

Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht

Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600-1800

Andreas Holzem

Der Münsteraner Lambert Raesfeld sorgte sich im Jahr 1591 um die „erhaltung der rechten alden warer Catholischer Religion“ und um die „beforderung gudes Gottfürchtigen leuens vnd Christlicher Einigkeit“. Aber Raesfeld konnte weder predigen noch polemisieren, weder Volksmissionen durchführen noch Bruderschaften gründen. Viel weniger konnte er geistliches Gericht halten und visitieren: Raesfeld war nicht Priester, sondern Drucker. Er wollte, mit erzbischöflichem Auftrag aus Köln kommend, in Münster „mich solcker Catholischer Druck vndernemen“.¹ Raesfelds Offizin stieg in wenigen Jahren konkurrenzlos auf: von den Wittelsbachern Ernst und Ferdinand, Erzbischöfen in Köln und Fürstbischöfen in Münster, protegiert und privilegiert, von den Jesuiten, die sich ein Jahr vor ihm (1588) hier niedergelassen hatten², mit Druckaufträgen überhäuft, zudem offizieller Drucker des Domkapitels. Raesfeld stand beispielhaft für die Rolle des gedruckten Wortes in jenem nachreformatorischen Prozess, der in der Forschung landläufig mit dem Begriff „Konfessionalisierung“ gekennzeichnet wird.³ Ganze Gesell-

¹ HANS GALEN (Hrsg.), 500 Jahre Buchdruck in Münster. (Eine Ausstellung des Stadtmuseums Münster in Zusammenarbeit mit der Universitätsbibliothek Münster = Schriften der Universitätsbibliothek, Bd. 5) Münster 1991, 138f.; Zitat 138.

² RONNIE PO-CHIA HSIA, Gesellschaft und Religion in Münster 1535-1618. (QFGSM, Serie B, Bd. 13) Münster 1989; ANDREAS HOLZEM, Der Konfessionsstaat (1555-1802). (Geschichte des Bistums Münster, Bd. 4) Münster 1998, 95-103.

³ Zum Begriff, zu seiner Kritik und zu Entwicklungsmöglichkeiten des Paradigmas: HEINZ SCHILLING, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246, 1988, 1-45; DERS., Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: WOLFGANG REINHARD/DERS. (Hrsg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte. (RST, Bd. 135) Münster 1995 (zugleich: SVRG, Bd. 198. Gütersloh 1995); WOLFGANG REINHARD, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: DERS./SCHILLING, Die Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 3) 419-452; HEINRICH RICHARD SCHMIDT, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert. (EdG, Bd. 12) München 1992; ANDREAS HOLZEM, Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung,

schaften, so nimmt das Paradigma an, machten nach bekenntnisgebundenen religiösen Vorgaben einen Entwicklungsschub durch, der in gleichläufiger Verzahnung von Konfessionskirche und Fürstenstaat, in wechselseitiger Verschränkung von Obrigkeit und Untertanengesellschaft, privates und öffentliches Leben tiefgreifendem Wandel unterwarf: Die Frömmigkeit wurde formiert, Kirche und Staat institutionalisiert, die Gesellschaft diszipliniert, die Wirtschaft tendenziell kapitalisiert. Nach Art eines Syndroms, so Heinz Schilling als einer der Nestoren des Konzepts, leisteten religiöse, politische und gesellschaftliche Faktoren gleichsam das Angeld auf die unaufhaltsame Modernisierung Alteuropas: Konfessionalisierung – eine „Sattelzeit“ der Normierung.

Die Katholiken haben diesen Normierungsprozess aber nicht als kulturelle Neuschöpfung, sondern im Sinne der „rechten alten warer [...] Religion“, wie Raesfeld sich ausdrückte, als autoritätsgestützte Tradierung verstanden. Das war auch eine inszenatorische Übersetzungsleistung von Katholizität in die Situation der Mehrkonfessionalität und des sozialen Wandels. Ich befrage den Zusammenhang von Normieren, Tradieren und Inszenieren an einem kleinen Ausschnitt des Gesamtgeschehens: Ich frage nach der Rolle des Buches und des Textes für die Breiten- und Tiefenwirkung der Konfessionalisierung der katholischen Laienbevölkerung in den städtischen und ländlichen Kirchspielen des Münsterlandes. Der „einschlägige“ Texttyp ist für die Katholiken nicht die Heilige Schrift, sondern das Gebet- oder Andachtsbuch. 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 Grabungsschnitt konzentrierte sich auf jene Ausgaben zwischen 1600 und 1800, die erkennbar darauf abzielten, unter Verzicht auf Kunstformen eine direkte Vermittlungsleistung zwischen den geistlichen Eliten⁴ und ihrer religiösen

in: ZKG 110, 1999, 53-85; ANTON SCHINDLING, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit, in: DERS./WALTER ZIEGLER (Hrsg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650. Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register. (KLG, Bd. 57) Münster 1997, 9-44.

⁴ Zur Spezifizierung des Terminus: ANDREAS HOLZEM, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800. (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 33) Paderborn u.a. 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: TRE, Bd. 33. Berlin/New York 2003 (im Druck). Wichtige Beobachtungen zum

„Klientel“ zu erzeugen.⁵ Dieser Ansatz versteht sich im Rahmen einer Gesellschaftsgeschichte der christlichen Religion, einer „Geschichte des ge-

„Kanonisierungsbedarf“ unterschiedlicher „Gesellschaftstypen“ bei ALOIS HAHN, *Kanonisierungsstile*, in: ALEIDA ASSMANN/JAN ASSMANN (Hrsg.), *Kanon und Zensur*. (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, Bd. 2) München 1987, 28-37, 34f. Im Anschluss an F. H. Tenbruck siedelt Hahn 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 Machttägern nicht identisch sein müssen.

5 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. 3. Aufl. Tübingen 1958, 1386-1388; JOSEF WEISMAYER, *Art. Erbauungsliteratur. II. Neuzeit*, in: RGG, Bd. 2. 3. Aufl. Tübingen 1958, 1388-1390; RUDOLF MOHR, *Art. Erbauungsliteratur III. Reformations- und Neuzeit*, in: TRE, Bd. 10. Berlin/New York 1982, 63, zum Katholizismus der Frühen Neuzeit dort allerdings nur wenige Zeilen; ertragreicher der ausführliche Teil „Mittelalter“, 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: ERICH BÖDEKER/PATRICE VEIT/GERALD CHAIX (Hrsg.), *Le livre religieux et ses pratiques: Études 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*. (VMPIG, Bd. 101) Göttingen 1991, 3-24.

Daher sei ein eigener Kriterienkatalog der Auswahl der in diesem Aufsatz behandelten Andachtsbücher vorangestellt: Liturgische oder sonst lateinische Bücher oder Predigtsammlungen sieden aus; als signifikant gelten a) Begriffe im Titel wie „kurz, klein, alle und jede, alle Stände, Unterricht, Handbuch, Wegweiser“; b) die Ansprache ständischer Zielgruppen wie „Jungfrauen, Jünglinge, Dienstboten, Handwerksmann“; c) Hinweise im Titel auf den Lebensraum einfacher Menschen (Haus, Feld, Flur, Acker); d) Diminutive im Titel (Gärtlein, Psalterlein etc.). Einbezogen wurden klassische Laien-Gebetsformen wie der Rosenkranz, der Kreuzweg oder periodische Andachten, zunächst ausgeschlossen hingegen die Katechismen, Gesangbücher im engeren Sinne, Bruderschaftsbücher und Evangelienpostillen. 51 Titel, die meisten vielfach aufgelegt, waren in diesem Sinne aussagekräftig als Zielgruppenbestimmung der Autoren und Drucker, freilich noch nicht als Bestimmung des Leserkreises.

glaubten Gottes“⁶, der es zentral auch um die „Sozialität“ des Religiösen geht. Diese Sozialität wird in neueren religionssoziologischen Bestimmungen vor allem als „Kommunikation“ bestimmt, ohne dass behauptet würde, „Religion gehe im Sozialen auf oder sei nichts über Kommunikation hinaus.“⁷ Im Gegenteil: Hier wird die These vertreten, dass die religiöse Kommunikation qua Buch der Errichtung eines transzendenzbezogenen Beziehungsdreiecks galt, innerhalb dessen die Betenden nicht nur Rezipienten einer einseitigen Kommunikationsleistung der geistlichen Eliten waren, son-

Diese Buchauswahl führt nicht oder nur mit Einschränkungen zu der subtilen religiösen Lied-Poetik, die vor allem in der Germanistik bearbeitet wird. Vgl. dazu paradigmatisch HANS-GEORG KEMPER, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*. Bd. 1: Epochen- und Gattungsprobleme. Reformationszeit. Tübingen 1987, 53. Er unterscheidet das „poesiebestimmte geistliche Lied“ als „inhaltlich und stilistisch anspruchsvolle Leselyrik und Kunstpoesie in der gelehrthumanistischen Dichtungs-Tradition“ von einem „kirchenorientierten geistlichen Lied“, welches „inhaltlich den dogmatischen Rahmen [...] nicht überschreiten und auf tatsächliche religiöse Verrichtung [...] in der pragmatischen Situation eines gottesdienst-analogen Umgangs mit dem Numinosen als ‚Sitz im Leben‘ zielen“ soll. Für das Beispiel Friedrich von Spee und seine posthume Übernahme in die katholischen Gesangbücher vgl. THEO G. M. VAN OORSCHOT, *Neue Frömmigkeit in den Kirchenliedern Friedrich Spees*, in: DIETER BREUER (Hrsg.), *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*. (Chloe, Beihefte zum *Daphnis*, Bd. 2) Amsterdam 1984, 156-171 und weitere Arbeiten des Autors. Auch die spanischen Mystiker (Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz) sind im hier behandelten Gesamtcorpus nur in kurzen Ausschnitten präsent; Luis de Granada, obwohl in Münster durch Matthäus Tympius übersetzt, fehlt ganz; vgl. dazu GUILLAUME VAN GERMERT, *Teresa de Avila und Juan de la Cruz im deutschen Sprachgebiet*. Zur Verbreitung ihrer Schriften im 17. und 18. Jahrhundert, in: BREUER, *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit* (wie Anm. 5) 77-107 und DERS., *Zum Verhältnis von Reformbestrebungen und Individualfrömmigkeit bei Tympius und Albertinus. Programmatische Aspekte des geistlichen Gebrauchsschrifttums in den katholischen Gebieten des deutschen Sprachraums um 1600*, in: ebd. 108-126.

6 ANDREAS HOLZEM, *Die Geschichte des „glaubten 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, 72-103.

7 HARTMANN TYRELL/VOLKHARD KRECH/HUBERT KNOBLAUCH, *Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm*, in: DIES.'N (Hrsg.), *Religion als Kommunikation*. (Religion in der Gesellschaft, Bd. 4) Würzburg 1998, 7-29, 9.

dem ihrerseits zu einem – wenn auch streng normierten – kommunikativen Austausch mit „dem Heiligen“ (Rudolf Otto) ermächtigt wurden.⁸

Der Frage, auf welche Weise katholische Laien das Christentum als Buchreligion⁹ erfuhren und praktizierten, gehe ich in drei Schritten nach. Ich skizziere zunächst kurz, unter welchen Umständen Andachtsbücher produziert, kontrolliert und auf den Markt gebracht wurden. Ich werde dann an vier Aspekten die Beziehungen zwischen dem Buch und seinem gedachten Leser beschreiben: Was waren die wesentlichen Funktionen des Textes? Drittens versuche ich einige Annäherungen an den wirklichen Leser und seinen Umgang mit dem Medium Andachtsbuch.

1. Das normierte Buch: schreiben – zensieren – drucken

Natürlich gab es mindestens theoretisch im Fürstbistum Münster eine Zensur religiöser Bücher. 1535, unmittelbar nach der Niederwerfung des Täuferreiches, richtete sich ein umfassendes Strafedikt Bischof Franz von Waldecks¹⁰ unter anderem gegen „boeker / so den Wedderdoeperen Sacramentiereren Gotzlesteren / edder vprorisschen anhengich / edder sus smehe vñ schantboecker“; einbezogen waren die Schriften aller „andere[n] vnchristlichen verdoempten Secten“; wer sie einführte, feilbot, kaufte oder besaß, war wie die Täuferprediger selbst an Leib, Leben und Gütern zu stra-

⁸ Zur Religionstheorie Rudolf Ottos vgl. HORST FIRSCHING/MATTHIAS SCHLEGEL, *Religiöse Innerlichkeit und Geselligkeit. Zum Verhältnis von Erfahrung, Kommunikabilität und Sozialität – unter besonderer Berücksichtigung des Religionsverständnisses Friedrich Schleiermachers*, in: TYRELL/KRECH/KNOBLAUCH, *Religion als Kommunikation* (wie Anm. 7) 31-81, 40-47.

⁹ Vgl. BERNHARD LANG, Art. Buchreligion, in: HUBERT CANKIK/BURKHARD GLADIGOW/MATTHIAS LAUBSCHER (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2: Apokalyptik – Geschichte. Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 143-165. Hier macht allerdings ausschließlich die Bibel das Christentum zur Buchreligion.

¹⁰ ALOIS SCHRÖER, Art. Franz von Waldeck, in: ERWIN GATZ (Hrsg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448-1648. Ein biographisches Lexikon*. Berlin 1996, 190ff.; ALOIS SCHRÖER, Art. Franz von Waldeck, in: LThK, Bd. 10. 3. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 2001, 952; HANS-JOACHIM BEHR, *Franz von Waldeck. Fürstbischof von Münster und Osnabrück, Administrator zu Minden (1491-1553). Sein Leben in seiner Zeit, Teil 1: Darstellung*. (VHKW, Reihe XVIII, Westfälische Biographien, Bd. 9) Münster 1996.

fen.¹¹ Die Wittelsbacher Fürstbischöfe änderten diese Zensurbestimmungen kaum; sie verboten 1609 und erneut 1621 Bücher,

„so der Catholischen algemeinen Lehr dero heiligen Christlichen Kirchen vngemäß vnd widerwertig / Pasquillische / Schmach / oder schamlose Gedicht / Lieder / Gemähl oder dergleichen ichts wes / das zu vnruhe / mißverstandt / so in Religion als gemeinen Politischen sachen erwecken / verführung vnd ärgernuß der jugendt vnnnd einfältigen Volcks verursachen möchten.“¹²

Aber sie strafte nur noch mit Konfiskation der Titel und schufen von Staats wegen weder eine Institution der Kontrolle noch einen Katalog verbotener Bücher. Für Bücher religiösen Inhalts galt ohnehin seit dem Trienter Konzil die Vorschrift, nur das zu drucken, was vom Ortsordinarius des Verlegers approbiert war. Erst 1743 kam es zu einer staatlichen Zensurgesetzgebung, die mindestens auf dem Papier den Namen verdiente. Sie richtete sich vor allem gegen häretische Bücher, die den Anschein erweckten, an katholischen Druckorten mit Billigung der geistlichen Obrigkeit aufgelegt worden zu sein. Erst jetzt gab es klar geregelte Zuständigkeiten und Verfahren der Kontrolle: Alle nach Münster eingeführten Bücher mussten dem Generalvikariat von den Torwachen und von den Buchhändlern selbst gemeldet werden. Mit körperlichen Eiden hatten sich alle am Buchmarkt Beteiligten auf die katholische Religion zu verpflichten und einmal im Jahr über Produktion und Handel detailliert zu berichten. Zweimal jährlich sollte der Fiskus in Begleitung von Geistlichen alle Buchhandlungen des Hochstifts visitieren und häretische Bücher beschlagnahmen.¹³

Das klingt rigoroser, als es faktisch war. Die Buchzensur war nicht das vorrangige Medium der Kontrolle. Erstens gestanden alle Edikte, gegen Ende des 18. Jahrhunderts auch ein Promemoria des Generalvikars Franz von Fürstenberg den allgemeinen Unterschleif offen ein: „Eine Zensur fand bis

- 11 Edikt des Fürstbischofs Franz von Waldeck, 3.2.1535: Öffentliche Sicherheit. Bestimmungen gegen Wiedertäufer und andere Religionserneuerer, gegen Aufwüthler, Mörder, Vagabunden, Müßiggänger usw. und gegen den Vertrieb ketzerischer und unsittlicher Bücher; Staatsarchiv Münster (STAM), Fstm. Münster, Edikte Bd. A 1 Bl. 1.
- 12 Edikt des Fürstbischofs Ernst von Bayern, 2.5.1609: Verbot antikatholischer, ketzerischer, lästerlicher Bücher und ehrenrühriger Schriften; STAM, Fstm. Münster, Edikte Bd. A 1 Bl. 30. Edikt des Fürstbischofs Ferdinand von Bayern, 15.12.1621: Verbot des Verkaufs von Religion und Sitte zersetzenden Büchern; STAM, Fstm. Münster, Edikte Bd. B 1 Bl. 32.
- 13 Edikt des Fürstbischofs Clemens August von Bayern, 11.3.1743: Vorschrift über die Zensur aller Bücher, die in den Handel kommen; STAM, Fstm. Münster, Edikte Bd. B 8 Bl. 2.

1799 in Münster so gut wie nicht statt.“¹⁴ Zweitens aber gab es offenbar für eine selektierende Zensur auch kaum einen Bedarf; produziert und gehandelt wurde weitestgehend das, was nur noch der formalen Approbation bedurfte.¹⁵ Normierung setzte bei den Druckern, ihrem Selbstverständnis, ihren Privilegien und den ihnen daraus erwachsenden Verpflichtungen an. Die nordwestdeutschen Fürstbischöfe, oft in Personalunion für Köln und Münster und evtl. weitere Suffraganbistümer, steuerten den Buchmarkt wirkungsvoll durch die Zulassung nur einiger handverlesener, überzeugt katholischer Produzenten, denen das Privileg des Hofbuchdruckers gleichzeitig eine Garantie für erfolgreiches Wirtschaften gab. Bis 1677 druckte die Offizin Raesfeld alles, was es im Fürstbistum zu drucken gab. Nur in Warendorf und Coesfeld wurden Ende des 17. Jahrhunderts weitere Betriebe zugelassen, die aber im Andachtssektor nur kleine Broschüren selbständig herausbrachten und ansonsten im Lohnverfahren für Münsters große Zwei arbeiteten: Die Familien Raesfeld – Koerding – Regensberg, privilegiert als Hofbuchdrucker, ab 1705 teils in Zusammenarbeit, teils in erbitterter Konkurrenz mit den Familien Nagel – Aschendorff, privilegiert als Hofbuchbinder, später als Universitätsdrucker. Diese teilten den Markt unter sich auf und besaßen jeweils für bestimmte Titel ausschließliche Lizenzen. Erst nach 1768 etablierten sich weitere Verlage mit anderen Themenspektren.¹⁶

¹⁴ RUDOLF SCHLÖGL, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt: Köln – Aachen – Münster. (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, Bd. 28)* München 1995, 76.

¹⁵ Über die Entwicklung von Konfessionsgrenzen zu Buchgrenzen im oberdeutschen Südwesten vgl. HERIBERT SMOLINSKY, *Frömmigkeit und Leben. Ausgewählte Beispiele zur religiösen Literatur, ihren Trägerschichten und Inhalten im Frühneuzeitlichen Christentum am Oberrhein*, in: HERMANN SCHÄFER (Hrsg.), *Geschichte in Verantwortung. FS Hugo Ott*. Frankfurt a.M./New York 1996, 53-72, 57f.

¹⁶ Die Entwicklung der Druckereien, Verlage und Buchhändler/-bindereien im Fürstbistum Münster:

a) Druckereien in der Stadt Münster: 1589 Raesfeld, 1705 Erben Raesfeld, Übergang auf Koerdinck, 1798/99 auf Regensberg; seit 1705 Konkurrenz durch Nagel, 1762 Übergang an Aschendorff.

b) Druckerei in der Stadt Coesfeld: 1677 Todt, später Übergang an Haustatt.

c) Druckerei in der Stadt Warendorf: 1699 Nagel, 1705 nach Münster.

d) Verlage in der Stadt Münster: vor 1720 Aschendorff (Verlag, Buchhandel, Papier, Schreibwaren), 1726 Verlag mit Druckerei Haustatt (Coesfeld), 1733 Buchbinder/Hofbuchbinder, 1775 Universitätsbuchdrucker; Konkurrenz durch: 1768 Perrenon, 1786 Theissing, 1793 Platvoet, 1805 Coppenrath.

Das landesherrliche Privilegienwesen für katholische Buchdrucker und das Interesse der Produzenten sicherte wirksam, dass nur zuverlässige Autoren verlegt wurden.¹⁷ Sie entstammten fast ausschließlich den tridentinischen Reformorden: Jesuiten, Franziskaner-Observanten und Kapuziner zumeist aus nordwestdeutschen, bayerischen oder habsburgischen Territorien.¹⁸ Zudem empfahlen die Autoren einander gegenseitig: Alexander Wille¹⁹ etwa, ein Paderborner Jesuit, wies ausdrücklich auf Wilhelm Nakatenus²⁰ und Martin von Cochem²¹ hin und empfahl die klassischen Texte der spätmittelalterlichen Devoten, vor allem Thomas von Kempen.²² Schließlich blieb auch der Handel mit Andachtsliteratur weitgehend auf diesen kulturellen Raum begrenzt.

Ohne Zweifel war dieses System störanfällig. Die großen Drucker- und Verlegerkonkurrenten griffen häufig gegenseitig auf den Markt des jeweils

Vgl. GALEN, 500 Jahre Buchdruck in Münster (wie Anm. 1) 24-42. Zahlreiche Edikte beschäftigten sich mit der gegen die jeweilige Monopolisierung gerichteten internen Konkurrenz dieser wenigen Unternehmen; vgl. z.B. STAM, Fstm. Münster, Edikte Bd. A 4 Bl. 16, 23.7.1708; ebd. Bd. F 6 Bl. 76, 1.2.1746; jeweils mit zahlreichen bekräftigenden Nachfolge-Edikten. Zur generellen Entwicklung von Druck und Verlag aus der handschriftlichen „Manuskriptkultur“ ROGER CHARTIER, *Lesewelten. Buch und Lektüre in der frühen Neuzeit. (Historische Studien, Bd. 1)* Frankfurt a.M./New York/Paris 1990, 36-47.

- 17 Wichtige in Münster gedruckten Andachts- und Gesangbücher: GALEN, 500 Jahre Buchdruck in Münster (wie Anm. 1). Kat. Nr. 78, 156f.; Kat. Nr. 98, 186f.; Kat. Nr. 110, 200f.
- 18 Vgl. DIETZ-RÜDIGER MOSER, *Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation*. Berlin 1981, 610 und passim zum enormen Einfluss der jeweiligen Ordenstheologie auf die Inhalte und Aussagen der Lieder. Die dort entworfene Gegenüberstellung einer jesuitischen und einer franziskanischen Hauptströmung der Massenunterweisung gilt mehr oder minder auch für die Andachtsliteratur.
- 19 HELMUT ROSENFELD, Art. Alexander Wille, in: NDB, Bd. 1. Aachen 1953, 195.
- 20 KURT KÜPPERS, Art. Nakatenus, Wilhelm, in: LThK, Bd. 7. 3. Aufl. Freiburg u.a. 1998, 624; KURT KÜPPERS, *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.
- 21 STEN EBBESEN, Art. Martin Cochem, in: LThK, Bd. 6. 3. Aufl. Freiburg u.a. 1997, 1424.
- 22 RUDOLF TH. M. VAN DIJK, Art. Thomas Hemerken v. Kempen, in: LThK, Bd. 9. 3. Aufl. Freiburg u.a. 2000, 1532; NIKOLAUS STAUBACH, *Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der Devotio Moderna*, in: FMsT 25, 1991, 418-459.

anderen über; Schwarzdrucke wurden teils heimlich importiert; eine Flut von Prozessen um Print- und Vertriebsrechte war stets bei den verschiedensten Gerichten anhängig. Dennoch gab es auf einem begrenzten Markt mit einem regulierten Zugang für „Ungeeignetes“ überhaupt keine Verleger, Drucker und Händler; das Herkommen normierte stärker als die in sich schon routiniert-nachlässige Zensur. Deshalb war trotz der heute bekannten Titelflut barocker Andachtsliteratur das jeweils regional präsenste Angebot eher klein.²³

Zusammenfassend: Das inhaltliche Normieren des Andachtsbuches vollzog sich gerade durch das eher informelle, gesellschaftlich und institutionell abgestützte Tradieren von Texten, von Klientelverbindungen der beteiligten Berufsstände zur Herrschaft und zu den tridentinischen Reformorden, nicht zuletzt von der religiösen Grundausrichtung der Professionisten. Normierung des Textes geschah letzten Endes dadurch, dass wenige relevante Personen ihre Rolle als Tradenten gleichsam inszenatorisch wahrnahmen: auftraggebend, schreibend oder kompilierend, approbierend, produzierend und distribuierend.

2. Der tradierte Text: imaginieren – handeln – disziplinieren

Ich konzentriere mich auf vier Funktionen, die das Andachtsbuch ausweislich seines Textes bei seinem Leser, aber auch durch seinen Leser bzw. durch das Gelesenwerden erfüllen sollte. In diesem Abschnitt spreche ich vom Leser nicht im Sinne des tatsächlichen Buchbenutzers, sondern im Sinne der Figur, die der Autor als idealen Rezipienten vor Augen hatte, auf den hin er das Buch konzipierte, also von demjenigen, den Thomas Lentes treffend als den „imaginierten Leser“²⁴ bezeichnet hat. Vom Autor spreche ich nicht allein im Sinne eines isolierten Subjekts mit je eigenen Ideen und Intentionen, sondern auch im Sinne einer mental, habituell und in ihren religiösen Logiken und Grundvollzügen vorgeprägten Gruppe. So konnte der Text des Buches Funktionen übernehmen und Sinnzusammenhänge tragen, die für Autor und Leser den Charakter impliziter Deutungsmodelle der Konstitution von Wirklichkeit hatten.²⁵

²³ Vgl. GALEN, 500 Jahre Buchdruck in Münster (wie Anm. 1) 24-38.

²⁴ Ich bedanke mich bei Thomas Lentes, das Diktum aus seinen Spätmittelalter-Studien in den hiesigen Kontext übernehmen zu können.

²⁵ PETER L. BERGER/THOMAS LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. 6. Aufl. Frankfurt a.M. 1980.

2.1 Interiorisierung und Imagination

Das Andachtsbuch wollte beim Leser Vorgänge der religiösen Verinnerlichung und Imaginierung auslösen. Es stellte dem Leser innere Haltungen vor, die er einnehmen sollte, während, ja indem er den Text las bzw. sprach. Es ging darum, innere Erfahrung zu steigern und Bewusstheit zu wecken, diese intensivierten inneren Gemüts- und Bewusstheitszustände aber auch zu konditionieren und zu leiten. Der Vorgang der Interiorisierung war gleichzeitig ein Vorgang der Kanonisierung.²⁶ Die meisten Andachtsbücher enthielten zu diesem Zweck vor den eigentlichen Gebetstexten Gebetsanweisungen voller Vokabeln, die Gemüthaltungen und Seelenzustände beschrieben. Sie forderten den Leser auf, „züchtig / ehrbar und emsig“²⁷ zu beten, „andächtig“ oder „betrachtlich“, „langsam“ oder „ohne Eile“ zu sprechen, auf jedes Wort zu achten und darauf zu schauen, was es innerlich hervorrief. Man solle „voller Begierde“ sprechen oder „voller Reue“, mit „bereitem Herzen“ oder „in großer Ehrfurcht“. Worte, die „schmecken“, solle man wiederholen, lieber unvollständig als hastig beten. Gebetsanweisung und Gebetstext standen zueinander im Verhältnis von Aufforderung und Erfüllung – das Bewusstsein, das die Gebetseinleitung verlangte, wurde im Text selbst in Ich-Form ausgesprochen: Ich bereue – ich seufze – voller Mitleid – „mit höchster Begierd und tiefster Demuth“²⁸ usw. Das Rezitieren sollte das Evozieren nicht nur erleichtern, sondern geradezu bewirken: Aufgerufen wurde ein breites emotionales Spektrum wie Liebe, Hoffnung, Verlangen, Vereinigung, Heilsein, Erlösung, Stärke, Süßigkeit, Ruhe und Schauen. Die innere Haltung wurde geradezu in Form eines emotionalen

26 Über den zentralen Platz „sinnlich-imaginativer Anschauung als Vehikel für die Affekterregung und damit für die Beeinflussung des Willens“ in den ignatianischen Exerzitien und deren Übertragung in die Lieddichtung vgl. HANS-GEORG KEMPER, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. 2: *Konfessionalismus*. Tübingen 1987, 163-168.

27 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 & Privil. Celsis. Principis. Getruckt zu Münster in Westphalen, Bey Herman Joseph Koerdinck Anno 1757, 32.

28 Ebd., 133.

Durchgangs gesteuert: aus Hunger und Durst erwachsen im Vollzug Wollust und Erquickung.²⁹

Zudem stellte das Buch dem Leser ein Szenarium zur Verfügung, in dem er sich lesend „befinden“ konnte. Drei Beispiele solcher betend erarbeiteter Szenarien bezogen sich auf den Morgen, den Sonntag als Hoch-Tag der Woche und den Abend: Gegenstände des täglichen Gebrauchs wurden schon am Morgen als Requisiten der Passion imaginiert:

„Unter dem Anziehen spreche: Gutigster JESU, zu Ehren aller Schmachten, so dir in deinem weissen Kleid, und Purpurmantel seynd angethan worden, lege ich meine Kleider an. Wan du dein Haupt verbindest, spreche: Gutigster JESU, zu Ehren des schimpflichen Tuchs, mit welchem man dir dein H. Angesicht verbunden hat, verbinde ich mein sündiges Haupt. So du etwas anbindest, so spreche: Gutigster Jesu, zu Ehren der Strick und Band mit welchen man dich in deinem Leyden gebunden hat, binde ich diß an meinen Leib. So du dich wäschest, spreche: Gutigster Jesu, zu Ehren der Schmach, daß dir dein H. Angesicht ist verspiehen worden, wäsche ich mein Angesicht. So du dich strählest, spreche: Gutigster Jesu, zu Ehren der Schmach, daß dir deine Haar seynd ausgeraupffet worden, strähle ich mein Haar.“³⁰

Der Beter sollte die Kirche betreten, „als wann du gehest nach dem Berg Calvariä / da dein Herr und Erlöser gecreuziget ist.“³¹ Er sollte sich vorstellen, „daß du mit den Engelen stehest / daß du mit ihnen singest / daß du mit ihnen Lobgesänge sprichst.“³² Die Seele wurde zur harten Viehkrippe, zum Haus des Aussätzigen, zum Ort des Treffens mit der großen Sünderin, die

²⁹ Vgl. ebd., 128.

³⁰ P. MARTINUS VON COCHEM, *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 Miserere 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 zwanzig Litaneyen. Mit newen Kupffern zu Anfang eines jeden Theils geziert. Durch [...] / Capuciner Ordens / der Rheinischen Provinz Predigern. Mit Ihrer Churfürstl. Durchl. gnädigsten Privilegio. Auffs neue nach der Einsidelischen Edition. Coeßfeldt: gedruckt bey der Wittib Hanstatt. Münster in Westphalen: Zu finden bey Wilhelm Aschendorff / Churf. Hoff=Buchbinder. 1733, 85f.*

³¹ Geistliches Seelen=Gärtlein (wie Anm. 27) 35.

³² Ebd., 34.

Christus allesamt nicht verschmäht hatte.³³ Der Beter sollte sich an die Stelle biblischer Sünder setzen, sollte den verlorenen Sohn, Maria Magdalena, den Zöllner Zachäus, den verleugnenden Petrus oder den Schächer am Kreuz innerlich verkörpern. Die Leidensszenarien spielten besonders in den Messgebeten eine Rolle: „So man das erste mahl schellt, so bilde dir ein, als wan du Christum an das Creutz genaglet auff dem Altar liegen sehest. [...] Wan der Priester unsern Herr Gott auffhebt, so bilde dir ein als wan du Christum mit dem Creutz auffgericht ansehest.“³⁴ Bei der Elevation des Kelches:

„Jetzund erwecke einen lebendigen Glauben, daß Christus warhafftig gegenwärtig sey; und bilde dir ein, als wan du ihn mit leiblichen Augen am Creutz hangend ansehest. Deswegen erzeige dich gegen ihm also, gleich wie du dich am Charfreitag auf dem Berg Calvariä, wan du da gewesen wärest, erzeiget hättest. Erweise ihm alle Ehr und Reverentz, und ruffe ihn treulich umb Barmhertzigkeit an. Und dis thue mehr mit dem Herten als mit dem Mund: mehr mit Seufftzen als mit Worten. Kanst du aber aus dir selbst keine anmüthige Wort erdencken, so sprich folgendes Gebett langsam und betrachtlich. Und wan du ein Wort findest, daß dir eine Andacht bringt, so spreche selbiges zwey oder dreymahl: obschon du das gantze Gebett nit ausbetten könntest. Dan Gott sihet nit an, ob du viel bettest: sondern ob du wohl und andächtig bettest und dein Hertz in seiner Lieb entzündest.“³⁵

Die Leidensimagination sprach jedes Körperteil, jede einzelne Wunde, jedes grausame Widerfahrnis an. Aber im Gegensatz zu den gezählten Gebeten des späten Mittelalters waren das Maß der Gebetsleistung und das Ziel der Vollständigkeit eines betenden Ansprechens aller Einzelheiten nicht nur überflüssig, sondern gefährlich geworden, weil es die Imagination des Heilszenariums und das Entzünden der Liebe des Herzens durch Formalisierung beeinträchtigen konnte: das zahlreiche wurde nun als Gegensatz des andächtigen Gebets angesehen, während sich die Reihengebete des Mittelalters noch als Instrumente der Innenschulung beschreiben ließen.³⁶ Die interiorisierende Reformtheologie des späten Mittelalters und in ihrem Gefolge die reformatorische Kritik hatten auch in der katholischen Gebetspraxis zu einer

³³ Ebd., 129.

³⁴ P. MARTINUS VON COCHEM, *Der Grosse Baum=Garten* (wie Anm. 30) 130.

³⁵ Ebd.

³⁶ ARNOLD ANGENENDT/THOMAS BRAUCKS/ROLF BUSCH/THOMAS LENTES/ HUBERTUS LUTTERBACH, *Gezählte Frömmigkeit*, in: FMSt 29, 1995, 1-71, 62-69. THOMAS LENTES, „Andacht“ und „Gebärde“. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: BERNHARD JUSSEN/CRAIG KOSLOFSKY (Hrsg), *Kulturelle Reformation. Sinnformation im Umbruch 1400-1600*. (VMPiG, Bd. 145) Göttingen 1999, 29-67, 41-45.

Einhegung der Gattung des Zählgebetes geführt. Das vermehrte Beten war nur noch in der Weise des andächtigen Betens nützlich und verdienstvoll. Dementsprechend dienten die noch häufig vorkommenden Zahlen lediglich der Systematisierung, der Symbolisierung und der Katalogisierung etwa von Körpergliedern Christi, Passionswunden, Widerfahrnissen des Leidensweges, Schmerzen Mariens, Tugenden, Lastern, zu Blumensträußen oder –gärten und Perlenketten zusammengefassten Gebeten usw. Aber die imaginative Versenkung wurde jetzt gegen die Häufung der großen Zahl angezielt, nicht mehr mittels ihrer.

Abendgebete verlangten die Errichtung eines geistigen Kosmos, der selbst in der Phase der Unbewusstheit dem Teufel und der Verführung zur Sünde keine Angriffsfläche bot. In jeder Nacht konnte die letzte Stunde schlagen, die niemanden unvorbereitet treffen durfte. Zu Bett zu gehen bedeutete, sich in den Sarg zu legen:

„Das Beth ist nicht viel ungleich einer Todten=Laden, und der Schloff nicht unrecht einer Bildnüß des Todts. O wie viell tausende Sünder haben sich des Abends schlaffen gelegt, und des Morgens in der Höllen=Gluth befunden. Und wer hat dir, o meine Seel, den morgigen Tag versprochen?“³⁷

Zu seinem Schutz sollte der zu Bett Gehende sich vorstellen, am Fuß des Kreuzesstammes zu liegen und ihn zu umfassen.

„Stelle dir vor Augen den blütig gefärbten Jesum, oder an der Säule liegen, oder hangend am Creutz. Gedenck, wie du nach dem Todt aller Sachen beraubet, vorm strengen Richter erscheinen müssest. [...] oder eröffne dir selbst die Höll, und merck darin den Platz, in welchen du vielleicht soltest gestürzt werden, wenn du in die Sünd würdest verwilligen.“³⁸

Interiorisierung und Imagination wurden kaum noch durch Gebärden unterstützt. Allein das Knien, die Verneigung und die Modulation des Sprechens, allenfalls noch die Kopfhaltung und die Blickrichtung wurden in den Gebetsanweisungen thematisiert. Zum Beispiel wurde nach dem Kommunikationsvorgang verlangt:

³⁷ P. ALEXANDRUM WILLE, 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 [...], 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 Privilegiis Sac. Caes. Mejest. & Elect. Col. qua Episc. Paderb. Paderborn, In Verlegung Johann Conrad Dahmer, Buchhändler, 1742, 42.

³⁸ Ebd., 51.

„Wan du nun ein wenig Wein genommen hast, so gehe wieder mit gefalteten Händen und niedergeschlagenen Augen an dein Orth: Erhebe allda deine gefaltete Händ biß an den Mund: biege dein Haupt ein wenig nieder: wende die Augen deiner Seelen zu deinem Hertenzen, und bilde dir ein, als wan du Christum als ein kleines glänzendes Kindlein in demselben ligen sehest.“³⁹ Oder beim Abendgebet: „Darum verrichte es alle Abend vor einem Crucifix=Bildlein, mit gebogenen Knyen langsam, bedachtsam, eyffrig.“⁴⁰

Diese Gebetshaltungen wurden den Gläubigen in den Kupferstichen der Bücher an biblischen Personen oder Heiligen visuell vorgeführt. Zwischen der Körperhaltung, der Weise des Sprechens (laut, leise, ohne Lippenbewegung, als Seufzer) und der inneren Sammlung wurde ein Zusammenhang angenommen – gerade das zurückgenommene äußere Gebaren sollte die innere Haltung gewohnheitlich einüben, so dass sich auf Dauer beides miteinander einstellte. Zeit, Körperhaltung und innere Haltung wurden aufeinander abgestimmt; intensiviert Andacht und Gewöhnung standen nicht im Widerspruch zueinander. Im Gegenteil: Statt des routiniert verrichteten Gebetsmurmels verlangten Sammlung und Konzentration,

„langsam, eifrig und hertzlich selbige zu sprechen: und ich versichere, das Hertz werde durch sothane oft und beständig wiederholte Übungen, zu Gott und allem Guten kräftiglich gezogen werden.“⁴¹

Auch hier folgte die Gebetspraxis der Frühen Neuzeit jener Zurückdrängung der expressiven Gebärdensprache, die schon im späten Mittelalter unter den kritischen Augen der Reformtheologen die wechselseitig befruchtende Balance von Innen und Außen aus dem Gleichgewicht gebracht hatte. Ließ sich dies im 15. und frühen 16. Jahrhundert zunächst als Vorgang der Versittlichung „vom Körper [...] zum moralischen Handeln“ beschreiben⁴², so nun vor allem als „Verherzlichung“, als Personalisierung, die den inneren Kern des betenden Subjekts aktivieren sollte. Auf diese Weise setzten die Gebetbücher jene Forderung des Propheten Jeremia um, Gott nicht nur mit den Lippen, sondern mit dem Herzen zu verehren.

Aber die zurückgenommene, eingehegte und disziplinierte Gebärdensprache war keineswegs obsolet geworden, sondern konstituierte geradezu eine neue Innen-Außen-Balance des Beters. Die Autoren formulierten eine Zusammengehörigkeit nicht nur von äußerer und innerer Haltung, sondern koppelten zudem die Wirksamkeit des Gebets an seinen einerseits korrekten und andererseits „hertzlichen“ Vollzug:

³⁹ P. MARTINUS VON COCHEM, *Der Grosse Baum=Garten* (wie Anm. 30) 203.

⁴⁰ P. ALEXANDRUM WILLE, *Bett= und Tugend=Buch* (wie Anm. 37) 44.

⁴¹ Ebd., 5f.

⁴² LENTES, „Andacht“ und „Gebärde“ (wie Anm. 36) 54-64.

„Eines bitte, lese es nicht geschwind dahin, sondern langsam und nachdenklich; und du wirst überaus großen Seelen=Nutz, und unbeschreiblichen Lohn im Himmel hiedurch gewinnen.“⁴³

Kurze Gebete wurden als hinreichend bezeichnet, längere aber, andächtig gesprochen, als „vollkommener“: „Dan wie mehr und andächtiger du bettest, desto sicherer und vollkommener erlangest du den Ablass.“⁴⁴ Letzten Endes ging es um die methodische Sicherung der Gebetsintention, um das, was in den Gebetbüchern als „eine gute Meynung machen“ bezeichnet wurde. In diesem Kontext erhielt das religiöse Buch eine nochmals erweiterte Funktion.

2.2 Formalisierung der *recta intentio*

Das Andachtsbuch wollte diese Interiorisierungs- und Imaginisierungsprozesse gegen ihr mögliches Versagen beim tatsächlichen Leser sicherstellen, indem es sie formalisierte. Das Buch sollte aus sich selbst heraus eine religiöse Wirkmächtigkeit entfalten. Es handelte sich hier nicht allein um eine textliche und inhaltliche Codierung, sondern um eine wertbezogene „Fundierung“ im Sinne einer „Letztbegründung“⁴⁵ gültigen religiösen Sprechens. Nicht der Textbestand als solcher, sondern eine Weise des redenden Umgangs mit Gott wurde kanonisiert.

Die Funktion des Textes bestand darin, den tiefen Graben zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Unzulänglichkeit des Menschen nicht nur von der Barmherzigkeit Gottes, sondern auch von Seiten des Beters überwindbar zu machen. Diesem Hilfsangebot, welches der Text dem Leser vermittelte, lag ein durchgängig scharfer Kontrastdiskurs zugrunde. Der völligen Unwürdigkeit und abgrundtiefen Verdorbenheit des religiösen Subjekts und seiner totalen Befangenheit in Sünden wurden die Reinheit und die unermesslichen Verdienste, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit des Himmels gegenübergestellt. In einer Kommunionparänese hieß es:

„Damit du demütig hinzu gehest, so wisse, daß dein Hertz eine abscheuliche Grube seye, darin solcher Geistlicher Wust, Gifft und Gestanck beysammen

⁴³ P. ALEXANDRUM WILLE, Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 37) 28.

⁴⁴ P. MARTINUS VON COCHEM, Der Grosse Baum=Garten (wie Anm. 30) 219.

⁴⁵ JAN ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992, 118. Zum Kanon-Begriff ebd., 103-129; ALEIDA ASSMANN/JAN ASSMANN, Kanon und Zensur, in: DIES./N, Kanon und Zensur (wie Anm. 4) 7-27; in knapper Zusammenfassung: JAN ASSMANN, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. München 2000, 82f.

liegt, dergleichen in der Welt nit zu finden ist. Ja dein Hertz ist ein Abgrund aller Boßheit, weil kein Laster zu erdencken ist, das nit seine Wunden in demselben hat. Dan du bist in dem Grund deines Hertzens voller Hoffahrt, Geilheit, Zorn, Rachgierigkeit, Gefräßigkeit, Trägheit, Sinnlichkeit, und voller eigener Lieb. Diese und andere Laster, deren der Grund deines Hertzens voll steckt, machen dich so abscheulich vor Gott, daß wan du dich sehen könntest, wie er dich siehet, müstest du für lauterem Greuel unsinnig werden, ja des bittersten gähnen Todts sterben.“⁴⁶

Im Gebet, das dieser Einführung folgte, wiederholte der andächtige Kommunikant das Gesagte wörtlich als Ich-Text. In diesem eigentlich nur durch ein gnädiges Herabneigen Gottes, also in unverdientem Empfangen überwindbaren Unheilszusammenhang bewirkte das Buch im Beter ein doppeltes: zunächst die Erkenntnis seiner selbst, formuliert als Bekenntnis, sodann zweitens gleichsam seine Entsubjektivierung und Substitution. Das muss im einzelnen erläutert werden:

Einerseits sollte das Subjekt sich und seinen Status über die Lektüre erkennen und vor allem bekennen. Alois Hahn hat auf den erheblichen Subjektivierungsschub aufmerksam gemacht, der damit verbunden gewesen sei. Es komme durch den Text zu einer Konstituierung des religiösen Selbst: Selbstthematization sei „als allgemein verbindliche Aufgabe im Zusammenhang von Schuldbekennnissen institutionalisiert worden. [...] Das Wissen, das man so von sich gewinnt, entspringt dem Gewissen.“⁴⁷ Allerdings zeigt der hiesige Kontext der religiösen Lektüre auch, dass das Wissen um sich selbst, die Selbsterfahrung, im Umfeld einer quasi-kanonischen Lektüre erworben wurde, die zudem genau jenen Sündendiskurs aufnahm und weitertrug, der auch in anderen Zusammenhängen der frühneuzeitlichen Konfessionsgesellschaft geführt wurde: in Edikten, Sendmandaten, Predigten usw.⁴⁸ Die Selbstbezeichnungen des Beters stellten gleichsam eine Normierung des Selbstbildes dar, einen Kanon der Ich-Empfindung, der mit der angestrebten Heiligung der Gemeinschaft kohärent war, ja von diesem Ziel her entworfen wurde. Das „Prinzip einer kollektiven Identitätsstiftung und –sta-

⁴⁶ P. MARTINUS VON COCHEM, *Der Grosse Baum=Garten* (wie Anm. 30) 188.

⁴⁷ ALOIS HAHN, *Identität und Selbstthematization*, in: DERS./VOLKER KAPP (Hrsg.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis*. Frankfurt a.M. 1987, 9-24, hier vor allem 18. Zur dahinter stehenden Vorstellung von der Reue als Sündenerkenntnis aus Gottesliebe hat bereits ausführlich Nikolaus Paulus im Zusammenhang historisch-kontroverstheologischer Spätmittelalter-Debatten um 1900 Stellung genommen; vgl. NIKOLAUS PAULUS, *Die Reue in den deutschen Beichtschriften des ausgehenden Mittelalters*, in: ZKTh 28, 1904, 1-36.

⁴⁸ ANDREAS HOLZEM, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 4) 285-310.

bilisierung“ war „zugleich Basis individueller Identität.“⁴⁹ Erst vor dem Hintergrund dieses Kanonisierungsprozesses entfaltete das Buch seine eigentliche Wirkung, weil seine Logik von diesem normierten Selbstbild des Beters her entworfen wurde, welches ihn in die religiösen Reservoirs der Gemeinschaft einband.⁵⁰

Hierin lag eine bedeutsame Formalisierung innerlich-intentionaler und identifikatorischer Ausrichtungen des durch Erkenntnis und Bekenntnis konstituierten religiösen Subjekts. Denn zweitens sollte der Beter im Gefälle der Normierung seines Selbstbildes durch den Gebrauch des Textes gleichsam entsubjektiviert und substituiert werden. Das Buch forderte nämlich den Leser immer wieder auf, im Zusammenhang seines Gebets oder seiner Tagesgeschäfte „eine gute [oder: bestimmte] Meynung zu machen“, d.h.: mitzuvollziehen, dass das Christentum eine intentionsethische Religion ist⁵¹ und dass es vor den Augen Gottes jeweils auf den inneren Willen ankomme. Im Wissen um die Schlechtigkeit und Schwäche dieses Willens wurde dieser jedoch – durch die Lektüre des Buches – gleichsam durch einen vollkommenen Willen ersetzt und auf diese Weise in den Stand der Verdienstlichkeit erhoben. Die „Mechanik“ dieser Andachtsbücher, ausgehend von der Majestät Gottes, der Unwürdigkeit des sündigen Beters und der unendlichen Verdienstlichkeit des Leidens Christi und der Werke Mariens und der Heiligen, beruhte auf einem Beziehungsdreieck der Überantwortung. Diese wurde vom Menschen in Form einer Aufopferung und Vereinigung in Gang gesetzt, etwa in folgender Morgenandacht für den Sonntag:

„Besondere Meynung [...] zu der Heiligsten Dreyfaltigkeit. Alle meine Gedancken, Wort, Werck und Leyden des heutigen Tags, vereinige ich jetzt, und will sie allezeit vereiniget haben mit den Gedancken, Worten, Wercken und Leyden Christi Jesu, auch mit der vollkommenen Meynung, in welcher er selbige seinem himmlischen Vatter hat auffgeopfert. Ich vereinige sie mit der heiligsten Meynung, so die allerseeligste Jungfrau Maria und alle Heiligen jemahls gehabt haben: und in solcher Meynung, und Vereinigung wil ich heut alles gedencken, re-

⁴⁹ ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 45) 127.

⁵⁰ Für die katholische Barockpredigt erläutert diesen Zusammenhang URS HERZOG, Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt. München 1991, 16-20. Vgl. insgesamt WINFRIED SCHULZE, Kanon und Pluralisierung in der Frühen Neuzeit, in: ASSMANN/ASSMANN, Kanon und Zensur (wie Anm. 4) 317-325, 317: Kanon als „Oberbegriff für alle Versuche, gesellschaftliche Einheit und kulturelle Stabilität mit Normierungen und institutionellen Mitteln zu sichern.“

⁵¹ ARNOLD ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 2. Aufl. Darmstadt 2000, 13-20, 517-524.

den, thun, leyden zu grösserer Ehr, Lob und Lieb NB. der allerheiligsten Dreyfaltigkeit, und aller Heiligen Gottes.“⁵²

Darauf stellte der Text ab: Indem der Beter das Buch las und dem Gelesenen innerlich zustimmte, bewirkte er einen religiösen Geschehenszusammenhang, der über die Rezeption des Buches selbst weit hinausreichte: Der Text des Buches setzte voraus, dass durch seine teilnehmende Rezitation das Gelesene nicht nur als Inhalt rezipiert, sondern als religiöse Wirklichkeit vollzogen wurde. Das Buch war ein religiöses Medium, weil der Leser, indem er las, einen Austausch zwischen seiner Welt und der göttlichen Sphäre zum Vollzug brachte. Auf diese Vollzugsbewegung zielte die Kanonisierung: Die legitime religiöse Haltung und Handlung wurde aus der Lektüre heraus geradezu unwiderstehlich generiert. Der Text stellte die „Einverleibung“ sicher, welche Heilsgewissheit erzeugen konnte.

Die angenommene Wirkmächtigkeit des Textes zeigt sich in den Begriffen: Zahlreiche Einleitungen formulierten, ein Gebet sei „vollkommen“ im Sinne von gänzlich hinreichend zur Erreichung eines bestimmten Zwecks⁵³; oder es sei „kräftig“, weil es unmittelbar bewirke, was es besage. Am Beispiel eines Messgebetes lässt sich zeigen, wie der Text in Hand, Mund und Herz des Beters zu einem Instrument, zu einem Werkzeug des Gnadenerwerbs werden konnte:

„Darumb kan ein Mensch durch das Meß hören dem lieben Gott einen unendlichen Gefallen thun, allen Englen und Heiligen neue Freud und Glory verursachen: für sich und alle Lebendige und Abgestorbene Gnad und Barmhertzigkeit erlangen: und auff die leichteste und kräftigste Weiß seine Schulden und Strafen bezahlen. // Damit du aber dis alles erhalten mögest, so must du dich befeissen mit *Andacht* die H. Meß zu hören: und gleich mit dem Priester dein H. Opfer *Gott auffzuopffern*. Zu dem End hab ich solche Gebett hier gesetzt, darinnen die wahre Weiß die H. Meß *kräftig und nützlich* zu hören begriffen ist. Deswegen bitt ich, du wollest diese Gebett fleissig betten, und lieber andere als diese unterlassen. Dan so du unter der Meß an deinem Rosenkrantz, oder ander zur Meß ungehörige Gebett bettest, so wirst du des *Verdienstes der Meß* wenig theilhaftig.“⁵⁴

Kraft, Nutzen und Verdienst kamen nicht allen, sondern nur bestimmten Gebeten zu, die auf die Stimulierung dieses Gott-Mensch-Zusammenwirkens hin geschrieben wurden. Der Wert des Textes lag in der Möglichkeit der religiösen Überantwortung und dem daraus fließenden Gnadenertrag. Die wesentlichen Elemente des Gebets lagen daher, so wurde immer

⁵² P. ALEXANDRUM WILLE, *Bett= und Tugend=Buch* (wie Anm. 37) 33f.

⁵³ Ebd., 24.

⁵⁴ P. MARTINUS VON COCHEM, *Der Grosse Baum=Garten* (wie Anm. 30) 117f. (Hervorhebungen von mir, A.H.).

wieder betont: „In der guten Meynung: Aus deren Mangel, die mehrste Werck bey Gott nichts verdienen. In der Aufopfferung und Anbefehlung: weilen alle Gaben und Gnaden, Glück und Unglück von Gott herkommen.“⁵⁵ Auf diese Weise war aus der Intention eines Werkes partiell selbst ein frommes Werk geworden, für dessen Wirksamkeit aber – im Akt und durch den Akt der substituierenden Aufopferung – die Himmlischen einstanden.

Verstärkt wurde diese eigentümliche Verdinglichung der *recta intentio* durch den formalisierten Intentionsspruch: „Alles Gott zu Ehren“ oder „Alles Jesu zu Lieb“ bei täglichen Verrichtungen. Dadurch wurde die religiöse Logik der Gebetbücher auf die „Tägliche[n] Wercke“ übertragen:

„Die Meynung ist die Seel und gleichsam das Leben der Werck. Die Meynung gibt allen Wercken den Werth, und auch die Geringschätzung. Je grösser die Meynung, desto verdienstlicher ist das Werck. Betten, fasten, communiciren, aus eiteler Ehr, damit man möge gesehen, gerühmt, oder für fromm gehalten werden, verlieret allen Werth und Lohn. Die andere Werck aber, so weder gut noch böß, seynd ohne gute Meynung Gott nicht gefällig, verdienen auch nichts im Himmel. Darum schreiben, lesen, gehen, essen, schlaffen, spielen, spinnen, nähen, wachen, graben, pflügen oder sonst arbeiten in Hitz, Kälte, Regen, auch zur Müdigkeit und Ohnmacht, gilt alles bey Gott nichts, sauber nichts, wanns durch die Meynung, Gott zu Lieb oder Ehr nicht geschicht. O weh! o wie viel tausend Menschen, ob sie schon alt worden, und im Schweiß ihres Angesichts das Leben zugebracht, werden im Tod=Beth wenig in ihren Händen finden, das im Himmel belohnet sol werden. Welches dann hertzlich zu bedauren, ja mit blütigen Thränen zu beweinen.“⁵⁶

Nicht auf das Lesen im Andachtsbuch und das religiöse Wissen, sondern auf den permanenten Vollzug komme es an. Je beschwerlicher das Werk und je tiefgreifender, überzeugter, eifriger die Meinung, als um so verdienstlicher wurde die Gebetsfrucht vorgestellt. Die das menschliche Tun auf ein Ethos hin ausrichtende Intention wurde selbst zur Sache, zur Leistung, die man zählen, messen und kumulieren konnte. Denn das Werk, das aus mehreren positiven Intentionen heraus getan wurde (zur Ehre Gottes, aus Liebe zu Jesus, zum Bestand der Gnade, um einen seligen Tod, um himmlischen Lohn), war um so verdienstlicher.⁵⁷ Das Buch und die Praxis des Lesens waren die Trägermedien einer Technik des Heilserwerbs.

Die Produktion von Verdienst mittels des Andachtsbuches ließ sich noch steigern, indem der Beter durch ein „Geding“⁵⁸ mit Gott auch das Unwill-

⁵⁵ P. ALEXANDRUM WILLE, Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 37) 6f.

⁵⁶ Ebd., 62.

⁵⁷ P. MARTINUS VON COCHEM, Der Grosse Baum=Garten (wie Anm. 30) 2ff.

⁵⁸ P. ALEXANDRUM WILLE, Bett= und Tugend=Buch (wie Anm. 37) 33f.

kürliche summarisch mit Intention versah und somit seines Charakters des Unbewussten mindestens theoretisch entthob. Auch hier diente das Buch nicht allein der Lektüre im Sinne einer Information oder dem Wecken von Gedanken und Gefühlen, sondern einem direkten religiösen Austausch: Das Lesen war auf eine übernatürliche Weise performativ, bewirkte unmittelbar durch die Rezeption einen frommen Handel mit Gott:

„Ich opffere dir alles Wincken der Augen, alles Athmen des Munds, alles Klopffen des Hertzens, alle Schläge der Puß=Adern, alle Schritt meiner Füßen, alle Werck meiner Händ, alle Bewegung meiner Glieder, alle Wort, so ich reden werde, alle Gedancken, so ich haben werde, alle Bissen, so ich essen werde, alle Tropfen, so ich trincken werde: sambt allen meinen innerlichen und äusserlichen, natürlichen und freywilligen Wercken, so ich von dieser Stund an biß auff Morgen thun werde: Und diß alles heilige, consecriere und opffere ich dir zugleich mit den Wercken deines lieben Sohns und aller Heiligen, zu diesem End, und mit dieser Meynung, daß ich begehre mit einem jeden dieser Wercken dir eine unendliche Ehr und Glory zu erzeigen, und dich so vielmahl mit höchster Lieb zu lieben. Ich mache auch diesen Bund [oder: dieses Geding, A.H.] mit dir, daß so oft eine von diesen Bewegungen in mir entstehet, so solle sie so viel bedeuten, als wan sie spreche: Gelobt und gebenedeyt sey die allerheiligste Dreyfaltigkeit. Ich mache auch diesen Bund mit dir, daß ein jede dieser Bewegungen soll seyn ein schmerzliche Reu und Leyd meiner Sünden: eine demüthige Bitt, daß du mir sie wollest verzeyhen: ein kräfttliche Opferung des bitterm Leydens Christi zur Bezahlung meiner Straffen: ein ernstlicher Fürsatz der Besserung meines Lebens: und ein hertzlicher Seufftzer zur Erlangung der Lieb und Demuth.“⁵⁹

Bis in die Terminologie hinein wurden priesterliche Handlungsformen der Konsekration und Opferung in das Laien-Gebet übernommen.⁶⁰ Wer ein Andachtsbuch im Sinne seiner Autoren benutzte, konnte die religiöse Effizienz seines Tuns noch steigern durch eine einbefehlende Selbst-Überantwortung in jedwedem „Gute und Fromme unter dem Himmel“. So wurde eine Teilhabe an allem Heilsgeschehen erreicht, gleichsam ein sichselbst-Verschließen in der Verdienstlichkeit Christi, der Heiligen und der Kirche; das Gebet webte eine Art religiösen Kokon, der die gesamte Lebenssphäre schützen und jede ihrer Regungen in Verdienstlichkeit münden lassen sollte: So befahl man sich in den göttlichen Schutz, die fünf Wunden Christi, die Liebe des Hl. Geistes, die mütterliche Treue Marias, die Bewahrung des Schutzengels, die Fürbitte der Patrone, darüber hinaus aber in alle heiligen Messen, Wandlungen, priesterliche Segensworte, Sakramente, Bußwerke, Gebete, Tugenden dieses jeweiligen Tages auf der ganzen

⁵⁹ P. MARTINUS VON COCHEM, *Der Grosse Baum=Garten* (wie Anm. 37) 87f.

⁶⁰ Diese These verdanke ich dem Gespräch mit Thomas Lentens.

Welt.⁶¹ Indem man durch Einbefehlung Anteil an ihrer Verdienstlichkeit gewonnen hatte, konnte man diese mit den Verdiensten Christi und der Heiligen vereinigen und aufopfern. Gleichzeitig wurden die Wunden Christi, aber auch die Berührungspunkte des Passionskörpers mit den Leidenswerkzeugen als Schutzräume für Leib und Seele aufgefasst: Wer sich barg zwischen Christi Kreuz und Rücken, zwischen Dornenkrone und Haupt, zwischen Speer und Seitenwunde, der war mit den Seinen geschützt vor

„allem Schaden und Unglück, für Wasser und Feuer, für Gift und Hexerey, für Banden und Kercker, für Kugel und Degen, für Schrecken und Aengsten, für Fall und Diebstahl, für falsche Zungen und Ehrabschneidung [...]“⁶²

Alle diese performativen Gebetsakte sollen das Ungenügen des Beters an Intention und Verdienst auffüllen oder ersetzen.⁶³

2.3 Kanonisierung als Erziehung zu religiöser Performanz

Die Formalisierung der *recta intentio* durch Erkenntnis und Bekenntnis, durch Selbst-Normierung und Substitution war auch ein inszenatorischer Akt, der freilich nicht dem Buch, sondern dem Leser galt. Er benutzte das Buch zu einer „Selbstinszenierung“ gegenüber den Himmlischen. Das Buch wies einen sicheren Weg, Gott gegenüber in einer gewissen Weise „dazustehen“, um bestehen zu können. Die Kombination von Meinung und Aufopferung stiftet zwischen dem Buch, dem Leser und dem übernatürlichen Adressaten des Gebets (Gott, Trinität, Maria, Heilige) eine dreiseitige Beziehung, in welcher der Text eine spezifische Trägerfunktion übernahm. Das Buch half, über Lesen, Denken und Empfinden hinaus religiöse Verfügungsmacht zu gewinnen und auf diesem Wege ein frommes *commercium* zu vollziehen, den Ansatz eines himmlischen Kontenausgleichs. Ein „kräftiges Gebett“ meinte: Lesen, Beten und Umgang mit dem Buch sind geistliches Bewirken.

In diesem Sinne zielte religiöse Lektüre auf eine Erweiterung des Spektrums menschlicher Handlungsmöglichkeiten in existenziellen Krisen.⁶⁴ Zahlreiche „Gebette für allerley Noth und Anliegen“ wie Türken-Not, Krieg, Teuerung, Ernteausfall, Krankheit, Hunger, Pest, usw. fassten die Krise als Gottes „Straff und Ruthe“ auf. Indem das Andachtsbuch eine Interpretation und einen vollziehbaren Ritus anbot, wirkte es als Erziehungs-

⁶¹ P. MARTINUS VON COCHEM, *Der Grosse Baum=Garten* (wie Anm. 30) 89.

⁶² Ebd., 93.

⁶³ Ebd., 193ff.

⁶⁴ Vgl. KEMPER, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit* (wie Anm. 5) 41.

mittel und Heilungsmedium gleichzeitig. Am Beispiel des Gewittergebets lässt sich zeigen, wie nach eindringlichen Bittgebeten und ausführlichem Sündenbekenntnis die Betenden mittels zahlreicher Segensgesten und Kreuzigungen Kraft gegenüber den bösen Geistern und den atmosphärischen Störungen gewannen, welche dafür verantwortlich gemacht wurden, Blitz und Donner hervorzurufen:

„Mache mit der Hand ein Creutz in die Luft / und sprich: Sehet das Creutz Jesu Christi / fliehet ihr widerwärtige Theil (und alle böse Geister / fliehet hinweg.) Dann es hat überwunden der Löw vom Geschlecht Juda / die Wurtzel David / Alleluja. Darnach lese das Evangelium St. Johannes: Im Anfang / etc. p 67. Auch kann man die sieben Buß=Psalmen Litaneyen und andere Gebetter sprechen: Der Gesang der dreyen Knaben im feurigen Ofen, Dan. am 3. kan auch zur Zeit des Donners, und zu anderen Zeiten, Gott zu Lob, gesprochen werden.“⁶⁵

Indem das Andachtsbuch Deutungskategorien und Handlungsangebote zusammenband, normierte es das zugrunde liegende religiöse Wirklichkeitsverständnis und transportierte gleichzeitig Vollzüge der Tröstung, Seelenbereitung und inneren Stärkung. Niklas Luhmanns Etikettierung des Gebets als Kommunikation „mit einem unerreichbaren Adressaten“ nahm diese edukative Handlungsdimension, die konsequent auf einem Wirklichkeitsverständnis der Erreichbarkeit Gottes beruhte, nicht hinreichend ernst.⁶⁶ Das Gebet war in den Augen der Betenden nicht nur „Kommunikation über Gott“, sondern „Kommunikation mit Gott“. Nicht nur das kollektiv affirmierende, unisono gesprochene Gebet der Gemeinde, sondern auch das stille Gebet des einzelnen war „kommunikationsförmig“, weil die Richtung des Sprechens nicht allein auf die versammelte Familie oder Gemeinde und ihren inneren Zusammenhalt zielte, sondern auf die Ausstattung der Betenden mit Performanzmöglichkeiten im „Verkehr“ mit Gott.

Diese Befähigung der Leser zur religiösen Performanz beruhte auf strikter Kanonisierung: Die „Vollkommenheit“ oder „Kraft“ des Textes entstand aus seiner Ankoppelung an den theologischen, im engeren Sinne dogmatischen Diskurs der geistlichen Eliten, aus dem heraus er entwickelt und geschrieben war. Weil die theologisch Gebildeten um das rechte Sprechen vor Gott wussten, konnten die Laien ihm gegenüber geradezu eine eigene Ver-

⁶⁵ Geistliches Seelen=Gärtlein (wie Anm. 27) 204. Zum Gesamtkomplex vgl. HEINZ D. KITTSTEINER, Die Entstehung des modernen Gewissens. Frankfurt a.M. 1991, 31-34 und passim („Das Gewissen im Gewitter“).

⁶⁶ HARTMANN TYRELL, Handeln, Religion und Kommunikation – Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen, in: DERS./KRECH/KNOBLAUCH, Religion als Kommunikation (wie Anm. 7) 83-134, 94; die weiteren Zitate ebd., 94-99.

füßungsmacht gewinnen. In einem Kommuniongebet sprach der Betende zur Elevation Christus direkt an:

„Dis alles hast du mit höchster Lieb für unsere Sünd auffgeopffert. [...] so wilst du jetzund noch einmahl vom Himmel herab steigen, dein bitteres Leyden wiederumb erneuern, und deinem Vatter leibhaftiglich vor Augen stellen: damit du ihn durch frische Fürstellung deiner Marter gleichsam zwingest, sich unser zu erbarmen, und uns seelig zu machen.“⁶⁷

Freilich war das Zwingende dieses Vorgangs nicht magisch aufgefasst, sondern gleichsam als innertrinitarisches Heilsgeschehen, in das der Text seinen Sprecher partizipatorisch hineinführte. Nach dem Empfang der Hostie folgte dementsprechend die „Kräftige Bezahlung der Sünden durch Aufopferung der Leiden Christi an den Vater“:

„Und so lang als die H. Hostien in meinem Leib unverwesen bleibet, so lang ist er mein eigen und in meinem Gewalt. [...] Denselben setze ich zwischen dir und mir: zwischen dein gerechtes Urtheil und meine sündige Seel. [...] Nun urtheile du, O gerechter GOTT, ob ich dich nit richtig bezahlt habe, und ob du mit Recht noch einige Straff von mir fordern könnest. Ich bin dir zehen tausend Pfund schuldig gewesen: Ich hab dir aber mehr dan zehen tausend Pfund bezahlet. Dan ein einziges Bußwerck deines Sohns, und ein einziges Tröpflein seines Rosenfarben Bluts übertrifft unendlicher Weiß alles dasjenige, was alle meine Sünden verschuldet haben. Nun aber hab ich dir nit allein ein einziges Bußwerck, oder nur ein einziges Blutströpflein auffgeopffert; sondern alles was er auff Erden gethan und gelitten, und alle Blutströpflein, so er in seinem Leben vergossen hat. Deswegen wollest du dich in meinem Todt dieser meiner überflüssigen Zahlung erinnern und mich ohne weitere Straff zu der Seeligkeit hinauffnehmen, Amen.“⁶⁸

Das Christentum als Buchreligion basierte immer auf dem Kanon der Heiligen Schrift, für die nachtridentinischen Katholiken auf der Vulgata, und auf Zentraltexten wie dem Glaubensbekenntnis, dem Vater-unser, tradierten Litanen etc. Das Buch stellte eine ritualisierte, in Formulare gefasste Weise bereit, das Notwendige und Notwendende zu vollziehen. Diese Formulare konnten das Fassungsvermögen einfacher Menschen auch übersteigen, wie etwa das Nicaeno-Constantinopolitanische Glaubensbekenntnis im Gebet der Sterbenden oder dogmatische Bekenntnisse und Zustimmungformeln bei Beichte und Kommunion; entscheidend war: Das Buch stellte die Möglichkeit bereit, einen Ritus der Unterstellung und der Konformität mit den

⁶⁷ P. MARTINUS VON COCHEM, *Der Grosse Baum=Garten* (wie Anm. 30) 127f.

⁶⁸ Ebd., 203f.

systematisch-theologischen Grundlagendiskursen der geistlichen Eliten und den Lehrentscheidungen der tridentinischen Kirche zu vollziehen.⁶⁹

Weil weder die lateinische Bibel noch die in der lateinischen Barockscholastik interpretierten Dogmen den Laien zugänglich waren, weil den meisten Katholiken somit die im engen Sinne kanonischen Texte von Schrift und Tradition vorenthalten waren, bildeten die Andachtsbücher gleichsam einen zweiten, äußeren Kanonring um das kulturelle Gedächtnis der christlichen Religion. Der als zentral geltende religiöse Gehalt des „Großen Textes“⁷⁰ wurde auswählend in andere Textsorten übersetzt und dadurch je spezifisch „aktualisiert“, also in einen sozialen und religiösen Handlungsrahmen eingefügt. Diese das Erleben und die Praxis der Laien normierende Textsorte war quasi ein zweiter Kreis der durch die kirchliche Autorität ausgelegten Schrift und Tradition. Die Normierung des religiösen Buches war unabdingbar: Ein falscher, also etwa häretischer Text stellte nicht etwa keine, sondern falsche religiöse Wirkzusammenhänge her und generierte Gotteszorn und Verhängnis. Dieses hohe Maß der Anbindung an die barockscholastische Schultheologie dürfte einer der Punkte sein, an denen sich die Andachtsbücher der Konfessionalisierung von denen des Mittelalters unterscheiden und unterscheiden mussten. Trotz aller Verinnerlichung in der frommen Semantik hat das Andachtsbuch subjektive Haltungen, Instanzen des Ichs, Seelenbewegungen und Gedanken auch normieren, systematisieren und dadurch der Kontrolle und Lenkung zugänglich machen wollen. Auf diese Weise blieb der Gebrauch des Andachtsbuches an den Vollzug der Liturgie zurückgebunden⁷¹, deutete ihn und gestaltete ihn als präzise geführten

⁶⁹ HERZOG, Geistliche Wohlredenheit (wie Anm. 50) 148-176, beschreibt diesen Prozess der theologischen Herab-Lassung für die Theologie der Predigt und der Prediger: „Das Allerhöchste ist ihnen auf dem Weg nach unten anvertraut“ (148); daraus entwickelt sich eine komplexe Akkomodationslehre. Dietz-Rüdiger Moser bezeichnet die Gattung der geistlichen Volkslieder „nicht als Ausdruck einer primären ‚Volksfrömmigkeit‘, sondern als Resultat zielstrebig durchgeführter missionarischer Maßnahmen“; vgl. DIETZ-RÜDIGER MOSER, Verkündigung durch Volksgesang (wie Anm. 18) 610. Zur Patristik-Rezeption der katholischen Kontroverstheologie und ihrer ganz auf „Einheit“ konzentrierten Schrifthermeneutik vgl. HERIBERT SMOLINSKY, Kirchenväter und Exegese in der frühen römisch-katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts, in: DAVID C. STEINMETZ (Hrsg.), Die Patristik in der Biblexegese des 16. Jahrhunderts (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 85) Wiesbaden 1999, 71-91, 82-86.

⁷⁰ ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 45) 175.

⁷¹ MOSER, Verkündigung durch Volksgesang (wie Anm. 18) 572, spricht von „paraliturgischer Anpassung“, innerhalb derer die Gläubigen durch „Reduzierung auf wesentliche Aussagen“ und durch „wiederkehrende Darbietung des Bekannt-

emotionalen Durchgang, der von Reue, Leid und Schmerz durch Sehnsucht, Demut und Trost hindurch zu Ruhe, Dank, Süße und Freude führen sollte. Diese Tendenz zielte nur bedingt auf Individualisierung, viel mehr jedoch auf eine sich einpassende Harmonisierung des religiösen Selbst mit den Grundanliegen der Konfessionsgemeinschaft. Theoretische und praktische Konformität, innere Zustimmung zu den Lehren und äußerlicher Gebrauch der Heilmittel der Kirche – das war der objektivierende sakral-institutionelle Heilsweg, auf den die Erziehung zur subjektiven Selbstwahrnehmung verbindlich hinführen sollte. Ein bei Volksmissionen der Jesuiten zum Einsatz gebrachtes „Missions=Büchlein“ brachte diesen Zusammenhang im Gespräch einer lebenden mit einer verdammten Seele zum Ausdruck. Aus der Hölle heraus berichtete diese, was sie für ihre Sünden (Eitelkeit, Geldgier, Lust, Tanzen, Neid, Ehrabschneidung, Völlerei, unvollkommene Beichte, Kommunion zum Gericht, Fluch und Lästerung, Trotz gegen Gottes Mahnung) zu erleiden habe, und verwies auf die kirchliche Institution und ihr Heilsangebot. Sie sprach:

„Glaubt / was euch die Priester lehren: / Von uns keine zu euch kan: / Auch kein Todten wird anhören / Wer die Kirch nicht höret an: Folget ihr / sonst auch hier / Ewig leyden müst / wie wir.“⁷²

Dementsprechend hoch war auch die Standardisierung dieser Texte: Der innere Aufbau, die Elemente des performativen religiösen Vollzugs, der theologische Duktus und die Wortwahl ähnelten sich von Buch zu Buch sehr.⁷³

ten“ mittels der „Stabilität der Liturgie“ engstens in ein „Zugehörigkeitsgefühl [...] zur kirchlichen Gemeinschaft“ eingebunden wurden.

⁷² 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, 54.

⁷³ Die wichtigsten Elemente, die teils bereits auf den Titelblättern verzeichnet wurden, waren: Morgengebete, Abendgebete, Messgebete, Beichte, Kommunion, Jahreskreis, thematische Gebete in fester Reihenfolge zu Trinität / Christus / Leiden Christi / Maria / Heilige / Zeit-Andachten / gemeine Nöte / arme Seelen / Tagzeiten / Litaneien, zum Schluss Kranken- und Sterbegebete; vgl. z.B. 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 Bußpsalmen, 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 Hoch-

Teils tauchten ganze Textpassagen in mehreren Büchern wortgleich auf; teils empfahl ein kleiner Kreis von Autoren sich gegenseitig. Man hat kaum neue Texte geschaffen, sondern man hat vielfach geprägtes Material der Tradition mit Blick auf bestimmte Funktionen zusammengefügt.

Damit entwickelte sich – nachdrücklicher als in der sich zwischen Wort, Sakrament und Bild frei bewegenden symbolischen Kommunikation des Spätmittelalters⁷⁴ – auch im Katholizismus die Sprache zum Zentralmedium, auch wenn die Bilder keineswegs gänzlich obsolet wurden. Die Inkommunikabilität des Transzendenten wurde durch „ein eigentümliches Wechselspiel „von Erweiterung und Einschränkung“⁷⁵ versprochen. Die „Sinnüberschüsse und Transzendenzen“ wurden einerseits freigegeben und zugänglich gemacht, andererseits aber so symbolisiert und veranschaulicht, dass „um der Mittelbarkeit und sozialen Abnahmefähigkeit willen“ ein Modus tradierter und zu tradierender Artikulation gewählt wurde, der „zu ausgesprochener Restriktion und Engführung“ neigte. Die „hochgradige Abweichungsempfindlichkeit“ der Gebetsvollzüge verlieh der religiösen Kommunikation einen „gleichermaßen repetitiven wie affirmativen Zug“.⁷⁶ Peter Berger sieht in dem Versuch, den Kontakt mit der Transzendenz durch soziale Kontrolle und sozialen Konsens einzuhegen, einen existenziell notwendigen Schutzmechanismus religiös formierter Gesellschaften: „Die Domestizierung der religiösen Erfahrung ist eine der fundamentalsten sozialen wie auch psychologischen Funktionen religiöser Institutionen.“⁷⁷

fürstlicher Gnade und Freyheit. Zu Paderborn gedruckt und zu finden bey Herm. Leop. Wittneven / priv.Univ. Buchdr. 1770.

⁷⁴ THOMAS LENTES, Auf der Suche nach dem Ort des Gedächtnisses. Thesen zur Umwertung der symbolischen Formen in Abendmahlslehre, Bildtheorie und Bildandacht des 14.-16. Jahrhunderts, in: KLAUS KRÜGER/ALESSANDRO NOVA (Hrsg.), Imagination und Wirklichkeit. Zum Verhältnis von mentalen und realen Bildern in der Kunst der frühen Neuzeit. Mainz 2000, 21-46, 22-26. Vgl. FRANK O. BÜTTNER, Andachtsbuch und Andachtsbild. Flämische Beispiele einer nicht-narrativen Ikonographie in Psalter, Stundenbuch und Gebetbuch, in: ANNY RAMAN/EUGÈNE MANNING, *Miscellanea Martin Wittek. Album de codicologie et de paléographie offert à Martin Wittek.* Paris 1993, 27-63.

⁷⁵ TYRELL/KRECH/KNOBLAUCH, Religion als Kommunikation (wie Anm. 7) 10 (unter Berufung auf NIKLAS LUHMAN).

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ PETER L. BERGER, Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg i.Br. 1992, 59-67, Zitat 63.

2.4 Andachtsbuch und Disziplinierung des Alltags

Dem Buch kam gegenüber seinem imaginierten Leser auch eine Disziplinierungsfunktion bis in grundlegende Lebensvollzüge hinein zu. Alltagserfahrung wurde eng an Lesen, Beten und kirchlichen Ritus gebunden. Für die religiöse Fundierung dessen, was Norbert Elias eine „Selbstzwang-Apparatur“ genannt und aus der Entwicklung höfischer Lebensformen hergeleitet hat⁷⁸, seien nur zwei einschlägige Beispiele aufgerufen – das sonntägliche Verhalten in der Kirche⁷⁹ und die Tischsitten⁸⁰. Schon die frühneuzeitlichen Sendgerichte hatten tausendfach vermeintlich undiszipliniertes Verhalten in der Kirche gestraft. Entsprechend scharf polemisierte auch die Gebetsliteratur, die ja teils für die stille Lektüre während der Messe geschrieben war, gegen das Schwatzen, Scherzen, Auslaufen oder Tumultuieren.

„Diesem hochheiligsten Opfer ist ein jeder Mensch alle Sonn= und Feyr=Täge schuldig mit Andacht beyzuwohnen / wers aber öffter oder alle Tage thun kan / ist gar heylsam und sehr verdienstlich. Aber eins will ich dir rathen / O Mensch / wann du diesem reinen und unbefleckten Opfer beywohnen wilt / so bereite dein Herz zur wahren Andacht / und laß alle weltliche und eytele Gedancken außhalb der Kirchen / erwecke Reu und Leyd über deine Sünd / und verzeyhe von Herten deinen Nächsten / damit dich Gott erhöre. [...] der H. Chrysostomos nennet es eine erzitterliche Stund / und das Opfer nennet er ein erschrockliches Werck / nennet es auch einen erschrocklichen und geheimen Tisch / auch da er diejenige straffet / welche in der Kirchen lachen und schwetzen / oder auch auß der Kirch gehen / und dem Opfer nicht mit Andacht beywohnen [...]“⁸¹

Bei Tisch sollte die Heilige Familie Vorbild sein:

„Unterstehe dich ihrer Zucht, Erbarkeit und Mäßigkeit nachzufolgen. Hüte dich auch, Jesu zu Lieb, für folgende Fehler. 1. Sey nicht zu geschwind noch zu langsam im Essen und Trincken. 2. Schiebe nie zu große Brocken in den Mund, noch schmatze mit derselben. 3. Nage nicht mit den Zähnen an den Knochen. 4. Schöpffe den Löffel nicht zu voller Brüh. 5. Trincke nicht, wann der Mund oder die Hand beschäftigt. 6. Mit den Armen lehne dich nicht aufn Tisch. 7. Noch

⁷⁸ NORBERT ELIAS, Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt a.M. 1976, 312-434.

⁷⁹ Zur Problematik der Disziplinierung des Sonntags und des Verhaltens in und gegenüber sakralen Sphären vgl. ANDREAS HOLZEM, Religion und Lebensformen (wie Anm. 4) 383-412.

⁸⁰ Vgl. NORBERT ELIAS, Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt a.M. 1976, 110-174.

⁸¹ Geistliches Seelen=Gärtlein (wie Anm. 27) 32f.

prucke je öffentlich mit der Gabel die Zähne. 8. Esse nicht zugleich mit beiden Händen.“⁸²

Dazu wurden „Mortificationen oder Überwindungen umb der Lieb Jesu“ vorgeschlagen, die das Sprechen zügeln, die Gier dämpfen und die Esslust zähmen sollten:

„Bey voller Tafel enthalte dich von dieser oder jener Schüssel, absonderlich zu der du am meisten Lust hast; und das aus Lieb des 40 Tag und Nacht fastenden Jesu.“⁸³

Überall war mit dem Frömmigkeitsrat auch eine massive Alltagsdisziplinierung verbunden: nicht oder zurückhaltend reden, nicht zürnen, nichts Schlechtes denken, nicht verleumden, Feinden verzeihen, auf Ehrenkämpfe verzichten, Gott die Rache am Feind überlassen, die Sexualität kontrollieren, den Stand und die Schicklichkeit wahren usw. Die Ausdifferenzierung des „Schicklichen“ in enger Anbindung an den „Stand“ machte das Genre des praktischen Erziehungsbuches⁸⁴ und damit auch das in der Regel erzieherische Passagen enthaltende Andachtsbuch gruppenspezifisch. Jungfrauen erhielten andere Gebetsanweisungen und Verhaltensvorgaben als junge Männer, oft wurde zwischen heranwachsenden Knechten und Mägden und erwachsenen „Standespersonen“ nochmals unterschieden. Als je gefährdeter eine dieser Standesgruppen angesehen war, um so intensiver, teilweise geradezu drohend versuchte die Belehrung bis in feine Verästelungen des Alltags vorzudringen. Das ist nicht allein als klerikale Übermächtigung zu verstehen, sondern auch als Reflex der oft brutalen Folgen mehrdimensionaler Abhängigkeit.⁸⁵ Besonders Mägde erhielten genaue äußerlich-moralische und innerlich-bereitende Anweisungen: beim Um- und Auskleiden die Tür zu verschließen, sich „züchtig“ zuzudecken, in gefährdeten Momenten an die Ehrbarkeit und an die Gegenwart Gottes zu denken. Heftig gewarnt wurden sie vor unsittlichen Mit-Mägden oder Mit-Knechten, die mit ihnen das Bett teilten. Eine solche Stubengenossin galt als:

„leichtfertige Metzge [...], welche die beyschläffende unschuldige Mitgesellinnen zu heßlichen, unnatürlichen, höchst-verdammlichen, und von Gott vermaledeyten Schandthaten anreizet und verführt [...] Belials=Kinder, Enckelen von Her und Onan [...]“⁸⁶

⁸² P. ALEXANDRUM WILLE, *Bett= und Tugend=Buch* (wie Anm. 37) 89f.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Vgl. SMOLINSKY, *Frömmigkeit und Leben* (wie Anm. 15) 62f.

⁸⁵ HOLZEM, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 4) 323-325.

⁸⁶ P. ALEXANDRUM WILLE, *Bett= und Tugend=Buch* (wie Anm. 37) 53.

Tugend- und Lastertabellen sollten eine systematische Arbeit am Selbst unterstützen. Auch hier wies der Text über sich selbst und seine unmittelbare Rezeption hinaus in die Gesellschaft hinein.⁸⁷

3. *Das inszenierte Buch? Buchgebrauch privat – liturgisch – in Gruppen*

Über Buchbesitz und Buchgebrauch⁸⁸ im Münsterland gibt es nur spärliche und eher zufällige Nachrichten. Auf dem Land und in den Städten wurden Andachtsbücher durch Markthandel und Kolportageverkauf weit gestreut; das ist aus Edikten und Sendgerichtsprotokollen zu schließen – jedermann, der mit Büchern handelte, rechnete damit, sie auch auf dem sonntäglichen Markt in den Kirchdörfern verkaufen zu können. Der Buchbesitz in ländlichen Familien wird nicht groß gewesen sein. Schlögl's Untersuchungen über den Buchbesitz in katholischen Städten zeigt für die Handwerker-schicht Münsters, dass er noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts unter 1% des in Nachlässen inventarisierten Bestandes in Privathaushalten lag und sich in der Regel auf ein bis höchstens fünf Bücher beschränkte, unter denen An-

⁸⁷ VAN GERMERT, Reformbestrebungen und Individualfrömmigkeit (wie Anm. 5) 117-122 (v.a. zum Münsteraner Schulreformer Matthäus Tympius); KEMPER, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit (wie Anm. 5) 40f. Zur Vorbildfunktion der „heroischen Tugend“ der neuen Heiligen als „Spiel der sich spiegelnden Anerkennung“ vgl. JEAN-MICHEL SALLMANN, Der Heilige – ein gesellschaftlicher Außenseiter? in: HARTMUT LEHMANN/ANNE-CHARLOTT TREPP (Hrsg.), Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts. (VMPIG, Bd. 152) Göttingen 1999, 559-573, 570-573, auch wenn die Kennzeichnung der Heiligkeit als eine von der Gesellschaft legitimierte und akzeptierte Persönlichkeitsstörung am zentralen Frömmigkeitsgehalt frühneuzeitlicher Heiligkeitsmodelle weit vorbezielt. Ob der Heiligenkult ein „modernes“ Lebensmodell im Sinne Max Webers entworfen habe, diskutiert PETER BURSCHEL, Der Himmel und die Disziplin. Die nachtridentinische Heiligengesellschaft und ihre Lebensmodelle in modernisierungstheoretischer Perspektive, in: LEHMANN/TREPP, Im Zeichen der Krise (wie Anm. 87) 575-595.

⁸⁸ Ausführliche Auseinandersetzung mit der Literatur zu Lesefähigkeit und Buchgebrauch in der Frühen Neuzeit in: ANDREAS HOLZEM, „[...] quod non miserit prolem ad scholam“ – Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten im Spiegel von Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster, in: AKuG 78, 1996, 325-362. Die wichtigsten Titel genannt in: HERIBERT SMOLINSKY, Gesellschaftliche Wirkung religiöser Literatur am Beispiel der Frühen Neuzeit, in: LUDWIG MUTH (Hrsg.), Lesen im Austausch. Eine pastorale Gestaltungsaufgabe. Freiburg/Basel/Wien 1999, 13-27.

dachtsbuch und Katechismus eine hervorragende Stellung einnahmen.⁸⁹ Das war in der Perspektive der Laien des 17. und 18. Jahrhunderts, aber auch in der Sicht ihrer geistlichen Betreuer kein Manko, denn die zentralen Andachtsbücher wie der „Seelen-Garten“, das „Bet- und Tugendbuch“, das „Palm-Gärtlein“ oder der „Baum-Garten“ waren darauf abgestellt, alle Gebetsinhalte bereitzuhalten, die ein Laie zur Gewinnung seiner jenseitigen Seligkeit benötigte. Genau hierauf stützte sich das Argument der Vollkommenheit: Der Besitz und korrekte Gebrauch nur eines dieser Bücher war völlig ausreichend. Aus der Logik des Andachtsbuches heraus gab es keinen Grund, ein weiteres zu kaufen und zu lesen.

Die Themen, Beispiele und Metaphern setzen voraus, dass die Bücher auch auf dem Land benutzt und gelesen wurden. Dort hatte gerade seit dem ersten Viertel des 18. Jahrhunderts die Lesefähigkeit durch die Landschulen deutlich zugenommen⁹⁰ – sie wurde städtischen Handwerkerkreisen vergleichbar. Stets konnten deutlich mehr Menschen lesen als schreiben; die Jüngeren hatten den Alten viel voraus. Untersuchungen zur Lesefähigkeit um 1800 betonen für Deutschland – gegen den lange angenommenen protestantischen Vorsprung – gerade die „Rivalität der Konfessionen“ als konfessionsübergreifenden Auslöser enormer „Bemühungen, die Gläubigen religiös zu unterweisen und so gegen die Lehren der jeweils anderen Konfession zu immunisieren.“⁹¹

Die Anstrengungen blieben offenbar nicht ohne Resonanz: Welche Wertschätzung dem religiösen Buch entgegengebracht wurde, zeigt sich teils an

⁸⁹ SCHLÖGL, Glaube und Religion (wie Anm. 14) 45-63, hier 60 und Abb. 5, 61; Abb. 9, 87; französische Statistiken und Testaments-Evaluationen bilanziert mit vergleichbarem Ergebnis CHARTIER, Lesewelten (wie Anm. 16) 56-62, 92-97.

⁹⁰ HOLZEM, „...quod non miserit prolem ad scholam“ (wie Anm. 88) 333-336, 339, 348-356.

⁹¹ ÉTIENNE FRANÇOIS, Alphabetisierung und Lesefähigkeit in Frankreich und Deutschland um 1800, in: HELMUT BERDING/DERS./HANS-PETER ULLMANN (Hrsg.), Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution. Frankfurt a.M. 1989, 407-425, 417. Zum Zusammenhang von Volksmission, Andachtsbuch und Verhaltenswandel LOUIS CHATELLIER, Livres et missions rurales au 18^e siècle. L'exemple des missions jésuites en pays germanique, in: BÖDEKER/VEIT/CHAIX, Le livre religieux (wie Anm. 5) 183-193, 189-193. In der „Geschichte der christlichen Spiritualität“ fehlt diese Einsicht ganz: Während das Protestantismuskapitel die Erbauungsbücher einbezieht, widmet das Kapitel „Gegenreformation und Volksfrömmigkeit“ dem andächtigen Leser keine Zeile; vgl. LOUIS DUPRÉ/DON E. SALIERS (Hrsg.), Geschichte der christlichen Spiritualität, Bd. 3: Die Zeit von der Reformation bis zur Gegenwart. Würzburg 1997, 117-144.

teils an den handschriftlichen Eintragungen auf Vorsatz- und Umschlagblättern. Das Andachtsbuch als das einzige oder das am meisten wertgeschätzte Buch verwendete man auch als Familienstammbuch, in dem man die Geburtstage und die Paten der Kinder verzeichnete, oder als Schuldbuch, das Pachtrückstände und -zahlungen auflistete. In einem Buch fanden sich die Notizen einer Hebamme über ihren Dienstantritt – ein Vermerk für jedes mit ihrer Hilfe zur Welt gekommene Kind folgte.⁹² Bücher wurden lange im Familienkreis weitervererbt: Die genannten Eintragungen der Hebamme Franciska Ossenbecke in ihrem 1631 gedruckten Buch begannen mit dem Jahr 1741, und ein seit 1793 mit Familieneinträgen versehenes Buch war 1733 gedruckt worden.

Freilich darf nicht der Eindruck erweckt werden, nur einfache Leute hätten Andachtsbücher besessen und gelesen. Auch Adel, Klerus und Bürgertum lebten mit dieser Gattung. Je nach sozialem oder persönlichem Hintergrund konnten Beter oder Beterinnen – um die Kategorie Geschlecht nachdrücklich in die Frage nach einer spezifischen Rezeption von Andachtsbüchern einzuführen – zu diesen Texten ganz unterschiedliche Haltungen einnehmen: Man konnte sie hersagen, um zu bestimmten Tageszeiten, liturgiebegleitend oder als Vorbereitung auf die Beichte situationskonform zu sprechen. Man konnte darüber hinaus intellektuell erfassen, was die gegebene religiöse Symbolhandlung bedeuten sollte, die sich vor oder mit ihm vollzog. Man konnte aber auch die textliche Emphase zur eigenen innerlichen Erfahrung machen.⁹³ Die Bandbreite der Textrezeption zwischen ritueller Rezeption, verstehendem Nachvollzug und persönlichkeitsbildender Gemütsbewegung war vom Text selbst nicht zu steuern und schied sich auch nicht entlang der einfachen Dichotomie von „Volk“ und „Elite“.⁹⁴ Der imaginierte Beter sollte geformt, seine Frömmigkeit modelliert werden. Darum erscheint das Gebet mittels des Buches stark systematisiert, strukturiert und

⁹² P. MARTINUS VON COCHEM, *Der Grosse Baum=Garten* (wie Anm. 30), Stammbuch-Eintragungen seit 1793, Reste früherer Eintragungen auf einem weiteren nicht mehr vorhandenen Blatt erkennbar. Siehe auch: *Brautschatz Aller Gott Ergebenen Jungfrauen wie sie durch schöne Gebet und Betrachtungenn Jesum Christum ihren Breutigam Loben Lieben und Preisen sollen*. Gedruckt zu Münster in Westphalen bey Bernhardt Raesfeldt. Münster 1631. Notizen der Hebamme im rückwärtigen Einbanddeckel.

⁹³ Zum Begriff der religiösen Erfahrung vgl. ANDREAS HOLZEM, *Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung*, in: PAUL MÜNCH (Hrsg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte. (HZ, Bei. 31) München 2001, 317-332.

⁹⁴ Zur Rückwirkung einer Geschichte der religiösen Diskurse auf die Sozialgeschichte CHARTIER, *Lesewelten* (wie Anm. 16) 49f.

in seinen Wirkungen ausgelotet. Was Betende jeweils faktisch taten und empfanden, das war und ist vergleichsweise offen. Im Zusammenhang der Lektürevolution des 18. Jahrhunderts ist immer wieder von einem Wandel von intensiver, wiederholender und betrachtender Lektüre zu einem extensiven, dem Wissenserwerb oder der Unterhaltung dienenden Lesen hervorgehoben worden.⁹⁵ Das setzte allerdings einen Wandel des Lesestoffs voraus, der in der breiten Masse der Bevölkerung bis 1800 noch kaum stattgefunden hatte: Denn man *konnte* mit den Andachtsbüchern keine extensive Lektüre betreiben, weil ihr Informationsgehalt gering, ihr seelischer Formungsgehalt hingegen groß war. Das Buch sollte erklärtermaßen gar nichts Neues vermitteln.⁹⁶ Die Gefühlsintensität geistlichen Lesens hing aber wesentlich davon ab, wieviel Konzentration allein für den Akt der Kulturtechnik Lesen aufgewendet werden musste. Je stockender, gequälter gelesen wurde⁹⁷, um so weniger konnte sich darüber noch ein eigener religiöser Erlebnisraum entfalten. Entscheidend jedoch ist, dass im Horizont der These vom „intensiven Leser“ das Buch seine persönlichkeitsprägende Wirkung auf Habitus und Mentalität durch wiederholende Lektüre über Jahre oder gar Jahrzehnte hinweg zu entfalten vermochte, als Memorieren des möglicherweise seit langem (halb) auswendig Gewussten. Darum wäre die Frage zu stellen, in welchem Maß das Andachtsbuch an der Evozierung und Ausgestaltung eigenständiger Gefühlswelten und innerer Imaginationsräume in der Weise beteiligt gewesen ist, dass das nach 1800 viel kritisierte „narkotische“ Lesen von Romanen geradezu in der interiorisierenden Andachtslektüre seinen Vorläufer und seine Voraussetzung hatte?

Wir wissen kaum, in welchem Verhältnis privates stilles Lesen zur murmelnden Rezitation oder zur lauten Lektüre im Familienkreis stand.⁹⁸ Bestimmte Passagen mussten auswendig gelernt und aus dem Gedächtnis gesprochen werden, etwa beim An- und Auskleiden, Stoßgebete, Gebete bei der Arbeit, auf dem Weg zur Kirche oder beim Herzutreten zur Kommunikantenbank. Hervorzuheben ist die zeitstrukturierende Wirkung des Buchgebrauchs: Entlang des Tages- und Wochenverlaufs entwickelten sich feste

95 ROLF ENGELSING, *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*. Stuttgart 1974; differenzierend CHARTIER, *Lesewelten* (wie Anm. 16) 130-132.

96 *Mission-Büchlein* (wie Anm. 72) 55f.

97 Über die „populäre“ Lektüre – „diskontinuierlich, approximativ und zögernd“ – CHARTIER, *Lesewelten* (wie Anm. 16) 48f.

98 Vgl. zur Lesepraxis ebd., 36f., 146-168.

Gedenkrhythmen für herausgehobene Gegenstände der Andacht.⁹⁹ Man vollzog sie in Form kurzer „Schuß“-Gebete, deren Wiederholungshabitualität durch Merkzeichen gefördert wurde: der Glockenschlag oder der Hahnenschrei als „Wecker“, das Kruzifix über den Türen, in oft genutzten Räumen oder an der Halskette als „Zeiger“, der Blick zum Himmel als „Ermahner“. Aus der religiösen Themenzuschreibung an einzelne Wochentage wurden wiederum spezielle Sequenzen von Wochentagsandachten herausgelöst: Über mehrere Wochen sollte an einem festen Tag ein genau quantifiziertes Gebetspensum absolviert und andächtig die Messe gehört werden, um das Thema dieses Tages, etwa die freitägliche Passion, besonders intensiv mitzuvollziehen und damit in die tradierte Andachtsform eines besonderen Heiligen einzutreten. Dieser gewährte im Gegenzug als jenseitiger Fürbitter durch den „Vberfluß der Verdienst deß Leydens Christi in ihm“ Ablass und genau bezeichnete Wunder: Aus der die Struktur der Zeit an das Thema der Passion anbindenden Andacht erwuchs sichere Hilfe bei Krankheit, Nahrungsmangel, Unfruchtbarkeit, ungerechtem Urteil, Gefangenschaft und Kindestod, aber auch in der Schlacht oder bei Seenot.¹⁰⁰ Ähnlich war die „Neun-Dienstägige Andacht zum Hl. Antonius von Padua“ auf eine selbige Sterbestunde durch die Unterstützung der jeweiligen Tagesheiligen ausgerichtet.¹⁰¹

Daneben aber spielte das Buch eine Rolle in der gemeinschaftlichen Liturgie, etwa wenn es auf Wallfahrten oder Prozessionen mitgeführt wurde. Manche meist kleine Bücher oder Broschüren wurden eigens dafür gedruckt, bestimmten geistlichen Gemeinschaften oder Bruderschaften an einer Kirche oder einer Gebetsform wie dem Rosenkranz und dem Kreuzweg eine textliche Grundlage zu geben. Daraus entstanden neue Gattungen am Über-

⁹⁹ Z.B. Sonntag: Dreifaltigkeit, Montag: Jesus Christus, Dienstag: Hl. Geist, Mittwoch: alle Heiligen, Donnerstag: Sakramente, Freitag: Leiden Christi, Samstag: Maria – solche Kataloge existieren in zahlreichen Varianten; vgl. z.B. Brautschatz Aller Gott Ergebenen Jungfrauen (wie Anm. 92) 43.

¹⁰⁰ Andacht Der dreyzehen Freytag=Messen vnd geweyhten Kertzen / Sambt den Tagzeiten vnd andern Gebettlein vnd Gesängern zu dem H. Vatter Francisco de Paula, Stifter des H. Ordens Minimorum, oder der Minsten Brüdern. Auch die dritte Regel S. Francisci de Paula für beyder Geschlechten Brüder vnd Schwester, Gedruckt zu Prag / bey Vrban Goliasch / Im Jahr 1659, 3.

¹⁰¹ P. MARTINUS VON COCHEM, Der Grosse Baum=Garten (wie Anm. 30) hier: Teil 9. Die „paraliturgische Anpassung“ und „zielstrebig geförderte Brauchbindung“, bei MOSER, Verkündigung durch Volksgesang (wie Anm. 18) 572-596, ausführlich dargestellt, gestaltete sich vor allem durch die Bindung von Texten an die Zeiterfahrung, um „das tägliche Leben in einen liturgieähnlichen Ablauf zu bringen“ (Zitate 572f.).

gang vom Andachtsbuch zum Bruderschaftsbuch, teils kaum mehr als kleinformatige und kurzlebige Heftchen.

Eine unterste Schwelle des Buchgebrauchs stellte die Magie mittels der Andachtsliteratur dar. In den Sendgerichtsurteilen des Münsterlandes zeigte sich häufig, dass das Buch selbst oder einzelne seiner Texte und Formeln apotropäisch verwendet wurden und dass auf diese Weise zwischen der christlichen Grundausrichtung der Gesellschaft und der Welt der Wahrsager und Geisterseher ein Zusammenhang hergestellt wurde. Nur ein Beispiel: Mehrere Andachtsbücher empfahlen bei Gewitter eine durch Gebärden und Kreuzzeichen begleitete Rezitation des Johannesprologs.¹⁰² Genau dieser Glaube an eine amulettartige Wirkung eben dieses Textes findet sich auch, wenn Krankheiten diviniert oder die Geister Verstorbener vertrieben werden sollten oder wenn das Buch als Medium diene, um einen Blick in die Zukunft zu tun.¹⁰³

4. Das Andachtsbuch als Medium der Konfessionalisierung?

Thesen

Das schwierigste, aber gleichzeitig entscheidende Bestimmungsproblem für eine Wirkungsgeschichte des Andachtsbuches im Kontext der Konfessionalisierung betrifft die Frage, was gegenüber dem Mittelalter „neu“ war, was also spezifisch den religiösen Diskurszusammenhang der Konfessionalisierung ausmachte. Fast alle diese Texte beruhten inhaltlich und sprachlich teils auf biblischen, teils auf patristischen, teils auf mystischen oder spätmittelalterlich-devoten Traditionsbeständen.¹⁰⁴ Wenn behauptet wurde, Musik sei nicht konfessionalisierbar¹⁰⁵ – in welchem Maß war es die religiöse Erfahrung durch das Medium Buch? In welchem Maß kommt es auf die Ein-

¹⁰² Beispiele dazu in: P. MARTINUS VON COCHEM, *Der Grosse Baum=Garten* (wie Anm. 30) hier Teil 11, und in: *Geistliches Seelen=Gärtlein* (wie Anm. 27) 204f.

¹⁰³ Vgl. z.B. den Sendgerichtsfall gegen einen Wahrsager, in: *Bistumsarchiv Münster (BAM)*, GV Borken St. Remigius, A 102, fol. 80v, Borken, 30.9.1723. Zum Zusammenhang HOLZEM, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 4) 442f.

¹⁰⁴ Vgl. z.B. DIETER BREUER, *Druckgeschichte und Rezeption der Schriften Heinrich Seuses*, in: DERS., *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit* (wie Anm. 5) 29-49 mit Verweisen auf weitere spätmittelalterliche Autoren, z.B. Thomas von Kempen, *Imitatio Christi* (allein zwischen 1600 und 1700 europaweit 465 Auflagen; vgl. ebd., 29).

¹⁰⁵ MARIANNE DANCKWARDT, *Konfessionelle Musik?* in: REINHARD/SCHILLING, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 3) 371-383, 377.

bettung des Mediums in andere religiöse Vollzüge an? Vier Thesen schlagen eine mögliche Argumentationsrichtung vor:

a) Es führt keineswegs ein gerader Weg vom Buch zur „Modernisierung“. Die religiösen Gehalte im Medium des katholischen Andachtsbuches als dem praktisch einzigen oder doch vorherrschenden Buch „der Vielen“ waren nicht genuin neuzeitlich; die religiösen Logiken veränderten sich kaum gegenüber dem Mittelalter. Und gerade weil über eine durchaus neuzeitliche Expansion des Schulwesens die Lesefähigkeit zwischen 1600 und 1800 enorm wuchs, erhielten diese tradierten Logiken eine nicht zu unterschätzende Breitenwirkung: Niemals vorher haben so viele katholische Christen ein Buch benutzt. Das bedeutet, dass genau jenes Verständnis vom Umgang mit dem Wort und mit dem Text, welches in der Reformation zur trennenden konfessionellen Gruppenbildung führte, im frühneuzeitlichen Katholizismus extensiver wirksam wurde, als dies vor der Reformation jemals der Fall gewesen war. Diese Beobachtung ist allerdings nochmals zu differenzieren, um dem Eindruck entgegenzutreten, die Krise der Kirchenspaltung sei im Bereich der Andachtsliteratur und der in ihr gegenwärtigen Religionslogik an der tridentinischen Kirche spurlos vorüber gegangen.

b) Nicht nur im Kontext der Reformation, deren Zusammenhang mit dem Buchdruck seit langem betont wird¹⁰⁶, sondern auch im Horizont der katholischen Konfessionalisierung ist die „religiöse Evolution“ zusammen zu denken mit der „Evolution von Verbreitungsmedien“¹⁰⁷, so dass sich der Charakter des Christentums als „Buchreligion“ intensivierte. Auch die katholische Konfession wurde wort- und schriftbetonter und nahm darin einen Zug spätmittelalterlich-reformerischer und reformatorischer Kritik auf.

c) Für das späte Mittelalter hat Thomas Lentjes einen Zug „vom heiligen Text zum Textverstehen“¹⁰⁸ ausgemacht. Der rituell vorgetragene, aus sich selbst heraus seine Wirkung entfaltende Text bedurfte zunächst des Verstehens und des inneren Nachvollzugs nicht. Erst im Verlauf eines kulturellen und religionsgeschichtlichen Umbauprozesses von größter Tragweite sei das Textverstehen zur Voraussetzung der *innlichkeit* erklärt worden: „Das Vertrauen in den Ritus und das äußere Verhalten wird durch die Forderung nach der *devotio* und *cognitio* unterhöhlt.“¹⁰⁹ Diese Entwicklung sieht Lentjes auf die Gruppenbildung der Reformation zulaufen, etwa in der Kritik Luthers

¹⁰⁶ BERND MOELLER, Stadt und Buch. Bemerkungen zur Struktur der reformatorischen Bewegung in Deutschland, in: HEINZ SCHILLING (Hrsg.), Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze. Göttingen 1991, 111-124.

¹⁰⁷ TYRELL/KRECH/KNOBLAUCH, Religiöse Kommunikation (wie Anm. 7) 27.

¹⁰⁸ LENTES, „Andacht“ und „Gebärde“ (wie Anm. 36) 33.

¹⁰⁹ Ebd., 37.

am Stundengebet oder an den körperbetonten Memorial- und Meditations-techniken des Zählgebets. Freilich fehlt auch sein differenzierender Hinweis auf die Wirkung dieser Verschiebungen kultureller Muster im neuzeitlichen Katholizismus, etwa bei Ignatius von Loyola, nicht.¹¹⁰

Anhand des katholischen Andachtsbuches kann diese Argumentation nun fortführend erweitert werden. Auch unter den Katholiken wirkte sich der Zug zur Interiorisierung aus, zugespitzt und verschärft durch die reformatorische Kritik an älteren Gebetspraktiken: Der Wert und die Wirkung ausschließlich des innerlichen, vom Herzen ausgehenden, mit der rechten Intention vollzogenen Gebets wurde ausdrücklich betont; demgegenüber trat die Körperlichkeit, aber auch die zählbare Massenhaftigkeit der Andacht stark zurück. Dennoch kann keine Rede davon sein, dass im Zuge einer Entritualisierung des Gebetsvollzugs allein der innere Mensch als religiöses Subjekt gelten könne. Denn gerade die so betonte *recta intentio* wurde – auf dem Hintergrund der Verdienstlehre des Tridentinum – nun verstärkt einer Formalisierung und Ritualisierung unterworfen, welche eine „gute Meynung“ zählbar und kumulierbar werden ließ. Auf diesem Weg bekam der Text jenes „Dinggedächtnis“¹¹¹, jene Materialität der Wirkung, die dem Gebetsvollzug eine objektive, heilsvermittelnde Struktur verlieh. Insofern war das Sprechen des Textes Gegenwärtigsetzung des Heils und der Gnade, welche im Text selbst verheißen wurden. Das bedeutet, dass in der katholischen Konfessionalisierung im Vergleich mit der protestantischen auf den ersten Blick in der Tat parallele Verschiebungen des Textverständnisses nachweisbar sind, dass aber dahinter dennoch konfessionsspezifische Annahmen über den Sinn des Wortgebrauchs lagen: während der Text im Protestantismus nur eine Wirkung auf das lesende und sprechende Subjekt entfaltete¹¹², wirkte im katholischen Andachtsbuch der gesprochene Text auch performierend *auf* Christus, Maria oder die Heiligen, und er wirkte performierend gleichzeitig *durch* sie, um Gott zum Verzeihen der Sünde und zur Gewährung seiner Gnade irreversibel anzuhalten.

d) Die performative Struktur des Andachtsbuches wurde einerseits erzielt durch eine systematisierte Generierung von Gebetstexten aus der barockscholastischen Schultheologie heraus. Wirksame Andacht ging unter dem Epochensignum „Konfessionalisierung“ aus Lehre und Bekenntnis hervor. Dies galt auch für Texte der patristischen oder spätmittelalterlichen Frömmigkeitstradition, die durch funktionale Bezüge in Gebetsanweisungen

¹¹⁰ Ebd., 62.

¹¹¹ LENTES, Auf der Suche nach dem Ort des Gedächtnisses (wie Anm. 74) 26.

¹¹² Vgl. GERHARD KRAUSE, Art. Erbauung, in: TRE, Bd. 10. Berlin/New York 1982, 25f.

und -einleitungen kontextualisiert wurden. Beobachtbar ist auf der anderen Seite die Dichte des konfessionsspezifischen Diskurses und die strenge gegenseitige Verweisstruktur religiöser Medien: Liturgie, Altaraufbau, Figuren, Bilder und Kupferstiche, selbst noch die Sakraltopografie korrespondierten eng mit den für die Laien geschriebenen Texten. Die Abgrenzung erzwang eine Systematisierung, welche in formaler Weise modern und neuzeitlich wirkt. Diese komplementäre Zusammenbindung kanonisierte Katholizität zum „hochverbindlichen, letztfundierenden, lebensformenden Prinzip“¹¹³. Das ist kohärent mit den Beobachtungen Berndt Hamms zur „normativen Zentrierung von Religion und Gesellschaft“¹¹⁴: Intensivierung und Innovation geschah durch kontrolliert einhegende Reduktion und durch gestaltete Fortsetzung. Der von den protestantischen Denominationen abgeschnittene Traditionsstrang ritueller Selbstwirksamkeit und Verdienstlichkeit des Gebets wurde zwar in latenter Einlinigkeit betont fortgeschrieben, aber nicht, ohne mit den Interiorisierungs- und Rationalisierungsschüben des späten Mittelalters und der Reformatoren in einem spannungsreichen Wechselverhältnis kritischer Beeinflussung zu verbleiben. Dies wurde spezifisch: Noch in der Verinnerlichung blieb das Andachtsbuch dem Sakral-Institutionellen eng verbunden.

e) Darum müsste das Paradigma „Konfessionalisierung“ stärker Richtung, Inhalte und Medien religiösen und sozialen Wandels in ihrer jeweiligen Verschränkung beachten, ohne zu Ernst Walter Zeedens Modell der „Konfessionsbildung“ als einer antagonistischen Auseinanderentwicklung konfessioneller Kulturen zurückzukehren.¹¹⁵ Der Konfessionalisierungsprozess ist offenbar nur in einer rein gesellschaftsgeschichtlichen Perspektive ein Prozess konfessionsübergreifend gemeinsamer vorwiegend formaler und sozialer Transformationen gewesen. Kulturgeschichtlich aber ist eine „Dialektik von

¹¹³ ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 45) 115.

¹¹⁴ Paradigmatisch die mittlerweile „klassischen“ Aufsätze: BERNDT HAMM, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: JBTh 7, 1992, 241-279; DERS., Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84, 1993, 7-82; vgl. auch den Beitrag Berndt Hamms in diesem Band.

¹¹⁵ ERNST WALTER ZEEDEEN, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. München 1965; DERS., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, Bd. 15) Stuttgart 1985.

Kanon und Pluralisierung“¹¹⁶ festzuhalten. Konfessionelle Kultur entfaltete sich im Zusammenhang der Lebenswelt, aber auch in semantisch-symbolischer Anziehung und Abstoßung, durch welche aus einer „kulturellen Reformation“ eine „kulturelle Konfessionalisierung“ hervorging.¹¹⁷

Wenn das Wissen um sich selbst im Gewissen gebildet wird, entwickelt sich die Frage nach den kulturellen Formen der Selbstkonstitution zum Zentralproblem der weiteren Konfessionalisierungsforschung. Dass die lang geübte lesende Andacht ihre Spuren in der „Religionsphysiognomie“ hinterlässt, hat bereits 1781 der Berliner Aufklärer Friedrich Nicolai vermerkt. Er beobachtete nicht nur „eine besondere Falte des Mundes, und ein[en] gewisse[n] Zug des Halses, den man an niemand als an eifrigen Katholiken bemerkt“, welche er auf das „beständige Murmeln der Gebete in der Kirche“ zurückführte. Erwähnenswert erschien ihm auch der „katholische Augenaufschlag beym Frauenzimmer“: „Es ist darinnen etwas sanftes, etwas verschämtes, etwas starres, etwas inniges. Daher sehen katholische Mädchen *ceteris paribus* verliebter aus, als andere. Ihre Andacht hat etwas verliebtes, so wie ihre Liebe etwas andächtiges. Bey Erinnerung an ihre Sünde schlagen sie vor einem Marienbilde die Augen zärtlich nieder, wie eine Geliebte vor ihrem Liebhaber, gegen den sie eine Schwachheit begangen hat, und den sie noch liebet; und ihr Liebhaber ist ihnen, wie ihr Heiliger, gegen den sie sich in zärtlicher Andacht verlieren.“¹¹⁸

¹¹⁶ WINFRIED SCHULZE, Kanon und Pluralisierung in der Frühen Neuzeit, in: ASSMANN/ASSMANN, Kanon und Zensur (wie Anm. 4) 317-325, 318.

¹¹⁷ BERNHARD JUSSEN/CRAIG KOSLOFSKY, „Kulturelle Reformation“ und der Blick auf die Sinnformation: Einleitung, in: DIES.’N, Kulturelle Reformation (wie Anm. 36) 13-22.

¹¹⁸ FRIEDRICH NICOLAI, Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781, Bd. 1 (Berlin 1783) in: Gesammelte Werke, hrsg. von BERNHARD FABIAN/MARIE-LUISE SPIECKERMANN, Bd. 15. Stettin 1994, 95ff. Den Hinweis auf Friedrich Nicolai verdanke ich Lucian Hölscher, Bochum.