle*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 54/1, 1974, 49–67; *Maria-Cristina Pitàssi*, *Entre liberté et nostalgie. Noël à Genève aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in: Roger Durand (Ed.), *C'est la faute à Voltaire. C'est la faute à Rousseau. Recueil anniversaire pour Jean-Daniel Candaux*. Genf 1997, 321–330.

⁴¹ *Bruno Burki*, *Cène du Seigneur – eucharistie de l'Église. Le cheminement des Églises réformées romandes et françaises depuis le XVIII^e siècle, d'après leurs textes liturgiques*. Fribourg 1985, Vol. 17a, 28, 31.

⁴² *Fatio*, *Le Christ des liturgies* (wie Anm. 37).

den entstand und deshalb dazu bestimmt ist, mit seiner Zeit zu gehen. Die regelmäßigen Revisionen der Liturgie waren der konkrete Ausdruck dieser neuen Auffassung, welche schließlich zum Zeichen der reformierten Identität wurde. Die heute von zahlreichen Reformierten so beliebte Devise, die zur Zeit der Orthodoxie undenkbar war, faßt diese Auffassung zusammen: *ecclesia reformata semper reformanda*.

