

Benjamin Ziemann

Sozialgeschichte der Religion

Von der Reformation bis zur Gegenwart

Reihe Historische Einführungen
Band 6

Herausgegeben von Frank Bösch, Angelika Epple, Andreas Gestrich, Inge Marszolek,
Barbara Potthast, Susanne Rau, Hedwig Röckelein, Gerd Schwerhoff und Beate Wagner-Hasel

Quellen zum Band: www.historische-einfuehrungen.de

ISBN 978-3-593-38916-5

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Inhalt

1. Unterricht [zu einem Hubertusschlüssel] aus der Gemeinde Osterath, Kreis Krefeld, o.D. [1828]
2. Horace Mann, Report on the Religious Census, 1851
3. A.T. Bradwell, Autobiography of a Converted Infidel, 1844
4. Testament des François Delanne aus Marseille, 1762
5. Gustav von Mallinckrodt an Pfarrer Leukewitz in Köln, 22.12.1934
6. Schlussrelation über die Visitation in Landau/Niederbayern in der Diözese Passau, 1558
7. Tagebuch des Würzburger Tuchscherermeisters Jakob Röder, 1613
8. Lebenserinnerungen des Bergmanns Johann Meiser aus Holz, o.D.
9. Pfarrbericht über Walddorf bei Tübingen, 1779
10. Philipp von Wambolt, Durst nach menschlicher Kirche, 1971
11. Eingabe der katholischen Geistlichen Dortmunds an das Generalvikariat Paderborn, 1890
12. Leichenpredigt für die in Hildesheim verstorbene Ilse Raven, 1625
13. Abraham Geiger, Die Stellung des weiblichen Geschlechtes in dem Judenthume unserer Zeit, 1837
14. Ida Friederike Görres, Flucht vor der „Mutter“ Kirche, 1969
15. Geständnis eines Freiburger Bürgers, o.D. [1521]
16. Testamentarischer Brief von Christoph Laichinger aus Laichingen an seine Söhne, 1786
17. Erinnerungsbericht von Angela Riesenfellner aus Knittelfeld (Steiermark), 1996
18. Titelholzschnitt zu: [Martin Seeger und Hans Füssli], Dyß hand zwen schwytzer puren gmach [...], Zürich 1521.

1. Unterricht [zu einem Hubertusschlüssel] aus der Gemeinde Osterath, Kreis Krefeld, o.D. [1828]

(zu S. 25 im Buch)

„Unterricht

Wie man sich der so genannten SANCTI HUBERTI Schlüsseln / oder Eisernen Hörnlein / so durch absonderliche Gebetter gesegnet / und dann an die Wunderbare Stohl des H. HUBERTI angerühret werden / gebrauchen muß

So bald als man muthmaßen kann, daß ein Vieh von einem andern Wütenden gebissen, oder sonst ansteckt worden, muß das Hörnlein des Schlüssels glüend gemacht, und auf die Wund, oder wenn dies nicht füglich geschehen kann, auf die Stirn bis ins lebhaftes Fleisch getrucket werden. Gleich darauf und am selbigen Tag fanget man für das gebrannte Vieh, eine fünf= oder neun tägige Andacht an, zwischen welcher man ihm täglich ein *wenig* gesegnetes *Brod*, oder Haber, von einem *Priester zu Ehren* des h. Huberti, vor allem andern Essen geben muß. Man bettet darbei alle Tag fünf, oder neun Vater Unser und Ave Maria, zu Ehren Gottes, seiner glorwürdigen Mutter, und des h. Huberti. Es ist nicht vonnöthen für jedes Vieh, eine absonderliche fünf oder neun tägige Andacht zu halten, wenn man mehr als eins am selben Tag mit dem Schlüssel brennet; es ist aber rathsam, das beschädigte Viehe in währenden fünf oder neun tagen eingespärt zu halten, auf daß sich das Gift durch zu viele Bewegung und Erhitzung des Viehes nicht ausbreite.“

Zitiert nach Freytag, Nils (2003), Aberglauben im 19. Jahrhundert. Preußen und seine Rheinprovinz zwischen Tradition und Moderne (1815-1918), Berlin, S. 489

Auch noch im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts setzten die Katholiken in der preußischen Rheinprovinz bei Tollwut ihre Hoffnungen auf den Schutzpatron für Jäger und Tollwut, Hubertus. Bei Haustieren wandte man dafür einen Hubertusschlüssel an, einen glühenden Schlüssel, der auf die Wunde gelegt wurde. Die preußischen Behörden verwandten in den 1820er Jahren erhebliche Anstrengungen darauf, auf die Sinnlosigkeit dieser ‚Kur‘ hinzuweisen und die Notwendigkeit einer Behandlung durch Ärzte zu vermitteln. Polizeiliche Ermittlungen verliefen jedoch oft im Sande. In diesem Fall in der Gemeinde Osterath im Landkreis Krefeld gelang es 1828 schließlich dem Pfarrer, den „Unterricht“, also die unter den Bewohnern des Dorfes zirkulierende Gebrauchsanweisung für den Hubertusschlüssel in die Hände zu bekommen. Der „Unterricht“ zeigt, wie sich die magische Abwehr der Tollwut durch den Schlüssel mit traditionellen Elementen der katholischen Volksreligiosität wie dem Beten des Vater Unser oder des Ave Maria verband.

2. Horace Mann, Report on the Religious Census, 1851

(zu S. 28 im Buch)

„The most important fact which this investigation as to attendance brings before us is, unquestionably, the alarming number of the non-attendants. Even in the least unfavourable aspect of the figures just presented, and assuming (as no doubt is right) that the 5,288,294 absent every Sunday are not always the same individuals, it must be apparent that a sadly formidable portion of the English people are habitual neglecters of the public ordinances of religion. Nor is it difficult to indicate to what particular class of the community this portion in the main belongs. The middle classes have augmented rather than diminished that devotional sentiment and strictness of attention to religious services by which, for several centuries, they have so eminently been distinguished. With the upper classes, too, the subject of religion has obtained of late a marked degree of notice, and a regular church-attendance is now ranked among the recognised proprieties of life. It is to satisfy the wants of these two classes that the number of religious structures had of late years so increased. But while the labouring myriads of our country have been multiplying with our multiplied material prosperity, it cannot, it is feared, be stated that a corresponding increase has occurred in the attendance of this class in our religious edifices. More especially in cities and large towns it is observable how absolutely insignificant a portion of the congregations is composed of artisans. [...] They [the masses of our working population] are unconscious Secularists – engrossed by the demands, the trials, or the pleasures of the passing hour, and ignorant or careless of a future. These are never or but seldom seen in our religious congregations; and the melancholy fact is thus impressed upon our notice that the classes which are most in need of the restraints and consolations of religion are the classes which are most without them.“

Zitiert nach Golby, John (Hg.) (1986), Culture and Society in Britain 1850-1890. A Source Book of Contemporary Writings, London, S. 40-41

Statistische Daten über den Kirchenbesuch sind eine wichtige Quelle für die Sozialgeschichte der Religion. Ein Beispiel für die damit verbundenen Probleme und Chancen ist der religiöse Zensus, der in England im März 1851 unmittelbar vor dem amtlichen Zensus durchgeführt wurde. Der Zensus erfasste neben der Zahl der Gottesdienstbesucher an einem bestimmten Sonntag auch Angaben über die Zahl und Kapazität der Kirchen der Religionsgemeinschaften. Unzuverlässigkeiten in der Datenerhebung riefen bereits zeitgenössische Kritiker auf den Plan und haben später die Sekundärauswertung der Daten durch Sozialhistoriker erschwert. Für ein zureichendes Verständnis der zu dieser Zeit in Europa einzigartigen und auf Grund der enttäuschenden Ergebnisse später nie wiederholten Erhebung ist allerdings der Kontext wichtig. Er war vor allem durch die zunehmende Konkurrenz-situation geprägt, die zwischen der etablierten anglikanischen Staatskirche und den rasch wachsenden nonconformist denominations wie vor allem den Methodisten bestand. Einblick in die mit dem religiösen Zensus verbundene

Problemwahrnehmung vermittelt der offizielle Bericht, den Horace Mann, ein mit der Durchführung des Zensus beauftragter Rechtsanwalt, nach Abschluss seiner Arbeiten 1851 erstattete. Der Bericht zeigt anschaulich den kategorialen Apparat auf, in den die Zahlen mit gewisser Folgerichtigkeit eingeordnet wurden. Auffällig ist zunächst, dass Mann die Befunde über die kirchliche Abständigkeit von mehr als fünf Millionen Engländern umstandslos in ein dreigliedriges Schema sozialer Klassen einordnet. Dies war keine im Datenmaterial liegende Folgerung, sondern ergab sich aus der Anwendung des eingespielten Schemas, nach dem sich die britische Gesellschaft mit der Trias von upper class, middle class (Bürgertum) und labouring classes selbst beschrieb. Sekundäranalysen des Materials legen demgegenüber die Schlussfolgerung nahe, dass die Kirchlichkeit der Arbeiterklasse erheblich stärker war als von Horace Mann angenommen. Gleichwohl hat das Klassenschema nachhaltige Spuren in der britischen Forschung zur Sozialgeschichte der Entkirchlichung hinterlassen. Mit dem Begriff der „unconscious Secularists“ rückte Mann die Arbeiterschaft zudem in die Nähe der organisierten Atheisten und Religionskritiker, für welche die kritische Fremdbezeichnung secularists in Gebrauch war. Aufschlussreich ist schließlich die wichtigste Funktion, die Mann der praktizierten Kirchlichkeit für die Arbeiterklasse zuwies. Sie sollte zu einer über den Tag hinausblickenden Lebensweise und zum Maßhalten anleiten und Trost in bedrängter Lebenslage vermitteln.

3. A.T. Bradwell, *Autobiography of a Converted Infidel*, 1844

(zu S. 31 im Buch)

“I began to reflect on the economy of salvation, and concluded that ecstasy, or feeling of any character, was not salvation, but only an evidence of it; and so again I threw myself upon Christ, and said, ‘I know my sins are forgiven’, and that moment such a flood of joy rushed in my heart, that every vein in my body tingled, and my tongue found utterance, and shouted – ‘Glory! Glory! Glory be to God!’ My Lord has smiled upon me; I was indeed a sinner saved by grace, and I lifted up my heart, and said, ‘ABBA, FATHER! MY LORD, AND MY GOD’.”

Zitiert nach Brown, Callum G. (2001), *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800-2000*, London, S. 35

Ein wichtiges Moment für die Stabilität des Christentums im England des 19. und 20. Jahrhunderts war die Formation eines evangelikalen Diskurses, der der Lebensgeschichte und dem moralischen Kosmos der Individuen Ordnung und Kohärenz verlieh. Ein anschauliches Beispiel dafür sind die autobiographischen Erinnerungen von Albert Bradwell, einem Methodisten und Geschäftsmann aus Sheffield. Er beschreibt darin 1844 den Moment seiner Wiedergeburt als erretteter Christ, als ihn ein methodistischer Prediger in einer überfüllten Kapelle nach vorne rief und aufforderte, seine Seele zu retten. Dieser Auszug macht die Elemente eines Diskurses deutlich, der dem Individuum das Bemühen um Errettung von seinen Sünden in der Begegnung mit Gott als eigene Verantwortung auferlegte. Bradwell nahm diese Verantwortung wahr, was sich sogleich darin zeigte, dass ihm der Mund mit religiöser Kommunikation in der Anrufung des Herrn überlief. Evangelikal meint dabei im Kern die verschiedenen auf moralische Erweckung und Wiedergeburt zielenden Strömungen innerhalb des nonkonformen und anglikanischen Protestantismus. Das Ziel all dieser Bemühungen war die systematische Maximierung der individuellen Heilsgüter, von Bradwell als “salvation economy” bündig auf den Begriff gebracht:

4. Testament des François Delanne aus Marseille, 25. Februar 1762

(zu S. 33 im Buch)

„[Mein Herrgott], ich akzeptiere schon jetzt mit vollkommener Unterwerfung die Stunde, die Art und die Umstände meines Todes, so wie Ihre mit Weisheit und Barmherzigkeit angefüllte Vorsehung sie markiert hat. Die Zeit, die Sie mir gegeben hatten, um Ihnen zu dienen und um mich zu erlösen, habe ich leider verwendet, um Sie zu beleidigen und mich zu Fall zu bringen. Ich kann nicht zuviel Schmerz empfinden, kann mich nicht mehr erniedrigen, mich flehend niederwerfen, zittern; obendrein ist es so: je mehr ich sündige, umso mehr wird die Gerechtigkeit mir ein begründetes und heiliges Urteil bereiten; je mehr ich mich arm finde, desto mehr ist es mir erlaubt, auf den unendlichen Schatz der Gnade Jesu Christi zurückzugreifen.“

Zitiert nach Vovelle, Michel (1973), *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, S. 673

Testamente sind eine wichtige Quelle für die Erforschung der Säkularisierung im 18. Jahrhundert, da sie massenhaft vorliegen und sich die in ihnen verwendeten Formeln deshalb über lange Zeiträume vergleichen und auf schichtspezifische Unterschiede hin bestimmen lassen. In diesem Sinne ist etwa aus dem langfristigen und irreversiblen Rückgang verschiedener quantitativer Indikatoren auf eine tiefgreifende Dechristianisierung in der südfranzösischen Provence geschlossen worden, die sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts beschleunigte. Besondere Aussagekraft kommt dabei der seriellen Auswertung von testamentarischen Formeln zu, in denen der Erblasser seine Seele nach dem Tod der Barmherzigkeit Gottes, Jesu oder anderer himmlischer Fürsprecher empfiehlt. Der Auszug aus dem Testament eines adeligen Ritters aus Marseille zeigt einige der rhetorischen Formeln des letzten Willens barockfrommer Katholiken. Der Verfasser bekennt seine Sünden in der Hoffnung auf Erlösung und nimmt damit die derart gezähmte Todesstunde antizipierend in den Blick.

5. Gustav von Mallinckrodt an Pfarrer Leukewitz in Köln, 22.12.1934

(zu S. 37 im Buch)

“Ich habe immer für religiöse Einrichtungen ein tiefes Verständnis gehabt, nicht nur, weil ich die Kirche als Hüterin und Veredlerin der Menschheit ansehe, sondern weil sie die Vermittlerin ist zwischen dem Menschen und dem Ewig-Göttlichen. So habe ich mich von Jugend auf mit diesen Fragen beschäftigt.

Mein Vater war – wie alle Mallinckrodt seit dem 16. Jahrhundert – evangelisch (auch der bekannte Hermann Mallinckrodt war evangelisch getauft). Meine Mutter war katholisch, ihr Vater, der Geheimrat Deichmann, evangelisch. Meine Eltern wurden evangelisch und katholisch getraut. Wir Kinder wurden auf Wunsch der noch lebenden Urgroßmutter Schaaffhausen katholisch getauft. In meinem Elternhaus bestand in religiösen Fragen gegenseitig die größte Toleranz. Das Verbindende und innerlich Gleiche der beiden Religionen wurde betont und zu Meinungsverschiedenheiten auf diesem Gebiete kam es nie.

1884 heiratete ich. Meine gute Frau war evangelisch und tief religiös. Wir wurden evangelisch getraut. Genau dieselbe Toleranz wie in meinem Elternhaus herrschte auch bei uns. Unsere Kinder wurden evangelisch und das umso mehr, als wir der Ansicht waren, daß kein formeller Gegensatz zwischen der Mutter, die das Seelenleben der Kinder in erster Linie zu überwachen und zu leiten hat, bestehen darf.

So bin ich aufgewachsen und habe ich es bis heute gehalten. Gewiss, ich war nicht mehr ausübender Katholik, was die Satzungen der Kirche verurteilen. Ich besuchte zur Andacht den Dom, ich besuchte evangelische Andachten. Beides erbaute mich in gleicher Weise. Überall fand ich den gleichen christlichen Glauben. So blieb mir bis auf den heutigen Tag der felsenfeste Glauben an ein höheres Wesen, an Gott, den Schöpfer und Lenker des Weltalls. An ihn glaube ich, mit ihm stehe ich in fester Verbindung, zu ihm bete ich, ihm lege ich meine Verfehlungen dar, ihm verspreche ich reuevoll Besserung. Hierin finde ich Trost und Ruhe.

Diesen Zustand würde auch eine Beichte nicht erhöhen. Ich verkenne keinen Augenblick, daß Sie von Ihrem Standpunkt nach einem gangbaren Ausweg gesucht haben, und danke Ihnen von Herzen um die Sorge um mich. Aber auch der Ausweg einer Erklärung in der Beichte würde ein Desavouieren meiner Handlungsweise sein.”

Zitiert nach Mergel, Thomas (1994), *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794-1914*, Göttingen, S. 405

Gustav von Mallinckrodt (1859-1939) war Mitglied einer alteingesessenen Kölner Bürgerfamilie und für die Nationalliberale Partei, seit 1919 für die Deutsche Demokratische Partei in verschiedenen Funktionen politisch aktiv. Als der katholische Kölner Pfarrer Leukewitz den bald achtzigjährigen, aus einer konfessionsverschiedenen

Ehe stammenden Mallinckrodt im Jahr 1934 zu einer Generalbeichte überreden wollte, konnte dieser nicht nur darauf verweisen, dass er nie praktizierender Katholik gewesen war. Seine Antwort zeigt auch, dass ihm die Idee eines nur durch den Geistlichen vermittelten Seelenheils fremd war, was als Ausdruck einer wirtschaftsbürgerlichen Indifferenz gegenüber der katholischen Anstaltskirche zu verstehen ist. Dabei war von Mallinckrodt keineswegs indifferent gegenüber der Religion an sich. Sein Schreiben zeigt auch, dass er die katholische Religion als Mittel der Kindererziehung und der Stabilisierung der familiären Beziehungen durchaus zu schätzen wusste. Zugleich pflegte Mallinckrodt eine religiöse Überzeugung im Sinne des Glaubens an Gott als den ‚Schöpfer und Lenker des Weltalls‘, die sich als theistisch bezeichnen lässt.

6. Schlussrelation über die Visitation in Landau/Niederbayern in der Diözese Passau, 1558

(zu S. 48 im Buch)

„Ecclesia Parrochialis ibidem. (...) Ettliche reliquie gar vnnsauber vnnd zerstört. 9 missalia guet vnnd pöss. Das käpsl zu dem sacrament ist gar vnnsauber vnd zerprochen. Dessgleichen die sacri liquores vnrain. Die hostia in der monstrantzen, so man pflegt alle pfintztag herumbzetragen, sich gleich als die meuss hin genagen hetten. Das agenntbüech ziemlich zerrisen. Der thaufstain aller vnnsauber, dessgleichen vil khöttige altar thüecher befunden.

Dnus [dominus] Joannes Schwab pastor ibidem. Von Reicherspach pürttig. 36 jar priester, seine formata [Weihezeugnis] seindt ime verprunnen; seine erste mess in patria gesungen, 6 jar bei der pfarr zu Wien studirt. Predigt zu hohenfesten, sonnst den Cooperator [ein erst unlängst geweihter Priester und Mitarbeiter des Pfarrers]; list alte scribenten, hat postillam Philippi [Philipp Melanchthon] vnnd die Commentaria in prophetas. Helt das Aue Maria für khain gepeet, sonnder für ein grues, lests aber doch sprechen. Lest singen das Media vita etc., wölches 3 gesetze hat, das Vater unnsere etc., Miserere etc. vnnd De profundis. Durch dise Gesanng werden vnderlassen das Patrem, Offertorium, Sannctus vnnd Communio (...). Helt die Ceremonien. Imagines non esse venerandas. Dicit solam fidem justificare nec putat se errare [Er sagt dass allein der Glaube rechtfertige und meint nicht dass er irre.] (...)

De Vita. Orat. Hat ein Concupin vnnd 9 khinder. Helt sich sonnst wol.

De subditis. Bei 1300 Communicanten. Hat das Sacrament sub utraque geraicht, wils aber nit mer thuen. Seindt ir souil, die sich der Communion enthalten haben, das er derselben antzall nit wais. Der Lanndrichter hat bei ime nie communicirt, wais nit, wo er dasselb verricht (...).“

Zitiert nach Ziegler, Walter (Bearb.) (1992), *Altbayern von 1550-1651* (= Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern, Abt. I, Bd. 3/1), München, S. 273

Visitationsprotokolle sind die mit Abstand wichtigste Quellengattung der Forschung zur Konfessionalisierung in der Frühen Neuzeit. Neben Bau und Ausstattung der Kirche widmeten sich die Visitationsprotokolle der Amtsführung des Klerus sowie zumindest ansatzweise der Glaubenspraxis des Kirchenvolks. Dabei folgten sie einem vorher ausgearbeiteten Formular bzw. Fragenkatalog. Gerade die Visitationen des 16. Jahrhunderts waren aber noch lange formal recht uneinheitlich. Einen Einblick in diese Fragen vermittelt der Schlussbericht der ersten vom Herzogtum Bayern mit päpstlichen Privilegien 1558 selbst durchgeführten Landesvisitation. Diese Quelle lässt sich in mindestens zweierlei Weise interpretieren. Als Dokument der pastoralen Zustände vor Ort gelesen, ist sie eine umfassende Anzeige von Mängeln und konfessionellen Verirrungen. Der Pfarrer predigt nur bei hohen Festen selbst und ist im Besitz einer Schrift von Philipp Melanchthon, eines engen Freundes und Weggefährten von Luther. In seinem Glauben an die Richtigkeit des Grundprinzips der lutherischen Rechtfertigungslehre „sola fide“ ist er nicht zu beirren. Zugleich lässt er wichtige Bestandteile des katholischen Messformulars beim Zelebrieren

einfach aus. Wie sanfte Ironie oder gar Verzweiflung mutet schließlich die Bemerkung an, Schwab verhalte sich in seiner Lebensführung, von Konkubinat und neun Kindern abgesehen, „ansonsten wohl“. In dieser Perspektive gelesen bietet die Quelle Aufschluss über die zu Beginn des Konfessionalisierungsprozesses vorfindlichen Defizite in der sozialen Generalisierung der Religion, die Schwab nur in erratischer, höchst individueller Form vermittelte. Sie galt es fortan durch gezielte Maßnahmen bei der Schulung der Priester und in der Disziplinierung der offenkundig nur zu einem geringen Teil kommunizierenden Gläubigen zu beseitigen. So interpretiert vermittelt längerfristig überlieferte Serien von Visitationsprotokollen Aufschluss über die bei der Sozialdisziplinierung erzielten Fortschritte. Aus dem in den Visitationsberichten gemeldeten weitgehenden Verschwinden des Konkubinats, der Zunahme der Priesterbeichten und einer beinahe hundertprozentigen Erfüllung der Osterpflicht lässt sich so auf den Erfolg der Konfessionalisierung schließen.

Visitationsprotokolle lassen sich allerdings auch noch in einer anderen Richtung interpretieren. Anstelle der Beobachtungen über eine unvollständige Befolgung des Ritus und Mängel in der Dogmatik und Lebensführung des Priesters tritt dann die Form und das Schema der Beobachtung selbst in den Vordergrund, dem diese Berichte folgen. Auch dafür bietet der Bericht aus Landau Hinweise. So etwa in der Bemerkung, dass das Sakrament „sub utraque“ gereicht werde, also die Laien das Abendmahl auch als Brot und Wein bekamen, während in der katholischen Kirche nur der Priester in beiderlei Gestalt kommunizieren durfte. Diese Frage stand explizit auf der Agenda der Visitation, da das Verlangen nach dem Laienkelch im Gefolge der reformatorischen Bewegung weit verbreitet war und sich deshalb auch der bayerische Herzog Albrecht V. diese Forderung zeitweilig aus taktischen Gründen zu eigen machen musste. Ähnlich ist auch die Feststellung zu lesen, dass der Landrichter nie im Ort kommunierte. Dies war eine direkte Antwort auf eine Rubrik des Fragenkatalogs, die nach dem aus Sicht des Staates wichtigen kirchlichen Verhalten der „fürstlich nachgesetzt“, also der Staatsdiener fragte. Die Missbilligung der verschmutzten und beschädigten Altargeräte und des Allerheiligsten, der konsekrierten Hostien, verweist auf das Bemühen der Kirchenleitung, das Heilige vom Profanen zu trennen und zugleich das kirchliche Monopol in der Verwaltung der dadurch geschaffenen Gnadenräume sicherzustellen.

7. Tagebuch des Würzburger Tuchscherermeisters Jakob Röder vom September 1613

(zu S. 51 im Buch)

„Nach der weihung eine sehr herliche bredig von der kirchweih, von der hilf und furbit der mutter gottes und aufbauung der kirchen, und lob unseres fursten durch den ehrwürdigen herrn patter Mathiam Rehmei, der societet Jesu, thomprediger zu Wurczburg gehalden, darin auß bischöflicher gewalt ein volkomener ablaß allen beichtenden et communicirten verkündigt, alles volk zu malzeit brufft [berufen] et geladen. Dann die 7 zelt so uf der wisen aufgschlagen [...] und außer den zelten uf der wisen 30 dafel 2 mal besecz und gepeist worden seint alle völker hohes et nider stants, arm et reich, ja auch die uncatholische zu dieser malzeit zuglassen worden. Ob es schon mit der kuchenspeiß nit ordenlich zuging, ist doch meniglich mit brot et wein versehen und kein abgang gespürt worden [...] Gott dem allmechtigen und der allzeit gebenedeiten jungfraw mutter aller rechtglaubigen Maria sei lob ehr und dank gesagt in ewigkeit amen!“

Zitiert nach Fätkenheuer, Frank (2004), *Lebenswelt und Religion. Mikrohistorische Untersuchungen an Beispielen aus Franken um 1600*, Göttingen, S. 153

Mentalitätsgeschichtliche Studien kritisieren die etatistische Ausrichtung der mit Visitationsprotokollen arbeitenden Konfessionalisierungsforschung. Sie ziehen stattdessen Selbstzeugnisse heran, auch um zu zeigen, dass mit den obrigkeitlicher Provenienz entstammenden Visitationsprotokollen die Erfolge der Konfessionalisierung überschätzt werden. Ein solches Vorgehen stößt an enge Grenzen, die durch die nur sehr selektive Überlieferung solcher Quellen gezogen sind. Dennoch lässt sich sein Ertrag, und damit auch die Berechtigung der Kritik an der etatistischen Perspektive, an einem Beispiel gut nachvollziehen. Es handelt sich dabei um einen Auszug aus dem Tagebuch des Würzburger Tuchscherermeisters Jakob Röder vom September 1613. Der katholische Tuchscherer Röder beschreibt darin die 1613 erfolgende Konsekration der renovierten Wallfahrtskirche in Dettelbach im Bistum Würzburg, das unter Bischof Josef Echter (1573-1617) zu einem in der Forschung oft angeführten Paradebeispiel für aggressiv und erfolgreich betriebene Konfessionalisierung ‚von oben‘ avancierte. Entscheidend ist die kategoriale Form oder Semantik der von Röder benutzten Unterscheidungen: hoher und niedriger Stand sowie arm und reich sind polare Unterscheidungen, die zum semantischen Gemeingut der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft zählten. ‚Uncatholisch‘ dagegen ist keine polare, symmetrische Kategorie, sondern spannt einen „asymmetrischen Gegenbegriff“ (Reinhart Koselleck) auf. Mit diesem werden die Protestanten nicht als ein anderer Glaube neben dem eingeführten Katholischen bezeichnet, sondern als eine zutiefst defizitäre Un-Kategorie – ein Beleg dafür, in welchem Umfang Jakob Röder durch die in der Konfessionalisierung prämierten Deutungsmuster geprägt ist.

8. Lebenserinnerungen des Bergmanns Johann Meiser aus Holz, o.D.

(zu S. 60 im Buch)

„Der Kulturkampf war auch in die Kaserne gedrungen. Hier waren es hauptsächlich die unzüchtigen Sergeanten, Unteroffiziere u. ältere Mannschaften, welche die Kirche und den Felsen, auf welche[n] sie gebaut ist, vernichten wollten. O ihr armselige[n] Toren. Auch auf unserer Bude war es nicht beßer sondern schlimmer. Es wurden von den Alten unzüchtige Lieder gesungen, ebensolche Reden geführt, daß mir die Haare zu Berge standen. Spottlieder auf den Papst waren die beliebtesten. Und meine katholischen Kameraden sangen u. machten alles mit, um ja nicht verspottet u. gehänselt zu werden. Ich konnte u. durfte dieses Treiben nun nicht länger ruhig mit ansehen u. anzuhören, ohne meinen kath.[olischen] Glauben zu verleugnen. Ein hl. Zorn ergriff mich diesen Scheusalen gegenüber u. ich hielt ihnen ihr lasterhaftes Treiben mit Endrüstung vor. Dies schlug wie eine Bombe ein. Ich brachte sie zwar nicht zum Schweigen, aber von dieser Stunde an zu meinen größten Feinden. Unterdeßen starb unser hl. Vater Pius der IX. Nun triumphierten die Katholikenfreßer: dies war euer letzter Papst. Es gibt für euch keinen römischen Papst mehr. Unser Kaiser setzt einen deutschen Papst ein. Es gibt nun eine Statsreligion unter dem neuen Papst, welcher Katoliken, Protestanten, Altkatholiken (wie unter Döllinger gegründet¹), Juden u. Heiden, Alle unter seinem Zepter vereinigt: O ihr Elenden, ihr wollt die katholische Kirche mit dem Papst stürzen, von dem der Heiland sagte: du bist Petrus (Fels), und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die ganze Macht der Hölle wird sie *nie* überwältigen. Von meinem ersten Auftreten den Unzüchtigen gegenüber ging meine Quälerei u. Verfolgung von Seiten der Sergeanten Unteroffz. (mit Ausnahme von dreien) u. der älteren Mannschaften los. He, riefen sie, dieser Sommerrekrut will uns Vorschriften machen und Belehrungen geben. Sie überschrien sich mit Gelächter, Spott u. Hohn. [...]“

Zitiert nach Ulrich, Bernd/Jakob Vogel/Benjamin Ziemann (Hg.) (2001), *Untertan in Uniform. Militär und Militarismus im Kaiserreich 1871-1914*, Frankfurt/M., S. 80-81

*Im Kulturkampf prallten 1871-1878 ein straff organisierter, ultramontaner Katholizismus und ein zukunftsge-
wisser Nationalliberalismus im Streit um den kirchlichen Einfluss auf Staat und Schule zusammen. Gerade im
Bergrevier an der Saar eskalierte der Konflikt zwischen ultramontaner Frömmigkeit, wie sie sich 1876 in den
Marienerscheinungen in Marpingen manifestierte, den protestantischen Bergbeamten und den aggressiven, das
Militär einsetzenden preußischen Behörden. Der saarländische Bergmann Johann Meiser (1855-1918) berichtet
in seinen Lebenserinnerungen über seine Dienstzeit in einem Kavallerieregiment in Trier 1876-1878. Der Aus-
zug zeigt nicht nur die emotionale Intensität der mit dem Kulturkampf verbundenen Konflikte aus der Sicht eines
praktizierenden Katholiken, sondern verdeutlicht auch, dass ultramontane Frömmigkeit als öffentliches, demons-
tratives Handeln konzipiert war.*

¹ Die altkatholische Kirche spaltete sich als Reaktion auf die Verkündung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes auf dem I. Vaticanum 1870 ab. Der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz v. Döllinger (1799-1890), ein wichtiger Kritiker des Dogmas, unterstützte die altkatholische Kirche, trat ihr aber selbst nicht bei.

9. Pfarrbericht über Walddorf bei Tübingen, 1779

(zu S. 65 im Buch)

„5-6 biß 7 Manns personen kommen des Sonntags nach der Kirchen [im Haus des Renovators Renz] zusammen, aber nur besuchs weise, als gute Freunde, daß sie einen erbaulichen discours mit einander führen u. etwa über einen spruch oder capitel aus der Bibel miteinander reden oder sonst etwas erbauliches miteinander lesen können, ohne daß einer allein das Wort führt, wie wohl [=obwohl] ein paar begabte Männer, die Erkänntniß u. Erfahrung haben, solches thun könnten. 3 biß 4 Weibs personen kommen in gleicher absicht ins Pfarr Hauß, mit denen allein die Pfarrerin sich abgiebet.“

Zitiert nach Gestrich, Andreas (2002), Pietismus und ländliche Frömmigkeit in Württemberg im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Norbert Haag u.a. (Hg.), *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850*, Stuttgart, S. 346

Der Berliner Propst Philipp Jakob Spener (1635-1705) war eine Schlüsselfigur des lutherischen Pietismus. In seiner 1675 erschienenen Schrift Pia Desideria hatte er den Aufbau von privaten Andachtszirkeln empfohlen, die er Collegia Pietatis nannte. Diese auch Konventikel genannten Bibelkreise entwickelten sich rasch zur zentralen sozialen Konfiguration des Pietismus in Stadt und Land. Im württembergischen Pietismus waren sie unter dem Namen Erbauungsstunden oder einfach Stunden bekannt. Die ständeübergreifende religiöse Interaktion in den Stunden diente der spirituellen Wiedergeburt und der Pflege der individuellen religiösen Erfahrung der Erweckten. Die bewusst von den Amtshierarchien der kirchlichen Organisation distanzierte Praxis dieser Interaktion lässt sich mit dem Philosophen Jürgen Habermas als ein ‚herrschaftsfreier Diskurs‘ bezeichnen, in dem jeder ungezwungen sprechen und gehört werden konnte. Dies ist ein Begriff, der sachlich wie semantisch an die pietistische Frömmigkeit anknüpft, wie der Pfarrbericht aus dem ländlichen Schwaben veranschaulicht. Dieser weist zugleich auf die Geschlechtersegregation innerhalb der Stunden hin. Die historische Verwendung des Begriffs ‚Diskurs‘ in der Quelle verweist zugleich auf das pietistische Moment in der Sozialphilosophie von Jürgen Habermas. Der ‚zwanglose Zwang zur Verständigung‘ – so eine andere Formulierung von Habermas - ist eine Konzeption von Kommunikation, die am Modell der pietistischen Stunden und ihrer Neigung zu ‚erbaulicher‘ Diskussion orientiert ist.

10. Philipp von Wambolt, *Durst nach menschlicher Kirche*, 1971

(zu S. 74 im Buch)

“Modernisierung der Organisationen der Bistums- und der Gemeindekirchen ist Leitmotiv der Diskussion. Alle sind dafür, über Art und Ausmaß sind sie verschiedener Meinung. Die meisten haben weniger als geringe Vorkenntnisse über organisatorische Probleme. Die ‘Wissenden’ unter ihnen kennen nur die Probleme von Organisationen älteren Typs, wie die der Münsterländischen Textilindustrie, der Krankenhäuser, der Caritas oder der öffentlichen Veranstaltungen. [...] In gestrigen Betrieben tritt der Ideologiecharakter der Modernisierungsbestrebungen, die von oben her einsetzen, klar zutage. Ein Fachmann wird um ‘moderne’ Vorschläge gebeten, darf aber weder ein radikales Umdenken der Führung verlangen noch die Abgabe von Macht. Nun argumentiert die Betriebsleitung vom Eigentum und Besitzrecht her und verschanzt sich inter diesen Rechten. Für Kirche heißt das, dass [sie] die Weigerung unter Hinweis auf die Rechte des Offenbarungsgottes schiebt, deren Verwalter die hierarchischen Führer sind. Die Betriebsleiter lassen sich gelegentlich, oft zu spät, vom Rückgang der wirtschaftlichen und technischen Erfolge überzeugen. In der Kirche aber bietet sich als Grundelement einer defensiven Ideologie das Wort von der ‘kleinen Schar’ [an], die von den ‘Kindern der Welt’ nicht verstanden, ja verfolgt werden müsse. Eine solche kirchliche Ideologie kompensiert die Frustrationsgefühle, die durch den zurückgehenden Erfolg, den Rückgang der Zahl der Kirchensteuerzahler und der Kirchgänger erzeugt worden ist. Diese psychopathische Tendenz ist auch von der Sympathie für eine organisatorische Lösung begleitet, die in der Pflege der ‘human relations’ besteht, welche die große Mode der fortschrittlichen Industriebetriebe der zwanziger und dreißiger Jahre war. [...]

So erweist sich denn die Aussage vom Doppelcharakter der Kirche als zugleich hierarchisch und demokratisch strukturiert als eine Ideologie, die in dem Willen begründet [ist] Entscheidungsbefugnisse nicht abzugeben und die innerkirchliche Entscheidungsgewalt zu tabuisieren. Diese Ideologie garantiert den Anschein von Offenheit und Zeitgemäßheit des anscheinend großzügigen Angebotes einer Institutionalisierung des Dialogs.

Wenn vorher berichtet wurde, dass die meisten Diskussionsteilnehmer vermeintlich genau wissen, was Individuen und Gesellschaft heute am dringendsten benötigen, ohne vorher die Wirklichkeit kritisch beobachtet zu haben, so ist damit schon gesagt, dass auch der Wunsch nach effizienter Seelsorge von einer Ideologie bestimmt ist. Man will gar nicht die Tätigkeit und die für sie notwendige Struktur ändern, sondern sucht nur eine neue ‘Aufmachung’ für das alte Angebot, das sich bei den Konsumenten nicht mehr so gut wie bisher absetzen lässt.

Darum sind Forderungen wie die nach kategorialen Gemeinden so blass und bleiben in der Diskussion ohne Widerhall. Statt der Anpassungsideologie müsste auf Grund kritischen Verständnisses der heutigen Situation eingesehen werden, dass das Selbstwerden des heutigen Menschen und der heutigen Gesellschaft, wie immer auch das Resultat sein mag, von der Vielfalt

der Rollenwerte vollzogen werden muss. Rollen, die gewählt werden müssen, die eine innere Positionsnahme der Einzelnen und der Gruppen herausfordern. [...]

Zuletzt soll noch einiges zur Familienideologie der Pfarrgemeinden gesagt werden. Die große Sympathie der Katholiken für die organisatorischen Gesellschaftsbilder zeigt sich in der Vorliebe für die Familie, Vaterschaft, Kindschaft und Bruderschaft. Dabei wird das Familienähnliche hervorgehoben und das Unähnliche einfach unterschlagen. Diese Sprache schleppt das Vorurteil von mangelnder Menschenwürdigkeit jener gesellschaftlicher Gebilde mit sich, die Menschen selbst bilden, wie etwa Industrieunternehmen und Organisationen im politischen und kulturellen Kreisen. Eine organisatorische Ideologie zeigt sich auch in der Fülle von Argumenten gegen das Prinzip der Arbeitsteiligkeit und Teamarbeit innerhalb der kirchlichen Organisation. Ein Gewinn an Menschlichkeit durch rationale Arbeitsteiligkeit wird nicht erwartet, wohl aber durch das Vater-Kind-Verhältnis zwischen Autorität und Kirchenvolk.“

Philipp von Wambolt, Durst nach menschlicher Kirche. Ideologiekritische Bemerkungen zur Strukturplandiskussion im Bistum Münster, o.D. [1971]: Bistumsarchiv Münster, GV NA, A-201-365

Kirchliche Organisationsreform um 1970 zielte auf eine Abkehr von der rein territorial definierten Pfarrgemeinde durch den Aufbau funktionaler Strukturen in der Seelsorge. Die Diskussion der Kirchenreform mit den Kategorien und Erfolgskriterien der modernen Organisationsforschung warf zugleich die kontrovers diskutierte Frage auf, ob solche Kriterien auf eine religiöse Gemeinschaft überhaupt anwendbar seien. Die Erfordernisse des gelenkten Wandels einer in der Krise befindlichen Organisation trafen hier auf das traditionelle Selbstverständnis vieler kirchlicher Akteure. Anschauliche Einblicke in diese Konflikte in der katholischen Kirche vermittelt ein 1971 verfasstes Memorandum des Soziologen Philipp von Wambolt. Dieser arbeitete im Seelsorgedezernat des Bistums Münster an einem „Strukturplan“, der weitreichende Reformen in der Organisationsstruktur des katholischen Bistums vorsah. Philipp v. Wambolt (Jg. 1918) verfügte über langjährige Erfahrung im kirchlichen Dienst. Nach einer im Bereich der Industriosozologie angesiedelten Promotion hatte er in den Jahren 1958 bis 1966 die Primarnerkurse in der katholischen Akademie Franz-Hitze-Haus in Münster geleitet, mit denen katholische Abiturienten vor dem Studium methodisches Arbeiten und sozioethische Maßstäbe lernen sollten. Seit Anfang 1967 war v. Wambolt als Dozent an der katholischen Universität im chilenischen Valparaíso tätig. Als im Sommer 1968 die Studentenrevolte an dieser Universität mit der Besetzung durch die Studenten begann, wurde der Gastdozent aus Deutschland Augenzeuge des politischen Aufbruchs zur Demokratie in Chile. Professionell übersetzte er die neue Situation in eine Studie zu Strukturalternativen in Verwaltung und Wissenschaftsorganisation der katholischen Universitäten Chiles. Vor dem Hintergrund dieser doppelten Erfahrung des sozialen Umbruchs und der organisationssoziologischen Beratung von Strukturreformen trat v. Wambolt, zugleich politisiert und euphorisiert, im Frühjahr 1970 seine Stelle in Münster an. Seine Kritik am Strukturplan verdeutlicht nicht nur die hierarchischen Widerstände gegen die Reform, sondern auch die Schwierigkeit, eindeutige Erfolgskriterien für kirchliche Organisationen zu benennen, die etwa bei Wirtschaftsunternehmen (Profit) oder Krankenhäusern (Verweildauer pro Patient) relativ leicht zu bestimmen sind. Mit seinem Memorandum über den „Durst nach

menschlicher Kirche“ nahm v. Wambolt zugleich viele Argumente der in den innerkirchlichen Basis- und Protestbewegungen der siebziger Jahre aktiven Katholiken vorweg, welche die hierarchisch-organisatorische Verfasstheit der Kirche als einen wesentlichen Grund für ihre schwindende Ausstrahlungskraft begriffen.

Vgl. zum Kontext der Quelle ausführlich Ziemann, Benjamin (2007), Organisation und Planung in der katholischen Kirche um 1970. Das Beispiel der Diözese Münster, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kirchengeschichte* 101, S. 185-206

11. Eingabe der katholischen Geistlichen Dortmunds an das Generalvikariat Paderborn, 5.6.1890

(zu S. 86 im Buch)

„[...] Wir dürfen, da das Werk [die Durchsetzung geistlicher Präsidien, BZ] soweit gelungen ist, für die Zukunft das Beste hoffen, wenn hiermit in den Vereinen auch noch lange nicht alles in Ordnung ist. Daß mit der Zeit Ungehörigkeiten vorkommen und Mißstände eintreten mußten, war vorauszusehen, da man bei Gründung und Leitung derselben nicht immer von den besten und edelsten Absichten beseelt war. Man hat vielfach zu allem geschwiegen, was jeder Einsichtsvolle für einen Unfug ansehen mußte.

Im einzelnen hätten wir folgende Punkte zu beklagen:

1. Die Vereine begünstigen noch zu viel die Vergnügungssucht. Um den vielen Festlichkeiten in den einzelnen Vereinen entgegenzutreten und ganz zu beseitigen, hat man das allgemeine Verbandsfest eingeführt; gewiß ein schöner Gedanke, aber man hat ihn nicht genugsam durchgeführt; die kleinen Festlichkeiten sind theilweise geblieben und es ist noch das kostspielige Verbandsfest hinzugekommen.

2. Die Vereine zerstören das Familienleben vollständig. Manche Väter, besonders wenn sie mit Tag- und Nachtschichten abwechseln, kommen die Woche über mit ihrer Familie, namentlich den Kindern, kaum in eine nähere Berührung, am Sonntag Nachmittag von 6 Uhr ab und den Abend sitzen sie in dem Verein, der ihnen so die für die Pflege des Familienlebens günstigste Zeit raubt. In den meisten Vereinen ist mindestens jeden Sonntag eine Versammlung; dazu kommen noch für den oft zahlreichen Vorstand die vielen Vorstandssitzungen. Kein Wunder, wenn Frauen klagend zu uns gekommen sind: ‚Helfen Sie mir doch! Seitdem mein Mann in dem Vereine ist, ist er fast keinen Abend mehr zu Hause!‘ Bei allen Sitzungen wird, da sie im Wirtshause gehalten werden, selbstverständlich auch getrunken, manchmal werden auch ‚Nachtsitzungen‘ gehalten, und es ist keine Frage, daß dadurch nicht selten einer auf leichtsinnige Wege kommt.

3. Bei den vielen Sitzungen fehlt es dann schließlich auch an passender Unterhaltung, und man nimmt dann oft zu den lächerlichsten und eines Mannes unwürdigen Dingen seine Zuflucht. Da hält der eine begeistert eine ‚Predigt‘ über den Hl. Rosenkranz, ein zweiter spricht über das ‚kirchliche Geheimniß‘ des Tages in tief durchdachter Weise und zum Schluß kommt wohl auch noch ein Dritter und trägt etwas ‚Humoristisches‘ vor, das gering gesagt höchst unpassend ist, namentlich da Schulkinder meistens zugegen sind. Alle drei mögen es gut meinen; lebhaftes Bravo und Händeklatschen ermuntert sie zu neuer Arbeit. Auf diese Weise bilden sich die sog. Redner, deren Zahl nicht gering ist und die oft gefährlich werden können, da sie vielfach den Verein leiten. Sieht und hört all dieses ein ruhig Denkender und bemerkt er dann noch die peinliche Genauigkeit, mit welcher über den parlamentarischen Brauch gewacht wird, so muß er sich sagen: ‚Die Leute sind vielfach zu reinen Narren erzogen.‘

4. An den Versammlungen nehmen auch Frauen, Jungfrauen und Kinder jeglichen Alters bis zum allerkleinsten theil. Letztere stören oft, wenn sie nicht glücklicher Weise schlafen, den Redner in unliebsamer Weise. Schon aus Gesundheitsrücksichten müssen wir es verurtheilen, Kinder in einen engen, dicht mit Menschen und oft zum Entsetzen mit Tabaksqualm angefüllten Raum zu bringen.

5. Wir haben zu viele Arbeitervereine; wir zählen derer zehn. Kaum ist in einer Stadt Deutschlands diese sog. Vereinsmeierei derartig im Schwange, wie hier; wohl selten giebt es irgendwo so viele Vereinsbummler, wie in Dortmund. Wie oft kommen Leute zu uns, die sich als besonders gute, treue Katholiken aufspielen mit der Bemerkung, ich bin in 2, 3 ja 4 Vereinen. Wir wollen nicht verkennen, daß die Vereinsmitglieder im allgemeinen den Gottesdienst fleißig besuchen, und daß die Vereine in dieser Hinsicht auch segensreich wirken; auf der anderen Seite will es uns aber scheinen, daß namentlich der Besuch der Christenlehre unter den Versammlungen der Vereine leidet, und daß es bedenklich ist wenn es so oft in den Vereinen heißt: ‚Hier kann ein viel freieres Wort gesprochen werden, als in der Kirche.‘ Auf solche Weise begünstigt man die Ansicht, als ob die Reden in den Vereinen der Predigt oder Christenlehre gleich, wenn nicht höher zu halten seien. [...]“

Eingabe der katholischen Geistlichen Dortmunds an das Generalvikariat Paderborn, 5.6.1890 (Abschrift): Staatsarchiv Münster, Oberpräsidium, 2017, Bd. 2, hier Bl. 279-282

Die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts gerade im Rheinland und in Westfalen in großer Zahl entstehenden katholischen Vereine (religiöse Vereine, Lese- und Sportvereine, aber auch Berufsvereine) gelten gemeinhin als Kern des sozial-moralischen Milieus (M. Rainer Lepsius) der Katholiken und als wichtiger Faktor für dessen soziale Kohäsion und religionspolitische Mobilisierungsfähigkeit. Allerdings ist zugleich zu konstatieren, dass die Aktivitäten der Laien in den zahlreichen Vereinen das Amtscharisma der Priester unterminierten. Die Vereine führten somit zu einer schleichenden Entklerikalisierung des Verhältnisses von Leistungs- und Publikumsrolle. Das Schreiben der katholischen Geistlichen Dortmunds über die Arbeitervereine aus dem Jahr 1890 gibt anschauliche Hinweise auf diesen Prozess. Trotz der Durchsetzung der Präsidalverfassung höhlten nicht nur die ‚weltlichen‘ Vergnügungen der Vereine die klerikale Kontrolle aus. Notiert wurde auch die Entstehung semiprofessioneller „Redner“ unter den Laien und die zunehmende Substitution kirchlicher Betätigung durch die als ‚freier‘ empfundene Vereinsarbeit. Im deutlichen Gegensatz zur modernen sozialhistorischen Forschung über das katholische Milieu sahen die Dortmunder Geistlichen die Arbeitervereine nicht als eine positive Unterstützung ihrer Arbeit, sondern beklagten ein Übermaß an Vereinen und ihre ‚Vereinsmeierei‘. Die dort stattfindenden Aktivitäten schienen ihrer Ansicht nach die Hierarchie der Aktivitäten eines ‚guten‘ Katholiken durcheinanderzubringen, bei denen der Messbesuch und die Predigt des Pfarrers obenan stehen sollte.

12. Leichenpredigt für die in Hildesheim verstorbene Ilse Raven, 1625

(zu S. 93 im Buch)

„In jhrem Ehestande hat sie mit jhrem Sel. Herrn 4 Kinderlein erzeuget / deren noch ein Knab und Mägdelein im Leben, hat in jhrem Christenthumb Gottes Wort fleissig gehöret / und gelesen / zum Tisch des Herrn sich mit sonderlicher reverentz zum oftern funden / in der gemein und daheimb jhr gebet mit andacht verrichtet / aller Gottesfurcht sich höchst befließen / im Creutz hat sie sich geduldig / in jhrer Haushaltung fleissig und sorgfelig / gegen jhren Seligen Herrn auch jedermenniglich freundlich / auch gegen jhrem Nothleidenden Nechsten sich Barmhertzig erzeiget.“

Zitiert nach Wunder, Heide (1988), Von der frumkeit zur Frömmigkeit, in: Ursula A.J. Becher/ Jörn Rüsen (Hg.), *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*, Frankfurt, S. 174-188, hier S. 182

Leichenpredigten sind eine wichtige Quelle für die protestantischen Vorstellungen über einen frommen Lebenswandel von Männern und Frauen in der Frühen Neuzeit. Der Auszug aus der Leichenpredigt für die 1625 mit 32 Jahren in Hildesheim verstorbene Ilse Raven zeigt, dass sich weibliche Frömmigkeit in Ehe und der Führung eines Haushalts, aber auch in der Gemeinde und der Fürsorge für den Nächsten bewähren musste. Er zeigt zugleich, dass diese weibliche Lebenspraxis als eine duldende konzipiert war.

13. Abraham Geiger, Die Stellung des weiblichen Geschlechtes in dem Judenthume unserer Zeit, 1837

(zu S. 102 im Buch)

„Was ist die Ursache der Erscheinung, daß, während in allen Religionen die für das Zarte empfänglichen Frauen so regen und lebendigen Antheil an allen religiösen Gestaltungen nehmen, nur bei den Juden eine so geringe Theilnahme für das religiöse Leben unter dem weiblichen Geschlechte sich zeigt? Wohl nichts Anderes, als daß das bestehende Judenthum das Weib gewaltsam zurückstößt und ihm seinen empfänglichen Sinn für Religiosität erstickt. Vom öffentlichen Gottesdienste, der gedeihlichsten Nahrung religiöser Innigkeit, werden die Frauen freigesprochen, und welcher Antrieb sollte sie auch ins Gotteshaus locken, wo in einer fremden Sprache, die ihnen sogar fremd bleiben soll, gebetet wird! Was kümmert sich auch der Formglaube bei der Frage über die größere Zweckmäßigkeit des Gottesdienstes in hebräischer oder deutscher Sprache darum, wie für die Hälfte der Bekenner des Glaubens am besten gesorgt werde? Man wirft höchstens ohne Besonnenheit und Überlegung die Anforderung hin, auch die Frauen, denen man doch wahrlich nicht ausschließliche Beschäftigung mit der Wissenschaft zuweisen will, deren häusliche Arbeiten sie von mühsamen Vorbereitungen zur Erlernung einer schweren, unserem Anschauungskreise ganz fremden Sprache abrufen, auch sie sollen mit Gewandtheit in hebräischen Ausdrücken sich bewegen.“

Geiger, Abraham (1837), Die Stellung des weiblichen Geschlechtes in dem Judenthume unserer Zeit, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 3, S. 1-14, hier S. 6-7

Der Rabbiner und Gelehrte Abraham Geiger (1810-1874) war einer der wichtigsten intellektuellen Vertreter und Vordenker des Reformjudentums in Deutschland und setzte sich vorbehaltlos für die Akkulturation der Juden in der bürgerlichen Gesellschaft ein. In seinem 1837 verfassten Text forderte Geiger die religiöse Emanzipation der Frauen im jüdischen Ritual. Er bemühte die besondere Eignung der Frauen für die Religion als Argument und zeigt damit die Ambivalenzen auf, die auch die Argumente der für eine Inklusion von Frauen in den jüdischen Kultus argumentierenden Vertreter des Reformjudentums durchzogen.

14. Ida Friederike Görres, Flucht vor der „Mutter“ Kirche, 1969

(zu S. 106 im Buch)

„Manche möchten die Krise des katholischen Priesters als Teil der so sehr beredeten Absetzung, Entmachtung, ja Abschaffung des Vaters deuten, in der Auflehnung gegen die väterliche Autorität von Papst und Bischof. Mir scheinen die Symptome des Aufstands gegen die Mutter noch viel deutlicher, als deren großes Bild die Kirche seit frühen Zeiten verstanden wurde. Seltsam, daß die in der äußeren Repräsentanz vom rein männlichen Klerus vertretene Kirche doch innen stets in ihrem ‚weiblichen‘ Charakter erkannt wurde.

Genau dieser Aspekt wird aber heute angefochten. Aus Furcht vor ihm lässt ein gewisser Priestertyp nur mehr die strikt ‚männlichen‘ Elemente gelten: Die Theologie, und diese nur als ‚wissenschaftlich‘ und positivistischen Disziplinen wie Philologie und Religionswissenschaften unterworfen; das Recht – trotz aller Anklage gegen das bestehende Kirchenrecht geht es doch wesentlich um neue Ansprüche, zum Beispiel auf die Ehe. In der Liturgie, trotz einzelner glücklicher Reformen, überwiegt immer mehr der pädagogisch-propagandistische Aspekt. Rationalisierung, Versachlichung, Reduzierung von Stille, Schweigen, Anbetung zugunsten von Rede und unmittelbarem Effekt, Reinigung von allen ‚dunklen‘ Stellen, die Eingewöhnen, Warten und Meditieren verlangen, Abschaffung der leiblichen Ehrfurchtsgebärden, der sinnfälligen Bräuche, der ‚Bilder‘ in einem weiten Sinn.

In der Tradition, dem großen Zankapfel, verkörpert sich ja deutlich das ‚Weibliche‘ der Kirche: der ‚Schoß‘, der empfangen hat und langsam zur Reife austrägt, der Ort und das Element der (so verpönten!) Innerlichkeit, der Mystik, der Symbole, der nie ganz aufzuklärenden Wachstumskräfte, der unsichtbaren Anfänge [...], der Erinnerung an Gestalten und Schicksale – alles vielschichtig, vielwertig, stets dem Chaos benachbart, des männlichen Unterscheidungs-Urteils und seiner Führung unbedingt bedürftig, aber unentbehrlicher Stoff der Glaubenswelt.“

Ida Friederike Görres, Flucht vor der „Mutter“ Kirche, in: *Rheinischer Merkur*, Nr. 28 vom 11.7.1969

Die Schriftstellerin und Laientheologin Ida Friederike Görres (1901-1971) nahm nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) wiederholt zu Fragen der Reform von katholischer Kirche und Theologie öffentlich Stellung. Der Auszug aus einer 1969 geschriebenen Stellungnahme zur Diskussion um die Krise des Priesterberufes macht deutlich, dass nicht nur die kirchliche Praxis und Formen der Religiosität, sondern auch theologische und ekklesiologische Kontroversen auf ihre geschlechtergeschichtliche Dimension hin befragt werden müssen. Görres deutet die mit der Reform der Kirche und des Priesterberufes um 1970 von vielen angestrebte Säuberung der Kirche von ihren mystischen und dunklen Elementen in Liturgie und Meditation als einen Angriff auf den weiblichen Charakter der Kirche als eines ‚Schoßes‘.

15. Geständnis eines Freiburger Bürgers, o.D. [1521]

(zu S. 112 im Buch)

„Cristus Jesus vnser seligmacher lert vnnß in sinem helgen euangelium, matthei 6, dz wir nit söllenn sorgveltig sin, waß wir essenn vnnd drincken vnnd womit wir vns becleiden, aber wir söllenn ernstlich suchenn das rich gottß vnd sin gerechtikeit; die uberigen ding werd vnns der himlisch vater selber geben; vnnd sollich rich weis ich nit baß zu such[en] dan in der helgen geschriff. deshalben ich ettlicher biecher erkaufft hab, namlich die gantz bibel der helgen schriff vnd dz helgen lebenn [die Legenda aurea des Dominikaners Jacobus de Voragine, eine zwischen 1262 und 1288 entstandene Sammlung von Legenden], fil von dem wirdigen Johannes keissersperg [Johannes Geiler von Kaysersberg (1445-1510), seit 1478 Prediger am Straßburger Münster], thauleriy [der Mystiker Johannes Tauler, ca. 1300-1361) vnnd Johannes gerson [die *Imitatio Christi*, ein weit verbreitetes Werk der religiösen Erneuerungsbewegung *Devotio moderna* aus der Feder von Thomas a Kempis (1380-1471), einem Mönch aus Kempen im Gelderland; zu dieser Zeit wurde die *Imitatio Christi* gemeinhin dem Theologen Johannes Gerson (1363-1429) zugeschrieben] vnnd anderer lerer der helgen geschriff. Dor inn hab ich mit mim wib vnnd hus gesind zu heil vnd got zu gevallen [laut] in gelassen am firtag vnd zu anderer zit. Ich hab sunst kein andere kurtzwil, dormit ich wiss min zit nutzlicher kun vertribenn; vnnd nun in drien jahren sind die luterischen biecher vsgangen, deren ich auch vil koufft hab, dor in ich vil guts erlernet vnnd gefunden hab. Aber wo er schript widers bapstum oder sine widerwertigen, hab ich mich nie beladen. Ich frag nit noch dem zanck sunder noch der ler. Alß Pauly schript [1. Thess., 5, 21f.], wir solens als läsen vnnd dz gut behalten vnnd dz bös lon faren...“

Zitiert nach Scott, Tom (2008), *The Reformation between Deconstruction and Reconstruction: Reflections on Recent Writings on the German Reformation*, in: *German History* 26, S. 406-422, hier S. 421

Über die Hintergründe dieses Zeugnisses, das ein Bürger der Stadt Freiburg im Breisgau 1521 vor dem Rat der Stadt ablegen musste, ist wenig bekannt. Bemerkenswert ist die Intensität seiner Auseinandersetzung mit dem christlichen Gedankengut und der dafür als zentral erachteten Gerechtigkeit Gottes sowie die wachsende Bedeutung, welche die Lektüre der Heiligen Schrift bereits in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit gespielt hat. Der Kauf und die regelmäßige Lektüre erbaulicher Schriften im Kreise der Angehörigen seines Haushaltes war für diesen Bürger ein zentrales Anliegen. Seine geistliche Lektüre führte ihn dabei von der Bibel und den populären Heiligenlegenden zur spätmittelalterlichen Mystik, von da zur Devotio moderna, die mit ihrem aktiven, praktischen Weltchristentum manche Elemente von Luthers Frömmigkeit vorwegnahm, bis hin zu den eben auf den Markt gekommenen Schriften des Wittenberger Reformators. Für den testierenden Bürger waren Luthers Schriften nicht als reformatorische Kampfschriften zu verstehen, sondern standen in der Kontinuität der im Spätmittelalter beginnenden Suche nach neuen Formen der Frömmigkeit. Darin zeigt sich, zusammen mit der gewachsenen Bedeutung des Lesens religiöser Texte, eine weitere über die Zäsur der Reformation hinausreichende Kontinuitätslinie.

16. Testamentarischer Brief von Christoph Laichinger aus Laichingen an seine Söhne, 1786

(zu S. 115 im Buch)

“Daß mein Sohn Heinrich schon ettlich Bücher von mir hat ohne einen Kreutzer Geld. Erstlich eine Hauß Postill in Folio, Haußapodeck genant. Vom Lasinio: 2tens: ein Predig Buch in Quart mit 24 Predigen über das Dritte Capitel des Predigers Salomonis: 3tens: dene Sendbrief in Octav: 4tens einen neuen Psalter in Klein octav: 5tens: ein Histore Buch in Octav mit 700 Historien, nahmens Acerna: genant: und eine Flintt zum Schiessen: hat auch von seinem Bruder seelig Hannß Jerg Kleyder bekommen. Ferner. Wenn er wieder nach Ulm kommt und verheyratet sich mit seinem Me [Mädchen] so bekommt er von ihr kein Kind mehr: und in Ulm ist der Platz, man kann im Fürkauf Bücher haben wie mann will: wenn einer eines gelesen hat, so kan ers hintragen und ein anders dargegen nehmen... [...]

Und welches mich freuen thät. Wenn er Kinder bekommt, das auch etlich Bücher von mir auf meine Nachkimmling kamen, daß sie auch sagen könnten: die Bücher hat mein Vater von meinem Eher [Großvater] oder von seinem Vatter, und ich wünsche Ihnen die Erkänntnis Jesu Christi darinnen zu suchen und zu erlernen und zu ihrem zeitlichen und ewigen Heil: und Seeligkeit anzuwenden, und das sie sollen das Vierte Gesetz in dem Schönen Lied Herr Jesu Gnaden Sonne fleißig und andächtig betten: denn um Christi willen ist die gantze Heilige Schrift = geschrieben: das wir diese Gabe recht erkennen sollen lernen, die uns Gott geschenket hat. Johannes 3: Cap. V:16: Ich schließe wegen Mattigkeit und empfehle Euch alle der Gnade Gottes und verbleibe Euch getreu bis in Todt. N.Christoph Laichinger: üb. 45 Jahr gewesener Todtengräber all hier in Laichingen, geschrieben Anno 1786; dto: 3. Mayen.”

Zitiert nach Medick, Hans (1996), *Weben und Überleben in Laichingen 1650-1900. Lokalgeschichte als allgemeine Geschichte*, Göttingen, S. 473

Als der verwitwete arme Tagelöhner und Totengräber Christoph Laichinger am 14. Juni 1786 in dem Weberdorf Laichingen in Württemberg starb, hinterließ er seinen beiden Söhnen eine weit über dem Durchschnitt des Ortes liegende Bibliothek von nicht weniger als 54 Büchern. Wenige Wochen zuvor, am 3. Mai 1786, hatte er diese Bücher in einer testamentarischen Verfügung seinen Söhnen vermacht und besonders anempfohlen. Dieser Brief zeigt, dass die Bücher weit mehr waren als nur materieller Besitz oder eine Form des repräsentativen Konsums. Sie waren vielmehr ein Medium der fortwährend lernenden und suchenden „Erkänntnis Jesu“, die es nach intensiver Lektüre im täglichen Leben „anzuwenden“ galt. Auf Grund dieser besonderen Bedeutung für sein eigenes frommes Leben konnte Laichinger seine Bücher den Söhnen auch als eine Form der Memoria, also des familiären Gedächtnisses für die Weitergabe an die Enkel empfehlen. Der Brief ist zugleich ein Beleg für die große Bedeutung religiöser Bücher im pietistischen Württemberg des 18. Jahrhunderts, und zwar nicht nur in den Städten, sondern auch und mehr noch, wie nicht zuletzt die Angaben über den recht umfänglichen Buchbesitz Laichingers zeigen, im ländlichen Raum.

17. Erinnerungsbericht von Angela Riesenfellner aus Knittelfeld (Steiermark), 1996

(zu S. 117 im Buch)

„Ich erinnere mich an meine erste Beichte noch sehr gut: Ich wußte außer ‚Ich habe gelogen‘ nichts zu sagen. Ich stotterte und suchte krampfhaft nach Sünden, um die Ungeduld des Pfarrers zu befriedigen. Sünden zählte ich auf, die ich nur aus dem Religionsunterricht in Erinnerung hatte, ohne sie begangen zu haben. Ich wollte gut gelungen beichten – ich wollte dem Beichtvater zu Gefallen sein. Die Beichte in meiner Jugend hat mich sehr belastet und in mir quälerische Schuldgefühle geweckt. Ich war mit sechzehn Jahren sehr verliebt und beichtete das Sechste Gebot betreffend. Nur Reue konnte ich nicht empfinden, war das Zusammensein mit meinem Freund doch zu schön, und ich konnte in der Liebe zu ihm nichts Böses erkennen. Nur, ich wußte daß es laut Amtskirche Sünde war, und hatte daher trotzdem jedesmal arge Schuldgefühle, daß ich die Enthaltsamkeit nicht halten konnte.

Als Erwachsene habe ich zwei Beichten in schlechter Erinnerung. Ich war mit einem Alkoholiker verheiratet und hatte einen Sohn. Nach vier Jahren wurde ich schuldlos geschieden (es war vor ungefähr dreißig Jahren). Der Pfarrer sagte in der Beichte, ich sei geschieden und könne in der Heimatgemeinde, wo mich jeder kennt, nicht zur Kommunion gehen, ich solle in einer Landgemeinde gehen. Ein Kapuziner sagte im Beichtstuhl auf mein Geständnis hin, ich sei schuldlos geschieden und möchte zur Kommunion gehen: ‚Ja, einmal dürfen Sie ausnahmsweise gehen.‘ Daraufhin fragte ich ihn, ob er schon einmal mit einer Alkoholikerin gelebt hat, erst dann könne er ermessen, welch großes Leid damit verbunden ist und daß man da erst recht von der Kirche Trost und Hilfe erwarten möchte. Ich bin aus dem Beichtstuhl gerannt und habe ein Jahr lang die Kirche nicht mehr betreten. Ich war verstoßen, wo ich doch am meisten in dieser Zeit Zuspruch gebraucht hätte. [...]

Es fällt mir noch etwas ein: die Beichtstühle, vorwiegend noch alte, sind eine Zumutung für alte und kranke Menschen. Man kniet unbequem, und der Beichtvater sitzt. Beichtzimmer würde ich besser finden. Die Ausbildung der Beichtväter soll nicht nur in Theologie, sondern unbedingt auch in Psychologie erfolgen.“

Zitiert nach: Scheule, Rupert M. (2002), *Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main. New York 2002, S. 169-170

Analog zur Praxis des Tagebuchschreibens bei Pietisten ist mit Blick auf die Beichte für Katholiken die These vertreten worden, dass die Beichte bereits in der Frühen Neuzeit als ein Medium der Selbstthematization und Identitätsbildung gedient habe. Gegenüber einer solchen Frühdatierung des Prozesses der Individualisierung ist Skepsis angezeigt. Der folgende Auszug aus einem Erinnerungsbericht von Angela Riesenfellner, 1935 in der Steiermark geboren, zeigt eine auch noch im 20. Jahrhundert fortbestehende mechanistische Beichtpraxis und die Grenzen des priesterlichen Verstehens in der Beichtkommunikation. Diese Defizite führten die Autorin folgerichtig dazu, eine psychologische Schulung und Ausbildung der Priester zu fordern.

18. Titelholzschnitt zu: [Martin Seeger und Hans Füssli], Dyß hand zwen schwytzer puren gmacht. Fürwar sy hand es wol betracht. Beschreibung der götlichen müly, so durch die gnad gottes angelassen, unn durch den hochberümptesten aller mülleren, Erasmus von Roterodam, das götlich mel zusammen geschwarbet, Zürich 1521.

(zu S. 138f. im Buch)

Aus rechtlichen Gründen können wir die Abbildung hier nicht präsentieren. Sie finden sie auf der Homepage der Bayerischen Staatsbibliothik München, bei der die Rechte liegen, unter folgendem Link:

<http://mdz10.bib-bvb.de/~db/0002/bsb00026356/images/>

Ein Beispiel für die mit reformatorischen Holzschnitten verbundenen Interpretationsprobleme ist dieser als die »Göttliche Mühle« bekannt gewordene Titelholzschnitt zu einer 1521 erschienenen reformatorischen Flugschrift. Er zeigt Christus, der Korn in der symbolischen Form von Paulus mit dem Schwert und den vier Evangelisten in die Getreidemühle schüttet. Das Mehl erscheint in vier Schriftrollen als Hoffnung, Glaube, (Nächsten-) Liebe und Kirche, unter der Aufsicht von Erasmus von Rotterdam. Daneben verteilt Luther das zum Wort Gottes ausgebackene Mehl an einen katholischen Mönch, einen Bischof, einen Kardinal und den Papst, die es unbeachtet auf den Boden fallen lassen. Über ihnen kreist ein Vogeldrache, der »Ban, ban« in Anspielung an die päpstliche Verurteilung Luthers kreischt. Der Bauer Karsthans drischt zur Strafe mit dem Dreschflegel auf sie ein. Kernelemente der Konfrontation zwischen Luthertum und der katholischen Kirche sind hier auf ökonomische Weise im Bild zusammengefasst. Dennoch darf bezweifelt werden, ob diese komplexe Komposition dem »gemeinen Mann« in ihren Facetten zugänglich war. Darauf verweist allein die Tatsache, dass wichtige Figuren durch Schrift benannt werden mussten. Wussten einfache Leute, dass Erasmus hier wegen seiner 1516 erschienen Edition des Neuen Testaments erscheint, die das Studium der Bibel erneuerte und Luther als Vorlage für seine Übersetzung diente? Wer konnte erkennen, dass der Holzschnitt auch eine Adaption und Parodie eines populären Bildes war, das als »Hostienmühle« die katholische Transsubstantiationslehre dargestellt hatte?