

Einleitung

Eine Geschichte der protestantischen Frömmigkeit ist bislang noch nicht geschrieben worden.¹ Deshalb ist nicht von vornherein klar, was ihr Gegenstand und ihre Absicht ist. Zunächst geht es darum, der vorherrschenden Kirchengeschichtsschreibung einen Gegenentwurf an die Seite zu stellen. Dieser soll seinen Ausgang von der religiösen Praxis und den religiösen Vorstellungen der Gläubigen, nicht von den kirchlichen Organisationen und ihren politischen Aktionen nehmen. Damit verschließt sich ein solcher Ansatz nicht der Einsicht, dass beides, religiöse Praxis und religiöse Vorstellungen, vorwiegend in Gemeinschaft gepflegt, tradiert und verändert werden. Doch die Geschichte der Frömmigkeit reicht weit über die der religiösen Gemeinschaften und deren Institutionen hinaus und schließt Aspekte des religiösen Lebens ein, die in jenen nur selten bedacht werden.

1. Als «Frömmigkeit» bezeichnen wir ein Ensemble von religiösen Vorstellungen und Handlungsformen, die ein Individuum, eine Gruppe oder eine Institution dauerhaft pflegt. Wie dieses Ensemble umschrieben wird, was als «fromme» Praxis und Vorstellung definiert wird, ist dabei ebenso wenig von vornherein festzulegen wie deren spezifisch «protestantische» Formen. Denn die Definitionen haben sich im Laufe der Zeit gewandelt und sind auch gegenwärtig stark umstritten. Wir betrachten sie deshalb selbst als einen Teil des Gegenstands, von dem diese Geschichte der protestantischen Frömmigkeit handelt. Dabei gehen wir davon aus, dass sich das, was jeweils als «Frömmigkeit» verhandelt wird, stets in Absetzung zu etwas anderem bestimmt: Der Begriff der «Frömmigkeit» konkretisiert sich daher in dieser Darstellung immer aus einem aktuellen historischen Gegensatz.

Eine Eigenheit der hier vorgestellten protestantischen Frömmigkeitskulturen besteht darin, dass sie jeweils einen ganzen Sinn- und Praxishorizont von Weltdeutungen und Weltorientierungen aufreißen, in dem sich die Gläubigen mit ihren Gedanken und Taten dauerhaft bewegt haben. In der Frömmigkeit verschmelzen die Wahrnehmung der äußeren Welt und deren Spiegelung im Innern zu einer unauflösbaren Einheit. Wir begreifen daher die Frömmigkeitskultur eines Menschen bzw. einer Gruppe oder Institution gewissermaßen als deren seelische Innenaus-

stattung. Diese variiert je nach ihrer religiösen Tradition, aber auch nach den dominierenden Erfahrungen der Beteiligten.

Eine Geschichte der Frömmigkeit in diesem Sinne hat, auch wenn sie sich begrifflich jeweils im Gegensatz zu etwas anderem, Nicht-Frommem definiert, eigentlich keinen festen Objektbereich, die Frömmigkeit umfasst grundsätzlich jeweils das gesamte Leben. Denn was immer Menschen tun, was immer sie erleben, es kann dies in frommem Sinn geschehen: Ob sie arbeiten oder schlafen, ob sie Politik machen oder die Natur betrachten, immer kann dies als religiöse Handlung aufgefasst werden – ebenso gut aber auch nicht. Deshalb gibt es keinen ihr eigenen Raum der Religion, keinen ihr eigenen Gegenstand.

Gleichwohl ändert sich die Art, wie sich Menschen auf all diese Dinge beziehen, wenn sie es in frommem Sinn tun. Schleiermacher hat diesen Wesenszug der Frömmigkeit mit dem «Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit» von etwas Höherem, Allumfassendem zu beschreiben versucht, dabei allerdings nur eine unter mehreren Möglichkeiten erfasst. Damit bietet ihre Frömmigkeit den Gläubigen Maßstäbe und Kriterien, nach denen sie ihre Handlungen richten können, und so handeln sie im Bewusstsein, recht oder falsch zu handeln. Diese Gesichtspunkte, diese Art, die Welt zu betrachten, bilden den eigentlichen Gegenstand einer Geschichte der Frömmigkeit. Sie richtet sich nicht auf das, was die Menschen tun, sondern darauf, aus was für einer Vorstellung von Leben und Welt heraus sie es tun. Sie verfolgt gewissermaßen die Innenseite der Geschichte, die Raumausstattung der Seele im Augenblick, in dem die äußerliche Welt durch sie hindurchzieht.

Man kann daran zweifeln, dass ein solches Vorhaben, die Innenperspektive vergangener Welterfahrung auszuleuchten, überhaupt gelingen kann: Denn wenn wir schon unter den mit uns Lebenden kaum hoffen können, dass es uns gelingt, uns in die Welt, die jeder auf eigene Weise erlebt, so hineinzuverinsen, dass wir sie gewissermaßen mit fremden Augen betrachten, wie viel mehr muss das für Zeiten und Gesellschaften gelten, die nicht mehr die unsrigen sind? Und doch überdauern die Eindrücke großer Werke der Kunst in ihrer Mächtigkeit oft die Zeiten, können philosophische Einsichten und religiöse Erfahrungen heute noch ebenso unmittelbar ergreifen wie vor Jahrhunderten. Deshalb ist es nicht ausgemacht, dass wir bei unserer historischen Skepsis nicht einem Trug erliegen.

Könnte es doch sein, dass die vergangenen Eindrücke, Einsichten und Erfahrungen nicht so sehr durch die historischen Umstände ihrer ersten Artikulation bestimmt worden sind, dass sie sich vielmehr selbst umgekehrt erst die Umstände gesetzt haben, unter denen sie verstanden werden können: Warum sollte es nicht z. B. möglich sein, einen in einer ver-

gangenen Gesellschaft gängigen Diskurs wie den über die Höllenstrafen sündiger Menschen als eine Art von Sprachspiel zu betrachten, dessen Regeln und Ausstattung man auch heute, wo die meisten an die Möglichkeit, nach dem Tod einmal in die Hölle zu kommen, nicht mehr glauben, nur kennen muss, um es wieder zu spielen? Warum sollte es deshalb nicht auch möglich sein, die Innenausstattung der Seele so zu rekonstruieren, dass wir deren Art und Weise, die Welt zu erleben, mit Problemen fertig zu werden und Ziele und Normen für ihre Handlungen zu entwickeln, nachvollziehen können?

Gleichwohl ist die Frömmigkeit eines Menschen, einer Gruppe, einer Region oder Institution nicht nur etwas rein Geistiges. Sie ist auch bedingt durch die historischen Umstände, in der sie sich entfaltet. Deshalb erschöpft sich ihre historische Darstellung nicht in den religiösen Formen und Vorstellungen bestimmter Frömmigkeitskulturen, sondern wendet sich auch den sozialen Gruppen und ihren Institutionen zu, in denen sie gepflegt wurden: dem kirchlichen Leben und seinem Wandel, der religiösen Sozialisation der Menschen, den verschiedenen Bekenntnissen und ihrer räumlichen Verteilung.

2. Damit erhebt sich die Frage, was in dieser Darstellung als «religiöse» Praxis und Vorstellung, als «religiöse» Gruppe oder Institution verstanden werden soll. Traditionelle Definitionen von «Religion» bzw. «Religiosität», wie man sie in Lexika und theologischen Abhandlungen findet, helfen hier nicht weiter. Denn entweder sind sie zu unbestimmt und dabei doch zu voraussetzungsreich – wie z. B. die einer «Verehrung Gottes», bei der weder klar ist, was man unter «Gott», noch, was man unter «Verehrung» verstehen soll – oder sie sind – wie die einer Reflexion auf die Kontingenz oder Transzendenz menschlichen Lebens – nicht allgemein genug, um alle Formen christlicher Frömmigkeit zu umfassen. Hinzu kommt, dass es sich bei solchen Definitionen fast immer um Begründungsstrategien für das je eigene Verständnis von Religion und Frömmigkeit handelt, welche von anderen bestritten werden und mithin wenig konsensfähig sind.

Auch hier halten wir uns an die konkreten historischen Zusammenhänge, in denen die Begriffe gebraucht werden, gehen also davon aus, dass mit dem Begriff der «Religion» zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kontexten ganz Unterschiedliches bezeichnet wurde. Der Historiker sollte die historische Wandlungsfähigkeit seines Gegenstands nicht definitiv zum Stillstand bringen. Seine Aufgabe besteht vielmehr im Gegenteil darin, diesen Wandel auf seine Ursachen und Wirkungen hin zu befragen. Täte er jenes, so bezöge er nämlich nur selbst wieder eine letztlich willkürliche Position im unendlichen Streit um das

Wesen der Religion. Statt ihn vermeintlich wissenschaftlich zu schlichten, würde er den Konflikt um das rechte Religionsverständnis nur weiter anheizen. Verfolgt er dagegen den Wechsel der Religionsbegriffe durch die Geschichte, so eröffnet sich ihm die Chance, das Feld der religiösen Diskurse und Praktiken, der religiösen Organisationen und Glaubenswelten historisch zu strukturieren. In dem hier praktizierten pragmatischen Ansatz begrenzt der Begriff der «Religion» also nicht ein Untersuchungsfeld nach außen, sondern gliedert es im Innern nach wechselnden Differenzbestimmungen, die auf je unterschiedliche Weise Religion von Nichtreligion, von Weltanschauung, Kultur, Politik, Wirtschaft usw. abgrenzen.

Als «Religion» bzw. «religiös» nehmen wir mithin all diejenigen historischen Erscheinungen in den Blick, die in den Quellen so bezeichnet worden sind. Zu den religiösen Gemeinschaften rechnen wir daher in Deutschland nicht nur diejenigen öffentlichen und privaten Religionsgemeinschaften, die als solche schon zu ihrer Zeit offiziell registriert wurden, neben den drei großen christlichen Kirchen der Katholiken, Lutheraner und Reformierten also auch die Vielzahl der so genannten «Freikirchen» und «Sekten», sondern auch die größeren weltanschaulichen Gruppierungen seit der Aufklärung, ein breites Spektrum, das von den Freidenkern, Freimaurern und Freireligiösen über die heute vielfach als «Bildungsreligionen» bezeichneten Anhänger Goethes, Schillers, Nietzsches etc. und die weltanschaulich geprägten Reformgruppen der Vegetarier und Anthroposophen bis hin zu den politisch agierenden sozialistischen Gruppen reicht.

Manche dieser Gruppen bezeichneten sich zu ihrer Zeit selbst gar nicht als «religiös», sondern wurden nur von anderen so bezeichnet, manche wehrten sich sogar heftig gegen eine solche Etikettierung, die sie als diffamierend empfanden. Das schließt sie nicht aus unserer Betrachtung aus. Zum Umkreis der christlichen Glaubenskultur zählen selbst die zahlreichen Varianten atheistischer Kritik und religiöser Indifferenz. Nach einer frühen Phase der Abwehr wurden sie, wie die Rezeption von Feuerbach, Marx und Nietzsche in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts zeigt, meist schnell in den Kanon christlicher Praktiken und Glaubensvorstellungen integriert. Heute werden sie auch von nicht-christlichen Kulturen als spezifisch christlicher Säkularismus ganz selbstverständlich der christlichen Kultur zugerechnet.

Zur christlichen Kultur gehören auch diejenigen, die der Kirche, sei es aus Kritik, sei es aus Desinteresse an ihren Dogmen, Vorschriften und Gebräuchen, im Laufe der Zeit immer häufiger den Rücken gekehrt haben. Wie die weite Verbreitung der Weihnachtsfeier oder das punktuell geradezu emphatische Bekenntnis zu christlichen Grundwerten, etwa

dem zum absoluten Wert des menschlichen Lebens, zeigt, bleiben sie Teil einer christlichen Kultur, welche über die gegenwärtig aktive Kirchengemeinde weit hinausgreift. Dagegen sind selbst scheinbare Kernelemente christlicher Frömmigkeit und Gemeinschaft wie etwa der regelmäßige Besuch christlicher Gottesdienste, der kirchliche Segen bei wichtigen Lebensstadien, das Festhalten an den alten Gebeten und Riten oder die normative Kraft des biblischen Gotteswortes auch unter Theologen und kirchentreuen Christen in ihrer Bedeutung für den Erhalt der Kirche Christi heute immer mehr umstritten. Sie können deshalb keine plausiblen Grenzen für die Reichweite christlicher Kultur und Lebensform begründen.

Deutschland ist so gesehen auch heute noch ein durch und durch christliches Land. Nichtchristliche Kulte bilden darin, trotz ihrer beschleunigten Zunahme in den letzten Jahrzehnten, immer noch eine kleine Minderheit. Sie schwächen die christlichen Glaubensstraditionen auch weit weniger als die zahlreichen inneren Glaubensspaltungen der letzten Jahrhunderte, die immer wieder Anlass zu Ausgrenzungsversuchen aller Art aus einer ihrerseits immer wieder neu definierten Kirche und Gemeinde Christi gegeben haben.

3. Der Wandel der protestantischen Frömmigkeitskultur folgt keinem der gängigen geschichtlichen Verlaufsmodelle, er lässt sich plausibel weder als Prozess der «Rationalisierung» und «Entzauberung» (Max Weber) noch als der einer «Modernisierung» des Glaubens (Hans-Ulrich Wehler) noch als der einer «Ausdifferenzierung» gesellschaftlicher Diskurse und Institutionen (Niklas Luhmann) beschreiben. Das liegt nicht allein daran, wie heute oft unterstellt wird, dass solche Modelle mit den empirischen Befunden oft nicht in Einklang gebracht werden können, sondern mehr noch daran, dass sie selbst Gegenstand einer sich wandelnden Deutungskultur religiöser Weltentwürfe sind. Die protestantische Frömmigkeitskultur enthält eine Fülle von geschichtlichen Verlaufsmodellen, die jeweils die Geschichte insgesamt in den Blick nehmen: etwa die Modelle der Apokalypse und der ewigen Wiedererschaffung der Welt, der Erweckung und des Fortschritts, der Säkularisierung und der Sakralisierung usw. Denn Religionen wollen nicht zuletzt auch immer die Welt im Ganzen verständlich machen.

Die vorliegende Geschichte der protestantischen Frömmigkeit schließt sich keinem dieser Modelle an. Sie nimmt zwar in jedem ihrer Ausschnitte die ganze Geschichte, aber nicht die Geschichte als Ganze in den Blick. Um ihren Stoff in epochale Einheiten zu gliedern, folgt sie den zu einer Zeit dominierenden Zukunftsvorstellungen. Denn diese, so unsere Annahme, haben die Frömmigkeitskultur einer Epoche mehr ge-

prägt als alle gesamtgeschichtlichen Tendenzen, welche spätere Betrachter jeweils in ihnen wirken sehen wollten. Unter Einebnung vieler zeitgenössischer Varianten und Ausnahmen schälen sich dann im Zeitraum seit der Reformation vier Epochen heraus: In ihnen bestimmten zunächst noch die aus dem Mittelalter fortbestehende Angst davor und die Hoffnung darauf, das Ende der Welt sei nahe (bis 1680), dann die Hoffnung auf einen langfristigen Fortschritt der religiösen Aufklärung (bis 1800), dann die Erwartung eines kommenden Zeitalters der Kirche (bis 1914) und schließlich die Wahrnehmung einer fortschreitenden Säkularisierung der Gesellschaft den Erwartungshorizont der Zeitgenossen.

Diese Geschichtsentwürfe griffen allerdings weit über ihre jeweilige Epoche hinaus, sie konstruierten Bilder ihrer jeweiligen Zukunft und Vergangenheit, die bis heute fortwirken. In der Forschungsgeschichte überlagern sich diese Bilder oft wie Erdschichten über einem tief in der Erde lagernden Fund: Als Archäologen müssen wir diese Schichten durchstechen, um den Fund freizulegen, aber die historischen Vergangenheitsbilder sind selbst Teil der Forschungsgeschichte des Gegenstands, den wir am Grunde der Ausgrabung zu finden hoffen. Unten angekommen, wendet sich unser Blick dann auch der vergangenen Zukunft zu und blickt mit den Augen der Zeitgenossen auf deren Zukunft, welche für uns mittlerweile zur Gegenwart und Vergangenheit geworden ist. Denn dies ist vielleicht der größte Ertrag, den wir als Historiker aus der Betrachtung der Vergangenheit gewinnen können: unsere Gegenwart mit den Augen vergangener Generationen zu betrachten. So gesehen stehen wir dann nicht am vorläufigen Ende eines sich mit der Zeit immer weiter ausdehnenden Geschichtsprozesses, sondern, wo immer wir uns als Historiker in der Geschichte aufhalten, im Fadenkreuz sich überlagernder Gegenwarts-, Vergangenheits- und Zukunftsperspektiven.

Erster Teil

Die letzte Zeit vor dem Ende der Welt (1520–1680)