

Konfessionalisierung als Bildungsbewegung

Glaubenswissen und Glaubenspraxis in münsterländischen Dörfern nach dem Westfälischen Frieden

Die historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland zeichneten 1878, also im abklingenden Kulturkampf, ein überaus romantisches „Zeit- und Lebensbild“¹. 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 Kruzifixen 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 weni-

gen 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 wird die Idylle politisch, auch wenn eine entsprechende Analyse nicht mehr in einen Vortrag über die Frühneuzeit gehört.

Immerhin: Münster und das Münsterland gelten als urkatholisch, Konfession und landschaftlicher Charakter als seit undenkbarren Zeiten miteinander verwoben. Doch diese Rolle war dem 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. Der Begriff der ‚Konfessionalisierung‘ beinhaltet 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. Die Frage ist, wie dieses tridentinisch katholische Reformprogramm, dessen Auswirkungen bislang fast nur auf der Ebene der ‚Haupt- und Staatsaktionen‘

beschrieben wurden, auf alle ausgedehnt und aus dem Programm heraus in einen Prozeß übersetzt werden konnte, der sich 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 geht es im Rahmen einer Tagung zur Rezeptionsgeschichte des Westfälischen Friedens darum, wie sich die durch das religiös-politische Vertragswerk geschaffenen Bedingungen gleichsam nach innen wendeten. In Folge einer bereits 1555 eingeleiteten Entwicklung bedeutete dieser Friede eine „Politisierung, Neutralisierung und Säkularisierung des religiösen Anliegens in der Reichsverfassung“². Der große Krieg, Symptom der „Krise der Religionsverfassung des Reiches“³, 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 innenbrünstigen 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.“⁴ Die Reichspolitik war gezwungen, Religion in weltlich-juristische Formen zu gießen, so daß „die Entkonfessionalisierung, die Entideologisierung der internationalen Beziehungen“⁵ 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 mehr handlungsleitende Priorität zu; das Konfessionelle wurde aber gerade dadurch „allenthalben ein wesentliches Element der Innenpolitik.“⁶

Ich stelle mit Blick auf die Laien einen kleinen Ausschnitt in vier Schritten vor: Ich skizziere erstens kurz die vorkonfessionelle Ausgangslage an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, zweitens das Verhältnis von Glaubenswissen und Glaubensformen, drittens die Glaubensschulung in ländlicher Elementarbildung und viertens deren begrenzte Umsetzbarkeit in die soziale Praxis der Religion.

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 stellt 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 Religionsübung verdächtig (*suspecti in religione*)⁷; 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 Bewahrung der Beobachtung Ernst Walter Zeedens, „daß bei ungeklärten Herrschaftsverhältnissen auch die Konfessionsbildung im unklaren stecken blieb“⁸.

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 katho-

liche 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.⁹ „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.“¹⁰ 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 kurzzeitig guten Gründen an „katholischer Reform“ wenig interessiert gewesen waren. Nur knappstens zur Prozedur: Vom Archidiakon eingesetzte Kommissare, juristisch gebildete bürgerliche Stiftskleriker, also eine moderne Funktionselite, reisten über Land von Pfarrei zu Pfarrei, begleitet von einem Promotor in der Funktion des Anklägers und einem Notar. Die eigentliche Delinquenz-erhebung 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 Anciennität, 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. Glaubenswissen und Glaubensformen

Ländliche Religiosität erweist sich vor allem als am öffentlich 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 derjenige 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.“¹¹ Die Unwissenheit betraf die Sakramente oder die fünf Kirchengebote¹², 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 verurteilt, „darumb, daß er nicht gewußt wie viell Persohnen in der Gottheit sein.“¹³ Die Anzahl der göttlichen Personen: „sieben“. Ein weiteres Urteil: „weil er nicht wußte, wer für das Menschengeschlecht gelitten hatte“.¹⁴ Ein Dritter ging davon aus, daß die im Zustande der Todsünde Versterbenden ins Fegefeuer, und nicht etwa in die Hölle gelangten.¹⁵ Waren die einen zu sorglos, so die anderen zu skrupulös: ohne Empfang der letzten Ölung könne man nicht gerettet werden.¹⁶ So wenig man die drei Personen Gottes zu benennen wußte, wußte man ihnen Schöpfung, Erlösung und Heiligung als grundlegende Heils-

tatsachen zuzuordnen.¹⁷ 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.¹⁸

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.¹⁹ Von vielen hieß es, sie seien „reinweg unwissend“ (*puriter nescius* oder *puriter ignorans*).²⁰ 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. 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 sie für Gut und Wohl 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 neccessaria*) oder „daß er die Mittel zur Gewinnung des Heils nicht kannte“ (*quod nesciverit media salutis*)²¹. 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 kontrovers-theologischer Theologoumena: 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.

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.²² 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.“²³ 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 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.²⁴

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“²⁵, 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 verstatten 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.²⁶ 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.“²⁷

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 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, sondern vorrangig der schlichten Dorfschule war die entscheidende Rolle der religiösen Sozialisation im Zeitalter der Konfessionskirchen zugeordnet; ja Schule war im engeren sakramentenkatechetischen Sinn Erstkommunionvorbereitung. Ebendeshalb 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 *aedificatio* 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 Lehrerbesoldung 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, sondern 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. Für dieses Ziel aber fehlte die Einsicht nicht, was die tatsächlich erreichten Verdichtungen dokumentieren. 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.

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 Kirchengang 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 kamen²⁸, 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.²⁹

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.³⁰ Mancher kam betrunken zur Kirche, schlief dann dort ein oder mußte sich übergeben, wofür 10 Pfund Wachs fällig waren.³¹ Andere begannen in ähnlichem Zustand („unterm gottesdienst voll gesöffen“) zu randalieren oder Lieder zu singen.³² 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.³³ Die Eskalationsschwelle bis hin zu Schlägen, Schimpfen und Haarereißern war recht niedrig.³⁴ 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.³⁵

Dennoch war der Gottesdienst nicht vorerst ein Ort des Tumultes; er war vorerst 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 Kulddiener. 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.³⁶ In den 1680er Jahren kam es zu Kollektivurteilungen ganzer Bauerschaften und Kirchspiele.³⁷ Doch das massenhafte „Auslaufen“ war je länger je mehr nur 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 archidiaconaler 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 ehrfürchtiger 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 (*poena spiritualis*) zu unterwerfen.³⁸ Entscheidend ist, daß die Gemeinde gewohnheitsmäßiges Fernbleibens 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 Teil des individuellen und gesellschaftlichen ‚Selbst‘. Pfarreien errichteten - freilich unter dem Eindruck von Moralpredigt und Strafdrohung - innerliche „Scham-schranken“³⁹. Diese 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.“⁴⁰

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.“⁴¹ 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 Aneignung und Umsetzung dieser katholischen Lebenswelten geprägt. Diese Aneignung geschah 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, 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. Dieses Ineinander aber war nicht logisch, nicht konsistent, nicht frei von Widersprüchen, die sich aus den 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 Prozeßkategorien 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.

- 1 (Peter Alois Houben), Zeit- und Lebensbilder aus der neueren Geschichte des Münsterlandes, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 82 (1878), 279-301. Die folgenden Zitate ebd. Nachgewiesen werden im folgenden nur direkte Zitate. Zum Zusammenhang und für weiterführende Literatur vgl. Andreas Holzem, *Der Konfessionsstaat (1555-1802) (Geschichte des Bistums Münster, Bd. 4)*, Münster 1998. Ders., *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800 (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 33)*, Paderborn - München - Wien - Zürich vorauss. 1999. Die Vortragsform wurde für die Publikation beibehalten.
- 2 Martin Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter (Deutsche Geschichte 5)*, Göttingen 1983, 199.
- 3 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 (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien, Bd. 8)*, München 1988, 107-131; 107.
- 4 Ders., *Deutschland (wie Anm. 2)*, 200.
- 5 Konrad Repgen, *Über die Geschichtsschreibung des Dreißigjährigen Krieges: Begriff und Konzeption*, in: Ders. (Hg.), *Krieg und Politik 1618-1648. Europäische Probleme und Perspektiven (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien, Bd. 8)*, München 1988, 1-84; 31.
- 6 Ders., Art. „Dreißigjähriger Krieg“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 9, Berlin - New York 1982, 169-188; 170.
- 7 Vgl. Herbert Immenkötter (Hg.), *Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601-1612) (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 104)*, Münster 1972, z.B. 86, 88, 190, 242, 336, 396, 400.
- 8 Ernst Walter Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München 1965, 75.
- 9 Zu „Formen konfessioneller Verwirrung und Vermischung“ vgl. ebd. 66-80; Zitate 72, 74.
- 10 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, 469-535; 498.
- 11 Bistumsarchiv Münster (demnächst: BAM), GV Münster St. Mauritz A 5/2, Hoetmar 18.4.1667.
- 12 Halten der gebotenen Feiertage, Sonntagspflicht, Halten der Fastenzeiten, jährliche Beichte, Osterkommunion.

- 13 BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/4, Enniger, 14.11.1672, Urteil gegen Bauer Ruhekampf.
- 14 Ebd., A 5/7, Selm, 21.6.1682: „Johann Albers respondit ad questionem septem esse Deos. (...) Kleine ob id quod nesciverit quis pro humano genere passus.“
- 15 BAM, GV Münster St. Martini A 10/30, Lippborg, 21.9.1715: „(...) quod nesciverit quot sint præcepta decalogi et dixerit in peccato mortali morientem devenire ad purgatorium.“
- 16 BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 29v, Emsdetten, 2.7.1723.
- 17 Ebd., A 102, fol. 65v, Sendenhorst, 19.8.1723. Hier allein 12 Verurteilungen, unter anderem auch wegen Unkenntnis des Dekalogs, der fünf Kirchengebote und der drei Personen Gottes.
- 18 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 præcepta decalogi, neque necessaria ad Sacramentum pœnitentiæ.“; 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 Tünneman aus aldrup Rudis repertus in specie in betreff der (...) 7 sacramenten, und machung des kreüzes declar[at]us] in 3 lb. wachs.“
- 19 „Legio Lette, luratus Schartmar ob crassam valde ruditatem in rebus fidei declaratus in 4 lb. ceræ.“; BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Ostenfelde, 1.8.1676. - „luratus Ormeloh quod nimis fuerit rudis in rebus fidei declaratus in 2 lb. huic ittidem iniunctum sex septimanis ob crassam nimis ignorantiam primus et ultimus esse in lectione Cathetica super quo referet D. Sacellanus.“; Ebd., Oelde, 3.8.1676.
- 20 Ebd., A 10/30, Ostenfelde, 12.9.1715.
- 21 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. Mauritz A 5/7, Amelsbüren, 21.5.1682 u.ö.
- 22 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.
- 23 Richard van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 3: Religion, Magie, Aufklärung, München 1994, 152.
- 24 Ebd., S. 158.
- 25 Winfried Schulze, Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit“, in: Zeitschrift für Historische Forschung 14 (1987), 265-302; 268.

- 26 *Constitutio Bernardina, Titulus 1mus De Fide; Hermann Kock (Hg.), Series Episcoporum Monasteriensium, eorundemque Vitae ac Gestae in Ecclesia. Conscripta ab (...), Cathedralis Ecclesiae Vicario et Succentore, Pars IVta et ultima: a Christophoro Bernardo usque ad Maximilianum Franciscum, Münster 1805, 102.*
- 27 *Verordnung des Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen, 14.9.1661: Ludimagistorum et Magistrarum exemptio ab oneribus publicis; BAM, GV HS 42 bzw. HS 170, Lit. L, fol. 3.*
- 28 *„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.*
- 29 *Vgl. z.B. das Sendmandat ebd., A 10/23, Lippborg, 11.9.1691.*
- 30 *Vgl. das Sendmandat ebd., A 10/22, Lippborg, 4.9.1690. - Ebd., A 10/21, Vellern, 24.9.1688.*
- 31 *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.*
- 32 *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, Ostentfelde, 12.9.1715. - BAM, GV Münster St. Mauritz Hs 118, Amelsbüren, 25.8.1746.*
- 33 *„Die Kockendorpsche die Alta hatt tumult sub divinis in templo mit deß Pastors Maggeden bei underscheitliche malen excitiirt.“; BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/1, Enniger, 3.10.1628. - „Louvkens Tochter habitans 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 Daghußen 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 gebluhtet“ und „bey die haere gezogen“).
- 34 „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 şub 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 Mägden).
- 35 Vgl. BAM, GV Borken St. Remigius A 103, fol. 85-101, Rinkerode, 2.6.1729.
- 36 „Cum a Custode scedula seu designatio excurrentium ex templum per Dnum Commissarium postularetur, ille excusando et referendo respondit, quod ipsi impossibile sit et fuerit illos annotare et designare, omnesque parochiani et incolæ parochiæ hac in parte essent culpabiles et excusari non possint, sic relatione hac attentata Dnus Commissarius totam parochiam in 100 lb. ceræ declaravit.“; BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/7, Senden, 19.8.1680.
- 37 BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/8, Lüdinghausen, 11.10.1685.
- 38 Vgl. die Strafe der Dienstmagd Anna: „Ancilla Schmees faciet pœnitentiam spirituales et 2bus diebus dominicis in choro sedere, et rosarium orare debet.“; BAM, GV Münster St. Martini A 10/23, Bockum, 18.9.1693.
- 39 Vgl. Elias, Norbert, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft, Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt 1976, v.a. 372f., 379ff. und 397-401.
- 40 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. Voraus-

setzungen und Folgen der Reformation 1400-1600 (Zeitschrift für Historische Forschung, Beih. 9), Berlin 1989, 113-163; 158f.

- 41 Davis, Natalie Zemon, 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, 7.