

Andreas Mühling

Glaube und Konfession

1. Einleitung

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts veränderte sich die Gestalt des Protestantismus im Rheinland noch einmal grundlegend. Stand in der ersten Hälfte des Jahrhunderts die grundsätzliche Frage nach der Einführung einer meist lutherischen Reformation in den rheinischen Territorien im Zentrum der Überlegungen, vollzog sich mit der Stabilisierung der kirchenpolitischen Verhältnisse nach 1555 die Ausdifferenzierung des Protestantismus in ein lutherisches und ein reformiertes Kirchenwesen endgültig. Zugleich tat sich der römische Katholizismus infolge des 1563 beendeten Trienter Konzils mit einer neuen konfessionellen Identität hervor, die die Grundlage von ›Gegenreformation‹ und kirchlicher Reform bildete. An die Stelle der mittelalterlichen Einheitskirche waren nun endgültig verschiedene Konfessionskirchen getreten.¹ Daneben existierten jüdische Kultusgemeinden im Rheinland, lebten jüdischen Familien am Rande der christlich geprägten Gesellschaft. Formen tradierter Glaubensvorstellungen und gelebter Spiritualität, die sich außerhalb der verfassten Kirche befanden und stets unter dem Verdacht der Ketzerei standen, lassen sich nicht nur bei den Täufern, die an anderer Stelle dieses Bandes ausführlich behandelt werden, finden, sondern auch bei den sog. Hexen und ihrem männlichen Gegenüber, nämlich den sog. Zauberern.

1.1. Ausdifferenzierung innerhalb des Protestantismus ab 1555

Nach dem Reichstag von Augsburg 1555 differenzierte sich der rheinische Protestantismus konfessionell weiter aus. Orientierten sich bis dahin die rheinischen Protestanten weitgehend am Luthertum, lassen sich vor 1555 calvinistische Einflüsse lediglich am Niederrhein, zwinglische Einflüsse hingegen nur ganz vereinzelt im Rheinland finden. Nach dem Augsburger Religionsfrieden jedoch änderte sich dieser Befund – nicht

1 Vgl. Arne Dembek u. Andreas Mühling, Grundkurs Rheinische Kirchengeschichte. Eine Orientierung, Bonn 2020 (SVRKG Kleine Reihe 12), 40-44.

nur der reformierte Protestantismus insgesamt etablierte sich im Rheinland, dieser nahm zudem auch in unterschiedlicher Schwerpunktsetzung Einflüsse aus Zürich und Genf auf.

Grundsätzlich sind im reformierten Protestantismus zwei Formen zu unterscheiden – einmal die der Zürcher, dann die der Genfer Prägung. Suchte der reformierte Protestantismus Zürcher Prägung die enge Nähe zur Obrigkeit, dabei im Dialog mit anderen Konfessionen durchaus irenisch eingestellt, proklamierte Genf ein presbyterial-synodales Modell von Kirchenleitung. Es erleichterte die Gespräche mit Vertretern anderer Konfessionen keinesfalls, dass insbesondere die Calvinschüler unter Theodor Beza (1519-1605) schroff den theologischen Anspruch vertraten, dass einzig Gemeinden mit presbyterialer Kirchenzucht als wahre Kirche gelten könnten. Dennoch besaßen beide Zentren auch große inhaltliche Gemeinsamkeiten, die sich beispielsweise in der Einigung der Abendmahlsfrage im ›Consensus Tigurinus‹ von 1549 oder auch in der sorgfältig miteinander abgestimmten europäischen Kirchenpolitik zeigten.

Der Calvinismus, also der von Genf geprägte reformierte Protestantismus, erreichte das nördliche Rheinland zunächst vor allem durch die Einwanderung niederländischer Exilanten, die sich – auf der Flucht vor der Unterdrückung durch die habsburgisch-spanische Religionspolitik – vor allem in den Herzogtümern Jülich und Kleve ansiedelten. Darüber hinaus entstanden auch in den Reichsstädten Köln und Aachen reformierte Gemeinden. Diese zunächst kleinen Flüchtlingsgemeinden existierten in den Städten neben den bereits bestehenden lutherischen Gemeinden. Infolge der zunehmenden Verfolgung von Protestanten unter der Statthalterschaft Herzog Albas in den Niederlanden nahm die Zahl der Flüchtlinge seit den 1560er Jahren zu. Als die Verfolgungen auch auf die klevischen Territorien übergriffen, hielten die ›Gemeinden unter dem Kreuz‹ an ihrem Bekenntnis fest.

Der Dynamik der durch die Verfolgungszeit in ihrem Zusammenhalt gestärkten und in ihren theologischen Positionen wie der Prädestinationslehre deutlich vom alten Glauben abgegrenzten reformierten Gemeinden vermochten die bereits bestehenden lutherischen Gemeinden oft wenig entgegenzusetzen. Mancherorts schlossen sich lutherische Christen reformierten Gemeinden an, so dass sich das reformierte Bekenntnis am Niederrhein ausbreiten konnte. Neben den Gebieten in Kleve, Geldern und Wesel gab es starke reformierte Gemeinden in Duisburg, Rheydt und auch in der Grafschaft Moers.

Als Zentrum der Reformierten kann Wesel gelten, wo die Gemeinde nach 1553 durch englische Flüchtlinge verstärkt wurde, die vor der Rekatholisierung ihrer Heimat unter Königin Maria Tudor (1553-1558) geflohen waren. Auch wenn dies durch neuere Forschungen bezweifelt

wird, fand in Wesel 1568 möglicherweise doch ein Konvent niederländischer Gemeinden statt, der die Grundsätze einer reformierten Kirchenordnung beriet. Die Synode von Emden 1571 machte die presbyterial-synodale Ordnung der Kirche für die niederländischen Gemeinden verbindlich. Die dort festgelegte Leitung der Gemeinden durch die Presbyterien und der Gesamtkirchenleitung durch die Synode bildet bis heute das Herzstück der rheinischen Kirchenordnung.

1610 vereinigten sich auf der Duisburger Synode die reformierten Gemeinden im Herzogtum Kleve mit der Synode von Jülich und der Bergischen Synode zur Generalsynode von Jülich-Berg-Kleve-Mark. Diese erste reformierte Generalsynode bekräftigte nicht nur den Heidelberger Katechismus erstmals als Symbol, auch wurde die flächendeckende Einführung von Schulen samt Finanzierung des Lehrpersonals beschlossen. In Duisburg konstituierte sich erstmals evangelische rheinische Kirche innerhalb der politischen Öffentlichkeit; Grund genug also für die Evangelische Kirche im Rheinland, 2010 in der Duisburger Salvatorkirche eine Sondersynode unter dem Motto ›Wir sind so frei‹ abzuhalten.

Als Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg (1608-1619/20) selbst 1613 die reformierte Konfession übernahm, verzichtete er auf das „Ius reformandi“, um seine altgläubigen und lutherischen Untertanen nicht zum Übertritt zwingen zu müssen. Dennoch wurden die Reformierten in Kleve so zur bevorrechteten Konfession des Landesherrn, obwohl sie zahlenmäßig nach wie vor eine Minderheit darstellten. Im Bergischen Land führte die Tradition relativer religiöser Duldung durch Herzöge von Jülich-Berg-Kleve-Mark und ihrer Nachfolger im 16. und 17. Jahrhundert dazu, dass in den bergischen Orten lutherische, reformierte und römisch-katholische Gemeinden nebeneinander existierten.

Im Süden des Rheinlandes war es vor allem der Konfessionswechsel des Pfälzer Kurfürsten, der das reformierte Bekenntnis im Zuge des landesherrlichen Kirchenregiments in einigen Territorien, insbesondere in denen der Pfälzer Nebenlinien, zur prägenden Konfession machte. Grundsätzlich standen diese Obrigkeiten eher dem reformierten Protestantismus Zürcher Prägung näher, ließen aber durchaus auch Synoden und Presbyterien zu. Allerdings schrieben sie, wie beispielsweise der Pfälzer Kurfürst, in den jeweiligen Kirchenordnungen für sich ein Vetorecht bei den kirchlichen Entscheidungen fest. Neben kirchlichen Gründen und spirituellen Motiven trugen auch handfeste politische Erwägungen zu diesem Wechsel bei: Die Territorialherren erhofften sich durch die reformierte ›Praxis Pietatis‹, durch moderne Strukturen in Verwaltung, Kirchen, Wirtschaft, Armee und Bildungswesen, einen Modernisierungsschub innerhalb ihrer Herrschaftsgebiete.

Dem Beispiel des Pfälzer Kurfürsten Friedrich III. (1559-1576) folgten, neben denen von Pfalz-Simmern und Pfalz-Zweibrücken, auch kleinere Landesherren, etwa die Grafen von Sayn-Wittgenstein oder von Nassau-

Dillenburg. Unter Graf Johann von Nassau-Dillenburg (1559-1606) entstand in seiner Residenzstadt Herborn 1574 eine ›Hohe Schule‹, die ›Johannea‹, die unter ihrem Gründungsrektor Caspar Olevian innerhalb kürzester Zeit europäischen Rang einnahm. Auf höchstem akademischen Niveau, unter Berücksichtigung moderner pädagogischer Grundsätze des sog. Ramismus, wurde der europäische reformierte Nachwuchs auf die kommenden Aufgaben in Kirchen, Politik, Verwaltung und Lehre vorbereitet.

Im weiteren Verlauf der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und des frühen 17. Jahrhunderts führten schließlich auch in Pfalz-Zweibrücken, Solms-Braunfels sowie in einigen mittelrheinischen Territorien wie der Grafschaft Wied und der Herrschaft Runkel, dann Oberwinter sowie im hessischen Amt Sankt Goar die Landesherren das reformierte Bekenntnis ein.²

1.2. *Der römische Katholizismus*

Die nach wie vor in weiten Teilen des Rheinlandes vorherrschende Papstkirche begründete ihre konfessionelle Identität in Abgrenzung von den reformatorischen Positionen auf dem Konzil von Trient (1545-1563) neu. Rechtfertigungstheologisch wurde eine Mitwirkung des Menschen an seinem Heil im Sinne des Thomas von Aquin als Lehrnorm festgelegt, die Trias ›Schrift – Tradition – kirchliches Lehramt‹ dem reformatorischen ›Sola Scriptura – Prinzip‹ entgegengestellt, zudem die Siebenzahl der Sakramente festgeschrieben. Die Kirchenreform wurde als Reform des Bischofsamtes verstanden, die von den Bischöfen eine strenge Aufsicht über ihre Diözesen verlangte.³

Tatsächlich stärkte das Konzil den römischen Katholizismus. Die katholische Reformbewegung griff Formen mittelalterlicher Volksfrömmigkeit auf und trieb die Erneuerung der Volksfrömmigkeit in den katholischen Territorien voran, die sich durch eine neue Form der Heiligenverehrung, des Reliquienkultes und der damit verbundenen Wallfahrten sowie der Gründung religiöser Bruderschaften auszeichnete.

Um die Rückgewinnung der reformatorischen Gebiete für die römische Kirche voranzutreiben, stand dem Papsttum seit 1540 mit dem von Ignatius von Loyola (1491-1556) gegründeten Jesuitenorden (Societas Iesu, SJ) ein wirkungsvolles Instrument zur Verfügung. Durch zahlreiche bildungspolitische Initiativen (Gründung von Kollegs und Schulen) sowie eine Erneuerung der Seelsorge und des religiösen Schrifttums (Andachtsbücher, Katechismen) gelang es dem Orden, in vielen Gebieten die Altgläubigen in ihrem Glauben zu stärken bzw. Protestanten zur

2 Ebd. 41-43.

3 Vgl. hierzu insg. ebd. 43-45.

Konversion zu bewegen. In Deutschland war es vor allem Petrus Canisius (1521-1597), der ab 1535 in Köln wirkte und dort als erster Deutscher 1543 dem Jesuitenorden beitrug, durch den die Gegenreformation Richtung und Gestalt erhielt. 1557 wurde das erste Kölner Jesuitenkolleg gegründet. Allerdings mussten die Jesuiten in Köln einen kirchenpolitischen Rückschlag verkraften – bereits in den 1550er Jahren existierten Pläne der Jesuiten, das Sankt Ursulastift zum Ausgangspunkt der Aktivitäten des Ordens im Reich zu machen. Dagegen wehrte sich die Äbtissin von Sankt Ursula, Justina zu Luphen-Stühlingen († 1572), erfolgreich. Ihre katholische Fassade während, hatte sie sich insgeheim dem reformierten Protestantismus Zürcher Prägung zugewandt und führte eine Korrespondenz mit dem Zürcher Reformator Heinrich Bullinger. Diese Tatsache verbarg Äbtissin Justina tatsächlich sehr geschickt. Es gelang ihr aber 1561 endgültig, die Wünsche der Jesuiten abzuwehren; in ihrer Argumentation wurde sie dabei von Heinrich Bullinger beraten.⁴

Ein weiterer Jesuit, der im Rheinland wirkte und dessen literarisches Werk auch von Protestanten rezipiert wurde, war Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635). Als Sohn eines kurkölnischen Burgvogts in Kaiserswerth geboren, wurde Spee eine jesuitische Schul- und Universitätsbildung zuteil, die zu seinem Eintritt in den Orden und zur Lehrtätigkeit an verschiedenen Universitäten führte. Als Seelsorger und gegenreformatorischer Prediger machte er sich ebenso einen Namen wie als Verfasser zahlreicher religiöser und poetischer Werke, darunter auch einige bekannte Kirchenlieder. Vor allem wurde Spee jedoch aufgrund seines Eintretens gegen die damals herrschende Praxis der Hexenverfolgung bekannt. In seinem anonym erschienenen Werk ›Cautio Criminalis‹ von 1631 argumentierte er aus seiner Erfahrung als Seelsorger der beschuldigten Frauen heraus gegen den Einsatz der Folter bei den Prozessen und für ein angemessenes juristisches Vorgehen (Unschuldsvermutung, Unabhängigkeit der Richter, Recht auf Verteidigung). Er nahm damit Gedankengut der Aufklärung vorweg. 1633 als Professor und Seelsorger nach Trier versetzt, infizierte er sich bei der Pflege und Seelsorge von verwundeten und pestkranken Soldaten und verstarb 1635 in Trier. Sein Sarkophag befindet sich heute in der Trierer Jesuitenkirche.⁵

1.3. Zwischenfazit

Für das Rheinland insgesamt brachte das Reformationsjahrhundert eine konfessionelle Differenzierung einzelner Regionen mit sich: Gebiete mit

4 Vgl. Andreas Mühling, Justina und Heinrich. Ein Blick in die europäische Kirchenpolitik Bullingers, in: Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Auswirkungen, hg. v. Alfred Schindler u. Hans Stichelberger, Bern 2001 (ZBRG 18), 221-227.

5 Vgl. Dembeck u. Mühling (wie Anm. 1), 44.

katholischen Mehrheiten und evangelischen Minderheitsgemeinden, die oftmals im Untergrund agieren mussten, bildeten sich heraus, wie etwa am Niederrhein oder in den Regionen von Kurtrier oder Kurköln. Daneben fanden sich meist im Süden des Rheinlands Gebiete mit einer überwiegend evangelischen Konfession, wobei zumeist lutherische und reformierte Gemeinden nebeneinanderher bestanden. Dennoch fand auch in diesen Territorien unter der Bevölkerung der Katholizismus weiterhin großen Rückhalt.

2. Die Situation der Juden

Nach den schweren Pogromen des 14. Jahrhunderts kann von einer flächendeckenden Neuansiedlung von Juden in den rheinischen Territorien nicht gesprochen werden. Denn diese Pogrome waren ein drastisches Beispiel dafür, dass Juden von der christlichen Ständegesellschaft aus religiösen und wirtschaftlichen Gründen diskriminiert und verachtet wurden; eine Verachtung, die stets in offene Gewalt gegenüber Juden auszuarten drohte. So blieb die rechtliche wie politische Lage der jüdischen Bevölkerung stets gefährdet. Dennoch lässt sich feststellen, dass sich die Situation der Juden in der Frühen Neuzeit insgesamt stabilisierte. Vertreibungen kamen nur noch selten vor, allerdings gelang es den territorialen Obrigkeiten nicht immer, jüdische Mitbürger vor den antijüdischen Gewaltausbrüchen zu schützen. Gerade in Zeiten wirtschaftlicher Not entlud sich in der christlichen Mehrheitsgesellschaft der Hass auf die Juden – ein Hass, der durch religiöse Motive und theologische Fehlteile noch weiter verschärft wurde –, in Ausschreitungen gegen sie.⁶

War im Mittelalter der Kaiser im Kontext der Kammerknechtschaft alleiniger Schutzherr der Juden und Inhaber des Judenregals, so übernahmen in der Frühen Neuzeit die territorialen Obrigkeiten diese Funktion weitgehend. »Dieser Grundtatbestand der einst kaiserlichen und nunmehr faktischen landesherrlichen Kammerknechtschaft ist absolut konstitutiv für die gesamte Frühe Neuzeit.«⁷ So vielfältig das Rheinland

6 Vgl. Suzanne Zittartz-Weber, Von der Frühen Neuzeit bis zur Judenemanzipation, in: Die Geschichte der Juden im Rheinland und in Westfalen, hg. v. Michael Zimmermann, Stuttgart 2021, 72-75 – Vgl. insg. Jerusalem am Rhein. Jüdische Geschichten aus Speyer, Worms und Mainz, hg. v. Karl E. Grözinger, Worms 2018 – Uwe von Seltsmann, Wir sind da! 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland, Erlangen 2021 – Michael Toch, Die Juden im mittelalterlichen Reich, München 2013.

7 Vgl. Stephan Laux, Zwischen Anonymität und amtlicher Erfassung. Herrschaftliche Rahmenbedingungen jüdischen Lebens in den rheinischen Territorialstaaten vom 16. Jahrhundert bis zum Beginn der Emanzipationszeit, in: Jüdisches Leben im Rheinland. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, hg. v. Monika Grübel u. Georg Mölich, Köln 2005, 87.

territorial war, so verschieden gestalteten sich auch die politischen Maßnahmen der jeweiligen Obrigkeiten gegenüber den Juden. Dadurch bot die territoriale Vielfalt im Rheinland zumindest den wohlhabenden Juden durchaus Zukunftsperspektiven. Denn aufgrund dieser territorialen Differenzierung gab es für die Juden, die seit dem Spätmittelalter mehrheitlich nicht mehr in großen Städten, sondern auf dem Land lebten, Rückzugsmöglichkeiten in jenen Territorien, die ihnen dauerhaft die Existenz sicherten. So lebten die Juden in Dörfern und Ortschaften, aber auch in der Nähe der Reichsstadt Köln, um von den wirtschaftlichen Möglichkeiten dieser wirtschaftlich bedeutenden Stadt profitieren zu können. Zwar wurde 1424 die ehemals bedeutende jüdische Gemeinde von Köln endgültig vertrieben, doch der Rat gewährte den Juden unter strengsten Auflagen tagsüber den Zutritt. So siedelten sich Juden im naheliegenden Deutz an, um weiterhin den Kontakt zur städtischen Bevölkerung in Köln halten zu können. In Kurkölnischen hingegen gewann die Bonner jüdische Gemeinde immer mehr an Bedeutung, zumal nach dem Kölner Krieg das Landesrabbinat hierher verlegt wurde. In Jülich-Berg übten die Residenzstadt Düsseldorf, im Herzogtum Kleve die Städte Emmerich und Wesel eine hohe Anziehungskraft auf Juden aus, deren Aufenthalt dort von den jeweiligen Obrigkeiten aus wirtschaftlichen Gründen geduldet wurde.⁸ Während in der Stadt Duisburg Juden bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts nicht geduldet wurden, wurden im Stift Essen, auf Drängen der Stadt Essen, ab 1578/1588 erneut Judengeleite ausgestellt.⁹

Im Zusammenhang mit den territorialen Modernisierungstendenzen strebten die Obrigkeiten eine Disziplinierung ihrer Bevölkerung an. Dies betraf nicht nur die zumindest offiziell nach den Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens lebenden christlichen Untertanen, auch die Juden wurden von diesen obrigkeitlichen Bemühungen erfasst. So wurden Judenordnungen, wie beispielsweise die Kurkölnener Judenordnung von 1599 oder die Trierer Judenordnung von 1624, von der Obrigkeit erlassen, in denen die Verbote, Pflichten und Rechten der Juden umfassend beschrieben wurden. Auf diese Weise wurden individuelle Schutzbriefe überflüssig. Für die Betroffenen bedeuteten die Judenordnungen

8 Zittartz-Weber (wie Anm. 6), 73.

9 Ebd. Einen instruktiven Gesamtüberblick zu den jüdischen Gemeinden, Gebetshäusern und Synagogen auf dem Gebiet des heutigen Rheinland-Pfalz und Saarlandes gibt: Synagogen. Rheinland-Pfalz – Saarland, hg. v. Stefan Fischbach u. Ingrid Westerhoff, Mainz 2005 – Zum Kurfürstentum Trier vgl. noch immer Fritz Haubrich, Die Juden in Trier, Trier 1907 u. Beziehungsnetzwerke aschkenasischer Juden während des Mittelalters und früher Neuzeit, hg. v. Jörg. R. Müller, Hannover 2008.

»einen Zuwachs an Rechtssicherheit und eine Objektivierung der staatlichen Politik, denn sie wurden zunehmend als Untertanen mit Anspruch auf Rechtsschutz anerkannt. Gleichzeitig boten die Judenordnungen das Feld für vielfältige Einschränkungen und Belastungen, die der jüdischen Bevölkerung auferlegt wurden. Sie waren einerseits von den politischen, wirtschaftlichen sowie vor allem fiskalischen Bedürfnissen der Schutzherrn bestimmt und spiegelten andererseits die Forderungen der Stände wieder. Das Schutzjudensystem wurde immer mehr zum Instrument finanzieller Ausbeutung und einer strengen Ordnungs- und Kontrollpolitik. Die Judenordnungen konnten dementsprechend jederzeit modifiziert werden und griffen selbst in kulturelle und private Bereiche ein«¹⁰.

So wurde das Kammerknechtsystem unter veränderten Vorzeichen von den Obrigkeiten faktisch fortgeführt. Denn das durch Judenordnungen festgeschriebene Schutzjudensystem, also jenes System, das durch Judenordnungen zugelassene, grundsätzlich mit einem Schutzrecht versehene Juden dennoch zum Erwerb eines Schutzbriefes zwang, diente einer strengen obrigkeitlichen sozialen Kontrolle der Judenschaft. Zudem stellten die Einnahmen durch den Verkauf von Schutzbriefen eine wichtige Einnahmequelle für die jeweiligen territorialen Obrigkeiten dar. Auch wurde die Zuwanderung in das betreffende Territorium kontrolliert und begrenzt, da die Anzahl der ausgegebenen Schutzbriefe limitiert wurde. So war in Kurköln die Zahl der sog. Geleitinhaber im 18. Jahrhundert auf 107 begrenzt, sodass es hier zu Auswanderungen von jüdischen Familien kam. Ohne entsprechenden Schutzbrief war der Aufenthalt dieser Juden im Land illegal, es sei denn, sie verdingten sich als Knecht bei einem sog. Schutzjuden. Mittellosen Juden hingegen war es somit kaum möglich, eine legale Aufenthaltserlaubnis zu erwerben, und sie waren gezwungen, als »Betteljuden« durch die Lande zu ziehen. So lebten die meisten rheinischen Juden in Armut, wurden ausgegrenzt oder auch des Landes verwiesen.¹¹

Doch nicht alle Juden waren mittellos. Neben dem Schutzjudensystem bildete sich ab dem 17. Jahrhundert das sog. Hofjudentum als neue soziale Gruppierung heraus. Diese finanziell gutsituierten »Hofjuden« standen in ständigen Diensten ihrer jeweiligen Obrigkeit und finanzierten deren politischen Vorhaben mit. So bildeten sich um 1600 im Herzogtum Kleve oder im Kurfürstentum Köln Hofjudenfamilien heraus¹², die durch ihre Arbeit bereits auf das moderne Judentum hinweisen. »Zum einen verfügten Hofjuden nicht nur in wirtschaftlicher und persönlicher Hinsicht über enge Kontakte zu Nichtjuden, zum anderen bereiteten sie

10 Zittartz-Weber (wie Anm. 6), 79.

11 Ebd. 78-84; vgl. auch Laux (wie. Anm. 7), 83-87 – Vgl. insg. Stephan Laux, Grammen und Geleit. Die Juden im Ständestaat der Frühen Neuzeit, Hannover 2010.

12 Zittartz-Weber (wie Anm. 6), 109-112.

mit ihrer Anpassung an die höfische Lebensweise bereits den sich später abzeichnenden Übergang der Juden von der Abgeschlossenheit der jüdischen in die allgemeine Gesellschaft vor.«¹³

Und weiterhin lebten die jüdischen Familien abgeschlossen von der christlichen Mehrheitsgesellschaft. So hat es fast immer in allen Regionen des Rheinlandes einige Juden und jüdische Gemeinden gegeben, vielfach ausgeschlossen von Handwerk und Grunderwerb und damit auch von Landwirtschaft. Untereinander hielten die Juden in Gemeinden ihre Gemeinschaft aufrecht, die sich wiederum als ›Landjudenschaften‹, also in territorialen Organisationsformen, zusammenfanden. Diese Landjudenschaft fasste als regionaler Zusammenschluss die zerstreuten Gemeinden zusammen und trat als institutioneller Verbund gegenüber der Obrigkeit auf. Der Obrigkeit wiederum diente die ›Landjudenschaft‹ als Instrument der Kontrolle und Sozialdisziplinierung sowie auch als Mittel einer effektiven Steuereinzahlung.¹⁴

Theologisch waren diese Gemeinden meist konservativ ausgerichtet, in Abgeschlossenheit von der christlichen Mehrheit lebend. Die rheinischen Memorbücher, die zum Gedenken an verstorbene Gemeindeglieder und jüdische Märtyrer angelegt und in zahlreichen Gemeinden in Gebrauch waren, legen von dieser traditionellen Glaubenspraxis Zeugnis ab.¹⁵ Dennoch lassen sich seit dem 17. Jahrhundert »Anzeichen für eine allmähliche Differenzierung des bisher geschlossenen kulturellen Milieus der Juden sowie seine Öffnung gegenüber Einflüssen aus der Umwelt beobachten«. Im Judentum, insbesondere in der jüdischen Oberschicht, begannen sich »neue Lebens- und Denkformen zu entwickeln, die auf eine Anpassung an die christliche Gesellschaft hinausliefen«, sich der »allgemeinen Kultur« gegenüber öffneten und »säkulare Bildung förderten«.¹⁶

3. Hexenglaube und Hexenverfolgung

Auch im Rheinland flammten die Verfolgungen von Frauen und Männern, die unter dem Verdacht der Hexerei standen, nach 1555 wieder auf. Dabei erstreckten sich diese Verfolgungen keinesfalls nur auf katholische Territorien wie Kurköln oder Kurtrier, auch evangelische Territo-

13 Ebd. 108.

14 Ebd. 91-96.

15 Ebd. 116.

16 Ebd.

rien und Ortschaften wie Winnigen an der Mosel taten sich in der Verfolgung dieser unter dem Verdacht der Hexerei stehenden Menschen hervor.¹⁷

Die theoretische Grundlegung zu Hexen und ihrem Wirken fanden Ende des 15. Jahrhunderts ihre grundlegende Ausgestaltung und bildeten das ideologische Fundament für die ersten Verfolgungswellen Ende des 15. Jahrhunderts. Insbesondere das Auftreten der Pest – und anderer schwerer, für die damaligen Zeitgenossen unerklärliche Unglücksfälle – wurde mit den sog. Hexen und ihrem Handeln in Verbindung gebracht. Mit Schrecken reagierte im Rheinland die Bevölkerung auf die Pest – in Unkenntnis der Übertragungswege dieser Krankheit blieben sämtliche Bemühungen der Prophylaxe und der Heilung vergebens. Pastoren waren in dieser Situation besonders gefährdet, weil Erkrankte oftmals ihren seelsorgerlichen Beistand verlangten. Doch zeigten diese nicht immer einen besonderen Eifer, wenn es darum ging, die Sterbenden aufzusuchen und sie zu trösten. Die Angst, selbst zu erkranken, lähmte die Pastoren in ihrem seelsorgerlichen Eifer stark.¹⁸ Somit versagte die sog. ›geistliche Arznei‹ wie die ›weltliche Arztney‹ gleichermaßen: Ohne wirksamen medizinischen Beistand und angesichts häufig ängstlicher Seelsorger blieb innerhalb einer frühneuzeitlichen Gesellschaft damit nur noch eine Option übrig, um auf lebensbedrohliche Krankheiten reagieren zu können – die Anwendung sog. weißer Magie. Hinter dem Begriff der ›weißen Magie‹ verbargen sich magische Kenntnisse und Praktiken, die in Verbindung mit einem teilweise hohen Wissen zur Naturheilkunde von Personen aus allen Gesellschaftsschichten ausgeübt werden konnten. Diese sog. ›weiße Magie‹ ausübenden Männer und Frauen konnten noch bis weit ins 16. Jahrhundert hinein hochgeachtet in ihren jeweiligen Gesellschaften – geduldet von den betreffenden Kirchen und Obrigkeiten – leben, da sie innerhalb der medizinischen Grundversorgung wichtige Funktionen übernahmen; die in Trier lebende Mutter von Caspar Olevian gibt nur ein Beispiel hierfür ab. Mit der Wiederbelebung der Verfolgungen stellt sich erneut die Frage nach der Begründung und dem Ausmaß der Hexenverfolgungen seit den sechziger und siebziger Jahren des

17 Vgl. hierzu: Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar, hg. v. Gunther Franz u. Franz Irsigler, Trier 21996 – Vgl. a. Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis, hg. v. Rita Voltmer, Trier 2005 – Walter Rummel u. Rita Voltmer, Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit, Darmstadt 2012.

18 Vgl. grundlegend zum Thema Andreas Mühling, Welchen Tod sterben wir? Heinrich Bullingers ›Bericht der Kranken‹ (1535), in: Zwing 29 (2002), 55-68.

16. Jahrhunderts: Die Befürworter der Hexenverfolgungen griffen in ihrer Argumentation Denkmuster aus dem Spätmittelalter auf, die nun jedoch weiter entwickelt wurden.¹⁹

Im Verlauf des 15. Jahrhunderts hatte sich die Überzeugung durchgesetzt, dass weder zwischen ›schwarzer‹ und ›weißer Magie‹ noch zwischen einem ›Maleficium‹ (ein Schadenszauber mittels einer übernatürlichen bösen Macht) und einem Teufelspakt differenziert werden könne.²⁰ Wer magische Rituale ausübte, machte sich der Hexerei verdächtig, gleich, ob es sich hierbei um sog. ›weiße‹ oder ›schwarze Magie‹ handelte. Wer des ›Maleficiums‹ angeklagt wurde, der wurde meist zugleich verdächtigt, einen Pakt mit dem Teufel geschlossen zu haben.²¹ Und dies impliziert wiederum zwangsläufig, durch den Pakt mit dem Teufel zugleich auch unter den Verdacht der Häresie, dann des Hexensabbats und schließlich des Hexenfluges, bei Männern zudem auch dem der Verwandlung zu stehen. Es genügte also der bloße Verdacht eines Schadenszaubers, um zugleich mit einer Vielzahl von lebensgefährlichen Beschuldigungen konfrontiert zu werden.

Dieser Argumentationsgang erhielt durch die vielfach aufgelegte und rezipierte Studie von Heinrich Kramer »*Maleus maleficarum*« (1486) eine weitere theologische Verschärfung. »Der Hexenhammer brachte bekanntlich die Hexenlehre zum Abschluss, spitzte sie auf die Frauen zu, forderte die weltlichen Gerichte zu Hexenprozessen auf und gab praktische Anweisungen zu ihrer Durchführung.«²² Der Erfolg dieses Buches – es diente nicht nur während der ersten systematischen Verfolgungswelle am Vorabend der Reformation als wichtige Anleitung zum Enttarnen der ›Malefici/Maleficae‹ und als Argumentationshilfe im Verhör, sondern wurde bis weit ins 17. Jahrhundert hinein benutzt –, erklärt sich nicht zuletzt dadurch, dass der Hexenhammer bemüht war, durch nüchterne dämonologische Argumentation den Lesern als bedrohlich empfundene Phänomene zu erklären und ihnen zugleich Instrumente zur Bekämpfung der Ursachen dieser bedrohlichen Ereignisse mit an die Hand zu geben.

Denn in bedrohlichen Zeiten lebten die Menschen damals, dies war die feste Überzeugung der beiden Autoren des ›Hexenhammers‹. Und diese Bedrohung wurde von ihnen theologisch interpretiert. So erfährt

19 Vgl. Andreas Mühling, Der Kampf um die Hexen. Johannes Weyer in theologischer Perspektive, in: MEKGR 56 (2007), 17-28.

20 Vgl. hierzu Andreas Blauert, Frühe Hexenverfolgungen. Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts, Hamburg 1989, 111-139.

21 Ebd. 24-36.

22 Wolfgang Behringer, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, München 2001, 76.

die bisherige Dämonologie im ›Hexenhammer‹ eine deutliche theologische Verschärfung: Hexerei ist gleichbedeutend mit Ketzerei, die nun als ein aufrüttelndes Alarmsignal eines schon jetzt begonnenen eschatologischen Endkampfes verstanden wurde. Gott und die Seinen stehen in einer letzten, alles entscheidenden tödlichen Schlacht zwischen dem Teufel und seinen Anhängern. Als Christen sind wir zum Kampf aufgerufen. Das Ziel: die Vernichtung des Bösen. Die Jagd auf die Hexen wird auf diese Weise zu einem notwendigen Gottesdienst.²³

Im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts äußerte sich verstärkt ein Unbehagen an der Verfolgungspraxis. Nicht nur in den reformatorischen Städten und Territorien, in denen die Botschaft des Evangeliums die unbedingte Gnade Gottes versprach, auch in altgläubigen Gebieten artikuliert sich der Protest gegen die Hexenverfolgungen. Mit einigem Erfolg – in evangelischen, aber auch in den altgläubigen Gebieten war um 1540 die Verfolgung angeblicher Hexen weitgehend eingestellt. Für das Rheinland bedeutet dies, dass es beispielsweise in Kurköln, Kurtrier und Jülich-Berg ab 1540 mit wenigen Ausnahmen kaum noch zu Verdächtigungen, Folterungen und Hinrichtungen von sog. ›Malefici‹ mehr kam.²⁴

Doch in den Jahren 1562 und 1570 setzten erneut beispiellose Verfolgungen ein, die erst um 1630 ihren Höhepunkt finden sollten. Die Gründe hierfür sind vielfältig und bleiben letztlich doch rätselhaft. Denn Erklärungsversuche wie Klimawechsel, Krankheiten und wirtschaftliche Nöte erklären noch nicht zwangsläufig einen angeblichen »Mentalitätswechsel« der europäischen Bevölkerung. Gesellschaftliche Umbrüche implizieren nicht notwendigerweise die starre Fixierung dogmatischer Positionen, zumal jene »Konfessionalisierungsprozesse«, die sich ab 1550 innerhalb der mitteleuropäischen Gesellschaften vollzogen, zugleich ein starkes Moment zur Modernisierung innehatten.²⁵

Einer der frühesten Gegner der Hexenverfolgungen ist der protestantische Hofarzt zu Jülich-Berg, Johannes Weyer, der einen publizistischen Kampf gegen die Verfolgungen führte. Durch die Tatsache stark beunruhigt, dass im Spätsommer 1562 nach schweren Unwettern und Missernten die Verfolgungen wieder aufloderten – diesmal im protestantischen Württemberg²⁶ – verfasste er eine umfangreiche Arbeit, die bereits

23 Mühling (wie Anm. 19), 21 f – Instrukтив die ›Apologia auctoris‹ des Hexenhammers, in: Behringer (wie Anm. 22), 92 f.

24 Brian P. Levak, Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa, München 32003, 102-124 – Für Jülich-Berg vgl. insg. Erika Münster-Schröer, Hexenverfolgung in Jülich-Berg und der Einfluss Johann Weyers, in: Speejahrbuch 7 (2000) 59-62.

25 Behringer (wie Anm. 22), 130-136.

26 Ebd. 137 f.

im darauf folgenden Jahr 1563 publiziert wurde. Doch nach der Hungerkrise von 1570 kam es insbesondere in protestantischen Gebieten erneut zu Verhaftungen, Folterungen und Hinrichtungen. Im Reich »kann man seit 1570 eine neue Qualität des Hexenproblems erkennen: erstmals stellte«, – und zwar in Kursachsen –, »eine Territorialgesetzgebung 1572 nicht nur den Schadenszauber unter Todesstrafe, sondern bereits den Teufelspakt«²⁷. Zudem beherrschten Protestanten auch die publizistische Debatte, die erst durch den ›Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum‹ (1589) des Trierer Weihbischof Peter Binsfeld einen wichtigen katholischen Beitrag erfuhr.²⁸ Bis in die achtziger Jahre hinein blieb es im römisch-katholischen Raum weitgehend ruhig. Erst ab 1585 kam es in Kurtrier unter dem Einfluss Binsfelds, und wenig später auch in anderen katholischen Territorien wie in Kurköln, zu massiven Verfolgungen.²⁹

Nehmen wir die protestantische wie die spätere katholische Argumentation in den Blick, so fällt auf, dass beide konfessionelle Lager eine gemeinsame Sorge teilten: die Angst vor der Verhexung. Traditionelle Topoi aus der Dämonologie werden übernommen und dem zentralen Motiv einer Angst vor der Verhexung untergeordnet. Im eschatologischen Endkampf, so eine weitverbreitete Überzeugung, habe der Teufel mittlerweile eine solche Macht erhalten, dass seine Anhängerinnen und Anhänger nahezu unbeschränkte Machtmittel innehaben. Das Volk Gottes befinde sich in schweren Abwehrschlachten und werde von allen Seiten durch Hexereien hart bedrängt. Der Untergang stehe unmittelbar bevor.

Diese vielfältige theologische Probleme aufwerfende Grundüberzeugung hatte fatale Konsequenzen für Beschuldigte, da Hexenprozesse im Wesentlichen dem Schuldnachweis dienten: Der bloße Verdacht des Schadenszaubers genügte jetzt bereits, um der Ketzerei, des Teufelspaktes, des Hexenfluges etc. schuldig zu sein.³⁰ Sie macht zugleich deutlich, weshalb Weyer dezidiert theologisch argumentierte. Denn die aus der Angst vor Verhexung resultierenden Verfolgungen zeigen eines deutlich: Die Zuversicht in das gnädige Handeln Gottes ging um 1560 vielen Christen verloren.

27 Ebd. 136.

28 C.P. van der Eerden, Der Teufelspakt bei Peter Binsfeld und Cornelius Loos, in: Franz u. Irsigler (wie Anm. 17), 51-71.

29 Vgl. hierzu insg. ebd. 169-447.

30 Zum sog. Kumulativen Konzept der Hexerei vgl. Levak (s. Anm. 25), 39-58.