UCLA

UCLA Previously Published Works

Title

Selbsterkundung Beichte und Abendmahl

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/4px6v6r9>

Author

Sabean, D

Publication Date

2001

Peer reviewed

Entdeckung des Ich

Die Geschichte der Individualisierung
vom Mittelalter bis zur Gegenwart

Herausgegeben von
Richard van Dülmen

Sonderdruck

im Buchhandel nicht erhältlich

2001

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

1. Vorbemerkung

Die Mehrzahl der Forschungsliteratur hebt die besondere Stellung des 16. Jahrhunderts für die Ausbildung der Individualität hervor. Charles Taylor, der sich in jüngster Zeit mit der Thematik im Zuge einer großen Theorie beschäftigte, betont in seinem Werk »Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität« die wichtige Rolle der Reformation als ein destabilisierendes Moment mittelalterlicher Vorstellungen vom Heiligen und betont ihre Rolle bei der Zerstörung alter Hierarchien.¹ In vielen, wenn nicht sogar den meisten Betrachtungen über die Konstruktion des modernen Selbst scheint sich eine wesentliche Idee herauszukristallisieren – Charles Taylors Hegelianismus wird deutlich, wenn er Hauptideen des Stoizismus oder Augustins ortet, die in der Reformation Blüte tragen, wobei sie sich allerdings noch nicht in Gänze entfalten, da die Aufklärung ihre eigene Rolle zu spielen hat. Diese Tradition, die das zentrale Problem in der Frage nach dem Bewußtsein und der Eigenwahrnehmung sieht, wird in keinem anderen Text besser illustriert als in Marcel Mauss' bahnbrechendem Essay, »Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des ›Ich‹«.² Wenn er über die Kategorie des Selbst spricht, stellt Mauss fest: »Das Selbst, weit entfernt davon als eine eingeborene Idee erster Ordnung zu existieren, klar eingraviert in die tiefsten Tiefen unseres Seins seit Adam, stellt vielmehr eine Fortführung dar, die langsam, und fast bis in unsere eigene Zeit geht, auf die man baut, die klarer und spezifischer gemacht wird, und allmählich mit Selbstkenntnis und dem psychologischen Bewußtsein identifiziert wird/übereinstimmt.«³ In einer Schlüsselpassage stellt er gegen Ende des Essays fest, »[...] Eine Lösung hat das Problem der Person, die nichts als Bewußtsein ist, nicht bei den Cartesianern, sondern in anderer Umgebung gefunden. Die Bedeutung der Sektenbewegungen während des ganzen siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts für die Bildung des politischen und philosophischen Denkens kann überhaupt nicht genug betont werden. Die Fragen der individuellen Freiheit, des Gewissens des Einzelnen, des Rechts, unmittelbare Gemeinschaft mit Gott zu haben, sein eigener Priester zu sein und einen inneren Gott zu haben, wurden hier gestellt. Die Anschauungen der Mährischen Brüder, der Puritaner, der Wesleyaner und der Pietisten sind die Grundlage gewesen, auf der sich der Begriff von Person = Ich und Ich = Bewußtsein gebildet hat und zur Fundamentalkategorie geworden ist. All dies ist noch nicht lange her. Es bedurfte eines Hume, der (nachdem Berkeley begonnen hatte) alles revolutionierte, um zu sagen, daß es in der Seele nichts als Zustände des Bewußtseins, ›Wahrnehmungen‹ gebe; doch selbst er zögerte schließlich, den Begriff des ›Ichs‹ als Fundamentalkategorie des Bewußtseins zu bilden [...] Erst bei Kant nimmt dies präzise Gestalt an. [...] Kant hat unverkürzt die Frage gestellt, ob ›das Ich‹

1 Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1996.

2 Marcel Mauss, *Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des ›Ich‹*, in: Ders., *Soziologie und Anthropologie*, Band 2: Gabentausch, Soziologie und Psychologie, Todesvorstellungen, Körpertechniken, *Begriff der Person*, München – Wien 1975, 223–253, hier 250.

3 Ebd., 249.

Abb. 71: Otto Wagenfeldt, Abendmahlsfeier in einer norddeutschen evangelischen Kirche (1649-51)

[i. O. dt.] eine Kategorie sei. Die Antwort, daß jede Tatsache des Bewußtseins eine Tatsache des ›Ichs‹ sei, und die Begründung der ganzen Wissenschaft und der ganzen Handlungslehre vom ›Ich‹ hat schließlich Fichte gegeben.«⁴

Solche Herangehensweisen an die Problematik erlauben es uns nicht, alternative Vorstellungen des Selbst zu untersuchen, wie sie unter der Masse der Bevölkerung vorzufinden sind. Ein Autor wie Mauss nimmt an, daß Philosophen lediglich Veränderungen in sozialen Beziehungen reflektieren,

4 Ebd., 250.

oder ein Autor wie Taylor glaubt wiederum, daß die Lösungen, die von Eliten zusammengestellt werden, allmählich die problematischen Praktiken der Bevölkerungsschichten verdrängen (man beachte beispielsweise seine Behandlung der Thematik Hexerei).⁵ Im überwiegenden Teil dieser Darstellungen fehlt der Einbezug des Staates und die Idee der Macht findet keinerlei Berücksichtigung. Man nimmt an, daß das reflexive Selbstbewußtsein eine höhere Form des Seins in der Welt darstellt und daß eine multiple Anzahl von Auswahlmöglichkeiten die Individualität der Selbstrealisation vergrößert. Was hierbei völlig vergessen wird, ist die massive Anteilnahme staatlicher und quasi-staatlicher Institutionen im Entwicklungsprozeß des modernen Selbst. Die Herausbildung des modernen Menschen, ohne Beachtung der Komplexität seiner Entwicklung, wird für einheitlich erachtet – wir betrachten »das« moderne Selbst, »die« westliche Konzeption des Selbst – entweder in Maßstäben eines dominant normativen Beispiels oder in Maßstäben einer einzigen Person, die als typisch für alle Klassen, Nationen und Geschlechter erachtet wird, ohne Berücksichtigung möglicher Eingrenzungen. Ein gutes Beispiel für diese Vorstellung ist Clifford Geertz, der die folgende Definition einer »Person« anführt: »[...] die abendländische Vorstellung von der Person als einem fest umrissenen, einzigartigen, mehr oder weniger integrierten motivationalen und kognitiven Universum, einem dynamischen Zentrum des Bewußtseins, Fühlens, Urteilens und Handelns, das als unterscheidbares Ganzes organisiert ist und sich sowohl von anderen solchen Ganzheiten als auch von einem sozialen und natürlichen Hintergrund abhebt [...]«. ⁶ Alternative Möglichkeiten, Widerstandstaktiken, oder unterdrückte Gestaltungsformen scheinen in solchen teleologischen Theorien wie sie Tocqueville, Burckhardt, Simmel, Durkheim, Mauss, Dumont und jetzt auch Taylor konstruieren ausgelassen zu werden.

2. Die Bedeutung des Abendmahles in der dörflichen Gemeinschaft

In einer früheren Arbeit habe ich über eine Entdeckung geschrieben, die viele Kirchensuperintenden in den 1580er Jahren während der jährlichen Visitationen in Städten und Dörfern des Herzogtums Württemberg machten.⁷ Sie trafen im gesamten Gebiet auf Individuen, die sich weigerten zur Kommunion zu gehen, weil sie einen Streit mit einer oder mehreren anderen Personen der Gemeinschaft hatten. Sie befanden sich in laufenden Verfahren, wurden mittels magischer Kräfte attackiert, lagen in Streit mit den Magistraten, waren in ihrer Ehre verletzt worden, waren in nachbarschaftliche oder familiäre Streitigkeiten involviert oder gaben nicht näher spezifizierbare Feinde als Grund für ihr Fernbleiben an. Alle Personen beriefen sich auf den ausdrücklichen Befehl des Heiligen Paulus an die Korinther (1 Cor. 11:27-30), nicht am Heiligen Abendmahl teilzunehmen, während sie sich in einem unwürdigen Zustand befänden. Anscheinend ängstigten sie sich hierbei besonders vor der Androhung von Krankheit und Tod bei Zuwiderhandlung. Die Kommunion war für die Dorfbewohner eine Art Ritual, das ihren Gefühlszustand testete und die Harmonie in der Gemeinschaft feststellte.

5 Taylor, Quellen des Selbst, 192.

6 Clifford Geertz, Aus der Perspektive des Eingeborenen. Zum Problem des ethnologischen Verstehens, in: Ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1983, 289-311, hier 294.

7 David Warren Sabean, Das zweiseitige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit, Berlin 1986. Kapitel 1.

Die Texte aus den Visitationsberichten legten nahe, daß alternative oder widerstreitende Vorstellungen des Selbst miteinander in Wettbewerb standen. Pastoren und Kirchenoffizielle bemühten sich, Bauern und Handwerker davon zu überzeugen, daß sie ihre Gefühlsregungen von den konkreten Sozialbeziehungen, in die sie eingebunden waren, lösen sollten. Während die Sprache der Dorfbewohner harte Gegensätze zwischen Freund und Feind, Neid und Haß und disharmonischen Herzen formulierte, legten die Kirchenmänner ihren Nachdruck auf Vergebung, Aussöhnung, Gehorsam und Reue. Die Kirchenmänner der 1580er Jahre beriefen sich auf die Differenzierung zwischen subjektiver Erfahrung und objektiver Position, wobei sie argumentierten, daß Vergebung mehr ein innerer Zustand als eine objektive Realität sei, daß Vergebung rein auf der persönlichen Haltung basieren könnte.

Einige Aspekte der Selbstwahrnehmung der Bevölkerung können aus den Textstellen herausgefiltert werden. Ich möchte sie an dieser Stelle kurz skizzieren. Zunächst erscheint das Bewußtsein als eine Reihe von getrennten Zuständen, die mehr oder weniger die konkrete Folge der sozialen Beziehungen einer Person widerspiegeln. Während der Zeit, in der sich eine Person beispielsweise in einem laufenden Verfahren befand, ging man davon aus, daß das Herz nicht in einem ausgewogenen Zustand wäre. Eine Einigung brachte den Frieden in das Herz zurück. Hiermit würde zugleich die Erinnerung an den früheren Konflikt oder eine geschehene Ungerechtigkeit ausgelöscht sein. Für die Dorfbewohner bildete das Ritual des Sakramentes den Abschluß der eigentlichen Versöhnung oder Einigung bzw. symbolisierte sie. Unwürdigkeit und eine disharmonische Gefühlslage waren für sie identisch. Leib und Blut Christi waren physisches Gift für jemanden, der sich in einem rituellen Zustand von Neid, Feindschaft und Haß befand, und alle äußeren Beziehungen spiegelten sich in diesen subjektiven Auswirkungen wider. Die Dorfbewohner und die Pastoren stimmten bei der Frage nach einer möglichen Aussöhnung, während die objektiven Zustände unverändert blieben, nicht miteinander überein.

In den Erinnerungen der Dorfbewohner wird ein bestimmtes Vorstellungsmuster deutlich. Dies ist deshalb von Interesse, weil die Kommunion des öfteren für Kirchenmänner die Gelegenheit bot, über Erinnerung zu sprechen. Ein Dorfbewohner verdeutlichte, daß die Erinnerung an die ihm widerfahrene Ungerechtigkeit durch seinen Bruder keinen Einfluß auf seine Fähigkeit haben würde, ihm zu vergeben, sobald die Gerichte ihren Disput einmal geklärt hätten. Ein Dorfhauptmann argumentierte, daß sein Herz wieder beruhigt sein würde, nachdem ein Gericht seine Ehrenangelegenheiten geklärt hätte. Solche Aussagen finden sich in zahlreicher Wiederholung. Tatsächlich spielt Erinnerung eine wichtige Rolle bei Luthers Verständnis der Kommunion.⁸ »Gedächtnis« war der Terminus, den Luther verwendete, um das Bewußtsein in einem Zustand von Stimulation oder Lebendigkeit zu beschreiben, einem Zustand wie er beispielsweise beim Empfangen der Sakramente auftritt. Das Gedächtnis ermöglicht es einer Person, in eine Einheit von Glauben und guten Werken eingebunden zu werden. Auf diese Weise wird das Sakrament zu einem erinnernden Element, oder einem Zeichen bzw. einer Stimulanz. Weder die württembergischen Bauern der 1580er Jahre noch Luther verstanden das Selbst als das feststehende Zentrum des Bewußtseins. Der Erinnerung wurde auch nicht

8 Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn (1530), zitiert nach: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883, Bd. 30, pt. 2, 616-23.

die Aufgabe zugesprochen, das Gefühl des Einzelnen dahingehend zu organisieren sich als personale Einheit zu empfinden. Diese Vorstellung steht in deutlichem Kontrast zu Übungen, die man zur Zeit der Aufklärung sowie in der nachaufklärerischen Periode zur Schulung des Individuums entwickelte. Diese zielten darauf ab, das Selbst in einer Reihe von inneren Dialogen mit der eigenen Vergangenheit zu entwickeln. Alain Corbin wies ebenfalls in diesem Zusammenhang auf den Diskurs über Geruch und Duft hin, mit dem man sich in diesem Kontext auseinanderzusetzen hatte: »Die Neuerung aber besteht in der Tatsache, daß bestimmte Düfte Gemütsregungen der Vergangenheit beleben und erhöhen, in der Suche nach einem ›Erinnerungszeichen‹, wie Rousseau es nennt, in der unmittelbaren Konfrontation von Vergangenheit und Gegenwart durch einen wiedererkannten Geruch.«⁹ »Von allen Sinnen ist der Geruchssinn am stärksten dazu begabt, den Menschen die Existenz eines Ich empfinden zu lassen, das als ›Verdichtung des gesamten Wesens um einen einzigen Punkt‹ verstanden wird.«¹⁰

Man findet hier Übereinstimmungen aber auch Unterschiede zu Luthers Ansichten. Das Gedächtnis während der Kommunion vermochte es, das Bewußtsein zu vereinigen, oder, wie man es später formulierte, vermochte, »das ganze Selbst auf einen Punkt zentriert« zu komprimieren. Das Gedächtnis unterscheidet sich allerdings von Erinnerung dadurch, daß es keine Selbsterkundung darstellt, sondern vermittelte Erfahrung ist. Der Effekt auf das Bewußtsein wurde Luthers Ansicht zufolge dadurch hervorgerufen, daß es sich bei den Sakramenten tatsächlich um Leib und Blut Christi handelte. Und dieses Bewußtsein konnte allein durch das wiederholte Empfangen der Sakramente lebendig gehalten werden. Das Gedächtnis richtete sich auf die Kontemplation über das von Christus erbrachte Opfer, nicht auf die Erinnerung an die eigene spirituelle Reise. Deshalb besaßen die Sakramente keinerlei Bedeutung im Kontext der persönlichen Biographie. Personen, denen Gnade zuteil wurde, konnten ihre Tätigkeiten durch gute Werke und Nächstenliebe ergänzen. Diejenigen jedoch, denen es nicht gelang, die Sakramente zu empfangen, waren nicht länger dieselben Personen, ihre Taten waren nicht vorhersagbar, nicht einmal von ihnen selbst. Wesentlich hierbei ist, daß diese Personen keine Gleichförmigkeit in ihrer Verhaltens- oder Persönlichkeitsstruktur vorweisen können. Das an obiger Stelle Dargelegte ist ein Hinweis darauf, auf welche Weise Bauern im protestantischen Württemberg des späten sechzehnten Jahrhunderts die Gelegenheit des Abendmahls für ihre Zwecke nutzten und umwandelten. Meiner Ansicht nach stellt das Abendmahl einen guten Ansatzpunkt dar, für die Untersuchung der Ausbildung von Selbstbewußtsein in den europäischen Eliten und ihre Versuche, diese Vorstellungen auf lokaler Ebene durchzusetzen.

In einem anderen Kontext hat de Certeau eine wichtige Unterscheidung getroffen, die uns an dieser Stelle möglicherweise von Nutzen sein kann.¹¹ Er spricht von der »strategischen« Stellung eines Warenproduzenten, wobei er allerdings argumentiert, daß die Umstände unter denen Waren hergestellt werden, uns nichts über ihre Verwendung verraten. »Das Vorhandensein und die Verbreitung einer Vorstellung (die von Parteirednern, Lehrern oder Trivialschriftstellern [...] gelehrt wird) gibt keinerlei Aufschluß darüber, was diejenigen, die sie gebrauchen, davon halten. Man muß

9 Alain Corbin, *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*, Berlin 1984, 114.

10 Ebd., 115f.

11 Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988.

darüber hinaus untersuchen, wie sie von den Benutzern gehandhabt wird, die sie nicht gemacht haben. Nur so kann man die Unterschiedlichkeit oder Ähnlichkeit ermessen zwischen der Produktion eines Vorstellungsbildes und der sekundären Produktion, die in den Anwendungsweisen verborgen ist.«¹² Im Gegensatz zu der strategischen Position des Herstellers nehmen die Warenkonsumenten eine »taktische« Position ein. De Certeau geht hierbei von einem Prozeß aus, in dem Operationen technokratischer Systeme durch die Entwicklung von Taktiken verändert werden, die ihren Ursprung im alltäglichen Leben haben. »Es handelt sich nicht mehr darum herauszuarbeiten, wie die Gewalt der Ordnung sich in eine disziplinierende Technologie umsetzt, sondern darum, die untergründigen Formen ans Licht zu bringen, welche die zersplitterte, taktische und bastelnde Kreativität von Gruppen und Individuen annimmt, die heute von der »Überwachung« betroffen sind.«¹³ Diese Sichtweise ermöglicht es uns einen Einblick in die Funktionen einer Institution wie des Abendmahles zu gewinnen, die in eine massive strategische Absicht eingebunden ist – beginnend bei dem Versuch, theologische Definitionen gewaltsam durchzusetzen und weiterführend zu der Auswahl eines Begriffes aus mehreren Alternativen durch Kirchenvertreter, die universitäre Ausbildung von pastoralen Kadern in hegemonialem Diskurs und der Mobilisierung säkularer Institutionen zur Festlegung konformer Meinungen und zur Ausschließung konkurrierender Stimmen auf der strategischen Diskursebene. In einem lutherischen Dorf hatte das gemeine Volk nur in Bezug auf das Abendmahl eine taktische Position inne, da es weder den geschriebenen Text kontrollieren noch Zugang zu der Entwicklung theologischer Definitionen erlangen konnte oder den Befehl des Staates zu umgehen vermochte, dem Gottesdienst unter dem wachsamen Blick des Pastors beizuwohnen. Andererseits entwickelte die Bevölkerung eigene Bedeutungsinhalte, die im normalen Diskursverlauf oft unartikuliert blieben.

Dieser Aspekt zieht Folgerungen für die historische Analyse der Volkskultur nach sich. Man könnte behaupten, daß Strategien im Gegensatz zu Taktiken eine Geschichte besitzen. Dies würde jedoch nicht bedeuten, daß Taktiken nicht auch auf dialektische Weise arbeiten und die Entwicklung eines hegemonialen Diskurses nicht auch durch Widerstand gegenüber ihm geformt wird. Es bedeutet vielmehr, daß die Geschichte populärer Vorstellungen wie auch die Geschichte der Nutzung einer Institution wie der Eucharistie nicht in einer Art und Weise konstruiert werden kann, die mit der Genealogie theologischer Ideen oder den Praktiken staatlicher Kontrolle vergleichbar wäre. Taktiken weisen einen diskontinuierlichen Charakter auf und verlangen nach Analyseformen, die sich radikal am spezifischen, lokalen Kontext orientieren, in dem sie auftreten. Auf dieser Ebene sollten wir nicht nach der Herkunft populärer Ideen fragen, weil diese in der sozialen Praxis ihre Verkörperung finden. Der volkskundliche Versuch, eine bestimmte Folge populärer Ideen zu formulieren, muß gegen eine Vielzahl alltäglicher Praktiken ankämpfen. Ideen und Handlungsweisen sind aufgrund ihrer gegenseitigen Beeinflussung bei der Entwicklung sozialer Beziehungen kaum zu trennen. Deshalb ist beispielsweise auch die Periodisierung der Hexerei durch die Analyse von theologischen Ideen, Rechtstheorien und der staatlichen Praxis festgelegt. Sie ist und kann nicht erfolgreich um die Geschichte populärer Vorstellungen herum konstruiert

12 Ebd., 14.

13 Ebd., 16.

Abb. 72: »Unterscheid zwischen der waren Religion Christi und der falschen Abgöttischen lehr des Antichrists« (1546), Ausschnitt.

werden. Hexerei stellt einen im Alltag gebräuchlichen Begriff dar, der auf der lokalen Ebene verschiedene und inkonsistente Elemente ins Spiel bringt, soziale Fehlinterpretationen formt und das soziale Sein mit der subjektiven Erfahrung verbindet.

Im hier behandelten Zeitraum wurde eine Vielzahl von Methoden entwickelt, um die Werte und Machtstrukturen des Staates und seiner Handlanger, die des Adels (der zunehmend in eine Dienstaristokratie umgewandelt wurde), die der Kirche (in protestantischen Ländern dem Staat dienend), und die der Universität (der Ort zur Erziehung der neuen administrativen und rechtlichen Klassen) zu etablieren. Dörfer in ganz Europa wurden Zeugen eines massiven Eindringens von Rechtsanwälten und Landvermessern, die mit der Erfassung der Gebiete beauftragt waren; von Anwälten und Notaren, die Familienbesitz begutachteten; von Gerichtsvollziehern, Pastoren und Beamten, die Edikte, Suchmeldungen und Verordnungen vor versammelter Gemeinde verlasen; von Pastoren und Priestern, die predigten, die Beichte abnahmen und das Abendmahl durch-

Abb. 73: Spendung des Abendmahles
in beiderlei Gestalt durch Luther und
Hus (3. Viertel 16. Jh.).

fürten. Meiner Meinung nach besaß für die Absicht des Staates jedoch nichts eine solch zentrale Bedeutung wie die Eucharistie. Im katholischen Bayern des siebzehnten Jahrhunderts mußte jeder Haushalt einem offiziellen Vertreter des Staates, von dem er einmal im Jahr aufgesucht wurde, einen Papierstreifen präsentieren, mit dem die einzelnen Gemeindemitglieder beweisen mußten, daß sie am Gottesdienst teilgenommen hatten. Im protestantischen Württemberg war es eine rechtliche Verpflichtung dem Abendmahl im eigenen Dorf beizuwohnen. Darauf zu bestehen, einen Gottesdienst in einem anderen Dorf aufzusuchen, hätte die dauerhafte Ausweisung aus dem Land zur Folge gehabt. Offiziellen Vertretern des Staates kam in allen Gemeinden die Aufgabe zu eine Gemeinschaft um das Abendmahl herum zu versammeln und zu disziplinieren.

3. Der Fall des Baders Hans Nägelin

Historiker können nicht immer die ihnen vorliegenden Quellen auswählen, um die Punkte zu illustrieren, die ihnen wichtig sind und dies hauptsächlich darum nicht, weil sie möglicherweise Staub aufwirbeln und neue Hinweise bieten, denen man nicht sofort folgen kann. Die Geschichte, die ich an dieser Stelle kurz untersuchen möchte, beinhaltet einen Fall aus Württemberg aus dem Jahr 1574. Hans Nägelin wurde aus seiner Heimatstadt Bissingen verbannt, weil er sich weigerte, dort am Abendmahl teilzunehmen.¹⁴ Der Fall konzentriert sich auf seine Weigerung, die Sakramente zu empfangen, illustriert zugleich aber auch wesentliche Punkte der politischen Implikationen, die das Abendmahl im dörflichen Kontext besaß. Im lutherischen Württemberg wurde von den Gemeindemitgliedern erwartet, daß sie sich, bevor sie sonntags zum Abendmahl gingen, einen Tag zuvor beim Pfarrer anmeldeten und die Beichte ablegten. Zu dieser Zeit fand die Beichte »im Chor« (in einer Gruppe) statt und beinhaltete wahrscheinlich das Durcharbeiten der Liturgie eines Gebetbuches, das mit der Absolution durch den Pastor endete. Eine geheime, individuelle Beichte galt es zu vermeiden. In mehreren Passagen des Textes werden Gruppen von Frauen erwähnt, die zum Pfarrhaus gehen, um gemeinsam die Absolution zu empfangen. Tatsächlich beschäftigte sich ein Teil der offiziellen Untersuchung mit dem Ort der Beichte – dem Pfarrhaus oder der Kirche. Viele Gemeindemitglieder erachteten es eindeutig als unpassend, wenn die Beichte im Hause des Pastors abgenommen wurde. Sie argumentierten, daß dies die Position des Pastors dahingehend stärkte, Personen hier eher angreifen zu können als auf dem geheiligten – oder eher neutralen – Boden der Kirche. Und dies war ebenso ein Gegenstand der Untersuchung.

Nägelins eigener Aussage zufolge war seiner Ehefrau, während sie an der Beichte teilnahm, gesagt worden, sie solle zur Seite treten und warten bis der Pastor die Beichte mit den anderen beendet hätte. Dann begann der Pastor sie wütend anzuschreien. Sie antwortete ihm, sie sei als arme Sünderin gekommen, um mit den anderen angehört zu werden und nicht, um mit ihm zu streiten. Diese Antwort machte den Pastor jedoch nur noch wütender. Er beschimpfte sie mit furchtbaren Ausdrücken und machte ihr in unangemessenem Ton Vorwürfe, wobei er sagte, sie sei wie ihr Ehemann und Beschimpfungen über diesen in dementsprechendem Maße folgen ließ. Erst

14 Württemberg Hauptstaatsarchiv Stuttgart, A 206 Bü 2770.

danach nahm er ihre Beichte ab und erteilte ihr die Absolution. Als sie heimkehrte, war sie so aufgebracht, daß sie sich die Haare raufte und sich bitterlich über den Pastor beschwerte. Sie befürchtete, daß er sie am nächsten Tag vor versammelter Gemeinde von der Kommunion ausschließen würde, wie er es vor nicht allzu langer Zeit bereits mit vier anderen Personen getan hatte. In Folge dieses Vorfalls wurde Hans Nägelin so wütend, daß er ausrief, Gott solle ihn bestrafen, wenn er jemals wieder das Abendmahl von diesem Pastor empfangen würde und der Teufel solle ihm die Seele aus dem Leibe reißen. Obwohl er zu dieser Äußerung durch sein zorniges Gemüt hingerissen worden war, konnte er sie später nicht mehr aus seinem Bewußtsein streichen, auch wenn er sich ansonsten wie ein Christ benahm und unter anderen Umständen bereit war, das Abendmahl zu empfangen.

Nach einer Korrespondenz zwischen dem herzoglichen Rat und den regionalen wie offiziellen Hauptvertretern der Kirche im Bezirk Kirchheim, den Ober- und Untervögten sowie dem Superintendenten, befahl der Rat, durch sie eine Untersuchung durchzuführen, für die er eine Liste mit Fragen vorgab. Mehrere Zeugen sagten über das Verhalten des Pastors aus und die Art und Weise, wie er die Kommunion in Angelegenheiten, die ihn selbst oder politische Dinge betrafen, zu nutzen pflegte. Magdalena Hützer sagte aus, daß der Pastor des öfteren einzelnen Personen außerhalb der versammelten Gruppe anhörte, die dann häufig nicht das Abendmahl erhielten. Und Albanus Gienger, Mitglied des Dorfrates, gab zu Protokoll, daß der Pastor denjenigen Frauen regelmäßig die Teilnahme am Abendmahl untersagte, mit denen er in einem Streit lag. Viele Zeugen bestätigten das Gerücht, daß der Pastor mit mehreren Frauen Affären unterhielt, und eine junge Magd erzählte, daß er sie geküßt und ihre Brüste angefaßt hätte. Tatsächlich hatte ihr Herr sie gewarnt, niemals mit dem Pastor allein zu bleiben. Anna Käblin geriet in einen lautstarken Streit mit einer der Freundinnen des Pastors und titulierte diese als »Pfaffenhur«. Der Pastor bestrafte sie, indem er ihr verbot, zum Abendmahl zu erscheinen. Ein weiterer Bericht lag vor über einen Mann, der im Zustand der Exkommunikation verstorben war. Jacob Schifers Vater war zehn Jahre zuvor das Abendmahl verweigert worden, weil seine kranke Ehefrau einen Wahrsager hatte kommen lassen. Er mußte sogar einen Befehl des Herzogs erwirken, um wieder zum Abendmahl zugelassen zu werden. Michael Schmidt, Ratsmitglied, berichtete von einem Mann, der mit dem Pastor in Streit geraten war und nicht am Abendmahl teilnahm, wobei er allerdings nicht wußte, auf wessen Seite in diesem Fall die Weigerung zu finden war. Barbara Schebelin bezeugte, daß ihr Schwager einen Garten an den Dorfschultheissen verkauft hatte, was sie allerdings untersagte. Sie wurde aufgefordert, den Sachverhalt mit dem Schultheissen, zwei Ratsmitgliedern und dem Pastor zu besprechen, wobei letzterer ihr androhte, sie werde nicht am Abendmahl teilnehmen dürfen, falls sie weiterhin den Verkauf behindern sollte. Schließlich gab Adam Moyningen zu Protokoll, daß Hans Nägelin, die Hauptperson in unserem Fall, ihm erzählt habe, er würde, weil der Pastor seine Badestube nicht besuchen würde, auch umgekehrt nicht das Abendmahl des Pastors aufsuchen.

Diese Geschichte erlaubt uns einen Einblick in das Dorf selbst. Man weiß bereits aufgrund anderer Beweise, daß die Feier der Eucharistie im

dörflichen Leben eine extrem ernste Angelegenheit darstellte. Nachbarn suchten private Abendmahlsfeiern für Personen auf, die zu sterben drohten, um zu beweisen, daß sie für die Erkrankung nicht verantwortlich waren. Und in vielen Dörfern teilten während solch privater Abendmahlsfeiern reichere Personen ihr Essen und Trinken mit ärmeren Personen, um alle möglichen Entzweigungen zu beenden, die durch Krankheit und Tod in der Gemeinschaft entstanden waren.¹⁵ In zumindest einem bekannten Fall wurde ein Pastor ermordet, als er den Zugang zum Abendmahl verweigerte.¹⁶ In dem Beispiel aus Bissingen treffen wir auf das Abendmahl als einer Möglichkeit, andere rivalisierende spirituelle Kräfte, in diesem Fall den Wahrsager, außer Gefecht zu setzen. Und die Eucharistie wurde vom Pastor auch eingesetzt, um über die kursierenden Gerüchte, die seine Reputation gefährdeten, Kontrolle zu erlangen. Die Angst davor in aller Öffentlichkeit bloß gestellt zu werden, trieb Hans Nägelins Ehefrau zur Verzweiflung und nötigte ihn selbst dazu einen Schwur abzulegen, der den gesamten Staatsapparat und seine führenden Theologen in Aufruhr versetzte. Zugleich finden sich Anzeichen dafür, daß der Pastor seine Macht in einem pragmatischeren Sinn nutzte, um die soziale Position des Einzelnen in der Gemeinschaft zu kontrollieren. In diesem Fall brachte der Pastor seine geistliche Macht ins Spiel, um auf die Besitztransaktionen des Schultheissen Einfluß zu nehmen. Barbara Schebelin sah sich in diesem Fall mit dem Dorfvorsitzenden und zwei Ratsmitgliedern konfrontiert, wodurch die Transaktion aus dem Kontext einer privaten Abmachung heraus in den Kontext eines öffentlichen Sachverhaltes verwandelt wurde. Zusätzlich stärkte der Pastor somit die institutionelle Gewalt des Schultheissen noch mit seiner eigenen. Schließlich finden sich Hinweise auf ein System, in dem es zwischen dem säkularen und dem geistlichen Bereich zum Austausch kam. Hans Nägelin war der Besitzer der Badestube. Für die Gesundheit des Dorfes war er während einer Epidemie von extremer Wichtigkeit. Er stellte im Umgang mit solcher Verunreinigung, die mit körperlichem Schmutz assoziiert wurde wie auch bei der Eindämmung von Ansteckungsmöglichkeiten eine zentrale Figur dar – genauso wie der Pastor bemüht war, die Gerüchteküche einzudämmen. Die Badestube war natürlich eine Dorfinstitution oder zumindest eine notwendige Dienstleistung, auch wenn sie sich im Besitz von Nägelin befand. Um es in der spezifischen Formulierung des Textes zu sagen: Seine Badestube war im selben Umfang eine Institution wie das Spenden des Abendmahles eine des Pastors war. Und zusätzlich wurde der Disput auf einer weiteren Interpretationsebene auch als geschäftliche Angelegenheit verstanden: Der Pastor suchte nicht Nägelins Einrichtung auf und deshalb würde dieser auch nicht die des Pastors aufsuchen.

Nägelin wurde vor die Amtleute zitiert und schließlich auch in die Kanzlei in Stuttgart. Der gesamte Fall wurde zusätzlich dem Kirchenrat präsentiert, um eine theologische Meinung dazu einzuholen. Nägelin berief sich darauf, daß er den Eid vor ehrbaren Zeugen abgeleistet hatte, und es deshalb für ihn unehrenhaft wäre, den Schwur zurückzunehmen. Er berief sich auf sein Gewissen, um dem Befehl den Schwur zurückzunehmen entgegen zu wirken. Er selbst empfand sich weiterhin als guter Christ und empfing das Abendmahl, allerdings in einem anderen Dorf. In den zahlreichen Anhörungen wurde Nägelin über seinen gottlosen, unchristlichen Schwur be-

15 Sabean, *Das zweischneidige Schwert*, Kapitel 1.

16 Ebd., Kapitel 5.

lehrt. Es sei unrechtmäßig einen Eid zu erfüllen, dessen Garant der Teufel war. Falls ein solcher Schwur aufgrund menschlicher Schwäche auftrete und der Sünder es bedauere, sich reuig zeige und sich der Gnade Gottes anvertraue, werde er von seinem Versprechen gelöst und sei dem Teufel in keiner Weise verpflichtet. Diese Möglichkeit den Schwur zu lösen beruhte auf der Vorstellung, daß das Gewissen Opfer eines objektiven Fehlers bezüglich der Lehre geworden war. Die Theologen entschieden sich für die traditionelle christliche Position, die die Trennung zwischen dem Sakrament und dem ausführenden Priester vorsah. Solange der Pastor die Sakramente der reinen Lehre nach darbrachte, wie sie von Christus eingeführt worden war, zählte allein die Substanz des Sakramentes und nicht die ausführende Person. Es war einem Christen nur erlaubt, der Schrift und dem Gottesdienst Aufmerksamkeit zu schenken. Er besaß hingegen kein Recht dazu, sich selbst aus der Gemeinschaft auszuschließen und das Abendmahl an einem anderen Ort zu empfangen. Nägels Weigerung, das Abendmahl aus den Händen des Pastors zu empfangen, wurde als öffentliches Zeugnis seines geheimen Neids und Hasses gegenüber ihm verstanden. Der christlichen Lehre zufolge war jedoch keine Person, die Haß und Neid in ihrem Herzen trug, der Kommunion würdig. Ein weiteres Problem, das aus dem Empfangen des Abendmahls in einem anderen Dorf erwuchs, war die Tatsache, daß der dort ansässige Pastor kein genaues Wissen über den Glauben und das Verhalten des Kommunikanten haben würde. Und auch wenn alles, was Nägeln vorbrachte, der Wahrheit entsprach, so verursachte seine Abwesenheit beim Abendmahl im eigenen Dorf doch Verwirrung und Unordnung. Und indem er nicht gezwungen war, das Abendmahl von seinem eigenen Pastor zu empfangen, mußte er sich nicht mit seinem Groll und seiner Aversion auseinandersetzen. Dies hätte er jedoch tun sollen, um sein Gewissen für ein sicheres Empfangen der Sakramente zu reinigen. Man denke an die entstehenden Probleme, wenn die Schafe sich ihren Hirten aussuchen könnten. Ungeachtet allen Drucks, den die Autoritäten auf ihn ausübten und ungeachtet einer mehrmonatigen Gefängnisstrafe, entschied sich Nägeln dafür, den Verkauf seines Besitzes und die Verurteilung zur Zahlung der Gerichtskosten auf sich zu nehmen, und wählte ein Leben im Exil, um, wie er es formulierte, seine Seele nicht durch das Empfangen der Sakramente von seinem Pastor belasten zu müssen.

Es scheint klar zu sein, daß die Autoritäten das Abendmahl als eine entscheidende Institution bei der Konstituierung einer Gemeinschaft erachteten. Es wurde für jedes Mitglied der Kirchengemeinde als obligatorisch angesehen, in der lokalen Kirche zu erscheinen und das Abendmahl dort zu empfangen. Beim Abendmahl handelte es sich um diejenige Gemeindeinstitution, um die herum Staat und Kirche ihre objektive Disziplinierung organisierten. Der Pastor besaß die Macht, solchen Personen den Zugang zum eigenen Ehrgefühl und in einem sehr realen Sinn zur Gemeinschaft zu verweigern, die Verletzungen sozialer Werte und kulturell festgelegter Rollen, wie sie die Autoritäten verstanden, begangen hatten. Er konnte Schande über sie bringen, sie ihrer Ehre berauben und sie in einen, aus ihrer Sicht mental gefährlichen Zustand versetzen; einen Zustand, der ihre Position in der sozialen Welt neu definierte. Hinter dieser objektiven Disziplinierung war die Dynamik der subjektiven Disziplinierung verborgen. Der Staat verlangte, daß der Kommunikant erlernen sollte, Ablehnung und Ärger ge-

Abb. 74: Luther vor dem König und den Kurfürsten in Worms (1521).

genüber den Autoritäten zu kontrollieren – gegenüber Pastor, Schultheiss, Bürgermeister, und auch gegenüber höherrangigen offiziellen Vertretern bis hin zum Herzog selbst – um nicht durch die Substanz vergiftet zu werden, die die herrschenden Kreise der lutherischen Kirche in Württemberg als wahren Leib und Blut Christi ansahen. Die objektive Disziplinierung wurde mit dem Versuch verbunden, das Bewußtsein der einzelnen Individuen zu reformieren und sie in der Praktik zu schulen, ihr inneres Selbst und ihre emotionalen Erfahrungen von den sozialen und politischen Beziehungen zu distanzieren, in denen sie lebten. Auf strategischer Ebene kontrollierten die Theologen die biblische Auslegung (bei der Anhörung konnten die Autoritäten Nägelin zu ihrer Genugtuung jeden Sachverhalt mit der Bibel, den Kirchenvätern und den politisch korrekten lutherischen Theologen beweisen), weil sie diejenigen waren, die für die Eucharistie die Verantwortung trugen. Sie wußten ebenso zu ihrer eigenen Genugtuung, wo das Gewissen zu lokalisieren war. Nägelin wiederum schuf aus diesen verschiedenen Elementen theologisch-strategischer Intervention einen taktischen Freiraum für sich selbst. Indem er die Ehrhaftigkeit seiner Zeugen anführte, konzentrierte er deren Macht auf die eigene Person und eignete sich auch die Macht des Schwurs zu seinem Vorteil an. Und er benutzte die lutherische Sprache des Gewissens um seine Wendigkeit zu stützen – er tat dies sogar so gut, daß der Kirchenrat zunächst zögerte, zu streng gegen ihn vorzugehen – weil genau dies eine Frage des Gewissens war. Nicht zuletzt offenbarte Nägelin während seiner offenen Herausforderung der spirituellen Autorität des Pastors auch die innere Dynamik der pastoralen Lüsternheit, dessen, sich nach Klassen richtende Politik (der Pastor hielt keine Grabreden für die ärmeren Dorfbewohner) und sein Parteigängertum für die Autoritäten in Kirchheim und Stuttgart. Sogar der Herzog wußte, daß der Pastor Johann Caspar junge Frauen sexuell belästigt und sich mit mehreren Frauen aus dem Dorf Bissingen kompromittiert hatte.

4. Seelsorge und Reinigung der Gedanken

Dies ist der Stand, zu dem ich in meinen Erörterungen bezüglich der diskursiven Konfrontation des Pastors als Kirchen- und Staatsrepräsentant mit den Gemeindemitgliedern gelangt bin. Das Hauptziel meiner Darstellung ist jedoch die komplexen Wege besser zu verstehen, in denen das Selbst in der Periode, die man grob als Konfessionalisierung bezeichnen kann, die Jahre 1550 bis 1660, zum Angriffspunkt intentionaler und nicht-intentionaler Interventionen wurde. Ich bin hierbei weniger daran interessiert, den hochwertigen textlichen Diskurs über das Selbst näher zu betrachten, wie er bei Montaigne, Descartes und Pascal zu finden ist. Vielmehr bin ich daran interessiert, die Etablierung massiver Programme staatlicher und kirchlicher Intervention zu verfolgen, die von Kirchenmännern, Moralisten und offiziellen Vertretern des Staates formuliert wurden wie auch solche Institutionen zu verstehen, die dem Staat die Möglichkeiten dazu bereitstellten, in die verschiedenen Dörfer und Städte Europas einzudringen. Es scheint mir, daß die zahlreich vorhandene Literatur, die von Pastoren, Theologen und Kirchenkarrieristen über die Vorbereitung auf die Kommunion geschrieben worden ist, einen guten Ausgangspunkt darstellt. Im

Abb. 75: Lucas Cranach d. Ä.,
Martin Luther als Prediger, Ausschnitt
aus dem Reformationsaltar (1547).

folgenden Teil der Darstellung möchte ich eine Reihe von Texten aus dem 17. Jahrhundert untersuchen (anglikanischen, puritanischen und lutherischen Ursprungs), um drei gut ausgearbeitete Modelle näher zu betrachten, die mit der Zielsetzung entwickelt wurden, die Disziplinierung der Erinnerung und die Formung des Selbst miteinander zu verbinden (oder nicht zu verbinden). Obwohl es einige Rechtfertigungsgründe dafür gibt, im deutschen Kulturbereich zu verbleiben, um den Kontrast lokaler Praktiken näher zu betrachten, der aus der Geschichte mit Nägelin ersichtlich wird, waren einige der Werke aus England, die ich diskutieren werde, doch frei auf der Frankfurter Buchmesse erhältlich, und ein wichtiges Werk von Jeremiah Dyke war ins Deutsche übersetzt worden.¹⁷

John Dod (und Robert Cleaver) beschäftigte sich in seinem Werk »Ten Sermons tending Chiefly to the fitting of men for the Worthy receiving of the Lords Supper« (1621) mit der Frage, wie man Disziplin über das innere Selbst gewinnen könne.¹⁸ Dieser nonkonformistische, puritanische Pastor erklärte den Widerspruch zwischen Reinheit und Sünde mittels kontrollierter und unkontrollierter Gedanken. Die Vorbereitung auf das Abendmahl beinhaltete, daß man die Vorstellung zu einer geordneten Gestalt zusammensetzte und disziplinierte. Jeremiah Dyke, ein weiterer puritanischer Pastor, beschäftigte sich in seinem Werk »A Worthy Communicant« ebenfalls mit der Problematik abschweifender Gedanken. Er verstand das Abendmahl als eine Institution, die der Disziplinierung der eigenen Vorstellung diene.¹⁹ Das Abendmahl beinhaltete die Möglichkeit, Einheitlichkeit in die Psyche zu bringen und einen Moment der Konzentration zu schaffen, in dem das Selbst eine Einheit bilden konnte. Wie bei Luther hatte derjenige, der nicht wiedergeboren war, keine personale Konsistenz, keine Basis um sein Verhalten zu kontrollieren, und keinen Mittelpunkt um den herum sein Bewußtsein organisiert werden konnte. Die Wiedergeborenen hingegen mußten ihre Vorstellungen im Zuge der Vorbereitung auf das Abendmahl kontinuierlich disziplinieren.

Man trifft bei Dod und Dyke auf dieselben inneren Distanzierungsmechanismen bezüglich solcher Themenkomplexe wie Feindschaft, Konflikt und Vergebung, die wir bereits im deutschen lutherischen pastoralen Diskurs vorgefunden haben. Zudem bestätigen beide die Tatsache, daß ihre Gemeindemitglieder das Abendmahl auf dieselbe Weise behandelten, wie es die württembergischen Bauern taten. Sie entwickeln, wie Dyke es beschreibt, »scruple out of charity« [»Bedenken aus Liebe«]. Sobald zwischen ihnen und anderen Personen ein Disput oder Streit herrscht, wird es ihnen

17 Über die Fülle an englischer Devotionalliteratur im 17. Jahrhundert vergleiche Udo Sträter, Sonthom, Bayley, Dyke, und Hall: Studien zur Rezeption der englischen Erbauungsliteratur in Deutschland im 17. Jahrhundert (Beiträge zur historischen Theologie 71), Tübingen 1987.

18 John Dod/ Robert Cleaver, Ten Sermons tending Chiefly to the fitting of men for the worthy receiving of the Lords Supper. Wherein amongst many other holy Instructions, the Doctrines of sound Repentance and Humiliation, and of God's special favors unto penitent sinners, and wealthy Communicants, are largely and effectually handled, London 1621.

19 Jeremiah Dyke, A Worthy Communicant: Or, a Treatise, Shewing the Due Order of Receiving the Sacrament of the Lords Supper, London 1636. Dieses Werk wurde von Conrad Neuber übersetzt als: Der würdige Disch-Genoß an der heyiligen Gnaden-Tafel unsers Herrn und Heylands Jesu Christi zur rechtschaffenen Aufmunterung/herzlichem Trost und beständigem Häyl/diejenige Tugenden Klar vor Augen stelt/so zum Gebrauch des heyiligen Abendmahls hochnöthig erfordert werden, Hanau 1670.

unmöglich, dem Abendmahl beizuwohnen.²⁰ Tatsächlich verhalten sie sich somit in völlig entgegengesetzter Weise, als es eigentlich von ihnen erwartet wurde. Persönliche Sünden wie Trunkenheit und Fluchen wurden von den Gemeindemitgliedern nicht als ein Alarmsignal angesehen. Allein wenn ein Bruch im sozialen Gefüge auftrat, war die Gefahr während der Eucharistie wirksam. Genau dies illustriert Dykes Projekt: Vor allem Sünden wie Trunkenheit und Fluchen sollten eine Person von der Teilnahme an der Eucharistie abhalten. Sie waren Beweis schlechter Gedanken und undisziplinierter Vorstellungen. Und wiederholte Verstöße dieser Art waren ein Zeichen dafür, daß das Abendmahl nicht als Gelegenheit genutzt worden war, um Ordnung in die eigenen Gedanken zu bringen. Brüche im sozialen Netz, die die Bevölkerung als das wesentlich ernsthaftere Problem ansah, waren das Ziel innerer psychologischer Manipulation. Die Vorbereitung auf das Abendmahl sollte eine Übung dahingehend sein, das Herz für eine ernsthafte Vergebung vorzubereiten. »Ein Mann ist zur Vergebung verpflichtet, wobei von keinerlei Bedeutung ist, ob die Partei, die den Fehler begangen hat, um Vergebung bittet oder nicht und die Vergebung muß dergestalt sein, daß weder Bössartigkeit noch Rachedgedanken beteiligt sind. [S.H.]«²¹ Und ob der Feind den Bruch wiedergutmachen wollte, oder nicht, »Ich muß ihm bössartige und hinterhältige Gedanken vergeben. Aber ich bin nicht daran gebunden, ihm zu bezeugen, daß ich ihm vergeben habe, und nicht dazu, ihm zu sagen, »ich vergebe dir«, solange er nicht eingesteht, daß er bereut. Jemandem zu vergeben, ist eine Sache, eine andere ist es jedoch zu sagen, ich vergebe dir und eine stille Profession des Widerstandes daraus zu machen. [S.H.]«²²

Neben der Tatsache, daß soziale Beziehungen sich nicht veränderten, wurden die inneren Zustände des Individuums zum Gegenstand der Manipulation. Für den inneren Zustand war von keinerlei Bedeutung, ob ein Feind existierte oder nicht, und Personen wurde eingeschärft, zum Abendmahl zu gehen, ohne soziale Beziehungen wiederhergestellt zu haben. Dyke verdeutlicht, daß diejenigen Gedanken, die nach innen gerichtet werden, wichtiger sind als solche, die sich mit sozialen Bindungen beschäftigen. »Man sollte größere Sorge auf das Bereuen von Sünden verwenden als auf die natürliche Betroffenheit beim Verlust lieber Freunde durch den Tod. [S.H.]«²³ Und ein zeitgenössischer Anglikaner, Theophilus Field, argumentiert, daß das Selbst nicht in einer sozial konstruierten Dialektik geformt werden sollte, sondern durch die Erkundung des Inneren.²⁴

Zum Abschluß möchte ich ein Argument umreißen, das sich mit den drei verschiedenen Positionen beschäftigt, in denen sich der pastorale Diskurs anscheinend mit der Erinnerung auseinandersetzt. Der Anglikaner Jeremy Taylor beschäftigte sich in seinem Werk »The Worthy Communicant« mit der progressiven Entwicklung einer einheitlichen Personalität. Er erachtete die Konstruktion einer bewußten Biographie als zentral für seine Fragestellung. Der Besuch einer Folge von Abendmahlsfeiern bot dem Einzelnen Wegstationen, wobei das Nachsinnen über die Kommunion die wichtige Einsicht beinhaltete, zu wissen, wer man ist. Der Einzelne sollte sich in seiner Betrachtung nicht nur auf die im Zeitraum nach der letzten Kommunion begangenen Sünden beschränken. »Diejenigen, die ihre Selbsterkundung auf solche Art begrenzen, glauben, daß sie bei jeder Kommunion auf der Welt neu beginnen, wohingegen unser zukünftiges Leben

20 Für ein deutsch-lutherisches Beispiel, vgl. Georg Albrecht (Superintendent in Nördlingen), *Coena Domini*, Das ist: Gründliche und Schriftmäßige Erklärung des Artickels vom H. Abendmahl/In neun und funffzig Predigten/auß den Worten der Einsatzung/ und andern Biblischen Texten/ordenlich abgehandelt/und allen Geistlich-hungrigen und durstigen Seelen zur kräftigen Labsal und Erquickung vorgestellt, Ulm 1656, 33-36, 67.

21 Dyke, *Worthy Communicant*, 311.

22 Ebd., 311-2. Den selben Punkt stellte Ahasver Fritsch fest, in: *Beicht- und Communion Andachten. Denen Armen/Unwissenden und Einfältigen Christen zum Besten/aus Liebe/Mitleyden und Hoffnung ihrer mercklichen Besserung und Erbauung*, Zerbst 1675, 6-24. Ebenso: Cajus Arend (Pastor in Dithmarsch), *Wegweiser Christlicher Communicanten/Was ein Christ Vor- Bey- und nach dem Heil. Abendmahl in Acht zu nehmen/auch wie oft er soll hinzugehen*, Lüneburg 1679 (3. Auflage), 98-195.

23 Dyke, *Worthy Communicant*, 342.

24 Theophilus Field, *Parasceve Paschae: or A Christians Preparation to the Worthy receiving of the blessed Sacrament of the Lords Supper*, London 1624, 8.

nur eine Weiterentwicklung unseres alten Lebens ist, und das Urteil über unser Leben wird aufgrund dessen gefällt werden, was wir in der Zeit getan haben, die nach unserem alten Leben kam, im Vergleich mit dem Leben, das wir zuvor geführt hatten. [S.H.]«²⁵ »Wir sollten unsere Selbsterkundung nicht auf den Zeitraum beschränken, der nach der letzten Kommunion war, weil viele unserer gegenwärtigen Pflichten in Beziehung stehen mit den ersten Abschnitten unseres Lebens.[S.H.]«²⁶ Taylor argumentiert in dieser Passage des Textes für die Bildung eines Selbst um ein Zentrum aus Erinnerungen herum. Dinge, die vor 20 Jahren geschehen sind, sind immer noch operierende Prinzipien unseres Selbst, sogar diejenigen Sünden, die vor der Wiedergeburt geschehen sind. Die zentrale Bedeutung der Erinnerung wird sehr gut in den wichtigsten Übungen der Selbsterkundung zusammengefaßt, die vor der Kommunion zu geschehen haben: »Vergleiche Tag mit Tag, Woche mit Woche, Kommunion mit Kommunion, Zeit mit Zeit, Pflicht mit Pflicht, und siehe, ob du irgendeinen Vorteil finden kannst, ein kleines Stück, das du einer Passion abgewonnen hast; ob du einen weiteren Grad der Kasteiung erreicht hast, neue Feuer der Unterwürfigkeit, weil wir niemals mittels flüchtiger, plötzlicher und vergänglicher Flammen standhaft zu urteilen vermögen... [S.H.]«²⁷

Hierin wird deutlich, daß für die Puritaner Erinnerung und Vergessen viel enger miteinander verbunden sind. Die Selbsterkundung ruft Sünden zurück ins Gedächtnis, um sie aus der Erinnerung zu entfernen. Dieser »Umschalt«-Mechanismus wird hinsichtlich des relativen Standpunktes beschrieben, den die Erinnerung für Mensch und Gott hat. Was sich der Einzelne in Vorbereitung auf das Abendmahl ins Gedächtnis ruft, vergißt Gott, wohingegen dasjenige, das unterdrückt wird, von Gott in Erinnerung behalten wird.²⁸ Die Probleme der Erinnerung können sich hier aufgrund ihrer Komplexität nicht zur Gänze entwickeln, dennoch scheinen sich die Puritaner auf einen Mechanismus des Vergessens berufen zu haben, einen Akt der Reinigung, bei dem Sünden in die Erinnerung zurückgerufen werden und danach ausgelöscht sind. Tatsächlich verstand man es so, daß, wie Dod es formulierte, Trauer für eine sich in Zweifel befindliche Person den notwendigen Effekt besitzt, das Herz zu beruhigen, weil wir uns nicht wirklich an alle unsere Sünden erinnern können.²⁹ Aber wie kann ein Puritaner eine Biographie konstruieren, wenn die Erinnerung etwas ist, das überwunden werden soll. Denn so wie es ein Fehler ist, den eigenen Lebenslauf mit dem eines anderen zu vergleichen, so ist es auch ein Fehler das gegenwärtige Selbst mit dem vergangenen Selbst zu vergleichen. »Er benahm sich nicht wie ein eitler und törichter Mann, der in einem Rennen immer hinter sich zurück blicken wird, um zu sehen, wieviel Boden er schon gut gemacht hat, sondern sein Auge war auf den Punkt gerichtet, der ihm zeigte, wieviel der Strecke er noch zu bewältigen habe, wie weit entfernt von Vollendung er noch war. [S.H.]«³⁰

Im Gegensatz zu den englischen Theologen zeigten die orthodoxen deutschen Lutheraner nur sehr wenig Interesse an der Erinnerung. Johann Förster, Professor für Theologie in Wittenberg, sprach sich gegen die Idee aus, sich mittels Identifikation und Auflistung individueller Sünden auf das Abendmahl vorzubereiten.³¹ Ins Detail zu gehen verkleinere die Sünde nur. Wie für viele andere Lutheraner war auch für Förster von höchster Bedeutung, daß sich der Einzelne als ganz und gar sündhaft verstand. Für Stephan

Abb. 76: Reinier Vinkeles,
Die Erweckung in Nijkerk (1788).

25 Jeremy Taylor (Bischof von Down und Connor), *The Worthy Communicant: or, A Discourse of the Nature, Effects, and Blessings consequent to the Worthy Receiving of the Lords Supper; And of all the Duties required in order to a Worthy Preparation*, London 1686, 125.

26 Ebd., 125.

27 Ebd., 351.

28 Dyke, *Worthy Communicant*, 199.

29 Dod/ Cleaver, *Ten Sermons*, 92.

30 Ebd., 195.

31 Johann Förster, *Aus des Bußfertigen Sünders Manasse Beicht und Buß Gebethlin/ Inn Sieben Predigten/ Durch gewisse Regeln richtig und deutlich gelehrt und erklärt: In der Schloßkirchen zu Wittenberg*, Wittenberg 1611.

Abb. 77: Claes Jansz, *Tischgebet*
(17. Jh.).

Clotz, Superintendent in Schleswig/Holstein, war die Selbsterkundung darauf ausgerichtet, daß Individuum dahingehend zu überzeugen, daß es voll von bösen Gelüsten sei.³² Sünden zu zählen war eine hoffnungslose Aufgabe. Der eigentlich bedeutsame Punkt bei der eigenen Vorbereitung bestand darin, körperliche Gebärden (Tränen, Schreien, Stöhnen, Niederfallen, Zittern und die Gebärden unterstützende Handbewegungen) und innewohnende Gefühle der Reue und der Ergebenheit miteinander zu verbinden. Viele dieser lutherischen Pastoren lieferten tatsächlich praktische Anleitungen dafür, wie das Selbst weniger durch das Ergründen der Seele als durch mystische und ekstatische Kontemplation in »Hochstimmung« zu versetzen wäre. Alle nahmen einen Zirkel aus Reue und Bekenntnis an, der zur Teilnahme am Abendmahl führte, gefolgt von einem Rückfall in ein früheres Stadium der Ungewissheit und des schlechten Gewissens, mit der Notwendigkeit einer erneuten geistigen Vorbereitung. Obwohl viele von ihnen Lippenbekenntnisse zum Wachstum in Gottes

32 Praxis Pietas oder Übung der Gottseligkeit, Schleswig 1670.

Gnade und Heiligkeit machten, waren ihre Handbücher (manchmal wiesen sie mehr als 1000 Seiten auf) doch Abhandlungen, die einen sich wiederholenden Zirkel voraussetzten, der von psychologischer Depression und Zweifel, gefolgt von Hochstimmung und einem Gefühl der Sicherheit gekennzeichnet war.³³

Englische Puritaner und Anglikaner, beeinflusst von der calvinistischen Theorie, betonten das Ordnen der Gedanken und die Erkundung individueller Motivationen und Taten. Die Lutheraner entwickelten wiederum Praktiken, um unzulässige Gedanken mit lautstarker Frömmigkeit zu über-tönen. Für den Superintendenten Tobias Canstatter aus der württembergischen Stadt Brackenheim lebte der Christ weiterhin in dem Dreck und Schlamm, in dem bereits Urvater Adam vegetiert hatte.³⁴ Wegen ständiger Attacken durch böse Gedanken sollte man erlernen, ihnen mit verteidigenden Gebeten (»Stoss«) zu begegnen, aus dem Herzen schreiend und aus der Seele stöhnend.³⁵ Canstatter glaubte, daß es gut sei, diese Gebete mit einer Zusammenstellung von Aphorismen oder Lobpreisungen zu kombinieren. Es half ebenso, Psalmen zu singen, und Gebete sollten kontinuierlich wiederholt werden, während die Gebetsformeln variiert wurden. Eine Person konnte sich Gebete ausdenken, sie niederschreiben und auswendig lernen, um sie ständig anwendbar zu wissen. Ein ständiges Wiederholen der Zehn Gebote verdrängte konkurrierende Gedanken.³⁶ Und all dies sollte in ein fortwährendes, tägliches, zwanghaftes Ritual ausgearbeitet werden – man sollte beten, wenn man aufstand oder zu Bett ging, durch einen Türweg trat, sich setzte oder erhob.³⁷ Sobald eine Person alleine war, sollte sie Gebärden benutzen, weinen oder schreien.³⁸ Die Konzeptualisierung religiöser Praktiken in dieser Form verhinderte jegliche mögliche Selbststilisierung durch Übungen für die Erinnerung. Ebenso wenig konnte sich das Selbst durch den Mechanismus des sich Erinnerns/Vergessens in eine revolutionäre Richtung hin neu orientieren.

5. Schlußbemerkung

Abschließend möchte ich nun eine exakte Untersuchung der Praktiken anregen, die mit dem Empfangen der Sakramente während des Abendmahls verbunden sind, da dies einen großen Schritt in die Richtung bedeuten wird, unser Verständnis der alternativen Möglichkeiten der Entstehung des Selbst im 17. Jahrhundert zu vervollständigen. Ich glaube, nur um das Thema der Erinnerung einmal als Beispiel zu nehmen, daß in den von mir untersuchten Texten vier Modelle auszumachen sind. In vielen dörflichen Lebensbereichen stellte die Erinnerung keine disziplinierende Übung dar, die einen inneren Weg nahm, um ein konsistentes, einheitliches Selbst zu schaffen. Erinnerung war vielmehr »in« soziale Beziehungen eingebettet, wurde durch sie verkörpert, und das Ritual der Kommunion verdeutlichte die Spaltungen, Veränderungen und Bündnisse, aus denen sich diese Beziehungen zusammensetzten. Das Selbst war hierbei nicht isoliert, seine Kräfte und Verbindungen waren allerdings auch nicht amorpher Natur, obwohl es in mehrere Richtungen offen war. Das Abendmahl konnte den Entwicklungsverlauf eines Selbst charakterisieren, das im Einvernehmen mit anderen gebildet wurde. In Kontrast hierzu schlugen alle Theologen der-

33 Neben der bereits zitierten Literatur, siehe auch Johann Crüger (Pastor in Börow/Mecklenburg), *Delineatio Interioris Hominis*, Das ist: Abbildung des Inwendigen Menschen/ Worinnen Desselben Wesen und Beschaffenheit/ zusamt seinen Kräfften/ Wachstumb und endliche Vollkommenheit/ Aus dem Wort der Warheit vor Augen gestellt wird, Lübeck 1664; Tobias Canstatter (Superintendent in Brackenheim), *Trüber Brunn und verderbte Quelle Menschlichen Hertzens/ Das ist/ Schrifftmäßiger oder Christlicher Bericht von Bösen Gedancken. Angefochtenen bekümmerten und versuchten Hertzen zur Lehr/ Warnung/ Erinnerung/ Besserung und Trost auß Gottes Wort verfasst/ und mit Lutheri Zeugnissen bey allen HauptPuncten erleutert und vermehret*, Frankfurt am Main 1673, 195–96 (mit ausdrücklicher Zitierung Luthers); Erdmann Neumeister (Superintendent in Hamburg), *Tisch des Herrn in LII. Predigten über 1. Cor. XI. 23–32*. Da zugleich in dem Eingange unterschiedliche Lieder erklärt werden, und statt der Vorrede D. Balthas Bebet[ii] Bericht von der Messe voran gesetzt ist, Hamburg 1722, 999; Johann Heermann (Pastor in Cöhen/Niederlausitz), *Buß-Leyter: Beicht-Büchlein und Communicanten-Büchlein*, Frankfurt 1652, 250–51, 511; Johann Rittmeyer (Pastor in Helmstedt), *Himmliches Freuden-Mahl der Kinder Gottes auf Erden. Oder Geistreiche Gebehte/ so vorbey- und nach der Beicht und heil. Abendmahl/ kräftig zu gebrauchen. Nebenst einem Heilsahmen Unterricht/ wie wir uns dabey zu verhalten; und einem ausführlichen Sünden-Register/ darnach wir uns zu prüfen/ wie wir mit Gott/ mit uns selbst/ und dem Nechsten stehen. Wie auch hundert christl. Lebens-Reguln. Mit einem Anhang einiger Geistreichen Gesänge und Lieder*, Helmstedt 1684 (2. Auflage); Friederich Roth-Scholtzen, *Wehmütige Klage des bußfertigen Sünders/ mit welcher er Seine Sünde bey den Fürsten des gecreutzigten Heilandes beweinet und bereuet. Nebst etlichen andern geistreichen Betrachtungen ans Licht gestellt*, Nürnberg 1725 (5. Auflage).

34 Canstatter, *Trüber Brunn*, 112.

35 Ebd., 178.

36 Ebd., 181–85.

37 Ebd., 191.

38 Ebd., 192–94.

jenigen Konfessionen, die wir betrachtet haben, disziplinarische Techniken vor, um die konstituierenden Elemente des Selbst von außen weg nach innen hin zu orientieren. Ihre Meinungen unterschieden sich jedoch in der Frage nach dem Entwicklungsverlauf. Eine Reihe von Kirchenvertretern – in dieser Darstellung die Puritaner – sahen die Erinnerung an Momente der Regeneration gebunden, in denen das Selbst neu erschaffen, wiedergeboren, zerstört und wiedererstellt wurde. Auf eine sehr reale Art und Weise setzte sich die Person mit einer Reihe von Situationen auseinander, die Diskontinuitäten in ihrem Selbst darstellten. Die Übungen, die von den Anglikanern entwickelt wurden, verstanden die Lehre der Heiligung auf solche Weise, daß sie annahmen, die Erinnerung als Mittelpunkt könne um eine konsistente, einheitliche, sich allerdings langsam reformierende Persönlichkeit herausgebildet werden. Ein solchermaßen charakterisiertes Selbst entfaltet sich in einem inneren Dialog mit sich selbst, getrennt von Beziehungen mit seinen Genossen. Orthodoxe Lutheraner lieferten wiederum weder Gründe für eine sich ständig neu wandelnde, erfundene Personalität noch ein Fundament für ein Selbst, das sich in einem Dialog mit der Vergangenheit befindet. Das mangelnde Interesse an der detaillierten Untersuchung einer wiedergewonnenen Vergangenheit stimmt ebenso mit Max Webers Blick auf Luthers Bemerkung über die Handhabung des Lebens als einer »ethisch unmethodischen Sequenz diskreter Akte« überein.

Ich würde nahelegen, daß Luthers Beschreibung des Selbst als eines inkonsistenten Selbst mit keinem speziellen Mittelpunkt nicht nur eine theologische Abstraktion war, sondern eine wahre Beschreibung der Weise wie er Personen um sich herum selbst wahrnahm. Sie besaßen, um es in moderner Ausdrucksweise zu sagen, kein Über-Ich. Eines der großen Projekte des eklesiastischen Staates des siebzehnten Jahrhunderts beinhaltete, die Gesellschaft mit einem Netz zu überziehen, das jede Person als radikal individualisiert projizierte. Einige Dogmatiker entwickelten das Konstrukt wiederum in eine revolutionäre Richtung weiter, indem sie nicht nur in Maßstäben eines Selbst dachten, das aus den sozialen Bedingungen seiner Entwicklung herausgenommen wird, sondern auch in Maßstäben eines Selbst, das kontinuierlich mit seiner eigenen Vergangenheit bricht und sich selbst neukonstruiert. Die dahinterstehende Idee beruhte auf der Vorstellung einer Persönlichkeit, die sich intensiv ihrer selbst bewußt und um einen zentralen Punkt herum organisiert ist. Ein alternatives Eliten-Projekt beschäftigte sich ebenso mit dem vereinten Selbst – ebenso von seinen sozialen Beziehungen getrennt – verstand jedoch Ganzheit und Pathologie in Maßstäben eines einheitlichen inneren Verlaufs. Ein drittes Projekt unternahm den Versuch, eine zyklische Persönlichkeitsstruktur dem neuen Modell eines Selbst anzupassen, das von sozialen Beziehungen abgesondert ist. Die drei Pole dieser Eliten-Vorstellungen boten Variationen bezüglich des Disziplinierungsprojektes, das entwickelt wurde, um eine neue Art des Selbst hervorzubringen; ein Selbst, das befähigt wäre, in neuen Autoritätskonstellationen zu handeln. Es erscheint mir, daß es eines der wichtigen Desiderata der Sozial- und Kulturgeschichte wäre zu bestimmen, wie erfolgreich diese Programme tatsächlich waren, welche Formen menschlicher Erfahrung unterdrückt wurden und im Ergebnis auch verloren gingen, welche Alternativen unter den hegemonialen Praktiken lebensfähig blieben, und welchen Widerstand Personen leisten konnten, die den Strategien des konfessionellen Staates unterworfen waren.*

* Aus dem Englischen übersetzt aus
Central European History 29 (1997) 1,
 1–18 von Susanne Heß