

FAMILIE UND FAMILIENIDEAL IN DER KATHOLISCHEN
KONFESSIONALISIERUNG.
PASTORALE THEOLOGIE UND SOZIALE PRAXIS

ANDREAS HOLZEM

1. Katholische Religiosität zwischen Individuum und
Konfessionsstaat: Konfessionalisierung der Familie?

Der geistliche Schriftsteller Martin von Cochem¹ fügte seinem „Grosse[n] Baum=Garten“, einem im 17. und 18. Jahrhunderts sehr verbreiteten Andachtsbuch, folgendes Gebet ein:

„Herr Jesu Christe, ich befehle und vertraue dir heut und allzeit, nit nur allein mein (meiner Frauen, meines Manns, und Kinder) sondern auch aller meiner lieben Angehörigen, Bluts=Freunden und Anverwandten, auch Gutthäter und sämbtlichen Seelen, für welche wir zu betten schuldig seynd, Leib und Seel, Fleisch und Blut, Hertz und Sinn, Verstand und Willen, Ehr und Leben, in deinen allerheiligsten Frieden und Bewahrung, in deine Gott= und Menschheit, und in das unergründliche Geheimnuß der allerheiligsten Dreyfaltigkeit; damit du mich und die Meinige, und alle andere heut und allezeit verthädigest, beschüttest, bewahrest und errettest von allem Schaden und Unglück, für Wasser und Feur, für Gifft und Hexerey, für Banden und Kercker, für Kugel und Degen, für Schrecken und Aengsten, für Fall und Diebstahl, für falsche Zungen und Ehrabschneidung: Und endlich für allem Ubel, welches durch deine unermeßliche Weißheit, mir und ihnen an Leib und Seel, Ehr und Leben, schädlich zu seyn erkennest. [...]“²

Dieses Gebet – so ist pointiert einzusetzen – ist untypisch. Katholische Andachtsliteratur der Frühen Neuzeit nahm sich des Themas „Ehe – Familie – Verwandtschaft“ selten, und dann meist beiläufig an. Die sogenannten „Standesgebete“, die sich neben den Jungfrauen, Witwen, Unverheirateten, Priestern, Berufsständen oder Amtspersonen auch den Eheleuten widmeten, fanden in kaum einem Zehntel der Erzeugnisse dieser literarischen Gattung Eingang. Auch die moralisierende Standespredigt war im Horizont der gut erforschten Predigtliteratur der Frühen Neuzeit eher randständig.³

Hier aber erhielt der Beter eine Anleitung, um sein gesamtes persönliches Umfeld in jenen Schutzraum vor den Gefahren der ‚conditio humana‘ mit hi-

neinzunehmen, der durch die aufopfernde Übereignung des eigenen Willens in das Leiden und die Verdienste Jesu Christi errichtet werden konnte.⁴ In diesem religiösen Schutzraum wurden Menschen in konzentrischen Kreisen aufgestellt: In der Mitte stand der oder die Betende selbst, darum herum zunächst der Ehepartner und die Kinder, weiterhin die als „Angehörige“ und „Bluts=Freunde“ bezeichneten Verwandten, schließlich jene, für welche nach den frühneuzeitlichen Gebetslehren eine Schuldigkeit zur Fürbitte bestand: Wohltäter, Vorgesetzte, die Geistlichkeit bis hin zu Bischof und Papst, der Landesherr. Anders als üblich war der Vorstellungshorizont hier nicht auf das Individuum begrenzt, sondern familien- und verwandtschaftsbezogen erweitert. Und er erschien – erneut anders als üblich – auch nicht im spiritualistischen Dämmerlicht des eigenen Seelenheils im Angesicht der Sterbestunde, sondern ausgeleuchtet im Hinblick auf die gesamte menschliche Existenz, auf „Leib und Seel, Fleisch und Blut, Hertz und Sinn, Verstand und Willen, Ehr und Leben“.

Mark Forster hat in einem kürzlich erschienenen Aufsatz über *Domestic Devotions and Family Piety in German Catholicism* festgehalten, dass familienbezogene Religiosität im Katholizismus im Grunde keinen Platz gehabt habe. Diese sei vielmehr entweder individuell auf die einzelne Person oder aber kommunitär im engeren oder weiteren Sinne auf die Gemeinde oder den Staat bezogen gewesen. Die Familie sei von Martin Luther als Ort der Frömmigkeit und religiösen Erziehung entdeckt und gefördert worden⁵, dagegen habe der Tridentinische Katholizismus einerseits auf dem Zölibat, andererseits eben darin auf der Amtlichkeit und Kirchlichkeit katholischer Religionsausübung insistiert: „In the aftermath of the Council of Trent, then, domestic religion was widely considered Protestant and suspect, while Catholicism was open and public.“⁶

Die Lutherforschung betont bis heute, dass die ausgerechnet im Krisenjahr 1525 eingegangene Ehe Luthers mit Katharina von Bora die aus der mittelalterlichen Tradition überkommene klerikale Herabwürdigung der Frau als „eine sexuell unersättliche Hyäne und somit eine ständige Gefahr für den Mann und seine Gesellschaft“ durchbrochen habe, dass Luther die Ehe und auch die sexuelle Lust als „Geschenk Gottes“ und „göttlich edles Geschäft“ gegen die asketische Vergeistlichung des Christentums zu einem eigentlich christlichen Stand und Beruf erhoben habe. Im Lichte der Angst vor dem Ende der Zeit sei für Luther die Ehe einer der bestimmenden Ordnungsfaktoren gewesen, mit denen der aus dem Glauben lebende Gerechte auf göttliche Berufung hin sich in den letzten Tagen des anbrandenden Teufelszorns der vermeintlich antichristlich-papistischen Körper- und Sinnenverachtung entgegenstemmen könne und müsse, „als Antwort der gottgegebenen Vernunft auf teuflische Heiligkeit“, so eine der suggestiv hingeworfenen Formulierungen Heiko A. Obermans.⁷ Der Zwang zur Eheschließung, dem Katharina von Bora und ihre Mitschwwestern durch Luthers Entwertung der Ordensgelübde ausgesetzt wurden, denen ihre eigene Abkehr vom Verdienst- und Lohndenken⁸ und ihr Verständ-

nis einer „neu gewonnenen Freiheit“ freilich entsprach, habe die Frauen auch zum „Subjekt der Eheschließung“ gemacht, wodurch ein im Prinzip bereits entwickeltes „mittelalterliches konsensuales Modell des Eheverständnisses“¹⁰ eine neue, ihm überhaupt erstmals adäquate Rechtsgestalt gewonnen habe.¹⁰ Das Wittenberger Augustinerkloster sei zudem „auch als evangelische ‚Hauskirche‘ ein exemplarischer Ort christlicher Frömmigkeit“ geworden. Die in Luthers „Kleinem Katechismus“ gespiegelte „Gestaltung einer evangelischen Frömmigkeit, die ernsthaftes Christsein und entschiedenes In-der-Welt-Sein miteinander verbinden wollte“, sei „sicher auch in seinem eigenen Hausstand erprobt und realisiert worden“; freilich vollzog sich diese Verbindung „von laikal-bürgerlicher und religiöser Sphäre“ nicht in einer bürgerlichen Kernfamilie, sondern in einem durch Studenten und deren Tutoren, Verwandte und Gesinde erheblich erweiterten Kreis.¹¹ Das evangelische Pfarrhaus sei somit zu ‚dem‘ entscheidenden Modell christlichen Lebens im entstehenden evangelischen Bürgertum überhaupt geworden – Ehe und Familie als Ort lutherischer Religiosität neben Gemeinde und Kirche, im Vollzug und in der häuslichen Andacht, freilich nicht mehr als Sakrament.¹²

Somit scheint die Lutherforschung zu bestätigen, was im Katholizismus des 17. und 18. Jahrhunderts als Verdacht und Vorwurf kursierte: einen latenten Privatismus und Familiarismus der Protestanten, den die Konfessionspolemik freilich als objektiver Wahrheit unzugänglichen Subjektivismus las. Forster konstatiert daher anhand süddeutscher Quellen, dass katholische Andachtsbücher den Raum des Hauses nicht ausgestalteten: „These prayers are individual; there is no discussion of family or group devotion.“¹³

Dieses Anfangsergebnis ist hier auszugestalten: Ehe, Familie und Verwandtschaft waren generell nicht der primäre soziale Bezugsraum tridentinischer Religiosität. Vielmehr konstituierte sich religiöses Leben zwischen den Polen individueller Seelensorge und korporativer Religiosität mit von der Pfarrei zum Konfessionsstaat stufenweise aufsteigenden Bezugsebenen. Dafür gibt die bisherige Forschung bereits zahlreiche Hinweise: Die Wallfahrtsfrömmigkeit zu bevorzugten Gnadenorten veröffentlichte fürstbischöfliches Selbst- und Amtsverständnis.¹⁴ Für die religiöse Erziehung der Kinder jenseits des Kreuzzeichens und der Grundgebete war die auf der Grundlage kirchlichen Fabrikgutes entstehende Elementarschule zuständig.¹⁵ Das Jesuitentheater thematisierte nicht den Alltag, sondern Märtyrer und Fürsten als heroische Glaubens- und Tugendkämpfer.¹⁶ Die marianisch-eucharistische Staatsfrömmigkeit der führenden katholischen Häuser Wittelsbach und Habsburg war ostentativ öffentlich, politisch, wenn nicht kriegerisch.¹⁷ Ronnie Po-Chia Hsia fand für Münster heraus, was Gérald Chaix für Köln bestätigte: Als die Jesuiten daran gingen, die Söhne und die Mütter in ihren Sodalitäten zur Konfessionalisierung der Väter herauszufordern, ging es nicht um Haus- und Familienfrömmigkeit, sondern darum, die des Laxismus und konfessionellen Indifferentismus bezichtigten Männer zur Teilhabe an öffentlichem Kult zu bewegen: Messe, Andacht, Predigt, Prozession.¹⁸ Familiar, so übereinstimmend Ru-

dolf Schlögl¹⁹ für norddeutsche wie Michael Pammer²⁰ für österreichische katholische Städte, familiär wurde Religiosität erst in der Aufklärung, und das ging mit der Feminisierung der Devotion einher. Lediglich die Gattung der Ehespiegel, die Heribert Smolinsky untersucht hat, befasste sich ausführlicher mit einer religiösen Rollenbegründung für Frauen und Männer, wenn auch kaum mit der Familie als Ganzer oder ihrem verwandtschaftlichen Umfeld. Aber selbst diese Ratgeberliteratur war konfessionell ausgesprochen unspezifisch: in der Tradition spätmittelalterlicher Standesethiken und Geschlechtervorstellungen verbleibend, blieb ihr Ordnungsmodell eigentlich bestimmt vom Gegensatz Ehe – Nicht-Ehe, also schlicht von der Frage nach den Vorzügen des geistlich-zölibatären Lebens.²¹ Jenseits dessen aber breiten sich unübersehbar konfessionsübergreifende Räume der Kontinuität zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit und somit der Ähnlichkeit, wenn nicht Ununterscheidbarkeit aus. Es war vor allem die konfessionelle Konkurrenz, welche Reinheit gegen Unzucht, Ordnung gegen Unordnung nach ganz vergleichbaren Kriterien abzugrenzen trachtete.²²

Aus diesen Forschungsbefunden ergibt sich die hier zu behandelnde Fragestellung: Blieb ausgerechnet die als Antwort auf die Reformation intensivierte Religiosität der Frühen Neuzeit auf die Vergesellschaftungsform Familie und Verwandtschaft ohne Einfluss? Waren Ehe, Familie und Verwandtschaft nicht konfessionalisierbar? Sollte der die ganze Epoche markierende Prozess der Umbildung von Staat und Gesellschaft ausgerechnet diesen Bereich ausgespart haben, und zwar möglicherweise gerade aus konfessionellen Gründen: eben deshalb, weil es dafür keinen Ansatzpunkt gab, der nicht als lutherische Betonung von Familienreligiosität hätte verdächtigt werden können?

Die zu diesem Problem vertretene These lautet: Man sucht möglicherweise am falschen Ort, wenn man die Konfessionalisierung der Familie in der Entwicklung einer familiären Devotionspraxis und in normativen religiösen Texten aufzuspüren sucht. Konfessionalisierung der Familie, des Hauses und der Sexualität vollzog sich weniger im Medium der Schrift als im Strafritual der Ahndung von Verfehlungen. Sie vollzog sich als kontrolliert-einhegungsgestaltung der sozialen Praxis. In drei Schritten soll diese Grundannahme illustriert und plausibilisiert werden: Zunächst ist die katechetische Literatur²³ des frühneuzeitlichen Katholizismus auf sein Familienleitbild und seine Erziehungsziele zu befragen. Dabei steht die Frage im Vordergrund, wie sich die dort vorgetragenen Optionen zu anderen wesentlichen Merkmalen des frühneuzeitlichen Katholizismus verhalten und welcher religionspolitischen und konfessionskulturellen Systematik sie folgen (2.). Daraufhin sind Prärogativen dieses familientheologischen Denkraumes auf ihre Funktionalität in gesellschaftlichen Handlungsräumen hin zu analysieren (3.), wie sie sich in strafbewehrten kirchlichen Gerichtsinstanzen (3.1) niederschlugen: zunächst auf solche, in denen sich eine katholische Familienlehre und Familienfrömmigkeit kaum prägend auswirken konnte (3.2), sodann auf jene Sphären des Zusam-

menlebens, in welchen die Theologisierung der Familie in der Katechese- und Andachtsliteratur auf eine Ethisierung des „Hausens“²⁴ hin offen war (3.2).

Für den folgenden Teil wird mit einem großen Fundus von Andachtsbüchern gearbeitet: Die Diözesanbibliothek Münster verwahrt ca. 600 Bücher mit teils mehreren zusammengebundenen Titeln, teils aber auch einen Titel in zahlreichen Auflagen aus der Zeit zwischen 1600 und ca. 1900. Ein vor kurzem angelegter Grabungsschnitt, der vor allem nach einer Typologie des religiösen Umgangs mit dem Medium Buch fragte²⁵, konzentrierte sich auf jene Ausgaben zwischen 1600 und 1800, die erkennbar darauf abzielten, unter Verzicht auf Kunstformen eine direkte Vermittlungsleistung zwischen den geistlichen Eliten²⁶ und ihrer religiösen ‚Klientel‘ zu erzeugen.²⁷ Dieser Ansatz versteht sich im Rahmen einer Gesellschaftsgeschichte der christlichen Religion, einer „Geschichte des geglaubten Gottes“²⁸, der es zentral auch um die Sozialität des Religiösen geht.

Diese Sozialität des Religiösen wurde in einer früheren großen Studie²⁹ vor allem im Hinblick auf Straf- und Disziplinierungsinstanzen des frühneuzeitlichen Katholizismus, insbesondere das sogenannte „Sendgericht“ untersucht. Der Focus der Quellenanalyse richtete sich weniger auf das „Überwachen und Strafen“³⁰, sondern das im Niederschlag dieser Vollzüge indirekt sichtbar werdende Muster gesellschaftlicher, auch familialer Praxis. Der Untersuchungsraum, das westfälische Fürstbistum Münster, deckte sich bei beiden Quellengruppen. Die Ergebnisse der Analysen pragmatischer Schrifterzeugnisse und des gesellschaftlichen Raumes, in dem sie produziert, verkauft und gelesen wurden, sollen hier zusammengeführt werden.

2. „[...] mit ihren Kindern zu zeitlicher und ewiger Wohlfahrt gesegnet werden“ – Katholische Andachtsliteratur zwischen Privatisierung und Kirchenfrömmigkeit

Es mag als widersprüchlicher Ansatz erscheinen, ausführlichere Passagen zur Verwandtschaftsproblematik in katholischen Gebetbüchern der Frühen Neuzeit eingangs als Ausnahme zu kennzeichnen, um dann die Darstellung in der Sache mit eben dieser Quellengruppe zu beginnen. Aber die Durchsicht eines breiteren Fundus des 17. und 18. Jahrhunderts kann hier nur bestätigend wirken, nachdem Smolinsky für seine Darstellung der katholischen Ehe- und Hausspiegelliteratur vor 1650 ganze drei Titel hinreichen mussten.³¹ Das Andachtsbuch als zentrales Medium der Laienreligiosität, während der verschiedensten Liturgien begleitend oder zu Hause allein oder gemeinschaftlich gele-

sen³², behandelte familiäre Vergesellschaftung als Randthema und ganz aus der Logik allgemeinerer Regeln religiösen Lebens heraus.

2.1 Ehecatechese

Schon der *Kleine Katechismus* des Petrus Canisius³³, jenes Grundwerk der Glaubensunterweisung für Laien, mit dessen Hilfe an den nach und nach entstehenden auch ländlichen katholischen Elementarschulen Lesen und Schreiben gelernt wurde³⁴, sprach über die Ehe im Rahmen der Fragstücke zu den Sakramenten geradezu lapidar:

„Was ist die Ehe? Die Ehe ist ein Sacrament / durch welche unversprochne Personen / Mann und Weib / sich ordentlicher Weise zusammen verheyrahten. Darzu ihnen Gott durch dieses Sacrament Gnad gibt / daß sie in ihrem ehelichen Stand bis in den Tod gottseliglich verharren / und ihre Kinder Christlich auffziehen.“ [19]³⁵

Diese wenigen Sätze fassten zusammen, was nach Maßgabe des Konzils von Trient für eine gültige Ehe als konstitutiv erachtet wurde: die Sakramentalität als solche gegen die protestantischen Bestreitungen, die Voraussetzungen der rechtlichen Ehefähigkeit beider Partner und der Formpflicht des Eheabschlusses, schließlich Form, Materie und Gnadenverheißung des Sakraments in den erstmals durch Augustinus festgelegten sogenannten Ehegütern: die Nachkommenschaft in den Kindern („bonum proli“), die gegenseitige Hilfe, Unterstützung und Treue („bonum fidei“). Die Zeichenhaftigkeit ehelicher Liebe für die bräutliche Liebe Christi zu seiner Kirche, zentrale Begründung ihrer Sakramentalität auch im Konzil von Trient (sog. „bonum sacramenti“)³⁶, fand nicht einmal Erwähnung. Zur Ausgestaltung des „ehelichen Standes“ und der christlichen Kindererziehung äußerte sich Canisius eben so wenig wie die weiteren fast 500 Seiten des *Geistlichen Psalterlein*, welches im Fürsterzbistum Köln und in seinen westfälischen Suffraganbistümern Münster, Osnabrück und Hildesheim mit einem vor der Einführung von Diözesangesangbüchern quasi kirchenoffiziellen Status weit verbreitet war.

Zahlreiche vergleichbare Publikationen kamen ebenfalls mit wenigen Zeilen aus. Diese finden sich stets in ähnlichen Zusammenhängen angeordnet. Als solche thematischen Bezüge sind insbesondere zu nennen: Standeswahl, Beichte, Schwangerschaft und Geburt sowie Gebete für Verstorbene. Diese Lebenssituationen galten wegen ihrer Nähe zur Todsünde oder aber zu Tod, Gericht, Fegfeuer und Hölle selbst als besondere moralische oder spirituelle Gefahrenpunkte. Auch diesen jedoch wurde kaum einmal eine differenzierte Darlegung zuteil. Für ein Standesgebet genügte die Paraphrase des Selbstverständlichen in Form der Bitte:

„Gebett für allerhand Ständ und Anliegen. [...] Laß Dir auch / O gütiger GOTT / befohlen seyn alle Verwalter ihres eigenen Hauß / und Christliche Eheleuth / daß

sie in aller Ehrbarkeit der Sitten / und in Aufrichtiger Treue gegen einander / dir gefallen: ihre Kinder und Gesinde zur rechtschaffenen Frömmigkeit erziehen und anhalten: auch in allen ihren Aemtern / Gewerb / und Handthierungen / sich nach deinen heiligen Gebotten richten.⁴³⁷

Der Text belegt, dass die Vorstellung einer selbstverständlichen Trennung von männlicher Arbeitswelt und weiblicher Häuslichkeit noch nicht existierte bzw. festgeschrieben wurde; beide Ehepartner unterlagen christlicher Verantwortlichkeit in „Aemtern / Gewerb / und Handthierungen“; entsprechend differenziert müsse eine christliche Standespredigt ausfallen, um effizient sein zu können, forderten geistliche Schriftsteller.³⁸ Eine weniger auf die Sitten als auf dogmatische Grundlagen der Ehe abhebende Bitte kam mit vergleichbar geringem Textumfang aus:

„Für Christliche Eheleute. Verleihe / O Heil. Geist / allen Christlichen Ehe=Leuten / daß sie ihren Stand / als deine göttliche Einsatzung / erkennen / ehren und führen in wahrer Liebe und Treu (wie Christus geliebt seine Kirch / und von ihr geliebt wird) bey einander wohnen / und als Kinder der Heiligen / aller Zucht und Erbarkeit sich befleißigen / und mit ihren Kindern zu zeitlicher und ewiger Wolfahrt gesegnet werden / Amen.“³⁹

Das *Himmlische Palm=Gärtlein* des Jesuiten Wilhelm Nakatenus⁴⁰ aus der Mitte des 18. Jahrhunderts führte in seinem ausführlichen Beichtspiegel keine ehe-, familien- oder hausbezogenen Gegenstände der Gewissenerforschung auf und widmete dem Gebetsgedenken für die Eltern fünf Zeilen:

„Gebett für Vatter und Mutter. – O Gott, der du uns gebotten hast Vatter und Mutter zu ehren, ich bitte dich, du wollest dich gnädiglich erbarmen über die Seelen meines Vatters, und meiner Mutter, auch aller meiner Vor=Eltern: Verzeyhe ihnen ihre Sünd, und verleyhe mir sie zu sehen in den Freuden der ewigen Klarheit. Durch unsern Herrn JESum Christum deinen Sohn, der mit dir lebt und regiert in Einigkeit des H. Geistes in Ewigkeit, Amen.“⁴¹

Dem Ehestand als solchem galt immerhin der doppelte Umfang. Ein Gebet für Jugendliche konzentrierte sich ganz auf das Problem der vorehelichen Sexualität.⁴² Mit dieser Gewichtung von Inhalten der Laienreligiosität in einem Corpus von über 600 Textseiten stand Nakatenus keineswegs allein.⁴³

2.2 Familienpatrone

Dementsprechend rar nehmen sich jene Autoren aus, die das irdische Beziehungsgeschehen christlicher Ehen und Familien im Himmel aufgehoben und gespiegelt sahen. Seit das Mittelalter den Heiligenhimmel nochmals intensiv bevölkert hatte, waren auch hier für spezifische Anliegen ebenso spezifische Heilige zuständig erklärt worden. Eine *Litaney in allgemeinen Nöhten* wies unter den zahlreichen Situationen der Gefährdung freilich nur eine im hiesigen Sinne einschlägige aus: So sollte sich eine Schwangere, erst recht eine Gebä-

rende unter den Wehen an jene Vorgängerinnen wenden, die um Leid und Krisen der Mutterschaft wissen mussten:

„H. Anna, H. Elisabeth, H. Brigitta, H. Helena, H. Francisca, H. Joanna, und alle H. Wittwen und Eheweiber: Wir bitten euch durch den tugendsamen, keuschen und auferbäulichen Wandel, so ihr geführt; wie auch durch alle Allmosen, Gebett, Casteyungen, und gute Werck, so ihr GOtt zu Lieb verrichtet habt, ihr wolt vor dem Thron des allmächtigen GÖttes niederfallen, und durch Auffopferung eurer Verdiensten erbitten, daß wir dis schwere Creutz mit Gedult ertragen, und nach dem Willen GÖttes bald davon erlediget werden. [...]“⁴⁴

Wie in allen Notgebeten wurden auch hier Heilige nach Rollenmustern ausgewählt, die auf ihre Biographie zurück verwiesen. Allgemeine Gebetsformeln konnten auf diese Weise besonderen Anliegen dienstbar gemacht werden. Typisch war die im Sprechakt enthaltene Aufforderung an den Beter, in diesem Fall die Betende selbst, welche durch die Kombination von Tugendvorbild der Heiligen (Moral) und Interzession durch deren Verdienste (Gnade) erzeugt wurde: Aufrichtung war auch Ausrichtung der Christin und des Christen in Not. Eine um die Familie kreisende Frömmigkeit, so selten sie sich ohnehin greifen lässt, wurde auch keinesfalls durch eine spezifische religiöse Logik herausgehoben, sondern blieb den allgemeinen Schemata der Barockreligiosität eingeordnet. Denn den Vätern wurden zwar aus dem Neuen Testament Joseph und aus den Apokryphen Joachim, der als Vater Mariens und Ehemann Annas galt⁴⁵, aus dem Alten Testament Abraham, Isaak und Jakob vor Augen gestellt. Doch als Vorbilder und Patrone aber galten sie nicht aufgrund ihrer (Stamm-)Vaterschaft für Israel, Maria und Jesus, sondern weil sie als „Männer des Alten Testaments“ durch ihre „grosse Begierd, so ihr zu dem Heyland der Welt getragen“, qualifiziert waren und mit den Propheten als Weissagende von Leiden und Sterben Christi gelten sollten.⁴⁶ Grundtatsachen der Heilsgeschichte wogen schwerer als biblische Familienschicksale, wenn es in einer *Litaney in allgemeinen Nöhten* die Glaubenskraft von Männern zu stärken galt.

Ohnehin stellen moderne bürgerliche und quasi-bürgerliche Familienverhältnisse einen unzutreffenden Bezugsrahmen für den in der Andachtsliteratur angesprochenen Personenkreis dar. Den Autoren standen eher jene teils losen, teils vielfach sich wandelnden Hausgemeinschaften vor Augen, welche gegen Otto Brunners Ideologisierung des patriarchalisch geführten ‚ganzen Hauses‘ in der jüngeren Familienforschung als Regelfall frühneuzeitlichen Zusammenlebens gelten.⁴⁷ Eigene sozialgeschichtliche Analysen, die dem Verbreitungsraum der hier besprochenen religiösen Printmedien in ländlichen und kleinstädtischen Gesellschaften gewidmet waren, bestätigten für westfälische Bauerschaften, Dörfer, Wigbolde und Landstädte solche Befunde. Alle Typen der Vergesellschaftung kennzeichnete ein hohes Maß an Fragilität. Schichtzugehörigkeit konnte durch Schicksalsschläge wie Brände oder Viehseuchen stark schwanken. Drei-Generationen-Familien waren die absolute Ausnahme; trotz hoher

Geburtenzahlen lebten in einem Haushalt selten mehr als zwei bis vier Kinder. Die gesindeintensive Ökonomie und die Regeln der Hofübergabe erzwangen ein hohes Heiratsalter und einen hohen Anteil Unverheirateter.⁴⁸ Häufig genug waren Eltern verwitwet oder wieder verheiratet, was auch Frauen und Kinder zu eigenständiger Erwerbsarbeit nötigte. Schon in spätmittelalterlichen Eheschriften hatte der Geschlechterbeziehung des Arbeitspaares, welche Erwerbstätigkeit und Wirtschaften der Frau stark betonte, höhere Aufmerksamkeit gegolten als der vermeintlich distinkteren Rollenzuweisung des Elternpaares.⁴⁹ Künstlicher Verwandtschaft in Klientel- und Patronagebeziehungen kam neben ‚natürlich‘ begründeter Zusammengehörigkeit durch Ehe und geburtliche Generationenfolge ein hoher Stellenwert zu. Bemerkenswert waren die Mobilität und die „Beweglichkeit der Arbeitsverhältnisse“⁵⁰: zwischen 7,8 und 19 Prozent schwankte der Anteil der Bewohner, die nur wenige Jahre vor einem Erhebungszeitpunkt noch nicht oder schon wenige Jahre später nicht mehr am Ort lebten. Nicht nur das Gesinde, dessen Lebensform ohnehin nur ein biographisches Durchgangsstadium zu dann sehr unterschiedlichen Lebensverhältnissen vom Tagelöhner bis zum Bauern auf weitgehend eigenständigen Schulzen- und Erbenhöfen darstellte, sondern auch Soldaten, Wanderarbeiter, Lehrlinge und Gesellen vergrößerten die Gruppe derer, die periodisch weiterzogen. Sozialer Auf- und Abstieg erzwang seinerseits das Unterwegssein.⁵¹

Sogenannte Not-, Stoß- und „Schuß“-Gebete oder „Seufftzer“ thematisierten in ihrer beiläufigen Einordnung dieser Umstände in die lange Reihe der möglichen Schicksalsschläge, denen Beter ihre Gebetsleistung widmeten, die Selbstverständlichkeit dieser Familienerfahrung. Die Sorge vor Verarmung und Tod kleidete sich in formelhafte Bitten, Gott möge „die Gnad verleyhen unsern Stand wohl zu halten“; er „bewahre uns für Armuth und Kranckheit“, und ihm übertrug man ganz allgemein „die Sorg über mein Gemahl, Kinder und Gesind“⁵². Hier wird erkennbar, welcher Schutzraum des Alltagslebens als ebenso ideal wie üblich galt: Weil alte Eltern in der Regel nicht (mehr) Teil der Hausgemeinschaft waren, galten Sorge und Zuständigkeit für Hauswesen und Geschäft, aber auch die Verantwortung für das religiöse Leben und das Seelenheil vorrangig einem Ehepaar mit Kindern und Gesinde sowie einem nicht näher bezeichneten Kreis, zu dem man unter- oder übergeordnete, nicht durch Verwandtschaft begründete Beziehungen unterhielt, zu Inwohnern und Dienstleuten, Nachbarn und Freunden, Grundherren und Vorgesetzten. Auch der Beichtspiegel verlangte von Eltern, bezeichnenderweise unter dem vierten Gebot des Dekalogs als Aufforderung zur „Ehrung der Eltern“, die Selbstprüfung in Bezug auf alle Hausbewohner, nämlich

„Ob du deine Kinder / Haußgesind / Unterthanen / oder Anbefohlene / in dem Bösen gestraffet / ob du sie zum Gottes=Dienst und zu allen Guten gehalten und erwiesen?“⁵³

Das vierte der zehn Gebote wurde, nicht ohne Künstlichkeit, zum katechetischen und deprekatorischen Ort für familienbezogene ethische Weisungen und Fürbitten. Stets waren neben der biologischen Kernfamilie alle unter einem Dach bzw. in einer je momentanen Wirtschaftsgemeinschaft Lebenden einbezogen. Für sie alle sollte auch Gott erstbehaftbar „Vatter seyn, und mir helfen sie zu erziehen und zu ernehren“⁵⁴, was Gott seinerseits zum ranghöchsten Hausgenossen erklärte und von Seiten der Autoren auch erklären sollte. Auch die allseits bekannten und gefürchteten Gefahren der Schwangerschaft lösten solche Überantwortungen aus:

„Es ist viel daran gelegen, daß ein Weib, so bald sie verspührt, daß sie schwanger ist, ihre Frucht GOTT auffopffere, (gleich wie viel Hl. Weiber im Brauch gehabt) weilen dardurch das Kind sonderlich in den Schutz GOTTes genommen, und mehr als andere bewahrt wird. So wird auch durch dis Gebett alles, was ein Weib in dem Tragen, Gebähren und Ernähren des Kinds thut und leydet, GOTT sonderlich angenehm und ihr verdienstlich. Darumb thäte eine schwangere Frau sehr wohl, wan sie diß Gebett alle Monath mit Andacht spräche.“⁵⁵

Immer wieder nahmen die geistlichen Autoren Rangabstufungen der Verbindlichkeit vor, wenn es darum ging, die religiösen und ökonomisch-sozialen Pflichten solcher Hausgemeinschaften zu ordnen und den verheißenen göttlichen Schutz an Bedingungen zu knüpfen. Sie rechneten dabei erkennbar mit Normenkonkurrenz und verwiesen elterliche Verhaltensweisen, welche zwar wirtschaftlich sinnvoll waren, aber das Seelenheil gefährdeten. So sollten Kinder keinesfalls „an uncatholische Oerter / zum Studiren / oder Handwerck zu lehren geschicket / oder dahin verheyrathet“⁵⁶ werden, auch wenn sich ihre Entlassung aus der bisherigen Lebensgemeinschaft offenbar nicht vermeiden ließ. Umgekehrt sollte die Arbeitskraft unehrenhaften Gesindes, und sei sie noch so wertvoll, wegen des schlechten Beispiels für die eigenen Kinder keinesfalls länger genutzt werden:

„Zu dem sol kein böser und loser Knecht, keine leichtfertige oder freche Magd, wie nutz sie auch immer seynd, im Hause gelitten werden.“⁵⁷ Vielmehr sollten, „damit alles im guten Stand verbleibe“ und „kein Unrath geschehe“, die „Hausgenossen allezeit in Sorgen stehen, und das wachtsame Aug des Herrn und der Frauen fürchten. Offt sol auch ein Werck von ihnen angegriffen werden, das Gesind theils zu lehren, theils anzutreiben.“⁵⁸

Andachtsbücher konstruierten also keinen Gegensatz zwischen religiös-ethischen und wirtschaftlichen Erfordernissen, aber sie formulierten als Grundsatz, dass auch die Ökonomie nur unter Bedingungen gedeihen könne, die den moralischen Normen eines christlichen Hauswesens genügten. Darum blieb die bekenntnisverschiedene Ehe in beiden Konfessionen ein Gegenstand nicht nur des Verdachts, sondern der Aversion und Verdammung. Die Gefahr andauernder Zwietracht zwischen den Eheleuten und die Gefahr der Verführung eines Partners zum Abfall vom wahren Glauben galten als ebenbürtig und gravierend; auch nach 1648 kontrollierten Kirche, Staat und kommunale

Öffentlichkeit in vergleichbarer Strenge die Orientierung des individuellen Gewissens.⁵⁹

2.3 Techniken der Begnadung

Dieses Prinzip einer ‚moralischen Ökonomie‘ nach konfessionellen Grundwerten gehorchte keineswegs nur der impliziten Logik irdischer Zuträglichkeit, welche den langfristigen Lohn der Rechtschaffenheit herausstellte. Vielmehr beruhten die verteidigten Werte auf transzendenter Gnadenzuwendung. Wer „durch deine Göttliche Verordnung [...] in den Stand der H. Ehe gesetzt“ war, bat konsequent darum, „du wollest mir und meinem Ehegemahl die Gnad verleyhen unsern Stand wohl zu halten“; nur dieser beständig zu erneuernde irdisch-himmlische Konnex bewahrte in den Augen der tridentinischen Ordensgeistlichen, welche schrieben, und der ihrer Pastoral anvertrauten Klientel der geistlich Lesenden „für allen leiblich=und geistlichen Ublen, die uns an unser Seeligkeit schädlich, und an deinem Dienst verhinderlich seyn“.⁶⁰ Daraus resultierte die Praxis des Übergebens irdischer Verantwortung an den himmlischen Patron – Gott oder die Heiligen – in der Zuversicht, diese sei unter der Bedingung eines Lebens nach den Geboten und unter Gebrauch der Gnadenmittel der Kirche in besonderer Weise gesichert. Für dieses Übertragungsgeschäft, dessen quasi-liturgische und quasi-sakramentale Funktionalität an anderer Stelle genauer untersucht wurde⁶¹, stand eine eigene, hochsignifikante Terminologie zur Verfügung. Neben Formeln wie „Dir befehle ich [...]“ und „Dir opffere ich [...] auf“ bzw. „Dir übertrage ich die Sorg [...] du wollest uns alle in deinem Schutz erhalten, und nach diesem Leben der ewigen Seeligkeit theilhaftig machen“⁶² wurde insbesondere der Vollzug, eine „guette“ oder „aufrechte Meynung“ zu „machen“, zum ‚terminus technicus‘ der Laienreligiosität:

„Die Haußhaltung erfordert starcke Gedult, beständigen Fleiß, und ein wachsames Aug: für alle Ding aber den Seegen GOTTes, und eine: derowegen sol alle Arbeit, alle Geschäft=, alle Mühwaltung angefangen werden im Nahmen JESu, auch alles gethan werden GOTT zu Lieb und Ehren [...]“⁶³,

wobei der stete Gebrauch dieser Formel „GOTT zu Lieb und Ehren“ erreicht werden sollte. Was hier für Familienfrömmigkeit formuliert war, begegnete identisch in anderen Kontexten des Herabrufens himmlischer Schutzbefohlenheit: Der eigene Wille und die eigenen guten Absichten bei noch so banalem Alltagsgeschäft, ja selbst bei unwillkürlichem Tun, wurde dem Willen Jesu amalgamiert, und zwar eben jenem, mit dem er sich unter der Passion zur Erlösung der sündigen Menschheit entschloss. Eine solche Identifikation, so setzte der Text voraus, musste unweigerlich göttlichen Gnadenstrom hervorrufen. Erneut aber wurde damit die Familienreligiosität der dogmatischen Ver-

fasstheit des tridentinischen Katholizismus unterstellt und eingefügt. Ein prominenter Eigencharakter war ihr nicht zugewiesen.

2.4 Generationenbeziehungen und Totensorge

Nicht einmal in der Totensorge dominierte der Identitätsraum Familie. Im *Grosse[n] Baum=Garten* des Martin von Cochem etwa umfasste „Der Zwölffte Theil. Gebett für die abgestorbene Seelen“ über dreißig Druckseiten, von denen gegen Ende keine halbe gewidmet wurde einem „Gebett zu GOtt zu sprechen, für seine verstorbene Eltern, so in dem Fegfeur sein möchten“:

„Allerhöchster himmlischer Vatter, der du uns befohlen hast unsere Eltern zu ehren: ich bitte dich für die arme Seelen meines lieben Vatters, und meiner lieben Mutter, welche vielleicht noch meinewegen in den heißen Flammen des Fegfeurs auffbehalten werden. O du lieber barmhertziger Vatter, erbarme dich über meine Eltern: und verzeyhe ihnen ihre Sünden, so sie gegen dich begangen haben. Schencke ihnen ihre schwere Straffen, so sie dir noch schuldig seynd: und reinige sie von ihren Macklen, damit ihre Seelen unbefleckt seyn. Erlöse sie aus den grimigen Flammen des Fegfeurs, und führe sie zu der Glory deines himmlischen Paradeyß. Zur völligen Bezahlung ihrer Schulden opffere ich dir das ganze bittere Leyden deines Sohns JESu Christi: und die Verdiensten und Bußwerck aller deiner lieben Heiligen [...]“⁶⁴

Totensorge wurde nur am Rande familial gestaltet und enthielt in einem nachfolgenden Gebet für „die Seelen meiner lieben Brüder, Schwestern, und Bluts=Freund, wie auch aller deren, so mir auff Erden Guts gethan haben“ gleichzeitig die Mahnung, über den familiären Kreis hinaus Fürbitter zu sein.⁶⁵ Die meisten der Gebete und Mahnreden lassen weder durch den Inhalt noch durch die Anordnung eine besondere Zuständigkeit für Verwandtschafts- und Generationenbindungen zu den Toten erkennen. Standardisiert erscheinen gleichrangige Nennungen

der „Vor=Elteren und Eltern / Vatter / Mutter / Brüder und Schwestern / und alle Bluts=Verwandten“ wie der „andere gute Freund und Wohlthäter / und aller deren / welche vielleicht um ihrer Missethat noch in den Feuerqualen / mit Weinen und Heulen in der finstern Nacht des Fegfeurs / sitzt manche verlassene Seel / deren vielleicht kein Mensch gedencket / ihre Wangen seynd voll der Thränen / und niemand ist / der sie tröstet / auch niemand aus ihren Geliebten / [Jerem. 12.]“⁶⁶

Funktionierende Generationenbeziehungen über den Tod hinaus sollten also nicht nur zu Mitgliedern von Familie und Verwandtschaft, sondern auch zu Freunden, Wohltätern und insbesondere einsam-anonymen Seelen unterhalten werden, mit denen lediglich das Merkmal des gemeinsamen Christseins verband. In ganz vergleichbarer Weise formulierte der Jesuit Wilhelm Nakatenus in einem umfassenden Gebetsteil für die Verstorbenen⁶⁷ ganze vier Zeilen für

„die Seelen meines Vatters, und meiner Mutter, auch aller meiner Vor=Eltern“⁶⁸, anschließend aber eine ganz allgemein gehaltene

„Ermahnung. Für die Todten betten, damit sie von den Sünder auffgelöset, und also ihrer Straff (so grösser ist, als man in dieser Welt je erfahren, oder gedencen kann, wie der H. Augustinus sagt) mögen enthebt werden; seynd heilige und heylsame Gedancken. 2 Machab. 12. Der Machabäische Held Judas schickte 12000. Drachmen Silbers gen Jerusalem, daß man für die Sünden der Todten ein Opfer thun sollte. Weit ist zu dem End kräftiger unser Opfer des Altars, als alle Opfer des alten Testaments.

Der H. Paulus 1. Cor. 15. heisset gut, daß man sich auch für die Todten tauffen lasse, das ist, Buß=Werck thue. Gleicher Gestalt dienen für die Abgestorbene Allmosen. Brod und Wein befahle Tobias seinem Sohn auff der Verstorbenen Gräber zu setzen, damit sich davon die Armen erquickten möchten.“⁶⁹

Andere Autoren schließlich unterließen jede Konkretisierung des Gebets für „die arme, bedürfftige und verlassene Seelen im Fegfeuer, (erinnere dich allhie derjenigen, dafür die zu betten gedenckest, und schuldig bist)“ und nannten erneut jene,

„welche gar verlassen sind, und nimb an zu Bezahlung ihrer Schulden, die überflüßige Gnugthuung deines am Creutz in der allerbittersten Todt=Angst verstorbenen Sohns: Laß nur ein einziges Tröpflein seines kostbahnen Bluts aus dem Priesterlichen Kelch ihnen zu gut herunter fließen; lösche hiemit aus ihre feurige Glut, und nimm sie zu dir in die ewige Freude, Amen.“⁷⁰

Im Rahmen der eucharistischen Opfergemeinschaft gab es daher eine eigens ausgewiesene spezifische „Weiß Meß zu hören, und zu betten für die arme Seelen im Fegfeuer“, welche „ein sehr kräftiges Mittel ist, dir [also zugunsten des Beters selbst, A.H.] arme Seelen aus dem Fegfeuer zu erretten“⁷¹, d.h. Gebetsverbrüderungen zu initiieren, welche aus dem Himmel heraus der späteren eigenen Erlösung aus dem Reinigungsort dienlich sein sollen.⁷² Auch diese Verbrüderungen wurden keineswegs ausschließlich mit verstorbenen Familienmitgliedern und Verwandten eingegangen, sondern zu vielfältigen Anlässen aktualisiert:

„1. Bey aufffallenden Begängnissen und Seel=Messen. 2. An Aller=Seelen=Tag. 3. Bey der sechs=wochentlichen und jährlicher Gedächtnuß dieses oder jenes Verstorbenen. 4. Am Tag der General=Communion, oder Seelen=Ablaß. 5. Wans dir in der Wochen gefällig, besonders am Montag, weilen man am selbigen aus löblicher Gewohnheit der armen Seelen pflegt zu gedencken.“

Dementsprechend unspezifisch war die im oben beschriebenen Sinn vorgenommene „Meynung vor= oder im Anfang der Meß“:

„Christe JESu, der du das Opfer der heiligen Meß zum Heyl der Lebendigen und Abgestorbenen hast eingestellt, ich opffere dir auff diese Meß, und mein vorhandenes Gebett für dieses N. oder jenes N.N. verstorbenen Seel, auch für alle andere, so im Fegfeuer noch zu büssen haben. 1. Zur Linderung ihrer grossen Peinen. 2. Zu völliger Bezahlung ihrer Sünden=Schuld. 3. Zu Erhaltung ihrer ge-

schwinden Erlösung. 4. Damit sie im Himmel für mich wiederumb betten, daß ich vorm Todt alle Straffen meiner Sünden bezahlen möge.“

Die katholische Gebetspraxis der sogenannten „guetten Meynung“ ließ sich hier besonders präzise beobachten:

„Bitte derowegen, o allergütigster JESu, du wollest gegenwärtiges Meß=Opffer wie auch meine geringe Andacht, und aller Heiligen Fürbitt (die ich dann alle die gantze Meß hindurch, zu Fürbitteren wünsche und ersuche) mit deinem blütigen Opffer, und schmerzlichen Thränen=Seufftzern am Creutz vereinigen, und deinem himmlischen Vatter aufopfferen; damit durch deren Krafft und Werth dessen N.N. und aller arme Seelen aus dem Fegfeur mögen erlöset werden, Amen.“⁷³

Es waren die Generationen der Christenfamilie, die hier im Wechseldiskurs der Lebenden und Verstorbenen und in einem erweiterten Generationenvertrag für einander eintraten; darum stand die engere Familie und Verwandtschaft in auffallender Weise zurück. Anders als im späten Mittelalter spielten in der allgemeinen Andachtsliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts freilich auch jene sozialen Verbände wie Gilden, Zünfte und Bruderschaften, welche vorreformatorisch fast ausschließlich die Totensorge organisiert und das Wechselverhältnis von Lebenden und Verstorbenen getragen hatten, nur noch eine nachgeordnete Rolle. Die katholische Konfessionskultur brachte zahlreiche neue, oft ordensspezifische Fraternitäten hervor, welche sich eine je spezifische, oft extrem ritualisierte Broschüregattung frommer Totengedenkheftchen schuf. Diese Entwicklung schloss eine familiäre Gebetspraxis nicht aus, aber sie forcierte sie auch nicht. Stets standen neben den „Seelen meiner abgestorbenen Eltern, Schwestern, Brüdern“ auch diejenigen von „Wolthätern und Feinden“⁷⁴ oder die der „Freunde / ja aller Christgläubigen“⁷⁵ vor Augen, für die zu beten „ein heiliger und heylsamer Gedanck und Werck“ und darum christliche Liebespflicht war.⁷⁶ Es war gerade der Protestantismus und innerhalb seiner nochmals der Pietismus, der eine besondere Beziehung zu den Glaubensbiographien der Vorväter und -mütter aufbaute und durch biographisches Schreiben nicht nur absicherte, sondern geradezu als familiäre Heilsgeschichte der Bewährung im Glauben und der tugendhaften und unbeirrbar festigkeit im Schicksal ausgestaltete. Diese frommen Genealogien dienten nicht im strengen Sinne der Totensorge, aber doch der Konstruktion von Vorbildern und der Etablierung eines bürgerlichen Konfessionsbewusstseins.⁷⁷

2.5 Transzendente Familienrollen und Standeswahl

Wie schon im Blick auf die irdische Hausgemeinschaft und das religiös motivierte Zusammenwirken mit den Verstorbenen war die frühneuzeitliche Familie auch zum Himmel Gottes, Mariens und der Heiligen hin nicht strikt umgrenzt. Vielmehr übernahmen, wie oben bereits mehrfach angedeutet, jenseiti-

ge Patrone zentrale Familienrollen: „Ich bitte Dich lieber Vatter, du wollest doch meiner Kinder Vatter seyn, und mir helffen sie zu erziehen und zu erheben.“ Auch hier sollte göttliche Vollkommenheit der menschlichen Schwäche aufhelfen, auf dass „ich ihnen mit guten Exempel fürgehe, und sie in aller Tugend und Frommigkeit unterrichte“ und umgekehrt „sie mir fleissig folgen, und fromme gottseelige Kinder werden mögen“⁴⁷⁸. Die Gottesbeziehung dachte man sich als substituierenden Teil der Familienbeziehungen; gängige Verhaltensmuster waren somit zum Bestandteil religiösen Lebens erklärt worden, für die Elternschaft, aber auch für den Entwurf des idealen Kindes:

„Eine gute Auferziehung der Kinder ist ihr bestes Erbtheil, und gleichfals ein Anzeichen der zeitlichen Wohlfahrt und ewiger Glückseligkeit. Darumb soll die erste Sorge der Eltern seyn, die Kinder von Jugend auf zur Andacht, Gottesforcht, Tugend und allen guten Sitten zu leiten und anzuführen: nach dem Exempel Tobia, welcher seinen Sohn von Jugend auf lehrete Gott fürchten, und sich enthalten von aller Sünd.“⁴⁷⁹ Dementsprechend lautete das Kindergebet: „Verleyhe mir auch Gnad, daß ich ihnen fein gehorsam sey, und als ein frommes Kind ihnen fleissig diene und auffwarte, auff daß sie einmal Freud an mir erleben, und mich mit ihnen zur Seeligkeit bringen mögen. Amen.“⁴⁸⁰

Wo Gott selbst als „gütigster HErr“ zum „Hauß=Vatter“ erklärt wurde, um „Trost und Zuversicht ist in geist= und weltlichen Sachen“ zu gewinnen, hatte das einerseits erneut die ethische Komponente der Tugendaneiferung, „dan wo Du nicht zum Guten uns antreibest, und unser Hauß nicht erbauest, da ist alle unsere Müh und Arbeit verlohren.“⁴⁸¹ Auf der anderen Seite aber wurde hier transzendenten Mächten eine geradezu ‚Brunner’sche‘ Position angetragen, welche spannungsreiche Familienverhältnisse schuf, insbesondere dort, wo regelrechte Kindsübereignungen die Eltern faktisch zu Zieh- und Nähreltern von ‚Gotteskindern‘ nach dem Vorbild Josephs erklärten, während Maria (oder ihre Mutter Anna) in diese Gedankenwelt – folgerichtig – nur noch einzupassen war über die leidende Dienstfunktion, welche ihr im Blick auf Leben, Passion und Erlösungswerk Christi zukam. So sollten Schwangere ihre Kindesbeziehung folgendermaßen definieren:

„Und damit ich dir wieder zustelle, was ich von dir empfangen hab; so opffere schencke und verehere ich dir dieses Kind, so ich in meinem Leib trage; und gleichsam mit meinem eigenen Blut verschreibe ich dir sein Leib und Seel; also, daß es von dieser Stund an, biß in den letzten Augenblick seines Lebens, ja biß in alle Ewigkeit dir eigentlich zustehen, und dein Leibeigen seyn solle. Ich be-raube mich, so viel als es geschehen kann, alles Eigenthums und Herrschaft, so ich natürlicher Weiß darzu hab; und übertrage dir mein Recht und Zuspruch zu demselben; also, also, daß du hinführo sein wahrer rechtmässiger Vatter und Er-nehrer seyn, und über dasselbe absonderliche Sorg tragen sollest. Ich nehme freywillig an alle Mühe, Verdruß, Arbeit, Sorgen und Schmerzen, welche ich sowohl im Tragen als im Gebähren und Erziehen dieses Kindes durch deinen Willen werde müssen ausstehen: und wil dis alles von Herten gern leyden, gleich wie die allerseeligste Jungfrau so viel Schmerzen unter dem heiligen Creutz gelitten hat. Aber doch mit diesem Geding, daß ich dis nit begehre zu

leyden, gleich wie andere Weiber, welche für sich, oder zu ihrem Lust und Dienst Kinder zu gebären und zu erziehen gedencken; sondern allein zu deiner Ehr und zu deinem Dienst: damit ich nemlich dir ein Kind, und einen Diener oder Dienerin möge gebären, und auff die Welt bringen; welches dich erkenne, lobe und ehre, und in deinem heiligen Dienst sein Leben zubringe.⁴⁸²

Hier wird so geschrieben, als solle eine ‚natürliche‘ Familienstruktur auf eine ‚heilige‘ Familie hin überstiegen werden, ja als solle der das Christentum begründende heilsgeschichtliche Sonderfall zur Regel erklärt werden: eine zweifellos extreme konfessionskulturelle Überformung. Dieser Sonderfall freilich hat die katholische Spiritualität der Frühen Neuzeit außerordentlich angeregt, indem die „mystische Verehrung des Jesuskinds“ unterschiedlichste Rollenidentifikationen anbot⁸³: zunächst eine Identität der Überlassung, die sich in vermeinter Ähnlichkeit mit dem Jesuskind eines bethlehemitischen Stalles in aller Schutzbedürftigkeit menschlicher Existenz der Geborgenheit marianischer Frömmigkeit anvertraute und unterstellte, um die eigene Person als „Gotteskind“ zu begreifen; sodann die Identifikation mit Maria, um in der eigenen Seele eine mystische Gottesgeburt zu vollbringen, welche eine besondere ‚Intimität‘ des Alltagszugangs zur Heiligen Familie erwirkte; schließlich eine Art asketischer Kindwerdung, der eine biblische Verheißung des Himmelreiches galt. In Ordensgemeinschaften und frommen Laienzirkeln, die sich um die Idee der Heiligen Familie herum konstituierten, waren diese himmlischen Verwandtschaften nicht ohne Einfluss; über deren Plausibilisierbarkeit in laikalischen Denk- und Praxisformen der Alltagsreligiosität kann beim derzeitigen Stand der Forschung nur spekuliert werden.

Gleichzeitig wurden – in nämlichen religiösen Modi der Übereignung – mit der Favorisierung von Jungfräulichkeit und Christusehe aus der christlich-asketischen Tradition heraus favorisierte Hierarchisierungen der Lebensformen vorgetragen, welche die Ehe hintanstellten.⁸⁴ Wo die „Leibeigenschaft“ Gottes am Kind als idealer Schutzraum gedacht wurde, mussten für Heranwachsende und junge Erwachsene insbesondere Christus-Beziehungen ‚nach Art von Ehe und Familie‘ wichtiger erscheinen als irdische Familienbände und deren Neugründung. Die sogenannte ‚Standeswahl‘ wurde keineswegs generell präformiert und auf den geistlichen Stand des Priesters oder Mönches, der Ordensfrau oder geistlichen Jungfrau hingelenkt. Vielmehr verlangte der Kanon geistlicher Literatur eine ernsthafte Selbstprüfung und Beratung nicht nur mit den Eltern, sondern auch mit erfahrenen Seelenführern und Beichtvätern. Dass aber eine Lebenswahl, welche die irdische Familie zugunsten der himmlischen Ehe preisgab, höher geschätzt wurde, ließ der Duktus außer Zweifel. Das „Gebett oder keusches Gelübd zu GOTT, einer geistlichen Jungfrauen an ihrem Gelübdnüß=Tag“ formulierte eine Beistandsbitte an „die allerreinsten Jungfrau Maria und den keuschesten Bräutigamb den H. Joseph“ in der Form eines Eheversprechens:

„Und zugleich mit diesem Gelübd sage ich austrücklich ab, und entschlage mich freywillig auff jetzt und ewig der zeitlichen Ehe und aller irrdischen Bräutigamen: Und hingegen nehme ich dich, O Christe JESu, zu meinem wahren, auserwählten, und hertzallerliebsten Bräutigamb an. Dir schencke, opffere und verehere ich mein Leib und Seel. Dir heilige, weyhe, und consecriere ich mein Hertz und meinen Leib, bittend, du wollest mich zu deiner wahren Braut annehmen, und dich mit dem ewigen Band der Liebe mit mir vermählen. So wil und kan ich dan hinführo mit Wahrheit sagen: JESus hat sich mit mir vermählt, und ich habe mich mit ihm vermählt. JESus ist mein Bräutigam, und ich bin sein Braut. JESus ist mein, und ich bin sein.

So weichet dan von mir alle irrdische Liebhaber: dan an mir werdet ihr in Ewigkeit kein Teil haben. Ich sage euch und allen schnöden Lüsten von Herten ab, und begehre dieselbe in Ewigkeit nit zu verkosten. JESu hab ich mein Hertz geschenckt, der wird mirs durch seine Gnad von solchen schnöden Lüsten bewahren. [...] Damit du mein Hertz allein mögest bewohnen, und deine Göttliche Wollust darin haben, Amen.“⁸⁵

Die Bevorzugung der Jungfräulichkeit wurde noch nicht im Prozess der Standeswahl sichtbar gemacht, weil das Drängen Schutzbefohlenen in den geistlichen Stand kirchenrechtlich als schweres Vergehen galt. Nach der durch Gelübde bekräftigten Entscheidung jedoch stand sie außer Zweifel, wenn auch semantisch unverkennbar auf eine individualistische Liebes- und Partnerschaft begrenzt. Brautschaft zu Christus entbehrte eines korrespondierenden heiligen Verwandtschaftssystems. Obwohl zölibatäre Ordensfrauen und (Mönchs-)Geistliche sich als „Schwestern“ und „Brüder“ bezeichneten, war eine das Jenseits mit umgreifende ‚familia‘ derer, die besondere Bindungen eingegangen waren, begrifflich nicht auskonstruiert.

2.6 Parität der Geschlechter

Auffällig gering waren die Unterschiede, die zwischen der Familienreligiosität und -ethik von Frauen und Männern gemacht wurden. Weil nur wenige Andachtsbücher die tridentinische Moralisierung des Hauses in der ausdrücklichen Form des Familienspiegels integrierten, gab es wenig Anlass zur Konstruktion von einseitig zu Lasten der Frau konzipierten Geschlechtertypologien. Schon Rüdiger Schnell hat nachdrücklich darauf hingewiesen, dass die bislang vielfach einseitig interpretierten Frauen- und Männer-Diskurse des Mittelalters und der Frühen Neuzeit von Ehediskursen zu unterscheiden seien. Funktionale Gleichstellung und Interdependenz dominiere überall dort, wo der Ehediskurs Bilder des Miteinanders von Mann und Frau zeichne. Gerade der Ehediskurs unterlaufe die vermeintliche Misogynie männlicher Dominanzansprüche und führe für beide Geschlechter erhebliche Differenzierungen der Verhaltenskritik und des Tugendlobes ein.⁸⁶ Wo in den hier untersuchten Andachtsbüchern Unterschiede benannt wurden, ordneten die Autoren durchaus Tugend- und Lasterkataloge weiblichen und männlichen Charakterneigungen

und Grundanlagen zu. Aber sie gingen dabei strikt paritätisch nach einem „Prinzip der Gegenseitigkeit“⁸⁷, nicht allerdings der Gleichheit vor: Da „die Frau den Mann in Gegenwart anderer [nimmer sol] straffen“, müsse er im Gegenzug „den gähen Eyffer der Frauen mit Bescheidenheit gedulden“. Der Willensschwäche der Frau stehe der Jähzorn des männlichen Naturells gegenüber:

„Die Weiber seynd von Natur einer zarten und schwachen Complexion; und darumb soll der Mann wissen des Weibs Gebrechen zu übertragen [...].“ – „Der Mann sol nicht grob noch streng; nicht ungehalten noch mürrisch, nicht gäh=zornig; weniger zum Schlagen fertig seyn [...]: Ein zörniger Mann ist ein Haußherr ohne Kopff.“⁸⁸

Männliche Hausherrschaft als solche wurde nicht angezweifelt⁸⁹, ihre Erfolgsaussichten aber der Affektkontrolle unterworfen: „Will der Mann wohl im Hauß herrschen, so herrsche er zuvor über sich und seine bösen Neigungen. [...] Nimmer wird fried im Hauß sein, wann die Frau nicht lernet schweigen, und der Mann nichts will gedulden.“ Lediglich begrenzte Äquivalenzen konzedierten geistliche Autoren auch in Wirtschaftsfragen: Galt der Mann als ernährend, versorgend und gewährend, so die Frau als sorgend, verwaltend und bewahrend:

„Des Mannes Ampt ist, daß er die Nahrung und das Gut gewinne: dem Weib gebühret, daß sie es zusammen behalte und bewahre. Der Mann soll sich um alles annehmen, was zum Haußwesen gehöret; das Weib aber auf alles merken, was im Hause geschicht. Der Mann soll seyn beredt, und mit Männlichem wissen umzugehen; das Weib still und eingezogen seyn, auch viel mehr hören, als reden. Der Mann sol nach Gelegenheit kost= und freygebig sein; die Frau aber gespärig. Ein Weib sol von ihrem Mann keine köstliche Kleydung, noch überflüßige Sachen begehren; was aber zum Haußwesen, und zu ihrer so wohl, als der Kinder ehrbarer standmäßiger Kleydung und Unterhaltung nöthig, sol der Mann gern und ungezwungen dargeben.“⁹⁰

Eheliche Liebe als Verhältnis der Gottesfurcht und Vernunft werde durch männliche Faulheit ebenso zerstört wie durch weibliche Betschwerei oder ein als lutherisch verdächtigtes unkontrolliertes religiöses Selbststudium⁹¹.

„Es ist nichts mächtigers, den Mann zur Tugend anzuführen, als ein frommes, Gottförichtiges, und tugendsames Weib: solches aber muß keine ungereimte, unzeitige, und eigensinnige Andacht üben. Alles hat seine Zeit, Betten und Arbeiten; Kirchengenhen und das Haußwesen in acht nehmen. Kirchengenhen versäumet zwar nichts, jedoch viel Stunden in der Kirchen sitzen, und die Hauß Sachen vernachlässigen, ist GOTT nicht gefällig.“⁹²

Eheethik rekonstruierte sich alltagsgeschichtlich im Bezugsfeld von Ehre und Unehre; diese Einstellungen waren auch von geistlichen Autoren zu beeinflussen. So verlor ein Mann seine Ehre durch Gewalttätigkeit gegen Frau, Kinder und Gesinde, Alkoholexzesse, außerhäusliche Verschwendung und Faulheit, eine Frau hingegen vor allem durch einen Mangel an ‚Zucht‘ in Haltung, Be-

nehmen, Kleidung und Reden, durch einen Mangel an innerhäuslicher Sorgfalt und durch überzogene, unstandesgemäße Ansprüche.⁹³

Elterliche Erziehungspflicht, hier wieder ohne geschlechterspezifische Unterschiede, habe sich demnach auf Ökonomie und Arbeit ebenso zu richten wie auf das religiöse Leben und die sexuelle Integrität der eigenen Kinder, Knechte und Mägde. Auch im Erziehungssektor wurde Zurückhaltung und der Verzicht auf Argwohn und Verdächtigung propagiert: „Alles ungestümme Stürmen im Befehlen oder Straffen nutzt nichts: mit Bescheidenheit gebieten; und sanftmüthig, doch ernstlich das Verbrechen vorhalten, lehret und verbessert die Haußgenossen.“ Die Heilige Familie blieb das zentrale Vorbild:

„Der Hauß=Vatter sey ein keuscher, sorgfältiger, bescheidener, fleißiger und Gottsförchtiger Joseph: Die Hauß=Mutter eine züchtige, wach= und arbeitsame, stillschweigende, gehorsame und andächtige Maria: Die Kinder und Haußgenossen Jesus=Kinder, welche mit den Jahren in der Christlichen Weißheit, Tugend und Frömmigkeit aufwachsen: alsdann wird GOTT im Hauß wohnen, und alles von oben her reichlich gesegnet und ebenedeyet werden.“⁹⁴

2.7 Familienschicksal zwischen Gottesfurcht und Hexenangst

Weil das gesamte Erfahrungsfeld frühneuzeitlichen Familienlebens von der dogmatischen Grundlage des tridentinischen Katholizismus her theoretisch entwickelt und von der asketisch-individualistischen Frömmigkeit der vorreformatorisch-spätmittelalterlichen Heiligungstraditionen her und praktisch reguliert wurde, konnten Andachtsbücher der Frühen Neuzeit bisweilen sehr kritische Positionen zum weit verbreiteten populären Hexenglauben einnehmen. Schadenzauber-Gerüchten, welche das so unterschiedliche Wohlergehen und die Wechselfälle des Lebensschicksals erklären sollten, wurde eine klare Absage erteilt. Der Reiche „theile freygebig seinen Armen mit“ und achte auf seine innere Unabhängigkeit; der von „Armuth und Elend“ Heimgesuchte orientiere sich an den biblischen Armen und an der Verheißung göttlichen Segens und vergeltender Gerechtigkeit, „wan wir Gott fürchten, und von aller Bößheit weichen, und recht thun werden. Tob. 4. [vgl. Tob 4,21, A.H.]“ Als besonders gefährdet durch die innere Plausibilität malefizischer Versuchung galten jene, deren bislang auskömmliche Lage sich rasch und nachhaltig verschlechterte:

„Würde endlich GOTT die Arbeit deiner Händ nicht segnen, sondern alles lassen zurück gehen, Kinder, Haußgenossen, Vieh erkrankten und sterben, schiebe das Unglück nicht alsobald auf böse Leuth oder Geister, (wie jetziger Zeit viel irrige Menschen thun, und dessentwegen Hülf bey dem Teuffel oder gottlosen Leuthen suchen.) Es seind keine Geister, so die Kinder plagen, das Vieh ausmärgeln, ausaugen und tödten: dergleichen Weiber=Tant findet man in keiner geist= noch weltlichen History. Die Sünd= und Laster=Mäuler, mit welchem täglich der Todt, Teuffel, Blitz, Feuer und alles Ubel den Kindern und dem Viehe, zu Hauß und

darausen gewünscht wird; diß seynd die Geister, welche den Göttlichen Segen abhalten, und solche Schaden verursachen. In dergleichen Zufällen bedencke, wie du vor und in der Ehe gelebt, ob nicht deine, oder der Deinigen Sünd und heimliche Schandthaten Gott zum billigen Zorn angetrieben, und die Ruthen dein Hauß zu strafen, in seine Hand geschoben? Räume solches alles bey Zeiten weg; leg es ab durch wahre Reu, Beicht, Besserung, beständige Übung in guten Wercken, zugleich wirstu zu verhoffen haben, es werde auch allgemach das bishero zuständige Unheil, Ubel und Creutz weggenommen, oder gemildert werden. Vielleicht wartet hierauf die gegen dich ausgestreckte Hand der Göttlichen Gerechtigkeit, damit sie nach deiner Buß und Besserung die gezückte Straff=Ruthe hinweg werffe.“⁹⁵

Gemindertes Leben und zerstörte Familien, so sollte hier gelernt werden, war Konsequenz eines Mangels an individueller Religiosität, an „Gottesforcht“ und ethischer Selbstausrichtung oder schlicht an Bereitschaft, sich wie Hiob und der arme Lazarus von seinem Herrn auf die Probe stellen zu lassen. Selbst hier, im Angesicht der Krise, blieb die individualisierende Gewissens- und die sakramentale Kirchenreligiosität vorherrschend.

Zusammenfassend kann also festgehalten werden: Ehe, Familie, gar Verwandtschaft, waren in der Laienreligiosität der katholischen Konfessionskultur kein dominantes Thema. Geistliche Autoren entwickelten keine spezifische Familienfrömmigkeit; vielmehr blieb die von ihnen angeregte Praxis ganz im Rahmen der individualisierenden, auf die Seele des Einzelnen bezogenen Kirchenfrömmigkeit, deren Gnadenmittel zur inneren und äußeren Leitung und Ausrichtung des Lebens gebraucht werden sollten. In diesen Kosmos einzuführen war zentrale Erziehungsaufgabe gegenüber eigenen Kindern und sonstigen der Verantwortung der Hauseltern unterworfenen Bewohnern und Lebenskreisen, unter denen vorwiegend das Gesinde sowie Klientelgruppen, Nachbarschaften und Freundschaften wie Herrschaftsbeziehungen verstanden wurden.

Gott selbst, Maria und die Heiligen weiteten den Horizont der Familie in transzendente Einflussphären hinein. Moralerziehung durch Vorbild und Gnadenstrom durch rituelle Selbstüberlassung bedingten sich wechselseitig. Fest umrissene Grenzen der Zugehörigkeit waren hier von ebenso geringer Bedeutung und wurden ebenso integrativ überstiegen wie bei der Totensorge, da das Fürbittgebet prinzipiell für jeden verstorbenen Christgläubigen, insbesondere für den ohne verbindliches Gedenkumfeld Verstorbenen verrichtet werden sollte.

Dementsprechend war auch die gender-Problematik kaum ausgeprägt. Tugend- und Lasterkataloge mit Geschlechtertypisierungen wurden nur sehr selten formuliert und wichen von standardisierten Wissensbeständen der Zeit nur insofern ab, als sie auf die Definition eines vermeintlich ‚starken‘ Geschlechts verzichteten. Vielmehr stellten sie paritätisch, wenn auch keineswegs egalitär männliche und weibliche Versuchungen, Anforderungen und Verantwortungsbereiche der Selbsterziehung einander gegenüber, die vorwiegend dem

häuslichen Frieden dienen sollten. Religiöse Erfordernisse rangierten prinzipiell vor ökonomischen; religiöse Überspanntheit aber wurde ebenso abgelehnt wie der weit verbreitete Hang zu ‚abergläubisch‘-malefizischen Deutungen des Lebensschicksals.

Wie verhielt sich diese äußerst konsequent aus dogmatischen Grundannahmen hergeleitete Frömmigkeit zu tatsächlich wirksamen sozialen Strategien des familiären Alltags?

3. „Wisse auch, daß die Verlöbnuß keine Ehe mache ...“ – Das Sendgericht und die Konfessionalisierung von Ehe, Familie und Verwandtschaft

3.1 Das Sendgericht

Ich erläutere diese These am Beispiel der westfälischen Sendgerichte, hervorgegangen aus dem mittelalterlichen Pfarr-Synodus erst des Bischofs, dann der Archidiakone. Sie hatten als Mitglieder des Domkapitels den „Send“ zu einem Instrument der Breitenkonfessionalisierung auf dem Land fortentwickelt. Vom Archidiakon eingesetzte Kommissare reisten über Land von Pfarrei zu Pfarrei, begleitet von einem Promotor in der Funktion des Anklägers und einem Notar. Die eigentliche Delinquenzerhebung und Denunziation aber oblag sogenannten „Eidschwörern“ (‚iurati‘), Mitgliedern der Bauernschaften, die turnusmäßig unter den Haushaltsvorständen bestimmt und vom Kommissar vereidigt wurden. Die Gerichts-Liturgie des Sendes war eine einschneidende soziale Erfahrung: Die Sendgerichtsprotokolle offenbarten in ihrer Strenge und hohen Urteilsfrequenz, wie massiv die Anstrengungen waren, tridentinischen Katholizismus bis in die letzte Bauerschaft zu tragen. Die teils empfindlichen Strafen, öffentlich verhängt, verlangten glaubwürdige, umfängliche Gebärden der Selbstdemütigung und des Eingeständnisses von Schande.⁹⁶

3.2 Sexualität und Eheschließung: Grenzen der Konfessionalisierung im Horizont sozialer Praxis

Dennoch gab es Bereiche ehelichen Zusammenlebens und der Konstitution von Familie, die sich im Konfessionalisierungsprozess kaum überformen ließen. Die Sendprotokolle könnten zu der Ansicht verleiten, es mit der Bestandsaufnahme einer promiskuen Gesellschaft zu tun zu haben. Etwa die Hälfte aller Protokolle und somit der verhandelten Fälle widmete sich der Sexuali-

tät, und zwar vorrangig der Abstrafung vor- und außerehelicher Sexualität und der zahlreichen Kindsfolgen.

Das Konzil von Trient hatte in seinem Dekret über das Ehesakrament⁹⁷ gegen die Reformation den sakramentalen Charakter und die Unauflöslichkeit der Ehe bekräftigt. Als besonders bedeutsam galt den Reformern auf dem Konzil jedoch die Einführung einer Formpflicht für deren Eingehen im Dekret *Tametsi*⁹⁸. Es richtete sich gegen die klandestinen Ehen, die geheim und ohne Zeugen geschlossen wurden und wegen ihrer Rechtsunsicherheit vor allem die Frauen gefährdeten. Das Konzil bestimmte, dass diejenigen, die eine Ehe ohne Pfarrer und Zeugen einzugehen versuchten, dadurch für diese Ehe ‚unfähig‘ (‚inhabilis‘) wurden. Die bisher lediglich verbotenen, aber gültigen klandestinen Eheschließungen unter Katholiken galten seither als nichtig und ungültig.

Doch selbst diese Rahmenordnung, vor allem das Verbot klandestiner Ehen, war schwierig genug durchzusetzen, und mit einer periodischen Publikation von *Tametsi* war es keineswegs getan. Noch 1747, also über 180 Jahre nach der am 11. November 1563 gehaltenen *Sessio XXIV*, beklagte ein Synodaledikt die durch ihren schlechten Sinn oder durch ihre Begierde verführten Eheleute, welche die tridentinischen Eheschließungsformen missachteten.⁹⁹ Zwei Jahre später wurde erneut das Umsichgreifen informell, aber im guten Glauben geschlossener Ehen thematisiert. Katechesen und Edikte erläuterten ausführlich die Folgen seiner Missachtung: permanente Unzucht reizt den Zorn Gottes; Teufel und Dämonen bedrohen die unehelichen Kinder und säen Hass, Zwietracht und Trennung zwischen die vermeintlichen Eheleute; Liebe und Treue, aber auch Haus und Wirtschaft sind von Misslingen und Unglück bedroht.¹⁰⁰ Die Durchsetzung dieser Bestimmung konkurrierte hart mit den Familien-, Verwandtschafts- und Wirtschaftsbezügen der frühneuzeitlichen Eheschließung – auf dem Land zumal.

Denn die Bereitschaft, sexuelle Beziehungen vor der Ehe einzugehen, war Teil einer diffizilen Heiratswerbung und Eheanbahnung. Dem Verlöbnis kam darin ein größeres Gewicht zu als der im geistlichen Interesse der Kirche liegenden formellen Eheschließung vor dem Priester. Das Zusammenkommen im Rahmen klandestiner Verlöbnisse, so Rainer Beck, war „Teil eines umfassenden sozialen Transaktionsprozesses“ und beruhte „auf einer [...] Forderung nach Reziprozität, die über die Sphäre der Sexualität hinausweist“ und den gesamten Komplex von sozialer Geltung, Heirat und Familiengründung mit umschloss. Sozial zuträgliche längere Bekanntschaften wurden mit subtilen Zeichen öffentlich sichtbar gemacht. Sie waren exklusiv und setzten voraus, dass eine spätere Heirat auch sozial und ökonomisch tragbar war. Die „Verschmelzung von Sexualität und Ökonomie“ verlangte, Schichtzugehörigkeit, Erbausichten und Heiratsgut als für die Verbindung konstitutiv einzubeziehen.¹⁰¹ Kurz: Sexualität war, anders als heute weitgehend aufgefasst, kein bloßer Austausch von Intimität, der sein Recht in sich selbst hatte. Von Seiten der Frau wurde sie unter Einsatz ihrer Ehre gewährt, um eine standesentsprechende Familiengründung samt Ausstattung mit Haus, Feldern und Vieh oder Werk-

statt dafür zu erhalten; dies zu gewähren, verlangte die Ehre des Mannes. Die Kultur ehelicher Beziehungen verlangte nach in ritualisierten Vollzügen sichtbar werdender Stabilität und Ordnung; diese war eine wesentliche Grundlage jeglicher Emotionalität.¹⁰² Der Herstellung dieses komplexen Gefüges, die ein subtiles Spiel aller Beteiligten und große sexuelle Zurückhaltung implizierte, widmeten sich heiratsfähige Jugendliche oft über mehrere Jahre. Uneheliche Kinder waren das Ergebnis einer diesem Muster zwar folgenden, aber misslungenen Heiratsstrategie.¹⁰³

Geistliche Autoren wussten sehr genau um die soziale Wirksamkeit und Geltung dieser Strategien, ohne sich freilich mit ihnen abzufinden. Im Zusammenhang der Standeswahl kommentierten sie die voreheliche, aber die Ehe anbahnende Sexualität Jugendlicher äußerst kritisch. Sie schrieben erkennbar auf die Zielgruppe der jungen Frauen hin, von denen sie wissen konnten, dass sie nicht nur eine bevorzugte Adressatengruppe geistlicher Lektüre, sondern in der Regel auch das Opfer außerehelicher Sexualität mit Kindsfolge darstellten:

„Wisse auch, daß die Verlöbnuß keine Ehe mache: derentwegen verlobten Personen nichts ehliches zugelassen ist; und was von ihnen unehrbares geschieht, oder zugelassen wird, seynd lauter Todt=Sünd. Und diß sollen versprochene Personen für gewiß halten, und tief zu Herzen fassen: auch durchaus nicht glauben, was liederliche Gesellen ihnen hiewieder weiß machen wollen. Darumb so hüte dich, daß du Gott nicht aus deinem Herten schliessest, und den zukünftigen Ehestand durch Unzucht verunehrest, auch am Platze des Segens den Fluch Gottes auf dich ladest. Sehe zu, daß du das Jungfräuliche Kränzlein in die Kirch für den Altar, und zu den Füßen des allwissenden Gottes würdig tragest, und unverletzt aufopferst. Durch ein solches Opfer wird Gott bewogen, Gnad und überflüssigen Segen den neuen Eheleuten mitzuteilen.“¹⁰⁴

Hier wurde genau jene soziale Verlöbnißpraxis abgelehnt, die für das frühneuzeitliche Dorf kennzeichnend war. Der Ehrbegriff hatte sich den Sünden- und Reinheitsvorstellungen der „Unzucht“ unterzuordnen und erhielt dadurch einen grundsätzlich anderen Inhalt: Es war Gott die Ehre zu geben, statt sie im ritualisierten Zeichentausch für sich selbst zu erhalten.

Zur Durchsetzung dieses Standpunktes trat das Sendgericht in einer Weise auf, die der Logik eines Konzilsbeschlusses, nicht aber der Logik der sozialen Praxis folgte. In der Selbstverständlichkeit der Ehe als dominierender Form der Familiengründung und verwandtschaftlichen Vergesellschaftung war die Normendifferenz zwischen Dorf und Obrigkeit gering. Allerdings fasste das Dorf in der Hochschätzung des Verlöbnißrituals voreheliche Sexualität weniger in den Begriffen von Legitimität oder Illegitimität, von Unzuchtsünde und Gottesgehorsam, sondern in den Kategorien des materiellen und immateriellen Gütertauses. Wo geistliche Autoren das Gelingen irdischer Lebensentwürfe wesentlich an den überirdischen Gnadenstrom koppelten, blieben in der Alltagswirklichkeit die Zuschreibungen von Ehre und Unehre durch verlässliches

soziales Verhalten die wesentlichen Garanten funktionsfähiger Beziehungsnetze.

Es zeigte sich, dass der allergrößte Teil (fast 90 Prozent) aller Sexualdelikte auf die Begegnung unverheirateter Jugendlicher zurückzuführen war; Ehebruch, Konkubinat und andere Vergehen waren offensichtlich marginal.¹⁰⁵ Mit diesem dominierenden Verhalten verbanden die geistlichen Richter zwei Deliktfelder mit sehr unterschiedlicher Strafbewehrung: den ‚coitus anticipatus‘ (voheliche Konzeption) und die uneheliche Geburt. Diese Strafpraxis folgte der Logik von *Tametsi*, der zufolge die Ehe punktuell im liturgischen Akt der Eheschließung konstituiert wurde; davor war alle Sexualität illegitim. Anders die ländlichen Parochianen: Für sie blieb Ehebeginn fließend; die Prozeduren des klandestinen oder halböffentlichen Verlöbnisses, vollzogen im Rahmen des dörflichen Ehrsystems, prüften und bewährten voheliche Verbindungen auf ihre soziale Zutraglichkeit; die kirchliche Eheschließung nach *Tametsi* war lediglich die Veröffentlichung des Ergebnisses im Ritual.

Diese Konstellation erklärt zunächst einmal die relativ hohe Anzahl von sogenannten ‚coitus anticipatus‘-Fällen, etwa 27 Prozent. Die Protokolle zeigen den Geschlechtsverkehr der Paare vor der formellen Eheschließung, aber auf diese hin. Die meisten dieser Ehen waren bereits kirchlich proklamiert, waren aber durch äußere Umstände, beispielsweise „wegen Kriegesvölck und Krankheidt verhindert worden“; die Ehen sollten unmittelbar eingegangen werden („proclamatio facta fuerit, et matrimonium modo inire cogitant‘ oder ‚primo die copulandi‘). Viele waren bereits verheiratet, wenn sie wegen vohelicher Sexualität belangt wurden („modo coniuges suspecti ante matrimonium de commissa fornicatione‘ oder ‚cum moderna sua uxore dudum vixit in fornicatione cum scandalo ante matrimonium‘); oft milderte die erfolgte Eheschließung die Strafe („quia non est magnum peccatum in se‘ oder ‚ob subsequens matrimonium‘).¹⁰⁶ Diese Praxis eines Verlöbnisses durch Geschlechtsverkehr besaß einen solchen Grad an Normalität, dass auch der Knecht des Pfarrers seine Familiengründung auf diese Weise vollziehen konnte.¹⁰⁷ Selbst durch Zwang zum Reinigungseid vereitelte Leugnungsversuche weisen noch auf eine Praxis hin, in der es möglich war, Kammer und Bett zu teilen, ohne geschlechtlich miteinander zu verkehren: Man wies den Vorwurf des ‚carnalis negotium‘ zurück, bekannte aber den zärtlichen Kontakt:

„negavit constanter carnale negotium cum marito habuisse offerendo desuper præstare iuramentum“ – „concessit tamen quod scæpius in domo propriam cum illa conversata fuerit“ – „plurimis diebus ibidem in ædibus ipse pernoctavit“.¹⁰⁸

Diese Heiratsstrategie wurde schichtenübergreifend geübt bis zu den Erben eines Schulzenhofes. Gerade sie bestanden auf ihrer „Ehrbarkeit“ mit einem heftigen Durchsetzungswillen, den die Sendrichter als Frechheit und Halsstarrigkeit interpretierten.¹⁰⁹

Anders als im gut untersuchten Bayern aber findet sich in den Dörfern des Münsterlandes eine deutlich höhere Zahl unehelicher Kinder. Während in

bayerischen Dörfern in einem Jahrzehnt durchschnittlich nur ein Kind unehelich geboren wurde¹¹⁰, waren es in vergleichbaren Dörfern des Münsterlandes im gleichen Zeitraum zwischen sechs und elf, in den Wigbolden 15 und mehr.¹¹¹ Unehelichkeit also war keine Randerscheinung, sondern durchgängige Erfahrung; mehr als 60 Prozent aller im Sendgericht verhandelten Sexualfälle.¹¹² Entscheidend ist hier die Wahrnehmung, „daß die meisten unehelich geborenen Kinder unter Bedingungen gezeugt wurden, die denen sehr ähnlich sind, die auf die Zeugung der ersten ehelich geborenen Kinder zutreffen.“¹¹³ Die hohen Zahlen unehelicher Schwangerschaften und Geburten gingen nicht auf eine regellose sexuelle Libertinage zurück, sondern darauf, dass das gesellschaftliche Regelwerk keinen hinreichenden Schutz für die Frauen beinhalten konnte.

„Theodorus Hartgering [...] negirte mit der mitbeklagtinne *copulam carnalem* gehabt zu haben, / Worauf nach [...] fruchtlos vorgenommener Confrontation in Vorgang von der Adelheid Benning *Prævia avisatione periurii* geleisteten aydt *Malitiæ* dem beklagten Theodor Hartgering den meinaydt deutlich vorgelagt, so hat gedachter beklagter gestanden, auf einen biertag um Martini 1782 des abends ungefehr in der gegend von lammers stallung mit der beklagtin *copulam carnalem* gehabt zu haben.“¹¹⁴

Eine Frau war vonseiten des Dorfes her schutzlos, wenn der Mann leere Versprechungen machte. Das Sendgericht glich diese Schwäche in seinen Urteilen nicht aus. Anders als die bayerischen bischöflichen Chorgerichte stellte es nicht vor die Alternative, die Frau entweder zu heiraten oder mit einer ihrer Stellung angemessenen Mitgift auszustatten. Johann Theodor Flöe aus Wadersloh, der sich von der nun schwangeren Anna Catharina Godeke zurückzog, musste dennoch eingestehen, „daß sie sich einander gefreyet und nachgegangen“. Doch obwohl die klassischen Formen der Eheanbahnung vorlagen und die Frau versicherte, mit ihm mehrmals geschlafen zu haben („asseritque se sæpius esse a reo cognitam...“), bestrafte das Sendgericht – in seiner Logik konsequent – lediglich die uneheliche Kindsfolge.¹¹⁵

Die Bemühungen, in der kirchlichen Verkündigung die Bestimmungen des Trienter Ehedekrets *Tametsi* durchzusetzen, waren nicht unerheblich. *Tametsi* war wenn nicht das einzige, dann mit Sicherheit das am frühesten, am häufigsten und am regelmäßigsten allgemein verlesene Konzilsdekret. Sexualität und Ehe gehörten zu den Sphären des Alltags, in denen dem Kirchenvolk in besonders intensiver Weise die Leviten gelesen wurden.¹¹⁶ Das Trienter Konzil hatte das Ehedekret erlassen, um diesem Sakrament eine durchgängige kirchliche Kontrolle zu sichern. Doch diese Kontrolle schuf gleichzeitig – mindestens im Idealfall, der den kirchlichen Regeln folgte – eine die Frauen schützende Öffentlichkeit und Verbindlichkeit.¹¹⁷ Denn die Frauen hatten die gefährliche Geburt zu fürchten; auf ihnen lastete die soziale Ächtung weit schwerer, weil ihr Nahverhältnis zum Kind das Zeugnis ihres „Fehlverhaltens“ zu ihrem steten Begleiter machte; sie hatten die Kinder, so sie überlebten,

auch dann zu versorgen und zu erziehen, wenn die Männer ihren Pflichten nicht nachkamen oder wegen ihrer eigenen Armut nicht nachkommen konnten. Das praxisrelevante Problem bestand darin, inwieweit Sendgerichtsbarkeit ihre ‚dienstleistende‘ Funktion erfüllte bzw. welche rechts- und versorgungsrelevanten Belange außerehelicher Beziehungen sie wahrnahm.¹¹⁸

Die Kirche versuchte, den Einfluss der Geistlichen auf die Standeswahl und auf den Eheschließungsprozess zu vergrößern und gleichzeitig eine elterliche Kontrolle im Sinne ihrer Normen zu intensivieren.¹¹⁹ Kompetenzen der Entscheidungsfindung sollten in einem Stufenmodell der Verantwortung unterschieden werden. Die grundlegende Wahl zwischen einem ehelichen oder ehelosen Leben sollte mit hellsichtigem Blick auf Erfahrungsstatsachen gerade nicht in der Familie getroffen werden:

„Berathschlage dich auch mit einem klugen und Gottsförchtigen Freund, bevor ab mit dem Beichtvatter, deme deine Natur und Gewissen bekannt: hüte dich aber, daß du nit pur allein aus Rath eines Menschen, Verwandten oder Eltern einen Stand annehmest. Dan etliche Eltern wöllen oder gar nicht, oder ungerne ihre Kinder geistlich haben, andere suchen diejenige Kinder, welche ungestalt, lahm, mangelhaft, oder schlecht von Verstand in die Klöster zu stopffen (aber gaar übel.) Hierin muß den Kinder freye Will gelassen werden: und ob zwar die Kinder den Eltern Gehorsam schuldig seyn, sollen sie jedoch aus deren Antrieb allein, durchaus nicht geistlich werden: noch auch den von Gott empfangenen Beruff zum geistlichen Stand, wegen der Eltern Anhalten, und weltliche Ursachen fahren lassen. Man muss Gott für alle folgen.“¹²⁰

Biographierelevante Beratungssysteme bauten also ebenfalls nicht auf der Familie auf, die vielmehr der ökonomischen Vordergründigkeit verdächtigt wurde. Aus der vorrangigen Wertschätzung geistlicher Berufungen heraus entworfen, herrschte in diesen Überlegungen dennoch ein genaues Gespür dafür vor, mit welchem Sozialsystem die Kirche am stärksten konkurrierte, wenn es um grundlegende Lebensentscheidungen der nachfolgenden Generation ging: eben jenen oben beschriebenen Spielregeln der Familien- und Verwandtschaftsbildung:

„Wan du endlich nach langem Bedacht, nach oft wiederholten vorigen Gebett und andern Andachten, auch nach Berathschlagung mit deinem Beichtvatter vermerckest, daß dein Hertz zu einem Stand mehr gezogen werde, auch nach der Communion in diesem eine sonderbare Ruhe spürest; nimm denselben ohne Forcht an, und kanst vernünftlich trauen, daß es der Will Gottes, und dein beruff sey.“¹²¹

Die Vermutung, hier solle vor allem dem Einspruch der unmittelbaren Familienumgebung entgegengewirkt werden, ist angesichts der oben skizzierten Wirkmächtigkeit sozialer Konventionen nicht ohne Evidenz. Erst nach Klärung dieses spirituellen Vorbehalts rechnete das kirchliche Normensystem mit einem maßgeblichen und darum nun unbedingt zu fordernden Elterneinfluss:

„So dich Gott zum Heyrathen berufen; thue nichts ohne rath der Eltern oder Verwandten. Sag nicht ja, du habest dan zuvor gar wohl und genau die Sitten, die Natur, die Mittel und den Stand dessen erfragt, der dich zu heyrathen verlangt. Eyle nicht zu diesem Stand aus Begierlichkeit, oder sonst eyteler und böser Meynung, sondern mit reiner und keuscher Meinung Sarä und Tobiä [vgl. Tob 3,1-8,9].“¹²²

Da der Tobit des alttestamentlichen Buches seinen Sohn Tobias aber nicht nur vor der Unzucht, sondern auch vor einer fremden, nicht aus dem Stamm der Väter stammenden Frau gewarnt hatte (vgl. Tob 4,12), zählte die konfessionell gemischte Ehe für geistliche Autoren zu den problematischsten Konsequenzen weniger der Liebesheirat als vielmehr der ökonomisch nützlichen Ehe. Konfessionsverschiedenheit galt als Quelle der Disharmonie zwischen Ehegatten: Wo sie ‚ein Fleisch‘ werden sollten, waren sie im Bekenntnis und damit im ‚Geist‘ getrennt, mit allen Konsequenzen für eheliche Harmonie, Alltag und Kindererziehung.¹²³

Im gedachten Idealfall, der den kirchlichen Regeln folgte, war durch die Trienter Konzilsbeschlüsse und die geistliche Standesliteratur zur Ehe eine die Frauen schützende Zurückhaltung, Öffentlichkeit und Verbindlichkeit hergestellt. Das praxisrelevante Problem bestand darin, dass die Sendgerichtsbarkeit das sie umgebende soziale System negierte und darum die rechts- und versorgungsrelevanten Belange vorehelicher Beziehungen nicht wahrnahm. Das Sendgericht erzeugte keinen Zwang zum Unterhalt derer, die zu Opfern von Unverbindlichkeit wurden. Daher konnte es den thematischen Zusammenhang von Sexualität und Ökonomie, der dem dörflichen System zugrundelag, nicht aufbrechen, sich aber in seiner Strafpraxis auch nicht ‚dienstleistend‘ einfügen. Bis auf verschwindende Ausnahmen wurde jede Ehe nach dreimaliger Proklamation vor dem Ortspfarrer bestätigt, aber sie wurde dadurch nicht sozial konstituiert. Anders als die Obrigkeit es wünschte, konnte die Liturgie, welche die Sakramentalität der Ehe begründete, nicht zum Zeitpunkt der Eheschließung werden; Ehebeginn blieb fließend.

Disziplinierung also war im Maß ihrer Schärfe wirksam, aber nicht unbedingt in ihrem eigenen Sinne erfolgreich. Der Transaktionskomplex von Familiengründung und Besitzübertragung, in dem sich das Sicherheits- und Kontinuitätsbedürfnis der ländlichen Gesellschaft artikulierte, überlagerte das Themenfeld Sexualität so breit, dass seine Strukturen nicht von einem Nebenschauplatz her aufgebrochen werden konnten.

3.3 Ehe, Familie, Haus: Beispiele einer Konfessionalisierung im Normenkonsens

Die Träger der Konfessionalisierung konnten nicht die Bedingungen verändern, welche die Geschlechter-, Familien- und Generationenbeziehungen dominierten. Aber sie konnten einen Konsens darüber herbeiführen, dass im

Rahmen dieser Lebensformen der Umgang mit Schwierigkeiten christlichen Idealen nicht Hohn sprach. Hier lag das – wenn man so will – Erfolgfeld einer Konfessionalisierung von Ehe, Familie und Verwandtschaft.

Das Sendgericht erhielt seit dem Ende des 17. Jahrhunderts zunehmende Bedeutung als Schlichtungsinstanz zwischen verfeindeten Eheleuten – Streit und Gewaltanwendung waren die zentralen Themen einer kirchlichen Sittenzucht der Ehe, deren Grundlagendefinition und deren Kontrolle konfessionsübergreifend kirchlichen Instanzen zugeschrieben wurde. Meist entlud sich der Streit in Gewalttätigkeit gegen die Frauen. Männer brachten oft ihre Wut als Entschuldigungsgrund für heftige Übergriffe vor („bis illam inciviliter tractaverit, et quidem cum fuerit aliquando furiosa, illam verberaverit“¹²⁴). Ein anderer erklärte seine Schläge damit, „daß seine frau ihme zur gehörigen zeit das Essen nicht wollte zu rechte machen“¹²⁵. Neben verbreiteter Zanksucht förderte ehrloses Verhalten die Verfeindung. Stephen in der Breden, ein armer und dem Dorfgerücht zufolge unehrlicher Mensch („totus pauper & non est verum“), wurde von seiner Frau verlassen, weil er ein Dieb sei.¹²⁶ Auch der Verdacht der Untreue löste häufig Kämpfe aus:

„Conrad Borhorst hadt sein haußfrowe gescholden fur ein appenbar pffaffen hore. [...] Conrad Borhorst hadt zu seiner frawen gesacht se habe zwei sohne der eine habe der Vicarius undt den anderen habe der Scholmeister gemacht.“ „Es hadt Oisthuiß undt sine frowe gezancket undt de frowe ihrem man wetten ehr habe [...] de magt so leiff als ihr.“ „Item eß hadt de Drostin zum Stromberge den Herrn Drossten fuhr de Herrn Reite [Räte] verklaget eo daß ehr soll nuhn ein Jahr oder zwei mit der mollerischen dochter zu duhen gehabt, und hadt auch de Drostin mehr dan ein gañ jahr nicht by ihm schlaffen willen welches dahn groß unheil ehrwecket hadt.“¹²⁷

Wo sich Eheleute bereits getrennt hatten, erzeugte das Gericht geradezu einen Zwang zum Konsens. Selbst schwere Zerwürfnisse und körperliche Gewalt galten nicht als Tatbestände, welche eine Ehe in der Substanz zerrütteten; sie waren als Folgen menschlicher Schwäche in Geduld, Liebe, und Versöhnungsbereitschaft zu ertragen. Nur in Ausnahmefällen ließ das Gericht die Trennung, wenn auch nicht Scheidung von Paaren zu.¹²⁸ Zwang zum Konsens begann gewöhnlich mit einer Zurechtweisung der Ehemänner, deren Gewalt gegen ihre Frauen ein erschreckendes Maß annehmen konnte und die Trennungen, ja oft die heimliche Flucht der Frauen zumeist veranlasste. Der Verlust der Beherrschung signalisierte gleichzeitig, was ein Mann von seiner Frau vor allem erwartete: uneingeschränkte Arbeitsleistung und sexuelle Verfügbarkeit. Vor allem schwangere Frauen und Frauen im Kindbett wurden erbarmungslos geprügelt, bis hin zu schweren Verletzungen, Kindsverlust und Tod. Das Gericht ahndete solche Unmenschlichkeiten zunehmend strenger: Konnte ein gewalttätiger Hausvater Mitte des 17. Jahrhunderts noch mit ganzen 2 lb. Wachs davonkommen, wurden ihm gegen dessen Ende bereits bis zu 30 lb. abverlangt; konnte um 1740 die Entschuldigung, die Schläge seien „ex ira“

geschehen, noch zu einer erheblichen Strafmilderung führen, drohten ihm im späten 18. Jahrhundert Karzer und Korrektionshaus.¹²⁹

Anders als im Bereich der vorehelichen Sexualität spielte hier die öffentliche Meinung mit dem offiziellen Gericht zusammen. Alle Regelungen und Aburteilungen wurden erst durch die ‚fama‘ des Dorfes überhaupt justiziabel. Gerade der Vergleich der Deliktfelder ‚voreheliche Sexualität‘ und ‚Ehefrieden‘ zeigt, dass religiöse Werte und ethische Standards nur in dem Maße wirksam wurden, in dem sie der Logik der sozialen Prozesse nicht widersprachen, sondern diese unterstützten. Ohne dies hier weiter ausführen zu können, folgte die Zivilisierung des Umgangs mit dem Gesinde, insbesondere der Kampf gegen die sexuelle Ausbeutung der Mägde durch Dienstherrn und Knechte, sowie die humane Behandlung der Alten vergleichbaren Aushandlungsprozessen der Minderung der Diskrepanz „zwischen den theologischen und disziplinarischen Ansprüchen der Kirche und deren Verwirklichung“¹³⁰.

4. Sie habe „ihm nicht leiden oder lieb haben können...“ – Ehe und Familie zwischen Konfessionskultur und Lebenswelt. Ein Fazit in Thesen

Für den Wandel katholischer Konfessionskultur im 16. bis frühen 18. Jahrhundert war die Gestaltung des Sozialraumes der Familie kein zentrales Objekt intensivierender Verchristlichungsanstrengungen. Neben wenigen Ehe spiegeln behandelte auch die Andachtsliteratur das Thema nur beiläufig. Katholische Konfessionskultur entfaltete sich zwischen individueller Seelensorge und offizieller Kirchenfrömmigkeit; beide besaßen einen auf das Wohlergehen des Gemeinwesens ausgerichteten staatlich-territorialen Bezug. Die protestantische Aufwertung des Familiären in der Vorbildhaftigkeit der Ehe des Pfarrhauses, in häuslicher Bibellektüre und Andacht wurde als religiöser Subjektivismus verdächtigt.

Dennoch wurde die Laienreligiosität stark gefördert. Die auch einfachen, aber lesekundigen Christen angebotenen Texte standen mit dem dogmatischen Grundbestand der nachtridentinischen Kirche in engem Konnex und transformierten diesen gleichsam herunter auf fromme Handlungsmöglichkeiten von Nicht-Klerikern. Standeswahl, Eheschließung, Kindererziehung und Totensorge, so weit hier erörtert, fügten sich diesem die katholische Gnaden- und Verdienstlehre stark herauskonturierenden System weitestgehend ein. Eine spezifische Familienspiritualität gab es nicht, auch wenn die wenigen biblischen Vorbilder wie die Stammväter, Sarah und Tobias oder die Heilige Familie exemplarisch bemüht wurden. Der katholische Heilighimmel, der sich an

einem im Mönchtum geformten Askeseideal ausrichtete, hielt ebenfalls nur wenige impulsgebende Personen bereit. Das Pfarrhaus schließlich konnte nicht modellbildend wirken, weil es im Prozess der Konfessionalisierung familienähnliche Lebensformen gerade überwinden und abstreifen¹³¹, verwandtschaftliche Netzwerke entflechten und unwirksam machen sollte¹³².

Bezogen auf die Gesamtfragestellung dieses Bandes nach dem Verhältnis von Religion und Vergesellschaftung zeigt sich, dass eingeführte soziale Verhaltensformen durch religiöse Diskurse, selbst wenn sie strafbewehrt daherkamen, nicht oder kaum aufzubrechen waren. Das gilt offenkundig selbst dann, wenn die eingeübte soziale Praxis in einer Vielzahl von Fällen zu Unzuträglichkeiten wie etwa einem Dauerdissens von kirchlicher Norm und sozialer Praxis und in diesem Rahmen zu hohen Unehelichenraten führte.

Anders waren die Einflussmöglichkeiten geistlicher Gerichtsbarkeit, wenn sie mit den Gemeinden gemeinsam an Zuträglichkeit und sozialem Frieden arbeiteten. Daher führte die disziplinierende Wirkung des Sendgerichtes nicht schlechthin einen Wandel der Geschlechterverhältnisse herbei. Dem Ehemann wurde abgenötigt, dass er sein Züchtigungsrecht moderierte und seinen Zorn mäßigte, von der Frau wurde weiterhin Unterwerfung unter seinen Willen verlangt. Nach Befriedungsverhandlungen wurden Paare in der Regel mit einer strengen Ermahnung entlassen, welche die Position des Hausvaters stärkte: Beide wurden zum Vermeiden von Streit und zu gegenseitiger Liebe und Achtung, die Frau insbesondere aber zum Gehorsam verpflichtet. Auch die Andachtsliteratur dachte Geschlechterverhältnisse nach dem Prinzip der Parität und Gegenseitigkeit, nicht aber der Gleichheit.

Die Lebensform ‚Familie‘ wurde daher kaum zum konfessionell trennenden Distinktivum zwischen ‚katholisch‘ und ‚protestantisch‘. Geschlechtermodelle, Rollenverteilungen und Arbeitspaar-Beziehungen des guten ‚Hausens‘ speisten sich aus einem Fundus, der den Konfessionen eher gemeinsam war.¹³³ Selbst dort, wo die Gnadenwirkungen des Ehesakramentes explizit erläutert wurden, bezogen sie sich auf überkonfessionell vertretene Idealvorstellungen und Pflichtenkataloge. Also wäre eher von einer ‚Verchristlichung‘ denn von einer ‚Konfessionalisierung‘ des sozialen Systems zu sprechen.

Dass die Auseinandersetzungen um die Formen der Familiengründung die Herkunftsfamilien, insbesondere die Eltern von Brautleuten und ihre durch Schicht, Rang, Ehre und Vermögen konstituierte soziale Stellung einschlossen, ist evident. Aber thematisiert wurde das kaum, und am offiziellen kirchlichen Eheschließungszeremoniell wie an der Ahndung abweichenden Verhaltens waren sie nicht beteiligt, viel weniger die darüber hinausgehende Verwandtschaft. Die mit den Trienter Dekreten zum Ehesakrament verbundene Fiktion, Eheschließung sei Willenserklärung und Vertrag ausschließlich eines Paares, wurde in einer Stringenz veröffentlicht, von der in Zukunft noch eigens zu fragen wäre, was sie zur Entstehung des bürgerlich-romantischen Ehemodells um 1800, welches sich bekanntlich ganz auf Paarbeziehung und emotionale Hingeneigtheit konzentrierte, beigetragen hat.

Die Standeswahl würde von den geistlichen Autoren mit einer besonderen Sorgfaltspflicht umgeben. Sünden- und Reinheitsvorstellungen, die hier – zunächst noch vielfach kontrafaktisch – mit artikuliert wurden, konnten auf die lange Sicht hin freilich nur eine Konsequenz haben: die enorme Ausweitung der Introspektion und der subjektivierenden Selbstbeobachtung. Auch daraus erwuchs auf dem Weg zur modernen Familie die Emanzipation der emotionalen Paarbeziehung als Liebesbeziehung von den pragmatischen Aushandlungsprozessen der älteren Eheanbahnung, an welcher das Paar durchaus paritätisch, aber keinesfalls ausschließlich beteiligt war.¹³⁴ Diese mit sozialen Regeln konkurrierende Verselbständigung der Liebe sollte zum bevorzugten Sujet des Adels- und Bürgerromans im späten 18. und 19. Jahrhundert avancieren.

Dass die Liebe im Zeitalter der Konfessionskulturen gefehlt habe, wird man darum aber nicht behaupten dürfen. Sie war gleichsam ungegenständlich gegenwärtig als emotionale Grundlage aller oben beschriebenen konkurrierenden Diskurse. Zum Thema gemacht wurde sie, wenn sie fehlte: Kirchenkötterin Anna Margaretha Wolters erhoffte von ihrem Mann, dass er ihr bei der Wirtschaft und der Tilgung ihrer Schulden aus erster Ehe half. Als er das nicht tat, verweigerte sie ihm den Beischlaf mit der Begründung, dass sie ihn so „nicht hätte leiden oder lieb haben können“¹³⁵.

Emotionalität beruhte in hohem Maße auf der Verlässlichkeit von Lebensordnungen. Sie war ein Teil der Suche nach Stabilität.¹³⁶ Selbstzeugnisse freilich bestätigen, dass diese selbst in angebahnten Ehen unerreichbar blieb, wenn sich in einer familienstrategischen Passgenauigkeit Zuneigung und Respekt nicht entwickeln konnten. Es behauptete niemand, dieser Wunsch nach Verlässlichkeit und nach tief gründender Attraktivität sei etwas spezifisch Vormodernes.

- ¹ Vgl. *Sten Ebbesen*, Art. Martin Cochem, in: LThK. Bd. 6. 3. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 1997, 1424.
- ² Der Grosse Baum=Garten / In grossem Truck: Darin überaus kräftig= und anmüthige Morgens= und Abends= Meß= und Vesper = Beicht= und Communion Gebetter. Wie auch zu dem Hochwürdigsten Sacrament des Altars / Und der Allerheiligsten Dreyfaltigkeit: Zu der Mutter Gottes und den Heiligen: Zu dem H. Antonio von Padua / dem H. Joseph / und der H. Anna in den neun Dienstagen zu sprechen. Zu allen Groß=Festen und Wallfahrten: Bey dem Misereere in der Fasten / und Rorate=Meß in dem Advent / auch anderen sonderlichen Festtagen. Für Geist= und Weltliche Persohnen / was Stands und Condition sie seynd / für Lebendige / Krancke Sterbend= und Abgestorbene Seelen in dem Fegfeur / sambt den sieben Buß=Psalmen / und zwantzig Litaneyen. Mit neuen Kupffern zu Anfang eines jeden Theils geziert. Durch P. Martinus von Cochem / Capuciner Ordens / der Rheinischen Provinz Predigern. Mit Ihrer Churfürstl. Durchl. gnädigsten Privilegio. Auffs neue nach der Einsidelischen Edition. Coebffeldt: gedruckt bey der Wittib Hanstatt. Münster in Westphalen: Zu finden bey Wilhelm Aschendorff / Churf. Hoff=Buchbinder. 1733. Münster 1733, 91f.
- ³ Zur frühneuzeitlichen Predigtliteratur vgl. *Dieter Breuer*, Der Prediger als Erfolgsautor. Zur Funktion der Predigt im 17. Jahrhundert, in: Heimo Reinitzer (Hrsg.), Beiträge zur Geschichte der Predigt. (Vestigia Bibliae. Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs Hamburg, Bd. 3.) Hamburg 1981, 31-48; vgl. *Ders.* (Hrsg.), Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland. (Chloe, Beihefte zum Daphnis, Bd. 2.) Amsterdam 1984; vgl. *Ders.*, „Zur ersprißlichen Zeit-Vertreibung und gewünschten Seelen-Hayl“. Zur Bedeutung der barocken Predigtliteratur, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 44, 1986, 115-132; vgl. *Franz M. Eybl*, Die gedruckte katholische Barockpredigt zwischen Folklore und Literatur. Eine Standortbestimmung, in: Hans Erich Bödeker/Gérald Chaix/Patrice Veit (Hrsg.), Le livre religieux et ses pratiques. Etudes sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne - Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 101.) Göttingen 1991, 221-241; vgl. *Elfriede Moser-Rath*, Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. Alltag im Spiegel süddeutscher Barockpredigten. Stuttgart 1991; vgl. *Robert Pichl*, Überlegungen zu den Begriffen „Volk“ und „volkstümlich“ in der katholischen Predigt der Barockzeit, in: Wolfgang Brückner/Peter Blickle/Dieter Breuer (Hrsg.), Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland. Bd. 2. (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Bd. 13.) Wiesbaden 1985, 509-526; vgl. *Ingrid Tomkowiak*, Geplagte Priester, verwilderte Gemeinden: Aspekte der Popularität von Bauernpredigten, in: Bödeker/Chaix/Veit (Hrsg.), Le livre religieux et ses pratiques (wie Anm. 3), 194-220; vgl. *Urs Herzog*, Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt. München 1991; vgl. *Georg Henkel*, Rhetorik und Inszenierung des Heiligen. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zu barocken Gnadenbildern in Predigt und Festkultur des 18. Jahrhunderts. Weimar 2004; vgl. *Michael Menzel*, Predigt und Geschichte. Historische Exempel in der geistlichen Rhetorik des Mittelalters. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 45.) Köln/Weimar/Wien 1998.
- ⁴ Vgl. *Andreas Holzem*, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600-1800, in: *Ders.* (Hrsg.), Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion. Darmstadt 2004, 225-262, hier 239-250.
- ⁵ Dazu jüngst noch *Volker Leppin*, Martin Luther. (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance.) Darmstadt 2006, 236-246.
- ⁶ *Marc R. Forster*, Domestic Devotions and Family Piety in German Catholicism, in: *Ders./Benjamin J. Kaplan* (Hrsg.), Piety and Family in Early Modern Europe. Essays in Honour of Steven Ozment. (St. Andrew Studies in Reformation history.) Aldershot Hants 2005, 97-114, hier 100.
- ⁷ *Heiko A. Oberman*, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel. Berlin 1982, 286-299. Das spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Frauenbild, das *Oberman* hier aus einer Extrem-

schrift wie dem Hexenhammer herausdestilliert, war faktisch freilich wesentlich differenzierter und unterschied sich von lutherischen Fassungen lediglich in der betonten Bevorzugung einer marianisch konzipierten Reinheitstypologie der „virgo et mater“. Die vermeintlich natürliche Hinneigung der Frauen zum Zeugungsakt beruhe auf Gottes Schöpfungsordnung „ad propagandum humanum genus per generationem“, bedürfe aber geistlicher Einhegung und männlicher Kontrolle; vgl. *Karl-Heinz Braun*, *Pugna spiritualis*. Anthropologie der katholischen Konfession: Der Freiburger Theologieprofessor Jodocus Lorichius (1540–1612). Paderborn 2003, 227–237, 231ff.; völlig vernachlässigt wird in jenen Profilierungen reformatorischer Eheverständnisse, die sich zur Zeichnung ihres Mittelalterbildes ausschließlich auf die polemischen Verdikte der Reformatoren selbst beziehen, die von der theologisch und kanonistisch postulierten Sakramentalität der Ehe ausgehende Neueinschätzung von Emotionalität und Sexualität, vgl. dazu z.B. *Teresa Olsen Pierre*, *Marriage, Body, and Sacrament in the Age of Hugh of St. Victor*, in: Glenn W. Olsen (Hrsg.), *Christian Marriage. A Historical Study*. New York 2001, 213–268, 256: „The idea of ‘marital affection’ received new emotional associations especially in the writings of monks and canons. This idea reverberated everywhere in the twelfth century, in theology, law, and literature. Particularly in monastic and canonical circles, a tentative exploration of the positive aspects of sexuality took place. As a feature of the growing awareness of the contribution to the body in the life of the person, both sexuality and marriage began to be explored for their capacity to reveal God’s love.“ Die Frage, ob die Reformation hier jenseits der Zurückweisung der verdienstlichen Ehelosigkeit (vgl. dazu *Braun*, *Pugna spiritualis* [wie Anm. 7], 301–309) etwas grundlegend Neues produzierte, darf aufgrund bisheriger Forschungen eher verneint werden. Vielmehr wäre mit Entwicklungen zu rechnen, die – wie in vielen anderen Bereichen auch – auf zunehmend dominierenden Strängen der spätmittelalterlichen Laienreligiosität aufruhten und aus ihr Themen und theologische Zugänge bezogen. Lohnenswert wäre daher eine Fragestellung, die sich mit den Entwicklungssträngen zwischen spätmittelalterlicher und reformatorischer Laienreligiosität und mit den entsprechenden Ursachen reformatorischer Originalitätsansprüche wie antireformatorischer katholischer Traditionsabbrüche befassten. Dies bleibt Demnächstigen vorbehalten.

⁸ Vgl. im Blick auf das mittelalterliche Denken zur sexuell enthaltsamen „Jungräulichkeit“ *Bernhard Jussen*, *Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 158.) Göttingen 2000.

⁹ Vgl. dazu den Aufsatz von *Ines Weber* in diesem Band und demnächst ausführlich *Ines Weber*, *Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur*. (Mittelalter-Forschungen.) Ostfildern 2008 [im Druck].

¹⁰ *Leppin*, *Martin Luther* (wie Anm. 5), 236–246. Freilich wird man die dahinter stehende Vorstellung, die Mitgiftregelungen des mittelalterlichen Ehekonsenses hätten dazu geführt, „dass der Brautvater die Vorverhandlungen zur Eheschließung mit dem Ehemann führte und beide ein letztlich ökonomisches Abkommen trafen“, welches die Frau „in diesem Kontext wesentlich Gegenstand der Abmachung, nicht Subjekt der Eheschließung“ sein ließ (ebd., 238), aufgrund der neueren Forschungen *Ines Webers* schlicht als unzutreffende Voraussetzung werten müssen. Dass aufgrund der Mittellosigkeit Katharina von Boras und ihrer Mitschwester „bei der Konstituierung der Sozialform der Pfarrfamilie erstmals neue Eheanbahnungsmodelle ausprobiert werden mussten und konnten“ (ebd., 239), konnte eine neue Subjekthaftigkeit der Frau in der Konsensehe nicht begründen, weil sie in den älteren Formen auch der dotierten Ehe längst gegeben war und weil auch die protestantische Eheanbahnung rasch in diesen pragmatischen Rahmen zurückkehrte, nachdem die mit einem Schub ins Freie und ökonomisch Ungewisse gesetzten Ordensfrauen versorgt waren. Sehr voraussetzungsreich und quellenarm argumentiert im Hinblick auf „Das Neue an der reformatorischen Eheauffassung“ *Anette Völker-Rasor*, *Bilderpaare – Paarbilder. Die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts*. (Rombach Wissenschaft, Reihe Historiae, Bd. 2.) Freiburg i.Br. 1993, 145–157.

¹¹ *Thomas Kaufmann*, *Martin Luther*. München 2006, 96–101.

- ¹² Vgl. dazu insbesondere *Luise Schorn-Schütte*, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit: deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft, dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig*. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 62.) Gütersloh 1996; vgl. *Luise Schorn-Schütte/Walter Sparr* (Hrsg.) *Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts*. (Konfession und Gesellschaft, Bd. 12.) Stuttgart 1997; zu vergleichbaren Ergebnissen kommt *Katherine A. Lynch*, *Individuals, Families, and Communities in Europe 1200–1800. The urban foundations of western society*. (Cambridge studies in population, economy and society in past time, Bd. 37.) Cambridge 2003, 144–155, die für über die Familie führende Konfessionalisierungsbestrebungen praktisch nur protestantische Beispiele anführen kann.
- ¹³ *Forster*, *Domestic Devotions* (wie Anm. 6), 102.
- ¹⁴ Vgl. für den hier untersuchten Sozialraum *Werner Freitag*, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*. (Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe, Bd. 29.) Paderborn 1991.
- ¹⁵ Vgl. *Andreas Holzem*, „... quod non miserit prolem ad scholam“ – Religiöse Bildung, Schullalltag und Kinderwelten im Spiegel von Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 78, 1996, 325–362; vgl. *Horst F. Rupp*, Art. Schule/Schulwesen, in: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 30. Berlin 1999, 591–627, hier 594–604.
- ¹⁶ Vgl. *Ronnie Po-Chia Hsia*, *Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618*. Bearb. und hrsg. von Franz-Josef Jakobi. (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, NF, Bd. 13, Serie B.) Münster 1989, 61–97; vgl. *Hubert Glaser*, ... *nadie sin fructo*. Die bayerischen Herzöge und die Jesuiten im 16. Jahrhundert, in: *Reinhold Baumstark* (Hrsg.), *Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten*. München 1997 [Ausstellungskatalog], 55–82; vgl. *Jean-Marie Valentin*, *Les Jésuites et le Théâtre (1554–1680)*. Contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique. Paris 2001.
- ¹⁷ Vgl. *Glaser*, ... *nadie sin fructo* (wie Anm. 16), 55–82; vgl. *Notker Hammerstein*, *Staatsanschauungen des 16. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der Konfessionalisierung Europas*, in: *Rainer Berndt* (Hrsg.), *Petrus Canisius SJ (1521–1597) (Erudiri sapientia. Studien zum Mittelalter und seiner Rezeptionsgeschichte, Bd. 1.)* Berlin 2000, 107–119; vgl. *Robert Bireley*, *Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert*, in: *Michael Sievernich/Günter Switek* (Hrsg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg i.Br./Basel/Wien 1990, 386–403; vgl. *Franz Bosbach*, *Die Habsburger und die Entstehung des Dreißigjährigen Krieges. Die „Monarchia universalis“*, in: *Konrad Repgen* (Hrsg.), *Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven*. (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 8.) München 1988, 151–168; vgl. *Hubert Glaser/Elke Anna Werner*, *Die siegreiche Maria – religiöse Stiftungen Maximilians I. von Bayern*, in: *Klaus Bußmann/Heinz Schilling* (Hrsg.), *1648. Krieg und Frieden in Europa*. Textband II: *Kunst und Kultur*. München 1998 [Ausstellungskatalog], 14–151.
- ¹⁸ Vgl. *Hsia*, *Gesellschaft und Religion* (wie Anm. 16), 61–79; vgl. *Gérald Chaix*, *De la cité chrétienne à la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique à Cologne au XVIIe siècle (1450–1650)*. These d'Etat Strasbourg. 3 Bde. Lille 1994.
- ¹⁹ *Rudolf Schlögl*, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840*. München 1995, 309–326.
- ²⁰ *Michael Pammer*, *Glaubensabfall und wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700–1820*. (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien, Bd. 21.) München 1994, 253–279.
- ²¹ *Heribert Smolinsky*, *Ehespiegel im Konfessionalisierungsprozeß*, in: *Ders.*, *Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Hrsg. v. *Karl-Heinz Braun/Barbara Henze/Bernhard Schneider*. (Re-

formationsgeschichtliche Studien und Texte, Supplementband 5.) Münster 2005, 183-203, hier 198-202. (Erstveröffentlichung in: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hrsg.), Die katholische Konfessionalisierung. Gütersloh/Münster 1995, 311-331.); nur einen dieser Autoren – mit dementsprechend weitgehend identischen Ergebnissen – wertet in Form einer Werkbiographie, nicht im Sinne der beanspruchten Historischen Anthropologie, aus: *Braun, Pugna spiritualis* (wie Anm. 7), 227-237.

²² Vgl. *Robert V. Young*, The Reformations of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Olsen (Hrsg.), *Christian Marriage* (wie Anm. 7), 269-301; vgl. *Susanna Burghartz*, *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*. Paderborn u.a. 1999, 8-11, 21-25, 68f.

²³ Zu Gattungsbegriff, Merkmalen, Techniken, Gebrauchsmodi dieser Literatur vgl. *Holzem*, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht (wie Anm. 4), und die dortige ausführliche Lit.

²⁴ Der Begriff des „Hausens“ bezieht sich weniger auf das „Haus“ und die „Herrschaft“ darin, sondern auf das breite Spektrum der Formen des Zusammenlebens, des gemeinsamen Wirtschaftens, der sozialen Zuträglichkeit und des emotionalen Friedens, vgl. umfassend *Heinrich R. Schmidt*, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*. (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, Bd. 41.) Stuttgart 1995, 241-289 (Lit.).

²⁵ *Holzem*, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht (wie Anm. 4).

²⁶ Zur Spezifizierung des Terminus: *Andreas Holzem*, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800*. (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 33.) Paderborn/München/Wien/Zürich 2000, 4f., 10-12; zur begrifflichen Problematik einer rein dichotomischen Konzeption von „Volks-“ und „Elitenfrömmigkeit“ vgl. *Andreas Holzem*, Art. Volksfrömmigkeit V. Röm.-kathol. Kirche (Reformationszeit – Neuzeit), in: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 35. Berlin/New York 2003, 214-248, 234-240; wichtige Beobachtungen zum „Kanonisierungsbedarf“ unterschiedlicher „Gesellschaftstypen“ bei *Alois Hahn*, *Kanonisierungsstile*, in: *Aleida u. Jan Assmann* (Hrsg.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*. München 1987, 28-37, hier 34f. Im Anschluss an F. H. Tenbruck siedelt er das, was hier als „Elite“ bezeichnet wird, in Hochkulturen im Gegensatz zu archaischen oder modernen Gesellschaften an: „Die Hochkultur ist [...] vor allem durch die Existenz der Oberschicht charakterisiert, deren Kommunikationsraum für den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang steht.“ Eine solche Funktion können auch „geistliche Eliten“ übernehmen, die mit sozialen, ständischen oder politischen Machtträgern nicht identisch sein müssen.

²⁷ Eine genaue Gattungsbestimmung steht wegen fließender Grenzen der Genres und der Lektürepraxis nicht zur Verfügung, vgl. für die Breite des Spektrums *Ulrich Köpf*, Art. Erbauungsliteratur. I. Bis zur Reformation, in: *RGG*. Bd. 2. 4. Aufl. Tübingen 1999, 1386-1388; vgl. *Josef Weismayer*, Art. Erbauungsliteratur. II. Neuzeit. 1. Katholizismus, in: *RGG*. Bd. 2. 4. Aufl. Tübingen 1999, 1388-1390; vgl. *Albrecht Beutel*, Art. Erbauungsliteratur. II. Neuzeit. 2. Protestantismus, in: *RGG*. Bd. 2. 4. Aufl. Tübingen 1999, 1390f.; vgl. *Rudolf Mohr* Art. Erbauungsliteratur III (Reformations- und Neuzeit), in: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 10. Berlin 1982, 51-80 – zum Katholizismus der Frühen Neuzeit dort allerdings nur wenige Zeilen, vgl. 63; ertragreicher der ausführliche Teil „Mittelalter“, vgl. *Ders.*, Art. Erbauungsliteratur II (Mittelalter), in: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 10. Berlin 1982, 43-50; paradigmatisch für den Wandel der traditionellen Buchgeschichte zur Lesergeschichte und für den Einbezug des geistlichen Buches jenseits einer an rein ästhetischen Werten gemessenen religiösen Literatur und Poetik, vgl. *Bödeker/Chaix/Veit*, *Le livre religieux et ses pratiques* (wie Anm. 3), 13-24. Daher wurde in *Holzem*, *Normieren – Tradieren – Inszenieren* (wie Anm. 4), ein eigener Kriterienkatalog entwickelt, vgl. ebd., 227f.

²⁸ *Andreas Holzem*, Die Geschichte des „geglauten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: *Andreas Leinhäupl-Wilke/Magnus Striet* (Hrsg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen*. (Münsteraner Einführungen: Theologie, Bd. 1.) Münster/Hamburg/London 2000, 73-103.

- ²⁹ Holzem, Religion und Lebensformen (wie Anm. 26).
- ³⁰ Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. 1. Aufl. Frankfurt a.M. 1977 (frz. Original: Surveiller et punir).
- ³¹ Smolinsky, Ehespiegel (wie Anm. 21), 189ff.
- ³² Zu Gebrauchsformen des Andachtsbuches vgl. Holzem, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht (wie Anm. 4), 253-258.
- ³³ Vgl. Berndt (Hrsg.), Petrus Canisius (wie Anm. 17), (Lit.); vgl. Engelbert Maximilian Buxbaum, Art. Canisius, Peter, in: LThK. Bd. 2. 3. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 1994, 923f.; vgl. Hans Wolter, Art. Canisius, Peter, in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 7. Berlin 1981, 611-614.
- ³⁴ Holzem, „... quod non miserit prolem ad scholam“ (wie Anm. 15), 356-359.
- ³⁵ Petrus Canisius, „Catechismus In kurze Fragen und Antwort gestellt / Durch Petrum Canisium, der Societät Jesu Priestern“; neben zahlreichen Separatdrucken bis ins 19. Jahrhundert hier als Vorspann (5-24, Zitat 19) abgedruckt in: Geistlichs Psalterlein in welchem Die auserlesenst alt und newe Kirchen und Hauß gesang neben den lieblichten Psalmen Davids verfasst sindt Cölln In verlegung Arnold Schleuter und Grevenbruch Erben MDCLIII Cum Grat: et Privilegi: Senat. Coloniae, Köln 1653.
- ³⁶ Konzil von Trient, 24. Sitzung, 11. Nov. 1563. Lehre und Kanones über das Sakrament der Ehe, in: Heinrich Denzinger, Peter Hünermann (Hrsg.), Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 39. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 2001 (= DH), Nr. 1797-1816, 572-577; vgl. Karl-Heinz Braun, Die Ehe am Beispiel des katholischen Konfessionalisierungsprozesses, in: Maximilian Liebmann (Hrsg.), War die Ehe immer unauflöslich? Limburg-Kevelaer 2002, 97-123.
- ³⁷ Mission-Büchlein Zu Grösserer Ehr Gottes Und Hülff der Seelen In diese Form gerichtet Von denen PP. Missionariis Societatis Jesu Provinciae Rheni Superioris. Cum Privilegio Elect. Moguntino & Superiorum Permissu. Mayntz / Gedruckt / durch Joh. Georg Häffner Anno 1725. [Mainz 1725], 200-202.
- ³⁸ „Wann aber die Prediger jhre Bußpredigen besser unnd verstandlicher auff jedes Stands besondere / als etwan auff der Obrigkeiten / etwan der Eltern / Eheleuten / Jungfrauen / Wittiben / Item der Alten / Jungen / Herrn / Knechten / Gewerbsleuten / Handwerckern und dergleichen[n] Sünden richtend [...] so wurden manchem die augen seines Hertzens auffgehn / das er seine Sunden desto baelder erkennt [...]“, so der Freiburger Pastoraltheologe Jodocus Lorichius in seinem Werk „Christlicher Laienspiegel: das ist: ein newer außfürlicher Tractat, von allen weltlichen Ständen, wie dem Leben, Wandel unnd Handlungen ... beschaffen sein sollen“, vgl. Braun, Pugna spiritualis (wie Anm. 7), 278f.
- ³⁹ Christ=Catholisches Kleines Tage=Werck / Worinnen zu finden sehr schöne Schuß=Gebeter / wie auch Morgen= und Abend / nebst andern Meß / auch Beicht= und Communion=Gebetern. Oßnabrück / Im Verlag und zufinden bey denen Buchbindern. [Osnabrück 1685], 33.
- ⁴⁰ Vgl. Kurt Küppers, Art. Nakatenus, Wilhelm, in: LThK. Bd. 7. 3. Aufl. Freiburg i Br.u.a. 1998, 624; vgl. Ders., Das Himmlisch Psalm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617-1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit. (Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 4.) Regensburg 1981.
- ⁴¹ Kurtzer Begriff Des Himmlischen Palm=Gärtlein In grossem Druck R. P. Wilh. Nakaten Aus der Gesellschaft Jesu, Darin andächtigte und anmuthige Morgens= und Abends= Meß= Beicht= und Communion=Gebetter, Die sieben Buß=Psalmen mit zugesetzten Gebetern, Andacht zu dem H. Antonio von Padua in den neun Dienstägen zu sprechen, wie auch zu dem H. Johannes Nepomuceno, und H. Francisco Xaverio. Mit Zufügung sonderbahrer Übungen der Andacht zu der H. Hertzens=Wund Christi, zum H. Creutz, zu den H.H. dreyen Königen, H. Anna, und H. Ursula sambt einigen trostreichen Gebetern, deren man sich bey den Kranken gebrauchen kan. Auff vieler Antriebe in diese Form und Ordnung gebracht, auch mit unterschiedlichen neuen Kupfer=Stichen geziert, anjetzo zum fünfftenmahl, mercklich aber vermehret und verbessert, ans Licht gebracht. Cölln / Bey Servatii Noethen Buch=Händler ssel. Erben unter gülden Waagen. Im Jahr 1748. [Köln 1748], 508-510, 302.

⁴² Ebd., 487f.

⁴³ Vgl. *Catholischer Seelen=Wecker, Oder Gebett=Buch, Darinn auserlesene Morgens=Abends= Meß= Beicht= und Communion=Gebetter, sammt sieben Litaneyen enthalten. Allen in Gott lebenden Seelen zum Troste zusammengesetzt; Nebst den sieben Bußsalmen, Tagzeiten der Mutter Gottes / des heiligen Josephs / des heiligen Antonii von Padua / und des heiligen Francisci Xaverii: Dem Seegen und Gebett des Wohlerwürdigen P. Marci d'Aviano / Cap. Ord. Predigern; Sodan heylsamer Bußwoche über die letzten Dinge / auch wöchentliche Andacht zu der Mutter Gottes und tröstlichen Krankengebettern. Mit Hochfürstlicher Gnade und Freyheit. Zu Paderborn gedruckt und zu finden bey Herm. Leop. Wittneven / priv.Univ. Buchdr. 1770. [Paderborn 1770]. Der Band enthält lediglich einen längeren Passus über den Hl. Joseph als Nähr- und Ziehvater Jesu. – Vgl. weiter: *Hülff in der Noth / Das ist: S. Franciscus Xaverius S.J. Der Indianer Apostel / In schwären Anligen Bey dem gecreutzigten Jesu Wunder=Thätiger Noth=Helffer Durch Zehen=Freytägige Andacht / zum Geist= und leiblichen Trost aller Noth=Leydenden Von Einem auß der Gesellschaft Jesu vorgestellt. Cölln / Bey Servatio Noethen An der Hoher Schmidt. Anno 1721. Superiorum Permissu & Privilegio. [Köln 1721], 145.**

⁴⁴ *Der Grosse Baum=Garten* (wie Anm. 2), 544f.

⁴⁵ *Adalbert Keller*, Art. Joachim, in: *LThK*, Bd. 5. 3. Aufl. Freiburg i.Br. 1996, 851f.

⁴⁶ *Der Grosse Baum=Garten* (wie Anm. 2), 542.

⁴⁷ Vgl. *Otto Brunner*, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze*. Göttingen 1956, 33–61; kritisch dazu vgl. *Valentin Groebner*, *Außer Haus*. *Otto Brunner und die alteuropäische „Ökonomik“*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 46 (1995), 69–80; vgl. *Ders.*, *Ökonomie ohne Haus*. *Zum Wirtschaftsleben armer Leute in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 108.) Göttingen 1993; vgl. *Claudia Opitz-Belakhal*, *Neue Wege in der Sozialgeschichte? Ein kritischer Blick auf Otto Brunners Konzept des „Ganzen Hauses“*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 20, 1994, 88–98; vgl. *Werner Troßbach*, *Das „Ganze Haus“ – Basiskategorie für das Verständnis der ländlichen Gesellschaft in der Frühen Neuzeit*, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* (BDLG) 129, 1993, S. 277–314. Die von *Gadi Algazi* (vgl. *Ders.*, *Otto Brunner – „Konkrete Ordnung“ und Sprache der Zeit*, in: *Peter Schöttler* (Hrsg.), *Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918–1945*, Frankfurt a.M. 1997, 166–203) und anderen behauptete Nähe der Brunnerschen Konzeption zur „Volksgeschichte“ der 1930er Jahre und zum Nationalsozialismus hat sich freilich nicht halten lassen; Valentin Groebner vertritt die plausiblere These eines in den 1950er Jahren angesiedelten, um das Ideal eines zu restituierenden „Alteuropa“ kreisenden Kulturpessimismus: „Gegen die bedrohliche Unordnung moderner Gefühle setzt er die Ordnung der ‚großen‘ Begriffe Haus und Vater“ als „Garanten von Ordnung und geordneter Koexistenz von Herrschaft und Emotion“, vgl. *Groebner*, *Außer Haus* (wie Anm. 47), 78f.; auch *Anette Völker-Rasor* zeigt die enorme Bandbreite frühneuzeitlichen Zusammenlebens auf, freilich noch unter dem Eindruck der breiten wissenschaftlichen Geltung des Brunner'schen ‚Haus‘-Begriffs, vgl. *Völker-Rasor*, *Bilderpaare* (wie Anm. 10), 109–120.

⁴⁸ Vgl. *Markus Cerman*, *Mitteleuropa und die ‚europäischen Muster‘. Heiratsverhalten und Familienstruktur in Mitteleuropa, 16.–19. Jahrhundert*, in: *Josef Ehmer/Tamara K. Hareven/Richard Wall u.a.* (Hrsg.), *Historische Familienforschung. Ergebnisse und Kontroversen*. FS Michael Mitterauer. Frankfurt a.M./New York 1997, 327–346.

⁴⁹ Vgl. *Claudia Opitz*, *Mutterschaft und Vaterschaft im 14. und 15. Jahrhundert*, in: *Karin Hausen/Heike Wunder*, *Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte*. (Geschichte und Geschlechter. Bd. 1.) Frankfurt 1992, 137–153, hier 139, 145–148.

⁵⁰ *Groebner*, *Außer Haus* (wie Anm. 47), 73; zu vergleichbaren Ergebnissen kommt *Lynch*, *Individuals* (wie Anm. 12), 136–144. Freilich wird die aus den zeitgenössischen Diskursen entnommene Tendenz, diese Verhältnisse als „Unordnung“ zu deuten, als Beleg für eine Patriarchalisierungsthese beansprucht, vgl. ebd., 143f.; deutliche Unterschiede zwischen Haushalten von Bauern, Handwerkern, Kaufleuten auf der einen Seite und Akademikern wie evangelischen Pfarrern auf der anderen Seite sieht *Völker-Rasor*, *Bilderpaare* (wie Anm. 10), 206–243.

- ⁵¹ *Holzem*, Religion und Lebensformen (wie Anm. 26), 146ff.
- ⁵² Der Grosse Baum=Garten (wie Anm. 2), 564f.
- ⁵³ Geistliches Seelen=Gärtlein, Das ist: Außerlesenes Catholisches Gebett=Büchlein. In welchen die wolriechenste Blümlein Der schönsten Gebetter / Zu allerhand Übungen Als Morgens / Abends / Meß= Beicht und Communion, auch Krancken und Sterbenden / mit Fleiß versamlet Nebst einem Gesang=Büchlein, Darinnen die Gesänge des gantzen Jahrs / sampt der Todt-Angst zu finden Injetzo widerum von neuen übersehen, corrigirt und verbessert / Mit einem nützlichen Register / auch vielen Gebetteren und Gesängen vermehret. Cum Gratia & Privilegijs. Celsis. Principis. Getruckt zu Münster in Westphalen, Bey Herman Joseph Koerdinck Anno 1757, Münster 1757, 92.
- ⁵⁴ Der Grosse Baum=Garten (wie Anm. 2), 564f.
- ⁵⁵ Ebd., 573.
- ⁵⁶ Geistliches Seelen=Gärtlein (wie Anm. 53), 92.
- ⁵⁷ Bett= und Tugend=Buch, Oder: Kurtze Tag= und Lebens=Regulen und Übungen, Andächtig zu betten, fromm zu leben, und seelig zu sterben; Allen so wohl Geist= als Weltlich= Ledig= und Ehelichen Stands=Persohnen zu höchstem Nutzen aufgesetzt Durch P. Alexandrum Wille, der Societät Jesu Priestern. Elfte Edition. Weiters vermehret durch ein neues und vollkommneres Morgen=Gebett, grösserer Unterweisung für die Gott=verlobte Jungfrauen, unterschiedlichen Anmerckungen, und wie die tägliche Werck= und Tugend=Übungen, fürnemblich aus Liebe Gottes sollen verrichtet werden. Cum Privilegijs Sac. Caes. Mejest. & Elect. Col. qua Episc. Paderb. Paderborn, In Verlegung Johann Conrad Dahmer, Buchhändler, 1742. Paderborn 1742, 474.
- ⁵⁸ Ebd., 478
- ⁵⁹ *Dagmar Freist*, One Body, Two Confessions. Mixed Marriages in Germany, in: Ulinka Rublack (Hrsg.), Gender in Early Modern German History. Cambridge 2002, 275-304.
- ⁶⁰ Der Grosse Baum=Garten (wie Anm. 2), 564f.
- ⁶¹ *Holzem*, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht (wie Anm. 4), 246f.
- ⁶² Der Grosse Baum=Garten (wie Anm. 2), 565.
- ⁶³ Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 57), 477.
- ⁶⁴ Der Grosse Baum=Garten (wie Anm. 2), 587-618, hier 610f.
- ⁶⁵ Ebd., 611f.
- ⁶⁶ Geistliches Seelen=Gärtlein (wie Anm. 53), 60.
- ⁶⁷ Kurtzer Begriff Des Himmlischen Palm=Gärtlein (wie Anm. 41), 286-303.
- ⁶⁸ „Gebett für Vatter und Mutter“, vgl. ebd., 302.
- ⁶⁹ Ebd., 303.
- ⁷⁰ Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 57), 132f.
- ⁷¹ Ebd., 161.
- ⁷² Vgl. *Peter Jezler* (Hrsg.), Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter [Ausstellungskatalog]. München 1994; vgl. *Nikolaus Paulus*, Geschichte des Ablasses. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. 3. Bde. Darmstadt 2000, ND mit Vorwort Th. Lentjes; vgl. *Arnold Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 659-683. Für die Barockscholastik und ihre Wirkungsgeschichte ist die Forschungslage nach wie vor dürftig.
- ⁷³ Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 57), 161-163.
- ⁷⁴ Ebd., 174.
- ⁷⁵ Christ=Catholisches Kleines Tage=Werk (wie Anm. 39), 25.
- ⁷⁶ Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 57), 161.
- ⁷⁷ Vgl. *Ulrike Gleixner*, Memory, Religion and Family in the Writings of Pietist Women, in: Rublack (Hrsg.), Gender (wie Anm. 59), 247-274.
- ⁷⁸ Der Grosse Baum=Garten (wie Anm. 2), 565.
- ⁷⁹ Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 57), 473.
- ⁸⁰ Der Grosse Baum=Garten (wie Anm. 2), 566.
- ⁸¹ Kurtzer Begriff Des Himmlischen Palm=Gärtlein (wie Anm. 41), 487f.
- ⁸² Der Grosse Baum=Garten (wie Anm. 2), 574f.

- ⁸³ Vgl. *Hubertus Lutterbach*, Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals. Freiburg i.Br./Basel/Wien 2003, 270-286.
- ⁸⁴ Vgl. zur Verhältnisbestimmung insbesondere *Jussen*, Der Name der Witwe (wie Anm. 8).
- ⁸⁵ Der Grosse Baum=Garten (wie Anm. 2), 568-570.
- ⁸⁶ *Rüdiger Schnell*, Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechtskonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit. (Geschichte und Geschlechter, Bd. 23.) Frankfurt a. M./New York 1998, 160-171, 217-225 und passim.
- ⁸⁷ So die treffende Formulierung bei *Burghartz*, Zeiten der Reinheit (wie Anm. 22), 69, im Bezug auf die Ehelehre Heinrich Bullingers; vgl. *Manuel Braun*, Ehe, Liebe, Freundschaft. Semantik der Vergesellschaftung im frühneuhochdeutschen Prosaroman. (Frühe Neuzeit, Bd. 60.) Tübingen 2001, 115, spricht für katholische Hausspiegel vom „Tenor einer gemeinsamen Eheverantwortung“ unter Verzicht auf einen „die Frauen herabsetzenden Frauendiskurs“. Demgegenüber vertritt *Ulinka Rublack* die Ansicht, die Reformation und insbesondere die antikatholische Bildpropaganda des konfessionellen Konflikts habe durch die Identifizierung des Katholischen mit dem vermeintlich ‚Weibischen‘ die Hierarchisierung der Geschlechter eher angeheizt; das Weibliche wurde mit Unkontrollierbarkeit, Unordnung, Hybridisierung oder Verletzung des Gemeinwohls identifiziert, vgl. *Ulinka Rublack*, Meanings of Gender in Early Modern German History, in: Dies. (Hrsg.), Gender (wie Anm. 59), 1-18.
- ⁸⁸ Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 57), 469.
- ⁸⁹ Vgl. grundlegend *Klaus Schreiner*, „Si homo non peccasset...“. Der Sündenfall Adams und Evas in seiner Bedeutung für die soziale, seelische und körperliche Verfaßtheit des Menschen, in: Ders./Norbert Schnitzler (Hrsg.), Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. München 1992, 41-84; *Heribert Smolinsky* (vgl. Ders., Ehespiegel [wie Anm. 21], 191f.) formuliert als Prinzip: „Als Christin ist die Frau dem Manne ebenbürtig, von Natur aus und nach dem göttlichen Schöpferwillen ist sie ihm untergeordnet.“ Die frühneuzeitliche Literatur hingegen verfährt nach anderen Schemata: Sie verdankt sich zwar systematischem Nachdenken über Ehwirklichkeit, eben darum aber stellt sie als fiktives Genre Geschlechtertypologien umso schärfer heraus, wie sie um so absichtlicher „große Ausnahmen“ von Eheanbahnung und Eheschließung, Liebe, Passion und Sexualität, Bedeutung und Erziehung der Kinder erzählt, vgl. *Braun*, Ehe (wie Anm. 87), 121-285.
- ⁹⁰ Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 57), 471.
- ⁹¹ Vgl. zu diesem Aspekt *Smolinsky*, Ehespiegel (wie Anm. 21), 193; diese in Predigt und Standesliteratur allgegenwärtige Aversion war offenkundig wirksam: „In Catholic Europe, however, men and women primarily practiced their religion in the parish context; there was no trend toward the domestication of women’s Catholicism.“, vgl. *Forster*, Domestic Devotions (wie Anm. 6), 113.
- ⁹² Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 57), 472.
- ⁹³ Vgl. *Lyndal Roper*, Männlichkeit und männliche Ehre, in: Hausen/Wunder (Hrsg.), Frauengeschichte (wie Anm. 49), 155-164.
- ⁹⁴ Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 57), 472; der gesamte Ehe- und Familienspiegel vgl. ebd., 469-480.
- ⁹⁵ Alle Belege: Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 57), 480f.
- ⁹⁶ Vgl. *Holzem*, Religion und Lebensformen (wie Anm. 26), 55-154.
- ⁹⁷ Konzil von Trient, 24. Sitzung (wie Anm. 36).
- ⁹⁸ Vgl. Kanones über eine Reform der Ehe: Dekret „Tametsi“, in: DH (wie Anm. 36), Nr. 1813-1816, 576-577.
- ⁹⁹ Vgl. Synodaledikt 8.10.1747; STAM, Fstm. Münster, Edikte Bd. F 6 Bl. 49.
- ¹⁰⁰ Vgl. Synodaledikt 3.10.1749, STAM, Fstm. Münster, Edikte Bd. A 5 Bl. 150a.
- ¹⁰¹ Vgl. *Rainer Beck*, Illegitimität und voreheliche Sexualität auf dem Land. Unterfinning 1671-1770, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), Kultur der einfachen Leute. Bayerisches Volksleben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. München 1983, 112-150.

- ¹⁰² Vgl. *Rainer Beck*, Spuren der Emotion? Eheliche Unordnung im frühneuzeitlichen Bayern, in: *Ehmer/Hareven/Wall* u.a. (Hrsg.), *Historische Familienforschung* (wie Anm. 48), 171-196, hier 171-175.
- ¹⁰³ Ausführliche Diskussion des Phänomens und seiner quellenkritischen Problematik vgl. *Holzem*, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 26), 341-367. Dort auch breit die ältere Lit.
- ¹⁰⁴ *Bett= und Tugend=Buch* (wie Anm. 57), 433f.
- ¹⁰⁵ Vgl. *Holzem*, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 26), 345 Tabelle 3.
- ¹⁰⁶ Alle Belege: BAM, GV Münster St. Martini A 9, Ostenfelde, 17.11.1636. Ebd., Oelde, 26.8.1652. Ebd., A 10/19, Ostenfelde, 21.8.1671. Ebd., A 10/20, Vellern, 5.8.1676. Ebd., A 10/21, Ennigerloh, 26.9.1688.
- ¹⁰⁷ BAM, GV Münster St. Martini A 10/23, Heessen, 13.7.1691.
- ¹⁰⁸ BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/8, Lüdinghausen, 21.4.1687. Ebd., GV Münster St. Martini A 10/21, Wadersloh, 26.9.1688.
- ¹⁰⁹ „Schultetus Balhorn [...] ob protervam et perseverantiam contumaciam declaratus in 20 lb. remissa ad 16 lb.“; BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/8, Enniger, 4.5.1686.
- ¹¹⁰ *Beck*, *Illegitimität* (wie Anm. 101), 122, Tab. 3 und 4. Vergleichszahlen für das Osnabrücker Land um 1800: 5-10 Prozent illegitime Geburten, 25-30 Prozent voreheliche Konzeptionen; vgl. *Jürgen Schlumbohm*, ‚Wilde Ehen‘. Zusammenleben angesichts kirchlicher Sanktionen und staatlicher Sittenpolizei (Osnabrücker Land, ca. 1790-1870), in: *Ders.* (Hrsg.), *Familie und Familienlosigkeit. Fallstudien aus Niedersachsen und Bremen vom 15. bis 20. Jahrhundert. (Quellen und Untersuchungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Niedersachsens in der Neuzeit, Bd. 17.)* Hannover 1993, 63-80, 63.
- ¹¹¹ Uneheliche Kinder pro Jahrzehnt in ausgewählten Kirchspielen des Archidiakonates St. Martini nach Ausweis der Sendprotokolle: Vellern 5; Diestedde 6,4; Ostenfelde 9,9; Ennigerloh 10,5; Herzfeld 11,0; Oelde 15,5; Wadersloh 16,1. Es handelt sich hier nicht um Unehelichenraten, die mit einem unverhältnismäßigen Aufwand nur aus den Kirchenbüchern hätten ermittelt werden können. Bei den genannten Zahlen ist zur Interpretation zu berücksichtigen, dass zwar die Gemeinden zum Teil größer sind (1675: um 70 bis 90 Familien, Wigbold Oelde ca. 150 Familien), dass aber in den Protokollreihen aus dem von Beck untersuchten Jahrhundert 1670-1770 ganze 53 Protokolljahre fehlen, die Zahlen also in etwa verdoppelt werden müssten.
- ¹¹² Vgl. *Holzem*, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 26), 345 Tabelle 3.
- ¹¹³ *Peter Laslett*, *Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft.* (Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte, Bd. 13.) Wien/Köln/Graz 1988, 213, zum Gesamtzusammenhang 212-216.
- ¹¹⁴ BAM, GV Borken St. Remigius, HS 130, fol. 36vf., Salzbergen, 21.10.1784.
- ¹¹⁵ BAM, GV Münster St. Martini A 14/7, 20.7.1798.
- ¹¹⁶ Vgl. *Moser-Rath*, *Barockpredigten* (wie Anm. 3), 113-142.
- ¹¹⁷ Vgl. zur kirchlichen Auseinandersetzung mit der die Frau benachteiligenden heimlichen Eheschließung grundsätzlich *Reinhard Lettmann*, *Die Diskussion über die klandestinen Ehen und die Einführung einer zur Gültigkeit verpflichtenden Eheschließungsform auf dem Konzil von Trient.* (Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 31.) Münster 1967; vgl. *Hermann Conrad*, *Das Tridentinische Konzil und die Entwicklung des kirchlichen und weltlichen Eherechts*, in: *Georg Schreiber* (Hrsg.), *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken.* Bd. 1. Freiburg 1951, 297-324; vgl. *Peter Becker*, „Ich bin halt immer liederlich gewest und habe zu wenig gebetet“. *Illegitimität und Herrschaft im Ancien Régime: St. Lambrecht 1600-1850*, in: *Rudolf Vierhaus* u.a. (Hrsg.), *Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen.* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 104.) Göttingen 1992, 157-179, 169: Die „überparteiliche Instanz wurde [...] nicht aus moralischer Entrüstung in seiner repressiven Funktion eingeschaltet, sondern zur Regelung jener Rechtsfragen, die im Zusammenhang mit außerehelichen Sexualbeziehungen auftraten und die auf informellem Weg nicht gelöst werden konnten – mithin in einer ‚dienstleistenden‘ Funktion.“

- ¹¹⁸ Vgl. *Becker*, Illegitimität und Herrschaft (wie Anm. 117), 169. Hinweise zur Vorehelichkeitsproblematik auch bei *Ulrich Pfister*, Reformierte Sittenzucht zwischen kommunaler und territorialer Organisation: Graubünden, 16.–18. Jahrhundert, in: ARG 87, 1996, 287-333, 307: „Die Konfessionalisierung dürfte mindestens partiell durch einen gesteigerten Bedarf nach Konfliktregulierung, der seinerseits mit agrarkonjunkturellen und demographischen Vorgängen im Zusammenhang steht, vorangetrieben worden sein.“ Zur Inszenierung weiblicher Ohnmacht vor Gericht, zu den Handlungsspielräumen von Frauen als Komplizinnen oder Opfer der moralisierenden Obrigkeit vgl. *Rebekka Habermas*, Frauen und Männer im Kampf um Leib, Ökonomie und Recht. Zur Beziehung der Geschlechter im Frankfurt der Frühen Neuzeit, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung IV. Frankfurt a.M. 1992, 109-136.
- ¹¹⁹ Zur Eheanbahnungspraxis, vor allem im protestantischen Raum, vgl. *Völker-Rasor*, Bilderpaare (wie Anm. 10), 134-145.
- ¹²⁰ Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 57), 430f.
- ¹²¹ Ebd., 432f.
- ¹²² Ebd., 433.
- ¹²³ Geistliches Seelen=Gärtlein (wie Anm. 53), 92.
- ¹²⁴ BAM, GV Münster St. Martini A 10/22, Lippborg, 4.9.1690.
- ¹²⁵ Ebd., A 13/11, Oelde, 11.6.1779.
- ¹²⁶ BAM, GV Münster St. Martini A 9, Wadersloh, 8.10.1631.
- ¹²⁷ Ebd., A 8, Oelde, 4.3.1624. Ebd., Oelde, 8.10.1625. Ebd., A 10/11, Ostenfelde, 14.9.1644.
- ¹²⁸ BAM, GV Borken St. Remigius HS 124, fol. 142v - 143v, Sendenhorst, 4.4. und 15.4.1751.
- ¹²⁹ Beispiele in *Holzem*, Religion und Lebensformen (wie Anm. 26), 315-323.
- ¹³⁰ So *Rainer Beck* in einem insgesamt sehr instruktiven Beitrag zur frühneuzeitlichen Ehepraxis, vgl. *Beck*, Spuren der Emotion? (wie Anm. 102), 194; zum dort nicht thematisierten Komplex der Familienbeziehungen zum Gesinde wie zu den Eltern und Voreltern vgl. *Holzem*, Religion und Lebensformen (wie Anm. 26). Jüngst zur hiesigen Thematik zwischen Alltagsgeschichte, Sozioökonomie, Recht und Diskurs in evangelischen Konsistorien vgl. *Alexandra Lutz*, Ehepaare vor Gericht. Konflikte und Lebenswelten in der Frühen Neuzeit. Frankfurt 2006. Sie kommt für protestantische Ehekonflikte zu nämlichen Ergebnissen und betont die große Bedeutung des christlichen Ehediskurses für die Vorstellungen von gutem und einträglichem Zusammenleben (wenn auch in teils strategischer Anverwandlung), die Gewährung und Verweigerung von Sexualität als Indikator der emotionalen Bindung, die Mitbestimmungsansprüche der Frauen bei der Verfügung über Besitz und Wirtschaften und die Problematik des innerehelichen Machtgefälles, die fatalen Wirkungen von Alkoholismus und Gewalt, die Strukturen und Formen des Konfliktaustrags in der Symbolsprache der Ehre. Auch hier aber musste der Anspruch geistlicher Obrigkeit, das Eheleben gegen überkommene Mechanismen der Selbstregulierung extern zu überformen, konfliktreich ausgehandelt und modifiziert werden.
- ¹³¹ *Holzem*, Religion und Lebensformen (wie Anm. 26), 155-224.
- ¹³² *Werner Freitag*, Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400-1803. (Studien zur Regionalgeschichte, Bd. 11.) Bielefeld 1998, 74-129.
- ¹³³ Vgl. die Beiträge von *Heinrich Richard Schmidt* und *Thomas Kaufmann* in diesem Band.
- ¹³⁴ Vgl. die Beiträge von *Ines Weber* und *Joseph Morsel* in diesem Band.
- ¹³⁵ BAM, GV Borken St. Remigius HS 133, fol. 213-219, Emsdetten, 4.10.1790.
- ¹³⁶ Vgl. *Beck*, Spuren der Emotion? (wie Anm. 102), 196. In diesen Kontext gehört auch die frühneuzeitliche Semantik der Liebe, welche sowohl wechselseitige Verpflichtung als auch die darin zum Ausdruck kommende emotionale Zugehörigkeit thematisierte; vgl. *Lutz*, Ehepaare (wie Anm. 130), 192-196.