

Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung

Von

Andreas Holzem

Die Kategorie der ‚Erfahrung‘ scheint gerade im Zusammenhang mit dem Thema ‚Religion‘ derzeit Konjunktur zu haben. Neben der Tagung der ‚Arbeitsgemeinschaft Frühe Neuzeit‘, in deren Rahmen dieser Beitrag entstand, befassen sich derzeit gleich zwei neueingerichtete langfristige Arbeitsgruppen der Deutschen Forschungsgemeinschaft mit dem Erfahrungsbegriff: das Graduiertenkolleg ‚Der Erfahrungsbegriff in der europäischen Religion und Religionstheorie‘¹ an der Universität München und der Sonderforschungsbereich 437 ‚Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit‘ an der Universität Tübingen². Dieser Sonderforschungsbereich plant, in einer möglichen zweiten Antragsphase einen expliziten Projektbereich ‚Kriegserfahrung und Religion‘ einzurichten.

Hinter dieser Konjunktur des Erfahrungsbegriffs mag jene Wendung zum historischen Subjekt stehen, die eine Antwort zu geben versucht auf das Gefühl der Unzulänglichkeit, das sich einstellt, wenn handelnde Menschen der Vergangenheit so beschrieben werden, als seien sie anonymen ‚Strukturen‘, ‚Prozessen‘ oder ‚Diskursen‘ weitgehend ausgesetzt und unterworfen. „Die Subjekte kehren zurück“, und mit ihnen die „kulturell bedingten Denkformen“, die „Deutungsmuster der sozialen Wirklichkeit“ und jene Verhaltensweisen, die als „Ergebnis individueller Deutungen und Handlungen und sozialen Lernens“ charakterisiert werden.³ Der Erfahrungsbegriff gewinnt seine Relevanz in der Debatte um eine ‚neue Kulturwissenschaft‘, in der nicht mehr nach dem „behavioristischen Schema von Reiz und Reaktion [...] Menschen wie Mäuse“ betrachtet werden sollen.⁴ Auch für das Paradigma der ‚Konfes-

¹ Vollständiger Titel: Graduiertenkolleg „Der Erfahrungsbegriff in der europäischen Religion und Religionstheorie und sein Einfluß auf das Selbstverständnis außereuropäischer Religionen“ (Sprecher: Prof. Dr. Dr. Friedo Ricken SJ).

² Sprecher: Prof. Dr. Anton Schindling.

³ *Otto Gerhard Oexle*, Geschichte als historische Kulturwissenschaft, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Kulturgeschichte heute*. (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 16.) Göttingen 1996, 14–40, hier 14 f.

⁴ *Thomas Mergel*, Kulturgeschichte – die neue „große Erzählung“? Wissenssoziologische Bemerkungen zur Konzeptualisierung sozialer Wirklichkeit in der Geschichtswissenschaft, in: Hardtwig/Wehler (Hrsg.), *Kulturgeschichte* (wie Anm. 3), 41–77, hier 44.

sionalisierung', das derzeit die wissenschaftliche Debatte um die Entwicklung religiös-gesellschaftlich-politischer Makro-Prozesse in der Frühen Neuzeit organisiert, ist selbstkritisch „das für Fragen von Glauben, Sitte und Weltverständnis zentrale Subjekt ins Spiel“ gebracht worden, „das in der herkömmlichen Strukturgeschichte zu wenig beachtet wurde oder [...] hauptsächlich als Objekt kirchlicher oder staatlicher Einwirkungen erscheint“.⁵ Über die Dimension der Erfahrung, so die Veranstalter der hier dokumentierten Tagung, solle sich jene ‚Innenseite der Geschichte‘ erschließen lassen, die „beim Objektivierungsgeschäft der Historiker gewöhnlich verloren geht“ (Paul Münch).⁶

Erste vorläufige und thesehafte Annäherungen an den Erfahrungsbegriff im Rahmen der Religion sollen helfen, mögliche Leistungen und Grenzen dieser vermeintlich subjektivierenden Kategorie zu klären. Grundlage dieser Skizze sind Forschungen zur ländlichen Religion in einer katholischen Region Nordwestdeutschlands zwischen etwa 1570 und 1800.⁷

I.

Der Weg zu den Quellen macht relativ rasch die Schwierigkeiten sichtbar, religiöse Erfahrung dingfest zu machen, wenn man zwei überkommene spontane Identifikationen vermeiden will. Denn identifiziert man ‚religiöse Erfahrung‘ mit dem generelleren Begriff der ‚Frömmigkeit‘ oder der ‚Religiosität‘⁸, dann verliert er genau jene spezifische Schärfe, die im Innenraum der

⁵ Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hrsg.), Die katholische Konfessionalisierung. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 135.) Münster 1995, 1–49, hier 31.

⁶ Vgl. hierzu die Einleitung des Herausgebers, S. 11–27.

⁷ Ausführlich: Andreas Holzem, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800. (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 33.) Paderborn/München/Wien/Zürich 2000. Dort auch die einschlägige Literatur, die hier in ihrer Breite von Phänomenerfassungen und Interpretationen nicht wiedergegeben werden kann.

⁸ ‚Frömmigkeit‘ und ‚Religiosität‘ werden in Lexika weitgehend gleichgesetzt; vgl. Wolfgang Brückner, Artikel ‚Frömmigkeit III. Kulturhistorisch‘, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. v. Walter Kasper, Konrad Baumgartner, Horst Bürkle u. a. 3. Aufl. Freiburg/Basel/Rom/Wien 1993–2000, Bd. 4, 169–171 (dort auch weiterführende Literatur); Martin Greschat, Artikel ‚Frömmigkeit I. Religionsgeschichtlich‘, in: Gerhard Müller (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie. Bd. 11. Berlin/New York 1983, 671–674, hier 671. Einen Artikel ‚Religiosität‘ bietet die „Theologische Realenzyklopädie“ nicht, das „Lexikon für Theologie und Kirche“ nur in eingegrenzt philosophischem bzw. religionspädagogischem, nicht jedoch in historischem Verständnis. Vgl. auch Siegfried Rudolf Dunde (Hrsg.), Wörterbuch der Religionssoziologie. Gütersloh 1994, wo ‚Frömmigkeit‘ und ‚Religiosität‘ gänzlich fehlen. Für einen weiten, die gesamte religiöse Praxis und die dahinterstehenden Denkwelten und Mentalitäten einbeziehenden ‚religionsgeschichtlichen‘ Religiositätsbe-

Subjekte selbst anzusetzen versucht statt bei ihrer Praxis; das gelebte und nicht das gedeutete Erleben des Religiösen stünde im Vordergrund. Begrenzte man statt dessen die religiöse Erfahrung auf die versprachlichten und verbildlichten Zeugnisse der religiösen „Virtuosen“ (Max Weber), etwa in Monastik, Mystik und Spiritualität, verliert der Begriff seine Fähigkeit, jenseits der Unmittelbarkeit solcher Sondersituationen religiösen Erlebens bis hin zur *unio mystica*, jenseits der unverstellten personalen Begegnung mit Gott, Christus oder den Heiligen, von dem zu sprechen, was als Erfahrung des Heiligen oder mit dem Heiligen die Innenseite durchschnittlichen Breitenchristentums gewesen sein könnte.

Für die Schwierigkeit, die sich ergibt, wenn man ‚religiöse Erfahrung‘ weder bis an die Grenzen des Spektrums aller religiösen Lebensäußerungen überhaupt erweitern noch auf einen enggesteckten Ausschnitt der Virtuosenreligion begrenzen möchte, seien zwei frühneuzeitliche Beispiele aus einer dörflich-agrarischen Landschaft angeführt:

Ein erstes Beispiel bezieht sich auf mögliche Erfahrungen im Zusammenhang religiöser Handlungen: Ein Kirchenkötter erzählt – niedergelegt in einem Sendgerichtsprotokoll des ehemaligen Fürstbistums Münster – von seinem kranken, wohl epileptischen Kind. Ein zu Rate gezogener Wahrsager habe erklärt, „es wäre an des respondentis hauß ein Geist nemblich des Kindes seine Mutter, so eine Meß nach Telgt, so dan eine nach Werl gelobet hette, solche müeße er respondent lesen laeßen, und zugleich den umgang oder processionen weg beyder orton gehen“. Der Kötter hatte daraufhin das Wallfahrtsgelübde eingelöst, das seine Frau in Todesängsten vergeblich eingegangen war, und wurde darum vom geistlichen Sendgericht wegen Aberglaubens belangt.⁹ Hätte das Gericht ihn in seiner an sich frommen Handlung gewähren lassen, hätte es seine religiöse Weltsicht bestätigt, die da heißt: Ruhelose Seelen kehren aus dem Jenseits zurück und peinigen die Lebenden, können aber von bestimmten Personen identifiziert und in ihren Anliegen erkannt werden. Diesen Anliegen könne durch jene religiöse Praxis Genüge getan werden, die in den Augen der Konfessionskirche und einer konfessionalisierten Gesellschaft als ‚verdienstlich‘ galt und die sowohl in Telgte als auch in Werl durch eine offizielle Kultpropaganda gefördert wurde.¹⁰ In der exemplarischen und öffentlichen Bestrafung dieses Kirchenkötters liegt ein Vorgang der Kanoni-

griff steht beispielhaft *Arnold Angenendt*, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997.

⁹ Sendgerichtsprotokoll Oelde, 28. 8. 1755; Bistumsarchiv Münster [im folgenden: BAM], GV Münster St. Martini A 13/2.

¹⁰ Vgl. *Werner Freitag*, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*. (Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe, Bd. 29.) Paderborn 1991; *Elisabeth Bellot-Beste*, *Die Wallfahrt zum Gnadenbild von Werl in Westfalen*. (Schriften der Stadt Werl, Reihe A, Bd. 4.) Werl 1958.

sierung von religiöser Erfahrung: Kanonisiert wird eine Praxeologie der religiösen Weltdeutung.

Aber viel von dem, was unter dem Stichwort der ‚Erfahrung‘ wissenswert wäre, verschweigt die Quelle: Man erfährt nicht, ob der Kötter durch die Aussagen des Wahrsagers beruhigt oder beunruhigt war, ob er an den Wallfahrtsstätten glaubte, die Hilfe Gottes oder Marias erfahren zu haben, oder ob er Trost in seinem Schicksal fand. Und ebensowenig erfährt man, ob die Bestrafung seine religiöse Weltansicht veränderte oder ob er sich, da er doch enorme fromme Leistungen erbracht hatte, ungerecht behandelt fühlte.

Ein zweites Beispiel bezieht sich auf das Selbstverständnis und die Selbsterfahrung eines frommen Beters: Ein Katholik liest – unter der Messe oder während seiner sonntäglichen häuslichen Andacht – in einem der gebräuchlichsten Gebetbücher des 17. und 18. Jahrhunderts, dem *Baum-Garten* des Martin von Cochem.¹¹ Sich vorbereitend auf den Empfang der Kommunion, spricht er lesend und betend über sich selbst aus, daß sein Herz „eine abscheuliche Grube seye, darin solcher Geistlicher Wust, Giff und Gestanck beysammen liegt, dergleichen in der Welt nit zu finden ist“. Seine Seele sei ein „Abgrund aller Boßheit, weil kein Laster zu erdencken ist, das nit seine Wunden in demselben hat [...] voller Hoffahrt, Geilheit, Zorn, Rachgierigkeit, Gefräßigkeit, Trägheit, Sinnlichkeit, und voller eigener Lieb. [...] Sol ich dan dich, meinen Got, empfangen? ich schändlich stinckender Erd=Wurm. Ich gifttge abscheuliche Krott. Ich Gottloser boßhafter Sünder? Dich den unendlichen Gott. Dich den allerreinsten Gott?“¹² In diesem Kommuniionsgebet liegt erneut ein Vorgang der Kanonisierung religiöser Erfahrung, diesmal durch Sprache: Der Text will auf seinen imaginierten Leser geradezu performativ einwirken. Er will in ihm jene Selbstkonstituierung und jene Erwartungshaltung erzeugen, die beim Empfang des Hochwürdigsten Sakraments für angemessen gehalten wird.

Und erneut dringt man mit einem solchen Quellenzeugnis, obwohl es mit der Religiosität der breiten Masse einfacher Christen eng verwoben ist, kaum zu einer genuinen ‚Innenseite‘ der Geschichte des religiösen Subjekts vor.

¹¹ Kurt Küppers, Artikel „Martin v. Cochem“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (wie Anm. 8), Bd. 6, 1423 f. (dort auch weiterführende Literatur).

¹² Der Grosse Baum=Garten / [...] Darin überaus kräftigt= 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. [...] Durch P. Martinus von Cochem / [...] Coëßfeldt: gedruckt bey der Wittib Hanstatt. Münster in Westphalen: Zu finden bey Wilhelm Aschendorff / Churf. Hoff=Buchbinder. Münster 1733, 188.

Denn erneut kann nicht vom tatsächlichen Leser, seiner Auffassung und Deutung des Gelesenen, seinem Einstimmen oder seiner Abgrenzung, seinem innerlichen Verstehen und Betroffensein oder seiner frommen Routine äußerlichen Murrens beschreibend und erklärend die Rede sein.

Beide Zitate zeigen, daß Laien in ländlichen Pfarreien, selbst unter Rechtfertigungsdruck, zwar in ihrem Handeln ein religiöses Welt- oder Leitbild spiegelten, das eigens rekonstruiert werden kann und muß, daß sie aber nicht über ihre genuinen religiösen Erfahrungen sprachen. Gemeint ist hier jene religiöse Erfahrung im engeren Sinne, die auf das Erleben der Nähe Gottes, Christi oder ihrer ‚Vertreter‘ (Maria, Heilige, Engel) mit spezifischen religiösen Gefühlsartikulationen reagiert: mit Freude, Gewißheit, Ruhe und Trost oder mit Erschütterung, Angst, Zerknirschung und Demut. Diese fehlende Artikulation steht einerseits im Zusammenhang mit einer noch weitgehend durch Oralität geprägten, durch Schriftlichkeit noch wenig überformten Gesellschaft, in der auch das Religiöse stark vom Rituellen und Korporativen geprägt war. Das Fehlen eines historisch noch erhebaren Ausdrucks religiöser Erfahrung kann und wird neben diesen Bedingungen aber auch damit zusammenhängen, daß die Kommunikationssituation die religiöse Handlungsweise und das Selbstverständnis der Betroffenen als unangemessen kritisiert; am Ende der Auseinandersetzung zwischen den Laien und der geistlichen Elite soll ein unterwerfendes Bekenntnis zu religiöser Artikulation und Betätigung im konfessionskirchlichen Rahmen stehen.

Als Fazit ergibt sich: Die Innenseite der Christentumsgeschichte, die Sicht auf das subjektive Erleben unmittelbaren Gottesbezuges ist durch die Quellen für die allermeisten Kirchenchristen verstellt. Ich skizziere in Thesen, welche Folgerungen für eine Erforschung der ‚religiösen Erfahrung in der Frühen Neuzeit‘ ich daraus ziehe.

II.

Der in den letzten Jahren fortentwickelte, wissenssoziologisch erweiterte historische Erfahrungsbegriff beschreibt nicht allein eine subjektive Innenseite der Geschichte, nicht nur ‚Erlebnisse‘ und ‚Wahrnehmungen‘ derer, auf die objektive Strukturen und Prozesse, Institutionen und Diskurse einwirkten. Der wissenssoziologische Erfahrungsbegriff betont den dialektischen Zusammenhang zwischen ‚objektiver‘ und ‚subjektiver‘ Wirklichkeit, weil aller subjektiv erfahrenen Realität durch soziales Lernen und Interaktion, durch Sprache, Tradition und Institutionen bereits ein gestalteter Rahmen objektiver Wirklichkeiten vorausliegt; Reinhart Koselleck spricht von „generationenspezifische[n] Erfahrungsfristen“ und „Erfahrungsschüben“, deren prägende Wirkung als „Bestätigungen und Bekräftigungen von Erfahrungen [...] an die

ähnlichen Erfahrungen der Mitmenschen rückgebunden“ sind.¹³ Erfahrung als „gegenwärtige Vergangenheit, deren Ereignisse einverleibt worden sind und erinnert werden können“, vollzieht sich in „Erfahrungsräumen“, in denen, „durch Generationen oder Institutionen vermittelt, immer fremde Erfahrung enthalten und aufgehoben“ ist.¹⁴ Aneignung von Wirklichkeit ist also stets ein gefilterter und determinierter Prozeß, in dem die vorgefundene und für selbstverständlich gehaltene Ordnung der Dinge dem Lebenslauf eines Individuums oder einer Gruppe anverwandelt werden muß. Das Konzept eines wissenssoziologisch bestimmten Erfahrungsbegriffs versucht, „die scheinbare Kohärenz eines objektivistischen Weltverständnisses zugunsten einer Vielzahl zeit- und standortgebundener Konstruktionen von Wirklichkeit aufzulösen und diese zugleich auf gesellschaftliche Konstellationen zu beziehen“.¹⁵

Diese Konstruktionen von Wirklichkeit erzeugen eine Spirale des Handelns, Wahrnehmens und Deutens, deren wesentlich dialektische Struktur Peter L. Berger und Thomas Luckmann unter den Begriffen „Externalisierung, Objektivation, Internalisierung“ auf den Begriff paradox anmutender Grundsätze gebracht haben: „Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt.“¹⁶ Darum ist die Dimension der Zeitlichkeit von Erfahrung als Voraussetzung des Erfahrungswandels zu betonen: Erfahrungen werden gemacht durch aktiven Selbstbezug auf das Überkommene, auf das in der Gegenwart Erlebte und auf das aus diesen Zeitdimensionen heraus für die Zukunft Erwartete. Es sind die Inkohärenzen zwischen diesen Zeitdimensionen, die Erfahrungswandel erzeugen: Wenn gegenwärtige Erfahrungen gegen überlieferte Wirklichkeitsdeutungen stehen oder wenn die Zukunftsbilder den sozialen Rahmen des Selbst- und Weltverstehens sprengen, müssen die subjektiven und gesellschaftlichen Elemente der menschlichen Welt neu integriert werden und damit auch neue soziale Formen und Institutionalisierungen aus sich heraus entlassen. Insofern besitzt der wissenssoziologisch erweiterte Erfahrungsbegriff stets auch ein praxeologisches Bezugsfeld: „Erfahrungen manifestie-

¹³ Reinhardt Koselleck, Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze, in: Christian Meier/Jörn Rüsen (Hrsg.), Historische Methode. (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 5.) München 1988, 13–61, hier 21; zu den begriffs- und philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen dieses Zusammenhangs vgl. ebd. 13–16.

¹⁴ Reinhart Koselleck, ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien, in: Ulrich Engelhardt/Volker Sellin/Horst Stuke (Hrsg.), Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt. Stuttgart 1976, 13–33, hier 17.

¹⁵ Sonderforschungsbereich 437: „Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit“. Antragsbuch. Manuskript Tübingen 1998, 12.

¹⁶ Peter L. Berger/Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 5. Aufl. Frankfurt am Main 1992, 65.

ren sich nicht nur als Reflexionsleistung des Subjekts, sondern auch als sedimentierte Erfahrungen, die den individuellen Lebensvollzug strukturieren [...]. Strukturen objektiven Sinns erscheinen so als Verdichtung vorauslaufender Prozesse der Typisierung, Habitualisierung und Institutionalisierung, die durch Handeln immer wieder aktualisiert, aber auch verändert werden können.“¹⁷

Auch der Begriff ‚religiöse Erfahrung‘ muß also voraussetzen, daß jede Weise religiösen Wahrnehmens bereits vermittelt ist, nicht nur zum jeweils konfessionell geprägten theologischen Diskurs, sondern auch zur christlichen Praxis, die immer auch eine soziale Praxis ist. Das bedeutet, daß religiöse Erfahrung zu einem großen Teil „intersubjektiv“ gemacht wurde, indem „mehrere Menschen einen gemeinsamen Lebenslauf haben und ihre Erfahrungen einem gemeinsamen Wissensbestand einverleiben“.¹⁸ Wie es einen „Zusammenhang zwischen Gedächtnis und Mitmenschlichkeit oder Soziabilität“¹⁹ gibt, so auch unmittelbar daraus hervorgehend einen Zusammenhang von Erfahrung und Eingebundenheit in Gruppen. Erst das „Sozial-Selbst“, in das „die Gesellschaft sich einschreibt mit ihren Ansprüchen und Verpflichtungen“, gilt als „stabil und verlässlich“.²⁰ Das vermittelnde Zeichensystem, das allen Einzelexistenzen je für sich und als Gemeinschaft zur Verfügung steht, ist im Bereich der Religion – im Katholizismus zumal – über die sprachliche Gestalt hinaus dominiert von bildlichen, architektonischen, landschaftlich-räumlichen, liturgischen und musikalischen Vergegenständlichungen. Aus allen diesen „materiellen und immateriellen Hervorbringungen“ entsteht eine religiöse „Kultur“ im weitesten Sinne²¹, welche mit der je subjektiv zu machenden ‚religiösen Erfahrung‘ in stetem wechselseitigen Austausch steht.

Im Rahmen der Kategorie ‚Erfahrung‘ ist also auch das zu bestimmen, was erfahren werden soll und kann, welche Raster der Erfahrung, welche inneren Bilder, Deutungen und Haltungen vorgegeben waren. Erst vor deren Hintergrund wird die Weise der Aneignung eine je persönliche. Das betrifft keineswegs nur die ‚Durchschnittschristen‘, sondern auch jene, die durch eine besondere spirituelle Begabung oder Bildung zu eigenen Schöpfungen verschriftlichter Erfahrungsberichte durchdrangen: Auch sie griffen in der Regel zunächst auf einen Fundus tradierter und kanonisierter Texte zurück, der ihren Erfahrungshorizont ‚bereitet‘ hatte, bevor sie diesen, ihn überschreitend, er-

¹⁷ Sonderforschungsbereich 437 „Kriegserfahrungen“ (wie Anm. 15), 14.

¹⁸ Berger/Luckmann, Konstruktion (wie Anm. 16), 72.

¹⁹ Jan Assmann, *Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstrukturen und normative Vergangenheit*, in: Kristin Platt/Mihran Dabag (Hrsg.), *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*. Opladen 1995, 51–75, hier 51.

²⁰ Ebd. 52.

²¹ Zum hier zugrundeliegenden Kulturbegriff vgl. Oexle, *Kulturwissenschaft* (wie Anm. 3), 26.

weiteren. Und bevor sie ihrerseits in den Kanon zu tradierender bzw. tradierter Erfahrungs-„Formen“ integriert werden konnten, mußten sie dem Gesamtspektrum autorisierten Wissens und für authentisch gehaltenen Erlebens selbst einvermittelt werden. Das Tradieren personalen religiösen Erlebens bedeutet demnach normierendes Aufbereiten für eine intersubjektive Rezeption. Es wirkt dementsprechend gleichsam verobjektivierend; mit Aleida Assmann könnte man von einer religiösen „Exkarnation“ der Erfahrung in symbolische Formen sprechen.²² „In diesem Sinne ‚transzendiert‘ die symbolische Sinnwelt der Gesellschaft stets die Begrenztheit individuell möglicher Erfahrungsräume.“²³

III.

Wenn mit dem Thema ‚religiöse Erfahrung‘ Erkenntnisfortschritte bezüglich der Ausbildung religiöser Kulturen – auch mit dem Blick auf langfristige Prägungen der Gesamtgesellschaft Alteuropas – verbunden sein sollen, dann wird genau jene Sphäre religiösen Erlebens berücksichtigt werden müssen, die von einer klassischen Ideengeschichte der Spiritualität bzw. der Mystik bislang unbearbeitet geblieben ist: das Feld einer alltäglichen, breitenwirksamen „christianitude“ (Émile Poulat).²⁴ Übersetzt mit „Christianität“ oder „Christentümlichkeit“, würde sie jene Formen religiösen Lebens bezeichnen, die historisch als dominierende Erscheinungsweise des Christlichen erhoben werden können und die sich keinesfalls mit einem ideal gedachten theoretischen Christentum (‚christianisme‘) oder mit einer ebenso ideal gedachten praktischen Christenheit (‚chrétienté‘) decken können oder müssen. Solche Christianität hatte zweifelsohne im Mittelalter markant andere Gesichter als etwa im 17. oder im 19. Jahrhundert.

Christianität kann nicht erforscht werden ohne einen sozial-, wirtschafts-, alltags- und mentalitätsgeschichtlichen Zugriff auf die beteiligten Personen und Gruppen, gekoppelt mit den Ergebnissen einer Geschichte der Ideen, der

²² Aleida Assmann, Exkarnation. Gedanken zur Grenze zwischen Körper und Schrift, in: Alois Martin Müller/Jörg Huber (Hrsg.), Interventionen. Bd. 2: Raum und Verfahren. Basel/Frankfurt am Main 1993, 159–181.

²³ Aleida Assmann, Externalisierung, Internalisierung und Kulturelles Gedächtnis, in: Walter M. Sprondel (Hrsg.), Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Frankfurt am Main 1994, 422–435, hier 423, unter Berufung auf Thomas Luckmanns Begriff der ‚unsichtbaren Religion‘.

²⁴ Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie*. Introduction au devenir du catholicisme actuel. Tournai 1977, 255–259, hier 256: „[Le christianisme] était alors un fonds commun, sur lequel reposait toute une manière de penser, de vivre et de mourir, un façonnement de l'être, une *christianitude* si l'on ose dire.“ In diesem Sinne meine Christianisierung „simplement l'appartenance à une société, à une culture, à une civilisation façonnées par le christianisme“; ebd. 258.

Theologie, der Liturgie und des Rechts. Im Begriff der Christianität ist mitgefragt nach den mentalen und vitalen Anknüpfungspunkten der in jeder Generation neu zu leistenden Christianisierung im Sinne einer internalisierenden Sozialisation religiöser Kultur. Insofern ist der Begriff der Christianität dem französischen Konzept der ‚histoire totale‘ verpflichtet, wobei die Totalität nicht in der wahllosen Anhäufung von Sektoren gesehen wird, sondern in der Verhältnisbestimmung einer Vielzahl von Zugängen zu einer religiösen Wirklichkeit. In Anlehnung an Marcel Mauss’ ‚fait social total‘ müßte von Christianität als einem ‚fait religieux total‘ gesprochen werden.²⁵ Es sind diese Bezugssysteme, innerhalb derer nach dem Wechselspiel von Individuum und Gesellschaft, von religiöser Erfahrung und gelebter Praxis gefragt werden muß.²⁶ Dieses Wechselspiel, in dem der religiöse Mensch seine Zugehörigkeit zu einer Religion, Kirche oder Gemeinde lebt, muß man sich in der Form affektiver Bindungen vorstellen, durch welche das Bewußtsein sich mit kulturellen Objektivationen auseinandersetzt und so seine Inhalte formt²⁷ – eben ‚Erfahrungen macht‘.

Die Grundspannung zwischen der Frage nach der subjektiven religiösen Erfahrung und der nach ihrer sozialen Vermittlung kann auf dieser Ebene allerdings nur durch Interpolationsverfahren bearbeitet werden. Die ‚religiöse Erfahrung im engeren Sinne‘, die einfache Menschen auf dem Land und in der Stadt machten, ist in aller Regel nicht unmittelbar zugänglich. Daher muß sich das Interesse zunächst auf die Ebene der religiösen und sozialen Vermittlung konzentrieren. Je genauer diese veranschaulicht werden kann, um so klarer ist der Rahmen vorgezeichnet, der ‚cadre social‘ (Maurice Halbwachs), innerhalb dessen es ein Angebot religiöser Sinndeutung und Wahrnehmung gab, d. h. welche religiösen Diskursfelder, Erlebnishorizonte und Handlungsmöglichkeiten als interaktiv lernbare Erfahrungsräume jeweils zur Verfügung standen.

Jan Assmann hat in seinen Studien zum ‚kulturellen Gedächtnis‘ darauf aufmerksam gemacht, daß sich der Begriff des ‚cadre social‘, wie er sich bei Halbwachs findet²⁸, weitgehend deckt mit der Analyse der ‚frames‘, mittels derer Erving Goffman die soziale Organisation von Alltagserfahrungen unter-

²⁵ Annette Rieks, Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, Bd. 2.) Altenberge 1989, 69.

²⁶ Ansätze dazu, wenn auch noch nicht explizit, finden sich in den Arbeiten Wolfgang Brückners; vgl. neben zahlreichen anderen Titeln etwa Wolfgang Brückner, Thesen zur literarischen Struktur des sogenannt Erbaulichen, in: ders./Peter Blickle/Dieter Breuer (Hrsg.), Literatur und Volk im 17. Jahrhundert: Probleme populärer Kultur in Deutschland. Bd. 2. (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Bd. 13.) Wiesbaden 1985, 499–507.

²⁷ Assmann, Erinnern (wie Anm. 19), 60 f.

²⁸ Maurice Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt am Main 1985 (französisches Original: Les cadres sociaux de la mémoire. Paris 1925).

suchte²⁹. Unter Verweis auf Halbwachs betont Assmann, daß kulturelle Identität stets aus konkreten „Erinnerungsfiguren“ erwachse, aus versinnbildlichten Ideen, die einen konkreten Raum-Zeit-Bezug „erlebter Zeit“ in einem „belebten Raum“ haben. Diese kulturell geprägten Erinnerungsfiguren seien in bezug auf ihre Trägergruppen „identitätskonkret“; nur in ihrem Lebenszusammenhang seien sie werthaltig und affektbesetzt.³⁰

„Frömmigkeit“ oder „Religiosität“ wird gemeinhin konzipiert im umfassenden Sinne einer wesentlich kulturell und gesellschaftlich geprägten Summe aller Praktiken und Wahrnehmungen, die im Glaubensvollzug für die Gläubigen anfallen. „Religiöse Erfahrung“ ist dann zu verstehen als der Niederschlag dieser Praktiken und Wahrnehmungen im Prozeß einer aneignenden und modifizierenden Verarbeitung durch religiöse Subjekte, die gerade darin, innerhalb dieses sozialen und kulturellen Rahmens, zum Kern religiösen Lebens gelangen: zu einer kognitiven und/oder affektiven Begegnung mit „dem Heiligen“ (Rudolf Otto).³¹ Darum scheint es wenig ertragreich, sich zur Präzisierung des Begriffes der religiösen Erfahrung allein auf Sonderformen der Spiritualität zu konzentrieren. Diese Konzentration besitzt in einer Ideengeschichte der Mystik eine lange und fruchtbare Tradition. Diese Tradition müßte aber vor allem dahingehend erweitert werden, jedweden religiösen Diskurs stärker in gesellschaftliche Umgebungserfahrungen einzubinden. Für den Katholizismus beispielsweise wäre von besonderer Bedeutung, wie sich die Subjektivierung des religiösen Erlebens etwa bei Ignatius von Loyola, bei Teresa von Avila, bei Johannes vom Kreuz, bei Friedrich von Spee, im Janse- nismus, in der Religiosität der Aufklärung usw. hat verbinden lassen mit der Objektivität der Lehre und der Institution, innerhalb derer sie entstand. In diesem Kontext müßte über die Geschichte der Spiritualität und der Mystik hinaus gerade der Alltag der religiösen Erfahrung zum zentralen Thema werden. Damit ist keine Sozialromantik intendiert, sondern auf der einen Seite die Überwindung einer personalistischen Engführung der Fragestellung auf wenige heiligmäßige Zentralgestalten hin und auf der anderen Seite die Verabschiedung der verdinglichenden Vorstellung eines geschlossenen tridentinisch-gegenreformatorischen Religiositätsblocks, der vermeintlich erratisch aus dem Mittelalter in die Neuzeit hineinragte. Die Frage nach der religiösen Erfahrung problematisiert, in welcher Weise, in welcher Intensität und mit welchen Grenzen konfessionelle Kulturen breitenwirksam plausibel und nicht einfach nur faktisch vorherrschend geworden sind. Hier ist die Verflechtung

²⁹ Erving Goffman, *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt am Main 1977.

³⁰ Jan Assman, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1999, 34–40.

³¹ Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 21./22. Aufl. München 1932.

von religiöser und gesellschaftlicher ‚Definitionsmacht‘ zu prüfen an den unterschiedlichen symbolischen Medien, die das religiöse Leben organisieren. Denn „Symbolisierung ist die Voraussetzung dafür, daß Erfahrungen allgemein zugänglich, wiederholbar, übertragbar, und das heißt zugleich konsistent, zuverlässig und dauerhaft werden“.³²

Ich sehe derzeit vor allem zwei Sinnhorizonte, die für die Ausbildung religiöser Kulturen von Bedeutung waren und die einen ‚sozialen Rahmen‘ der religiösen Erfahrung darstellten. Einerseits beziehe ich mich auf die Vorgaben, die von den geistlichen Eliten über eine Vielzahl von Medien gemacht wurden: Liturgie, Sakramente und sakramentalische Vollzüge, Andachtsbücher, Katechismen, Predigt und Schule, aber auch über durchgreifendere Formen wie Volksmission und geistliche Gerichtsbarkeit.

Andererseits sind jene Vorgaben einzubeziehen, die von der rituellen Verarbeitung von Lebenskrisen und Lebenswenden oder von der gesellschaftlichen Festkultur ausgingen. Hier stellten die Familie und die Nachbarschaft, weitergehend die Öffentlichkeit des Dorfes oder der Stadt den Rahmen sozialer Regeln und Lebensweisen, in den sich einzelne und Gruppen in einer verobjektivierten Weise eingespannt fanden und den sie doch im perennierenden Vollzug mit- und umgestalteten. Diese beiden Felder sind nachfolgend knapp zu skizzieren.

IV.

Vor allem in Form religiöser Texte gibt es Vorgaben der geistlichen Elite, die den Raum des persönlichen Gebets, aber auch den liturgischen Raum der Gotteserfahrung vorstrukturierten. Zwei Textsorten dominierten: einerseits die weitestgehend festgelegten liturgischen Texte, die dem Geschehen über die Bedeutung hinaus die religiöse Wirksamkeit verliehen, aber in der Regel lateinisch und teils still und vom Volk abgewandt gesprochen wurden. Zu dieser Textsorte gehörten auch die ebenfalls kanonisierten Bibeltexte in der liturgischen Perikopenordnung. Daneben aber waren standardisierte Gebetsfolgen wie der Rosenkranz und andere Litaneiegebete ebenso von Bedeutung wie eine Vielzahl von Andachtsbüchern. Wer lesen konnte, benutzte diese Erbauungsliteratur als liturgiebegleitende Lektüre, die ihrerseits eng an die barockscholastische Hochtheologie und religiöse Poetik angebunden war und diese gleichsam ‚heruntertransformierte‘. Nur im Rahmen dieser Textsorten erschloß sich der substantielle Gehalt eines Ritus, etwa als Taufgnade für Neugeborene, als ‚Meßfrucht‘ für den einzelnen Beter bei der Teilnahme am eucharistischen Hochgebet oder als Ablassgewinn für den Verstorbenen. In die-

³² Assmann, Externalisierung (wie Anm. 23), 427.

sem Sinne gab es eine dreifache Dimension der Erfahrung: erstens die Erfahrung des sich objektiv ereignenden Heilsgewinns durch teilnehmenden Mitvollzug von Riten, zweitens die Erfahrung einer allgemein gültigen und subjektiv nachvollzogenen theologischen Deutung dieses Geschehens und erst drittens die Erfahrung eines subjektiven ‚Gefühls‘ von Andacht, Schau, innerer Bereitung oder Wandlung. Die Vorstrukturierung der Erfahrung sollte den religiösen Vorgang gerade entsubjektivieren. Das hatte keineswegs, wie lange und teils konfessionspolemisch unterstellt wurde, einen herrschaftlichen Zweck, sondern sollte den religiösen Akt in seiner Wirkung sicherstellen.³³ Es gab eine Entsprechung zwischen den objektiven Vollzügen und dem vermeintlich subjektiv reproduzierten Sinn. Ein eindringliches Beispiel ist die korrespondierende Verflechtung zwischen der Liturgie, den Meß- und Kommunionsebeten und dem Aufbau eines barocken Hochaltars. Die ‚Konfessionalisierung‘ des Kirchenraumes (Altar, Decke, Wand, Bild, Figur, Gewänder, Gefäße, Orgel, Beichtstuhl, Kirchenbank usw.) im Zusammenhang der erlebten Liturgie (standardisierte und trainierte Diktionen, Vollzüge und Bewegungen, Weihrauch usw.) bestimmte eben auch die religiöse Erfahrung durch Teilnahme an der Liturgie.

Vergleichbares gilt für alle Sakramente und die in ihnen symbolisch vollzogene Gottesbegegnung und Gotteserfahrung, die ebenfalls stets eine liturgisch vermittelte ist. Auch die Paränese des religiösen Ausnahmemenschen, etwa im Heiligenkult, oder die außergewöhnliche und verräumlichte religiöse Erfahrung im Kontext von Wallfahrt und Prozession ist geprägt von dieser dialektischen Verzahnung kirchlich organisierter und habitualisierter religiöser Lebensform und der je subjektiven Aneignung zwischen frommem Schauer und Langweile, zwischen Streben nach Verähnlichung und Einbeziehung oder Distanzierung und Unverständnis.

Der „imaginierte Leser“ (Thomas Lentes) als potentieller Rezipient von Andachtsbuch und Liedpoetik bewegte sich ebenfalls in einem vorstrukturierten Bereich der Artikulation von Erfahrung: Erfahrung verstand sich hier vor allem als Selbsterfahrung gegenüber Gott, seiner Allmacht und seinem Heilswirken. Die zentralen Themen des schwachen, sündigen Menschen, des drohenden Gerichts und der erhofften Erlösung stimulierten innere Haltungen wie ‚Versuchung‘, ‚Zweifel‘, ‚Glaubensgewißheit‘, ‚Gnadenstand‘ oder gar ‚Berufung‘. Alle diese Haltungen und bildlichen Imaginationen waren angebotene Deutungsfiguren, die der einzelne nicht nur erfuhr, indem sie aus seinem Inneren aufstiegen, sondern auch weil sie als Interpretationsangebote für

³³ Zur religiösen ‚Mechanik‘ der Andachtsliteratur vgl. demnächst *Andreas Holzem*, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800, in: ders./Wilhelm Damborg/Thomas Lentes/Hubertus Lutterbach/Gisela Mutschol (Hrsg.), Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion. Darmstadt 2000.

seine objektive Lage oder sein subjektives Befinden bereits vorfindlich waren. Auf diese Weise entstanden neue Sinnbezüge und neue Vorstellungen von Lebenszusammenhängen. Das sorgsame Achten auf das eigene Leben, die „Selbstthematization“ (Alois Hahn), verband einerseits mit der Kirche, die diese Selbstkontrolle einforderte und mit Gott versöhnte. Andererseits verflocht sich jedes einzelne religiöse Leben mit der Gesellschaft als ganzer. Menschenbild und Selbstbewußtsein des christlichen Abendlandes wurden dadurch stark beeinflusst: „Das Wissen, das man so von sich gewinnt, entspringt dem Gewissen.“³⁴ Im Gefolge von Trient wurde eine demütig eingezogene, innig fromme, mit Selbstbescheidung gepaarte Selbstbewußtheit zu dem Modell christlichen Lebens.

Erst jenseits der objektivierenden Wirkung des Gebetsvollzuges scheint der persönliche Mitvollzug angezielt worden zu sein. Die Verinnerlichungstendenz ist eine Tendenz zu literarisch, textuell und rituell vermitteltem religiösen Lernen, nicht zur unmittelbaren Hervorbringung von versprachlichter religiöser Erfahrungssubjektivität. Es war stets ein ‚superadditum‘ der Frommen und spirituell Begabten, das durch Liturgie und persönliches Gebet vermittelte Erleben in bislang unbekannte sprachliche oder bildliche Gestalten zu vermitteln. Eher galten Liturgie und Sakramente als explizite und exklusive Weisen der Gottesbegegnung. Man versuchte, auch und gerade im Umgang mit Gott und den Heiligen, diesem fragilen Kommunikationszusammenhang, der, je subjektiver er verläuft, desto schwerer in die Allgemeinheit zurückzubinden ist, eine gewisse Selbstverständlichkeit der Form zu geben. Es ist diese institutionenbildende Kollektivität der ‚gesollten‘ Erfahrung, die zu Kanonisierungsanstrengungen führt: Die Brüchigkeit religiöser Erfahrung, der das intersubjektiv gewißheitsverbürgende naturalistische Substrat der Naturerfahrung fehlt, zieht daher auch außerhalb des Bereichs der Virtuosenerfahrung eine Vielzahl von institutionellen und semantischen Vorkehrungen auf sich, um subjektives religiöses Erleben als Frömmigkeit der alltäglich gelebten und kirchlich strukturierten Christlichkeit kommunizierbar zu machen. Religiöse Erfahrung führt deswegen vermutlich „nicht auf die ‚subjektive Seite‘ der Geschichte [...], sondern geradewegs in die gesellschaftliche Dimension des Religiösen“.³⁵ Diese soziale Dimension des Religiösen aber reicht weiter als die unmittelbar religiösen Vergesellschaftungsformen von Kirche und Gemeinde, Orden oder Bruderschaft.

³⁴ Alois Hahn, Identität und Selbstthematization, in: ders./Volker Kapp (Hrsg.), Selbstthematization und Selbstzeugnis, Bekenntnis und Geständnis. Frankfurt am Main 1987, 9–24, hier 18.

³⁵ So Rudolf Schlögl in seiner Einleitung zu dieser Sektion, s. o. S. 272.

V.

Wie religiöse Vollzüge erfahren werden, hängt ebenso unmittelbar mit ihrer Soziabilität zusammen, mit ihrer jeweiligen lebensweltlichen Verankerung. Konfessionalisierte Gesellschaften produzierten für jedweden religiösen Akt eine „Brauchumgebung“³⁶, mittels derer religiöses Tun und Erleben auch die Gesellschaft formierte, strukturierte und deutete. Auch diese Eingebundenheit des Religiösen in das Gesellschaftliche hatte eine normierende Wirkung, indem Rollen, standardisierte Handlungen, Haltungen und Deutungen zugeschrieben wurden: Auch hier gab es relativ feste Vorstellungen von angemessenem, zu erwartendem Verhalten, von inneren Dispositionen und von Ausdruckshandlungen, die diese verkörpern.

Auseinandersetzungen um die Feier von ‚Lebenswenden‘ wie Taufe, Hochzeit oder Begräbnis, aber auch um das Begehen kommunaler Identitätsfeste wie Kirchweih, gemeindliche Wallfahrt oder Flurprozession spiegeln seitens der breiten christlichen Bevölkerung eine bewußte religiöse Semantisierung sozialen Zusammenhalts und gemeinschaftlicher Stabilitätsanstrengungen. Die Kirche besaß von jeher eine gemeinschaftskonstituierende und eine sozialräumlich zentrierende Funktion, weil die belebte und erlebte Kirche kollektive Identität generierte und verbürgte. Die Konfessionalisierung hat über die Intensivierung der Riten diesen Beziehungsstrang von Kirche und Gesellschaft eher verstärkt, und zwar teils geradezu gegen die ursprüngliche eigene Absicht, die verfeinerte Liturgie und die oft als rüde und undiszipliniert abqualifizierte Brauchumgebung möglichst zu entkoppeln.

Darum spiegelten sich in der Brauchumgebung religiöser Praxis auch die „feinen Unterschiede“ (Pierre Bourdieu) des sozialen Lebens; insofern barg der gesellschaftliche Rahmen religiöser Erfahrung stets auch die Erfahrung von Schichtung und Ausgrenzung, von Rangdenken und Selbstbehauptung. Die religiöse Topographie war auch eine soziale: Sehen vermittelte Ansehen. Die im Prozeß der Konfessionalisierung intensivierte Religiosität wurde gleichsam in das gesellschaftliche Ehrsystem überführt und dementsprechend auch in den Kategorien von Geltung, Habitus und Rolle erfahren. Und für das Verständnis zentraler religiöser Gehalte wie der Ehre Gottes, seines Königtums, seiner Herrschaft, seines Zorn oder seines Strafgerichts war es von erheblicher Bedeutung, wie die jeweiligen innerweltlichen analogen Erscheinungen wahrgenommen wurden. Gleiches gilt für jede Form frommen Tauschhandels und die daran geknüpften Erwartungen, für Kindschafts-, Patronats- und Überlassungsverhältnisse, für die religiöse Semantik von Untertanenschaft und Ordnung, nicht zuletzt für jene Körper-, Natur-, Welt- und Zeiterfahrungen, die als Kontraste zu Erlösungs- und Ewigkeitsvorstellungen

³⁶ Walter Hartinger, *Religion und Brauch*. Darmstadt 1992.

fungierten, oder für die damit verbundenen visuellen und klanglichen Vorstellungen von Licht, Schönheit, Reinheit usw. Geistliche und weltliche Vorstellungswelten dürften in einem hohen Maß miteinander korreliert haben. Ebenso bedeutsam für die religiöse Perzeption der Lebenswelt dürfte die Verflechtung von Religiosität und Landschaft gewirkt haben: die netzartige Durchsetztheit der Umgebung mit Bildstöcken, Sakrarien, Kreuzwegen, Einsiedeleien usw.

Doch auch hier, wie beim „cadre religieux“ der geistlichen Eliten, verbürgt die historische Rekonstruktion des „cadre social“ alltäglicher Christianität noch keinen unmittelbaren Zugriff auf religiöse Erfahrung, sondern erschließt nur den Raum, innerhalb dessen sie sich hat entwickeln und positionieren können. Die Frage bleibt, in welchem Maße die Soziabilität des Christlichen, die Selbstverständlichkeit der Praxis, nicht auch verdecken konnte, daß eine unmittelbare Erfahrung der Gottesnähe im religiösen Leben möglicherweise schlichtweg unterbleiben konnte, was oft zu spöttischen Distanzierungen von der kirchlichen Autorität und von den gemeindlichen religiösen Lebensformen führte. „Er hätte sein Gewissen selber“ und „vermeinte zu wissen, waß ein ChristCatholischen menschen zu wissen nöhtig sey“³⁷ – das postulierten solche, die mit einer derartigen Haltung in einen Rechtfertigungsnotstand gerieten.

Auch die Soziabilität einer rituellen Verarbeitung von Lebenskrisen und -wenden läßt zwar erkennen, wie die religiös begangenen Lebensvorkommnisse gesellschaftlich eingerahmt, vollzogen und mit Sinn versehen wurden. Aber erfuhr der Betroffene, wenn diese formalisierten Abläufe sich vollzogen, was als religiöse Erfahrung in einer solchen Situation allgemein als adäquat empfunden wurde: Reue und Trauer, Trost und Jubel?

VI.

Für eine Geschichtsschreibung der religiösen Erfahrung seien einige Konsequenzen angedeutet: Die beiden thesenhaft umrissenen ‚frameworks‘ des religiösen Diskurses konnten, aber mußten nicht konvergieren. Beide trugen gleichwertig zur Ausbildung religiöser bzw. konfessioneller Kulturen bei und sind deshalb im historiographischen Idealfall sowohl synchron durch einen Vergleich der Denominationen als auch diachron im Sinne eines frühneuzeitlichen Entwicklungsbogens zu beschreiben. Diese Annäherungsversuche an ‚religiöse Erfahrung‘ im Rahmen der Breitenreligiosität sind nicht im Sinne

³⁷ Sendgerichtsprotokoll Lüdinghausen, 28. 8. 1792; BAM, GV Münster St. Mauritz Hs 119. Sendgerichtsprotokoll Klein-Reken, 15. 12. 1723; BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 119v.

eines simplen Gegensatzschemas von Volks- und Elitenreligiosität zu verstehen. Beiden Diskurszusammenhängen religiösen Erlebens ist gemeinsam, daß sie religiöse Erfahrung gleichsam einhegten: Die Intersubjektivität des Subjektiven sollte so gesichert werden, daß man einem ‚angemessenen‘ Erleben Raum gab. Man versuchte, diesem fragilen Kommunikationszusammenhang des Umgangs mit Gott, der, je subjektiver er verlief, desto schwerer in die Allgemeinheit zurückzubinden war, eine gewisse Selbstverständlichkeit der Form und des Inhalts zu geben. Alle diese Elemente sind zu verstehen als ein mit hohem Aufwand organisiertes Angebot zur religiösen Erfahrung. Wie diese Elemente imaginiertes, vorbereiteter und inszenierter religiöser Erfahrung möglicherweise wirkten, hing entscheidend von den jeweiligen Sinnkorrelaten in der individuellen Biographie historischer Subjekte ab. Es waren wohl vielfach vitale Anknüpfungspunkte in der Alltäglichkeit, die bestimmte Bilder und Theoreme plausibel erscheinen ließen.

Trotz dieser Vorgaben sowohl aus den religiösen Institutionen und Diskursen als auch aus den gesellschaftlichen Einbindungen des religiösen Subjekts: ‚Erfahrung‘ ist nicht einfach objektiv gemacht und vorgegeben, sondern ist zu verstehen als handelnder Umgang religiöser Menschen mit den sozialen, textuellen und liturgischen Umständen und Objektivationen. Dieses rezeptive und kreative, deutende und umdeutende Verstehen und Handeln spiegelt der Begriff der religiösen Erfahrung als Versuch einer Annäherung an die Innenseite der Christentumsgeschichte. Wenn der Wandel religiöser und gesellschaftlicher Objektivationen beschreibbar ist, dann fragt der Erfahrungsbezug nach der Verarbeitung dieses Wandels. Diese subjektive Verarbeitung dessen, was im gesellschaftlichen Feld religiösen Lebens auf den einzelnen Menschen zukommt, muß nicht kohärent sein. Die Spannung von Institution und sozialer Praxis zwingt den einzelnen oft zu Vermittlung, Behelf und teils unvollkommenem Ausgleich. Erst nach einer feingliedrigen Analyse dieser Diskurs- und Praxisfelder werden die möglichen und wahrscheinlichen Erfahrungs- und Handlungsräume der einzelnen, also die Möglichkeiten ihrer religiösen Subjektivität, in Umrissen erkennbar. Diese Räume religiöser Artikulationsmöglichkeiten darf man sich nicht zu klein vorstellen. Ihre Ausleuchtung ist aber gleichzeitig ein gewisser Grenzpunkt der Forschung. Die exakte Positionierung der Subjekte in diesen Räumen scheint derzeit kaum zu leisten. Denn in den Quellen findet das Begehen dieser Räume durch einzelne, identifizierbare Christen meist erst dann seinen Niederschlag, wenn sie verlassen wurden.