

## Konfessionelle Kulturen in katholischen Territorien

Von *Andreas Holzem*

An den Beispielen Bayern und Münster lässt sich für weltliche wie geistliche Territorien zeigen, dass der Jesuitenorden nach 1550 um ein Vielfaches maßgeblicher wurde als die ihrerseits erst noch zu konfessionalisierenden Bischöfe.

Mindestens ein Jahrhundert lang stützten in *Bayern* die *wittelsbachischen Herzöge* und die „*Societas Iesu*“ wechselseitig in früher und konsequenter Kooperation Konfessionspolitik und Religionspädagogik. *Herzog Albrecht V.* (1550–1579, geb. 1528) setzte sich zunehmend schärfer mit der konfessionellen Eigenständigkeit des protestantisierenden Adels auseinander. Weil er, in persönlich streng katholischer Haltung, eine religionspolitisch getarnte Revolte (sog. *Ortenburger Adelsverschwörung*) befürchtete, wurde der Adel zur Unterordnung unter das katholische Bekenntnis gezwungen; hier verbanden sich dynastische und reichsfürstliche Interessen und landesväterliche Fürsorge für das Heil der Untertanen.

Weil die Reformträgheit der Bischöfe offenkundig war, erreichte Albrecht beim Papst erhebliche Zugeständnisse an ein landesherrliches Kirchenregiment, mit deren Hilfe er Klerus und Klöster mit Abgaben belegte, visitieren ließ, seit 1569 die *Professio fidei Tridentina* allen Geistlichen, Lehrern und Beamten abverlangte und 1569/70 den Geistlichen Rat als landesherrliche Kirchen- und Zensurbehörde einsetzte. Die Jesuiten übernahmen die religionspolitische Beratung des Landesherrn

und die Erziehung der nachwachsenden Generation der politischen Elite; die theologische und philosophische Fakultät der Universität Ingolstadt musste unter der Leitung des Petrus Canisius (1521–1597) neu aufgebaut werden. Die Symbiose des Konfessionsstaates mit dem Erziehungskonzept der Jesuiten zeigte sich auch in den Bildprogrammen öffentlicher Staats- und Kirchenbauten. Neben der Marienverehrung wurde der Kult des Erzengels Michael als Zentralkult des bayerischen Selbstverständnisses etabliert. Der siegreiche Kampf gegen Luzifer und die abgefallenen Engel, geführt vor aller Geschichte, präfigurierte die Auseinandersetzungen der konfessionellen Ära. Das gleichsam vorstaatliche Verständnis des Landesherrn als treuen Hausvaters, der für die Einheit von Glauben und Leben, von Staat und Religion zu sorgen und die öffentlichen Aufgaben ehrlich zu verwalten hatte, entsprach auch im Luthertum forttradierten spätmittelalterlichen Mustern. Unter jesuitischem Einfluss betrachteten katholische Fürstenspiegel die irdische Diesseitigkeit als einen durch Vernunft und Willen zu gestaltenden Ordnungsraum. Jedes öffentliche Problem barg auch eine die Verantwortung des Fürsten vor Gott berührende Dimension. Der Fürst hatte dem wahren Glauben den Weg zu den Seelen der Untertanen zu bahnen, die Häresie zu verbannen, dem Gestaltungs- und Vervollkommnungswillen der *Ecclesia Catholica* den öffentlichen Raum zur Verfügung zu stellen. Die Jesuiten wirkten als Prediger und Beichtväter, als politische Ratgeber, Korrespondenten und Autoren des Hofes, um reformkatholische Überzeugungen zu verankern und die Gewissen zu prüfen. Eine Art „Arkandiplomatie“ der Jesuiten, welche die katholische Politik konsequent in den Machtbereich des Ordens gezogen hätte, lässt sich jedoch nirgends nachweisen. Vielmehr wurde in der Jesuitenkorrespondenz die Nähe zum Landesherrn nicht ohne Sorge diskutiert. Sie fühlten sich einem guten Gouvernement verpflichtet, distanzieren sich aber von uneindeutigen Geschäften am Rande der politischen Moral. Herzog Wilhelm V. (1579–1597, geb. 1548) konnte dieses Staatsmodell erstmals für eine reichspolitische Expansion des Katholizismus und der wittelsbachischen Hauspolitik nutzen, als sein jüngerer Bruder Ernst von Bayern (geb. 1554), der schon das Bistum Freising inne hatte, auch als Erzbischof des Kurerzbistums Köln (1583–1612) und anschließend – gegen alle Bestimmungen des Konzils von Trient über Pfründenhäufung und Residenzpflicht – zusätzlich in Münster, Hildesheim, Lüttich und in der Reichsabtei Stablo-Malmedy durchgesetzt werden konnte, um den gegen Ende des 16. Jahrhunderts religionspolitisch äußerst instabilen nordwestdeutschen Raum zu sichern. Rom und Habsburg nahmen im Interesse der *Catholica* die Ausweitung der wittelsbachischen Hausmacht durch auf Dauer gestellte „Sekundogenituren“ hin.

Das *Fürstbistum Münster*, das ausgedehnteste geistliche Territorium des Alten Reiches, lag nach 1555 in einer äußerst brisanten Region. Die wirtschaftlich und politisch expandierenden Niederlande kämpften bis zum Westfälischen Frieden um ihre Unabhängigkeit von Herrschaft und Konfession der spanischen Habsburger. Im Westen beendete der Sieg des Kaisers im Geldrischen Erbfolgekrieg den konfes-

sionsneutralen reformkatholischen Sonderweg der vereinigten Herzogtümer von Jülich-Kleve-Berg; dennoch entstand gegen Ende des 16. Jahrhunderts auf dem Territorium der klevischen Herzöge ein kleinräumiger Flickenteppich reformierter, lutherischer und katholischer Kirchentümer. Im Erzbistum Köln scheiterten 1546/47 und 1583–1589 die Reformations- und Säkularisationsversuche der Kurzerzbischöfe Hermann von Wied (1515–1547, geb. 1477, gest. 1552) und Gebhard Truchsess von Waldburg (1577–1583, geb. 1547, gest. 1601). Diese Auseinandersetzungen öffneten Bayerns Weg in die nordwestdeutschen geistlichen Territorien und leiteten unumkehrbar eine katholische Konfessionalisierung ein, nachdem zaghafte Reformvisitationen des an der klevischen Kirchenpolitik orientierten Fürstbischofs Johann von Hoya (1566–1574, geb. 1529) im Sande verlaufen waren. Hoya war gescheitert, weil er sich aufgrund seiner humanistischen Prägung dem freien Entscheid des Gewissens in Religionssachen verpflichtet fühlte. Dem Papst aber hatte er einen Gehorsamseid leisten müssen, der ihn wie jeden nachtridentinischen Bischof zum Kampf gegen Häretiker verpflichtete. Der landsässige Adel, repräsentiert auch im Domkapitel, und die auf Selbständigkeit drängenden Städte nutzten die mit dem geistlichen Vorbehalt verbundene Bekenntnisfreiheit, um sich von der Landesherrschaft zu distanzieren und eine Promulgierung des Tridentinum zu verhindern; das Domkapitel verweigerte sich jeder Visitation und zerbrach in einem langjährigen Wahlstreit. Erst als seit 1585 die bayerische Sekundogenitur das Bistum diesen schwankenden Einflüssen entriss, verschoben sich die Kräfteverhältnisse grundsätzlich.

Nach dem Vorbild der landesherrlichen Religionsbehörde in München amtierte nun auch in Münster ein „Geistlicher Rat“. Da bislang eine protestantische Minderheit unbehelligt in der Stadt gelebt und Ämter im Rat und in den Gilden besetzt hatte, prägten harte Auseinandersetzungen über die Ratsbesetzung, die Steuer- und Schulpolitik, die städtischen Privilegien und die Beerdigung von Nichtkatholiken den neuen Stil des bayerischen Landesherrn und seiner weltlichen und geistlichen Beamten. Diese neuen Eliten konkurrierten scharf mit dem traditionellen humanistischen Bürgerkatholizismus, der Laienkelch und Priesterkonkubinat ebenso geduldet hatte wie reformatorische Schriftlesung, Predigt und Schulunterricht. Für die spirituelle Glaubwürdigkeit dieser Entwicklung hatten erneut die 1588 nach Münster berufenen *Jesuiten* einzustehen, weil der Fürstbischof selbst, hingezogen zu Jagd, Tafel und Konkubinat, in einer unangemessenen Distanz zu einem geistlichen Amtsverständnis verharrte. Erst sein Neffe Ferdinand von Bayern (1612–1650, geb. 1577), der zwischen 1595 und 1612 sukzessive in alle Ämter seines Onkels eintrat, stand durch seine jesuitische Erziehung für scharfes Konfessionsbewusstsein und rigorose Bußgesinnung in der Adelskirche. Hausmachtspolitik und kirchliche Erneuerung verbanden sich mit der Rekatholisierung protestantischer Landesteile; wichtige Kompetenzen des Domkapitels wurden neu gebildeten Gremien und aus Germanikern rekrutierten Generalvikaren übertragen; Reformdekrete und Synodalstatute verbreiteten den Geist des Tridentinums. Seit 1613 hatten

die Jesuiten Missionsversuche für die Rekatholisierung der Städte und des flachen Landes unternommen. Sie sahen, dass eine Bekehrung aus Furcht vor Strafe wertlos blieb und für eine tatsächliche Rekatholisierung noch so gut wie alles zu tun war. Daneben freilich stand die landesherrliche Drohung, wer dem Protestantismus nicht abschwöre, müsse auswandern. Ohne die Fakten, die der Dreißigjährige Krieg den Fürstbischöfen schuf, wären die Reversionsbemühungen daher weitgehend erfolglos geblieben. Erst nach der Mitte des 17. Jahrhunderts stellte der von den Jesuiten ausgebildete Nachwuchs aus Adel und Bürgertum das neue Reservoir der landesherrlichen Beamten- und städtischen Ratsfamilien, aber auch jene Kleriker, die als Domvikare, Kommissare des geistlichen Sendgerichts, Pfarr-, Stifts- und Ordensgeistliche tridentinische Frömmigkeit repräsentierten und verbreiteten. Gleichzeitig aber zeigten sich „Grenzen der Konfessionalisierbarkeit“ (Schindling 1997), weil die Konzilsdekrete kaum in Diözesanrecht übersetzt werden konnten, die Seminarfrage ungelöst blieb und die bischöfliche Ämterkumulation das pastorale Bischofsideal hintertrieb.

Zwischen diesen beiden Polen einer frühen und konsequenten und einer späten, im Blick auf Staatsbildung nur halb erfolgreichen Konfessionalisierung bewegten sich auch die übrigen katholisch gebliebenen oder *rekatholisierten Territorien* des Reiches. Überall spielte der ständische Dualismus in den Landesverfassungen eine entscheidende Rolle. Überdeutlich wurde dies in den *habsburgischen Territorien*. Nach dem Tod Ferdinands I. (1564) teilte sich der deutsche Zweig des Hauses Habsburg in drei Linien und Landesteile, in denen die gegen die Landesherrn gerichteten Stände, vor allem der Adel, dem Protestantismus breiten Eingang verschafften. In der Religionskonzeption von 1568 und der Religionsasssekuration von 1571 wurde ein Kirchenwesen nach dem Vorbild der *Confessio Augustana* auf den Gütern des Adels zugelassen, das sich rasch auf die Dörfer der Grundherrschaften und die Landstädte ausweitete; evangelische Schulen und Gottesdienstordnungen folgten. Auf dem Zenit des *österreichischen Protestantismus* um 1580 setzte jedoch eine harsche *Gegenreformation* ein, unterstützt durch die verschwägerten Wittelsbacher und die Jesuiten in Wien und Graz. Zwang, Gewaltanwendung und Vertreibungen lösten im oberösterreichischen Mühlviertel 1594 einen Bauernaufstand aus, dessen militärische Niederschlagung den Vorwand für neue Druckmittel lieferte. Die Ausläufer dieser Bestrebungen in Österreich und Böhmen nach 1600 (Böhmischer Majestätsbrief, 1609) gehören bereits zur Vorgeschichte des Dreißigjährigen Krieges.

Diese *Rekatholisierungen* unter Zwang in den habsburgischen Erblanden haben Begriff und Vorstellung von „Gegenreformation“ nachhaltig geprägt. Die jüngere sozial-, mentalitäts- und kulturgeschichtliche Regionalforschung zeigt jedoch auch die intensive Strahlwirkung neu entstehender Eliten auf die Breitenreligiosität: „Konfessionalisierung“ entfaltete sich nicht nur als obrigkeitlicher Oktroi (der sich im Übrigen als christlich fundierte Erziehungspolitik verantwortete – unter Katholiken wie Protestanten), auch nicht ausschließlich durch Institutionenbildung und

Staatsverdichtung, sondern als Erfahrungs- und Handlungsraum für Intensivierungen kirchlichen und religiösen Lebens, die aus der Mitte einer humanistisch und ethisch verankerten Bildungsbewegung hervordrewachsen. „Konfessionalisierung“ erweist sich als ein Ineinander von Handlungsebenen, in denen sich Aspekte der „Sozialdisziplinierung“, der Konfessionskultur und der Kommunalität regionaler und lokaler Lebenswelten vielschichtig und ergebnisoffen miteinander in Bezug setzten.

Zahlreiche Einzelstudien zeigen, dass Konfessionalisierung auch zu einem *Kompromiss-Katholizismus* führen konnte, der sich „unter Akzeptanz von Abstrichen auf den reformerischen Kern“ kirchlichen Wandels in nur jenen Gestaltungsräumen beschränkte, die jeweils „herrschaftlich zu erreichen und zu durchdringen“ waren (Jendorff 2000, 119). Landesherren in „Streuterritorien“ hatten pragmatisch Rücksicht zu nehmen auf Landstände, Stadtbewohner, fiskalische Abhängigkeiten vom Umland und quasi erbliche Funktionsträgerdynastien, die traditionelles Verfassungsdenken festhielten. Das konnte zeitlichen Verlauf und strukturellen Tiefgang abbremsen; je zerklüfteter, uneinheitlicher, strukturschwächer und infrastrukturrämer eine Region war, umso weniger war sie konfessionalisierbar. Gleichzeitig wirkten Langatmigkeit und Kompromisszwang häufig befriedend gegenüber jenen starken Adelsgruppen und Korporationen, die „den frühmodernen Konfessionsstaat, der Religion und Gesellschaft strukturell eng wie nie miteinander verzahnte, institutionell zu vermeiden“ versuchten (Jendorff 2000, 141, 183). Auch die traditionale Religion des dörflichen Kommunalismus trat in der jüngeren Forschung in einer Weise hervor, die „Konfessionalisierung“ als wechselseitigen Prozess mit einer komplexen Dynamik und nicht als konfessionspolitische und kirchenreformerische Übermächtigung und (mehr oder minder) Gewalttat zu verstehen lehrt. Gegenbeispiele wie Würzburg, Bamberg oder Fulda zeigen, dass eine rigide Konfessionalisierungspolitik, die den pragmatischen Interessenausgleich übergang, zu massiven inneren Zerreißproben bis zur Unregierbarkeit eines Territoriums führen konnte und die Grundanliegen „guter Politik“ verletzte.

*Jesuiten-Universität* und *Jesuiten-Gymnasium* waren ursprünglich Konsequenz einer notgedrungenen Umorientierung eines rasant wachsenden Ordens. Aus den Kollegien gingen eigene Bildungsinstitutionen hervor, deren moderne Lehrgestaltung für die ganze Breite neu entstehender katholischer Eliten attraktiv wurde. Der für das jesuitische Bildungsverständnis zentrale Zusammenhang von humanistischer Wissenschaft, katholischer Glaubenslehre und religiöser Sittlichkeit wurde 1599 in der *Ratio Studiorum* zusammengefasst. Das Unterrichtsmodell der Jesuiten setzte auf der Basis eines humanistischen Fächerkanons auf ein dreistufiges Modell. Drei Grammatikklassen, die Poetik (*humanitas*) und die Rhetorik samt Latein, Griechisch und Hebräisch bildeten die Gymnasialstufe. Darauf baute ein dreijähriges Philosophiestudium der Dialektik und Logik, der Naturphilosophie bzw. Physik und Metaphysik auf, begleitet von Vorlesungen in Ethik und Mathematik. Die oberste Stufe – auch wenn es neben dem Vollstudium stets kürzere Ausbildungsgänge gab – bildete ein vierjähriges Theologiestudium, das der scholastischen Sys-

tematik des Thomas von Aquin folgte, aber auch Kontroverstheologie, Moralphilosophie (*casus conscientiae*), Kirchenrecht und biblische Theologie umfasste. Teilweise wurden Universitäten mit Jesuitenfakultäten (in der Regel Philosophie und Theologie) zu umfassenden Vier-Fakultäts-Universitäten in der Hand der Jesuiten ausgebaut. „Das bedeutet, dass die katholische Jugend in Deutschland (wie anderswo) mehr als zwei Jahrhunderte lang nach einem Lehrplan unterrichtet wurde, dessen ursprüngliche Intention es war, die Ausbildung jesuitischer Ordenstheologen zu regeln.“ (Hammerstein 1996, 317)

Jenseits des auch von Ignatius für die habsburgischen Territorien formulierten rigorosen Maßnahmenkatalogs waren die frühen Jesuiten vor allem international geprägte, einer intellektuell offenen Kultur zugängliche *Humanisten*, welche eine überzeugte Nachwuchsgeneration im Sinne einer *docta et eloquens pietas* ausbilden wollten. Gegenüber älteren, von Vorurteilen nicht freien Einschätzungen, die in den Jesuiten vor allem eine strategisch agierende Armada der „Gegenreformation“ erblickten, beschreiben jüngere Studien ihre Kollegien als Orte einer profunden und modernen Ausbildung, welche humanistischen Bildungswillen, christliche Glaubensüberzeugung und moralische Lebensführung zusammenzuführen trachtete und sich darin von den Konzepten und der Leistungsfähigkeit protestantischer Bildungseinrichtungen nicht unterschied. Die pragmatische Kollegienpolitik folgte keinem bisweilen unterstellten generalstabsmäßigen „Eroberungsplan“, sondern reagierte auf Angebote und Ersuchen. Der – in der Regel nicht ohne Widerstände und Konflikte vollzogene – Austausch der Bildungseliten in Staat und Kirche gelang, weil die spirituelle Wucht und leistungsbereite Zähigkeit der Jesuiten auf einen generellen neuzeitlichen „Strukturwandel der gesellschaftlichen Ausbildungswünsche“ (Schindling 1977, 169) antwortete, welche nicht nur die Klerusausbildung deutlich intensivierte, sondern auch auf die Laienbildung in Adel und Bürgertum und ein sozial äußerst durchlässiges und egalitäres Bildungsreservoir setzte. Die Jesuiten leiteten den Strom humanistischer Gelehrsamkeit, aus sich heraus von nur begrenzter Durchsetzungs- und Gestaltungskraft, in das Bett religiöser Intensivierung. „Erst die religiös-konfessionellen Bewegungen brachten die Schubkraft und Breitenwirkung, die nötig waren, um den humanistischen ... Anliegen zum Durchbruch zu verhelfen.“ (Schindling 1988, 562) Auch hier vollzog sich in protestantischen und katholischen Territorien der nämliche Prozess, die mittelalterlich-genossenschaftlichen Lebensformen der *Universitas* in konfessionelle Staats- und Kirchendienstschulen zu überführen.

Dennoch lebten in der frühen Neuzeit die allermeisten Menschen auf dem Land. Für das Wissen der Alltagswelt war ein institutionalisiertes Bildungssystem nicht notwendig, weil auch diejenigen, die niemals zur Schule gegangen waren, über ein komplexes Nachahmungswissen über Ackerbau und Handwerk, soziale Kompetenz gegenüber Dorf und Herrschaft, Kenntnisse religiöser Daseinsvorsorge und Heilsicherung verfügten. Erst die Belange der Konfessionalisierung schufen für die Schriftkultur der städtischen Eliten einen Anknüpfungspunkt. Wie in protestanti-

schen Fürstenreformationen ging der tridentinische Reformprozess rasch mit dem Ausbau eines möglichst *flächendeckenden Netzes „deutscher Schulen“* in den ländlichen Gemeinden einher. Visitationen bis weit ins 17. Jahrhundert hoben ins Bewusstsein, dass den meisten Menschen ein klares Konfessionsbewusstsein und ein Wissen über innere Einstellungen und äußeres Verhalten, die zur Gewinnung des ewigen Heils unabdingbar waren, fehlte. Kontroverslehren waren nachrangig bei dem Versuch, überall auf dem Land den Elementarunterricht zu verbessern, obwohl die sozialzivilisatorischen Ausgangsbedingungen dafür wenig günstig waren. Der Schulbesuch bis zum 14. Lebensjahr und ein Glaubensexamen vor dem Pfarrer wurden zur Voraussetzung, um Heranwachsende zur heiligen Kommunion, später auch zur Ehe zuzulassen. Vorrangig die Elementarschule, weniger Christenlehre und Predigt dienten der religiösen Sozialisierung und der Sakramentenkatechese. Am Ende des 17. Jahrhunderts führten etwa 70 Prozent aller Kirchspiele eine Schule, spätestens seit dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts war das Angebot, wenn auch noch mit zahlreichen Mängeln behaftet, flächendeckend.

Das *konfessionelle Schulwesen* stellte für die ländliche Bevölkerung einen ersten Ort der Begegnung mit der Schriftkultur der christlichen Kirshen dar. Das Katechismuslernen band das religiöse Wissen der Vielen an die Schriftkultur der geistlich Gebildeten, verflocht aber auch die eigenständigen Wissenswelten der Illiteraten mit Text und Buch. Erst in der aufgeklärten Reformzeit nahm die Schule über Lesen, Schreiben und christliche Glaubens- und Sittenlehren hinaus weitergehende Inhalte auf: das Rechnen, den deutschen Aufsatz, die Fähigkeit, einen Brief, eine Rechnung, eine Quittung schreiben zu können, dann agrarische Ökonomie und Hauswirtschaft. Diese Ausdifferenzierung der Lernwelten zur „Volkspädagogik“ hatte die frühneuzeitliche Konfessionsschule – in all ihren strukturellen Grenzen – zur langwährenden Vorbedingung. Sie bildete eine unabdingbare Voraussetzung für die nachfolgende Demokratisierung des Wissens.

Weil die *Pfarrei* der eigentliche und ursprüngliche Ort des religiösen Lebens war, stellte die Formung des Pfarrklerus im Sinne des Tridentinums die unabdingbare Voraussetzung für eine veränderte Glaubenspraxis der Laien dar. Visitationen des 16. Jahrhunderts erwiesen in protestantisch gewordenen wie katholisch gebliebenen Territorien den Bildungsmangel der Kuratgeistlichen als eine der eklatantesten Strukturschwächen der spätmittelalterlichen Kirche: eine Mischreligiosität, die zwischen evangelischen und katholischen Texten und Riten kaum unterscheiden konnte, Unwissenheit in kontroverstheologischen Fragen, ein so unbehebbarer Mangel an theologischen und liturgischen Büchern, dass auch protestantische Autoren unbefangen weiter benutzt wurden, eine tiefe Unwissenheit über liturgische Formen, die Bibel und die Kirchenväter, die Sakramente und Sakramentalien, das tridentinische Glaubensbekenntnis und die Kirchengebote. Diese Schwächen hingen wesentlich mit den Schwierigkeiten der Priester zusammen, eine geeignete Ausbildung zu erhalten. Nur die wenigsten hatten eine Universität besuchen können; üblich war eine Ausbildung an Latein- oder Domschulen im Lesen, Schreiben

und den Anfangsgründen des Lateinischen. Lehrzeiten bei (womöglich verwandten) Pfarrern bereiteten höchst unzulänglich auf die bischöfliche Weihe auf Betreiben eines oft weltlichen Patronatsherrn vor. Erst Visitationen Geistlicher Räte haben die Priester zwingend angehalten, eine Mindestausstattung tridentinischen Schrifttums zu erwerben: den *Catechismus Romanus*, das *Breviarium Romanum*, ein Hilfsbuch für Beichtväter (*Casus Conscientiae*) und die tridentinisch überarbeiteten Agenden, Ritualien und Missalien.

Die Texte des Trienter Konzils gründeten die besondere Würde der Geistlichen auf ihren *sakramentalen Dienst*; Eucharistie und Buße standen hier in besonderer Weise im Mittelpunkt. Die humanistisch geprägte Rückwendung zu den Kirchenvätern und dem Bischofsideal der Antike prägte auch für die Pfarrer ein neues Leitbild des „guten Hirten“ (*pastor bonus*) aus: Seelsorger und Hüter der Gemeinde, Verkünder von Gottes Wort und Willen und Spender der kirchlichen Gnadenmittel. In der Anwendung auf die Praxis wurde dieses Ideal ausgesprochen sacerdotal gefasst, konzentriert auf Sakramentenspendung und Liturgie. Das Konzil hatte in der Darbringung des Messopfers das wichtigste *munus sacerdotale* gesehen und die Messfrömmigkeit für Priester und Laien in den Mittelpunkt gestellt: Aufforderung zu korrekter Feier und andächtigem Hören, theophorische Prozessionen, Altarkunst und Messallegorese im Andachtsbuch. Auch die Moralzentriertheit der Wortverkündigung und die Konzentration der Priesterausbildung auf die Seelenführung im Bußsakrament führten zu den sakramentalen Funktionen der Geistlichen zurück. Die Gegenwärtigsetzung von Leib und Blut Christi als Sühnopfer, der allegorische Mitvollzug der Leiden Christi und die Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter Maria standen im Mittelpunkt priesterlicher Spiritualität – durchaus in einer herausgehobenen Sonderstellung gegenüber der Gemeinde. Um dieses Ideal glaubhaft verkörpern zu können, war der Priester auf korrekten Amtsvollzug und integre Moral verpflichtet. Nur ein innerliches, um Sünde, Laster und Reinheit kreisendes Vollkommenheitsstreben garantierte die auf äußerlicher Glaubwürdigkeit beruhende Autorität des Hirten. Dieses Ideal musste nicht nur in der Kleruserziehung, sondern auch in den geistlichen Amtsverrichtungen und unter den Strukturbedingungen der kargen und tendenziell harten Welt der Stadt- und Dorfpfarreien durchgehalten werden.

Darum wurde die Jesuitenerziehung, welche diese Elemente der *Klerusreform* in den Selbstauffassungen und Lebensformen neuer Priestergenerationen plausibel werden ließ, für den Zugang zum geistlichen Amt unverzichtbar. Fast überall hatten die Bischöfe theologisch und pastoral kompetente Generalvikare durchsetzen können, die den Einfluss des lokalen Adels, der Domkapitulare und Archidiakone auf den Zugang zu einer Pfründe beschneiden und Weihekandidaten wirksamer überprüfen konnten. Gegen das „Pfründenmanagement“ familial organisierter Beziehungsverbände von Geistlichen und Patronatsherrn wandelte sich der Pastorklerus zwischen dem Ende des 16. und dem Beginn des 18. Jahrhunderts tiefgreifend. Geistliche Regelverstöße wie das Konkubinat und der ungeistliche äußere

Habitus wurden mehr und mehr zurückgedrängt. Damit einher ging eine Intensivierung der liturgischen Vollzüge, der Predigt und der Katechese. Die ständische Scheidung des Priesters von den Laien und die Sakralisierung des kirchlichen Lebens wurden zu gewichtigen Unterschieden zwischen katholischen und protestantischen Reformen der Geistlichkeit. Auch katholische Geistliche waren einem Prozess der Verberuflichung unterworfen, aber nicht allein als geistliche Lehrer und Erzieher, sondern weit stärker als Kulddiener und Liturgen.

Der geistliche Habitus musste sich dafür grundlegend verändern. Während für die evangelischen Geistlichen die Pfarrfamilie zum Ansatzpunkt ihrer Verbürgerlichung und sozialen Integration wurde, mussten die katholischen Geistlichen die familiären Lebensformen des Spätmittelalters, die weniger ein moralischer Defekt als eine Versorgungs- und Ämterstrategie gewesen waren, überwinden. Vielfach hat sich bis weit ins 16. Jahrhundert die Bildung von Pfarrerdynastien aufweisen lassen, in denen Pfarrer ihre Söhne und Neffen mit Hilfe der Patronatsherren in die Amtsnachfolge brachten, während ihre Töchter wiederum als Priesterfrauen lebten, so dass die Versorgung einer größeren Verwandtschaftsgruppe durch kirchliche Ämter im regionalen Umfeld gesichert war. Die „Familiarität“ des frühreformatorischen Klerus war dem Verhalten von Bauern-, Handwerker- und Bürgerfamilien durchaus vergleichbar; die Familiennetze boten Verantwortung, Schutz, Hilfe und Lebenssicherung. Daher konnte diese Priestergeneration trotz der Trienter Vorschrift, ein von Priestervätern an ihre Söhne weitergegebenes Benefizium solle stets als ungültig erschlichen gelten, nur nach und nach durch einen zölibatär lebenden Klerus ausgetauscht werden. Weil vor allem auf dem Land Pfarrer ihren Lebensunterhalt durch eine ausgedehnte Pastoratswirtschaft erarbeiteten, welche das Benefizium (Lebensunterhalt des Geistlichen) wie die Kirchenfabrik (Unterhalt der Kirche und der Liturgie) fundierte, setzte eine Preisgabe des familiären Selbsthilfesystems voraus, dass Geistliche ausgedehnte Eigenwirtschaften reduzierten, um geistlich lebende Pacht-, Renten- und Abgabeneempfänger werden zu können. Dennoch standen Pfarrer und Gemeinde bleibend in einem steten Austausch materieller und immaterieller Güter, so dass sich wirtschaftliche und geistliche Belange verschränkten und aller geistlicher Kontakt zwischen Klerus und Gemeinden einem Interpretationsnetz von Leistung und Gegenleistung verhaftet blieb. Je eher und je nachhaltiger dieser geistlich-materielle Austausch entflochten wurde und je stärker sich der Klerus auf seine religiösen Verrichtungen konzentrieren konnte, umso mehr reduzierte sich die Störanfälligkeit und Konfliktrichtigkeit pfarrlichen Alltagslebens und erhielt eine auch auf die Gemeinde vorbildhaft wirkende tridentinische Religiosität Raum. Die Geistlichen erwiesen sich als sorgfältiger in der Erfüllung ihrer Amtspflichten, in ihrer Sorge um das Heilige, um Sakralraum und Liturgie. Auch dort, wo die Armut der Kirchenfabrik zu Bescheidenheit zwang, war die früher von Visitatoren oft bemängelte grobe Schlamperei weitgehend verschwunden. Dadurch wandelte sich auch die religiöse Erfahrung der Gemeinden erheblich. Auch die *Kirchenausstattung* machte die Intensivierung des re-

ligiösen Lebens visuell und akustisch erfahrbar: Chorschranken, Kommunionbänke und eine einheitliche Bestuhlung beendeten das ambulierende Betrachten von Bildern und Altären, das vorreformatorisch noch üblich gewesen war. Das wogende Herandrängen an die heiligen Mysterien wich einer andächtigen, aber diszipliniert-distanzierten liturgischen Schau; die äußere Beruhigung sollte den innerlichen Mitvollzug verstärken. Die Renaissance- und Barockarchitektur wurde landschaftsbestimmend, im Süden stärker als im Norden, wo kaum Kirchen neu errichtet, sondern eher neu ausgestattet wurden. Der barocke Kirchenraum sollte als Offenbarungsarchitektur einen Zug zum Altar hin erzeugen. Die Kostbarkeit der Ausstattung, auch wo sie nur imitiert war, sollte Gottes Nähe und „Innewohnen“ als Imagination des Unsichtbaren erfahrbar machen. Gleichzeitig verkündete sich die Kirche hier auch selbst als jene Heilstiftung, die als *Ecclesia triumphans* zwischen Diesseits und Jenseits vermittelte.

Nicht allein die Kirchen, sondern auch die Landschaft wurde neu „möbliert“ und „bevölkert“: von den barocken Kanzeln und Beichtstühlen über Figurenzyklen Marias, der Engel und der Heiligen bis hin zu den *Bildstöcken*, *Kreuzwegen* und *Privatkapellen*, welche nicht nur die unmittelbare Umgebung der Kirchen, sondern auch Wege, Kreuzungen und markante Punkte der Landschaft sakralisierten. Die spätmittelalterliche Bilderwelt, von den Reformatoren massiv kritisiert bis hin zum Bildersturm, wurde purifiziert oder neu erschaffen. Nacktheit, Lächerlichkeit, Ungelenkheit, künstlerische Wertlosigkeit oder allzu große Drastik in Leidensdarstellungen waren jetzt verpönt; auch die Bilder begannen in ihrer Mimik und Gestik einerseits die Verinnerlichungsimpulse, andererseits aber auch die Tugend- und Verdammnisdidaktik der Frömmigkeit in den Reformorden zu spiegeln. Barocke Deckengemälde ließen den Kirchenraum ohne Begrenzung mit den himmlischen Sphären verschwimmen, um der Glaubensimagination anschauliche Unterstützung zu geben. Nicht zuletzt hat die Musik, die Orgel und der Gesang, zur Veränderung religiöser Erfahrung erheblich beigetragen.

Die Bedeutung dieses Vorgangs für das liturgische Erleben kann kaum überschätzt werden: Die Visualisierung, Deutung und Durchsetzung einer abgegrenzten, ehrfurchtgebietenden Sphäre der *Sakralität* erscheint als eines der inhaltlichen Kernelemente katholischer Konfessionalisierung. Ein neuer Kodex angemessenen äußeren Verhaltens und innerer Disposition gegenüber kirchlich vermitteltem göttlichen Heil modellierte raum- und erfahrungsbildend die Sphäre des Heiligen und grenzte ihre besondere Dignität schärfer ab. Die architektonisch-visuelle Seite unterstützte die sacerdotal-rituelle Fassung des tridentinischen *pastor bonus*-Ideals. Nicht nur in formen- und symbolreichen Sonderliturgien wie Wallfahrt und Prozession, sondern auch in der rituellen Alltäglichkeit hat sich das religiöse Ausdrucksrepertoire in der frühen Neuzeit enorm erweitert und durch strikte Regelmäßigkeit in seiner beeindruckenden Wirkung vertieft. Religiöses Erleben der Katholiken vollzog sich in der frühen Neuzeit über weite Strecken symbolisch-rituell und visuell, weniger wortförmig-kognitiv und auditiv; und auch hier dürfte einer

der Kardinalunterschiede zu Luthertum oder Calvinismus liegen. Diese Entwicklung war keinesfalls nur ein Kulturtransfer „von oben“, obwohl die Bilder- und Formensprache der barocken Kultur der Übersetzung und Erläuterung bedurfte. Die Sakrallandschaft wurde eine Gestaltungsaufgabe auch und vor allem der Laiengruppen wie Bruderschaften und Sodalitäten, Zünfte und Ratsgremien. Nicht zuletzt der Adel hat – zwischen frommem Ernst und Selbstrepräsentation – maßgeblich mitgewirkt.

Frühneuzeitliche Konfessionsgesellschaften setzten, auch wo die Reichspolitik der Konfessionstrennung notgedrungen Rechnung tragen musste, die geistig-weltlichen Einheitsideen des Mittelalters gleichsam auf kleinerer Ebene, im Feld einer alltäglichen, breitenwirksamen „Christianität“ oder „christentümlichen Gesellschaft“ fort. Die unbedingte Verpflichtung auf das als theologische Wahrheit fixierte Bekenntnis galt für alle Menschen eines Territoriums als Hintergrundfolie alles Gesellschaftlichen und Politischen weiter. Der Begriff „Konfessionalisierung“ bezeichnet daher nicht allein einen religiösen, sondern auch einen gesellschaftlichen Wandel. Weil die *pietas* des Fürsten eine Leitfunktion für die zu übende Frömmigkeit besaß, der Staat selbst jedoch kaum hinreichend ausgebildet war, um die Gesellschaft durchgehend zu formen, entwickelten sich Liturgie und Predigt zu dem zentralen Medium des öffentlichen Selbstverständnisses überhaupt.

Dieses *Ideal einer durchgreifend religiös geprägten Gesellschaft* hatte nichts mit Instrumentalisierung und Übermächtigung zu tun. Der frühneuzeitliche Obrigkeitsstaat konnte und wollte die Kirche nicht „benutzen“ als Mittel seiner eigenen Entfaltung. Vielmehr waren die Menschen des 16. und 17. Jahrhunderts in allen Konfessionen zutiefst davon überzeugt, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit einer dauerhaften christlichen Prägung bedürfe, um überhaupt bestehen zu können. Christenpflicht und Untertanengehorsam, Kirchenwesen und Obrigkeitsstaat hingen deshalb so eng zusammen, weil die wahre Religion die an ihren Segnungen Teilhabenden nicht nur der ewigen himmlischen Seligkeit, sondern auch einer instabilen zeitlichen Wohlfahrt teilhaftig machen sollte. Die Kirchengebote verkörperten darum gleichzeitig eine „gute Landes-Polizey“, in die man sich nicht nur durch obrigkeitlichen Zwang, sondern vor allem durch ideelle Selbstbindung einfügen sollte. Arthur Imhof hat von den „verlorenen Welten“, Paul Münch von den „riskierten Zeiten“ gesprochen, um das Lebensgefühl frühneuzeitlicher Menschen als Erfahrung einer Zeit der Krise zu markieren. Pest, Hunger, Krieg und die Bedrohung durch Hexen und Magie wurden als unmittelbar gottgewirkt erlebt. Wo der Schutz Gottes in den Katastrophen des Lebens offenkundig ausblieb, wurden diese als unmittelbare Folgen seines Zorns über die Sünden des Volkes interpretiert. Die öffentliche Wohlfahrt wurde daher eng an den Gehorsam gegen einen barmherzigen, aber doch auch gerecht richtenden Gott und seine irdische Stellvertretung gebunden, so dass sich religiöse und politische Pflichten miteinander verschränkten. Die Mittel zur Bewältigung lastender Mahnzeichen lagen in den von Gott selbst eingesetzten Versöhnungsriten: öffentliche Bußfertigkeit, Gelübde und

Prozession, Beichte und Messfeier, getragen von der inneren Bekehrung eines jeden. Der Gedanke der allgemeinen Sündigkeit, die von Gott verhängte Strafrute über das Gemeinwesen und die Selbstdisziplinierung der auf Abhilfe sinnenden Gemeinschaft – alles das war keineswegs ein konfessionelles Spezifikum der Katholiken, sondern ein selbstverständlicher Bestandteil auch der protestantischen Konfessionskulturen. Darum haben auch staatliche Edikte den Zusammenhang von Gotteszorn, Kirchengeboten und Obrigkeitseingehorsam mit der zeitlichen Wohlfahrt und der ewigen Seligkeit bis in das Aufklärungszeitalter hinein immer wieder eingeschärft. Weil man sich den gesamten Sozialkörper als aus dem individuellen Glaubensleben heraus aufgebaut vorstellte, verstärkte die Konfessionalisierung das sorgsame Achten auf das eigene Leben. Die „Selbstthematizierung“ (Hahn 1987, 9–24) wurde zum Verbindungselement des Einzelnen mit der Kirche als Institution und als Gemeinschaft von Nebenmenschen. Die Internalisierung solcher Modelle in religiös engagierten Individuen und Gruppen ließ eine Dynamik der Selbstkonfessionalisierung entstehen, die als religiöse Überherrschaftung der Laien missverstanden wäre.

Dem Ideal einer verdichteten Christianität der Gesellschaft näher zu kommen, vollzog sich in protestantisch oder mischkonfessionell geprägten Gebieten nicht ohne Zwang und Nötigung. Die *Übereinstimmung mit dem katholischen Glauben* wurde zunächst an einem liturgisch-sakramentalen Mindestmaß festgemacht, an der jährlichen Beichte und Kommunion zur Osterzeit, später zusätzlich am regelmäßigen sonntäglichen Messbesuch. Der Pfarrbann, die religiöse Amtsgewalt des Pfarrers über alle in seinem Sprengel Lebenden, nötigte mindestens äußerlich zur Bekenntnishandlung oder zur Auswanderung. Bewohner konfessioneller Mischterritorien fügten sich teils widerspruchslos katholisch lehrenden und Liturgie feiernden Pfarrern. Wo sich jedoch der Protestantismus tiefer eingewurzelt hatte, führten die von Jesuiten oder Kapuzinern übernommenen Gespräche und Belehrungen über den „wahren Glauben“ nicht oder nur sehr langsam zu Gesinnungs- und Verhaltensänderungen; mehr und mehr trat dann weltlich-obrigkeitlicher Zwang hinzu. Die Stadt- und Landgemeinden, die sich ihrerseits als Sakralgemeinschaften verstanden, begannen zudem religiöse Außenseiter als Kommunionverweigerer zu denunzieren und aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen. Das Motiv des Gotteszorns besaß angesichts der instabilen Lebenswelten eine unmittelbare Einsichtigkeit, so dass die Gemeinden Osterpflicht und Pfarrbann in die Sprache von Rang, Ehre und Zugehörigkeit übersetzten. Wer die Geschlossenheit der religiösen Gemeinschaft verletzte, verfiel der Ächtung und Scham. Dissimulierendes Verhalten konnten sich Einzelne immer weniger leisten.

Die Erfüllung der *Sonntagspflicht* und das Teilnahmeverhalten wurden scharf kontrolliert: der Vollzähligkeit, Nüchternheit und andächtigen Aufmerksamkeit war kaum noch auszuweichen. Die Alltagseinfügung der christlichen Botschaft in konfessionellem Gewand geschah zudem unter einer Flut von Edikten und Verordnungen über die Kirchen, das Kirchengut und seine Verwaltung, die Gestaltung

von Sonn- und Festtagen und von Buß- und Fastenzeiten, die Bruderschaften, über Gotteslästerung, Fluchen, Schwören und Teufelsbannen, aber auch über Brautwirtschaften, Kindelbiere, Fastnachtsgelage, Vogelschießen, Osterfeuer, Begräbnisse, Schwelgereien und Branntweinbrennen. Überall dort, wo die obrigkeitlichen Regelungen die symbolische Kommunikation der Festkultur und des ritualisierten Austausches von Ehre und Rang, nicht zuletzt die eingewurzelte Freizeitgestaltung infrage stellten, regte sich zäher, oft auf Dauer unüberwindlicher Widerstand. Während der liturgisch geschlossenen Zeiten entsprachen die Gläubigen mehr und mehr den geistlichen Erwartungen; heilige und profane Zeiten wurden deutlicher voneinander getrennt. Darüber hinaus aber behielt die Arbeits- und Festkultur der Laien ihre eigenen Regeln und angelagerten Bedeutungen. Zwar strukturierte der christliche Kalender Alltag und Wirtschaften, Familie und Verwandtschaft, Besitzverschiebungen und Friedensschlüsse. Aber Selbstwertgefühl, Standesbewusstsein und sozialer Rang waren auch in religiösen Vorgängen berührt und mussten in gegenseitigen Akten der Anerkennung neu gefestigt werden. So diente konfessionelle Kultur gleichzeitig der sozialen Stabilität, was einerseits den Erfolg ihrer Intensivierung sicherte, andererseits aber die je eigenen Interessen der Beteiligten im Spiel ließ. Eine christliche Familienvorstellung und die Stabilitäts- und Versorgungsbedürfnisse frühneuzeitlichen Haushaltens stützten sich wechselseitig. Der Ehefrieden, die Verantwortung für alte Leute, Kinder und Gesinde, Nachbarschaftsfrieden und -hilfe – alle diese symbolisch gestalteten Gegenseitigkeitsverhältnisse an der Grenze von Brauchtum und Recht mit ihrer existenzsichernden Funktion als Not Helfer führten daher zu einer öffentlich gelebten Identität, die sich teils unvollständig den religiösen Anforderungen fügte und diese gleichzeitig als Quelle des Selbstverständnisses ausschöpfte. Katholizität entwickelte sich zu einer Lebensform und Selbstzuschreibung der „Frommen“; gleichzeitig wurden Außenseiter offen ausgegrenzt: Fastenbrecher, Unkirchliche oder Friedlose, verlorene Existenzen und zwischen Konfessionsgrenzen Vagabundierende.

Gleichzeitig aber gab es Handlungsfelder, die sich nicht oder kaum überformen ließen. Obwohl das Ehedekret *Tametsi* zu den am häufigsten öffentlich verkündeten Konzilstexten gehörte und obwohl zunehmend jede Ehe öffentlich vor dem Pfarrer in der Kirche abgeschlossen wurde, brachen die Spielregeln vor- und außerehelicher Sexualität kaum auf. Weil in Kontinuität zu mittelalterlichen Sozialbeziehungen nicht der Konsens des Paares, sondern der Konsens der beteiligten Gruppen die Ehe sozial konstituierte, blieb deren Beginn einschließlich der Aufnahme sexueller Beziehungen fließend. Eigentlich ehekonstituierend war nach wie vor die Verlobung, die in einem komplexen Zeichensystem des Austausches von Ehre, Gaben und körperlicher Zuwendung konstituiert wurde und die nicht denkbar war ohne einen Zusammenhang von erotischer Kultur und Ökonomie. Je rigider der umfassende soziale Verhandlungsprozess samt seiner subtilen sexuellen Praxis gehandhabt wurde, umso geringer blieb die Zahl als „unehelich“ gewerteter Geburten und die Zahl unverheirateter Mütter, die Opfer einer misslungenen Heiratsstrategie

wurden. Grundsätzlich unterschiedlich blieb das Ordnungssystem, in dem die Kirche und die Gesellschaft Sexualität und Familiengründung betrachteten: Wo tridentinische Kanonistik vom Konsens von Mann und Frau und von der Grenze zwischen Legitimität und Illegitimität her dachte, agierten Bürger und Bauern – die Ehe der abhängigen Dienstboten blieb ökonomisch und demografisch meist aussichtslos – im Bezugsfeld von Ehre und Schande. Wo die Ehe nach *Tametsi* öffentlich eingegangen werden musste, blieb das Verlöbnis als zentraler Bestandteil eines sozialen Transaktionsprozesses von Familien klandestin, ohne deshalb „nicht-öffentlich“ zu sein. Kaum erfolgreich war auch der Versuch, die stete Latenz von Streit und Gewalt im Regelwerk des frühneuzeitlichen Ehrsystems aufzubrechen. Alles das zeigt, dass der Kampf um neue soziale Standards die Ständegesellschaft insgesamt nicht infrage stellte, ebenso wenig die Geschlechterhierarchie oder die gewichtigen sozialen Unterschiede. Aber die Leitidee der religiösen Gesellschaft lud die „moral economy“ der frühneuzeitlichen Welt christlich auf und lieferte ihr eine neue theologische Grundlage. Dadurch stand den Schwächeren, den Alten und Kindern, den Frauen und dem Gesinde, wenigstens sporadisch die schützende Hand geistlicher Institutionen zur Seite. Vor allem in jenen Feldern, in denen öffentliche Meinung und kirchliche Sozialstandards zusammenfielen, entstand ein dauerhafter Sensus für das Einhalten christlich begründeter Lebensregeln.

*Prozession* und *Wallfahrt* waren seit dem 16. Jahrhundert zu verwandten und ineinander verschränkten Frömmigkeitsformen geworden. Die bedeutsamste Prozession der Frühneuzeit war sicherlich die Fronleichnamsprozession. Sie beruhte auf einer eucharistischen Frömmigkeit, deren Akzent sich vom Mahl auf das Schauen hin umorientiert hatte. Nicht zuletzt nahm die Fronleichnamsprozession auch Elemente der Reliquienprozession auf: Die Reliquien galten wie die Bilder als unheilbannend und segenspendend; die mitgeführte Eucharistie übernahm nun selbst zahlreiche Merkmale der Reliquien. Eucharistischer Kult als Christusverehrung und Reliquien- und Bilderkult als Heiligenverehrung verdrängten einander nicht, sondern ergänzten und durchdrangen sich gegenseitig. So nahm die theophorische Prozession zunehmend den ideellen Charakter eines gegenreformatorischen Triumphzuges an. Darüber hinaus lebte eine Vielzahl von Prozessionsanlässen und -formen fort: Patronatsfest, Kirchweih, Bitt- und Bußtage, Heiligenfeste oder historische Erinnerungstage. Die Angriffe der Reformatoren gegen den „Aberglauben“ und die „Werkfrömmigkeit“ der Prozessionen und Wallfahrten beantwortete das Konzil von Trient in den Reformansätzen der *XXV. Sessio* über die Anrufung der Heiligen und die Verehrung der Bilder (DH 1821–1825, 578–580). Religiöse und politische Obrigkeiten suchten daher bedeutsame Modifikationen vorzunehmen. Wallfahrtsorte konnten sich nur entfalten, wenn ihre Bilder und die sich dort vollziehenden Wunder offiziell beglaubigt wurden. Die geordnete Wallfahrtsprozession ohne „unnützes Geschwätz“, „unsittlichen Zeitvertreib“ und andere profane Elemente sollte typisch werden; der Klerus begleitete und bestimmte ein zeugnishaft und demonstrativ den öffentlichen Raum suchendes Geschehen, angereichert mit

zahlreichen Elementen des geistlichen Theaters. Marien- und Sakramentslieder in deutscher Sprache und Bruderschaftspredigten unterlegten dem Geschehen einen didaktischen Charakter.

Trotz dieser Verschiebungen verbanden sich mit Wallfahrt und Prozession bleibend auch andere Interessen. Die offizielle Gebets- und Andachtsliteratur für Pilger betonte immer wieder, dass Hilfe und Rettung nur von der vollkommenen spirituellen Überlassung an Christus oder an Maria und die Heiligen als Fürbitter zu erwarten seien. Das Kultbild sollte die Andacht stimulieren, doch ihm selbst sollte die Andacht nicht gelten. Anders und handgreiflicher waren die Erwartungen der religiös weniger gebildeten Laien. In der „schichtgebundenen Praxis einer schichtenübergreifenden Frömmigkeitsform“ (Schreiner 1992b, 61f.) wurde das fromme Ereignis auch, in einfachem Denken und massiven Formen, als unmittelbarer Nothelfer in existenzbedrohenden Situationen beansprucht. Gleichzeitig war die Prozession eine den Einzelnen verpflichtende Angelegenheit des Gemeinwesens, Mittel zu dessen Heil und Segen. Das zeigte sich auch an der Widerständigkeit, die durch Wallfahrtsaufhebungen, -einschränkungen und -verbote hervorgerufen wurden. Wo die konfessionelle Formierung die religiöse Logik einfacher Leute zwischen verzweifelter Fürbitte und zweckgebunden-pragmatischem Handeln übergang und ihr keinen Raum mehr ließ, verbanden sich „Wallfahrt und Aufruhr“ (Habermas 1991).