

Andreas Holzem

Religiöse Prägungen des Konsumverhaltens in frühneuzeitlichen Dorfgesellschaften. Das Beispiel des Fürstbistums Münster

Im Jahr 1774 eröffnete der Propst der Stiftskirche St. Ludgeri in Münster das geistliche Gericht seines Sprengels, den Send, mit einer bezeichnenden Ankündigung:

„Da fürters in erfahrung gebracht daß von wegen in diesem Kirspiel bis hiehin fast auf allen sonn- und feyertägen üblich gewesenen und bis in die spähte nacht fortgesetzten sauffen und Tänzereyen viel übel und Unordnung entstanden [sei],“

werde beides grundsätzlich verboten, mit Ausnahme allein des Fastnachtssonntages und des sogenannten Schüttebieres.¹ Dass Katholiken zu viel feierten und zu wenig arbeiteten, galt aufgeklärt-protestantischer Bürgerkultur im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts geradezu als eine Selbstverständlichkeit. Der Vorsprung des Protestantismus schien diesem Denken nicht nur auf der Ebene der Theologie, sondern auch auf der Ebene der Ökonomie ganz evident. Die kameralistischen und aufgeklärten Debatten stellten die Wirkung der Konfession auf den Staat in den Mittelpunkt und kritisierten die aufwendige religiöse Fest- und Sachkultur der Katholiken als irrational, abergläubisch und verschwenderisch.² Preisschriften machten volkswirtschaftliche Rechnungen auf, denen zufolge eine katholische Bauern- und Handwerkerbevölkerung eines mittelgroßen Territoriums des Alten Reiches an jedem Festtag einen Verlust von 50.000 Reichstalern produzierte.³ Die Kritik entfaltete ihre Wirkung auf die öffentliche Meinung, obwohl sich die konfessionellen Wirtschaftsethiken kaum unterschieden. Beiderseits der Bekenntnisgrenzen forderte man zu einem „durchweg traditionalistische[n] Wirtschaftsverhalten“ auf, dessen Erfolg allein Gott anheimgestellt blieb.⁴

Der zeitgenössische literarische Ort für die Darstellung regionaler Wirtschaftsweisen und spezifischen Konsumverhaltens war die Reise- und Memoirenliteratur. Wer die Anmerkungen liest, die sich in dieser Gattung zur ökonomischen Situation des

¹ Bistumsarchiv Münster (BAM), GV Borken St. Remigius HS 128, fol. 42v, Nordwalde, 8.8.1774. Zum Schüttebier oder Gildebier vgl. Joseph Prinz, Greven an der Ems. Die Geschichte der Stadt und des Amtes Greven, Bd. 1, 2. Aufl., Greven 1976/77, S. 29f. Die Gilden, durch Nachbarschaften und Bauernschaften teilweise überlagert, vertranken in einem jährlichen Fest bestimmte turnusmäßig erhobene Einnahmen. Erste Verordnungen gegen die Gildebierfeiern enthielt bereits die Landordnung von 1571.

² Vgl. Paul Münch, Die Kosten der Frömmigkeit. Katholizismus und Protestantismus im Visier von Kameralismus und Aufklärung, in: Hansgeorg Molitor/Heribert Smolinsky (Hg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit (KLK, Bd. 54), Münster 1994, S. 107–119, hier: 108.

³ Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2. Aufl., München 1997, S. 267. Weitere „Schadensbilanzen“ bei Münch, Kosten, S. 114–116.

⁴ Münch, Kosten, S. 108.

Münsterlandes finden, stößt auf extreme Wertungen positiver wie negativer Art. In den Grundzügen aber ergeben sie ein übereinstimmendes Bild.⁵ Vorherrschend war der Eindruck eines behäbigen, mäßigen, auf altmodische Weise erworbenen und bisweilen in spontanem und exzessiven Konsum verbrauchten Wohlstandes, gepaart mit einem als Trägheit oder gar Faulheit wahrgenommenen Habitus des „Mangel[s] an intellektueller und physischer Kultur“.⁶ Wenn tatsächlich, wie Peter Hersche behauptet hat, ein gewisses Maß an ‚Rückständigkeit‘ zum absichtsvoll gehüteten Wesen geistlicher Territorien gehörte, dann entfaltete sie sich in einer vorwiegend agrarischen und kleingewerblich-eigenbedarfsorientierten Wirtschaftsmentalität, die es „für unziemlich und unangemessen“ hielt, „zu schachern und zu handeln und so sein Kapital anzuhäufen“.⁷ Diese Mentalität verhielt sich gegenüber den Grundsätzen rationaler Wirtschaftsethik,⁸ wie sie Max Weber klassisch beschrieben hat, zurückhaltend bis skeptisch und neigte zu einer Ressourcen schonenden Bescheidenheit. Sie verzichtete auf die Wachstumsorientierung merkantilistischer und physiokratischer Konzepte ebenso wie auf eine rigorose ‚innerweltliche Askese‘. Die Berichte spiegeln eine Wirtschaftsweise, deren Auf und Ab in einem unschematischen Jahreslauf durch den Wechsel von intensiven Arbeitsphasen mit ausgiebigen Festen rhythmisiert wurde. Diese Feste dienten dem psychischen Ausgleich und der Zelebrierung sozialen Zusammenhalts. Die ‚Gemächlichkeit‘ der Arbeit und ihre Unterbrechung durch Phasen religiös-geistiger und vitaler Erholung besaß freilich eine Kehrseite: Durchgängig beschreibt die Reiseliteratur die westfälischen Fürstbistümer als Regionen vergleichsweise Armut. Die „Ödnis“ der Landschaften und Siedlungen führte man auf einen Mangel an Bildung, Kultur und „Industriosität“ zurück. Allein an Essen und Trinken, hieß es, herrsche kein Mangel.⁹

Entscheidend ist in unserem Zusammenhang die Tatsache, dass nicht nur in dieser Gattung, sondern auch in Gesetzgebung und ‚Landes-Polizey‘ das vielfach inkriminierte ‚Fressen und Sauffen‘ als auch die Kritik daran auf der Sinnesebene der Deutungskultur durchgängig religiös konnotiert waren. Das Konsum-Thema ist in einer frühneuzeitlichen Konfessionsgesellschaft, erst recht in einem geistlichen Territorium,

⁵ Vgl. Matthias Merian, *Topographia Westphaliae* (1647), in: Klaus Rosing (Hg.), *Münster in alten und neuen Reisebeschreibungen*, Düsseldorf 1991, S. 25–33, hier 33; Reim-Dichtung des Nuntius Fabio Chigi (1648), in: ebd., S. 34–42, hier S. 35–40; *Zedlers Universal-Lexicon* (1739), in: ebd., S. 44–49, hier S. 44; Gebhardt Leberecht von Blücher, *Briefe* (1797), in: ebd., S. 58f, hier S. 58; Bericht über den preußischen Anteil am Hochstift Münster (1802), in: ebd., S. 60–66, hier S. 61–63, 65f.; Justus Gruner, *Beschreibung einer Fußreise durch Westfalen* (1803), in: ebd., S. 67–73, hier S. 69–73; Cornelius Neutsch, *Religiöses Leben im Spiegel von Reiseliteratur. Dokumente und Interpretationen über Rheinland und Westfalen um 1800*, Köln 1986, S. 31–40, 121–125; Friedrich Keinemann, *Zeitgenössische Ansichten über die Entwicklung von Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur in den westfälischen Territorien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, in: *Westfälische Zeitschrift* 120 (1970), S. 399–454; Bruno Haas-Tenckhoff (Hg.), *Münster und die Münsteraner in Darstellungen aus der Zeit von 1800 bis zur Gegenwart*, Münster 1924.

⁶ Neutsch, *Reiseliteratur*, S. 31, unter Berufung auf den Reiseschriftsteller Alois Wilhelm Schreiber.

⁷ Peter Hersche, *Intendierte Rückständigkeit. Zur Charakteristik des geistlichen Staates im alten Reich*, in: Georg Schmidt (Hg.), *Stände und Gesellschaft im Alten Reich*, Wiesbaden 1989, S. 133–149, hier: 139.

⁸ Vgl. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905), in: ders., *Die protestantische Ethik*, Bd. 1. Eine Aufsatzsammlung, hrsg. von Johannes Winkelmann, 8. Aufl., Gütersloh 1991, S. 27–277.

⁹ Keinemann, S. 399–407.

von christlichen Moralvorstellungen und von einem konfliktiv ausgetragenen Diskurs um das rechte Leben unter den Augen Gottes nicht zu trennen. Daher geht diese Darstellung drei Schritte: Sie wird zunächst einen kurzen Überblick über die wirtschaftsgeschichtlichen Grundlagen des Fürstbistums Münster in der Frühen Neuzeit geben, um den Spielraum für freien Konsum¹⁰ abzustecken und die gesellschaftlichen Felder dieses freien Konsums zu bestimmen. Ein zweiter Absatz gilt den obrigkeitlichen Versuchen der Konsumnormierung und -begrenzung und ihrem religiösen Deutungshorizont. Ein dritter Schritt befasst sich mit der Rolle des Konsums in der Fest- und Nachbarschaftskultur, aber auch in den religiösen Repräsentationsformen frühneuzeitlicher Dorfgesellschaften.

1. Konsum als Ausnahme: Möglichkeiten und Grenzen einer Agrargesellschaft

Dass ‚unter dem Krummstab gut leben‘ sei, wurde immer einem gewissen Mangel an moderner Herrschaftsorganisation zugeschrieben. Im Vergleich zu den unter dem Einfluss von Merkantilismus, Physiokratie und frühmoderner Staatslehre effizienter durchorganisierten und bürokratisierten weltlichen Territorien des späten 18. Jahrhunderts bewahrten die Fürstbistümer eine vergleichsweise wenig durchgreifende Verwaltungsstruktur. Die zurückhaltende Herrschaftsorganisation geistlicher Staatlichkeit mit dem ausgeprägten Dualismus von Fürstbischof und Ständen und mit einer noch dünnen Behördenorganisation unter der zentralen Ebene fürstbischöflicher Regierung und Rechtsprechung war getragen von einer kleinen, exklusiv abgeschlossenen Adelschicht. Die schwachen Modernisierungseffekte, die von diesem Staatswesen ausgingen, führten zu einer vergleichsweise geringen fiskalischen Belastung der Bevölkerung.

Die ökonomische Grundlage für die beherrschende Machtposition der beiden Vorstände – stiftsadliges Domkapitel und Ritteradel – stellte neben der Grundherrschaft vor allem die familiäre Verfügbarkeit kirchlicher und staatlicher Ämter. Nach der Mitte des 16. Jahrhunderts konnten gerade diejenigen Familien besonders erfolgreich Domherren- und Stiftspräbenden sichern, die in der Reformations- und Nachreformationszeit entweder katholisch geblieben oder sehr früh zum Katholizismus rekonvertiert waren.¹¹ Die starke interne Schichtung des Adels beruhte u.a. darauf, dass Ämtererfolg, ein hohes grundherrliches Einkommen und eine Teilhabe an staatlicher Herrschaft eng miteinander korrelierten. Adlige Familien- und Ämterpolitik, Rückkehr zur katholischen Religion und bleibende Verpflichtung darauf standen also in einem engen Wechselverhältnis, welches vor allem die ökonomischen Interessen der führenden Familien des Landes sichern half.¹² Die Wirtschafts- und Finanzpolitik des Reformministers Franz von Fürstenberg war vor allem deshalb ergebnisarm, weil sich die staatswirtschaftlich ausgerichteten Reformprojekte in einem Ständestaat nicht ef-

¹⁰ Zu „Konsum als Wahl und Wahlbewusstsein“ vgl. die Einleitung von Michael Prinz in diesem Band, S. 10ff.

¹¹ Heinz Reif, *Westfälischer Adel 1770–1860. Vom Herrschaftsstand zur regionalen Elite*, Göttingen 1979, S. 52, 156–170.

¹² Zum Zusammenhang: Andreas Holzem, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800*, Münster 2000, S. 17–53.

fektiv durchsetzen ließen.¹³ Zusammenfassend ergibt sich das Bild einer ständischen Gesellschaftsform, in welcher der stiftsfähige Adel mit dem Fürstbischof in einem „fürstlich-ständischen Kondominium [...] auf allen Ebenen staatlicher Organisation – Haus, Grundherrschaft, Kirchspiel, Amt und Residenz – einen erheblichen Anteil an den staatlichen und kirchlichen Herrschaftsmitteln“ und an ökonomischen Zugriffsmöglichkeiten unangefochten behaupten konnte.¹⁴

Dies prägte die Lebensbedingungen der diesen Vorderständen nicht zugehörigen Bevölkerungsmehrheit auf dem Land und in der Stadt. Obwohl die Zerstörungen und kriegsbedingten Verluste des Münsterlandes zwischen 1618 und 1648 niedriger lagen als in benachbarten Regionen, führten die infrastrukturellen und wirtschaftlichen Folgen des Dreißigjährigen Krieges zu einem nur langsamen Wachstum: Zwischen dem letzten Drittel des 17. und der Mitte des 18. Jahrhunderts verdoppelte sich die Bevölkerung der ländlichen Kirchspiele in etwa, erst danach erlebte das Stift einen rasanten Anstieg der Bevölkerung. Ein merklicher Verstärkerprozess blieb aus; noch um 1800 lebten gut drei Viertel der Menschen auf dem Land.¹⁵ Mit etwa vierzig Einwohnern/km² zählte das Oberstift zu den relativ, mit ganzen 16 Einwohnern/km² das Niederstift zu den extrem dünn besiedelten Regionen Westfalens.

Die Wirtschaftsgeographie des Oberstiftes Münster ist durch eine naturräumliche Gliederung in das West-, Kern- und Ostmünsterland vorgegeben.¹⁶ Das dominierende Kernmünsterland (Kleimünsterland) war fast ausschließlich Bauernland. Nur wenige Landstädte, die, abgesehen vom städtischen Zentrum Münster, nach ihrer Struktur, Wirtschaftsform und Einwohnerzahl kaum mehr als große Dörfer darstellten, bildeten Zentren lokalen und regionalen Gewerbes und Handels mit begrenzter Differenzierung. Ost- und Westmünsterland prägten ausgedehnte sandige oder sandig-lehmige Heideflächen, durchsetzt mit Mooregebieten – schwierig zu bewirtschaftende, eher arme Gegenden, in denen die Landwirtschaft schon früh mit Flachs-anbau und Leinweberei intensiv durchsetzt war. Während die Nutzungsverteilung des Kleimünsterlandes stets über 35 Prozent Ackerland, etwa vierzig Prozent Wiesen, Weiden und Holzungen und nur unter zehn Prozent Heide aufwies, lagen die Werte des Sandmünsterlandes bei nur um dreißig Prozent Feldanbau, teilweise deutlich unter dreißig Prozent Wiesen, Weiden und Holzungen und bis zu vierzig Prozent Heidefläche.¹⁷

¹³ Alwin Hanschmidt, Franz von Fürstenberg als Staatsmann. Die Politik des münsterischen Ministers 1762–1780, Münster 1969, S. 97–124.

¹⁴ Reif, S. 171.

¹⁵ Albert Karl Hömberg, Wirtschafts-geschichte Westfalens, Münster 1968, S. 87. Vgl. auch Wolfgang Köllmann, Bevölkerungsgeschichte, in: Wolfgang Schieder/Volker Sellin (Hg.), Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang, Bd. 2: Handlungsräume des Menschen in der Geschichte, Göttingen 1986, S. 9–31; Christian Pfister, Bevölkerungsgeschichte und historische Demographie 1500–1800 (EdG, Bd. 28), München 1994; Walter G. Rödel, Die demographische Entwicklung in Deutschland 1770–1820, in: Helmut Berding/Etienne François/Hans Peter Ullmann (Hg.), Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution, Frankfurt a.M. 1989, S. 21–36.

¹⁶ Vgl. Heinz-Günter Steinberg, Die geographischen Grundlagen, in: Wilhelm Kohl (Hg.), Westfälische Geschichte, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches, Düsseldorf 1983, S. 35–53, hier: 41ff.

¹⁷ Bettina Schleier, Territorium, Wirtschaft und Gesellschaft im östlichen Münsterland (1750–1850), Warendorf 1990, S. 53.

In diesem Bauernland herrschte eine ausgeprägte Streusiedlungsstruktur vor, in der sich ein eigentlicher Dorfcharakter ausschließlich in der direkten Umgebung der Pfarrkirchen und Kirchhöfe entwickelte. In diesen weiten ländlichen Regionen herrschte eine ausgeprägte soziale Hierarchie. Unterhalb der alten bäuerlichen Besitzer (Vollerben, Halberben) rangierten die Erbkötter, die sich durch Zupachtung kirchlichen oder wüst gefallenen Landes und eigenes Spannvieh als „Pferdekötter“ halten konnten. Kötter und Brinksitzer besiedelten landarme Bauernstellen ohne Spannfähigkeit; sie kombinierten den Landbau mit handwerklich-gewerblichem oder lohnabhängigem Erwerb. Die Unterschicht der ländlichen Bevölkerung stellten die Heuerlinge. Sie lebten in einem Pacht-Arbeits-Verhältnis auf dem Hof eines Bauern, besaßen wenig Pachtland zur Eigenbewirtschaftung und waren zu umfangreichen Dienstleistungen verpflichtet. Flachsspinnen, Heimweberei oder saisonale Wanderarbeit ergänzten das meist elende Auskommen.

Das wirtschaftliche Leistungsniveau dieser Agrargesellschaft lag so niedrig, „dass die generelle Güterknappheit ihr hervorstechendes Merkmal bildete.“¹⁸ Die Beschränktheit der Ressourcen führte zu einer durchgängigen „*économie froide*“ (Emanuel LeRoy Ladurie). Rasche, tiefgreifende Veränderungen des Nahrungsspielraums gingen vor allem von Katastrophen wie Seuchen, Missernten oder Kriegen, mittel- und langfristiger Wandel vom Bevölkerungswachstum aus.¹⁹ In der Landwirtschaft fanden bis zu achtzig Prozent der ökonomischen Wertschöpfung statt. Die Erträge hingen von den Launen des Wetters, von der Gesundheit des Zugviehs, vom Zustand der Böden ab. Die landwirtschaftliche Produktivität stieg, langfristig betrachtet, nur sehr langsam an, immer wieder von heftigen Schwankungen unterbrochen. Ganz starr waren die Anbaumethoden allerdings nicht.²⁰ Der Ertrag der Feldwirtschaft litt an einem Mangel an tierischem Dung. Vor allem das Sandmünsterland besaß ausgedehnte Heideflächen, die nicht zur Feldbewirtschaftung, sondern nur zur Plackendüngung taugten, bei der man einzelne Oberflächenschollen des Heidegrundes abhob und auf den Äckern ausbrachte. Die Ausdehnung der Heide verursachte einen Mangel an Weide und Grasland und wirkte damit direkt zurück auf den geringen Viehbestand. Alle diese Elemente der Bodennutzung, der Viehhaltung, der Weidewirtschaft, der Düngung, der Fruchtfolgen usw. befanden sich in einem labilen und sorgsam austarierten Gleichgewicht, das im besten Falle der Gesamtregion ein relatives Auskommen sicherte.²¹ So sehr beschreibende Quellen des 18. Jahrhunderts einen gewissen Wohlstand, einen behäbigen Le-

¹⁸ Christoph Dipper, *Deutsche Geschichte 1648–1789*, Frankfurt a.M. 1991, S. 80.

¹⁹ Ebd., S. 84.

²⁰ Vgl. Hömberg, S. 124–130. Peter Johaneck, *Handel und Gewerbe*, in: *Geschichte der Stadt Münster*, hg. von Franz-Josef Jakobi, Bd. 1, Münster 1993, S. 635–681, hier: 659–678.

²¹ Zu den agrarischen Wirtschaftskreisläufen der frühen Neuzeit vgl. Rainer Beck, *Naturale Ökonomie. Unterfinning: Bäuerliche Wirtschaft in einem oberbayerischen Dorf des frühen 18. Jahrhunderts*, München 1986, mit einer subtilen Genauigkeit, deren Ergebnis es verbietet, heutige Vorstellungen von Landwirtschaft und ihren Erträgen auch nur in Ansätzen auf die frühneuzeitlichen Verhältnisse zu übertragen. Vgl. weiterhin Walter Achilles, *Landwirtschaft in der frühen Neuzeit*, München 1991; Clemens Zimmermann, *Dorf und Land in der Sozialgeschichte*, in: Schieder/Sellin (Hg.), *Sozialgeschichte*, S. 90–112; Werner Conze, Art. „Bauer, Bauernstand, Bauerntum“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von Otto Brunner † u.a., Stuttgart 1972–1992, Bd. 1, S. 408–439.

bensstil und ein gesichertes Einkommen der größeren Bauernstellen suggerieren: eine Missernte oder eine Viehseuche brachte dieses empfindliche System für jeweils lange Zeit aus dem Gleichgewicht. Die Erträge waren durchgängig niedrig: eine gute Kuh wog 150 kg, Roggen trug auf Sandboden das Vierfache, in guten Jahren das Fünf- bis Siebenfache der Einsaat.²² Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts übertrug sich die Blüte der benachbarten Niederlande in Ausläufern auf den Handel mit landwirtschaftlichen Produkten, Holz und Leinen. Die ‚Hollandgängerei‘, die saisonale Arbeit der ländlichen Unterschichten in den Niederlanden, nahm dadurch erheblich zu. Aber eine systematische Förderung und Entwicklung der Landwirtschaft blieben ein Element späterer physiokratisch geprägter Jahre von geringer Breitenwirkung.

Daraus ist zu schließen, dass jeder Art von Konsum im Sinne eines frei wählenden Verbrauchs über die alltäglichen Grundbedürfnisse hinaus ein ausgesprochen enger Rahmen gesteckt war. Weil die objektiven Grenzen der frühneuzeitlichen Agrarwirtschaft dem Alltag eher die Erfahrung des Mangels aufprägten, gehört besonderer Konsum in den Kontext des Festes. Die allermeisten Festanlässe – sowohl die kirchlichen Hoch- und Heiligenfeste im Jahreszyklus als auch die Familien- und Nachbarschaftsfeste an den ‚Lebenswenden‘ (Geburt, Initiation, Heirat, Tod) – thematisierten die Grundhalte des religiösen Selbstverständnisses einer konfessionellen Gesellschaft. Darum waren Auseinandersetzungen um den Stil dieser Feste als Auseinandersetzung um Konsumgewohnheiten auf dem frühneuzeitlichen Dorf stets religiös kodiert. Der von den Vorderständen praktizierte Zusammenhang von ökonomischer Subsistenzbasis und katholischem Bekenntnis prägte die Wirtschaftsmoral des Fürstbistums Münster nachhaltig. Jede Methode des Wirtschaftens und des Konsumierens stand unter dem Vorbehalt religiöser Wertungen. Die mit religiösen Argumenten verteidigte Wirtschaftsmentalität hatte ihrerseits ökonomische Folgen. Der Stiftsadel in seiner Doppelrolle als Grundherr oder geistlicher und weltlicher Amtsträger profitierte in jedem Fall, wenn Begrenzung von Konsum den Wohlstand und damit die Abgabefähigkeit der abhängigen Bauernstellen erhöhte. Genau hier lag ein Zentralpunkt geradezu kontinuierlicher Auseinandersetzungen zwischen den weltlichen und geistlichen Führungseliten des Territoriums und ihren abhängigen Untertanen. Das Wechselspiel von Religion und Ökonomie besaß in der bäuerlichen und unterbäuerlichen Bevölkerung einen ganz anderen Kontext und brachte dementsprechend eine kontrastive Praxis hervor. Diesem Konflikt gelten die folgenden Abschnitte.

2. Konsum in der Kritik: Norm und gesetzte Ordnung

Eine Durchsicht der Ediktensammlungen des Fürstbistums Münster zwischen 1535 und 1800 führt zu der unabwiesbaren Einsicht, dass die politisch-gesellschaftlichen wie religiös-moralischen Veränderungsbestrebungen der Landesherren und ihrer Verwaltung ganz auf dem religiösen Arsenal des Tridentinum beruhten. Martin Heckel konstatierte auch für die Zeit nach der Leiderfahrung des konfessionellen Bürgerkrieges für alle Bekenntnisse „das starke Fortwirken der geistlichen-weltlichen Ein-

²² Schleier, S. 58ff.

heitsidee, die das Denken über die Glaubensspaltung hinweg bis in die Aufklärung bestimmte. Beide Konfessionen hielten daran fest, dass es von Glaubens und Rechts wegen eigentlich nur die eine wahre katholische Kirche im wahren Verstand des Evangeliums gab und geben konnte. Sie waren durch eine Welt geschieden von einer Anerkennung jedweder Pluralität und Gleichberechtigung verschiedener Konfessionen und Religionsgemeinschaften.²³ In den konfessionell gebundenen Territorien wurde keinesfalls eine individuelle religiöse Meinungsbildung und damit auch keine individuelle Ethik freigestellt. Jede politische und gesellschaftliche Anstrengung sozialer Selbst- und Fremddisziplinierung muss daher im Rahmen des Konfessionalisierungsprozesses beschrieben werden.

Die Konfessionalisierung als Programm suchte das religiöse Bekenntnis zu normieren und das religiöse Handeln so zu überformen, dass idealiter eine durchgreifend religiös geprägte Gesellschaft entstand. Theoretiker des Absolutismus haben dementsprechend die Bedeutung der Religion für das staatliche Gefüge wie für die Legitimierung und Absicherung von Herrschaft betont. „Christliche Pietas war, in der jeweiligen konfessionellen Modifikation, der unbestrittene Grundwert, das geistige Fundament der Stände-Gesellschaft. Die absolutistische Staatsreform des 17. Jahrhunderts hat die religiöse Durchdringung der gesamten Lebensverhältnisse noch verstärkt.“²⁴ Während der weltliche katholische Fürstenstaat die Kirche in seine Obhut nahm und seinem Dirigismus unterstellte, bildete der geistliche Territorialstaat eher symbiotische Formen kirchlich-staatlichen Zusammenhandelns aus: „So wird der aktive Mitvollzug der staatlich sanktionierten Formen der Pietas zum Indiz für die Zuverlässigkeit des einzelnen Untertanen.“²⁵ Gleichzeitig erhielt die Pietas des Fürsten eine Leitfunktion für die im Gesamtstaat zu übende Frömmigkeit. Disziplinierung und Uniformierung der Untertanen vollzogen sich im religiösen Feld; Träger der Disziplinierung waren darum auch immer religiöse Instanzen: der Fürstbischof, der gleichzeitig Landesherr war, die Archidiakone mit dem Mittel des Sendgerichts und die Pfarrer als Prediger.

Die Leitidee der religiösen Gesellschaft besaß eine weit über die engere Kirchturnbspolitik hinausgehende Relevanz. Es ging „um die Schaffung einer dauerhaften gesellschaftlichen Wirklichkeit christlicher Prägung und katholischer Konfessionalität“.²⁶ Kirchengebote verkörperten gleichzeitig zentrale Elemente einer guten ‚Lan-

²³ Martin Heckel, *Konfession und Reichsverfassung. Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung in den Freiheitsgarantien und der Verfassungsorganisation des Reichs seit der Glaubensspaltung*, in: Paolo Prodi (Hg.), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1993, S. 69–96, hier: 54.

²⁴ Dieter Breuer, „Zur ersprißlichen Zeit-Vertreibung und gewünschten Seelen-Hayl“. Zur Bedeutung der barocken Predigtliteratur, in: *Archiv für Schlesische Kirchengeschichte* 44 (1986), S. 115–132, hier: 115.

²⁵ Dieter Breuer, *Der Prediger als Erfolgsautor. Zur Funktion der Predigt im 17. Jahrhundert*, in: Heimo Reinitzer (Hg.), *Beiträge zur Geschichte der Predigt*, Hamburg 1981, S. 31–48, hier: 33. Pietas wird damit gleichzeitig zu einem Mittel der Staatsräson; hier siedelt Breuer die gesellschaftliche Funktion des Predigers an, vgl. ebd., S. 35–37. Systematische Entfaltung der hier formulierten These in: ders., *Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen. Vorüberlegungen zu einer Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit in literaturhistorischer Sicht*, in: ders., (Hg.), *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*, Amsterdam 1984, S. 5–25.

²⁶ Dietmar Willoweit, *Katholischer Konfessionalismus als politisches und rechtliches Ordnungssystem*, in: Wolf-

des-Polizey'. Christenpflicht und Untertanengehorsam, Kirchenwesen und Obrigkeitsstaat hingen eng zusammen, weil die wahre katholische Religion nicht nur der ewigen himmlischen Seligkeit, sondern auch einer instabilen zeitlichen Wohlfahrt teilhaftig machen sollte.

Der Bevölkerungshistoriker Arthur Imhof hat ein Buch über diese „Verlorenen Welten“ um das Stoßgebet herum aufgebaut: „Vor Pest, Hunger und Krieg bewahre uns, o Herr!“²⁷ Diese Bewahrung aber war überaus eng an ein bestimmtes, die ganze Gesellschaft prägendes Gottesbild gebunden. Letzteres zielte nicht zuletzt darauf, Pest, Hunger und Krieg erklär- und verstehbar zu machen und Leid- und Katastrophenerfahrungen in Moralerziehung übersetzen zu können. Der Gott der konfessionellen Reorganisation – obwohl stets auch mit den Attributen der Güte und Gnade bekränzt – war ein strenger, richtender Gott, der keine Sünde ungestraft ließ und um seiner Majestät willen nicht lassen konnte.²⁸ Dieses Gottesbild, welches die *salus publica* eng an die Befolgung der göttlichen und kirchlichen Gebote band, aktualisierten vor allem jene Edikte, die sich der religiösen Bekämpfung von „Pest, Hunger und Krieg“ widmeten, was zu einer „Transformation religiöser Obliegenheiten in politische Untertanenpflichten“ führte.²⁹ Darum musste die ganze Gesellschaft von Häresie, Gotteslästerung und unsittlichem Lebenswandel befreit werden. Letzter Grund aller Disziplinierungsbestrebungen war ein Verchristlichungsideal, das auf die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit wie auf alle Gläubigen in ihrer individuellen Heilsbiographie zielte. Wo die Erfahrung von Hunger und Not als Erfahrung des Zornes Gottes interpretiert wurde, musste jeder exzessive Konsum als Gotteslästerung erscheinen: Diesem Erziehungsanspruch widmete das Fürstbistum Münster eine Flut von Edikten, die sich den „Schwelgereien“ der Untertanen widmeten.

Denn der kirchlichen wie weltlichen Obrigkeit galten diese Formen von Fest und Feier zunehmend als Verschwendung. Mit einer Flut von Edikten und Dekreten suchte man seit Erlass der Münsterischen Gemeinen Ordnung im Jahre 1571 das übermäßige Essen und Trinken mit einer unbegrenzten Anzahl von Gästen, die wilden Formen des Tanzes, die ausgedehnten Spiele und den überbordenden Lärm zu unterbinden oder doch einzuschränken.³⁰ Die ausgemalten Folgen waren weitreichend: Erregung des göttlichen Zorns unter anderem durch den unchristlichen Wandel, das Gotteslästern, Fluchen und Schwören, Verarmung durch Ressourcenverschwendung und Müßiggang,

gang Reinhard/Heinz Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationgeschichte 1993, Münster 1995, S. 228–241, hier: 240.

²⁷ Arthur E. Imhof, Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren – und weshalb wir uns heute so schwer damit tun, München 1984, S. 19 und passim.

²⁸ Zur Entstehung dieses Theologumenons vgl. Arnold Angenendt, Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein „Grundsatz“ der mittelalterlichen Bußgeschichte, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Und dennoch ist von Gott zu reden. FS Herbert Vorgrimler, Freiburg 1994, S. 142–156.

²⁹ Vgl. Willoweit, S. 234, 240 (Zitat).

³⁰ Vgl. Extract aus der „Münsterischen Gemeinen Ordnung am letzten Octobris 1571 aufgerichtet betr. Brautwirtschaften, Kindelbieren, Fastnachtsgeläge, Vogelschießen usw.“ von 1621, Staatsarchiv Münster (STAM), Fstm. Münster, Edikte, Bd. J 1 Bl. 94. Vgl. Benno König, Luxusverbote im Fürstbistum Münster, Frankfurt a.M. 1999, S. 17–67.

Zahlungsunfähigkeit für die öffentlichen Abgaben und Lasten, Streit und Gewalttätigkeit durch übermäßigen Alkoholkonsum, Störung der öffentlichen Ordnung:

„Nachdem ein zeitlang in Unserm Stiff Münster verspüret worden / daß wegen vberflüssigen / vnd vnnötigen Gesellschaften / Zechereyen / Fressen / Sauffen / vnd darauß herfließenden mehrfaltigen Unrahts vnd widerwertigkeiten / nicht allein Gott Allmechtig erzürnet, sondern auch männiglich in Stätten / Wigbolden / Flecken vnd auffm Landt in solchen verderb gerahten / daß sie sich ihn die harre selbst nicht erhalten / weiniger ihre Schuldige verfälle / Pfächten / Zinssen / Dienst vnd des Landts beschwer an gebürenden Ortern verrichten oder tragen mögen / welches dan vnter andern daher mit vverrsacht wirdt / daß ohne vnderschiedt vnd mit grossem auffschlag die Eheberedungen / Brautwirtschaften / Kistenfüllingen / Kindertauffen / Gildenbieren / Vogelschiessen / Fastnachtsgeläge / Haußrichtungen / Glaßbeschenken vnd dergleichen Gesellschaften / wie sie dan einen Nahmen haben mögen / gehalten und groß Gelt von den Leuthen beysammen gescharrt worden [...]“.³¹

Mäßigung, Verfleißigung und Zivilisierung bildeten den Grundtenor dieser Edikte. Sie regelten mit großer Genauigkeit die Anlässe, zu denen Festlichkeiten gegeben werden durften, die Teilnehmerzahlen und deren Ausstattung mit Geschmeide und Kleinodien sowie prächtiger Festkleidung je nach Stand und Schicht, die Anzahl der Festtage und der an ihnen gereichten Mahlzeiten, die Getränkemengen, den Umgang mit nicht geladenen und „zuträgenden“ Gästen sowie Bettlern, Müßiggängern und „Gardengänge-re“, das Anrichten separater Gaben für die Ortsarmen, die Beendigung „bey guter zeit für abent“. Jede nachfolgende Verordnung³² stellte nicht nur eine Wiederaufnahme, sondern zumeist auch eine Verschärfung der vorhergehenden Bestimmungen dar.

Die Literatur neigt dazu, dieser Kritik an der religiösen Gefährdung, an der gemeindlichen Unzuträglichkeit und der „ungeheuren materiellen Verschwendung“³³ zumindest

³¹ Edikt des Fürstbischofs Ferdinand von Bayern, 20.11.1628: Verordnung gegen den übermäßigen Aufwand bei Eheberedungen, Kindtaufen, Fastnachtsfeiern, Vogelschießen usw., STAM, Fstm. Münster, Edikte, Bd. B 1 Bl. 55.

³² Vgl. z.B. Edikt des Fürstbischofs Ferdinand von Bayern, 23.3.1632: Erlaß gegen den übermäßigen Aufwand bei Eheberedungen, Kindtaufen, Gildbieren, Fastnachtsgelagen und dergleichen Gesellschaften, STAM, Fstm. Münster, Edikte, Bd. B 1 Bl. 81; Edikt des Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen, 22.12.1652: Erneuerung und Ausdehnung des Verbots der Schwelgereien bei Familienfesten, STAM, Fstm. Münster, Edikte, Bd. B 2 Bl. 6; Johann J. Scotti (Hg.), Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem Königlich Preußischen Erbfürstenthume Münster und in den standesherrlichen Gebieten Horstmar, Rheina-Wolbeck, Dülmen und Ahaus-Bocholt-Verth über Gegenstände der Landeshoheit, Verfassung, Verwaltung und Rechtspflege vom Jahre 1359 bis zur französischen Militair-Occupation und zur Vereinigung mit Frankreich und dem Großherzogthume Berg in den Jahren 1806 und resp. 1811 ergangen sind. Im Auftrage des Königlich Preußischen Hohen Staats-Ministeriums gesammelt und herausgegeben. Erster Band: Hochstift Münster. Von 1359–1762, Münster 1842, Nr. 122, S. 242; Edikt des Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen, 3.5.1671: Verordnung gegen das Brantweintrinken, STAM, Fstm. Münster, Edikte Bd. B 2 Bl. 53; Scotti, Nr. 159, S. 272f; Edikt des Fürstbischofs Max Heinrich von Bayern, 24.9.1685: Verordnung gegen das übermäßige Zechen, Fressen und Saufen bei Hochzeiten, Kindtaufen und Begräbnissen, STAM, Fstm. Münster, Edikte, Bd. J 2 Bl. 7.

³³ Richard van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 2: Dorf und Stadt, München 1992, S. 145:

einen partiellen Erfolg zu bescheinigen. Andererseits lassen schon die Edikte selbst die Grenzen obrigkeitlicher Durchsetzungsfähigkeit erkennen. Die Regulierungsversuche prallten nicht nur an den Interessen der Bevölkerung, sondern auch an Nachlässigkeit und Unterschleif der Amtsleute, Richter und Magistrate ab, indem diese,

„welchen andere mit gutem Exempel vorzugehen gebüret / bey ihrer selbst oder dero Kinderen Verheyration / Kindertauff / Haußrichten und anderen vorgemelten Gäste-reien fast *exorbitiren* / dazu gantze Gerichtern / Kerspel vnnnd Dorfschafften beruffen vnnnd gleichsamb ein öffentlichs *contribution* Wesen darauß machen.“ (Ferdinand von Bayern, 1628). – Weiterhin wurde beklagt, dass „die zur Aufsicht bestellte Bediente / auch an ihrer schuldigen Trew offters ermangelt [haben] / und durch Gunst und Gabe sich verleiten lassen / daß sie keine genawe Achtung darauß gegeben / sonderen durch die Finger gesehen“ (Max Heinrich von Bayern, 1684).“

1684 verbot Max Heinrich von Bayern die aufwandssteigernden Schenkhochzeiten, auf denen sich eine „grosse menge Volcks von Verwandten / Nachbahren und Bekanten“ einfände, „durch Hochzeits-Gaben außgeschätzt“ werde, weil „einer es dem anderen in Kleyderen und anderen gleich / sonderen bevorzuthuen sich kostbahrlich bemüheten“, nicht zuletzt „viele kostbahre Speisen unnützlischer weise verzehret“ würden. Dieses Verhalten verfiel „bey gegenwertiger gemeiner Noht in der lieben und werthen Christenheit“ einem um so schärferen Verdikt.³⁴ Die Tendenz ging dahin, den Sonntag als Herrentag von der lokalen Festkultur abzukoppeln und zu purifizieren und auch religiöse Familienfeste wie Taufen und Hochzeiten auf die Wochentage zu drängen. Die Kirchen- und Schulordnung des Jahres 1739 bestimmte:

„Es werden nicht weniger an Sonn- und heiligen Tagen alle Hochzeit- und Kindertauffliche obsonst andere öffentliche Gastmähle / Zecherey / sogenannte Mistbitterey und besonders die Zusammenküffte beyderlei Geschlechts in Wirthshäusern / unter welchen nahmen auch solche angestellet werden / bey wohlernstlicher *arbitrairer* Straff verboten / auff daß die Gelegenheit zu Versaumung des Gottesdienstes desto mehr verhütet und abgeschnitten werde; wiederumb wird das Zechen und Sauffen in später Nacht herein bey gleichmäßiger Straff untersagt / und anbey gleicher gestalten der Mißbrauch so einiger Orten eingeschlichen / daß nemblich bey vorgehender *Copulation* der Bräutigamb oder Ehemann von denen anwesenden Jungesellen in der Kirche oder auffm Kirchhoff mit prügelen hergenommen werde / wie auch das Schiessen auf der Strassen obsonst anderen Orten / welche die junge Eheleuthe in der Rückkehr passiren müssen / obsonst alles schiessen bey derglei-

Zu Geselligkeit und Fest allgemein ebd., S. 126–146 (Lit.); Paul Münch, Lebensformen in der Frühen Neuzeit 1500–1800, Berlin 1992, S. 414–451 (Lit.).

³⁴ Edikt des Fürstbischofs Max Heinrich von Bayern, 18.5.1684: Vollständiges Verbot aller Schenk-Hochzeiten bei Strafe von 5 Goldgulden pro Kopf der eingeladenen Gäste, STAM, Fstm. Münster Bd. B 4 Bl. 9; Scotti, Nr. 190, S. 295. Wiederholung durch Edikt des Fürstbischofs Friedrich Christian von Plettenberg, 6.4.1694: Verbot der Schenk-Hochzeiten und Schwelgereien, STAM, Fstm. Münster, Edikte Bd. B 5 Bl. 33; Scotti, Nr. 216, S. 315f.

chen *copulationen* auch Eheberedungen *inhibiret* / damit daß die Unordnungen besonders in den Gottes-Häuseren / auch dieserhalb veranlassete Sauff- und Zeche-reyen vermitteln und desto mehr abgeschnitten werden.“³⁵

Nach dem Siebenjährigen Krieg entwickelte sich die Säkularisierungsgefahr in allen geistlichen Territorien zu einem Quell der Sorge und zum Anlass einer vorsichtigen Reformpolitik. Der aufgeklärte Absolutismus der bürokratischen Verwaltungsstaaten, in denen die Ständemacht durch eine zentralistische Beamtenmacht verdrängt worden war, galt als Garant einer effizienteren Wirtschafts-, Finanz-, ‚Peuplierungs‘- und, aus allen diesen Faktoren resultierend, einer dynamischeren Macht- und Hegemonialpolitik. Der Generalvikar Franz von Fürstenberg setzte sich zum Ziel seiner gesamten Innenpolitik, den Anschluss an den Entwicklungsstand der weltlichen Nachbarterritorien zu wahren. Finanzkonsolidierung und Schuldentilgung, Förderung von Gewerbe, Handel, Manufaktur und Landwirtschaft, Brandversicherung, Volksbildung und Heeresreform lauteten die politischen Reformthemen, die die Wohlfahrtspolitik Fürstenbergs im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts bestimmten. Nachdem Fürstenberg als Minister für das münsterische Departement gescheitert und seine ökonomischen Reformpläne bereits in den Ansätzen stecken geblieben waren, führte er als Generalvikar seine Reformbestrebungen fort. Die als christliche Wohlfahrtspolitik verstandenen Erziehungsbemühungen des Ministers und Generalvikars äusserten sich seit 1770 u.a. in der Abschaffung von mehr als der Hälfte aller bislang beachteten Feiertage.³⁶ Diese und zahlreiche weitere Regulierungsversuche prägten seinen merkantilistisch orientierten Reformkurs. Sie sollten der nachhaltigen ‚Verfleißigung‘ der Untertanen dienen und gleichzeitig die als Aufgabe des christlichen Herrschers wahrgenommene Verantwortung für die Wohlfahrt des Landes umsetzen. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts verschärfte sich das Klima deutlich: keine Kindertaufen oder Hochzeiten auf Sonn- und Feiertagen, keine Tänze in der Advent- und Fastenzeit, Ende des Karnevals an Aschermittwoch, nicht am ersten Fastensonntag, Ausdehnung der gesperrten Adventszeit bis zum Fest der hl. drei Könige, keine Tanzmusik am Sonntag nach abends zehn Uhr etc.³⁷

Hatte die Bevölkerung schon früheren Konsumbeschränkungen hartnäckig getrotzt, so waren die zahlreichen Einschränkungen der Ära Fürstenberg um so schwerer zu ver-

³⁵ Edikt des Fürstbischofs Clemens August von Bayern, 11.10.1739: Erneuerung der Verordnung der Bischöfe Christoph Bernhard von Galen vom Jahre 1675 und Friedrich Christian von Plettenberg vom Jahre 1693 über die Feier des Gottesdienstes und über die Schulerziehung der Jugend, STAM, Fstm. Münster, Edikte Bd. A 5 Bl. 149. In Auszügen Scotti, Nr. 351, S. 402f.

³⁶ Hanschmidt, S. 124–129; Christoph Dipper, Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, Göttingen 1986, S. 73–96, hier: 88; Alois Schröer, Heiligenkult und Volksfrömmigkeit. Gedanken zur Reduktion des römischen *Calendarium Sanctorum*, in: ders., *Die Kirche von Münster im Wandel der Zeit. Ausgewählte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde des Bistums und Fürstbistums Münster*, Münster 1994, S. 599–616.

³⁷ BAM, GV Borken St. Remigius HS 132, fol. 118f., Borken, 18.8.1789. Ähnlich: Ebd., HS 128, fol. 73r, Schepsdorf, 14.8.1774. Ebd., fol. 148, Raesfeld, 25.8.1789; fol. 156, Heiden 29.8.1789. Ebd., HS 133, fol. 140f., Emsbüren, 20.9.1790.

kraften. Schließlich handelte es sich um eine Bevölkerung, die man während der vorangehenden 150 Jahre, also buchstäblich über Generationen, unter Androhung von Gerichtsstrafen dazu angehalten hatte, an eben diesen Tagen nicht zu arbeiten und feierlich einer ausdifferenzierten Liturgie beizuwohnen. Der Widerstand gegen die Einschränkung der Feiertage und gegen die Bergwöhnung des Brauchtums, das sich an die kirchlichen Feste und Rituale anlagerte, regte sich in der ländlichen Bevölkerung ebenso wie unter städtischen Handwerkern.

3. Konsum im Fest: Traditionelle Lebensweisen und der Druck der wirtschaftlichen Modernisierung

Eine vom Programm der Konfessionalisierung her konzipierte Gesellschaft musste nicht nur ihre sozialen Lebensformen, sondern in noch weit intensiverem Maße ihre religiösen Vollzüge katholisieren. Diese religiösen Vollzüge bezeichnete Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen 1655 in seiner *Constitutio bernardina* als „äußerliches Glaubensbekenntnis“ (*externa fidei professio*).³⁸ Der Konflikt um Konsumreglementierung und Konsumverhalten soll an drei zentralen Beispielen verdeutlicht werden: Am sonntäglichen Wirtshausbesuch, am sonntäglichen Handel und an den Auseinandersetzungen um die Beerdigungsfeierlichkeiten in münsterländischen Dörfern.

3.1 Der Sonntag – das Wirtshaus

Im Zentrum des „äußerlichen Bekenntnisses“ stand die sonntägliche Messfeier. Dementsprechend kategorisch verlangte die *Bernardina* ein Einschreiten des archidiaconalen Sendgerichts gegen alle, die ohne gerechten Grund ausblieben, auf dem Kirchhof ihre weltlichen Geschäfte verhandelten, oder, was noch verdammenswürdiger erschien, es sich in den Gasthäusern und Schenken wohl sein ließen.³⁹ Um so schwerer fiel die Einsicht, dass sich eine allgemein und pünktlich vollzogene Sonntagspflicht keineswegs rasch durchsetzen ließ. Die sonntägliche Arbeitsruhe als solche war in der ländlichen Gesellschaft eine weitgehend unbefragt geltende soziale Regel.⁴⁰ Wenn es dennoch in zahlreichen Fällen einen Dissens zwischen Obrigkeit und Bevölkerung bei der angemessenen Gestaltung heiliger Zeiten gab, dann resultierte dieser nur selten aus der generellen Missachtung der Sonntagspflicht. Nicht Oberflächlichkeit und Mangel an religiösem Empfinden, sondern die gesellschaftliche Verflechtung der Religiosität führten zu Konflikten bei der Gestaltung der Sonn- und Festtage zwischen Liturgie und Konsum. Den Laien schärfte man in zahllosen Mandaten ein, während

³⁸ Vgl. *Constitutio Bernardina, Titulus primus: De fide*, in: Hermann Kock (Hg.), *Series Episcoporum Monasteriensium, eorundemque Vitae ac Gestae in Ecclesia. Conscripta ab [...], Cathedralis Ecclesiae Vicario et Succentore, Pars IV^a et ultima: a Christophoro Bernardo usque ad Maximilianum Franciscum, Münster 1805*, 106.

³⁹ „*Sic contra illos [...] ab Archidiaconis procedendum, qui sine causa diebus festivis a sacro se absentant, vel sub sacro saecularia in caemeteriis tractant, vel, quod est damnabilius, in cauponis et popinis corpus et cuticulam curant.*“, *Constitutio Bernardina, Titulus VII De Sacrificio Missae*, in: Ebd., S. 129.

⁴⁰ Holzem, S. 386–388.

des Gottesdienstes die Wirtschaften zu meiden. Zwei Sendpublikanden, am Ende des Gerichtstages in der Kirche öffentlich verlesene Anordnungen und Ermahnungen, machen deutlich, dass die Obrigkeit im 17. wie im 18. Jahrhundert die Wirtschaft als die große Konkurrentin einer liturgischen Sonntagsheiligung empfand:

„Alle Einwohner der Bauernschaften wie die Städter werden gemeinschaftlich zu 50 Pfund Wachsstrafe verurteilt, weil sie in der Predigt nicht anwesend gewesen sind und [zu dieser] Zeit auf dem Kirchhof und in den Wirtschaften angetroffen wurden. Dem Küster und dem Lehrer ist aufgetragen, daß sie zur Zeit der Predigt Kirchhof und Wirtschaften aufsuchen; und falls dort jemand entdeckt werde, wird er zu 20 Pfund Wachs verurteilt werden. Außerdem muß der Küster alle in der Christenlehre Abwesenden getreulich aufschreiben und den Zettel bei dem nächsten Send vorzeigen.“⁴¹ – „Wird jeder gewarnet, die Sonn- und Festtage [sic!], wie es einem Kristen zustehet – zu feyern, an selbigen Tagen sich nicht dem trunk zu ergeben, auf den Gassen, und in den Häusern kein Lärmen oder streit zu erregen, unanständige garstige Lieder zu singen, und sich überhaupt alles ärgerlichen für kristen unerlaubten unanständigen Betragens in den Zusammenkünften zu enthalten.“⁴²

Das Thema war keineswegs neu, wie ein 1576 geschlossener Vertrag belegt, welcher die Aufgaben der Sendgerichte so beschrieb:

„[...] sollen die *Archidiaconi* die straffen so vnder GottesDienst gegen ihre Verbott off den Kirchhöven Kauffmanschafft / Handthierung oder Leichtferdigkeit treiben oder sonstere in den Dörfferen oder Flecken sauffen / oder die ihr Wein vnd Bier verkauffen.“

Eine praxisnahe Textsammlung des Sendnotars Theodor Laurenz Detten aus der Mitte des 17. Jahrhunderts enthielt eine „*Forma Inhibitionis contra Parochianos, ne sub divinis in Cæmeterio obambulent, vinum adustum, Cerevisiamque vendant*“⁴³. Sämtliche Gottesdienst- und Schulordnungen der Jahre 1675, 1693 und 1739 verboten den Wirtschaftbesuch und den Ausschank während der Messen, der Predigt und der Christenlehre.⁴⁴ Jeder Wirt, der während der Gottesdienste anderen als durchreisenden Gäs-

⁴¹ BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/8, Lüdinghausen, 11.10.1685: „*Omnes Baurscapiæ nec non Oppidani declarati capitatim in 50 lb. ceræ ex eo quod non interfuerint concioni et tempore [... unleserlich] in cæmeterio seu cauponis inveniantur. Custodi et Ludimagistro demandatum ut tempore concionis cæmeterium et cauponas visitent et si quis deprehensus fuerit mulctabit in 20 lb. ceræ. / Item custos absentes ex catechesi diligenter annotare et in proxima synodo scedulam producere debet.*“

⁴² BAM, GV Münster St. Mauritz HS 119, Senden, 17.8.1792.

⁴³ BAM, GV Bistum Münster IV. Bistumsverwaltung, Nr. 156, fol. 53v f.

⁴⁴ Christoph Bernhard von Galen: Kirchen- und Schulordnung, 23.3.1675, STAM, Fstm. Münster, Edikte Bd. A 2 Bl. 76. Joseph Niesert, Münstersche Urkundensammlung, Bd. 7, Coesfeld 1837, S. 103–114; in Auszügen: Scotti, Nr. 167, S. 277–281; Friedrich Christian von Plettenberg: Kirchen- und Schulordnung, 13.2.1693, Fstm. Münster, Edikte Bd. A 3 Bl. 12; Scotti, Nr. 214, S. 313ff. Textidentisch mit: Clemens August von Bayern: Erneuerung der Verordnung der Bischöfe Christoph Bernhard vom Jahre 1675 und Friedrich Christian vom Jahre 1693 über die Feier des Gottesdienstes und über die Schulerziehung der Jugend, 11.10.1739, STAM, Fstm. Münster, Edikte Bd. A 5 Bl. 149; Scotti, Nr. 351, S. 402f.

ten ausschenkte, riskierte eine Strafe von fünf, jeder der anwesenden Gäste eine von zwei Reichstalern.⁴⁵ Zwei Reichstaler entsprachen etwa dem Wert eines ausgewachsenen Schweins, fünf Reichstaler kostete ein zweijähriges Rind. Für einen Malter Hafer zahlte man zweieinhalb Reichstaler, für einen Malter Roggen fünf bis sechs Reichstaler.⁴⁶ Die Strafe sollte im Wiederholungsfall verdoppelt, bei weiterer Auflehnung in öffentliche Kirchenbuße oder Zuchthaus umgewandelt werden. 1748 beklagte ein Synodaledikt den krassen Gegensatz zwischen jenen, die ehrfürchtig dem Messopfer beiwohnten, sich den dort vorgebrachten frommen Bitten beigesellten oder durch die heilsame Speise des göttlichen Wortes wiederaufgerichtet würden und jenen Trinkern, die den frommen Sinn der Gemeinden beleidigten, und deren Gott nach dem Wort des Apostels der Bauch sei.⁴⁷ Das Wirtshaus erschien zunehmend als ein Ort des Lasters, ja der Lästerung Gottes und der unchristlichen Gegenreligion. Die Bemühungen zur Disziplinierung des Sonntags, zur Einschränkung der Festkultur, zur Abschaffung des Kramhandels und zur Beachtung der „geschlossenen Zeiten“ führten am Ende zu einem Katalog von Forderungen, die da lauteten: nicht trinken, nicht tanzen, keine Musik machen, nicht lärmern und ausgelassen sein, nicht handeln, kaufen und verkaufen.⁴⁸

Dem stand der Rhythmus der ländlichen Lebensweise entgegen. Am Sonntag ging man nicht nur zur Kirche. Es war der einzige Tag, an dem sich die in Streusiedlung le-

⁴⁵ Aus den Massen nur ein Beispiel, in allen Orten mehr oder minder gleich publiziert, entstanden im Zusammenhang der Kirchen- und Schulordnung von 1675: „[...] *Mandatum omnibus et singulis nequus imposterum durantibus concione et missa sine l^{ca} [licentia] ex templo excurrat inque cœmeterio fabulando sese detineat sub pœna 6 lb ceræ. Pariter iniunctum ut ex qualibet domo singulis vicibus quis in lectione cathechetica compareat sub pœna 2 lb ceræ. / Tam absentium ex Catechismo quam excurrantiam ex templo designatio et annotatio Custodi et Ludimagistro commissa sub pœna 50 lb. ceræ. / Desuperque singulis et duobus mensibus D^{num} Commissariam seu promotorem informabunt. / Quot etiam Dⁿⁱ Pastori iniunctum ut pariter absentium rationem habeat in burschapys seu legionibus in quibus ille cathechizat. / Cauponarys iuxta edictum Clarissimi principis de dato 12 marty ibidem inhibuit ne cerevisiam aut vina adusta vendant durante officio divino sub catechismo sub pœna 5 fl. uti inserta antefato edicto potitantibus vero pœna 2 fl. constituta.*“, BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Ennigerloh, 30.7.1676.

⁴⁶ Holzem, 139. Ein Malter Getreide entsprach im Westmünsterland (Altweseler Maß, Klevisches Maß) dem Rauminhalt von 149,14 Litern.

⁴⁷ Synodaledikt 4.10.1748: „*Maxima sane animi indignatione accepimus, saluberrimas Constitutiones ad tollendum damnabilem abusum in cauponis & tabernis potitandi sub Divinis officiis, Concionibus, Catechesi, alias sæpius emanatas quorundam hominum improbitate nonnullis in locis huius Diœcesis frequenter violari, dum ipsi, quo tempore alii fideles Sanctissimo Missæ Sacrificio devote intersunt, vel pias Supplicationes pie comitantur; aut Verbi Divini salutari pabulo recreantur, non sine gravi piæ communitatis scandalo & offensione in præfatis cauponis & tabernis intempestivæ potationi indulgendo, Baccho & ventris cupediis magis, quam Omnipotenti Deo servire præeligunt, in eorum infelici numero, quorum, juxta Apostoli sententiam, Deus venter est, merito computandi, cui tam pernicioso malo remediis expiacioribus mederi cupientes, non modo Constitutionem 12 Octobris anno 1733. emanatam, cum pœna per dictam Constitutionem & alias sæpius transgressoribus imposita innovamus.*“, STAM, Fstrm. Münster, Edikte Bd. F 6 Bl. 50. Vgl. auch die Wiederholung der Bestimmungen von 1739 im Synodaledikt 8.3.1765, ebd., Bd. A 7 Bl. 102.

⁴⁸ Vgl. die zahlreichen Sendmandate des 18. Jahrhunderts (in chronologischer Reihenfolge), so z.B. BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Ennigerloh, 30.7.1676. BAM, GV Münster St. Mauritius A 5/7, Selm, 3.5.1680. BAM, GV Münster St. Martini A 10/23, Oelde, 5.9.1691 und Hövel, 14.9.1691. BAM, GV Münster St. Lamberti A 3/8, Münster, 21.3.1713. BAM, GV Borken St. Remigius HS 123, fol. 72r, Altenberge, 6.10.1739. BAM, GV Münster St. Martini A 11/5, Ennigerloh, 21.8.1741. BAM, GV Borken St. Remigius HS 131, fol. 144, Borken, 18.8.1789. Ebd., fol. 148, Raesfeld, 25.8.1789. Ebd., fol. 156, Heiden, 29.8.1789.

bende Bevölkerung regelmäßig versammelte. Die Konkurrenz zwischen Kirche und Konsum, zwischen Liturgie und Wirtshaus hatte ihren Ursprung bereits in der Dorftopografie. In der münsterländischen Streusiedlungsstruktur bestanden die bäuerlichen Siedlungsformen überwiegend in Drubbeln und Einzelgehöften, während sich das eigentliche Dorf zumeist nur in direkter Umgebung der Pfarrkirchen und ihrer Kirchhöfe entwickelte. Hier siedelten sich das Dorfhandwerk und das dörfliche Misch- und Kleingewerbe mit agrarischem Nebenerwerb an. Da der Kirchhof im Mittelalter immer auch eine Wehrfunktion besessen hatte, befanden sich an seiner Außenseite im Schutz der Bewehrung kleine Speicherhäuser, sogenannte ‚Spykers‘. In ihnen wohnten häufig die ärmeren Leute. Einige von ihnen betrieben im Nebenerwerb eine Schankwirtschaft, in der sich am Sonntag vor allem jene Gemeindemitglieder aus den Bauernschaften niederließen, die für den Kirchweg hatten lange Strecken zurücklegen müssen. Der Kirchhof und die umliegenden Wirtshäuser bildeten Zentralorte der Kommunikation und der informellen Öffentlichkeit in den weit auf das Land ausgreifenden Gemeinden. Häufig genug betrieben der Kirchenküster, bisweilen gar ein ärmlich lebender Vikar oder Kaplan selbst eine solche Schankwirtschaft.

Für dieses Angebot gab es offenbar hohen Bedarf: Das sonntägliche Zusammenreffen fungierte als bedeutendster Nachrichten-, Kommunikations- und Verhandlungsmarkt. Wer zur Kirche ging, blieb selten während des Hochamtes und der Predigt. Stets verharnte ein größerer Teil der Gemeinde, vor allem Männer, mindestens während einiger Teile der Liturgie und während der vom Hochamt liturgisch abgetrennten Predigt vor der Kirche, schwatzend und spielend, bisweilen auch lärmend und streitend. Die Obrigkeit dagegen empfand die augenscheinliche Konkurrenz von Kirche und Wirtshaus auch deshalb als Entwürdigung, weil nicht selten Kirchenbesucher bereits betrunken eintrafen, während des Gottesdienstes einschlieften oder sich gar übergeben mussten, wofür zehn Pfund Wachs als Strafe fällig waren.⁴⁹ Andere äußerten sich laut gegen den Pfarrer und die Kirche, randalierten oder sangen Lieder.⁵⁰ Zudem provozierte der voraus gegangene Wirtshausbesuch vielfach handgreifliche Streitigkeiten unter Männern und Frauen, nicht nur auf dem Kirchhof, sondern auch in der Kirche selbst.⁵¹ Die

⁴⁹ „*Jodocus zum Oßenkamff denunciati ob id, quod in templo ex nimio potu indormiverit et evomuerit sub Ca-thechismo in die festo.*“, ebd., A 9, Oelde, 26.8.1652. Vgl. weiter BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/4, Selm, 13.6.1674. BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Herzfeld, 7.8.1676. „*Filius Vidua Deppichen inebriavit se in Die Dominica ita ut in templo post prandium evomuerit, quia iuvenis, sic declaratus in 2 lb. remissum ad 9 ß 4 kr.*“, ebd., A 10/22, Oelde, 30.8.1690. BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/8, Amelsbüren, 2.5.1689. BAM, GV Münster St. Martini A 10/23, Diestedde, 8.9.1691. BAM, GV Münster St. Martini A 11/4, Wadersloh, 13.8.1739.

⁵⁰ „Bernd Schulte Schwieckings sohn daß er unterm gottesdienst voll gesöffen in der Kirchen gesungen – morgen will wie meyen etc. und vor die Capellaney auffm Kirchoff gelegen wie ein schwein [16 lb.]“, BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 47v und HS 121, fol. 49r, Altenberge, 14.7.1723. BAM, GV Münster St. Martini A 10/30, Ostenfelde, 12.9.1715. „*Contra Lauman bey Suthoff quod hoc A[nn]o in die quodam festo excitaverit tumultum in templo cantando alte.*“, BAM, GV Münster St. Mauritz Hs 118, Amelsbüren, 25.8.1746.

⁵¹ „Die Kockendorpsche die Alta hatt tumult *sub divinis in templo* mit deß Pastors Maggeden bei underscheitliche malen excitirt.“, BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/1, Enniger, 3.10.1628. „Louvkens Tochter *habitans* uffen Wehemenkotten Engel hatt sich mit Groteguets Tochter unter der Predig gestoßen. / Louvkens Tochter Engell hatt mit Petronella Suggelß uxore Zurbruggen in der Kirchen unter den Gottesdienst gestoßen.“, BAM, GV Münster St. Martini A 10/17, Oelde, 9.12.1665. „*Vidua Frans: auffn Berge et filia Daghußen in Ecclesia*

Tumult- und Eskalationsschwelle bis hin zu Schlägen, Schimpfen und an den Haaren reißen lag recht niedrig. Bisweilen sprechen aus den Handlungen der Dorfbewohner demonstrative Verachtung und Provokationsabsichten: erst eine Kanne Bier trinken, dann einen Schwatz halten, an die Kirchenwand urinieren, bevor man die Kirche betritt, den Eidschwörer auslachen, der eingreifen will.⁵²

„Hermann Gordes hadt *sub divinis* auß der kirchen gangen welges ihm der Pastor verboten. Dahr auff ehr geantwortet der Pastor solt midt ihm gehen.“⁵³

Der Gottesdienst war nicht an erster Stelle ein Ort des Tumultes. Er stellte einen öffentlichen Raum dar, in dem sich die ländliche Gesellschaft einfand und im religiösen Akt sowohl ihre geistliche Orientierung als auch ihre innere Verfassung offen legte. Das vermeintlich unangepasste Verhalten und die Konkurrenz von Kirche und Konsum standen dazu nicht von vornherein im Widerspruch. Die religiöse Kommunikation, welche die Lebenswelt in die jenseitige Welt hin erweiterte, fiel nach allgemeinem Verständnis in die Zuständigkeit des Klerus. Man verstand das Verhältnis zum Priester in der Regel als religiös-ökonomische Austauschbeziehung zwischen Pfarrer und Dorf.⁵⁴ Der im nachtridentinischen Katholizismus vorherrschende sakramentale Objektivismus verstärkte dieses Moment noch. Für die Laien stand dagegen zunächst noch die soziale Kommunikation im Vordergrund. In diesem Zusammenhang ist auf die zunehmende Sorgfalt zu verweisen, mit der zu jedwedem liturgischen Anlass auf festliche Kleidung und „Tracht“ geachtet wurde, von den Obrigkeiten vielfach als „Kleiderluxus“⁵⁵ diffamiert.

Zur Verflechtung von Kult und Konsum gehören auch jene Felder der subtilen öffentlichen Kommunikation in Dorfgesellschaften, in denen begüterte bäuerliche Familien, adeligen Habitus übernehmend, bei der Ausstattung von repräsentativen Kirchenstühlen enormen Aufwand trieben.⁵⁶ Der kirchliche Sonn- und Festtag verkörperte, wie

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

⁵² BAM, GV Münster St. Martini A 10/18, Ennigerloh, 7.6.1667. BAM, GV Münster St. Ludgeri HS 115, fol. 233, Rheine, 18.9.1764. Vgl. auch BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 72v und HS 121, fol. 76r, Velen, 23.9.1723: „Contra Gerd Schomäkers daß er in der Kirchen sein Waßer gelassen [32 lb.].“ „Deß Töllnerß seine Knecht ex Ahlen ortus hat in der kirchen sein waßer gemacht vor eine monath *sub summo sacro ebrius*.“, BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/9, Drensteinfurt, 11.10.1703. BAM, GV Münster St. Martini A 11/7 und A 12/1, Oelde, 7.8.1747.

⁵³ BAM, GV Münster St. Martini A 8, Lippborg, 10.10.1625.

⁵⁴ Holzem, S. 184–224.

⁵⁵ Vgl. König, *passim*.

⁵⁶ Holzem, S. 245–248.

bereits betont, das dominierende öffentliche Ereignis der Dorfgesellschaft und transportierte daher weit mehr als nur religiöse Vorstellungen. Kirchenbesuch konstituierte geradezu die Gesellschaft und brachte die kommunale Zusammengehörigkeit ebenso zum Ausdruck wie deren subtile Abstufungen. Diese Konstitutionsprinzipien von Öffentlichkeit und von sozialem Kapital (Pierre Bourdieu) suchten nach Ausdrucksformen und darum verband sich die Selbstpräsentation in der kirchlich, meist liturgisch konstituierten Öffentlichkeit eng mit dem Ehrsystem des Dorfes. Benimmbücher des katholischen Frankreich aus der Frühen Neuzeit belegen die gleiche enge Verbindung von Ehre, Anständigkeit und alltäglicher Christlichkeit. Ein ehrbarer Habitus verschmolz mit Grundvorstellungen christlicher Moral. Für die eigene Erlösung zu arbeiten und das Streben nach Reputation betrachtete man als ein- und dieselbe Sache. Ehre, Reinheit, hierarchische Stufung, Disziplin und Frömmigkeit verstärkten sich in ihrem Geltungsanspruch wechselseitig.⁵⁷ In der Regel fand diese Verflechtung ihren sichtbaren Ausdruck in außeralltäglichem Konsum.

Im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts konnte von einer Exklusivität der Gottesdiensten noch kaum die Rede sein. Von der Tatsache, dass während der liturgischen Handlungen Ausschank betrieben wurde, erfährt der Historiker nur dann, wenn entsprechende Begleitumstände wie Streit und Gewalt den Blick darauf lenken.⁵⁸ In einer kurzen Protokollnotiz des Jahres 1643 gestand ein Archidiakon die bisherige Erfolglosigkeit ein und nahm sich gleichzeitig jene exemplarische Bestrafung vor, die ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts Usus werden sollte:

„Warschloe Anno 1643 2 Aug Weddepoell tappedt [zapft] beihie unden gottes dienst und haldt appenbahr gelach & *hoc aliquando factum est*. welcher hie eingerißener mißbrauch nicht kahn abgeschaffedt werden, durch getaen ermanungh eß sy dahn daß ein odder ander Exemplar wise gestraffedt werden.“⁵⁹

Die Wirte und ihre Gäste wurden in dem Maße zur Rechenschaft gezogen, in dem die dörfliche Wahrnehmung des Deliktes, auf den zunehmenden obrigkeitlichen Druck reagierend, sich selbst veränderte und ihn justiziabel machte. Zwar wurde an den Sonntagen weiterhin getrunken, aber – nach und nach – nicht mehr in direkter Konkurrenz zum Gottesdienst. Auch die Gastwirtschaften blieben nicht etwa den ganzen Vor- und Nachmittag über bis nach der Katechese geschlossen. Man akkomodierte sich stückweise und schleichend: Durchsetzen ließ sich, dass ein Großteil der Gemeindemitglieder nicht mehr statt, sondern vor und nach der Messe seine freie Zeit nutzte.⁶⁰ Auch

⁵⁷ James R. Farr, *The Pure and Disciplined Body: Hierarchy, Morality, and Symbolism in France during the Catholic Counter-Reformation*, in: *Journal of Interdisciplinary History* 21 (1991), S. 391–414, hier: 395ff.

⁵⁸ „Johann Eckenborch had *sub divinis* gezappet und de person so dahr gedruncken haben der Abbedißen zu Kentrupff Ihr deiner geslogen.“ BAM, GV Münster St. Martini A 8, Hövel, 8.3.1627. „Swarte Cordt had uff unser Leiben frowen dach den Commiß becker so daß Kerspell had willen Executiren neben etzliche Kerspels Luite under Gottes dienste brandwein getappet. / Elke Sehnes hadt des Droisten Söhnen so daß Kerspell Executirt neben etzliche Kerspels menner einen Sondagh under miß und predigh brandwein tappen mußen.“, BAM, GV Münster St. Martini A 10/1, Ennigerloh, 4.10.1637. Vgl. auch ebd., A 9, Wadersloh, 14.3.1632.

⁵⁹ Ebd., A 10/10, Wadersloh, 2.8.1643.

⁶⁰ Zu den Stationen: BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Ostenfelde, 1.8.1676 (Wirte nicht belangbar). Ebd.,

dies wurde nun, wie der Kirchgang selbst, zum sozialen Rangmerkmal. Ein gegen das Ausschankverbot während des Hochamtes ständig verstoßender Wirt wurde in der „besseren“ Gesellschaft zum Skandal:

„Johann Bunge indiscriminatim et sæpissime sub divinis vendidit lafusium seu potius vinum adustum cum maxime scandalo incolarum.“⁶¹

Dass die Rede vom ‚der Gemeinde gegebenen großen Ärgernis‘ keine reine Gerichtsrhetorik darstellt, zeigt die Reaktion der übrigen Wirte auf die Bestrafung dieses einen: Sie grenzten das „schwarze Schaf“ aus, boten von sich aus einen Reinigungseid an und wurden zugelassen, ihn zu leisten. Der Missetäter sah sich durch das Zusammenspiel von Gericht und Teilen der dörflichen Gesellschaft isoliert. Die Bestrafung solcher, die sich mit Trinken und Kartenspielen *sub divinis* befassten, ist quellenmäßig seltener greifbar. Dafür aber berichten sie an manchen Orten von einem Ausweichen der Dorfbewohner, welche den Archidiakon beim Wort nahmen und seine Absicht dennoch hintergingen. Sie pflegten

„indessen unter den Eiteln vorwandt alß ob der aufenthalt in den wirthshäußeren unter dem Gottes dienst wan nur dabey nichts getrüncken würde Erlaubet wäre“,

ihre Kommunikation wie eh und je, wenn auch vor leeren Gläsern. Nochmals musste expliziert werden, es ginge darum, „daß die leute von beywohnung des Gottes dienstes nicht abgehalten werden“.⁶² Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde auch der Aufenthalt im Wirtshaus ohne Trinken verboten, ja durchgängig deren Schließung während des gesamten Vormittags und Mittags bis zum Ende der Katechese verlangt. Erst diese Verordnung störte den dörflichen Kommunikationsbedarf erheblich. Denn die Gemeindemitglieder waren durchaus nicht der Meinung, ihre Zeit ‚unnutz‘ zuzubringen, wenn sie auf diese Weise zusammenkamen.

3.2 Der Sonntag – der Handel

Der Sonntag bot nicht nur Gelegenheit für das dörfliche Gespräch, sondern war auch der bevorzugte Zeitpunkt des auf dem Kirchhof abgehaltenen Kramhandels. Die um den Kirchhof stehenden Häuser, seien sie Schenken oder nicht, dienten als Läden für den Kramhandel, der ebenfalls an den Sonntagen getätigt wurde, weil nun einmal die ganze Bevölkerung im Dorf anwesend war.⁶³ Man öffnete die Fenster und legte dort das Angebot aus; man errichtete mobile Stände zwischen den Gräbern oder an den Außenmauern der Kirchen. Daran beteiligten sich auch die Kirchenleute. Küstereien und

A 10/23, Oelde, 5.9.1691 (Wirte und Gäste in Einzelfällen belangt). Ebd., A 10/23, Wadersloh, 9.9.1691 und Lippborg, 11.9.1691 sowie BAM, GV Münster St. Mauritiz A 5/9, Olfen, 6.10.1702 (Alle Wirte wurden durch die Forderung, einen Reinigungseid zu leisten, zum Geständnis gezwungen, kollektive Bestrafung).

⁶¹ BAM, GV Münster St. Mauritiz A 5/7, Senden, 19.8.1680.

⁶² BAM, GV Münster St. Mauritiz Hs 118, Selm, 4.8.1777.

⁶³ Vgl. Prinz, S. 158ff.

Schulen, nicht zuletzt Vikariate oder Pastorate stellten reisenden Kaufleuten Ladenlokale zur Verfügung.⁶⁴ Es lag ganz auf der Linie dieser Tradition, dass es die Küster waren, die an der Wende zum 19. Jahrhundert vielerorts die ersten Kram- und Kolonialwarenläden der Kirchdörfer eröffneten.⁶⁵

Gegen den Handel am Sonntag ließ sich schwer angehen, obwohl offenkundig war, in welchem Maße er eine puristisch konzipierte christliche Sonntagsgesinnung tangierte. Verboten war der Handel vor den Kirchentüren schon zu Zeiten Ferdinands von Bayern. Doch gegen diese Verbote stand nicht nur der dörfliche Wunsch, sich beim Gang ins Kirchdorf mit dem versorgen zu können, was häusliche Produktion und lokales Handwerk nicht hergaben, sondern auch das Interesse der Grund- oder Patronatsherren, welche ihre Büttel aussandten, um von den Marketendern eine Standgebühr zu fordern.⁶⁶ Die stets erneuerten Einschärfungen, an den Kirchentüren und um die Kirche herum an Sonn- und Feiertagen keine „lahden“ und „sogenannte feldthüren“ aufzubauen, fruchteten wenig. Dort, wo in den Städten und Wigbolden Juden lebten, bestritten sie einen nicht unerheblichen Teil dieses sonntäglichen Handels, so dass dessen Bekämpfung eine zusätzliche religionspolitische Note erhielt.⁶⁷ In den 1730er und 1740er Jahren zeigen vereinzelte Diebstahls- und Streitfälle, dass auf dem Kirchhof nach wie vor des Sonntags Markt war.⁶⁸ Aus der Mitte des 18. Jahrhunderts finden sich Klagen, dass die Kaufleute während des Gottesdienstes nicht nur ausstellten, anboten und verkauften, sondern „gleichfaß theatralisch damit zu wercke gehen“, so dass die Liturgie nicht nur von Händlern und Kunden ganz oder teilweise versäumt, sondern durch deren lautstarke Verhandlung auch empfindlich gestört werde. Wer gegen den Befehl, den Sonntag vom Handel freizuhalten, „vermitz welchen wir die Gesetze Gottes erfüllet wissen wöllen“, frevele, werde in Zukunft „auffs herbeste“ mit öffentlicher Kirchenbuße bestraft.⁶⁹ Noch 1777 trug man den Küstern auf, fahrenden Händlern die Errichtung von Ständen auf dem Kirchhof während des Gottesdienstes zu verbieten. Weigerte sich ein Händler, drohten ihm fünf Goldgulden Strafe.⁷⁰

Die Wirte und Händler ließen sich die strenge Kontrolle nur ungern gefallen. Manche verlegten sich gegenüber bohrenden Fragen auf eine obstinate Amnesie: „wüßte

⁶⁴ Vgl. z.B. BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/6, Hoetmar, 17.10.1677 und Westkirchen, 19.10.1677. Ebd., A 5/9, Walstedde, 5.10.1701.

⁶⁵ Vgl. z.B. Josef Kerkmann (Red.), Festschrift der St. Lambertus-Kirche zu Dolberg, Ahlen 1993, S. 75ff. Bereits 1799 hatte der Küster Eberhard Wald eine Genehmigung des Archidiacons erwirkt, angrenzend an die Küsterei ein Ladenlokal bauen zu dürfen, um im Falle seines frühen Todes Frau und Kinder versorgt zu haben. Dem Ersuchen wurde stattgegeben. Sein seit 1805 amtierender Nachfolger betrieb nicht nur den Kramladen weiter, sondern auch eine Gastwirtschaft. Die ersten ländlichen Kolonialwarenläden des 19. Jahrhunderts wurden von Küstern eröffnet und geführt.

⁶⁶ „Item Hermann Bockenforde Oldescher Diener vodert von den Krameren auffen Kirchhave Stedde geldt. Dahr es im doch in namen des Herrn Archidiaconi von dem Custer verboten ist worden.“, BAM, GV Münster St. Martini A 8, Oelde, 15.3.1626.

⁶⁷ BAM, GV Borken St. Remigius HS 128, fol. 104, Rheine, 22.8.1774. Zum münsterländischen Landjudentum in den Sendgerichtsprotokollen wird später eine separate Veröffentlichung folgen.

⁶⁸ BAM, GV Münster St. Martini A 11/3, Vellern, 3.8.1738. Ebd., A 11/6, Oelde, 7.8.1743. Ebd., A 11/7, Oelde, 2.8.1745.

⁶⁹ BAM, GV Borken St. Remigius HS 124, fol. 129vf., Borken, 3.2.1751.

⁷⁰ Vgl. z.B. BAM, GV Münster St. Mauritz Hs 118, Selm, 4.8.1777.

nicht und erinnerte sich nicht indem Respondent alters halber eine schlechte gedächtnis hätte“. ⁷¹ Das schadete mehr als es nützte: Während ein „weicherer“ Umgang mit dem Sendgericht zu Strafnachlässen führte, hatte hiesiger „wirtschafter“ Pröbsting die vollen fünf Goldgulden Strafe zu zahlen.

Die Strafpraxis ignorierte, dass für das „Wirtschaften“, also die Kombination von Gasthaus und Handel, welches für kleine Dorfexistenzen den Lebensunterhalt sicherte, der Sonntag nicht ausgelassen werden konnte, weil nur am Sonntag – jenseits der abgelegen vollzogenen Alltagsarbeit – Konsum möglich war:

„Contra viduam Grimmelt / daß / 1^{tens} auf sonn- und feyertage die frembde Kaufleute in ihrem hause an die thur und in die fenster Winkelwaaren ausstelten / 2^{tens} auf aschertag in ihrem hause des Nachmittags bis 3 ad 4 uhr auch spähter Music und tänzerey gelitten wurde / 3^{tens} des Sonn- und feyertags Morgens unterm Gottesdienst Respective unter der predigt in ihrem haube Brandtwein verzappet und / 4^{tens} in ihrem haube bey begrabnissen Bier und Butterbrodt für denen leichebegleitern außm dorf und Kirspiel gegen Zahlung von denen Erben und sonstigen hinterlassenen gereicht würde.“⁷²

3.3 Leichenbegängnis und Brauchkultur

Der Kampf um den Konsum verschärfte sich im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts zusehends. Die Reduzierung der Anzahl der Feiertage, die Bekämpfung des Tanzes sowie die rigorosen Eingriffe in die Festformen und -zeiten und in die Sonntagsgestaltung schufen eine Atmosphäre gegenseitiger Gereiztheit. Neben den Reglementierungen der Fastnacht und der Schützenfeste wirkte sich diese Auseinandersetzung besonders auf die Konsumkultur der Begräbnisrituale aus, die von Nachbar- und Bruderschaften getragen wurden.

Die Aktivitäten vieler Bruderschaften verliefen seit ihrer Gründung in den Bahnen der allgemeinen Festgewohnheiten, was nicht bei den Mitgliedern, wohl aber bei ihren geistlichen Mentoren viel Ernüchterung hervorrief: Aus den Reformbestrebungen entwickelte sich nach und nach die Absicht, diese Gewohnheiten gänzlich abzuschaffen. ⁷³

⁷¹ BAM, GV Borken St. Remigius HS 128, fol. 185vf., Greven, 11.7.1776.

⁷² Ebd., HS 131, fol. 144, Gescher, 21.10.1786.

⁷³ Vgl. als *pars pro toto* die Klagen des Pfarrers von Ennigerloh über die bis in die Nacht andauernden Trinkgelage, das Singen abgeschmackter Lieder, die Tänze und Geschlechterbegegnung am Abend der Bruderschafts-sonntage: „*Dominus Pastor his præviis, cum relatum sit, quod nimirum de tempore quo in ecclesia hac parochiali per DD Patres societatis Jesu ad id invitatos menstrua habetur confraternitas agonia dicta soleant vesperi et sæpius in summam noctam haberi comotationes, audiri insulsi clamores prout et saltus et tripudia fieri cum periculo animarum coniuncta inter sexum promiscuum cum autem tale quid omnino sit indecens ut post accessum ad Ss. synaxin talia schandalosa conuenticula habeantur.*“, BAM, GV Münster St. Martini A 10/30, Ennigerloh, 10.9.1715. Vgl. weiter BAM, GV Münster St. Martini A 10/19, Herzfeld, 8.9.1671. Ebd., A 11/7, Oelde, 2.8.1745. BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 89r, Dingden, 4.10.1723. Ebd., HS 123, fol. 59r, Gescher, 25.9.1747. BAM, GV Münster St. Mauritz Hs 118, Enniger, 29.8.1746. Ebd., Lüdinghausen, 5.8.1748. Ebd., Ottmarsbocholt, 21.8.1765 (Provisoren klagten gegen den Pfarrer, der die seit mehr als

Das Bemühen verkannte, was eine Todesangst-Bruderschaft auf der gesellschaftlichen Ebene bedeutete. Angebot und Aufforderung zur Gründung solcher Bruderschaften durch die volksmissionierenden Jesuiten und andere Geistliche wurden verstanden als eine bewusst akzeptierte, religiös aufgeladene Semantisierung der Formen sozialen Zusammenhalts und gemeinschaftlicher Stabilitätsanstrengungen, wie sie in den Augen der Beteiligten schon immer und in der Praxis zumindest schon lange Zeit bestanden hatten. Es kam hinzu, dass die Archidiakone massiv auf die Abschaffung aller Begräbnisfeierlichkeiten drängten. Bis dahin war es Brauch, diejenigen, die dem Verstorbenen das letzte Geleit gegeben hatten, zu einem sogenannten ‚Gruben-Bier‘ oder ‚Leichen-Bier‘ einzuladen. Ein Gastwirt des Ortes servierte, finanziert aus dem Erbe des Verstorbenen, Bier und Butterbrot. Auch hierin sah die Obrigkeit nur noch ein ausuferndes Gelage. Zunächst schränkte man die Teilnahme auf die unmittelbare Nachbarschaft ein, schließlich wurde diese Form des Totenbegängnisses ganz verboten.⁷⁴

Alle diese Einschränkungen und Verbote summierten sich zu einer so massiven Bedrohung für die dörflichen Kommunikations- und Reproduktionsstrukturen, dass eine breite Welle der Renitenz entstand. In Borken kam es 1789 zu 23 Send-Verurteilungen wegen verbotener Begräbnisfeierlichkeiten, dem Halten des traditionellen ‚gruben biers‘. Man kann den Protokollen entnehmen, wer gestorben war: in weniger als der Hälfte der Sterbefälle handelte es sich um die alten Eltern der Hausleute, in allen übrigen um ein- oder zweijährige Kinder, erwachsene Söhne und Töchter, Ehefrauen und Ehemänner, Geschwister oder Mitglieder des Gesindes.⁷⁵ Noch eindrucksvoller lässt sich das Werk des „Schmitter Tod“ bei denjenigen nachvollziehen, die in Gescher traditionelle Totenmäher veranstaltet hatten: Von den hierher stammenden verurteilten Hausleuten sahen sich bis auf drei alle mit dem Tod von Familienmitgliedern konfrontiert, die „mitten im Leben“ standen. Allein bei acht Toten handelte es sich um Frauen,

70 Jahren bestehende Todesangst-Bruderschaft wohl wegen Unzuträglichkeiten aufgehoben und stattdessen eine strengere und seltener zu haltende St.-Johannes-Nepomuk-Bruderschaft gegründet hatte). Zum Bruderschaftsideal und -wesen vgl. Louis Chatellier, *L'Europe des devots*, Paris 1987, 67–123; Barbara Goy, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg*, Würzburg 1969, S. 191–203; Hermann Hörger, *Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts*, aufgezeigt an bayerischen Beispielen, München 1978, S. 165ff; Leonhard Intorp, *Westfälische Barockpredigten in volkskundlicher Sicht*, Münster 1964, S. 51–54; Gerhard Krause, Robert Stupperich, Art. „Bruderschaften/Schwesterschaften/Kommunitäten (Alte Kirche – 19. Jahrhundert)“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 7, Berlin 1981, S. 195–207; Hansgeorg Molitor, *Mehr mit den Augen als mit den Ohren glauben. Frühneuzeitliche Volksfrömmigkeit in Köln und Jülich-Berg*, in: ders., Smolinsky, S. 95–103; Ludwig Remling, *Bruderschaften als Forschungsgegenstand*, in: *Jahrbuch für Volkskunde NF 3* (1980), S. 89–112; Bernhard Schneider, *Wandel und Beharrung. Bruderschaften und Frömmigkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, in: Molitor, Smolinsky, S. 65–87; Alois Schröer, *Die westfälischen Bruderschaften. Ein historisch-volkskundliches Kapitel aus der religiösen Laienbewegung des Spätmittelalters*, in: ders., *Kirche*, S. 617–632.

⁷⁴ Vgl. z.B. BAM, GV Borken St. Remigius HS 127, fol. 43v, Osterwick, 28.10.1772. Ebd., HS 130, fol. 194, Ramsdorf, 20.20.1785. Ebd., HS 131, fol. 122, Sendenhorst 11.9.1786. Ebd., fol. 144, Gescher, 21.4.1786. Ebd., fol. 160–163, Raesfeld und Erle, 25.10.1786 (zehn Wirte verurteilt). Ebd., HS 132, fol. 118f., fol. 148, fol. 156, Borken, 18.8.1789, Raesfeld, 25.8.1789; Heiden 29.8.1789. BAM, GV Münster St. Ludgeri HS 115, fol. 94, Emsdetten, 28.6.1771.

⁷⁵ BAM, GV Borken St. Remigius HS 132, fol. 118f, Borken, 18.8.1789.

die unter der Geburt oder im Kindbett gestorben waren.⁷⁶ Das Verbot eines kollektiven gesellschaftlichen Leichenbegängnisses tangierte nachhaltig die auf Kommunikation und ‚Mußpräferenz‘ eingestellten Mechanismen der Dorfgesellschaft zur Reorganisation der angegriffenen Familien-, Verwandtschafts- und Nachbarschaftssysteme.⁷⁷

„Demnegst erschiene Zeller Woelman und hat auf die im Protocollo Synodali de Sta augusti 1774 inherirte Klage geantwortet er hätte zwar bey der begräbnis seiner Ersten Ehefrauen seine Nohtnachbahrn zu Essen und Trinken gegeben, wie allezeiten Kirspiels gebräuchlich wäre, übrigens negirte die Klage in beziehung auf sonstige Kirspiels Leute welche die leiche gefolget.“⁷⁸

Die Verarbeitungsrituale, die das Weiterleben ermöglicht und den Zusammenhalt neu konstituiert hatten, in welch' groben Formen auch immer, erklärte die Obrigkeit nunmehr zum strafbaren Delikt. Gleiches galt für die vielfältigen Sozialbeziehungen, die durch Fest und Tanz oder die gemeinsame Sonntagsgestaltung organisiert wurden. Obrigkeitliche Moralpolitik hatte insoweit langfristige reale Durchsetzungschancen, als sie die religiösen Gehalte und Formen, um die sich diese Sozialbeziehungen stets gruppiert hatten, klarer fasste, eindeutiger vom „Profanen“ trennte und dadurch verfeinerte. Dem religiösen Ritus aber war zu viel aufgebürdet, wenn er einen Zwangscharakter annahm und die gesellschaftlichen Funktionen und Bedeutungen, die die traditionellen Beziehungen erfüllt hatten, ersatzlos hinwegdisziplinieren sollte. Hier lag die Wurzel für die Unterschiede in der kulturellen Deutung des Konsums: Was in den Augen der einen die Religion profanierte, konstituierte in den Augen der anderen die Sozialität des Christlichen. Nur wenige freilich sprachen ihr Unverständnis und ihren Widerwillen so offen aus wie Johannes Bruer aus Rheine. In ironischem Hineinversetzen in das Nüchternheitspathos der Regierenden bekannte Bruer, er

„hätte einmahl auf ein Sonntag um halb drey uhren ein glaß bier in Bessels hauß getruncken, und wan er vorgesehen, daß darum angeklagt und bestraft werden dürfte, so hätte er weggehen können und lieber seinen Durst an der Embs [der Rheine durchquerende Fluß Ems] kühlen.“⁷⁹

4. Auf dem Weg zur Konsumgesellschaft? Thesen

‚Konsum‘ über die alltäglichen Grundbedürfnisse hinaus gehörte für die frühneuzeitliche Dorfgesellschaft in den Kontext des heiligen Tages, der liturgischen Zeiten und des Festes – seien es Sonn- und Feiertag, Taufe und Erstkommunion, Firmung, Heirat oder Begräbnis. Der Festanlass war in der Regel religiös, wodurch sich Kult und Kon-

⁷⁶ Ebd., HS 132, fol. 107v–112, Gescher, 12.8.1789.

⁷⁷ Vgl. Winfried Freitag, Haushalt und Familie in traditionellen Gesellschaften: Konzepte, Probleme und Perspektiven der Forschung, in: GuG 14 (1988), S. 5–37, hier: 31–34.

⁷⁸ BAM, GV Borken St. Remigius HS 128, fol. 152v, Altenberge, 29.1.1775.

⁷⁹ BAM, GV Borken St. Remigius HS 124, fol. 5r, Rheine, 19.2.1749.

sum eng verschränkten. Eine Analyse der ‚Brauchumgebung‘ kirchlicher Liturgie und Sakramentenspendung führte den Volkskundler Walter Hartinger zu dem Urteil, dass sich das Kirchenvolk in keinem einzigen Fall mit den offiziellen kultischen Handlungen allein begnügt habe. Durch einen Kranz von begleitenden Maßnahmen, zu denen nach Hartinger auch der exzessive Konsum gehörte, wurde „das Gewicht der Zere- monie hervorgehoben, gleichzeitig aber meist auch sicher gestellt, dass nicht nur das betreffende Individuum in Erscheinung trat, sondern auch die größere Gemeinschaft, innerhalb derer sich das Leben vollzog.“⁸⁰ Die den Konsum begrenzenden Bestrebungen des späten 18. Jahrhunderts wollten die ‚Volksreligion‘ nicht säkularisieren, sondern über die von ihnen wahrgenommenen Defizite hinaus endgültig verchristlichen. Dies stellt ein Element der Kontinuität zu zentralen Bestrebungen des konfessionellen Zeitalters dar. Die Wirkung dieser Bemühungen blieb deshalb begrenzt, weil ihre Träger die Gemengelage von Religion und ländlicher Lebensform kaum berücksichtigten und die offizielle Religion von den Kommunikationsstrukturen der dörflichen Lebenswelt abzulösen versuchten. Sie gaben einer innerlichen Religiosität nur dann eine Chance, wenn die äußerliche, brauchtumsverhaftete Praxis verschwand. Das aber widersprach dem Religionsverständnis der breiten Bevölkerung. Bei diesem verbanden sich *Kult und Konsum ebenso selbstverständlich, wie im Sündendiskurs der Konfessionalisierung und im Verfleißigungsdiskurs der Aufklärung beide in Konkurrenz zueinander gesetzt wurden.*

Konsum war nicht allein von Rohheit und Genusssucht bestimmt, sondern von der Suche nach Stabilität, Sicherheit und Orientierung unter den Bedingungen geringer Bildungsmöglichkeiten, schwieriger Subsistenzgewinnung und des Zwangs, zwischen Chancen und Risiken stets neu vermitteln zu müssen. Wenn die Eliten diese spezifische Rationalität unter dem Vorzeichen der Intensivierung von christlicher Andacht und ehrbarer Arbeit leugneten, dann deshalb, weil gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Meinungen, wie ‚Andacht‘ und ‚Arbeit‘ eigentlich aufzufassen seien, zwischen der Landbevölkerung einerseits und der Bildungs- und Standeselite andererseits weiter auseinander traten als jemals zuvor.

Die viel diskutierte These der angloamerikanischen Forschung von einer Konsumrevolution im 18. Jahrhundert, welche den endgültigen Durchbruch zur modernen Konsumgesellschaft bewirkt habe,⁸¹ findet in den westfälischen Dorfgesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts keine Stütze. In vielerlei Hinsicht blieben Wirtschaftsweise und Konsumverhalten vormodern. Die Agrarökonomie des Münsterlandes blieb bis um 1800 und noch weit darüber hinaus eine Ökonomie des Mangels und des bestenfalls labilen Gleichgewichts von Produktivkräften, Fruchtertrag und Konsumptionsnotwendigkeiten auf der Ebene der Grundbedürfnisse. Von einer Konsumrevolution im

⁸⁰ Walter Hartinger, *Religion und Brauch*, Darmstadt 1992, S. 190.

⁸¹ Vgl. Neil McKendrick, *The Consumer Revolution of Eighteenth-Century England*, in: ders./John Brewer/J. H. Plumb (Hg.), *The Birth of a Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth-century England*, London 1982, S. 9–33. McKendrick hat seine These noch einmal auf deutsch zusammengefasst und verteidigt: ders., *Der Ursprung der Konsumgesellschaft. Luxus, Neid und soziale Nachahmung in der englischen Literatur des 18. Jahrhunderts*, in: Hannes Siegrist/Hartmut Kaelble/Jürgen Kocka (Hg.), *Europäische Konsumgeschichte*, Frankfurt a.M. 1997, S. 75–107, vgl. auch die Einleitung dieses Bandes.

18. Jahrhundert kann für diese Gesellschaft schon deshalb keine Rede sein, weil das Bevölkerungswachstum dieser Phase aufgrund der feststehenden Verteilung von Grund und Boden vor allem die elende Unterschicht der Heuerlinge anwachsen und sich der Erwerbs- und Nahrungsspielraum aufgrund der nicht völligen, aber doch weitgehenden agrartechnischen Stagnation kurzfristig kaum erweitern ließ. Konsum als über die Grundbedürfnisse hinausgehender Genuss durch Erwerb, Besitz und Verbrauch war in dörflichen Gesellschaften nur wenigen und auch diesen nur selten möglich.

Bezüglich ökonomischer Zusammenhänge herrschte in dieser Knappheitsgesellschaft die Vorstellung vor, dass ein Zugewinn nur zu Lasten eines anderen möglich sei. Wer über den Rahmen von Stand und Schicklichkeit hinaus konsumierte, schädigte demzufolge indirekt das Eigentum der anderen und damit auch deren Ehre. Viele gewaltsam ausgeprägte Konflikte auf dem Dorf lassen sich als solche Verteilungskämpfe um Besitz und Ehre lesen.⁸² Konsum erhielt seine Bedeutung vor allem in solchen konfliktträchtigen Konzepten der Selbstrepräsentation.

Den Rahmen dieser Selbstrepräsentation bildete in der Regel nicht der private, sondern der öffentliche Raum, und Öffentlichkeit wurde in den frühneuzeitlichen Dorfgesellschaften in der Regel religiös, vor allem liturgisch konstituiert. Festkonsum vollzog sich in diesem religiösen Rahmen, zwar teils, wie die Auseinandersetzungen um den Besuch der Wirtschaft und die den Riten der Lebenswenden angelagerte Brauchumgebung zeigen, in Konflikt und Konkurrenz, aber doch in einem steten Wechselbezug. Die Konsum-Ökonomie hatte sich gegenüber der religiösen Logik des Welt- und Selbstverständnisses der Dorfgesellschaft noch nicht abgelöst und verselbständigt, sondern war nur innerhalb dieses Rahmens überhaupt ein Bedeutungsträger kulturellen Sinns. Diese Argumentation ließe sich durch die Berücksichtigung kollektiven religiösen Konsums, durch den Blick auf den enormen Aufwand, den Gemeinden für die Erhaltung und Ausgestaltung ihrer liturgischen Räume, ihrer Sakraltopografie und ihrer liturgischen Sachkultur betrieben, noch erheblich erweitern. In diesem Zusammenhang wäre weiter zu reflektieren, in welcher Weise frühneuzeitliche Dorfgesellschaften auch den Austausch religiöser Güter (Sakramentsgnade, Segen, Gedeihen, gelingendes Leben) nach dem Muster ökonomischer Austauschbeziehungen verstanden und organisiert haben. Forschungen zur wirtschaftlichen Verflechtung des Dorfklerus mit der Gemeinde und zu den sich daraus ergebenden Konfliktmustern machen überdeutlich, in wie ähnlichen Kategorien Ökonomie und Heilsökonomie gedacht wurden.⁸³ Den Streit um die Legitimität des Konsums trug man deshalb mit so lang andauernder zäher Beharrlichkeit aus, weil die Kontrahenten – Dorfgesellschaften und ‚geistliche Eliten‘ – den Konsum in ganz unterschiedliche Bezugssysteme einordneten und ihm von dorthin kulturelle Bedeutung zuschrieben. Während er auf der Ebene der Dorfgesellschaften vor allen Dingen im Kontext repräsentativer Öffentlichkeit und damit im

⁸² Holzem, S. 245–247, 372–379; Rainer Walz, Agonale Kommunikation im Dorf der Frühen Neuzeit, in: Westfälische Forschungen 42 (1992), S. 215–251.

⁸³ Holzem, 184–203; Alois Hahn, Die Rezeption des tridentinischen Pfarrerideals im westrätischen Pfarrklerus des 16. und 17. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der katholischen Reform im Erzbistum Trier, Luxemburg 1974, 134–253. Werner Freitag, Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803 (Studien zur Regionalgeschichte Bd. 11), Bielefeld 1998.

Rahmen der Konstitution und Reproduktion des sozialen Selbstverständnisses angesiedelt war und zwingend notwendig erschien, ordneten ihn die geistlichen Eliten in den im Konfessionalisierungsprozess allgegenwärtigen Sündendiskurs ein.⁸⁴ Repräsentativer Konsum wird schon auf der Ebene der Semantik als ‚fressen und sauffen‘, als ‚lästerliche und liederliche tanzerey‘ und als unziemliche ‚Ueppigkeit‘ denunziert. Edikte gegen Festkultur und Kleiderluxus semiotisieren den Konsum stets auf zwei miteinander verschränkten Bedeutungsebenen: auf der Ebene der religiös begründeten Moral unter der Drohung des Gotteszorns, und auf der Ebene der Volkswirtschaft mit der Drohung von Verschuldung und Verfall. Beide Ebenen sind eng miteinander verflochten, weil die ‚zeitliche Wohlfahrt‘, für welche die christliche Obrigkeit sich als verantwortlich begreift, als von Gottes Gunst und Gottes Zorn unmittelbar abhängig gedacht werden.

Diese kontrastiv-konfliktiv aufeinander bezogenen Bedeutungszuschreibungen des Konsums erklären die Hartnäckigkeit der Auseinandersetzungen um die in der Verbrauchspraxis liegenden symbolischen Gehalte. Man darf diese Zuschreibungen aber nicht als völlig starr ansehen. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts verknüpften die geistlichen Eliten die volkswirtschaftliche Argumentation mit einem neuen religiösen Diskurs der Gottgefälligkeit, welcher etwa die drastische Reduzierung der Feiertage mit der religiös-sittlichen Qualität der Arbeit und mit dem vermeintlich wenig christlichen, da konsumistischen Charakter der bisherigen Feiertagskultur begründete.⁸⁵ Die damit einhergehenden deutlichen Verschärfungen der Konsumregulierung fanden ihre christliche Legitimation im Ideal der Mäßigung und Verfleißigung. Das Spannungsverhältnis von Moraldidaxe und Gewährenlassen, welches die Phase bis 1750 bestimmte, verschob sich nun einseitig zu Gunsten einer streng kontrollierten Einhegung des als Verschwendung denunzierten Verbrauchs. Weil diese Entwicklung zu Lasten der Bedeutungsgehalte ging, welche der demonstrative Konsum in der ländlichen Gesellschaft transportiert hatte, entwickelte sich vielfach aus dem schwelenden, habituellen Konflikt eine offene Konfrontation. Alles dies aber kann kaum als Vorgeschichte der modernen Konsumgesellschaft verbucht werden, es sei denn in dem Sinne, dass auf diesem Wege nun auch in einer katholischen Dorfgesellschaft jene ‚innerweltliche Askese‘ durchgesetzt werden sollte, welche Max Weber indirekt als *Movens* der kapitalistischen Industriegesellschaft ausgemacht hat.

⁸⁴ Insofern ist zu bestreiten, für Neufassungen aufwandsbegrenzender Ordnungen seien schon im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts „vorrangig ökonomische Gesichtspunkte entscheidend“ gewesen, König, S. 99, vgl. auch S. 119, 227.

⁸⁵ Ebd., S. 186–189.