

Andreas Holzem

Katholische Konfessionskultur im Westfalen der Frühen Neuzeit. Glaubenswissen und Glaubenspraxis in agrarischen Lebens- und Erfahrungsräumen

1. Konfessionskultur und Krieg – Probleme einer strukturgeschichtlichen Einordnung Westfalens

Westfalen war seit dem Beginn der Reformationszeit aufgrund der unterschiedlichen frömmigkeitsgeschichtlichen und politisch-dynastischen Optionen der herrschenden Eliten in seiner teilweise sehr kleinkammerigen Territorialstruktur zu einem der zentralen Konflikträume der Glaubenseinsetzungen am Beginn der Frühen Neuzeit geworden. Die Reformations- und Konfessionsbildungskriege¹ des 16. und 17. Jahrhunderts, insbesondere der Kölnische Krieg, der Jülich-Klevische Erbfolgestreit, der Spanisch-Niederländische und der Dreißigjährige Krieg, hatten diese Tendenz zur agonalen Struktur der westfälischen Konfessionslandschaften zunächst angeheizt. Erst nach 1648 durfte der Raum als religionspolitisch wirklich befriedet gelten; freilich setzten vor allem die französischen Expansionskriege das bellizistische Elend lange fort.²

Obwohl damit die Entstehung und Ausgestaltung konfessioneller Kulturen gerade in Westfalen erheblich länger verzögert wurde³ als in den Kernlandschaften des deutschen und europäischen Katholizismus oder der Protestantismen,⁴ gelten ihre mentalen und institutionellen Bestandteile und Stützmittel als Strukturen der langen Dauer, eingeschrieben in politische Handlungsfelder, Netzwerke ständischer Verflechtungen, familiäre Traditionen und landschaftliche Stilbildungen. Konfession und Region⁵ gehen

¹ Zur Begrifflichkeit im Rahmen einer Typologie westlicher Religionskriege vgl. Franz Brendle, Um Erhalt und Ausbreitung des Evangeliums. Die Reformationskriege der deutschen Protestanten, in: ders./Anton Schindling (Hg.), Religionskriege im Alten Reich (erscheint 2006), S. 69-90; dies., Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit, in: ebd., S. 15-52; Andreas Holzem, Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des „Religionskrieges“, in: Dieter Langewiesche (Hg.), Kriegstypologien (erscheint 2006).

² Johannes Burkhardt, Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas, in: Zeitschrift für Historische Forschung 24 (1997), S. 509-574.

³ Vgl. Andreas Holzem, Der Konfessionsstaat (1555-1802), Münster 1998, S. 34-59 und 122-219.

⁴ Überblick bei Anton Schindling/Walter Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650, 7 Bde., Münster 1989-1997.

⁵ Vgl. z.B. unter den neueren regionalgeschichtlichen Studien: Marc R. Forster, The counter-reformation in the villages. Religion and reform in the bishopric of Speyer, 1560-1720, Ithaca/London 1992; Peer Frieb u.a. (Hg.), Konfessionalisierung und Region, Konstanz 1999; Alexander Jendorff, Reformatio catholica. Gesellschaftliche Handlungsspielräume kirchlichen Wandels im Erzstift Mainz 1514-1630, Münster 2000; Karl Härter, Policey und Strafrecht in Kurmainz. Gesetzgebung, Normdurchsetzung und Sozialkontrolle im frühneuzeitlichen Territorialstaat, 2 Bde., Frankfurt a.M. 2005; Christian Plath, Konfessionskampf und fremde Besatzung. Stadt und Hochstift Hildesheim im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges – ca. 1580-1660, Münster 2005; Frauke Volkland, Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale

somit erfahrungsgeschichtlich⁶ einen engen Konnex ein: Die historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland zeichneten 1878, also im abklingenden Kulturkampf, ein überaus romantisches „Zeit- und Lebensbild“.⁷ Sein Sujet: „Das Münsterland vor hundert Jahren“. Geradezu beschwörend wurde hier eine Landschaft tiefsten Friedens in ihrer Verklammerung mit der Religion evoziert: der „heilige Boden“ durchsetzt mit Kreuzifixen und Muttergottesstatuen; Adel und Dienerschaft, Bauer und Gesinde in häuslicher Gebetsgemeinschaft; Katechismus und Andachtsbuch auf den einfachen Eichenborden eines jeden Haushalts:

„Mit zäher Kraft halten sie das Erbthum fest, das von ihren Vorfahren ihnen überkommen ist, für sie ein *heiliger* Boden, wo die Wiege ihres Geschlechts gestanden, wo schon in grauer Zeit die Väter fromm gebetet, emsig gewirkt und mit gottseligem Tode ihr Leben beschlossen haben. ... Denn gelten ihnen die Sprache, die alten Gebräuche und Traditionen werth wie Gold, so hüten sie die Religion und die Tugenden aus der Väterzeit als ihre kostbarsten Kleinodien. ... Und wohl in wenigen Ländern mag der katholische Glaube und die christliche Sitte so langer ununterbrochener Herrschaft sich erfreut haben als im Münsterlande.“

Der Autor beobachtete „stille Ordnung, Festhalten am Ueberlieferten, Mißtrauen in jede Neuerung“ und zusammengefasst „ausgeprägteste[n] Conservatismus“. Spätestens hier wurde diese Idylle des 19. Jahrhunderts politisch, auch wenn eine entsprechende Analyse der darin mitlaufenden Feindstereotypen gegen die Entwicklung der modernen Gesellschaft und gegen Politik- und Verfassungsentwicklungen (einschließlich ihrer religiösen Grundlagen) seit der Französischen Revolution nicht mehr in einen Beitrag über die Frühneuzeit gehört.

Immerhin: Innerhalb der komplexen Gemengelage Westfalens galten Münster und das Münsterland als urkatholisch, Konfession und landschaftlicher Charakter als seit undenkbaren Zeiten miteinander verwoben. Doch diese Rolle war dem (zu diesem Zeitpunkt bereits ehemaligen) Fürstbistum keineswegs auf den Leib geschrieben. Sie musste in einem langdauernden Kontinuum von Zwang und Aneiferung, von Unterwerfung und Aneignung durchgesetzt und gestaltend rezipiert werden. Konfessionskulturen wurden lange Zeit entweder als Produkt der Disziplinierung und Überherrschaftung oder aber als Ergebnis einer Eliteprozesse und -institutionalisierungen selektiv nutzenden Integrationsstrategie von unten gedeutet. Erst wenn neben Fragen der Herrschaftsverdichtung und der gesellschaftlichen Modernisierung kirchliches und religiöses Leben als Erfahrungs- und Handlungsraum – jenseits der tendenziell spürbar

in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert, Göttingen 2005; Dieter J. Weiß, *Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick*, Darmstadt 2005.

⁶ Vgl. Andreas Holzem, *Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung*, in: Paul Münch (Hg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, München 2001, S. 317-332.

⁷ Peter Alois Houben, *Zeit- und Lebensbilder aus der neueren Geschichte des Münsterlandes*, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 82 (1878), S. 279-301. Die folgenden Zitate ebd. Nachgewiesen werden im folgenden nur direkte Zitate. Zum Zusammenhang und für weiterführende Literatur vgl. Holzem, *Konfessionsstaat*; ders., *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800*, Paderborn 2000.

gewordenen Fixierung auf „Kirchenzucht“ – beschrieben wird, werden die wechselseitigen Plausibilitäts- und Identitätspotentiale sichtbar, die bei der Formierung konfessioneller Kulturen zwischen geistlichen und politischen Amtsträgern und einer in sich tief geschichteten ländlichen Gesellschaft ausgetauscht wurden.⁸ Der Begriff der ‚Konfessionalisierung‘ beinhaltet in einem solchen Konzept nicht allein einen religiösen, sondern auch einen gesellschaftlichen Wandel und zielt besonders auf deren Zusammenhang. Dieser Wandel musste von Reformkräften angestoßen werden durch eine herrschaftliche und programmgeleitete ‚Disziplinierung‘, für die Katholiken auf der inhaltlichen Grundlage dessen, was das Trienter Konzil in drei Tagungsperioden zwischen 1545 und 1563 an dogmatischen, vor allem aber auch an Reformbeschlüssen erarbeitet hatte. Gleichzeitig aber musste dieses tridentinisch-katholische Reformprogramm mit der Breitenreligiosität verzahnt und somit den sozialen Kontexten eingefügt werden, innerhalb derer es jenseits der repräsentativen Ebene von ‚Haupt- und Staatsaktionen‘ Wirkung entfalten sollte. Die Durchsetzungsfähigkeit kirchlicher Institutionen erwies sich hier dem vergleichsweise dünnen Firmissich entwickelnder Staatlichkeit als deutlich überlegen, zumal diese Sphären im geistlichen Territorium ohnehin nicht strikt getrennt wurden. Die Initiativwirkung der vorwiegend von Geistlichen getragenen Erneuerungsimpulse konnte den Interessen und Verstehensperspektiven ländlicher Gemeinden gegenüber den eigenen Stand wahren, löste sich also keineswegs nur in „Gerichtsnutzung“ (Heinrich Richard Schmidt) auf. Andererseits lag es außerhalb der Machbarkeit, aus religiösen Steuerungsabsichten heraus Sozialräume zu durchprägen, deren Erfordernisse und Regeln sich von den Herkunftsumgebungen tridentinisch geprägter Reformgeistlicher oft erheblich unterschieden. ‚Konfessionalisierung‘ kam daher im Verständnis der Beteiligten nicht als Impuls zur Ausbildung einer separierten Kultur neben anderen, sondern als Verchristlichung im Sinne der Vertiefung einer für einzig wahr und gültig gehaltenen Religion daher. Hier lag das Verbindende zwischen den beteiligten sozialen Gruppen; dennoch konnte ein von der Vorstellungs- und Lebenswelt geistlicher Herrschaftsträger und Funktionsbeamter geprägtes Programm keineswegs konfliktlos in jenen Prozess übersetzt werden, der sich am Ende gleichsam selbst trug, der auf Kontrolle und Strafe verzichten konnte, der das Neue und Verordnete zu einem Teil des inneren Selbst jedes einzelnen und der Identität der ganzen Gesellschaft umprägte.

Dabei dürfte eine der Besonderheiten der westfälischen Konfessionskulturen darin liegen, dass sie den Religionskrieg und sein Ergebnis, den Westfälischen Frieden von 1648,⁹ im Grunde strukturgegenetisch voraussetzen mussten. Während für Bayern

⁸ Vgl. Andreas Holzem, Die Konfessionengesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 110 (1999), S. 53-85; Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992.

⁹ Vgl. jüngst Johannes Burkhardt, Der Dreißigjährige Krieg, Frankfurt a.M. 1992; Klaus Bußmann/Heinz Schilling (Hg.), 1648. Krieg und Frieden in Europa, Bd. 1: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, Münster/Osnabrück 1998; Heinz Duchhardt, Der Westfälische Friede. Diplomatie – politische Zäsur – kulturelles Umfeld – Rezeptionsgeschichte, München 1998; Horst Lademacher/Simon Groenveld (Hg.), Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568-1648, Münster u.a. 1998, S. 3-19; Konrad Reppen, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Studien und Quellen, Paderborn 1998; Heinz Medick/Benigna von Krusenstjern (Hg.), Zwischen Alltag und Katastrophe.

und Habsburg auf katholischer, die beiden Sachsen oder Kurhessen, dann teils auch Württemberg und natürlich die böhmischen Länder auf protestantischer Seite die praktisch zum Abschluss gekommenen Konfessionsbildungen das konfessionskulturelle Klima so verschärften, dass sie zur Voraussetzung für das Scheitern des Augsburger Religionsfriedens¹⁰ und den Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges wurden,¹¹ gehört die Geschichte des institutionellen, mentalen und kulturgeographischen Durchbruchs mindestens der katholischen Konfessionalisierung in Nordwestdeutschland in den Rahmen einer Rezeptionsgeschichte des Westfälischen Friedens. Die institutionellen Kräfte in den politischen, religiösen, spirituellen und sozialen Zentren konnten erst identitätsbildend tätig werden, als der landschaftlich mit dem Begriff ‚Westfalen‘ umrissene Nordwesten Deutschlands reichspolitisch gleichsam hatte still gestellt werden können.

Das hat möglicherweise auf den Konstituierungsprozess konfessioneller Kulturen in erheblichem Maße strukturverändernd gewirkt. Weil der unmittelbare Anlass der Konfessionalisierung, die Konkurrenzkämpfe um das auf beiden Seiten des Grabens beanspruchte „uralte, allein wahre und selig machende“ apostolisch gegründete Christentum, beendet war, wendeten sich die durch das religiös-politische Vertragswerk geschaffenen Voraussetzungen gleichsam nach innen. In Folge einer bereits 1555 eingeleiteten Entwicklung bedeutete der Westfälische Friede eine „Politisierung, Neutralisierung und Säkularisierung des religiösen Anliegens in der Reichsverfassung“.¹² Der große Krieg, Symptom der „Krise der Religionsverfassung des Reiches“,¹³ wurde beendet durch das Einfrieren der konfessionellen Besitzstände auf die Lage des Stichtages 1. Januar 1624. Das ist gewertet worden als „das krude weltliche Ergebnis allen inbrünstigen wie brutalen Ringens um die christliche Wahrheit und Einheit in Kirche und Reich, das vor vier Generationen um Ablass und Buße, Sakrament und Glaube, Schrift und Tradition begonnen hatte“; dieses Ergebnis und sein formaler Charakter aber bezeichnen gleichzeitig „die ganze Schwere der Rechtsnot der Zeit“.¹⁴ Die Reichspolitik war gezwungen, Religion in weltlich-juristische Formen zu gießen, so dass „die Entkonfessionalisierung, die Entideologisierung der internationalen Bezie-

Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe, Göttingen 1999; Matthias Asche/Anton Schindling (Hg.), Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, Münster 2001; Axel Gotthard, Der deutsche Konfessionskrieg seit 1619. Ein Resultat gestörter politischer Kommunikation, in: Historisches Jahrbuch 122 (2002), S. 141-172; Johannes Burkhardt, Auf der Suche nach dem Dissens. Eine Bemerkung zu einer kritischen Auseinandersetzung mit meinem „Dreißigjährigen Krieg“, in: Historisches Jahrbuch 123 (2003), S. 357-363; Martin Heckel, Konfessionalisierung in Koexistenznöten. Zum Augsburger Religionsfrieden, Dreißigjährigen Krieg und Westfälischen Frieden in neuerer Sicht, in: Historische Zeitschrift 280 (2005), S. 647-690.

¹⁰ Vgl. Axel Gotthard, Der Augsburger Religionsfrieden, Münster 2004; Carl A. Hoffmann u.a. (Hg.), Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg, Regensburg 2005.

¹¹ Instrukтив: Gotthard, Konfessionskrieg, S. 141-172.

¹² Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1983, S. 199.

¹³ Ders., Die Krise der Religionsverfassung des Reiches und die Anfänge des Dreißigjährigen Krieges, in: Konrad Repgen (Hg.), Krieg und Politik 1618-1648. Europäische Probleme und Perspektiven, München 1988, S. 107-131, hier S. 107.

¹⁴ Heckel, Deutschland, S. 200.

hungen¹⁵ die Reichsebene prägte. Auf der Ebene der Territorien aber geschah das Gegenteil: die gänzliche Durchdringung der Politik mit religiösen Gehalten. Auf der Ebene des Reiches war man gezwungen, um des Friedens willen eine Parität zuzulassen und die Trennung der Konfessionen formal wie einen unausgetragenen innerkirchlichen Lehrkonflikt zu behandeln. Kurz: Außenpolitisch maß kein europäischer und deutscher Staat dem Konfessionellen noch handlungsleitende Priorität zu; gerade dadurch aber wurde das Konfessionelle „allenthalben ein wesentliches Element der Innenpolitik“.¹⁶

Das hatte einschneidende Konsequenzen: Die Herausbildung eines Strukturgitters katholischer Konfessionskultur arbeitete sich nicht mehr am Protestantismus, sondern an der vorreformatorisch-spätmittelalterlichen Ausgangssituation religiösen Lebens und sozialer Praxis ab, wie sie als Ausgangssituation der Zeit um 1500 auf dem Land weitgehend bestehen geblieben, ja durch die Permanenz von Kriegsnot und lebensweltlicher Beeinträchtigung eher noch verschärft worden war.¹⁷ Dem durch das Täuferreich¹⁸ stark in Mitleidenschaft und sozialen wie geistigen Umbruch gezogenen Regionalzentrum Münster gelang erst sehr verspätet und unter schweren kommunalen Verwerfungen ein gleichsam abgeleiteter, aus Süddeutschland importierter Wandel des religiösen Stils und des damit verbundenen sozialen Habitus.¹⁹ Solche konzeptionellen Grundannahmen seien an einzelnen Beispielfeldern illustriert.

2. „Konfessionelle Kultur“ – Entwicklungspotentiale religiösen und sozialen Sinns in sich formierenden Dorfgesellschaften

Die nachfolgenden Überblicke und Thesen zur Konfessionalisierung im Fürstbistum Münster beruhen auf einer Langzeitstudie zur Wirksamkeit archidiakonaler Sendgerichte in 65 Landpfarreien.²⁰ Mit Hilfe dieser etwa 19.000 Protokolle ließ sich vor allem die dichte Verflechtung von Religion und ländlichen Lebensformen rekonstruieren: Klerus und Laien in ihrem geistig-materiellen Austausch, Nachbarschaft, Familie, Ehe und Sexualität, Ehre und Gewalt, überformt durch die rituellen Vollzüge einer sich als katholisch verstehenden Dorfgesellschaft. Ich argumentiere in vier Schritten:

¹⁵ Konrad Repgen, Über die Geschichtsschreibung des Dreißigjährigen Krieges: Begriff und Konzeption, in: ders. (Hg.), Krieg und Politik 1618-1648. Europäische Probleme und Perspektiven, München 1988, S. 1-84, hier S. 31.

¹⁶ Ders., Art. „Dreißigjähriger Krieg“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 9, Berlin/New York 1982, S. 169-188, hier S. 170.

¹⁷ Zur Kriegserfahrung in Westfalen vgl. Holzem, Konfessionsstaat, S. 171-219; Helmut Lahrkamp, Dreißigjähriger Krieg, Westfälischer Frieden. Eine Darstellung der Jahre 1618 - 1648 mit 362 Bildern und Dokumenten, Münster 1997.

¹⁸ Vgl. jüngst Hubertus Lutterbach, Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ringen um die heilige Stadt, Münster 2006.

¹⁹ Nach wie vor instruktiv: Ronnie Po-chia Hsia, Gesellschaft und Religion in Münster 1535-1618, Münster 1989.

²⁰ Vgl. Holzem, Religion und Lebensformen.

2.1. Mischreligiosität als Ausgangslage

Zwischen 1571 und 1573 ließ Johann von Hoya auf Initiative seines Domdechanten Gottfried von Raesfeld das Fürstbistum Münster visitieren, genauer: dessen oberstiftischen Teil, das klassische Münsterland. Über die Laien erfährt man immerhin so viel, dass der transitorische Charakter der 1570er Jahre im Prozess der katholischen Konfessionalisierung, die Gemengelage religiös-kirchlicher Beharrungs- und Wandlungsfaktoren rasch kenntlich wird. Um 1570 stellte sich das Leben in den Pfarreien in keiner Weise ‚tridentinisch‘ dar.

Der Befund in den ländlichen Kirchspielen auf eine kurze Formel gebracht: Die meisten Adelsfamilien galten noch bis in die ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts als in ihrer konfessionellen Orientierung verdächtig (*suspecti in religione*);²¹ viele waren erklärte Calvinisten. Die Masse der Bevölkerung und des Sekundarklerus war weitgehend katholisch geblieben, wo sie nicht den Grundherren und Kirchenpatronen folgte, aber nicht in einem tridentinischen Sinn, sondern in der Weise einer spätmittelalterlichen Pluriformität traditionaler Frömmigkeit, die nur an einigen Stellen von reformatorischen Elementen durchsetzt war. Diese Durchsetztheit aber musste als eine solche nicht zwingend auffallen. Als Beispiel diene die Kelchkommunion: Unter der Gestalt von Brot und Wein (*sub utraque specie*) zu kommunizieren, blieb oft dem Adel und in den Städten der höheren Bürgergesellschaft vorbehalten, so dass das konfessionelle Unterscheidungskriterium in der durchschnittlichen Perzeption als soziales Rangmerkmal aufgefasst wurde.

Es handelte sich meist nicht um entschiedenen Protestantismus, sondern um unentschiedene Katholizität, um eine Kirchlichkeit, die in einem schleichenden Wandel und aus Mischformen lebte, mit einer großen Bandbreite an Praktiken, mit viel Gewöhnlichkeit und Herkommen, oft ohne strenge theologische Rechenschaft, mit individuellen Anpassungen an Willen und Bedürfnisse der lokalen Autoritäten.

Dieser Typus der Mischreligiosität der Laien kann nicht ohne einen Seitenblick auf den Klerus erklärt werden, auf familiäre Lebensformen – Konkubinate waren nicht mehr deren disziplinarisch relevante Außenseite –, auf quasibäuerliches Wirtschaften, auf eine Amtsverrichtung, die Sakramente und Sakramentalien außer Übung setzte, wenn sie nicht nachgefragt wurden (Beichte, Krankensalbung, Fasten, gar Predigt), auf eine durchweg ‚handwerkliche‘ Priesterausbildung und einen geistlichen Buchbesitz von etwa drei bis fünf Büchern, auf eine geradezu beliebige sakramentale Praxis, in der man mit Bier konsekrieren zu können glaubte, wenn der Wein fehle, in der man dem eigenen Küster Absolutionsvollmacht zuschrieb, in der man Glaube, Hoffnung und Liebe für Sakramente hielt und „ich konsekriere dich“ (*ego consecro te*) für eine angemessene Konsekrationsformel, in der man angab Brevier zu beten, aber nicht wusste, wer Paulus war und meinte, Augustinus habe vor Jesus gelebt. Eher als Ausnahme findet man eine bewusste, zwischen den Grenzen agierende humanistisch-reformerische Allgemeinesinnung, keineswegs mit einer generellen Opposition gegen den ‚alten Glauben‘ oder gegen den Bischof und seine Vertreter, doch unter Bewahr-

²¹ Vgl. Herbert Immenkötter (Hg.), Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601-1612), Münster 1972, z.B. S. 86, 88, 190, 242, 336, 396, 400.

heitung der Beobachtung Ernst Walter Zeedens, „dass bei ungeklärten Herrschaftsverhältnissen auch die Konfessionsbildung im Unklaren stecken blieb“.²²

Um 1570 herrschte eine Situation, in der für tridentinische Visitatoren Irrtum und Unwissenheit von der strategischen Camouflage abweichenden Bekenntnisses kaum zu trennen waren. Wenige wussten, was mit dem Bekenntnis, „dass er die Sakramente auf katholische Weise spendete“ (*quod catholice administret sacramenta*), eigentlich gemeint war. Die differierenden Einflüsse des spätmittelalterlichen Frömmigkeitspluralismus, der *devotio moderna*, des Humanismus, der Reformation, der Schrecken der Täuferherrschaft und ihrer Niederwerfung, der politisch-dynastischen Entwicklungsoffenheit der großen territorialen und kirchlichen Entwicklungsströme, nicht zuletzt die Unfähigkeit der Landesherrschaft, „die konfessionelle Gefolgschaft ihrer Stände, Städte und Dörfer zu erzwingen“, bildeten die Vorgeschichte.²³ „Menschen, die sich mit allen Lehren der einen oder anderen Seite in jeder Hinsicht identifizierten oder sie auch nur voll verstanden, hatte es seit dem Ausbruch der Reformation in Westfalen wohl überhaupt nicht in größerer Zahl gegeben.“²⁴ Die meisten ländlichen Parochianen folgten – zwischen Toleranz und Indifferenz – dem Priester in seiner Weise der Liturgie, der Frömmigkeit und der Alltagsförmigkeit des Christentums. Diese religiöse Alltagsförmigkeit war nur in einem geringen Maß durch unterrichtete Reflexivität auf außerpfarrlich gesetzte Normen geprägt.

Nun sind in der Regel die Formen der Konfessionalisierung, die sich auf das richten, was Max Weber und Gerhard Oestreich im Blick auf weltliche Bürokratien treffend „Stabsdisziplinierung“ genannt haben, ebenso gut erforscht wie bekannt. Ich setze sie hier generell voraus. Mindestens für den katholischen Bereich werden hingegen Fragen, die das religiöse Leben der Laien betreffen, entweder von vornherein ausgeklammert oder aufgrund der Quellenlage in interpolativen Rückschlussverfahren behandelt, die aufgrund von Visitationsergebnissen zum Klerus fast dezisionistisch über Erfolg oder Misserfolg der Laienkonfessionalisierung urteilen.

Die Sendgerichtsprotokolle des ehemaligen Fürstbistums Münster hingegen bieten tausende von Einträgen, die dem Glaubenswissen und der religiösen Praxis der Laien gelten, eine für den deutschsprachigen Sprachraum in dieser Dichte wohl einmalige Quellengruppe. Der Erhalt der Sendgerichte, gegen die erklärte Absicht des Trienter Konzils, intermediäre Gewalten zwischen Bischöfen und Kirchspielen nach Möglichkeit zu beseitigen, ist das Ergebnis eines verfassungsgeschichtlichen „Sonderweges“. Es gelang, die Trägerschicht der Archidiakone zu tridentinisieren, die anfangs aus mindestens kurzfristig guten Gründen an „katholischer Reform“ wenig interessiert gewesen waren. Nur knapp zur Prozedur:²⁵ Vom Archidiakon eingesetzte Kommissare, juristisch gebildete bürgerliche Stiftskleriker, also eine moderne Funktionselite, reis-

²² Ernst Walter Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München 1965, S. 75.

²³ Zu „Formen konfessioneller Verwirrung und Vermischung“ vgl. ebd. S. 66-80, Zitate S. 72, 74.

²⁴ Wilhelm Kohl, *Das Zeitalter der Glaubenskämpfe (1517-1618)*, in: ders. (Hg.), *Westfälische Geschichte*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches*, Düsseldorf 1983, S. 469-535, hier S. 498.

²⁵ Jüngst – unter Aufarbeitung der älteren Literatur und Quellen – zur Genese des bischöflichen Sendgerichtes im frühen Mittelalter: Wilfried Hartmann, „Sozialdisziplinierung“ und „Sündenzucht“ im frühen Mittelalter? Das bischöfliche Sendgericht in der Zeit um 900, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 2005, S. 95-119.

ten über Land von Pfarrei zu Pfarrei, begleitet von einem Promotor in der Funktion des Anklägers und einem Notar. Die eigentliche Delinquenzerhebung und Denunziation aber oblag den sogenannten „Eidschwörern“ (*iurati*), Mitgliedern der Bauernschaften, die turnusmäßig unter den Haushaltsvorständen bestimmt und vom Kommissar vereidigt wurden; auf Verschweigen von Delikten standen hohe Strafen. Das Sendgericht, institutionengeschichtlich eine vormoderne Anzänität, verfügte über eine ausgestaltete judiziale Liturgie mit feierlichem Geläut und Geleit, Messfeier mit Anrufung des Heiligen Geistes und öffentlicher Sitzung in der Kirche. Konfessionalisierung als Bildungsproblem zeigte sich hier vor allem im Delikt mangelnden Glaubenswissens.

2.2. Glaubenswissen und Glaubensformen

Ländliche Religiosität erweist sich vor allem als am öffentlichen Akt, am liturgischen Tun orientiert. Arbeitsorganisation und Wohnbedingungen schlossen Privatheit als Voraussetzung einer differenzierten Ausarbeitung des Ichs ebenso weitgehend aus wie eine strenge Trennung von Individualität und Öffentlichkeit. Die Welt des Göttlichen, Himmlischen und Heiligen bildete den höchsten und gleichsam ‚gültigsten‘ der Lebenskreise, die Haus, Dorf und Herrschaft zusammenhielten, nicht allein durch den Zwang des Überlebens und die Sicherung der Nahrung, sondern auch als mentalen Raum der Solidarität, des Schutzes und der gegenseitigen Verpflichtung und Abhängigkeit.

Religion galt vornehmlich als Partizipation an dieser kosmischen Ordnung, als fester Bestandteil dieser interdependenten Welt. Frömmigkeit war kaum auf Intellektualisierung, verfeinerte Erfahrung und inneren Nachvollzug ausgerichtet. Auch die Gottesbegegnung geschah in den Formen, die von lebensweltlichen Vollzügen mitgetragen waren: öffentlich, rituell und korporativ. Dementsprechend trat in der Glaubensbefragung im Rahmen des Sendrituals ein geringes Glaubenswissen zutage. Gefragt und geurteilt wurde auf der Grundlage der klassischen Volkskatechismen: vor allem des Petrus Canisius, daran angelehnt – und an den westfälischen Dialekt adaptiert – des Johann von Detten. Aus einem dieser Verurteilungsprotokolle:

„Johann Peterß ist ufferlacht zehen lb. 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.“²⁶

Die Unwissenheit betraf die Sakramente oder die fünf Kirchengebote,²⁷ mit anderen Worten den Mindeststandard, der in den Augen der Kirche zur Erlangung des Heils unabdingbar war. Die wenigsten konnten den Ablutionswein vom konsekrierten Messwein unterscheiden, was als Anklang an die protestantische Kommunion unter den Gestalten von Brot und Wein von besonderem Gewicht war. Mancher wurde verur-

²⁶ Bistumsarchiv Münster (BAM), GV Münster St. Mauritz A 5/2, Hoetmar 18.4.1667.

²⁷ Halten der gebotenen Feiertage, Sonntagspflicht, Halten der Fastenzeiten, jährliche Beichte, Osterkommunion.

teilt, „darumb, dass er nicht gewußt wie viell Persohnen in der Gottheit sein“.²⁸ Die Anzahl der göttlichen Personen: „sieben“. Ein weiteres Urteil: „weil er nicht wußte, wer für das Menschengeschlecht gelitten hatte“.²⁹ Ein Dritter ging davon aus, dass die im Zustande der Todsünde Versterbenden ins Fegefeuer, und nicht etwa in die Hölle gelangten.³⁰ Waren die einen zu sorglos, so die anderen zu skrupulös: Ohne Empfang der letzten Ölung könne man nicht gerettet werden.³¹ So wenig man die drei Personen Gottes zu benennen wusste, wusste man ihnen Schöpfung, Erlösung und Heiligung als grundlegende Heilstatsachen zuzuordnen.³² Für die im Rahmen der Konfessionalisierung stark propagierte Beichte war von entscheidender Bedeutung, den Unterschied zwischen *contritio* und *attritio* zu kennen. Ebenso notwendig erschien es den Fragestellern, die Anbetung Gottes nicht mit der bloßen Verehrung der Heiligen, ihrer Bilder und Reliquien verwechselt zu sehen. Manche aber konnten sich nicht einmal korrekt bekreuzigen.³³

Es ist zur Einschätzung des Kreises der Betroffenen nicht unerheblich, dass zunächst die Eidschwörer und Bauerrichter, also ländliche, nichtadlige Honoratioren, auf ihr Glaubenswissen hin befragt und zahlreich „wegen völliger Unwissenheit in Glaubensdingen“ (*ob crassam valde ruditatem in rebus fidei*) abgestraft wurden.³⁴ Von vielen hieß es, sie seien „reinweg unwissend“ (*puriter nescius* oder *puriter ignorans*).³⁵ Man spürt noch aus den lateinischen Protokollsentenzen Unverständnis und Kopfschütteln, gar das Entsetzen der Befragenden. Zahlreiche weitere Beispiele wären vorführbar.

Das Desinteresse an Glaubenssätzen und -inhalten war ein verbreitetes Massenphänomen und blieb eines der meistabgestraften Dauerdelikte. Der Pfarrer von Ramsdorf aber differenzierte 1770 in wohl allgemeingültiger Weise, die Kinder seien gut instruiert, die Erwachsenen hingegen nicht, denn sie seien nicht zur Schule gegangen. Im Gegensatz zur deutlich gestiegenen Beachtung der Sonntagsruhe und -pflicht konnte der allgemeine religiöse Wissensstand kaum verbessert werden. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass zahlreiche Sendprotokolle gerade des späten 17.

²⁸ BAM, GV Münster St. Mauritius A 5/4, Enniger, 14.11.1672, Urteil gegen Bauer Ruhekampf.

²⁹ Ebd., A 5/7, Selm, 21.6.1682: „Johann Albers respondit ad quaestionem septem esse Deos. ... Kleine ob id quod nesciverit quis pro humano genere passus.“

³⁰ BAM, GV Münster St. Martini A 10/30, Lippborg, 21.9.1715: „... quod nesciverit quot sint praecipua decalogi et dixerit in peccato mortali morientem devenire ad purgatorium.“

³¹ BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 29v, Emsdetten, 2.7.1723.

³² Ebd., A 102, fol. 65v, Sendenhorst, 19.8.1723. Hier allein zwölf Verurteilungen, unter anderem auch wegen Unkenntnis des Dekalogs, der fünf Kirchengebote und der drei Personen Gottes.

³³ Ebd., fol. 89v-90v, Dingden, 4.10.1723. Allein hier 44 Verurteilungen. – Ähnlich ebd., fol. 29v, Emsdetten, 2.7.1723: „Contra Gerd Varck quia nesciverit elicere veram contricionem.“ – „Colonus Bäfte: Quod valde rudis inventus – et nesciverit praecipua decalogi, neque necessaria ad Sacramentum penitentiae“; BAM, GV Münster St. Martini A 11/3, Ennigerloh, 19.7.1738. – Zum Kreuzzeichen auch BAM, GV Borken St. Remigius HS 133, fol. 244, Greven, 8.10.1790: „Contra Tünne man aus aldrup Rudis repertus in specie in betreff der ... 7 sacramentis, und machung des kreuzes declar[at]us in 3 lb. wachs.“

³⁴ „Legio Lette, Iuratus Scharimar ob crassam valde ruditatem in rebus fidei declaratus in 4 lb. ceræ.“; BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Ostenfelde, 1.8.1676. – „Iuratus Ormeloh quod nimis fuerit rudis in rebus fidei declaratus in 2 lb. huic itidem iniunctum sex septimanis ob crassam nimis ignorantiam primus et ultimus esse in lectione Cathetetica super quo referet D. Sacellanus“; ebd., Oelde, 3.8.1676.

³⁵ Ebd., A 10/30, Ostenfelde, 12.9.1715.

Jahrhunderts Glaubenswissen, Schule, Christenlehre und das Delikt des Auslaufens aus der Predigt gleichzeitig und zusammenhängend thematisierten.

Man muss aber die Glaubensprüfung im Sendgericht auch vor dem Hintergrund einer ‚inneren Mission‘ betrachten: Sie behandelte vor allem solche Fragen, die unmittelbar oder mittelbar das Heil der Gläubigen betrafen. Es ging weniger um eine herrschaftliche Kujonierung als darum zu vermitteln, was tridentinisch geprägte geistliche Funktionsebenen für Gut und Wohl des Einzelnen wie des ganzen Landes als unverzichtbar ansahen. Kurz: Es war ihnen nicht um Herrschaftswissen, sondern um Hilfe-Wissen zu tun. Das verdeutlichen Protokollformulierungen, jemand habe nicht antworten können „auf Fragen nach dem, was zum Heil und zum ewigen Leben erfordert wird“ (*ad interrogata ad salutem et vita necessaria*) oder „dass er die mittel zur Gewinnung des Heils nicht kannte“ (*quod nesciverit media salutis*).³⁶ Die geistlichen Eliten kämpften offenbar wesentlich weniger einen Kampf um ihre Macht und Vormachtstellung – das wäre bereits eine machiavellistische und säkularistische Interpretation ihrer Intentionen, sondern sie kämpften um die gesellschaftliche Macht des Religiösen und seiner Heilswirkung. Das galt auch für die Prüfung ausgesucht kontroverstheologischer Theologumena: Wie konnte gerettet und des ewigen Heils teilhaftig werden, wer, und sei es aus Unwissenheit, von der wahren Kirche abirrte? Das Motiv der Pastoral und der Barmherzigkeit war, auch wo es sich als Disziplinierung äußerte, ein wesentliches Agens auch der konfessionellen Formierung durch Bildung.

2.3. Konfessionalisierung und ländliche Elementarschule

Bildung wird für gewöhnlich mit Lese- und Schreibfähigkeit als elementaren Kulturtechniken identifiziert. Das mehr oder minder gebildete Subjekt findet seine Geschichte in der Analyse von Lesekompetenz, Lesefrequenz und Lesestoff.³⁷ Diese Perspektive hat Richard van Dülmen in ihrer Ausschließlichkeit in Frage gestellt: „In seiner Bedeutung für die Alltagswelt muss das institutionalisierte Bildungssystem neu bewertet werden.“³⁸ Denn auch diejenigen, die niemals zur Schule gegangen waren, verfügten über ein komplexes Wissen, ganz unabhängig von ihrer Literalität. Dieses Wissen betraf einerseits die Arbeitsformen des Ackerbaus oder des Handwerks, andererseits die soziale Kompetenz innerhalb der Dorfgesellschaft wie gegenüber den verschiedenen Instanzen von Herrschaft, drittens mindestens rudimentäre, meist Praktiken betreffende Kenntnisse religiöser Daseinsvorsorge und Heilssicherung. Wissen war nicht ausschließlich eine Variable institutionalisierter Schriftlichkeit, sondern ebenso ein Produkt oraler und exemplarer Tradierungsformen. Man lernte, was man hörte und sah, erinnerte und nachahmte. „Insgesamt verfügte ... selbst das gemeine Volk ohne

³⁶ BAM, GV Münster St. Martini A 10/23, Lippborg, 14.9.1693. – Ebd., Vellern, 15.9.1692. – Ebd., A 10/30, Herzfeld, 19.9.1715. – BAM, GV Münster St. Mauritius A 5/7, Amelsbüren, 21.5.1682 u.ö.

³⁷ Vgl. Andreas Holzem, „... quod non miserit prolem ad scholam“ – Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten im Spiegel von Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster, in: Archiv für Kulturgeschichte 78 (1996), S. 325-362.

³⁸ Richard van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 3: Religion, Magie, Aufklärung, München 1994, S. 152.

Schulausbildung über ein beträchtliches Wissen, das für seine alltäglichen Geschäfte und Berufstätigkeiten nötig war und das es entweder zu Hause, auf dem Markt oder in der Kirche erworben hatte. ... Aus praktischen Erwägungen gab es wenig Anlaß, eine Schule zu besuchen und Lesen und Schreiben zu lernen, und deshalb existierte auch kein Grund, sich mit der seit jeher hochentwickelten Schriftkultur auseinanderzusetzen. Insofern bedarf die Alphabetisierungskampagne der Kirchen und der Obrigkeiten sowie der regelrechte Aufbau des Schulwesens einer besonderen Erklärung.³⁹

Diese Erklärung ergibt sich aus den spezifischen Bedürfnissen der Konfessionalisierung. Die religiöse und literale Basisbildung wurden zu einem Kernelement der durch frühmodernen Staat und Konfessionskirche symbiotisch betriebenen Ausbildung geistiger und institutioneller Kapazitäten zur Regulierung von Frömmigkeit und Untertanenverhalten. Gerhard Oestreich begriff in seinen posthumen Fragmenten den Mechanismus der Sozialdisziplinierung als einen „ständigen Bildungsprozeß, der die Grundbegriffe und Grundwerte der Sozialisation betrifft und Fähigkeiten und Einstellungen erlernen und entwickeln hilft“,⁴⁰ gleichzeitig einen das Wertsystem betreffenden Konsens und die Spielregeln gesellschaftlichen Verhaltens grundlegt.

Die frühneuzeitliche Schule war eine Institution zunächst fast ausschließlich religiöser Sozialisierung. Die *Constitutio Bernardina*, das nach 1650 durch Christoph Bernhard von Galen erlassene diözesane Basisstatut, besprach die Schule unter den „Angelegenheiten des Glaubens“ (*Titulus de Fide*) und verlangte ausschließlich katholische Lehrer und Lehrerinnen, die ihren Kindern keine anderen als katholische Bücher zum Lesen und Vorlesen gestatten sollten. Insbesondere das Neue Testament „in der Fassung der Häretiker“ (*juxta versiones hæreticorum editas*) wurde streng verboten. Lehrer und Lehrerinnen sollten die Kinder in solider Frömmigkeit erziehen, sie zur Christenlehre geleiten und insbesondere darauf achthaben, dass diese in der rechten Weise zu beten und zu beichten lernten.⁴¹ Die Schule insgesamt hatte Sorge zu tragen, „damit die Jugendt in GottesForcht und ehrlichen Sitten dergestalt erzogen werde / auff dass dieselbe darinne erwachßen / und dabey in Christlicher Catholischer Gemeinheit umb desto besser erhalten werden möge.“ Das Mittel: „dass derselben solches von den Schulmeistern und Schulmeisterinnen in die gedechtnuß eingetruckt werde.“⁴²

Identifikation mit dem Katholizismus als Konfessionslehre hob die Anforderungen an den Kenntnisstand der Gläubigen von der unhinterfragten Pluriformität der Frömmigkeitspraxis des Spätmittelalters zwischen öffentlich vollzogener korporativer Werkfrömmigkeit und verinnerlicht-individualisierter *devotio moderna* deutlich ab. Dies war der religiös-gesellschaftliche Ort von Schule in der Frühneuzeit bis zur Mitte des

³⁹ Ebd., S. 158.

⁴⁰ Winfried Schulze, Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit“, in: Zeitschrift für Historische Forschung 14 (1987), S. 265-302, hier S. 268.

⁴¹ *Constitutio Bernardina, Titulus I^{mo} De Fide*; Hermann Kock (Hg.), Series Episcoporum Monasteriensium, eorundemque Vitae ac Gestae in Ecclesia. Conscripita ab ..., Cathedralis Ecclesiae Vicario et Succentore, Pars IVta et ultima: a Christophoro Bernardo usque ad Maximilianum Franciscum, Münster 1805, S. 102.

⁴² Verordnung des Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen, 14.9.1661: *Ludimagistrorum et Magistrarum exemptio ab oneribus publicis*; BAM, GV HS 42 bzw. HS 170, Lit. L, fol. 3.

18. Jahrhunderts, und darum musste das Schulsystem flächendeckend ausgebaut werden – auch dort, wo die sozialzivilisatorischen Ausgangsbedingungen für diesen Prozess alles andere als günstig waren. Weniger dem Katechismusunterricht, der Christenlehre oder der Predigt, als vielmehr vorrangig der schlichten Dorfschule war die entscheidende Rolle der religiösen Sozialisation im Zeitalter der Konfessionskirchen zudedacht; ja Schule war im engeren sakramentenkatechetischen Sinn Erstkommunionvorbereitung. Eben deshalb wurde es stets scharf verurteilt, die Kinder zu lutherischen oder reformierten Schulen zu schicken, selbst wenn sie dort mehr hätten lernen können.

Die spezifischen Ausbildungs- und Abgrenzungsbelange gerade der Konfessionalisierung brachten den Charakter des Christentums als Schrift- und Buchreligion für die breite Allgemeinheit zu neuer Geltung: Die Monopolisierung des „wahren Glaubens“ in den jeweiligen Denominationen verlangte nach Absicherung in Schriftlichkeit, die von allen Gläubigen rezipiert werden konnte, vornehmlich in der Form des Katechismus und des Andachtsbuches. Die Schule bildete gleichsam die Schnittstelle ineinandergreifender Verchristlichungsbestrebungen: Sie führte ins Christsein ein; sie leistete die Hauptarbeit der Katechese; sie vermittelte elementare religiöse Kulturtechniken, vor allem das intensive Lesen eines begrenzten Textcorpus als Einübung in die meditative Andacht, in Herzensbildung, *praxis pietatis* und ein aus der neutestamentlichen *œdificatio* abgeleitetes, nicht nur rein ‚gefühliges‘ Verständnis von Erbauung.

Vor diesem Hintergrund erfolgte der Aufbau eines flächendeckenden Landschulwesens, dessen Charakter wie Gebrechen ich nur kurz skizzieren kann: zu klein bemessene Schulfonds, problematische Lehrerbemessung und -ausbildung, Arbeitseinsatz der Kinder, lange Ausfallzeiten, weite Wege in ländlicher Streusiedlung usw. Doch man darf hier nicht allein aus der Perspektive der späteren Aufklärungspädagogik heraus die Defizite ansprechen. Vom Ausgangspunkt der Konfessionalisierung her muss gerade die enorme Leistung betont werden. Bildungsalltag in einer ländlichen Region wurde in seinen Möglichkeiten wie Begrenzungen durch eine komplexe Gemengelage von Bedingungsfaktoren strukturiert. Die Schule stand außerhalb der tradierten Formen von Wissenserwerb und Kompetenzübertragung. Sie wurde dafür zunächst auch gar nicht als zuständig angesehen, sondern hatte im Rahmen der Konfessionalisierung Rechtgläubigkeit und vor diesem Hintergrund Anbindung an die religiöse Schriftkultur herzustellen. Die tatsächlich erreichten Verdichtungen dokumentieren, dass für das Erreichen dieses Ziels die Einsicht nicht fehlte. Wenn das Niveau des Glaubenswissens dennoch niedrig, mindestens schwankend blieb, muss die Erklärung nicht in der Institutionalisierung eines Programms, sondern im Prozess des sozialen Umgangs mit diesem Programm gesucht werden.

Der enge Zusammenhang zwischen der Religion als korporativer und ritueller Praxis und der noch kaum veränderten ländlich-kleinstädtischen Lebensweise des 17. und 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). 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.

2.4. Religion als soziale Praxis

Für eine solche Einfügung von Religion in soziale Praxis biete ich nur ein Beispiel: den Kampf um die Sonntagsdisziplin, wie er in den Sendgerichten hervortritt. Der Stand der Disziplin an heiliger Stätte war für heutige Vorstellungen zunächst eher gering. Der Kirchgang war 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*“ war so notorisch, dass die tatsächlichen Veränderungen dahinter nur statistisch greifbar werden. Während einzelne Dorfbewohner überhaupt nur sehr unregelmäßig zur Kirche kamen,⁴³ blieb stets ein größerer Teil der Gemeinde, vor allem Männer, mindestens während einiger Teile der Liturgie und der Predigt vor der Kirche stehen, schwatzend und spielend, bisweilen auch lärmend und streitend. Das änderte sich nur langsam, obwohl es mit einer Strafe von 4 Pfund Wachs geahndet wurde.⁴⁴

Dazu kamen gravierendere Begleitdelikte: Es musste ausdrücklich verboten werden, in der Kirche während der Liturgie zu schlafen, die Strafe betrug 8 Pfund Wachs, den Gegenwert von 2 Rt. oder einem mittelmäßigen Schwein.⁴⁵ Mancher kam betrunken zur Kirche, schlief dann dort ein oder musste sich übergeben, wofür 10 Pfund Wachs fällig waren.⁴⁶ Andere begannen in ähnlichem Zustand („unterm gottesdienst voll gesöffen“) zu randalieren oder Lieder zu singen.⁴⁷ Dazu fanden die vielfach handgreiflichen Streitigkeiten und Rivalitäten unter Männern, aber auch unter Frauen nicht nur auf dem Kirchhof, sondern auch in der Kirche selbst statt.⁴⁸ Die Eskalationsschwelle

⁴³ „Schulte Bruninck und de Mersche kommen nummer odder selden in Gottes Kirchen.“; BAM, GV Münster St. Martini A 8, Bockum, 10.3.1627. – „Everhardt Schomachers frowe geidt selden in Gottes kirchen, [von anderer Hand:] *quæstio est utrum possit ambulare & non vult* oder was se vor bedechten dar vor hatt.“; ebd., A 9, Bockum, 21.3.1628. – Vgl. weiter ebd., A 9, Heessen, 24.9.1628. – Ebd., A 10/23, Lippborg, 14.9.1693. – Ebd., A 10/30, Ennigerloh, 10.9.1715.

⁴⁴ Vgl. z.B. das Sendmandat ebd., A 10/23, Lippborg, 11.9.1691.

⁴⁵ Vgl. das Sendmandat ebd., A 10/22, Lippborg, 4.9.1690. – Ebd., A 10/21, Vellern, 24.9.1688.

⁴⁶ Ebd., A 9, Oelde, 26.8.1652. – BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/4, Selm, 13.6.1674. – BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Herzfeld, 7.8.1676. – Ebd., A 10/22, Oelde, 30.8.1690. – BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/8, Amelsbüren, 2.5.1689. – BAM, GV Münster St. Martini A 10/23, Diestedde, 8.9.1691. – BAM, GV Münster St. Martini A 11/4, Wadersloh, 13.8.1739.

⁴⁷ BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 47v und HS 121, fol. 49r, Altenberge, 14.7.1723. – BAM, GV Münster St. Martini A 10/30, Ostenfelde, 12.9.1715. – BAM, GV Münster St. Mauritz Hs 118, Amelsbüren, 25.8.1746.

⁴⁸ „Die Kockendorpsche die Alta hatt tumult *sub divinis in templo* mit deß Pastors Maggeden bei underscheitliche malen excitirt.“; BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/1, Enniger, 3.10.1628. – „Louvkens Tochter *habitant* uffen Wehemenkotten Engel hatt sich mit Groteguets Tochter unter der Predig gestoßen. / Louvkens Tochter Engell hatt mit Petronella Suggelß uxore Zurbruggen in der Kirchen unter den Gottesdienst gestoßen.“; BAM, GV Münster St. Martini A 10/17, Oelde, 9.12.1665. – „*Vidua Frans: auffn Berge et filia Daghu-*

bis hin zu Schlägen, Schimpfen und Haarereißern war recht niedrig.⁴⁹ Die christliche Friedenspflicht im Gotteshaus und die Gleichheitsforderung vor dem Herrn stand gegen das Rangdenken, das Ehrgefühl und die soziale Hierarchie. Gesellschaftliche Geltung spiegelte sich auch in der Kirche wider.⁵⁰

Dennoch war der Gottesdienst nicht vorerst ein Ort des Tumultes; er war vor allem ein öffentlicher Raum, in dem die Gesellschaft in der religiösen Erfahrung und in kultischen Vollzügen ihre innere Verfasstheit und ihre Orientierung beging, die Erweiterung der Öffentlichkeit in die jenseitige Welt, von der man sich unabdingbar abhängig wusste. Das vermeintlich ‚unangepasste‘ Verhalten stand dazu nicht unbedingt im Widerspruch. Denn für die korrekte Liturgie, den ‚richtigen Ritus‘ (Arnold Angenendt), beanspruchte die Gemeinde ihren Kuldiener. Niemand war aufgrund der religiös-ökonomischen Austauschbeziehungen zwischen Pfarrer und Dorf so streng in einer religiösen Bringeschuld wie er. Doch die allseits geteilte Unabdingbarkeit des Religiösen führte dazu, dass sich Wahrnehmung und Verhalten in unterschiedlichen Gruppen phasenverschoben veränderten. Im Unterschied zum Protestantismus vollzog sich die Konfessionalisierung der Katholiken weniger streng und weniger als Gegensatz denn eher als kontrollierende Einhegung der religiösen Kultur der breiten Bevölkerung, als Abtrennung, Konzentration und Vereindeutigung – Gläubigkeit wurde ‚ausgerichtet‘.

Die Erfolge dieser Bestrebungen sind nicht leicht zu beschreiben. Der Küster von Senden bekannte 1680 kläglich, er könne nicht die Namen derer nennen, die sich während des Gottesdienstes auf dem Kirchhof aufhielten; alle seien in diesem Sinne schuldig.⁵¹ In den 1680er Jahren kam es zu Kollektivverurteilungen ganzer Bauerschaften und Kirchspiele.⁵² Doch das massenhafte „Auslaufen“ war im Lauf der Zeit nur noch

ben in Ecclesia rixas cum rumore et scandalo excitarunt. / Anna famula Schuemans trusit uxorem Hilmers in Ecclesia sub divinis. Utraque comparuit et uxor Hilmers illam ab Anna famula Schwemans trusam fuisse affirmavit famula vero negavit. / Evers Mutter auffn Berge trusit filiam Wernike in Ecclesia sub sacro.“ - „Ancilla Westerhoff et Uxor Bruens sub divinis sese truserunt cum scandalo aliorum, ancilla Westerhoff comparuit deponens quod Uxor Bruens in faciem brachio truserit, Uxor est in puerperio sic causa suspenda.“; ebd., A 10/22, Dolberg, 5.9.1690. – Ebd., Bockum, 8.9.1690 (Vier Frauen schlagen und beschimpfen ein Ehepaar). – Ebd., A 10/23, Hövel, 14.9.1691 (Streit zwischen betrunkenen Knechten). – BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 82v; HS 121, fol. 88r, Borken, 30.9.1723 (Brüninghoff wurde in der Kirche „fürß maul geschlagen dass derselbe geblutet“ und „bey die haere gezogen“).

⁴⁹ „Berg Peter *famulus* Lindemans hadt Synert eine knipe an dass Wambiß in der kirchen *sub divinis* gehangen.“; BAM, GV Münster St. Martini A 9, Oelde, 2.10.1631. – „*Johann Lepper et Melchior famulus Potters sese in Ecclesia sub sacro summo in die dominica truserunt cum scandalo et rumore prout se traxerunt capillis*“; ebd., A 10/21, Ostenfelde, 23.9.1688. – „*Servus Roggen ahn dem Berge cum ancilla Löseken sub Elevatione exercuit in templo petulantias, in specie kliefen* [klive = Frucht des Dornbusches, Klette, mit entsprechendem Symbolgehalt!] in die haar geworffen“; ebd., A 10/22, Bockum, 8.9.1690. – Vgl. ebd., Lippborg, 4.10.1690 (Wortwechsel und Schlagen eines Knechtes mit dem Lehrer). – Ebd., A 10/23 (Streit und Schläge zwischen Mägen).

⁵⁰ Vgl. BAM, GV Borken St. Remigius A 103, fol. 85-101, Rinkerode, 2.6.1729.

⁵¹ „*Cum a Custode scedula seu designatio excurrentium ex templum per D^{nm} Commissarium postularetur, ille excusando et referendo respondit, quod ipsi impossibile sit et fuerit illos annotare et designare, omnesque parochiani et incolae parochiae hac in parte essent culpabiles et excusari non possint, sic relatione hac attenta D^{no} Commissarius totam parochiam in 100 lb. ceræ declaravit.*“; BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/7, Senden, 19.8.1680.

⁵² BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/8, Lüdinghausen, 11.10.1685.

während der Predigt üblich. Die Messen hingegen füllten sich so, dass kleinere Landkirchen zu bersten drohten. Die Bevorzugung des Kultes gegenüber der Bildung von Wissen und Gewissen ist augenfällig, fügt sich aber in jenen Mentalitätszug ländlicher Religiosität, der den unmittelbaren Kontakt mit den heiligen Geheimnissen in seiner Wirksamkeit weit höher einschätzte als den Effekt von Belehrung, Ermahnung und „Aneiferung“. Dieses Moment wurde durch den im nachtridentinischen Katholizismus vorherrschenden sakramentalen Objektivismus verstärkt.

Wirksame Reform war nur durch die bedingte Kooperation von Bevölkerung, Pfarrgeistlichkeit und archidiakonaler Obrigkeit zu erreichen. Der äußerliche Fremdzwang durch Erziehung musste über Generationen hinweg in einen Selbstzwang überführt werden, so dass die Ordnung des religiösen Vollzugs zu einem Bestandteil gesellschaftlichen Lebens wurde. Etappenweise und schichtgebunden bildeten die Sonntagsheiligung durch Messbesuch und das gesittete Benehmen in der Kirche nach und nach einen Bestandteil des allgemeinen Selbstverständnisses. Das Heil des Einzelnen wie der Gemeinschaft wurde damit eng verwoben. Die grundlegenden Heilstatsachen von Erbsünde und Sünde, von Kreuzestod und Erlösung, von der Aktualisierung dieser Zusammenhänge im Ritus der Messe und von der Heilsamkeit ehrfurchtiger Anwesenheit wurden im Verlauf der Konfessionalisierung zu einem unhinterfragbaren Destillat intensiver ländlicher Christianität. Gleichzeitig begann „Kirchlichkeit“ sich sozial aufzuspalten. Während ein Großteil der Dorfgesellschaft dem Ritus die geschuldete Reverenz erwies, wurde „Unkirchlichkeit“ zu einer Angelegenheit für Außenseiter und Arme, für solche, denen man in Ermangelung materieller Güter nur auftragen konnte, zur Strafe Rosenkränze zu beten oder sich einer anderen geistlichen Strafe (*pœna spiritualis*) zu unterwerfen.⁵³ Entscheidend ist, dass die Gemeinde gewohnheitsmäßiges Fernbleiben als Gottesleugnung zu betrachten begann und daran – erneuter Hinweis auf eine veränderte Lage – Anstoß nahm. Christianität und ‚Anständigkeit‘ verschmolzen ebenso wie ‚Sitte‘ und Moral. Wer sich für seine Erlösung einsetzte, arbeitete gleichzeitig an seiner Reputation. Ehre, Sauberkeit, sozialer Rang, Disziplin und Frömmigkeit bildeten ein Amalgam, ein „Habitusensemble“ (Alois Hahn). Selbst die sonntägliche Kleidung repräsentierte in der Intensität der Wäschepflege die Reinheit der Seele.

Bei der Überführung eines Programms religiöser Formierung in einen Prozess sozialer Transaktionen wurden also erhebliche Umbauten vorgenommen. Die Gesamtgemeinde bildete gleichsam die Vermittlungsinstanz zwischen den religiösen Programmen der kirchlichen Institution und den einzelnen Personen der Gesellschaft. Auf diese Weise konnten sich die Gemeinden mit Hilfe der kirchlichen Strafinstanzen mit jenen aus ihren Reihen auseinandersetzen, die die geschlossene Disziplin nicht übten. Das öffentlich bezeugte katholische Bekenntnis wurde in die Sprache von Rang, Ehre und Zugehörigkeit übersetzt. Wer daran nicht teilhaben konnte oder wollte, verfiel der Ächtung und der Scham. Aber in diesem Prozess wurden je eigene soziale Mechanismen ländlicher Gemeinschaften zur Einübung von „konstanten Motiven“ (Max Weber) und bleibenden Verhaltensmustern wirksam. Die katholische Lebensform wurde zu einem

⁵³ Vgl. die Strafe der Dienstmagd Anna: „*Ancilla Schmees faciet pœnitentiam spiritualem et 2^{us} diebus dominicis in choro sedere, et rosarium orare debet.*“; BÄM, GV Münster St. Martini A 10/23, Bockum, 18.9.1693.

Teil des individuellen und gesellschaftlichen ‚Selbst‘. Pfarreien errichteten – freilich unter dem Eindruck von Moralpredigt und Strafdrohung – innerliche „Schamschranken“,⁵⁴ welche verhinderten, dass die zentralen religiösen Sinnzusammenhänge und liturgischen Vollzüge ignoriert oder verächtlich gemacht werden konnten. Diese Haltungen rührten aus dem gemeindlichen Wissen um den unabdingbaren und absoluten Stellenwert des Heiligen. Erst diese Gemeinsamkeit des Wissens und des Tuns ermöglichte überhaupt das Ankommen der tridentinischen Katholizität in den Gemeinden. „Funktionieren kann das System nur, weil die von ihm zugrundegelegten christlichen Normen und Theologumena von den Betroffenen geteilt und mitgetragen werden.“⁵⁵

Doch das setzte voraus, dass die Formierung den sozialen und geistigen Raum nicht antastete, den die Kirche als Bezugspunkt des Lebens schon immer aufgebaut und dargestellt hatte. Die ‚Kirche im Dorf‘ bildete die Katholizität des einzelnen wie der Gemeinde gleichursprünglich aus, weil die „Entdeckung des Selbst“ (Jacob Burckhardt) in einer bewussten Beziehung zu den Gruppen geschah, denen man angehörte, und weil „die Grenzen um das – geistige wie körperliche – Selbst nicht immer klar und fest umrissen waren“.⁵⁶ Der tridentinische Katholizismus ermöglichte eine christliche Lebensform, in der unter den frühneuzeitlichen Lebensbedingungen Selbstfindung und Rollenzwang keine Gegensätze darstellten, sondern wie zwei Seiten einer Medaille zusammengehörten. Selbstbewusstsein erwuchs aus der Zugehörigkeit zur Gemeinde und ihren Ordnungen, die das diesseitige Leben sicherten und das jenseitige verhiessen. Wie die bäuerliche und handwerkliche Wirtschaft, Haus und Hof, die Arbeit, die Familie und die Verwandtschaft gehörte die katholische Religion zu dem, was „Interessendominanz“ (Karl Sigismund Kramer) beanspruchen konnte und erheblichen Einfluss auf die übrigen Bereiche des alltäglichen und außeralltäglichen Lebens ausübte.

Auf diese Weise soll nicht der Eindruck erweckt werden, die Aneignung des tridentinischen Katholizismus sei nur von Pragmatik und Berechnung im Umgang mit dem Heiligen und von der Übertragung menschlicher Erfahrungen in göttliche Sphären bestimmt gewesen. Die Frömmigkeit der Laien stand nicht in einem reinen Gegensatz zur Religion der Eliten und war auch nicht mechanisch von ihrer Ökonomie oder ihrer Herrschaftserfahrung abhängig. Aber zwischen allen diesen Faktoren galt es zu vermitteln, und diese oft mit Behelf gepaarten Vermittlungen haben die katholischen Lebenswelten geprägt. Denn Aneignung und Umsetzung vollzogen sich selektiv, wenig gerichtet auf die Erneuerung und Ausrichtung der eigenen Biographie: der Hauptakzent war Heilserwartung, nicht Veränderung des eigenen Lebens. Und es gab keine Religion *neben* der Familie, *neben* der Natur und der naturalen Wirtschaft,

⁵⁴ Vgl. Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft, Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt a.M. 1976, vor allem S. 372f., 379ff. und 397-401.

⁵⁵ Heinrich Richard Schmidt, Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation. Aus der Praxis reformierter Sittengerichte in der Schweiz während der Frühen Neuzeit, in: Peter Blickle/Johannes Kunisch (Hg.), Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400-1600, Berlin 1989, S. 113-163, hier S. 158f.

⁵⁶ Natalie Zemon Davis, Bindung und Freiheit. Die Grenzen des Selbst im Frankreich des sechzehnten Jahrhunderts, in: dies., Frauen und Gesellschaft am Beginn der Neuzeit. Studien über Familie, Religion und die Wandlungsfähigkeit des sozialen Körpers, Berlin 1986, S. 7.

in einem geistlichen Territorium, wie schon mehrfach erläutert, schon gar nicht *neben* den verschiedenen Formen von Herrschaft. Statt des Nebeneinanders war ein Ineinander traditionaler Mischverhältnisse typisch. Ein solches Ineinander aber war nicht logisch, nicht konsistent, nicht frei von den vielfältigen Widersprüchen, die sich aus den konkurrierenden Ansprüchen ergaben, die von Moral und Herrschaft, von Ehre und materiellen Interessen, von Emotion und Heilsangst an die Religion herangetragen wurden. Unter diesen Gegebenheiten als religiöser Mensch zu leben, konfrontierte mit gegensätzlichen Aufgaben. Hier lagen die Gestaltungszwänge, aber auch die Gestaltungsmöglichkeiten des religiösen Menschen. Es war nicht immer leicht, zwischen den obrigkeitlichen Regeln und den Erfordernissen des individuellen und sozialen Lebens, zwischen Familie und Geschlecht, Haus und Hof, Seelenheil und ewigem Leben, kurz: zwischen sozialen, moralischen, ökonomischen und religiösen Pflichten praktisch zu handeln. Aber genau in diesem Grenzbereich von Vermittlung und Behelf wurde, um die theoretische Fragestellung vom Beginn aufzugreifen, das Programmatische in Prozesskategorie übersetzt und wandelte sich die Eindeutigkeit eines fest umrissenen Glaubenskanons in die Vieldeutigkeit von Katholizität als sozialer Praxis.

Konfessionalisierung als Bildung hingegen, gepaart mit Versittlichung und Verfleißigung, markierte gerade in ihrer Konzentration auf die Erziehung der nachwachsenden Generation einen ersten Schritt gesellschaftlicher Differenzierung. Die Ausgliederung eines zentralen Sozialisationsfeldes aus den gemeinschaftlichen Lebens-, Arbeits- und Feierformen der ländlichen Gemeinschaft und ihre Institutionalisierung mit je eigenen Sinnentwürfen führte auch dazu, dass die Religion anfanghaft zu einem separaten Regelwerk und Deutungsschema in enger Anbindung an die Schriftkultur der geistlichen Eliten wurde, die mit dem, was das Volk als Religion praktizierte und von ihr erhoffte, nicht immer übereinstimmen musste. Obwohl diese Anbindung des religiösen Wissens an die Schriftkultur der Elite stets von deren Ordnungsvorstellungen begleitet war, hat dieser Prozess die Sinnwelten der Gebildeten und der Illiteraten einander langsam anzunähern und zu verflechten begonnen. So sehr das zunächst etwas gleichzeitig Dominierendes wie Herablassendes hatte – diese Verflechtung bildete die unabdingbare Voraussetzung für die nachfolgende Demokratisierung des Wissens.

3. „Konfessionalisierung“ – ein Paradigmen-Begriff und sein Horizont im Wirkungsfeld jüngerer Forschungsdebatten

Hubert Jedins Konzept „Gegenreformation/Katholischen Reform“⁵⁷ und Ernst Walter Zeedens Begriff „Konfessionsbildung“⁵⁸ sollten Unterschiede erklären: scharf abgegrenzte Lehrsysteme, Riten, Spiritualitäten und Alltagskulturen. Das Konzept ‚Konfessionalisierung‘ im Sinne von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling interessiert

⁵⁷ Hubert Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe*, Luzern 1946 (Nachdr. in: Ernst Walter Zeeden (Hg.), *Gegenreformation*, Darmstadt 1973, S. 46-81).

⁵⁸ Zeeden, *Konfessionen*; ders., *Das Zeitalter der Gegenreformation*, Freiburg/Basel/Wien 1967; ders., *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, in: ders., *Konfessionen*, S. 85-134; ders., *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*, Stuttgart 1985.

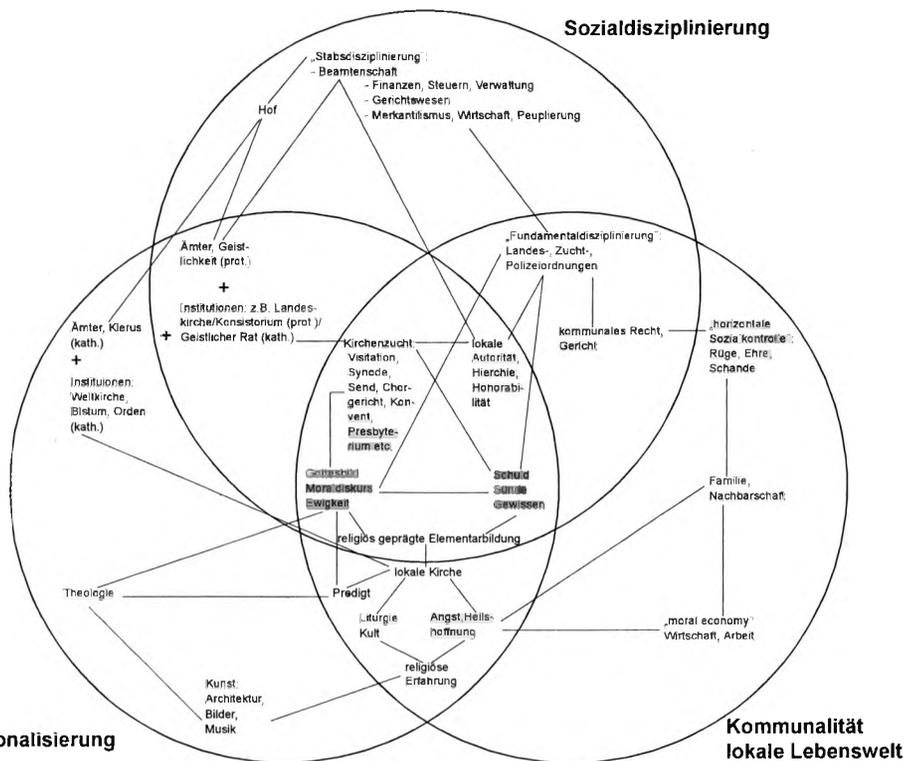
sich hingegen vielmehr für den inneren Umbildungsprozess, der unter diesen Konfessionen formal weitgehend parallel ablief: Mit Heinz Schilling meint „Konfessionalisierung ... einen gesellschaftlichen Fundamentalvorgang, der in ... Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates, mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft ... sowie parallel zur Entstehung des modernen kapitalistischen Wirtschaftssystems das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte“.⁵⁹ Das von ihnen inaugurierte Konzept „Konfessionalisierung“ argumentierte gesellschaftsgeschichtlich im Rahmen der Modernisierungstheorie. Ihr Erklärungsziel lag – in weitem Sinne – im Gefälle Max Webers. Gegen dieses Grundverständnis des Paradigmas „Konfessionalisierung“ wurden erhebliche Einsprüche und Modifizierungsvorschläge formuliert.⁶⁰ Zudem war das Paradigma „Konfessionalisierung“ gegen mögliche Missverständnisse zu sichern, die aus bestimmten Traditionen der Volkskunde, aber auch der von Frankreich und Italien her geprägten Religionsgeschichte und Religionsanthropologie stammen, mittlerweile aber teils den Status disziplinübergreifender Grundannahmen erreicht haben.⁶¹

⁵⁹ Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Wolfgang Reinhard/ders. (Hg.), Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, Münster 1995, S. 1-49, hier S. 4.

⁶⁰ Vgl. zur jüngeren, teils sehr kontroversen Diskussion Heinz Schilling, Rez. „Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert“, in: Zeitschrift für Historische Forschung 22 (1995), S. 267-269; Thomas Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: Theologische Literaturzeitung 121 (1996), Sp. 1008-1025 und 1112-1121; Heinz Schilling, Disziplinierung oder „Selbstregulierung der Untertanen“? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchengeschichte, in: Historische Zeitschrift 264 (1997), S. 675-691; Anton Schindling, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit, in: ders./Walter Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650, Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register, Münster 1997, S. 9-44; Heinrich Richard Schmidt, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: Historische Zeitschrift 265 (1997), S. 639-682; Helga Schnabel-Schüle, Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung – eine Standortbestimmung, in: Peer Frieb/Rolf Kießling, Konfessionalisierung und Region, Konstanz 1999, S. 23-40; Wolfgang Reinhard, „Konfessionalisierung“, in: Anette Völker-Rasor (Hg.), Frühe Neuzeit, München 2000, S. 299-303; Rudolf Schlögl, Differenzierung und Integration: Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Gesellschaftssystem. Das Beispiel der habsburgischen Vorlande, in: Archiv für Reformationsgeschichte 91 (2000), S. 238-284.

⁶¹ Vgl. z.B. Hermann Hörger, Dorffreligion und bäuerliche Mentalität im Wandel ihrer ideologischen Grundlagen, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 38 (1975), S. 244-316; ders., Kirche, Dorffreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen, 2 Bde., München 1978/83; Georg Schreiber, Deutsche Bauernfroemigkeit in volkskundlicher Sicht, Düsseldorf 1937. Für Frankreich vgl. z.B. Jean Delumeau, La Peur en Occident XIV^e-XVIII^e siècles, Paris 1978; ders., Le Pêché et la Peur. La culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles, Paris 1983; ders., L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècle, Paris 1990; ders./Monique Cottret, Le Catholicisme entre Luther et Voltaire, 6. Aufl., Paris 1996. Für Italien vgl. Carlo Ginzburg, Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600, Frankfurt a.M. 1979. Vgl. auch Silke Götsch-Elten, Zum Fach Volkskunde, in: Völker-Rasor, Frühe Neuzeit, S. 203-216.

Abb. 1: Konfessionalisierung – ein Cluster zentraler Merkmale



Ich selbst habe daher den Versuch gemacht, „Konfessionalisierung“ als offenen Cluster dreier Merkmalsfelder zu rekonstruieren.⁶² Der Cluster versteht sich als Versuch, möglichst umfassend, aber ergebnisoffen und ohne Fixierung auf zwangsläufig eintretende politische, gesellschaftliche oder wirtschaftliche Modernisierungsphänomene die zentralen Faktoren zueinander in Beziehung zu setzen.⁶³ Das folgere ich aus Beobachtungen am eigenen Quellenmaterial:

Erstens bewirkte Konfessionalisierung nicht gleichsam automatisch den Ausbau des frühmodernen Staates. In einem geistlichen Territorium ohne dynastische Erbfol-

⁶² Holzem, Konfessionsgesellschaft, S. 53-85.

⁶³ Der Cluster versteht sich als Versuch, die „enge Verzahnung von Religion und Gesellschaft bzw. Staat und Kirche“ (Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft, S. 41) zu visualisieren. Dennoch müssen die drei Hauptdimensionen als einander flexibel zugeordnet, d.h. bildlich jeweils nochmals wie „Drehscheiben“ vorgestellt werden: Sie erlauben dann jeweils neue Bezüge zwischen den prinzipiell als gleichrangig wirksam zu verstehenden „Feldern“ neuzeitlichen Wandels. Zudem behalten die drei zentralen Dimensionen des Prozesses eine von den jeweils anderen Feldern nur bedingt beeinflussbare Eigengesetzlichkeit und Eigendynamik. Anhand der These der ‚Ergebnisoffenheit‘ deckt sich meine Konzeption mit der nachfolgenden Interpretation Schlögl’s, der anhand des Beispiels der Habsburgischen Vorlande ‚Konfessionalisierung‘ behandelt als „offenes Geschehen ..., das multizentrisch ablief und auf unterschiedlichen Ebenen

ge und mit starkem ständischem Einfluss konnte der „Staat“ die Kirchenherrschaft nicht sehr erfolgreich zu seiner eigenen Modernisierung und Bürokratisierung nutzbar machen.⁶⁴

Zweitens fragt die Konfessionalisierungstheorie neben der „Staatsbildung“ und der „Untertanengesellschaft“ nach in allen Konfessionen ähnlichen Entwicklungen der „ethisch-moralischen Normierung und Disziplinierung“, der kulturellen Entwicklung und der Bildungsexpansion.⁶⁵ Je genauer sie dies tut, um so deutlicher werden die „Ursprünge der notorischen Kardinalunterschiede zwischen Protestanten und Katholiken im 19. Jahrhundert“.⁶⁶ Aus formal ähnlichen Prozessen entstanden dennoch sehr unterschiedliche Frömmigkeitskulturen. Ein dezidiert kontrastives Vergleichsbeispiel stellt die Studie von Heinrich Richard Schmidt zur Kirchenzucht der Chorgerichte Berner Landgemeinden dar.⁶⁷ Während sich diese calvinistischen Pfarreien ab der Mitte des 18. Jahrhunderts schleichend säkularisierten und mit der Kirchenzucht die Kirche selbst ihre Plausibilität verlor, blieben die Lebensformen des westfälischen Katholizismus bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts weitgehend ungebrochen in Geltung. Das durch Konfessionalisierung heraufgeführte religiöse Leben bot den reformierten Schweizern wöchentliche Predigt und viermal im Jahr Abendmahl, den katholischen Westfalen aber den ganzen Ausdrucksreichtum von Liturgien und Bildern, Amuletten und Segnungen, Prozessionen und Wallfahrten.

Ein Drittes: Jenseits der Fixierung auf Kirchenzucht und Staatsbildung muss Konfessionalisierungsforschung religiöses Leben als Erfahrungs- und Handlungsraum in den Mittelpunkt stellen. Disziplinierung geschah nicht allein durch Zucht, sondern durch neue Plausibilitäten, die aus der Mitte der religiösen Praxis hervorstüben. Damit rückt die Frömmigkeitskultur als Zusammenhang von „Religion und Lebensform“ ins Zentrum der Konfessionalisierungsforschung. Ein solcher Ansatz führt weder zwangsläufig zurück zu einer institutionenorientierten Konfessionsbildungsforschung noch zu der Vorstellung einer besonders zu hegenden Reliktzone „Dorfreligion“, noch zu einem Konzept der durch Elitenreligion überformten und letztlich zerstörten (rest-)heidnischen Volkskultur. Zur Sicherung gegen solche Missverständnisse ist ein vornehmlich frömmigkeitskulturell gefasster Konfessionalisierungsbegriff gegen bestimmte eingeführte Forschungstraditionen und Perspektivierungen seines Gegenstandes abzugrenzen.⁶⁸

Zudem zeigt sich viertens Konfessionalisierung der Frömmigkeit nicht als autochthones Phänomen dörflicher Gesellschaften, sondern als Austauschprozess von Stadt

der sozialen Ordnung auch unterschiedliche Erfahrungswirklichkeiten produzierte“; Schlögl, *Differenzierung*, S. 281.

⁶⁴ Vgl. Holzem, *Konfessionsstaat*, S. 27-69.

⁶⁵ Schilling, *Konfessionalisierung*, S. 1-49, hier S. 35f.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Heinrich Richard Schmidt, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Stuttgart/Jena/New York 1995.

⁶⁸ Vgl. dazu Andreas Holzem, „Volksfrömmigkeit“. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: *Theologische Quartalschrift* 182 (2002), S. 258-270; demnächst mit Blick auf die Epochentypologie ders., *Katholische Konfessionalisierung – ein Epochenphänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung*, in: Helmut Neuhaus (Hg.), *Die Frühe Neuzeit als Epoche* (erscheint 2006).

und Land. Die Herstellung einer kritischen Masse, die auf allen Ebenen den Prozess der Konfessionalisierung unumkehrbar einleitete, bedurfte einer langwierig zu konstruierenden Balance verschiedenster Kräfte: Politisch bedurfte es einer bayerischen Sekundogenitur, frömmigkeitsgeschichtlich eines deutlich markierten neuen fürstbischöflichen Lebensstils und einer katholischen Konfessionsentscheidung des ständischen Adels, der die Ressourcen des Fürstbistums für seine Ämterpolitik weiterhin nutzen wollte.⁶⁹ Jenseits dieser strategischen Gesichtspunkte ging es um die Implementierung eines neuen religiös, gesellschaftlich und politisch umzusetzenden katholischen Selbstverständnisses, vor allem durch die Ankunft der Jesuiten in Münster.⁷⁰ Deren Aktivitäten führten dazu, dass einer nachwachsenden Generation die veränderten religiösen Großkonstellationen von innen her plausibel wurden. Das Jesuitengymnasium, die marianischen Sodalitäten, die Predigtarbeit und der Umlauf religiöser Lektüre erzogen – in durchaus scharfer Auseinandersetzung mit den nun des Laxismus bezichtigten Alten – zum Teil bereits unter den Bedingungen des Dreißigjährigen Krieges eine in ihren Lebenshaltungen durchgreifend veränderte Multiplikatoren- und Generation. Tridentinischer Katholizismus drang ein in die adlige Standeserziehung und damit in das Selbstverständnis des münsterländischen *clerus primarius*, in das städtische Bürgertum und seine die kirchlichen Mittelinstanzen dominierenden Funktionsträger, aber über diese Gruppen und Schichten vielfach vermittelt auch in den ländlichen Pfarrklerus.⁷¹ „Barockfrömmigkeit“, betont Wolfgang Brückner seit längerem, war „keine genuin ländliche Kulturleistung“,⁷² sondern ein aus städtischer Bildung und städtischen Formen hervorgewachsenes Angebot, das in den Minderstädten und dörflichen Kirchspielen in einer selektiven Traditionsaneignung mit einer gewissen Eigenständigkeit verarbeitet wurde.⁷³

Fünftens zeigten sich neben diesen sozial- und gesellschaftsgeschichtlichen Aspekten signifikante Besonderheiten einer frömmigkeitsgeschichtlichen Evaluation katholischer Konfessionskultur in der Frühen Neuzeit. Gegen die abgestuft zunehmende Verwortung der Protestantismen ist ein deutlich anderes Zentralthema der katholischen Konfessionalisierung auszumachen: Die Visualisierung, Deutung und Durchsetzung

⁶⁹ Zu den Quellen und der Spezialliteratur führt: Holzem, Konfessionsstaat, S. 34-69, 151-169.

⁷⁰ Vgl. erneut Hsia, Gesellschaft.

⁷¹ Ein gutes Beispiel ist die Auseinandersetzung eines tridentinisch geschulten Landpfarrers mit der Prozessionskultur der Gemeinde Ascheberg im Münsterland; vgl. Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, S. 248f.

⁷² Vgl. Wolfgang Brückner, Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des „Barockfrommen“ zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Ernst Hinrichs/Günter Wiegelmann (Hg.), Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts, Wolfenbüttel 1982, S. 65-83, hier S. 70-72.

⁷³ Das deckt sich mit jüngeren Ergebnissen der französischen Forschung: Marie-Juliette Marrinus beschreibt die Städte als „centre de l’action et de formation cléricale“; daher sei es legitim, von einer „Contre-Réforme à deux vitesses“ zu sprechen; dies., Une Contre-Réforme à deux vitesses. La christianisation des campagnes et des villes dans les Pays-Bas méridionaux au 17^e siècle, in: Jean-Pierre Massaut/Marie-Élisabeth Henneau (Hg.), La christianisation des campagnes. Actes du colloque du C.I.H.E.C. (25-27 août 1994), Bd. 2, Brüssel/Rom 1996, S. 355-364, hier S. 364. Marie-Élisabeth Henneau ergänzt: „La ville et la campagne ne doivent peut-être pas être distinguées de manière aussi nette La campagne se christianise au contact de la ville, plus lentement certes, mais peut-être aussi plus sûrement“; dies., Christianisation des campagnes au diocèse de Liège: questions et réponses des gens d’Église, in: ebd., S. 387-406, hier S. 397.

einer abgegrenzten, ehrfurchtgebietenden Sphäre der Sakralität⁷⁴ erscheint als inhaltliches Kernelement katholischer Konfessionalität. Ein neuer Kodex angemessenen äußeren Verhaltens und innerer Disposition gegenüber dem kirchlich vermittelten göttlichen Heil modellierte die Sphäre des Heiligen und grenzte ihre besondere Dignität schärfer ab. Das verlangte einen durch Erziehung geformten Umgang.

Daher kann sechstens Frömmigkeitskultur auf dem Land nicht als gleichsam autochthone Hervorbringung einfacher Leute verstanden werden.⁷⁵ Sie wuchs nicht aus der Lebenswelt, dem Kulturbedürfnis und der Kirchlichkeit einer Gesellschaft hervor, sondern lebte genetisch von ihrer Öffentlichkeit, Medialität und kollektiven Trägerfunktion für die Gesellschaft.⁷⁶ Dem lagen stabile Grundannahmen über das Zusammenwirken innerweltlicher und transzendenter Sphären zu Grunde. Der aktive Mitvollzug der staatlich sanktionierten Frömmigkeit wurde eine Untertanenpflicht und ein Indiz für die Zuverlässigkeit der Stiftsbewohner. Der Fürst, die Geistlichen, jeder und jede in der breiten Bevölkerung waren in einer genau festgelegten Bringeschuld: *pietas*, ein Minimum an Frömmigkeit und religiöser Einfügung, wurde von Gott durch die Gewährung von Frieden, Gedeihen und Wohlfahrt entgolten. Den gesamten Sozialkörper dachte man als aus dem individuellen Glaubensleben heraus aufgebaut, und darum musste dieses je einzelne Glaubensleben disziplinierend verchristlicht, programmatisch intensiviert werden. Das sorgsame Achten auf das eigene Leben, die „Selbstthematierung“,⁷⁷ verflocht die Religiosität jedes einzelnen mit der Kirche als Gemeinschaft von Nebenmenschen, ja mit der Gesellschaft als ganzer. Konfessionalisierungsanstrengungen antworteten gleichsam präventiv auf die Allgegenwart des in Katastrophen von Hunger, Krieg und Krankheit erlittenen Gotteszorns. Sie waren ein Produkt von Krisenwahrnehmung, Sorge und Achtsamkeit, weniger eine Herrschaftstechnik.

⁷⁴ Vgl. Ulrich Pfister, *Geschlossene Tabernakel – saubere Paramente: Katholische Reform und ländliche Glaubenspraxis in Graubünden, 17. und 18. Jahrhundert*, in: Norbert Haag u.a. (Hg.), *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850*, Stuttgart 2002, S. 115-141.

⁷⁵ Vgl. die kritischen Anmerkungen zu Begriff und Sache bei Wolfgang Brückner, Art. „Volksfrömmigkeit. I. Begriffsgeschichtlich“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 2001, Sp. 858-859, sowie sehr pointiert und völlig zutreffend in: ders., *Probleme der Frömmigkeitsforschung. Religiöse Volkskunde im öffentlichen Bewusstsein*, in: ders., *Frömmigkeit und Konfession. Verstehensprobleme, Denkformen, Lebenspraxis*, Würzburg 2000, S. 75-92; vgl. Andreas Holzem, Art. „Volksfrömmigkeit V. Röm.-kathol. Kirche (Reformationszeit – Neuzeit)“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 35, Berlin/New York 2003, S. 214-248, hier S. 234-240.

⁷⁶ Vgl. Werner Freitag, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster, Paderborn 1991*; ders., *Konfessionelle Kulturen und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien*, in: *Westfälische Forschungen* 42 (1992), S. 75-191. Wichtige Studien auch zur gesellschaftlichen Rolle des Klerus: ders., *Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400-1803*, Bielefeld 1998; ders., *Tridentinische Pfarrer auf dem Dorf. Ein Plädoyer für die Beibehaltung der etatistischen Perspektive*, in: Haag u.a. (Hg.), *Ländliche Frömmigkeit*, S. 83-114.

⁷⁷ Vgl. Alois Hahn, *Identität und Selbstthematierung*, in: ders./Volker Kapp (Hg.), *Selbstthematierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt a.M. 1987, S. 9-24; ders., *Religiöse Wurzeln des Zivilisationsprozesses*, in: ders./Hans Braun (Hg.), *Die Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften. Festschrift Friedrich H. Tenbruck*, Berlin 1984, S. 229-250.

Darum kann siebentens „Barockkatholizismus“ nicht als „Volksreligion“ identifiziert werden.⁷⁸ Christof Dipper hat die pointierte These vertreten, dass „Volksreligiosität‘ vor der späten Aufklärung weder als Begriff noch als Sache existiert hat“, sondern entstanden sei als Bestandteil der verächtlichen Rede einer aufgeklärten Bildungskultur über eine angeblich bigotte, dumpfe und voraufgeklärte Mentalität.⁷⁹ Als Ergebnis der Konfessionalisierung hingegen war eine Frömmigkeit entstanden, welche an der Nahtstelle von Individuum, Familie, Gemeindeöffentlichkeit und Gesamtterritorium die religiöse und die soziale Existenz eng verklammerte. Das „Barockfromme“, das ist auch aus den Forschungen Werner Freitags zu lernen, war nicht ‚Volkskultur‘, sondern ein stände- und gruppenübergreifender Frömmigkeitsstil, der, in je verschiedenen Kontexten eigens gedeutet und mit symbolischer Kommunikation angereichert, identitätsbildend wirksam wurde.

Wenn man in dieser Weise Entstehung und Struktureigentümlichkeiten komplexer konfessioneller Kulturen gegen das Konzept einer ländlichen Religion ebenso verwahrt wie gegen das Konzept „Volksreligion“, erscheinen achtens Vorstellungen nicht sachadäquat, welche Konfessionalisierung als Überformung von ‚Volkskultur‘ durch ‚Elitenkultur‘ und einseitige Disziplinierung von oben nach unten fassen. Es geht darum, die wechselseitigen Impulse zu beschreiben, in denen auch die ‚Selbstregulationsmechanismen‘ lokaler Glaubensgemeinschaften ihre Rolle spielten. Konfessionalisierung war nicht allein eine Veranstaltung und Leistung der Obrigkeiten; die Rolle der christlichen Bevölkerung übte einen bestimmenden Einfluss einerseits in einem gewissen Maß an Widerständigkeit und Eigenständigkeit der Betroffenen, andererseits aber auch in einer ‚Selbstkonfessionalisierung‘ und ‚Selbstdisziplinierung‘. Das religiösitätsgeschichtliche Ergebnis von ‚Konfessionalisierung‘ ist weder als dörflich-ländliche, gar als agrarisch-, ‚erdnahe‘ Kultur und „Bauernreligion“ in primitiv-archaischem Gabentausch mit der Gottheit,⁸⁰ noch als Volksreligiosität noch als Überherrschaftung autochthoner vorchristlicher Volkskultur zutreffend beschrieben. Frühneuzeitliche Frömmigkeitskultur ist stände-, schichten- und geschlechterübergreifend, und ihre erfahrungsgeschichtliche Dichte beruht auf präzisen Übersetzungsleistungen von barocker Hochkirchlichkeit in ländliche Alltags-Christianität. An dieser Übersetzung aber sind die Rezipienten mit einer sehr eigenständigen Integration aktiv beteiligt. Insofern waren die frühneuzeitlichen Konfessionskulturen möglicherweise Massenkulturen *avant la lettre*.

⁷⁸ Vgl. Holzem, Art.: „Volksfrömmigkeit“; ders., Volksfrömmigkeit.

⁷⁹ Christof Dipper, Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, Göttingen 1986, S. 73-96.

⁸⁰ Wichtige kritische Beobachtungen zu Genese und Defiziten dieses Interpretaments bei Dagmar Stonus, „Do ut des“. Herkunft und Funktion eines Erklärungsbegriffs, in: Jahrbuch für Volkskunde N.F. 19 (1996), S. 41-59 und 52-58.