

## Religiöse Erfahrung auf dem Dorf

### Der soziale Rahmen religiösen Erlebens im Münsterland der Frühneuzeit

ANDREAS HOLZEM

Georges Bernanos, der bedeutende Erzähler des französischen ›Renouveau catholique‹, veröffentlichte 1936 das ›Tagebuch eines Landpfarrers‹. Dieser *curé de campagne*, dessen Namen wir nicht erfahren, notiert in seinem Tagebuch:

›Ich richte es fast täglich so ein, daß ich meinen Heimweg über die Straße von Gesvres nehme. [...] In dieser Gegend von Busch und Wiesen, die von Hecken durchschnitten und mit Obstbäumen bestanden ist, hätte ich keine andere Aussichtswarte finden können, von der aus mir das Dorf derart in seiner Gänze überblickbar gewesen wäre, wie zusammengegrafft in der hohlen Hand. Ich schaue es an und habe nie den Eindruck, daß es mich wieder anschaut. Trotzdem glaube ich nicht, daß es mich nicht bemerkt. Es dreht mir sozusagen den Rücken zu und schielt nach mir mit halbgeschlossenen Augen, wie eine Katze. [...] Obgleich ich es in diesem Augenblick so weiß und frisch vor mir liegen sehe [...], kann ich doch nicht vergessen, daß es seit Jahrhunderten da ist, und sein hohes Alter erschreckt mich. Längst bevor hier im fünfzehnten Jahrhundert die kleine Kirche gebaut wurde, [...] hat es dort geduldig Hitze und Kälte, Regen und Wind und Sonne erduldet, bald in Wohlbehagen, bald in tiefer Armut an diesem Fetzen Erde hangend, aus dem es [...] Kraft sog, und dem es seine Toten wiedergab. Wieviel geheime, tiefe Lebenserfahrung [...]«<sup>1</sup>.

Flur und Wetter, Behäbigkeit und Not, Lebenskraft und Totengebein, Zeit und Alter: Das ist keine schale oder gar verdächtige Dorffromantik, die den ›Boden‹ verehrt. Das Dorf ist ein sozialer Raum mit eigener, traditionaler Legitimität, wie eine träge Katze der Kirche stets halb zu- und halb abgekehrt. Die hier gestellte Frage ist, wie das Dorf als ›Lebenswelt«<sup>2</sup> die religiöse Erfahrung der Menschen geprägt hat gerade in einer Zeit, in der sich die Kirche und ihre Priester wie wohl nie zuvor für einen Wandel der Religiosität, für eine Verchristlichung der ländlichen Bevölkerung eingesetzt haben, die – wenn auch mit erheblichen Bedeutungsunterschieden – derzeit unter einem wissenschaftlichen Kunst-

1 Georges BERNANOS, *Tagebuch eines Landpfarrers*, München 1949, 45f.

2 Zum Begriff vgl. Rudolf VIERHAUS, *Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten. Probleme moderner Kulturgeschichtsschreibung*, in: *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte* (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 1), hg. v. Hartmut LEHMANN, Göttingen 1995, 5–28.

begriff als Prozeß der »Konfessionalisierung«<sup>3</sup> diskutiert wird. Den hier eher summarisch vorgetragenen Überlegungen liegt eine Studie zu 65 Pfarreien des Münsterlandes zugrunde, die sich mit Hilfe von Sendgerichtsakten auf die dichte Verflechtung von Religion und Lebensformen hin untersuchen ließen. Etwa 19 000 Sendgerichtsfälle zeigten den Facettenreichtum der Beziehungsgeflechte von Klerus und Laien in ihrem geistig-materiellen Austausch, von Nachbarschaft, Familie, Ehe und Sexualität, von Ehre und Gewalt, überformt und bedeutungsgeladen durch die rituellen Vollzüge an den Sonn- und Feiertagen und an den Wenden und Krisen des Lebens<sup>4</sup>.

In drei Schritten soll das Dorf als Sozialraum religiöser Erfahrung skizziert werden: Zunächst sollen einige Hinweise den Begriff der »religiösen Erfahrung« konkretisieren<sup>5</sup>. Zweitens gebe ich eine kurze Quintessenz dessen, wie sich »Konfessionalisierung« in münsterländischen Dörfern als religiös-sozialer Prozeß am Ende eines längeren Forschungsprojektes dargestellt hat. Drittens werden in abschließenden Thesen einige Kriterien für einen Vergleich zwischen städtischen und ländlichen Konfessionalisierungsprozessen herausgefiltert. Als städtisches Pendant dienen die Studien von Wolfgang Zimmer-

- 3 Zum Begriff vgl. vor allem: Andreas HOLZEM, Die Konfessiongesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), 54–87 (Lit.); Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135), hg. v. Wolfgang REINHARD u. Heinz SCHILLING, Münster 1995; Anton SCHINDLING, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 57), hg. v. DEMS. u. Walter ZIEGLER, Münster 1997, 9–44; Heinrich Richard SCHMIDT, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (Enzyklopädie deutscher Geschichte 12), München 1992. Im Rahmen der Tagung »Die Kirche im Dorf« ging es dem vorliegenden Beitrag vor allem um den Versuch einer Diskussion der zwischen Heinz Schilling und Heinrich Richard Schmidt ausgetragenen Kontroverse um den »sozialen Ort« der Konfessionalisierung anhand der Ergebnisse eigener empirischer Fallstudien. Der Vortragsstil wurde bewußt beibehalten; vgl. zur genannten Kontroverse: Heinz SCHILLING, Disziplinierung oder »Selbstregulierung der Untertanen«? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchengeschichte, *Historische Zeitschrift* 264 (1997), 677–680; Heinrich Richard SCHMIDT, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, *Historische Zeitschrift* 265 (1997), 639–682.
- 4 Vgl. Andreas HOLZEM, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Westfälisches Institut für Regionalgeschichte Landschaftsverband Westfalen-Lippe Münster. Forschungen zur Regionalgeschichte 33), Paderborn [u. a.] 2000. Die dortige ausführliche Diskussion der Forschungsliteratur wird hier nicht wiederholt; ich beschränke mich auf unmittelbare Belege.
- 5 Vgl. hierzu Andreas HOLZEM, Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (Historische Zeitschrift, Beihefte 31), hg. v. Paul MÜNCH u. a., München 2001, 317–332.

mann über Rekatholisierung und Konfessionalisierung in Konstanz<sup>6</sup> und von Ronnie Po-chia Hsia über Gesellschaft und Religion in Münster<sup>7</sup>. Einer vergleichenden Kontrolle dient der Einbezug der Ergebnisse zweier Untersuchungen zu bikonfessionell-paritätischen Städten: Etienne François beschrieb »die unsichtbare Grenze« zwischen Protestanten und Katholiken in Augsburg<sup>8</sup>; Peter Zschunke korrelierte »Konfession und Alltag in Oppenheim«<sup>9</sup>.

### 1. ZUM BEGRIFF DER »ERFAHRUNG«

Der wissenssoziologisch erweiterte historische Erfahrungsbegriff beschreibt nicht allein eine subjektive Innenseite der Geschichte, nicht nur »Erlebnisse« und »Wahrnehmungen«. Dieser Erfahrungsbegriff betont den dialektischen Zusammenhang zwischen »objektiver« und »subjektiver« Wirklichkeit, weil aller subjektiv erfahrenen Realität durch soziales Lernen, durch Sprache, Tradition und Institutionen<sup>10</sup> bereits ein gestalteter Rahmen objektivierter Wirklichkeiten vorausliegt. Jede Weise religiösen Wahrnehmens ist bereits vermittelt zum konfessionellen theologischen Diskurs, aber auch zur christlichen Praxis, die immer auch eine soziale Praxis ist. Religiöse Erfahrung wird zu einem großen Teil intersubjektiv gemacht, indem »mehrere Menschen einen gemeinsamen Lebenslauf haben und ihre Erfahrungen einem gemeinsamen Wissensbestand einverleiben«<sup>11</sup>. Wie es einen »Zusammenhang zwischen Gedächtnis und Mitmenschlichkeit oder Soziabilität«<sup>12</sup>

6 Wolfgang ZIMMERMANN, *Rekatholisierung, Konfessionalisierung und Ratsregiment. Der Prozeß des politischen und religiösen Wandels in der österreichischen Stadt Konstanz 1548–1637* (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 34), Sigmaringen 1994.

7 Ronnie PO-CHIA-HSIA, *Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618* (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster 13), Münster 1989.

8 Etienne FRANÇOIS, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806* (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33), Sigmaringen 1991.

9 Peter ZSCHUNKE, *Konfession und Alltag in Oppenheim. Beiträge zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischtkonfessionellen Kleinstadt in der frühen Neuzeit* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte 115), Wiesbaden 1984.

10 Zum hier verwendeten Institutionenbegriff: Reinhard BLÄNKNER u. Bernhard JUSSEN, *Institutionen und Ereignis. Anfragen an zwei altgewordene geschichtswissenschaftliche Kategorien*, in: *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138), Göttingen 1998, 9–16.

11 Peter L. BERGER u. Thomas LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main 1992, 72.

12 Jan ASSMANN, *Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit*, in: *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*, hg. v. Kristin PLATT u. Mihran DABAG, Opladen 1995, 51–75, 51.

gibt, so auch einen Zusammenhang von Erfahrung und Eingebundenheit in Gruppen. Erst das »Sozial-Selbst«, in das »die Gesellschaft sich einschreibt mit ihren Ansprüchen und Verpflichtungen«, gilt als »stabil und verlässlich«<sup>13</sup>. Das vermittelnde Zeichensystem religiöser Praxis, das allen Einzelexistenzen je für sich und als Gemeinschaft zur Verfügung steht, ist im Bereich der Religion – im Katholizismus zumal – über die sprachliche Gestalt hinaus dominiert von bildlichen, architektonischen, landschaftlich-räumlichen, liturgischen und musikalischen Vergegenständlichungen. Aus allen diesen »materiellen und immateriellen Hervorbringungen« entsteht eine religiöse »Kultur« im weitesten Sinne<sup>14</sup>, welche mit der je subjektiv zu machenden »religiösen Erfahrung« in stetem wechselseitigem Austausch steht. Im Rahmen der Kategorie »Erfahrung« ist also auch das zu bestimmen, was erfahren werden soll, welche Raster der Erfahrung, welche inneren Bilder, Deutungen und Haltungen vorgegeben werden. Erst vor deren Hintergrund wird die Weise der Aneignung eine je persönliche. Aber diese Muster sind vielschichtig, haben für je unterschiedliche Gruppen der Gesellschaft verschiedene Herkünfte und Hintergründe.

Wenn »religiöse Erfahrung« im Zusammenhang einer religiösen Kultur gemacht wird und sich beide gegenseitig bedingen, begibt man sich auf das Feld einer alltäglichen, breitenwirksamen »Christianität«<sup>15</sup>. Die Grundspannung zwischen der Frage nach der subjektiven religiösen Erfahrung und ihrer sozialen Vermittlung kann auf dieser Ebene allerdings nur durch Interpolationsverfahren bearbeitet werden. Die »religiöse Erfahrung im engeren Sinne«, die einfache Menschen auf dem Land machten, ist in aller Regel nicht unmittelbar zugänglich. Daher muß sich das Interesse auf die soziale Vermittlung konzentrieren. Je genauer diese veranschaulicht werden kann, um so klarer ist der Rahmen vorgezeichnet, der »cadre social« (Maurice Halbwachs), innerhalb dessen es ein religiöses »Angebot«, ein Deutungs- und Praxisrepertoire gab. Es gilt zu rekonstruieren, welche religiösen Sinnhorizonte und Handlungsmöglichkeiten als interaktiv lernbare Erfahrungsräume jeweils zur Verfügung standen. Maurice Halbwachs spricht in seiner Theorie des kollektiven Gedächtnisses von einem »cadre social de la mémoire«<sup>16</sup>, der in den Konfessionsgesellschaften der Frühneuzeit stets auch als »cadre religieux« zu beschreiben ist.

13 Jan ASSMANN (wie Anm. 12), 52.

14 Zum hier zugrundeliegenden Kulturbegriff vgl. Otto Gerhard OEXLE, Geschichte als historische Kulturwissenschaft, in: Kulturgeschichte heute (Geschichte und Gesellschaft 16), hg. v. Wolfgang HARDTWIG u. Hans-Ulrich WEHLER, Göttingen 1996, 14–40, 26 und passim.

15 Dem liegt der durch Émile Poulat geprägte Begriff der »christianitude« zugrunde, vgl. Émile POULAT, Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel (Religion et sociétés), Tournai 1977, 255–259, 256: »[Le christianisme] était alors un fonds commun, sur lequel reposait toute une manière de penser, de vivre et de mourir, un façonnement de l'être, une *christianitude* si l'on ose dire«. In diesem Sinne meinte Christianisierung »simplement l'appartenance à une société, à une culture, à une civilisation façonnées par le christianisme«; Émile POULAT (wie Anm. 15), 258.

16 Vgl. Maurice HALBWACHS, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt am Main 1985, (frz. Original: Les cadres sociaux de la mémoire, Paris 1925).

Ich sehe derzeit vor allem zwei Sinnhorizonte, die für die Ausbildung religiöser Kulturen von Bedeutung waren und die einen »sozialen Rahmen« der religiösen Erfahrung darstellten, die sich aber nicht bruchlos ineinander fügten und das Dorf auch zu einem Konfliktraum im Medium religiöser Praxis werden ließen. Einerseits beziehe ich mich auf die Vorgaben, die von den geistlichen Eliten über eine Vielzahl von Medien gemacht wurden: Liturgie, Sakramente und sakramentalische Vollzüge, Andachtsbücher, Katechismen, Predigt und Schule<sup>17</sup>, aber auch über durchgreifendere Formen wie Volksmission und geistliche Gerichtsbarkeit<sup>18</sup>.

Andererseits sind jene Vorgaben einzubeziehen, die von der rituellen Verarbeitung von Lebenskrisen und Lebenswenden oder von der gesellschaftlichen Festkultur ausgingen. Hier stellten die Familie und die Nachbarschaft, weitergehend die Öffentlichkeit des Dorfes den Rahmen sozialer Regeln und Lebensweisen, in den sich einzelne und Gruppen in einer verobjektivierten Weise eingespannt fanden und den sie doch im perennierenden Vollzug mit- und umgestalteten<sup>19</sup>.

Es sind diese Bezugssysteme, innerhalb derer nach dem Wechselspiel von Individuum und Gesellschaft, von religiöser Erfahrung und gelebter Praxis gefragt werden muß<sup>20</sup>. Dieses Wechselspiel, in dem der religiöse Mensch seine Zugehörigkeit zu einer Religion, Kirche oder Gemeinde lebt, muß man sich in der Form affektiver Bindungen vorstellen,

- 17 Vgl. jüngst: Wolfgang BRÜCKNER, Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat, Jahrbuch für Volkskunde (1998), 7–32, 9–26; zur konfessionalisierten Schule vgl. Andreas HOLZEM, »... quod non miserit prolem ad scholam« – Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten im Spiegel von Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster, Archiv für Kulturgeschichte 78 (1996), 325–362 (Lit.).
- 18 Zum Institut der Sendgerichtsbarkeit vgl. Andreas HOLZEM (wie Anm. 4), 55–154 (dort die ältere Lit.); zum in den Debatten der letzten Jahre mehrfach problematisierten Zusammenhang von geistlichem Gericht und gesellschaftlicher Disziplinierung vgl. Andreas HOLZEM (wie Anm. 3), 54–87 (Lit.).
- 19 Vgl. Hermann BAUSINGER [u. a.], Grundzüge der Volkskunde, Darmstadt 1999; Wolfgang BRÜCKNER, Begriff und Theorie von Volkskultur für das 17. Jahrhundert, in: Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland 1 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13), hg. v. DEMS., Peter BLICKLE u. Dieter BREUER, Wiesbaden 1985, 3–21; Wolfgang BRÜCKNER, Brauchforschung tut not, Jahrbuch für Volkskunde (1998), 107–138; Wolfgang REINHARD u. Heinz SCHILLING (wie Anm. 3); Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert), hg. v. Richard VAN DÜLMEN u. Norbert SCHINDLER, Frankfurt am Main 1987; Karl Sigismund KRAMER, Grundriß einer rechtlichen Volkskunde, Göttingen 1974; Dietz-Rüdiger MOSER, Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf. Brauchformen der Gegenwart in kulturgeschichtlichen Zusammenhängen, Graz [u. a.] 1993.
- 20 Ansätze dazu, wenn auch noch nicht explizit, finden sich in den Arbeiten Wolfgang Brückners, vgl. neben zahlreichen anderen Titeln z. B. Wolfgang BRÜCKNER, Thesen zur literarischen Struktur des sogenannt Erbaulichen, in: Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland 2 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13), hg. v. DEMS., Peter BLICKLE u. Dieter BREUER, Wiesbaden 1985, 499–507.

durch welche das Bewußtsein sich mit kulturellen Objektivationen auseinandersetzt und so seine Inhalte formt<sup>21</sup> – eben ›Erfahrungen macht‹. Wie beim »cadre religieux« der geistlichen Eliten, verbürgt die historische Rekonstruktion des »cadre social« alltäglicher Christianität noch keinen unmittelbaren Zugriff auf religiöse Erfahrung, sondern erschließt nur den Raum, innerhalb dessen sie sich hat entwickeln und positionieren können.

Denn trotz dieser Vorgaben sowohl aus den religiösen Institutionen und Diskursen als auch aus den gesellschaftlichen Einbindungen des religiösen Subjekts: ›Erfahrung‹ ist nicht einfachhin objektiv gemacht und vorgegeben, sondern ist zu verstehen als handelnder Umgang religiöser Menschen mit sozialen, textuellen und liturgischen Umständen und Objektivationen. Dieses rezeptive und kreative, deutende und umdeutende Verstehen und Handeln spiegelt der Begriff der religiösen Erfahrung als Versuch einer Annäherung an die Innenseite der Christentumsgeschichte. Wenn der Wandel religiöser und gesellschaftlicher Objektivationen beschreibbar ist, dann fragt der Erfahrungsbegriff nach der Verarbeitung dieses Wandels.

## 2. STRUKTUREN EINER LÄNDLICHEN ERFAHRUNGSGESCHICHTE DER KONFESSIONALISIERUNG

Wie entstand nun der religiöse und soziale Rahmen ländlicher Christianität, wohin wandelte er sich, und wie kohärent oder gegenläufig stellt sich das Zusammenspiel der dominanten Faktoren dar? Das läßt sich – mit einem gewissen Grad an synthetisierender Abstraktheit<sup>22</sup> – am ehesten in einem gruppenbezogenen Modell von »Rahmenrekonstruktionen« erläutern; deren sich wandelnde wechselseitige Verflechtungen lassen sich wirkungsgeschichtlich am ehesten in einem Phasenmodell darstellen. Dies strukturiert die folgende Darstellung.

21 Jan ASSMANN (wie Anm. 12), 60f.

22 Für Einzelanalysen vgl. Andreas HOLZEM (wie Anm. 4), 155–454.

2.1 »Aspice Paulinam Pauli sub Imagine Gentem«:  
 ein geistlich-institutioneller Rahmen religiöser Erfahrung

Ein geistlich-institutioneller Rahmen religiöser Erfahrung lässt sich unter anderem im Medium seiner bildlichen Repräsentationen rekonstruieren: 1621 entstand im Fürstbistum Münster die sogenannte Paulus-Karte. Gestochen hat sie Johannes Gigas: Mediziner und Mathematiker, Kartograph und Astronom, seit 1615 Leibarzt des Kölner Kurfürsten Fer-



Abb. 1: Johannes Gigas, sogenannte Paulus-Karte des Fürstbistums Münster (1621)<sup>23</sup>.

23 Zu Abb. 1 Johannes GIGAS, sog. Paulus-Karte des Frühbistums Münster (1621), in: Siegfried KESSEMEIER u. Petra KOCH, *Bischöfsländer. Bilder und Dokumente zur Geschichte der westfälischen Bistümer*. Münster Osnabrück Paderborn Minden (Bildhefte des Westfälischen Landesmuseums Münster für Kunst und Kulturgeschichte Münster 32) [Begleitpublikation zu der Ausstellung »Bischöfsländer« 29. August bis 28. November 1993], Münster 1993, o. S., Abb. 1.3.

dinand von Bayern<sup>24</sup>, der gleichzeitig Fürstbischof von Münster war. Die Karte zeigt das Fürstbistum, eingeschrieben in die Büste des hl. Paulus, des Bistumspatrons. Die Brust bildet das Oberstift (westfälischer Bistumsteil), in Kopf und Nimbus erscheint das Niederstift (oldenburgischer Bistumsteil)<sup>25</sup>.

Die Paulus-Karte ist nicht allein ein kartographisches Kabinettstück, sondern gleichzeitig ein Dokument des durchgängig religiösen Herrschaftsverständnisses der Frühneuzeit. Im Ereigniszusammenhang des Dreißigjährigen Krieges, als die ersten Söldnerhorden plündernd und marodierend das Münsterland erreichten<sup>26</sup>, war die Darstellung des Schutzheiligen im Territorium zunächst ein Staatssymbol, zugleich aber eine Beschwörung und ein Stoßgebet für die Unversehrtheit des Landes. Oben in der Mitte steht das Allianzwappen des Fürstbischofs Ferdinand, darin aufgelegt das des Bistums Münster, darunter links das domkapitularische Wappen, rechts das stift-münsterische. *Deo et patriae* – Gott und dem Vaterland – lautet die Widmung. Hinter der Gestalt des Paulus fließt ein Spruchband mit dem Text: *Aspice Paulinam Pauli sub Imagine Gentem* – nach Wortumstellung: Siehe das Paulus-Volk unter dem Paulus-Bild. Das ist nicht einfach nur eine dekorative Illustration, sondern die Repräsentation elementarer religiöser Beziehungen in einer Welt, in der Profanes und Heiliges gleichsam nur durch eine dünne Membran voneinander getrennt waren: Das Land wurde vorgestellt als unter dem Schutz Gottes und der Heiligen, vor allem des Bistumspatrons, stehend, und zwar durchaus im Sinne der Rechtsbeziehung des Patronats: Schutz gegen dauerhafte Unterstellung<sup>27</sup>. In einer Zeit, in der die sprichwörtliche Trias von »Pest, Hunger und Krieg«<sup>28</sup> die Erfahrung steter Ausgesetztheit erzeugte, banden sich Obrigkeit und Untertanen ganz an das Bewahrungsversprechen der himmlischen Mächte. Und darum war alle Wohlfahrt daran gekoppelt, daß Gott und den Heiligen in rechter Weise gedient und ihnen Gehorsam bezeigt wurde. Die Verchristlichung des Landes und die Verteidigung der angestammten Religion war Herrschaftspflicht und Teil der politischen Verantwortung, ja des Politikbegriffs. Säkulare Po-

24 Erwin GATZ, Art. Ferdinand, Herzog von Bayern (1577–1650), in: Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon 2, hg. v. DEMS., Berlin 1990, 107–111 (Lit.).

25 Zu den territorialen Gegebenheiten und ihren historischen Grundlagen: Andreas HOLZEM (wie Anm. 18), 27–114, v. a. 27–34.

26 Vgl. Andreas HOLZEM, Der Konfessionsstaat 1555–1802 (Geschichte des Bistums Münster 4), Münster 1998, 171–185.

27 Richard PUZA, Art. Patronat, in: Lexikon des Mittelalters 6 (1993), 1808–1810; Johannes MEIER, Art. Patronat, in: Lexikon für Theologie und Kirche 7 (1998), 1482–1486; P. LEISCHING, Art. Patronat, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 3 (1984), 1558–1564. Der Artikel Patronat der Theologischen Realenzyklopädie: Ekkehard MÜHLENBERG, Art. Patronat, in: Theologische Realenzyklopädie 26 (1996), 106–113, bezieht sich allein auf das Kirchenpatronat des kanonischen und weltlichen Rechts.

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



litik, Politik ohne Religion, konnte nicht vorgestellt und nicht begründet und darum auch nicht vollzogen werden<sup>29</sup>. Christliche *Pietas* war, in der jeweiligen konfessionellen Modifikation, der unbestrittene Grund-Wert, das geistige Fundament der Ständegesellschaft. Der geistliche Territorialstaat stellte hier gegenüber den dynastischen Konfessionsstaaten nochmals eine besondere Form geistlich-weltlichen Zusammenhandelns dar.

Der Stiftskalender des Fürstbistums Münster enthielt in der Hauptsache einen Almanach, ein Kalendarium der wichtigen Festtage, Patrozinien, Prozessionen, der jeweiligen



Abb. 2: Stiftskalender des Fürstbistums Münster (1670), Ausschnitt<sup>30</sup>.

29 Vgl. allgemein Werner FREITAG, Konfessionelle Kulturen und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien, *Westfälische Forschungen* 42 (1992), 75–191; vgl. besonders zu den metaphysischen Antrieben der Politik für das Münsteraner Beispiel den Kurfürsten Ferdinand von Köln: Joachim F. FOERSTER, Kurfürst Ferdinand von Köln. Die Politik seiner Stifter in den Jahren 1634–1650 (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der neueren Geschichte 6), Münster 1976, 319; Edith ENNEN, Kurfürst Ferdinand 1577–1650. Ein rheinischer Landesfürst zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges, *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein*, insbesondere das alte Erzbistum Köln 163 (1961), 5–40, 16.

30 Abb. 2: Stiftskalender Münster für 1670, anonymes koloriertes Kupferstich- und Holzschnitt (Ausschnitt), Siegfried KESSEMEIER u. Petra KOCH (wie Anm. 23), o. S., Abb. 4.1.

Evangelientexte, aber auch der Mondphasen, Tierkreiszeichen, Sendtermine usw. Eingeraht ist dieses Kalendarium von den Namen und Wappen der 41 Domherren.

Oben im Zentrum der Darstellung des Jahres 1670 steht ein Kupferstich mit den Namen und Wappen des Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen und seines Koadjutors Ferdinand von Fürstenberg<sup>31</sup>. In einer Arkadenarchitektur erscheinen die Hauptheiligen des Bistums, links Paulus und Liudger, rechts die beiden Ewalde und Karl der Große. Über ihnen verklammern das Bistumswappen und das Stiftswappen erneut Religion und weltliche Herrschaft. Die Bildunterschriften unter den fein gezeichneten Ganzfiguren bezeichnen deren Bedeutung für das Christentum als Ganzes und für das Bistum: Der Apostel Paulus pflanzte das Christentum (*plantavit*), Liudger verkündete es (*propagavit*), Karl der Große gründete das Bistum (*fundavit*), die beiden Ewalde bewässerten es (*rigarunt*). »Es sind Bilder von einem hoheitlichen Ernst, die einerseits emblematisch, andererseits wie Andachtsbilder wirken«<sup>32</sup>.

Der aktive Mitvollzug der staatlich sanktionierten Frömmigkeit wurde eine Untertanenpflicht und ein Indiz für die Zuverlässigkeit der Stiftsbewohner. Der Fürst, die Geistlichen, jede und jeder in der breiten Bevölkerung waren in einer genau festgelegten Bringeschuld im Rahmen einer religiös-materiellen Austauschbeziehung: die geschuldete *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. Auf diese Weise entstanden neue Sinnbezüge und neue Vorstellungen von Wirkungszusammenhängen: Das sorgsame Achten auf das eigene Leben, die »Selbstthematialisierung«<sup>33</sup>, verflocht die Religiosität jedes einzelnen mit der Kirche als Gemeinschaft von Nebenmenschen, ja mit der Gesellschaft als ganzer. Eine demütig eingezogene, innig fromme, mit Selbstbescheidung gepaarte Selbstbewußtheit wurde zu *dem* Modell christlichen Lebens. Im ideellen Rahmen der Konfessionalisierung gehörten die Steigerung der Selbstkontrolle und die Steigerung der gesellschaftlichen Verantwortlichkeit zusammen.

Ein solcher geistlich-institutioneller Rahmen religiöser Erfahrung auf dem Dorf aber bedurfte im Münsterland einer langen Anschubphase der Konfessionalisierung der Stadt

31 Erwin GATZ, Art. Galen, Christoph Bernhard von (1606–1678), (wie Anm. 24), 144f. (Lit.); Karl HENGST, Art. Fürstenberg, Ferdinand von (1626–1683), (wie Anm. 24), 136ff. (Lit.).

32 Siegfried KESSEMEIER, C 1.61.1 Münsterischer Stiftskalender 1670, in: *Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre Bildende Kunst im Bistum Münster* 2, hg. v. Géza JÁSZAI, Münster 1993, 603f.

33 Vgl. Alois HAHN, Identität und Selbstthematialisierung, in: *Selbstthematialisierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis*, hg. v. DEMS. u. Volker KAPP, Frankfurt am Main 1987, 9–24; Alois HAHN, Religiöse Wurzeln des Zivilisationsprozesses, in: *Die Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften. FS Friedrich H. Tenbruck (Schriften zur Kulturosoziologie 4)*, hg. v. DEMS. u. Hans BRAUN, Berlin 1984, 229–250.

und des (vor allem geistlichen) Adels. Der Adel, der das Fürstbistum Münster trug – Bischof und Domkapitel voran –, mußte über Sekundogenituren und eine Clan-orientierte Ämterpolitik konfessionspolitisch gebunden werden<sup>34</sup>. Eine jesuitisch-städtische Bildungs- und Erziehungsbewegung machte Teilen des Bürgertums und der aus ihm heraus nachwachsenden Klerus-Generation und ein neues, religiös, gesellschaftlich und politisch umzusetzendes Selbstverständnis allererst innerlich plausibel<sup>35</sup>. »Barockfrömmigkeit« war demnach »keine genuin ländliche Kulturleistung«<sup>36</sup>, sondern ein aus städtischer Bildung und städtischen Formen hervorstwachsendes Angebot, das in den dörflichen Kirchspielen selektiv und eigenständig verarbeitet wurde.

Konfessionalisierung auf dem Dorf begann als krisenhafte Auseinandersetzung tridentinischer Reformer – jesuitisch geprägter adliger und bürgerlicher Stadtgeistlichkeit in hohen Ämtern – mit einer älteren ländlichen Klerikergeneration, ihrem niedrigen Bildungsniveau und ihren geringen Ansprüchen an religiöse Praxis und geistliche Lebensform<sup>37</sup>. Die dörflichen Vermittler des Religiösen, die Pfarrgeistlichen, mußten auf der Basis geringer Bildungschancen fast Unvereinbares spannungsreich und unvollkommen vermitteln. Sie standen einem Wedum in Form einer agrarisch geprägten pfarrlichen *familia* vor, oft unter Einschluß von Konkubinat, Elternschaft, Clan-artigen familiären Bindungen und unter den Bedingungen einer quasi-bäuerlichen Subsistenzwirtschaft. Diesen Pfarrern und ihren oft unzureichend befürdeten, abhängig-elenden Vikaren und Kaplänen trugen die Reformer deutlich gestiegene kanonische und liturgische, oft auch schlicht habituelle Verhaltenserwartungen entgegen, denen nur schwer entsprochen werden konnte. Denn sie konkurrierten mit den familiären und sozialen Verpflichtungen, die sich aus der »moralischen Ökonomie« einer auf vorkonfessionellen Grundlagen aufruhenden Lebensform ergaben und die nicht einfach abzustreifen waren. Dieser oft »verbauerte« Klerus glaubte, mit Bier zelebrieren zu können, wenn der Wein fehle, und hielt ein über dem Kelch gesprochenes »*ego te consecro*« für die korrekten Wandlungsworte. Er meinte bei seinen Küstern gültig zu beichten und vermutete, Augustinus habe vor Paulus gelebt. Zugleich aber beanspruchte und vertrat er eine kultische Stellvertreterrolle für die Gemeinde

34 Vgl. Andreas HOLZEM (wie Anm. 26), 45–59 und 103–106 (dort weitere Lit.)

35 Ronnie PO-CHIA-HSLA (wie Anm. 7), 64–72; Für den süddeutschen Vergleich: Wolfgang BRÜCKNER, Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat, in: Jahrbuch für Volkskunde (1998), 7–32, 9.

36 Vgl. Wolfgang BRÜCKNER, Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des »Barockfrommen« zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts (Wolfenbütteler Forschungen, 19), hg. v. Ernst HINRICHS u. Günter WIEGELMANN, Wolfenbüttel 1982, 65–83, 70ff.; dezidiert: Wolfgang BRÜCKNER (wie Anm. 35) 15, 17f.

37 Zur Konfessionalisierung des Klerus vgl. v. a. Werner FREITAG, Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803 (Studien zur Regionalgeschichte 11), Bielefeld 1998, 92–98; Andreas HOLZEM (wie Anm. 4), 155–224.

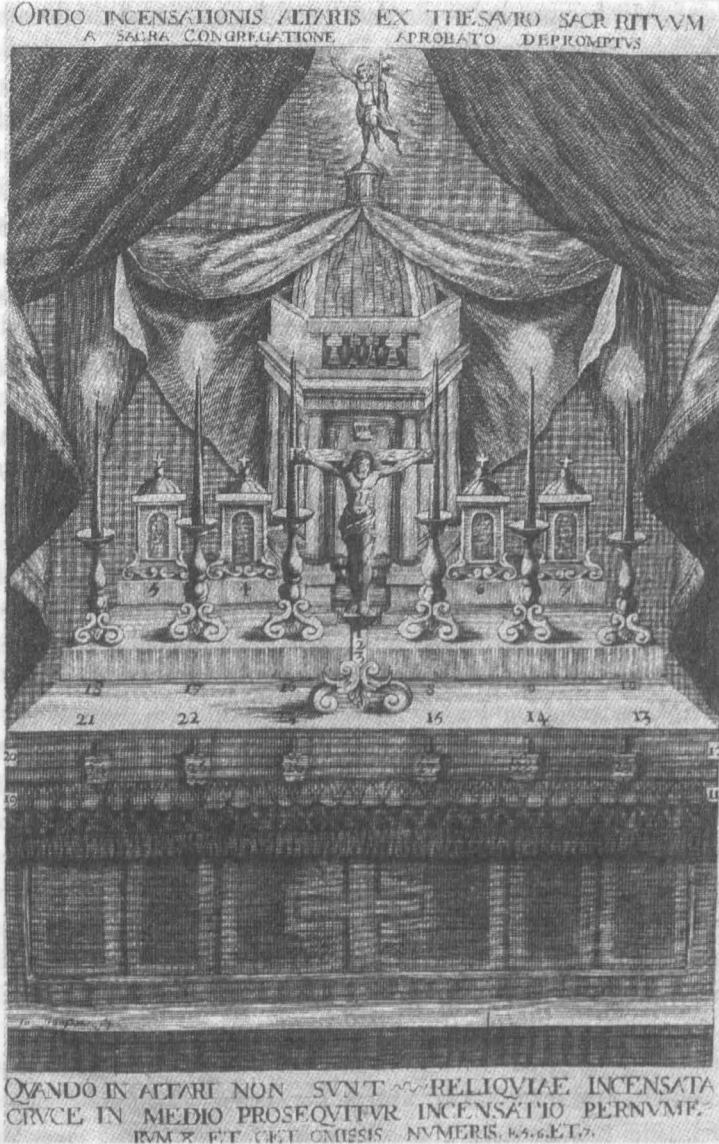


Abb. 3: Anleitung zur Beweihräucherung des Altares (*ordo incensationis*);  
Missale Romanum von 1679; Lünen, Pfarrei St. Marien<sup>42</sup>.

42 Vgl. Wilfried Hess, St. Marien zu Lünen. Ein Kapitel Stadtgeschichte 2, Lünen 1993, 250 (Abb. 99);  
zum Zusammenhang vgl. Andreas HOLZEM (wie Anm. 18), 292ff.

net<sup>43</sup>. Selbst diese Kirche aber erhielt eine Neuausstattung mit einer barocken Altar-Disposition<sup>44</sup>; die architektonisch-visuelle Seite der Entwicklung wurde »landschaftsbestimmend«<sup>45</sup>, im Süden allerdings stärker als im Norden, wo kaum Dorfkirchen neu errichtet, sondern nur neu ausgestattet wurden. Man kann die Bedeutung liturgischen Erlebens für die Wirkung der Konfessionalisierung im Katholizismus kaum deutlich genug betonen. Religiöse Erfahrungen machten Katholiken der Frühneuzeit über weiteste Strecken symbolisch-rituell, weniger wortförmig-kognitiv; und hier dürfte einer der Kardinalunterschiede zu jenen neuzeitlichen Grundprägungen liegen, die das Luthertum oder der Calvinismus bewirken konnten, möglicherweise mit Fernwirkungen bis in die Säkularisierungsresistenz des 19. und 20. Jahrhunderts hinein<sup>46</sup>. Und auch hieraus ergaben sich neue Ansätze für institutionelle Gewichtsverlagerungen: Denn eine solche Ästhetisierung des Religiösen finanzierte sich nicht von selbst, sondern verlangte eine rationelle Bewirtschaftung der Kirchenfabrik. Die Kontrolle der Kirchengüter erzwang erste Ansätze moderner Administration auch auf dem Land.

Daraus erwuchs nun ebenso ein neuer Anspruch an die Laien auf ein demütig-reverentes Teilnahmeverhalten: nicht herumgehen, schwatzen, lärmern und streiten oder gar schlafen; Nüchternheit, andächtige Aufmerksamkeit und Vollzähligkeit – dem war kaum noch auszuweichen<sup>47</sup>. Daraus folgten auch neue Investitionen in Heiligenstatuen, Wegkreuze, Kapellen und Bilder. Die barocke Sakrallandschaft als Gestaltungsaufgabe des Dorfes gehört eigentlich in diese Phase.

## 2.2 Gegen die »dömersche Papen«: ein dörflich-sozialer Rahmen religiöser Erfahrung

Der soziale Rahmen des Dorfes als vitaler Erfahrungsraum setzte sich dazu spannungsreich und mehrdeutig ins Verhältnis. Dieses Verhältnis ist als dualer Antagonismus eines vermeintlich herrschaftlich-elitären Christentums gegenüber einem eher magisch-animistischen Rest-Heidentum der Masse kaum zutreffend beschrieben. Aus einem Programm

43 Bistumsarchiv Münster (BAM), GV Borken St. Remigius, HS 126, fol. 22–24, *status ecclesie* in Klein-Reken, 16.8.1770.

44 Vgl. Angelika SEIFERT, Stilkritische, szenographische und ikonologische Aspekte der barocken Kirchen- und Altararchitektur, in: *Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre Bildende Kunst im Bistum Münster 1* (1993), hg. v. Géza JÁSZAI, Münster 1993, 224.

45 Wolfgang BRÜCKNER (wie Anm. 35), 9.

46 Andreas HOLZEM, Dechristianisierung und Rechristianisierung. Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich, *Kirchliche Zeitgeschichte* 11 (1998), 69–93.

47 Die Forderung »*devote ac reverenter audiendum sacrum Missæ Officium*« konkretisierte sich in zahlreichen Einzelschriften für Zelebranten und Volk; vgl. Andreas HOLZEM (wie Anm. 4), 383–398.

wurde ein Prozeß, der einerseits adaptierte und integrierte, andererseits abstieß und verweigerte, der aber drittens auch umformte und anpaßte. Im einzelnen:

Die genannten Impulse konkurrierten mit den vorrangig instrumentellen Umgangsformen und Wirkungserwartungen, welche die Pfarreingesessenen herkömmlich dem Heiligen entgegenbrachten. Christlichkeit hatte in einer überaus harten Welt, die nichts an Gelingen, gar Glück von sich aus gab, ihren spezifischen Ort und Zweck. Sie konnte kaum begriffen werden als spiritueller Weg innerer Gottannäherung, den zu beschreiten individualisierende Seelen-Sorge bedeutet und bewirkt hätte. Religion wurde habituell gelebt, vermittelte sich durch Miterleben und Mittun. Christentum erschien im Horizont des Erfahrungslernens vor allem als ein Ensemble von Praktiken, deren erhoffte Sinnhaftigkeit sich auf die räumlich enge und emotional nahe Umgebung bezog. Kirche war nicht Weltkirche, sondern eine lokale Gemeinde. Ihre Heilsbedeutung mußte immer konkret sein und sich im unmittelbaren Bezugsfeld der Familie, der Nachbarschaft oder der Gemeinde und ihrer Flur niederschlagen. Predigten und Edikte zeichneten allseits das Bild des Lohn und Strafe genau zumessenden Gottes, der keine Sünde übersah<sup>48</sup>. Das traf sich mit einem Kultverständnis der Parochianen, das sich auf Genugtuung nach dem Prinzip des ›*do ut des*‹ verließ. Das Christentum diente vorwiegend der Lebensbewältigung und sollte den Hausbewohnern das (Über-)Leben, der Saat das Gedeihen, dem Vieh Nahrung und Gesundheit, dem Hof den Schutz und den Toten Frieden und Erlösung sichern. Gott, im allseits gepredigten Bild des höchsten Richters, war auch gütig, aber vorrangig auf eine undurchschaubare Weise gerecht. Das entsprach der alltäglichen Erfahrung mißlingenden Lebens: Nur zu oft läßt sich das religiöse Handeln einfacher Menschen als verzweifelte Anstrengung und untertänige Bitte charakterisieren, deren Einlösung ungewiß blieb<sup>49</sup>. Um so wichtiger war die Interzession von Vermittlern: Maria, die populären oder in den Volkskult hinein propagierten Heiligen, die Engel. Ihnen als denen, welche die Verbin-

48 Über hundert Meß-, Prozessions-, Buß- und Gebetsanordnungen aus Anlaß konkreter und allgemeiner Katastrophen wie Krieg, Hunger, Viehseuchen, Dürre, überlange Winter und Regenzeiten (Fürstbistum Münster, ca. 1570–1800) formulierten den Zusammenhang von Tun und Ergehen, indem ›der Gerechter GOTT vns wiederumb mit der scharffen Geissel [...] heimsuchet / und daß Wir ohne zweiffel solche grosse Straff durch Vnsere Vndanckbarkeit und newe schwäre Sünden werden von Gott abgenöthiget haben [...]‹; Beispiel: Edikt zur Fastenordnung, zu Bittgottesdiensten, Prozessionen und Messen, 2.10.1692; Staatsarchiv Münster (STAM), Fstm. Münster, Edikte, Bd. B 5 Bl. 25.

49 Literatur zur Wallfahrt macht diesen Zusammenhang immer wieder deutlich; aus der umfassenden Literatur nur wenige Beispiele: Werner FREITAG (wie Anm. 40); Rebekka HABERMAS, Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit, Frankfurt am Main/New York 1991; Andreas HOLZEM, Religiöse Orientierung und soziale Ordnung. Skizzen zur Wallfahrt als Handlungsfeld und Konfliktraum zwischen Frühneuzeit und Katholischem Milieu, in: Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138), hg. v. Reinhard BLÄNKNER u. Bernhard JUSEN, Göttingen 1998, 327–354, 332–340.

dung zur übermächtigen Welt des Jenseits eröffneten und den Einfluß der dämonischen Kräfte begrenzten, näherte man sich in symbolischen Akten, weniger in Kognition und Meditation. Weil Christentum vor allem als Kult erlebt und gedacht wurde, als (erhofft) wirksamer Vollzug von Sakramenten, Sakramentalien und Segnungen, haftete dieser ländlichen Christianität ein Zug zum Objektivismus an, der durch die Sakramentenlehre des Konzils von Trient und durch die Formstrenge der katholischen Konfessionalisierung nur verstärkt worden war: Entscheidend war der Ritus als solcher, weniger die Bereitung des inneren Selbst. Die Individualität einer persönlichen Glaubensbiographie war dadurch nicht ausgeschlossen, weil zwischen verweigerter oder nachlässiger Partizipation und inbrünstigem Mitvollzug ein breites Repertoire an Selbstverortung im etablierten Christentum gelebt werden konnte und wurde.

In dieser Perspektive wurde im Priester vor allem der Kultdiener gesehen, der in einer Bringeschuld gegenüber der Gemeinde stand. Auch die Pfarrer selbst definierten sich über solche im Einzelfall oft konfliktiven Austauschbeziehungen: Beispiel Jahresmesse. Umgekehrt brachten auch die Gemeinden ihre durch Anciennität begründeten Interessen kämpferisch ein: *Sie hette allhie lenger gewessen als die dömersche papen*<sup>50</sup>, so verteidigten schimpfende Frauen das Herkommen des Dorfes gegen die Herrschaftsansprüche des Pfarrers. Materielles und Geistliches, aber auch Profanes und Heiliges gehörte ungeschieden zu einer eng verflochtenen lebensweltlichen Christianität des Alltags; konfliktreich wog man Einsatz und Ertrag ab. Darum verweigerte das Dorf der christlichen Heilsvermittlung das beanspruchte Monopol: Gerade wegen dieses instrumentellen Religionsverständnisses blieb neben der Welt der christlichen Heilsvermittlung der Kosmos des Wahrsagens und der weißen Magie lebendig und wurde komplementär zur Bewältigung und Deutung stets gefährdeten Lebens in Anspruch genommen. Die Konfessionalisierung geriet hier an eine Grenze: Die Bestrafung des Aberglaubens nahm den inkriminierten Praktiken ihre Plausibilität zunächst nicht, denn diese »Volksmagie« stellte keine (rest-)heidnische Gegenwelt dar, sondern bediente sich unbefangenen christlicher Symbole, Texte und Gebärden. Wahrsager forderten dazu auf, zur Linderung von Beschwerden Armenbrote zu verteilen; Heilerinnen benutzten das Kreuzzeichen und riefen Christus in Segensformeln an, um Brandwunden zu heilen; das »Vater unser« und das »Ave Maria« waren Teil einer beschwörenden Heilmethode gegen auszehrenden Würmerfraß in Tieren und Menschen<sup>51</sup>.

Religiöses Tun diente zudem nicht nur der Heilssorge im Diesseits und Jenseits, sondern auch der Selbstdarstellung, Repräsentation und Reproduktion der Gesellschaft. Reli-

50 Gegen den Ortspfarrer gerichtete Schelte der Bauersfrau Anna Schlieckers; BAM, GV Münster St. Mauritius A 5/7, Ottmarsbocholt, 21.8.1680.

51 Beispiele: BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Hövel, 25.8.1676 (Armenbrote); BAM, GV Münster St. Martini A 10/25, Bockum, 1.9.1698 (Brandsegnung); BAM, GV Münster St. Martini A 10/22, Herzfeld, 2.9.1690 (Beschwörung gegen Würmer, sog. »vahrenseegen«).

giosität war eingebettet in Kommunikation, Fest und Geselligkeit, ohne daß die Ebenen streng getrennt worden wären. Der sonntägliche Wirtshausbesuch statt des Kirchgangs, die Disziplinlosigkeiten in und vor der Kirche, aber auch das ungehemmte Durchbrechen rüden Verhaltens bei Kindelbieren oder Begräbnissen, auf Hochzeiten und Bruderschaftsfesten oder in der Fastnacht wurde zigfach als Unehreerbietigkeit gestraft. Aber nur in der Perspektive der Strafenden konkurrierte dieses Verhalten mit religiösen Gehalten und Anlässen und ihrem liturgischen Vollzug. In der Sicht der Akteure entsprang das einem autochthonen Verhandlungsbedarf mit eigenen Regeln.

In diese Kernphase der Konfessionalisierung gehörte neben den religiösen auch der Kampf um neue soziale Standards. Es ging nicht darum, die Ständegesellschaft in Frage zu stellen. Ebenso wenig zielte die Auseinandersetzung dahin, die Geschlechterhierarchie einzuebnen oder die sozialen Schranken niederzulegen. Aber die Leitidee der religiösen Gesellschaft lud die »moral economy« der ländlichen Welt christlich auf und lieferte ihr eine neue theologische Grundlage. Gleichzeitig stand nun den Schwächeren, den Alten und den Kindern, den Frauen und dem Gesinde, wenigstens sporadisch eine schützende Instanz zur Seite. Bei materieller und sexueller Ausbeutung, Entzug der Lebensgrundlagen, Vorenthalt der geistlichen Heilsgüter, Übervorteilung und Gewalt unterschied sich das Normempfinden der Sendkommissare teils nicht von dem der Dorfföfentlichkeit; Ahndung und Ächtung entsprachen einander. Gleiches ließ sich bei Ehebruch, unverbindlichem Zusammenleben und regelloser Sexualität beobachten. Auf dieser Ebene förderte und unterstützte der institutionelle Strafwang des Sendgerichts das Selbstheilungsbestreben der Gemeinwesen. Hier fand tatsächlich so etwas wie »Gerichtsnutzung«<sup>52</sup> statt und verstanden sich die Synodalen auch als stabilisierende Friedensstifter, die hinter aller Strafe auch auf den frommen Konsens einer wahrhaft christlichen Gemeinde bedacht waren.

Dennoch war das Verhältnis von religiöser und sozialer Erfahrung erneut mehrdeutig. Andere hergebrachte Verfahrensformen blieben trotz mannigfacher Bestrafung von Delinquenten in Geltung, selbst wenn sie sozial unzutraglich waren. Als zentrale Beispiele können die Komplexe von Sexualität und Ehe sowie von Streit und Gewalt dienen:

Die »Spielregeln« vor- und außerehelicher Sexualität waren von außen kaum aufzubrechen. Weil im Dorf und in der Minderstadt nicht der Konsens des Paares, sondern der Konsens der beteiligten Gruppen die Ehe sozial konstituierte, blieb deren Beginn einschließlich der Aufnahme sexueller Beziehungen fließend. Die Disziplinierung lief um so mehr ins Leere, als das Sendgericht die schwache Position schwangerer Frauen oder lediger Mütter bei der Durchsetzung von verantwortungslos gegebenen Heiratsversprechen nicht stärkte. Die sozialen Voraussetzungen, unter denen Ehen überhaupt geschlossen werden konnten, änderten sich ebensowenig wie die Riten, die ihrer Absicherung dienten.

52 Zum Begriff vgl. Heinrich Richard SCHMIDT, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung* (wie Anm. 3), 639–682, hier 640–648, v. a. 647<sup>43</sup>.



Unverändert hoch aber blieb die Zahl der ›Opfer‹ dieses Systems, auch wenn sie zunehmend den dörflichen Unterschichten entstammten.

Auch der Versuch, die stete Latenz von Streit und Gewalt einzudämmen, führte zu ambivalenten Ergebnissen. Offenkundig wurde der direkte Zweikampf ebenso zurückgedrängt wie das unkontrollierte Handgemenge. Das Wissen darum, die Folgen von Streit und Gewalt später vor dem geistlichen Gericht austragen und verantworten zu müssen, hemmte die gleichsam automatische Eskalation vom Wortwechsel über Spott, Injurie und Fluch bis hin zur handgreiflichen, bewaffneten und blutigen Auseinandersetzung. Aber das dahinter liegende Muster der sozialen Beziehungen, konstituiert durch das Gegensatzpaar ›Ehre‹ und ›Schande‹, blieb in Geltung; und das daraus resultierende Konfliktpotential suchte sich lediglich gewandelte Austragungsformen. Aus der heftigen Aufwallung der Emotionen entwickelte sich der schwelende Rechtsstreit, in dem die Obrigkeit als Schiedsrichter auftrat<sup>53</sup>.

### *2.3 Die ›Konfessionsgesellschaft‹ als dörflicher Raum religiöser Erfahrung*

Als Ergebnis der wechselseitigen Wirksamkeit einer ›geistlich-institutionell‹ genannten und eines als ›dörflich-sozial‹ bezeichneten Rahmens religiöser Erfahrung wird in einer Phase der öffentlichen konfessionellen Identität (bis ca. 1760/70) zunächst ein äußerer Verhaltenswandel greifbar. Man akkomodierte sich langsam und teils unvollständig den strikt religiösen Anforderungen und schöpfte daraus als einer Quelle individueller und gemeinschaftlicher Identität. Auf diese Weise wollte man tun, was man tun mußte, ohne allerdings die angelagerten sozialen Bedeutungsebenen preiszugeben. Gerade der Weg des Erfahrungslernens, die religiöse Traditionsvermittlung durch Mittun, führte von Generation zu Generation vom Fremdzwang zum Selbstzwang. Der veränderte Schicklichkeits- und Verhaltensstandard fügte sich dem Gesamthabitus der Kirchengemeinden nach und nach ein. Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein entfaltet sich Katholizität als relativ dauerhafte Lebensform und öffentlich praktizierte, unerschütterliche konfessionelle Selbstzuschreibung, eine ›fromme‹ Gesellschaft zu sein. Umgekehrt wurden Außenseiter abgegrenzt: Fastenbrecher, offen Unkirchliche oder Friedlose, verlorene Existenzen und ›verkommene Subjekte‹. Ländliche ›Christianität‹ wurde zu einem spezifischen Erfahrungsraum, der aus verschiedenen, aber nicht schlechterdings gegensätzlichen Einfluß-Sphären sein Potential an Mustern und Regeln schöpfte. Das deckte sich weder mit einem ideal gedachten theoretischen Christentum noch mit einer ebenso ideal gedachten praktischen Christenheit. Die ländliche Gesellschaft formulierte das Christliche im Bezugsfeld der Ehre: mit dem Platz in der Kirche, der zu kirchlichen Anlässen getragenen Kleidung,

53 Vgl. Andreas HOLZEM (wie Anm. 4), 341–381.

den sonn- und festtäglich gepflegten kommunikativen Beziehungen und dem frommen Aufwand, den man betrieb<sup>54</sup>.

An seine immanenten Grenzen stieß dieser Prozeß, wo es um die Bildung von Wissen und Gewissen ging: Gegen die Lernunlust und die lockere Verankerung von Glaubenswahrheiten kamen auch Schule, Christenlehre und Examen im Sendgericht nur begrenzt an. So blieb alle erzwungene oder ererbte Anerkenntnis tridentinischer Katholizität geprägt durch eine enge Nachbarschaft von Ritus und Brauchumgebung. Dieses Changieren zwischen Zwang und Selbstzwang aber war offen für komplexe Räume und subtile Refugien geistiger Freiheit. Der allgemein geübten Liturgie und Religiosität wohnte eine große Bandbreite je stände-, schicht- und geschlechtsspezifischer Verständnisse inne.

Gleichzeitig dokumentierte die Persistenz des angelagerten »Brauchtums« und der abweichenden Religiosität, daß die offiziellen religiösen Vollzüge nicht die gesamte soziale Wirklichkeit zu tragen und zu repräsentieren vermochten, die der gemeinschaftlichen Bearbeitung bedurfte. Normierte und korporative religiöse Praxis stand spannungsreich neben Verhaltens- und Brauchtumsformen mit je eigenen Bedeutungsstrukturen und Heilshoffnungen: gegen den Geltungskampf der Ehrbarkeitsmentalität, gegen die diffizilen Familienregeln, Geschlechterrollen und Generationenstrukturen des Sexuallebens und Heiratsmarktes, und nicht zuletzt gegen die Praktiken des magisch durchsetzten Wahrsagens und Heilens. Dieses Nebeneinander gestaltete sich nicht *per se* harmonisch, sondern war angewiesen auf teils unvollkommenen Ausgleich, auf bisweilen inkohärente Vermittlung und Behelf<sup>55</sup>.

Auf der anderen Seite stand die Erfahrung, welche spirituelle Energie, welche tröstende Kraft, welche integrative Bestätigung von dem ausgehen konnte, was an neuen, disziplinierten und zivilisierten religiösen Artikulationsmöglichkeiten nun zur Verfügung stand. Dörfliche Parochien haben diese Artikulationsmöglichkeiten für sich genutzt, sich darin wiedererkannt, Räume, Bilder, Gebete und Bewegungen angenommen, um ihr Leben in »riskierten Zeiten« zu bewältigen, zu feiern und in Verbindung zu halten mit der übermächtigen Welt des Jenseitigen. Der »Eigen-Sinn« des Dorfes widersetzte sich solchen »überschießenden« Sinnangeboten nicht, wenn sie sich lebensweltlich einfügen ließen; hier bewies auch die tridentinische Frömmigkeit und Kirchlichkeit eine »Überschreitungs-fähigkeit«<sup>56</sup>, die sich nicht mehr allein auf den herkömmlichen Interessenhorizont kom-

54 Vgl. James R. FARR, *The Pure and Disciplined Body: Hierarchy, Morality, and Symbolism in France during the Catholic Counter-Reformation*, *Journal of Interdisciplinary History* 21 (1991), 391–414; Jan PETERS, *Der Platz in der Kirche. Über soziales Rangdenken im Spätfeudalismus*, *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte* 28 (1975), 77–106.

55 Zu diesen ursprünglich der historischen Familienforschung entstammenden Kategorien vgl. Winfried FREITAG, *Haushalt und Familie in traditionellen Gesellschaften: Konzepte, Probleme und Perspektiven der Forschung*, *Geschichte und Gesellschaft* 14 (1988), 5–37, hier 23–31.

56 Berndt Hamm bezeichnet als »Überschreitungs-fähigkeit« der reformatorischen Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit ihre letzthinige Unableitbarkeit allein aus politischen und gesellschaftli-

munaler Selbstthematization und Kontingenzbewältigung zurückführen läßt. Die Erfahrung des Zwangs und die Erfahrung der Chance waren untrennbar ineinander verwoben. Und genau diese Vermischung, dieses ambivalente, aber offenbar hochwirksame Zusammentreffen des Gegensätzlichen, machte das ›Neue‹ aus, das die katholische Konfessionalisierung von allen bisherigen Perioden kirchlichen Lebens schied, obwohl sie in vordergründiger Kontinuität mit genau deren Mitteln lebte und arbeitete. Das Interesse des Dorfes am Heiligen, der religiöse Sensus der Landbevölkerung, ist daher nicht nur die Grenze, sondern auch der Anknüpfungspunkt für eine enorme Erweiterung und Verdichtung des religiösen Ausdrucksverhaltens.

### 3. KONFESSIONALISIERUNG IM STADT-LAND-VERGLEICH: THESEN

Ein solcher Vergleich ist ein Versuch – behaftet mit der Gefahr des pauschalen Urteils. Er bezieht daher seine Kriterien und seinen Geltungsanspruch nur aus den Beobachtungen, die sich an den angesprochenen Untersuchungsgebieten haben machen lassen. Zudem müssen zu Beginn wesentliche Momente der Gemeinsamkeit zwischen Stadt und Land betont werden: das zugrundeliegende Gottesbild, der kanonisierte Ritus, die Inhalte von Predigt und religiöser Lektüre, die Verflechtung der Religion mit Herrschaft und Gesellschaft, somit die Grundlinien der religiösen Weltdeutung. Diese Gemeinsamkeiten scheinen zu überwiegen, so daß in der Tat eine übergreifende konfessionelle Kultur mit engem Stadt-Land-Austausch entstehen konnte. Dennoch sehe ich einige Unterschiede, die das Spezifische der Beziehung von Kirche und Dorf vielleicht schärfer hervortreten lassen:

Zwischen Stadt und Land gibt es eine eklatante Phasenverschiebung: Die »erste Konfessionalisierung« ist eine Stadt-Konfessionalisierung, eine Adels- und Bürger-Konfessionalisierung und über diese sozialen Gruppen eine Klerus-Konfessionalisierung. Sie beginnt in Konstanz Mitte des 16. Jahrhunderts mit der Restituierung der bischöflichen Rechte<sup>57</sup>, in Münster erst in den 1580er Jahren mit einer wittelsbachischen Sekundogenitur und der Übernahme der Domschule durch die Jesuiten<sup>58</sup>. Der Klerus und die landesherrliche Beamtenschaft sowie zunehmend die Ratsherren: Diese Gruppen aus Adel und

chen Gegebenheiten und Interessen. Als »Überschreitungsfähigkeit« bezeichnet er »ihre Eigenschaft, Menschen unterschiedlicher sozialer, ökonomischer und kultureller Verortungen [...] ansprechen und zu einer gewissen Gemeinsamkeit des Glaubens, des theologischen Nachdenkens, des Bekenkens und des kirchenpolitischen Agierens verbinden zu können«. Vgl. DERS., *Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: Was die Reformation zur Reformation machte*, in: *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, hg. v. DEMS, Bernd MOELLER u. Dorothea WENDEBOURG, Göttingen 1995, 57–127, 107f. Solche Merkmale lassen sich auch für die Wirkungsgeschichte und Bindungskraft katholischer Konfessionskulturen beobachten.

57 Wolfgang ZIMMERMANN (wie Anm. 6), 103–113.

58 Andreas HOLZEM (wie Anm. 26), 95–106, 151–157.

Bürgertum sind es, die auf verschiedenen Ebenen eine zweite, spätere Konfessionalisierung des Dorfes verantworten, tragen und absichern.

In der Stadt geht die Konfessionalisierung einher mit der Verdrängung, Ausweisung oder dem Abzug dissidenter Gruppen: Teile der Bürgerschaft oder ganze ehemalige Klosterkonvente verlassen die Stadt auf den zunehmenden Konformitätsdruck hin oder werden aus Ratsgremien, öffentlichen Ämtern und religiösen Institutionen wie etwa den Beginenhäusern verdrängt, obwohl die Bürgerschaft selbst zunächst konfessionelle Toleranz propagiert und übt<sup>59</sup>. Der durch die Konfessionalisierung erzeugten Unbedingtheit der Bekenntnisgrenze begegnet man selbst in bikonfessionellen Städten, wie Etienne François für Augsburg formuliert hat: »Vor allem weil sie [...] unterschiedlichen, wenn nicht sogar gegensätzlichen Familien und Räumen angehören und keine gemeinsame Geschichte haben, bilden Lutheraner und Katholiken ›zwei Völker‹«<sup>60</sup>. Auf dem Dorf hingegen – trotz aller Mischreligiosität der Reformations- und Nachreformationszeit – findet in aller Regel ein schleichendes Einschwenken auf die herrschend gewordene Konfession und ihren Frömmigkeitsstil statt. Die Religiosität ist weniger kognitiv-bekennnishaft als vital-beharrend, jedenfalls dort, wo sie nicht die permanente Erfahrung der Kleinräumigkeit und der Grenze macht.

Dementsprechend sind in der Stadt Konflikte um die öffentliche Präsenz des Bekenntnisses typisch: Vor Beginn der Konfessionalisierung »bestärkte die Religion, und zwar sowohl die katholische als auch die reformatorische, den Sinn für die Zusammengehörigkeit der Bürger«<sup>61</sup>. Im Zuge der Konfessionalisierung beginnt Religion, die Stadt zu polarisieren im Streit um die Predigt, die Schulen und Bildungsinhalte, die Versammlungslokale dissidenter Gruppen, die Begräbnisplätze<sup>62</sup>. In bikonfessionellen Städten bildet die Konfession eine »kulturelle Grenze«, die in der »konkreten sozialen Wirklichkeit« durch zahlreiche nur vermeintlich profane Unterschiede gestützt und reproduziert, ja verstärkt und überbetont wird<sup>63</sup>. Die Religiosität des Dorfes ist weniger gekennzeichnet durch konfessionelle Parteiungen, die mittels eines gemeinsamen Bekenntnisses scharf umgrenzt sind, als vielmehr durch herkömmliche, eher bildungsarme und unterscheidungslose Mischformen: Die mindestens äußerliche Bekenntniskonformität von Landgemeinden ist relativ leicht herzustellen, wenn man sie zu kontrollieren beginnt. Die Kohäsionskraft »natürlicher«, das heißt familiärer, verwandtschaftlicher oder genossenschaftlicher Bindungen bleibt bestehen, weil die Veränderungen des religiösen Stils diesen Strukturen gleichsam

59 Zur Toleranz der Bürger, zum münsterischen (Krypto-)Protestantismus, zur Verdrängung der Protestanten: Ronnie PO-CHIA HSIA (wie Anm. 7), 98, 112–117, 100–104, 143–148, 149ff.; für Konstanz: Wolfgang ZIMMERMANN (wie Anm. 6), 52–58, 164–177, 183.

60 Etienne FRANÇOIS (wie Anm. 8), 222.

61 Ronnie PO-CHIA HSIA (wie Anm. 7), 212.

62 Für Münster vgl. Ronnie PO-CHIA HSIA (wie Anm. 7), 129, 136–143; Andreas HOLZEM (wie Anm. 18), 153–157.

63 Etienne FRANÇOIS (wie Anm. 8), 223, 225.

inkorporiert werden, während sich die Stadt an der Konkurrenz konfessionspolitischer und sozialer Kohäsionsmuster spaltet<sup>64</sup>.

Daher unterscheiden sich auch die Konfliktlinien, an denen entlang sich Konsens und Dissens im Prozeß der Konfessionalisierung herauskristallisieren: In der Stadt werden die Auseinandersetzungen um Predigt, Beichte und Osterkommunion und um das Fasten, die Beachtung der Klosterregeln und die Sittlichkeit der Geistlichen, d.h. um religiöse Gehalte und ihre Symbolisierungen im Kult, das heißt letztlich um Innerlichkeit und Gewissen geführt<sup>65</sup>. Katechismusunterricht und Predigt führten zur Interiorisierung »der wichtigsten Elemente kirchlicher Lehre im individuellen Sozialisationsprozeß«<sup>66</sup>. Und je schärfer in konfessionsparitätischen Städten diese Grenzen markiert wurden, um so eher blieben Kämpfe aus: Die »Abgrenzungsmanie«, als demonstrativ bekenntnisorientierte Kirchlichkeit markiert, sicherte den Frieden, indem sie den einzelnen zum »Gefangenen seines Glaubens« und Gewissens machte und die Individualität stärkstens prägte<sup>67</sup>. Tendenziell anders auf dem Land: Konflikte brechen am ehesten dort auf, wo neue religiös begründete Normen gegen strikt brauchgestützte Alltagsvollzüge stehen oder wo die intensiviertere Kirchlichkeit von einer Knappheits- und Mangelgesellschaft einen materiellen Tribut fordert, nicht zuletzt wo die habituelle und ritusorientierte Religiosität mit lehrhaften, bekenntnishaften, überhaupt kognitiven und interiorisierenden Elementen befrachtet werden soll und wo die magischen Hilfspraktiken als Aberglauben ausgegrenzt werden; das heißt letztlich an Fragen der Regelmäßigkeit äußerer Vollzüge.

Die Integration der Konfessionalisierung in herrschaftliche Bezüge ist auf den Dörfern eines ausgedehnten geistlichen Flächen-Staates fragloser. Die enge Anbindung der Religions- an die Verfassungsfrage ist in der Stadt eher konfliktiv, auf dem Land eher konsensuell<sup>68</sup>. In Münster und Konstanz überlagern sich die konfessionelle Disziplinierung und die landesherrliche Übermächtigung gegenseitig. Aus der Perspektive der Stadt ist die religiöse wie die politische Autonomie gleichermaßen umkämpft<sup>69</sup>: »Das Problem der konfessionellen Konformität [war] von der Frage der Anerkennung der neuen Obrigkeit [nicht] zu trennen«<sup>70</sup>. Auf dem Dorf ist die religiöse Identität weniger mit den politischen

64 Ronnie PO-CHIA HSIA (wie Anm. 7), 216; Andreas HOLZEM (wie Anm. 18), 327–330; vgl. zu demographischen und gesellschaftlich-wirtschaftlichen Entwicklungen sowie zu konfessionsspezifischen Mentalitäten, freilich sehr im Gehäuse der klassischen Max-Weber-These, auch: Peter ZSCHUNKE (wie Anm. 9), 265–269; vgl. dazu jüngst: Rudolf SCHLÖGL (wie Anm. 41), 238–284, 238f.

65 Beispiele bei: Wolfgang ZIMMERMANN (wie Anm. 6), 42, 47–51, 57, 155–161.

66 Peter ZSCHUNKE (wie Anm. 9), 264.

67 Etienne FRANÇOIS (wie Anm. 8), 226f.

68 Wolfgang ZIMMERMANN (wie Anm. 6), 20–27, 40ff.

69 Die neuen Orden, die Jesuiten allen voran, werden zu »Maklern der Macht« in engem Konnex mit den Fürstbischöfen, vgl. Ronnie PO-CHIA HSIA (wie Anm. 7), 75–79, 130–136, 212ff.; Andreas HOLZEM (wie Anm. 18), 191–198; Wolfgang ZIMMERMANN (wie Anm. 6), 133–153.

70 Wolfgang ZIMMERMANN (wie Anm. 6), 48.

als mit den gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen verbunden; steht in der Stadt die rechtliche Lebensform, so auf dem Dorf die soziale Lebensform in vorwiegender Beziehung mit der religiösen Orientierung und in Spannung zu den obrigkeitlichen Zumutungen. Dementsprechend erscheint hier die Zusammenbindung von Landesherrschaft und geistlicher Autorität eher als gottgegeben und legitim, und darum kann auch der strafende geistliche Richter plausibler die Stelle Gottes vertreten.

Zwischen Stadt und Dorf unterscheidet sich die Bezogenheit der Konfessionalität auf Gruppen<sup>71</sup>. Die Stadt kann ein plurales Angebot religiöser Stile machen, selbst wenn der konfessionelle Dissens ausgegrenzt ist. Zwar versteht sich die gesamte Stadt als ein *corpus christianum* im Kleinen<sup>72</sup>, aber schon die Pfarreien umfassen nicht die ganze Kommune, sondern Stadtviertel und damit in der Regel homogenere soziale Schichten und teils auch Berufsgruppen. Für Münster ist genau gezeigt worden, wie sich Teile der Bürgerschaft mit je ihren Ordenskulturen – Jesuiten, Kapuzinern oder Franziskanern – verflechten und die anderen religiösen Stile scharf ablehnen und als Spaltung der Kommune denunzieren<sup>73</sup>; den Jesuiten wird dieser Vorwurf am ehesten und nachhaltigsten gemacht. In den ordensgebundenen Bruderschaften organisieren und symbolisieren sich die ‚feinen Unterschiede‘<sup>74</sup>. Anders auf dem Land: Gruppengebundenes Verhalten ist hier vor allem schichtspezifisch anhand des gestuften bäuerlichen Besitzes. Die Dorfpfarrei ist religiös weniger vielgestaltig und bezieht das Christliche nur insofern in Abgrenzungsprozeduren ein, als sich mit konfessionell konformem und gesittetem Verhalten oder mit der Übernahme bestimmter öffentlicher Positionen und Aufgaben Ehre produzieren, veranschaulichen und instrumentalisieren läßt. Bruderschaften aber integrieren tendenziell die gesamte Parochie.

Marie-Élisabeth Henneau resümiert französische Forschungen dahingehend, daß Stadt und Land nicht zu strikt unterschieden werden dürften; das Land christianisiere sich im Kontakt mit der Stadt, sicherlich langsamer, aber auf Dauer auch stabiler<sup>75</sup>. Mit Hilfe des Erfahrungsbegriffs ist das noch präziser zu fassen: ›Christianität‹ als religiöse Kultur konstituiert sich als Verwobenheit von Erfahrungsräumen. Konfessionalisierung greift in

71 Beispiele: Wolfgang ZIMMERMANN (wie Anm. 6) 47, 52, 55f, 62f.

72 Berndt HAMM, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996, 66.

73 Wolfgang ZIMMERMANN (wie Anm. 6), 145; Ronnie PO-CHIA HSIA (wie Anm. 7), 32–43, 72f., 215: Die Religion kann ›die Einigkeit der Bürger untergraben‹, weil ihre Bewohner ›über ihre Stadt und ihren Glauben unterschiedlicher Meinung waren‹.

74 Vgl. Pierre BOURDIEU, Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main 1999.

75 ›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.‹; Marie-Élisabeth HENNEAU, Christianisation des campagnes au diocèse de Liège: questions et réponses des gens d’Eglise, in: La christianisation des campagnes. Actes du colloque du C.I.H.E.C. (25–27 août 1994) 2 (Bibliothèque/Institut Historique Belge de Rome 38), hg. v. DERS u. Jean-Pierre MASAUT, Brüssel/Rom 1996, 387–406, 397.

diese Verwobenheit massiver als in bisherigen Perioden kirchlichen Lebens ein, obwohl sie in vordergründiger Kontinuität mit genau deren Mitteln arbeitete. Der ›soziale Rahmen‹ der Erfahrung, um es nochmals mit Halb wachs zu formulieren, unterscheidet aber städtisches von ländlichem Leben an zentralen Punkten. So wurden auf dem Dorf kirchliche Identität und religiöse Lebensform mit großer Eindringungstiefe geprägt; für den Habitus aber war das teils eher eine Überformung als eine Umformung.

So empfand noch der ›curé de campagne‹ des Georges Bernanos leidend und schneidend den Mangel an einer existentiellen Bearbeitung des Moralischen, an Verantwortlichkeit und Verinnerlichung: »Meine Pfarre wird vom Stumpfsinn geradezu aufgefressen. Wie so viele andere Pfarreien auch! [...] Gestern sagte ich zum Herrn Pfarrer von Norenfontes: ›Das Gute und das Böse halten sich hier die Waage, bloß der Schwerpunkt liegt tief, sehr tief. Oder, wenn Sie so wollen, das eine legt sich über das andere, ohne sich mit ihm zu vermischen, ganz wie zwei Flüssigkeiten von verschiedener Dichte.‹ Der Herr Pfarrer hat mir ins Gesicht gelacht«<sup>76</sup>.

76 Georges BERNANOS (wie Anm. 1), 7.