

Katholischer Sonntag

Skizzen zur Kulturgeschichte der *dies dominica*

ANDREAS HOLZEM

Vor oder um 1960 Geborene tragen – je nach Herkunft – noch Bilder innerer Vertrautheit bei sich, welche heutiger Verlagspolitik aus dokumentarischen oder romantischen Gründen als verkaufsträchtig erscheinen. Jüngst publizierte Aufnahmen aus schwäbischen Dörfern der späten fünfziger Jahre¹ zeigen das Bad der Kinder in der von Hand gefüllten Zinkwanne am Samstagabend, den Kirchgang in Tracht und Anzug, die Öffentlichkeit der Dorfstraße bei Kindstaufern und an Festtagen, nicht zuletzt den anschließenden Aufenthalt der Männer im Wirtshaus. Und dennoch ist dieser Sonntag längst Geschichte, ein Thema kulturhistorischer Ausstellungen geworden.² Gleichzeitig ist die Sensibilität für das Vergehen einer bürgerlich-bäuerlichen Sonntagskultur nicht neu: Zeitgleich zur Entstehung idealisierend-idyllischer Sonntagsbilder veröffentlichte Romano Guardini 1957 eine theologische Streitschrift, die zeigt, dass Ende der fünfziger Jahre der Sonntag keineswegs mehr eine unumstrittene religiöse Institution und soziale Kulturform war. Die große Gegnerin des Sonntags, so Guardini, sei die kapitalistisch strukturierte Arbeit, welche über ihr Diktat des Lebensrhythmus selbst zur Religion geworden sei. Der moderne Mensch, so Guardini, „fühlt, dass sie nicht jenes einfachhin Erfüllende ist, wozu die Neuzeit sie gemacht hat; dass mit ihr etwas nicht in Ordnung ist, und sie auch in jeder Demokratie auf Kosten der Freiheit getan werden muss, weil in ihr selbst eine Logik des Zwanges liegt. [...] Führt nicht von den in die Augen springenden Modellfällen [des ‘Managertum unserer Tage’] eine kontinuierliche Linie bis zur Weise, wie jeder in Wirtschaft und Industrie Angestellter arbeiten muss, wenn er nicht nur seinen Posten behalten, sondern voran kommen will?“

Die „fortgesetzte Arbeit“ unterminiere die „schöpferische Pause“; dahinter stehe eine schlechthin „böse Rechnung: der glaubensfeindliche Instinkt

¹ Sauter, Eugen, Sonntags auf dem Lande. Feste, Freizeit, Feiertage. Schwäbische Fotografien aus den fünfziger Jahren, Gudensberg-Gleichen 1997.

² Vgl. jüngst die Ausstellung im Bonner „Haus der Geschichte“: „Am siebten Tag. Geschichte des Sonntags“ (25.10.2002- 21.4.2003); www.hdg.de.

weiß, wenn es gelingt, den Sonntag zu entwurzeln, verliert der Mensch den religiösen Halt und ist an die ökonomischen und politischen Mächte ausgeliefert.“³

Dahinter stand eine Grundvorstellung, welche die im katholischen Denken allgegenwärtige Säkularismusthese gleichsam ökonomisierte: Aus den glaubenlosen politischen Totalitarismen der ersten Jahrhunderthälfte war ein instinktsicherer, aber ebenso seelen- und religionsloser kapitalistischer Totalitarismus geworden. Gleichzeitig entwickelte Guardini ein waches Bewusstsein für eine „Gegenwart, für deren Bewusstsein aus dem ‘Tag des Herrn’ immer mehr ‘das Wochenende’, oder gar nur ‘die Freizeit’ wird; dafür bestimmt, dass die Kräfte des Arbeitenden sich in ihr erneuern und seine Bedürfnisse nach menschlich-kultureller Entwicklung erfüllt werden.“⁴

Was sich da andeutete, war in der Emnid-Umfrage „Was glauben die Deutschen“ aus dem Jahr 1967 schon zu einem Gutteil Wirklichkeit. Bei der Frage „Was kennzeichnet Ihrer Meinung nach einen gläubigen Christen?“ antworteten nur 15% mit „Geht in die Kirche/Kirchgänger“, gar nur noch 5% mit „achtet die Gebote“ und lediglich 4% mit „soll beten/betet“. Hingegen favorisierten 35% die Antwort „Verhalten seinen Mitmenschen gegenüber/gute Charaktereigenschaften“: Im allgemeinen Erwartungshorizont qualifizierte den Christen nicht seine Sonntagsgestaltung, sondern seine Alltagsmoral.⁵ Immerhin noch 73% gaben an, persönlich in die Kirche zu gehen, 25% gingen jeden oder fast jeden Sonntag, 18% mindestens einmal im Monat, 20% an besonderen kirchlichen Feiertagen, 10% nur zu Familienfeiern wie Hochzeit, Taufe und Begräbnis. Immerhin besuchten noch 37% die Kirche mit einigen Familienangehörigen, 26% gingen bereits meistens allein, mit allen Familienangehörigen besuchten nur 10% die Kirche. Erfragt wurde auch das soziale Umfeld des Kirchgangs: 63% aller praktizierenden Katholiken gaben an, in ihrem Umfeld fielen diejenigen auf, die *nicht* zur Kirche gingen, während nur 29% in einem Umfeld lebten, in dem eher der Kirchgänger auffiel. Längst war die Wohnortgröße für die soziale Stützung des sonntäglichen Kirchgangs die entscheidende Komponente geworden: In Kommunen mit mehr als 500.000 Einwohnern waren 68% der Meinung, es falle eher derjenige auf, der zur Kirche gehe; nur noch 21% meinten, derjenige, der nicht gehe, weiche sozial ab.⁶

Der Trend sollte sich fortsetzen: Einer Spiegel-Umfrage aus dem Jahr 1992 zufolge ging der Anteil derer, die jeden oder fast jeden Sonntag zur Kirche gingen, von 25 auf 10% zurück, nicht mehr 18, sondern nur noch

³ Guardini, Romano, Der Sonntag. Gestern, heute und immer, Würzburg 1957, 13, 19.

⁴ Ebd., 23.

⁵ Harenberg, Werner (Hg.), Was glauben die Deutschen? Die Emnid-Umfrage: Ergebnisse, Kommentare, München-Mainz 1969, 32.

⁶ Ebd., 58-60.

12% waren dort mindestens einmal im Monat zu finden. Die Masse der Kirchgänger, insgesamt 60%, geht nur zu hohen Festtagen oder bei Familienfeiern in die Kirche. Frappierend aber ist auch das Maß der inneren Distanzierung selbst kirchentreuer Katholiken: Zentrale Glaubens- und Moralpositionen wie die leibliche Auferstehung Jesu, die Unfehlbarkeit des Papstes, die Pillenzyklika *Humanae vitae* oder der Zölibat sind zum Gegenstand des Zweifels oder einer abweichenden Interpretation geworden.⁷ Eine Umfrage des Nachrichtenmagazins *Focus* thematisierte 1996, also nur vier Jahre später, den sonntäglichen Kirchgang und die Sonntagsgestaltung überhaupt nicht mehr. Stattdessen machte eine Übersicht deutlich, was in vierzig Jahren DDR-Geschichte aus „Gewohnheitschristentum“ geworden war: Während in Bayern nur etwa 7% der Bevölkerung keiner Kirche angehören, waren es in den östlichen Ländern bis zu 75%. Sonntagspraxis wurde nur noch in zwei kurzen Sätzen erwähnt: „Längst Realität: der Interessierte pilgert quer durch die Stadt, um eine Gemeinde seiner Richtung zu finden, ob fundamentalistisch, charismatisch oder sozial engagiert. In diesen kleinen Zellen erlebt der Gläubige die Gemeinschaft, die er sucht.“⁸ Einer erneuten Umfrage aus dem Jahr 1999 ist zur Sonntagspraxis einer „christentümlichen“ Gesellschaft nichts mehr zu entnehmen. Bezeichnend jedoch die Dachzeile: „Die Deutschen glauben zwar zu 65 Prozent an Gott, aber nur noch zwölf Prozent meinen ausdrücklich den christlichen.“⁹

Die folgende Skizze versucht solchen Beobachtungen eine historische Tiefendimension zu verleihen unter der Leitfragestellung: Ist der christliche Sonntag von Beginn an eine Art „kollektiver Sozialform“ als „kultureller Lebensform“ gewesen? Falls nicht, auf welche Weise hat er sich dazu entwickelt bzw. ist er dazu gemacht worden und was bedeutet in diesem Zusammenhang seine derzeitige rasche Erosion?

1. Grundlinien der Entwicklung des Sonntags in der Antike und im Mittelalter

Ich berichte Ihnen nichts Neues, wenn ich mit Ernst Dassmann darauf hinweise, dass die frühesten Entwicklungen des Herrenmahles, das bei Paulus in 1 Kor 11,26 greifbare Gemeinschaftsmahl als Erinnerung der Gemeinde an letztes Abendmahl, Tod und Auferstehung Jesu zunächst weder an den Sonntag gebunden war noch den Sonntag als arbeitsfreien Tag voraussetzte.

⁷ Abschied von Gott. Spiegel-Umfrage: Was glauben die Deutschen? in: *Der Spiegel*, 46 (1992), Nr. 25, 15. Juni 1992, S. 38, 41, 44, 47, 50.

⁸ Gesellschaftstrend: Glaube ohne Kirche. Die neue Religiosität von Christen und Konfessionslosen, in: *Focus* Nr. 15, 6. April 1996, 52-60, Zitat 60.

⁹ Woran die Deutschen glauben: Leben nach dem Tod, Religion, Ethik und Moral: Das überraschende neue Gottesbild, in: *Focus* Nr. 14, 3. April 1999, 118-132; 119.

„Eine entscheidende Veränderung erfuhr die urchristliche Form der eucharistischen Mahlfeier, als das im engeren Sinn eucharistische Element des Segens über Brot und Wein sowie ihr Empfang von dem traditionell am Abend stattfindenden Sättigungsmahl abgetrennt, auf den Morgen verlegt und mit einem Wortgottesdienst verbunden wurde.“¹⁰ Diese Trennung ist noch nicht in der *Didache*, wohl aber Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Apologie des Justin greifbar.¹¹ Der Sonntag als Tag der Auferstehung war der bevorzugte, wenn auch nicht der ausschließliche Tag dieser Feiern, deren Beginn bewusst vor Tagesanbruch gelegt wurde, um auch denen die Teilnahme zu ermöglichen, für die der anschließende *Dies solis* im römischen Wochenrhythmus ein selbstverständlicher Arbeitstag war: Abhängige, Sklaven, Lohnarbeiter, Handwerker und Händler.¹²

Dass der *Dies solis*, der nur für die Christen gleichzeitig der Herrentag war, etwas anderes wurde als ein gewöhnlicher Werktag, beginnt mit der Privilegierung des Christentums durch Konstantin und die konstantinische Gesetzgebung. Die antike Gesellschaft kannte zahlreiche Feiertage, die aber keinem festen Rhythmus unterlagen, sondern lose auf das Jahr verteilt waren.¹³ Den in seinem religionsgeschichtlichen Ursprung bis heute nicht vollständig geklärten Siebenerhythmus befolgte nur ein Teil der Bevölkerung, wurzelnd in zwei ganz unterschiedlichen Traditionen. Auf der einen Seite gehörte der Sabbat als siebter Tag des Schöpfungswerkes vor allem nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70 zu den festesten Strukturen jüdischen Lebens, der in seinem Rhythmus aus Arbeit, Ruhe und Gottesverehrung als so angemessen empfunden wurde, dass er auch in außerjüdischen Kreisen Anerkennung und Nachahmung fand. Zum anderen hatte sich im Römischen Reich weitgehend die Siebenerstruktur der Planetenwoche durchgesetzt, die einen jeden Wochentag unter die Dominanz eines be-

¹⁰ Dassmann, Ernst, Kirchengeschichte I: Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 216.

¹¹ Justin, Apologie 1,67,3/5, ed. Charles Munier, Saint Justin, Apologie pour les chretiens. Edition et traduction (griech., franz.), Fribourg/Suisse 1995. Dt. Übersetzung in: Adolf Martin Ritter, Alte Kirche (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 1), Neukirchen Vluyn 31985, 38: „An dem Tag, den man Sonntag nennt, findet eine Zusammenkunft aller, in Stadt und Land, statt, und es werden dabei die Denkwürdigkeiten der Apostel oder Prophetenschriften verlesen, solange es angeht. Hat der Vorleser geendet, so hält der Vorsteher eine Ansprache, worin er vermahnt und aufruft, diesem Guten nachzueifern. Darauf erheben wir uns alle gemeinsam und senden Gebete empor. Nach dem Gebet aber werden, wie oben bereits beschrieben, Brot, Wein und Wasser herbeigebracht, der Vorsteher spricht [...] Gebete und Danksagungen nach seinem Vermögen, und das Volk stimmt mit ‚Amen‘ ein. Darauf wird ausgeteilt und kommuniziert, wobei jeder seinen Teil von dem Geweihten empfängt; den Abwesenden aber wird es durch die Diakonen gebracht.“

¹² Dassmann, Kirchengeschichte I, 220 ff.

¹³ Dassmann, Ernst, Kirchengeschichte II/1: Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 44.

stimmten Planeten stellte. Der Tag der Sonne (*Dies solis*) hatte sich – wie gesagt – in den ersten drei Jahrhunderten als zentraler Tag der gemeindlichen Eucharistiefeyer der Christen durchgesetzt, jedoch ohne dass er bereits den Charakter des Sabbat als generellem Ruhetag übernommen hätte. Der für die christliche Identität so konstitutive Herrentag (Off 1,10; Apg 20,7; 1 Kor 16,2; Apg 20,6-13) war im Wochenrhythmus besonders hervorgehoben, aber arbeitsfrei war er keineswegs.¹⁴ Gleichzeitig macht bereits die Apologie des Justin aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts eine ausgereifte Struktur des christlichen Gottesdienstes deutlich, die in der Grundstruktur unverändert bleiben sollte: neu- und alttestamentliche Lesungen (Evangelien und Propheten), Ansprache oder Predigt, die zur Nachahmung auffordert, gemeinsame Fürbitte, anschließend das „nach dem Vermögen“ des Vorstehers frei gesprochene eucharistische Segensgebet über Brot und Wein, von dem auch denen durch die Diakone mitgeteilt wird, die nicht teilnehmen können.¹⁵ Das ursprünglich mit der Eucharistiefeyer verbundene Sättigungsmahl (*Agape*) verlagerte sich auf den Abend. Weil nicht nur diese liturgischen und gemeindlichen Zeiten, sondern der gesamte Tag als Tag des Festes und der Freude galt, wurde hier offenbar fast zwangsläufig und beiläufig die Zeit der Arbeit eingeschränkt.

Aber den *Dies solis* theologisch oder in der spirituellen und rituellen Praxis gleichsam als christliche Kopie des jüdischen Sabbats zu werten oder ihn davon abzugrenzen, lag offenbar ganz außerhalb christlicher Argumentationsversuche. Eine Theologie des Sonntags oder der Sonntagsruhe geben jene Stellen, die in der pastoralgeschichtlichen Literatur gemeinhin herangezogen werden, keineswegs her. Zum einen wird darauf verwiesen, die frühe christliche Ethik habe das antike *otium* nicht als Muße, sondern als Müßiggang verstanden und verurteilt: Der Teufel, so beispielsweise Hieronymus in seinen Briefen, solle die Christen stets beschäftigt finden; nur auf diese Weise, so die dahinter liegende Vorstellung, könne er daran gehindert werden, sich Eingang in die Seele zu verschaffen und sie seinerseits in Besitz und Anspruch zu nehmen.¹⁶ Allerdings handelt dieser Brief in seinem Gesamtduktus in keiner Weise von Sonntagsgestaltung und Sonntagsdisziplin¹⁷, sondern

¹⁴ Pribyl, Herbert, Der Sonntag als Tag der wöchentlichen Arbeitsruhe, in: Weiler, Rudolf (Hg.), Der Tag des Herrn. Kulturgeschichte des Sonntags, Wien-Köln-Weimar 1998, 95-139, 99 ff.

¹⁵ Vgl. Anm. 11: Justin, Apologie 1,67,3/5.

¹⁶ Hieronymus, Ep. CXXV,; „*Facito aliquid operis, ut te semper diabolus inveniat occupatum.*“ – „Sei nie untätig, damit Dich der Teufel ständig beschäftigt findet.“ Hieronymus, 125. Brief: An den Mönch Rusticus, in: Hieronymus. Briefe über die christliche Lebensführung. Dt. Übersetzung von Ludwig Schade, bearb. von Johannes B. Bauer (Schriften der Kirchenväter, Bd. 2), München 1983, 133-157; hier 146.

¹⁷ Vgl. Pribyl, Sonntag, 100.

von Grundregeln mönchischer Askese und sinnvoller mönchischer Arbeit gegen die Versuchung des Geistes durch müßige Gedanken. Er kann daher nur sehr bedingt auf Auffassungen von Sonntagsarbeit übertragen werden. Zum anderen verweist die Literatur auf Versuche, eine Übertragung der sabbatbezogenen Ritualgesetze des Judentums auf den Sonntag zu vermeiden und darum in der Deutung des dritten Gebotes des Dekalogs zu differenzieren: Schon Irenäus interpretierte die den Juden am Sabbat verbotene „Knechtsarbeit“ nicht als Vermeidung von Arbeit schlechthin, sondern verstand sie als „alle gewinnbringende Tätigkeit [oder: Habsucht/Besitzgier, A.H. ...], die beim Geschäftemachen und im sonstigen irdischen Gewerbe betrieben wird.“ Ihm ging es um den Nachweis, dass Jesus, als er am Sabbat Kranke heilte und Ähren brach, nicht gegen das jüdische Gesetz verstieß. Aus einer solchen Argumentation heraus sollte jedoch Sonntagsarbeit weder generell kultisch tabuisiert noch notwendig beibehalten werden; das Schwergewicht lag auf der inneren Haltung, mit der Christen, ganz in Entsprechung zu der Interpretation des jüdischen Sabbatgebotes bei Irenäus, ihrerseits heilige Zeiten gestalten sollten:

„Die Werke der Seele dagegen, die im Bereich der Gedanken und in guten Worten zur Hilfe für unsere Nächsten liegen, die – so forderte das Gesetz auf – soll man tun. Deshalb widerlegte der Herr die, die ihm zu Unrecht Vorwürfe dafür machten, dass er am Sabbat heilte. Denn er löste das Gesetz ja nicht auf, sondern erfüllte es [...]“.¹⁸

Im Gesamtkontext wollte Irenäus eine Trennung des christlichen Gottes vom Gott Abrahams als Häresie brandmarken¹⁹; eine Diskussion christlicher Sonntagsgestaltung lag ihm fern.²⁰ Erst für Augustinus wird eine eigentliche

¹⁸ „Die sabbatorum continere se quidem iubebat eos lex ab omni opere servili, hoc est ab omni avaritia quae per negotiationem et reliquo terreno arte agitur, animae autem opera quae fiunt per sententiam et sermones bonos in auxilium eorum qui proximi sunt adhortabatur fieri.“ Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses / Gegen die Häresien IV*, ed. Norbert Brox (Fontes Christiani, Bd. 8/4), Freiburg u.a. 1995, 65.

¹⁹ Vgl. ebd., Buch 4, 8,1: „Manifestum est ergo quoniam qui contradicunt saluti eius et alterum praeter eum qui promissionem fecerit Abrahae formant deum, extra regnum Dei sunt et exheredes sunt ab incorruptela, frustrantes et blasphemantes Deum, qui in regnum caelorum introducit Abraham et semen eius quod est ecclesia, per Christum Iesum cui et adoptio redditur et hereditas quae Abrahae promissa est.“ – „Also ist ganz klar: Wer Abrahams Heil bestreitet und sich einen anderen Gott macht außer dem, der Abraham die Verheißung gab, der ist außerhalb des Reiches Gottes und um das Erbe der Unvergänglichkeit gebracht, voll Verachtung und Lästerung gegen Gott, der Abraham und seinen Samen, der die Kirche ist, ins Himmelreich führt durch Christus Jesus, dem wir die Annahme an Sohnes Statt verdanken und die Erbschaft, die dem Abraham versprochen ist.“ Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses*, ed. Norbert Brox, 62f.

²⁰ Vgl. dagegen Rordorf, Willy, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich 1972, 47⁵, der im Blick auf das „Verbot ‚knechtlicher Arbeit‘“ von einer „christlichen Sabbatheologie“ spricht.

„Theologie des Herrentages“ behauptet, wesentlich geprägt durch komplexe Zeit- und Weltalterspekulationen. Erneut aber steht nicht der Herrentag als solcher im Zentrum der Überlegungen, sondern eine komplexe Eschatologie. Die Auswirkungen dieser Theologie auf zeitgenössische Sonntagsgestaltung aber bleiben ununtersucht.²¹

Offenbar war es nicht die christliche Theologie, sondern die kaiserliche Gesetzgebung, welche zentrale Elemente des spätantiken Sonntags zu begründen half. Erste Tendenzen zu seiner allgemeinen Heraushebung zeigte ein Gesetz Konstantins I., der am 7. März 321 bestimmte, die Richter, die Stadtbevölkerung und die Gewerbetätigkeit sollten am „verehrungswürdigen Tag der Sonne“ ruhen. Die Landbevölkerung hingegen sollte mit Blick auf die Wetterabhängigkeit der Getreideaussaat und dem Anwachsen von Setzlingen ihre Arbeit fortsetzen, weil die „Gunst der momentanen Gelegenheit“ ihrerseits als himmlische Fügung gedeutet wurde.²² Spätere Ausführungsbestimmungen präzisierten, dass im Gegensatz zu „Gerichtsstreitigkeiten und sträflichen Parteihändeln“ die Freilassung von Sklaven sich als ein Gott wohlgefälliges Werk und Erfüllung eines Gelübdes mit dem *dies solis* durchaus vertrage.²³ Soldaten, die Christen waren, sollten ungehindert den sonntäglichen Gottesdienst besuchen können; noch Ungetaufte hatten am *dies solis* auf freiem Feld kollektive Gebete zu verrichten.²⁴ Die Interpretation dieser Gebete als „in der Beamtenhierarchie und beim Militär verbreitete Mithrasreligion“²⁵ ist freilich der Quelle selbst, der „Vita Constantini“ des Eusebius von Caesarea, nicht zu entnehmen. Entscheidend ist die Begründung für das Gesetz zu gemeinschaftlich verpflichtender Gottesverehrung im Heer: Über die auf Waffen und Körperkraft gesetzte Hoffnung hinaus sollte Gottes Zuwendung als „König“ (*basileus*), als „Spender des Sieges“, als „Retter, Wächter und Helfer“ gesichert werden: „Von dir haben wir die Siege erhalten, durch dich standen wir stärker da als die Feinde“ – so das latei-

²¹ Vgl. Rordorf, Willy, Die theologische Bedeutung des Sonntags bei Augustin. Tradition und Erneuerung, in: Altermatt, Alberich Martin / Schnitker, Thaddäus A. (Hgg.), Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt, Würzburg-Freiburg/Schweiz 1986, 30-43.

²² Codex Iustinianus III 12, 2 (321 Mart. 3), ed. P. Krüger, Corpus iuris civilis II, Berlin 12/1959, vgl. Rordorf, Sabbat und Sonntag, 178f.: „*Omnes iudices urbanaeque plebes et artium officia cunctarum venerabili die solis quiescant. Ruri tamen positi agrorum culturae libere licenterque inseruiant.*“

²³ Codex Theodosianus, 2, 8, 1 (321 Iul. 3), ed. Gustav Haenel, Leipzig 1842, Sp. 207f.: „*Sicut indignissimum videbatur diem solis, veneratione sui celebrem, altercantibus iurgiis et noxiis partium contentionibus occupari, ita gratum ac iucundum est, eo die, quae sunt maxime votiva, compleri. Atque ideo emancipandi et manumittendi die festo cuncti licentiam habeant et super his rebus acta non prohibeantur.*“

²⁴ Vgl. Eusebius Caesariensis, Vita Constantini / Über das Leben Constantins IV, 18-20, ed. IVAR A. HEIKEL (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 7), Leipzig 1902, S. 124f.; Übersetzung bei Rordorf, Sabbat und Sonntag, 178-183.

²⁵ So Pribyl, Sonntag, 101.

nische Pflichtgebet aller Heeresabteilungen. Darüber hinaus hatten alle Soldaten für das wohlbehaltene und siegreiche Leben Konstantins und seiner „gottgeliebten“ Söhne zu bitten.²⁶

Dassmann deutet diese Anordnungen und die auf den *dies solis* bezogene Gesetzgebung Konstantins insgesamt als Konsequenz eines kultischen Religionsverständnisses, das zunächst auf die aus einer angemessenen *veneratio* hervorgehende Wohlfahrt des Reiches zielte.²⁷ Nebenbei und faktisch aber bedeutete sie, dass erstmals bestimmte abhängige Menschengruppen (Mitglieder der kommunalen und staatlichen Verwaltung, städtische Handwerker und Händler, Lohnarbeiter, Soldaten) regelmäßig wöchentlich einen Tag der Ruhe zugebilligt erhielten. Die Grundvorstellung des Gesetzes war gleichzeitig nicht synkretistisch; sie zielte nicht darauf, die verschiedenen Gruppen der Gesellschaft in einem einzigen Kult zusammen zu führen. Eine Privilegierung des Christentums war vor allen Dingen darin zu sehen, dass es ihr Herrentag war, der nun als allgemeiner Ruhetag eines polyreligiösen Reiches Zug um Zug etabliert werden sollte. Die kulturgeschichtlich bedeutsame Konsequenz war vor allem, dass auch andere religiöse Gruppen ihre heidnischen Feste mehr und mehr auf den geschützten Sonntag legten. Diese Bestimmungen wurden unter Konstantins Nachfolgern sukzessive ausgebaut und verstärkt, insbesondere durch ein Verbot von öffentlichen Spielen, Wettkämpfen und Theateraufführungen 386 unter Theodosius I., welches die Konkurrenz zu den christlichen Mysterien begründend in den Mittelpunkt stellte.²⁸

Das bedeutet jedoch keineswegs, dass gerade im sich rasch ausbreitenden Christentum der Gottesdienstbesuch am Sonntag allgemein und vollständig gewesen sei. Nur etwa zehn Prozent der 40.000 Christen Mailands, so schätzt Reinhold Bärenz²⁹, feierten die sonntägliche Eucharistie mit und erhielten durch Schriftlesung, Homilie und Predigt eine grundlegende spirituelle und asketisch-moralische Unterweisung. Somit traten – am breiten Streifen des Übergangs von der Antike zum Frühmittelalter – in den regionalen kirchlichen Synoden, aber auch in den Predigten und Briefen der Bischöfe vor allen Dingen zwei Aspekte in den Vordergrund: Die Intensivierung

²⁶ Vgl. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* / Über das Leben Constantins IV, 18-20, ed. IVAR A. HEIKEL (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 7), Leipzig 1902, S. 125.

²⁷ Dassmann, *Kirchengeschichte* II/1, 45.

²⁸ Codex Theodosianus, 2, 8, 20, ed. Gustav Haenel, Leipzig 1842, Sp. 211f.: „*Proculo P[rae]f[ecto] U[r]bi. Festis solis diebus Circensium sunt inhienda certamina, quo Christianae legis veneranda mysteria nullus spectaculorum concursus avertat, praeter clementia nostrae natalitios dies.*“

²⁹ Bärenz, Reinhold, *Das Sonntagsgebot. Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes*, München 1982, 34.

des Gottesdienstbesuches und zu diesem Zweck die Durchsetzung und Ausweitung der Arbeitsruhe. Entgegen allen bis in die aktuelle Literatur hinein kolportierten Urteilen lässt sich aus diesen Quellen jedoch keineswegs auf eine grundsätzliche Umakzentuierung von der antiken Feier des Herrentages als eucharistischer Lobes- und Dankgemeinschaft hin zu einer vermeintlich typisch mittelalterlichen Verrechtlichung der Sonntagspflicht schließen. Wenn in dieser Hinsicht eine knappe Relecture der bislang in diesem Zusammenhang bearbeiteten Quellen folgt, dann im hier gegebenen knappen Rahmen keinesfalls im Sinne einer erschöpfenden Bearbeitung, sondern im Sinne einer kritischen Problemanzeige.

2. Der mittelalterliche Sonntag: Verrechtlichung und Sonntagspflicht?

Nicht erst das frühe Mittelalter, sondern bereits die spätantike Synode von Elvira (zwischen 300 und 312) schließt auf Zeit diejenigen vom Gottesdienst aus, die in der Stadt ansässig sind und dennoch drei Sonntage hintereinander gefehlt haben. Die Art der Strafe zielt auf Verhaltenswandel durch Scham: Als Zurechtgewiesener zu erscheinen, macht öffentliche Wahrnehmbarkeit der Partizipation zum Kriterium der Zugehörigkeit. Teilnahme wird gleichzeitig nach Zumutbarkeit gestuft: Weite Kirchwege der Landleute wirken entschuldigend, weil das Christentum der Spätantike noch vorwiegend als Stadtreigion lebte und eine ländliche kirchliche Infrastruktur, ja oft nur Mission noch kaum ausgebildet hatte.³⁰ Auf späteren Synoden wurde diese Regelung auch explizit auf Kleriker, auf Bischöfe, Presbyter und Diakone, angewandt, was aber keineswegs als Symptom der Nachlässigkeit gelesen werden muss.³¹ Die II. Trullanische Synode (692) zeigt in der Übernahme des Kanons von Elvira bereits eine gewisse allgemeine Verfestigung der Verpflichtungsstruktur im lateinischen Westen wie im griechischen Osten, die nicht zwischen Klerus und Laien, wohl aber zwischen Ansässigen und nicht Ansässigen unterscheidet, auswärtige Verpflichtung gelten lässt und eine dreiwöchige Frist einräumt:

„Wenn ein Bischof oder Presbyter oder Diakon oder sonst einer, der zum Klerus zählt, oder ein Laie, sofern keinerlei wichtigere Verpflichtungen oder hin-

³⁰ Concilium Illiberritanum à 300/302 aut 306/313, c. 21, ed. Friedrich Lauchert, Die Kanones der altkirchlichen Konzilien, Freiburg 1896 [ND 1961], S. 17: „*Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauca tempore abstinence, ut correptus esse videatur.*“ Dt. Übersetzung: Rordorf, Sabbat und Sonntag, 176f. Zur kirchlichen Infrastruktur der Spätantike vgl. Martin, Jochen, Spätantike und Völkerwanderung, München 1987, 110 f. Angenendt, Arnold, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400-900, Stuttgart – Berlin – Köln ²1995, 56-60.

³¹ So interpretiert Holly, Johannes, Sonntagsheiligung: „Tag des Herrn“, Gebot der Kirche, in: Weiler, Rudolf (Hg.), Der Tag des Herrn. Kulturgeschichte des Sonntags, Wien – Köln – Weimar 1998, 41-93; 51.

derliche Veranlassung dafür vorliegt, über längste Zeit in der eigenen Kirche fehlen, – wenn also ein solcher in der Stadt weilt und an drei Herrentagen binnen drei Wochen nicht (zum Gottesdienst) zusammenkommt, so ist er falls Kleriker, abzusetzen und, falls Laie, von der Gemeinschaft auszuschließen.“³²

Möglicherweise spiegelt der Kanon den Übergang von einer rein städtischen zu einer auch den ländlichen Raum einbegreifenden Kirche und die daraus folgende Differenzierung und Umstrukturierung des städtischen Klerus. Georg Troxler sieht darin „das Prinzip der einzigen (bischöflichen) Sonntagsmesse statuiert und verteidigt“³³; gleichzeitig verließ offenbar bereits ein Teil des städtischen Klerus diese bischöfliche Umgebung, weil er auf dem Land verpflichtet war, was möglicherweise ein Eigenständigkeitsbewusstsein gegenüber der bischöflichen Liturgie förderte.

Die Regionalkonzilien der frühmittelalterlichen Landeskirchen, die aus dem Zerfallsprozess des römischen Westreiches und seiner kirchlichen Universalität auf dem Boden der gentilen Königreiche entstanden³⁴, akzentuierten nicht grundsätzlich um, was die Teilnahmeerwartungen an die getauften Christen betraf: Die Synode von Agde (506), ein westgotisches Landeskonzil³⁵, verlangt, dass Laien am Herrentag die Kirche nicht vor dem Segen des Priesters verlassen dürfen. Wer als Laie nicht mindestens an Weihnachten, Ostern und Pfingsten kommuniziere, könne nicht für katholisch gehalten und müsse ausgeschlossen werden.³⁶ Synoden des 6.-9. Jahrhunderts übernahmen und vertieften diese Verpflichtungen, statteten sie vor allem mit für die historische Rekonstruktion wertvollen Begründungen aus. Folgende Beispiele stehen ohne Anspruch auf Vollständigkeit für diesen Prozess:

Die landeskirchliche fränkisch-merowingische Synode von Orléans (511), einberufen durch König Chlodwig mit dem Ziel, die kürzlich eroberten westgotischen Territorien auch kirchlich zu integrieren³⁷, erließ unter ihren 31 Canones zwei zur Sonntagsdisziplin. Sie verlangte erneut, die Laien sollten sich nicht vor dem Ende der feierlichen Messe entfernen und den Segen

³² Trullanische Synode II (Concilium Quinisextum) à 692, c. 80, ed. Friedrich Lauchert, Die Kanones der altkirchlichen Konzilien, Freiburg 1896 [ND 1961], S. 131. Dt. Übersetzung bei Troxler, Georg, Das Sonntagsgebot der Sonntagsmeßpflicht. Als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart, Freiburg/Schweiz 1971, 72.

³³ Troxler, Sonntagsgebot, 72.

³⁴ Vgl. Angenendt, Frühmittelalter, 159-203.

³⁵ Pontal, Odette, Die Synoden im Merowingerreich, Paderborn u. a. 1986, 23-25 (Lit.).

³⁶ Concilium Agathense, cc. 18, 47, ed. Charles Munier, Concilia Galliae (Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 148), Turnhout 1963, S. 202. 212: c. 18: „*Saeculares uero qui Natale Dominici, Pascha, Pentecosten non communicauerint, catholici non credantur, nec inter catholicos habeantur.*“ c. 47: „*Missas die dominico a saecularibus totas teneri speciali ordinatione praecipimus, ita ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non praesumat, qui si fecerint, ab episcopo publice confundantur.*“

³⁷ Pontal, Synoden, 23-34.

des Bischofs oder des Priesters empfangen, wies aber gleichzeitig die Bischöfe darauf hin, dass sie sonntags ihrer oder der nächstliegenden Kirche nicht fernbleiben dürften, wenn sie nicht durch Krankheit gehindert seien.³⁸

Eine Nachfolgesynode (Orléans 538)³⁹ thematisierte vor allem die Sonntagsarbeit, und zwar nun – über Agde hinaus – mit einem eindeutigen Blick auf die Landleute. Sie distanzierte sich von einer auf die jüdische Sabbatobservanz zurückgehenden völligen Ablehnung jedes Tätigseins (Ausfahren mit dem Wagen, Zubereiten von Mahlzeiten, Schmücken von Haus und Mensch). Gleichzeitig aber verbot sie die eigentliche Landarbeit: die Urbarmachung, das Pflügen und Ernten, die Pflege der Weinberge, das Errichten von Zäunen. Stattdessen sollte Zeit für den Weg zur Kirche und die „Gnade des Gebetes“ sein. Landarbeit am Sonntag unterstand nun der priesterlichen Strafgewalt, wurde also nicht mehr dem Bereich der staatlichen Gesetzgebung, sondern der kirchlichen Bußdisziplin zugerechnet. Erneut verlangt das Konzil die Anwesenheit auch während der Eucharistiefeier bis zum bischöflichen Segen; verboten wurde das Tragen von Waffen.

Das Konzil von Mâcon (585)⁴⁰ kritisierte in seinem ersten Kanon die „verächtliche Behandlung des Herrentages“ durch das „Christenvolk“ als „unbe-

³⁸ Concilium Avrelianense, cc. 26, 31, ed. Carl de Clercq, Concilia Galliae (CC.SL 148A), Turnholti 1964, S. 11f.: c. 26 „*Cum ad celebrandas missas in Dei nomine conuenitur, populus non ante discedat, quam missae sollemnitas compleatur, et ubi episcopus fuerit, benedictionem accipiat sacerdos.*“ c. 31 „*Episcopus si infirmitate non fuerit impeditus, ecclesiae, cui proximus fuerit, die Dominico deesse non leceat.*“

³⁹ Concilium Aurelianense à 538, cc. 31, 32, ed. Carl de Clercq, Concilia Galliae (CC.SL 148A), Turnholti 1964, S. 126f.: „*Quia persuasum est populis die Dominico agi cum caballis aut bubus et ueiculis itinera non debere neque ullam rem ad uictum praeparari uel ad netorem domus uel hominis pertenentem ullaenus exerciri, quae res ad Iudaicam magis quam ad Christianam obseruantiam pertinere probatur, id statuimus, ut die Dominico, quod ante fieri licuit, liceat. De opere tamen rurali, id est arata uel uinea uel sectione, messione, excussione, exarto uel saepe, censuimus abstenendum, quo facilius ad ecclesiam uenientes orationis gratiae uacent. Quod si inuentus fuerit quis in operibus supra scriptis, quae interdicta sunt, exercere, qualiter emundari debeat, non in laici distinctione, sed in sacerdotis castigatione consistat.*“ c. 32: „*De missis nullus laicorum ante discedat, quam dominica dicatur oratio, et, si episcopus praesens fuerit, eius benedictio exspectetur. Sacrificia uero matutina missarum siue uespertina ne quis cum armis pertenentibus ad bellorum usum expectit. Quod si fecerit, in sacerdotis potestate consistat, qualiter eius distinctione debeat castigari.*“ Vgl. Pontal, Synoden, 270.

⁴⁰ Concilium Matisconense à 585, c. 1, ed. Carl de Clercq, Concilia Galliae (CC.SL 148A), Turnholti 1964, S. 239f.: c. 1 „*Videmus enim populum Christianum temerario more die Dominica contemtu tradere et sicut in priuatis diebus operibus continuis indulgere. Propterea per hanc sinodalem nostram epistolam decernimus, ut unusquisque nostrum in sacrosanctis ecclesiae admonet sibi subditam plebem; et si quidem admonitioni consensum praebuerint, suis proderunt utilitatibus, sin autem, subiacebunt poenis a nobis diuinitus definitis. Omnes itaque Christiani, qui non incassum hoc nomine fruimini nostrae admonitione aurem accomodate, scientes quoniam nostrae est auctoritas utilitate uestrae prospicere et a malis operibus cohercere. Custodite diem Dominicam, quae nos demuo*

sonnen“. Die Bischöfe drohten „von uns kraft göttlicher Vollmacht festgesetzte Strafen“ an, um jene sehr differenzierte Sonntagspraxis durchzusetzen, die vorhergehende Synoden festgelegt hatten: Verzicht auf Streitsachen und Prozesse, rechtzeitige Vorsorge zur Vermeidung grober Landarbeit, Kirchenbesuch derer, denen die Entfernung des Gotteshauses dieses ermöglichte. Die ausführliche Begründung, weit über bisherige Synodalbestimmungen hinaus, machte erstmals die zentrale Motivstruktur erkennbar: Die Bischöfe selbst sahen sich verantwortlich für das Wohlergehen der Christen. Sie banden das Gelingen ihres Auftrags an die Einsicht und den Gehorsam der Laien. Gebet und Tränen, zum Himmel erhobene Augen und Hände waren ihnen Zeichen des Respekts für jenen fundamentalen Wandel, der am Anfang des Herrentags, am Tag der Auferstehung, aus „Dienern der Sünde [...] Kinder der Gerechtigkeit“ werden ließ. Gehorsam der Menschen und Barmherzigkeit des Himmels korrespondierten einander. Ungehorsam jedoch wurde zuerst vom Zorn Gottes, dann vom Zorn der Priester bedroht: In das Vergehen spiegelnden Strafen räche sich Gott an denen, die für das kirchliche Bußgericht nicht erreichbar waren; die Kirche strafte Kleriker und Mönche, der Grundherr seine Hörigen. Die Schlussequenz betonte den Stellenwert kollektiver Verantwortung: „Das alles macht uns nämlich Gott geneigt und verhütet und vertreibt Landplagen wie Epidemien und Hungersnot.“ Die Bedeutung dieses Konzils und vor allem seines ersten Canons wird erkennbar darin, dass der merowingische König Guntram wenige Tage später diese Beschlüsse in die weltliche Gesetzgebung übernahm; Nachfolger bestätigten dies ausdrücklich.⁴¹ Im Gefälle dieser Grundverpflichtung, die als Begrün-

peperit et a peccatis omnibus liberavit. Nullus uestrum litium fomitibus uacet, nullus ex uobis causarum actionis exerceat, nemo sibi talem necessitatem exhibeat, quae iugum ceuicibus iuencorum imponere cogat. Estote omnes in himnis et laudibus Dei animo corporeque intenti. Si quis uestrum proximam habet ecclesiam, properet ad eandem et ibi Dominico die semetipsum precibus lacrymisque afficiat. Sint oculi manusque uestrae toto illo diem ad Deum expanse. Ipse est igitur dies requietionis perpetuus, ipse nobis per septimi diei umbra insinuatus noscitur legibus et profetis. Iustum igitur est, ut hanc diem unanimitur celebremus, per quam facti sumus, quod non fuimus; fuimus enim ante serui peccati, sed per eam facti sumus filii iustitiae. Exhibeamus Dominum liberam seruitutem, cuius nos nouimus pietate de ergastulis liberatus errores, non quia hoc Dominus noster a nobis expetit, ut corporali abstinentia die Dominica celebramus, sed querit obedientiam, per quam nos calcatis terrenis actibus coelum usque misericorditer prouerat. Si quis itaque uestrum hanc salubrem exortationem parui penderit aut contemtu tradiderit, sciat se pro qualitate merito principaliter a Deo punire et deinceps sacerdotali quoque irae implacabiliter subiacere; si causedecus fuerit, irreparabiliter causam amittat; si rusticus aut seruus, grauioribus fustium ictibus uerberabitur; si clericus aut monachus, mensibus sex a consortio suspendetur fratrum. Haec namque omnia et placabilem erga nos Die animum reddunt et plagas morborum uel sterelitatam amouent atque repellunt.“ Dt. Übersetzung: Rordorf, Sabbat und Sonntag, 229-231.

⁴¹ Zu Zusammensetzung und Bedeutung des Konzils vgl. Pontal, Synoden, 161-167.

dung öffentlicher und allgemeiner *veneratio* schon in der konstantinischen Gesetzgebung erkennbar war, bestätigte die Synode von Narbonne (589) die Ergebnisse von Mâcon für das Westgotenreich: Sie verbot sonntägliche Arbeit für Freie und Hörige unabhängig von ihrer Volks- und Religionszugehörigkeit (also auch für Juden), erlaubte das Einspannen von Ochsen nur für die Reise und drohte für Freie nicht unerhebliche Geldstrafen (sechs Goldstücke an den Schultheißen), für Hörige Körperstrafen (hundert Geißelhiebe) an.⁴²

Weitgehend unkritisch beruft sich die pastoraltheologische oder pastoralgeschichtliche Literatur auf eine angebliche Synode von Rouen (650). Hefeles Konziliengeschichte paraphrasiert unter 16 Canones drei zur Gestaltung des Sonntags: Der Bischof wird liturgisch an seine Kathedrale gebunden; auch die von der Kirche, teils von einem sesshaften Leben am weitesten entfernten Bevölkerungsgruppen der ländlichen Gesellschaft (Ackerleute, Hirten) sollen an Sonn- und Festtagen zur Kirche kommen, was eine Unterbrechung ihrer Arbeit voraussetzt; die Gläubigen sollen an Sonn- und Festtagen nicht nur an der Messe, sondern auch an den Tagzeiten-Liturgien teilnehmen.⁴³ Die Texte spiegeln die Situation der Re-Agrarisierung und der Missionierung des Landes im Frühmittelalter. Aber sie spiegeln nicht einen abstrakten Verpflichtungscharakter, sondern die Verantwortung der Vorsteher von Personenverbänden, seien sie kirchlich oder grundherrschaftlich, für das Seelenheil der ihnen Untergebenen. Vor allem die ausführliche Begründung des c. 14 zeigt, dass es keineswegs darum ging, gegen vermeintliche „Messeschwänzer [...] die Verpflichtung zur Teilnahme [zu] verschärfen“⁴⁴. Vielmehr ist es dem Synodenbeschluss um die liturgisch-sakramentale Gleichstellung aller, auch der am niedrigsten stehenden Mitglieder der ständischen Gesellschaft des Mittelalters zu tun. Auch die Ochsenknechte, Schweine- und andere Hirten und die Land- und Waldarbeiter, die auf den Äckern und in den Wäldern „gleichsam wie das Vieh“ lebten, gehören zur

⁴² Concilium Narbonense à 589, c. 4, ed. Carl de Clercq, *Concilia Galliae* (CC.SL 148A), Turnhout 1964, S. 254f.: „*Vt omnis homo, tam ingenuus quam servus, Ghotus, Romanus, Sirus, Grecus uel Iudeus, die dominico nullam operam faciant, nec uobes iungantur, excepto si inmutandi necessitas incubuerit. Quod si quisque presumpserit facere, si ingenuus est, det comiti ciuitatis solidos sex: si servus, centum flagella suscipiat.*“ Dt. Übersetzung: Rordorf, *Sabbat und Sonntag*, 233; vgl. zum Konzil von Narbonne Pontal, *Synoden*, 166.

⁴³ Synode von Rouen, cc. 11, 14, 15, zitiert nach Carl Joseph von Hefele, *Konziliengeschichte*. Nach den Quellen bearbeitet, Bd. 3, Freiburg ²1877, S. 96-98: c. 11 „Der Bischof darf nicht, seine Kathedrale verlassend, an einer anderen Kirche seiner Diözese sich häufig aufhalten.“ c. 14 „Hirten und Ackerleute sollen wenigstens an Sonn- und Festtagen zur Messe kommen.“ c. 15 „An Sonn- und Festtagen sollen die Gläubigen zur Vesper, zu den Nocturnen und zur Messe kommen. Die Dekane müssen hierüber wachen.“

⁴⁴ So Bärenz, *Sonntagsgebot*, 37.

Christengemeinde, weil auch sie Christus mit seinem kostbaren Blut erlöst hat. Ausdrücklich verweist c. 14 darauf, dass der Herr, als er in die Welt kam, nicht kunstvolle Redner und Adlige, sondern Fischer und einfache, ungebildete Leute zu seinen Schülern erwählt habe und dass Gott ein Gräuel sei, was bei den Menschen als hoch gelte (Lk 16,15). Den Hirten sei die Ankunft des Erlösers von den Engeln zuallererst verkündet worden. Für den Vollzug dieser fundamentalen christlichen Wahrheit tragen die Herren gegenüber ihren Untergebenen die Verantwortung und sollen wissen, dass sie dafür mit ihrem eigenen Seelenheil einzustehen haben.⁴⁵ Dies alles gilt allerdings nur unter der Voraussetzung, dass die Synode von Rouen in dieser Form, zu dieser Zeit und mit diesen Beschlüssen überhaupt stattgefunden hat, was auch die neueste Synodenforschung bislang nicht eindeutig klären konnte.⁴⁶

Deutlichstes Zeichen einer inhaltlichen Kontinuität bis in die spätkarolingische Zeit hinein ist die ostfränkische Synode von Tribur bei Mainz (893/895).⁴⁷ Auch hier war der Sonntag eigentlich ein peripheres Thema. C.

⁴⁵ Mansi, Joannes Dominicus (Hg.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, T. X, Florenz 1764 / Paris 1901 [ND 1960] 1199-1206; 1202: c 14 „*Admonere debent sacerdotes plebes subditas sibi, ut bubulcos atque porcarios, vel alios pastores, vel aratores, qui in agris assidue commorantur, vel in sylvis, et ideo velut more pecudum vivunt, in Dominicis et in aliis Festis diebus saltem vel ad Missam faciant vel permittant venire: nam et hos Christus pretioso suo sanguine remedit: Quod si neglexerint, pro animabus eorum absque dubio rationem se reddituros sciunt. Siquidem Dominus veniens in hunc mundum, non elegit oratores atque nobiliores quosque, sed piscatores atque idiotas sibi discipulos ascivit, ut ostenderet in facto quod ipse verbis in Evangelio affirmat, dicens: „Quod hominibus est altum, abominabile est apud Deum“ [Lk 16,15]. Et salva altiore intelligentia, Nativitas nostri Redemptoris, primo omnium pastoribus ab Angelo nunciatur.*“ Die bei Bärenz, Sonntagsgebot, 37, in diesem Zusammenhang angeführte Strafdrohung von Prügel und Kahlscheren für hartnäckig Fernbleibende findet sich in den Constitutiones einer ungarischen Synode von 1016 unter König Stephan I., damit also im Kontext der Ungarnmission und der Errichtung einer königskirchlichen Infrastruktur unter ottonischer Ägide – hier geht es also um grundlegende Christianisierung im Osten Europas und nicht um eine Verschärfung von Sonntagsgesetzgebung im christianisierten Westen. Jene, denen hier im [zugegebenermaßen in der Wertung umstrittenen] Gefälle karolingischer und ottonischer Missionsgesetzgebung drastische Disziplinierung angedroht wird, sind die Konversion verweigernde Heiden, welche in den Augen der die Mission tragenden und bestimmenden Könige, Amtsträger und Kirchenleute die christliche Geschlossenheit des Imperiums bedrohen; keineswegs sind sie einfachhin nachlässig-abständige Kirchenbesucher. Vgl. Mansi, *Sacrorum Conciliorum T.*, XIX, 367-374; 371. Vgl. weiter J. Bak, Art. „Stephan I“, in: *LThK* ²1964 [ND 1986], Bd. 9, Sp. 1048.

⁴⁶ Vgl. Pontal, *Synoden*, 204. Bis heute existieren aufgrund der unklaren Zuschreibung des Königsnamens in der Überschrift zwei alternative Datierungen: 650 oder 878/80; vgl. Heffele, *Conziliengeschichte IV*, 96. Darüber hinaus: „Es ist bis heute nicht geklärt, ob und wann dieses angebliche Konzil stattgefunden hat“; Pontal, *Synoden*, 204.

⁴⁷ Vgl. Hartmann, Wilfried, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, Paderborn u. a. 1989, 367-371; 369.

35 verbot Grafen und Richtern Gerichtssitzungen an Sonn- und Feiertagen oder in den Fastenzeiten.⁴⁸ Auch Tribur jedoch repräsentierte die Grundstrukturen frühmittelalterlicher Religiosität und begründete die Anstrengungen zur Sonntagskultur mit dem drohenden Zorn Gottes, der durch Streit und Auseinandersetzungen des zum heiligen Dienst verpflichteten Gottesvolkes verursacht werde. Den liturgischen Tagzeiten und den Messen freie Zeit zu widmen, von höchster Frömmigkeit geprägtes Gebet und Almosen nach den Möglichkeiten der Person zu verrichten, in Fastenzeiten auf das Eintreiben von Schulden zu verzichten – dies sahen die ostfränkischen Bischöfe als Grundanliegen ihrer Hirtensorge und als zentrale Voraussetzungen eines für das Wohlergehen der Gemeinschaft und für das Heil der einzelnen Seelen förderlichen Gottesdienstes.

Predigten und Schriften der Kirchenleute setzten sich, wenn sie die Gestaltung des Sonntags thematisierten, im frühen Mittelalter vor allem mit der Persistenz heidnischer Götterverehrung und einer angemessenen christlichen Antwort auseinander. Caesarius von Arles kritisierte scharf die Konkurrenz heidnischer Kultbräuche, vor allem des zu Ehren Jupiters ebenfalls durch Arbeitsruhe begangenen Donnerstags, aber auch der Verehrung des Mondes, heiliger Quellen und Bäume, des Ratsuchens bei Magiern und magischen Materien etc. Er verlangte Körperstrafen für jene Männer und Frauen, die am Donnerstag den Feldbau und das Spinnen von Wolle vernachlässigten, am Herrentag aber das Versäumte verrichteten. Der Kontext zeigt, dass in dieser Predigt erneut die Herren für die Bekehrung und das Seelenheil ihrer Höri-

⁴⁸ Concilium Triburiense à 893, c. 35, ed. Alfred Boretius / Victor Krause (MGH.Cap 2/2), Hannover 1897, S. 233f.: „*Ut nullus comes nullusque iudex diebus festis vel dominicis seu ieiuniorum aut quadragesima placitum habere praesumat, et ut nullus poenitens illo veniat. Secundum sanctorum statuta patrum in hoc sancto praeiudicamus concilio, ut nullus comes nullusque omnino saecularis diebus dominicis vel sanctorum festis seu quadragesimae aut ieiuniorum placitum habere, sed nec populum illo praesumat coercere; quia inde irascitur Deus, [quod,] cum tantum suo sancto servitio debet populus desudare, inveniat lites et contentiones frequentare. Diebus vero dominicis et sanctorum festis vigiliis et orationibus insistendum et ad missas cuilibet christiano cum oblationibus est currendum et tantummodo Deo vacandum; diebus quadragesimae et ieiuniorum summa devotione ieiundam et omni intentione est orandum atque unicuique pro facultatibus suis elemosynae tribuendae et nullae lites vel contentiones habendae. Arguit enim eos, qui contentiones et lites tempore ieiuniorum et qui a debitoribus debita exigunt, Dominus per prophetam dicens: 'Ecce in diebus ieiuniorum vestrorum invenitur voluntas vestra, et omnes debitores vestros repetitis; ecce ad lites et contentiones ieiunatis et percutitis pugno in pie'. Ideo nobis, qui gregis Dei curam accepimus pastorem, summopere curandum et prohibendum est, ne nostra disidia agente praefatis diebus ullus placitum habere et populum nobis commissum a servitio Dei nostri audeat inpedire. Praeterea sancimus et praecipimus, ut nullus comes aliquem poenitentem ad placitum ire compellat nec ipse veniat, ne forte, dum ieiunare et orare atque pro salute suae animae debet invigilare, vaniloquiis et contentionibus cogatur laborare.*“ Vgl. Hefele, Konziliengeschichte IV, 552-561, Hartmann, Synoden der Karolingerzeit, 367-371.

gen in Anspruch genommen wurden, an denen die entehrende Strafe des Auspeitschens ausschließlich angewandt wurde.⁴⁹ Das Thema dieser Predigt war nicht einfachhin gewaltsame Durchsetzung statuerter Sonntagspflicht, sondern Verantwortlichkeit für Mission in den Strukturen einer ständischen Gesellschaft vertikal gestufter personaler Abhängigkeitsverhältnisse.

Auch Martin von Braga bezog sich in seiner Schrift „*De correctione rusticorum*“ im letzten Drittel des 6. Jahrhunderts (572/74) auf das Restheidentum der suebischen Landbevölkerung des nordwestlichen Spaniens. Auch er referierte die Arbeitsruhe am Donnerstag zu Ehren Jupiters und entwickelte daraus jenes Argument der Überbietung, das in früheren Quellen bereits aus der Anschauung des jüdischen Sabbat gewonnen worden war:

„Es ist genug unbillig und beschämend, dass die Heiden, die den christlichen Glauben nicht kennen und Götzenbilder verehren, den Tag Jupiters oder sonst eines Dämons beobachten und die Arbeit einstellen, obwohl die Dämonen sicher keinen Tag geschaffen haben und keiner ihnen gehört. Und wir, die wir den wahren Gott anbeten und glauben, dass der Sohn Gottes von den Toten auferstanden ist, halten den Tag seiner Auferstehung, d.h. den Herrentag, so wenig in Ehren!“⁵⁰

⁴⁹ Caesarius von Arles, Sermo 13,5, ed. Marie-Jose Delage (SC 175), Paris 1971, 426-429: „*Et licet credam quod illa infelix consuetudo, quae de paganorum profana observatione remansit, iam vobis castigantibus de locis istis fuerit Deo inspirante sublata, tamen si adhuc agnoscitis aliquos illam sordidissimam turpitudinem de annicula vel cervulo exercere, ita durissime castigate, ut eos paeniteat rem sacrilegam commisisse. Et si, quando luna obscuratur, adhuc aliquos clamare cognoscitis, et ipsos admonete, denuntiantes eis quod grave sibi peccatum faciunt, quando lunam, quae Deo iubente certis temporibus obscurator, clamoribus suis ac maleficiis sacrilego ausu se defensare posse confidunt. Et si adhuc videtis aliquos aut ad fontes aut ad arbores vota reddere, et, sicut iam dictum est, caraios etiam et vota reddere, et, sicut iam dictum est, caraios etiam et divinos vel praecantatores inquirere. fiylacteria etiam diabolica, characteres aut herbas vel sucinos sibi aut suis adpendere, durissime increpantes dicite, quia quicumque fecerit hoc malum, perdit baptismi sacramentum. Et quia audivimus quod aliquos viros vel mulieres ita diabolus circumveniat, ut quinta feria nec viri opera faciant, nec mulieres laneficium, coram Deo et angelis eius contestamur, quia quicumque hoc observare voluerint, nisi per prolixam et duram panitentiam tam grave sacrilegium emendaverint, ubi arsurus est diabolus, ibi et ipsi damnandi sunt. Isti enim infelices et miseri, qui in honore Iovis quinta feria opera non faciunt, non dubito quod ipsa opera die dominico facere nec erubescant nec metuant. Ed ideo quoscumque tales esse cognoveritis, durissime castigate; et si se emendare noluerint, nec ad conloquium nec ad convivium vestrum eos venire permitte: si vero ad vos pertinent, etiam flagellis caedite, ut vel plagam corporis timeant, qui de animae suae salute non cogitant.*“ Dt. Übersetzung in Ausschnitten: Rordorf, Sabbat und Sonntag, 221-223.

⁵⁰ Martin von Braga, *De Correctione Rusticorum*, Art. 18, ed. Claude W. Barlow, Martini Episcopi Bracarenensis. Opera Omnia, London 1950, S. 201-203: „*Rogamus ergo vos, fratres et filii karissimi, ut ista praecepta, quae vobis deus per nos humillimos et exiguos dare dignatur, in memoria teneatis et cogitetis quomodo salvetis animas vestras, ut non so-*

Aber auch Martin von Braga differenzierte, indem er „knechtliche Arbeit“, also schwere landwirtschaftliche Tätigkeiten auf dem Feld, den Wiesen und in den Weinbergen, ausschloss, Tätigkeiten zur Erholung des Körpers, zur Zubereitung von Mahlzeiten oder zur Reisevorbereitung und überhaupt das Unterwegssein für legitim hielt, wenn es nur einem guten Ziel diene. Keinesfalls war der Gang zur Kirche die einzige Möglichkeit einer sinnvollen Sonntagsgestaltung: der Besuch der Stätte eines Heiligen, eines Verwandten oder Freundes, gar eines Ratsuchenden, Hilfebedürftigen oder Kranken galt als Äquivalent.

Es sind die irischen bzw. iroschottischen Bußbücher, erstmals das *Paenitentiale Columbani*, welche als weiterer Beleg für eine angebliche Verge-setzlichkeit des Sonntags herangezogen werden – nun nicht mehr allein im Blick auf den sonntäglichen Besuch der Kirche und des Gottesdienstes unter Hintanstellung körperlicher Arbeit, sondern auch bei der Forderung nach sexueller *castitas* vor dem Betreten der Kirche und insbesondere vor dem Empfang der Kommunion.⁵¹ Diese Vorschriften entstammten den rituellen Reinheitsvorstellungen der irischen Mönchsaskese und haben religionsgeschichtlich durch die Bußbuchstudien von Hubertus Lutterbach eine deutliche Umakzentuierung erfahren – im Gefälle einer auf kollektive Mentalitäten zielenden Religiositätsgeschichte des Mittelalters, für die vor allem die

lum de praesenti ista vita et de transitoria mundi istius utilitate tractetis, sed illud magis recordetis quod in symbolo vos credere promisistis, id est carnis resurrectionem et vitam aeternam. Si ergo credidistis et creditis quia carnis resurrectio erit et vita aeterna in regno caelorum inter angelos dei, sicut vobis supra iam diximus, inde quam maxime cogitate, et non semper de istius mundi miseria. Praeparate viam vestram in operibus bonis. Frequentate ad deprecandum deum in ecclesia vel per loca sanctorum. Diem dominicum, qui propterea dominicus dicitur, quia filius dei, dominus noster Iesus Christus, in ipso resurrexit a mortuis, nolite contemnere, sed cum reverentia colite. Opus servile, id est agrum, pratum, vineam, vel si qua gravia sunt, non faciatis in die dominico, praeter tantum quod ad necessitatem reficiendi corpusculi pro exquoquendo pertinet cibo et necessitate longinqui itineris. Et in locis proximis licet viam die dominico facere, non tamen pro occasionibus malis, sed magis pro bonis, id est aut ad loca sancta ambulare, aut fratrem vel amicum visitare, vel infirmum consolare, aut tribulanti consilium vel adiutorium pro bona causa portare. Sic ergo decet Christianum hominem diem dominicum venerare. Nam satis iniquum et turpe est ut illi qui pagani sunt et ignorant fidem Christianam, idola daemonum colentes, diem Iovis aut cuiuslibet daemonis colant et ab opere se abstineant, cum certe nullum diem daemonia nec creassent nec habeant. Et nos, qui verum deum adoramus et credimus filium dei resurrexisse a mortuis, diem resurrectionis eius, id est dominicum, minime veneramus! Nolite ergo iniuriam facere resurrectioni dominicae, sed honorate et cum reverentia colite propter spem nostram quam habemus in illam. Nam sicut ille dominus noster Iesus Christus, filius dei, qui est caput nostrum, tertia die resurrexit a mortuis, ita et nos, qui sumus membra ipsius, resurrecturos nos in carne nostra in fine saeculi speramus, ut unusquisque sive requiem aeternam sive poenam aeternam, sicut in corpore suo in saeculo isto egit, ita recipiat.“ Dt. Übersetzung: Rordorf, Sabbat und Sonntag, 225.

⁵¹ Vgl. Bärenz, Sonntagsgebot, 36. Holly, Sonntagsheiligung, 48.

Forschungen von Arnold Angenendt stilprägend geworden sind.⁵² Tatsächlich verlangten die Bußbücher teilweise bereits des 6. Jahrhunderts, auf (auch eheliche) Sexualität in der Nacht zum (Samstag und) Sonntag sowie in den drei Nächten vor dem Kommunionempfang zu verzichten (vgl. die Enthaltensamkeitsforderung vor der Sinai-Offenbarung Ex 19,15). Einzelne Bußbücher führten sehr stark divergierende Zusatzvorschriften für die Herrenfeste, die Fastenzeiten und lokal bzw. regional bedeutsame Heiligenfeste ein.⁵³

Diese Regelungen interpretiert Lutterbach als „Vorsichtsmaßnahmen im Blick auf das Heilige“, die von geradezu „lebenserhaltender Bedeutung“ seien: „Die Überwindung jeder Profanität vor der Begegnung mit dem Heiligen geschieht in Hochreligionen durch Bereitung des Herzens, in einfachen Kulturen durch die Sorge um die körperliche Reinheit vor dem Zutritt zum Kult.“⁵⁴ Eine solche Auffassung betrachtet *pollutio* und *fornicatio* als begriffliche Repräsentation nicht eines Kapitaldeliktes, sondern jedes sexuellen Geschehens überhaupt.⁵⁵ Hinter den Vorschriften der Bußbücher sieht Lutterbach „letztlich die Vorschriften des Heiligkeitsgesetzes“ in Lev 15, die religionsgeschichtlich einer ganz vergleichbaren Logik folgen und darum im frühen Mittelalter stärkstens rezipiert wurden.⁵⁶

Das Phänomen der Strafe für jedwede Missachtung des Herrentages lässt sich daher nur aus der fundamentalen Bedeutung des Tages selbst für die Christen und aus der kollektiven Verantwortung für seine der Begegnung mit der Heiligkeit Gottes geschuldete Gestaltung heraus angemessen verstehen. Bischöfe, Priester und Grundherren erschienen im Grunde nur als verlängerter Arm Gottes selbst, der um der Gerechtigkeit und Ehre willen keine Sünde ungestraft lassen konnte.⁵⁷ Georg Scheibelreiter hat ausführlich auf die Strafzettel mittelalterlicher Heiligenviten hingewiesen, welche in den Predigten als Exempel dienten und in der Liturgie der Heiligenfeste verlesen wurden. Diese Viten spiegeln einerseits den Schwerpunktwechsel von städtischer zu ländlicher Arbeit, auf welche sich das Gebot der Sonntagsruhe nun konzentrierte. Andererseits zeigen sie indirekt, in welchem Maße gerade die Notwendigkeiten ländlicher Arbeit mit einer Einhaltung der kanonischen und weltlichen Regelwerke konkurrierte. Verletzte Hände und eiternde Ar-

⁵² Vgl. Angenendt, Frühmittelalter, 45-50, 210-212. Angenendt, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 351-419; 404-411.

⁵³ Lutterbach, Hubertus, Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6.-12. Jahrhunderts, Köln – Weimar – Wien 1999, 76-80.

⁵⁴ Ebd. 76.

⁵⁵ Ebd. 74.

⁵⁶ Ebd. 85f.

⁵⁷ Vgl. Angenendt, Arnold, Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein „Grundsatz“ der mittelalterlichen Bußgeschichte, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), Und dennoch ist von Gott zu reden. FS Herbert Vorgrimler, Freiburg u. a. 1994, 142-156.

me⁵⁸, Gliedmaßen, die mit dem Werkzeug verwachsen⁵⁹, Erblindungen⁶⁰ und Schmerzen gehörten zu den schweren Folgen, die durch eine Verletzung der Sonntagsruhe automatisch eintraten und die nur durch die überirdische *virtus* des Heiligen geheilt werden konnten.⁶¹

Die Bewertungen durch die aktuelle pastoralgeschichtliche Literatur, die in diesem Zusammenhang vorgetragen werden, entsprechen den neueren Ein-

⁵⁸ Venantius Fortunatus, *Vita sancti Germani* 136f. (XLIX), ed. Bruno Krusch (MGH.AA 4/2), Berlin 1885, S. 11-27: „(136) *Breviter his perstrictis prosequamur ex reliquis. Cusinus quidam incongrue dum die dominico equo curam impenderet, missa manu in vulnere digitus eius intumuit. Hinc grassante fervore tota pars brachii relaxatur putredine. Qui per Belsam sancto iterante ut ad domum suam diverteret precibus fuis obtinuit. (137) Mox eius brachium vir dei aqua calida confovit, insuper oleo benedicto perunguens, superpositis caulis foliis mirificus medicus adligavit. Sic quidquid inerat ulceris pretiosa cura restinxit. Post ipse gratias referens sancto viro occurrit tali curatus malagmate.*“

⁵⁹ Vita Audoini episcopi Rotomagensis, c. 9, ed. B. Krusch – W. Levison (MGH.SRM 5), Hannover – Leipzig 1910, S. 559: „*Contigit aliquando, ut iter ageret per pagum Andegavo. Dum quidam pauperculus die dominica ad molam laborando farina conficeret, manus eius cum virga, unde mola rotabatur, adstricta est, ita ut polix per nervorum et verarum conpage transiens pene, superior parte sanguis gelidus emanabat, et culpa reus persolvens, virga in manu constricta nusquam valens proicere. Unde terror in populo et stupor maximus intruerat. Sicque vir sanctus dum per ipsa loca pergeret, ipse pauper ad eius se volvens vestigia et reatum suum pronuntians, dicens se ita hoc esse perpessum, eo quod diem sanctae resurrectionis contra mandatum Domini violasset. At ubi vir Domini videns, misericordia motus, manu aridae signum crucis inprimens, et eam ad sanitatem pristinam revocavit, monensque eum, et dat salubre consilium, ut in diem dominicum nequaquam ultra opus servile faceret, ne postea in postmodum per contemptum ei evenirent peiora prioribus, dicens, quod Iudaei ex praecepto Domini observabant sabbatum propter legem mandati, quanto magis christiani, qui eius sunt redempti sanguine, debent diem dominicum venerare.*“

⁶⁰ Ps-Venantius Fortunatus, *Vita beati Maurilii* 102-105 (XVIII), ed. Bruno Krusch (MGH.AA 4/2), Berlin 1885, S. 95: „(102) *Quid autem pro consimili negligentia sub ipsis temporibus alteri contigit, edicemus. Belgicus quidam nomine primo die paschae proprias segetes servis propriis temerario iure mundare praeceperat. Mancipia vero cum reniti coepissent ac dicere contra auctoritatem fore, ut die dominica servilia opera agerentur, dominus eorum ut id agerent coegit invitos. (103) Sed cum segetes ingressi lolia et quaeque inutilia sarcire temptassent, mox Belgicus oculorum caecitate percussus, ut coepit deserere et quantoties egrederentur, circumque palpando quaerens insuper qui ei manum daret quemadmodum reverti posset ad domum, inmensis vocibus clamabat invitus. (104) Cum autem per tres annos in ea caecitate manisset, dum beatum Maurilium pro commisi sibi populi salvatione, ut episcopis moris est, vicos ac villas circuisse audisset, cogentibus continuis doloribus sedule et devotius expetebat, ut ei vel vestimentum sacerdotis tangere praeparassent, confidens, si illud tangere mereretur, statim se ab infirmitate mundari. (105) Quod cum praeparationibus amicis tangere meriusset, mox dempto dolore lumen quod per negligentiam merito sacerdotis recipere meruit. Nec tamen Belgicus quae prius commiserat agere ulterius praesumpsit.*“

⁶¹ Scheibelreiter, Georg, *Sonntagsarbeit und Strafwunder. Beobachtungen zu hagiographischen Quellen der Merowingerzeit*, in: Weiler, Rudolf (Hg.), *Der Tag des Herrn. Kulturgeschichte des Sonntags*, Wien – Köln – Weimar 1998, 175-186.

sichten einer kulturanthropologisch und religionsgeschichtlich argumentierenden Mediävistik kaum. Die Argumentation von Reinhold Bärenz ist – in pastoral bester Absicht – anachronistisch, wenn sie im Gefälle der Liturgiereform des 20. Jahrhunderts die frühmittelalterlichen Umakzentuierungen wesentlich als Verlustgeschichte beschreibt: als Statuierung von „Sonntagspflichten“ wie Arbeitsruhe, sexueller Enthaltsamkeit und Bereitschaft zu materiellen Gaben, welche die „Teilnahme an der Eucharistiefeier“ sekundär überlagerten, als „Verdunkelung“ des zentralen Inhaltes sonntäglichen Feierns, „der sich in den ersten drei Jahrhunderten herausgebildet hat und in der Erlösung des Menschen durch Jesu Auferstehung bestand.“⁶² Auch Johannes Holly erliegt dieser Tendenz: „Die Teilnahme am Gottesdienst wird nur mehr gekoppelt mit anderen Sonntagspflichten, wie Arbeitsruhe, Enthaltung von ehelichem Verkehr und materiellen Abgaben gesehen.“⁶³ Willy Rordorf zielt mit seiner verdienstvollen Quellensammlung zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichte von Sabbat und Sonntag ausschließlich auf die These ihrer schrittweisen Parallelisierung. Er kommentiert das Konzil von Mâcon, welches den Sabbat als „Schattenbild des siebenten Tags“, durch „Gesetz und Propheten angedeutet“, beschrieb, als „unverblümete Gleichsetzung des Sonntags mit dem Sabbat“.⁶⁴ Und für das klassische Argument der Nützlichkeit öffentlicher *veneratio* für die Vermeidung göttlichen Zorns und die Beschirmung vor Plagen und Not, das schon die konstantinische Gesetzgebung prägte, findet er eine instrumentalisierende Einordnung als Ausdruck klerikalen Beherrschungswillens.⁶⁵ Die teilweise allein von der handwerklichen Vorgehensweise her problematische, teils im Kontext der Quellen nicht hinreichend begründete, teils ganz aus Sekundärzitate[n] schöpfende Tendenz⁶⁶, für das Frühmittelalter eine veräußerlichende

⁶² Bärenz, Sonntagsgebot, 37.

⁶³ Holly, Sonntagsheiligung, 49.

⁶⁴ Rordorf, Sabbat und Sonntag, 231¹. Ein vergleichbares Missverständnis 217¹.

⁶⁵ Ebd. 231⁴: „Alle Mittel sind recht, wenn man nur das Volk dazu bringt, den Sonntag pünktlich zu halten.“

⁶⁶ Für die häufig nicht an Originalquellen arbeitende oder diese nicht kontextualisierende Vorgehensweise vgl. Anm. 46. Holly, Sonntagsheiligung, 47-49, erarbeitet aus Bärenz, der durchgehend als Bärens zitiert wird, ein knappes Sekundärzerpert. Dabei beruft er sich auf eine angebliche Synode von Angoda (506); sie ist nirgends zu verifizieren. Er spricht das Concilium Aurelianense als Synode von Arles (511) an, die jedoch in Orleans tagte. Er zitiert die Synode von Reims 625, die nach Hefele, Conciliengeschichte IV, 75f., zur Sonntagsdisziplin nichts beiträgt, schon gar nicht die behauptete Aufsichtspflicht des Pfarrklerus über den Kirchenbesuch der Gläubigen und die Androhung des Ausschlusses von Gotteshausbesuch und kirchlichem Begräbnis bei zweimaligem Fehlen im Jahr; eine unter den schon sakraltopografisch-raumgeschichtlichen Bedingungen des Frühmittelalters geradezu widersinnige Bestimmung (vgl. Holly, Sonntagsheiligung, 49). Pontal, Synoden, 192, macht zudem plausibel, dass die 25 Kanones von Reims das Ergebnis der Synode von Clichy 626/27 waren; vgl. zum Text De Clercq, Conc. Gall. 298.

Verrechtlichung des Sonntags herbeizuschreiben, lässt sich schon nach der obigen ersten Relecture der Quellen falsifizieren. Die wichtigsten Elemente dieser Falsifikation:

Erstens entsteht im frühen Mittelalter nicht einfachhin eine statuierte Sonntagspflicht. Die Quellen differenzieren die Verpflichtung zum Kirchenbesuch nach sozialen Gegebenheiten. Sie nehmen gleichzeitig die Herren in die Verantwortung für die Christianisierung ihrer Untergebenen, den Klerus für die Glaubwürdigkeit des Christentums bei den Laien. In diesem Kontext einer Intensivierung christlichen Lebens gelten Teilnahme am Gottesdienst, Arbeitsruhe und sexuelle Enthaltung als ein unabdingbares Konglomerat von Pflichten, welche die mittelalterliche Sonntagskultur zu dominieren beginnen. Aber sie gelten nicht unabhängig von einer theologischen Gesamtfundierung, die auf der einen Seite christologisch vom Erlösungswerk des Herrn am „ersten Tag“ und auf der anderen Seite von der Sozialität einer sich christlich verstehenden Gesellschaft her argumentiert, also nicht als Katalog von Einzelvorschriften und auch nicht unabdingbar: Die Quellen stellen neben den Gottesdienstbesuch, wenn er wegen weiter Entfernung der Kirche nicht möglich ist, das häusliche Gebet, das helfende oder geistliche Gespräch mit Freunden oder den Krankenbesuch.

Die Bemühungen um die Heraushebung des Sonntags sind zweitens in ihrer Begründungsstruktur nicht „verrechtlicht“: Die zentralen Stichworte sind die Gnade des Gebetes, die Bereitschaft, Hände und Augen zu Gott zu erheben und demütig „in Tränen“ vor ihn zu treten, das gemeinschaftliche Selbstverständnis als Gottes Herde und die öffentliche Repräsentation dieser Haltung, die Wohlfahrt der Menschen durch Verhütung des Gotteszorns, die Verabschiedung des Heidentums als konkurrierendem Religionstopos etc. Nur am Rande kann erwähnt werden, was diese Begründungsstruktur einer gestuft allen geltenden Einladung zur Sonntagsfeier, ja die Nötigung der Herren, sie zu bewirken oder mindestens zu ermöglichen, für die Überwindung der antiken Sklaverei hin zu einem zwischen Hörigkeit und Freiheit schwankenden Status der abhängigen *servi* und *coloni* frühmittelalterlicher Ruralwirtschaft auf grundherrschaftlicher Basis bedeutete: Der antike *servus*, die antike *ancilla* waren juristisch eine Sache, keine Person gewesen, für die an eine Zugehörigkeit zur eigenen Religionsgemeinschaft oder an eine jenseitige Fortexistenz kaum gedacht wurde, für deren Ermöglichung der *dominus* jedenfalls weder rechtlich noch moralisch verantwortlich war.⁶⁷

Es gibt drittens keine schematische Angleichung des Sonntags an die jüdischen Ritualgesetze des Sabbat. Alle Quellen distanzieren sich nach wie vor

⁶⁷ Vgl. insgesamt die sehr instruktive Arbeit von Grieser, Heike, Sklaverei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.-7. Jh.). Das Zeugnis der christlichen Quellen, Stuttgart 1997.

von den jüdischen Ritualvorschriften und hielten ihre Übernahme für ungeeignet und unangemessen. Sie differenzierten die praktischen Ansprüche an die Lebensform und verlangten lediglich – nach dem Schema der Überbietung – dass die Christen die Ehrung des Sonntags nicht vernachlässigten, wenn schon die Juden den Sabbat heilig hielten. So argumentierte bereits Caesarius von Arles, der an der Ausarbeitung der Canones der Synode von Agde maßgeblich beteiligt war.⁶⁸ So lautete auch die Paränese der Heiligen, wenn sie die Opfer der Strafwunder heilten.⁶⁹ Aber das Argument zielte keineswegs allein auf die Juden, sondern wurde auch im Blick auf heidnische Kultfeste gebraucht. Gregor der Große wandte sich Anfang des 7. Jahrhunderts geradezu heftig gegen „Menschen verkehrten Geistes“, die jüdische Ritualvorschriften wie das Arbeitsverbot am Sabbat auf Christen übertragen. Am Beispiel der Frage des Badeverbotes sprach er sich eindeutig gegen äußerliche Verhaltensregeln aus, ohne die innere Motivation zu berücksichtigen: Wie das Baden aus „Sinnlichkeit und Genussucht“ an jedem Tage verboten sei, so sei es „wegen der Notdurft des Körpers“ auch an jedem Tag erlaubt.⁷⁰

Die Canones, Predigten und Briefe spiegeln weniger einen Gestaltungswandel des Sonntags als viel mehr den tief greifenden Wandel der Eucharistieauffassung an der breiten Schwelle des Übergangs von der Spätantike zum Frühmittelalter wieder. Arnold Angenendt betont, ohne dass dem hier im einzelnen nachgegangen werden könnte, den Wandel von einem geistig-geistlichen zu einem eher materiellen Opferverständnis. Der ethische Impetus und das soziale Gewissen waren in der Antike das eigentliche „Opfer“ eines zum Tisch des Herrn Tretenden, Selbsthingabe und Dank für das unwiderrufliche Vorangehen Christi standen im Zentrum eines spiritualisierten „Opfergangs“ des einzelnen, aber auch der ganzen Christengemeinde als sich mit opferndem Herrenleib. Mit der Neigung des Frühmittelalters, kultische Elemente des Religionsverständnisses stärker in den Vordergrund der religiösen Praxis treten zu lassen, verschob sich das Eucharistieverständnis

⁶⁸ Caesarius von Arles, Sermo 13,3, ed. Marie-José Delage (SC 175), Paris 1971, S. 420: „*Omni die dominico ad ecclesiam convenite: si enim infelices Iudaei tanta devotione celebrant sabbatum, ut in eo nulla opera terrena exerceant, quanto magis christiani in die dominico soli Deo vacare, et pro animae suae salute debent ad ecclesiam convenire?*“

⁶⁹ Vgl. oben, Anm. 59: Vita Audoini, ed. B. Krusch – W. Levison, 559.

⁷⁰ Gregor d. Gr., Epistula 13,3 (603): „*Prevenit ad me quosdam perversi spiritus homines prava inter vos aliqua et sancta fidei adversa seminasse, ita ut die sabbato aliquid operari prohiberent. [...] Aliud quoque ad me perlatum est, vobis a perversis hominibus esse praedicatum, ut dominicorum die nullus debeat lavare. Et quidem si pro luxu animi atque voluptate quis lavari appetit, hoc fieri nec reliquo quolibet die concedimus; si autem pro necessitate corporis, hoc nec dominico die prohibemus.*“ Gregorii I Papae Registrum epistolarum, T. 2, ed. Ludovicus M. Hartmann (Monumenta Germaniae Historica, Epistolae 2), Berlin 1899 [ND 1957], 367f.

von der in das große und endgültige Opfer Christi durch Selbstopfer einbezogenen Gemeinschaft der Gläubigen hin zu einem Bitt- und Sühneopfer. Zu dessen Vollzug aber bedurfte es einer dinglichen Gabe, die Gott auf dem Altar dargebracht werden konnte. Diese „Materialisierung“ des Opferverständnisses ließ aus den in der Konsekration gewandelten Gaben von Brot und Wein in der Weise den Leib und das Blut Christi werden, dass sie als Opfer der Kirche, gekoppelt an die verschiedensten Anliegen, gleichsam in einen heiligen Tausch eingebracht werden konnten. Die Vermehrung der Messen und die private Motivmesse, die Messe als Sühnemittel des Bußausgleichs und ihre Kommerzialisierung, die verobjektivierende Distanz zwischen Kult und Liturgen auf der einen, der Christengemeinschaft auf der anderen Seite, die dingrealistische Ausdeutung der Wandlung auf ‘Transsubstantiation’ hin in den Eucharistie-Streitigkeiten der früh- und hochmittelalterlichen Theologen – alles das lag im Entwicklungsgefälle dieses Wandels.⁷¹

Wie selbstverständlich scheint nun aber angenommen zu werden, diese Entwicklung habe die Gemeinschaft der Feiernden als Gott dankende (und bittende bzw. ab-bittende) Eucharistiegemeinde unterminiert; an die Stelle christlichen Gemeinschaftsbewusstseins habe der formale Zwang treten müssen. Genau hier aber wird ausschließlich mit Vermutungen gearbeitet; bislang ist keineswegs ausgemacht, dass das Auseandertreten von Messfeier und Kommunionempfang und die veränderte Sinnstruktur liturgischer Partizipation einen von der Spätantike grundsätzlich unterschiedenen Sonntag herbeigeführt habe. Die kulturgeschichtliche und diskursanalytische Aufarbeitung der oben genannten pastoralgeschichtlichen Stereotypen im sozialen und mentalen Kontext des Früh- und dann auch des Hoch- und Spätmittelalters stellt ein dringendes Desiderat der Forschung dar; und eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie zur Soziologie, Theologie und Mentalität der mittelalterlichen Messe wäre ihr unverzichtbarer Ausgangspunkt. Das kann hier nicht geleistet werden, schon gar nicht von einem Nicht-Mediävisten.

Markiert also schon ein kurzer Blick auf die frühmittelalterlichen Belege gravierende Forschungsprobleme und die Notwendigkeit kritischer Umorientierungen pastoralgeschichtlicher Deutungstereotypen, sind qualifizierte Aussagen zum hohen und späten Mittelalter beim derzeitigen Erkenntnisstand kaum möglich. Allzu knapp werden die karolingischen Kapitularien, die Sammlung von kirchlichen Rechtssätzen im *Decretum Gratiani* (1140), die Behandlung der Sonntagsbestimmungen in der Scholastik, vor allem bei Thomas von Aquin, das abstrakte „Du sollst“ des Katalogs der fünf

⁷¹ Vgl. im einzelnen Angenendt, *Religiosität*, 488-515. Angenendt, Arnold u.a., *Gezählte Frömmigkeit*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), 1-71; 30-40.

Kirchengebote, nicht zuletzt die detaillierten und teils mit drakonischen Strafen bewehrten Ge- und Verbotskataloge kirchlicher Synoden und weltlicher Obrigkeiten des hohen und späten Mittelalters als Verlustgeschichte mit einer „verheerende[n] Wirkung auf die Pastoral“⁷² gelesen. Die Sonntagspraxis als im Naturrecht begründete sittliche Verpflichtung, Gott als Schöpfer zu ehren, die Sacerdotalisierung der Eucharistietheologie und Messpraxis, der Verlust einer aktiven Teilnahme der Gläubigen an der weitgehend als Opfer des Priesters aufgefassten Messe: alles das präjudizierte klare, aus der Perspektive der Liturgiereform des 20. Jahrhunderts gewonnene Bewertungen, die von einem „individualistischen und formalistischen Verständnis dieser Verpflichtung“ sprechen, von „rein positivistisch“ dekretierten Normen ohne „Argumentation und Motivation“, so dass man „in einem allzu formalen Gottesdienstverständnis stecken“ geblieben sei, abgekoppelt „von der Kirche am Ort, sprich Gemeinde“, reduziert zur „Messgelegenheit“ – kurz: „Die Messe wurde zur ‘Sache’, die man individualistisch zu einem privaten Heil beliebig oft ‘gebrauchte’“⁷³ und – so darf man wohl ergänzen, dem entsprechend auch der Sonntag.

Nur knapp seien einige Beobachtungen zusammengetragen und Richtung angedeutet, in die hinein man das Diskussionsfeld sinnvoll erweitern könnte und müsste, um einer adäquaten Mentalitätsgeschichte des Sonntags im Mittelalter näher zu kommen. Anzusetzen wäre zunächst beim grundlegenden Verständnis mittelalterlicher Sozialität und ihrem Religionsverständnis: Die Menschen lebten Gott gegenüber in einer sie unbedingt verpflichtenden Bringeschuld, welche sein Schöpfersein ehrend anerkannte und für das Gemeinwesen sein Heil, seinen Schutz und vor allem den bleibenden Frieden zu sichern versuchte, der in diesen institutionell teils sehr schwachen Gemeinwesen nur schwer zu gewinnen und zu halten war. Deutlichstes Beispiel dieser religiösen Zielsetzung öffentlichen Friedens war die Gottesfriedensbewegung, die Anfang des 11. Jahrhunderts unter der Führung Abt Odilos von Cluny versuchte, unter anderem und vor allem den Herrentag von Kriegführung, Fehden und Gerichtshändeln freizuhalten. Die Heiligung des Sonntags und der Hochfeste durch Frieden und den Verzicht auf Gewalt und Unterdrückung „war eingebettet in den größeren Versuch einer Erneuerung des gesamten christlichen Lebens.“⁷⁴

Dass eine zutiefst verinnerlichte, spiritualisierte Perzeption des Sonntags als Tag des Heils und der Erlösung, dem einzelnen Christen und der Kirche als ganzer in Kreuz und Auferstehung zugewendet, keineswegs verloren

⁷² Bärenz, Sonntagsgebot, 42.

⁷³ Ebd., 42f.

⁷⁴ Wollasch, Joachim, Cluny – „Licht der Welt“. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Zürich - Düsseldorf 1996, 101-111; 106.

ging, sondern lediglich frömmigkeitsgeschichtlich unakzentuiert wurde, zeigt die Geschichte der Messallegorese und der Passionsmystik. Seit Amalari von Metz parallelisierten Theologie und Paränese die Stationen der Messe mit den Einzelereignissen des Lebens- und Leidensweges Jesu; sie gleichsam mimetisch nachzuerleben und nachzuleben wurde zu einem Kern mittelalterlicher Religiosität von der Bernhardsminne bis zur franziskanischen *imitatio passionis*.⁷⁵ Selbst dort, wo Gebete, Frömmigkeitsakte *in memoriam passionis*, aber auch Messen ins Massenhafte vermehrt und buchstäblich gezählt und verrechnet wurden, blieb darin die Tendenz zur Verinnerlichung und Spiritualisierung, aber auch zu Ethisierung und gemeinschaftlicher Sozialverantwortung erhalten; ja: für das Spätmittelalter konnten diese lange als formelhaft und veräußerlicht verurteilten Formen geradezu als spirituelles Agens der Interiorisierung und religiösen Selbstformierung beschrieben werden – bei aller bleibenden oder neu aufbrechenden Umstrittenheit dieser Praxis.⁷⁶

Nicht zuletzt scheint das Argument, die Entwicklung der Eucharistietheologie und Messfrömmigkeit habe gleichsam entsozialisierend, subjektivierend und individualisierend gewirkt, nur in jenem begrenzten Sinne zuzutreffen, von dem als Interiorisierungs- und Spiritualisierungstendenz, aber auch als bis zum Äußersten getriebener Kampf der mimetischen Passionserfahrung soeben die Rede war. Denn auf der anderen Seite steht außer Zweifel, dass die mittelalterliche Religiosität in hohem Maße gruppen- und gemeinschaftsbildend gewirkt hat: von der Totenmemoria über den Kult der Heiligen und Reliquien bis hin zu den massiven Anstrengungen, die in Richtung einer „Kommunalisierung“ des Christentums in spätmittelalterlichen Städten und Dorfgemeinschaften unternommen wurden, die sich buchstäblich als „*corpus christianum* im Kleinen“ verstanden.⁷⁷ Dass diese Gruppenbildungen nicht ausschließlich, vielleicht nicht einmal vorrangig nach dem Pfarrei-

⁷⁵ Vgl. Angenendt, Religiosität, 499-508, 537-542. Köpf, Ulrich, Art. „Kreuz IV: Mittelalter“, in: TRE 19, 732-761. Feld, Helmut, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994, 256-277. Wyss, Stephan, Der heilige Franziskus von Assisi. Vom Durchschauen der Dinge, Luzern 2000, 418-445.

⁷⁶ Vgl. Angenendt u.a., Gezählte Frömmigkeit, 1-71. Lentjes, Thomas, ‚Andacht‘ und ‚Gebärde‘. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Jussen, Bernhard / Koslofsky, Craig (Hgg.), Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400-1600, Göttingen 1999, 29-68.

⁷⁷ Vgl. Hamm, Berndt, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996. Fuhrmann, Rosi, Die Kirche im Dorf. Kommunale Initiativen zur Organisation von Seelsorge vor der Reformation, in: Blickle, Peter (Hg.), Zugänge zur bäuerlichen Reformation, Zürich 1987, 147-186. Dies., Dorfgemeinde und Pfründstiftung vor der Reformation. Kommunale Selbstbestimmungschancen zwischen Religion und Recht, in: Blickle, Peter / Kunisch, Jürgen (Hgg.), Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400-1600, München 1989, 77-112.

prinzip organisiert waren, ist angesichts der Bedeutung von Bruderschaften und Zunftgemeinschaften, Klerikergilden und Adelskorporationen, nicht zuletzt auch angesichts der Konkurrenz von Säkular- und Ordensklerus evident. Aber mit welchem Recht lässt sich historisch die Pfarrei überhaupt als vorrangiger Ort christlicher Sonntagsgestaltung im Mittelalter bestimmen? Gehört diese Parochialisierung des Sonntags nicht möglicherweise in den Kontext der Konfessionalisierung, die damit auf die reformatorische, um das Wort gescharte Ortsgemeinde der protestantischen Konfessionen zu antworten versuchte? Die Selbstverständlichkeit, mit der heute christliche Sonntagsgestaltung in der Pfarrei ihren idealen, jedenfalls historisch gleichsam selbstläufig herleitbaren Ort zu haben beansprucht, wäre eigens zu überprüfen. Inwieweit wirken hier Stereotypen der Pastoralreformer um 1800 nach, die ihr Ideal einer um das Zentrum der Pfarrkirche gescharten Sonntagsgemeinde pauschal mit dem urchristlichen Modell von Gemeindekirche identifizierten? Und welche Auswirkungen haben diese Identifikationen ihrerseits auf pastorale Leitlinien des 19. und 20. Jahrhunderts gehabt?

Eine konsequente Anwendung solcher Einsichten und Fragen auf die Geschichte des christlichen Sonntags steht aus. Eine dem Mittelalter eigene „Verdunkelung“ der Theologie oder Religiosität des Sonntags hat sich bei einer Überprüfung der bislang in diesem Argumentationshorizont herangezogenen Quellen jedenfalls nicht halten lassen. Der Bielefelder Mediävist Bernhard Jussen hat sich jüngst (wenn auch nicht am Beispiel des Sonntags) mit der These der vermeintlich „verdunkelten Theologie“ des Frühmittelalters auseinandergesetzt.⁷⁸ Jussen kann zeigen, dass die frühmittelalterliche christliche Literatur die spätantiken Theologoumena mit einer bemerkenswerten Beharrlichkeit wiederholte und an zentralen Grundsätzen des religiösen Selbstverständnisses so konstant festhielt, dass angesichts des gewaltigen gesellschaftlichen Umbruchs von einer „erstaunliche[n] Stabilisierungsleistung“⁷⁹ gesprochen werden muss. Das eigentliche Problem, so Jussen, sei weniger der theologische Wandel als solcher als „der Zusammenhang zwischen den Ausdrucksweisen dieser Texte und den religiösen Praktiken der Gesellschaft“ – und was er für den Bereich seiner Untersuchungen festhält, gilt für die hiesige Thematik mit ungeminderter Schärfe: „Der Erklärungsbedarf verlagert sich also auf die Frage, weshalb die religiöse Literatur [...] das Handeln nicht mehr steuern konnte, trotz permanenter Wiederholung. [...] Warum fallen Gesellschaftsstruktur und Semantik auseinander? [...] Fragen

⁷⁸ Zum Konzept der „verdunkelten Theologie“ vgl. Angenendt, Frühmittelalter, 155f. Dazu demnächst: Jussen, Bernhard, „Verdunkelt Theologie“ im frühen Mittelalter? Tun-Ergehen-Zusammenhang und Gabentausch aus semantischer Perspektive, in Holzem, Andreas (Hg.), Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2003 (im Druck).

⁷⁹ Ebd.

dieser Art werden in der Religiositätsforschung nicht gestellt und in der ideengeschichtlichen Forschung sowieso nicht. Sie würden aber einer Forschung zu Grunde liegen, die den Zusammenhang von Gesellschaftsstruktur (oder Sozialstruktur) und Semantik verstehen will.“⁸⁰

Von einem dürren Gerüst kirchlicher und weltlicher Statuten und theologischer Begründungen zu einer kulturellen Praxeologie des Sonntags – das wäre ein lohnendes Arbeitsfeld.

Jedenfalls zeigt sich, dass die in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts zu Ende gehende pfarrei- und familienbezogene Sonntagskultur keineswegs automatisch mit dem Herrentag als solchem verbunden war. Erst Quellen der Frühen Neuzeit erlauben jedoch einen differenzierteren Blick auf die sozialen Strukturen, unter denen sich theologische Leitpositionen, das kanonische Regelwerk und die weltliche Sonntagsgesetzgebung zu bewähren hatten.

3. Der Sonntag in frühneuzeitlichen Landpfarreien Westfalens

3.1 Sonntag und Feiertag im Kontext der Konfessionalisierung

1749 stand Johannes Bruer aus der westfälischen Kleinstadt Rheine vor dem Sendrichter des Archidiacons. Der zweimal jährlich stattfindende Pfarrsynodus war ein geistlich-kirchliches Gericht. Sendrichter waren in der Regel Priester, die der bürgerlichen Funktionselite Münsters entstammen und unter dem dominierenden Einfluss des jesuitischen Bildungs- und Lebenskonzeptes eine sehr bestimmte Form des tridentinischen Katholizismus als maßgebend internalisiert hatten. Vor einem von ihnen bekannte Johannes Bruer – nicht ohne einen Unterton von Unverständnis und Widerwillen – er

„hätte einmahl auf ein Sonntag um halb drey uhren ein glaß bier in Bessels hauß getruncken, und wan er vorgesehen, daß darum angeklagt und bestraft werden dürfte, so hätte er weggehen können und lieber seinen Durst an der Embs [Fluss durch Rheine, A.H.] kühlen“⁸¹.

In seinem ironischen Hineinversetzen in das Nüchternheitspathos dieses Sendgerichtsurteils – Wasser statt Bier – beweist dieser Ackerbürger ein gutes Gespür für das Empfinden seines gesellschaftlich überlegenen, strafbewehrten Gegenüber, der instinktiv und regulativ den sonntäglichen Wirtshausbesuch zum Konkurrenten der Kirche erklärte. Sein Vergehen bestand darin, zu trinken, während der Pfarrer in der Kirche die Christenlehre hielt. Der Fall Johannes Bruer ist ein klassisches Beispiel für das, was als Kampf um das soziale Ordnungsarrangement „Sonntag“ beschrieben werden kann. Diese Auseinandersetzung war kaum ein Spezifikum der Frühen Neuzeit.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Bistumsarchiv Münster [BAM], GV Borken St. Remigius HS 124, fol. 5r, Rheine, 19.2.1749.

Schon mittelalterliche Quellen liefern punktuelle Hinweise darauf, dass theologisch begründete Regelwerke nur bedingt verallgemeinerbar waren. Aber solche Auseinandersetzungen werden in den Quellengruppen der westfälischen Sendgerichte, die ich hier zugrunde lege, erstmals für eine große Anzahl ländlicher Siedlungen differenziert beschreibbar.

Die frühneuzeitliche Konfessionalisierung veränderte den überkommenen Gebots- und Tabukatalog der Sonntagsheiligung nicht. Verändert und verstärkt aber wurde das der heiligen Zeit und dem liturgischen Geschehen zugeordnete Heiligkeitsmodell. Nach der Trennung der abendländischen Kirche in zwei konkurrierende Konfessionen war die Verchristlichung des Landes und die Verteidigung der angestammten Religion Herrschaftspflicht und Teil der politischen Verantwortung. Christliche *Pietas* war, in der jeweiligen konfessionellen Modifikation, der unbestrittene Grund-Wert, das geistige Fundament der Ständegesellschaft. Der aktive Mitvollzug der staatlich sanktionierten Frömmigkeit wurde eine Untertanenpflicht und ein Indiz für die Zuverlässigkeit der Stiftsbewohner, ja schlechthin für die Wahrheit des je eigenen Christentumsverständnisses. Der Fürst, die Geistlichen, jeder und jede in der breiten Bevölkerung waren in einer genau festgelegten Bringeschuld: *Pietas*, ein Minimum an Frömmigkeit und religiöser Einfügung, wurde von Gott durch die Gewährung von Frieden, Gedeihen und Wohlfahrt entgolten. Den gesamten Sozialkörper dachte man als aus dem individuellen Glaubensleben heraus aufgebaut und darum musste dieses je einzelne Glaubensleben disziplinierend verchristlicht, programmatisch intensiviert werden. Soziale Lebensformen und religiöse Vollzüge galten, so der Münsteraner Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen 1655 in seiner *Constitutio Bernardina*, als „äußerliches Glaubensbekenntnis“ (*externa fidei professio*).⁸²

3.2 Kirchengang und Disziplin

Im Zentrum dieses Bekenntnisses standen zweifellos die sonntägliche Messfeier und Predigt. Zum ehrerbietigen Hören der heiligen Messe (*ad devote ac reverenter audiendum sacrum Missæ Officium*) hatte sich an den Sonn- und vorgeschriebenen Festtagen die gesamte Gemeinde einzufinden; wer sich von der Befolgung dieses Kirchengebotes dispensierte, beging eine

⁸² Vgl. *Constitutio Bernardina, Titulus I^{mus} De Fide*; Kock, Hermann (Hg.), *Series episcoporum Monasteriensium, eorundemque Vitae ac Gestae in Ecclesia. Pars IV et ultima: A Christophoro Ernardo usque ad Maximilianum Franciscum*, Münster 1805, S. 106. Zum Zusammenhang und zum hier zu Grunde gelegten, von den Nestoren des Konzepts nicht unerheblich abweichenden Verständnis des Begriffs „Konfessionalisierung“ vgl. Holzem, Andreas, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800*, Paderborn 2000, 455-470. Ders., *Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), 53-85.

schwere Sünde, denn es sei sicher, dass auf diese Weise nicht nur eine Vermehrung der Gnade, sondern auch des zeitlichen Segens von Gott erwirkt werden könne (*cum certum sit per huc actum Religionis non tantum augmentum gratiæ sed et benedictionem temporalem a Deo obtineri*).⁸³ Dementsprechend widmete die erwähnte *Bernardina* einen Großteil ihrer Ausführungen zur Messe nicht der tridentinischen Messopferlehre, sondern den Umständen, unter denen dieses Opfer zu vollziehen war, und der Sorgfalt des angemessenen Umgangs mit seiner Heiligkeit. Das betraf einerseits die Ausstattung und Reinhaltung des Altares und der Gerätschaften⁸⁴, andererseits ebenso die allsonntägliche Predigt, weil es ohne Glauben nicht möglich sei, Gott zu gefallen (*cum sine fide impossibile sit placere Deo*). Aber es ging auch um das Verhalten von Zelebrant und Volk: Alles Reden und Lachen, Herumgehen oder Rufen, und sei es das der Armen und Bettler, war fortan „gegen die Ehrfurcht“ (*contra reverentiam tremendi hujus sacrificii*).⁸⁵ Das galt auch für den Gesang: Verboten waren alle Melodien, denen ein seichter oder läppischer säkularer Text unterlegen hatte, deutsche Gesänge unterlagen engen thematischen Eingrenzungen.⁸⁶

Als Gipfel der Irreverenz erschien freilich, an der gemeinschaftlichen Liturgie der ganzen *Parochia* überhaupt nicht teilzunehmen. Nur weit entfernt in den Bauerschaften wohnende Hausleute, die den Weg nicht zweimal an einem Vormittag bewältigen konnten, durften *alternatim* zu vormittäglichem Hochamt und Predigt und nachmittäglicher Christenlehre und Andacht kommen. Unter diesen Vorkehrungen die Beschwerden des Kirchweges nicht auf sich zu nehmen, drückte eine verächtliche Haltung nicht nur gegenüber der göttlichen Heilsordnung, sondern auch gegenüber der in Kaiser und Reich wie katholischem Fürstbischof etablierten weltlichen Ordnung aus.⁸⁷ Dementsprechend scharf verlangte die *Bernardina* ein Einschreiten der Archidiakone gegen alle, die ohne gerechten Grund ausblieben, auf dem Kirchhof ihre weltlichen Geschäfte verhandelten, oder was noch verdammtli-

⁸³ *Constitutio Bernardina, Titulus VII De Sacrificio Missæ*; Kock, Series episcoporum Monasteriensium IV, 126.

⁸⁴ Vgl. Holzem, Religion, 237-260. Pfister, Ulrich, Geschlossene Tabernakel - saubere Paramente: Katholische Reform und ländliche Glaubenspraxis in Graubünden, 17. und 18. Jahrhundert, in: Haag, Norbert / Holtz, Sabine / Zimmermann, Wolfgang (Hgg.), Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850, Stuttgart 2002, 115-141.

⁸⁵ *Constitutio Bernardina, Titulus VII De Sacrificio Missæ*; Kock, Series episcoporum Monasteriensium IV, 128.

⁸⁶ Vgl. z.B. die Sendmandate BAM, GV Borken St. Remigius HS 130, fol. 25 und 89r, Nordwalde, 16.10.1784 und 9.1.1785. Ebd., fol. 33v, Emsdetten, 18.10.1784.

⁸⁷ Vgl. das am Ende jeder öffentlichen wie privaten Meßfeier vorgeschriebene Gebet für Papst, Kaiser und Fürstbischof; *Constitutio Bernardina, Titulus VII De Sacrificio Missæ*; Kock, Series episcoporum Monasteriensium IV, 131.

cher sei, es sich in den Gasthäusern und Schenken wohlsein ließen.⁸⁸ Aus der tridentinischen Messspiritualität abgeleitete Vorschriften- und Maßnahmenkataloge blieben während des 17. und 18. Jahrhunderts durchgängig in Geltung. Die Konfessionskirche nahm es sehr ernst damit, dass die in ihrer Verfügung stehenden Gnadenmittel, von denen im Diesseits so viel und für das Jenseits schlechthin alles abhing, auch in Anspruch genommen wurden. Den Laien wurde in zahllosen Mandaten Send für Send eingeschärft, aus jedem Hause vollzählig zu erscheinen, während der Messe und Predigt nicht aus der Kirche zu laufen ohne Grund und Erlaubnis, nicht auf dem Kirchhof zu schwatzen oder die Wirtschäften zu frequentieren, die Katechese nicht zu versäumen. Küster und Lehrer wurden zu amtlich bestellten Kontrolleuren der Sonntagspflicht, die Eidschwörer, welche vor dem Sendrichter unter Eid zu denunzieren hatten, überwachten die Einhaltung heiliger Zeiten.⁸⁹ Soweit die Theorie. Und die Praxis?

Zunächst: Die sonntägliche Arbeitsruhe wurde durchaus beachtet; der Tag, an dem der Schöpfer geruht hatte, war auch den Geschöpfen ein Bedürfnis. Diesem Bedürfnis nicht zu entsprechen und zusätzlich die Strafe des Archidiacons auf sich zu laden, hatte im allgemeinen schwerwiegende Gründe, z.B. die Spann- oder Handdienstverpflichtung durch den Grundherrn.⁹⁰ Sonntagsarbeit gegen das Kirchengebot konnte auch aus Armut oder durch die Witterung unaufschiebbar geboten erscheinen.⁹¹ Dispens wurde in der Regel und umso bereitwilliger gewährt, wenn die Bitte mit entsprechenden Anerkennungs- und Unterwerfungsgesten unter die allgemeine Geltung der sonntäglichen Arbeitsruhe verbunden wurde oder wenn es sich erkennbar um einen Akt der Barmherzigkeit handelte, die Spannfähigen beispielsweise für die nicht Spannfähigen Land pflügten.⁹² Die Pfarrer, in der Regel selbst Landwirte oder Vorsteher einer Landwirtschaft, dispensierten häufiger und bereitwilliger als es den Archidiakonen genehm war und drückten manches

⁸⁸ Ebd., 129.

⁸⁹ Aus den Massen nur ein Beispiel, in allen Orten mehr oder minder gleich publiziert, entstanden im Zusammenhang der Kirchen- und Schulordnung von 1675: BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Ennigerloh, 30.7.1676. Vgl. für den Klerus z.B. Synodalkret 6.10.1712; STAM, Fstm. Münster, Edikte Bd. J 1 Bl. 99: Gotteslob nicht flüchtig und eilig, sondern Stück für Stück mit geziemenden Pausen; größere Feierlichkeit des sonn- und festtäglichen Hochamtes; ärgerniserregendes Verhalten im Chorraum unterlassen, Wein- und Bierschenken meiden, sich um Vorbildhaftigkeit für die Laien mühen. Das Synodalkret verwies darauf, daß bereits mehrfach ohne letzten Erfolg Gleiches angeordnet worden war.

⁹⁰ Vgl. z.B. ebd., A 8, Hövel, 5.10.1620. Ebd., Dolberg, 1.10.1624. Ebd., A 9, Dolberg, 21.3.1628.

⁹¹ Ebd., A 9, Ennigerloh, 30.9.1631.

⁹² Ebd., Ostenfelde, 26.8.1652.

Auge zu.⁹³ Gleichzeitig handhabte gerade die ärmere Dorfbevölkerung das Notwendigkeitsargument mit einer berücksichtigenden Flexibilität. Der alte Brinkstitzer Nolte in Enniger, dem das Pflanzen von Bohnen am Sonntag vorgeworfen wurde, brachte mit seinem unterwürfigen Geständnis vor, es seien doch schließlich nicht viele Bohnen gewesen.⁹⁴ Alles spricht somit dafür, dass die sonntägliche Arbeitsruhe im gesellschaftlichen Empfinden tief verwurzelt war, und dass darum Verstöße zunächst vergleichsweise gelassen gehandhabt wurden.

Nur wenn die Verletzung der sonntäglichen Arbeitsruhe Verächtlichkeit und Stolz oder konfessionelle Animosität ausdrückte, wurde sie scharf geahndet.⁹⁵ Bauer Steinhoff in Vellern etwa gab seinen Untergebenen in der Fastenzeit Fleisch zu essen, verhielt sich offen pietätlos gegen die Sonntagsmesse und den Pfarrer und ließ seine Bediensteten am Sonntag Flachs brechen.⁹⁶ Auch Hermann Roe und Gerd Nöchell aus Hoetmar hatten am Sonntag gearbeitet, in der Fastenzeit geschlachtet, mit der ganzen Familie Fleisch gegessen, im Gottesdienst geschlafen, dem Pfarrer die geschuldeten Handdienste verweigert, sich beleidigend über die Predigt geäußert und sich lästerlich über das von einem Nachbarn errichtete Wegkreuz ausgelassen; das war mehr, als ein katholische Geschlossenheit vertretendes Gemeinwesen ertragen konnte.⁹⁷ Aber die Regel war solche emotional oder konfessionell motivierte Verletzung der Arbeitsruhe nicht.⁹⁸ Im Gegenteil: Manche Quellentexte lassen vermuten, dass im Zusammenhang einer Verletzung der Kirchengebote ein starker Tun-Ergehen-Zusammenhang angenommen wurde, der von mittelalterlichen Strafwundererzählungen nicht weit entfernt war:

„Budden frau hat uff Sontagh unter Gotts dienst uff einem pferde etwan bieren nacher Beckem gebracht, daß pferdt Ihr *in reditu* abgeschmißen und Jamerlich

⁹³ BAM, GV Münster St. Martini A 10/30, Bockum, 25.9.1715.

⁹⁴ BAM, GV Münster St. Mauritz HS 118, Enniger, 29.8.1746 (*allegando tamen non fuisse multas fabas*).

⁹⁵ Ebd., A 10/20, Bockum, 26.8.1676.

⁹⁶ Neben anderen Vorwürfen „*sub divinis* eine Kuhe durch den abdecker abziehen laeßen und selbiges an der pastorats garten leggen laeßen“; Ebd., A 10/21, Vellern, 24.9.1688.

⁹⁷ BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/7, Hoetmar, 22.5.1681.

⁹⁸ Einige wenige Fälle: „Peter tho Hermes hat auff allerheiligen tagh gersten gefuhret mit einem pferde nach Warendorff. Idem auff S. Catharinen tagh zwe schweine geschlachtet. Idem uff S. Andreae tagh gedroschen.“; BAM, GV Münster St. Martini A 9, Ostenfelde, 14.3.1629. „Herman Kramper gehet allezeit ahn Son- und Heiligen im Kirspel herumb des morgens umb butter Eyer kalbfelle etc. zu kauffen horet *raro* eine Misse ahn selbigen tagen auch *in festo Corporis Christi mano sub divinis* ein Kalb geschlachtet.“; Ebd., A 10/25, Oelde, 19.8.1698.

zertreten daß sie nicht kan restituirt oder curirt werden. *ex quo mera paupertas remissum propter deum.*⁹⁹

Um so einschneidender ist die Wahrnehmung, dass es trotz genereller Achtung der Dignität heiliger Zeiten einen Dissens zwischen Obrigkeit und Bevölkerung um deren angemessene Gestaltung gab. Diese Konflikte können freilich nicht durch einen Oberflächlichkeits andeutenden Mangel an religiösem Empfinden erklärt werden. Ihre Ursachen sind vielmehr in der gesellschaftlichen Verflechtung der Religiosität und im obrigkeitlichen Veränderungswillen aufzuspüren. Zwischen 1650 und 1800 ergingen zahlreiche fast gleichlautende Sendpublikanden, am Ende des Gerichtstages in der Kirche öffentlich verlesenen Anordnungen und Ermahnungen der Sendkommis-sare,

„die Sonn- und Fest-tage [sic], wie es einem Kristen zustehet – zu feyern, an selbigen Tagen sich nicht dem trunk zu ergeben, auf den Gassen, und in den Häusern kein Lärmen oder streit zu erregen, unanständige garstige Lieder zu singen, und sich überhaupt alles ärgerlichen für kristen unerlaubten unanständigen Betragens in den Zusammenkünften zu enthalten“¹⁰⁰.

Die Disziplin an heiliger Stätte entsprach kaum heutigen Vorstellungen. Der Kirchgang war unregelmäßig, Sonntagspflicht wurde verstanden als Arbeitsruhe und als Bei-der-Kirche-Sein, nicht unbedingt als Hören der Messe und der Predigt. Die Kritik am Auslaufen, am Herumstehen auf dem Kirchhof, am Schwatzen und am Wirtshaus sitzen *sub sacro* war so notorisch, dass die tatsächlichen Veränderungen dahinter nur statistisch greifbar werden. Während einzelne Dorfbewohner überhaupt unregelmäßig zur Kirche kamen¹⁰¹, blieb stets ein größerer Teil der Gemeinde, vor allem Männer, vor der Kirche stehen, schwatzend und spielend, bisweilen auch lärmend und streitend. Dieser „Gegendiskurs“, der durch demonstrative Irreverenz die kirchliche Autorität in Frage stellte, wurde mit einer Strafe von 4 Pfund Wachs geahndet.¹⁰² Wer gegen ausdrückliches Verbot während der Liturgie einschlopf, hatte 8 Pfund Wachs, den Gegenwert von 2 Rt oder einem mit-

⁹⁹ Ebd., A 9, Vellern, 2.3.1632.

¹⁰⁰ BAM, GV Münster St. Mauritz HS 119, Senden, 17.8.1792.

¹⁰¹ „Schulte Bruninck und de Mersche kommen nummer odder seldom in Gottes Kirchen.“; BAM, GV Münster St. Martini A 8, Bockum, 10.3.1627. „Everhardt Schomachers frowe geidt seldom in Gottes kirchen, [von anderer Hand:] *quæstio est utrum possit ambulare & non vult* oder was se vor bedechten dar vor hatt.“; Ebd., A 9, Bockum, 21.3.1628. Vgl. weiter ebd., A 9, Heessen, 24.9.1628. Ebd., A 10/23, Lippborg, 14.9.1693. Ebd., A 10/30, Ennigerloh, 10.9.1715.

¹⁰² „*Hover raro frequentat Ecclesiam, frequentissime sub concione stat in cæmeterio non venit ad catechesim[um] et rudis in rebus fidei decl.[aratus] ad 6 lb solvit* mitt 1 Rhr.“; BAM, GV Münster St. Martini A 10/21, Vellern, 24.9.1688. Vgl. das Sendmandat ebd., A 10/23, Lippborg, 11.9.1691.

telmäßigen Schwein zu entrichten.¹⁰³ Mancher kam betrunken zur Kirche, musste sich übergeben, begann zu randalieren und Lieder zu singen, wofür 10 Pfund Wachs fällig waren.¹⁰⁴ Handgreifliche Streitigkeiten unter Männern und Frauen fanden nicht nur auf dem Kirchhof, sondern auch in der Kirche selbst statt.¹⁰⁵ In der Messe trieben Knechte und Mägde untereinander ihre Streiche, Reibereien und Sticheleien. In Emsdetten störte die Jugend den Gottesdienst, indem sie sich dort mit solcher Heftigkeit drängte, um zu „gapffen“, dass ein Junge von der Orgelbühne in die Kirche fiel.¹⁰⁶ In Herbern klagten Gottesdienstbesucher

„in betreff des orgel Bühns / [...] wo unter anderen allerhand unanständigkeiten getrieben werden, als mit herunterwerfen des staubs, und speyen durch die Ritzen der Bretter denen darunter sitzenden leüten viele incommoditäten verursacht worden, und denen leüten an ihr gebet verstöhret wäre“¹⁰⁷.

¹⁰³ Vgl. das Sendmandat ebd., A 10/22, Lippborg, 4.9.1690. Ebd., A 10/21, Vellern, 24.9.1688 (*diebus sabbathinis in concione dormit aut garrt / in die dominica [...] saepius exivit ex concione*).

¹⁰⁴ Beispiele: Ebd., A 9, Oelde, 26.8.1652 (*quod in templo ex nimio potu indormiverit et evomuerit*). BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/4, Selm, 13.6.1674. BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Herzfeld, 7.8.1676. Ebd., A 10/22, Oelde, 30.8.1690 (*inebriavit se in Die Dominica ita ut in templo post prandium evomuerit*). BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/8, Amelsbüren, 2.5.1689. BAM, GV Münster St. Martini A 10/23, Diestedde, 8.9.1691. BAM, GV Münster St. Martini A 11/4, Wadersloh, 13.8.1739. BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 47v und HS 121, fol. 49r, Altenberge, 14.7.1723 (unterm gottesdienst voll gesoffen in der Kirchen gesungen – morgen will wie meyen etc. und vor die Capellaney auffm Kirchoff gelegen wie ein schwein [16 lb.]). BAM, GV Münster St. Martini A 10/30, Ostentfelde, 12.9.1715. BAM, GV Münster St. Mauritz Hs 118, Amelsbüren, 25.8.1746 (*in die quodam festo excitaverit tumultum in templo cantando alte*).

¹⁰⁵ „Die Kockendorpsche die Alta hatt tumult *sub divinis in templo* mit deß Pastors Maggeden bei underscheitliche malen excitirt.“; BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/1, Enniger, 3.10.1628. „Louvkens Tochter *habitans* uffen Wehemenkotten Engel hatt sich mit Groteguets Tochter unter der Predig gestoßen. / Louvkens Tochter Engell hatt mit Petronella Suggelß uxore Zurbruggen in der Kirchen unter den Gottesdienst gestoßen.“; BAM, GV Münster St. Martini A 10/17, Oelde, 9.12.1665. „*Vidua Frans: auffn Berge et filia Daghußen in Ecclesia rixas cum rumore et scandalo excitarunt. / Anna famula Schuemans trusit uxorem Hilmers in Ecclesia sub divinis. [...] / Evers Mutter auffn Berge trusit filiam Wernike in Ecclesia sub sacro.*“ „*Ancilla Westerhoff et Uxor Bruens sub divinis sese truserunt cum scandalo aliorum, ancilla Westerhoff comparuit deponens quod Uxor Bruens in faciem brachio truserit*“; Ebd., A 10/22, Dolberg, 5.9.1690. Ebd., Bockum, 8.9.1690 (Vier Frauen schlagen und beschimpfen ein Ehepaar). Ebd., A 10/23, Hövel, 14.9.1691 (Streit zwischen betrunkenen Knechten). BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 82v; HS 121, fol. 88r, Borken, 30.9.1723 (Brüninghoff wurde in der Kirche „füß maul geschlagen daß derselbe gebluhtet“ und „bey die haere gezogen“).

¹⁰⁶ Ebd., HS 123, fol. 86v - 88v, Emsdetten, 8.10.1739.

¹⁰⁷ Ebd., HS 131, fol. 124, Herbern, 14.9.1786.

Die Tumult- und Eskalationsschwelle vom „Schieben“ auf der Kirchenbank bis hin zu Schlägen, Schimpfen und Haarreißen war niedrig.¹⁰⁸ Bisweilen sprach aus den Handlungen eine demonstrative Abschätzigkeit: Erst eine Kanne Bier trinken, dann kommunizieren¹⁰⁹, an die Kirchenwand urinieren, bevor man die Kirche betrat, gar „in der Kirchen sein Waßer lassen“¹¹⁰, während der Messe vom Abdecker eine Kuh abziehen und die Haut an den Pastortatsgarten legen lassen¹¹¹, den Tumult auf dem Kirchhof so ausdehnen, dass alle aus der Kirche laufen¹¹², den Eidschwörer auslachen, der eingreifen will.¹¹³ Als infam freilich galt es, die Gottesdienstzeit als Zeit einer sicheren Entvölkerung der Höfe für Beitreibungen umstrittenen Viehs oder für Pfändungen auszunutzen.¹¹⁴ Manche Gemeinden mussten sich damit auseinandersetzen, dass während des Gottesdienstes auf dem Kirchhof demonstrativ Tauben und Schwalbennester geschossen wurden oder dass ein Bauer vernehmlich sein Pferd durchs Dorf jagte.¹¹⁵ Alles das machte einen geordneten Gottesdienst bisweilen schwierig. Die Pfarrer, welche einen solchen Gottesdienst durchzusetzen suchten, hatten keinen leichten Stand:

¹⁰⁸ „Berg Peter *famulus* Lindemans hadt Synert eine knipe an daß Wambiß in der kirchen *sub divinis* gehangen.“; BAM, GV Münster St. Martini A 9, Oelde, 2.10.1631. „*Johann Lepper et Melchior famulus Potters sese in Ecclesia sub sacro summo in die dominica truserunt cum scandalo et rumore prout se traxerunt capillis.*“; Ebd., A 10/21, Ostenfelde, 23.9.1688. „*Servus Roggen ahn dem Berge cum ancilla Löseken sub Elevatione exercuit in templo petulantias, in specie kliefen* [klive = Frucht des Dornbusches, Klette, mit entsprechendem Symbolgehalt!] in die haar geworffen.“; Ebd., A 10/22, Bockum, 8.9.1690. Vgl. ebd., Lippborg, 4.10.1690 (Wortwechsel und Schlagen eines Knechtes mit dem Lehrer). Ebd., A 10/23 (Streit und Schläge zwischen Mägden).

¹⁰⁹ BAM, GV Münster St. Martini A 10/18, Ennigerloh, 7.6.1667.

¹¹⁰ BAM, GV Münster St. Ludgeri HS 115, fol. 233, Rheine, 18.9.1764. Vgl. auch BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 72v und HS 121, fol. 76r, Velen, 23.9.1723: „*Contra Gerd Schomäkers daß er in der Kirchen sein Waßer gelassen [32 lb.]*.“ „Deß Töllnerß seine Knecht *ex Ahlen ortus* hat in der kirchen sein waßer gemacht vor eine monath *sub summo sacro ebrius.*“; BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/9, Drensteinfurt, 11.10.1703.

¹¹¹ BAM, GV Münster St. Martini A 10/21, Vellern, 24.9.1688.

¹¹² „*Broecksiecke habuit rixas in cœmiterio sub concione cum Wilhelmo Rüschoff ita ut maximus tumultus exortus, et homines ex concione exiverunt.*“; Ebd., A 10/23, Vellern, 15.9.1692. „[...] unter dem gottesdienst einen solchen tumult erwecket, daß schier alle leüthe auß der Kirche geloffen.“; BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 64v und HS 121, fol. 70r, Sendenhorst, 19.8.1723.

¹¹³ BAM, GV Münster St. Martini A 11/7 und A 12/1, Oelde, 7.8.1747.

¹¹⁴ Ebd., A 8, Wadersloh, 1.3.1622. Ebd., Diestedde, 17.3.1626. Ebd., A 9, Lippborg, 4.4.1629 und 25.3.1631. Ebd., Vellern, 5.10.1629. Ebd., Ennigerloh, 30.9.1631 und 25.8.1632.

¹¹⁵ Ebd., A 8, Ostenfelde, 3.3.1627. BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/9, Ottmarsbocholt, 19.8.1704. BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 61v und HS 121, fol. 66vf., Sendenhorst, 19.8.1723. Ebd., HS 129, fol. 161, Osterwick, 16.10.1780.

„Hermann Gordes hadt *sub divinis* auß der kirchen gangen welges ihm der Pastor verboten. Dahr auff ehr geantwortet der Pastor solt midt ihm gehen.“¹¹⁶

Eigentümlicherweise verstärkte die tridentinische Messe eine solche Mentalität: „Betonung des Opfercharakters und der Realpräsenz, des allein für die Feier zuständigen und aktiv tätigen besonderen Priestertums, die Unantastbarkeit der durch eine strenge Rubrizistik gehüteten traditionellen Zeremonien, der allein zulässigen lateinischen Liturgiesprache. Die Folgen waren: Eine noch stärkere Trennung zwischen Priester und Gemeinde, eine individualistisch-private Messfrömmigkeit des Klerus und der Gläubigen, das Auseinanderfallen von Opfer und Mahl“¹¹⁷, so der Liturgiehistoriker Hans Bernhard Meyer. Darum sei das Frömmigkeitsleben der Gläubigen „nur noch in verhältnismäßig geringem Ausmaß durch die Liturgie bestimmt worden.“¹¹⁸ Das zentrale Geschehen auch in den Augen der Parochianen, die heilbringende Opferhandlung, vollzog der Liturge allein und vom Volk abgewendet. Auch hier wirkte sich aus, dass Verhältnis von Pfarrer und Dorf als religiös-ökonomische Austauschbeziehung konzipiert war.¹¹⁹ Die Predigt war aus dem eucharistischen Zusammenhang ebenso herausgetreten wie die Kommunion. Das Volk vollzog während der Messe Ersatzhandlungen: Bete den Rosenkranz oder, soweit die Befähigung reichte, las Andachtsbücher.¹²⁰ Die massiv durchgesetzte Forderung nach disziplinierter Teilnahme entsprach den mentalen Grundlagen ländlicher Religiosität nicht. Und weil die liturgischen Formen Partizipation auf „Hören“ und „Schauen“ reduzierten, gab es aus dem Blickwinkel der Gemeinden keinen zwingenden Grund für disziplinierte und vollständige Anwesenheit, obwohl das dörfliche Selbstverständnis als christliche Kommune überhaupt nicht zur Debatte stand.

Hier war der Ansatz von konfessioneller Disziplinierung und sozialer Selbstdisziplinierung: Die Semantik von „Tumult“ und „Excess“ zeigt im Zusammenhang sinkender Deliktfrequenz, wie sich Wahrnehmungen und Verhaltenserwartungen in unterschiedlichen Gruppen phasenverschoben veränderten. Das allseits geteilte Wissen um die Unabdingbarkeit des Reli-

¹¹⁶ BAM, GV Münster St. Martini A 8, Lippborg, 10.10.1625.

¹¹⁷ Meyer, Hans-Bernhard, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4), Regensburg 1989, 276.

¹¹⁸ Klauser, Theodor, Kleine abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965, 121. Lebrun, Françoise, Reformation und Gegenreformation. Gemeinschaftsandacht und private Frömmigkeit, in: Ariès, Philippe / Chartier, Roger (Hg.), Geschichte des privaten Lebens, Bd. 3: Von der Renaissance zur Aufklärung, Frankfurt/M. 1991, 75-114; 77 - 81.

¹¹⁹ Vgl. Holzem, Religion, 155-236; 198-203.

¹²⁰ Vgl. demnächst 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, WB Darmstadt 2003 (im Druck).

giösen aber schuf zunehmend die Verbindung zwischen diesen Gruppen. Darin offenbarten sich erneut die komplexen Diffusions- und Segregationsprozesse zunächst obrigkeitlichen Ordners in der Frühneuzeit. Die reformatorische Kritik und die nachfolgenden theologischen und reformerischen Selbstbesinnungen unterwarfen die schillernde Vielfältigkeit spätmittelalterlicher Religiosität einer geistlichen Kontrolle und Leitung und einer fein abgestuften Hierarchie von Glaubenswahrheiten und Vollzugsordnungen und suchten die Bereiche, welche bisher im Leben der meisten Menschen mit Religion nichts zu tun gehabt hatten, einer christlichen Durchdringung des Alltags- und Sozialverhaltens zu unterwerfen: Essen, Trinken, Spielen, Sexualität, Feier und Tanz, aber eben auch und vor allem „Kult“.¹²¹ Gläubigkeit wurde „ausgerichtet“, konzentriert und vereindeutigt – bewehrt durch Strafe und Zwang.

Die Erfolge dieser Bestrebungen werden in der Forschung bislang eher skeptisch eingeschätzt.¹²² Der Blick auf die beharrliche Unordnung, den die Sendprotokolle ermöglichen, scheint dieses Urteil zunächst zu bestätigen. Der Küster von Senden bekannte 1680 kläglich, er könne keinen Zettel mit den Namen derer vorlegen, die sich während des Gottesdienstes auf dem Kirchhof und in den Schenken aufhielten; alle seien in diesem Sinne schuldig.¹²³ In den 1680er Jahren kam es zu Kollektivverurteilungen ganzer Bauernschaften und Kirchspiele zu 50 bis 100 lb. Wachs.¹²⁴ Das massenhafte „Auslaufen“ geschah weniger während der Messfeier als vielmehr während der Predigt. Die Bevorzugung des Kultes gegenüber der Bildung von Wissen und Gewissen ist augenfällig und fügt sich in jenen Mentalitätszug ländlicher Religiosität, der den unmittelbaren Kontakt mit den heiligen Geheimnissen in seiner Wirksamkeit weit höher einschätzte als den Effekt von Belehrung, Ermahnung und Aneiferung. Dieses Moment wurde erneut durch den im nachtridentinischen Katholizismus vorherrschenden sakramentalen Objektivismus verstärkt. Und der direkte Konnex, den manche Sendpublikanden in einem angestregten Tonfall zwischen dem Auslaufen aus der Predigt und dem sehr begrenzten Glaubenswissen der unwilligen Zuhörer herstellten, war von dort her nicht unberechtigt, aber erklärlich.¹²⁵

¹²¹ Vgl. Schmidt, Heinrich-Richard, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992, 24-44, 67-80. Freitag, Werner, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, Paderborn 1991, 79-108.

¹²² Schmidt, *Konfessionalisierung*, 79.

¹²³ BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/7, Senden, 19.8.1680 (*quod ipsi impossibile sit et fuerit illos annotare et designare, omnesque parochiani et incolae parochiae hac in parte essent culpabiles*).

¹²⁴ BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/8, Lüdinghausen, 11.10.1685 (*quod non interfuerint concioni et tempore concionis in cæmeterio seu cauponis inueniantur*).

¹²⁵ Vgl. BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/7, Selm, 21.2.1680.

Die kurzen Perspektiven vieler Studien zum Erfolg der Disziplinierung übersehen die hohen Hürden der Reformbemühungen, trennen die einzelnen Aspekte des Konfessionalisierungsprogramms und deren mögliche Haftpunkte bei den vermeintlichen Rezipienten zu wenig und unterschätzen die Tatsache, dass eine wirksame Reform nur durch die Kooperation von Bevölkerung, Pfarrgeistlichkeit und archidiakonaler Obrigkeit zu erreichen war: „Obrigkeitliche Reformimpulse als Datierungshinweise für die katholische Konfessionalisierung zu nehmen, verkennt die lange Dauer und die etappenweise Art der Durchsetzung.“¹²⁶ Die Widerstände gegen die das konfessionelle Zeitalter vom Spätmittelalter unterscheidende obrigkeitliche Zusammenbindung von Heilssicherung und Ordnung konnte nur überwunden werden, wenn der äußerliche Fremdzwang durch Erziehung über Generationen hinweg in einen Selbstzwang überführt werden konnte¹²⁷, das heißt konkret: wenn die Ordnung des religiösen Vollzugs zu einem Bestandteil gesellschaftlichen Lebens und Ordners überhaupt wurde. Genau dies geschah – quälend langsam aus der Perspektive der Reformen – in einem etappenweisen und schichtgebundenen Prozess zwischen 1650 und 1800 auch auf dem Land, dem eindeutigen Nachzügler gerade des Disziplinaspektes der katholischen Reform. Die Sonntagsheiligung durch Messbesuch und das gesittete Benehmen in der Kirche bildeten nach und nach einen Bestandteil individuellen und kommunalen Selbstverständnisses und Selbstvollzugs. Das Heil des Einzelnen wie der Gemeinschaft wurde damit eng verwoben.

Die Sendmandate, die um 1770 mit Beharrlichkeit repetierten, was sie hundert Jahre zuvor bereits enthalten hatten¹²⁸, kritisierten das Verhalten eines immer kleineren Teils der Landgemeinden. Für die breite Masse war „Kirchgang und Disziplin“ ein Thema von gut zwei Generationen etwa zwischen 1675 und 1740. Danach war aus der Regel eher die Ausnahme geworden. Was dennoch lange Zeit blieb, war der Verhaltensunterschied gegenüber Messe und Predigt. Für die Ansprüche der Obrigkeit machte es einen geringen Unterschied, wo man gefehlt hatte, nicht aber – mindestens eine Zeitlang – für die Bewohner der Dörfer und Kleinstädte. Der Hauptakzent der Teilnahme war Heilserwartung, nicht das Ablegen des alten sündigen Menschen, die Erneuerung und Ausrichtung des eigenen Lebens. Im Nachhinein lässt sich in den Protokollen tendenziell trennen: Die Beschuldigung, *quod non audiverit concionem*, markiert aus der Perspektive der Gemeinde-

¹²⁶ Schmidt, Konfessionalisierung, 80.

¹²⁷ Vgl. Elias, Norbert, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft, Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt 1976, v.a. 372.

¹²⁸ Vgl. etwa das fast als Anachronismus erscheinende Sendmandat BAM, GV Münster St. Ludgeri HS 115, fol. 28v, Altenberge, 25.6.1771 und zahlreiche gleichlautende Publikanden.

mitglieder ein anderes Verhältnis von Distanz und Nähe zu den Verhaltenserwartungen des Klerus als der Vorwurf, *quod sub divinis in cæmeterio inventus*. Gottesdienstversäumnis wurde zunehmend zum Predigtversäumnis, während die Messen sich so füllten, dass kleinere Landkirchen zu bersten drohten.¹²⁹ 1739 wurde in Oelde der Bauer Blicke angeklagt, bisweilen die Predigten zu verlassen. Blicke gab das zu und war der Meinung, nicht immer zum Besuch der Predigten gehalten zu sein, was ihm nun jenseits der Tatsache, dass dies bisher in einer Art Abstimmung mit den Füßen *opinio communis* gewesen war als Frechheit ausgelegt wurde (*frivolo allegando quod semper non teneatur concionem audire*). Diese Wertung verfestigte sich um so mehr, als er dieses Verhalten gegen die Abmahnungen des Pfarrers auch noch verteidigt hatte (*in cæmeterio confabulatus fuerit cum aliis confabulantibus et per Dominum Pastorem admonitus statim abire noluerit*) und sich nochmals auf den allgemeinen Usus berief (*allegando quod multi alii similiter ibi steterint et confabulati fuerint*). Seine Strafe fiel mit 20 Pfund Wachs sehr hoch aus, noch sein Vater hätte nur ein Fünftel bezahlen müssen. Aber die Berufung auf das, was angeblich allgemein war, galt nun als eigens rügbare Auflehnung und erscheint somit als Zeichen, dass aus der Allgemeinheit ein Residualraum der nicht Angepassten geworden war. Auch hier hatte „Kirchlichkeit“ sich um 1700 sozial aufzuspalten begonnen. Während ein Großteil der Dorfgesellschaft die Zusammenbindung von religiösem Ritus und ihm geschuldeter Reverenz akzeptierte und in sein Selbstverständnis wie seine Praxis integrierte, wurde „Unkirchlichkeit“ zu einer Angelegenheit für Außenseiter.¹³⁰ Um 1715 begannen die Gemeinden ihrerseits jene, die gewohnheitsmäßig fernblieben, als ärgernisgebende Gottesleugner zu betrachten¹³¹, um 1800 befasste der Send sich nur noch mit skandalträchtigen Trunkenbolden und jenen Ecken- und Türstehern, die an diesem verrufenen Platz für Arme „zum argniß der ubrigen gemeinheit geschwätzet, laut geplaudert, und sonstige Excessen getrieben“ hatten und deren öffentliche Wahrnehmung zwischen Gesinde und Gesindel fließend war.¹³² James Farr hat für

¹²⁹ Man konnte unter Schmerzen in der Messe ausharren, zur Predigt aber gehen: „*Dethmar Schmeddes exivit ex templo finito sacro et neglexit concionem auditus et excusavit se quod præ doloribus pedis non amplius stare potuisset.*“; BAM, GV Münster St. Mauritiz A 5/8, Enniger, 20.5.1688.

¹³⁰ Beispiele: BAM, GV Münster St. Mauritiz A 5/9, Lüdinghausen, 21.6.1700 (*mendicantes nunquam ad sacrum in diebus festis venientes*). BAM, GV Münster St. Martini A 10/23, Oelde, 14.9.1692. BAM, GV Münster St. Martini A 10/23, Bockum, 18.9.1693. BAM, GV Münster St. Martini A 10/30, Ennigerloh, 10.9.1715.

¹³¹ BAM, GV Münster St. Martini A 10/30, Ennigerloh, 10.9.1715 (*delatus quod sæpissime negliget verbum divinum et sit eo intuitu quasi consuetudinarium cum scandalo aliorum*).

¹³² BAM, GV Borken St. Remigius HS 128, fol. 86r, Emsbüren, 17.8.1774 (*quod diebus Dominicis et festivis sese frequenter inebriavit [...] ebrius Ecclesiam intraverit cum schandalo communitatis*). BAM, GV Münster St. Mauritiz HS 118, fol. 175, Amelsbüren,

Benimmbücher des katholischen Frankreich in der frühen Neuzeit nämlich Beobachtung der Verschmelzung von Anständigkeit und Christianität gemacht: Deren Autoren „associated proper courtly behavior with Christian morality. [They] considered ‘working for one’s salvation’ synonymous with working for one’s reputation, since ‘honor and salvation’ had a ‘common interest’.“ Selbst die sonntägliche Kleidung repräsentierte in der Intensität der Wäschepflege die Reinheit der Seele. „Honor, purity, hierarchical order, discipline, and piety were all connected.“¹³³

Nicht mehr ausführlich eingehen kann ich auf das nicht abreißende Thema des sonntäglichen Wirtshausbesuches und des auf dem Kirchhof abgehaltenen Kramhandels, beides eine deutliche Einbettung von Religion in soziale Praxis, für das mein Eingangsbeispiel repräsentativ stehen möge.¹³⁴ Das Wirtshaus wurde in Obrigkeitsquellen zunehmend zu einem Ort des Lasters, ja der Lästerung Gottes und der unchristlichen Gegenreligion stilisiert; Disziplinierung des Sonntags, Einschränkung der Festkultur, Abschaffung des Kramhandels und Beachtung der „geschlossenen Zeiten“ verschmolzen zu einem Amalgam: Nicht trinken, nicht tanzen, keine Musik machen, nicht lärmern und ausgelassen sein, nicht handeln, kaufen und verkaufen.¹³⁵ Dem stand der ländliche Usus entgegen. Der Sonntag war nicht nur der Tag des Kirchgangs, sondern auch der Tag, an dem sich die ganze in Streusiedlungen lebende Bevölkerung versammelte. Das sonntägliche Zusammentreffen war gesellschaftlich wichtig als Nachrichten-, Kommunikations- und Verhandlungsmarkt. Im Bering des Kirchhofs, teilweise auf Kirchgrund, standen Spieker und Gasthäuser, manche von ihnen betrieben durch Küster oder Lehrer, die Kirche war umringt von Ständen fahrender Händler. Wenn es die Kirchenküster waren, die im 19. Jahrhundert in den Dörfern die ersten Kolo-

6.8.1755 (*quod frequenter Ecclesiam ebria ingrediatur et tumultum excitet*). Ebd., Hs 119, Senden, 26.8.1800.

¹³³ Farr, James R., *The Pure and Disciplined Body: Hierarchy, Morality, and Symbolism in France during the Catholic Counter-Reformation*, in: *Journal of Interdisciplinary History* 21 (1991), S. 391-414; 395f. Diese Verkoppelungen traten hier, im städtisch-literarischen Milieu der Gebildeten, freilich früher, bereits um die Wende zum 18. Jahrhundert ein.

¹³⁴ Vgl. Holzem, Andreas, *Religiöse Prägungen des Konsumverhaltens in frühneuzeitlichen Dorfgesellschaften. Das Beispiel des Fürstbistums Münster*, in: Prinz, Michael (Hg.), *Der lange Weg in den Überfluss. Anfänge und Entwicklung einer Konsumgesellschaft seit der Vormoderne*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2003 (im Druck).

¹³⁵ Vgl. die zahlreichen Sendmandate des 18. Jahrhunderts (in chronologischer Reihenfolge), so z.B. BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Ennigerloh, 30.7.1676. BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/7, Selm, 3.5.1680. BAM, GV Münster St. Martini A 10/23, Oelde, 5.9.1691 und Hövel, 14.9.1691. BAM, GV Münster St. Lamberti A 3/8, Münster, 21.3.1713. BAM, GV Borken St. Remigius HS 123, fol. 72r, Altenberge, 6.10.1739. BAM, GV Münster St. Martini A 11/5, Ennigerloh, 21.8.1741. BAM, GV Borken St. Remigius HS 131, fol. 144, Borken, 18.8.1789. Ebd., fol. 148, Raesfeld, 25.8.1789. Ebd., fol. 156, Heiden 29.8.1789.

nialwarenläden eröffneten, und wenn bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nach dem Hochamt Volksbank und Poststelle öffneten, wenn in der Kirche und auf dem Kirchhof Verkaufsgespräche fürs liebe Vieh geführt wurden, sind das späte Reflexe einer kommunalen Kommunikationspraxis – freilich eingeeignet durch die massiven Disziplinierungsanstrengungen der Frühen Neuzeit, die durch bisweilen sehr eigenständige Teileinpassungen in den sozialen Habitus beantwortet worden waren.

4. Perspektiven auf die Sonntagskultur als Teil des „katholischen Milieus“ – Fazit

Dieser kurze Überblick sollte zeigen, dass die klassischen Elemente einer teils von uns noch biographisch mitvollzogenen Sonntagskultur, die seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einem ebenso raschen wie tiefgreifenden Erosionsprozess unterlagen, im kirchengeschichtlichen Längsschnitt keineswegs eine Selbstverständlichkeit gewesen sind. Urs Altermatt hat die These vertreten: „Die eigentliche Durchorganisation des religiösen Lebens gelang der römischen Kirche erst mit einer zweiten Missionierungswelle im 19. Jahrhundert.“¹³⁶ Nun wird sichtbar, dass das, was Altermatt als „zweite Missionierungswelle“ beschreibt, in der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung einer über mindestens zweihundert Jahre hinweg konsequent betriebenen Disziplinierungs- und – das ist mir wichtig – sozialen Selbstdisziplinierungspraxis bedurfte, bevor die verdichtete Frömmigkeit des katholischen Milieus zwischen 1850 und 1950 in gesellschaftlich abgestützten Bewusstseinslagen und Lebensformen überhaupt eine Grundlage besaß. In einem schon älteren, aber nach wie vor bemerkenswerten Aufsatz zeichnet Altermatt nach, wie diese seit Beginn der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung gewachsenen Plausibilitätsstrukturen auf dem Weg „vom kirchlichen Sonntag zum säkularisierten Weekend“ ihre kollektive Geltungsmacht selbst dort verloren, wo sie noch kollektive Praxis waren. Altermatt kann zeigen, dass die Einführung von Spätmessen und sonntäglichen Abendmessen zwischen 1950 und 1960 ein deutlich verändertes Freizeitverhalten signalisierten bzw. darauf antworteten. Das von den Geistlichen heftig kritisierte samstagsabendliche Vereins- oder Tanzvergnügen, die Verdrängung der sonntagnachmittaglichen Christenlehre und Volksandacht sowie der abendlichen Vespere, Rosenkranz-, Mai- oder Herz-Jesu-Andachten durch Sportveranstaltungen selbst katholischer Vereine und durch die in immer zahlreicheren Haushalten verfügbaren Massenmedien Radio und Fernsehen, nicht zuletzt der Rückgang der Viehhaltung, der es unnötig machte, auch am Sonntag früh aufzustehen, und die wachsende Mobilität erst durch Fahrrad und Omnibus, dann

¹³⁶ Altermatt, Urs, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, 66.

durch Motorrad und Auto lösten immer mehr Menschen aus der traditionellen Sonntagssozialität und ihrer Mischung aus Gemeinschaftserlebnis und Konformitätsdruck. Enorm beschleunigt wurde dieser Wandel durch das, was Allematt die „Hochamtskrise“ genannt hat, ein stilles Aufbegehren gegen die allein passive Rolle der Gläubigen in der Liturgie, welche erst durch die Liturgische Bewegung und die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils überwunden wurde. Da diese Veränderungen die Partizipationskrise und die Erosionsphänomene des überkommenen katholischen Sonntags jedoch keineswegs beseitigten, schließt Allematt, „dass der Rückgang der kirchlichen Praxis nicht in erster Linie auf liturgische Probleme zurückzuführen war. Was sich vordergründig als Frage der Mess- und Liturgiereform darstellte, entpuppte sich bei näherem Hinsehen als gesellschaftliche Frage. Die Veränderungen im Sonntagsverhalten der praktizierenden Katholiken hingen mit den veränderten Rahmenbedingungen zusammen, die die Kirche und die Katholiken in der Gesellschaft vorfanden.“¹³⁷

Diese Veränderungen aber – hier hat Romano Guardini offenbar eher verzerrt wahrgenommen – bezogen sich nicht oder doch jedenfalls nicht vorrangig auf die Auswirkungen der industrialisierten Arbeitsgesellschaft, die auch den Sonntag den mechanischen Grenznutzenberechnungen technisierter Arbeit unterwerfen wollte, sondern im Freizeitbereich. Es war offenbar gerade die Kombination aus insgesamt sinkender Wochen- und Lebensarbeitszeit und gleichzeitig steigendem Wohlstand, der die Sonntagskultur der Nachkriegsgesellschaft am nachhaltigsten veränderte. Damit erweist sich für den aktuellen industriegesellschaftlich-, „postmodernen“ Sonntag als gegeben, was für den antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen wahrscheinlich zu machen versucht wurde: die tiefgreifende Abhängigkeit jeder Sonntagskultur von konkreten gesellschaftlichen Lebensformen. Diese Interdependenz macht abstrakte Idealisierungen fragwürdig und hinfällig.

Historiker sind keine Propheten. Aber aus der Rückschau wird im Blick auf die aktuelle Situation zweierlei erkennbar: „Wenn man sich die historisch einmalige Geschlossenheit des katholischen Milieus von 1850 bis 1950 vor Augen hält, erscheint die gegenwärtige Kirchenkrise in Westeuropa und Nordamerika in neuem Licht. Es lässt sich sogar die provokative These aufstellen, daß der Rückgang in der religiösen Praxis der Durchschnittskatholiken eine Rückkehr zur historischen Normalität darstellt.“¹³⁸

Gleichzeitig wird evident, dass es einen von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen abgelösten vollständig oder auch nur weitgehend verkirchlich-

¹³⁷ Allematt, Urs, Vom kirchlichen Sonntag zum säkularisierten Weekend. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des vorkonziliaren Sonntags, in: Allematt, Alberich Martin / Schmitker, Thaddäus A. (Hgg.), *Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt*, Würzburg – Freiburg/Schweiz 1986, 248-289, 275.

¹³⁸ Allematt, *Katholizismus und Moderne*, 67.

ten Sonntag kaum oder doch nur in kurzen Phasen gegeben hat. Die grundsätzliche soziale Rückbindung dessen, was Menschen am Sonntag tun, lässt für die Zukunft der Liturgie und für die Zukunft der Predigt die Anfangsfrage als pastorale Aufgabe in den Vordergrund treten: „Was glauben die Deutschen?“ – und was brauchen sie, damit ihr Leben als Glaubende in dieser Gesellschaft – in heutigen sozialen Kontexten gelingt? Was ist heute das Thema erlöster *Eu-charistia*, aber auch das Thema erlösungsbedürftiger Bitte und Ab-Bitte?