Annette Gruschwitz

Der Buß- und Bettag im frühneuzeitlichen Sachsen

Eine liturgiehistorische Untersuchung über einen Feiertag im Wandel

Arbeiten zur Praktischen Theologie

Der Buß- und Bettag im frühneuzeitlichen Sachsen

Arbeiten zur Praktischen Theologie

Herausgegeben von
Alexander Deeg, Michael Domsgen, Wilfried Engemann,
Jan Hermelink, Kristin Merle und Marcell Saß

Band 84

Annette Gruschwitz

Der Buß- und Bettag im frühneuzeitlichen Sachsen

Eine liturgiehistorische Untersuchung über einen Feiertag im Wandel

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Annette Gruschwitz, Dr. theol., Jahrgang 1976, studierte Evangelische Theologie in Heidelberg, Leipzig, Oslo und Reutlingen. Derzeit ist sie als Pastorin der Evangelisch-methodistischen Kirche in der Süddeutschen Jährlichen Konferenz tätig und u.a. Vorsitzende der Fachgruppe für Gottesdienst und Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland. Sie wurde mit der vorliegenden Arbeit 2020 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig promoviert.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2021 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Dr. Thomas Klemm, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-06788-6 // eISBN (PDF) 978-3-374-06789-3
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Über viele Jahre hat mich die Erforschung des Buß- und Bettags in ihren Bann gezogen. Ausrichtung und Schwerpunkte dieser Untersuchung haben sich mehrfach verändert. Ohne die vielfältige Hilfe und Unterstützung von freundschaftlicher, kollegialer und familiärer Seite wäre dies nicht möglich gewesen.

An erster Stelle gilt mein herzlicher Dank meinem Doktorvater Prof. Dr. Wolfgang Ratzmann. Sein Forschungsinteresse am und seine Leidenschaft für den Gottesdienst prägen mich, sein wohlwollendes Interesse, kritisches Hinterfragen, unaufgeregtes Nachhaken und die schier unerschütterliche Hoffnung, dass diese Arbeit trotz unterschiedlicher anderer Aufgaben abgeschlossen wird, haben mich motiviert und maßgeblich dazu beigetragen, dass der Buß- und Bettag eine Leidenschaft blieb. DANKE! Für die Erstellung des Zweitgutachtens wie für viele anregende Gespräche danke ich Prof. Dr. Peter Zimmerling. Die Lern- und Forschungsatmosphäre im Liturgiewissenschaftlichen Institut an der Universität Leipzig und der praktisch-theologischen Sozietät der Universität Leipzig hat diese Arbeit wachsen lassen und so manche These geschärft. Hier sei stellvertretend besonders Dr. Irene Mildenberger für die fachkundige Begleitung und vielschichtige Unterstützung gedankt.

Vielfältige Hilfe in Bibliotheken und Archiven, zahlreiche überkonfessionell-liturgiewissenschaftliche und kirchenhistorische Anregungen aus Kolloquien, Oberseminaren und Tagungen sowie Unterstützung in den alltäglichen wie weniger alltäglichen Situationen des Forschens und Schreibens verdanke ich zudem: Cordula Baumann, Timea Benkö, Dr. Johannes Block, Maria Blum, Annekathrin Böhner, Friederike Bönisch, Julia Brockmüller, Dr. Mirjam Brusius, Ulrike Bülow, Prof. Dr. Peter Cornehl, Prof. Dr. Alexander Deeg, Elisabeth Ensslin (†), Prof. Dr. Klaus Fitschen, Verena Fortner, Dr. Gregor Führich, Otto und Erika Gruschwitz, Beate Gruschwitz, Markus Gruschwitz, Damaris Hecker, Birgitta Hetzner, Dr. Esther Hermann, Esther Hewitt-Schray, Arabella Hofer, Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Silke Krause, Bernd Lotz (†), Sabine Lotz, Katrin Mahn, Johannes Merkel, Boglárka Mitschele, Johannes und Irma Neef, Theresa Pabst, Dr. Carlies Maria Raddatz, Katrin Richter, Gudrun Reinhardt, Dr. Thomas Roscher, Helmut Rothfuß, Anita Sander, Regina Schelske, Stefanie Schmidt, Dr. Nikola Schmutzler, Dr. Claudia Telschow, Meik Thiem, Cornelia Trick, Dr. Katharina Wiefel-Jenner, Prof. Dr. Jürgen Ziemer wie den

Bibliothekarinnen der Theologischen Zweigstelle der Universitätsbibliothek Leipzig.

Nachdem meine Untersuchung zum Buß- und Bettag im Sommersemester 2020 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig als Dissertation angenommen wurde, habe ich den Text für die Drucklegung geringfügig überarbeitet. Für die Aufnahme in die Schriftreihe „Arbeiten zur Praktischen Theologie“ danke ich den Herausgebern. Für das sorgfältige, mehrmalige Korrekturlesen sei Ulrike Brodbeck gedankt, Nancy Grochol vom Lektorat Argwohn für die Schlusskorrektur, Stefan Selbmann und Christina Wollesky von der Evangelischen Verlagsanstalt für die sachkundige Betreuung. Ein großes Danke gehört Dr. Thomas Klemm, der Unmögliches möglich machte und das Layout zauberte.

Das Entstehen dieser Arbeit haben die Fritz-Thyssen-Stiftung durch ein Forschungsstipendium und die Konrad-Adenauer-Stiftung durch ein Promotionsstipendium ermöglicht. Die Drucklegung wurde finanziell gefördert durch die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland, die Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, die Evangelisch-methodistischen Kirche (Bischof Harald Rückert), das Bildungswerk der Evangelisch-methodistischen Kirche, die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens, den Leipziger Kreis – Forum für Wissenschaft und Kunst wie zahlreiche Personen aus dem Familien- und Freundeskreis. Danke!

In den Jahren des Forschens, Formulierens, Zweifelns, Fortsetzens und schließlich Drucklegens haben mich meine Eltern, Geschwister, Freundinnen und Freunde unterstützt und ertragen. Wie wunderbar, dass Ihr mich ausgehalten und an mich geglaubt habt.

Ohne die unterstützende Tatkraft, kritische Ermutigung und Liebe meines Mannes, Christian Lotz, und meiner Kinder, diesen geliebten Ruhepolen und klugen Welt-Durchblickenden, wäre dieses Werk nicht das, was es ist – und ich nicht, die ich bin. Dafür danke ich ihnen von ganzem Herzen … wie auch dem Urgrund allen Umkehrens und Hinkehrens: GOTT.

Für meine Liebsten: Christian, Henrike und Richard

Marburg im Sommer 2021, Annette Gruschwitz

Inhaltsverzeichnis

I Einleitung ... 11

1 Forschungsfelder ... 13

2 Fragestellung und Aufbau ... 19

3 Formalia ... 25

II Wurzeln gemeinschaftlicher Buße: Bußtage, Fasttage, Prozessionen und Bittumgänge, Quatembertage ... 27

1 In der hebräischen Bibel ... 28

2 Im Judentum ... 29

3 Im Neuen Testament ... 30

4 Entwicklung des Bußwesens in der Alten Kirche ... 33
4.1 Die individuelle Buße ... 33
4.2 Gemeinschaftliche Buße und Entwicklung von besonderen Tagen ... 37

III Die Buß- und Bettage von 1529 bis 1720 ... 43

1 Formentwicklung: Die Buß- und Bettage von 1529 bis 1720 ... 43
1.1 Verschiedene Bezeichnungen, gleiches Ziel: Eine begriffsanalytische Betrachtung ... 43
1.2 Not als Anlass für Bußreaktionen ... 48
1.3 Auf der Suche nach Formen: Liturgische Entwicklungen bis 1664 ... 57
1.3.1 Die Betstunden ... 57
1.3.2 Die Freitagsbußpredigt ... 61
1.3.3 Der Buß-, Bet- und Fasttag ... 64

1.4 Den Formen vertrauend: Liturgische Entwicklung nach 1664 ... 72
1.4.1 Die außerordentliche Betstunde 1683 ... 74
1.4.2 Die Feierstruktur der verstetigten Buß- und Bettage ... 75

1.5 Zwischenbeobachtungen zur Formentwicklung ... 84

2 Die inhaltliche Entwicklung von 1529 bis 1720 ... 86
2.1 Methodische Vorüberlegungen ... 86
2.2 Gebete: In Agenden verzeichnete und jenseits der Agende verordnete ... 88
2.2.1 Die Litanei: Ursprünge, Verwendung im lutherischen Sachsen und Analyse ... 91
2.2.2 Kollektengebete ... 102
2.2.3 Offene Schuld ... 104
2.2.4 Allgemeines Fürbittgebet nach der Predigt ... 105
2.2.5 Das »Türkengebet«: Ursprünge, inhaltliche Analyse und Weiterentwicklungen ... 108
2.2.6 Das Betstundengebet von 1619 (allgemeines Gebet) ... 117
2.2.7 Besondere Notgebete: Im Dreißigjährigen Krieg und bei Pest ... 120
2.2.8 Bußtagsgebet ohne besondere Not. Das Gemeine Gebet für die »Buß- Beth- und Fast-Tage« 1682 ... 126
2.2.9 Bußtagsgebet ohne besondere Not: Allgemeines Fürbittgebet 1688 ... 129
2.2.10 Zwischenbeobachtungen zu den Gebeten ... 134

2.3 Lieder ... 139
2.3.1 Die sächsischen Gesangbücher ... 140
2.3.2 Ausgewählte Bußtagslieder ... 142
2.3.3 Zwischenbeobachtungen zu den Liedern ... 150

2.4 Wortverkündigung ... 152
2.4.1 Die vorgeschlagenen Predigttexte (1664 bis 1714) ... 152
2.4.2 Zwei Predigten ... 156

2.5 Zwischenbeobachtungen zum Inhalt ... 162

3 Bußtage zwischen Obrigkeit und Bevölkerung (1529 bis 1720): Interessen, Motivationen, Einstellungen ... 164
3.1 Die anordnende Obrigkeit ... 165
3.2 Die feiernde Gemeinde ... 177
3.3 Zwischenbeobachtungen ... 182

IV Die Buß- und Bettage in der Zeit von 1750 bis 1830 ... 185

1 Etabliert und aufgeklärt: Die Feierformen der Buß- und Bettage in der Zeit von 1750 bis 1830 ... 185
1.1 Kirchliches Leben in Sachsen um 1800 ... 185
1.2 Feierstruktur der ganztägigen Bußtage ... 189
1.3 Nebengottesdienste ... 193
1.4 Hauptgottesdienste ... 195
1.4.1 Vormittäglicher Gottesdienst ... 195
1.4.2 Nachmittägliche Gottesdienste ... 198

1.5 Zwischenbeobachtungen zur Feierform der *Bußtage* ... *199*

2 Die inhaltliche Entwicklung der Buß- und Bettage von 1750 bis 1830 ... 201
2.1 Gebete ... 201
2.1.1 Litanei ... 202
2.1.2 Kollektengebete ... 211
2.1.3 Die »gewöhnlichen Gebete«: Bußtags- und Betstundengebete wie auch offene Schuld, Absolution und Allgemeinen Kirchengebete ... 226
2.1.4 Zwischenbeobachtungen zu den Gebeten ... 244

2.2 Lieder ... 247
2.2.1 Bußtage als eigene Gesangbuchkategorie. Vier Liedbeispiele ... 252
2.2.2 Die Litanei im Lied ... 262
2.2.3 Liedklassiker der frühen Bußtage in den zeitgenössischen Gesangbüchern ... 267
2.2.4 Tatsächlich gesungen? Die Lieder am Bußtag 1829 ... 270
2.2.5 Zwischenbeobachtungen zu den Liedern ... 275

2.3 Wortverkündigung ... 277
2.3.1 Die vorgeschlagenen Predigttexte (1790 bis 1829) ... 277
2.3.2 Predigten. Vier ausgewählte Beispiele ... 282
2.3.3 Zwischenbeoachtungen zur Wortverkündigung ... 308

2.4 Zwischenbeobachtungen zum inhaltlichen Schwerpunkt ... 310

3 Bußtage zwischen Tradition und Einbuße. Obrigkeit und Bevölkerung in der Zeit von 1750 bis 1830 ... 314
3.1 Der Nutzen von Bußtagen – Das Verhältnis der Obrigkeit zu den Bußtagen ... 314

3.1.1 Die sächsische Bußtagskollekten-Kasse 315
3.1.2 Nützlichkeitsdiskussionen rund um die Terminfindung 320

3.2 Gewohntes Büßen – Bevölkerung und Bußtage 328
3.3 Zwischenbeobachtungen zum Verhältnis der Bußtage zwischen Obrigkeit und Bevölkerung 336

V Zusammenfassung 341

VI Aktuelle Perspektiven auf die Buß- und Bettage: Impulse für eine historisch informierte Praxis 355

VII Quellen- und Literaturverzeichnis 369

I Einleitung

Während tanzende Proteste in der Bevölkerung gegenüber den ›stillen Feiertagen‹ wie Karfreitag und Buß- und Bettag vermehrt zu finden sind wie bspw. auf dem Stuttgarter Schlossplatz am Karfreitag 2019, geht der Ruf nach mehr freien Tagen durch die Gesellschaft: Feiertage werden als freie Tage wahrgenommen und gefeiert. Nicht nur die Ferienzeiten in der Bundesrepublik Deutschland sollen möglichst verlängert werden, um sozial verträgliche Quartierskosten für Familien mit schulpflichtigen Kindern zu ermöglichen und die Ferienstaus auf den Autobahnen zu reduzieren, auch die Berichte über Erholung vom stressigen Alltag werden mehr. Da scheint jeder gesetzliche Feiertag ein Segen! Denn jeder Feiertag verspricht eine »Feiertags-Bulette«.[1] Feiertage sollen entspannen.

Buß- und Bettage dagegen verspannen. Sie werfen unbequeme Fragen auf, gerade weil sie nicht zum entspannten, beiläufigen Religionskonsum einladen, sondern vielmehr als permanente Kritik zur Bewegung auffordern. Begrifflich ist zwar das Beten noch als religiöse Sprachform bekannt. Was aber ist Buße? Ist überhaupt allgemein bekannt, dass Buße Umkehr zu Gott meint? Oder ist Buße das Bußgeld für Falschparken? Eine Aufforderung zur Umkehr zu Gott und zur Buße wird in der gegenwärtigen Arbeits- und Erlebnisgesellschaft nicht gerne gehört oder nicht verstanden.[2] Der Glaube an Gott und damit der göttliche Einflussbereich beschränkt sich auf die Privatsphäre der Einzelnen; religiös-fundamentalistische Ideen werden im Gegenzug als demokratiefeindlich und politisch extrem erlebt und gebrandmarkt. Religiöse Praxis wird zu einer ergänzenden Gelegenheit für erholsame Seelenpflege im Sinne von: »Tu dir was Gutes, geh in den Gottesdienst.«

Statt sich von einem göttlichen Korrektiv innerhalb einer religiösen Feierform in Frage stellen zu lassen, stellen kritische Menschen die unbequemen Fragen in Zeiten von Umwelt- und Klimaproblemen selbst und ganz öffentlich. Ein politisches und gesellschaftliches Umdenken wird vermehrt gefordert (vgl. z. B. No-Waste-Bewegung, Fridays-for-Future, Klimagipfel etc.), ist aber in dieser Form meist losgelöst von religiösen Konnotationen. Es geht um das veränderte Verhalten, das rhetorisch gefordert wird. Eine Hinwendung zu Gott ist damit

---

1 So Bommarius: Ran an die Buletten (2018).

2 Vgl. Gantke: Buße (1998), 1905.

nicht impliziert. Stattdessen sind öffentlichkeitswirksame Selbstoffenbarungen in Talkshows und politischen Inszenierungen an der Tagesordnung: Schuldige Personen und ›Sündenböcke‹ werden gesucht, Schuld und Verfehlungen bekannt, welche oft Sühne in Form von politischen Rücktritten und Entbindung von Aufgaben zur Folge haben. Darüber hinaus begegnen Menschen im beruflichen Alltag einer Feedbackkultur und der Forderung nach Kritikfähigkeit, welche die Zusammenarbeit und die arbeitenden Menschen optimieren soll. Moderne Bußen sind mit dem Wunsch nach körperlicher und innerer Reinheit, nach Lebenshilfe und Ratgebern verbunden.[3]

Krisen und Katastrophen als alle betreffenden Situationen verändern jedoch die öffentliche Wahrnehmung. Sie führen unter anderem zu einer religiösen Praxis der Hinwendung zu Gott in einer gesellschaftlichen Öffentlichkeit. So bspw. nach dem Flugzeugabsturz der Germanwings-Maschine 2015, nach dem in einem ökumenisch verantworteten Gottesdienst die Möglichkeit bestand, Schock und Trauer in einem Kontext göttlicher Gegenwart Ausdruck zu verleihen. Während solch einmalige Ereignisse mit einem einmaligen, medial übertragenen Gottesdienst öffentlich begangen werden, veränderte die Covid-19-Pandemie diese Praxis. Neben lokalen oder konfessionellen Kurzangeboten wie dem täglichen Balkonsingen zwischen 18 und 19 Uhr luden verschiedene Leiter christlicher Netzwerke zu einer deutschlandweiten Gebetsaktion für den 8. April 2020 (Karfreitag) ein: »Deutschland betet gemeinsam« von 17 bis 18.30 Uhr. Damit wurde eine Anregung des bayerischen Ministerpräsidenten aufgegriffen, der im Rahmen einer TV-Gesprächsrunde über Covid-19 den Appell an die Öffentlichkeit richtete »Wer gläubig ist, soll beten, dass es Deutschland nicht zu hart trifft«.[4] Breit unterstützt wurde dieser Gebetsaufruf aus verschiedensten kirchlichen und politischen Kreisen.[5] Über eine halbe Million Menschen nahm via Internet und Fernsehen an der Gebetsaktion teil; ein »überwältigender Erfolg«,[6] der bis Pfingsten 2020 zu wöchentlichen Onlinegebetstreffen führte.[7]

---

3 Vgl. Kratzert: Buße (2014), 34 f.

4 www.deutschlandbetetgemeinsam.de [Zugriff am 26. April 2020].

5 Dazu Triebel: Corona-Not lehrt beten (2020), 289–302, der neben dem innerchristlich-ökumenischen auch den interreligiösen Moment dieser Gebetsaktion nachzeichnet wie auch die aufschlussreichen medialen Reaktionen analysiert.

6 Pressemitteilung vom 3.4.2020 des Gebetshaus Augsburg. Da die Website umfassend umgestaltet wurde, jetzt nicht mehr unter www.deutschlandbetetgemeinsam.de zu finden, sondern nur noch über www.gerhard-pross.de/wp-content/uploads/2020/04/Pressemitteilung_Deutschland_betet_2020_0904.pdf [Zugriff am 12. April 2021]. Die Zahl der teilnehmenden Personen wurde von den Veranstaltern geschätzt.

7 Danach wurde nur noch im Vorfeld zu christlichen Hochfesten zu solchen deutschlandweiten Gebetsaktionen aufgerufen. Interessanterweise heißt die jetzige Internetseite nur noch www.deutschlandbetet.de [Zugriff am 12. April 2021], auf der auf die nächsten gemeinsamem Gebetszeiten verwiesen wird.

Der im April 2020 veröffentlichte Gebetsvorschlag beinhaltete eine ausführliche Bußsequenz, welche den Organisatoren erläuterungsbedürftig schien: »Nirgends lässt DBG [= Deutschland betet gemeinsam, AG] anklingen, dass die Schuld der Christen (oder von sonst jemand) der Grund für die Corona-Krise ist. Zum christlichen Beten gehört immer dreierlei: [d]ie Selbstkritik und Demut im Sündenbekenntnis, die Fürbitte und der Dank an Gott.«[8] Buße scheint in diesem Zusammenhang als Bestandteil des Betens selbstverständlich.

Aber der Erklärungsbedarf deutet schon an, dass der Begriff gesellschaftlich auf tarifrechtliche Sühn- und Entschuldungsleistungen festgelegt ist. Auch deswegen ist in der christlichen Gemeindepraxis die fundamentaltheologisch begründete Rede von Buße, Schuld und Sühne zum sprachlichen wie rituellen Wagnis geworden – trotz vermehrten Interesses an diesem Thema in der theologischen Forschung.

So befindet sich der Buß- und Bettag in einem multiplen Spannungsfeld. Nicht zuletzt ein Blick in die jahrhundertelangen Diskussionen um seine Abschaffung verdeutlicht dies in besonderer Weise. Eine Vielzahl von Fragen ist dabei aufgeworfen worden: In welchem Verhältnis stehen weltliches und kirchliches Bußanliegen zur Verordnung von Bußtagen? Was ist Büßen? Wer hat Schuld zu bekennen und was für Folgen hat das? Wie kann gemeinschaftliches Büßen und Beten gelingen, wenn doch das Individuum sich vor Gott verantworten muss? Kann Buße überhaupt gefeiert werden? Wie stehen gesellschaftliche Ereignisse mit dem Büßen und Beten vor Gott in Zusammenhang und was für Auswirkungen auf das Handeln haben sie? Ist Buße auf bestimmte Termine festlegbar? Wie können außerordentliche Buß- und Bettage begangen werden, wenn es gar keine besonderen Notlagen oder Krisen gibt?

1 Forschungsfelder

Drei verschiedene Forschungsfelder eröffnen sich, in welchen die protestantischen Buß- und Bettage behandelt werden können.

Zum einen wurden Feiertage in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr Gegenstand der Forschung. Dabei ist zunächst im Zuge des verstärkten praktisch-theologischen Interesses am Kirchenjahr eine Vielzahl von Einzelstudien zu verschiedenen Feier- und Sonntagen entstanden.[9] Darüber hinaus hat die Frage des kulturellen Gedächtnisses und der Erinnerungskultur,[10] haben (kirchen-)

[8] Zitiert nach Deeg: Es wird nicht mehr sein (2020), 421 f. Zurecht verweist Deeg darauf, dass die Klage fehlt.

[9] Cornehl u. a. (Hrsg.): Feste als Gegenstand (1993). Mildenberger: Israelsonntag (2004). Volkmann: Judensonntag (2002). Fechtner: Schwellenzeiten (2001). Klie: Valentin (2006). Kapust: Volkstrauertag (2004).

[10] Vgl. Fechtner / Grözinger (Hrsg.): Jubiläumskulturen (2009).

geschichtliche,[11] sozialwissenschaftliche wie frömmigkeitsgeschichtliche[12] und juristische[13] Blickwinkel diese Forschung beeinflusst. Für den Buß- und Bettag gibt es bis auf wenige Ausnahmen[14] vor allem überblicksartige Beiträge in Lexika[15] und Lehrbüchern[16]. Die Diskussionen um eine reichsweite Vereinheitlichung Ende des 19. Jahrhunderts/Anfang des 20. Jahrhunderts[17] und den Verlust des gesetzlichen Schutzes um 1995[18] führten zu einer Fülle von Beiträgen, welche in knappen Zügen die Entstehung der Bußtage in ihren sehr unterschiedlichen Buß- und Bettagstraditionen der einzelnen Landeskirchen aufnahmen, bevor sie sich mit der Diskussion um die (kirchen-)politischen Entscheidungen auseinandersetzten. Neben den unzähligen Handreichungen für

---

11 Maurer: Feste und Feiern (1991), 101–130. Schneider: Politische Festkultur (1995). Keller (Hrsg.): Feste (1994). Schellack: Nationalfeiertage (1990), 163 f. Keller: Gedächtnis (2000), 314–332.

12 Laube: Konfessionelles Gedächtnis (1999). Stambolis: Religiöse Festkultur (2000).

13 Petersen: Volkstrauertag (1998). Kaiser: Von Helden und Opfern (2010). Grube: Sonntag (2003).

14 Dabei handelt es sich um regional und konfessionell eingegrenzte Monographien unterschiedlichster Qualität. Schon 1750 verfasst der Pfarrer Schwartz für den neueingesetzten Rat zu Leipzig eine 56-seitige historische Erläuterung über die Entstehung der sächsischen Bußtage, volkstümliche Gebräuche wie liturgische Gestalt: Ders.: Das bußfertige Chur-Sachsen 1750. Dazu gehört auch Ders.: Fünffaches Register 1750. Über den preußischen Bußtag schrieb Pischon: Buß- und Bettage (1873). Für den reformierten Bußtag verfasste 1920 Rosa Schaufelberger eine Dissertation: Dies.: Des Eidgenössischen Bettages (1920).

15 Köstin: Art. Buße (1897), 586–592. Sommer: Art. Bußtage (1897), 592–594. Simons: Art. Bußtag (1909), 1494–1499. Niebergall: Art. Bußtag (1927), 1386–1388. Dienst: Art. Buß- und Bettage (1957), 1539–1541. Ders.: Art. Buß- und Bettage (1998), 1900–1903. Gantke: Art. Buße (1998), 1903–1905. Schmidt: Art. Kirchliche Buß- und Bettage (1981), 492–496. Wagner: Art. Buße (1981), 473–487. Cornehl: Art. Gottesdienst (1997), 54–85. Mühlen: Art. Buße (31986), 599–604.

16 Piper: Buß- und Bettag (1853), 29–36, beschreibt die Ursprünge und deutet die Probleme an, welche sich für die unterschiedlichen Feiern ergeben. Besonders Graff: Geschichte der Auflösung (1937) und (1939) hat die Anordnung protestantischer Bußtage in einer bemerkenswerten Untersuchung dargestellt, die bis zum heutigen Tag sämtlichen Überblickswerken und Lexikaartikeln als Grundlage dient, bspw. für Dienst, Art. Bußtag (1998). Die neueren Überblickswerke zu Festen, Feiertagen und dem Kirchenjahr wie auch Lehrbücher zur Liturgie widmen der Darstellung des Bußtages nur eine halbe bis ganze Seite, z. B. Volp: Liturgik (1992), 509 + 525. Bieritz: Kirchenjahr (^{6}2001), 181. Alt: Der christliche Kultus (1843), 585. Achelis: Lehrbuch (^{3}1911), 413–414.

17 Speziell für die sächsischen Bußtage ist hier zu nennen Blanckmeister: Die sächsischen Bußtage (1893), der den Wandel des Bußtagsverständnisses für Sachsen dokumentiert wie auch seine liturgische Gestalt. Für die vielen Überblicksartikel hier eine kleine Auswahl: Schöberlein: Schatz (1868), 881–907. Simons: Bettagsfeier (1899), 206–211. Simons: Buß- und Bettagsfeier (1907), 121–146. Klieforth: Gottesdienst-Ordnung (1861), 413–414. Ders.: Nachweis (1853), 566–570.

18 Bspw. Augustana-Hochschule/Utzschneider: Buße und Bußtage (o. J.). Haustein: Geschichte des Bußtages (1996), 27–35.

Schule und Gemeinden, welche in erster Linie praktisch-pädagogische Hilfestellung leisten wollen im Begehen und Vermitteln des Bußtages,[19] dokumentieren bspw. unter kirchengeschichtlicher Perspektive Klaus Fitschen und Reinhart Staat exemplarisch Bußtagspredigten aus 400 Jahren, welche das Verhältnis von Kirche und Staat erhellen.[20] Eine tiefere kulturhistorisch-religionssoziologische Analyse zum Wandel der christlichen Religion in der Öffentlichkeit und zu ihrer Funktion in der Gesellschaft fehlt, wie sie im Medium der Bußtagspredigten denkbar wäre. Hier setzt Maike Neumann mit ihrer umfassenden Studie zum reformierten Buß- und Bettag 2011[21] an, indem sie neben der theologischen Grundlegung und historischen Genese mit Hilfe eines homiletischen Blickwinkels die Verkündigung und die Prägekraft biblischer Bußtexte wie auch einer empirischen Untersuchung der pastoralen Praxis die Feier des Buß- und Bettages erforscht und auf seine Zukunft hin befragt. Allerdings stößt Neumanns Studie durch die Fokussierung auf die homiletische Blickrichtung und die longue durée an ihre Grenzen. Zwar betont sie selbst, dass die »intensive Auseinandersetzung mit seiner Entstehung und Entwicklung unumgänglich«[22] ist. Angesichts der Auswahl an Quellen und der Menge an Themen und Material bleibt es jedoch nicht aus, dass v. a. die biblische Grundlegung wie die Entwicklung im 20. Jahrhundert Neumanns »Re-Vision« des Bußtages prägen, während die Entstehung und Etablierung dieser protestantischen Bußtage nur in groben Strichen beschrieben werden.

Gerade die gegenseitige Beeinflussung und Zusammenarbeit der letzten Jahre zwischen der (ökumenischen) Liturgiewissenschaft und den sogenannten *ritual studies* weitet den Blick, wie bspw. die Interdisziplinarität mit Religions-, Sozial- und Kulturwissenschaften u. v. a. das Gespräch mit der Theologie neu belebt.[23] Dabei versucht die Liturgiewissenschaft das liturgische Geschehen als Ganzes in den Blick zu nehmen, indem sie ein umfassendes Verständnis des christlichen Glaubens und seiner Gestaltwerdung und das Wissen um seine Geschichte zu fördern sucht.[24] Indem andere Methoden und Quellen genutzt werden, erweitert sich die Frage- und Problemstellung. Es erscheint vor diesem Hintergrund naheliegend, dass sich die hier vorliegende Arbeit unter einem liturgiehistorischen Blickwinkel mit dem protestantischen Buß- und Bettag befasst, um anhand seiner Erscheinung als Ganzes in der Vergangenheit die gegenwärtige Praxis als eine gewordene zu begreifen und sie kritisch zu hinterfragen. Die Rekonstruktion der gottesdienstlichen Wirklichkeit des Buß- und

---

19 Marquard (Hrsg.): Buß- und Bettage (1996).
20 Fitschen / Staats (Hrsg.): Bußtagsworte (1995).
21 Neumann: Buß- und Bettag (2011).
22 Neumann: Buß- und Bettag (2011), 14.
23 Bspw. Joosten: Christkönigsfest (2002). Steinicke / Weinfurter (Hrsg.): Investitur- und Krönungsrituale (2005).
24 Kranemann: Liturgiewissenschaft (2018), 141–145. Ausführlich auch bspw. Tongeren: Zielrichtung (2009), 111–132. Vgl. Meßner: Einführung (2001), 24 f.

Bettages will nicht normativ die Gegenwart beeinflussen und eine rückwärtsgewandte Ideologie pflegen, sondern vielmehr das Heute einsichtig und begreifbar machen. In diesem liturgiewissenschaftlichen Sinne befasst sich Luca Baschera in seiner Habilitation mit der Buße im reformierten Gottesdienst.[25] Ausgehend von den unterschiedlichen Gottesdienstverständnissen, welche den schweizerischen, reformierten Gottesdienst prägen, arbeitet Baschera heraus, wie der metanoetische Kern des Gottesdienstes an verschiedenen Stellen des reformierten Gottesdienstes fungiert und die Umkehrliturgie vollzogen wird.

Dies verweist auf ein weiteres großes Themenfeld innerhalb der Theologie, in dem gerade in neuerer Zeit »Buße«, »Sünde« und »Schuld« verstärkt auch fächerübergreifend bzw. teils interdisziplinär thematisiert werden.[26] Die aktuellste fundamentaltheologische Studie speziell zur Buße stammt von Anne Helene Kratzert aus dem Jahr 2014.[27] Ihre pointierten Überlegungen führen zu sieben Bausteinen einer praktischen Theologie evangelischer Buße, die konsequent eine Umsetzung in die gegenwärtige Glaubens- und Gemeindepraxis ermöglichen. Dabei unterfüttert sie von systematischer Seite eine Bußtheologie, welche von der Praktischen Theologie[28] in den letzten Jahren verstärkt unter seelsorglicher[29] wie auch homiletischer Perspektive[30] betrachtet wird. So wird die evangelische (Privat-)Beichte v. a. durch Peter Zimmerling[31] neu dargelegt, in der das Bekenntnis zu Schuld und Versagen vor Gott eine befreiende Lebenskraft entfaltet. Im Gottesdienst scheint die Verortung eines Bußaktes und seiner tradierten Formen jedoch praktisch-theologisch umstritten. Thomas Böttrich plädiert in seiner Dissertation über die Beichte im lutherischen Gottesdienst für das Festhalten an der gemeinsamen Beichte vor dem Abendmahl und der »Offenen Schuld« im Zusammenhang mit den Fürbitten als eine angemessene

---

25 Baschera: Hinkehr zu Gott (2017).

26 Sattler: Gelebte Buße (1992). Brandt/Welker (Hrsg.): Sünde (1997). Enxing (Hrsg.): Schuld ([2]2015). Enxing (Hrsg.): Contritio (2017). Enxing/Koslowski (Hrsg.): Confessio (2018). Gräb (Hrsg.): Der menschliche Makel (2008). Härle/Preul (Hrsg.): Sünde (2008). Lasogga/Hahn (Hrsg.): Herausforderungen (2010). Hoping (Hrsg.): Unheilvolles Erbe (2009). Darüber hinaus entstanden in Bezug auf die Scham sowohl psychologische, historische wie ethnologische Untersuchungen: Bspw. Lotter: Scham (2012). Fevert: Shame (2017). Theologisch reflektiert dies Fechtner: Diskretes Christentum (2015). Huizing: Scham (2016).

27 Kratzert: Buße (2014). Damit führt sie die schon 1974 erschienene Grundlagenarbeit zur Buße von Susanne Hausammann fort und aktualisiert sie wesentlich. Hausammann: Buße (1974).

28 Merle/Moos (Hrsg.): Unbehagen (2016). Deeg u. a. (Hrsg.): Angewiesen (2012). Block/Eschmann (Hrsg.): Peccatum magnificare (2010).

29 Rentz: Schuld (2016). Scheule: Beichte und Selbstreflexion (2002).

30 Meyer-Blanck (Hrsg.): Sündenpredigt (2012). Block: Rede von Sünde (2012).

31 Zimmerling: Beichte (2014). Ders.: Studienbuch Beichte (2009). Ders.: Evangelische Beichte (2012).

Praxis.[32] Johannes Block dagegen sieht v. a. die Predigt als den geeigneten Ort, um über die Sünde zu sprechen, statt diese in der Liturgie verdeckt zu thematisieren – was vermutlich auch an seiner homiletischen Herangehensweise liegt.[33] Neben der sprachlichen Revision der liturgischen Rede von Sünde und Schuld[34] wird auch die Eliminierung der liturgischen Vergebungsbitte und Neuinterpretation von »Offener Schuld« gefordert.[35] Die im katholischen Bereich geführten Debatten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner Einführung eines gottesdienstlichen Bußaktes[36] bezüglich der Verortung in der Liturgie wie auch Häufigkeit und Gestalt gleichen den evangelischen. Konfessionsverschiedene Zugänge zu diesem fundamentaltheologischen Thema offenbaren sich allerdings bezüglich der liturgischen Buße und der Frage nach ihrer Sakramentalität bzw. ihrem Verhältnis zum Bußsakrament, der Beichte bzw. der Taufe.[37] Dank der Ergebnisse dieses Forschungsfeldes kann die Beschäftigung mit dem Buß- und Bettag auf eine theologische Grundlage aufbauen und auf eine eigene Erarbeitung außerhalb des ausgewählten Quellenmaterials verzichten.

Diese vielfältige theologische Beschäftigung mit »Buße«, »Sünde« und »Schuld« korrespondiert mit einem dritten Forschungsfeld, welches sich mit Katastrophen und Krisen beschäftigt. Den Umgang von Menschen wie Gesellschaften mit besonderen Krisensituationen betrachteten soziologische Forschungen,[38] v. a. aber beschäftigten sich damit in den letzten Jahren vermehrt Studien in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften.[39] Im Umfeld der Göttinger Historiker Manfred Jakobowski-Tiessen und Hartmut Lehmann entstanden mit systematisch vergleichender Perspektive zahlreiche Untersuchungen, die die verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen miteinander ins Gespräch bringen. Indem normierende Quellen wie u. a. Anordnungen neben Korrespondenzen und Ego-Dokumente gesetzt werden, können Krisen

---

32 Böttrich: Schuld bekennen (2008).

33 Block: Rede von der Sünde (2012), bes. 371–378.

34 Während Klessmann, »Ich armer, elender, sündiger Mensch« (2012), 163 nur die sprachliche Revision von Sündenbekenntnissen im Blick hat, geht Lachmann: Liturgische Rede (2012), 111–127 auf die »kleine Form« davon ein in Form eines Gebetes, einer Besinnung oder Confiteors.

35 So die spannende Debatte zwischen Klaus-Peter Jörns und Wolfgang Ratzmann in drei Beiträgen in: Deeg u. a. (Hrsg.): Angewiesen (2012), 129–186.

36 Vgl. Die Feier der Buße (1974). Ausführlich dazu Riß: Buße und Versöhnung (2016). Suttner (Hrsg.): Buße und Beichte (1972).

37 Stuflesser: Das vergessene Sakrament (2007), 2–38. Auch Meßner: Feiern der Umkehr (1992), 9–240. Und Ders.: Überlegungen (1996), 207–231. Rahner: Beichtprobleme (1956), 227–254, bes. 228. und Ders.: Sakrament der Buße (1967), 447–471, aber auch nochmals Kratzert: Buße (2014), bes. 249–256.

38 Z. B. Voss: Symbolische Formen (2006).

39 Jakobowski-Tiessen/Lehmann (Hrsg.): Um Himmels Willen (2003). Lehmann/Trepp (Hrsg.): Im Zeichen der Krise. (1999). Jakobowski-Tiessen (Hrsg.): Krisen des 17. Jahrhunderts (1999).

auf die Bedeutung der Religion hin untersucht werden, da »in Katastrophenzeiten die Konturen religiöser Überzeugungen deutlicher hervortreten als zu normalen Zeiten [...], denn in der Krise müssen sich bisherige Erfahrungen und tradierte Deutungen bewähren«.[40] Gerade nach Krisen unterschiedlichster Art im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit forderten die Menschen von den Experten in Sachen Religion neben tröstender Rede und Erklärungen zur Frage nach dem Warum meist auch eine »Mahnung zur sittlichen Besserung und religiösem Ernst, also [...] die Aufforderung zur Buße«.[41] Es erscheint verlockend, einen kausalen Zusammenhang zu konstruieren, welcher diese Deutungen als Schutzmechanismus vor zukünftigen, noch schlimmeren Unglücken interpretiert.[42] Untersucht wird dabei, wie kulturelle Erscheinungen (z. B. Vorstellung vom Goldenen Zeitalter und Schäferdichtung),[43] theologische Konzepte (z. B. chiliastische Vorstellungen einer friedvollen Herrschaft Christi auf Erden oder endzeitliche Prophetie)[44], religiöse Befindlichkeiten und alltägliche Verhaltensweisen[45] auf Krisen reagieren oder ein vorhandenes Krisenbewusstsein ausdrücken bzw. als solches identifiziert werden können.[46] Auch wenn diese Forschung spezifisch religiöse Texte teils theologisch stark verkürzend interpretiert, so bietet die breite Frömmigkeits- und Mentalitätsforschung[47] die Möglichkeit, weit über den theologischen Blickwinkel hinaus kulturelle Zusammenhänge zu erschließen.[48]

Bis heute führen gesellschaftliche Krisen und (Natur-)Katastrophen dazu, dass Vertreterinnen und Vertreter von Religionsgemeinschaften wie medizini-

---

40 Vgl. Jakobowski-Tiessen/Lehmann: Einleitung (2003), 10.

41 Ebd. 8.

42 Dass dies v. a. von evangelischen Pfarrern so geschah, weißt Medick: Der Dreißigjährige Krieg (2018) eindrucksvoll nach. Stellvertretend für viele weitere Forschungen seien hier zudem erwähnt Allemeyer: nimmer-sattes Feur (2010), 18. Vgl. Walter: Katastrophen (2010). Behringer: Kulturgeschichte (^{4}2009), 7 beginnt sein Buch mit dem bemerkenswerten Satz: »Bußprediger machten die Sünden der Menschen für die Klimakatastrophe der *Kleinen Eiszeit* [Kursiv im Original, AG] verantwortlich. Eine sofortige Veränderung ihres Verhaltens sollte den Zorn Gottes besänftigen und Besserung herbeiführen. Doch das Wetter besserte sich auch nicht mit der Verfolgung von Sündenböcken.«

43 Z. B. Voßkamp (Hrsg.): Schäferdichtung (1977). Oder Mähl: Idee des goldenen Zeitalters (1965), bes. 11–166.

44 Z. B. Korn: Thema des Jüngsten Tages (1957). Lehmann: Endzeiterwartung (1992), 545–554.

45 Holtz: Unsicherheit (1999), 135–157. Vertiefend dazu Dies.: Theologie und Alltag (1993).

46 Ein Bsp. ist dafür die Forschung zum Dreißigjährigen Krieg. Vgl. Krusenstjern/Medick (Hrsg.): Alltag und Katastrophe (2001).

47 Wie z. B. Dülmen: Kultur und Alltag (1990 bis 1994). Kaschuba: Ritual und Fest (1992), 240–267. Angenendt: Geschichte (^{2}2000). Lehmann: Zeitalter (1980), 105–169. Breuer (Hrsg.): Religion und Religiosität (1995). Ingen: Vanitas (1966). Schieder: Volksreligiosität (1986). Schlögl: Öffentliche Gottesverehrung (1998), 165–212.

48 So bspw. die umfängliche Arbeit von Angel: Der religiöse Mensch (1996).

sches Fachpersonal Opfer und Angehörige betreuen. Die Frage nach dem Warum wird allerdings anderen Expertinnen und Experten übertragen. Nichtsdestoweniger werden in öffentlichen Feiern – oft in kirchlichen Räumen von Verantwortlichen der Kirchen und der Politik gemeinsam gestaltet – religiöse Rituale wie Interpretationen praktiziert, die von der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verstanden und auch von ›Nichtgläubigen‹ mitbegangen werden.[49] Daneben wurden und werden säkulare Bußrituale vollzogen,[50] welche anlässlich des Gedenkens an Ereignisse rund um Kriege und Kriegsverbrechen die gesellschaftliche Öffentlichkeit bewegen – wie bspw. der Kniefall Willy Brandts in Warschau 1970 oder die Rückgabe von unrechtmäßig erworbenen Kulturgütern. Nicht nur das öffentliche Schuldbekenntnis, sondern auch die oft damit verbundenen Reparationsleistungen sollen Versöhnung ermöglichen. Diese säkularen Riten einer ›civil religion‹ kommen in die Nähe dessen, was früher in kirchlich geprägten Buß- und Bettagen Ort und Gestalt hatte. Es muss gefragt werden, ob nicht Elemente des Bußtages im Licht dieser modernen Diskussionen erneut relevant werden können und sollen, und ob die oft relativ eng kirchlich verstandene Feier des Bußtages – unabhängig von der Tatsache, ob der Tag staatlicher Feiertag ist – nicht auch heute stärker mit gesellschaftlich relevanten Fragen zu verknüpfen wäre.

2 Fragestellung und Aufbau

Der Überblick hat eine Vielfalt an Aspekten von Fragen und Forschungsfeldern in Bezug auf den Buß- und Bettag zu Tage gefördert. Die vorliegende Arbeit untersucht den Buß- und Bettag aus liturgiegeschichtlicher Perspektive, um die Feier von Buß- und Bettagen[51] und ihren Wandel in einer historischen Tiefendimension sichtbar zu machen. Es geht nicht darum, eine Geschichte des Verfalls der Bußtheologie zu erzählen oder eine Glorifizierung eines »eigentlichen« Bußtages vorzunehmen. Vielmehr sollen durch drei Schwerpunktsetzungen die liturgische Erscheinungsform der Bußtage, die inhaltlich-theologische Umset-

[49] Z. B. Gemeinsame Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der EKD (Hrsg.): Öffentliche Klage und Trauer (2005). Fechtner / Klie (Hrsg.): Riskante Liturgien (2011). Friedrichs: Dem Unbegreiflichen Sprache geben (2005). Kranemann / Benz: Trauerfeiern nach Großkatastrophen (2016). Waßweiler: Katastrophen (2019). Benz / Kranemann: Deutschland trauert (2019). Stifoss-Hanssen / Danbolt: Ritual, trauma and liturgy (2020), 76–81.

[50] Lübbe: »Ich entschuldige mich« (2003).

[51] Im Folgenden werden die Begriffe »Buß- und Bettag« und *Bußtag* verwendet. Während Buß- und Bettag bzw. Bußtag als allgemeiner Begriff für das heute zu greifende Phänomen verwendet wird, zeigt das kursiv geschriebene *Bußtag* an, dass es sich hierbei um einen analytischen Begriff für die unterschiedlichen liturgischen Formen im Untersuchungszeitraum handelt. In Anführungszeichen werden die jeweils in den Quellen verwendeten Begriffe für diese Gottesdienstformen gesetzt.

zung des liturgischen Programms wie auch die Anliegen und Motivationen der Akteure, welche Bußtage anordnen, über sie reden und an Bußtagen teilhaben, in den Fokus gerückt werden, um die sich wandelnde Feiergestalt von Buß- und Bettagen zu analysieren und Ursachen für diesen Wandel herauszufinden.

Die Arbeit beschränkt sich auf den räumlich wie auch konfessionell begrenzten Bereich des Kurfürstentums Sachsen. Da es um protestantische Buß- und Bettage geht, setzt die Untersuchung mit der Einführung der Reformation in Sachsen ein. Seit der Leipziger Teilung von 1485 umfasst das sächsische Gebiet das ernestinische Kursachsen mit Torgau als Residenzstadt und das albertinische Sachsen mit Dresden als Residenzstadt. Während im ernestinischen Kursachsen die Reformation schon 1527 eingeführt wurde, geschah dies im albertinischen Sachsen erst 1537 bzw. 1539. Obwohl beide sächsischen Territorien lutherischen Bekenntnisses waren, traten sie im Schmalkaldischen Krieg in unterschiedlichen Bündnissen gegeneinander an. Mit dem Ende des Schmalkaldischen Krieges ging mit der Herrschaft über Teile Kursachsens 1547 auch die Kurfürstenwürde von der ernestinischen auf die albertinische Linie der Wettiner über. Diese Arbeit beschäftigt sich also mit den lutherischen Buß- und Bettagen im Gebiet des lutherisch geprägten Kurfürstentums Sachsen. Dabei wird aus Quellengründen eine Konzentration auf die größeren Städte Sachsens und ihre Umkreise vorgenommen, hauptsächlich Dresden und Leipzig.

Zeitlich beschäftigt sich die Untersuchung mit dem Zeitraum von 1529 bis 1830, um die vormoderne Prägung der Bußtage bis an die Moderne heranzuführen. Die *Bußtags*geschichte spiegelt wider, was in der Geschichtswissenschaft mit Blick auf das 17. Jahrhundert – gerade in der seit den 1950er Jahren geführten Debatte um eine »Krise des 17. Jahrhunderts«[52] – als »eine Zeit umfassender Transformationen auf politischem, ökonomischem und auch kulturellen Gebiet [gesehen wird], und diese Transformationen, die zum großen Teil allerdings erst im folgenden Jahrhundert zum Tragen kamen, waren verbunden mit Krisen und krisenhaften Erscheinungen«.[53] So zeigt sich diese Transformation bspw. an der offiziellen liturgischen Quellenlage für die sächsischen Bußtage:[54] Mit der Heinrichsagende von 1539 und der Kirchenordnung von 1580 wurde das gottesdienstliche Erscheinungsbild des lutherischen Protestantismus in Sachsen geprägt. Mit der neuen Kirchenordnung von 1812 veränderte sich dieses v. a. inhaltlich grundlegend. Die Zustimmung zu dieser rationalistisch geprägten Agende schwand ab den 1830er Jahren, was zur Vorbereitung einer neuen Agende für das Königreich Sachsen (1. Auflage 1880, überarbeitete 2. Auflage 1906) führte. Dabei finden sich erst 1880 die *Bußtage* auch in der

[52] Besonders in den 1970er Jahren wurde diese Debatte ausgetragen. Diese Debatte fasst zusammen Königsberger: Krise (1982), 143–165. Auch Lehmann: Zeitalter (1980), bes. 105–169.

[53] Jakubowski-Tiessen: Krisen des 17. Jahrhunderts (1999), 8.

[54] Die genauen Beschreibungen dieser Quellen folgen in den jeweiligen Hauptkapiteln.

sächsischen Agende, obwohl sie bis dahin schon seit rund dreihundert Jahren begangen wurden. Dieses Quellenbeispiel verdeutlicht, dass die Ursachen für die Entwicklungen der (sächsischen) *Bußtage* in Anlehnung an geschichtswissenschaftliche Forschungen an zwei besonderen Nahtstellen untersucht werden müssen. So gliedert sich diese Arbeit in zwei Hauptkapitel, welche sich in ihrer zeitlichen Fokussierung unterscheiden, durch den parallelen Aufbau bezüglich der Schwerpunkte »Erscheinungsform«, »inhaltliche Umsetzung« und »Akteure« jedoch ergänzen. In einem ersten Hauptkapitel wird die Entwicklung der sächsischen *Bußtage* mit dem Fokus auf das »lange 17. Jahrhundert«[55] (1580 bis 1720) und in einem zweiten auf die »Sattelzeit«[56] (1750 bis 1830) untersucht. Auch wenn die Veränderungen der *Bußtage* in den 1830er Jahre noch lange nicht abgeschlossen waren, lassen sich – dies schon vorweg bemerkt – mehrere Entwicklungen und Problemkreise aufzeigen, wie bspw. die grundsätzliche Spannung zwischen Anlassbezogenheit und Regelmäßigkeit, zwischen politisch-gemeinschaftlicher und individueller Buße, aber auch die Ausrichtung der Bußtage oder der Adressatenkreis, welche den weiteren Verlauf der *Bußtags*geschichte geprägt haben. Die Diskussionspunkte inhaltlicher, politischer wie auch theologischer Art kehrten ab diesem Zeitpunkt regelmäßig wieder, auch wenn sich die liturgischen Ausformungen ändern.[57]

Um den Gegenstand dieser Untersuchung fassen zu können, geht die Analyse in einem ersten Schritt begriffsgeschichtlich vor.[58] Die Quellen werden daher zu-

---

[55] Lehmann: Krisen als Problem (1999), 15. Lehmann plädiert, da die Ausdehnung einer Krise nicht zeitlich fixierbar und die Fülle der Faktoren komplex sei, für die besondere Betrachtung der »Jahrzehnte des Übergangs vom expansionsorientierten 16. zum stagnierenden 17. Jahrhundert und dann erneut auf die Jahrzehnte des Übergangs vom krisengeprägten, angsterfüllten 17. zum erneut expandierenden, auch stärker zukunftsoffenen 18. Jahrhundert«, ebd. 22.

[56] Die von Reinhart Koselleck in Anlehnung an die Metapher vom »Bergsattel« beschriebene »Sattelzeit« zwischen der Spätzeit der Aufklärung und nach der Französischen Revolution, also ca. zwischen 1750 und 1850 (oder 1870), ist geprägt von politisch-gesellschaftlichen Umwälzungen, tiefgreifendem Bedeutungswandel von Schlüsselbegriffen politischen Denkens wie auch weiteren Veränderungsprozessen, bspw. der Industrialisierung und dem sozialen Wandel in der Gesellschaft. Vgl. Koselleck: Einleitung (1979), XV.

[57] Fragen wie die Säkularisierung wie auch Trennung von Staat und Kirche kamen im darauffolgenden Jahrhundert dazu. Dies thematisiert Neumann in ihrer Arbeit zum reformierten Bußtag umfassend, dazu die weitere geschichtliche Entwicklung in der Eisenacher Kirchenkonferenz und im Ersten und Zweiten Weltkrieg bis hin zur Friedensdekade. Neumann: Bußtag (2011), 166–175+326 ff. Die bundesweiten Entwicklungen gelten z. T. auch für den lutherischen Bußtag in Sachsen, wobei die DDR-spezifischen bei Neumann nicht im Blick sind. Dies müsste in einer eigenen Arbeit noch näher untersucht werden. Der ekklesiologische und kirchenrechtliche Hintergrund für den lutherischen Kontext hat jedoch ähnliche Auswirkungen, so dass auf eine intensive Beschäftigung diesbezüglich in dieser Studie verzichtet wird.

[58] Koselleck: Vergangene Zukunft (2000). Ders.: Begriffsgeschichten (2010).

nächst daraufhin untersucht, wo und in welchem Zusammenhang Begriffe wie »Buß-«, »Bet-« und »Fast-«Tag vorkommen (III.1.1). Hier zeigt sich, soviel sei der Analyse vorweggenommen, dass Gottesdienste mit der Bezeichnung »Bußtag« usw. vielfach dann anzutreffen sind, wenn eine besondere Notsituation vorlag. Daher wird neben dem begriffsgeschichtlichen Zugang auch anlassbezogen überprüft, welche Gottesdienste in Notsituationen angesetzt wurden und wie diese Gottesdienste in den Quellen bezeichnet wurden (III.1.2). Die Ergebnisse aus diesen beiden Untersuchungsschritten werden kurz vorgestellt, historische Hintergründe dargelegt und Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede herausgearbeitet. Sie ermöglichen – nachdem der Untersuchungsgegenstand dadurch greifbarer wird – dem Wandel der Buß- und Bettage im Laufe der Zeit mit Hilfe der drei oben genannten Schwerpunkte auf den Grund zu gehen.

So lenkt der erste Schnitt durch das Quellenmaterial den liturgiewissenschaftlichen Blick auf die Erscheinungsform der Buß- und Bettage in der jeweiligen Zeit (III.1 und IV.1): Ab wann und wie werden lutherische *Bußtage* gefeiert? Was ist der Grund für die Verordnung von *Bußtagen*? Welche liturgischen Formen werden als lutherische *Bußtage* gewählt? Gibt es spezielle Merkmale und Besonderheiten? Welche gottesdienstlichen Feiern beeinflussen sich, setzen sich durch? Was für gottesdienstliche Strukturen und theologische Schwerpunkte stehen dahinter? Ab wann kommt es zu einer Etablierung bestimmter Feierformen?

Mit Hilfe liturgischer Fragestellungen entsteht ein rekonstruierender Eindruck der verschiedenen Gottesdienste und ihrer Praxis an Buß- und Bettagen. Als Quellen dienen dabei Beschreibungen solcher Gottesdienste aus Chroniken, Anordnungstexten, sächsischen Agendenwerken und Kirchenordnungen wie auch aus einzeln gefundenen Abläufen solcher Gottesdienste in Kirchenarchiven. Ein besonderes Augenmerk liegt auf den Spannungen zwischen dem normativen Gehalt bspw. von Anordnungen und dem aus berichtenden Quellen zu rekonstruierenden Ablauf von *Bußtagen.*

Ein zweiter Schnitt durch das Quellenmaterial fragt nach der inhaltlichen Umsetzung des liturgischen Programms (III.2 und IV.2): Welche Glaubensinhalte und theologischen Schwerpunkte werden an lutherischen *Bußtagen* im Wandel der Zeit vermittelt? Welchen Stellenwert nehmen Buße und Beten als theologische Schwerpunkte liturgisch an *Bußtagen* ein? Was wird bußtheologisch in diesen Gottesdiensten transportiert bzw. was steht theologisch im Mittelpunkt? Welche feststehenden Texte prägen die *Bußtage?*

Hierbei hilft die Analyse von drei Quellengattungen, welche in *Bußtags*gottesdiensten inhaltliche Impulse setzen: Gebete, Lieder und Predigten. Das Hauptaugenmerk der Untersuchung liegt hier bei den außeragendarischen und agendarischen Gebeten, die in den Agenden bzw. Kirchenordnungen abgedruckt oder in den Beständen verschiedener kirchlicher Archive überliefert sind. Schon die liturgischen Formen und ihre Bezeichnungen verdeutlichen, dass das Beten ein wesentlicher Bestandteil war. Die Gebete werden nach einer

historischen Einordnung und inhaltlichen Gliederung anhand von folgenden Leitfragen untersucht:

- Bezüglich des Quellen- und Textaufbaues wird nach dem Umfang der Rede von Buße, Sünde, Schuld, Strafe gefragt: Gibt es eine Dramaturgie im Aufbau? Gibt es spezielle Bitten oder Fürbitten?

- Bezüglich des Themas »Buße« wird nach dem dahinterstehenden und vermittelten Bußverständnis gefragt: Wie wird von Schuld, Sünde, Reue und besonderer Not gesprochen? Gibt es eine (Er-)Lösung aus Not und Schuld? Wird »Buße« als solche benannt oder werden andere Begriffe und Umschreibungen dafür verwendet?

- Bezüglich des zeitgeschichtlichen Kontextes wird auf besondere zeitgeschichtliche Ereignisse im Text geachtet. Kommen solche vor? Und wenn ja: Wie begründet ein solches Ereignis die Entstehung oder Verwendung des untersuchten Textes? Wie interpretiert der untersuchte Text solche zeitgeschichtlichen Ereignisse?

- Bezüglich der »Akteure« werden die Quellen nach der Rolle und dem Stellenwert der Handelnden untersucht: Inwiefern treten Menschen als Individuum, als Volk, als versammelte Gemeinde, als geistliche und weltliche Obrigkeit hervor? Was für eine Rolle spielen sie? Was für einen Stellenwert nimmt die Rede von Gott dabei ein? Welches Gottesbild steht im Hintergrund?

- Letztlich wird bezüglich des Kasus »*Bußtag*« nach bußtagsspezifischen Inhalten im untersuchten Text gesucht: Wird der Bußtag besonders erwähnt oder interpretiert? Wenn ja, wie?

Darüber hinaus ergänzt der Blick auf einzelne Lieder die Frage nach der inhaltlichen Umsetzung. Aus im sächsischen Raum gebräuchlichen lutherischen Gesangbüchern wurden Lieder als Quellengrundlage gewählt, die entweder in ihrer Entstehungszeit mit der Herausbildung der *Bußtage* verbunden waren, besonders häufig gesungen wurden oder unter der im 18. Jahrhundert neu entstehenden Gesangbuchkategorie »Bußtage« zu finden sind. Auch der Blick auf die Wortverkündigung weitet den Blick der liturgischen Perspektive: Zum einen in Bezug auf die angeordneten Predigttexte, mit deren Hilfe theologische Schwerpunkte herausgearbeitet werden können. Zum anderen können einzelne homiletische Tiefenbohrungen am Beispiel von exemplarisch ausgesuchten Predigten vorgenommen werden. Hierbei dienen gedruckte Predigten sächsischer Kirchenpersönlichkeiten als Quellenmaterial. Bewusst knapp und zusammenfassend werden sowohl Lieder als auch Predigten mit dem oben erwähnten Analysedreischritt (historische Einordnung, inhaltliche Gliederung, Betrach-

tung anhand der Leitfragen) dargestellt, auch wenn spezifisch hymnologische bzw. homiletische Analyseformen und Fragestellen dadurch unberücksichtigt bleiben.

Die dritte Fragerichtung auf das Quellenmaterial zum sächsischen Buß- und Bettag beschäftigt sich mit den Menschen, welche diese Bußtage begehen (III.3 und IV.3). Bei den Akteuren geht es um das Anordnen von Bußtagen, das Reden über Bußtage und die Teilhabe an Bußtagen. In welcher Weise formen sie Bußtage? Wie gehen die Menschen mit diesen Bußtagen um? Gerade bei den sächsischen Bußtagen ergeben sich in Bezug auf anordnende und mitfeiernde Personen besondere Perspektiven: Wer hat zu büßen und wer ordnet es nur an? So werden die Motivationen bspw. der geistlichen bzw. weltlichen Obrigkeit untersucht. Welche Interessen haben die verschiedenen Akteure im Anordnungsgeschehen eines Bußtages? Gibt es unterschiedliche Vorstellungen und Initiativen für Bußtage? Inwiefern arbeiten geistliche und weltliche Obrigkeit zusammen bei der Anordnung von Bußtagen? Welche obrigkeitlichen Erwartungen und Vorstellungen an das, was Bußtage leisten sollen, herrschen vor? Wie verändern sich staatliche, theologische und soziale Argumentationen, um Bußtage einzuführen, zu verteidigen oder zu kritisieren?

Mit Hilfe dieser Fragerichtung wird das vorhandene Quellenmaterial wie Anordnungstexte, Korrespondenzen, Chroniken, Predigten und Kirchenordnungen erneut untersucht.

Dabei steht die Beobachtung v. a. aus der Geschichtswissenschaft in Bezug auf die politische Kultur bzw. die Kulturgeschichte der Politik im Hintergrund, dass Politik und Zeremoniell sich nicht trennen lassen.[59] Nach der Bedeutung des Buß- und Bettages als Ritual und Symbol für die Funktionsweise der Politik fragt die Kulturgeschichte der Politik. Sie untersucht »Interessen, Macht und Konflikt als kommunikativ produzierte und symbolisch repräsentierte Phänomene«.[60] Der Bußtag befindet sich im Schnittfeld zwischen Politik und Religion. Hier treten Geltungsansprüche und Interessen der verschiedenen Akteure und Gruppen deutlich hervor. Am Beispiel des Bußtages wird sichtbar, wie die geistliche und weltliche Obrigkeit sowie die Bevölkerung zueinander und zu Gott steht. Die vergleichende Analyse der Bußtage dient dazu, Entwicklungsstränge aufzuzeigen. So kann anhand des Bußtages das Verhältnis von Bevölkerung und Herrscher, Kirche und weltlicher Macht zueinander im Wandel der Zeit dargestellt werden. »Auch die anscheinend unpolitischen Feste haben also immanent politische Funktion und fungieren als Medien der Vermittlung

[59] Vgl. Cannadine: divine rites of kings (1987), 1–19, hier 19: »Politics and ceremonial are not separate subjects [...]. Ritual is not the mask of force, but is itself a type of power.«
[60] Mergel: Überlegungen (2002), 594 f. Vgl. auch dazu Stollberg-Rilinger: Kulturgeschichte (2005), 9–24.

von politischer Realität wie von Sinnzuschreibungen und politischen Ansprüchen an das jeweilige Publikum.«[61]

Der Ansatz der vorliegenden Studie ist also empirisch-historisch, indem er mit Hilfe dreier feiner liturgiehistorischer Querschnitte durch die verschiedenen Quellentypen die *Buß- und Bettage* in ihrer Entwicklung darzustellen sucht und analysiert. Dadurch leistet die Studie indirekt auch einen Beitrag für den Umgang mit den Bußtagen in der Gegenwart: Indem beschrieben wird, wie Bußtage die Themen Buße, Schuld, Sünde etc. liturgisch umgesetzt und zur Sprache gebracht und wie die unterschiedlichen Akteure darauf eingewirkt haben, können Chancen und Probleme genauer gefasst und benannt werden. Dieser Punkt stellt nach einer Gesamtzusammenfassung der Entwicklungen den Abschluss dieser Studie dar.

3 Formalia

Die Arbeit benennt in den Fußnoten die Literaturhinweise folgendermaßen: Nachname des Autors bzw. der Autorin, Kurztitel und Jahreszahl. Mit Hilfe des Literaturverzeichnisses lassen sich diese Angaben auflösen; dort sind die Kurztitel kursiv im eigentlichen Titel angegeben.

Einzig Agenden und Gesangbücher und manche Gebete haben eigene Kurztitel, welche nicht den Originaltiteln entsprechen. Vielmehr sind sie nach Art (Agende, Gesangbuch bzw. Gebet), teils mit Erscheinungsort und immer mit Erscheinungsjahr benannt. Auch die analysierten Predigten werden als Kurztitel geführt, hier allerdings nach Autor, Titel und Jahr der Predigt (nicht unbedingt identisch mit dem Erscheinungsjahr). Alle Kurztitel können mit Hilfe des Quellenverzeichnisses aufgelöst werden, in dem sie unter dem Kurztitel kursiv aufgeführt werden und die Originaltitel danach in voller Länge folgen.

Zitate sind stets wörtlich und in der jeweiligen Rechtschreibung aus der Primär- oder Sekundärquelle einschließlich der Hervorhebungen (Kursivdruck) und der in Klammern gesetzten Textstellen übernommen. Ausnahme sind die Gebet- und Liedtexte, welche in Anführungszeichen und komplett kursiv geschrieben wurden für die bessere Lesbarkeit. Eigene Hervorhebungen oder Hinzufügungen sind in eckige Klammern gesetzt und gegebenenfalls mit Initialen markiert. Fremdsprachige Textstellen bzw. Begriffe werden in der Regel – sofern es sich nicht um geläufige Termini handelt – kursiv gedruckt. Auch Besonderheiten in Druck und Satz bleiben weitgehend berücksichtigt.

[61] Berning: Königskrönungen (2008), 8.

II Wurzeln gemeinschaftlicher Buße: Bußtage, Fasttage, Prozessionen und Bittumgänge, Quatembertage

Das Phänomen von gemeinsam gefeierten Bußtagen ist weit verbreitet. Allerdings ist Buße kein »kulturneutral anwendbarer religionswissenschaftlicher Begriff«.[1] So zeigt sich schon mit Blick auf die biblische Tradition, dass in der hebräischen Bibel kein adäquates Substantiv für den Begriff »Buße« zu finden ist.[2] Erst im späteren Judentum gibt es *»Teschuba«* bzw. im NT *»Metanoia«* (μετάνοια).[3] Zwar zählt *»sub«* (שׁוּב) mit seinen über 1.000 Belegstellen im AT zu den am häufigsten verwendeten Verben, ist aber in seinem Bedeutungsspektrum so weit, dass es als ein Verb der Bewegung gelten kann.[4] In seiner religiös-theologischen Verwendung beschreibt שׁוּב das Umfeld von Buße und Umkehr: Der Begriff bezieht sich auf das Verhältnis von Gott und Mensch, das als »wenden, umwenden« und »zurückkehren« übersetzt werden kann.[5] Damit ist eine Bewegung beschrieben, die als Abkehr vom Bösen und der Sünde hin zu Gott geschieht. Diese Umkehr kann als religiöse Bewältigung einer gesellschaft-

---

1 Vgl. Gantke: Buße (1998), 1903.

2 Im Folgenden wird in groben Strichen skizziert, was andere intensiv erforscht oder pointiert dargestellt haben. So profitierte der folgende Abschnitt von den Ausführungen von Neumann: Buß- und Bettag (2011), 17–42. Tiefergehende Analysen finden sich in theologischer Hinsicht bei Hausamman: Buße (1974).

3 Sehr aufschlussreich ist Ebach: Umkehr (2007), 393–402. Ebach verdeutlicht die Unterschiede zwischen den Begriffen auch und gerade hin zum dt. Begriff »Buße« und plädiert für den Begriff »Umkehr«, um somit die Dominanz des Strafcharakters von »Buße« zu durchbrechen, ebd. 402.

4 Vgl. Fabry: שׁוּב (1993), 1121. Auch Waschke: Buße (1998), 1905.

5 Vgl. Welten: Buße (1981), 434. Ausführlich Dietrich: Umkehr (1936), 23 f. Neumann: Bußtag (2011), 17–43 gibt in ihrer biblischen Grundlegung zum Thema Buße/Umkehr einen guten Überblick über die verschiedenen unterschiedlichen Gewichtungen von Buße im AT, NT und Judentum, welche für den Bußtag relevant sind. Ihre Ausführungen vertiefen an vielen Stellen das hier nur Angerissene.

lichen Krise verstanden werden. In der Bibel lassen sich zwei Gestalten von Krisen erkennen, auf welche mit Buße reagiert wird: »Die kleine, vorübergehende Notlage und die große, nach der Art nativistischer Bewegung zu deutende politische und gesellschaftliche Krise.«[6] In der Geschichte der Buß- und Bettage zeigt sich, dass beide in unterschiedlicher Intensität eine Rolle spielen.

1 In der hebräischen Bibel

Die Prophetenüberlieferung wie auch die deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerke bieten ein facettenreiches Bild zum Thema Umkehr/Buße: Einzelne bzw. alle Menschen werden zur Verhaltensänderung aufgefordert; für den Fall der Verweigerung wird der unabwendbare Untergang angesagt. Zerstörung wie auch die Bekehrung der feindlichen Fremdvölker werden angekündigt bzw. Ausblicke in eine nähere oder fernere Heilszeit gewährt, in der Buße und entsprechende Predigt ebenso unmöglich wie unnötig sei (vgl. Jer 31,33 f.). Dabei beherrscht die Frage nach dem Verhältnis von Heils- und Gerichtsprophetie zur prophetischen Umkehrpredigt wie auch nach retrospektiver und prospektiver theologischer Perspektive die wissenschaftliche Diskussion. So kann der Umkehrruf, aus der Heilsprophetie abgeleitet, ganz aus der Verheißung heraus wie ein werbender Lockruf der Liebe die Menschen zur Umkehr einladen (vgl. z. B. Jes 44,22).[7] Die Umkehrpredigt kann auf dem Hintergrund der Gerichtsverkündigung der Propheten auch eine rückblickende Rechtfertigung Gottes darstellen (z. B. 2Kön 17,13 f.): Es hat die Möglichkeit gegeben, das Unheil zu verhindern. Dies unterblieb jedoch wissentlich. Somit ist die Predigt der Umkehr in erster Linie ein Aufweisen der Schuld. Dagegen verändert der Gedanke der Rückkehr Gottes zum Zion (besonders Deuterojesaja) auch die Bußtheologie, indem der Blick in die Zukunft geht: Gott wendet sich den Menschen erneut zu, weshalb auch das Volk bzw. der Einzelne (vgl. Ez 18) zu Gott umkehren kann. Die Predigt dient der Mahnung an die Erlösten. Noch weiter geht das Buch Jona, indem die absolute Unheilsansage des Propheten dem Willen Gottes zur Rettung dient und implizit Aufruf zur Buße ist.[8] Trotz des pluralen Bußverständnisses im AT kann ein gemeinsames, heilsgeschichtliches Ziel ausgemacht werden: Den Menschen zur Wiederaufnahme der anfänglichen Gottesbeziehung zu bewegen.

Allerdings tritt erst mit der Katastrophe von 587 v. Chr. und deren theologischer Verarbeitung das Thema Buße vermehrt in den Vordergrund. Private wie öffentliche Bußriten wie bspw. das Fasten (צוֹם) institutionalisieren sich

---

6 Lang: Umkehr/Buße (2005), 383.
7 Vgl. Bezzel: Poenitentiam Agite (2017), 11. Wolff: Umkehr (1973), 140.
8 Bezzel: Poenitentiam Agite (2017), 23.

spätestens in exilisch-nachexilischer Zeit: Für Krankheit, Tod etc. gab es analoge Bußregelungen, die innerhalb und außerhalb des Kults vollzogen werden konnten (z. B. 2Sam 12,16f., Ps 35,13), oft verbunden mit sogenannten Selbstminderungs- und Trauerriten wie das Kahlscheren oder das Tragen von Sackgewändern.[9] Mit Hilfe der teils idealtypischen Schilderungen im chronistischen Geschichtswerk lassen sich liturgische Abläufe solcher Bußversammlungen (z. B. Neh 9, Esra 9, 2Chr 20) rekonstruieren. Vor allem das Bußgebet hat eine liturgische Zentralstellung, bestehend aus Anrede und Lobpreis, Klage und Bitte. Der Heilszusage folgen Proskynese und Lobpreis. Dabei wird Gott an seine Treue bzw. seinen Bund erinnert, das bittende Volk bekennt sich schuldig und übernimmt Verantwortung für seine Taten, um Gott um Vergebung zu bitten.[10] Darüber hinaus sind Elemente wie Fasten und andere Selbstminderungsriten wie auch die Beteiligung des ganzen Volkes und einer stellvertretend für das Volk handelnden Person Teil solcher biblisch berichteten Bußfeiern.[11] Anlass zu solchen Tagen waren Kriegsbedrohung oder Naturkatastrophen, welche zwar häufig, aber unregelmäßig stattfanden. Zudem verweist Sach 8,19 darauf, dass im 4., 5., 7. und 10. Monat des Jahres regelmäßig vier feste Fasttage begangen wurden, an denen das Volk Klage und Bitte äußern konnte und Zuspruch erfuhr.[12]

2 Im Judentum

Der in Lev 16,29 ff. geschilderte Versöhnungstag Jom Kippur (siehe auch Lev 23,27 ff., Num 29,7) gilt als ein weiteres biblisch begründetes Vorbild eines kollektiven Bußtages, obwohl die Kategorie Umkehr verbunden mit dem Wort שוב dabei keine Rolle spielt. Im Hintergrund steht die priesterschriftliche Konzeption des Sühnopfers. Am Versöhnungstag bringt der Hohepriester selbst für das Volk und die Priesterschaft im Tempel das Sühnopfer dar. Alle Sünden werden dadurch gesühnt. Gott ist der Adressat des Sühnopfers, welcher das Opfer anerkennen kann und dadurch Sühne ermöglicht. Das Volk ist zwar in großer

---

[9] Waschke: Buße (1998), 1905–1906. Vorexilische Fasttage werden bspw. in 1Kön 21,9.12 und Jer 36,6–20 erwähnt. Vgl. Welten: Buße (1981), 434.

[10] Der in 2Chr 20 geschilderte Ablauf gehört zur Gattung »Klagelied des Volkes«, auch wenn der Gottesspruch in den Psalmen fehlt, aber in der Wendung zu Dank und Lobpreis vorausgesetzt wird. Die kirchlichen Bußpsalmen sind dagegen eine Zusammenstellung der Alten Kirche, welche zur Gattung »individuelles Klagelied« gehören.

[11] Die Grundelemente einer Bußfeier sind u. a. zu finden bei Oberforcher: Sühneliturgie (1992), 36. Auch Welten: Buße (1981), 434.

[12] Hinweise finden sich auch in Ri 20,26, 1Sam 7,5.6, Joel 1,13–20. Welten: Buße (1981), 434. Vgl. Schmidt: Kirchliche Buß- und Bettage (1981), 493. Ähnlich auch Dienst: Buß- und Bettage (1998), 1900.

Zahl anwesend, aber nur schweigend beteiligt, auch wenn es durch Fasten und ähnliche Selbstminderungsriten das Anliegen gegenüber Gott unterstreichen kann.[13] Im Zentrum des Ritus stehen zwei Opfertiere: Eines davon wird stellvertretend mit den Sünden des Volkes belegt und in die Wüste geschickt, das andere wird geopfert. Durch die Zerstörung des Tempels verändert sich die Feier des Jom Kippur: Es ist kein Opfer mehr möglich. An dessen Stelle treten in der Diskussion im Frühjudentum das Vollbringen guter Taten, das Tora-Studium und das Gebet. Auch ohne Opfer schafft Jom Kippur Versöhnung.[14] Ein individuelles, von jedem einzeln vor Gott gesprochenes Schuldbekenntnis ersetzt nun das hohepriesterliche, denn nun wird die Buße eines jeden Einzelnen an jedem beliebigen Ort zentrales Thema von Jom Kippur.[15] Wichtig bleibt jedoch, dass nicht das zwischenmenschliche Sühnen, sondern allein das Sühnen von Sünden gegenüber Gott an diesem Tag möglich ist (vgl. mJoma VIII,9). Um formale, inhaltsleere Bußhandlungen ohne tatsächliche Änderung des sündigen Verhaltens zu verhindern, betonen die Rabbinen den Wert des Bereuens.[16] Jährlich wird das Fasten und Büßen gesetzlich geboten und bis heute ist Jom Kippur ein Landesbußtag in Israel.

3 Im Neuen Testament

Das NT enthält keine Hinweise auf besondere Bußtage. Interessant ist jedoch, wie auf dem Hintergrund der jüdischen (Mutter-)Religion und hellenistischen Umwelt das Christentum Buße weiterentwickelt. Für Buße werden, weil sie die religiös-sittliche Änderung des menschlichen Gesamtverhaltens durch die Hinkehr zu Gott umschreibt, die beiden inhaltlich austauschbaren Begriffe επιστρέφω und μετανοέω verwendet.[17] In beiden wirkt das alttestamentliche Verständnis von שׁוּב nach. Auffallenderweise nutzen besonders die Evangelisten nicht die übliche Übersetzung der Septuaginta für שׁוּב wie z. B. επιστρέφω oder αποστρέφω, welche den Aspekt der Zuwendung zu etwas Neuem betonen und in der Regel mit »Bekehrung« gleichgesetzt werden, sondern eher μετανοέω

[13] Nur wenn sie hörten, wie der unaussprechliche Name durch den Hohenpriester ausgesprochen wurde, »fielen jene, die in seiner Nähe standen, zu Boden, und die, die weiter entfernt standen, sprachen: ›Gepriesen sei der Name seiner Majestät in Ewigkeit.‹ Aber weder die, die näher standen, noch die entfernteren bewegten sich, bis der Name verklungen war.« So Safrai: Versöhnungstag (1990), 37.

[14] Vgl. Safrai: Versöhnungstag (1990), 39. Petruchowski: Dialektik (1990), 192. Neumann: Buß- und Bettag (2011), 31.

[15] Oppenheimer: Buße (1998), 1906.

[16] Z. B. Jacobs: Buße (1981), 440.

[17] Hausammann: Buße als Umkehr (1974), 16. Vertiefend dazu Dietrich: Umkehr (1936), 221 ff.; Bertram: επιστρέφω (1964), 722–729.

(umdenken), das im hellenistischen Kontext v. a. Konversionsübergänge beschreibt.[18] Allerdings zählt μετανοέω begrifflich im NT eher zur theologischen Peripherie: Nur in der Täuferverkündigung, im lukanischen Doppelwerk, im Hebräerbrief und in der Offenbarung spielt dieser Begriff eine Rolle, wogegen er bei Paulus und Johannes nur vereinzelt auftaucht.[19]

Das Ziel der Buße besteht auch im NT darin, das durch die Sünde gestörte Verhältnis von Gott und Mensch wiederherzustellen. Nicht nur darin lässt sich an vielen Stellen eine gedankliche Kontinuität des Bußgedankens zum AT sehen. So begründet Johannes der Täufer mit dem nahen göttlichen Gericht den Ruf zur Buße. Für Johannes den Täufer ist die Umkehr die letzte und einmalige Möglichkeit, diesem eschatologischen Zorn Gottes zu entgehen. Bemerkenswert ist die Verknüpfung von Aufruf zur Buße mit einer rituellen Handlung: Nachdem der Täufer die sittliche Forderung verkündigt hat (Lk 3,10–14), versinnbildlicht das rituelle Untertauchen die Säuberung von vergangenen Sünden und bekräftigt den Entschluss des Täuflings, in Zukunft anders zu leben. Deshalb ist für Johannes den Täufer die Taufe in ihrer Einmaligkeit das Zeichen der Buße, welche den gesamten Menschen betrifft.[20] Die Buße ist für ihn keine lebenslange Reue über Fehltritte, sondern eine einmalige, alles umfassende Lebenswende. Buße und Taufe verdeutlichen die letzte von Gott geschenkte Möglichkeit zur Rettung. Dabei steht die Aktivität des Menschen, der sich vom bisherigen Lebenswandel abwendet, im Vordergrund. Hier wird der Begriff μετάνοια für das Bußthema verwendet (vgl. z. B. Mt 3,8 = Lk 3,8, Mk 1,4 = Lk 3,3b), um die Abkehr als Lebenswende darzustellen. Analog zu den Propheten ruft Johannes das ganze Volk Israel zur Buße, zu der neben einem Sündenbekenntnis (Mk 1,5) auch »Früchte, die der Buße angemessen sind« (z. B. Lk 3,8) gehören.

Jesus bezieht sich auf die johannäische Taufe (Mk 1,9–11). Die jesuanische Umkehrpredigt ist dagegen stärker von der Heilsansage der Gottesherrschaft geprägt, nicht vom Zorn Gottes und der eschatologischen Dringlichkeit. Die sich erfüllende Heilsherrschaft Gottes wird zur bedingungslosen Heilszusage für den Menschen. Das Thema Buße wird bei Jesus entfaltet, ohne das Stichwort selbst zu nennen. Dabei besteht ein Zusammenhang zwischen der Umkehrforderung und dem Entscheidungsruf, auch wenn Jesus den Umkehrgedanken von

---

[18] Vgl. Behm/Würthwein: μετανοέω, μετάνοια (1942), 985 f. Auch Merklein: μετάνοια (^{2}1992), 1022–1033.

[19] Nave: Role and Function (2002), 135 f. Vgl. Weder: Buße (1998), 1908 u. a. Bei Paulus taucht die Buße nur an eher randständigen Stellen auf: In Röm 2,4 und 2Kor 7,9.10; 12,21. Weder begründet dies folgendermaßen: »Die Zurückhaltung bei Paulus und Joh ist möglicherweise damit zu erklären, daß beide erheblich radikalere Vorstellungen von der Lebenswende haben: bei Paulus geht es um die Taufe in den Tod, um das Sterben des Alten Menschen (vgl. Röm 6), bei Joh um die Wiedergeburt (Joh 3,3.5).«

[20] Vgl. Becker: Buße (1981), 447. Weder: Buße (1998), 1908. Lang: Umkehr/Buße (2005), 387.

der Taufe löst und nicht selbst tauft.[21] Allerdings ist es weniger der Ruf zur Buße als vielmehr das Wirken Jesu, der mit aller Kraft das Leben der Menschen zum Guten wenden möchte. Während Johannes der Täufer zur Buße ruft, handelt Jesus und lässt die Menschen die radikale Wende erleben.[22] Somit ist die Umkehr nicht mehr Heilsbedingung wie beim Täufer, sondern geschieht im Glauben an das bedingungslose Heilsangebot. Umkehr ist bei Jesus Heilsgabe oder Folge.[23] Vereinzelt findet sich gerade im lukanischen Doppelwerk auch der Bußruf mit dem drohenden Gericht begründet (z. B. Lk 12,16b–20 oder Lk 13,1–5).[24]

Letztlich spiegeln die neutestamentlichen Texte eine Entwicklung der μετάνοια-Vorstellung wider: Während bei Paulus der Begriff uneinheitlich bzw. kaum verwendet wird, reflektiert Lukas diesen im Zusammenhang mit den Anfängen der christlichen Gemeinschaft durch das Wirken Jesu und der Verkündigung des frühen Christentums. Dagegen beschäftigt den Hebräerbrief und die Apokalypse (z. B. Offb 2,5.16.21 f., 3,3.19) die Frage, welcher Stellenwert der μετάνοια innerhalb einer Gemeinschaft von an Christus Glaubenden zukommt. Der Gedanke der Einmaligkeit von Buße führt für den Hebräerbrief dazu, dass vom Glauben abgefallene Personen nicht durch Buße zurück in die Gemeinschaft gelangen können (vgl. Hebr 6,4–6). Die Apokalypse dagegen reagiert auf Missstände und Fehlverhalten innerhalb der Gemeinde mit dem Bußruf.

Gemeinsam ist der im AT und NT dargestellten Buße der relationale Charakter: Die Beziehung zwischen dem Subjekt der Umkehr und Gott steht im Mittelpunkt, welche im Kern eine Hinwendung des Menschen zu Gott als Aufnahme eines gelingenden Verhältnisses darstellt. Der Ruf zur Umkehr möchte den Menschen zur Neuausrichtung seines Lebens an Gott bringen. Buße bleibt trotz Sünde und Schuld bezogen auf Gott, der aus Gnade diese Umkehr ermöglicht. Aber auch zwischenmenschliche Züge hängen mit der Buße zusammen, so dass mit ihr ein komplexes Beziehungsgeschehen beschrieben wird.[25] Denn das gestörte Verhältnis zwischen Gott und Mensch belastet und gefährdet die gesamte Gemeinschaft: Sowohl das Volk Gottes im AT wie auch die einzelnen frühchristlichen Gemeinden im NT sind betroffen. Letztlich ist eine erstmalige oder erneute Zuwendung zu Gott möglich durch Gottes Gnade und der in der

---

21 So betonen bspw. Theißen/Merz: Der historische Jesus (2001), 232–236, dass die Nähe der Gottesherrschaft nicht vom Umkehrruf getrennt werden kann. Vgl. auch Becker: Buße (1981), 448.

22 Ob dabei Jesus überhaupt zur Umkehr ruft, ist in der Forschung umstritten. Vgl. Schniewind: Freude der Buße (1974), 31. Dagegen Limbeck: Jesu Verkündigung (1973), 37. Zumindest ist unverkennbar eine christliche Rezeption der Umkehrterminologie festzustellen. »Vermutlich stellt der Umkehrgedanke im frühen Christentum ein Erbstück aus der Bewegung Johannes des Täufers dar und hat an Jesus keinen oder wenig Anhalt.« So Lang: Umkehr/Buße (2005), 387.

23 So Blank: Umkehr (1995), 239.

24 Vgl. Becker: Buße (1981), 448.

25 Neumann: μετάνοια (2017), 46.

Buße erfahrenen Vergebung bekannter Schuld. Umkehr bleibt eine gesamtbiblische Notwendigkeit.

4 Entwicklung des Bußwesens in der Alten Kirche

Bereits im NT zeichnet sich ab, was die weiterführende Diskussion der Alten Kirche prägte: Der Umgang mit Sünde und Buße innerhalb der christlichen Gemeinde. In den ersten zwei Jahrhunderten tauchte vor allem im Zusammenhang mit dem Herrenmahl die Frage nach Buße und Beichte auf: Gerade die Didache lässt vermuten, dass in manchen Gemeinden dem Herrenmahl ein Sündenbekenntnis vorausging (Did 14,1), Streitenden die Teilnahme verwehrt wurde (Did 14,2) oder im täglichen Beten des Vaterunsers Gott um Erlassen der Schuld gebeten wurde (Did 8,2).[26] Diese Bußwirkung wurde unterstützt durch Gebet, Fasten und Almosen (vgl. 2Clem 17,4).

Zum anderen aber verstärkte die Abgrenzung von der Gnosis und anderen theologischen Strömungen die Organisation der Gemeinden, was u. a. auch zu einer Gestaltung und Vereinheitlichung von Buße und Beichte führte, indem der Austausch und die Klärung strittiger Fragen erfolgte.[27] Die Gemeinden wuchsen, die Parusie verzögerte sich, Christinnen und Christen wurden verfolgt, die Taufe wurde zunehmend als Bußakt und Bekehrung verstanden, welche lebenslangen Gehorsam forderte. Wie ging man mit denen um, welche vom Glauben abgefallen waren oder gesündigt hatten, wenn die Gemeinde doch heilig und rein war? Während ein Zugang den Blick auf die sündige Einzelperson und ihr von Verlust bedrohtes Heil wirft, beschäftigt sich ein anderer Zugang aus ekklesiologischer Sicht damit, wie die Sünde der Einzelperson die gesamte Gemeinde betrifft.

4.1 Die individuelle Buße

Gelöst wurde dieses Problem ab dem 3. Jahrhundert durch die Möglichkeit der *paenitentia secunda* (»zweiten Buße«), welche nach der Taufe noch einmal Zugang zur Verzeihung gewährte.[28] Dabei führten schwere Vergehen wie bspw.

---

[26] Vgl. Campenhausen: Amt (1953), 144. Poschmann: Kirchenbuße (1928), 13. Auch Ders.: Buße (1951), 11 f. Böttrich: Schuld bekennen (2008), 26 f.

[27] Zu den Bußstreitigkeiten, vgl. Campenhausen: Amt (1953), 235. Poschmann: Paenitentia secunda (1940), 261 ff.

[28] Poschmann wählt selbst in seinem dritten Buch diese Bezeichnung als Titel »Paenitentia secunda«, zurückgreifend auf Tertullians »De paenitentia«, welcher die Buße der Taufe gegenüberstellt.

Abfall vom Glauben, Mord oder Ehebruch,[29] aber auch Unbußfertigkeit zum Ausschluss aus der Gemeinde. In der »zweiten Buße« wurde der Büßer nach einem eigentlichen Sündenbekenntnis unter vier Augen vor dem Bischof, einer *Exhomologese*,[30] in der sich der Sünder vor Gott und der Gemeinde öffentlich zu seiner Sünde bekannte, in eine verminderte Kirchengliedschaft aufgenommen, um die Bereitschaft zur Umkehr sichtbar zu machen. Je nach Schwere des Vergehens und Wahrnehmung der Besserung blieb die büßende Person unterschiedlich lang in diesem Büßerstand. Am Ende wurde in der Rekonziliation diese Person durch Gebet der Gemeinde und unter Handauflegung von Bischof und Klerus wieder in die Gemeinde aufgenommen und mit Christus versöhnt.[31] Die zweite Buße verdeutlicht einerseits, dass die Sünderin wirklich bereut, Gottes Urteil anerkennt und umkehrt, andererseits auch die »der Schuld angemessene Sühneleistung«.[32] Während die Taufe ohne Sühneleistung geschenkt wird, ist die zweite Buße mit einer Leistung verbunden. Obwohl die zweite Buße durch die vorgeschriebenen Handlungen »den Charakter einer Bußzuchtmaßnahme«[33] annimmt, so intendiert die öffentliche Buße weniger Strafe, Demütigung oder Bloßstellung des Sünders, sondern betont die Verantwortung der Gemeinde für diese Person.[34] Durch die Rekonziliation erhält die büßende Person Anteil an der sakramentalen Gnade, auch wenn sie nicht identisch ist mit der göttlichen Sündenvergebung. Zwar gehört mit ihr der Büßer wieder in die Gemeinschaft der Heiligen, die Heilsgewissheit bleibt jedoch offen.[35]

Die öffentliche Anerkennung des christlichen Glaubens, das damit verbundene rasche Wachstum der Gemeinden und die Ausbildung kirchlicher Amtsstrukturen führte in Kombination mit den theologischen Auseinandersetzungen im Umgang mit den abgefallenen Gemeindegliedern zu einer vollständigen Institutionalisierung der Kirchenbuße. Diese zunehmende Vermischung von Kirche und Gesellschaft hatte Folgen. Da die Buße nicht zu wiederholen war, schreckten viele Gläubige – parallel zur Praxis des Taufaufschubs – vor der Rekonziliation zurück. Die Angst vor einem Heilsverlust führte dazu, dass die Rekonziliation bis zum Lebensende hinausgeschoben wurde. Die bedrückende

---

29 Vgl. Poschmann: Buße (1951), 44, der beschreibt, dass es nicht einfach war, Festlegungen zu treffen, was genau schwere Vergehen seien. So nahmen rigoristische Strömungen bspw. keine Sünder oder Sünderinnen wieder auf, welche vom Glauben abgefallen waren, gemordet oder die Ehe gebrochen hatten.

30 Vgl. dazu Meßner: Exhomologese (^{3}2006), 1111.

31 Vgl. Meßner: Feiern der Umkehr (1992), 68 f. + 89 f. Exhomologesis ist nicht mehr nur ein verbaler Akt, sondern vielmehr Genugtuung durch Bußleistungen, die sündentilgende Kraft besitzen. Genugtuung wird durch die Exhomologesis bewirkt, aus ihr heraus entsteht die Reue, so Tertullian, De paenitentia, 9,2, 1871. Vgl. auch Poschmann: Buße (1951), 23 f.

32 Poschmann: Paenitentia secunda (1940), 204.

33 Neumann: Buß- und Bettag (2011), 46.

34 Poschmann: Buße (1951), 45.

35 Vgl. Hausammann: Buße (1974), 35. Poschmann: Paenitentia secunda (1940), 204.

Macht der Buße zeigte sich auch darin, dass trotz erfolgter Rekonziliation die wiederaufgenommene Büßerin weiterhin zur Buße verpflichtet war und gesellschaftlich gezeichnet wurde. Er oder sie durfte keine geistlichen Ämter übernehmen, weder heiraten noch ehelichen Verkehr haben und war untauglich für den Kriegsdienst.[36] Darüber hinaus geriet die Rolle der Gemeinde im Versöhnungsgeschehen der Rekonziliation angesichts der herausgehobenen Rolle der Amtsträger in den Hintergrund.[37] Auch wenn die Kirche an ihrer strengen Bußdisziplin und der Einmaligkeit der Buße festhielt und die Forderungen »kanonisierte«,[38] erstarrte die *paenitentia secunda* und verkam zur Krankenbuße am Sterbebett, welche in einem einzigen Ritus die Aufnahme in den Büßerstand, Gebet für die büßende Person, Rekonziliation und Kommunion feierte. War sie zuvor eine Einzelmaßnahme für den Fall schwerer Sünde, wurde sie mehr und mehr zu einer allgemeinen Frömmigkeitsübung vor dem Sterben.[39]

Mit der Aufschiebung der Buße auf dem Sterbebett kam den sühnenden Werken zu Lebzeiten eine größere Bedeutung zu.[40] So konnte sich von Irland aus die Beichte bzw. Privatbuße mit der Missionstätigkeit keltischer Mönche auf dem europäischen Kontinent verbreiten. Von ihrem Ursprung her geht sie auf seelsorgliche Kontakte zwischen Mönchen und Bevölkerung zurück. Da die nichtwiederholbare Buße dem keltischen Volk unbekannt war, verbreitete sich die unter Mönchen gepflegte regelmäßige Laienbeichte als eigenes Bußinstitut: Vor dem Mönch wurde ein Sündenbekenntnis abgelegt, woraufhin ob eines festen Sühnetarifs – für jedes Vergehen gab es eine festgelegte Strafe – eine Bußleistung zugedacht wurde.[41] Diese Bußbestimmungen finden sich seit dem 7. Jahrhundert im fränkischen Bereich in neu entstehenden Bußbüchern, welche dem Ausgleichsgedanken folgen. Dabei ist jedoch keine liturgisch geordnete Rekonziliation nach dem Ausführen der Bußleistungen vorgesehen.[42] Diese unbegrenzt wiederholbare Privatbeichte fand große Akzeptanz, weil gerade im Vergleich zur »kanonischen Buße« für schwere Sünden geradezu »milde« Bußleistungen zu erbringen waren: Bspw. gab es Fastenzeiten bis zu mehreren

---

36 So Poschmann: Kirchenbuße (1928), 58 ff. Meßner: Feiern der Umkehr (1992), 116 ff. Hausammann: Buße (1974), 37.

37 Vgl. Meßner: Feiern der Umkehr (1992), 115 f. Neumann: Buß- und Bettag (2011), 47 beschreibt, »dass die göttliche Vergebung durch das kirchlich-apostolische Amt erfolgt und nach bischöflichem Urteil auch sogenannte Todsünden wie der Abfall von Gott vergeben werden können.«

38 Zwischen dem 4. bis 6. Jh. legten verschiedene Synoden und Bußbriefe die Bußforderungen fest, weshalb auch von der »kanonischen Buße« gesprochen wird. Vgl. Poschmann: Buße (1951), 43. Meßner: Bußriten (^{3}1994), 841.

39 Poschmann: Buße (1951), 57.

40 Ebd. Meßner: Feiern der Umkehr (1992), 117 ff.

41 Vgl. Bieler: Irish Penitentials (1963). Vgl. Poschmann: Kirchenbuße im frühen Mittelalter (1930), 81. Poschmann: Buße (1951), 65 ff.

42 Vgl. Meßner: Feiern der Umkehr (1992), 164. Poschmann: Buße (1951), 71.

Jahren.[43] Auch wenn ab dem 11. Jahrhundert der Ausgleichsgedanke in den Diskussionen der Scholastik durch die sündige Gesinnung mehr und mehr verdrängt wurde, entwickelte sich die Reue zur entscheidenden Bußleistung.[44] Die Reue *(contritio)* verband sich in der Folge stark mit dem Schuldbekenntnis *(confessio).* So wurde das gesamte Bußinstitut als *confessio* bezeichnet.[45] In den folgenden Jahrhunderten machte die Praxis jedoch deutlich, dass die *paenitentia secunda* mit ihrer Unwiederholbarkeit unpraktikabel war. Durch die weit verbreitete Privatbeichte in Frage gestellt, entstand die sogenannte *paenitentia publica,* welche eine Art pragmatische Mischform der beiden Bußinstitutionen wurde, bevor spätestens ab dem 13. Jahrhundert die »zweite Buße« ganz verschwand.[46] Mit dem 4. Lateranenkonzil von 1215 stieg die private Buße in Verbindung mit dem Altarsakrament in den Rang eines Gnadenmittels der Kirche auf, welche mindestens einmal im Jahr vor dem zuständigen Priester und Bischof vollständig abzulegen war.[47]

So wird deutlich, dass die Buße bzw. die Bußinstitution als Machtinstrument der Kirche die Einzelperson und ihre Bestrafung in den Blick nimmt. Die Heilsnotwendigkeit, der sakramentale Charakter wie auch die Verfügungsgewalt durch den Klerus dienten zwar dazu, die Buße als Umkehraufruf an den einzelnen Christenmenschen zu betonen, zu Wachsamkeit und Neubesinnung anzuhalten, aber letztlich wurde der Strafcharakter der Buße betont und sie wurde ein Teil des kirchlichen Strafwesens, welches Auswirkungen auf das gesellschaftliche Leben hatte.[48] Durch die Verschmelzung von bischöflicher Gewalt mit der öffentlichen Strafgerichtsbarkeit wurde Buße zur »Pastoralmacht«[49] der abendländischen Kirchen- und Gesellschaftspraxis, mit der das Volk beherrscht wurde.[50] Die individualistische Verengung des biblischen Umkehrgedankens entschärfte die Radikalität der Buße und führte zur individualistisch geprägten Frömmigkeitspraxis, in der es um Selbstreflexion des *homo incur-*

---

43 Ohst: Buße (1999), 1914. Auch Poschmann: Buße (1951), 70. Poschmann: Kirchenbuße im frühen Mittelalter (1930), 8 ff.

44 Die scholastische Diskussion um die Frage der echten Reue, die das Kernstück der Versöhnung mit Gott sei, wird ausführlich bei Hausammann: Buße (1974), 40 f. behandelt. Auch bei Angenendt: Geschichte (^{2}2000), 632 f.

45 Poschmann: Buße (1951), 73 f. Hausammann: Buße (1974), 35.

46 Vgl. dazu Poschmann: Kirchenbuße im frühen Mittelalter (1930), 166. Hausammann: Buße (1974), 39.

47 Vgl. Lins: Buße und Beichte (^{3}2003), 326.

48 Neben den bis heute fälligen Bußkatalogen bei bestimmten Vergehen, welche im öffentlichen Recht zu finden sind, zeugen auch juristische Arbeiten davon, bspw. Soden: Confessio (2010), 40–71.

49 Vgl. Michel Foucaults Begriff der »Pastoralmacht«, welche Hermann Steinkamp für die Theologie entdeckt und nutzt, um die subtile Art der Machtausübung aufzudecken, die in der Kirche am Werk ist. Steinkamp: Sanfte Macht (1999).

50 Auch Steinkamp: Umkehr/Buße (2005), 399. Auch Lins: Buße und Beichte (^{3}2003), 324.

vatus geht. Alle satisfaktorischen Bußleistungen geschahen ausschließlich zum eigenen Seelenheil.[51]

4.2 Gemeinschaftliche Buße und Entwicklung von besonderen Tagen

Darüber hinaus fand jedoch weiterhin die gemeinschaftliche Buße durch besondere rituelle Formen wie Büßen, Fasten und Beten seit Anbeginn des Christentums Ausdruck. Wochenrhythmus und Kirchenjahr spiegelten das Christusgeschehen wider: Die wöchentlichen Fasttage wie Mittwoch und Freitag erinnerten an die Passionsereignisse, während am Sonntag die Freude und das Staunen über die Auferstehung Christi im Vordergrund standen. Diese sogenannten Stationstage dienten der inneren Einkehr und Vorbereitung.[52] In Anlehnung an die vierzig Tage, welche Jesus vor seiner Antrittspredigt in der Wüste wanderte und fastete, entstand eine vierzigtägige Fastenzeit vor Ostern *(Quadragesima)*, welche als Passionsfasten ab dem 2. Jahrhundert in Gebrauch kam.[53] Seit dem 6. Jahrhundert wurde in Frankreich ab dem 11. November in Vorbereitung auf das Weihnachtsfest *(Quadragesima Martini)* gefastet, später vier Wochen vor Weihnachten mit einem Sonntag beginnend *(Adventus)*, um durch Buße das Herz zu reinigen und zu schmücken.[54]

Unabhängig vom Kirchenjahr entstanden aus dem Anliegen, mit der Hinwendung zu Gott, mit Buße und Fasten in Unglückssituationen Hilfe zu erbitten, regionale Gottesdienstformen, welche sich mit der Ausweitung des Christentums auch an anderen Orten etablierten. So entstanden bspw. sogenannte *Rogationes* um 470 in Gallien durch Bischof Mamertus, welcher diese jährlichen Bittgänge vermutlich mit der heidnischen Vorstellung von Saat- und Wetterzauber kombinierte, so dass diese später auch *Litania minor* genannte Prozession um Abwehr von Bösem wie auch um Regen und Sonnenschein bat.[55] In Brioude (Frankenreich) veranlasste Gallus, der Bischof von Clermont, eine Bittprozession gegen die Pest des Jahres 543. In Rom entstand um 590 eine außerordentliche Bußprozession aufgrund einer Pest- und Flutkatastrophe *(Litania septiformis)*.[56] Neben den regelmäßigen Umgängen durch Fluren und Felder, bei denen Gottes Segen für Haus, Hof und Ernte erbeten wurden – wie bspw. bei der *Litania major* –, gehörten diese Bittprozessionen als »Form des Reagierens über Jahrhunderte zu den stabilsten Bestandteilen christlicher Katastrophenbewältigung« und waren

---

51 Vgl. Hausammann: Buße (1974), 61. Steinkamp: Umkehr/Buße (2005), 398.
52 Schmidt: Kirchliche Buß- und Bettage (1981), 493.
53 Piper: Buß- und Bettag (1853), 30.
54 Hall/Crehan: Fasten/Fasttage (1983), 53.
55 Heinz: Bittprozessionen (^{3}2006), 512.
56 Vgl. Angel: Der religiöse Mensch (1996), 392. Zur Litanei siehe auch III.2.2.1 Ursprünge der Litanei.

ein fester Bestandteil der christlichen Rituale in Notzeiten.[57] So verwundert es nicht, dass im Jahr 1471 der Reichstag die vorrückenden Osmanen mit einer Weisung an die Erzbischöfe und Bischöfe bekämpfen wollte, welche mit etlichen Prozessionen und Festtagen jeden Christenmenschen zum Beten »etliche Zahl Pater noster« ermutigen sollten.[58]

Jahreszeitliche Bezüge zeigen jedoch vor allem die Quatembertage – vom lateinischen *ieiunia quattuor temporum* –, welche seit dem 3. Jahrhundert als Fastenzeiten in römischen Gemeinden belegt sind. Angeblich hat Papst Callistus I. (219–223) an drei Samstagen zur Zeit der Wein-, Getreide- und Olivenernte (also im Juni, September und Dezember) ein Fasten angeordnet.[59] Im Laufe des 5. Jahrhunderts kam ein Frühjahrstermin hinzu.

Die Ursprünge der Quatember sind nicht einwandfrei geklärt. So stehen die Feiern in Zusammenhang mit dem Naturleben und Wechsel der Jahreszeiten, wie sie bspw. zum einen bei heidnisch-römischen Ernte- und Aussaattagen zu finden sind. Die römische Obrigkeit verordnete ebenso jeweils zu Beginn der Jahreszeiten besondere Sühnetage: *feriae messis* (Juni / August), *feriae vindemiales* (September) und *feriae semantinae* (Dezember).[60] Zum anderen kann ein solcher jahreszeitlicher wie erntebedingter Zusammenhang auch bei manchen alttestamentlichen Propheten (z. B. Joel 1,14 oder 2,15–24 oder Sach 8,19) gezeigt werden, so dass einige Forscher einen Einfluss dieser auf die Entwicklung der Quatember vermuten.[61]

Sicher ist jedoch, dass es zu einer christlichen Transformation von vorhandenen heidnischen oder jüdischen Naturfesten kam.[62] Die vier hervorgehobenen Quatembertage an der Schwelle zum Frühjahr, Sommer, Herbst und Winter wurden ab Mitte des 5. Jahrhunderts in Anlehnung an die Heilige Woche mit drei Fasttagen (Mittwoch, Freitag und Samstag) gefeiert, so dass eine Quatemberwoche entstand. Der Vigilgottesdienst in der Nacht von Samstag auf Sonntag diente ab dem 6. Jahrhundert bevorzugt der Priesterweihe. Seit dem Mittelalter ist die vormals stadtrömische Liturgie v. a. durch Bonifatius als Einheitsliturgie für das Frankenreich auch diesseits der Alpen zu finden – und somit auch die Quatember. Durch die Verbindung mit germanischen Mythologien und Volksfrömmigkeit bestimmten von nun an die agrarischen und unheilabwendenden

---

57 Angel: Der religiöse Mensch (1996), 393.

58 Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede 1747 / 1967, 240.

59 Duchesne: Liber pontificalis (1884), 141. Allerdings wird die Echtheit dieser Quelle bezweifelt. Fischer: Quatember (1914), 19 kommt aber zu dem Schluss, dass »Callistus drei Fastenzeiten« bestimmt hat. Erstes sicheres Zeugnis für die Quatember sind die Predigten Leos I. (440–461), vgl. Maur: Feiern (1983), 54.

60 Morin: Quatre-Temps (1897), 337–346. Fischer: Quatember (1914), 27.

61 Jungmann: Gebetsordnung (1953), 215–219. So auch Piper: Buß- und Bettag (1853), 30. Kunze: Die gottesdienstliche Zeit (1954), 467. Dagegen wendet sich vehement bspw. Fischer: Quatember (1914), 8.

62 So u. a. Alt: Der christliche Cultus (^{2}1860), 126. Heinz: Sondergottesdienste (1986), 227. Auch Adam: Kirchenjahr (^{5}1989), 154–159.

Gesichtspunkte die Quatember.[63] Auch das Stationsfasten wurde ab der Synode in Mainz 813 mit den Quatember kombiniert und den örtlichen, nichtrömischen Gegebenheiten angepasst: So zogen an den Fast- und Stationstagen der Quatemberwoche die Gemeinden aus den Dörfern und Gehöften in kleinen Prozessionen zur Mutterkirche, in der diese Sternwallfahrt mit einer Messe beendet wurde. Dies entwickelte sich nach und nach zum Flurumgang, durch welchen gleichsam alle unheilstiftenden Mächte mit Hilfe solch öffentlichen Gemeindegebets abgehalten werden sollten.[64] In diesem Zusammenhang wurde meist auch ein Litaneigebet gesungen. Neben dem gemeinschaftlichen Gebet und dem Fasten galt auch das Almosengeben bzw. die Armenspende als probates Mittel im geistlichen Kampf. Während von kirchlicher Seite die Quatember als besondere Fast- und Bußzeiten zur religiösen Erneuerung gepflegt wurden, verband die Volksfrömmigkeit mit den Quatembertagen vielmehr die Sorge um Mensch, Haus, Vieh und guten Ertrag der Äcker wie auch die Fürbitte für die Verstorbenen.[65] Die Quatembertermine wurden ob ihrer jahreszeitlichen Verortung zu hilfreichen Merkposten und prägten nicht nur das kirchliche,[66] sondern auch das bürgerliche und geschäftliche Leben. So entstand das »Quartal«,[67] an welchem Gehälter bezahlt oder Steuern erhoben wurden.[68] Gerade die sächsische »Quatembersteuer« wurde dafür bekannt. Die Landstände bewilligten auf dem Ausschusstag 1646 eine Kopf- und Gewerbesteuer, welche ab 1716 bis 1843 als

---

63 Vgl. Fischer: Quatember (1914), 183–267, der viele Bsp. dafür schildert.

64 Vgl. Heinz: Sondergottesdienste (1986), 228. Auch Fischer: Quatember (1914), 250–267. Dieser konstatiert: »Die Q[uatember] sind weder eine Entwicklung aus dem Stationsfasten noch ein Ersatz dafür, wohl aber bewegen sie sich ihrer äußeren Form nach zum Teil (Mi und Fr) vollkommen im Rahmen des Stationsfastens. Die Q haben somit das Stationsfasten keineswegs verdrängt, sondern in seinen liturgischen Grundformen bis auf späte Jahrhunderte erhalten.« Ebd., 23.

65 So schildert Fischer: Quatember (1914), 195–267 neben dem Zusammenhang mit dem Totenkult und der Armenfürsorge auch die mythologischen Deutungen, welche mit den Quatembertagen in Verbindung gebracht werden. Auch Heinz: Sondergottesdienste (1986), 233.

66 813 wurden die Quatembertage erstmals fixiert auf die erste Märzwoche, zweite Juni-, dritte September- und letzte Woche vor Weihnachten. Vgl. Pischon: Buß- und Bettage (1873), 12. 1078 werden die Quatember kanonisiert und auf die erste Passionswoche, Woche nach Pfingsten, Woche nach Kreuzerhöhung am 14. September und dritte Adventswoche fixiert. Vgl. Schmidt: Kirchliche Buß- und Bettage (1981), 493. Die in der heutigen katholischen Kirche geltende Quatemberfestlegung wurde nach dem 2. Vatikanischen Konzil regional geregelt. Die deutsche Bischofskonferenz legte die erste Woche der Passionszeit, die Woche vor Pfingsten, die erste Oktoberwoche und die erste Adventswoche fest. Vgl. Becker-Huberti: Feiern (2001), 366.

67 Vgl. Grimm/Grimm (Hrsg.): Quatember (1889), 2332.

68 Vgl. Fischer: Quatember (1914), 240: »Es möchte aber doch vielleicht auch mit ihrer ehemaligen Bedeutung als kirchlicher Zehntszeiten zusammenhängen, daß sie Termine für alle Arten von Geldgeschäften wurden. Bis in die Neuzeit herein fand an den Q z. B. die Auszahlung der Gehälter statt.«

umgewandelte Grundsteuer erhoben wurde. Diese »Pfennig- und Quatembersteuer« wurde im 17. Jahrhundert so häufig, dass der Begriff »Quatember« letztlich synonym für »Steuer« verwendet wurde,[69] obwohl die Quatembertage nachweislich seit 1580 nicht mehr im lutherischen Sachsen begangen wurden.[70] Letzteres steht sicherlich auch mit der Kritik Luthers an den Quatembertagen in Zusammenhang. Er argumentierte, dass Gott statt des Fastens, Verdienstes und Werkens, wie Luther sie in den Quatembertagen sah, lieber ein Fest wolle.[71] So lehnte Luther das Fasten dann ab, wenn es als Gnadenmittel dienen oder allen Untergebenen als Kirchengebot gegen alle christliche Freiheit auferlegt werden sollte. Dagegen konnte er das Fasten – wenn es außerhalb des theologischen Systems vorkam – als disziplinarisches oder von der Obrigkeit als pädagogisch verwendetes Mittel gutheißen.[72]

Zwar ist eine gewisse Anlehnung der protestantischen *Buß- und Bettage* an die Quatembertage nicht zu übersehen: So ist die Verwendung der Litanei, die Verbindung mit Fastenaufforderungen wie auch apotropäischen Vorstellungen, die gehäufte terminliche Festlegung auf einen Stationstag und die Kombination mit einer Kollekte für die Armenfürsorge offensichtlich. Gerade weil die *Buß- und Bettage* in vielen Regionen vierteljährlich verordnet wurden, verweisen viele Beiträge auf eine Fortführung der vorreformatorischen Quatembertradition.[73] Allerdings ist dies für die reformierten Bußtage, welche stärker Katechese- und Bettage sind, nahezulegen,[74] nicht jedoch für die sächsischen *Buß- und Bettage*[75] – wie sich im Laufe dieser Arbeit noch zeigen wird. Weder die Ver-

---

[69] Vgl. Fischer: Quatember (1914), 248. Lorenz: Grimma (1856), 347. Klingner: Sammlungen (1749), 236. Benseler: Geschichte (1843), 1040 + 1046 + 1048 + 1122 + 1142 + 1148 + 1152 + 1229. So wurde bspw. 1708 eine »Pfennig- und Quatembersteuer« für das Königreich Sachsen erhoben, vgl. Verzeichnüs derer Pfennig- und Quatember-Steuern, Dresden 1708. In den sächsischen Bibliotheken wie bspw. der Landesbibliothek Dresden sind noch zu vielen anderen Jahren solche Verzeichnisse zu finden. Ebenso wurden die im »Leipziger Creyßes Land-Tranck- und Quatember-Steuer« erhoben.

[70] Zwar wurde nach der Einführung der Reformation in Sachsen die Quatembertradition in der sächsischen Kirchenordnung von Justus Jonas aufgenommen, vgl. Sehling: EKO I,1 (1902), 272. Aber schon in der Kirchenordnung von 1580 schwinden die Hinweise auf die Quatember.

[71] Luther: Sacharja ausgelegt. 1527, in: WA 23 (1901), 606.

[72] Vgl. Fischer: Quatember (1914), 177.

[73] Heinz: Sondergottesdienste (1986), 229. Fischer: Quatember (1914), 182: Die »Anlehnung der Bußtage an die Q [erg. ist] nicht so offensichtlich als die der erwähnten Katechese- und Bettage, aber immerhin klar genug um vom vorurteilsfreien Beobachter erkannt zu werden.« Bieritz: Kirchenjahr (^{6}2001), 181. Kunze: Zeit (1954), 528 beschreibt, dass die Reformation zu verwirklichen suchte, was im Katholizismus die Quatember sind. Auch Volp: Liturgik (1992), 525.

[74] Fischer: Quatember (1914), 182.

[75] Auch wenn angeblich 1822 ein Versuch der Belebung der Quatembertage als frommes Ansinnen unternommen wurde, weshalb drei Bußtage übers Jahr verteilt wurden, so von Thomas: Abwechslungsreiche Geschichte (1994), 7 behauptet. Leider verzichtet