

Westfälische Frömmigkeitskultur im Wandel der Frühen Neuzeit

Dörfliche Pfarreien im archidiakonalen Sendgericht 1570–1800

Andreas Holzem

Ein Bauer steht vor dem Sendrichter des Archidiakons, weil er des Sonntags ein Glas Bier getrunken hatte, während der Pfarrer die Katechese hielt. Der Gott dieses Bauern sei sein Bauch, sagt das Sendmandat, und dafür müsse er exemplarisch bestraft werden. Eine Landfrau kennt Beschwörungsformeln, die bei Verletzungen und Schmerzen lindernd wirken, aber auch Schadenszauber bannen sollen. Ihr wird befohlen, sich fortan allen Aberglaubens und allen unchristlichen Wesens strikt zu enthalten. Ein landsässiger Adliger gibt den Calvinismus seiner Vorfahren und seiner Verwandten auf und führt in der Burgkapelle katholischen Gottesdienst ein; zwei seiner Söhne studieren am »Collegium Germanicum« in Rom. Ein Domherr und ein Landpfarrer schicken schweren Herzens ihre Konkubine fort, beginnen aber, theologische Bücher zu kaufen und zu lesen¹. Ihnen allen begegnet der Katholizismus der Frühneuzeit zunächst als ein massiv vorgetragener Anspruch konfessionell gebundener Verchristlichung. Nach der Reformation wurde bis weit in das 18. Jahrhundert hinein der »Prozeß der Konfessionalisierung«² auch in katholischen Territorien religiös, gesellschaftlich und politisch grundlegend.

¹ Einzelnachweise in: HOLZEM, ANDREAS: Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (= Forschungen zur Regionalgeschichte 33). Paderborn 2000. – DERS.: Der Konfessionsstaat 1555–1802 (= Geschichte des Bistums Münster 4). Münster 1998. – Der vorliegende Beitrag zur volkscundlichen Sektion der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Paderborn 2001 »Frühneuzeitliche Frömmigkeitsformen und Konfessionalisierung in Nordwestdeutschland« faßt die Ergebnisse eines DFG-Forschungsprojektes unter der spezifischen Fragestellung der Kohärenz oder Inkohärenz des Konfessionalisierungsbegriffes mit bestimmten volkscundlichen, religionsgeschichtlichen und kulturanthropologischen Grundbegriffen und Paradigmen zusammen. Der Vortragsstil wurde bewußt beibehalten.

² Zum Konfessionalisierungsbegriff in seiner ursprünglichen Fassung vgl. REINHARD, WOLFGANG: Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. In: Archiv f. Reformationsgesch. 68 (1977), S. 226–252. – DERS.: Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. In: Zs. f. histor. Forschung 10 (1983), S. 257–277. – DERS.: Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment. In: The Catholic historical Review 75 (1989), S. 383–404. – DERS.: Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas. In: Saeculum 43 (1992), S. 231–255, hier S. 248–253. – DERS.: Was ist katholische Konfessionalisierung? In: DERS. und SCHILLING, HEINZ (Hgg.): Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135). Münster 1995 (zugleich: = Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch. 198); Gütersloh 1995,

Meine nachfolgenden Thesen zur Konfessionalisierung im Fürstbistum Münster beruhen auf einer Langzeitstudie zur Wirksamkeit archidiakonaler Sendgerichte in 65 Landpfarreien³. Mit Hilfe dieser etwa 19000 Protokolle ließ sich vor allem die dichte Verflechtung von Religion und ländlichen Lebensformen rekonstruieren: Klerus und Laien in ihrem geistig-materiellen Austausch, Nachbarschaft, Familie, Ehe und Sexualität, Ehre und Gewalt, überformt durch die rituellen Vollzüge einer sich als katholisch verstehenden Dorfgesellschaft. Ich argumentiere in vier Schritten: Ich zeige zunächst das Grundverständnis des Paradigmas »Konfessionalisierung« und formuliere einige Modifizierungsvorschläge⁴. Ich versuche dann dieses Konzept gegen drei mögliche Mißverständnisse zu sichern, die aus bestimmten Traditionen der Volkskunde, aber auch der von Frankreich und Italien her geprägten Religionsgeschichte und Religionsanthropologie stammen, mittlerweile aber teils den Status disziplinübergreifender Grundannahmen erreicht haben⁵.

S. 419–452). – SCHILLING, HEINZ: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620. In: *Histor. Zs.* 246 (1988), S. 1–45. – DERS.: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas. In: REINHARD/DERS. (wie oben), S. 1–49. – SCHMIDT, HEINRICH RICHARD: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 12). München 1992. Zur interkonfessionellen Erprobung: SCHILLING, HEINZ (Hg.): Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte (= Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch. 195). Gütersloh 1986. – RUBLACK, HANS CHRISTOPH (Hg.): Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte (= Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch. 197). Gütersloh 1992. – REINHARD/SCHILLING (wie oben).

³ Vgl. HOLZEM, Religion und Lebensformen (wie Anm. 1).

⁴ Vgl. zur jüngeren, teils sehr kontroversen Diskussion: SCHILLING, HEINZ: Rez. »Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert«. In: *Zs. f. histor. Forschung* 22 (1995), S. 267–269. – KAUFMANN, THOMAS: Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte. In: *Theol. Literaturzeitung* 121 (1996), Sp. 1008–1025, 1112–1121. – SCHILLING, HEINZ: Disziplinierung oder »Selbstregulierung der Untertanen«? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht. In: *Histor. Zs.* 264 (1997), S. 675–691. – SCHINDLING, ANTON: Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit. In: DERS. und ZIEGLER, WALTER (Hgg.): *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register* (= *Kathol. Leben u. Kirchenreform im Zeitalter d. Glaubensspaltung* 57). Münster 1997, S. 9–44. – SCHMIDT, HEINRICH RICHARD: Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung. In: *Histor. Zs.* 265 (1997), S. 639–682. – SCHNABEL-SCHÜLE, HELGA: Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung – eine Standortbestimmung. In: FRIESS, PEER und KIESSLING ROLF: *Konfessionalisierung und Region* (= *Forum Suevicum. Beiträge zur Geschichte Ostschwabens und der benachbarten Regionen* 3). Konstanz 1999, S. 23–40. – REINHARD, WOLFGANG: »Konfessionalisierung«. In: VÖLKER-RASOR, ANETTE (Hg.): *Frühe Neuzeit* (= *Oldenburg Geschichte Lehrbuch*). München 2000, S. 299–303. – SCHLÖGL, RUDOLF: Differenzierung und Integration: Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Gesellschaftssystem. Das Beispiel der habsburgischen Vorlande. In: *Archiv f. Reformationsgesch.* 91 (2000), S. 238–284.

⁵ Vgl. z. B. HÖRGER, HERMANN: Dorfreligion und bäuerliche Mentalité im Wandel ihrer ideologischen Grundlagen. In: *Zs. f. Bayer. Landesgesch.* 38 (1975), S. 244–316. – DERS.: *Kirche, Dorf-*

1. »Konfessionalisierung« – ein Paradigmen-Begriff und sein Horizont

HUBERT JEDINS Konzept »Gegenreformation/Katholische Reform«⁶ und ERNST WALTER ZEEDENS Begriff »Konfessionsbildung«⁷ sollten Unterschiede erklären: scharf abgegrenzte Lehrsysteme, Riten, Spiritualitäten und Alltagskulturen. Das Konzept »Konfessionalisierung« im Sinne von WOLFGANG REINHARD und HEINZ SCHILLING interessiert sich hingegen vielmehr für den inneren Umbildungsprozeß, der unter diesen Konfessionen formal weitgehend parallel abließ: Mit Heinz Schilling meint »Konfessionalisierung ... einen gesellschaftlichen Fundamentalvorgang, der in ... Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates, mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft ... sowie parallel zur Entstehung des modernen kapitalistischen Wirtschaftssystems das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte«⁸. Das Konzept »Konfessionalisierung« argumentiert gesellschaftsgeschichtlich im Rahmen der Modernisierungstheorie. Ihr Erklärungsziel liegt – in weitem Sinne – im Gefälle MAX WEBERS.

Ich selbst habe den Versuch gemacht, »Konfessionalisierung« als offenen Cluster dreier Merkmalsfelder zu rekonstruieren⁹. Der Cluster versteht sich als Versuch, möglichst umfassend, aber ergebnisoffen und ohne Fixierung auf zwangsläufig eintretende politische, gesellschaftliche oder wirtschaftliche Modernisierungsphänomene die zentralen Faktoren zueinander in Bezie-

religion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. 2 Bde. (= Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5 und 7). München 1978–1983. – SCHREIBER, GEORG: Deutsche Bauernfroemmigkeit in volkskundlicher Sicht (= Forschungen zur Volkskunde 29). Düsseldorf 1937. – Für Frankreich vgl. z. B. DELUMEAU, JEAN: *La Peur en Occident XIV^e–XVIII^e siècles*. Paris 1978. – DERS.: *Le Pèché et la Peur. La culpabilisation en Occident XIII^e–XVIII^e siècles*. Paris 1983. – DERS.: *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII^e–XVIII^e siècle*. Paris 1990. – DERS. und COTTRET, MONIQUE: *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* (= *Nouvelle Clío*). 6. Aufl. Paris 1996 [1. Aufl. 1971]. – Für Italien vgl. GINZBURG, CARLO: *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*. Frankfurt a. M. 1979. – Vgl. auch GÖTTSCHE-ELTEN, SILKE: »Zum Fach Volkskunde«. In: VOLKER-RASOR, ANETTE (Hg.): *Frühe Neuzeit* (= Oldenbourg Geschichte Lehrbuch). München 2000, S. 203–216.

⁶ JEDIN, HUBERT: *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe*. Luzern 1946. Nachdr. in: ZEEDENS, ERNST WALTER (Hg.): *Gegenreformation* (= *Wege der Forschung* 311). Darmstadt 1973, S. 46–81.

⁷ ZEEDENS, ERNST WALTER: *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. München 1965. – DERS.: *Das Zeitalter der Gegenreformation*. Freiburg, Basel, Wien 1967. – DERS.: *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. In: DERS., *Gegenreformation* (wie Anm. 6), S. 85–134. – DERS.: *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform* (= *Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung* 15). Stuttgart 1985.

⁸ SCHILLING, Rez. Schmidt (wie Anm. 4), S. 4.

⁹ HOLZEM, ANDREAS: *Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung*. In: *Zs. f. Kirchengesch.* 110 (1999), S. 53–85.

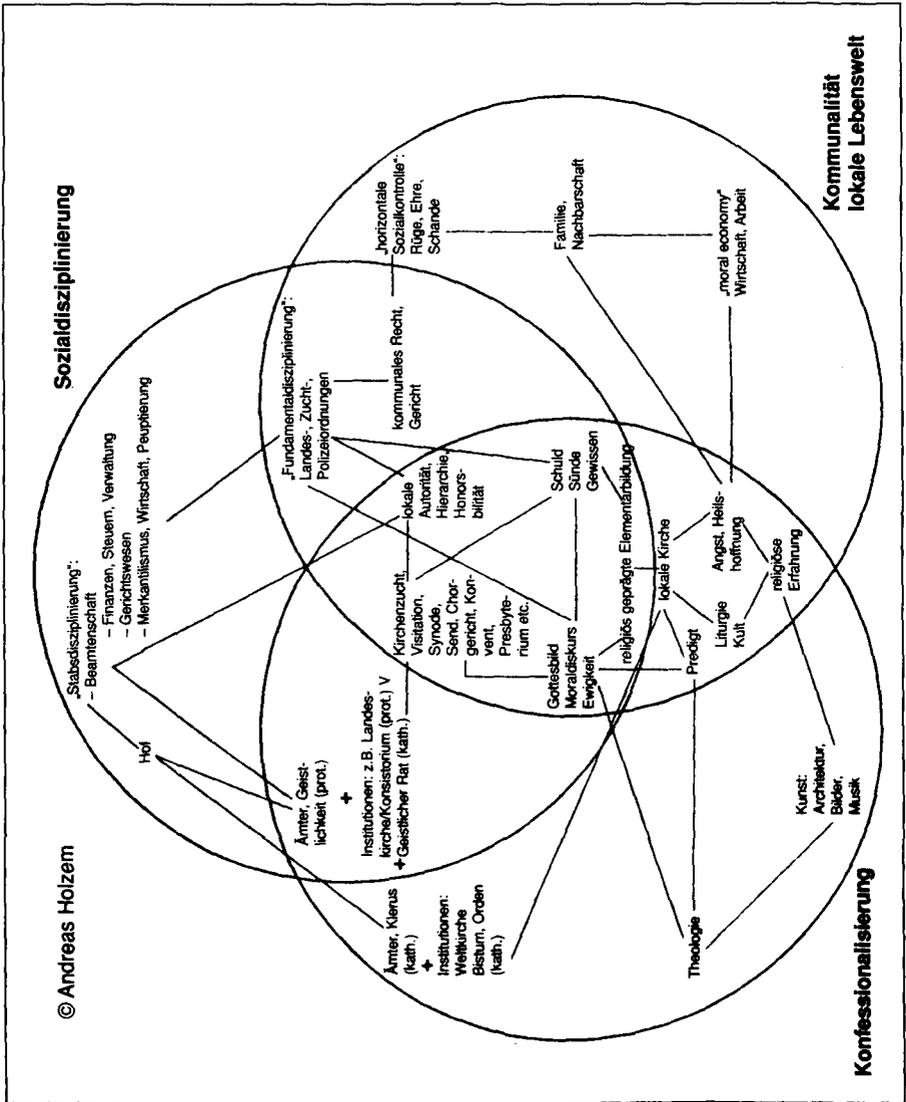


Abb. 1: Konfessionalisierung – ein Cluster zentraler Merkmale

These 1: Konfessionalisierung ist nicht vorrangig gesellschaftsgeschichtlich und modernisierungstheoretisch, sondern mit Blick auf Frömmigkeitskulturen und religiöse Logiken zu beschreiben.

These 2: Das religiositätsgeschichtliche Ergebnis von Konfessionalisierung ist weder als ländliche Kultur noch als Volksreligiosität noch als Überherrschaft autochthoner vorchristlicher Volkskultur zutreffend beschrieben. Frühneuzeitliche Frömmigkeitskultur ist stände-, schichten- und geschlechterübergreifend, und ihre erfahrungsgeschichtliche Dichte beruht auf präzisen Übersetzungsleistungen von barocker Hochkirchlichkeit in ländliche Alltags-Christianität. An dieser Übersetzung aber sind die Rezipienten mit einer sehr eigenständigen Integration aktiv beteiligt.

hung zu setzen¹⁰. Das folgere ich aus Beobachtungen am eigenen Quellenmaterial:

Erstens bewirkte Konfessionalisierung nicht gleichsam automatisch den Ausbau des frühmodernen Staates. In einem geistlichen Territorium ohne dynastische Erbfolge und mit starkem ständischem Einfluß konnte der »Staat« die Kirchenherrschaft nicht sehr erfolgreich zu seiner eigenen Modernisierung und Bürokratisierung nutzbar machen¹¹.

Zweitens fragt die Konfessionalisierungstheorie neben der »Staatsbildung« und der »Untertanengesellschaft« nach in allen Konfessionen ähnlichen Entwicklungen der »ethisch-moralischen Normierung und Disziplinierung«, der kulturellen Entwicklung und der Bildungsexpansion¹². Je genauer sie dies tut, um so deutlicher werden die »Ursprünge der notorischen Kardinalunterschiede zwischen Protestanten und Katholiken im 19. Jahrhundert«¹³. Aus formal ähnlichen Prozessen entstanden dennoch sehr unterschiedliche Frömmigkeitskulturen. Ein dezidiert kontrastives Vergleichsbeispiel stellt die Studie von HEINRICH RICHARD SCHMIDT zur Kirchenzucht der Chorgerichte Berner Landgemeinden dar¹⁴: Während sich diese calvinistischen Pfarreien ab der Mitte des 18. Jahrhunderts schleichend säkularisierten und mit der Kirchenzucht die Kirche selbst ihre Plausibilität verlor, blieben die Lebensformen des westfälischen Katholizismus bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts weitgehend ungebrochen in Geltung. Das durch Konfessionalisierung heraufgeführte religiöse Leben bot den reformierten Schweizern wöchentliche Predigt und viermal im Jahr Abendmahl, den katholischen Westfalen aber den ganzen

¹⁰ Der Cluster versteht sich als Versuch, möglichst umfassend die in der derzeitigen Diskussion benannten Faktoren zueinander in Beziehung zu setzen und dabei die »enge Verzahnung von Religion und Gesellschaft bzw. Staat und Kirche« (SCHILLING, HEINZ: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas. In: REINHARD/DERS., wie Anm. 2, S. 1–49, hier S. 41) zu visualisieren. Dennoch müssen die drei Hauptdimensionen als einander flexibel zugeordnet, d. h. bildlich jeweils nochmals wie »Drehscheiben« vorgestellt werden: Sie erlauben dann jeweils neue Bezüge zwischen den prinzipiell als gleichrangig wirksam zu verstehenden »Feldern« neuer zeitlichen Wandels. Zudem behalten die drei zentralen Dimensionen des Prozesses eine von den jeweils anderen Feldern nur bedingt beeinflussbare Eigengesetzlichkeit und Eigendynamik. – Anhand der These der »Ergebnisoffenheit« deckt sich meine Konzeption mit der nachfolgenden Interpretation Schlögl's, der anhand des Beispiels der Habsburgischen Vorlande »Konfessionalisierung« behandelt als »offenes Geschehen ... das multizentrisch ablief und auf unterschiedlichen Ebenen der sozialen Ordnung auch unterschiedliche Erfahrungswirklichkeiten produzierte«. – SCHLÖGL (wie Anm. 4), S. 281.

¹¹ HOLZEM, Konfessionsstaat (wie Anm. 1), S. 27–69.

¹² SCHILLING, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10), S. 35f.

¹³ Ebd.

¹⁴ SCHMIDT, HEINRICH RICHARD: Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit (= Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 41). Stuttgart, Jena, New York 1995.

Ausdrucksreichtum von Liturgien und Bildern, Amuletten und Segnungen, Prozessionen und Wallfahrten.

Ein drittes: Jenseits der Fixierung auf Kirchenzucht und Staatsbildung muß Konfessionalisierungsforschung religiöses Leben als Erfahrungs- und Handlungsraum in den Mittelpunkt stellen. Disziplinierung geschah nicht allein durch Zucht, sondern durch neue Plausibilitäten, die aus der Mitte der religiösen Praxis hervorwuchsen. Damit rückt die Frömmigkeitskultur als Zusammenhang von »Religion und Lebensform« ins Zentrum der Konfessionalisierungsforschung. Ein solcher Ansatz führt nicht zwangsläufig zurück zu einer institutionenorientierten Konfessionsbildungsforschung, noch zu der Vorstellung einer besonders zu hegenden Reliktzone »Dorfreligion«, noch zu einem Konzept der durch Elitenreligion überformten und letztlich zerstörten (rest-)heidnischen Volkskultur. Zur Sicherung gegen solche Mißverständnisse ist ein vornehmlich frömmigkeitskulturell gefaßter Konfessionalisierungsbegriff gegen bestimmte eingeführte Forschungstraditionen und Perspektivierungen seines Gegenstandes abzugrenzen.

2. »Konfessionalisierung« – ein mißverständlicher Begriff

2.1 Konfessionalisierung der Frömmigkeit ist kein Phänomen dörflicher Gesellschaften

Welche Frömmigkeitskultur findet man auf dem Dorf zwischen etwa 1570 und dem Beginn des dreißigjährigen Krieges, also in jener Phase, welche einmütig HUBERT JEDIN als »Durchbruch« der katholischen Reform¹⁵, ERNST WALTER ZEEDEN als zentrale Phase der »Konfessionsbildung«¹⁶ und HEINZ SCHILLING als »Kernzeit« der Konfessionalisierung und »Vorsattelzeit der Moderne«¹⁷ betrachtete?

Beginnen wir mit dem Klerus: Etwa 80 Prozent der Geistlichen leben familial. Sie entstammen einem eheähnlichen Verhältnis und haben ihrerseits aus einem solchen Kinder, diese erben in der Regel, wenn sie männlich sind, den Beruf des Vaters; die Töchter werden Priesterkonkubinen. Hier zählt weniger der von tridentinischen Reformern betonte Moralaspekt der Zölibatsverletzung, sondern die Persistenz einer agrarischen Pastoratswirtschaft in

¹⁵ Vgl. JEDIN, HUBERT (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte. IV: Reformation – Katholische Reform und Gegenreformation (1517–1655). Freiburg, Basel, Wien 1971. Nachdr. 1985, S. 449–683, v. a. S. 449f., 683. – Vgl. auch DERS., Katholische Reformation oder Gegenreformation (wie Anm. 6). Vgl. auch die den Weg dieser Begriffsbildung nachzeichnenden Beiträge in ZEEDEN, Gegenreformation (wie Anm. 6).

¹⁶ Vgl. ZEEDEN, Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland (wie Anm. 7), S. 85–134, v. a. S. 88f.

¹⁷ SCHILLING, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10), S. 31–33.

Familiennetzwerken. Sie praktizieren einen eigenwilligen Kult zwischen Katholizismus und Protestantismus: keine letzte Ölung, Exequien, Weihwasser, Prozessionen, Kommunion unter beiderlei Gestalt für den Patronatsherrn und die Dorfhonoratioren. Sie besitzen nur zwei bis fünf Bücher: Brevier, Predigtpostille oder Katechismus, gar Agende oder Meßbuch fehlen; protestantische Autoren sind den Geistlichen nicht als solche bewußt.

Vielen fehlt das elementare Wissen um die Handhabung der Sakramente und die Fundamente des Glaubens. Priester zelebrieren unvollständig oder grob falsch. Sie halten einzelne Bibel- oder Kanonverse oder nur fromme Wünsche für die Einsetzungsworte (»Der Leib unseres Herrn Jesus Christus geleite dich ins ewige Leben« – *Corpus domini nostri Jesu Christi custodiat te in vitam æternam*). »Ich konsekriere dich« (*Ego consecro te*) gilt als korrektes Kelchwort; mancher glaubte mit Bier zelebrieren zu können, wenn der Wein fehle. Die Materie der Taufe seien »Wasser und das Kind«; die Materie des Ehesakramentes sei der Beischlaf, demnach die Sakramentsformel »Ego te copulo«. Die fünf Kirchengebote, die Werke der Barmherzigkeit, die evangelischen Räte, die »letzten Dinge«, – alles das löste hilfloses Schweigen oder vages Vermuten aus. Wer war der Apostel PAULUS, welche Briefe hatte er geschrieben? Wie viele Kapitel hatten die einzelnen Evangelien, was enthielten sie? Ein Priester ging davon aus, AUGUSTINUS habe vor Christus gelebt¹⁸.

Die Kirchen: Kirchen auf dem Dorf sind ärmlich, etwa die Hälfte ist jenseits der Grenze zur Baufälligkeit. Ihre Ausstattung ist zufällig, leere Taufbecken starren vor Schmutz, Altartücher sind zerrissen, im Sakrarium fresen Würmer und Mäuse die geweihten Hostien, das einfache Zinngeschirr und die liturgischen Gewänder sind unvollständig und beschädigt. Auf den nicht eingefriedeten Kirchhöfen wühlen die Schweine Leichenteile aus¹⁹.

Die Gemeinden: Bis um 1700 ist es üblich, daß die Laien den Geistlichen teils beträchtliche Teile ihrer Einkünfte und Weidrechte streitig machen. In der Kirche, während der Liturgie, gibt es häufig Streit: einfache Scherze eskalieren zu lautem Schimpfen und Schlägereien. Die Kirche ist ein öffentlicher Ort der Ehrenhändel, an dem man einander nichts vergeben darf. Das Wirtshaus und das Kegelspiel der Knechte auf dem Kirchhof sind die großen Konkurrenten der Liturgie, andere schlafen oder sind betrunken. Am Ende von Kindstaufe und Begräbnis, beim anschließenden Kindel- oder Grubenbier, sind gewalttätige Ehrenhändel ebenfalls nicht selten. Hausväter beuten

¹⁸ Einzelnachweise: HOLZEM, Religion und Lebensformen (wie Anm. 1), S. 155–177.

¹⁹ Ebd., S. 237–283. – Sehr instruktiv auch die an vergleichbaren Regionen durchgeführten Forschungen von FREITAG, WERNER: Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803 (= Studien zur Regionalgeschichte 11). Bielefeld 1998. – DERS.: Konfessionelle Kulturen und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien. In: Westfäl. Forschungen 42 (1992), S. 75–191.

ihre Mäde sexuell aus. Eine nur begrenzte Schulpflicht ist schwer durchzusetzen, das Glaubenswissen bleibt auf einem marginalen Niveau; manche können sich nicht korrekt bekreuzigen²⁰.

Ein solcher Bericht soll – ohne verzeichnende Übertreibung von Einzelfällen – deutlich machen, daß »Frömmigkeitskultur« nicht einfach immer schon da ist. Die Herstellung einer kritischen Masse, die auf allen Ebenen den Prozeß der Konfessionalisierung unumkehrbar einleitete, bedurfte einer langwierig zu konstruierenden Balance verschiedenster Kräfte, und diese Kräfte wirkten in der Stadt, nicht auf dem Land: politisch bedurfte es einer bayerischen Sekundogenitur, frömmigkeitsgeschichtlich eines deutlich markierten neuen fürstbischöflichen Lebensstiles und einer katholischen Konfessionsentscheidung des ständischen Adels, der die Ressourcen des Fürstbistums für seine Ämterpolitik weiterhin nutzen wollte²¹. Jenseits dieser strategischen Gesichtspunkte ging es um die Implementierung eines neuen religiös, gesellschaftlich und politisch umzusetzenden katholischen Selbstverständnisses, v. a. durch die Ankunft der Jesuiten in Münster²². Deren Aktivitäten führten dazu, daß einer nachwachsenden Generation die veränderten religiösen Großkonstellationen von innen her plausibel wurden. Das Jesuitengymnasium, die marianischen Sodalitäten, die Predigtarbeit und der Umlauf religiöser Lektüre erzogen – in durchaus scharfer Auseinandersetzung mit den nun des Laxismus bezichtigten Alten – zum Teil bereits unter den Bedingungen des Dreißigjährigen Krieges eine in ihren Lebenshaltungen durchgreifend veränderte Multiplikatoren- und Generation. Tridentinischer Katholizismus drang ein in die adlige Standeserziehung und damit in das Selbstverständnis des münsterländischen *clerus primarius*, in das städtische Bürgertum und seine die kirchlichen Mittelinstanzen dominierenden Funktionsträger, aber über diese Gruppen und Schichten vielfach vermittelt auch in den ländlichen Pfarrklerus²³. »Barockfrömmigkeit«, betont WOLFGANG BRÜCKNER seit längerem, war »keine genuin ländliche Kulturleistung«²⁴, sondern ein aus

²⁰ HOLZEM, Religion und Lebensformen (wie Anm. 1), S. 310–454.

²¹ Zu den Quellen und der Spezialliteratur führt: HOLZEM, Konfessionsstaat (wie Anm. 1), S. 34–69, 151–169.

²² Vgl. PO-CHIA HSIA, RONNIE: Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster NF 13). Münster 1989.

²³ Ein gutes Beispiel ist die Auseinandersetzung eines tridentinisch geschulten Landpfarrers mit der Prozessionskultur der Gemeinde Asheberg im Münsterland. – Vgl. ANGENENDT, ARNOLD: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994, S. 248f.

²⁴ Vgl. BRÜCKNER, WOLFGANG: Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des »Barockfrommen« zwischen Mittelalter und Massenmissionierung. In: HINRICH, ERNST und WIEGELMANN, GÜNTER (Hgg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts (= Wolfenbütteler Forschungen 19). Wolfenbüttel 1982, S. 65–83, hier S. 70–72.

städtischer Bildung und städtischen Formen hervorgewachsenes Angebot, das in den Minderstädten und dörflichen Kirchspielen in einer selektiven Traditionsaneignung mit einer gewissen Eigenständigkeit verarbeitet wurde²⁵.

Dies sind die sozial- und gesellschaftsgeschichtlichen Aspekte. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Evaluation wird gegen die abgestuft zunehmende Verwertung der Protestantismen ein deutlich anderes Zentralthema der katholischen Konfessionalisierung ausmachen: Die Visualisierung, Deutung und Durchsetzung einer abgegrenzten, ehrfurchtgebietenden Sphäre der Sakralität²⁶ erscheint als inhaltliches Kernelement katholischer Konfessionalität. Ein neuer Kodex angemessenen äußeren Verhaltens und innerer Disposition gegenüber dem kirchlich vermittelten göttlichen Heil modellierte die Sphäre des Heiligen und grenzte ihre besondere Dignität schärfer ab. Das verlangte einen durch Erziehung geformten Umgang. Zunächst den Klerus bestimmte ein neues Standesideal²⁷: Er war als Teil dieser sakralen Sphäre herausgehoben aus dem Stand der Laien und gleichzeitig der lokale Vermittler göttlicher Zuwendung an diesen. Das Ideal des »pastor bonus«, das das Tridentinum gezeichnet hatte, wurde ausgesprochen sakral und rituell gefaßt: Der formal korrekte, mit großer Einheitlichkeit aufwendig inszenierte, Ehrfurcht gebietende und die Begegnung mit dem Heiligen würdig verkörpernde Ritus stand im Mittelpunkt. Zahlreiche Geistliche wurden im Sendgericht wegen des weit gefaßten Komplexes der liturgischen »Unwürdigkeit« und wegen mangelnder Pietät gegenüber den symbolischen Repräsentationen des Heiligen zur Rechenschaft gezogen. Mit der Zeit löste sich der Geistliche aus seiner Eingebundenheit in die dörfliche Sozialität zunehmend heraus, verzichtete auf eine familienähnliche Hauswirtschaft und Lebensform und wechselte von einer bäuerlichen Eigenwirtschaft zu einer Renten- und Abgabewirtschaft. Seine Kleidung und sein Gebaren änderten sich ebenso wie seine Sprache,

²⁵ Das deckt sich mit jüngsten Ergebnissen der französischen Forschung: MARIE-JULIETTE MARINUS beschreibt die Städte als »centre de l'action et de formation cléricale«; daher sei es legitim, von einer »Contre-Réforme à deux vitesses« zu sprechen. – DIES.: Une Contre-Réforme à deux vitesses. La christianisation des campagnes et des villes dans les Pays-Bas méridionaux au 17^e siècle. In: MASSAUT, JEAN-PIERRE und HENNEAU, MARIE-ÉLISABETH (Hgg.): La christianisation des campagnes. Actes du colloque du C.I.H.E.C. (25–27 aout 1994). Bd. 2 (= Bibliothèque/Institut Historique Belge de Rome 38). Brüssel, Rom 1996, S. 355–364, hier S. 364. – MARIE-ÉLISABETH HENNEAU ergänzt: »La ville et la campagne ne doivent peut-être pas être distinguées de manière aussi nette ... La campagne se christianise au contact de la ville, plus lentement certes, mais peut-être aussi plus sûrement«. – DIES.: Christianisation des campagnes au diocèse de Liège: questions et réponses des gens d'Église. In: ebd., S. 387–406, hier S. 397.

²⁶ Vgl. PFISTER, ULRICH: Geschlossene Tabernakel – saubere Paramente: Katholische Reform und ländliche Glaubenspraxis in Graubünden, 17. und 18. Jahrhundert. Erscheint demnächst in: HAAG, NORBERT/HOLTZ, SABINE/ZIMMERMANN, WOLFGANG (Hgg.): Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850. Stuttgart vorauss. 2002.

²⁷ Zum tridentinischen Klerus vgl. HOLZEM, Religion und Lebensformen (wie Anm. 1), S. 177–224; FREITAG, Pfarrer (wie Anm. 19), dort jeweils Lit.

sein Bildungsvorrat und seine Vorstellung von angemessenen religiösen Vollzügen. Dieser Klerus hat das religiöse Ausdrucksrepertoire auf dem Dorf enorm erweitert und durch strikte Regelmäßigkeit in seiner beeindruckenden Wirkung vertieft. Das betraf nicht nur die seit jeher formen- und symbolreichen Sonderliturgien wie Wallfahrt²⁸ und Prozession, sondern auch die rituelle Alltäglichkeit des Dorfes²⁹: Noch die in der Reihenfolge der Gesten Bedeutung tragende Beweihräucherung (*incensatio*) des Altars war den Bemühungen um die Genauigkeit und Präzision der geistlichen Vollzüge unterworfen³⁰.

Der Deutungsanspruch der Liturgie wurde unterstrichen von einer bis dahin ungekannten ästhetischen Entfaltung selbst bescheidenen ländlichen Kirchentums: helle, ausgerichtete Raumstrukturen, Farbigkeit und Glanz, edle Metalle und Gewänder, eindrucksvolle Altardispositionen, Bilder und Bücher, und – ganz wichtig – die Orgelmusik als gleichsam sphärischer, himmlischer Klang. Der Inventarwandel und -zugewinn der Dorfkirchen vom *tintinabulum* (Wandlungsschelle) bis zum Hochaltar ist in Statusberichten (sog. *status ecclesiae*) und Kirchenrechnungen überdeutlich zu erkennen. Der Pfarrer des westmünsterländischen Dorfes Reken hatte seine Kirche als *miserrimus et pauperrimus in tota dioecesa* bezeichnet³¹. Selbst diese Kirche aber erhielt eine Neuausstattung mit einer barocken Altar-Disposition³²; die architektonisch-visuelle Seite der Entwicklung wurde »landschaftsbestimmend«³³, obwohl Dorfkirchen kaum neu errichtet, sondern nur neu ausgestattet wurden³⁴. Ausstattungsfragen sind keine Marginalien: Man kann

²⁸ Vgl. die grundlegenden Bewertungskriterien bei: BRÜCKNER, WOLFGANG: Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat. In: Jahrbuch für Volkskunde NF 21 (1998), S. 7–32, hier S. 13–20. – Als neuere Fallstudie: FREITAG, WERNER: Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster (= Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe 29). Paderborn 1991. – HOLZEM, ANDREAS: Religiöse Orientierung und soziale Ordnung. Skizzen zur Wallfahrt als Handlungsfeld und Konflikt- raum zwischen Frühneuzeit und Katholischem Milieu. In: BLÄNKNER, REINHARD und JUSSEN, BERNHARD (Hgg.): Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens (= Veröff. d. Max-Planck-Instituts f. Gesch. 138). Göttingen 1998, S. 327–354.

²⁹ Für Vorderösterreich jüngst: SCHLÖGL (wie Anm. 10).

³⁰ Zur liturgischen Intensivierung in der Dorfpfarrei vgl. HOLZEM, Konfessionsstaat (wie Anm. 1), S. 292–294. – Vgl. das Bildmaterial bei HESS, WILFRIED: St. Marien zu Lünen. Ein Kapitel Stadtgeschichte. Bd. 2. Lünen 1993, S. 250, Abb. 99.

³¹ Bistumsarchiv Münster (BAM), GV Borken St. Remigius, HS 126, fol. 22–24, *status ecclesiae* in Klein-Reken, 16. August 1770.

³² Vgl. SEIFERT, ANGELIKA: Stilkritische, szenographische und ikonologische Aspekte der barocken Kirchen- und Altararchitektur. In: *Imagination des Unsichtbaren*. 1200 Jahre Bildende Kunst im Bistum Münster 1 (1993). Hg. v. GÉZA JÁSZAI. Münster 1993, S. 224.

³³ BRÜCKNER, Neuorganisation von Frömmigkeit (wie Anm. 28), S. 9.

³⁴ Vgl. als Beispiel erneut HESS (wie Anm. 30), S. 250, Abb. 99; zum Zusammenhang vgl. HOLZEM, Konfessionsstaat (wie Anm. 1), S. 292–294.

die Bedeutung liturgischen Erlebens für die Wirkung der Konfessionalisierung im Katholizismus kaum deutlich genug betonen. Religiöse Erfahrungen machten Katholiken der Frühneuzeit über weiteste Strecken symbolisch-rituell, weniger wortförmig-kognitiv; hier dürfte einer der Kardinalunterschiede zu jenen neuzeitlichen Grundprägungen liegen, die das Luthertum oder der Calvinismus bewirken konnten, möglicherweise mit Fernwirkungen bis in die Säkularisierungsresistenz des 19. und 20. Jahrhunderts hinein.

Daraus erwuchs nun ebenso ein neuer Anspruch an die Laien auf ein demütig-reverentes Teilnahmeverhalten: nicht herumgehen, schwatzen, lärmern und streiten oder gar schlafen; Nüchternheit, andächtige Aufmerksamkeit und Vollzähligkeit – dem war kaum noch auszuweichen³⁵.

2.2 Frömmigkeitskultur der Konfessionalisierung ist nicht

»Volksfrömmigkeit«

Frömmigkeitskultur auf dem Land kann nicht als gleichsam autochthone Hervorbringung einfacher Leute verstanden werden³⁶. Sie wächst nicht aus der Lebenswelt, dem Kulturbedürfnis und der Kirchlichkeit einer Gesellschaft hervor. Diese Frömmigkeitskultur muß in einem komplexen Prozeß der Auseinandersetzung und umformenden Aneignung implementiert werden. Frühneuzeitliche Frömmigkeitskultur ist zunächst eine öffentliche, kollektive, die Gesellschaft tragende Frömmigkeit, die medial vermittelt werden muß.

1621 entstand im Fürstbistum Münster die sogenannte Paulus-Karte. Gestochen hat sie JOHANNES GIGAS: Mediziner und Mathematiker, Kartograph und Astronom, seit 1615 Leibarzt des Kölner Kurfürsten FERDINAND VON

³⁵ Die Forderung *devote ac reverenter audiendum sacrum Missae Officium* konkretisierte sich in zahlreichen Einzelvorschriften für Zelebranten und Volk. – Vgl. HOLZEM, Religion und Lebensformen (wie Anm. 1), S. 383–398.

³⁶ Vgl. die kritischen Anmerkungen zu Begriff und Sache bei BRÜCKNER, WOLFGANG: Art. Volksfrömmigkeit. I. Begriffsgeschichtlich. In: Lexikon f. Theologie u. Kirche, 3. Aufl. Bd. 10 (2001), Sp. 858–859, sowie sehr pointiert und völlig zutreffend: DERS.: Probleme der Frömmigkeitsforschung. Religiöse Volkskunde im öffentlichen Bewußtsein (1998). In: DERS.: Frömmigkeit und Konfession. Verstehensprobleme, Denkformen, Lebenspraxis (= Veröff. z. Volksk. u. Kulturgesch. 86, zugl. Volksk. als histor. Kulturwissenschaft. Gesammelte Schriften von Wolfgang Brückner X). Würzburg 2000, S. 75–92. – Demnächst: HÖLZEM, ANDREAS: Art. Volksfrömmigkeit V. Röm.-kathol. Kirche (Reformationszeit – Neuzeit). In: Theol. Realenzyklopädie 33 (erscheint 2002).

³⁷ Vgl. KESSEMEIER, SIEGFRIED und KOCH, PETRA: Bischofsländer. Bilder und Dokumente zur Geschichte der westfälischen Bistümer. Münster, Osnabrück, Paderborn, Minden (= Bildhefte des Westfälischen Landesmuseums Münster für Kunst und Kulturgeschichte Münster 32) [Begleitpublikation zur Ausstellung »Bischofsländer«, 29. August bis 28. November 1993]. Münster 1993, o. S., Abb. 1.3.



Abb. 2: Johannes Gigas, sog. Paulus-Karte des Fürstbistums Münster (1621)³⁷

BAYERN³⁸, der gleichzeitig Fürstbischof von Münster war. Die Karte zeigt das Fürstbistum, eingeschrieben in die Büste des hl. Paulus, des Bistumspatrons. Die Brust bildet das Oberstift, Kopf und Nimbus das Niederstift³⁹.

Die Paulus-Karte steht für das durchgängig religiöse Herrschaftsverständnis der Frühneuzeit. Als die ersten Söldnerhorden des Dreißigjährigen Krieges plündernd und marodierend das Münsterland erreichten⁴⁰, war die Darstellung des Schutzheiligen im Territorium zunächst ein Staatssymbol, zugleich aber eine Beschwörung und ein Stoßgebet für die Unversehrtheit des Landes. Oben in der Mitte steht das Allianzwappen des Fürstbischofs Ferdinand, darin aufgelegt das des Bistums Münster, darunter links das domkapitulare Wappen, rechts das stift-münsterische. *Deo et patrie* – Gott und dem Vaterland – lautet die Widmung. Hinter der Gestalt des Paulus fließt ein Spruchband mit dem Text: *Aspice Paulinam Pauli sub Imagine Gentem*: Siehe das Paulus-Volk unter dem Paulus-Bild. Das ist die Repräsentation elementarer religiöser Beziehungen in einer Welt, in der Profanes und Heiliges gleichsam nur durch eine dünne Membran voneinander getrennt waren: Das Land wurde vorgestellt als unter dem Schutz Gottes und der Heiligen, vor allem des Bistumspatrons, stehend, und zwar durchaus im Sinne der Rechtsbeziehung des Patronats: Schutz gegen dauerhafte Unterstellung⁴¹. In einer Zeit, in der die sprichwörtliche Trias von »Pest, Hunger und Krieg«⁴² die Erfahrung steter Ausgesetztheit erzeugte, war alle Wohlfahrt an Gottesdienst und Gehorsam gekoppelt. Die Verchristlichung des Landes und die Verteidigung der angestammten Religion war 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 Stiftsbe-

³⁸ GATZ, ERWIN: Art. Ferdinand, Herzog von Bayern (1577–1650). In: DERS. (Hg.): Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon. Bd. 2. Berlin 1990, S. 107–111 (Lit.).

³⁹ Zu den territorialen Gegebenheiten und ihren historischen Grundlagen: HOLZEM, Konfessionsstaat (wie Anm. 1), S. 27–34.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 171–185.

⁴¹ PUZA, RICHARD: Art. Patronat. In: Lexikon des Mittelalters 6 (1993), Sp. 1808–1810. – MEIER, JOHANNES: Art. Patronat. In: Lex. f. Theol. u. Kirche, 3. Aufl. 7 (1998), Sp. 1482–1486. – LEISCHING, PETER: Art. Patronat. In: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 3 (1984), Sp. 1558–1564. – Der Artikel von MÜHLENBERG, EKKEHARD: Patronat. In: Theologische Realenzyklopädie 26, 1996, S. 106–113, bezieht sich allein auf das Kirchenpatronat des kanonischen und weltlichen Rechts.

⁴² Zum Stoßgebet: »Vor Pest, Hunger und Krieg bewahre uns, o Herr«, vgl. IMHOF, ARTHUR E.: Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren – und weshalb wir uns heute so schwer damit tun. München 1984, S. 19 und passim.

wohner. Der Fürst, die Geistlichen, jeder und jede in der breiten Bevölkerung waren in einer genau festgelegten Bringschuld: *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. Das sorgsame Achten auf das eigene Leben, die »Selbstthematization«⁴³, verflocht die Religiosität jedes einzelnen mit der Kirche als Gemeinschaft von Nebenmenschen, ja mit der Gesellschaft als ganzer.

Diese Konstellation trägt und belebt die Sendgerichte. Vom Archidiakon eingesetzte Kommissare reisten über Land von Pfarrei zu Pfarrei, begleitet von einem Promotor in der Funktion des Anklägers und einem Notar. Die eigentliche Delinquenzerhebung und Denunziation oblag sogenannten »Eidschwörern« (*iurati*), Mitgliedern der Bauernschaften, die turnusmäßig unter den Haushaltsvorständen bestimmt und vom Kommissar vereidigt wurden. Die Eidschwörer befanden sich also in einer schwierigen Position doppelter Abhängigkeit: einerseits von der Obrigkeit, andererseits von den Strukturen der Dorfgesellschaft⁴⁴.

Die Trägerschicht der Konfessionalisierung praktizierte nach 1650 etwa zwei bis drei Generationen lang einen geradezu harschen Zugriff auf Elemente, Formen und Inhalte ländlicher Religiosität. Die Sendgerichtsprotokolle dieser Zeit offenbaren in ihrer Strenge und hohen Urteilsfrequenz, wie massiv die Anstrengungen waren, tridentinischen Katholizismus bis in die letzte Bauernschaft zu tragen. Stets mehr als die Hälfte, teils bis zu zwei Dritteln der erwachsenen Bevölkerung waren zweimal jährlich direkt in das liturgisch-judiziale Geschehen einbezogen, vierzig bis fünfzig Prozent wurden wegen eines Deliktes belangt. Die teils empfindlichen Strafen, deren Auferlegung zunächst öffentlicher, später mindestens halböffentlicher Wahrnehmung unterlag, konnten in der Regel durchgesetzt und beigetrieben werden. Symbolisch hohe oder öffentliche Strafen verlangten zudem glaubwürdige,

⁴³ Vgl. HAHN, ALOIS: Identität und Selbstthematization. In: DERS. und KAPP, VOLKER (Hgg.): Selbstthematization und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis. Frankfurt a. M. 1987, S. 9–24. – DERS.: Religiöse Wurzeln des Zivilisationsprozesses. In: DERS. und BRAUN, HANS (Hgg.): Die Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften. FS FRIEDRICH H. TENBRUCK (= Schriften zur Kultursoziologie 4). Berlin 1984, S. 229–250.

⁴⁴ Zu Entwicklung und Funktion des Sendgerichts vgl. HOLZEM, Religion und Lebensformen (wie Anm. 1), S. 55–154. Dort ältere Lit. – Vgl. für die ähnlich gelagerte Problematik des calvinistischen Seniorates: MÜNCH, PAUL: Kirchengucht und Nachbarschaft. Zur sozialen Problematik des calvinistischen Seniorats um 1600. In: ZEEDE, ERNST WALTER und LANG, PETER THADDAUS (Hgg.): Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 14). Stuttgart 1984, S. 216–248. – Zur Struktur calvinistischer Chorgherichte: SCHMIDT (wie Anm. 14), S. 41–61.

umfangliche Gebärden der Selbstdemütigung und des Eingeständnisses von Schande. Der Send war eine einschneidende religiöse und soziale Erfahrung. Das galt für alle Schichten. Es hat sich nicht nachweisen lassen, daß die groß- und mittelbäuerlichen Gruppen als ländliche Oberschicht das Geschehen hätten dominieren oder vorrangig für ihre Interessen einspannen können.

Darum vertrete ich die These, daß »Barockkatholizismus« nicht als »Volksreligion« identifiziert werden kann. CHRISTOF DIPPER hat die pointierte These vertreten, daß »›Volksreligiosität‹ vor der späten Aufklärung weder als Begriff noch als Sache existiert hat«, sondern entstanden sei als Bestandteil der verächtlichen Rede einer aufgeklärten Bildungskultur über eine angeblich bigotte, dumpfe und voraufgeklärte Mentalität⁴⁵. Als Ergebnis der Konfessionalisierung hingegen war eine Frömmigkeit entstanden, welche an der Nahtstelle von Individuum, Familie, Gemeindeöffentlichkeit und Gesamtterritorium die religiöse und die soziale Existenz eng verklammerte. Das »Barockfromme«, das ist auch aus den Forschungen WERNER FREITAGS zu lernen, ist nicht »Volkskultur«, sondern ein stände- und gruppenübergreifender Frömmigkeitsstil, der, in je verschiedenen Kontexten eigens gedeutet und mit symbolischer Kommunikation angereichert, identitätsbildend wirksam wurde⁴⁶.

2.3 Konfessionalisierung ist nicht eine Überformung von Volkskultur durch Elitenkultur

Konfessionalisierung – verwahrt gegen das Konzept einer ländlichen Religion und ebenso gegen das Konzept »Volksreligion«: Ein solches Modell kann leicht mißverstanden werden als einseitige Vorstellung einer Disziplinierung von oben nach unten, als Unterdrückung der vormodernen Volkskultur. So aber ist das Modell nicht gemeint. Es geht darum, die wechselseitigen Impulse zu beschreiben, in denen auch die »Selbstregulationsmechanismen« lokaler Glaubensgemeinschaften ihre Rolle spielen. Konfessionalisierung ist nicht allein eine Veranstaltung und Leistung der Obrigkeiten; die Rolle der christlichen Bevölkerung übte einen bestimmenden Einfluß einerseits in einem gewissen Maß an Widerständigkeit und Eigenständigkeit der Betroffenen, andererseits aber auch in einer »Selbstkonfessionalisierung« und »Selbstdisziplinierung« aus.

Der mit dem Prozeß der Konfessionalisierung einhergehende Anspruch traf auf vorrangig instrumentelle Heilserwartungen der Laien, deren Religiosität weniger ein spiritueller Weg innerer Gottannäherung als ein durch Miterleben und Erfahrungslernen tradiertes Ensemble von Praktiken war, deren

⁴⁵ DIPPER, CHRISTOF: Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert. In: SCHIEDER, WOLFGANG (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Göttingen 1986, S. 73–96.

⁴⁶ FREITAG, VOLKS- und Elitenfrömmigkeit (wie Anm. 28), S. 358–365. – HOLZEM, Religion und Lebensformen (wie Anm. 1), S. 455–470.

erhoffte Sinnhaftigkeit und Wirksamkeit sich auf die räumlich und emotional nahe Umgebung bezog: Heilsbedeutung mußte im unmittelbaren Bezugsfeld der Familie, der Nachbarschaft oder der Gemeinde und ihrer Flur konkret applizierbar sein. Man erfaßt diese religiöse Attitüde nur sehr unvollkommen, wenn man sie als magisch-animistisches (Rest-)Heidentum oder als autochthone Volkskultur gegen die geistige Welt der Eliten auffaßt und dementsprechend die weiten Landstriche Alteuropas in der Frühneuzeit gleichsam als Missionsland qualifiziert. Vielmehr etablierte sich die katholische Frömmigkeitskultur als begrenztes symbiotisches Wechselspiel. Dafür nur wenige Beispiele:

1. Das in Predigten und Edikten allseits gezeichnete Bild eines Lohn und Strafe genau zumessenden Gottes, der keine Sünde übersah, traf sich mit einem Kultverständnis der Parochianen nach dem Prinzip des wechselseitigen Austausches, der Kommunikation mit Gott durch religiöse Pflichterfüllung, die ihrerseits die Fürbitte um zukünftiges Wohlergehen in sich barg. Diese Pflichterfüllung als vorgängig zu erbringende Leistung war mit der tridentinischen Gnaden- und Rechtfertigungstheologie nur sehr bedingt zur Deckung zu bringen, organisierte aber nicht nur den ›Verkehr‹ des Einzelnen mit Gott und den Heiligen, sondern auch sein Verständnis vom Sinn und Zweck der Liturgie der lokalen Kirche. Dieses Denken und Handeln – »fromme Wünsche im Zusammenhang von Devotionsakten vortragen«⁴⁷ – kann nicht als primitive Magie erklärt werden oder als Gott zwingendes »do ut des«⁴⁸, denn die Erfahrung der nicht erhörten Bitte, der mißlungenen Kommunikation und der unabwegbaren Schuld war dieser religiösen Praxis ebenso inhärent wie dem Diskurs der Predigten und Andachtsbücher. Auch wenn eine simple »Reziprozität« die Breitenreligiosität allein erfahrungsgeschichtlich nicht organisieren konnte, und ohne daß eine individuelle Glaubensbiographie ausgeschlossen war, wurde dennoch das Christentum vorwiegend in funktionalen Bezügen aufgefaßt. Es diente der Lebensbewältigung im weitesten Sinne und sollte den Hausbewohnern das (Über-)Leben, der Saat das Gedeihen, dem Vieh Nahrung und Gesundheit, dem Hof den Schutz und den Toten Frieden und Erlösung sichern.

2. Weil Christentum vor allem als Kult erlebt und gedacht wurde, als wirksamer Vollzug von Sakramenten, Sakramentalien und Segnungen, haftete dieser ländlichen Christianität ein Zug zum Objektivismus an, der durch die Sakramentenlehre des Konzils von Trient nur verstärkt worden war: Ent-

⁴⁷ BRÜCKNER, WOLFGANG: Zu den modernen Konstrukten »Volksfrömmigkeit« und »Aberglauben«. In: DERS., Frömmigkeit und Konfession (wie Anm. 36), S. 67–74, hier S. 74.

⁴⁸ Wichtige kritische Beobachtungen zu Genese und Defiziten dieses Interpretaments bei STONUS, DAGMAR: »Do ut des«. Herkunft und Funktion eines Erklärungsbegriffs. In: Jahrbuch f. Volkskunde NF 19 (1996), S. 41–59.

scheidend war der Ritus als solcher, weniger die Bereitung des inneren Selbst. Insofern wurde im Priester, auch im tridentinisch tiefgreifend gewandelten Priester, vor allem der Kultdiener gesehen, der in einer Bringschuld gegenüber der Gemeinde stand. Materielles und Geistliches wog man konfliktreich auf Einsatz und Ertrag hin ab. Ein Pfarrer brachte in seiner Klage über das ausbleibende *offertorium* die Kommerzialisierung geistlicher Leistungen präzise auf den Punkt, indem *der Pastor auff besagten tagen das Ambt der Meßen bishero fur den Heil und wohlfahrt des Kirspels auffgeopffert, welches er ohne Empfang des opffers zu thuen nicht schuldig seyn wurde*⁴⁹. Auf der einen Seite blieb also jeder geistliche Kontakt zwischen Klerus und Gemeinde einem Interpretationsnetz von Leistung und Gegenleistung verhaftet. Auf der anderen Seite aber bereitete dieses Verständnis einem Wandel dörflicher Religiosität den Weg: aus dem eigenen Heilsinteresse heraus ließ sich der Anspruch der Konfessionalisierung in das dörfliche Leben integrieren: Aus Fremdregulation wurde Selbstregulation.

3. Obwohl Konfessionalisierung zunächst in der Form von Zwang und Strafe einher kam, ist für mich ihr wirkungsgeschichtlich entscheidendes Agens frömmigkeitskultureller Natur. In generationenlangem Erfahrungslernen zeigte sich, welche spirituelle Energie, welche tröstende Kraft, welche integrative Bestätigung von dem ausgehen konnte, was an neuen, disziplinierten und zivilisierten religiösen Artikulationsmöglichkeiten nun zur Verfügung stand. Dörfliche und kleinstädtische Parochien haben diese Artikulationsmöglichkeiten für sich genutzt, sich darin wiedererkannt, Räume, Bilder, Gebete und Bewegungen angenommen, um ihr Leben in »riskierten Zeiten«⁵⁰ zu bewältigen, zu feiern, und in Verbindung zu halten mit der übermächtigen Welt des Jenseitigen. Der »Eigen-Sinn« der Parochianen, der bis um 1800 an zahlreichen Beispielen greifbar wurde, widersetzte sich solchen »überschießenden« Sinnangeboten nicht, wenn sie sich lebensweltlich einfügen ließen; hier bewies auch die tridentinische Frömmigkeit und Kirchlichkeit eine »Überschreitungsfähigkeit«⁵¹, die sich nicht mehr allein auf den her-

⁴⁹ BAM, GV Münster St. Martini A 10/31, Send in Ennigerloh, 9. Sept. 1733.

⁵⁰ MÜNCH, PAUL: Lebensformen in der Frühen Neuzeit 1500–1800. Berlin 1992, S. 11–23.

⁵¹ BERNDT HAMM bezeichnet als »Überschreitungsfähigkeit« der reformatorischen Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit ihre letztthinnige Unableitbarkeit allein aus politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten und Interessen. Als »Überschreitungsfähigkeit« bezeichnet er »ihre Eigenschaft, Menschen unterschiedlicher sozialer, ökonomischer und kultureller Verortungen ... ansprechen und zu einer gewissen Gemeinsamkeit des Glaubens, des theologischen Nachdenkens, des Bekennens und des kirchenpolitischen Agierens verbinden zu können«. – HAMM, BERNDT: Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte. In: DERS./MOELLER, BERND/WENDEBOURG, DOROTHEA: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation. Göttingen 1995, S. 57–127, hier 107f. – Solche Merkmale lassen sich auch für die Wirkungsgeschichte und Bindungskraft katholischer Konfessionskulturen beobachten.

kömmlichen Interessenhorizont kommunaler Selbstthematization zurückführen läßt.

3. Ein Fazit in zwei Thesen

Konfessionalisierung ist nicht vorrangig gesellschaftsgeschichtlich und modernisierungstheoretisch, sondern mit Blick auf Frömmigkeitskulturen und religiöse Logiken zu beschreiben.

Das religiositätsgeschichtliche Ergebnis von Konfessionalisierung ist weder als dörflich-ländliche, gar als agrarisch-erdnahe Kultur und »Bauernreligion«⁵², noch als Volksreligiosität noch als Überherrschaftung autochthoner vorchristlicher Volkskultur zutreffend beschrieben. Frühneuzeitliche Frömmigkeitskultur ist stände-, schichten- und geschlechterübergreifend, und ihre erfahrungsgeschichtliche Dichte beruht auf präzisen Übersetzungsleistungen von barocker Hochkirchlichkeit in ländliche Alltags-Christianität. An dieser Übersetzung aber sind die Rezipienten mit einer sehr eigenständigen Integration aktiv beteiligt.

Die über fast 200 Jahre gewachsenen Selbstzuschreibungen dieser konfessionalisierten Frömmigkeitskultur trugen selbst noch im gegen den Pfarrer ausgetragenen Streit um Prozessionswege und Prozessionsstile. 1798 kam es in Dolberg zu einem Skandal, weil der Pfarrer die Prozession auf eine Umtracht im Dorf beschränken wollte. Die Bauern der Pfarrei hingegen legten Wert darauf, daß die Umtracht den *ordinairen Processionen* weg gehe, also als Flurprozession über die Felder gehalten werde. Sie ließen den Priester mit dem Allerheiligsten stehen und zogen allein mit Fahnen und der Mutter-Gottes-Statue in Prozessionsordnung und mit Gebeten und Liedern los. Der Zeller Thomas bringt im anschließenden Verhör zur Untersuchung dieser vermeintlichen *After-Procession* seinen ganz eigenen Sensus für das Heilige und die Ehre und den Nutzen zum Ausdruck:

*es wäre ein Ehrentag, und da ... wären sie ihren ordinaren Processionen weg zur Ehre Gottes gegangen um alles üble abzuwenden und hätten an jeder Station drei Vater unser Gebeten, glaubte übrigens durch gesagte Procession nicht gefehlt zu haben, glaubte auch nicht zu viel daran gethan zu haben*⁵³.

⁵² Vgl. STONUS (wie Anm. 48), S. 52–58.

⁵³ BAM, GV Münster St. Martini A 14/8, Archidiakonalprotokoll 6.7.1798, Dolberg. – Vgl. HOLZEM, Religiöse Orientierung (wie Anm. 28), 337f.