

⁸ M. Meslin, *Le phénomène religieux populaire*: B. Lacroix u. P. Boglioni, *Les religions populaires* (Québec 1972).

⁹ Entwickelt findet sich diese Phänomenologie in L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico* (Madrid 1976).

¹⁰ R. Pannet, *Le catholicisme populaire* (Paris 1974).

¹¹ M. Eliade, *Fragments d'un Journal* (Paris 1973) 425, 499.

¹² A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale* (Turin 1950) 215. Siehe auch ders., *Quaderni del carcere*.

¹³ F. Cardini, *I Giorni del sacro* (Novara 1983).

¹⁴ V. Lanternari, *La religion populaire*: ASCSR 53 (1982) 121–143.

¹⁵ J.J. Tamayo, *Comunidades cristianas populares* (Salamanca 1981).

Aus dem Spanischen übers. von Victoria M. Drasen-Segers

LUIS MALDONADO

1930 in Madrid geboren. 1954 zum Priester ordiniert. Studierte Philosophie an den Universitäten Comillas und Freiburg i.Br., Theologie an den Universitäten Salamanca und Innsbruck, wo er bei Karl Rahner zum Doktor der Theologie promovierte. Derzeit Professor an der Päpstlichen Universität Salamanca und Direktor des Instituto Superior de Pastoral an dieser Universität. Veröffentlichungen: *La nueva secularidad* (Barcelona 1968); *La secularización de la liturgia* (Madrid 1970); *La violencia de lo sagrado* (Salamanca 1974); *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico* (Madrid 1976); *Génesis del Catolicismo popular* (Madrid 1979); *Introducción en la Religiosidad popular* (Santander 1985). Anschrift: Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto Superior de Pastoral, Avda. Juan XXIII, 3, Madrid - 28040, Spanien.

Jean Delumeau

Offizielle Religion und Volksreligion in Frankreich zur Zeit der Reformation und der Gegenreformation

Die vielfachen in diesen letzten Jahren über das Thema «Volksreligion» veranstalteten Debatten haben die Geschichte der Christianisierung ganz bedeutend aufgehellt¹. Sie haben in erster Linie zu einem ausgeglicheneren Urteil über das religiöse Verhalten der Massen in Vergangenheit und Gegenwart geführt. Denn man war doch vorher, so schreibt A. Vauchez, in den meisten Fällen «geneigt, die mittelalterliche Religion nach dem Maß eines nachtridentinischen Katholizismus zu messen»². Im gleichen Sinn bemerkt D. Julia: «Die in der modernen und gegenwärtigen Epoche vollzogene Beschränkung der Kirche auf ihre Priesterschaft hatte im religiösen Bereich allmählich zu einer neuen Sprechweise geführt. Einerseits (bezog sich) die verkündete Lehre immer weniger auf eine spirituelle Erfahrung

oder auf das wirkliche Leben der Gläubigen als solche, sondern verwandelte sich in die dem Klerus eigene Ideologie; andererseits (kontrollierte) eine zunehmend veramtlichte Verwaltung die Kultpraxis durch eine systematische Ausschaltung des sogenannten «Abergläubischen» und eine sich auswachsende disziplinarische Überwachung.»³

Die Historiker waren unbewußt Opfer einer klerikalen Ideologie geworden. Das behauptet auch N. Davis: «Die Historiker der Volksreligion in Europa handelten so, als bestehe ihre Hauptaufgabe darin, die Spreu vom Weizen zu trennen. (...) Sie unterschieden wahrhaft religiösen Glauben, wahrhaft religiöse Praxis von Aberglauben und/oder Magie.»⁴ Bei dieser Neubewertung der Massenreligion haben in letzter Zeit Historiker und Soziologen Hand in Hand gearbeitet. M. Mollet erinnert an die Aussage L. Febvres hinsichtlich des Alltags der Christen im 15. und 16. Jahrhundert: «Verächtlich erklären: das waren nur Praktiken, das ist geradezu ein Ulk.»⁵

A. Vauchez, den ich bereits zitierte, stellt eine Frage, darin schon die Antwort mitschwingt: «Verliert das Christentum seine Glaubwürdigkeit, wenn es volkstümlich wird?»⁶ Ebenso betont R. Manselli «die übernatürliche Dimension

der Volksreligion»⁷. Auf Seiten der Soziologen erklärt Pater Bonnet, es glaube heute niemand mehr, volkstümlich sei gleichbedeutend mit «primitiv» oder «degeneriert» oder die Volksreligion sei weniger orthodox als die der Eliten⁸. Und der Pater schreibt den gewichtigen Satz: «Keine Elite ohne Volksmasse, kein Klerus ohne Volk.»⁹ Das führt uns zu dem für Vergangenheit und Gegenwart gleichermaßen gültigen Schluß: Die amtliche, lehrhafte und die volkstümliche Form des Christentums sind voneinander weder getrennt noch unabhängig. Darum schlägt G. Duby vor, einmal zu bedenken, «was das Christentum des 14. Jahrhunderts aus dem spontanen religiösen Verhalten des Volkes zu einer Zeit übernommen habe, als die Führenden der Kirche unter dem Einfluß der dominikanischen und franziskanischen Prediger den Volksmassen nahekommen wollten. Sie mußten damals aus der Volkskultur eine gewisse Anzahl von Themen und Darstellungen schöpfen und sie in ein ideologisches Gefüge einbauen, das in seinen Ausdrucksformen rein aristokratisch geblieben war.»¹⁰ Alle diese Stellungnahmen führen konzentrisch zur Aufhellung einer Massenspiritualität, die sich wesentlich auf die Gemeinschaftspraktiken (Gesänge, Prozessionen, Wallfahrten) stützte und eher durch die Liturgie - dies vor allem im byzantinischen Raum - als durch die Katechese gestaltet wurde. Während die Eliten dazu neigen, die Religion begrifflich zu fassen, werden deren Wahrheiten durch jene Volkselemente, denen der Zugang zur Schriftzivilisation verwehrt ist, «subjektiv aufgenommen»¹¹.

Das sind auf jeden Fall wesentliche Unterlagen für eine seit mehreren Jahren schon einsetzende Aufwertung des früher gern verächtlich als Religion der «Bauern» oder als Parareligion (so Philippe Ariès) bezeichneten Ausdrucks des christlichen Glaubens. Die «parareligiösen Menschen» sind nicht mehr die «Vergessenen der Geschichte»¹².

Diese Neueinschätzung führte zur Einsicht in ein magisches Verhalten der Christen, das in einer vorindustriellen Zivilisation unvermeidlich war. Auch darin sind sich Historiker und Soziologen heute weitgehend einig. A. Vauchez stellt im «volkstümlichen Christentum des 13. und 14. Jahrhunderts (...) eine Gesamtheit von Praktiken (fest), die allen Religionen gemeinsam ist und die man in allen traditionellen Zivilisationen wiederfindet»¹³. Gieysztor unterstreicht «das Ineinander von christlich Magischem und heidnisch

Magischem in einer einzigen Struktur, die eine tiefe Osmose mit dem gefilterten Inhalt der gelehrten Kultur eingeht und die sowohl die verkündigte und gelebte Religion in sich schließt als auch den folkloristischen Hintergrund, aus dem sehr weit zurückreichende und immer noch lebendige religiöse Praktiken hervordringen»¹⁴. Gieysztor fügt hinzu, in Böhmen und Polen sei das magische Verhalten nicht allein ein Erbe der heidnischen slavischen Antike gewesen, sondern solches Verhalten sei auch vom Missionsklerus ganz frisch importiert worden; er nennt zur Stütze seiner Behauptung «Heiligenleben, Beispielsammlungen und Wunderberichte».

Im gesamten katholischen Europa bestanden bis in eine jüngste Zeit herein «Ritualbücher» mit zahlreichen Segnungen zum Schutz sowohl des Ehebettes wie der Ernte und des Brunnenwassers, mit Exorzismus zur Beruhigung des Gewitters und zur Vertreibung der Wölfe und aller schädlichen Tiere. Im Jahre 1663 befiehlt ein Kapitelsvikar von Perpignan (während der Sedisvakanz im Bischofsamt dieser Diözese) allen Pfarrern seines Sprengels unter Strafe, ihre Pfarrei in der Zeit der Gewitter nicht zu verlassen, damit sie jederzeit da sind, wenn die Gläubigen kommen und bitten, gegen Blitz und Donner die Glocken zu läuten und den gewitterschwarzen Himmel zu beschwören¹⁵. Ebenso wird im Böhmen des 16. und im Deutschland des 17. Jahrhunderts unter dem offensichtlichen Druck der Bevölkerung in den protestantischen Gesangbüchern an jenen Kirchenliedern festgehalten, die Gott gegen Unwetter und andere Naturkatastrophen anflehen¹⁶. Diese Tatsachen wurzeln in einer vorindustriellen Gesinnung. Man konnte früher nur sehr schwer und oft gar nicht darauf verzichten, die natürlichen Phänomene mit Hilfe von Rezepten in den Griff zu bekommen, denen wir heute jeden Bezug zu den Naturgesetzen absprechen. Daher die Feststellung Ph. Joutards hinsichtlich der südfranzösischen Cévennen im Anschluß an eine kürzlich vollzogene Umfrage: «Die magischen Religionspraktiken scheinen in protestantischen Ländern ebenso vielfältig wie in katholischen. Das geht von den mehr oder weniger satanischen Phantasiewesen bis zu den Phänomenen des «bösen Blicks» und der Beschwörung.»¹⁷ Warum sollten, so fragt daher der Soziologe R. Luneau, geoffenbarte Religionen und ländliche Traditionen unvereinbar sein?

Es zeigt sich also, daß das Christentum allmählich in Strukturen hineinwuchs, die schon

lange vor ihm entstanden waren. Darum müssen wir die Chronologie der Christianisierung etwas genauer unter die Lupe nehmen. Diesbezüglich schrieb R. Manselli: «Die Geschichte des christlichen Lebens im Abendland (war) kein Triumphzug, vielmehr ein langsames und mühevolleres Eindringen in die Gewissen der Gläubigen.»¹⁸ Es ist hinsichtlich des Mittelalters nicht mehr möglich, das, was laut offizieller Erklärung zur Christenheit gezählt wird, und wirkliche Christianisierung gleichzustellen. Die Forscher des Mittelalters betonen die Tatsache, daß sich im beginnenden 13. Jahrhundert mit dem Entstehen der Bettelorden (und dem parallel dazu verlaufenden Aufschwung der Volkspredigt) und gleichzeitig der strengeren Organisation des religiösen Lebens, die das IV. Laterankonzil (1215) durchzusetzen sich bemühte, eine Wende vollzog. Das Christentum wurde fortan zur Volksreligion und war nicht mehr nur Sache einiger Eliten, wie das anscheinend vorher der Fall gewesen war. Auf diese Sachlage haben Ch. de la Roncière für den florentiner *contado* vor 1348¹⁹, A. Gięsztor für das mittelalterliche Polen des 14. und 15. Jahrhunderts²⁰, Fr. Rapp für das Deutschland der gleichen Epoche²¹ und mit ihnen G. Duby²² und M. Mollat²³ auf breiterer Ebene nachdrücklich hingewiesen.

Folgt aus den oben dargelegten Argumenten und Überlegungen, daß spätestens im ausgehenden Mittelalter Christenheit und Christianisierung praktisch dasselbe bedeutet haben?

Oder soll man im Gegenteil mit J.-Cl. Schmitt, der auf den Konflikt der Kulturen und deren jeweiliges Funktionieren abhebt, der Meinung sein, daß «die Kirche höchstens teilweise eine Folklore verchristlicht hat, die erst mit der Produktionsweise verschwand, zu der sie gehörte»²⁴?

E. Le Roy Ladurie²⁵ stellt in seinem Buch «Montaillou» fest, daß die Bauern des Sabarthàs mindestens vom Hörensagen her das Vaterunser kennen, über die eucharistische Wesensverwandlung und die Existenz der Jungfrau Maria Bescheid wissen und in einem gewissen Maße das kirchliche Fasten beobachten. Vor allem zeigt sich, daß ihr Christentum zwar sicher «schwerfällig», aber doch wirklich «auf Heil, Loskauf und Sündenvergebung» ausgerichtet ist und «die Hochschätzung der sakramentalen Lossprechung einschließt». Von daher in ihren Augen der heilschaffende Wert der Beichte *ante mortem* als «gemeinsamer Nenner» des ganzen Glaubens

dieser Gegend. Nach diesen Klarstellungen verhehlt sich Le Roy jedoch nicht, daß die konkrete religiöse Lage in Wirklichkeit sehr viel komplexer ist. «Das Kreuz bedeutet (für die Leute des Sabarthès) meistens nicht mehr als ein leeres Zeichen, das man kaum mit dem Gekreuzigten in Verbindung bringt.» Die Messe wird als eine «mechanische Praxis» erlebt. «Der leidende Jesus ist weder Gegenstand eifriger Andacht noch Brennpunkt einer Erfahrung des eigenen Christseins.» Le Roy Ladurie erwähnt noch das «folkloristische Prestige» der Taufe; er meint, die Folklore der Grafschaft Foix (zum Beispiel) sei «wenig christlich (und) ziemlich paganisierend»; von vielen Bewohnern des Languedoc behauptet er, sie seien «eine Art heidnisch-biblisches Synkretismus» gewohnt. Anderswo ist die Rede von einer unter den abschätzig «Bauern» genannten Menschen «ziemlich verbreiteten Glaubenslosigkeit».

Wir stehen damit einem weniger verchristlichten Sabarthès gegenüber, als es zuvor den Anschein hatte. Solche Feststellung ist kein Werturteil. Sie schafft eine sprachliche Unterscheidung, mit der sich arbeiten läßt. Selbst auf dem Boden der Christenheit waren und sind nämlich «religiös» und «christlich» nicht unbedingt immer gleichbedeutend. Das gilt für die Albigenser von einst wie für gewisse derzeitige mexikanische und afro-brasilianische Kulte.

Die Frage nach den Grenzen der Christianisierung muß also auf alle Geschichtsepochen ausgedehnt werden, vor allem aber auf jene, die der Reformation unmittelbar vorausging. Wie oben bereits erwähnt, haben die jüngsten Untersuchungen mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß das Christentum zwischen 1200 und 1500 über die Kreise einer klerikalen Aristokratie hinausgriff und zum gelebten Glauben einer wachsenden Zahl von Laien wurde, so sehr, daß mehrere aus ihren Reihen, wie etwa Calvin, nicht zögerten, das religiöse Leben ihrer Zeitgenossen selber in die Hand zu nehmen. Es besteht auch kein Zweifel mehr darüber, daß die Christianisierung zunehmend von den Städten auf das Land übergriff und die gemalten und geschnitzten oder in Stein gehauenen Darstellungen mehr und mehr eine religiöse Unterweisung begünstigten, die in erster Linie die Sünde, den Tod, das Gericht, das Leiden Christi, die Fürsprache der Jungfrau Maria, die Ablässe usw. betonte.

Doch ist zu fragen: Besitzen wir genügend Beweise, um die massive Christianisierung auf

dem Land zu jener Zeit behaupten zu können, das heißt eine Mindestkenntnis der Lehre und der Ethik des Christentums? Verweist uns die zur Verfügung stehende Dokumentation nicht notgedrungen vor allem an die Städte? Was wissen wir denn in den meisten Fällen Genaueres über das religiöse Leben auf dem Land, wo doch der weitaus größte Teil der Bevölkerung lebte?

Wenn die Predigertätigkeit der Bettelorden im städtischen Milieu entscheidend war, so auf dem Land zweifellos sehr viel weniger einheitlich und beständig. H. Martin schreibt in bezug auf die Bretagne des 13. bis 15. Jahrhunderts: «Wir besitzen zu wenige Elemente, um das Vordringen der Ordensleute im ländlichen Milieu abschätzen zu können. Der Großteil der Landbevölkerung kam nur ab und zu mit den bettelnden Mönchen, den Predigern und den Ablaßverkäufern in Berührung.»²⁶ Traf das nicht auch anderswo zu?

Darf man andererseits so ohne weiteres die zahllosen katholischen und protestantischen Texte des 16. und 17. Jahrhunderts beiseite schieben, die von verschiedenen Gebieten Europas als dem innereuropäischen Missionsland sprechen? Der zu einem überkonfessionellen stereotypen Begriff gewordene Ausdruck «Innere Mission» betrifft sowohl Süditalien²⁷ als auch das Dauphiné²⁸ und die Britischen Inseln (Wales, Lancashire, Yorkshire, Schottland, Devonshire²⁹ usw.) – eine allerdings recht unvollständige Liste. Man wird entgegenhalten, wir würden damit in die Religion der Kleriker zurückfallen, die von ihrem Wissen und ihrem religiösen Hochsitz herunter ihre Zeitgenossen hart beurteilen. Sicher! Aber warum sollen wir unsererseits durch ein gleichsinniges psychologisches Vorgehen von unserem eigenen Wissen her das Zeugnis der katholischen und protestantischen Männer der Kirche in Bausch und Bogen verwerfen, nur weil sie einer führenden Kultur angehörten? Mit Recht schreibt Michel Vovelle: «Die Reformatoren aller Schattierungen haben sich im 16. Jahrhundert nicht nur mit einem Schattengebilde (das heißt einer schlecht christianisierten Volksreligion) herumgeschlagen.»³⁰

Wenn wir andererseits so viele Dokumente über die «religiöse Unkenntnis» von einst lesen, dürfen wir da vergessen, daß sich das Christentum auf ein Buch gründet und daß dieses Buch eine Offenbarung und zugleich ein Vorbild anbietet, nämlich Jesus? Ganz gewiß können diese Offenbarung und dieses Vorbild sehr wohl auf-

genommen und zu eigen gemacht werden auf dem Weg über eine mündliche Überlieferung und eine ikonographische und liturgische Unterweisung, zu denen auch die ungebildete Mutter des französischen Dichters Villon (1431 – nach 1463) Zugang hatte. Aber ich glaube, hinter den wiederholten Klagen der Kirchenmänner entdecken zu müssen, daß das christliche Gedächtnis in einer gewissen Anzahl vor allem ländlicher Sektoren schlecht funktionierte und zu bedeutenden Schrumpfung von Botschaft und Vorbild führte. Von daher dieser harte Kampf gegen alles, was den leitenden Männern der Kirche als «Heidentum» und «Aberglaube» erschien.

Die Frage nach den Grenzen der Christianisierung von einst lenkt den Blick des Historikers auch auf die damaligen Randexistenzen. Mit ihnen befaßt sich die Geschichtsforschung gegenwärtig zu Recht, da ebenfalls vom 13. Jahrhundert an in der abendländischen Gesellschaft die Zahl der «Unbeständigen, Unterstützungsbedürftigen und Unerwünschten»³¹ mächtig answoll zusammen mit allen möglichen Sorten von Vagabunden und Entwurzelten, die ständig zwischen Land und Stadt hin- und herirrten, und dies bis zur industriellen Revolution³². Der Versuch, die Bedeutung dieses schwerwiegenden sozialen Phänomens abzuschätzen, kommt vermutlich dem Versuch gleich, die Dimensionen einer nur schwach christianisierten Welt auszumessen.

Noch andere Wege öffnen sich demjenigen, der den Grenzen der ehemaligen Christianisierung auf die Spur kommen will. Das Buch von L. Febvre über den Unglauben im 16. Jahrhundert (*Incroyance au XVI^e siècle*) scheint nicht mehr so zu überzeugen wie noch vor 38 Jahren. Sicher hat sein Verfasser das Ausmaß der Absage an das Christentum und dessen Verweigerung in der damaligen Gesellschaft unterschätzt. E. Le Roy Ladurie bezweifelt in «Montaillou» die These Febvres von der Nichtexistenz des Atheismus vor dem 17. Jahrhundert und entdeckt im Sabarthès einen Handwerker, eine Frau und einen Bauern jener Zeit, die bekennen, daß die Welt weder Anfang noch Ende habe und «daß es keine andere Welt gibt als die unsrige», daß die «Seele nur Blut ist»³³. Wir stehen da vor einem Naturalismus der Landbevölkerung, der den Dogmen klar widerspricht. Die scharfsinnige Studie von C. Ginzburg, *Il Formaggio e i vermi* (die Welt eines Müllers aus dem 16. Jahrhundert), zielt in die gleiche Richtung. Menocchio, so schreibt

Ginzburg, «beichtete (allerdings außerhalb seines Dorfes), kommunizierte, hatte zweifellos seine Kinder taufen lassen. Trotzdem lehnte er die göttliche Schöpfung, die Menschwerdung und die Erlösung ab; er verneinte die heilsame Wirksamkeit der Sakramente; er behauptete, den Nächsten zu lieben sei wichtiger, als Gott zu lieben; er glaubte, die Welt als ganze sei Gott.»³⁴

Ich meine, wenn die Geschichtsschreibung sorgfältig sucht, wird sie noch andere Zeugnisse dieser Art finden. Auf jeden Fall müssen wir uns fragen, warum die Kirche in ihrem kulturellen Bereich solche Angst vor den Gotteslästerungen am Beginn der Neuzeit hatte. Eine Sache, die gegenwärtig untersucht wird³⁵. Die Autoritäten ganz West- und Mitteleuropas hatten im 16. Jahrhundert und noch danach mit einer erstaunlichen Einstimmigkeit den Eindruck, ihre Zeitgenossen schwören und fluchten gewaltig und sehr viel mehr als zuvor³⁶.

Können wir schließlich (auf zwei anderen, benachbarten Forschungsgebieten) leugnen, daß die Heuchelei - immer mit religiösem Beiklang - in der Literatur der Christenheit einen großen Raum einnahm? Dürfen wir ohne weiteres die verschiedenen Zeugnisse verdrängen, die auf einen Konformismus hinweisen, das heißt auf eine religiöse Praxis, die den aufgestellten Normen gefügig gehorcht, sie aber mehr erträgt als wünscht und wirklich lebt? In seiner «Apologie de Raimond Sebond» schreibt Montaigne: «(...) wir übernehmen unsere Religion nur auf unsere Weise und mit unseren Händen und nicht an-

ders, als wie die anderen Religionen aufgenommen werden. Wir haben uns nun mal in dem Land vorgefunden, wo sie in Übung war (...). Wir sind Christen in der gleichen Hinsicht, wie wir Deutsche sind oder Leute aus dem Périgord.»

Mit einem Wort, ich plädiere im ganzen für das Verständnis einer fortschreitenden, in ihrem Gang langsam und in ihren Ergebnissen nuancierten Christianisierung. Ich will das in drei Sätzen festschreiben:

a) Die Religion des Alltags war im Europa des 16. Jahrhunderts ganz offenkundig von einer starken Dosis christlicher oder vorchristlicher magischer Praxis durchdrungen, die sich mit einem durchaus «echten» christlichen Leben (dessen Kriterien wir freilich erst aufstellen müssen) versöhnen lassen können:

b) Durchstrukturierte Widerstände gegen das Christentum in Form von «Luzifersekten» sind anscheinend nicht zu beweisen.

c) Dieses Fehlen kollektiven Widerstandes bedeutet nicht das Nichtvorhandensein zuweilen flüchtigen und oft mehr gelebten als begrifflich erfaßten individuellen Bestreitens der verkündeten Religion und auch nicht, daß die christliche Botschaft von der Gesamtheit aller Bevölkerungsschichten wirklich und tief aufgenommen worden wäre; der Randbereich des Nichtchristianisierten variierte entsprechend der Zeit, dem Ort und dem gesellschaftlichen Niveau, bestand aber zu allen Zeiten.

¹ Vgl. vor allem außer den in den Anmerkungen unten angeführten Werken: Societ , chiesa e vita religiosa nell'Antico Régime (Neapel 1976); B. Plongeron u. R. Pannet, Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire (Paris 1976); ders. (Hg.), La Religion populaire. Approches historiques (Paris 1976); H. Mottu, Critique théologique de la religion et religion populaire: Bulletin du Centre d'études protestantes, Februar 1977; La Religion populaire: Internationales Kolloquium (Paris, Oktober 1977, 1979); J. Simard, Un patrimoine méprisé. La religion populaire des Québécois: Cahier du Québec (o.O. 1979).

² A. Vauchez, Schlu kapitel im Cahier de Fanjeux Nr. 11: La religion populaire en Languedoc, XII^e - XIV^e siècles (Toulouse 1976) 434.

³ D. Julia, A propos des sources écrites de la religion populaire: questions de méthode: Ricerche di Storia sociale e religiosa 11 (o.O. Januar - Juni 1977) 111.

⁴ N.Z. Davis, Some tasks and themes in the study of popular religion, in: Ch. Trinkhaus, The Pursuit of Holiness (Leiden 1974) 307.

⁵ M. Mollat, Les formes populaires de la piété au Moyen Age: Actes du 99^e Congrès national des sociétés savantes (Paris 1977) 23.

⁶ A. Vauchez, Eglise et vie religieuse au Moyen Age: Annales E.S.C. (Juli - August 1973).

⁷ R. Manselli, La Religion populaire au Moyen Age (Paris 1975) 87.

⁸ Beitrag von P. Bonnet auf dem Kolloquium im Musée des Arts et Traditions populaires (Paris), Oktober 1977: La Religion populaire, 397 f.

⁹ R. Pannet, Le Catholicisme populaire (Paris 1974) 15.

¹⁰ G. Duby, Histoire sociale et histoire des mentalités. Univers mental du passé: Nouvelle Critique (Mai 1970).

¹¹ J. Paul, La religion populaire au Moyen Age: R.H.E.F. LXIII 170 (Jan. - Juni 1977) 83.

¹² Ph. Ariès, Religion populaire et réformes religieuses: La Maison Dieu 122 (1975) 96.

¹³ A. Vauchez, Schlu kapitel im Cahier de Fanjeux 11, 439.

¹⁴ A. Gieysztor, Les mentalités religieuses populaires en

Pologne et en Bohême médiévales: L'Histoire vécu du peuple chrétien (unter der Leitung von J. Delumeau) (Toulouse 1979) 315 – 329.

¹⁵ J. Delumeau, *La Peur en Occident* (XIV^e – XVIII^e siècles) (Paris 1978) 66.

¹⁶ Beiträge von M.E. Ducreux und B. Vogler, in: *L'Histoire vécu du peuple chrétien*, aaO.

¹⁷ Ph. Joutard, *Protestantisme populaire et univers magique: le cas cévenol*, in: *Le Monde alpin et rhodanien* (o.O. 1977) 145.

¹⁸ R. Manselli, aaO. 188.

¹⁹ Ch. de la Roncière, *Histoire vécu du peuple chrétien*, Bd. 1, aaO. 381 u. 417.

²⁰ AaO. 315–329.

²¹ AaO. 335–355.

²² G. Duby, *Fondements d'un nouvel humanisme*, 1220–1450 (Genf 1966) 88.

²³ M. Mollat, aaO. 21.

²⁴ J.-Cl. Schmitt, *Religion populaire et culture folklorique*: Annales E.S.C. (Sept. – Okt. 1976) 948.

²⁵ Für alles Folgende vgl. E. Le Roy Ladurie, *Montailaou, village occitan de 1294 à 1324* (Paris 1975), vor allem 468–598.

²⁶ H. Martin, *Les Ordres mendiants en Bretagne* (vers 1230–1530) (Paris 1975) 402.

²⁷ *Storia d'Italia*, Bd.1: *I caratteri originali* (Turin 1972) 656–658.

²⁸ Ich verwende hier die noch nicht abgeschlossenen Arbeiten von B. Dompnier in Vorbereitung seiner Dissertation über *Missions et Prédications en Dauphiné au XVII^e siècle*.

²⁹ Chr. Hill, *Change and Continuity in Seventeenth Century England* (London 1974), vor allem Kap. I, 3–47.

³⁰ M. Vovelle *La religion populaire: problèmes et méthodes: Le Monde alpin et rhodanien* (1977) 7–31.

³¹ J. Le Goff, *Le dossier des mendiants, 1274, année charnière: mutations et continuités*, Kolloquium 1974 (Paris 1978).

³² Man findet in M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Age* (Paris 1978), die bibliographischen Hinweise über die Frage, 367–389.

³³ E. Le Roy Ladurie, aaO. 525–535.

³⁴ C. Ginzburg, *Il Formaggio e i vermi, il cosmo di un mugnaio del'500* (Turin 1976).

³⁵ Dissertation in Vorbereitung von Frau Piozza-Donati.

³⁶ J. Delumeau, *La Peur en Occident*, aaO., Schlußkapitel.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN DELUMEAU

1923 in Nantes, Frankreich, geboren. 1943 Eintritt in die Ecole Normale Supérieure. 1948 – 1950 Mitglied des Lehrkörpers der Französischen Schule in Rom. 1955 – 1970 zunächst Dozent, dann Professor für Geschichte der Neuzeit an der Universität Rennes. 1970 – 1975 Professor für Geschichte der Neuzeit an der Universität Paris I. 1963 – 1978 Studiendirektor der 6. Sektion der EPHE. Seit 1978 Assoziierter Direktor an der EHESS. Seit 1975 Professor am Collège de France. 1968 Großer Preis der Académie Française für sein Werk «*La Civilisation de la Renaissance*». 1977 Großer Preis der katholischen Schriftsteller. 1981 «Grand Prix d'Histoire de la Ville de Paris». 1985 Goldmedaille der Stadt Rom. Veröffentlichungen: *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVI^e siècle* (Doktordissertation, Paris 1957–59; *L'alun de Rome* (Paris 1962); *Naissance et affirmation de la Réforme* (Paris 1965); *La Civilisation de la Renaissance* (Paris 1967); *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris 1971); *L'Italie de Botticelli à Bonaparte* (1974); *Le Christianisme va-t-il mourir?* (Paris 1977); *La Peur en Occident* (XIV–XVIII^e siècles): *Une cité assiégée* (Paris 1978); (als Hg.): *Histoire vécu du peuple chrétien* (Toulouse 1979); *Un Chemin d'histoire* (Paris 1981); *Le Pêché et la peur. La culpabilisation en Occident* (XIII–XVIII^e siècles) (Paris 1983); *Le Cas Luther* (Paris 1983); *Ce que je crois* (1985). Anschrift: 29, rue des Lauriers, F-35510 Cesson-Sévigné, Frankreich.