

Einander leiden können Konfessionalisierung der Familie?

Andreas Holzem

Die „heile Familie“ ist uns offenbar abhanden gekommen. Ehe und Familie scheinen in unseren Gesellschaften des globalisierten Westens in einer tiefen Krise zu stecken. Sich in der Verbindlichkeit familiärer Verantwortung zu verwurzeln gilt als Einschränkung persönlicher Freiheit; wo dauerhafte Beziehungen angestrebt werden, misslingen sie nur zu oft. Gleichzeitig belegen die Umfragen, wie hoch Jugendliche und junge Erwachsene die tragfähige Liebe und die verlässliche Treue bewerten: Es scheint etwas sehr Substantielles vermisst zu werden.

Unter diese Haltungen mischt sich bisweilen das Gefühl, dass früher nicht alles, aber eben doch dieses vielleicht besser gewesen sei. Aber dieser Schein trägt leicht. Einander „leiden“ zu können heißt für Menschen des 16. bis 18. Jahrhunderts zunächst einmal wortwörtlich: einander zu ertragen. Darüber hinaus aber geht es, wenn dieses Wort gebraucht wird, um Verlässlichkeit und soziale Einbindung und erst dann um das, was unser heutiger Sprachgebrauch damit verbindet: um die emotionale Stabilität der Liebe. Fragen wir nach dem Alltag von Eheleuten und ihren Familien in der Frühen Neuzeit, dann ist Romantik fehl am Platz. Es war nicht einfach, eine Familie zu werden, zu sein und zu bleiben im 17. Jahrhundert. Eine Ehe anzubahnen war ein kompliziertes Unterfangen. Schwangere und Kindbetherinnen waren, wie ihre kleinen Kinder, von zu frühem Tod besonders bedroht. Krieg, Hunger und Krankheit waren Teil eines Alltags, in dem Sicherheit kaum auf lange Sicht zu gewinnen war. Die Häuser, in denen auch das Gesinde und die Alten mitlebten, waren keineswegs immer ein Hort des Friedens.

1. Alltag unter konfessionellen Vorzeichen

Von diesem Alltag ist nun zu berichten. Er vollzog sich – ungleich intensiver und selbstverständlicher als heute – unter konfessionellen Vorzeichen. Die „Konfessionalisierung“¹ beschreibt die heutige Forschung als Folge der Reformation, aber auch des tief greifenden politischen und gesellschaftlichen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert. Die Spaltung der abendländischen

¹ Vgl. *Reinhard/Schilling*, Konfessionalisierung; *Schmidt*, Konfessionalisierung; *Holzem*, Konfessionsgesellschaft; *ders.*, Augenaufschlag; dort jeweils Lit. *Luttenberger*, Reform.

Christenheit legte jeder Konfession auf, für die unbedingte Wahrheit der eigenen Überzeugungen vor allem durch ein vorbildliches kirchliches und religiöses Leben einzustehen. Die entstehenden Territorialstaaten waren nach den Konfessionskriegen und Friedensschlüssen von 1555 (Augsburger Religionsfrieden) und 1648 (Westfälischer Frieden) fast immer entweder katholisch oder lutherisch oder reformiert-calvinistisch; die Auffassungen von zuträglicher Herrschaft waren daher ganz durchtränkt von den Anforderungen einer „guten Polizey“, einer öffentlichen Ordnung der christlichen „Tugend“ und „Mäßigkeit“. Eine regelrechte Bildungsoffensive sollte neue Pfarrer, Beamte und Lehrer erziehen und ausbilden, die den aus der Konkurrenz der Bekenntnisse hervorstechenden Ansprüchen auch genügen konnten.

Im Alltag der Durchschnittskatholiken in den Städten und auf den Dörfern machte sich diese konfessionskulturelle Überformung ihres Lebens eindringlich bemerkbar. Predigtleitungen für Pfarrer sollten den geistlichen Unterricht und die Moralerziehung bis in die letzte Dorfkirche hinein verbessern. Andachtsbücher gaben ihren Lesern detaillierte Regieanweisungen für eine ethische Ausrichtung des Lebens inmitten der nüchternen Härten, aber auch der unabwendbaren Notlagen und Krisen. Eine Flut von staatlichen Edikten und kirchlichen Geboten regelte die Gestaltung der Sonn- und Feiertage, die religiösen Pflichten, begrenzte den Aufwand, der für Hochzeiten, Kindelbiere und Begräbnisse, für Kleider und Konsum getrieben werden durfte. Manche katholische Länder, insbesondere in Westfalen, entwickelten eigene kirchliche Sittengerichte, die das Alltagsleben einer strikten Kontrolle unterwarfen (sog. „Sendgerichte“).² Über die Erfahrungen einfacher Menschen, die in der Regel nicht schrieben und wenig lasen, wissen wir oft nur aus dem Niederschlag solcher Instanzen der Kontrolle und Erziehung in tausenden von kleinen Protokollnotizen.

2. Christliche Familie – Ideale im Andachtsbuch

2.1 *Familienreligiosität zwischen Individuum und Konfessionsstaat*

Der viel gelesene geistliche Schriftsteller Martin von Cochem fügte seinem „Grosse[n] Baum=Garten“³, einem im 17. und 18. Jahrhundert sehr verbreiteten Andachtsbuch, ein Gebet ein, in dem der Beter sein gesamtes persönli-

² Vgl. Holzem, Religion 55-154.

³ Cochem, Baum=Garten 91f.

ches Umfeld in einen geistlichen Schutzraum vor den Gefahren der *conditio humana* mit hineinnehmen sollte.⁴

„Herr Jesu Christe, ich befehle und vertraue dir heut und allzeit, nit nur allein mein (meiner Frauen, meines Manns, und Kinder) sondern auch aller meiner lieben Angehörigen, Bluts=Freunden und Anverwandten, auch Gutthäter und sämblichen Seelen, für welche wir zu betten schuldig seynd, Leib und Seel, Fleisch und Blut, Hertz und Sinn, Verstand und Willen, Ehr und Leben, in deinen allerheiligsten Frieden und Bewahrung, in deine Gott= und Menschheit, und in das unergründliche Geheimniß der allerheiligsten Dreyfaltigkeit; damit du mich und die Meinige, und alle andere heut und allezeit verthädigest, beschüttest, bewahrest und errettest von allem Schaden und Unglück, für Wasser und Feur, für Gifft und Hexerey, für Banden und Kercker, für Kugel und Degen, für Schrecken und Aengsten, für Fall und Diebstahl, für falsche Zungen und Ehrabschneidung: Und endlich für allem Ubel, welches durch deine unermeßliche Weißheit, mir und ihnen an Leib und Seel, Ehr und Leben, schädlich zu seyn erkennest. ...“⁵

In diesem religiösen Schutzraum wurden Menschen in konzentrischen Kreisen aufgestellt: In der Mitte stand der oder die Betende selbst, darum herum zunächst der Ehepartner und die Kinder, weiterhin die als „Angehörige“ und „Bluts=Freunde“ bezeichneten Verwandten, schließlich jene, für welche nach den frühneuzeitlichen Gebetslehren eine Schuldigkeit zur Fürbitte bestand: Wohltäter, Vorgesetzte, die Geistlichkeit bis hin zu Bischof und Papst, der Landesherr. In unseren gängigen Vorstellungen gilt die Religiosität der Familie als spezifisch protestantisch, weil Martin Luther in einer neuen Weise die Sphäre der bürgerlichen Laienwelt mit der religiösen Praxis verwoben habe. Eine solche auf die Familien bezogene Religiosität habe im Katholizismus im Grunde keinen Platz gehabt. Diese sei vielmehr entweder individuell auf die einzelne Person oder aber gemeinschaftlich auf die Gemeinde oder den Staat bezogen gewesen. Die Familie sei von Martin Luther als Ort der Frömmigkeit und religiösen Erziehung, ja als „Hauskirche“ entdeckt und gefördert worden; und gerade darum sei dem tridentinischen Katholizismus die häusliche Andacht suspekt gewesen.⁶ Katholizismus hingegen ereignete sich entweder öffentlich oder als ganz persönliche, individuelle Versenkung.⁷

Tatsächlich waren nicht Ehe, Familie und Verwandtschaft der primäre soziale Raum tridentinischer Religiosität, sondern die Pfarrei, die Gnadenorte und der konfessionelle Staat: Die Wallfahrtsfrömmigkeit veröffentlichte auch ein fürstbischöfliches Selbst- und Amtsverständnis.⁸ Für die religiöse

⁴ Vgl. Holzem, Buch 239-250.

⁵ Cochem, Baum=Garten 91f.

⁶ Vgl. Kaufmann, Luther 96-101; Leppin, Luther 236-246; Oberman, Luther 286-299; kritisch zur dortigen Darstellung der Eheologie und Ehepraxis des Mittelalters Holzem, Familie 244f. und 274f. (dort Lit.). Zur Familiarität des viel besprochenen evangelischen Pfarrhauses Schorn-Schütte, Geistlichkeit; dies./Sparrn, Pfarrer; Lynch, Individu- als 144-155.

⁷ Vgl. Forster, Devotions 100; 102.

⁸ Vgl. Freitag, Volks- und Elitenfrömmigkeit.

Erziehung der Kinder war vor allem die Elementarschule zuständig.⁹ Das Jesuitentheater thematisierte nicht den Alltag, sondern Märtyrer und Fürsten als heroische Glaubens- und Tugendkämpfer.¹⁰ Die marianisch-eucharistische Staatsfrömmigkeit der führenden katholischen Häuser Wittelsbach und Habsburg war ostentativ öffentlich und politisch.¹¹ Als die Jesuiten daran gingen, die Söhne und die Mütter in ihren Sodalitäten zur Konfessionalisierung der Väter herauszufordern, ging es nicht um Haus- und Familienfrömmigkeit. Vielmehr sollten die als lax verdächtigten Männer zur Teilhabe an öffentlichem Kult bewegt werden: Messe, Andacht, Predigt, Prozession.¹² Die Familie wurde erst in der Aufklärung zum bevorzugten Ort auch katholischer Religiosität.¹³

So richtig das ist, so gab es doch auch Felder der konfessionellen Gemeinsamkeit: Das Leben der Eheleute zu ordnen und die Rollen der Geschlechter zu beschreiben, die Erziehung und das häusliche Leben christlich zu formen – das waren übergreifende Ziele, die sich in der katholischen wie evangelischen Laienliteratur finden lassen.¹⁴

2.2 „... mit ihren Kindern zu zeitlicher und ewiger Wolfahrt gesegnet werden“ – Ehe- und Familienbilder

Der Kleine Katechismus des Petrus Canisius war jenes Grundwerk der Glaubensunterweisung für Laien, mit dessen Hilfe an den katholischen Elementarschulen Lesen und Schreiben gelernt wurde.¹⁵ In wenigen Sätzen fasste er zusammen, was für wichtig erachtet wurde: Die Ehe ist ein Sakrament – gegen die Bestreitungen der Reformation; sie muss rechtlich einwandfrei in der Kirche geschlossen werden; und sie zielt auf eine Gnade, die erstmals Augustinus in den sogenannten Ehegütern zusammengestellt hatte: die Nachkommenschaft in den Kindern (*bonum proles*), die gegenseitige Hilfe, Unterstützung und Treue (*bonum fidei*).¹⁶

Eine Ehe müsse man führen „in wahrer Liebe und Treu (wie Christus geliebt seine Kirch / und von ihr geliebt wird) bey einander wohnen / und als Kinder der Heiligen / aller Zucht und Erbarkeit sich befleißigen / und mit ihren Kindern zu zeitlicher und ewiger Wolfahrt gesegnet werden / Amen.“¹⁷

Für ein solches Leben sahen die geistlichen Autoren besondere moralische Wende- und Gefahrenpunkte: die Standeswahl, die Beichte, Schwanger-

⁹ Vgl. Holzem, Bildung 325-362; Rupp, Schule 594-604.

¹⁰ Vgl. Po-Chia Hsia, Gesellschaft 61-97; Valentin, Jésuites.

¹¹ Vgl. Glaser, Herzöge 55-82; Hammerstein, Staatsanschauungen (dort Lit.).

¹² Vgl. Po-Chia Hsia, Gesellschaft 61-79; Chaix, Cité.

¹³ Vgl. Schlögl, Glaube 309-326; Pammer, Glaubensabfall 253-279.

¹⁴ Vgl. Young, Reformations 269-301; Burghartz, Zeiten 8-11; 21-25; 68f.

¹⁵ Vgl. Holzem, Bildung 356-359.

¹⁶ Vgl. Canisius, Catechismus 19.

¹⁷ Christ=Catholisches Kleines Tage=Werck 33.

schaft und Geburt sowie das Sterben und das Gebet für Verstorbene. Diese Lebenssituationen galten wegen ihrer Nähe zur Todsünde oder aber zu Tod, Gericht, Fegfeuer und Hölle selbst als besondere oder spirituelle Gefahrenpunkte.

Moderne Kleinfamilienverhältnisse konnte die Andachtsliteratur ebenso wenig voraussetzen wie das Ideal eines patriarchalisch geführten „ganzen Hauses“, das die „Hausväterliteratur“ propagierte.¹⁸ Hausgemeinschaften waren oft lose, brüchig und wandelten sich schnell. Drei-Generationen-Familien waren die absolute Ausnahme; trotz hoher Geburtenzahlen lebten in einem Haushalt selten mehr als zwei bis vier Kinder. Die gesindeintensive Ökonomie und die Regeln der Hofübergabe erzwangen ein hohes Heiratsalter und einen hohen Anteil Unverheirateter.¹⁹ Häufig genug waren Eltern verwitwet oder wieder verheiratet, was auch Frauen und Kinder zu eigenständiger Erwerbsarbeit nötigte. Schicksalsschläge wie Brände oder Viehseuchen konnten raschen sozialen Abstieg bewirken. Bemerkenswert waren die Mobilität und die „Beweglichkeit der Arbeitsverhältnisse“²⁰. Bis zu zwanzig Prozent der Bewohner einer Gemeinde wechselten häufig ihren Wohn- und Arbeitsort. Nicht nur das Gesinde, dessen Lebensform ohnehin nur ein biographisches Durchgangsstadium zu dann sehr unterschiedlichen Lebensverhältnissen vom Tagelöhner bis zum Bauern auf weitgehend eigenständigen Schulzen- und Erbenhöfen darstellte, sondern auch Soldaten, Wanderarbeiter, Lehrlinge und Gesellen vergrößerten die Gruppe derer, die periodisch weiterzogen. Sozialer Auf- und Abstieg erzwang seinerseits das Unterwegssein.²¹

Sogenannte Not-, Stoß- und „Schuß“-Gebete oder „Seufftzer“ thematisierten in der langen Reihe möglicher Schicksalsschläge auch die Selbstverständlichkeit solcher Familienerfahrungen. Die Sorge vor Verarmung und Tod kleidete sich in formelhafte Bitten.

Gott möge „die Gnad verleyhen unsern Stand wohl zu halten“; er „bewahre uns für Armuht und Kranckheit“, und ihm übertrug man ganz allgemein „die Sorg über mein Gemahl, Kinder und Gesind“.²²

Hier wird erkennbar, welcher Schutzraum des Alltagslebens ebenso ideal wie üblich war: Die Sorge um Hauswesen und Geschäft, aber auch die Verantwortung für das religiöse Leben und das Seelenheil galten vorrangig einem Ehepaar mit Kindern und Gesinde, nur selten alten Eltern als Teil der Hausgemeinschaft sowie einem großen Kreis von Menschen, zu dem man unter- oder übergeordnete, nicht durch Verwandtschaft begründete Beziehungen unterhielt, zu Inwohnern und Dienstleuten, Nachbarn und Freunden,

¹⁸ Zu Otto Brunners These und Ideologisierung des „ganzen Hauses“ die kritische Diskussion kurz bei Holzem, *Familie* 250f.; 279 (dort Lit.)

¹⁹ Vgl. Cerman, *Mitteleuropa* 327-346.

²⁰ Groebner, *Außer Haus* 73; Lynch, *Individuals* 136-144 (vergleichbare Ergebnisse).

²¹ Vgl. Holzem, *Religion* 146-149.

²² Cochem, *Baum=Garten* 564f.

Grundherren und Vorgesetzten. Auch der Beichtspiegel verlangte von Eltern, bezeichnenderweise unter dem vierten Gebot des Dekalogs als Aufforderung zur „Ehrung der Eltern“, die Selbstprüfung in Bezug auf alle Hausbewohner:

„Ob du deine Kinder / Haußgesind / Unterthanen / oder Anbefohlene / in dem Bösen gestraffet / ob du sie zum Gottes=Dienst und zu allen Guten gehalten und erwiesen?“²³

Allen unter einem Dach und in einer je momentanen Wirtschaftsgemeinschaft Lebenden sollte Gott selbst „Vatter seyn, und mir helffen sie zu erziehen und zu ernehen“;²⁴ was Gott seinerseits zum ranghöchsten Hausgenossen erklärte. Andachtsbücher formulierten als Grundsatz, dass die häusliche Ökonomie nur unter Bedingungen gedeihen könne, die den moralischen Normen eines christlichen Hauswesens genügten.

Das galt selbst für die Totensorge: Generationenbeziehungen über den Tod hinaus sollten nicht nur zu den Mitgliedern von Familie und Verwandtschaft, sondern auch zu Freunden, Wohltätern und insbesondere einsam-anonymen Seelen unterhalten werden, mit denen den Beter lediglich das Merkmal des gemeinsamen Christseins verband.

2.3 *Des „Mannes Ambt“ und des „Weibes Gebühr“ – Geschlechterrollen und Geschlechtergleichheit*

Auffällig gering waren die Unterschiede, die zwischen der Familienreligiosität und -ethik von Frauen und Männern gemacht wurden. Die Vorstellung einer selbstverständlichen Trennung von männlicher Arbeitswelt und weiblicher Häuslichkeit existierte noch nicht. Schon in spätmittelalterlichen Eheschriften hatte dem Arbeitspaar höhere Aufmerksamkeit gegolten als dem Elternpaar; die Erwerbstätigkeit und das Wirtschaften der Frau wurde stark betont.²⁵ Beide Ehepartner unterlagen christlicher Verantwortlichkeit in „Aembtern/Gewerb/und Handthierungen“;²⁶ entsprechend differenziert müsse eine christliche Standespredigt ausfallen, um effizient sein zu können, forderten geistliche Schriftsteller.

²³ Geistliches Seelen=Gärtlein 92.

²⁴ *Cochem*, Baum=Garten 564f.

²⁵ Vgl. *Opitz*, Mutterschaft 139; 145-148.

²⁶ „Wann aber die Prediger jhre Bußpredigen besser unnd verstandlicher auff jedes Stands besondere / als etwan auff der Obrigkeiten / etwan der Eltern / Ehleuten / Jungfrauen / Wittiben / Jtem der Alten / Jungen / Herrn / Knechten / Gewerbsleuten / Handwerckern und dergleichen[n] Sünden richtetend ... so wurden manchem die augen seines Hertzens auffgehn / das er seine Suenden desto baelder erkennt ...“, so der Freiburger Pastoraltheologe Jodocus Lorichius in seinem Werk „Christlicher Laienspiegel: das ist: ein newer außfürlicher Tractat, von allen weltlichen Ständen, wie dem Leben, Wandel unnd Handlungen ... beschaffen sein sollen“; *Braun*, *Pugna spiritualis* 278f.

Die Moralisierung des Hauses und der Familie baute auf Typologien der Geschlechter auf, welche die Eigenschaften von Männern und Frauen unterschieden und danach Rollenmodelle für sie entwarfen. Aber diese Differenzierungen setzten auf gleiche Würde und funktionale Zuordnung: Männer und Frauen waren schlechterdings aufeinander angewiesen und daher auch zu wechselseitiger Achtung verpflichtet. Auf die Definition eines vermeintlich „starken“ Geschlechts verzichteten sie; Bilder des Miteinanders von Mann und Frau waren wichtiger als Frauenverachtung und männliche Dominanzansprüche.²⁷ Tugend- und Lasterkataloge ordneten weiblichen und männlichen Charakterneigungen und Grundanlagen auch unterschiedliche Familiensünden zu. Dabei wichen sie kaum von standardisierten Wissensbeständen der Zeit ab, die auch in den evangelischen Kirchen gelehrt wurden. Sie gingen dabei strikt paritätisch, wenn auch keineswegs egalitär nach einem „Prinzip der Gegenseitigkeit“²⁸ vor. Katholische Hausspiegel prägte der „Tenor einer gemeinsamen Eheverantwortung“; darum verzichteten sie auf einen „die Frauen herabsetzenden Frauendiskurs“.²⁹ Männliche Haus-herrschaft als solche wurde nicht angezweifelt,³⁰ ihre Erfolgsaussichten aber der Affektkontrolle unterworfen:

„Will der Mann wohl im Hauß herrschen, so herrsche er zuvor über sich und seine bösen Neigungen. (...) Nimmer wird fried im Hauß sein, wann die Frau nicht lernet schweigen, und der Mann nichts will gedulden.“³¹

Galt der Mann als ernährend, versorgend und gewährend, so die Frau als sorgend, verwaltend und bewahrend.

„Des Mannes Ampt ist, daß er die Nahrung und das Gut gewinne: dem Weib gebühret, daß sie es zusammen behalte und bewahre. Der Mann soll sich um alles annehmen, was zum Haußwesen gehöret; das Weib aber auf alles mercken, was im Hause geschicht. Der Mann soll seyn beredt, und mit Männiglichem wissen umzugehen; das Weyb still und eingezogen seyn, auch viel mehr hören, als reden. Der Mann sol nach Gelegenheit kost= und freygebig sein; die Frau aber gespärig. Ein Weib sol von ihrem Mann keine köstliche Kleydung, noch überflüßige Sachen begehren; was aber zum Haußwesen, und zu ihrer so wohl, als der Kinder ehrbarer standmäßiger Kleydung und Unterhaltung nöthig, sol der Mann gern und ungezwungen dargeben.“³²

Männliche und weibliche Versuchungen und Anforderungen wurden einander so gegenüber gestellt, dass die Selbsterziehung dem häuslichen Frieden dienen konnte, weil den Verantwortungsbereichen der Geschlechter gleicher Rang zuerkannt wurde.

Eine Ethik der Ehe wurde im Alltag als Gegensatz von „Ehre“ und „Un-ehre“ verhandelt. Jede Familie und jedes Haus war dabei um sein öffentli-

²⁷ Vgl. Schnell, Frauendiskurs 160-171; 217-225.

²⁸ Burghartz, Zeiten 69.

²⁹ Braun, Ehe 115; anders allerdings Rublack, Meanings 1-18.

³⁰ Vgl. Schreiner, Sündenfall 41-84; Braun, Ehe 121-285.

³¹ Wille, Bett= und Tugend=Buch 471.

³² Ebd.

ches Ansehen im allgemeinen Gespräch besorgt. Predigern und geistlichen Autoren war darum zunehmend daran gelegen, die Maßstäbe und Einstellungen zu beeinflussen, die dabei wirksam wurden. So verlor ein Mann seine Ehre durch Gewalttätigkeit gegen Frau, Kinder und Gesinde, durch Alkohol-exzesse, durch außerhäusliche Verschwendung und Faulheit, eine Frau hingegen vor allem durch einen Mangel an „Zucht“ in Haltung, Benehmen, Kleidung und Reden, durch einen Mangel an innerhäuslicher Sorgfalt und durch überzogene, ihrem „Stand“ nicht gemäße Ansprüche.³³ Die elterliche Erziehung hatte auf solche Rollenbilder vorzubereiten. Sie richtete sich auf Ökonomie und Arbeit ebenso wie auf das religiöse Leben und die sexuelle Integrität der eigenen Kinder, Knechte und Mägde. Auch hier, wie beim Verhältnis von Mann und Frau, wurde zur Zurückhaltung geraten:

„Alles ungestümme Stürmen im Befehlen oder Straffen nutzt nichts: mit Bescheidenheit gebieten; und sanftmüthig, doch ernstlich das Verbrechen vorhalten, lehret und verbessert die Haußgenossen.“

Solche Mahnungen sind auch ein Spiegel der Gewalttätigkeit oder der rohen Lieblosigkeit, mit denen Hausväter und -mütter ihre Führung durchzusetzen versuchten. Gegen die vielfach harten Umgangsformen wurde die Heilige Familie aus Nazareth zum großen Vorbild aufgebaut.

„Der Hauß=Vatter sey ein keuscher, sorgfältiger, bescheidener, fleißiger und Gottsförchtiger Joseph: Die Hauß=Mutter eine züchtige, wach= und arbeitsame, stillschweigende, gehorsame und andächtige Maria: Die Kinder und Haußgenossen Jesus=Kinder, welche mit den Jahren in der Christlichen Weißheit, Tugend und Frömmigkeit aufwachsen: alsdann wird GOTT im Hauß wohnen, und alles von oben her reichlich gesegnet und gebenedeyet werden.“³⁴

Wie verhielt sich nun diese Frömmigkeit zu tatsächlich wirksamen sozialen Strategien des familiären Alltags?

3. Christen-Familien – Bewährung im sozialen Feld

3.1 „Wisse auch, daß die Verlöbniß keine Ehe mache ...“ – Grenzen der Konfessionalisierung bei Sexualität und Eheschließung

Die Dienstmagd Gertrud Berckemeyer aus dem westfälischen Dorf Beckum ist des unehelichen Beischlafs mit dem Metzger Ferdinand Hartmann angeklagt. Es ist nicht das erste Mal, dass sie mit ihm sexuell verkehrt hatte und das auch bekannt geworden war. Der Richter des Sendgerichts verurteilt sie

³³ Vgl. Roper, Männlichkeit 155-164.

³⁴ Ebd. 472; der gesamte Ehe- und Familienspiegel 469-480.

nun zu einer öffentlichen Schandstrafe: Sie muss sonntags während des Hochamtes, bekleidet mit dem sogenannten „Schandt-Linnen“, in der einen Hand eine Zuchtrute, in der anderen Hand eine brennende Kerze, vor der Tür der Pfarrkirche stehen. Die ganze Gemeinde geht an ihr vorbei in die Kirche; mit gehässigen Kommentaren oder verbissenem Schweigen werden die Leute nicht gespart haben. Die Magd muss diese Strafe als schreckliche Entehrung empfinden, da sie sich in umfangreichen Gesten der Gnade und Vergebungsbereitschaft des Sendgerichts unterwirft und flehentlich darum bittet, ihr eine „gnädige Strafe“ aufzuerlegen.

Die Dienstmagd bittet, „ihr doch mit öffentlichen Kirchenbuß zu verschonen, und ihre eine gnädige Strafe aufzulegen, und versprach nunmehr den Hartmann gänzlich zu meiden, und um alle Gelegenheit mit ihm zu sündigen auszuweichen, wolle sie Bockum verlassen und sich in Münster bey einer Herrschaft als Magd vermieten, bath sodann nochmahl ihr wegen des öffentlichen Schimpfs mit Kirchenbuße zu verschonen, und wollte gern Geldbuße geben.“³⁵

Die flehentliche Gnadenbitte der Dienstmagd ereignete sich 1799, zu einem Zeitpunkt also, als die Aufklärung die eng gesteckten Grenzen des konfessionellen Zeitalters bereits zu überwinden versuchte. Noch zu dieser Zeit aber war es offenkundig nicht gelungen, denn Gertrud Berckemeyer war wohl nicht das, was man einen Fall von Leichtfertigkeit nennen könnte. Vielmehr war sie zum Opfer einer misslungenen Eheanbahnung geworden.³⁶ Am Ende ihrer Hoffnung, eine Familie zu gründen, stand die öffentliche Entehrung. Das war beileibe kein Einzelfall. Die vor- und außereheliche Sexualität junger Menschen und ihre zahlreichen unerwünschten Kindsfolgen hatte man auch um 1800 noch nicht im Griff.

Das Konzil von Trient hatte in seinem Dekret über das Ehesakrament³⁷ gegen die Reformation den sakramentalen Charakter und die Unauflöslichkeit der Ehe bekräftigt. Als besonders bedeutsam galt den Reformern auf dem Konzil jedoch die Einführung einer Formpflicht für deren Eingehen im Dekret *Tametsi*.³⁸ Es richtete sich gegen die klandestinen Ehen, die geheim und ohne Zeugen geschlossen wurden und wegen ihrer Rechtsunsicherheit vor allem die Frauen gefährdeten. Das Konzil bestimmte, dass diejenigen, die eine Ehe ohne Pfarrer und Zeugen einzugehen versuchten, dadurch für diese Ehe „unfähig“ (*inhabilis*) wurden. Die bisher lediglich verbotenen, aber gültigen klandestinen Eheschließungen unter Katholiken galten seither als nichtig und ungültig. Doch die Durchsetzung dieser Bestimmung konkurrierte hart mit den Familien- und Wirtschaftsbeziehungen der frühneuzeitlichen Eheschließung – auf dem Land zumal. Denn die Bereitschaft, sexuelle

³⁵ BAM, GV Münster St. Martini A 14/8, Archidiaconalprotokoll 20.2.1799.

³⁶ Vgl. zu Eheanbahnung und Sexualität in der Frühen Neuzeit Holzem, Religion 341-367; ders., Familie 263-269.

³⁷ Vgl. Konzil von Trient, 24. Sitzung, 11. Nov. 1563. Lehre und Kanones über das Sakrament der Ehe, in: DH, Nr. 1797-1816, 572-577; Braun, Ehe 97-123.

³⁸ Vgl. Kanones über eine Reform der Ehe: Dekret „Tametsi“, in: DH, Nr. 1813-1816, 576f.

Beziehungen vor der Ehe einzugehen, war Teil einer diffizilen Heiratswerbung und Eheanbahnung. Dem Verlöbnis kam darin ein größeres Gewicht zu als der im geistlichen Interesse der Kirche liegenden formellen Eheschließung vor dem Priester. Junge Männer und Frauen mussten vorsichtig aushandeln, ob ihre Bekanntschaften, die mit subtilen Zeichen öffentlich sichtbar gemacht wurden, auch sozial und ökonomisch tragbar waren. Heirat und Familiengründung vollzogen sich als „Verschmelzung von Sexualität und Ökonomie“³⁹ und verlangten, Schichtzugehörigkeit, Erbaussichten und Heiratsgut als für die Verbindung konstitutiv einzubeziehen. Kurz: Sexualität war, anders als heute weitgehend aufgefasst, kein bloßer Austausch von Intimität, der sein Recht in sich selbst hatte. Von Seiten der Frau wurde sie unter Einsatz ihrer Ehre gewährt, um eine standesentsprechende Familiengründung samt Ausstattung mit Haus, Feldern und Vieh oder Werkstatt dafür zu erhalten; dies zu gewähren, verlangte die Ehre des Mannes. Die Kultur ehelicher Beziehungen verlangte nach in ritualisierten Vollzügen sichtbar werdender Stabilität und Ordnung; diese war eine wesentliche Grundlage jeglicher Emotionalität.⁴⁰ Der Herstellung dieses komplexen Gefüges, die ein subtiles Spiel aller Beteiligten und zunächst große sexuelle Zurückhaltung forderte, widmeten sich heiratsfähige Jugendliche oft über mehrere Jahre. Die Praxis eines endgültigen Verlöbnisses durch schließlichen Geschlechtsverkehr besaß einen hohen Grad an Normalität. Uneheliche Kinder waren das Ergebnis einer diesem Muster zwar folgenden, aber misslungenen Heiratsstrategie, bei der die Frau ihre Ehrbarkeit aufs Spiel gesetzt, aber im Gegenzug kein Eheversprechen dafür erhalten hatte.⁴¹

Geistliche Autoren und Richter wussten sehr genau um die soziale Wirksamkeit und Geltung dieser Strategien. Aber sie strafte die jungen Erwachsenen nach Maßgabe des Konzilsbeschlusses wegen „Unzucht“, statt in der schwierigen Logik der sozialen Praxis die negativen Folgen der vorehelichen Sexualität im Rahmen des Verlöbnisrituals zu bekämpfen. Der allergrößte Teil (fast 90 Prozent) aller Sexualdelikte war auf die Begegnung unverheirateter Jugendlicher zurückzuführen; Ehebruch, Konkubinat und andere Vergehen waren offensichtlich marginal.⁴² Die Strafpraxis der geistlichen Richter folgte der Logik von *Tametsi*, der zufolge die Ehe punktuell im liturgischen Akt der Eheschließung konstituiert wurde; davor war alle Sexualität illegitim. Anders die ländlichen Pfarreingesessenen: Für sie blieb Ehebeginn fließend; die Prozeduren des halböffentlichen Verlöbnisses, vollzogen im Rahmen des dörflichen Ehrsystems, prüften und bewährten voreheliche Verbindungen auf ihre soziale Zutraglichkeit; die kirchliche Eheschließung nach *Tametsi* war für sie lediglich die Veröffentlichung des Ergebnis-

³⁹ Beck, Illegitimität 112-150.

⁴⁰ Vgl. Beck, Spuren 171-175.

⁴¹ Ausführliche Diskussion des Phänomens und seiner quellenkritischen Problematik bei Holzem, Religion 341-367. Dort auch breit die ältere Lit.

⁴² Vgl. ebd. 345 Tabelle 3.

ses im Ritual. Die hohen Zahlen unehelicher Schwangerschaften und Geburten gingen nicht auf eine regellose sexuelle Libertinage zurück, sondern darauf, dass das gesellschaftliche Regelwerk keinen hinreichenden Schutz für die Frauen beinhaltete. Eine Frau war vonseiten des Dorfes her schutzlos, wenn der Mann leere Versprechungen machte. Das Sendgericht glich diese Schwäche in seinen Urteilen nicht aus; eine Ehe konnte oft nicht mehr arrangiert werden. In anderen Regionen Deutschlands hingegen stellten Ehegerichte vor die Alternative, die Frau entweder zu heiraten oder mit einer ihrer Stellung angemessenen Mitgift auszustatten.

Gertrud Berckemeyer ist also, wie sehr viele andere junge Erwachsene im Familiengründungsalter, ein Beispiel dafür, dass kirchliche Normen und ihre Durchsetzung sozial sehr einschneidend wirksam werden konnten, ohne aber in der Lage zu sein, die Spielregeln des Zusammenlebens so zu verändern, dass niemand mehr zu deren Opfer wurde.

3.2 *Sie habe „ihm nicht leiden oder lieb haben können ...“ – Gewalt in Ehe und Familie*

Die Träger der Konfessionalisierung konnten nicht die Bedingungen verändern, welche die Geschlechter-, Familien- und Generationenbeziehungen dominierten.

Die nach dem Tod ihres Mannes hoch verschuldete Kirchenkötterin Anna Margaretha Wolters war zu einer neuen Ehe „von ihre und ihres Manns abgelebte Verwannten“ beredet worden „in ansehung aufm Kotten viele Schulden wären und ihr jeziger Mann Geld hätte“. Das Verhältnis zu diesem Johann Hermann Kamp hatte von vornherein wenig aussichtsreich begonnen, weil, wie die Frau später gestand, sie „ihm nicht hätte leiden oder lieb haben können.“ Weil er nicht arbeitete und die Schulden nicht tilgte, verweigerte sie die „ehelichen Pflichten“; man trennte sich nach Gewalttätigkeiten. Die Verschränkung von Zuneigung und Verantwortlichkeit zeigt sich in den gegenseitigen Erwartungen und Vorwürfen: „er sollte zeugen und arbeiten, er hätte aber gesagt, er wollte seine güter allein verzehren. ... er hätte gesagt kanaille wilst du nun mir wieder annehmen zum Ehemann, da hätte (die Frau) gesagt, wann er thäte was er ihr hätte verschreiben lassen, so wolte sie ihm wieder annehmen als ihr Ehemann.“⁴³

Aber sie konnten einen Konsens darüber herbeiführen, dass im Rahmen dieser Lebensformen der Umgang mit Schwierigkeiten christlichen Idealen nicht Hohn sprach. Hier lag das – wenn man so will – Erfolgfeld einer Konfessionalisierung von Ehe, Familie und Verwandtschaft. Streit und Gewaltanwendung zwischen verfeindeten Eheleuten waren die zentralen Themen einer kirchlichen Sittenzucht der Ehe. Meist entlud sich der Streit in Gewalttätigkeit gegen die Frauen. Männer brachten oft ihre Wut als Entschuldigung

⁴³ Bistumsarchiv Münster (BAM), GV Borken St. Remigius HS 133, fol. 213-219, Emsdetten, 4.10.1790.

gungsgrund für heftige Übergriffe vor;⁴⁴ nicht selten verbargen sie dahinter, dass der Alkohol sie in solche Erregbarkeit gebracht hatte. Das ritualisierte Zutrinken in den Wirtshäusern förderte Exzesse und Sucht und stellte eine der größten Gefährdungen des Hausfriedens dar. Gleichzeitig führten die festen Rollenerwartungen an die Geschlechter zu häuslicher Gewalt, wenn ein Ehepartner oder Kind oder Gesinde diese selbstverständlichen Pflichten in den Augen des anderen grob verletzte. Neben verbreiteter Zanksucht förderte ehrloses Verhalten die Verfeindung. Auch der Verdacht der Untreue löste häufig Kämpfe aus.

„Conrad Borhorst hadt sein hauffrowe gescholden fur ein appenbar pffaffen hore. ... Conrad Borhorst hadt zu seiner frawen gesacht se habe zwei sohne der eine habe der Vicarius undt den anderen habe der Scholmeister gemacht.“ - „Es hadt Oisthuiß undt sine frowe gezancket undt de frowe ihrem man wetten ehr habe ... de magt so leiff als ihr.“ - „Item eß hadt de Drostin zum Stromberge den Herrn Drosten fuhr de Herrn Reite (Räte) verklaget eo daß ehr soll nuhn ein Jahr oder zwei mit der mollerischen dochter zu duhen gehabt, und hadt auch de Drostin mehr dan ein ganß jahr nicht by ihm schlaffen willen welches dahn groß unheill ehrwecket hadt.“⁴⁵

Wo sich Eheleute bereits getrennt hatten, erzeugte das Gericht geradezu einen Zwang zum Konsens. Selbst schwere Zerwürfnisse und körperliche Gewalt galten nicht als Tatbestände, welche eine Ehe in der Substanz zerrüteten; sie waren als Folgen menschlicher Schwäche in Geduld, Liebe, und Versöhnungsbereitschaft zu ertragen. Nur in Ausnahmefällen ließ das Gericht die Trennung, wenn auch nicht Scheidung von Paaren zu.⁴⁶ Zwang zum Konsens begann gewöhnlich mit einer Zurechtweisung der Ehemänner, deren Gewalt gegen ihre Frauen ein erschreckendes Maß annehmen konnte und die Trennungen, ja oft die heimliche Flucht der Frauen zumeist veranlasste. Der Verlust der Beherrschung signalisierte gleichzeitig, was ein Mann von seiner Frau vor allem erwartete: uneingeschränkte Arbeitsleistung und sexuelle Verfügbarkeit. Vor allem schwangere Frauen und Frauen im Kindbett wurden erbarmungslos geprügelt, bis hin zu schweren Verletzungen, Kindsverlust und Tod. Kirchengenichte ahndeten solche Unmenschlichkeiten zunehmend strenger: Konnte ein gewalttätiger Hausvater Mitte des 17. Jahrhunderts noch mit ganzen zwei Pfund Wachs⁴⁷ davonkommen, wurden ihm gegen dessen Ende bereits bis zu dreißig Pfund abverlangt; konnte um 1740 die Entschuldigung, die Schläge seien „im Zorn“ (*ex ira*) geschehen, noch zu einer erheblichen Strafmilderung führen, drohten ihm im späten 18. Jahrhundert Karzer und Korrektionshaus.⁴⁸

⁴⁴ Vgl. BAM, GV Münster St. Martini A 10/22, Lippborg, 4.9.1690.

⁴⁵ BAM, GV Münster St. Martini A 8, Oelde, 4.3.1624. Ebd., Oelde, 8.10.1625. Ebd., A 10/11, Ostfeldel, 14.9.1644.

⁴⁶ Vgl. BAM, GV Borken St. Remigius HS 124, fol. 142^v-143^v, Sendenhorst, 4.4. und 15.4.1751.

⁴⁷ Bargeld war in ländlichen Gegenden kaum verbreitet. Daher wurden Strafen in „Pfund Wachs“ bemessen. Dieses Wachs wurde zu Kerzenwachs für die Liturgie verarbeitet.

⁴⁸ Beispiele bei Holzem, Religion 315-323.

Anders als im Bereich der vorehelichen Sexualität spielte hier die öffentliche Meinung mit der kirchlichen Disziplinierung zusammen. Alle Regelungen und Aburteilungen wurden erst durch das dörfliche Gerücht (*fama*) überhaupt justiziabel. Gerade der Vergleich der Deliktfelder „voreheliche Sexualität“ und „Ehefrieden“ zeigt, dass religiöse Werte und ethische Standards nur in dem Maße wirksam wurden, in dem sie der Logik der sozialen Praxis nicht widersprachen, sondern diese unterstützten. Die Zivilisierung des Umgangs mit dem Gesinde, insbesondere der Kampf gegen den sexuellen Missbrauch der Mägde durch Dienstherrn und Knechte, die Eindämmung der Gewalt zwischen Erwachsenen in Ehr- und Eigentumskonflikten sowie schließlich die humane Behandlung der Alten folgte vergleichbaren Aushandlungen, in denen es darum ging, die oft krasse Diskrepanz „zwischen den theologischen und disziplinarischen Ansprüchen der Kirche und deren Verwirklichung“⁴⁹ zu mildern.

3.3 *„Eine Meß nach Telgte, so dan eine nach Werl gelobet ...“ – Familie, Not und Aberglauben*

Der Kleinbauer Schlüter aus einer Bauernschaft bei Oelde war ein armer Mann. Als Kötter besaß er kein eigenes Pferdegespann: Um sein knappes Pachtland von vielleicht drei Hektar zu bewirtschaften, war er auf die Hilfe der spannfähigen Erben- und Schulzenhöfe angewiesen. In eine prekäre Lage geriet er, als seine Frau starb und wenig später sein Sohn schwer erkrankte.

Kötter Schlüter hatte dann eigentlich alles richtig gemacht. In seiner familiären Not hatte er zwei Wallfahrten unternommen, um von der Gottesmutter Maria Heilung zu erbitten. An den großen marianischen Gnadenorten in Telgte und Werl hatte er an Prozessionen teilgenommen, Kerzen angezündet und Messen lesen lassen. Angesichts seiner Hilflosigkeit und weil arme Bauern in der Regel nicht viele Worte machen, darf man diese Praxis als eine Art Fürbitte mit den Füßen auffassen. Ärzte, die ihm ernsthaft hätten helfen können, gab es nicht oder er konnte sie nicht bezahlen.

Trotzdem hatte Kötter Schlüter in den Augen seiner geistlichen Obrigkeit alles falsch gemacht. Als er im Sommer 1755 vor den Archidiakonalkommissar zitiert wurde, musste er nämlich bekennen, dass es ein Wahrsager gewesen war, der ihn auf diese Wege geschickt hatte: der Schweinehirte Stephen aus Ahlen. Weil er sich die Epilepsie seines Sohnes nicht erklären konnte, hatte Schlüter dort Rat gesucht und erfahren, dass seine Frau in ihrer schweren Krankheit diese Wallfahrten für den Fall ihrer Genesung versprochen habe. Nun war sie dennoch gestorben, und der Wahrsager sah sie wegen des nicht eingelösten Gelübdes als ruhelose Wiedergängerin an

⁴⁹ Beck, Spuren 194; vgl. jüngst Lutz, Ehepaare.

des Kötters Hofstelle, zum Schaden des Sohnes. Darum war Schlüter nun selbst losgezogen. Der Archidiakonalkommissar wertete das als unchristlichen Aberglauben – nicht die Wallfahrt, aber die Konsultierung des Geistersehers – und verurteilte ihn zu einer nicht geringen Strafe.

Es war das Übermaß der Not: der Tod der Frau, die Krankheit des Kindes, die beides verband, die Wahrsagerei und die Wallfahrt; die Praktiken, welche die geistliche Obrigkeit als unchristlich ausgrenzte und gerichtlich verfolgte, und die Mittel, welche sie selbst propagierte und praktizierte. Und es ist auffällig, wie sich in der vermeintlich abergläubischen Praktik die der katholischen Konfessionskultur eingeschriebenen Handlungs- und Haltungsmuster spiegeln: dass die Frau in ihrer Agonie eine Wallfahrt gelobte und dass ein Gelübde gehalten werden muss. Und es ist für die Bindungswirkung des religiösen Verlöbnisses an einen Wallfahrtsort signifikant, dass es in den Augen Schlüters fortgalt, auch wenn das Wunder ausblieb. Die Frau war dennoch gestorben; als Gespenst mahnte sie zur Einlösung des vergeblich getanen Versprechens, die Vergeblichkeit des Versprechens wurde noch gesteigert durch die Vergeblichkeit der Einlösung im nachfolgenden Tod des Kindes. Vor Gericht sprach Schlüter schon von dem Sohn, den er „gehabt hätte“. Und dennoch machen ähnlich gelagerte Fälle deutlich, dass es an der Fortgeltung weder des Wahrsagens noch des Wallfahrens irgendeinen ernstzunehmenden Zweifel gab.

Diese Begebenheit zeigt die stärkste Einbruchsstelle in die Deutungsmacht der Konfessionskirchen: die lebensbedrohliche Allgegenwart von Krankheit bei Mensch und Vieh, die Missernte und der Hunger, die Verarmung und der plötzliche Tod. Aus dem Gefühl der elementaren Ausgesetztheit entstand das Bemühen, alle Mittel einzusetzen, von denen irgendeine Versprechung, irgendeine Erfahrung, irgendeine Sage des Erfolgs und der Hilfe ausging. So lebte die frühneuzeitliche Religiosität gerade hier aus Mischformen, die in den Lebensbedingungen wurzelten. Denn die Wahrsager nutzten immer wieder christliche Segensformeln, christliche Rituale oder die Empfehlung caritativer Praxis, wenn sie ihren Klienten Empfehlungen für die Überwindung familiärer Krisen gaben.

Als ein Mädchen sich schwere Brandwunden zugezogen hatte, schlug die Heilerin drei Kreuze „in nahmen Gott Vatters, Sohnß & heilige Geists amen“ über der Wunde und sprach eine christliche Segens- und Beschwörungsformel: „Christus komme inß Landt unnd zeegene unñß diesen brandt daß eß heel werden moge ...“⁵⁰

Der „vahren-seegen“ war eine beschwörende Heilmethode gegen Krankheiten, die auf Würmerfraß im Leib von Menschen und Tieren zurückgeführt wurden. Dieser „Segen“ appellierte an die Ehre Gottes und befahl den Kranken eine ganze Serie von „Vater unser“- und „Ave Maria“-Gebeten. Die „vahren“ sollten das Los derer erleiden, die Christus ans Kreuz geschlagen haben – ins Nichts verschwinden wie sie. Christus selbst solle im Namen der

⁵⁰ BAM, GV Münster St. Martini A 10/25, Bockum, 1.9.1698.

heiligen Dreifaltigkeit diejenigen vertreiben, die sie selbst zu adressieren versäumt habe. Wahrsager und Heiler gaben vor Gericht zu, ihre Kunst und ihre Rezepte unter anderem von verstorbenen Landpfarrern („vom sähligen Pastor“) erlernt zu haben. Magisches Ritual und heiliger Text, Quacksalberei und Gnade Gottes, Wahrsager und Priester: alles konnte in dieser Logik widerspruchsfrei beieinander bestehen. Man kann das Wahrsagen und Geisterbeschwören kaum mit schwarzer Magie und Hexerei in eins setzen. Diese Formen von „Aberglauben“ verstanden sich gerade als christliche Gegenmittel gegen die teuflischen Hexen, die anonymen Dämonen und die unberechenbaren Wiedergänger.⁵¹

Diese Phänomene zeigen eine Seite des familiären Alltags, die im Zeitalter der technisierten Medizin seltener geworden ist: die unheilbare Krankheit und der jähe oder auszehrende Tod „mitten im Leben“. Um diesen Alltag irgendwie zu bewältigen, kombinierten Christen der Frühen Neuzeit die „weiße“ Magie mit den christlichen Heilmitteln wie Wallfahrt, Gebet und Almosen. Mirakelberichte zeigen, dass etwa siebenzig Prozent aller Hilfesuchenden wegen einer Krankheit zum Gnadenort kamen;⁵² für die Ratholenden bei den Wahrsagern dürfte gleiches anzunehmen sein. Das Aufsuchen eines Heilers stellte eine gleichsam gesteigerte Stufe der Sorge um die Familie in Krankheit und Krise dar, die sich in den Augen der tridentinischen Geistlichkeit aus der Welt des religiös Legitimen hinausbegab. Die Beratung aber führte vor allem in ihren Handlungsanweisungen in diese Welt zurück und verstärkte auf diese Weise die vorherrschende Frömmigkeit und Theologie. Warum nahmen die Kranken und Notleidenden diesen Umweg? Der Wahrsager, so ist zu vermuten, glaubte Ursachen zu kennen und begründete ein Leiden aus den Umständen des Leidenden. Das tat die Wallfahrt zur Gnadenstätte allein nicht, eine Erklärung blieb ebenso aus wie eine Anweisung, was genau zu tun sei. Solche Konkretisierungen vermied die kirchliche Predigt und Seelenführung. Leiden war gläubig und vertrauensvoll hinzunehmen als Strafe der Sünder und als Prüfung der Frommen. Die Disziplinierung der Frömmigkeit stellte einen fernen, unabhängigen und ambivalenten Gott vor Augen, der nach seinem Wissen und Willen gelingendes Leben oder Unglück zumaß. Eine religiös legitime Instanz, sich an diesem Wissen und Willen für die eigene Person Anteil und somit Gewissheit und Sicherheit zu verschaffen, gab es nicht. Auch der bestrafte Kötter Schlüter blieb ohne Antwort auf das Schicksal seiner Familie, auf den Tod von Frau und Kind.

⁵¹ Vgl. *Ahrendt-Schulte*, *Weise Frauen* 83-102. Weitere Fälle: BAM, GV Münster St. Martini A 10/22, Wadersloh, 1.9.1690 (Rat des Wahrsagers: Brot und Butter für das Armenhaus spenden, Wallfahrt nach Stromberg, Opferung eines Wachsvotives für das kranke Glied). Ebd., A 10/23, Herzfeld, 19.9.1692 (Wallfahrt nach Telgte, Kerzenopfer für die wundertätige Marienstatue).

⁵² Vgl. *Schuh*, *Alltag und Besonderheit* 262-267.

4. Verchristlichung der Familie? Ein Fazit

Wenn Historiker und Historikerinnen heute über den „Prozess der Konfessionalisierung“ sprechen, dann meinen sie ein ganzes Bündel von Entwicklungen, das von den damals Lebenden, selbst der Herrschaft und den Kirchenleitungen, nicht im Ganzen überschau- und planbar war: die enge Verzahnung von Staat und Kirche, die wechselseitig aufeinander angewiesen blieben, das Ineinander von Bildungsanstrengungen vor allem für die Eliten der Gesellschaft und ihre politischen und ökonomischen Wirkungen auf die allmähliche Modernisierung der Gesellschaft. Aber „Konfessionalisierung“ war, obwohl die Zeitgenossen das nicht so nannten, auch ein Projekt, das auf die Verchristlichung der ganzen Gesellschaft zielte: die Anhänger der Fremdkonfessionen entweder bekehren oder ausweisen, den Buchmarkt kontrollieren, die Geistlichen für ihr Amt besser befähigen, Predigt und Liturgie sorgfältiger gestalten, die Kirchen säubern und neu ausstatten, dann aber auch Einfluss nehmen nicht nur auf die Berufsauffassung und Lebensgestaltung der Amtsträger, sondern tendenziell aller Landesbewohner. Also musste der Besuch des Gottesdienstes verbessert und mussten die Wirtshäuser geschlossen werden. Also mussten alle Kinder zur Schule gehen und mindestens lesen und rudimentär schreiben lernen. Katechismus und Andachtsbuch wurden zu Wegweisern des rechten Lebens, und wer in den regelmäßigen Katechismus-Examina nicht ausreichend Rechenschaft geben konnte, wurde gestraft oder nicht zur Eheschließung zugelassen. Aber es wurde nun eben auch darauf geachtet, dass Ehepartner einander nicht betrogen, dass Männer ihre Frauen und Kinder nicht im Rausch besinnungslos prügeln und dass Mägde nicht sexuell ausgebeutet wurden. Große Anstrengungen galten dem Versuch, die vielen gewalttätigen Auseinandersetzungen um die „Ehre“ der Männer und ihre Häuser einzudämmen. Die Nachbarschaften sollten ihre allgegenwärtigen Streitigkeiten nicht dadurch austragen, dass eine Familie der anderen nicht mehr zu Hilfe kam: bei Geburten, bei Krankheiten und Unglücksfällen, bei Begräbnissen, beim Instandhalten von Kirchen- und Leichenwegen, aber natürlich auch beim alltäglichen Wirtschaften. Alte Menschen sollten nicht mehr abgeschoben und mit mehr als nur dem Allernotdürftigsten versorgt werden.

Das klingt nach viel Kontrolle. Freiheit war im Alltag einfacher Christen der Frühen Neuzeit kein Merkmal und auch kein zentrales Ziel. Für die katholische Konfessionskultur im 16. bis 18. Jahrhundert war die Gestaltung des Sozialraumes der Familie ein Ort der Verchristlichung der Laien unter anderen. Katholische Konfessionskultur entfaltete sich zwischen individueller Seelensorge und offizieller Kirchenfrömmigkeit; beide besaßen einen auf das Wohlergehen des Gemeinwesens ausgerichteten staatlich-territorialen Bezug. Die protestantische Aufwertung des Familiären in der Vorbildhaftigkeit der Ehe des Pfarrhauses, in häuslicher Bibellektüre und Andacht hat in

die katholische Religiosität wenig Einzug gehalten. Eine spezifische Familienspiritualität gab es nicht, auch wenn die wenigen biblischen Vorbilder wie die Stammväter, Sarah und Tobias oder die Heilige Familie exemplarisch bemüht wurden. Der katholische Heiligenhimmel, der sich an einem im Mönchtum geformten Ideal der Askese ausrichtete, hielt ebenfalls nur wenige impulsgebende Personen bereit. Das Pfarrhaus schließlich konnte nicht modellbildend wirken, weil es im Prozess der Konfessionalisierung familienähnliche Lebensformen gerade überwinden und abstreifen, verwandtschaftliche Netzwerke entflechten und unwirksam machen sollte.⁵³

Familienalltag blieb also eingebunden einerseits in eine eingeübte soziale Praxis, andererseits in den Veränderungswillen geistlicher Eliten, die aber auf die ganze Gesellschaft, nicht allein auf die Familien zielten. In manchen Fällen führte das zu einem Dauerdissens von kirchlicher Norm und Alltagsleben. Anders war es um den Einfluss geistlicher Erziehung bestellt, wenn sie mit den Pfarrgemeinden gemeinsam an Zuträglichkeit und sozialem Frieden arbeitete. Daher führte die disziplinierende Wirkung des Sendgerichtes nicht schlechthin einen Wandel der Familien-, Ehe- und Geschlechterverhältnisse herbei. Doch dem Ehemann wurde abgenötigt, dass er sein Züchtigungsrecht moderierte und seinen Zorn mäßigte, von der Frau wurde weiterhin Unterwerfung unter seinen Willen verlangt. Nach Befriedungsverhandlungen wurden Paare in der Regel mit einer strengen Ermahnung entlassen, welche die Position des Hausvaters stärkte. Beide wurden zum Vermeiden von Streit und zu gegenseitiger Liebe und Achtung, die Frau insbesondere aber zum Gehorsam verpflichtet. Auch die Andachtsliteratur dachte Geschlechterverhältnisse nach dem Prinzip der Parität und Gegenseitigkeit, nicht aber der Gleichheit. Der Schutz der Schwachen (Kinder, Gesinde, Alte) erfuhr eine anwaltliche Stärkung.

Die Lebensform „Familie“ wurde daher kaum zum konfessionellen Unterscheidungsmerkmal zwischen „katholisch“ und „evangelisch“. Geschlechtermodelle, Rollenverteilungen und Arbeitspaar-Beziehungen des guten „Hausens“ speisten sich aus einem Fundus, der den Konfessionen eher gemeinsam war.⁵⁴ Selbst dort, wo die Gnadenwirkungen des Ehesakramentes explizit erläutert wurden, bezogen sie sich auf überkonfessionell vertretene Idealvorstellungen und Pflichtenkataloge. Also wäre eher von einer „Verchristlichung“ denn von einer „Konfessionalisierung“ der Familie zu sprechen.

Wenn also Freiheit weder Merkmal noch Ziel dieses Familienalltags gewesen ist, war es dann die Zuneigung? Dass die Liebe im Zeitalter der Konfessionskulturen gefehlt habe, wird man nicht schon deswegen behaupten können, weil die großen Gefühle, die gegen die sozialen Spielregeln standen, erst im späten 18. und 19. Jahrhundert zum bevorzugten Sujet des Adels- und Bürgerromans avancierten. Zuneigung und Zusammengehörigkeit waren

⁵³ Vgl. Holzem, Religion 155-224; Freitag, Pfarrer 74-129.

⁵⁴ Vgl. Kaufmann, Ehetheologie; Schmidt, Nothurfft.

gleichsam ungegenständlich gegenwärtig als emotionale Grundlage aller oben beschriebenen Problemkreise. Zum Thema gemacht wurde sie, wenn sie fehlte: Kirchenkötterin Anna Margaretha Wolters erhoffte von ihrem Mann, dass er ihr bei der Wirtschaft und der Tilgung ihrer Schulden aus erster Ehe half. Als er das nicht tat, verweigerte sie ihm den Beischlaf mit der Begründung, dass sie ihn so „nicht hätte leiden oder lieb haben können.“⁵⁵

Emotionalität beruhte in hohem Maße auf der Verlässlichkeit von Lebensordnungen. Sie war ein Teil der Suche nach Stabilität. Selbstzeugnisse freilich bestätigen, dass diese auch in angebahnten Ehen unerreichbar blieb, wenn sich Zuneigung und Respekt nicht entwickeln konnten. Es behauptet niemand, dieser Wunsch nach wechselseitiger Verantwortlichkeit und nach dauerhaft im Alltagsleben begründeter Attraktivität sei etwas spezifisch Vormodernes.

Literatur

- Ahrendt-Schulte, Ingrid: *Weise Frauen – böse Weiber. Die Geschichte der Hexen in der Frühen Neuzeit*, Freiburg i.Br. u.a. 1994.
- Beck, Rainer: *Illegitimität und voreheliche Sexualität auf dem Land. Unterfinning 1671-1770*, in: van Dülmen, Richard (Hg.): *Kultur der einfachen Leute. Bayerisches Volksleben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*, München 1983, 112-150.
- Beck, Rainer: *Spuren der Emotion? Eheliche Unordnung im frühneuzeitlichen Bayern*, in: Ehmer, Josef/Hareven, Tamara K./Wall Richard (Hg.): *Historische Familienforschung. Ergebnisse und Kontroversen. FS Michael Mitterauer*, Frankfurt/Main u.a. 1997, 171-196.
- Braun, Karl-Heinz: *Die Ehe am Beispiel des katholischen Konfessionalisierungsprozesses*, in: Liebmann, Maximilian (Hg.): *War die Ehe immer unauflöslich? Limburg u.a. 2002*, 97-123.
- Braun, Karl-Heinz: *Pugna spiritualis. Anthropologie der katholischen Konfession: Der Freiburger Theologieprofessor Jodocus Lorichius (1540-1612)*, Paderborn 2003.
- Braun, Manuel: *Ehe, Liebe, Freundschaft. Semantik der Vergesellschaftung im frühneuhochdeutschen Prosaroman (Frühe Neuzeit 60)*, Tübingen 2001.
- Burghartz, Susanna: *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn u.a. 1999.
- Canisius, Petrus: *Catechismus In kurtze Fragen und Antwort gestellt / Durch Petrum Canisium, der Societät Jesu Priestern, hier in: Geistlichs Psalterlein in welchem Die auserlesenst alt und neue Kirchen und Hauß gesang neben den lieblichten Psalmen Davids verfast sindt Cölln In verlegung Arnold Schleuter und Grevenbruch Erben MDCLIII Cum Grat: et Privilegi: Senat. Coloniae, Köln 1653*, 5-24.
- Cerman, Markus: *Mitteleuropa und die ‚europäischen Muster‘. Heiratsverhalten und Familienstruktur in Mitteleuropa, 16.–19. Jahrhundert*, in: Ehmer, Josef/Hare-

⁵⁵ BAM, GV Borken St. Remigius HS 133, fol. 213-219, Emsdetten, 4.10.1790.

- ven, Tamara K./Wall, Richard (Hg.): Historische Familienforschung. Ergebnisse und Kontroversen. FS Michael Mitterauer, Frankfurt/Main u.a. 1997, 327-346.
- Chaix, Gérald: De la cité chrétienne à la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique à Cologne au XVI^e siècle (1450-1650), Lille 1994.
- Christ=Catholisches Kleines Tage=Werk / Worinnen zu finden sehr schöne Schuß=Gebeter / wie auch Morgen= und Abend / nebst andern Meß / auch Beicht= und Communion=Gebetern. Oßnabrück / Im Verlag und zufinden bey denen Buchbindern, Osnabrück 1685.
- Cochem, Martin von: Der Grosse Baum=Garten / In grossem Truck: Darin überaus kräftig= und anmüthige Morgens= und Abends= Meß= und Vesper = Beicht= und Communion Gebetter. Wie auch zu dem Hochwürdigsten Sacrament des Altars / Und der Allerheiligsten Dreyfaltigkeit: Zu der Mutter Gottes und den Heiligen: Zu dem H. Antonio von Padua / dem H. Joseph / und der H. Anna in den neun Dienstagen zu sprechen. Zu allen Groß=Festen und Wallfahrten: Bey dem Miserere in der Fasten / und Rorate=Meß in dem Advent / auch anderen sonderlichen Festtügen. Für Geist= und Weltliche Persohnen / was Stands und Condition sie seynd / für Lebendige / Krancke Sterbend= und Abgestorbene Seelen in dem Fegfeuer / sambt den sieben Buß=Psalmen / und zwanzig Litaneyen. Mit newen Kupffern zu Anfang eines jeden Theils geziert. Durch P. Martinus von Cochem / Capuciner Ordens / der Rheinischen Provinz Predigern. Mit Ihrer Churfürstl. Durchl. gnädigsten Privilegio. Aufßs neue nach der Einsidelischen Edition. Coeßfeldt: gedruckt bey der Wittib Hanstatt. Münster in Westphalen: Zu finden bey Wilhelm Aschendorff / Churf. Hoff=Buchbinder. 1733, Münster 1733.
- Denzinger, Heinrich/Hünemann, Peter (Hg.): Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 39. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 2001 (DH).
- Forster, Marc R.: Domestic Devotions and Family Piety in German Catholicism, in: ders./Kaplan, Benjamin J. (Hg.): Piety and Family in Early Modern Europe. Essays in Honour of Steven Ozment (St. Andrew Studies in Reformation history), Aldershot Hants 2005, 97-114.
- Freitag, Werner: Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster (Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe 29), Paderborn 1991.
- Freitag, Werner: Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803 (Studien zur Regionalgeschichte 11), Bielefeld 1998.
- Geistliches Seelen=Gärtlein, Das ist: Außerlesenes Catholisches Gebett=Büchlein, In welchen die wolriechenste Blümlein Der schönsten Gebetter / Zu allerhand Übungen Als Morgens / Abends / Meß= Beicht und Communion, auch Krancken und Sterbenden / mit Fleiß versamlet Nebst einem Gesang=Büchlein, Darinnen die Gesänge des gantzen Jahrs / sampt der Todt-Angst zu finden Injetzo widerum von neuen übersehen, corrigirt und verbessert / Mit einem nützlichen Register / auch vielen Gebetteren und Gesängen vermehret. Cum Gratia & Privil. Celsis. Principis. Getruckt zu Münster in Westphalen, Bey Herman Joseph Koerdinck Anno 1757, Münster 1757.

- Glaser, Hubert: ... nade sin fructo. Die bayerischen Herzöge und die Jesuiten im 16. Jahrhundert, in: Baumstark, Reinhold (Hg.): Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten, München 1997, 55-82.
- Groebner, Valentin: Außer Haus. Otto Brunner und die alteuropäische „Ökonomik“, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 46(1995), 69-80.
- Hammerstein, Notker: Staatsanschauungen des 16. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der Konfessionalisierung Europas, in: Berndt, Rainer (Hg.): Petrus Canisius SJ (1521-1597) (Erudiri sapientia. Studien zum Mittelalter und seiner Rezeptionsgeschichte 1), Berlin 2000, 107-119.
- Holzem, Andreas: „... quod non miserit prolem ad scholam“ – Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten im Spiegel von Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster, in: Archiv für Kulturgeschichte 78(1996), 325-362.
- Holzem, Andreas: Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: ZKG 110(1999), 53-85.
- Holzem, Andreas: Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster (1570-1800), Paderborn u.a. 2000.
- Holzem, Andreas: Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800, in: ders. (Hg.): Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, 225-262.
- Holzem, Andreas: Familie und Familienideal in der katholischen Konfessionalisierung. Pastorale Theologie und soziale Praxis, in: ders./Weber, Ines (Hg.): Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, Paderborn u.a. 2008, 243-283.
- Holzem, Andreas: Der „katholische Augenaufschlag beim Frauenzimmer“ (Friedrich Nicolai) – oder: Kann man eine Erfolgsgeschichte der „Konfessionalisierung“ schreiben?, in: Brockmann, Thomas/Weiß, Dieter J. (Hg.): Das Konfessionalisierungsparadigma – Leistungen, Probleme, Grenzen, Bayreuth 2012 [im Druck].
- Kaufmann, Thomas: Martin Luther, München 2006.
- Kaufmann, Thomas: Eheologie im Kontext der frühen Wittenberger Reformation, in: Holzem, Andreas/Weber, Ines (Hg.): Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, Paderborn u.a. 2008, 285-299.
- Leppin, Volker: Martin Luther (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 2006.
- Luttenberger, Albrecht P. (Hg.): Katholische Reform und Konfessionalisierung (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 17), Darmstadt 2006.
- Lutz, Alexandra: Ehepaare vor Gericht. Konflikte und Lebenswelten in der Frühen Neuzeit, Frankfurt 2006.
- Lynch, Katherine A.: Individuals, Families, and Communities in Europe 1200-1800. The urban foundations of western society (Cambridge studies in population, economy and society in past time 37), Cambridge 2003.
- Oberman, Heiko A.: Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982.
- Opitz, Claudia: Mutterschaft und Vaterschaft im 14. und 15. Jahrhundert, in: Hausen, Karin/Wunder, Heike, (Hg.): Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte (Geschichte und Geschlechter 1), Frankfurt/Main 1992, 137-153.
- Palmer, Michael: Glaubensabfall und wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700-1820 (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien 21), München 1994.

- Po-Chia Hsia, Ronnie: *Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618* (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, NF 13, Serie B), Münster 1989.
- Valentin, Jean-Marie: *Les Jésuites et le Théâtre (1554-1680). Contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique*, Paris 2001.
- Reinhard, Wolfgang/Schilling, Heinz (Hg.): *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte (RST 135)*, Münster 1995; zugleich (SVRG 198), Gütersloh 1995.
- Roper, Lyndal: *Männlichkeit und männliche Ehre*, in: Hausen, Karin/Wunder, Heike, (Hg.): *Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte* (Geschichte und Geschlechter 1), Frankfurt/Main 1992, 155-164.
- Rublack, Ulinka: *Meanings of Gender in Early Modern German History*, in: dies. (Hg.): *Gender in Early Modern German History*. Cambridge 2002, 1-18.
- Rupp, Horst F.: *Art. Schule/Schulwesen*, in: TRE 30(1999), 591-627.
- Schlögl, Rudolf: *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700-1840*, München 1995.
- Schmidt, Heinrich Richard: *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (EdG 12), München 1992.
- Schmidt, Heinrich Richard: *„Nothurfft vnd Hußbruch“*. Haus, Gemeinde und Sittenzucht im Reformiertentum, in: Holzem, Andreas/Weber, Ines (Hg.): *Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt*, Paderborn u.a. 2008, 301-328.
- Schnell, Rüdiger: *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechtskonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Geschichte und Geschlechter 23), Frankfurt/Main u.a. 1998.
- Schorn-Schütte, Luise: *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit: deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft, dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 62), Gütersloh 1996.
- Schorn-Schütte, Luise/Sparn Walter (Hg.): *Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts* (Konfession und Gesellschaft 12), Stuttgart 1997.
- Schreiner, Klaus: *„Si homo non pecasset...“*. Der Sündenfall Adams und Evas in seiner Bedeutung für die soziale, seelische und körperliche Verfaßtheit des Menschen, in: ders./Schnitzler, Norbert (Hg.): *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, München 1992, 41-84.
- Schuh, Barbara: *„Alltag“ und „Besonderheit“ spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Wunderberichte*, in: *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit: Internationales Round-Table-Gespräch* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 592), Wien 1992, 255-276.
- Wille, Alexander: *Bett= und Tugend=Buch, Oder: Kurtze Tag= und Lebens=Regulen und Übungen, Andächtigt zu betten, fromm zu leben, und seelig zu sterben; Allen so wohl Geist= als Weltlich= Ledig= und Ehelichen Stands=Persohnen zu höchstem Nutzen aufgesetzt Durch P. Alexandrum*

Wille, der Societät Jesu Priestern. Elffte Edition. Weiters vermehret durch ein neues und vollkommneres Morgen=Gebett, grösserer Unterweisung für die Gott=verlobte Jungfrauen, unterschiedlichen Anmerckungen, und wie die tägliche Werck= und Tugend=Uebungen, fürnemblich aus Liebe Gottes sollen verrichtet werden. Cum Privilegiis Sac. Caes. Mejest. & Elect. Col. qua Episc. Paderb. Paderborn, In Verlegung Johann Conrad Dahmer, Buchhändler, 1742. Paderborn 1742

Young, Robert V.: The Reformations of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Olsen, Glenn W. (Hg.): Christian Marriage. A Historical Study, New York 2001, 269-301.