

Andreas Holzem

## Katholische Konfession und Kirchenzucht. Handlungsformen und Deliktfelder archidiaconaler Gerichtsbarkeit im 17. und 18. Jahrhundert\*

### 1. Konfessionalisierung als Zivilisationsprozeß?

#### Ausgangspunkt und Zielsetzung

Der Würzburger Volkskundler Wolfgang Brückner hat vor über zehn Jahren auf Defizite in der Debatte über religiösen Wandel in der ländlichen Welt hingewiesen, die bis heute nur bruchstückhaft aufgearbeitet wurden: „Religiöse Phänomene des 18. Jahrhunderts vor der Aufklärung interessieren so gut wie niemanden. Unser Bild ist das ungeprüft übernommene der Aufklärung oder ein ebenso unkritisch rückprojiziertes von Tatbeständen des 19. und 20. Jahrhunderts.“<sup>1</sup> Zwar ist die Forschungslage zum Zeitalter der Konfessionsbildung in den letzten Jahren zunehmend besser geworden. Dennoch ist sie im Vergleich zur Reformationszeit nach wie vor lückenhaft, bisweilen wird der Stand als „geradezu trostlos“<sup>2</sup> charakterisiert. Für die katholischen Gebiete des Alten Reiches und ihre Erforschung hatte sich lange Zeit die Unterscheidung Hubert Jedin zwischen „Gegenreformation“ als antiprottestantischer Rekatholisierung mittels staatlichen Zwangs und „Katholischer Reform“ als Überzeugungsarbeit innerhalb der eigenen Konfession weitgehend durchgesetzt.<sup>3</sup> Schon Ernst Walter Zeeden jedoch erkannte die Problematik dieser Begrifflichkeit zur Kennzeichnung

\* Dieser Beitrag veröffentlicht erste Ergebnisse eines Forschungsprojektes der DFG, welches sich anhand der Sendgerichtsprotokolle des Fürstbistums Münster (Oberstift) der bislang kaum behandelten katholischen Kirchenzucht im konfessionellen Zeitalter zuwendet. Arbeitstitel: Religion – Bildung – Lebensformen zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung. Sendgerichtsbarkeit im Fürstbistum Münster 1600-1800. Der notwendig experimentelle Charakter dieses Versuches wird erst in einer nachfolgenden ausführlichen Studie überwunden werden können.

<sup>1</sup> Wolfgang Brückner: Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des „Barockfrommen“ zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Ernst Hinrichs/Günter Wiegmann (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 19), Wolfenbüttel 1982, S. 65-83, S. 66.

<sup>2</sup> Heinrich Richard Schmidt: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 12), München 1992, S. 55, unter Berufung auf Franz Lau.

<sup>3</sup> Hubert Jedin: Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil, Luzern 1946; Ernst Walter Zeeden: Das Zeitalter der Gegenreformation, Freiburg 1967 (und weitere Arbeiten Zeedens und seiner Schule); Alois Schröder: Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1555-1648), 2 Bde., Münster 1986-1987.

von Epochen. Als Ersatz bot sich der Begriff der „Konfessionalisierung“ an; in seinem Zeichen steht eine Reihe jüngerer Arbeiten,<sup>4</sup> auch wenn die Titel sich bisweilen noch an die ältere Terminologie anlehnen. Die meist vorwiegend auf den Klerus bezogenen Arbeiten verweisen mit einer gewissen Durchgängigkeit auf bestimmte Probleme der Konfessionsbildung (Konkubinat, Amtsführung, Bildung). Sie werden jedoch untereinander in der Frage nach dem Ausmaß der Durchsetzung der erneuerten Ideale kaum einig, eine Schwierigkeit, die in der auf die Formierung der Laienfrömmigkeit abzielenden Literatur<sup>5</sup> in ähnlicher Weise greifbar wird.

Neuere Publikationen<sup>6</sup> haben die Diskussion um den Interpretationsrahmen und die methodischen Implikate der frühneuzeitlichen Frömmigkeitsgeschichte nochmals erweitert. Im Hintergrund steht dabei das von Wolfgang Reinhard entwickelte Konzept der „Konfessionalisierung“.<sup>7</sup> Konfessionalisierung meint nicht

<sup>4</sup> Hansgeorg Molitor: *Kirchliche Reformversuche der Kurfürsten und Erzbischöfe von Trier im Zeitalter der Gegenreformation* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 43), Wiesbaden 1967; Alois Hahn: *Die Rezeption des tridentinischen Pfarrerrideals im westtrierischen Pfarrklerus des 16. und 17. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der katholischen Reform im Erzbistum Trier* (Publications de la Section Historique de L'Institut G.-D. de Luxembourg, Bd. XC), Luxemburg 1974; Peter Thaddäus Lang: *Reform im Wandel. Die katholischen Visitationsinterrogatorien des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: Ernst Walter Zeeden/Ders. (Hg.): *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa* (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, Bd. 14), Stuttgart 1984, S. 131-189.

<sup>5</sup> Dorothea Coenen: *Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonats Xanten und der klevischen und brandenburgischen Herrschaft*, Münster 1967; Ernst Walter Zeeden/Hansgeorg Molitor (Hg.): *Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform, mit einer Bibliographie gedruckerter und einem archivalischen Verzeichnis ungedruckter Visitationsquellen* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 25/26), Münster 1967, 1977; Richard van Dülmen: *Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Wolfgang Schieder (Hg.): *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, Göttingen 1986, S. 14-30; T. P. Becker: *Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583-1761*, Bonn 1989.

Wertvolle zusammenhängende und sorgfältig wägende Darstellung jüngst: Richard van Dülmen: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. 3: *Religion, Magie, Aufklärung. 16.-18. Jahrhundert*, München 1994 (Lit.).

<sup>6</sup> Ronnie Po Chia Hsia: *Social Discipline and the Reformation: Central Europe 1550-1750*, London/New York 1989; Werner Freitag: *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster* (Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe, Bd. 29), Paderborn 1991; Ders.: *Konfessionelle Kulturen und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien*, in: *Westfälische Forschungen* 42 (1992), S. 75-191; Rebekka Habermas: *Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit*, Frankfurt/New York 1991; Schmidt: *Konfessionalisierung*.

<sup>7</sup> Wolfgang Reinhard: *Gegenreformation als Modernisierung. Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), S. 226-251; Ders.: *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 10 (1983), S. 257-277.

in erster Linie die Aufspaltung des abendländischen ‚Corpus Christianum‘ in zwei bzw. später drei klar separierte Konfessionen, sondern den unter diesen Konfessionen weitgehend parallel ablaufenden inneren Umbildungsprozeß, der auf Zentralisierung, Bürokratisierung und Disziplinierung der Gläubigen abzielte. Konfessionalisierung stellt damit einen Teilbereich des von Gerhard Oestreich als „Sozialdisziplinierung“<sup>8</sup> beschriebenen frühneuzeitlichen Entwicklungsprozesses dar, der mit der inneren Staatsbildung und Territorialisierung in engem Zusammenhang steht. Dieses mittlerweile zum Paradigma gewordene Interpretament, gleichsam eine „sozialgeschichtlich gewendete Variante des Absolutismusbegriffs“<sup>9</sup> läßt frühmodernen Staat und Konfessionskirche in einer symbiotischen Ausbildung geistiger und institutioneller Kapazitäten zur Regulierung von Frömmigkeit und Untertanenverhalten zusammenarbeiten. Die Nähe dieser Konzeptionen zu den Herrschaftssoziologien Max Webers und Michel Foucaults sowie zur Theorie vom Zivilisationsprozeß bei Norbert Elias ist evident. „Aus dieser Perspektive rückt die Konfessionalisierung von einem Nebenschauplatz des Rationalisierungs-, Disziplinierungs- und Zivilisationsprozesses gleichsam in die Mitte jenes Weges, der zur ‚Entstehung des modernen Menschen‘ (Muchebled) führte.“<sup>10</sup>

Die Erklärungskraft dieses Ansatzes ist jedoch – so, wie er dasteht – begrenzt, seine Valenz daher umstritten. Zum einen wird seine „etatistische“ Perspektive kritisiert,<sup>11</sup> die das Volk lediglich als Handlungsobjekt der Eliten in den Blick nimmt und dessen Erfahrungen unberücksichtigt läßt.<sup>12</sup> Gleichzeitig gelangt man von diesem Ansatz aus kaum zu widerspruchsfreien Aussagen über die Reichweite und Durchsetzungsfähigkeit der Konfessionalisierung, weil beides nicht zureichend erfaßt wird.<sup>13</sup> Ob die Konfessionalisierung den Absolutismus beförderte oder patriarchalen Konzepten von Herrschaft entgegenkam, ist ebenso umstritten wie die Frage, ob die Konfessionalisierung eine umfassende Geltung der Religion als Lebensmaxime auch im Bereich des Gesellschaftlichen und Politischen einleitete oder im Gegenteil im Sinne einer Verkirklichung Religion sektoral begrenzte und somit letztlich säkularisierend gewirkt habe. Innerhalb dieses Ansatzes ist darüber hinaus unklar, wie Verchristlichung und

<sup>8</sup> Winfried Schulze: Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit“, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 14 (1987), S. 256-302.

<sup>9</sup> Winfried Schulze: *Einführung in die neuere Geschichte*, Stuttgart 1987, S. 67; Schmidt, *Konfessionalisierung*, S. 86ff.

<sup>10</sup> Michael Prinz: *Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung. Neuere Fragestellungen in der Sozialgeschichte der frühen Neuzeit*, in: *Westfälische Forschungen* 42 (1992), S. 1-25; S. 14.

<sup>11</sup> Vgl. Prinz: *Sozialdisziplinierung*, S. 15; Habermas, *Wallfahrt*, S. 15f., S. 204f., Anm. 48.

<sup>12</sup> Zur Problematik zwischen Sozial- und Alltags- oder Erfahrungsgeschichte vgl. Jürgen Kocka: *Sozialgeschichte zwischen Strukturgeschichte und Erfahrungsgeschichte*, in: Wolfgang Schieder/Volker Sellin (Hg.): *Sozialgeschichte in Deutschland*, Bd. 1: *Die Sozialgeschichte innerhalb der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 1986, S. 67-88.

<sup>13</sup> van Dülmen, *Volksfrömmigkeit*, Abschnitt I-III vs. IV-VI. Ähnlich die unterschiedlichen Ergebnisse etwa bei Hahn und Freitag.

Säkularisierung zusammengedacht werden können. Viele Widersprüchlichkeiten der Theoriebildung und -anwendung sind erst in jüngster Zeit gesehen und formuliert worden.<sup>14</sup>

Zum anderen divergieren die Bewertungen der Konfessionalisierung bzw. Sozialdisziplinierung in den Theorien erheblich. Während Norbert Elias und auch Max Weber eine Doppelpoligkeit von Rationalisierung und Disziplinierung als insgesamt ambivalente Entwicklung in der Waage zu halten suchten, dominiert seitdem eher die Widersprüchlichkeit zwischen tendenziell positiven wie negativen Wertungen. Die Überlagerung der beschriebenen Problemstellungen durch die Debatte um das Verhältnis von Volks- und Elitenkultur bzw. -frömmigkeit,<sup>15</sup> welche die Alltagswelt und die Identität des ‚unterdrückten Volkes‘ mit der historischen Emphase eines schirmenden Reservates unentfremdeter ‚Selbstheit‘ aufgeladen hatte (Robert Muchembled, Carlo Ginzburg, Antonio Gramsci, Jean Delumeau), hat stark abweichende Entwürfe von Modernität und Fortschritt zwischen modernitätstheoretischen und „postmodernen“ Ansätzen zu Tage gefördert.<sup>16</sup> Die Bewertungsgeschichte der Aufklärung ist in diese differierenden Argumentationslinien hineinverwoben: In den Konzeptualisierungen eines Großteils der bisherigen Forschung hatte sich die frühneuzeitliche Religiosität des Volkes mit einer hypostasierten, aber vielfach negativ konnotierten „Obrigkeit“, sei es Kirche, sei es Staat, auseinanderzusetzen. Nun aber, in der Beurteilung der Zeit nach der Aufklärung, stand die Religiosität des Volkes einer ebenso hypostasierten, aber positiv konnotierten „Vernunft“ nicht nur gegenüber, sondern direkt im Wege. Strukturell ähnlich gelagerte kollektive religiöse Verhaltensformen haben daher, je nach ihrer zeitlichen Situierung vor und nach der Aufklärung, stark divergierende Interpretationen erfahren.

Im Blick auf die genannten theoretischen Defizite und Forschungslücken ist jüngst gefordert worden, „die Frage nach dem langfristigen Wandel des ‚inneren Menschen‘, nach seiner Ein- und Anpassung an und in den neuzeitlichen Modernisierungsprozeß“, neu zu stellen. „Die Untersuchung ganzer Lebenswelten, also nicht im Nachvollzug einer herrschaftlichen Perspektive einzelner, von oben angestrahlter Ausschnitte, sondern zusammenhängender Arbeits-, Lebens- und Kommunikationszusammenhänge“ bleibe noch zu leisten. Dazu sei neues Quellenmaterial zu erschließen, welches „auch die kulturelle Verarbeitung der objektiven Lage und ihrer Veränderung wie umgekehrt auch die Einwirkung des Normensystems“ erkennen lasse; letztlich seien im Rahmen von Lokal- und Regionalstudien „lokale Befunde mit übergreifenden gesellschaftsgeschichtlichen Prozessen zu verbinden“.<sup>17</sup> Ebenso ist kürzlich auf die große Bedeutung der Niedergerichtsakten für die Evaluierung des o. g. Prozesses aufmerksam gemacht worden. Diese Bestände enthalten einerseits Ereignisketten, in denen sich Sozial-

<sup>14</sup> Schmidt, Konfessionalisierung, S. 86-94.

<sup>15</sup> Vgl. Michael N. Ebertz/Franz Schultheis: Einleitung: Populäre Religiosität, in: Dies. (Hg.): Volksfrömmigkeit in Europa, München 1986, S. 11-52, S. 23.

<sup>16</sup> Prinz, Sozialdisziplinierung, S. 15ff.

<sup>17</sup> Ebd., S. 24f.

disziplinierung und Konfessionalisierung vielfach konkretisierten; sie ermöglichen andererseits bei breiter Überlieferung eine serielle Auswertung und damit Korrekturen „zu den schwer interpretierbaren Urteilen der Visitationen“.<sup>18</sup> Es ist überraschend, daß diesen Quellen bisher kaum Beachtung geschenkt wurde.<sup>19</sup>

Das Sendgericht galt wie seine Träger, die Archidiakone, lange Zeit als vor-modernes Relikt in frühmodernen Zeiten.<sup>20</sup> Hier wird demgegenüber die These vertreten, daß es sich bei beidem auch um Instrumente des Wandels religiöser und sozialer Verhaltensformen handelte. Die folgende Fallstudie bedient sich der breiten Überlieferungen von Sendakten am Beispiel des Fürstbistums Münster zwischen 1615 und 1823, um die Religions- und Sozialgeschichte des ländlich-kleinstädtischen Raumes im Fürstbistum Münster mit den Fragestellungen nach ihrer Religiosität, ihrer Prägung durch Lebens- und Arbeitsformen und ihren Konfliktpotentialen abzugleichen.

Der Überprüfung der These, daß Religion im Zeitalter des Barock im Alltagsleben tief verwurzelt war, ja eigentlich dessen mentalen Prägeraum bildete,<sup>21</sup> dient eine Untersuchung des Beziehungsgeflechtes von Lebens- und Arbeitsformen, lokalem und regionalem Brauchtum, Sitte und hergebrachtem Recht sowie den religiösen Logiken und Mentalitäten.<sup>22</sup> Die Hinwendung zum regionalen Beispiel folgt der Einsicht, daß der Einblick in die komplexen Verflechtungsverhältnisse von „Religion und Alltag“ auf nationaler Ebene, wo nicht Primärgruppen, sondern Delegierte, Repräsentanten und Obrigkeiten agieren, nur noch durch methodisch komplizierte und im Ergebnis umstritten bleibende Interpolationen zu gewinnen ist. Mit dem Fürstbistum Münster als Untersuchungsraum ist kein territorialer wie struktureller Vorreiter modernisierender Tendenzen gewählt. Es ist hier beabsichtigt, eher Normalität als Außergewöhn-

<sup>18</sup> Schmidt, Konfessionalisierung, S. 121.

<sup>19</sup> Vgl. Peter Löffler: Archidiakonate und Dekanate im Bistum Münster. Verwaltungsstruktur und Schriftgut kirchlicher Mittelinstanzen, in: Aus dem kirchlichen Leben im Bistum Münster, Münster <sup>2</sup>1984, S. 23-35, S. 33.

<sup>20</sup> Beispiele: Manfred Becker-Huberti: Die Tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen, 1650 bis 1678. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform, Diss. Münster 1974, S. 57 und passim; August Franzen: Die Kölner Archidiakonate in vor- und nachtridentinischer Zeit. Eine kirchen- und rechtsgeschichtliche Untersuchung über das Wesen der Archidiakonate und die Gründe ihres Fortbestandes nach dem Konzil von Trient (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 78/79), Münster 1953, S. 25f.; Alois Schröer: Das Tridentinum und Münster, in: Georg Schreiber (Hg.): Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken, Bd. 2, Freiburg 1951, S. 346f.

<sup>21</sup> Werner K. Blessing: Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung, in: Wolfgang Schieder (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11), Göttingen 1986, S. 97-122, S. 97; Rudolf Schlögl: Glaube und Religion in der Säkularisierung: Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster 1700-1840 (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, Bd. 28), München 1995, S. 378; van Dülmen, Volksfrömmigkeit, S. 18f.

<sup>22</sup> Diese Untersuchung ist auch dort noch lückenhaft, wo eine Auseinandersetzung mit den „Lebensformen in der frühen Neuzeit“ explizit angezielt ist; vgl. z. B. Paul Münch: Lebensformen in der frühen Neuzeit (1500-1800), Frankfurt/M. 1992.

lichkeit zu eruieren und sich neben dem Wandel und den Umbrüchen auch der „Entdeckung der Langsamkeit“ in historischen Suchprozessen zu nähern.

Die Operationalisierung der Fragestellung orientiert sich zunächst am Schema von Volks- und Elitenreligiosität, modifiziert aber bereits die Fragestellung zweifach: Zum einen ist der Tatsache Rechnung zu tragen, daß der Begriff der „Volksreligion“, der „Volksfrömmigkeit“ oder „Volkskultur“ erst dort in der zeitgenössischen Diskussion virulent wird, wo ständische oder bürgerlich-elitäre Bewußtseinsbildung und obrigkeitliche Regulierungsmechanismen durch „Religions-Policey“ religiös-mentale Diversifikationsprozesse der Gesamtgesellschaft sichtbar machen und zum Problem werden lassen.<sup>23</sup> Es wird daher zu klären sein, welche Personengruppen sich in Bezug auf Religion, Bildung und Lebensformen in welcher Weise für sich und zu einander verhielten, ob dichotomische Vorstellungen den empirischen Befunden angemessen sind,<sup>24</sup> welchen Stellenwert Religion als prägendes Merkmal von Lebensformen besessen hat und ob neben dieser säkulare Orientierungen wie ‚altes‘ Recht, Sitte und Brauch, Verwandtschafts- oder andere Austauschbeziehungen eine Rolle gespielt haben.<sup>25</sup> Das Schema von Volks- und Elitenkultur, von Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung ist daher nicht in erster Linie vorgegeben und im Material aufzufinden, sondern es muß, wenn es nicht schlechthin zu verifizieren ist, differenziert werden. Dementsprechend ist zum anderen gegenüber den erkenntnisleitenden Ansprüchen auf Trennung der Ebenen von Volk und Elite verstärkt auf Interdependenzprozesse zu achten.

Dieser Fragestellung wird im folgenden anhand exemplarisch ausgewählter Handlungsformen und Deliktfelder nachgegangen. Schon in der Form und in den Trägern des Sendgerichtes offenbaren sich die Wechselbeziehungen der beteiligten Institutionen und Gruppen; die Mehrschichtigkeit des religiös-gesellschaftlichen Wandlungsprozesses erweist sich im Blick auf die Visitationsfunktion des Sendes, auf das Verhalten in der Kirche, auf Religiosität und Glaubenswissen, auf die abweichende Religiosität und „Wickerey“ (Hexenglaube), auf den Klerus als Brennpunkt parochialer Konflikte sowie auf das Verhältnis von Gewalt und Nachbarschaftsfrieden.

<sup>23</sup> Christoph Dipper: Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert, in: Wolfgang Schieder (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11), Göttingen 1986, S. 73-96, S. 77 und S. 83; Gerhard Alexander/Johannes Fritsche: „Religion“ und „Religiosität“ im 18. Jahrhundert. Eine Skizze zur Wortgeschichte, in: Karlfried Gründer/Karl Heinrich Rengstorff (Hg.): Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 11), Heidelberg 1989, S. 11-24.

<sup>24</sup> Brückner, Religiöse Kultur, S. 66 und S. 73; Günther Lottes: Disziplin und Emanzipation. Das Sozialdisziplinierungskonzept und die Interpretation der frühneuzeitlichen Geschichte, in: Westfälische Forschungen 42 (1992), S. 63-74, S. 65-69.

<sup>25</sup> Heide Wunder: Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts – Überlegungen am Beispiel von „Bauer und Religion“ (unter besonderer Berücksichtigung Ostpreußens), in: Ernst Hinrichs/Günter Wiegelmann (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 19), Wolfenbüttel 1982, S. 43-63, S. 47.

## 2. Handlungsformen und Deliktfelder

### 2.1 Form und Träger des Sendgerichts

Schon die Struktur des Sendgerichtes und der Ablauf seines Verfahrens verbieten seine Interpretation als ausschließlich obrigkeitliche Disziplinierungsinstanz. Seit dem Trienter Konzil und seinem erneuerten Bischofsideal erschienen die Archidiakone mit ihren bischofsähnlichen Machtbefugnissen für ihre Sprengel als ein obsoletes Relikt hochmittelalterlicher Kirchenverfassungsentwicklungen.<sup>26</sup> Sie wußten sich in Wahlkapitulationen<sup>27</sup> jedoch hartnäckig zu halten, da sie zumeist Mitglieder des in geistlichen Territorien mächtigen Domkapitels waren.<sup>28</sup> Ebenso stellte ihre Jurisdiktion in Kompetenzabgrenzung und Verlauf eine eher vormoderne Prozedur dar. 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 aber, für die das Gericht den Beweis zu führen und die es dann abzuurteilen hatte, oblag den sogenannten „Eidschwörern“ (*iurati*), Mitgliedern der Bauerschaften, die turnusmäßig unter den Haushaltsvorständen bestimmt und vom Kommissar vereidigt wurden. Auf Verschweigen von Delikten standen hohe Strafen. Die Eidschwörer befanden sich also in einer schwierigen Position doppelter Abhängigkeit: einerseits von der Obrigkeit, andererseits von den Strukturen der Dorfgesellschaft.<sup>29</sup> Gleichzeitig konnte auch die Einbeziehung des Pfarrklerus in den archidiakonalen Send (als Angeklagter unter Zuständigkeit der Eidschwörer, als Visitiertes unter Kuratel des Archidiakons, als Kläger oft im Gegenüber zur Parochie) dessen pastorale Autorität in Frage stellen und reichen Konfliktstoff schaffen.<sup>30</sup> Dennoch: Da die Funktionsfähigkeit des Gerichtes von den *iurati* weitgehend abhing und man ihnen eine gewisse Unabhängigkeit zugestand,<sup>31</sup> deutet vieles darauf hin, daß die während des 17. Jahrhunderts deutlich steigende Akzeptanz wie institutionelle Verfestigung des

<sup>26</sup> Becker-Huberti, Tridentinische Reform, S. 57-67, S. 113-120 (Lit.); Franzen, Kölner Archidiakone, S. 1-36, speziell zu Münster S. 31f. Nikolaus Hilling: Entstehungsgeschichte der Münsterischen Archidiakone, Münster 1902.

<sup>27</sup> Vgl. Michael Kissener: Ständemacht und Kirchenreform. Bischöfliche Wahlkapitulationen im Nordwesten des Alten Reiches (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, NF, Bd. 67), Paderborn 1993, S. 235, S. 243f. und passim.

<sup>28</sup> Vgl. Godehard Joseph Ebers: Die Archidiakonal-Streitigkeiten in Münster im 16. und 17. Jahrhundert, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, K.A., 3 (1913), S. 364-412; Friedrich Keinemann: Das Domkapitel zu Münster im 18. Jahrhundert. Verfassung, Persönliche Zusammensetzung, Parteiverhältnisse, Münster 1967.

<sup>29</sup> Vgl. für die ähnlich gelagerte Problematik des calvinischen Seniorates Paul Münch: Kirchenzucht und Nachbarschaft. Zur sozialen Problematik des calvinistischen Seniorats um 1600, in: Ernst Walter Zeeden/Peter Thaddäus Lang (Hg.): Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Bd. 14), Stuttgart 1984, S. 216-248.

<sup>30</sup> Hahn, Tridentinisches Pfarrideal, S. 5f.

<sup>31</sup> Man konnte z. B. nicht gleichzeitig Kirchenprovisor und Eidschwörer sein.

Sendgerichtes<sup>32</sup> aus seiner anfänglichen Unterstützung, später geradezu Substituierung bäuerlich-dörflicher, kommunaler Selbstregulationsmechanismen erklärt werden kann<sup>33</sup> und muß. Dabei handelte es sich um einen komplexer Prozeß. Das Funktionieren des Sendgerichts setzte eine begrenzte Kooperation von Volk und Elite voraus.<sup>34</sup> Gleichzeitig brachte diese Kooperation obrigkeitliche Disziplinierung mit sich: eine tendenzielle Verfestigung des übergemeindlichen Gewaltmonopols außerhalb kommunaler Strukturen, so sehr die obrigkeitlichen Instanzen auch untereinander konkurrierten;<sup>35</sup> vor allem aber eine Bürokratisierung und damit eine Kompetenz verlangende Versachlichung von Konfliktregulation.

Aber die Frequenz dieser Gericht und Visitation gleichermaßen umfassenden Synoden nahm stetig ab. Während bis zum Ende des 17. Jahrhunderts noch zweimal jährlich im Frühjahr und Herbst Synoden gehalten wurden, verringerte sich die Frequenz im Laufe des 18. Jahrhunderts kontinuierlich bis hin zu einem dreijährigen Turnus. Darin spiegelte sich der Funktionswandel des Archidiakonats wieder, der spätestens seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts begann und sich ab 1750 spürbar beschleunigte: Die aus tridentinischer Perspektive als überständig betrachtete und von der katholischen Reform nicht mehr gewünschte Instanz des Archidiakonats war nach schleppenden Anfängen selbst zu einem Motor der Reform geworden.<sup>36</sup> Den zunehmend gut ausgebildeten Kommissaren

<sup>32</sup> Zu den bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts wirksamen Reformhindernissen bei den Archidiakonen selbst wie bei deren Personal und den weltlichen Amtleuten vgl. Ebers, Archidiakonalstreitigkeiten, S. 371f., S. 382 und passim. Die Archidiakone betrachteten den Send vorwiegend als Einnahmequelle und ließen ihn durch ungeeignete Laien halten; diese „sehen allein dahin; wie daß sie Iren Archidiaconis etwas können in die Küche legen“ und verhängen somit keine medizinellen, sondern rein vindikative Strafen in Wachs und Geld, von denen sie in Anteilen selbst profitieren; die weltlichen Amtleute waren nicht bereit, die Strafmandate durchzusetzen, so daß die Bevölkerung sie nicht beachtete, ja zerriß und verbrannte. Das Tridentinum aber zwang auch die Archidiakone zur allmählichen Reform, wenn es nicht zum konkurrierenden Machtinstrument in der Hand des Bischofs werden sollte. Ein erstes Anzeichen der Reform liegt darin, daß eine halbwegs geordnete, wenn auch immer noch extrem schematische Protokollführung erst in den 1620er Jahren einsetzt.

<sup>33</sup> Vgl. als Beispiele etwa den konstanten Einsatz für das Wegenetz und das Nachbarschaftsrecht. Gleichzeitig ist die Entwicklung von Gewalt und Nachbarschaftsfrieden mit dem Send ebenso eng verflochten wie das Verhältnis von *parochus* und *parochia*, vgl. die jeweiligen Abschnitte unten.

<sup>34</sup> Das schließt Konflikte nicht aus: die Weigerung etwa, das Amt des Eidschwörers zu übernehmen; oder die subversiv-beherrliche Schweigsamkeit von Eidschwörern. Ebenso gehört die Prellung des Kommissars/Archidiakons um die am Send haftenden Naturalabgaben und Dienstleistungen zum Standardrepertoire von „Widerständigkeit“. Zur gegenseitigen Verwiesenheit von obrigkeitlichem Ordnen und kommunaler Selbstverwaltung vgl. Richard van Dülmen: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 2: Dorf und Stadt, München 1992, S. 46ff.

<sup>35</sup> Zur Konkurrenz zwischen Gogerichten und Sendgerichten vgl. F. Philippi: Landrechte des Münsterlandes (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen. Rechtsquellen. Westfälische Landrechte I), Münster 1907, S. XI.

<sup>36</sup> Anders Becker-Huberti, Tridentinische Reform, S. 66; allerdings aufgrund der unrealistischen Erwartung, die Einschwörung des mächtigen Archidiakonalinstituts auf die Reform innerhalb der Legislaturperiode eines Bischofs bewerkstelligen zu können.



(meist Doktoren beider Rechte) und dem leistungsfähigeren Klerus war eine Formierung konfessioneller Frömmigkeit so weit gelungen, und die weltlichen Gerichte der Grundherren und fürstbischöflichen Ämter hatten den Archidiakonen die Polizeigerichtsbarkeit so weit aus den Händen gewunden,<sup>37</sup> daß aus der Gerichtsinstanz eine kirchliche Verwaltungsinstanz der mittleren Ebene geworden war, die sich vornehmlich in einem bürokratisch standardisierten Verfahren den Kirchenfinanzen, der Stellenbesetzung und der Dienstaufsicht widmete und als Gericht nicht mehr Straf-, sondern vorwiegend Zivilsachen bearbeitete.

Der schleichende Funktionswandel wie -verlust deutet einen weiteren zentralen Punkt an, der die komplexe Mehrdimensionalität konfessioneller Disziplinierung beleuchtet. Das Sendgericht wie die geistliche Obrigkeit des Archidiakons standen stets inmitten der Auseinandersetzungen zwischen weltlichen und geistlichen Instanzen. Obwohl die Archidiakone wie die weltlichen Grundherren derselben ständisch abgeschotteten kleinen Gruppe des stiftsfähigen Adels entstammten, die unter ihren wenigen Familien ausschließliche Verkehrs-, Versorgungs- und Heiratskreise bildete,<sup>38</sup> kam es während des Sendgerichtes häufig zu Konflikten. Anders als in der ostelbischen Gutsherrschaft kam in Westfalen die Kombination von Grundherrschaft und Gerichts- wie Polizeihoheit als Teilnahme an staatlicher Herrschaft selten und nur in wenigen sogenannten „Herrlichkeiten“ vor.<sup>39</sup> Wo dies aber zusammenfiel, erkannten die Adeligen die archidiaconale Jurisdiktion nicht mehr an, verboten ihren Untertanen die Teilnahme an den Synoden<sup>40</sup> oder schränkten die Eidschwörer und Hausvorstände in ihrer Denunziationsbefugnis stark ein und beanspruchten damit besonders die *res mixtae* für ihre Gerichte.<sup>41</sup> Sie waren damit auch gegen die z. T. massiven Strafdrohun-

<sup>37</sup> Die stiftsfähigen Adelsfamilien sicherten ihren nachgeborenen Mitgliedern oder ihrer Klientel auch diese Ämter; vgl. Heinz Reif: Westfälischer Adel 1770-1860. Vom Herrschaftsstand zur regionalen Elite (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 35), Göttingen 1979, S. 67-73. Die weltlichen Gerichte erhielten ihren Zugriffsvorsprung durch das sogenannte „*ius praeventionis*“, welches dem Archidiakon vereinbarungsgemäß nicht erlaubte, vom weltlichen Gericht abgestrafte Delikte (v.a. *res mixtae* wie z.B. die bleibend zahlreichen Unzuchtfälle) erneut zu Anklage und Verhandlung zu bringen; vgl. etwa für die Herrlichkeiten Lembeck und Raesfeld BAM, GV Borken St. Remigius HS 121, fol. 102v.f., Send in Raesfeld, 5. 10. 1723.

<sup>38</sup> Vgl. Reif, Adel, S. 34-57.

<sup>39</sup> Zur exceptionellen Stellung einzelner Familien (von Merveldt in Lembeck, von Landsberg-Velen in Gemen) durch umfangreichen Grundbesitz, ausgedehnte Eigengüter (sog. „Hovesaat“) und Besitz von Patrimonialgerichtsbarkeit und Polizeigewalt über mehrere Dörfer vgl. Reif, Adel, S. 43.

<sup>40</sup> Vgl. BAM, GV Borken St. Remigius HS 121, fol. 91r., Send in Borken, 30. 9. 1723 (Herrlichkeit Gemen); Ebd. HS 124, fol. 74v.f., Send in Altschermbek, 7.8.1749 (Grafen von Merveldt, Lembeck). Grundherren ohne eigene Gerichtsbefugnisse konkurrierten mit dem Sendgericht, indem sie die Heuerleute ihrer Hovesaat am angekündigten Sendtag dienstverpflichteten; vgl. Ebd. HS 124, fol. 88v., Send in Salzbergen, 28. 8. 1750 (Freiherr von Twickel für die Hovesaat des Hauses Stovern). Selbst das Kloster Burlo praktizierte diese nun nicht mehr geistlich-weltliche, sondern hier innerhalb der Geistlichkeit ausgetragene Konkurrenz; Ebd. HS 125, fol. 75r., Send in Borken, 28. 6. 1756.

<sup>41</sup> Vgl. BAM, GV Münster St. Martini A 8, Send in Lippborg, 25. 3. 1620: „Zu wien daß der Her zur Assen [Freiherr von Galen] durch seinen Borchgraven oder diener das ganse Kerspel wie der Sendt gehalten werden sollte keimant außbescheiden, inß froenen hueß zusammen bescheiden laßen,

gen der Kommissare erfolgreich. Doch auch dort, wo die Verknüpfung von Grundherrschaft und Polizeigerichtsbarkeit institutionell nicht etabliert war, gab es faktisch einen Konnex zwischen Grundherrschaft, Kirchenpatronat und Zugang zu den weltlichen Ämtern und ihren jurisdiktionellen Instanzen, den Gogerichten. Bisweilen bestand auch der Grundherr als Patronatsherr darauf, daß sein Gerichtsstuhl als Symbol seiner Jurisdiktionsbefugnis im Sendgericht ebenfalls im Chorraum der Kirche – dem Tagungsort des Sendgerichtes – aufgestellt wurde.<sup>42</sup>

Die Betrachtung der Institutionengeschichte also zeigt bereits die vielfache Gebrochenheit des geläufigen dichotomischen Schemas einer Disziplinierung des Volkes durch die Elite. Diese selbst war keine homogene Gruppe und kämpfte unterhalb des verbindenden und die Auseinandersetzungen moderierenden Elements gemeinsamer Standeszugehörigkeit um Ämter- und Einflußchancen für die konkurrierenden Familien. Damit vertraten sie auch innerhalb des geistlichen Territoriums unterschiedliche Herrschaftskonzepte mit unterschiedlichen Graden von Säkularität und Modernität. Insgesamt verlangsamte das archidiaonale Sendgericht die politische und jurisdiktionelle Integration des Fürstbistums als Territorialstaat. Gleichzeitig lebte diese vormoderne Gerichtsform von der Kooperation der Betroffenen. So sehr sich Spuren des latenten Dauerkonflikts von Bauern und Archidiaonalpersonal allenthalben erhalten haben, so sehr erscheint doch das Sendgericht in der Quellenüberlieferung als eine mitgetragene Institution gesellschaftlichen und religiösen Ordens. Hier dominieren „Kooperation und zugleich Differenz und Reibung“, Zwang und Konsens, insgesamt „jene *Mehrdeutigkeiten*, die aus den *Aneignungen* der Betroffenen erwachsen“.<sup>43</sup>

## 2.2 Send als permanente Visitation

Die Vorstellungen vom Barockkatholizismus und seiner Prachtentfaltung bedürfen vielfach der Korrektur. Schon vor dem Ausbruch des 30jährigen Krieges zeigen die Quellen zahlreiche schwere Mängel an den Kirchenbauten, an ihrer Ausstattung und in der Verwaltung des Kirchengutes und die großen Schwierigkeiten, diese Mängel zu beheben. Viele Kirchen waren stark baufällig;<sup>44</sup> in ihrem

Ihnen sampt und besonders bei poen zehen golt gl angesagtt, wie daß sie keine anderen Exesse, nur allein simplicis fornicationis auf den Sendt anpringen sollen, waß Adulteriis, Krumschlagen, Lieckwegen, blodtschanden under Goetes dienste zu zapffen, sollen sie nicht ahm Sende sonder ahn das Assensche gerichte anpringen wie boreitz auch geschein.“ Das Sendgericht konnte in Lippborg nicht mehr durchgesetzt werden, vgl. Ebd., Send in Lippborg, 28. 2. 1625, 4. 10. 1626 und passim. Vgl. auch Freiherr von Boeselager beim Send in Heessen, 5. 10. 1626; Ebd.

<sup>42</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 8, Send in Diestedde, 6. 3. 1627: „Es had der Her zum Crassenstein [Graf von Wendt] sich bi den promotori in das gerichte gesetzt. Wa von der promotor protestirt ehr aber gesacht eß hetten seine Antecessoren gedahn welge auch de Kirche gestiftet hetten.“

<sup>43</sup> Alf Lütke: Einleitung: Herrschaft als soziale Praxis, in: Ders. (Hg.): Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozial-anthropologische Studien (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 91), Göttingen 1991, S. 9-63; S. 13f.

<sup>44</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 9, Send in Ennigerloh, 26.2.1630 (Kirchturm ohne Kalkbewurf, Einsturzgefahr); Send in Oelde, 28. 2. 1630 (Kirche fast gänzlich abgedeckt).

Innern herrschte oft nicht nur der Dreck, sondern auch ein unbeschreibliches Durcheinander:

Anno d.<sup>ni</sup> [Domini] 1624 5 9bris [Novembris] hadt der Custer zu Heesen in des Archidiaconi hoff coram me geklaget / 1 wi das de Provisores daselbst ihre officium nicht prestanten ehr konte keine olie, win Waßkertzen auffen Altar haben auch so der Kirchen schuldigh nicht bezalen. / 2 De Custery ist undt wirdt ganß bawfellig vndt de es schuldig nicht beßeren willen, / 3 Auch kann ehr keine Rellicheidt [Redlichkeit, Ordnung] inne der Kirchen halten weggen deßen so de leuhte in Krißeßgefahr dahr in bringen.<sup>45</sup>

Der Brauch, nach Belieben eigene Stühle und Bänke in der Kirche aufzustellen, wurde ergänzt durch die Einlagerung von Hab und Gut der Dorfbewohner in zahllosen Kisten. Der Kirchhof diente gleichzeitig als Begräbnisstätte, Lagerplatz, Viehweide, Mistfall etc.<sup>46</sup> Fehlendes Kirchengesetz<sup>47</sup> konnte nicht beschafft werden; obwohl es oft am nötigsten mangelte (Meßgewänder, Kelche, liturgische Bücher, Tabernakel und Ewiges Licht etc.), waren die Mittel der Kirchenfabrik zu begrenzt, um die Defizite zu beheben. Fehlende Inventare und Archive begünstigten den Diebstahl.

Mit immer den gleichen Forderungen suchte man das kirchliche Rechnungs- und Abgabewesen effizienter zu machen. Doch viele der Provisoren, vor allem solche, die von adeligen Patronatsherren eingesetzt und gegängelt wurden, um den Aufwand für die Kirchen möglichst gering zu halten, legten die Kirchenrechnungen nicht vor. Auch die Archivalien vieler Kirchen wurden in den Adelshäusern verwahrt. Schuldverschreibungen und Abgabenverpflichtungen ließen sich nicht nachhalten, erst recht nicht beitreiben. Bei der Überlassung von Kirchengut zur Nutzung durch Dritte fehlten oft schriftliche Belege.<sup>48</sup>

Das Nichtbezahlen von Zehnten, Zinsen und Abgaben, das Fehlen eines geordneten Kirchenrechnungswesens, die Konflikte mit den weltlichen Grund- und Patronatsherren und die allgemeine Knappheit der Mittel<sup>49</sup> waren im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts und darüber hinaus weit verbreitet. Der Krieg aber verschärfte die Situation drastisch. Ein Kommissar brach sein Sendprotokoll mit einem traurigen Reisebericht ab:

Ist kein Pastor noch Custer, auch sein keine haußleute bei hauß sundern hallen sich etzliche uffen hause Middelborgh uff, und etzliche geringe Leute waren noch ihm dorffe, de Kirche licht gantz zu velde und wirdt alles Ruinirdt. De Kirchen glase sein schir alle außgeschlagen, eß ist kein H: sacrament vell ewinigen Lucht in den Kirchen. / Bin also fuhr dißmall nicht weiters gewesen und habe also von disem Sende nicht mehr entfangen alß – 18 Richt: – 21 B.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 8, Send in Heessen, 5. 11. 1624.

<sup>46</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 8, Send in Hövel, 3. 8. 1622.

<sup>47</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 9, Send in Diestedde, 7. 10. 1631 (Ablutionskelch für Kommunikantenwein fehlt, Meßkelch verbeult und aus Kupfer ohne Vergoldung); Send in Ennigerloh, 13. 3. 1629 (nur eine Albe vorhanden, Altartafel „außerwendig gantz entfärbet“).

<sup>48</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 9, Send in Herzfeld, 24. 3. 1631.

<sup>49</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 9, Send in Lippborg, 25. 9. 1628.

<sup>50</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 10/5, Send in Herzfeld, 10. 10. 1639.

Die Beseitigung der Kriegsfolgen und die Überwindung der schon vor dem Krieg offenkundigen strukturellen Mängel dauerte lange Zeit. Die Statusberichte für die Archidiakonate Winterswijk/Borken und St. Ludgeri aus dem Jahre 1661<sup>51</sup> beschreiben noch manche Kirche als „satis ruinosa“; die Instandhaltung von Pfarrhäusern, Küstereien, Vikarien und Schulgebäuden (so weit es sie überhaupt bzw. dann zunehmend gab) blieb ein Dauerproblem. Der ein Jahrhundert später das Münsterland schwer tangierende siebenjährige Krieg ließ Mitte des 18. Jahrhunderts zahlreiche kaum begonnene oder unvollständig gebliebene Reorganisationsbestrebungen erneut gänzlich einbrechen.<sup>52</sup> Von begrenzter Verlässlichkeit blieb ebenso das Kirchenrechnungswesen. Erst in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts wirkten die Verfahren so weit standardisiert und bürokratisiert, daß sie offenbar relativ störungsfrei abliefen. Dennoch hatten die Archidiakone und ihre Kommissare im Einzelfall weiterhin Beanstandungen geltend zu machen. Die Statusberichte des Jahres 1770 für die obigen Archidiakonate<sup>53</sup> zeigen beides: deutliche Verbesserungen, aber gleichzeitig die Grenzen, in einer Mangelgesellschaft Ressourcen zu mobilisieren. Auch dort, wo nichts mehr durch Fahrlässigkeit oder Veruntreuung, Zahlungsunwilligkeit und -unfähigkeit verlorenging, blieben die Verhältnisse spartanisch. Nur wenige Kirchen besaßen mehr als das Nötige und konnten durch Paramente, Fahnen, liturgisches Gerät und Kirchengeschmück Pracht entfalten. Die Einkünfte nicht nur der Kirchenfabrik, sondern oft auch der Pfarrer, Küster und Lehrer schwankten stark und blieben mit Ausnahme des Pfarrers, der stets auch gegenüber dem Klerikerproletariat der Vikare und Kapläne abstach, schmal bis kärglich.

Das Trienter Konzil verstand die Archidiakone als „Oculi Eposcopi“:<sup>54</sup> Das Sengericht offenbart auch als Visitationsinstitut Leistungen *und* Grenzen des konfessionellen Zeitalters und deren Fortschreibung über die Aufklärung hinaus.

### 2.3 Kirche und Disziplin

Dem Zustand der Kirchen entsprach zu Beginn der Frühneuzeit oft das Verhalten ihrer Besucher. Der Stand der Disziplin an heiliger Stätte war für heutige Vorstellungen gering. Der Kirchgang war zunächst unregelmäßig, und die Sonntagspflicht wurde nur partiell erfüllt. Wer zur Kirche ging, blieb selten während des Hochamtes und der Predigt; die Kritik am Auslaufen, am Herumstehen auf dem Kirchhof, am Schwatzen und am Wirtshaussitzen „sub sacro“ ist so notorisch, daß die tatsächlichen Veränderungen dahinter nur statistisch greifbar werden. Dazu kamen gravierende Begleitdelikte: Streit und Prügeleien auf dem

<sup>51</sup> Beide wegen Personalunion des Archidiakons in BAM, GV Borken St. Remigius A 99/1.

<sup>52</sup> Zu den Kriegsfolgen vgl. Alwin Hanschmidt: Franz von Fürstenberg als Staatsmann. Die Politik des münsterischen Ministers 1762-1780 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XVIII), Münster 1969, S. 95 und passim.

<sup>53</sup> BAM, GV Borken St. Remigius HS 126.

<sup>54</sup> Vgl. Hubert Jedin: Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 4.2, Freiburg 1975, S. 143f.

Kirchhof, ja in der Kirche; das Randalieren Betrunkener, die in der Kirche Lieder sangen oder sich übergeben mußten; dazu die vielfach handgreiflichen Ehrstreitigkeiten unter Männern, aber auch unter Frauen; all das machte einen geordneten Gottesdienst bisweilen schwierig.

Aber abgesehen von der sinkenden Frequenz solcher „Excesse“: der Gottesdienst war nicht vorerst der Ort des Tumultes; er war vorerst ein öffentlicher Raum, in dem die ländliche oder kleinstädtische Gesellschaft sich einfand und ihre innere Verfaßtheit und Orientierung beging und repräsentierte unter dem Einfluß des religiösen Aktes und um des religiösen Aktes willen. Wichtig war, daß dieser Akt geschah und daß innerhalb dieses Aktes Rollen konsistent definiert und praktiziert wurden; insofern bestätigen selbst Delinquenz und Abweichung die Unabdingbarkeit der religiösen Erfahrung und des kultischen Handelns. Das vermeintlich „unangepaßte“ Verhalten stand dazu zunächst nicht per se im Widerspruch. Denn Kult war alles andere als eine bloß gesellschaftliche Funktion; gerade er erweiterte die Öffentlichkeit in jene jenseitigen Welten hinein, von denen sich die diesseitige so unabdingbar abhängig wußte.<sup>55</sup>

Daß Tumult und Ordnung sich im Sendgericht gegenüberstanden, zeigt, wie sich Wahrnehmungen und Verhaltenserwartungen in unterschiedlichen Gruppen phasenverschoben veränderten. Gerade die Unabdingbarkeit des Religiösen aber schuf die Verbindung zwischen diesen Gruppen. Darin offenbaren sich erneut die komplexen Diffusions- und Segregationsprozesse zunächst obrigkeitlichen Ordners in der Frühneuzeit. Das ganze Mittelalter hindurch hatte die wenig streng durchgeführte Trennung von Profanem und Sakralem den Kult eng an jeweilige andere Lebens- und Wirklichkeitsfelder angebunden. Das beförderte im Spätmittelalter einen fast ausufernden Pluralismus der Religiosität; „es gab die verschiedensten Frömmigkeitspraktiken nebeneinander, ohne daß die Kirche eine klare Hierarchie vorgab. Schließlich war die religiöse Kultur des Spätmittelalters von extremen Gegensätzen geprägt, sie oszillierte zwischen weltzugewandter Kirchenfeier und mystischem Rückzug, zwischen großem Gottvertrauen und Teufelsängsten.“<sup>56</sup> Der Pluralismus der Heilsangebote in den unterschiedlichen Formen spätmittelalterlicher „Frömmigkeitstheologie“<sup>57</sup> und die gewachsene Heilsorge, ja vielfach Heilsangst der Gläubigen schufen ein kaum normiertes Geflecht von Welt- und Selbsterfahrung und reli-

<sup>55</sup> Vgl. die dem Begriff des „Öffentlichen“ eng verbundenen Konnotate des „Allgemeinen“ bzw. „Gemeindlichen“, während das frühneuzeitliche Staatsrecht den Begriff zunehmend mit dem Staatlichen und Territorialen ineinsetzte und das 18. Jahrhundert ihn als sozialen Schichtenbegriff der bürgerlichen Gesellschaft adaptierte und reklamierte; Lucian Hölscher: Art. „Öffentlichkeit“, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von Otto Brunner u. a., Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 413-467, S. 415, S. 425f., S. 430f.

<sup>56</sup> van Dülmen, Kultur und Alltag III, S. 59f. Vgl. auch Thomas Lentz: Gemeines Leben und Heimlichkeit. Räume nichtöffentlichen Lebens in der spätmittelalterlichen *vita religiosa* (Manuskript Münster 1994).

<sup>57</sup> Bernd Hamm: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 65), Tübingen 1982.

giöser Vorstellung und Praxis. Gleichzeitig blieben große Bereiche der Strukturierung von Welt und Mensch jenseits religiöser Überformung durch andere Regulationsmechanismen bestimmt (Essen, Trinken, Spielen, Sexualität, Feier und Tanz etc.). Die reformatorische Kritik und die nachfolgenden theologischen und reformerischen Selbstbesinnungen unterwarfen diese schillernde Vielfältigkeit 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.<sup>58</sup> Im Unterschied zum Protestantismus vollzog sich die Konfessionalisierung der Katholiken weniger streng und weniger als Gegensatz denn eher als kontrollierende Einhegung der Volkskultur. „Konfessionalisierung kann geradezu als Ausdifferenzierung der liturgischen und religiösen Mischformen verstanden werden.“<sup>59</sup> Die Erfolge dieser Sozialdisziplinierung werden in der Forschung bislang eher skeptisch eingeschätzt.<sup>60</sup> Der Blick auf die Kräfte beharrlicher Unordnung, den die Sendprotokolle ermöglichen, scheint dieses Urteil zunächst zu bestätigen. Aber die kurzen Perspektiven vieler Studien übersehen die hohen Hürden der Reformbemühungen und unterschätzen die Tatsache, daß eine wirksame Reform nur durch die Kooperation von Volk und Elite zu erreichen war: „Obrigkeitliche Reformimpulse als Datierungshinweise für die katholische Konfessionalisierung zu nehmen, verkennt die lange Dauer und die etappenweise Art der Durchsetzung.“<sup>61</sup>

Die Widerstände gegen die das konfessionelle Zeitalter vom Spätmittelalter unterscheidende obrigkeitliche Zusammenbindung von Heilssicherung und Ordnung konnten nur überwunden werden, wenn der äußerliche Fremdzwang durch Erziehung über Generationen hinweg in einen Selbstzwang überführt werden konnte,<sup>62</sup> das heißt konkret: wenn die Ordnung des religiösen Vollzugs zu einem Bestandteil gesellschaftlichen Lebens und Ordens überhaupt wurde. Genau dies geschah – quälend langsam aus der Perspektive der Reform, aber doch 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 und das gesittete Benehmen in der Kirche bildeten nun einen Bestandteil individuellen und kommunalen Selbstverständnisses und Selbstvollzugs. Das Heil des einzelnen wie der Gemeinschaft wurde damit eng verwoben.

<sup>58</sup> Vgl. Schmidt, Konfessionalisierung, S. 24-44, S. 67-80; Freitag, Volks- und Elitenfrömmigkeit, S. 79-108; van Dülmen, Kultur und Alltag III, S. 70ff.

<sup>59</sup> Schmidt, Konfessionalisierung, S. 78.

<sup>60</sup> Ebd., S. 79.

<sup>61</sup> Ebd., S. 80.

<sup>62</sup> Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Frankfurt/M. 1976; hier Bd. 2: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, v. a. S. 372.

Zwei Indikatoren belegen diesen Prozeß: erstens das Vordringen der öffentlichen Kirchenbuße als Strafe seit dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts. Bis dahin kannte das Sendgericht fast ausschließlich die sogenannte Wachsstrafe, die nach und nach in Geld abgelöst werden konnte und wurde. Die öffentliche Kirchenbuße beruhte in ihrer Wirksamkeit als Strafmittel auf dem Ehrgefühl, indem die an ein bestimmtes Verhalten unlöslich geknüpfte Kategorie der Schande nur wirksam wurde in öffentlichem und kollektivem Empfinden und Vollzug. Die wegen mehrfachen unehelichen Beischlafs mit dem Metzger Ferdinand Hartmann angeklagte Dienstmagd Gertrud Berckemeyer aus Bockum bat,

ihr doch mit öffentlichen Kirchenbuß zu verschonen, und ihr eine gnädige Strafe aufzulegen und versprach nunmehr den Hartmann ganzlich zu meiden, und um alle Gelegenheiten mit ihm zu sündigen auszuweichen, wolle sie Bockum verlassen und sich in Münster bey einer Herrschaft als Magd vermieten, bath sodann nochmal ihr wegen des öffentlichen Schimpfs mit Kirchenbuße zu verschonen, und wollte gern Geldbuße geben.<sup>63</sup>

Die öffentliche Kirchenbuße wurde zunehmend zu einem Strafmittel gegen die Unterschichten: „Wegen Armut wird öffentliche Kirchenbuße verhängt, damit er/sie am morgendlichen Sonntag während des Hochamtes mit dem Schandlinnen bekleidet vor der Kirchentür Genugtuung leiste“,<sup>64</sup> lautete beispielsweise das Urteil gegen die Eheleute Heinrich Röttgers und Catharina Mertens, weil sie ihre Kinder weder zur Schule noch zur Katechese schickten, so daß diese im Alter von 18 und 16 Jahren erst einmal bzw. noch nie ihrer Osterpflicht genügt hatten; außerdem erwiesen sich die Eltern als „omnino rudes“ im Bezug auf ihr Glaubenswissen und versäumten oft den Gottesdienst. Daß gerade die Unterschichten in dieser Weise abgestraft wurden, zeigt die schichtspezifische Etappenstruktur des Zivilisations- und Disziplinierungsprozesses, auf die Norbert Elias<sup>65</sup> nachdrücklich hingewiesen hat: Die das ungesittete religiöse Verhalten durch Stigmatisierung ahndende Gruppe bestand vor allem aus der Schicht der honorablen Häuser des Dorfes, der Bauern und Kötter; in der Stadt, welche die veränderten Verhaltenserwartungen schneller assimilierte und integrierte als das Land, war es die Schicht der Bürger, dann der Kleinbürger.

Ein zweiter Indikator für den beschriebenen Assimilationsprozeß religiöser Reform- und Ordnungsvorstellungen ist die Entdeckung des „verkommenen Subjekts“ als Phänomen der Persönlichkeitsstruktur und als Randerscheinung der Gesellschaftsstruktur. Vor dem Sendgericht hatten die Eidschwörer zunächst stets einzelne Delikte denunziert: „... arbeitet am Sonntag“, – „... trinkt während des Gottesdienstes“, – „... kommt nicht zur Kirche“ etc. Erst im Laufe des 18. Jahrhunderts band die denunzierende Dorföffentlichkeit diese Einzeldelikte zum Gesamtphänomen des „schlechten Lebenswandels“ zusammen, eine Pauschal-

<sup>63</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 14/8, Archidiakonalprotokoll 20. 2. 1799.

<sup>64</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz HS 118, Send in Olfen, 16.5.1772: „*ob paupertatem iniuncta poena publica Ecclesiastica quatenus crastina Die Dominica sub summo sacro ante fores Ecclesiae Lintamine velata satisfaciatur*“.

<sup>65</sup> Elias, Prozeß der Zivilisation II, S. 424ff.

qualifikation, die es so vorher nicht gab und gegen die nun im allgemeinen entweder die Nachbarschaft oder die Kommunität als ganze scharfes Einschreiten verlangte. Als ein solches „verkommenes Subjekt“ wurde beispielsweise Heinrich Wissing aus Senden angesehen, der nicht in die Kirche ging, seine Osterkommunion nicht hielt, ständig betrunken war und mit seiner Frau in unversöhnlicher Zwietracht lebte, was meist neben permanentem Gezänk besagen wollte, daß er sie erbärmlich schlug.<sup>66</sup> Er wurde dazu verurteilt, zwei Jahre lang regelmäßig die Christenlehre, außerdem alle Sonn- und Feiertage Hochamt und Predigt zu besuchen sowie die Osterkommunion nachzuholen. Schließlich wurde ihm das Korrektionshaus angedroht, wenn er Trunk- und Streitsucht (als Wurzel allen Übels) nicht zügelte.

#### 2.4 Religiosität und Glaubenswissen

Der Rückschluß von der Delinquenz auf die Ordnung läßt ein zum Rückschluß von der Ordnung auf die dahinterliegende Religiosität. Auch diese war vor allem öffentlich und am Akt, an der liturgischen Praktik orientiert. Das Leben in Haus, Dorf und Stadt kannte oft allein aufgrund der Wohnbedingungen und der Arbeitsorganisation keine Privatheit,<sup>67</sup> keine Trennung von Individualität und Öffentlichkeit. Die „Lebensordnung“<sup>68</sup> war Bestandteil der genossenschaftlichen wie der herrschaftlichen Welt. Diese Welt wurde nicht allein zusammengehalten durch den Zwang des Überlebens und die Sicherung der Nahrung. Zunächst die *domus*, dann alle daran angelagerten Lebenskreise von Dorf und Stadt, Herrschaft und Territorium bildeten einen mentalen Raum der Solidarität, des Schutzes und der gegenseitigen Verpflichtung und Abhängigkeit. Die Welt des Göttlichen, Himmlischen und Heiligen war der letzte und gleichzeitig höchste und gleichsam „gütigste“ dieser Lebenskreise. Barocke Deckengemälde stellen bezeichnenderweise die Kirche als den Ort dar, an dem der Himmel offen ist und die Lebenskreise sich verbinden. Religion als Handlung war vornehmlich eine Partizipation an dieser kosmischen Ordnung. Ihr Vollzug wurde als fester Bestandteil dieser interdependenten Welt und als deren Dar- und Herstellung empfunden. Wenn der private Raum als „Voraussetzung einer differenzierten Ausarbeitung des Ichs“<sup>69</sup> kaum existierte, blieb auch die Frömmigkeit wenig auf Intellektualisierung, verfeinerte Erfahrung, inneren Nachvollzug ausgerichtet. Auch die Gottesbegegnung geschah in den Formen, die von lebensweltlichen Vollzügen mitgetragen waren: öffentlich, rituell, korporativ. Dies und nicht etwa allein eine (in den Augen und im Zeitmaß der Sendkommissare) unüberwindbare Lauigkeit war der Grund für die geringe Kapazität an Glaubens-

<sup>66</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz HS 118, Send in Senden, 11.5.1772: „*Contra Henricum Wissing Ratione absentiae, non servatis communionis paschalis et quod vivat in continua Ebrietate et dissidiis cum uxore.*“

<sup>67</sup> Vgl. Richard van Dülmen: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. 1: *Das Haus und seine Menschen*, München 1990, S. 8, S. 12-23, S. 38-55, v.a. S. 51f.

<sup>68</sup> Ebd., S. 8

<sup>69</sup> *Lentes, Gemeines Leben und Heimlichkeit*, S. 6.



wissen, die die Frühneuzeit als durchweg frommes Zeitalter generell kennzeichnete:

Johann Peterß ist ufferlacht zehen lb.<sup>70</sup> wachses zu geben in deme er seint Zehen gebott Gottes nicht recitirn können auch dabey ein halb jahr dato huius anzurechnen der erste und letzte in der Kinderlehr sein wavon der Custer Zeugnis beybringen soll.<sup>71</sup>

Die Unwissenheit war weit verbreitet und betraf zentrale Aspekte, so neben dem Dekalog die Zahl der Sakramente<sup>72</sup> oder Anzahl und Inhalt der fünf Kirchengebote,<sup>73</sup> mit anderen Worten den Mindeststandard, der in den Augen der Kirche zur Erlangung des Heils unabdingbar war. Die wenigsten konnten den Kommunikantenwein (Ablutionswein), den der Küster nach der Kommunion zum Herunterspülen von Hostienpartikeln anreichte, von dem während der Eucharistiefeier zum Blut Christi konsekrierten Meßwein unterscheiden,<sup>74</sup> was als Anklang an die protestantische Kommunion unter den Gestalten von Brot und Wein von besonderem Gewicht war.

Oftmals herrschte eine heillose Verwirrung in Bezug auf zentrale Lehrsätze. Mancher wurde verurteilt, „darumb, daß er nicht gewußt wie viell Persohnen in der Gottheit sein.“<sup>75</sup> Johann Albers antwortete auf die Frage nach der Anzahl der göttlichen Personen mit „sieben“. Ein Mann namens Kleine wußte nicht zu beantworten, wer für das Menschengeschlecht gelitten hatte.<sup>76</sup> Ein Dritter ging davon aus, daß die im Zustande der Todsünde Versterbenden ins Fegefeuer, und nicht etwa in die Hölle gelangten.<sup>77</sup> So wenig man die drei Personen Gottes zu benennen wußte, wußte man ihnen Schöpfung, Erlösung und Heiligung als grundlegende Heilstatsachen zuzuordnen.<sup>78</sup>

Es ist zur Einschätzung des Kreises der Betroffenen nicht unerheblich, daß zunächst die Eidschwörer der Dorfkommunität und der Bauerschaften auf ihr Glaubenswissen hin befragt wurden. Zwei letzte und nicht untypische Beispiele aus dieser Gruppe aus dem Jahre 1733 (!): Der Eidschwörer Kötter Roxel aus Herzfeld behauptete, nicht der Vater noch der Geist, sondern allein der Sohn sei Gott, auch sei der Sohn älter als der Vater; die *media salutis* waren ihm unbekannt. Sein Miteidschwörer Willenbrinck nahm unter anderem an, daß Gott

<sup>70</sup> lb. = libra: Pfund.

<sup>71</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/2, Send in Hoetmar 18. 4. 1667.

<sup>72</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/3, Send in Olfen, 21. 9. 1671. Strafe: sechs Wochen lang „*primus et ultimus in lectione catechetica*“.

<sup>73</sup> Halten der gebotenen Feiertage, Sonntagspflicht, Halten der Fastenzeiten, jährliche Beichte, Osterkommunion.

<sup>74</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/3, Send in Hoetmar, 20. 10. 1671: „*Diederich Schuerkott declaratus in 2 lb. cerae ob id quod nesciverit numerum praeceptorum Ecclesiae et quid sumatur sub porrectione Calicis.*“

<sup>75</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/4, Send in Enniger, 14. 11. 1672.

<sup>76</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/7, Send in Selm, 21. 6. 1682: „*Johann Albers respondit ad quaestionem septem esse Deos. [...] Kleine ob id quod nesciverit quis pro humano genere passus.*“

<sup>77</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 10/30, Send in Lippborg, 21. 9. 1715: „*.... quod nesciverit quot sint praecepta decalogi et dixerit in peccato mortali morientem devenire ad purgatorium.*“

<sup>78</sup> BAM, GV Borken St. Remigius, Send in Sendenhorst, 19. 8. 1723.

Sohn seiner Natur nach nicht sterblich sei und daß der Empfang der letzten Ölung zur Gewinnung des Ewigen Heils ausreiche.<sup>79</sup>

Das Desinteresse an Glaubenssätzen und -inhalten war ein verbreitetes Massenphänomen. Zwar gaben in den Statusberichten des Jahres 1661 fast alle Pfarrer des Archidiakonats Winterswijk/Borken an, die Christenlehre werde regelmäßig gehalten und werde auch gut besucht; von den lesbaren Angaben<sup>80</sup> wurde nur in einer Gemeinde überhaupt keine, in einer weiteren Gemeinde nur bedingt (im Winter und unregelmäßig) Katechismusunterricht gehalten. Nur ein Pfarrer gab schlechte Frequentierung durch die Pfarrangehörigen zu; andere bezeichneten sie mit Einschränkungen als gut.<sup>81</sup>

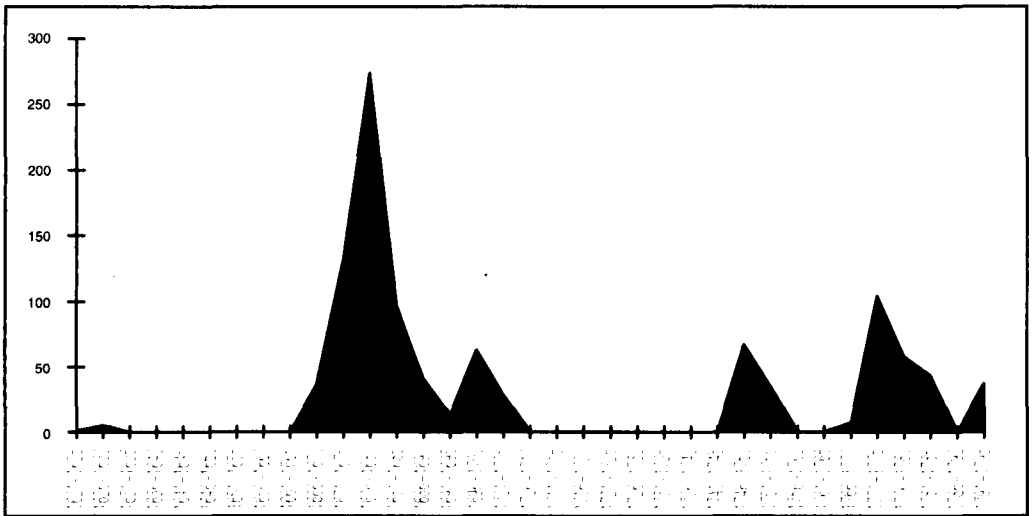


Abb. 1: Verurteilungen wegen Verstößen gegen die Rechtgläubigkeit im Archidiakonats St. Mauritius, 1621-1795, darin extra ausgewiesen Unkenntnis des Katechismus<sup>82</sup>

<sup>79</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 10/31, Send in Herzfeld, 18. 9. 1733: „*Juratum Colonus Roxel: Reus ob nimis crassam ignorantiam in articulis fidei, nempe quod dixerit Deum filium solum esse Deum, et non patrem nec spiritum sanctum item quod filius sit senior Deo Patre et quod nesciverit necessaria necessitate [Schreibfehler, gemeint: die „media salutis“] media declaratus in 8 lb. cerae. Juratum Willenbrinck: Reus noluit edicere sed excurrentes ex concione denunciare detrectavit, et quod inventus rudis in articulis fidei, quia dixit quod Deus filius quoad humanitatem esset ubicunque, item quod Deus filius naturaliter non sit mortuus, item quod Sacramentum extrema unctionis omnibus sit necessarium declaratus in 20 lb.*“

<sup>80</sup> Das Manuskript BAM, GV Borken St. Remigius A 99/1, welches die Statusberichte enthält, ist durch Fäulnis stark beschädigt, so daß für jede Pfarrei die auf dem oberen Seitenviertel stehenden Angaben mindestens teilweise verloren sind.

<sup>81</sup> BAM, GV Borken St. Remigius A 99/1, Statusbericht Groß-Reken, 12. 9. 1661: „*praesertim ex pago*“.

<sup>82</sup> Andere Verstöße gegen Rechtgläubigkeit: nichtkatholische Konfession, Gotteslästerung, versäumte Schulpflicht, Osterpflicht oder Kindertaufe, Wahrsagerei und Hexerei oder Konsultierung des Wahrsagers, Geistersehen. Niedrigstände oder Nullwerte weisen auch hier fehlende oder unvollständige Sendprotokolle aus. Größere Lücken betreffen die Jahre 1636-1666, 1705-1744, 1756-1764.

Die Verurteilungsfrequenz wegen Unwissenheit in Glaubensdingen<sup>83</sup> stimmt mit diesem Befund nicht überein. Sie blieb eines der meistabgestraften Dauerdelikte, deren schwankende Konjunktur aber nicht in wechselnden religiösen Bildungsständen, sondern in periodisch auch auf das Sendgericht durchschlagenden Katechisierungskampagnen ihre Erklärung findet. Noch 1750 führte eine solche Kampagne dazu, daß allein in Emsbüren 54 Haushaltsvorstände wegen Unwissenheit verurteilt wurden;<sup>84</sup> und noch 1770 wurden in den Statusberichten des Archidiakonats Winterswijk/Borken fast gleichlautende Angaben gemacht wie hundert Jahre zuvor.<sup>85</sup> Der Pfarrer von Ramsdorf aber differenzierte in wohl allgemeingültiger Weise, die Kinder seien gut instruiert, die Erwachsenen hingegen nicht, denn sie seien nicht zur Schule gegangen.<sup>86</sup> Im Gegensatz zur deutlich gestiegenen Beachtung der Sonntagsruhe und -pflicht konnte der allgemeine religiöse Wissensstand kaum verbessert werden – auch in der Aufklärungszeit nicht. Der enge Zusammenhang zwischen der Religion als korporativer und ritueller Praxis und der noch kaum veränderten ländlich-kleinstädtischen Lebensweise des 18. Jahrhunderts ließ Formungs- und Bildungsprozesse der Eliten dort greifen, wo sie nicht quer zu den mentalen Dispositionen des Volkes lagen, ja diesen entsprachen oder diese verfeinerten (z. B. die Sonntagsheiligung oder die Wallfahrt<sup>87</sup>). Sie kamen aber nur schwer zum Zuge, wenn sie dem, was in langer Dauer mit Religion verbunden, in ihr gesehen, gesucht und gelebt wurde, wenig entsprachen (Religion als Introspektion und als Wissen und Reflexion). Sie blieben dann lange Zeit etwas Äußerliches, etwas der institutionellen Sozialisation (Schule, Katechese) Anhaftendes, das mit dem Zurücktreten dieser Institutionen aus der individuellen Lebenssphäre abgestreift wurde und Religion als Praxis in den Vordergrund treten ließ. Spät erst (eigentlich erst im 19. Jahrhundert) wurzelte sich massenwirksam beides gemeinsam ein: Religion als Vollzug *und* Gedanke, als gemeindlich-öffentliches *wie* individuell-innerliches Ereignis. Für das Christentum als Religion des Buches und der Bildung, aber auch der individuell geformten Gemeinschaftlichkeit, des inneren Nachvollzugs und der vorwiegend ethischen Personalität ist diese wechselseitig wirksame Verschränkung von Welterfahrung, Lebensdeutung und Sinnsuche ein Phänomen steter Irritation wie Herausforderung zugleich.

Eine durchgreifende „innere Mission“ gelang dem konfessionellen Zeitalter noch nicht. Die Christenlehre allein konnte sie nicht leisten, zumal sie trotz vielfach eingeschränkter Verpflichtung, aus jedem Haushalt mindestens ein Mitglied zu entsenden und vor allem das Gesinde zu ihrem Besuch anzuhalten, bleibend lückenhaft besucht wurde, von ihren didaktischen Qualitäten ganz zu schweigen. Allein die Schulkinder wurden vom Lehrer geschlossen in die Katechese

<sup>83</sup> Standardformel in den Protokollen: „*ob ruditatem in rebus fidei*“.

<sup>84</sup> BAM, GV Borken St. Remigius HS 124, fol. 95v.f., Send in Emsbüren 1750.

<sup>85</sup> Statusberichte in: BAM, GV Borken St. Remigius HS 126.

<sup>86</sup> BAM, GV Borken St. Remigius HS 126, fol. 184-187, Status Ecclesiae in Ramsdorf, 29. 7. 1770.

<sup>87</sup> Vgl. Freitag, Volks- und Elitenfrömmigkeit, S. 79-203.

geführt. Glaubenswissen also hing weniger von Predigt und Christenlehre, vielmehr vom Schulbesuch ab.

Der Schulbesuch aber blieb ein permanentes Problem. Die Schulpflicht wurde erst 1739 für das 7.-14. Lebensjahr bis zur Erstkommunion eingeführt. Ein hinreichend dichtes Schulnetz existierte bis dahin kaum. Im Sommer benötigte man die Kinder zur Arbeit, im Winter waren die Wege unpassierbar und das schlechte Wetter dürrftig gekleideten Heranwachsenden nicht zuzumuten. Leichter erreichbare Bauerschaftsschulen entstanden meist erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Deren Lehrerschaft war noch schlechter bezahlt, noch schlechter ausgebildet und neigte noch stärker zu Alkohol wie unkontrollierter Prügel als die ordentlichen Dorfschulmeister. Die Gebäude waren vielfach ungeheizt, zu eng und in baufälligem Zustand.<sup>88</sup> Man sieht, wo die berühmte Schulreform der westfälischen Aufklärung durch den Minister Franz von Fürstenberg und den Pädagogen Bernhard Overberg zu beginnen hatte.<sup>89</sup>

## 2.5 Abweichende Religiosität, „Wickerey“ und Wahrsagerei

Vogel zog einen Wahrsager zurate, worüber er im Pastorat befragt wurde. Er gab an, er habe in drei Pfarreien gewisse Armenbrote geben müssen, darüberhinaus ein Kalb in drei Teile zerteilt, damit die infizierten Pferde von Ansteckung und Räude bewahrt bleiben könnten; daraufhin in Ansehung seiner Armut, weil bereits sechs oder sieben seiner Pferde gestorben sind, verurteilt in 16 Pfund Wachs.<sup>90</sup>

Dieses knappe Protokoll zeigt die stärkste Einbruchsstelle in die ausschließlich beanspruchte Sinndeutungs- und Kontingenzbewältigungskraft der Konfessionskirchen: die lebensbedrohliche Allgegenwart von Krankheit bei Mensch und Vieh, die Mißernte und der Hunger, die Verarmung und der plötzliche Tod.<sup>91</sup> Aber Religion und Magie – oder Eliten- und Volksreligion, wie immer hier unterschieden wurde und wird – standen sich nicht fremd gegenüber. Aus dem Gefühl der elementaren Ausgesetztheit entstand das Bemühen, alle Mittel einzusetzen, von denen irgend eine Versprechung, irgend eine Erfahrung, irgend eine Sage des Erfolgs und der Hilfe ausging. So lebte die frühneuzeitliche Religiosität gerade hier aus Mischformen, die in Lebensform und Lebensbedingungen wurzelten.

<sup>88</sup> Vgl. demnächst Andreas Holzem: „... *quod non miserit prolem ad scholam*“ – Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten im Spiegel von Sendgerichtsprotokollen, in: Archiv für Kulturgeschichte 77 (1995).

<sup>89</sup> Vgl. August Schröder: Overberg und Fürstenberg in ihrer Bedeutung für die kulturelle Hebung der ländlichen Bevölkerung (Münsterische Beiträge zur Geschichtsforschung, III. Folge, XV. Heft), Münster 1937; Hubert Steinhaus: Bernhard Overbergs „Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterricht für die Schullehrer“ (1793). Die Rezeption der Aufklärungspädagogik im Fürstbistum Münster, in: Westfälische Zeitschrift 137 (1987), S. 89-126; Hanschmidt, Fürstenberg.

<sup>90</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Send in Heessen, 24. 8. 1676: „*Vogell consulvit ariolum, super quo in domo pastoralis examinatur respondit se debuisse dare in tribus parochiis certos panes pauperibus, nec non vitulum in tres partes dissectum, ut Equi infecti a contagione et scabie inhiberi possent, hinc attenta ipsius paupertate ex quo sex aut septem ipsi equi mortui sint, declaratus in 16. lb ceras.*“

<sup>91</sup> Zu den Lebensbedingungen der Frühneuzeit vgl. zunächst summarisch van Dülmen, Kultur und Alltag I, S. 35-38, S. 51f., S. 68-71, S. 82ff., S. 207-215 und passim.

Dies zeigte sich, wenn der Wahrsager als Heilmittel christliche Caritas empfahl; die Praxis der Armenbrote findet sich vielfach.<sup>92</sup> Oder die Wahrsager mischten christliches Glaubensgut in ihre Segens- und Beschwörungsformeln:

Uxor Forman hatt den Brandt gezeegenet, dha eine dirne sich ahn den fueß verbrandt gehabt, dicens Christus komme inß Landt unnd zeegene unnd diesen brandt daß eß heel werden moge formande tres cruces in nahmen Gott Vatters, Sohnß & heilige Geists amen. / illa pauper ideo iniuncta poena spiritualis ut bis communicet.<sup>93</sup>

Auch der Bauer Johann Mont aus Herzfeld hatte eine Wahrsagerin in sein Haus geholt, um sein krankes Vieh zu heilen; als während ihres längeren Aufenthaltes ein weiteres Tier erkrankte, zog er sie in Verdacht, und zwang sie zur Heilung, um sie anschließend hinauszuerwerfen. Er gestand, „daß das beest benedicirtes wasser unnd hilgenthumb eingegeben, also curirt.“<sup>94</sup> Die komplexe Verschränkung unterschiedlicher Weltbewältigungslogiken zeigt sich auch in folgendem Fall:

Contra Schwanen Gerrit daß er sich außgegeben, er wiße Kranckheiten zu diviniren, und gesagt daß des Gerferts frau in Gopfult ihre Kranckheit von den Hexen herrühren und 2 Krantzte auß ihr bett gezogen und gesagt daß 2 nachbar frauens ihr solches angethan hätten. / Citatus comparuit dicendo, daß er /: wan er nur das bett anrührete, wißen könte wan ein krantzte darin sey, hette auch wohl 1.000 darauß bekommen, damitt sie aber nicht ehender darauß kähmen, ehe und bevor er darzu kähme, solches könne er zwingen durch das Evangelium S. Jo[hann]is – In anfang war das wort etc. so bald Er nun selbigen herauß bekommen, mueste der Krantz so in den federn bestunde, von den geistl. benedicirt werden, demnegst applicirte er den Krancken Terbentihn olie und feinen buckler mitt heißen wein. / welches er theiß auff den Kopff theiß vor die stirn tropfen weiß giesse. weiter zeigte er ahn, daß er ahn die beister so wohl kuhe alß pferde wißen könte, wan ahn selbigen einige hexerey und böses sey, und das folgender maßen, er thäte auß des beists Creütz ein tox haer ziehen, wan das unterste haer sich krümmete, so were am viehe etwas böses. / solches curirte er folgender gestalt, mitt warm öle, und in specie spatzins od. feinen buckler mit ein menglen wein und 1/4 bier zusahmen geköchet und durch ein tuechel und dem vieh in die naese goßen alß dan müeste alles böse durch die gnad gottes abweichen. / Dieses alles hette er vom sähligem Pastor zu Halleren erlernt.<sup>95</sup>

Die religiöse Doppelschichtigkeit der Bedeutungsaufloadungen und Religionslogiken zeigte sich mannigfach. Eine Wallfahrt zu unternehmen, konnte beispielsweise einerseits der Kommissar des Archidiakons befehlen, um Kirchengleichheitsfälle und „res mixtae“ durch eine „poena spiritualis“ abzustrafen, andererseits auch der Wahrsager, den Not und Krankheit leben ließen: Er riet einer armen Witwe, aus unbekanntem Anlaß fünf Kerzen im Wert von fünf Blamüsern nach Telgte zur Statue der Gottesmutter zu spenden,<sup>96</sup> er brachte auch die Wallfahrt mit der Welt der Geister in Verbindung:

<sup>92</sup> So ließ die Frau des Schulten Klosterman, „cum longo tempore fuisset infirma“, nachdem sie einen Dorfarmen als Mittelsmann zum Wahrsager geschickt hatte, durch diesen fünf Weißbrote an die Armen verteilen; vgl. BAM, GV Münster St. Martini, Send in Hövel, 25. 8. 1676.

<sup>93</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 10/25, Send in Bockum, 1. 9. 1698.

<sup>94</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 10/25, Send in Herzfeld, 1. 9. 1699.

<sup>95</sup> BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 80v., Send in Borken, 30. 9. 1723.

<sup>96</sup> „In aedibus Vidua Krüchten fuit quaedam hariola / citata comparuit, et concessit se ope usam fuisse, et quinque candelas pro quinque blamuseris Telgetum ad Statuam B. M. Virginis misisse, quia paupera declarata in 8 lb.“; BAM, GV, Münster St. Martini A 10/23, Send in Herzfeld, 19. 9. 1692.

Erschien nachmittags um 3 uhren coram Rev.<sup>mo</sup> D.<sup>no</sup> Commissario Archidiaconali Kötter Schlüter anzeigend und bekennend: welcher gestalten er ein kranckes kind, so ungefehr 12 jahren alt gehabt hette, welches von einer kranckheit dergestalt befallen gewesen, daß es sich mitt dem leib außerordentlich übergebogen, auch nun und dan umgesprungen und sich angestellt hätte, alß wan es in der lufft fliegen wolte, hierauff wäre ihm zu rath gegeben worden, daß er nach einen nach Ahlen /: welcher Seelen oder geister sehen könnte /: sich begeben und von ihm mittel einhohlen solte; zu welchen dan nahmens Stephen, so auch zugleich von der stadt Ahlen schweinhirt wäre, sich respondent verfüget, und von ihm auff geschehenen vortrag von seines kindts kranckheit zur antwort bekommen hette, es wäre an des respondentis hauß ein Geist nemblich des Kindes seine Mutter, so eine Meß nach Telgt, so dan eine nach Werl gelobet hette, solche müeße er respondent lesen laeßen, und zugleich den umgang oder processionen weg beyder orthen gehen, so würde er geholffen werden, vor welchen raht respondent an vorgedachten Stephen ein marckstück bezahlen müeßen, die zeit, wo respondent bey gedachten Stephen gewesen, wäre circa medium July so dan am 20.<sup>ten</sup> eiusdem wäre von hier nach Telgt, auch bey seiner zurückkunfft so gleich nach Werl gegangen.<sup>97</sup>

Es war das Übermaß der Not: der Tod der Frau, die Krankheit des wohl epileptischen Kindes, die beides verband, die Wahrsagerei und die Wallfahrt; Praktiken, welche die Elite als superstitiös ausgrenzte und gerichtlich verfolgte, und Mittel, welche sie selbst propagierte und praktizierte. In der vermeintlich abergläubischen Handlung spiegeln sich die Volk und Elite gleichermaßen vertrauten Handlungs- und Haltungsmuster: das religiöse Gelöbnis in der Agonie und sein fortgeltender Verpflichtungscharakter, auch wenn die Heilung ausbleibt.

Gerade in diesem Grenzbereich von Magie und Religion, von der Welt der Geister und der Welt Christi, von Gespenstersehen und Kreuzanrufung, entfernte sich im Prozeß der Aufklärung die Elite geistig vom Volk. Während dort die Wahrsagerei bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (und darüberhinaus) ihre Stellung behauptete, verschob sich ihre Wahrnehmung durch die Obrigkeit spürbar: 1770 mußte Maria Catharina Schencking „wegen geständigter wickerey“ die öffentliche Kirchenbuße absolvieren, indem sie zum sonntäglichen Hochamt mit dem Schandlinnen und der Bußrute vor der Kirchtüre stand. Jenseits der Strafform und der strafenden Institution ist jedoch ganz offensichtlich, daß hier kein Schadenszauber, auch keine superstitiös wirksame Hilfspraktik mehr unterstellt wurde. Was die „Wickerschen“ in den Augen der Bevölkerung so unentbehrlich machte, so lange die Naturabhängigkeiten und Lebensrisiken weiterhin unkontrollierbar wucherten, fand bei den Angehörigen der geistlichen Oberschicht keinen Glauben mehr. Nicht die Zauberei als Wirklichkeit, sondern als falsches Bewußtsein wurde hier abgestraft, der Mangel an Durchdrungenheit mit christlichen Glaubensüberzeugungen.<sup>98</sup> Auch hier hinterläßt – bis weit in die Aufklärungszeit hinein – das konfessionelle Zeitalter Defizite.

<sup>97</sup> GV Münster St. Martini A 13/2, Send in Oelde, 28. 8. 1755.

<sup>98</sup> Vgl. BAM, GV Borken St. Remigius HS 126, fol. 29v., Send in Heiden, 19. 8. 1770. Zur aufgeklärten Kritik an der Hexenlehre vgl. Martin Pott: Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik (Studien zur deutschen Literatur, Bd. 119), Tübingen 1992, S. 193-266.

## 2.6 Der Klerus als Brennpunkt parochialer Konflikte

Eines der Hauptziele der Tridentinischen Reform und gleichzeitig eine unabdingbare Voraussetzung für einen kontinuierlichen Einfluß der Kirchenleitung auf Frömmigkeit und Glaubenspraxis der Laien bildete die Disziplinierung des Pfarrklerus und die Verbesserung seiner Ausbildung.<sup>99</sup> Denn die Pfarrei war in der gegenseitigen Verwiesenheit von Pfarrer und Parochianen der ursprüngliche Ort religiösen Lebens, ein gleichsam eingegerter Raum kultischer Normalität. In der Pfarrei mußten – jenseits allen Reformeifers der geistlichen Obrigkeit – normative Entscheidungen und Festlegungen greifen. Je nach Ausrichtung der Untersuchung wird der Reformersfolg in der Literatur unterschiedlich bewertet: Erfolge der Reform werden überall dort behauptet, wo vorwiegend die Initiativen der Bischöfe und ihrer Beauftragten im Vordergrund stehen.<sup>100</sup> Die Überprüfung vor Ort aber geschieht nicht immer auf subtile Weise. Es ist keinesfalls ausgemacht, daß sich etwa Situation und Verhalten des Klerus wirklich verbessern, wenn in Visitationsinterrogatorien der prozentuale Anteil der den Klerus betreffenden Fragen sinkt; der Verzicht auf eine Berücksichtigung nur der (immerhin erhobenen) absoluten Zahlen läßt solche Interpolationen als fragwürdig erscheinen.<sup>101</sup> Der Trierer Religionssoziologe Alois Hahn kommt aufgrund wesentlich wirklichkeitsnäherer Quellen und ihrer vorwiegend sozialgeschichtlichen Auswertung zu deutlich negativeren Ergebnissen,<sup>102</sup> gleichzeitig aber zu tragfähigeren Erklärungsmodellen. Die wesentlichen Hemmnisse einer durchgreifenden Klerusreform lagen in den Strukturbedingungen der Pfarrei selbst: im Patronatsrecht, in ökonomischen Grundgegebenheiten der priesterlichen Subsistenz, im Konfliktpotential der örtlichen Kirchenverfassung, insgesamt in der „Verrechtlichung und Kommerzialisierung des Verhältnisses von Pfarrer und Pfarrei, und damit natürlich auch der Seelsorge“.<sup>103</sup> Daß der Klerus vielfach den strukturellen Schwächen des Systems nichts entgegenzusetzen hatte, ja an ihnen ärgerniserregend partizipierte und bisweilen davon profitierte, hing mit seiner bleibend mangelhaften theologischen, katechetischen und geistlichen Ausbildung zusammen. Die Störanfälligkeit und Konfliktrichtigkeit parochialen Alltagslebens schlug in lediglich routinehaftem Sakraments- und Liturgievollzug, in Streitsucht und Habgier, in Alkoholismus, Gewalttätigkeit und Konkubinat in dem Maße durch, in welchem einerseits eine asketische Durchbildung, andererseits aber auch eine Umgebung fehlte, die Spiritualität in irgendeiner Form bestätigte und unterstützte. Die ländliche Lebensordnung trug zur „Verbauerung“ des Klerus erheblich bei, gleichzeitig ruinierte diese erzwungene priesterliche Lebensform oft den Respekt und das Ansehen in der Bevölkerung.

<sup>99</sup> Vgl. Schmidt, *Konfessionalisierung*, S. 68-75.

<sup>100</sup> Vgl. Lang, *Visitationsinterrogatorien*, S. 139; Molitor, *Reformversuche*, S. 186.

<sup>101</sup> Lang, *Visitationsinterrogatorien*, S. 147, die Auswertung S. 145.

<sup>102</sup> Hahn, *Tridentinisches Pfarrereideal*, S. 313, S. 351f., S. 377ff. und passim.

<sup>103</sup> Ebd., S. 27.

Die Sendprotokolle des Fürstbistums Münster bestätigen weitgehend das Bild, das Alois Hahn für den luxemburgischen Teil der Diözese Trier gezeichnet hat. Ausbildung, Berufsauffassung, Lebens- und Amtsführung des Klerus blieben bis weit in das 18. Jahrhundert hinein belastet mit erheblichen institutionellen und individuellen Schwächen. Die archidiaconale Gerichtsbarkeit, so sehr sie auf die Wahrung ihrer vermeintlich hergebrachten Rechtsposition gegen die Trienter Reformbeschlüsse beharrte, kann keinesfalls pauschal der Untätigkeit bezichtigt werden.<sup>104</sup> Sie war aber erst nach einer längeren Anlaufzeit und mit bedeutenden Unterschieden im einzelnen zu einer Disziplinierung des Klerus bereit und blieb in ihrem Einfluß begrenzt. Auch hier gilt es weniger die individualmoralischen Kategorien als die seriellen Möglichkeitsbedingungen historischen Wandels zu prüfen. Gegen die weltlichen Patronats- und Gerichtsherren stieß der archidiaconale Jurisdiktionsanspruch schon bei den Laien an klare, oft unüberwindliche Grenzen. Trotz der archidiaconalen Kollation und Investitur bestand keine Aussicht, deren Präsentationsrecht für den Klerus zu tangieren. Ebenso wenig konnten unbotmäßige Provisoren diszipliniert werden, die das Lied ihrer Patronatsherren sangen, sofern sie deren Brot aßen. Selten auch konnte das Sendgericht ungebrochen als Anwalt der Gemeinde gegen einen offensichtlich unfähigen oder unwilligen Seelsorger fungieren, denn einerseits stellte es auch dieser gegenüber „Obrigkeit“ dar und provozierte vielfache Widerständigkeit, andererseits waren die Gemeinden an den jeweiligen Auseinandersetzungen mit ihren Geistlichen meist alles andere als unbeteiligt.

Insgesamt werden Sexualdelikte des Klerus in Sendprotokollen selten verhandelt. Das liegt vor allem daran, daß Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen bei der Großen Synode von 1655 den Archidiakonen die Zuständigkeit in Fällen klerikalen Konkubinales entzog.<sup>105</sup> Fälle sogenannter „klerikaler Unzucht“ vor 1655 erweisen als Ausgangspunkt noch die deutlichen Schwierigkeiten der Durchsetzung einer zölibatären Lebensführung: Der Pfarrer von Dolberg etwa zeugte 1631 mit seiner Magd ein Kind und versuchte anschließend, diese Magd an einen Mann zu verheiraten, der schon mit zahlreichen anderen Frauen unehelichen Umgang gehabt hatte.<sup>106</sup> Über die Verbreitung des Konkubinales lassen die gerade während des Dreißigjährigen Krieges lückenhaften Protokolle keine sicheren Angaben zu. Nur ein einziges Mal immerhin mußte in den 1620er Jahren die Konkubine des verstorbenen Pfarrers aus dem Pfarrhaus genötigt werden, bevor der Nachfolger einziehen konnte.<sup>107</sup> Das Thema des priesterlichen Zölibats entwickelte sich zunehmend – vor allem im 18. Jahrhundert – zu einem Gegenstand der Verleumdung und des Antiklerikalismus. Somit wurde nicht mehr der Klerus, sondern der Urheber der Ehrverletzung belangt.

<sup>104</sup> So Becker-Huberti, Tridentinische Reform, S. 113.

<sup>105</sup> Becker-Huberti, Tridentinische Reform, S. 63f.

<sup>106</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 9, Send in Dolberg, 26. 3. 1631.

<sup>107</sup> BAM, GV Borken St. Remigius A 98, Send in Gescher, 29. 10. 1626.



Schwere Amtsversäumnisse aber blieben eine Belastung für das Ansehen eines Teiles des Klerus: Pfarrer kamen ihrer Pflicht zur Predigt entweder gar nicht oder so ungenügend nach, daß sie auf der Kanzel bloße Fabeln erzählten oder durch ihr Gerede Tumulte in der Kirche erzeugten.<sup>108</sup> Einem anderen Pfarrer wurde vorgeworfen, daß er am Festtag St. Stephanus, am 2. Pfingsttag und am Sonntag nach „Corporis Christi“ (dem traditionellen Sonntag der großen Gemeindeprozession) während des Gottesdienstes Brandwein getrunken habe und das Beichthören vernachlässige. Ebenso hatte dieser Pfarrer „in pessimum aliorum exemplum“ innerhalb eines ganzen Jahres nur am Osterfest kommuniziert. Daß seine Haushälterin in seinem Hause, wenn auch von einem Dritten, geschwängert worden war, verbesserte das Bild, daß sich die Sendkommissare von seiner Sorgfalt machten, keineswegs.<sup>109</sup> Auch um die bereits im Zusammenhang mit dem Glaubenswissen und der Religiosität behandelte Katechese stand es vielfach nicht besser. Ein Pfarrer hatte in acht Jahren Amtszeit in keinem Jahr zweimal Christenlehre gehalten.<sup>110</sup> Andere hielten die Katechese im Sommer nicht,<sup>111</sup> wieder andere im Winter nur unregelmäßig. Erschreckend war vielfach der Umgang mit Kranken und Sterbenden:

Anno 1636 15 Febrü Ist Henrich Werne pastor nomine commissariorum citirt daß Cura animarum zu Bockum nicht gehalten nach dem sein Swager Salm neben deß Pastors Swester-Kindt, wi auch andere Kerspels leute abßque confessione & communionie absente pastore gestorben und begraben.<sup>112</sup>

Der Versehgang war mühselig, zeitraubend und gesundheitsgefährdend und gehörte wohl zu den ungeliebtesten Amtspflichten. Die Unlust der Pfarrer traf sich hier vielfach mit der Gleichgültigkeit der Pfarrangehörigen, so daß noch die 1770 erstellten Statusberichte Frequenz und Form des Krankenbesuchs und Versehgangs streng prüften und nun endlich zu einem befriedigenden Ergebnis gelangten. Sendpublikanden zeugen davon, daß auch zahlreiche Beerdigungen ohne den Pfarrer stattfanden, zum einen wegen der weitverbreiteten Praxis des „Selbst-Beerdigens“ gerade bei Kindern, um die Stolgebühren zu sparen, andererseits, weil die Leichenzüge gerade aus den entlegenen Bauernschaften erst gegen Mittag am Kirchhof eintrafen, zu einer Zeit also, als der Pfarrer sich bereits auf den eigenbewirtschafteten Feldern befand oder sich anderer Beschäftigungen wegen weigerte, die Beerdigung vorzunehmen.

Insgesamt gewinnt man den Eindruck, daß die bei Hahn beschriebenen Defizite klerikaler Lebens- und Amtsführung bis weit in das 17. Jahrhundert hinein prinzipiell auch auf den Klerus des münsterischen Oberstiftes zutreffen, wenn auch vielleicht nicht in der dort beschriebenen desillusionierenden Breite. Die

<sup>108</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Send in Ennigerloh, 30. 7. 1676: „[Pfarrer] Schwichtenhovell propter fabulas in templo declaratus in 1 lb. cerae. Schwichtenhovell quod loquendo suscitaverit aliquem tumultum mulctatus in 2 lb. cerae, de quibus unum remissum.“

<sup>109</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Send in Diestedde, 6. 8. 1676.

<sup>110</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 10/21, Send in Oelde, 23. 9. 1688.

<sup>111</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/3, Send in Walstedde, 6. 10. 1671.

<sup>112</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 9, Send in Bockum, 15. 2. 1636.

knappere Andeutungen der Sendprotokolle deuten kaum auf grundsätzlich bessere Zustände hin, sondern eher auf eine lückenhafte Überlieferung und auf ein relativ geringes Interesse, solange das Unabdingbare geschah: der sonntägliche Gottesdienst, die Predigt, die Katechese, die Sakramentenspendung. Schon das Halten eines oder zweier Werktagsgottesdienste in der Woche galten im 17. Jahrhundert als bemerkenswertes „superadditum“, zu dem der Pfarrer gemäß seiner Fundation nicht verpflichtet war und das er, wenn überhaupt, „ex pietate“ leistete. Wie wenig man vom Landklerus des 17. Jahrhunderts allgemein erwartete, zeigen die Statusberichte des Jahres 1661.<sup>113</sup> Der Klerus tauchte dort kaum auf. Ausbildung, Alter, Herkunft, Lebenswandel, Kleidung etc. wurden überhaupt nicht erfragt; ganze drei Pfarrer fanden lobende Erwähnung, weil sie obigem Mindeststandard gewissenhaft genügten;<sup>114</sup> weitere drei ernteten Kritik, weil einer überhaupt keine Christenlehre hielt, ein anderer im Verdacht des Konkubinats lebte und ein dritter wegen Alterstaubheit nicht mehr die Beichte hören konnte.

Erst im 18. Jahrhundert verbesserte sich die Ausbildung deutlich – 1770 hatten alle Pfarrer, Vikare und Kapläne des genannten Archidiakonats, auch wenn sie bereits weit über 50 Jahre alt waren, drei bis vier Jahre in Münster Philosophie und Theologie studiert, alle waren vom Generalvikar geprüft worden und hatten von ihm die Cura animarum erteilt bekommen. Die Pfarrer erscheinen jetzt durchweg disziplinierter und sorgfältiger, sowohl in Bezug auf ihren privaten Lebenswandel – über Trinken, Gewalttätigkeit und Streitsucht, Teilnahme an Tanzbelustigungen, zweifelhaften Umgang mit Frauen oder Laienkleidung wurde nicht mehr geklagt, als auch in der Verrichtung seiner Amtspflichten und in seiner Sorge um das Heilige – die tägliche Messe und das Breviergebet wie die Sorgfalt gegen Kultgegenstände fand man vergleichsweise gewissenhaft beobachtet. Selbst dort, wo Armut der Kirchen zur Bescheidenheit zwang, verschwand die frühere oft grobe Nachlässigkeit weitgehend.<sup>115</sup>

Aber: Viel von dem, was im 17. Jahrhundert den gesamten niederen Klerus als einen Hemmschuh der Laienreform erscheinen ließ, blieb als Lebensform bei den Vikaren und Kaplänen noch im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts erhalten. Vikare weigerten sich beispielsweise, ihrer Fundationsurkunde gemäß den Chorgesang von Küster und Organist zu unterstützen und mindestens einmal monatlich zu predigen.<sup>116</sup> In Dolberg versäumte der Vikar, an Weihnachten die

<sup>113</sup> BAM, GV Borken St. Remigius A 99/1.

<sup>114</sup> So auch im Archidiakonats des Probstes von St. Ludgeri, wo in einer auf fast alle Pfarrer angewendeten Standardformel Lob und Minimalstandard zusammengebunden wurden: „*D. pastoris nomen Petrus Wechman, est probae et integrae vitae et famae apud omnes Parochianos [...]. Fatus D. Pastor non existimat se ad aliud officium divinum qua Dominicis diebus et festis, ad sacrum circa horam nonam cantandum, et dein habendam concionem obstrictum.*“ BAM, GV Borken St. Remigius A 99/1, Status Ecclesiae in Herbern, 5. 7. 1661. Dasselbe statische Lob erfährt auch der Pfarrer, von dessen Neigung zum Streit mit seiner Gemeinde anschließend berichtet wird.

<sup>115</sup> BAM, GV Borken St. Remigius, HS 126.

<sup>116</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 11/4, Send in Dolberg, 19. 8. 1739.

Frühmesse zu lesen, so daß viele Pfarrangehörige ohne Gottesdienst wieder nach Hause gehen mußten. Gleichzeitig verweigerte er die Hilfe bei der Austeilung der Kommunion.<sup>117</sup> Die Berufung auf die eng umschriebenen Pflichten in der Fundationsurkunde bildeten stets einen willkommenen Vorwand, jegliche darüberhinausgehende Seelsorgerhilfe entweder zu verweigern oder sich extra bezahlen zu lassen, ein bei schmalen Pfründeinkommen notwendiges, wenn auch geistlich nicht überzeugendes Verhalten. Der Archidiakon und sein Personal sahen sich zu ausgiebiger Beschäftigung mit solchen Auseinandersetzungen um Dienstpflichten und Einkünfte gezwungen, die zwischen Pfarrern und ihren Vikaren bzw. Kaplänen oder aber zwischen den Vikaren und anderen Kirchenleuten wie Küstern, Schulmeistern und Organisten ausbrachen.<sup>118</sup> Die Frage, wer für Läuten, Herrichtung der Kirche, Chorgesang und Orgelspiel zuständig und wie zu entlohnen sei, wenn beispielsweise der Vikar der am St. Katharinen-Altar gestifteten Vikarie in Herzfeld am Festtag der Heiligen die Messe hielt, konnte selbst unter Assistenz des Archidiakonalkommissars nicht abschließend geklärt werden und bedurfte zwei Jahre später eines ausführlichen schriftlichen Vertragsschlusses.<sup>119</sup> Wo Pflichten und Verteilung der Einkünfte nicht geregelt werden konnten oder andere menschliche Unzulänglichkeiten hinzukamen, wurde der Streit permanent und endete bisweilen mit dem Versuch des Pfarrers, sich mit Prügelein gegen seinen Kaplan durchzusetzen<sup>120</sup> oder damit, daß der Kaplan den Pfarrer wüst beschimpfte, während dieser ihm seine „Effecten“ vor die Tür des Pfarrhauses warf.<sup>121</sup>

Die das 17. Jahrhundert prägenden Handgreiflichkeiten und Disziplinlosigkeiten – die nächtlichen Schläge zwischen Kaplan und Küster auf dem Kirchhof<sup>122</sup> oder die vom Vikar zur Verbesserung seiner Einkünfte unterhaltene Schankwirtschaft, in der es zu Besäufnissen, Streit und Prügeleien kam, was den Vikar an der Wahrnehmung des Chordienstes hinderte<sup>123</sup> – waren gerade im schlecht bezahlten „Klerikerproletariat“ verbreiteter und setzen sich länger als bei den Pfarrern fort.

D. Stephanus Buren Sacellanus in Lette hat sich in deß Wirtshauß zu Ostenfelde mit Wilbrandt Bolen unnutz gemachet sich getummelt und under die fueße geschmißen also daß genannter Wilbrandt ein blaw oge bekommen. Und haben biß an den morgen gesoffen.<sup>124</sup>

Immer wieder gingen einzelne Vikare in die Wirtschaften, tranken, lärmten und stritten, sangen weltliche und anstößige Lieder und wurden gewalttätig, versäumten den angemessenen Umgang mit dem Allerheiligsten auf Versehgingen,

<sup>117</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 13/2, Send in Dolberg, 5. 9. 1755.

<sup>118</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz HS 119, Send in Olfen, 22. 8. 1792.

<sup>119</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 11/6 und 7, Send in Herzfeld, 1. 9. 1743 und 9. 8. 1745.

<sup>120</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/7, Send in Amelsbüren, 2. 5. 1682.

<sup>121</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz HS 118, Send in Enniger, 28. 1. 1780.

<sup>122</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/2, Send in Lüdinghausen, 6. 5. 1667.

<sup>123</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/3, Send in Ottmarsbocholt, 18. 9. 1671.

<sup>124</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 9, Send in Ostenfelde, 9. 10. 1630.

polterten und randalierten noch im Pfarrhaus und beschimpften die geistlichen Jungfrauen, die sie zu beruhigen suchen, mit drastischen Ausdrücken.<sup>125</sup>

Auch hier setzten sich die Mäßigungs- und Verchristlichungsideale des konfessionellen Zeitalters nur langsam und etappenweise durch. Eine entscheidende Schwierigkeit blieb: Die eigentliche Strukturschwäche des frühneuzeitlichen Pfarreiwesens konnte weder der Archidiakon noch der Bischof beheben – die Verbauerung des Klerus zur Bewirtschaftung des Pastoratslandes und die Komplexität der Einkünfte von Pfarrer und Kirchenfabrik, die sich aus unzähligen Einzeltiteln und Zahlungsanlässen zusammensetzten und abwechselnd aus Geld- und Naturalabgaben bestanden. Manche Pfarrer brauchten mehrere Seiten, um dem Archidiakon ihre Einkommensstruktur aufzulisten. Dies bildete eine der Hauptquellen für Konflikte zwischen Klerus und Gemeinde. Der hier nicht im einzelnen zu repetierende Vergleich offenbart große Unterschiede. Es gab Pfarrer, die deutlich schlechter gestellt waren als die Küster ihrer benachbarten Amtskollegen. Hier aber geht es vor allem um die Art und Weise, wie die Einkünfte erzielt wurden: Das diffizile Abgabewesen mußte zu einem latenten Dauerstreit mit der bäuerlichen Bevölkerung führen, welche die Abgaben zu leisten hatte. Die Stolgebühren gaben selbst geistlichen Einrichtungen etwas Rechenhaftes. Unwilligkeit und Renitenz auf der einen, hartnäckiges Beitreiben auf der anderen Seite vergifteten vielfach den Alltag. Manche Natural- und Sachleistungen, vor allem die Hand- und Spanndienste, konnten die Pfarrer kaum noch durchsetzen, das Altaropfer (*offertorium* zu den vier Hochfesten des liturgischen Jahres) fiel immer geringer aus, und manche Gemeinde verspottete die wenigen, die es noch leisteten. Der geistliche Kontakt zwischen Klerus und Gemeinde blieb stets im Interpretationsnetz von Leistung und Gegenleistung gefangen, auch wenn er sich darin nicht erschöpfte.

So warf die Gemeinde in Ottmarsbocholt ihrem Pfarrer Pflichtvergessenheit bei Predigt, Christenlehre und Versehngängen vor; dieser aber antwortete auf die Vorwürfe mit dem Hinweis auf die Weigerung der Parochianen, das ihm zustehende Altaropfer an den vier Hochfesten zu entrichten. Ein anderer Pfarrer brachte in seiner Klage über das ausbleibende *offertorium* die Kommerzialisierung geistlicher Leistungen präzise auf den Punkt, indem „der Pastor auff besagten tagen das Amt der Meßen bishero fur den Heil und wohlfahrt des Kirspels auffgeopffert, welches er ohne Empfang des oppfers zu thuen nicht schuldig seyn wurde.“<sup>126</sup> Der erstgenannte Parochus verweigerte einem Kirchenkötter die Proklamation, weil dieser das beim Amtsantritt eines neuen Pfarrers an seinem Kotten haftende *laudemium* nicht gezahlt hatte.<sup>127</sup> Das Sendgericht suchte hier vielfach durch obrigkeitliche Entscheidung und Festlegung, aber auch durch Verschriftlichung und den Zwang zur Einigung Konsens zu befördern und Frie-

<sup>125</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/9, Send in Olfen, 16. 9. 1694; Borken St. Remigius A 102, fol. 19f., Send in Greven, 30. 6. 1723.

<sup>126</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 10/31, Send in Ennigerloh, 9. 9. 1733.

<sup>127</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz HS 118, Send in Ottmarsbocholt, 6. 5. 1772.

den zu stiften, auch wenn die ökonomischen, rechtlichen und sozialen Fixierungen, ja Erstarrungen der Pfarrestruktur des Ancien Régime diesen Konsens- und Friedensbemühungen nur einen steinigen Boden bereithielten: „Die Not der Zeit, die starke Variabilität der Satzungen, oft von Dorf zu Dorf, gerade in den materiellen Bestimmungen, die Halsstarrigkeit der Rechtspartner, der geheime Widerwille, unter dem oft die Leistungen und Gegenleistungen versprochen worden waren, machten aus diesem versteinerten Recht, das von Generation zu Generation unverändert weitergeschleppt wurde, allen wirtschaftlichen und pastoralen Veränderungen zum Trotz, ein ideales Zanktuch.“<sup>128</sup>

Viel von der Wirklichkeit des frühneuzeitlichen Pfarreilebens spiegelt sich daher nicht dort, wo der Pfarrer als Delinquent in Erscheinung tritt, sondern wo er als Opfer vor den Übergriffen seiner Parochianen geschützt werden mußte, so sehr solche Angriffe in Streit, Hartherzigkeit, Bloßstellung von der Kanzel herab oder sonstigen charakterlichen Mängeln ihren Grund gehabt haben mochten. Anders gesagt: Die strukturelle Schwäche des Pfarreilebens im konfessionellen Zeitalter lag auch, aber keinesfalls ausschließlich in einem in irgendeiner Weise Skandal hervorrufenden Klerus begründet. Selbst der Gutwilligste konnte viele Unzulänglichkeiten des frühneuzeitlichen religiösen Lebens nur ertragen und durchstehen, wollte er nicht wie viele seiner Priesterkollegen gegen seine Gemeinde im Dauerprozeß stehen. Für die „Verweltlichung“ des Klerus kann nicht allein eine unzureichende fachliche Aus- und charakterlicher Durchbildung verantwortlich gemacht werden. Die sozialen und ökonomischen Subsistenzbedingungen standen einer Spiritualisierung entgegen. Diese Diskrepanz wurde nicht nur vom Klerus, sondern auch von den Pfarrangehörigen scharf empfunden und zum Ausdruck gebracht. Margareta Bülers fuhr auf dem Kirchhof von Ennigerloh den Pfarrer an: „waß hastu von mir zu tadeln, du magst selber nit viel dugen.“<sup>129</sup> Andere wünschten im Streit den Pfarrer und seine Lehre ausdrücklich zum Teufel.

Im Vergleich zum 19. Jahrhundert war der Respekt vor dem Klerus denkbar gering. Die Härten des Zusammenlebens, die Schwächen der Amtsinhaber und die Insolenz der Bevölkerung führten dazu, daß die Pfarrer bisweilen lächerlich gemacht, als „schelm“, „verlogene papen“, „betrieger“ oder „hundtsfott“ beschimpft oder tätlich angegriffen wurden. Am Klerus als Delinquenten wie Opfer erweist sich seine Rolle als Zentralfigur der „Sozialdisziplinierung“. Dies offenbart gleichzeitig erneut die Einseitigkeit aller dichotomischen Modelle einer einseitigen Umformung des Volkes durch die Elite. Lebenswelt und Verhaltenserwartungen schufen ein komplexes Netz von Interdependenzen und Abhängigkeiten. Alle Disziplinierung und Zivilisierung der religiösen und gesellschaftlichen Vollzüge war gegenseitig: Gewalt und Gegengewalt, Leistung und Gegenleistung, wachsende Glaubwürdigkeit der Geistlichen und zunehmender Respekt in der Gemeinde. Alles dies fand – wie gesagt – unter denkbar ungünstigen Bedingungen statt.

<sup>128</sup> Hahn: Tridentinisches Pfarrerrideal, S. 7.

<sup>129</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 9, Send in Ennigerloh, 13. 3. 1629.

## 2.7 Gewalt und Nachbarschaftsfrieden

Ob im Dorf oder in der Landstadt der Frühen Neuzeit: Die offene Auseinandersetzung war fast allgegenwärtig. „Im Spannungsfeld von Konflikt und Frieden oszilliert die Wirklichkeit des Dorfes“, so Heinrich Richard Schmidt.<sup>130</sup> Die Kriminalitätsforschung hat auf der Suche nach der sozialen Verortung der Gewalt lange die These vertreten, sie sei eine Domäne junger lediger Männer, stehe im Zusammenhang ihrer Rituale und ihrer Welt aus Spiel, Tanz und Kampf. Die Sendprotokolle aber offenbaren andere Täter, andere Orte, andere Formen und auch andere Motivationen der Gewalt:

Thom Suithove ist ein kinderdoepen gehalten alda hebben zusamen gekeuen und gezancket Jurri-gen Schurman und Berndt Everinckhoff und haet der Jurgen dussen Berendt vor einen fhiller<sup>131</sup> gescholden und ein metzter mitt ihme ausgezogen, idem Jurgen haet dussen Berndt auff dem kerckhove geflocket und ihme von den kerchove affgeschett. NB Dusse Berendt Everinckhoff haet zu dem koster<sup>132</sup> gesacht du bist kein Mensch und derentwegen ist der zanckereye angegangen wo boven gemeldet.“ Ein zweites Protokoll aus dem gleichen Dorf vom gleichen Gerichtstag: „Elsa Kulmans haet Frederica Heßen vor eine deiftinnesche sack gescholden, wahr mitt de Hesesche geandwordet so lange alß du my vor eine deiftinnesche sack erkennest so langen kenne ich dich vor eine hure.“ Und ein drittes, ebenfalls ort- und zeitgleich: „Jasper Bonekampf have Schulte Everinckhoff auff Suithove Kinderdoepen vor einen Schelm gescholden.<sup>133</sup>

Ort der Gewalt war nicht der Lebensraum der Jugendlichen, sondern einerseits der eingeebnete Raum der *domus*, wenn er etwa bei einer Kindertaufe zum gesellschaftlichen Ort wurde, andererseits der Kirchhof als zentraler öffentlicher Versammlungsplatz. Der Streit betraf nicht vorgängig ein einzelnes Individuum, sondern ein Haus und seine Ehre in der Öffentlichkeit. Die Konfliktparteien waren nicht vorwiegend jugendliche Männer, sondern erwachsene Hausvorstände und Hausfrauen. Das Szenario war vielfach variiert, enthielt aber oft die vorgängige Beschimpfung als grobe Ehrverletzung. Männer wurden als „Diebe“, „Schelme“, „Betrüger“ oder „Bettler“ gescholten. Kein Mensch zu sein, bedeutete gleichsam die Summe dieser Beleidigungen. Diese zielten auf die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit der Person wie die Qualität ihrer Arbeit, aber auch auf die materiellen Grundlagen der Konflikte. Frauen hingegen wurden bei ihrer sexuellen Integrität verletzt; ihre Ehre war mit dem Verruf als „Hure“ am schwersten zu treffen. Aber auch „Betrügerin“, „Meineidige“ oder gar „Hexe“ waren schwerwiegende geläufige Insultierungen.

Materielle Verteilungskämpfe und Existenzsicherung sind als Hintergrund vieler Gewalttätigkeiten auszumachen:

<sup>130</sup> Heinrich Richard Schmidt: Pazifizierung des Dorfes – Struktur und Wandel von Nachbarschaftskonflikten vor Berner Sittengerichten 1570-1800, in: Heinz Schilling (Hg.): Kirchengzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (Mit einer Auswahlbibliographie) (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 16), Berlin 1994, S. 91-128, S. 95.

<sup>131</sup> „viller“ = Schinder.

<sup>132</sup> Küster ist besagter Jürgen Schurman.

<sup>133</sup> BAM, GV Münster St. Mauritiz A 5, Send in Westkirchen, 16. 9. 1621.

Dovell undt sin Bruder haben sich umme ein siden speckes auffen kirchhave gezogen. [...] Mittrupff zu Horst hadt Henrich Telkorn ein wandt auß geschlagen undt ein pandt willen midt gewalt abnehmen.<sup>134</sup>

Dabei mußte es sich nicht nur um Güter oder Nahrungsmittel, es konnte sich auch um Nutzungsrechte handeln:

Uxor Jo.<sup>15</sup> Nagels conquesta fuit quod Johann Schnieders illam iniuriosis verbis affecerit nimirum du schandplaester undt backpfanne, qua verba negavit et concessit quod dixerit du schandmaule. Uxor Nagels quod noluerit ipsi Schnieders concedere viam super fundo ipsius habentem declarata in 3 prout Schnieder quoque in 3 lb. cerae.<sup>135</sup>

Obwohl das frühneuzeitliche Dorf komplexe Selbstregulationsmechanismen entwickelt hatte, nach welchen man die Flur aufteilte, die Nutzung der gemeinen Mark, die Hut- und Weiderechte, die Überfahrten, die Fruchtfolge und anderes regelte und dabei auch die schichtgebundenen Interessen hervortreten ließ und berücksichtigen mußte,<sup>136</sup> blieb das konkrete Zusammenleben spannungsreich und konfliktrichtig. So verbanden sich vielfach die materiellen und die Ehrenhändel:

Es hadt Anthonius Schmidt Gerdt Koesters gescholden fur ein Dieb verreider schelm in modder Liefe geboeren. Gerdt Koesters hadt auffen Kirchhave gestanden undt Antho: Schmidt in seinen haube gestochen, midt der forcken.<sup>137</sup> – „Johan Alstede delatus quod uxorem Jo.<sup>15</sup> Schepers in propriis aedibus gravissime iniuriaverit, eandemque baculo percusserit / Reus declaratus in 8 lb. cerae. Johann Schepers declaratus in 4 lb. cerae daß Er inn der Pastorath Joannem Alstede für einen Schrapert<sup>138</sup> gescholden quia negavit declaratus in 8 lb., remiss. ad 4 lb. solut.<sup>139</sup>

Wie man sich um einen Platz in der Kirche schlug, so auch um Begräbnisplätze auf dem Kirchhof. Selbst Leichen tat man auf diese Weise Gewalt an, indem man sie wieder ausgrub. Diese Fälle häuften sich so, daß noch 1770 in einzelnen Gemeinden endgültig die Präzendierung privater Grablegen verboten wurde, wenn diese nicht explizit angekauft und registriert worden waren.<sup>140</sup> Ebenso aber konnte sich die Gewalt dort entladen, wo mit der sexuellen Integrität der Hausfrau die Autorität des Hausvaters selbst in Frage gestellt war:

<sup>134</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 8, Send in Ennigerloh, 6. 10. 1625.

<sup>135</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/7, Send in Ottmarsbocholt, 24. 5. 1682.

<sup>136</sup> Zur Siedlungsstruktur und -geschichte und den durch sie bedingten sozialen Schichtungen in den münsterländischen Streusiedlungsgebieten, zu den divergierenden Besitzgrößen, Rechten und Subsistenzweisen von Voll- und Halberben (den eigentlichen Bauern), Köttern (noch spannfähigen Kleinbauern) und Brinksitzern/Heuerlingen (eingemieteten Pächtern von Kleinstparzellen mit Wander- oder protoindustrieller Heimarbeit und Taglohnverdingung) vgl. Manfred Balzer: Grundzüge der Siedlungsgeschichte (800-1800), in: Wilhelm Kohl (Hg.): Westfälische Geschichte, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches, Düsseldorf 1983, S. 231-273 (Lit.). Zur dörflichen Selbstverwaltung allgemein vgl. van Dülmen, Kultur und Alltag II, S. 45 und S. 48f.

<sup>137</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 8, Send in Wadersloh, 3. 8. 1622.

<sup>138</sup> „schrapsel“ = das letzte, was man zusammenkratzt; Bedeutung: armer Schlucker.

<sup>139</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/8, Send in Selm, 6. 7. 1689.

<sup>140</sup> BAM, GV Borken St. Remigius HS 123, HS 126, Send in Reken, 16. 8. 1770.

Jacob Linnenbank oder Koete iß zu abent zeit spaedt fuhr seine dohre kommen ahngeloppet und van seiner frawen ihn gelaßen worden, also ihn seinem Hause Lucas Meieringh gefunden und deßwegen sich geschlagen und soll daß hembt alleine ahnen gehadt hebben.<sup>141</sup>

Die Beleidigung, von der die Gewalt vielfach ausging, trat in zwei Formen auf: Sie konnte einerseits selbst eine massive Störung der friedlichen Nachbarschaftlichkeit herbeiführen; sie konnte andererseits aber selbst bereits ein Reflex auf vorgängige Verletzungen des kommunalen Friedens darstellen und diese lediglich öffentlich machen: „Die Sprache der Ehre reflektiert also einmal direkt auf den moralischen Aspekt im materiellen Austausch, auf die ‚Ehrlichkeit‘. Zum anderen wird der- und diejenige, die die Nachbarschaft materiell oder immateriell schädigt, als ‚böse‘ ausgegrenzt.“<sup>142</sup> Die Gewalt, die Schlägerei oder Messerstecherei, bei Frauen oft das Haarereißeln, Ohrfeigen oder Bewerfen mit Dreck, sie dienten der Wiederherstellung der Ehre einer *domus* und stellten damit, so paradox es klingen mag, ein Element der Ordnung dar. Das Dorf also war keineswegs die „Terrorgemeinschaft“, als die es erscheinen könnte. Aber es war eine labile Gemeinschaft, die wenig andere Mittel als die Gewalt besaß und mental zu ihrem vorrangigen Einsatz disponiert war, um materielle und immaterielle Konflikte so zu einem Austrag zu bringen, daß auch die öffentliche Rangordnung wiederhergestellt oder neu formiert wurde.

Nirgendwo sonst offenbarte das Sendgericht so deutlich seine kommunale Selbstregulationsmechanismen substituierende wie disziplinierende Funktion. Es suchte vor allem den Frieden wiederherzustellen, indem es in den meisten Fällen *alle* Beteiligten bestrafte und so den Gesichtsverlust nicht einer Konfliktpartei zumutete. Was Heinrich Richard Schmidt für die reformierten Bernischen Chorgerichte feststellt, gilt auch für die katholische Kirchenzucht: „Sie zielen auf Restitution, nicht auf Strafe, auch wenn sie Strafmittel einsetzen. Die Versöhnungsarbeit [...] ist insofern Sozialregulierung, als sie versucht, einen Zustand des Friedens und der Liebe möglichst stabil zu erhalten, der im Alltag stets bedroht ist.“<sup>143</sup> Kirchliche Sittenzucht versuchte darüber hinaus, eine dem Christentum inhärente Fortentwicklung zu einer zivilisierten und friedlichen Gemeinschaft jenseits der Feindschaft voranzutreiben.

Dies verdeutlicht die Funktion des Sendgerichtes für die Wahrung des Hausfriedens. Nicht nur die gute Nachbarschaft, auch die mit dieser Öffentlichkeit eng verwobenen einzelnen Lebensgemeinschaften wurden der Disziplinierung kirchlicher Sittenzucht unterworfen. Privatheit als Raum einerseits der Unzugänglichkeit für die nicht Zugehörigen und andererseits der den öffentlichen Funktionen nicht unterworfenen Intimität war weder gegeben, noch wurde er gewünscht und gefördert. Das Sendgericht insgesamt, besonders in der Funktion des *iuratus*, beruhte gerade darauf, daß die kommunale Halböffentlichkeit des Alltagslebens mit den Disziplinierungsinstanzen der Obrigkeit verwoben wurde.

<sup>141</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 9, Send in Ennigerloh, 29. 2. 1736.

<sup>142</sup> Schmidt, Pazifizierung, S. 120.

<sup>143</sup> Ebd., S. 128.



Das Sendgericht tat zur Wahrung des Hausfriedens zunächst das für andere Handlungs- und Deliktfelder ebenfalls Geltende: es setzte Minimalstandards des sozialen und religiösen Verhaltens durch. Gerade weil es nicht mehr tat und tun konnte, konkurrierte seine Aktivität nicht mit der unbestrittenen Autorität des Hausvaters. Denn diese Autorität war niemals eine schlechthin unumschränkte; sie blieb eingebunden in die von Schicklichkeit, Nützlichkeit und Verträglichkeit gezogenen Grenzen des Verhaltens. Nur die Überschreitungen dieser Grenzen ahndete das Sendgericht und bekräftigte damit herkömmliche Lebensordnungen, die beispielsweise in der Hausväterliteratur vielfach gespiegelt waren.

Das Sendgericht regulierte zunächst das Verhältnis zu den Alten. Diese wurden oftmals um den vereinbarten Lebensunterhalt ihres Altenteils geprellt und litten argen Hunger; im Streit wurden sie geschlagen, ihre kärglichen Subsistenzmittel (z. B. Webstühle oder Spinnräder) zerstört und aus dem Haus geworfen. Kinder hingegen klagten oft über Verschwendung oder Vergeudung durch das Ungeschick der Alten oder über unüberwindliche Zanksucht. Zwischen fortgesetzter Arbeitshilfe und aufgebürdeter Last konnten die vielfach vorwiegend funktional bestimmten Beziehungen zwischen den Alten und der Erwachsenen- generation stark schwanken. Auch zwischen Hausbesitzern und ihren „inwohnern“ gab es schwere Auseinandersetzungen um materielle Güter (das konnte ein abhanden gekommenes Stück Brot sein), um Lastenverteilungen und um Regeln des Zusammenlebens. Ebenso ahndete das Sendgericht offenkundige Gewalt gegen das Gesinde und bestrafte etwa den Bauern, der seinen Knecht am Sonntag zur Feldarbeit zwang.

Von zunehmender Bedeutung wurde das Sendgericht seit dem Ende des 17. Jahrhunderts als Schlichtungsinstanz zwischen verfeindeten Eheleuten: „Kötter Suendrupff und seine Frau, welche täglich in Streitigkeiten leben, müssen beide am Fest Johannes des Täufers kommunizieren und von da an abwechselnd sonntags die ersten und letzten im Gottesdienst sein.“<sup>144</sup> Auch hier diente die „poena spiritualis“ einerseits der Gelegenheit zur Besinnung, andererseits aber der erzwungenen disziplinierten Selbstpräsentation vor der Öffentlichkeit. Wo sich Eheleute bereits getrennt hatten, erzeugte das Gericht geradezu einen Zwang zum Konsens: „Johan Boickers ist bei Strafe von 50 Pfund Wachs aufgefordert, daß er innerhalb von sechs Monaten Vorsorge trifft und auf Mittel sinnt, damit seine geflüchtete Frau zurückkehrt und er sie wiederum aufnimmt.“<sup>145</sup>

Der Zwang zum Konsens begann gewöhnlich mit einer Zurechtweisung der Ehemänner, deren Gewalt gegen ihre Frauen ein erschreckendes Maß annehmen konnte und die Trennungen zumeist veranlaßte: „Evert Weinesbeck hat seine

<sup>144</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 6/4, Send in Ottmarsbocholt, 11. 6. 1674: „*Colonus Suendrupff et eius uxor, quod quotidie vivant in execrationibus, debent ambo in festo St. Joannis Baptistae communicare et ab hinc alternative diebus D. nris primi et ultimi esse in officio divino.*“

<sup>145</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/9, Send in Ottmarsbocholt, 19. 8. 1704: „*Johan Boickers demandatum sub poena 50 lb. cerae id intra sex Menses sibi prospiciat et media excogitat uxor iam aufuga revertatum et iterum recipiat.*“

Frau oft geschlagen, so daß die Frau von ihm entwichen ist.“<sup>146</sup> Der Verlust der Beherrschung signalisierte gleichzeitig, was ein Mann von seiner Frau vor allem erwartete: uneingeschränkte Arbeitsleistung und sexuelle Verfügbarkeit.<sup>147</sup> Denn es ist auffällig, daß im Sendgericht vor allem die Fälle zitiert wurden, in denen schwangere Frauen und Frauen im Kindbett erbarmungslos geprügelt worden waren. Der Kötter Schrey in Seppenrade schlug seine schwangere Frau, warf sie zur Erde und trat sie mit Füßen, so daß sie zwei Wochen später eine Fehlgeburt erlitt.<sup>148</sup> Eine andere Frau starb an einem Blutsturz, nachdem ihr Mann sie aus dem Kindbett heraus zur Feldarbeit gezwungen hatte; in Lüdinghausen starb eine dritte unter dem „abortus“, nachdem sie ebenfalls von ihrem Mann wegen Arbeitsunfähigkeit schwer mißhandelt worden war<sup>149</sup> – alles das sind Beispiele, keine Ausnahmen. Ein gewisses Züchtigungsrecht wurde dem Hausvater durchaus zugestanden, dies aber fand bei offenkundiger Mißhandlung gerade der schutzbedürftigen Frauen ein Ende der Toleranz. Die Strafpraxis zeigt, daß die Gerichte solche Unmenschlichkeiten zunehmend strenger ahndeten: konnte ein gewalttätiger Hausvater Mitte des 17. Jahrhunderts noch mit ganzen 2 Pfund Wachs davonkommen, drohten ihm im 18. Jahrhundert Karzer und Korrektionshaus, zumal zunehmend gesehen wurde, wie Gewalt und Alkoholismus zusammenhängen.

Fragt man nach dem Erfolg der Disziplinierung, läßt sich zeigen, daß die Häufigkeit der Ahndungen von Gewalt und Ehrverletzung durch das Sendgericht nach dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts deutlich abnahm, während danach wegen der Sendunterbrechung im Dreißigjährigen Krieg zunächst kein eindeutiger Trend mehr zu erkennen ist und die Zahlen stark schwanken. Insgesamt aber läßt sich der Rückgang der gerichtlich zu verfolgenden Streitbereitschaft und Gewalthaftigkeit deutlich ablesen.

Dieser Befund aber ist für sich genommen nur eingeschränkt aussagekräftig. Er muß nicht ausschließlich auf ein Absinken der Gewalt deuten, sondern kann auch den Einfluß- und Funktionswandel der archidiaconalen Jurisdiktion anzeigen: Heinrich Richard Schmidt hat für das Berner Land gezeigt, daß tatsächliche Gewaltahndungen sich auf die weltlichen Gerichte verlagerten, und daß Gewaltvermeidung durch deutlich erhöhte Prozeßfrequenzen in Zivilsachen kompensiert wurde, ein Trend, der auch an den Sendgerichtsprotokollen abgelesen werden kann. So lassen die Zahlen immerhin den Schluß zu, daß sich die Auseinandersetzungsformen obrigkeitlichen Erwartungen akkomodierten, wenn

<sup>146</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/3, Send in Vorhelm, 5. 10. 1671: „Evert Weinesbeck soepius percussit suam uxorem ita ut uxor ab eodem discesserit.“

<sup>147</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/8, Send in Selm, 26. 4. 1687: „Steffan Scheiper quod percussit uxorem ratione non praestiti debiti coniugalis ad quod incapax invenitur.“

<sup>148</sup> BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/8, Send in Seppenrade, 3. 7. 1689; vgl. auch Mauritz HS 118, Send in Lüdinghausen, 5. 8. 1748.

<sup>149</sup> BAM, GV Münster St. Martini A 10/25, Send in Bockum, 1. 9. 1699: „Colonus Folckenhoff in Daßbeck uxorem gravida percussit pedibusque trusit taliter ut paulo post decimo die obierit cum partu, gestunde selbiges.“

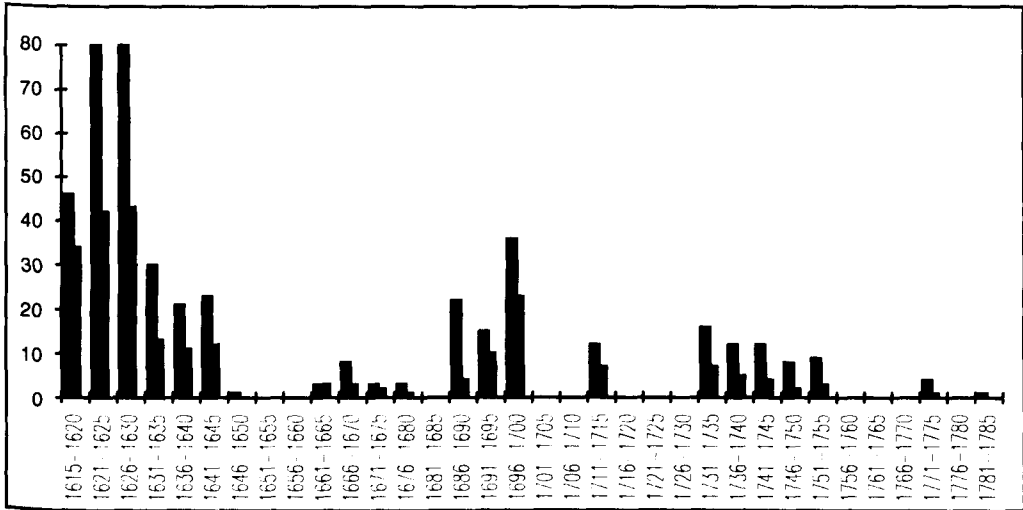


Abb. 2: Streitfälle insgesamt und Gewalttätigkeit vor dem Sendgericht im Archidiakonats des Probstes von St. Martini, 1615-1785.

auch die Konflikthaftigkeit des Sozialraumes konstant und die Decke der Zivilisation dünn blieb. Auch um und nach 1750 konnte jederzeit ausbrechen, was schon um 1600 die religiöse und gesellschaftliche Welt des Dorfes nicht als Regel, aber als stete Möglichkeit bestimmt hatte: 1748 kam es in Herbern zu einer Schlägerei auf dem Kirchhof, während zu Beginn des Hochamtes gerade das „Asperges me“<sup>150</sup> gesungen wurde. Jungen hatten Mädchen mit Schneebällen beworfen, und der zufällig anwesende Mousquettier Theeses war gebeten worden, „er mögte solches nicht dulden, sondern gebe die jungens waß an die ohren“; dieser aber trat einen Jungen mit Füßen, bis er aus Mund und Nase blutete, nachdem er vorher bereits von einem Kirchbesucher so geohrfeigt worden war, daß er zu Boden fiel, so daß „der junge gerueffen die leüthe sollten ihn helffen weilen sein leib und lenden in zwey getretten würden.“ Daraufhin verprügelten Pfarrangehörige, unter ihnen Küster und Lehrer, den Soldaten. Als dies nichts ausrichtete und die Kirche sich gänzlich leerte, griff der die Messe lesende Kaplan Schwerbroick selbst in vollem Ornat tatkräftig in das Handgemenge ein.<sup>151</sup>

### 3. Schlußbetrachtung: Das 19. Jahrhundert als konfessionelles Zeitalter?

Das konfessionelle Zeitalter löste nicht alle seine selbstgestellten Aufgaben. Es besaß eine große Überständigkeit bis in das Rationalisierungs- und Verchrist-

<sup>150</sup> Zum Besprengungsritus vor der Sonntagsmesse vgl. Art. „Asperion“, in: LThK <sup>2</sup>1957, ND 1986, 941f.

<sup>151</sup> BAM, GV Borken St. Remigius, Send in Herbern, 5. 7. 1748.

lichungsideal der Aufklärung, ja bis weit in das 19. Jahrhundert und die Ultramontanisierung des Katholizismus hinein.

Muß vor diesem Hintergrund die Aufklärung in Deutschland primär als ein Vorgang der Säkularisierung gesehen werden oder nicht eher als ein weiterer Missionierungs- und Verchristlichungsschub, nachdem die Missionierung des frühen Mittelalters und die Frömmigkeitsformierung des konfessionellen Zeitalters in den intentionsethischen Bereich nicht endgültig vordringen konnten? Vielleicht ist es die falsche Sichtweise, die Aufklärung mit ihrem Ziel einer weitergehenden innerlichen Verchristlichung zu scharf vom konfessionellen Zeitalter und der nachfolgenden Epoche zu scheiden, so sehr gerade sie (und nicht die Zeit vorher) das Auseinandertreten von Volks- und Elitenreligiosität markierte; und so sehr die Aufklärung in ihrer Wirkungsgeschichte deshalb begrenzt blieb, weil sie die Gemengelage von Religion, Bildung und Lebensform zwar berücksichtigte, aber an der zu langsamen Dynamisierung gerade der sozialzivilisatorischen Komponenten dieser Gemengelage (noch) nichts oder doch zuwenig ändern konnte. Sie selbst sah ihre historische Plausibilität darin, die Volksreligion nicht säkularisieren, aber über die Defizite der Barockzeit hinausführen zu wollen.<sup>152</sup> Ihre Wortführer sahen sich damit auch in einer Kontinuität zu zentralen Betreibungen des konfessionellen Zeitalters. Die strukturell bedingte Schwäche, aber auch die (elitäre) Enge dieser Bemühungen lag darin, daß sie die überkommenen religiösen Logiken auszutauschen suchten und damit Religion und Lebenswelt einander entfremdeten, indem sie die Fäden der langen Dauer abschnitten, und daß sie einer innerlichen Religiosität nur eine Chance gaben, wenn die äußerliche Praktik verschwand. Die Religion der Aufklärung suchte den Anschluß an die geistige Entwicklung bürgerlicher Eliten um den Preis eines wachsenden Hiatus zu denen, die von dieser Dynamik noch nicht betroffen oder ausgeschlossen waren.<sup>153</sup>

Unter diesen Gesichtspunkten erscheint das katholische Milieu des 19. Jahrhunderts ebenfalls in neuem Licht: nicht allein als kontrarevolutionäre, antiaufklärerische und obskure Restauration, sondern als Wiederanknüpfung an die lebensweltlichen Bezüge von Religion jenseits der lange Zeit tonangebenden Eliten, damit gleichsam als zweite Welle und Gipfelpunkt der Konfessionalisierung. Aber in diese endgültige und durchaus erneut polemisch vollzogene Konfessionalisierung ging viel von der aufgeklärten Rationalität ein, und zwar nicht allein als strategisches Potential der Massenbeeinflussung, wie man vielfach ge-

<sup>152</sup> Für Südwestdeutschland und die Schweiz vgl. Franz Xaver Bischof: Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression 1802/03-1821/27 (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 1), Stuttgart/Berlin/Köln 1989, S. 251-336; Hans Wicki: Staat – Kirche – Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung (Luzerner Historische Veröffentlichungen, Bd. 26), Luzern/Stuttgart 1990, S. 152-391.

<sup>153</sup> Vgl. Schlögl, Glaube und Religion.

meint hat,<sup>154</sup> sondern als „bürgerliche Volksreligion“<sup>155</sup> mit einem erheblichen Potential, Spannungen auszuhalten oder zu überbrücken.

Dies geschah seit der Französischen Revolution unter gänzlich gewandelten ereignis-, institutionen- und strukturgeschichtlichen Voraussetzungen. Doch dieser Umstand erscheint weniger als Hindernis denn als Befreiung von Hindernissen, z. B. von der ambivalenten Amalgamierung der Religion mit weltlicher Herrschaft, die es jetzt nur noch in restaurativen Theorien bzw. in der gebrochenen Vermittlung einer Partei gab. Ebenso bedeutungsvoll war die Überwindung der quälenden Strukturdefizite der altständischen Gesellschaft: Die Säkularisierung und die nachfolgende Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in unterschiedliche Teilsysteme und die „Modernisierung“ des Katholizismus zu einem solchen Teilsystem haben eine frappierende religiöse Anschubdynamik entfaltet, allerdings um den Preis der endgültigen Sektoralisierung des Religiösen.<sup>156</sup> Das katholische Milieu verwirklichte in zuvor nicht gekanntem Ausmaß die religiösen Zielsetzungen der Konfessionalisierung, gerade weil es die aufgeklärten Bildungs- und Verinnerlichungspostulate mindestens formal mit umsetzte. Dies geschah jedoch nicht mehr gegen die Volksreligion,<sup>157</sup> sondern in einem mühsam austarierten, obrigkeitlich bestimmten und doch für Wandlungen und vor allem Pluralitäten offenen Gleichgewicht mit ihr und Abhängigkeitsverhältnis von ihr. Doch diese religiöse Anschubdynamik realisierte sich gerade um den Preis der Universalgeltung des Religiösen auch im Sektor des Politischen und Gesellschaftlichen, welche das Gepräge der konfessionell gebundenen und gerade der geistlichen Territorien des Ancien Régime hatte stellen sollen, so sehr konservativ-katholische Staatsrechtstheorien anderes behaupteten und forderten. Auch diese Veränderung hing eng mit dem in der Aufklärung veränderten Stellenwert des Religiösen im Gesellschaftlichen und der Formung der Ge-

<sup>154</sup> Vgl. neuerdings in starker und emotionaler Verkürzung Michael N. Ebertz: „Ein Haus voll Glorie schauet...“. Modernisierungsprozesse der römisch katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: Wolfgang Schieder (Hg.): Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (Industrielle Welt, Bd. 54), Stuttgart 1993, S. 62-85, S. 64 und S. 82, der die „institutionelle Identität“ des Katholizismus lediglich als „priesterherrschaftliche Massenreligion“ und als „Varianten der klerikal-bürokratisch und kaderförmig gesteuerten Organisation der Massenreligiosität, affektiv zudem aufgepeitscht über eine Charismatisierung des Papstbildes“ erfassen kann.

<sup>155</sup> Mit diesem die changierende Wirklichkeit differenziert beschreibenden paradoxen Begriff der „bürgerlichen Volksreligion“ hat Josef Mooser wesentlich mehr gesehen und auch das Krisen- und Konfliktpotential dieses religiös-gesellschaftlichen Amalgams präziser erfaßt und begründet. Vgl. Josef Mooser: Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen, in: Wolfgang Schieder (Hg.): Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (Industrielle Welt, Bd. 54), Stuttgart 1993, S. 144-156; S. 153.

<sup>156</sup> Zu den modernisierungstheoretischen Grundlagen dieser Überlegungen vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993), S. 588-654, S. 601-609.

<sup>157</sup> Wegweisend, wenn auch Volk und Eliten strenger als hier vertreten abscheidend Urs Allematt: Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, S. 72-86.

sellschaft nach ihren Leitvorgaben zusammen, die der Katholizismus nur noch nachträglich und für die begrenzte in-group des Milieus, nicht aber mehr gesamtgesellschaftlich ungeschehen machen konnte. Das Zeitalter der Aufklärung hatte den Zusammenhang von Religion und Gesellschaft nicht endgültig säkularisiert, aber doch schärfer als bisher die private „Religion der Gebildeten“<sup>158</sup> getrennt von deren öffentlicher Erscheinungsform als „Ausfluß der eudämonistisch und rationalistisch verstandenen protestantischen Sittenlehre und des Glaubens an die sittlich-religiöse Autonomie des Einzelmenschen und an die Vervollkommnung und Fortschrittsfähigkeit des Menschengeschlechtes.“<sup>159</sup>

Der Katholizismus hat diesen Prozeß gleichzeitig mitgetragen, erlitten und bekämpft – und das erklärt viel von der Konflikträchtigkeit des Ungleichzeitigen zwischen den politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Logiken in der Geschichte der letzten eineinhalb Jahrhunderte. In dem Maße, in dem sich das katholische Milieu als Versuch einer sekundären Rekonstruktion religiös überformter Universalität derzeit als „Zusammenbruchsgesellschaft“ erweist, wird die Integrationsleistung einer stabilen Identität dem Individuum allein zugetraut und zugemutet. Diese Integrationsleistung dürfte zu den derzeit schwierigsten Aufgaben christlicher Existenz gehören. Aber: „Auch wenn der Milieukatholizismus die gegenwärtige Zeitenwende nicht überlebt, besteht kein Zweifel, daß katholische Kirche und Katholizismus auch in einer an ihre Grenzen stoßenden postmodernen Gesellschaft einen Beitrag an die Moderne leisten können: Katholizismus und Kirche als Ort solidarischer Gemeinschaft, die die Gefahren der Moderne nicht verdrängen, sondern den verunsicherten Menschen Angst überwindende Solidaritäten – und beileibe nicht allein Sekuritäten – bereit hält.“<sup>160</sup>

<sup>158</sup> Hans Erich Bödecker: Die Religiosität der Gebildeten, in: Karlfried Gründer/Karl Heinrich Rengstorf (Hg.): Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 11), Heidelberg 1989, S. 145-195.

<sup>159</sup> Hans Rosenberg: Theologischer Rationalismus und Vulgärliberalismus, in: Ders.: Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 3), Göttingen 1972, S. 18-50 (Erstdruck in: Historische Zeitschrift 141/142 [1930], S. 497-541).

<sup>160</sup> Altermatt, Katholizismus und Moderne, S. 21.