



VOLKSFRÖMMIGKEIT



Volksfrömmigkeit

Die Volksfrömmigkeit in der Gegenwart

von Prof. Dr. G. H. W. G.

1. Auflage 1921

In der Buchhandlung des Verlegers, Berlin, Wilhelmstr. 10, ist erschienen:

Band 1: Die Volksfrömmigkeit in der Gegenwart. 1921. 120 S. 1/2 M.

Band 2: Die Volksfrömmigkeit in der Vergangenheit. 1921. 120 S. 1/2 M.

Band 3: Die Volksfrömmigkeit in der Zukunft. 1921. 120 S. 1/2 M.

Band 4: Die Volksfrömmigkeit in der Gegenwart. 1921. 120 S. 1/2 M.

Band 5: Die Volksfrömmigkeit in der Vergangenheit. 1921. 120 S. 1/2 M.

Band 6: Die Volksfrömmigkeit in der Zukunft. 1921. 120 S. 1/2 M.

Band 7: Die Volksfrömmigkeit in der Gegenwart. 1921. 120 S. 1/2 M.

**Buchreihe
der
Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde**

Herausgegeben von Klaus Beitzl

Neue Serie Band 8

In der „Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde“ sind bisher erschienen:

- Band 1: Edmund FRIESS und Gustav GUGITZ, Die Wallfahrt nach Adlwang im Lichte der Mirakelbücher (1620–1746). Eine volkskundlich-kulturhistorische Studie, 1951;
- Band 2: Leopold SCHMIDT, Geschichte der österreichischen Volkskunde, 1951;
- Band 3: Leopold Schmidt-Bibliographie I: 1930–1977. Bearbeitet von Klaus BEITL, 1977;
- Band 4: Gedenkschrift für Leopold Schmidt (1912–1981) zum 70. Geburtstag. Mit dem Wiederabdruck von Leopold Schmidt, Die Volkskunde als Geisteswissenschaft (1947), und mit Leopold Schmidt-Bibliographie II (1977–1982). Hg. von Klaus BEITL, 1982;
- Band 5: Gegenwärtige Probleme der Hausforschung in Österreich. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1980 in Feldkirch (Vorarlberg). Hg. von Klaus BEITL und Karl ILG, 1982;
- Band 6: Probleme der Gegenwartsvolkskunde. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1983 in Mattersburg (Burgenland). Hg. von Klaus BEITL, redigiert von Gertraud LIESENFELD, 1985;
- Band 7: Kleidung — Mode — Tracht. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1986 in Lienz (Osttirol). Hg. von Klaus BEITL und Olaf BOCKHORN, 1987.

VOLKSFRÖMMIGKEIT

Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989
in Graz

Im Auftrag des Vereins für Volkskunde und des
Österreichischen Fachverbandes für Volkskunde
herausgegeben von

HELMUT EBERHART — EDITH HÖRANDNER — BURKHARD PÖTTLER

Wien 1990
Selbstverlag des Vereins für Volkskunde

Wien 1990

Alle Rechte vorbehalten
Selbstverlag des Vereins für Volkskunde

Herstellung der Druckvorlage:
Institut für Volkskunde der Karl-Franzens-Universität Graz

Einbandgestaltung: N. Dobrowolskij

Offsetdruck: novographic
1238 Wien, Maurer-Lange-Gasse 64
ISBN 3-900358-05-2

Vorwort

„Frömmigkeitsforschung hat derzeit Konjunktur“, schrieb Christoph Daxelmüller 1988. Die in den siebziger und achtziger Jahren zunehmende Beschäftigung mit diesem Thema läßt diese Feststellung mehr als gerechtfertigt erscheinen, allerdings wurde dabei „Frömmigkeit“ oder „Volksfrömmigkeit“ meist als Ausdruck christlicher — insbesondere katholischer — Glaubensformen gesehen.

Es schien demnach höchst an der Zeit, einmal im Rahmen eines Kongresses über diesen aktuellen Forschungsbereich nachzudenken, nicht zuletzt auch über die Gültigkeit einer Terminologie, die in ihrer Begrifflichkeit nach wie vor schwammig und schwer faßbar wirkt. Einer derartigen Veranstaltung käme u.a. die Aufgabe zu, Standortbestimmungen zu diskutieren sowie unterschiedliche Ansätze und interdisziplinäre Zugänge sichtbar zu machen.

Der Österreichische Fachverband für Volkskunde entschloß sich daher, die Österreichische Volkskundetagung 1989 dem Thema „Volksfrömmigkeit“ zu widmen. Der Kongreß fand vom 21.–25. Mai 1989 in Graz statt und bezog den Fronleichnamstag mit ein. Im Rahmenprogramm drängte sich daher eine Exkursion zu diesem Termin inhaltlich geradezu auf. Diese bot mit den Blument Teppichen im weststeirischen Deutschlandsberg und der von Friedensreich Hundertwasser umgestalteten Barbarakirche in Bärnbach zwei Ziele an, die — zumindest äußerlich — die Volksfrömmigkeit im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne zeigten. Auch der zweite Punkt des Rahmenprogramms — der „Öffentliche Vortrag“ — befaßte sich mit kulturellen Objektivationen: Viktor Herbert Pöttler referierte anhand von Dias über Probleme, Volksfrömmigkeit in Freilichtmuseen darzustellen.

Der Einladung nach Graz waren etwa 150 Teilnehmer gefolgt, von denen 25 mit einem Referat ihren Beitrag leisteten. Der geographische Bogen spannte sich dabei von Skandinavien bis Mittel- und von West- bis Osteuropa.

Inhaltlich ließ sich die Forschungstradition, Volksfrömmigkeit primär einer katholischen Glaubenswelt zuzuordnen, nicht verleugnen. Daß diese Zuordnung jedoch vor der Auflösung steht, zeigten jene Referate, die entweder den christlichen Rahmen sprengten oder überhaupt die Allge-

meingültigkeit des theologischen Aspektes in diesem Zusammenhang in Frage stellen, wie etwa der Beitrag von Ronald Lutz.

Volksfrömmigkeit wird in Zukunft viel weiter zu fassen sein, womit der ohnehin als „Un-Begriff“ (Daxelmüller 1988) festgelegte Terminus noch fragwürdiger erscheint. Der vorliegende Band soll nun für diesen zunehmend komplexer werdenden Forschungsbereich nicht nur Sammelbecken verschiedener Einzelleistungen sein, sondern auch zur Diskussion der interdisziplinär und international unterschiedlichen Ideen und Ansätze beitragen.

Nils-Arvid Bringéus regt am Schluß seines Beitrages eine ständige Kommission innerhalb der SIEF an. Die Herausgeber können sich diesem Wunsch nur anschließen. Die „Volksfrömmigkeitsforschung“ bedarf — wohin auch immer sie gehen mag — dringend einer institutionalisierten Plattform, die eine koordinierte, permanente und internationale Entwicklung ermöglicht.

Graz, im Februar 1990

Die Herausgeber

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
ERNST TOPITSCH	
Volksglaube und Hochreligion	11
CHRISTOPH DAXELMÜLLER	
Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff	21
NILS-ARVID BRINGÉUS	
Entwicklung und Stand der religionsethnologischen Forschung in Skandinavien	49
KLAUS BEITL	
Volksfrömmigkeitsforschung in Frankreich. Versuch einer Annäherung	63
FREDDY RAPHAËL und GENEVIÈVE HERBERICH-MARX	
Volksfrömmigkeitsforschung in Frankreich. Zur Revision eines Ansatzes	75
GÁBOR BARNA	
Zur Erforschung des religiösen Volkslebens im Ungarn der Nachkriegszeit	91
PAUL RACHBAUER	
Zum Stand der Volksfrömmigkeitsforschung in Vorarlberg. Forschungs- und Ausstellungsprojekte	107
REINER SÖRRIES	
Die spätmittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der alpenländischen Fastentücher	117
ELFRIEDE GRABNER	
Wort- und Bildzeugnisse zur Verehrung des „Geheimen Leidens Christi“	127

ULRIKA WOLF-KNUTS

- Das Teufelsbild in einem finn-schwedischen Kirchspiel (Vörå)
1870–1930 137

ALOIS DÖRING

- Aspekte der (Volks-)Frömmigkeit nach dem II. Vatikanum 145

HERLINDE MENARDI

- Die Heiligen Gräber in Tirol und ihr Wiedererstehen in den
achtziger Jahren 159

HELGA MARIA WOLF

- Zur Wiener „Volksfrömmigkeit“ in den achtziger Jahren 167

HERBERT NIKITSCH

- Schreiben und Glauben. Anliegenbücher als Beispiel moderner
Volksreligiosität 191

INGO SCHNEIDER

- Belohntes Vertrauen? Überlegungen zu Struktur und Intention
gegenwärtiger Gebeterhörungen 203

REIMUND KVIDELAND UND KARIN KVIDELAND

- Christliches Erzählen in norwegischen Erweckungsbewegungen 219

CORNELIA GÖKSU

- Heroldsbach — eine „verbotene Wallfahrt“ der Nachkriegszeit in
Süddeutschland 233

ZSUZSANNA ERDÉLYI

- Die Rolle der Oralität in Ungarn in bezug auf die literatur-
geschichtliche Erforschung des Spätmittelalters. Archaische
Gattungen der sakralen Volksdichtung 251

ULRIKE KAMMERHOFER-AGGERMANN

- Quellenvergleich zu den Fronleichnamsprozessionen in den Städten
Graz und Salzburg vor und nach der Reformationszeit. Die Rolle der
Corporis-Christi-Bruderschaften in der Fronleichnamprozession ... 267

GERDA GROBER-GLÜCK

- Zur Heiligkeit des täglichen Brotes in den bäuerlichen Familien
Österreichs um 1930. Nach Materialien des Atlas der deutschen
Volkskunde 285

RONALD LUTZ	
Naturverbundenheit, Körperthematization, Remythologisierung. Fragmente einer „neuen“ Volksfrömmigkeit	301
KARL WERNHART	
Überlegungen zur Volksfrömmigkeit in außereuropäischen nichtindustriellen Gesellschaften	317
LEANDER PETZOLDT	
Magie und Religion	331
OLAF BOCKHORN	
Volksfrömmigkeit — Sekten — Neue Religionen. Empirische Ansätze zur Erforschung „neuer Frömmigkeit“ in Österreich	351
ROLAND GIRTLE	
Strategien der Frömmigkeit in Subkulturen	367
Autoren und Herausgeber	389
Abbildungen	393

ERNST TOPITSCH, GRAZ

Volksglaube und Hochreligion

Wenn ein Philosoph zu diesem Thema das Wort ergreift, so mag man erwarten, daß er den Volksglauben ein wenig abschätzig als primitiv und superstitiös, als Inbegriff naiver Vorstellungen der „Ungebildeten“ abtut, um die Hochreligion in umso strahlenderem Glanze erscheinen zu lassen. Doch davon wird im folgenden kaum die Rede sein. Volksglaube und Volksfrömmigkeit sind nämlich durch ihre Lebensnähe ausgezeichnet, in ihnen kommt oft sehr klar zum Ausdruck, was die Menschen bewegt — und zwar weit klarer als in den Spekulationen der Theologen und Metaphysiker. Freilich soll damit auch keiner Volkstumsromantik das Wort geredet werden, wie sie nicht selten von Intellektuellen gepflegt wird, die sich in der dünnen Luft theologischer oder philosophischer Erörterungen oder gar in der modernen, durch die wissenschaftlich-industrielle Revolution geprägten und entzauberten Welt emotional unterversorgt fühlen.

Auch zeigt unser Thema eine gewisse Nähe zu der nun wieder aktuell gewordenen Diskussion um den Mythos. Nun soll hier nicht versucht werden, eine genaue Definition dieses Ausdrucks zu geben, der ja nicht viel mehr sein kann als eine vage Sammelbezeichnung. Wollen wir uns also hier mit einer ungefähren Umschreibung begnügen. Mythen sind durch ihre Anschaulichkeit, ihre Lebensnähe und Lebensfülle ausgezeichnet, sowohl hinsichtlich der konkreten Plastizität ihrer Vorstellungen wie auch hinsichtlich ihres unmittelbaren Bezuges auf die emotionalen und praktischen Bedürfnisse und Situationen des Menschen, seine alltäglichen, banal erscheinenden und doch so elementaren Wünsche und Hoffnungen, Sorgen und Nöte. So wird man wohl auch das Verhältnis zwischen Volksglauben und Hochreligion ähnlich auffassen dürfen wie jenes zwischen Mythos und Philosophie, insbesondere Metaphysik. Ein so kompetenter Autor wie Ernst Benz hat ja in den letzteren gewissermaßen einen rationalisierten und verblaßten Restbestand ursprünglicherer und lebensvollerer mythischer Vorstellungen erblickt. Ja, die Geschichte der Metaphysik erscheint ihm geradezu

„als der immer neu unternommene, aber niemals zum Abschluß gebrachte Versuch einer logisch-begrifflichen Auslegung von urtümlichen Mythen, in denen der Menschheit das Wesen der

menschlichen Existenz urbildhaft aufgegangen ist. Der Mythos erscheint als der verborgene Quell der Metaphysik, und zwar in einem tiefen inneren Sinn — es scheint, als ob im Mythos selbst der Drang nach seiner begrifflichen, logischen Auslegung, nach einer spekulativen Schematisierung und Systematisierung liege“.¹

Dabei sollte man auch nicht übersehen, daß das Christentum selbst einen vergleichbaren Weg genommen hat. Ursprünglich ist es ja in der Welt galiläischer Hirten, Fischer und Dorfhandwerker entstanden, Jesus selbst war der Sohn des Zimmermanns Josef aus Nazareth, einer provinziellen Kleinstadt. Hier sprach man nicht die griechische Koiné der gebildeten Stadtbewohner, ja sogar Jerusalem war fern, das Zentrum der jüdischen Theologie mit ihren Hohepriestern und Schriftgelehrten, wo man einigermaßen geringschätzig auf das galiläische Landvolk hinabblickte, was von diesem mit einer gewissen Animosität beantwortet wurde. Noch ferner aber war Alexandria, wo die gebildete jüdische Diaspora bereits weitgehend in die hellenistische Kultur eingebunden war und Philon, ungefährer Zeitgenosse Christi, eine Synthese zwischen platonisch-stoischer Philosophie und Altem Testament versuchte. Als aber das Christentum aus der Enge einer jüdischen Sekte in die Weite des hellenistisch-römischen Raumes austrat, war es genötigt, sich mit dessen Geisteskultur auseinanderzusetzen. Überdies kamen viele der frühen christlichen Denker aus dem Heidentum und brachten eine philosophische Vorbildung mit, die sie nach ihrer Bekehrung mit ihrem neuen Glauben in Übereinstimmung zu bringen suchten. So entstand die christliche Hochreligion als ein synkretistisches Gebilde, dessen Begrifflichkeit weitgehend aus platonisch-neuplatonischen und stoischen Traditionen hergeleitet war. Dazu kam aber auch, daß die aus jahrhundertelangen, oft mit äußerster Erbitterung geführten innerchristlichen Kämpfen schließlich siegreich hervorgegangene Großkirche es mit viel Geschick verstand, zahlreiche Elemente vorchristlichen Volksglaubens zu assimilieren oder wenigstens — soweit sie ungefährlich erschienen — zu tolerieren. Dazu kommen aber in der Großkirche noch die institutionellen Gesichtspunkte, die — wie dies Max Weber einmal formuliert hat — zur Kirchenräson versachlichten priesterlichen Machtinteressen. Die Glaubensgehalte mußten sich auch als *instrumenta regni*, als Mittel praktischer Menschenführung und -beherrschung eignen, wofür sich handfeste

¹ E. Benz: *Adam. Der Mythos vom Urmenschen*, München-Planegg 1955, S. 26f.

Vorstellungen weit mehr empfahlen als subtile theologische Spekulationen. Namentlich drastisch ausgemalte Höllenbilder waren geeignet, auch die Reichen und Mächtigen dieser Welt gefügig zu machen. Doch auch ganz allgemein sah sich die Großkirche genötigt, ihre Lehren von Volksmassen in einer für diese faßbaren Gestalt nahezubringen, während man in den Klöstern und auf den Bischofsstühlen die überlieferten Glaubensgehalte zu eindrucksvollen Gedankenbildungen hochstilisierte, was freilich oft zu scharfen Auseinandersetzungen führte — man denke etwa an den Universalienstreit oder an die Vorgänge um die Aristotelesrezeption im Hochmittelalter. Das alles war dem Volk intellektuell kaum zugänglich und hätte nur verunsichernd gewirkt, weshalb die kirchlichen Autoritäten von diesem bloß die *fides implicita* verlangten, also die Bereitschaft, unbesehen für wahr zu halten, was das kirchliche Lehramt verkündet.

Alles das war in anderen institutionalisierten Religionen in ähnlicher Weise der Fall. Doch die christliche Theologie hatte sich noch mit einem besonderen Problem auseinanderzusetzen. Der Wanderprediger aus Galiläa hatte — wohl im Anschluß an die spät-jüdische Apokalyptik — das nahe Weltende vorausgesagt, an dem der Menschensohn wiederkommen würde zum Endgericht, wo die Gerechten erhöht und die Sünder verdammt werden sollten. Doch das ständige Ausbleiben dieses ursprünglich noch ganz realistisch aufgefaßten Ereignisses führte zu tiefgreifenden Umbildungen der anfänglichen Verkündigung im Sinne einer „Enteschatologisierung“, deren Einzelheiten Albert Schweitzer und seine Schüler, vor allem Martin Werner, dargestellt haben.² Es kam nicht nur zu einer einfachen „Parusieverschiebung“, die schließlich dazu führte, daß das „Jüngste Gericht“ in eine unbestimmte Zukunft verlegt wurde — es heißt ja noch heute im katholischen Glaubensbekenntnis „sitzet zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters, von wannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten“. Vielmehr hat die spekulative Theologie die ursprünglichen Texte mit Hilfe der Allegorese dergestalt umgedeutet, daß sie mit dem Ausbleiben der Endzeitereignisse vereinbar wurden.

Dagegen fehlten in Indien die eschatologisch-apokalyptischen Vorstellungen. Doch ist auch hier ein Wandel von den lebensnahen religiösen Gehalten des Rigveda zu den spekulativen Gedankengängen der Upanishaden eingetreten. Die arischen Hirtenkrieger erwarteten sich vor allem diesseitige Erfolge, wie Gesundheit, Fruchtbarkeit von Mensch und Herden und den Sieg im Kampf. Auch noch in der werdenden Kastengesellschaft war

² M. Werner: Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern — Tübingen o.J.² (1954).

der Brahmane zunächst noch Opferkünstler und Opfermagier, der diesseitiges Wohlergehen herbeiführen sollte. Dazu aber kam der Glaube, daß der Mensch in der Ekstase übernatürliches Wissen und übermenschliche Macht — bis hin zur Allwissenheit und Allmacht — gewinnen könne. Freilich mußte sich dann der Widerspruch zwischen der angeblich gewonnenen Macht sowie dem höheren Wissen und der trotzdem fortbestehenden Ohnmacht und Unwissenheit des betreffenden menschlichen Individuums geltend machen. So wurde der Anspruch auf aktive Weltüberlegenheit auf die Behauptung einer passiven zurückgenommen: dem Menschen sollte die Überzeugung vermittelt werden, daß wenigstens sein innerstes Selbst dem Druck der Realität — Tod, Leid, Bedürftigkeit, Abhängigkeit, Schuld — entzogen sei oder auf einem Heilsweg entzogen werden könne. Es war ein Weg von der Magie zur Metaphysik, von der Behauptung empirisch kontrollierbarer Leistungen zu einer jeder Kontrolle entzogenen, ja — besonders in den Tiefschlafspekulationen der Upanishaden — jenseits allen Denkens und Bewußtseins liegenden Befindlichkeit. Noch nicht zum gedanklichen Inventar des Rigveda zählte auch die — gleichfalls unüberprüfbare — Lehre von der Seelenwanderung, die aber später durch ihre Verschmelzung mit der Kastenordnung einen mächtigen institutionellen Rückhalt gewinnen sollte, der ihr in den mittelmeerischen Kulturen fehlte, weshalb sie dort schließlich von der Kirche unterdrückt werden konnte. Der Mensch werde — so wurde behauptet — in der Kaste geboren, die er sich in seinem früheren Leben verdient habe, und könne durch getreuliche Erfüllung der Kastenpflichten in der höheren Kaste wiedergeboren werden. So wurden die enormen Unterschiede der Kastenschicksale mit dem Glauben an eine „gerechte Weltordnung“ vereinbar gemacht. Daß eine solche „Theodizee der Kastenordnung“³ eminent stabilisierend auf diese Gesellschaftsordnung zurückgewirkt hat und von interessierter Seite gestützt wurde, liegt auf der Hand. Ganz allgemein läßt sich sagen, daß der Volksglaube, der oft auch von Magie kaum zu unterscheiden ist, stark lebensnahe und lebenspraktische Züge trägt. Die Beziehung zur Gottheit wird meist nach dem Muster sozialer Gegenseitigkeit gedeutet. Das hat schon Max Weber klar formuliert.

„Do ut des‘ ist der durchgehende Grundzug. Dieser Charakter haftet der Alltags- und Massenreligiosität aller Zeiten und Völker auch allen Religionen an. Abwendung ‚diesseitigen‘ äußerlichen

³ M. Weber: Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 2, Tübingen 1921, S. 177ff.

Übels und Zuwendung ‚diesseitiger‘ äußerlicher Vorteile ist der Inhalt aller normalen ‚Gebete‘, auch der allerjenseitigsten Religionen. Jeder Zug, der darüber hinausführt, ist das Werk eines spezifischen Entwicklungsprozesses mit eigentümlich zwiespältiger Eigenart. Einerseits eine immer weitergehende rationale Systematisierung der Gottesbegriffe und ebenso des *Denkens* über die möglichen Beziehungen des Menschen zum Göttlichen. Andererseits aber, im Resultat, zu einem charakteristischen Zurücktreten jenes ursprünglichen *praktischen* rechnenden Rationalismus“.⁴

Als klassisches Beispiel für das „do ut des“-Prinzip sei hier bloß die Szene aus dem Beginn der „Ilias“ erwähnt, wo der von Agamemnon beleidigte Apollopriester Chryses seinen Gott um Rache für die ihm angetane Schmach anfleht: Er habe stets seine Priesterpflicht treu erfüllt, reiche Opfer dargebracht und einen schönen Tempel erbaut, nun solle Apollo seine Pflicht erfüllen, und tatsächlich schießt der erzürnte Gott, wie es einem ehrbewußten Feudalherren geziemt, zur Strafe seine Pestpfeile in das Lager der Griechen, bis diese dem Priester Genugtuung leisten und so den Gott besänftigen. Übrigens zeigt sich hier noch ein wichtiger Sachverhalt. Während die Griechen damals schon eine mit durchaus rationalen Mitteln verfahrenende Sport- und Wehrmedizin besaßen, standen sie den Seuchen noch völlig ratlos gegenüber und betrachteten sie im Sinne eines soziomorphen Mythos als göttliche Strafen.

Solche Gedankengänge wirken heute noch vielfach nach. Um Schutz und Hilfe angesichts drohenden diesseitigen Unheils geht es sogar noch im Wettersegnen der offiziellen kirchlichen Liturgie: „A fulgure et tempestate libera nos Domine Jesu Christe“, und die Votivtäfelchen in den Wallfahrtskirchen sind der versprochene Dank für den Beistand Gottes oder der Heiligen in Not und Gefahr, etwa bei Unfällen, schweren Krankheiten von Mensch und Vieh oder bei Bränden. Und noch ganz wie bei Homer betrachten gegenwärtig so manche Menschen — allerdings nicht die offizielle Kirche — die neu aufgetauchte Immunschwäche Aids als göttliche Strafe für menschliche Hurerei.

So viel zu der von Max Weber hervorgehobenen zweckrationalen Ausrichtung der Alltags- und Massenreligiosität auf diesseitige Vorteile. Doch nun zu dem spezifischen Entwicklungsprozeß, der einerseits eine immer

⁴ M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956⁴, S. 258f.

weitergehende rationale Systematisierung des *Denkens* über Gott und die Beziehungen zwischen ihm und dem Menschen mit sich bringt, andererseits aber die erwähnte *praktische* Zweckrationalität des Alltagsglaubens in charakteristischer Weise zurücktreten läßt.

Dieser Prozeß hat wohl mehrere Ursachen. Zunächst scheint er eng mit der Entwicklung eines von der Alltagsarbeit wenigstens teilweise entlasteten, hauptberuflich mit religiösen Aufgaben befaßten Priestertums zusammenzuhängen. Hier mußten die tradierten Überlieferungen zur Heranbildung eines Nachwuchses in faßliche Form gebracht werden, aber es wurden auch die Schwierigkeiten jener Überlieferungen bewußt, die zu Differenzen und Konflikten zwischen einzelnen Denkern, ihren Anhängern oder sogar ganzen Priester- oder Tempelschulen führen konnten. So kam es zur Ausbildung einer Kunst der Disputation — man denke etwa an das von König Janaka veranstaltete regelrechte Disputationsturnier in der Brihad-Āranyaka-Upanishad. Hier geht es nicht mehr um die Erzielung alltagspraktischer Erfolge, sondern um den Sieg in der Disputation, und das heißt oft: um die beste Abschirmung der eigenen Thesen gegen alle Gegenargumente.

In solchen Auseinandersetzungen konnten auch die Schwierigkeiten der überkommenen Auffassungen nicht dauernd verborgen bleiben, etwa die objektive Unwirksamkeit der für die zur Erreichung der alltagspraktischen Zwecke dargebotenen Mittel, mag es sich nun um magische Akte oder um Gebete handeln, sowie die Unverläßlichkeit der von Sehern, Orakelpriestern oder Astrologen getroffenen Vorhersagen. Nun wurde schon früh ein ganzer Apparat von Argumenten entwickelt, um derartigen Einwänden zu entgehen: es habe sich ein ritueller Fehler eingeschlichen, ein Gegenzauber sei am Werk gewesen, die Gottheit habe — aus welchen Gründen auch immer — die Gebete nicht erhört usw. Orakelsprüche wurden so vieldeutig abgefaßt, daß sie auf jeden Fall zutreffen mußten, fehlgeschlagene Horoskope wurden damit entschuldigt, daß neben dem Zeitpunkt der Geburt auch derjenige der Empfängnis berücksichtigt werden müsse und ähnliches mehr. Anders ist die Situation dort, wo bereits eingetretene Ereignisse nachträglich „erklärt“ werden sollen, also wo keine Gefahr besteht, daß Vorhersagen nicht zutreffen oder Erfolgserwartungen enttäuscht werden. So läßt sich beispielsweise jedes Unglück im nachhinein als Strafe für irgendeine Verfehlung oder als göttliche Prüfung hinstellen. Selbst dort, wo wir beim Zusammentreffen mehrerer Kausalketten von einem „Zufall“ sprechen — etwa wenn ein Auto auf der Straße einen Ölfleck verursacht und ein Motorradfahrer darüber stürzt —, besteht noch immer

die Möglichkeit, darin eine „göttliche Fügung“ zu erblicken.

Je weiter aber die Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft fortschreitet, desto mehr sieht sich die Religion von den Aufgaben der Erklärung der Wirklichkeit abgedrängt. Was vorerst bleibt, ist die Sanktionierung der Moral. Dazu schreibt Sigmund Freud: „Göttliche Aufgabe wird es nun, die Mängel und Schäden der Kultur auszugleichen, die Leiden in acht zu nehmen, die die Menschen im Zusammenleben einander zufügen, über die Ausführung der Kulturvorschriften zu wachen, die die Menschen so schlecht befolgen.“ Doch wird nicht nur die Sanktion der Normen — Lohn und Strafe — in ein unkontrollierbares Jenseits abgeschoben, sondern es läßt sich auch zeigen, daß die angeblichen ewigen moralischen Grundsätze — „suum cuique tribuere, honeste vivere, neminem laedere“ ebenso wie das „bonum est faciendum et malum vitandum“ — nur leere Formeln darstellen, die mit jedem beliebigen Moralsystem vereinbar sind. Die Geschichte nicht nur der christlichen Moralphilosophie und Naturrechtslehre bietet dafür eine Fülle von Beispielen.

Wenn aber in der Hochreligion die göttliche Macht zur Allmacht emporgesteigert wird, erhebt sich das Doppelproblem von Willensfreiheit und Theodizee. Ist Gott allmächtig und allursächlich, so verursacht er auch die menschlichen Handlungen einschließlich der Sünden und ist daher für diese verantwortlich; darüber hinaus aber stellt sich die grundsätzliche Frage: Si Deus unde malum? So muß man entweder versuchen, das Übel und das Böse irgendwie hinwegzueskamotieren, oder eine zweite, widergöttliche Macht annehmen. Während die Theologie den ersteren Weg bevorzugt, bleibt für den lebensnäheren Volksglauben oft genug der Teufel der Herr der Welt. So bleibt denn auch die Lehre vom allmächtigen und allgütigen Gott angesichts der Indifferenz des Weltlaufes gegenüber den menschlichen Wertvorstellungen eine stete Quelle des Zweifels — viel weniger Schwierigkeiten macht es, an den Teufel zu glauben.

Zu diesen Problemen oder Scheinproblemen, die sich nicht nur dem Christentum stellten und die dieses zum Teil aus der griechischen Metaphysik ererbt hatte, kamen noch zahlreiche andere, die sich aus dessen synkretistischem Charakter ergaben. Dafür nur ein Beispiel. In vielen Kulturen und auch in der griechischen Philosophie galten Leidlosigkeit und Unsterblichkeit als zentrale Gottesprädikate, nun aber sollte der Gott-Christus — noch dazu von Menschenhand — Passion und Tod erlitten haben, denn der Tod eines bloßen Menschen, und sei es der edelste, hätte nie zur Erlösung der ganzen Menschheit ausgereicht. Diese und andere Widersprüche sind in den christologischen Auseinandersetzungen aufge-

brochen, wo zwischen den Extremen der Patripassianer (auch Gottvater habe die Passion erlitten) und der Doketen (am Kreuze sei nur ein Scheinleib gestorben) auch zahlreiche Zwischenpositionen vertreten wurden. Hier wie in den verwandten Diskussionen um die Trinität wurde ein Aufwand an Scharfsinn — oder Spitzfindigkeit — getrieben, der für das Volk kaum nachvollziehbar war, wenngleich — besonders dort, wo politische Motive mit im Spiel waren — die Schlagworte der streitenden Parteien mitunter weite Verbreitung fanden. Oft aber blieben jene subtilen Spekulationen auf einen engen Kreis von Theologen beschränkt und waren für das Volk weder verständlich noch interessant. Für diese Gedankengänge gilt weitgehend, was Vilfredo Pareto über die „*musica di vocaboli*“ und die „*derivazioni*“ geschrieben hat:

„Wenige sind für das Volk bestimmt, das von der Fremdartigkeit der Wörter betäubt und verblüfft mit offenem Munde dasteht und meint, sie enthielten wer weiß welche Mysterien; die Mehrzahl dient dem Gebrauch und Konsum der Metaphysiker, die sich ständig an ihnen weiden und schließlich glauben, sie entsprächen wirklichen Dingen. In deren Arbeiten wird der Leser Beispiele finden so viele er will“.⁵

Ein Beispiel für einen solchen Rückzug in die „*musica di vocaboli*“ — oder in despektierlichem Deutsch: das Wortgeklingel — bietet auch Heidegger. In jüngster Zeit sind die Beziehungen dieses Philosophen zum Nationalsozialismus besonders durch die beiden Bücher von Victor Farias und Hugo Ott⁶ thematisiert und aufgeheitelt worden, doch darf man wohl noch einen Schritt weitergehen. Jeder, der nur einigermaßen ein Gespür für diese Dinge hat, hört aus der Maske des phänomenologischen Daseinsanalytikers unverkennbar das Pathos des Erweckungspredigers heraustönen, ja des Paraketen und Messias, und Heideggers Distanzierung vom Christentum ist vermutlich weniger auf biographische oder wissenschaftlich-intellektuelle Motive zurückzuführen, sondern auf ganz andere: neben dem Messias aus Meßkirch war für den Messias aus Nazareth kein Platz. Doch der Philosoph wollte nicht nur Heilsverkünder, sondern auch Heilsherrscher sein, und dafür brauchte er zum Unterschied von den linken Heilsherrschern — von Marx und Engels, Lukacs und Bloch — nicht die

⁵ V. Pareto: *Trattato di sociologia generale*, Milano 1964, §1686.

⁶ V. Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt/M. 1989. — H. Ott: *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/M. — New York 1988.

proletarischen, sondern die braunen Bataillone. Karl Jaspers hat einmal treffend bemerkt, Heidegger habe „den Führer erziehen wollen“, ja man könnte sagen, er habe Hitler überhitlern wollen. Oft genug haben ja seit Platon die Philosophen davon geträumt, selbst zu herrschen oder als Mentoren der Herrschenden die Macht wenigstens indirekt ausüben zu können.

Was nun der Paraklet aus Meßkirch als „Heil“ anzubieten hat,⁷ erweist sich bald als Spätform oder Schwundstufe der alten Lehren vom Fall und Wiederaufstieg der Seele. Es geht um die Erweckung des an diese Welt des Un-Heils verlorenen, von ihr „benommenen“ und so seiner selbst vergessenen, in „Uneigentlichkeit“ versunkenen menschlichen „Daseins“ zu seinem „eigentlichen Selbstsein“. Was dieses „Selbstsein“, die „Eigentlichkeit“ denn eigentlich sein soll, erfahren wir nicht. Ähnlich verhält es sich mit den anderen Schlüsselwörtern. Da gibt es eine „Angst“, die sich nicht wie die „vulgäre“ Furcht auf irgend einen Gegenstand, eine diesseitige oder jenseitige Bedrohung richtet, aber offenbar doch ein Derivat der christlichen Höllenangst darstellt. Da gibt es einen „Ruf“ ohne Rufenden und ohne Inhalt; dieses Rufen ist — wie der Philosoph betont — ein Schweigen, es kommt nie zur Verlautbarung. Da gibt es ein „Schuldigsein“, das weder in moralischem, juristischem oder gar ökonomischem Sinne zu verstehen ist: Heidegger hebt ausdrücklich hervor, keine „Moral“ bieten zu wollen. So verlieren diese Ausführungen sogar die noch Freud konzedierte Funktion der Wahrung der Kulturvorschriften. Der Ruf aber ruft zur „eigentlichen Erschlossenheit“, dem „verschwiegenen angstbereiten Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein“, zur „Entschlossenheit“. Hier wird ganz im Sinne von Paretos Kritik an der „musica di vocaboli“ eine Unbekannte durch eine andere Unbekannte definiert oder — da man hier kaum von einer Definition im logischen Sinne sprechen kann — mit dieser assoziativ verknüpft. Der Leser erfährt in Wirklichkeit nichts. Natürlich hat da Heidegger den alten Topos der Mystagogen zur Verfügung, daß nur die gefallene und verblendete Vernunft hier nichts sehe.

Tatsächlich stammen die betreffenden Ausdrücke aus mythisch-religiösen Traditionen, wo sie noch mit mehr oder minder bestimmten Vorstellungen verbunden sind. Doch im Zuge der Rationalisierung haben sie jeden vorstellungsmäßigen oder begrifflichen, jeden deskriptiven und normativen Gehalt eingebüßt. Geblieben ist nur ihre emotionale Färbung, die Heidegger durch wiederholte beschwörende Beteuerungen der unsäglichen Bedeutsamkeit des von ihm Gesagten zu verstärken sucht. Es handelt sich

⁷ Dazu E. Topitsch: Erkenntnis und Illusion, Tübingen 1988², S. 288ff.

hier eben um eine Art Musikstück aus Worten.

Trotzdem oder gerade deshalb hat diese Art von Philosophie einen so beachtlichen Erfolg erzielt. Sie entsprach nämlich weitgehend einer geistesgeschichtlichen Situation und den dadurch bedingten Bedürfnissen. Nicht nur ist — um nochmals auf Max Weber zurückzukommen — der praktische Zweckrationalismus wenigstens unter „Gebildeten“ fast völlig verschwunden, sondern die rationale Systematisierung der überkommenen religiösen Vorstellungen und vor allem die „Entzauberung der Welt“ durch die wissenschaftlich-industrielle Revolution hat zu einem weitgehenden Funktionsverlust jener Tradition geführt. Die Erklärung und praktische Beeinflussung der Wirklichkeit ist weitgehend von Wissenschaft und Technik übernommen worden. Wir führen etwa Seuchen nicht mehr auf den Zorn Apollons zurück und versuchen sie nicht durch Besänftigung des Gottes zu bekämpfen, und auch die religiöse Moralbegründung ist vielfach fragwürdig geworden — man denke etwa an die Krise der katholischen Sexualmoral. Doch auch in anderer Hinsicht ist eine neue Situation entstanden. In Büchern zur Einführung in die Philosophie stand noch vor nicht allzulanger Zeit mitunter die treuherzige Formulierung, es sei die Aufgabe dieser Disziplin, und besonders ihres Herzstückes, der Metaphysik, „Gemütsbedürfnisse zu befriedigen“. Doch gerade diese Aufgabe kann eine nüchterne wissenschaftliche Weltauffassung nicht erfüllen. So entsteht eine Art von emotionalem Vakuum, wo natürlich wortmusikalische Darbietungen ihre Chance haben, und es ist keineswegs ausgeschlossen, daß Heidegger diese Chance bewußt ausgenützt hat. Ob dabei gute oder schlechte Musik herausgekommen ist, bleibt weitgehend Geschmackssache, doch müssen sich massive Bedenken regen, wenn daraus politische Konsequenzen gezogen werden.

Freilich sind in diesem Vakuum auch verschiedene Formen einer Jugend- und Sektenreligiosität entstanden, die allerdings an das geistige Niveau einer Hochreligion nicht heranreichen. Oft handelt es sich um einen Eklektizismus, der Elemente aus östlichen oder indianischen Überlieferungen zu meist wenig konsistenten Gedankengebilden vermischt und einer kritischen Auseinandersetzung selten die notwendigen begrifflichen Ansatzpunkte bietet, ja mitunter um bewußte Irreführung, wofür etwa die in den siebziger Jahren erschienenen „Offenbarungen des Don Juan“ von Carlos Castañeda ein Beispiel bilden. Ob und inwiefern man diese Erscheinungen noch als „Volksreligiosität“ bezeichnen kann, ist eine Definitionsfrage, doch handelt es sich m.E. um ein anderes Phänomen, dem eine gesonderte Behandlung gewidmet werden müßte.

CHRISTOPH DAXELMÜLLER, REGENSBURG

**Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit.
Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff**

Ein provokativer Titel verlangt nach einer Erklärung. Als ich die „Enzyklopädie des Märchens“ um den Beitrag „Frömmigkeit“ zu bereichern hatte, befürchtete ich keine Schwierigkeiten, auf der Grundlage einer präzisen Definition einschlägige Belege aus Märchen, Sagen und Legenden interpretieren zu können¹. Als Volkskundler war ich nämlich gewohnt, mit Frömmigkeit zuvorderst Konkretes, oft Buntes, bisweilen Pittoreskes, vor allem aber Katholisches in Verbindung zu bringen: Andachts- und Motivbilder, Bildstöcke, Wegkreuze, Flurkapellen, Hausaltäre, Heiligenfiguren, Medaillen, Devotionalien, Wallfahrten, Prozessionen, Reliquien, Schutzzettel und vieles andere mehr. Doch bald setzte Verwirrung ein: Wetzter und Welte's „Kirchenlexikon“ verzichtete grundsätzlich, sogar im Registerband, auf die Begriffe „Frömmigkeit“ und „pietas“², das „Lexikon für Theologie und Kirche“ bot hingegen zwei Artikel an, nämlich über „Frömmigkeit“³ und „Volksfrömmigkeit“⁴. Einmal entschlossen, einen theologischen Fachterminus auch theologisch zu definieren, mußte ich recht bald erkennen, daß beide Begriffe wenig miteinander gemeinsam haben: einerseits „Frömmigkeit“ als innere Verfaßtheit des Menschen, als religiöses, auf dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott beruhendes Gefühl, als Nachfolge Christi, als konstante Verhaltensweise ohne Ausdruckszwang, andererseits „Volksfrömmigkeit“ als kunterbunter Bauernhimmel voller barocker und nachbarocker Formen und Gegenstände; kurzum: Volksfrömmigkeit im wahrsten Sinne des Wortes ohne Frömmigkeit.

¹ Christoph Daxelmüller, Frömmigkeit. In: Enzyklopädie des Märchens Bd. 5, Lfg. 2/3 (Berlin/New York 1986), Sp. 383–393; vgl. auch ders., Volksfrömmigkeit. In: Rolf Wilhelm Brednich (Hg.), Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie (Ethnologische Paperbacks). Berlin 1988, S. 329–351 mit weiterer Literatur.

² Wetzter und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. 12 Bde., Register, Freiburg i. Br. ²1886–1903.

³ LThK Bd. 4, ²1960, Sp. 398–405.

⁴ LThK Bd. 10, ²1965, Sp. 850–851.

Zwar liest man dankbar, daß der Begriff „Volksfrömmigkeit“ wissenschaftlich „wenig geklärt“ sei und mit dem „Volks glauben“ und den „religiösen Volksbräuchen“ einen „inneren und äußeren Aspekt“ umfasse; doch anschließend wird er als Gegen- oder Supplementärbegriff zur „Frömmigkeit“ gesetzt, was eigentlich nicht der Fall sein dürfte:

„Alle großen Religionen weisen neben der hochstehenden theologischen Glaubenslehre und dem offiziellen Kult die Volksfrömmigkeit als eigenständiges Phänomen auf. Sie gründet auf religiöser Erfahrung, Furcht und Ehrfurcht vor Gott und dem Numinosen, simplifiziert und verabsolutiert einzelne Glaubenswahrheiten, sucht das Transzendente sinnlich-dinglich und als Hilfe gegen die Existenzbedrohung des irdischen und ewigen Glückes zu erfassen. Die Volksfrömmigkeit, an der auch Gebildete und Priester partizipieren, wird oft durch einseitige Verkündigung und religiöse Bewegungen begünstigt. Nüchternheit und Objektivität des offiziellen Kultes fördern den Wunsch nach volksnäheren Frömmigkeitsübungen.“⁵

Nun jedoch läßt Fritz Dommann die Katze aus dem Sack: Volksfrömmigkeit wird gleichgesetzt mit äußerlich wahrnehmbaren Frömmigkeitsformen, -objekten und -gebärden, die der einschlägigen Literatur zu bunten Bildern verhelfen⁶ und den Betrachter bisweilen in das Reich des Exotischen verführen. Nach solcher Lektüre drängt sich das Schlagwort von der religiösen Apartheid auf: während das volksfromme Volk Wegkreuze, Kapellen und Meßstiftungen errichtet, bleibt die fromme Elite beim Gottesdienstbesuch, bei der Teilnahme an der Fronleichnamsprozession und bei Wallfahrten unter sich. Wie aber kann dann Altötting ein Ziel sowohl von Volksfrömmigkeit sein wie der Ort, an dem Heinrich der Reiche von Bayern-Landshut 1509 das „Goldene Rößl“ stiftete⁷? Gehörten andererseits die weiblichen Mitglieder des Hauses Habsburg zum „Volk“, da sie

⁵ LThK Bd. 10, ²1965, Sp. 850. Die Abkürzungen sind vom Verfasser aufgelöst.

⁶ Z.B. Manfred Brauneck, Religiöse Volkskunst. Motivgaben, Andachtsbilder, Hinterglas, Rosenkranz, Amulette (DuMont-Dokumente). Köln 1978; Martin Scharfe, Rudolf Schenda, Herbert Schwedt, Volksfrömmigkeit. Bildzeugnisse aus Vergangenheit und Gegenwart. Mit einer Einführung von Hermann Bausinger (Das Bild in Forschung und Lehre, Bd. 7). Stuttgart 1967.

⁷ S. z.B. Lenz Kriss-Rettenbeck, Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Motivbrauchtum. Zürich/Freiburg i. Br. 1972, S. 203.

sich Wasser aus Amorsbrunn als Heilmittel gegen ausbleibenden Kindersegen zusenden ließen? Denn Elisabeth, die Gemahlin Karls VI., bediente sich des Wassers mit Erfolg, ihre Tochter forderte es auf Ratschlag des Beichtvaters an⁸, und Ignatius Gropp berichtete, „daß auch Ihre jetzt regierende Majestät die kayserin gegen den H. Amor Ihre Andacht bezeigt haben“⁹. Daß die neue Vernunft der Aufklärung die überraschenden Heilerfolge dem sehr irdischen Wirken eines in der Nähe der Quelle hausenden Eremiten und dem dichten Gebüsch bei der Quelle zuschrieb¹⁰, konnte angesichts der geographischen Distanz zwischen Amorsbrunn und Wien keine Rolle spielen.

DIE UNEINIGKEIT DER FORSCHER, ODER: FRÖMMIGKEIT IM WIDERSPRUCH

Das Beispiel Amorsbrunn hinterläßt Ratlosigkeit. Zum einen können weder die Dinge und Handlungen, auf die sich der Begriff „Volksfrömmigkeit“ bezieht, *per se* „fromm“ sein; vielmehr gerieten sie den Reformatoren sogar zu „Abgöttern“ und „Götzenbildern“, zu Resten des papistischen Heidentums, wie es etwa der protestantische Bischof Erik Pontoppidan (1698-1764) bereits im Titelblatt seiner Schrift „Fejekost“ formulierte¹¹. Zum anderen verhindert die Beteiligung der politischen und intellektuellen Elite an „volksfrommen“ Kulturen, sei es in Form gezielter Steuerung wie etwa beim Loreto-Kult¹², sei es in Form der persönlichen Teilnahme, eine sozio-ökonomische Definition von „Volk“.

⁸ Gottfried Lammert, Volksmedizin und volksmedizinischer Aberglaube in Bayern und angrenzenden Bezirken, begründet auf die Geschichte der Medizin und Cultur. Würzburg 1869, S. 25.

⁹ Ignatius Gropp, Das Leben und Wunderthaten deß heil. Amor Vielmögenden Patronens in verschiedenen Kranckheiten [. . .]. o.O. [Mainz?] o.J. [1734], fol. 513^v; s. Dieter Harmening, Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit. In: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28 (1966), S. 25-240, hier S. 115.

¹⁰ S. Harmening (wie Anm. 9), S. 115.

¹¹ Erik Pontoppidan, Fejekost til at udfeje den gamle surdejg eller de i de danske lande tiloversblevne og her for dagen bragte levninger af saavel hedenskab som papisme, 1736. Oversat og forsynet med indledning af Jørgen Olrik (Danmarks Folkeminder Nr. 27). København 1923.

¹² Vgl. hierzu Franz Matsche, Gegenreformatorsche Architekturpolitik. Casa-Santa-Kopien und Habsburger Loreto-Kult nach 1620. In: Jahrbuch für Volkskunde N.F. 1 (1978), S. 81-118.

Doch dies hinderte die volkskundliche Frömmigkeitsforschung nicht daran, sich meist auf Gegenständliches, auf optisch, akustisch und haptisch Wahrnehmbares und damit Meßbares zu beziehen; hierfür schien eine präzise Definition von Frömmigkeit ebenso wenig erforderlich zu sein wie die Auflösung des Widerspruchs, der im Begriffspaar „Frömmigkeit“/„Volksfrömmigkeit“ verankert liegt. Ein Beispiel für die Hilflosigkeit auf der Suche nach einem gültigen sprachlichen und folglich auch inhaltlichen Rahmen ist das von Wolfgang Brückner herausgegebene Studienheft, bei dem Außen- („Volksfrömmigkeit“) und Innentitel („Volksfrömmigkeitsforschung“) nicht so recht zusammenpassen wollen¹³.

Hier steht allerdings die Volkskunde nicht allein. Man mag vielleicht über die Vielzahl der Bezeichnungen von „Volksfrömmigkeit“, „religiöser Volksglaube“, „religiöse Volkskunde“ und „Volkskunde des Religiösen“ bis hin zu „popular piety“, „civil religion“ oder „Volksreligion“ noch hinwegsehen, nicht jedoch über den oft willkürlichen individuellen wie fach- und wissenschaftsspezifischen Absichten entstammenden semantischen Umgang mit dem Wort. Da stößt man z.B. auf Universales („Weltfrömmigkeit“¹⁴) wie Regionales („Bayerische Frömmigkeit“¹⁵, „Suevia Sacra“¹⁶), auf Kirchliches („Liturgische Frömmigkeit“¹⁷), Theologisches und Hagiologisches („Marianische Frömmigkeit“¹⁸), Standesspezifisches („Bauernfrömmigkeit“, „Monastische Frömmigkeit“¹⁹), Geschlechts- und Al-

¹³ Wolfgang Brückner, Gottfried Korff, Martin Scharfe, Volksfrömmigkeitsforschung (Ethnologia Bavarica. Studienhefte zur allgemeinen und regionalen Volkskunde, Heft 13). Würzburg/München 1986.

¹⁴ Altfried Kassing, Biblische Erwägungen zur christlichen Weltfrömmigkeit. In: Theodor Bogler (Hg.), Frömmigkeit (Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte, Heft 27). Maria Laach 1960, S. 7–30.

¹⁵ Hugo Schnell (Red.), Bayerische Frömmigkeit. 1400 Jahre christliches Bayern. Ausstellung anlässlich des Eucharistischen Weltkongresses. München 1960.

¹⁶ Adelheid Riolini-Unger (Red.), Suevia Sacra. Frühe Kunst in Schwaben. 2. verb. Aufl. Augsburg 1973.

¹⁷ Z.B. Walter Dürig, Liturgische Frömmigkeit. In: Bogler (wie Anm. 14), S. 31–40.

¹⁸ Caecilia Bonn, Die Virgo und die Frömmigkeit. In: Bogler (wie Anm. 14), S. 55–65.

¹⁹ Z.B. Emmanuel v. Severus, Monastische Frömmigkeit. In: Bogler (wie Anm. 14), S. 48–54.

tersbedingtes²⁰ sowie auf Museologisches („Religiöse Volkskunst“)²¹.

Als genüge dies nicht, bieten die an der Frömmigkeitsforschung beteiligten Disziplinen, ob Theologen, d.h. insbesondere Dogmatiker, Pastoral- und Liturgiewissenschaftler sowie Kirchenhistoriker, ob Religionssoziologen, -psychologen, Literaturwissenschaftler, Historiker oder Volkskundler, jeweils ihre eigenen mundgerechten Konzepte von „Volk“ an: so spricht die Dogmatik vom „*Volk in der Kirche*“ neben dem „*Volk Gottes*“²², die Soziologie z.B. vom „*kollektiven Subjekt einer gemeinsamen geschichtlichen Erfahrung*“, das über einen „*Lebensstil oder einen Stil gemeinsamer Kultur und ein gemeinsames Schicksal (das sich, wenigstens implizit, in der Geschichte aufzeigen läßt)*“ verfüge²³, von „*Nation*“ und „*ethnos*“ ebenso wie von einer „*Gesamtgesellschaft*“, wobei die Ebene der Kultur (*Sprache, Traditionen, Institutionen*) zum entscheidenden Faktor bei der Bestimmung der Identität des Volkes“ werde²⁴, oder vom „*plebs*“ als der „*Gesamtheit der untergeordneten und unterdrückten Klassen*“²⁵. Das Volk müsse zudem in „*Klassen*“ unterteilt werden, eine Definition sei aus der „*Volkskultur*“ heraus möglich²⁶. Es stehe, so die Historiker, neben und teilweise im Gegensatz zur Elite, die mit den materiellen und immateriellen Privilegien von Macht, Reichtum, Besitz und Bildung ausgestattet sei.

Allen diesen Annäherungsversuchen an ein „*Volk im Volk*“ ist die Gegensätzlichkeit zweier Blöcke gemeinsam, aus der wiederum dynamische Prozesse zu entstehen scheinen. Den Widerspruch von Kirche und Volk griffen insbesondere marxistische Theoretiker auf, unter ihnen Antonio Gramsci (1891-1937), dessen Kategorisierungen nicht zuletzt für die Kul-

²⁰ Karl Erlinghagen, Mannesjugend und Frömmigkeit. In: Bogler (wie Anm. 14), S. 87-99; Wigbert Hess, Das Märchen und die Frömmigkeit, ebda., S. 100-124; Walter Dirks, Der Mann und die Frömmigkeit, ebda., S. 125-142; Marianne Dirks, Die Frau und die Frömmigkeit, ebda., S. 143-158.

²¹ S. Anm. 6.

²² Karl Rahner, Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion. In: ders., Christian Modehn, Michael Göpfert (Hgg.), Volksreligion — Religion des Volkes. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979, S. 9-16, hier vor allem S. 13-14.

²³ Juan Carlos Scannone, Volksreligion, Volksweisheit und Volkstheologie in Lateinamerika. In: Rahner (wie Anm. 22), S. 26-39, hier S. 27.

²⁴ Fernando Castillo, Thesen zum Verhältnis „Kirche und Volk“. In: Rahner (wie Anm. 22), S. 83-87, hier S. 84.

²⁵ Ebda., S. 84.

²⁶ Ebda., S. 85-86.

turanalyse Carlo Ginzburgs bedeutsam wurden²⁷. Er benutzte eine Anekdote aus den Memoiren des englischen Publizisten Henry Wickham Steed (1871–1956), um das Verhältnis von Kirche und Volk zu charakterisieren: Ein Kardinal habe einem englischen katholikenfreundlichen Protestanten erklärt, daß die Wunder des hl. Gennaro für das einfache neapolitanische Volk Glaubensartikel seien, nicht aber für die Intellektuellen, und daß auch das Evangelium „Übertreibungen“ enthalte. Auf die Frage: „Aber sind wir keine Christen?“ habe er geantwortet: „Wir sind ‚Prälaten‘, d.h. ‚Politiker‘ der Kirche von Rom“²⁸. Laut Gramsci sei durch die Gegenreformation das „*Emporkeimen von Kräften aus dem Volk sterilisiert*“ worden:

„Der Jesuitenorden ist der letzte große religiöse Orden reaktionär-autoritären Ursprungs und repressiven ‚diplomatischen‘ Charakters, dessen Entstehen die Erstarrung des katholischen Organismus kennzeichnete. Die später entstandenen religiösen Orden haben eine äußerst geringe ‚religiöse‘ und eine sehr große ‚disziplinäre‘ Wirkung auf die Masse der Gläubigen, sie sind Auswüchse oder Fangarme der Gesellschaft Jesu oder sind es geworden — Werkzeuge des ‚Widerstands‘, um erworbene politische Positionen zu halten, aber nicht entwicklungsfähige Kräfte der Erneuerung. Der Katholizismus ist ‚Jesuitismus‘ geworden. Der Modernismus hat keine ‚religiösen Orden‘, sondern eine politische Partei, die christlichen Demokraten hervorgebracht.“²⁹

²⁷ Gramsci, am 22. Januar 1891 im sardinischen Ales geboren, war Mitbegründer der Kommunistischen Partei Italiens (21. Januar 1921) und seit Mai 1922 Mitglied der Komintern-Exekutive. Am 8. November 1926 auf Grund der neuerlassenen faschistischen Ausnahmegesetze verhaftet, starb er am 27. April 1937 nach langjähriger Haft; vgl. u.a. Bernd Hein, Antonio Gramsci und die Volksreligion. In: Rahner (wie Anm. 22), S. 156–164; Antonio Gramsci, Philosophie der Praxis. Eine Auswahl. Hrsg. und übersetzt von Christian Riechers mit einem Vorwort von Wolfgang Abendroth. Frankfurt a.M. 1967, hier vor allem S. 433–434; John A. Davis (Hg.), Gramsci and Italy's Passive Revolution. London/New York 1979.

²⁸ Gramsci (wie Anm. 27), S. 137, Anm. 3.

²⁹ Ebd., S. 137. In seinen „Osservazioni sul folklore“ schrieb Gramsci: „La religione ha molto influsso su queste correnti, la religione in tutti i sensi, da quella come è realmente sentita e attuata a quella qual è organizzata et sistematizzata dalla gerarchia, che non può rinunciare al concetto di diritto popolare. Ma su queste correnti influiscono, per meati intellettuali incontrollabili e capillari, anche una serie di concetto diffusi dalle correnti laiche del diritto naturale e ancora diventano ‚diritto naturale‘, per contaminazioni le più svariate e bizzarre, anche certi programmi e proposizioni

Für die Spannung zwischen der Kirche als Verwalterin von Doktrinen und dem Kirchenvolk in seiner Eigenheit sowie seiner sich in der „Volksreligion“ äußernden Selbstständigkeit mag man durchaus Beispiele finden, so in der Selbstcharakterisierung des polnischen Keramikers Stanislaw Zagajewski, der 1927 geboren, als Findelkind von Nonnen in Warschau aufgezogen wurde und als Hirt, Küchengehilfe, Buchbinder, Gärtner und Lumpensammler tätig war. Seine Werke entspringen einer individuellen, oft sehr eigenwilligen assoziativen Phantasie:

„Man sagt mir, ein Künstler müsse planen, projektieren, zeichnen, begutachten und neu entwerfen. Mit dieser Methode würde er sehr arme Werke herstellen. Er malt oder formt, und dann genügt das Werk dem Projekt nicht. Was macht er nun?“

Ich habe viele Plastiken, die nicht nach Plan und Projekt entstanden sind. Erst beim Arbeiten entscheidet sich, ob noch zwei Äpfel dazukommen oder Blumen oder Reptilien. Nehmen wir zum Beispiel meine Pietà. Sie hat diese beiden großen Vögel. An jeder Seite ist so ein fast zwei Meter großer Pfau, sind Blumen und Früchte. Die Muttergottes in solcher Gesellschaft hat vielleicht noch niemand gemacht. Dann kommen Adam und Eva dazu, die beiden ersten Menschen, Bäume und Früchte und die Schlange in der Mitte. Adam und Eva sind ein Symbol der Sünde. Auch die Muttergottes hat einen Apfel in der Hand, was sie eigentlich nicht dürfte, weil es so aussieht, als ob sie ihn jemandem geben wollte. Aber darum geht es nicht. Auf der rechten Seite sollen dann noch Kain und Abel dazukommen. Die beiden Brüder, die sich haßten, weil der eine bessere Ernten hatte, der dann von seinem Bruder erschlagen wurde. Dann soll dort am Boden sich eine Schlange ringeln, als Zeichen des Teufels. Sogar der krähende Hahn soll noch Platz finden in diesem Altar, den man nicht erklären kann. Man kann zwar viel und schön

affermati dallo ‚storicismo‘. Esiste dunque una massa di opinioni ‚giuridiche‘ popolari, che assumono la forma del ‚diritto naturale‘ e sono il ‚folclore‘ giuridico. Che tale corrente abbia importanza non piccolo è stato dimostrato dalla organizzazione delle ‚Corti d’Assise‘ e di tutta una serie di magistrature arbitrali o di conciliazione, in tutti i campi dei rapporti individuali e di gruppo, che appunto dovrebbero giudicare tenendo conto del ‚diritto‘ come è inteso dal popolo, controllato dal diritto positivo o ufficiale“; Antonio Gramsci, Quaderni del Carcere, 5. Letteratura e vita nazionale. [Turin] ⁶1966, S. 219.

reden, aber das läßt sich alles nicht in Worte fassen, das muß man sehen. Aber die Leute sehen nicht die Vielfalt der Formen, Gestalten und Zufälligkeiten. Bei mir ist sehr viel rein zufällig entstanden. Man hat mir gesagt, man solle sich nicht des Zufalls rühmen, der Zufall entwerte die künstlerische Arbeit. Aber ich glaube, der Künstler kann sich zum Zufall bekennen.“³⁰

Diese recht außergewöhnliche Ikonographie einer Pietà aber entspricht keinesfalls dem Figuren- und Anspruchsrepertoire der Amtskirche. Als Zagajewski damit begann, neben Vögeln auch große Altäre zu schaffen, die, wie er hoffte, in einer Kirche ihren Platz finden sollten,

„na, da sagten sie, dafür müßte ich eine Genehmigung des Heiligen Vaters haben. Sakrale Kunst müsse echt und authentisch sein, aber bei mir sei das so übertrieben. Blumen, Vögel, Tiere usw. wolle niemand in der Kirche haben. Wer wolle schon vor solch einem Altar beten. Und ich sagte darauf: ‚Gut, aber seht euch doch den großen Michelangelo an oder den Leonardo. Sie haben auch verschiedene Frauengestalten und Nackte in ihren Altären, und alle sagen, das ist heilig.‘“³¹

Stoßen wir hier vielleicht auf einen Beleg für die Existenz einer eigenständigen popularen Religiosität, auf „Volksfrömmigkeit“ als Supplementär- oder gar Gegenbegriff, auf ein, so Klaus Beitzl, „*eigenständiges Phänomen neben der eigentlichen theologischen Glaubenslehre und neben dem offiziellen Kult, [...] wobei die verschiedenen Typen von Volksfrömmigkeit jeweils vom besonderen Wesen der Religionen und der geistigen und kulturellen Eigenart der Völker bestimmt werden*“³²? Was unterscheidet dann die Blumen und Tiere eines Zagajewski von den Nackten eines Michelangelo?

Solchen Kategorisierungen schloß sich auch die Geschichtswissenschaft bei ihrer Neuentdeckung der Religiosität als eines prägenden Bestandteils des historischen Alltags an. 1986 stellte etwa Richard van Dülmen ein nahezu duales Schema auf, als er vom „*Verhältnis von Volksreligion und Hochreligion, von Volksfrömmigkeit und Kirchenleben, von Volksglau-*

³⁰ Hans-Joachim Schauß, Es kommt alles aus mir selbst. Begegnungen mit polnischen Volkskünstlern. Leipzig 1986, S. 180.

³¹ Ebda., S. 176.

³² Klaus Beitzl, Volksglaube. Zeugnisse religiöser Volkskunst. München 1983, S. 8–9.

ben und kirchlichem Christentum“³³ sprach und dieses folgendermaßen zu thematisieren versuchte:

„1. Einmal läßt sich vom kirchlichen Glauben und den religiösen Kultformen des konfessionellen Christentums deutlich eine populäre Frömmigkeit unterscheiden, die nicht in dem aufgeht, was die organisierten Kirchen und ihre Theologen als rechte und christliche Lehre und Praxis verkündeten. Nicht nur dies: läßt sich bereits im Mittelalter eine beträchtliche Differenz zwischen der Lehre der Kirche und dem, was das Volk glaubte, feststellen, so wurde diese Kluft mit der Reformation im Zuge der Konfessionalisierung der Gesellschaft nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil immer größer; denn einerseits hoben sich die neuen Kirchen und ihre offiziellen Vertreter und Verwalter bewußt vom Volk ab, andererseits propagierten sie neue Frömmigkeitspraktiken, die lange dem der Tradition verhafteten Volk fremd blieben. Vom offiziellen Kirchenglauben her läßt sich Volksfrömmigkeit nicht erschließen.

2. Andererseits stellt die Volksreligiosität keine selbständige Größe dar, die unabhängig von der offiziellen Kirche in ihren konfessionellen Verschiedenheiten Äußerungsformen fand, sondern der Glaube des Volkes nahm auch kirchliche Vorstellungen und Praktiken auf, was wiederum Spannungen mit der abgehobenen Klerikerkirche nicht ausschloß, die ja ihrerseits die religiösen Vorstellungen und Interessen des einfachen Volkes berücksichtigen mußte. Es gab Gegensätze, aber auch Entsprechungen und Beeinflussungen zwischen Hochreligion und Volksreligion, die eine eindeutige Grenzziehung schwer machen.

3. Schließlich gewinnt die Volksreligion in der frühen Neuzeit ihren spezifischen Charakter aus dem Spannungsfeld zwischen dem kirchlichen Glauben, wie er von der offiziellen Kirche gelehrt und vorgelebt wurde, und einem magisch-abergläubischen Weltbild, das mündlich tradiert wurde und wichtiger Teil der vormodernen Kultur war. Die Volksreligion ist nicht eindeutig festzuschreiben, sie speist sich aus verschiedenen Quellen: sie ist

³³ Richard van Dülmen, *Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum im 16. und 17. Jahrhundert*. In: Wolfgang Schieder (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Sonderheft 11)*. Göttingen 1986, S. 14–30, hier S. 14.

weder ein bloßer Reflex des Kirchenglaubens noch identisch mit Aberglauben und ländlicher Magie, so unterschiedlich intensiv beide Sphären das Weltbild des Volkes tangierten. Es war ein problematischer Kurzschluß der Forschung, die von den christlichen Kirchen ausgesonderten religiös-abergläubischen Praktiken einfachhin als zentrale Elemente des Volksglaubens zu interpretieren.“³⁴

Die Volksfrömmigkeit unterscheidet sich folglich, so van Dülmen stellvertretend für zahlreiche Frömmigkeitsforscher, von der offiziellen Frömmigkeit, sie steht zu Doktrin, Dogma und Liturgie der Amtskirche in einem ebenso rezipierenden wie eigenschöpferischen Verhältnis und erweist sich zudem als magisch-abergläubisch geprägt. Ähnlich hatte Gramsci die Verbindung zwischen Aberglaube und Volksreligion gezogen. Denn als ihre konstitutiven Elemente bezeichnete er neben dem *common sense*, dem Antiintellektualismus, Mystizismus und politischen Konservatismus auch den Materialismus, der sich im Aberglauben jeglicher Art äußere: viele ketzerische Versuche seien Ausdruck von Volkskräften gewesen, „um die Kirche zu reformieren und sie dem Volk zu nähern, indem das Volk erhoben wurde“³⁵. Ebenso sah die volkskundliche Frömmigkeitsforschung in der populären Aneignung und Interpretation kirchlicher Riten, im Zitieren von Gebeten gegen ungewöhnliche und alltägliche Unglücke („Beschwörungen“)³⁶, in der Verwendung von Devotionalien als Amulette oder aber auch im Wunderglauben einen Ausdruck magischen Denkens. Andererseits aber hatte bereits Eduard Hoffmann-Krayer, ohne dafür Nachfolger zu finden, den „Aberglauben“ mit Nachdruck vom „Volksglauben“ getrennt; letzterer umfasse nämlich populäre Ansichten über den Bereich des Religiösen³⁷.

Konsequenterweise erheben sich hier erneut Zweifel an der Existenz einer eigenständigen „Volksfrömmigkeit“. 1980 stellte Dov Noy die Frage:

³⁴ Ebd., S. 15–16.

³⁵ Gramsci (wie Anm. 27), S. 191.

³⁶ Z.B. Martin von Cochem, *Libellus benedictionum et exorcismorum, in quo efficacissimae benedictiones, tam sacrarum, quam profanarum rerum et terribiles exorcismi ad varia maleficia tam ab hominibus, quam pecoribus & locis infestis depellenda continentur*. Editio quinta. Multo auctior, Mainz/Frankfurt a.M 1736.

³⁷ Eduard Hoffmann-Krayer, *Aberglaube*. In: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 1. Berlin/Leipzig 1927, Sp. 64–87; vgl. hierzu Christoph Daxelmüller, Vorwort zum Nachdruck des HDA, Berlin/New York 1987, S. XXII.

„Is There A Jewish Folk Religion?“, bejahte sie zwar anhand einer Analyse populären Erzählmaterials und zog sogar die Möglichkeit verschiedener jüdischer Volksreligionen in Betracht, wies jedoch ehrlicher Weise auch auf die Gegenposition der normativen Theologie hin: was nicht den religiösen, kultischen und rituellen Normen entspreche, werde als illegitime Abweichung betrachtet und u.a. der Magie oder dem Aberglauben zugeordnet³⁸.

Tatsächlich läßt sich die Skepsis der jüdischen Volkskunde bis 1896 bzw. 1898 zurückverfolgen. 1898 hatte Rabbi Dr. Max (Meir) Grunwald (1871–1953) in Hamburg die „Gesellschaft für jüdische Volkskunde“ gegründet und mit dem Aufbau eines „Museums für jüdische Volkskunde“ begonnen. Bei der Kanonbildung, der inhaltlichen Trennung von geistig-literarischer und materieller Kultur, war sicherlich die nichtjüdische Volkskunde Pate gestanden, was nicht zuletzt aus dem vom „Comité der Henry Jones-Loge für jüdische Volkskunde“ im November 1896 versandten Fragebogen deutlich wird³⁹. Einsammlungen sollten erfolgen 1. zu „*Namenkunde und Mundartlichem*“, 2. zur „*Dichtung*“, 3. zu „*Glaube und Sage*“, 4. zu „*Sitte und Brauch*“, 5. zu „*Weissagung, Zauber, Volksheilkunde*“ und 6. zu „*Hausbau und Volkstracht*“. Nach den Begriffen „Frömmigkeit“ oder gar „Volksfrömmigkeit“ sucht man vergeblich; man stößt bestenfalls unter „*Glaube und Sage*“ neben Magiologischem, Dämonologischem und Spektrologischem auf „*Besonderheiten im Gottesdienst, Gebete, Toravorlesung, Priestersegen, allgemeines Verhalten im Gotteshause, Wallfahrten, Spenden u.s.w.*“ sowie auf „*Hauptgegenstände des Studiums, Hlg. Schrift, Talmud, Sohar, Maimonides u.s.w.*“. Unter „*Sitte und Brauch*“ fallen Sonderformen „*1. An bestimmten Tagen und Zeiten des Jahres. An den hohen und den Wallfahrts-Festen, besonders an Hoschana rabba und Simchat Tora, ferner an Chanukka, am 15. Schebhat, an Purim, in den Sefira-Tagen, am 9. Abh u.s.w. Ueberall sind auch die besonderen Spei-*

³⁸ Dov Noy, *Is There a Jewish Folk Religion?* In: ders., Frank Talmage (Hgg.), *Studies in Jewish Folklore*. Cambridge, Mass. 1980, S. 273–285, hier S. 273. Noy setzt „Volksreligion“ der normativen Literatur, etwa der Thora, dem Talmud und Midrasch, den maimonidischen Gesetzescodices, den gaonischen Responsa oder dem „Schulchan Aruch“ des Rabbi Josef Karo gegenüber und verweist auf die „minor traditions“, also auf Glaubensformen, Praktiken und Schöpfungen des gemeinen Volkes („the masses, the ‚folk‘ in our terms“) hin.

³⁹ Sammlungen zur jüdischen Volkskunde. Einladung [und] Fragebogen. The Jewish National and University Library Jerusalem, Nachlaß Dr. Max Grunwald; Sign. 4^o 1182/XX, unpag.

sen anzugeben“. Religiöses findet sich schließlich „2. Im Familienleben. a) Die Wöchnerin, Schutz des Neugeborenen, Berit mila, Namengebung, Schulführen, Pidjan ha-ben, Kindespflege, Erziehung, Naschwerk u.s.w. b) Werbung, Verlobung, Hochzeit, Ehescheidung. c) Vorboten des Todes, Tod, Behandlung der Leiche, Bestattung u.s.w.“.

Unschwer läßt sich aus diesem Befund folgern, daß sich die jüdische Volkskunde zum einen auch mit der elitären Kultur (z.B. Liturgie, Maimonides), zum anderen aber mit Glaubens- und Brauchformen auseinandersetzen wollte, während spezifische Untersuchungen zur „(Volks-)Frömmigkeit“ fehlen. Dennoch wird niemand behaupten, daß die Juden gottlos gewesen seien, nur weil Grunwald, seine Mitarbeiter und Nachfolger nicht zwischen Frömmigkeit und Volksfrömmigkeit zu trennen bereit waren. *Wer also und was ist fromm?*

Sind etwa die Menschen in Polen „frömmere“ als die Deutschen, nur weil dort demonstrativ zur Schau getragene Frömmigkeitsformen auch den Protest gegen die kommunistische Staatsdoktrin verbalisieren? Sind die Südtaliener „frömmere“ als ihre Landsleute im industrialisierten Norden, nur weil ihre religiösen Riten altartiger erscheinen? Sind die bretonischen Frauen, die zum jährlichen Pardon in die Chapelle Kermaria-an-Iskuit kommen, weil es mit dem Nachwuchs nicht so richtig klappen will, „frömmere“ als die Pariserinnen, die sich einem Gynäkologen anvertrauen? Sind die osteuropäischen Chassidim, da sie den Körper als Teil und Ausdrucksmittel von Frömmigkeit verstehen, grundsätzlich „frömmere“ als die assimilierten, weniger observanten und schrifttreuen Juden? Sind die Protestanten weniger „fromm“ als die Katholiken, da sie die Schrift dem Bild vorziehen? Ist eine Wallfahrt an sich „fromm“, und ist der Mensch, der an ihr nicht teilnimmt (oder teilnehmen kann), deswegen „gottlos“? Was meint Augustinus damit, daß die wahre christliche Religion nicht zum Kult von Menschenhand geschaffener Kunstwerke führen dürfe⁴⁰? Wird Frömmigkeit andererseits ausschließlich in der öffentlichen Teilnahme am Kult meßbar, wie sie z.B. der 1763 geborene, von 1802 bis 1829 in Neuenkirchen bei Melle als Prediger tätige Carl Wilhelm Meyer bei seiner Gemeinde lobend hervorhob?

„Der öffentliche Gottesdienst wird fleißig besucht und mit Aufmerksamkeit und Andacht gefeiert. Von dem Genuß des heiligen Abendmahls schließt sich fast keiner aus. Die Bibel wird als

⁴⁰ „Non sit nobis religio humanorum operum cultus“; Augustinus, De vera religione LV, 108 [296].

Gottes Wort sehr geschätzt und nebst anderen Erbauungsbüchern fleißig gelesen. Bei einer solchen Religiosität wird auch der Diener der Religion sehr geschätzt. Man hat seine freundschaftlichen Besuche gern und nimmt ihn liebevoll und mit Höflichkeit auf.“⁴¹

Hätte dann nicht wiederum Antonio Gramsci recht, wenn er die Volksreligion als „*rein mechanischen Kontakt*“, als eine „*äußerliche, besonders auf Liturgie und Kult beruhende Einheit*“ bezeichnet⁴²?

Das Problem, das die Kategorie „Volksfrömmigkeit“ enthält, aber stellt sich nicht nur semantisch, sondern vielmehr auch inhaltlich. 1959, als die Fasnacht des Wirtschaftswunders endgültig ihren Sieg über die Fastenzeit der „Nachkriegsfrömmigkeit“ errungen hatte, ergab eine in München unternommene Befragung katholisch getaufter Jugendlicher einen auffallenden Rückgang religiöser Bindungen⁴³. Angesichts des Frömmigkeitsschwundes innerhalb einer längst säkularisierten Gesellschaft und der bewußten Veränderung wie Neubelegung traditionaler Frömmigkeitsformen, der Teilnahme an Fußwallfahrten z.B. als sportlicher Konditionsleistung und erotischer Revue, der folkloristischen Inanspruchnahme des Leonhardi-Rittes, der sich im Zeitalter der Traktoren und des Drei-Wege-Katalysators längst zur profanen Unterhaltung für Pferdebesitzer, Züchter und Reitvereine mit bzw. vor religiöser Kulisse entwickelt hat, wird die Entscheidung erforderlich, ob man mit „Volksfrömmigkeit“ nur mehr die Religiosität alter Menschen bezeichnen und sie damit als historisch abgeschlossenen Prozeß interpretieren oder ob man nicht auch das sittliche Engagement von Menschen am Rande, außerhalb oder gar im Widerspruch zur Amtskirche in die Betrachtung einbeziehen soll.

VOLKSFRÖMMIGKEIT ALS IDEOLOGISCHES WAHRNEHMUNGSKONSTRUKT UND ERKENNTNISKONZEPT

Versucht man Frömmigkeit einerseits als „*Einheit von Sittlichkeit und Re-*

⁴¹ Zitiert nach Karl-Heinz Ziessow, *Orthodoxe Camera obscura oder aufklärerische Vivisektion? Das Kirchspiel im Urteil Osnabrücker Pastoren um 1800*. In: *Jahrbuch für Volkskunde* N.F. 11 (1988), S. 7-31; Zitat S. 30.

⁴² Gramsci, *Philosophie der Praxis* (wie Anm. 27), S. 191; vgl. auch Hein (wie Anm. 27), S. 162: „Ein katholischer Bauer kann (intellektuell gesehen) unbewußt ein Protestant, ein Orthodoxer oder Heide sein. Der Kirche genügt es, wenn er behauptet, er sei katholisch und an den Sakramenten teilnimmt“.

⁴³ Erlinghagen (wie Anm. 20), S. 90-91.

ligion“⁴⁴, andererseits als die Identität von religiösem und weltlichem Leben zu definieren, trennt man zudem zwischen Frömmigkeit und äußerlich sichtbarem Frömmigkeitsvollzug und zieht man schließlich in Betracht, daß man bereits im 19. Jahrhundert den Begriff auf das individuelle religiöse Verhalten bezog, daß Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) Frömmigkeit als „*Bestimmtheit des Gefühls*“ bezeichnete und dadurch den Zusammenhang mit dem Gefühlsleben herstellte⁴⁵, dann läßt sich daraus folgern, daß die Unterscheidung zwischen Frömmigkeit und Volksfrömmigkeit ein sekundäres, der historischen Realität in keiner Phase gerecht werdendes Wahrnehmungs- und Interpretationskonstrukt darstellt. Frömmigkeit als Nachfolge Christi sieht ihr Ziel im Jenseits; da sie sich aber im Diesseits ereignet, kann sie instrumentalen Charakter annehmen und sich in Handlungen und Gebärden verifizieren. Bleibt die Einheit von religiösem und weltlichem Leben, die Identität von kirchlicher und staatlicher Auffassung gewährleistet, vermag Frömmigkeit zum kollektiven wie schichtenspezifischen Zeichen- und Kommunikationssystem zu geraten: Religion bestimmt als Ordnungsschema den Alltag. Zwischen den zahlreichen religiösen Kürzeln und Sinnsprüchen in einem gelehrten lateinischen Traktat wie „*Q. D. B. V.*“ (*quod deus bene vertat*) oder „*Aeterno numini gloria*“ und dem Schutz- und Heilszeichen am Türpfosten eines Bauernhauses besteht kein funktionaler oder struktureller, sondern allenfalls ein intellektueller Unterschied. Gleiches gilt für Glaubens- und Überzeugungsinhalte: innerhalb eines Wissenschaftssystems, dessen medikale und therapeutische Techniken gleichermaßen chirurgische Eingriffe, die Anwendung von Drogen und die wunderbare Heilung am Wallfahrtsort umfassen, vereinen sich Elite und Unterschicht in der Handhabung und Nutzung. Zerbricht jedoch die Einheit von Sittlichkeit und Religion, von religiösem und weltlichem Leben, von Wissenschaft und Theologie, dann geraten Beharrung und Fortschritt in Gegensatz zueinander. „Volksfrömmigkeit“ ist ein hermeneutisches Produkt der Aufklärung und als solches letztlich Ergebnis der in der frühen Neuzeit einsetzenden Emanzipation

⁴⁴ Vgl. hierzu Carl Heinz Ratschow, Von der Frömmigkeit. Eine Studie über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit. In: ders. (Hg.), *Ethik der Religionen*. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, S. 11–77.

⁴⁵ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (ed. Hans-Joachim Rothert), *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Philosophische Bibliothek, Bd. 255). Hamburg 1958.

der menschlichen Vernunft.

Diese Entwicklung trifft sowohl auf das Christentum wie auf das Judentum zu. 1933 analysierte Max Wiener die Folgen der Emanzipation, als sich ein bourgeois werdendes westliches Judentum an die Verhaltens- und Wertnormen der nichtjüdischen Majorität anzugleichen begann und damit auch einen religiösen Traditionsverlust in Kauf nahm. Scharfsinnig verglich Wiener hierbei die Situation im Christentum:

„Noch im 19. Jahrhundert konnte mehrfach der Versuch gemacht werden, die christliche Gesellschaft neu zu beleben, den Staat dem Ideal nach als die Verwirklichung christlichen Gemeinwesens zu verstehen. Der Katholizismus hat bis zum heutigen Tage diese Forderung nicht aufgegeben. Diese Konstruktion ist möglich, wenigstens als Ideal sinnvoll, wo die Masse der Bevölkerung, seit vielen Generationen von diesem religiösen Geiste durchtränkt, ihr nationales Wesen durch die kirchlichen Anschauungen und Satzungen derart formen ließ, daß in der Tat von einer Durchdringung gesprochen werden kann. Die Emanzipation von der kirchlich-religiösen Autorität und der Kampf zwischen den weltlichen und den geistlichen Prinzipien spielen sich hier auf dem Boden einer Gesellschaft ab, die von innen her jene Umformung erlebte, religiöse wie profane Wertungen in ihrer feindlichen Abstoßung und Durchdringung aus sich selbst heraus gesetzt und verwirklicht hat. Es ist ein normaler Wandlungsprozeß, der sich an dem e i n e n die Zeitalter übergreifenden Träger der lebendigen Geschichte vollzieht. Wenn der kirchliche Feiertag zum staatlich gebotenen sozialen Ruhetag wird, wenn für das Schul- und Eherecht ein Kompromiß sich findet, der den an sich auseinandergehenden Interessen Rechnung trägt, so liegt da gewiß eine Säkularisierung von ursprünglich allein religiösen Einrichtungen vor. Aber es sind doch gewiß nicht bloß geschichtliche Reminiszenzen, die aus der Zeit kirchlicher Alleinherrschaft in die weltliche Staatsordnung hineinragen, sondern ein wirkliches Fortleben der von der religiösen Autorität in Anspruch genommenen Formen in der bürgerlich gewordenen, aber darum nicht völlig entkirchlichten Gesellschaft. Und noch viel mehr zeigt sich jenseits solcher durch ausdrückliche Aussprache geregelter oder umkämpfter Veranstaltungen, wie das nationale Leben auf allen Gebieten von einst religiös empfundenen Motiven durchwachsen

ist, ebenso wie diese selber sich des Einstroms ursprünglich fernstehender areligiöser Anschauungen und Sitten nicht erwehren konnten. Die körperliche Einerleiheit von kirchlicher und nationaler Gesellschaft läßt jedenfalls die Säkularisierung des Kulturlebens als einen allmählich sich vollziehenden, langsamen, von den sie erfahrenden Generationen kaum bemerkten Prozeß erscheinen.⁴⁶

Während sich aber das Zerbrechen dieser Einheit über mehrere Jahrhunderte hinweg erstreckte, geschah dies innerhalb des Judentums

„plötzlich, fast ohne Vorbereitung. In der christlichen Gesellschaft Westeuropas dauerte der Prozeß der Säkularisierung mehr Jahrhunderte als in der ihr eingesprengten Judenheit Jahrzehnte. Und dann öffnete sich dieser orientierungslos gewordenen Judenheit eine politische und kulturelle Welt, die, dem Namen nach religiös neutralisiert, doch ihre kirchliche Vergangenheit, die Nachwirkungen ihrer Geschichte, sichtbar offenbarte. Jetzt erst tat sich vor jüdischer Besinnung die Frage auf: Was bedeutet Religion? Was bedeutet uns unser Glaube? — Das Christentum war im Protestantismus geneigt, Religion zu einer Sache der reinen Innerlichkeit der Einzelseele zu machen; es kämpfte im römischen Katholizismus um die Erhaltung einer christlichen Gesellschaftsordnung, indem es die Reste des alten Autoritätsglaubens dazu benutzte, dem Staat nach Möglichkeit den Willen der Kirche aufzuzwingen. Wie aber sollte die Stellung des Judentums sein, des Judentums, das sich vor allem als Lehre einer alle Lebensgebiete durchdringenden religiös-gesetzlichen Ordnung fühlte, in der Atomisierung der religiösen Gemeinschaft, in der Eingliederung ihrer Einzelträger in eine neutrale Gesellschaft den wichtigsten Teil seiner Forderungen bedeutungslos oder gar völlig unausführbar geworden sah? War Religion bisher in Lebensstil und Daseinsordnung völlig aufgegangen, so sah sich die Judenheit nun vor die große Entscheidung gestellt, hier eine Sonderung vorzunehmen. Der Vorgang, der sich nach der ersten Zerstörung Jerusalems abgespielt, mußte sich unter unvergleichlich schwierigeren Bedingungen wiederholen, religiöses Leben aus der Fülle

⁴⁶ Max Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*. Berlin 1933, S. 6–7.

eines ganzen Volkstums gesondert werden“⁴⁷.

Der Augenblick also, in dem die Staatsgewalt aufhört, ausführendes Organ kirchlicher Ethik zu sein, in dem gesellschaftliche Sexualmoral und kirchliche Sexualethik nicht mehr deckungsgleich sind, in dem der Begriff „Kompromiß“ beim Streit um Sonntagsruhe und Sonntagsarbeit fällt, bedeutet das Ende der kirchlich orientierten Einheitsgesellschaft und den Beginn der Kirche als einer sittlich geprägten Gruppe neben anderen innerhalb des Staates.

Dies mag ein traditionellen volkskundlichen Forschungsfeldern näher stehendes Beispiel verdeutlichen: als am 1. Juli 1976 nach mehreren kirchlich genehmigten Exorzismen die Studentin Anneliese Michel in Klingenberg ums Leben kam⁴⁸, nahm der Staat die Aufklärung und Sühnung des Falles in die Hand und stellte den Exorzisten, P. Arnold Renz SDS, Pfarrer Ernst Alt sowie die Eltern vor Gericht. Sie wurden für ein Vergehen bestraft, das in letzter Konsequenz kirchlich rechtens⁴⁹, staatlich jedoch unrechtens war. Den Dämonenglauben des Klingener Kreises als Ausdruck von „Volksfrömmigkeit“ gegen eine offizielle „Frömmigkeit“ zu setzen, fällt angesichts der Beteiligung der Amtskirche und der theologischen Begründungen schwer⁵⁰.

Die Säkularisierung des Handelns und Denkens aber entführte die Naturwissenschaft aus der Obhut der Theologie und zwang diese zugleich, sich an ihr auszurichten: dem Wunder wurde, ob in Lourdes, Fatima und Banneux, ob im nach wie vor kirchlich nicht anerkannten fränkischen Heroldsbach, die medizinische, physikalische und psychologische Untersuchung vorgeschaltet. Als man erkannte, daß die Wunderkraft heiliger Quellen an Kult- und Wallfahrtsorten auch auf deren relativer Unschädlichkeit im Vergleich zum verseuchten Brunnenwasser der Dörfer und Städte beruhte, ihre Heilkraft auf den „*qualitates occultae*“, jenen natürlichen, jedoch noch unentschlüsselten Wirkfaktoren, die nach der

⁴⁷ Wiener (wie Anm. 46), S. 7–8.

⁴⁸ Vgl. hierzu die wegen ihrer Argumentation mit Vorsicht zu benutzende Untersuchung von Felicitas D. Goodman, Anneliese Michel und ihre Dämonen. Der Fall Klingenberg in wissenschaftlicher Sicht. Stein am Rhein 1980.

⁴⁹ Vgl. etwa die Presseerklärung Kardinal Joseph Höffners vom 28. April 1978 zum „Fall Klingenberg“, abgedruckt in Goodman (wie Anm. 48), S. 6.

⁵⁰ Zu den Gutachtern gehörte u.a. der Jesuit Adolf Rodewyk, Verfasser einschlägiger Studien, so des 1976 bereits in vierter Auflage in Aschaffenburg erschienenen Werkes „Dämonische Besessenheit heute. Tatsachen und Deutungen“.

Auffassung der sich seit dem 16. Jahrhundert verselbständigenden Physik mit dem Schöpfungsakt in der Materie angelegt worden waren⁵¹, entstand der Widerspruch zwischen Tradition, Gegenwart und Fortschritt: das Vertrauen der Aufklärung auf eine nahezu grenzenlose Vernunft erhob säkulare Götter zur Ehre der Altäre; für die Objekte aber, die sie hierfür abräumen mußte, wurde der Begriff „Volksfrömmigkeit“ geschaffen.

Die Wurzeln liegen dennoch tiefer. „Volksfrömmigkeit“ läßt sich als ideologisches Wahrnehmungskonstrukt über die Frühaufklärung an den Universitäten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bis zur reformatorischen und nachreformatorischen Konfessionspolemik zurückverfolgen, gespeist aus unterschiedlichen, dennoch strukturell miteinander verbundenen geistigen Strängen, die mit den Kategorien „Zeit“, „Erkenntnisfähigkeit“ und „Bildung“ zu umschreiben sind.

Die reformatorische Argumentation wandte sich gegen den altkirchlichen Glauben, seine Liturgien und Riten, seine Praktiken und Bilder. Der Schritt vorwärts in eine neue Bibelfrömmigkeit vollzog sich dabei sowohl als erkenntnistheoretisches wie als zeitlich-historisches Muster, das sowohl zur Wertung von „Gläubigkeit/Ungläubigkeit“ wie zur Zuweisung von „Rückständigkeit/Fortschritt“ führte. Beide Kategorien verbanden sich im Bildungsbewußtsein, innerhalb dessen der *superstitiosus*, der „Abergläubige“, zum Schlag- und Kampfwort geriet. So wandte sich 1668 Thomas Steger in seiner „Disputatio theologica inauguralis de ortu et progressu cultus reliquiarum“ gegen den römisch-papistischen Reliquienkult; es seien die abergläubischen Weiber, die z.B. bis in die Gegenwart hinein in katholischen Kirchen Kerzen anzündeten, wie es einst an den Gräbern der Märtyrer Brauch gewesen sei⁵². Der „Aberglaube“ der Reliquienvereh-

⁵¹ Vgl. hierzu z.B. Johann Jakob Hvalsø (Präses), Falko Johann Leth (Respondens), *Dissertationum de miraculis non miraculis, seu de naturæ arcanis, quæ vulgo miracula falso putantur, prima*. Kopenhagen 1684; ders. (Präses), Iano I. Kaalund (Respondens), *Dissertationum de miraculis non miraculis [. . .] secunda*. Kopenhagen 1684; ders. (Präses), Joachim Højer (Respondens), *Dissertatio valedictoria de miraculis non miraculis [. . .]*. Kopenhagen 1684. Zur Diskussion um die Heilkraft der Quelle bei der einstigen Wallfahrtskirche von Kippinge (Dänemark) s. Magnus Hosum (Präses), Petrus Olai Lundt (Respondens), *De templi Kippingensis in Falstria, viciniquè medicati fontis origine, progressu et abusu dissertatio*. Kopenhagen 1707.

⁵² „Cereorum usus tam frequens hodiè in Ecclesiis Pontificiis, & jam olim circa Martyrum Reliquias à superstitiosis mulierculis adhibitus“; Thomas Steger, *Disputatio theologica inauguralis de ortu et progressu cultus reliquiarum*. Leipzig 1668, § LIV [unpag.].

rung könne zudem durch seinen heidnischen Ursprung bewiesen werden:

„Sufficiat interim ostendisse, omnem RELIQUIARUM CULTUM cum variis suis superstitionibus, quemadmodum & reliquos penè omnes Romanae Ecclesiae ritus atq; ceremonias sacras ex mediis Gentilismis tenebris ortum suum traxisse & incrementa.“⁵³

Die Konfessionspolemik erklärte die katholische Zeichensprache vom Kreuzzeichen bis hin zur Verwendung des Weihwassers als Äußerung intellektueller Rückständigkeit und als schwerwiegende Gefahr für das Seelenheil. *Superstitio* bezeichnete dabei — entgegengesetzt zur Terminologie des „Handwörterbuchs des deutschen Aberglaubens“ — einen durch die Zeit längst überholten Erkenntnisstand, der durch seine Gegenwärtigkeit zum Anachronismus geraten war. Aus dieser Denktradition heraus aber wird die Verbindung von Magie, Aberglaube und Volksreligiosität, wie sie die spätere Frömmigkeitsforschung vollzog, ebenso deutlich wie die Entdeckung ausschließlich der katholischen „Volks“frömmigkeit durch Protestanten, die späte Wahrnehmung der protestantischen *pietas*⁵⁴ und deren Messen am mittelalterlichen, und dies heißt wiederum am katholischen Kult⁵⁵.

Das progressive Eigenverständnis der reformatorischen Diskussion vollzog einen weiteren wichtigen Schritt hin zur „Erfindung“ von Volksreligiosität, indem es sich das Bildungsdefizit zwischen der gebildeten Elite und der un- oder halbgebildeten Volksmasse für seine Argumentation zunutze machte. In der Theorienbildung des 18. Jahrhunderts erfuhr der Begriff des *superstitiosus* nämlich einen erneuten Bedeutungswandel: er beschränkte sich nicht mehr nur auf die Polemik zwischen den einzelnen religiösen Lagern, sondern bezeichnete nun auch die mangelnde Bildung. Die Konstruktion des Blitzableiters machte das Beten und das Anzünden eines

⁵³ Ebd., § LVI [unpag.].

⁵⁴ Z.B. Alfred Jobst, Grundzüge evangelischer Volksfrömmigkeit. Eine Skizze (Studien zur religiösen Volkskunde, Abteilung A, 4). Dresden/Leipzig 1937; Martin Scharfe, Evangelische Andachtsbilder. Studien zu Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitgeschichte vornehmlich des schwäbischen Raumes (Veröffentlichungen des Staatlichen Amtes für Denkmalpflege, C 5). Stuttgart 1968; ders., Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus. Gütersloh 1980.

⁵⁵ Z.B. Richard Weiss, Zur Problematik einer protestantischen Volkskultur. In: Religiöse Volkskunde. Fünf Vorträge zur Eröffnung der Sammlung für religiöse Volkskunde am Bayerischen Nationalmuseum in München. München 1964, S. 27–45.

Wachsstockes bei Gewittern ebenso unsinnig wie überflüssig, der Fortschritt des medizinischen Wissens stand gegen die Heils- und Heilungssuche auf Wallfahrten. Volksfrömmigkeit als Ausdrucks- und Handlungsform geriet zur Bigotterie. So charakterisierte Eduard Duller (1809–1853) den „Steiermärker“, bei dem „man immer den Obersteiermärker im Auge behalten“ müsse, als „fromm bis hin zur Bigotterie und zum Aberglauben, ohne daß dies jedoch seine angeborene Lustigkeit zu dämpfen vermöchte; es kommt von seinem festen Beharren am alten, das oft bis zum trutzigen Eigensinn wird“⁵⁶. Die neue Vernunft erhielt ihre Berechtigung aus der Unvernunft der Tradition.

DER ERSCHOSSENE CHRISTUS, ODER: DIE GEGENSTÄNDLICHKEIT DER BILDUNG

Hier aber gelingt es, die Entdeckung der Volksfrömmigkeit aus dem Bildungsbewußtsein des 18. Jahrhunderts heraus zu begründen. Der Volksreligion standen — niemals im Gegensatz zu, sondern vielmehr *in* der populären Umformung von elitären abstrakten Dogmen und Theoremen — bildliche Bezugspunkte, geistige Hilfen und verständliche Ätiologien von der Welt und vom Übernatürlichen zur Verfügung. Den Aufklärern hingegen mußten in einer Zeit, die Frömmigkeit längst als ausdrucksloses, introvertiertes Gefühl zu verstehen begonnen hatte, religiöse Vergegenständlichungen ein Dorn im Auge sein.

1802 berichtete etwa im „Münchener Wochenblatt“ ein Artikel über „Karfreytag in N.“ ironisch-angewidert von der „zur Unehre des 19. Jahrhunderts“ nach wie vor begangenen „maskirten“ Prozession, in deren Verlauf der Darsteller des Christus mehrmals vom Förster „erschossen“ wurde:

„Ich stellte mich unter die gaffende Menge, und betrachtete mit Unmuth das Possenspiel, das der Mönchsgeist mit dem großen Haufen immer gespielt hat, und noch spielt. Mit den traurigen

⁵⁶ Eduard Duller, Das deutsche Volk in seinen Mundarten, Sitten, Bräuchen und Trachten. München o.J. [1847], S. 66–67; ähnlich fällt sein Urteil über den Kärntner aus: er „teilt alle Vorzüge und Fehler der Alpensöhne: er ist gutmütig, liebt seine Heimat und hängt fest am alten, auch am Aberglauben (Wahrsagerei, Gespensterfurcht, Hexenglauben, Nestelknüpfen, Festmachen, Wetterkochen) und einer stark ausgesprochenen Bigotterie (insbesondere Hang zu Wallfahrten). Arbeitsscheu kommt dazu, daher Gelage in Wirtshäusern, häufiges Betteln, Unreinlichkeit in den Häusern“; ebda., S. 85.

Reflexionen, in die ich verfiel, will ich meine Leser in Gnaden verschonen. Ein mächtiges Gepolter, das auf einmahl entstand, brachte mich wieder zu mir selbst. Ich fragte einen Mann, der neben mir stand, was es bedeute, und erhielt zur Antwort: die Karfreytags-Prozession werde nun gehalten. Diese müssen Sie doch auch ansehen, fuhr er fort: denn es ist der Mühe werth. Wir giengen also miteinander aus der Kirche, und stellten uns an einen Orth, wo selbe vorbeiziehen mußte. Der Anfang derselben ließ mich etwas sehr Alltägliches hoffen: als mich auf einmahl fünf in blaue Kutten vermunte Kerl überraschten, die schwere Kreuzblöcke nachschleppten, und denen ein sechster in einer rothen Kutte folgte, ebenfalls mit einem Kreuze beladen, und den Herrn Christus vorstellte. Hierauf kam ein hölzerner Christus auf einer Bahre, mit schwarzem Flor umwunden, und von vier Rathsherren in schwarzen Mänteln getragen: Bürgermeister und Rath machten den Hauptkläger, und eine ungeheure Menge Volks beschloß den Zug. Ich bezeugte meinem Begleiter meine Verwunderung, wie doch so etwas, was überall schon längst aufgehöret hat, hier noch Platz finden könne? Unser Herr Pfarrer, war die Antwort, will sich beym Volk, und besonders bey den Bräuern, die sonst ihr schlechtes Bier nicht verschleissen könnten, beliebt machen, und der Herr Meßner, der eigentlich das Oberhaupt und der Pfarrkommandant ist, will es so haben. Es bleibt also beym Alten. Unterdessen kam der Zug bey uns an, und machte Halt. Der dasige Förster zog eine Pistole hervor, und drückte sie ab, und der rothe Herrgott fiel, wie vom Blitz getroffen, zusammen. Ich erschreck, und glaubte, es wäre ein Unglück geschehen. Seyn Sie ruhig, sprach mein Nachbar, der Mann ist im Treffen so gefährlich nicht, als Sie vermuthen. Der Herr Christus wird bald wieder auferstehen. Ich. Es ist also nichts anders, als Komödie? Er. Nicht anders. Ich. Aber wie kann sich ein Förster so mißbrauchen lassen, und eine thätige Rolle bey dieser albernen Posse übernehmen? Er. Ich vermuthe, um alle Jahre einmahl wenigstens das Vergnügen zu haben, ein lebendiges Wesen auf seinen Schuß fallen zu sehen. Er ließe sich diese Rolle um alles in der Welt nicht nehmen. — Während wir so plauderten, klopfte alles Volk ans Herz, und bethete 5 Vater unser etc. Dann fiel wieder ein Schuß, und der erschossene Christus machte sich wieder auf die Beine, und trollte weiter. Diese Szene wurde zum zweyten, und dritten

Mahle wiederholt, zur allgemeinen Freude des Volks, — daß die Pistole des Försters so krachte ... Doch die N. sind schon in der Aufklärung vorgerückt; denn sie bethen nun nicht mehr, wie vor einigen Jahren, bey dieser Prozession: ‚Herr! gib ihm die ewige Ruh.‘ — Wer weiß, ob sie es nicht nach einem Jahr-Zehend ebenso lächerlich finden, daß der Herr Christus seine eigene Leiche begleitet.“⁵⁷

Doch nicht die Frömmigkeit, sondern die Realien und der perzeptive Charakter frommer Ausdruckshandlungen standen dem Bildungsstreben der Aufklärung im Wege. Sie bekämpfte die Bilder, jene populären Medien, die in früheren Zeiten ihren Sinn als Bildungsmittel besessen hatten, nun jedoch angesichts des erreichten allgemeinen Bildungsniveaus, nicht zuletzt infolge der verschärften Schulpflicht, überflüssig oder zukünftigen pädagogischen Bemühungen sogar hinderlich geworden waren. Deutlich wird die Gleichsetzung von „Volksfrömmigkeit“ und Bildungsdefizit im Krippenverbot, das Kaiser Josef II. 1782 verfügte⁵⁸ und dem sich andere Länder bald anschlossen. So heißt es in der „Höchstlandesherrlichen Verordnung“ vom 4. November 1803, „die Abstellung der Krippen in den Kirchen betreffend“, für Franken:

„Sinnliche Darstellungen gewisser Religionsbegebenheiten waren nur in einem solchen Zeitraum nützlich oder gar nothwendig, in welchem es an geschickten Religionsdienern fehlte, die Unterrichtsanstalten noch sehr selten und ganz mangelhaft waren, und das Volk noch auf einer so niedrigen Stufe der Cultur und Aufklärung stand, daß man leichter durch Versinnlichung der Gegenstände, als durch mündlichen Unterricht und Belehrung auf den Verstand wirken, und dem Gedächtnis nachhelfen konnte. [...] Da die Einwohner der fränkischen Provinzen seit geraumer Zeit so weit in der religiösen Aufklärung fortgeschritten, und die Unterrichtsanstalten schon lange dahin gediehen sind, daß es solcher Vehikel zur religiösen Aufklärung und Belehrung nicht mehr bedarf; — da die Krippen meistens schon abgeschafft sind,

⁵⁷ Münchner Wochenblatt 1802, Sp. 317–318; zitiert nach Beate Heidrich, Fest und Aufklärung. Der Diskurs über die Volksvergnügungen in bayerischen Zeitschriften (1765–1815) (Münchner Beiträge zur Volkskunde, Bd. 2). München 1984, S. 91–92.

⁵⁸ Vgl. z.B. Leopold Kretzenbacher, Weihnachtskrippen in der Steiermark (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. 3). Wien 1953, S. 39.

und die nur noch in einigen Kirchen beybehalten lediglich kleinen Kindern zum Vergnügen dienen können: so werden die Beamten und Pfarrer angewiesen, die Aufstellung der Krippen in den Kirchen ihrer Amts- und Pfarreybezirke, wo sie bisher noch üblich war, künftig nicht mehr zu gestatten.⁵⁹

Der Wortlaut des Erlasses des Kurfürstlichen Generalkommissariats Würzburg und Franken macht deutlich, daß Frömmigkeitsobjekte lediglich *Hilfsmittel* von Frömmigkeit, niemals aber Frömmigkeit selbst sind. Es wurde wiederholt darauf hingewiesen, daß das josephinische Verbot in engem Zusammenhang mit dem Beginn der Weihnachtskrippe als häuslichem Andachtsgegenstand steht⁶⁰. Doch auch nach Aufhebung des Edikts blieb der Bezug zur Bildung, zur religiös-sittlichen Erziehung gewahrt; allerdings sind nun nicht mehr das „Volk“ oder die Erwachsenen, sondern die Kinder die Adressaten der geistlichen Unterweisung. Dies geht etwa aus einer Schrift des Bamberger Domvikars Johann Baptist Cavallo hervor. Laut seinem „Kurzen Unterricht über den Gebrauch der Krippen zur Weihnachtszeit“ besitzen figürliche Darstellungen, die „auf eine sinnliche Weise die wichtigsten Umstände und Begebenheiten bey und nach der Geburt Jesu“ vergegenwärtigen, eine „hohe und Erinnerungsvolle [sic!] Bedeutung“, woran man die „fromme und gute Absicht der Krippen“ ermessen könne, da sie die Gläubigen „zu frommer Rührung und Andacht, und zu heilsamen Betrachtungen“ hinzögen⁶¹:

„Keineswegs kann daher der Gebrauch der Krippen nur als gleichgültig angesehen, oder wohl gar, als unnütz so geradehin verworfen werden; denn alles, was nur immer unsere Erinnerung und frommen Gefühle für Jesus den Begründer und Vollender unseres Heils in Anspruch nimmt, muß jedem unverdorbenen religiösen Herzen willkommen und theuer seyn; mithin auch vorzüglich die Bedeutungsvolle [sic!] Erinnerung an seine Geburt, durch welche

⁵⁹ Regierungsblatt für die Churbayerischen Fürstenthümer in Franken I, 1803, Nr. 44, S. 277; s. auch Christoph Daxelmüller, Krippen in Franken (Land und Leute. Veröffentlichungen zur Volkskunde). Würzburg 1978, S. 83–84.

⁶⁰ Z.B. Franz Colleselli, Die Weihnachtskrippe in Tirol. In: Nikolaus Grass (Hg.), Weihnachtskrippen aus Österreich. Innsbruck 1966, S. 11–25, hier vor allem S. 16–17.

⁶¹ Johann Baptist Cavallo, Kurzer Unterricht über den Gebrauch der Krippen zur Weihnachtszeit, nebst Andachtsübungen beim Besuche der Krippen. Bamberg 1826, S. 2–3.

Heil und Segen über alle sündige Menschen gekommen ist.“⁶²

Vor allem aber stellen Krippen ein erzieherisches Mittel für die Kinder dar:

„Weil nun die sinnliche Vorstellung der Krippen trefflich geeignet war, vorzüglich auf die zarten Herzen der Kinder mit religiösen Eindrücken zu wirken, ihre Gefühle schon frühzeitig [sic!] für das göttliche und himmlische zu stimmen, und sie mit heiliger Freude und Liebe zu Jesus Christus hinzuziehen, dem sie ihr künftiges Leben durch Tugend und Heiligkeit weihen sollen; weil ferner selbst den Erwachsenen die Vorstellung der Krippen zur Andacht und Erbauung, und besonders den Ungelehrten zu einer Art Unterweisung dienen konnte; so wurde nachher der fromme Gebrauch der Krippen in der ganzen Kirche allgemein eingeführt, und muß uns also schon deshalb als ehrwürdig erscheinen.“⁶³

Cavallos Engagement für die Wiedereinführung der Krippen in den Kirchen und Häusern geht von deren pädagogischem Nutzen aus; daneben aber versteht er sie als stimmungsschaffende Elemente: sie zielen auf das „*religiöse Gemüt*“, sie machen etwas „*auf eine sinnliche Weise vorstellig*“⁶⁴, sie besitzen „*anziehende Beschaulichkeit*“, mit der sie „*Geist und Herz auf eine feierliche Weise*“ ergreifen und sie schaffen „*eine wahrhaft fromme religiöse Stimmung*“⁶⁵. Beim Krippenbesuch sollen sich „*wahre Andacht und Rührung, heilige Erinnerungsvolle Gefühle [. . .] über unsere Herzen verbreiten*“⁶⁶. Bildlichkeit reaktiviert also Frömmigkeit als einen gefühlsmäßigen Ausdruck, während die Dinge selbst, die ihrem Wesen nach nur durch ihre Funktion „*fromm*“ sein können, an der Peripherie des Erlebens verharren.

EIN PODIUM FÜR PAPST JOHANNES PAUL II., ODER: DIE NEUE DIMENSION VON VOLKSFRÖMMIGKEIT

Es fällt nun nicht mehr schwer, eine extreme Position zu vertreten: „*Volksfrömmigkeit*“ existiert nicht als Sache, sondern lediglich als elitäres Wahr-

⁶² Ebd., S. 3.

⁶³ Ebd., S. 4.

⁶⁴ Ebd., S. 4.

⁶⁵ Ebd., S. 5.

⁶⁶ Ebd., S. 6.

nehmungskonstrukt in Verbindung mit Bildungskonzeptionen des 18. Jahrhunderts, wie es Christof Dipper überdeutlich formulierte: sie entstand weder autonom,

„noch ließ sie sich mit einem bestimmten Stand identifizieren. Vielmehr ist sie, genetisch betrachtet, so etwas wie eine Residualkategorie, die in dem Augenblick sichtbar wurde, als Bildungseliten beider Konfessionen im Verein mit fortschrittlich eingestellten Obrigkeiten ein neues Frömmigkeitsideal entwickelten, das mit den traditionellen Formen der Religiosität nicht nur einfach konkurrierte, sondern in Konflikt geriet, weil es allgemein verbindlich gemacht und durchgesetzt werden sollte.“⁶⁷

Außerdem erweisen sich volkscundliche und geschichtswissenschaftliche Charakterisierungen vom magisch-abergläubischen Inhalt der Volksfrömmigkeit als untauglich. Sie lassen sich über die Vorstellungen, die sich das 19. Jahrhundert von Volkskultur machte, unschwer auf die reformatorische Auseinandersetzung des 17. und 18. Jahrhunderts mit dem römischen Katholizismus einerseits, mit Relikten vorreformatorischer Frömmigkeitspraktiken innerhalb des Protestantismus andererseits zurückführen. So identifizierte Erik Pontoppidan Reste marianischer Frömmigkeit in Dänemark als „heidnisch“; ein Marienlied, das eine alte Frau vor seinem Haus gesungen hatte, qualifizierte er als „*Sammelsurium von Lügen und Erdichtungen*“ ab⁶⁸. Als die skandinavische Folkloristik des frühen 20. Jh.s den Wert dieser abergläubensbekämpfenden Traktate für die Rekonstruktion des historischen Volksglaubens und der populären Kultur entdeckte, war sie an solchen Quellen keinesfalls im Rahmen der Frömmigkeitsgeschichte, sondern der „Brauch-“ und „(Aber-)Glaubensforschung“ interessiert. Hier werden unterschiedliche Forschungstraditionen zwischen Skandinavien und Deutschland sichtbar.

Die deutschsprachige Volkskunde reduzierte ihrerseits „Volksfrömmigkeit“ zumeist auf den Bereich des Gegenständlichen, was die beiden Soziologen Michael N. Ebertz und Franz Schultheis deutlich zum Ausdruck brachten:

⁶⁷ Christof Dipper, Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert. In: Schieder (wie Anm. 33), S. 73–96, hier S. 75; vgl. auch Werner K. Blessing, Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung, ebda., S. 97–122.

⁶⁸ Pontoppidan (wie Anm. 11), S. 45: „Den første af Viserne synes udplukket af den papistiske Bog om Jesu Barndom, en Skrabekage af Løgn og Digt“.

„Im deutschsprachigen Raum dagegen hat ‚populäre Religiosität‘ als ‚Volks-‘ und ‚Aberglauben‘, ‚Volksfrömmigkeit‘ und ‚Volksreligiosität‘ oder auch als ‚religiöser Volksglaube‘ — bislang nahezu ausschließlich in den Objektbereich der konfessionsgebundenen und sich als theologische Disziplin verstehenden Kirchengeschichtsschreibung, an erster Stelle jedoch zu dem sehr breit und differenziert gefächerten herkömmlichen ‚Kanon‘, genauer und bezeichnender gesagt, zum ‚museologischen Realienbereich‘ und ‚sozialgeschichtlichen Schwerpunktbereich‘ der im deutschen Wissenschaftssystem seit der letzten Jahrhundertwende sogenannten und im magischen Dreieck von historisch-philologischen Disziplinen, Ethnologie und Soziologie kreisenden ‚Volkskunde‘ gezählt.“⁶⁹

Hier aber ergeben sich zwei Konsequenzen. Man könnte radikal die volkskundliche Frömmigkeitsforschung, da es den Gegenstand als solchen nicht gibt, paralysieren und Aspekte der populären Religiosität unter den Kanonfeldern Wallfahrts-, Brauch-, Erzähl-, Glaubens- oder Realienforschung behandeln.

Bemüht man sich jedoch, von einer exakten — und dies bedeutet immer: theologischen — sowie für die interdisziplinären Ansätze *verbindlichen* Definition von „Frömmigkeit“ auszugehen, dann eröffnen sich zahlreiche neue Gesichtspunkte. Denn wie in keiner anderen Forschungssparte haben die unterschiedlichen Ansprüche, Intentionen und Methoden der einzelnen Disziplinen zu einem kaum glaublichen, nicht mehr zu rechtfertigenden Begriffswirrwarr geführt. Frömmigkeit läßt sich nicht aus Objekten, derer sie sich didaktisch bedient, bestimmen, wohl aber kann sie zu deren Klärung und Präzisierung beitragen. Da sie von ihrem Wesen her der Dinge, die sie nutzen kann, grundsätzlich nicht bedarf, vielmehr als inneres Gefühl und als menschliche Grundhaltung nicht oder nur schwer meß- und beschreibbar ist, hat die volkskundliche Kulturanalyse sie u.a. in ihrem sozialen Kontext und in ihrer Funktion für die Gesellschaft zu untersuchen. Wenn man nämlich darin übereinstimmt, daß die Sittlichkeit ein konstitutives Element der Frömmigkeit bildet, setzt sie irdische Not und Mitmenschen voraus, an denen sie sich aktiv ereignen kann. Wer im „Magnum Speculum

⁶⁹ Michael N. Ebertz, Franz Schultheis, Einleitung: Populäre Religiosität. In: dies. (Hgg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern (Religion — Wissen — Kultur, 2)*. München 1986, S. 11–52, hier S. 13–14.

Exemplorum“ nach dem Begriff „*pietas*“ sucht, sieht sich enttäuscht, wird jedoch bald erkennen, daß sich in diesem Handbuch für Homileten nach dem Verständnis des 17. Jahrhunderts ein eigenes Stichwort erübrigte, da „Frömmigkeit“ in der Spannung von „Tugenden“ (*virtutes*) und „Laster“ (*vitia*) steht, teleologisch auf Gott und auf die menschliche Gesellschaft bezogen⁷⁰. Solange die Einheit von Religion und Sittlichkeit noch intakt war, bildeten die Werke der Barmherzigkeit die vorrangige Frömmigkeitsübung, setzten jedoch den Bedürftigen, Kranken, Leidenden, Sterbenden und Trauernden voraus. Diese Weltnot ist im 20. Jahrhundert ebenso geblieben wie das sittliche Bewußtsein, auch wenn längst neben religiöse Weltanschauungen säkulare Ideologien getreten sind. Frömmigkeitsforschung darf daher weder an der neuen Sittlichkeit kirchenferner oder gar kirchengegnerischer Gruppen, die sich für Humanität und Umwelt einsetzen, vorbeigehen noch vergessen, Frömmigkeit/Sittlichkeit als Steuerungsmechanismus von sozialen Systemen und kulturellen Prozessen zu betrachten. Jenseits der „Bilder und Zeichen“⁷¹ werden Interaktionen zwischen Individuen, Gruppen und Kollektiven sichtbar, Frömmigkeitsgeschichte gerät selbst zur Geschichtsschreibung:

„Beschreibung von Volksreligion im Sinne von gelebter Religion mit allen Höhen und Tiefen muß, wo sie konkret ist, eine Geschichtsschreibung sein der von der Religion inspirierten Auffassungen geschichtlichen Geschehens, der religiösen Erfahrungen, wie sie mit dem Gang der Ereignisse verflochten sind. Das faktische religiöse Dasein ist immer schon in diese geschichtlichen Zusammenhänge und in die ‚Geschichten‘ davon verstrickt und versteht sich nicht unabhängig von den schon gedeuteten Ereignissen.“⁷²

⁷⁰ *Magnum Speculum Exemplorum* (ed. Johannes Maior). Köln 1611. Der „Index Catechisticus“ (unpag.) unterteilt die *exempla* in die Kapitel „De Fide“, „De Spe“ und „De Charitate & Decalogo“, ferner in die „Iustitia Christiana“, die sich in die Abschnitte „De peccatis mortalibus“, „De peccatis in coelum clamantibus“, „Gute Werke“, „Tugenden“, „Concilia Evangelica“ und „Letzte Dinge“ unterteilt. Frömmigkeit wird somit zu einem Oberbegriff für Inhalte und Ziele und bezieht sich auf die ethischen Pflichten des Alltags.

⁷¹ Lenz Kriss-Rettenbeck, *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*. 2. veränderte Aufl. München 1971.

⁷² Michael Göpfert, *Bürgerreligion und öffentliche Frömmigkeit*. Hinweise zur Diskussion in den Vereinigten Staaten. In: Rahner (wie Anm. 22), S. 88–105, hier S. 104.

Frömmigkeitsforschung, ob sie sich nun auf die Analyse einer Familie, einer Gruppe, eines Dorfes, einer Pfarrei oder einer Region bezieht, kann somit kulturelle Bedingungen, Binnenstrukturen und Kräfte jenseits vom Kirchenbesuch und der demonstrativen Teilnahme an der Liturgie offenlegen. Die Redewendung vom Christentum, das an der Kirchentüre endet, verliert in dem Augenblick ihre Gültigkeit, in dem man nach der Bedeutung von Frömmigkeit bzw. Sittlichkeit bei der Gestaltung des Alltags fernab aller wahrnehmbarer Zeremonien und Riten frägt.

Diese Anstöße klingen bekannt. Daß die jüdische Volkskunde eine Frömmigkeitsforschung im strengen Sinne des Wortes nicht kannte, mag vielleicht mit dem weitgehenden Fehlen einer religiösen Bilder- und Gebärdensprache zusammenhängen. Ähnlich hat sich die relativ junge skandinavische und hier insbesondere die schwedische Frömmigkeitsforschung sozialgeschichtlichen und religionssoziologischen Fragestellungen zugewandt⁷³, weil sie im Gegensatz zur deutschsprachigen Volkskunde keine Trennungslinie zwischen Theologie und Volksfrömmigkeit, zwischen Hoch- und Volksreligion zog und sich nicht vom kunterbunten Glanz barocker und nachbarocker Frömmigkeitsobjekte blenden ließ. Denn fromm sein kann man auch ohne „Volksfrömmigkeit“: In Norwegen hat im April 1989 eine sozialistische Gruppe (Rød Valg-alliance) dagegen protestiert, daß anlässlich des Pastoralbesuchs Papst Johannes Pauls II. im Juni 1989 in Skandinavien fast eine Million Kronen für die Errichtung einer Tribüne für eine Meßfeier in Oslo zur Verfügung gestellt werden; dies sei angesichts der knappen staatlichen und kommunalen Zuschüsse für soziale Einrichtungen und Aufgaben nicht zu rechtfertigen⁷⁴. Auch dies meint die Provokation von der „Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit“.

⁷³ S. hierzu Anders Gustavsson, Die Erforschung volkstümlich-religiösen Verhaltens in Schweden. Probleme, Methoden, Ergebnisse. In: Jahrbuch für Volkskunde N.F. 1 (1978), S. 215–226; ders. (Hg.), *Religiösa väckelserörelser i Norden under 1800- och 1900-talen*. Lund 1985; William Kenney, Auf der Suche nach Sinn. Symbole in der schwedischen Volksfrömmigkeit. In: Ebertz, Schultheis (wie Anm. 69), S. 144–150.

⁷⁴ Politiken 20. April 1989/3.

NILS-ARVID BRINGÉUS, LUND

Entwicklung und Stand der religionsethnologischen Forschung in Skandinavien

Als Gymnasiast in Lund Anfang der vierziger Jahre hörte ich eines Tages, daß ein Professor eine öffentliche Vorlesung über etwas halten sollte, was sich kirchliche Volkskunde nannte. Der Vortragende hieß Hilding Pleijel und war Professor für Kirchengeschichte; er war ein ziemlich kleiner Mann mittleren Alters, der lebhaft und mitreißend mit småländischem Tonfall sprach. Er legte große Begeisterung für sein Fach an den Tag, aber mir ist aus seiner Vorlesung eigentlich nur ein Beispiel in Erinnerung, das mir einen unauslöschlichen Eindruck machte.

In einem dänischen Dorf, berichtete Pleijel, pflegten die Männer und Frauen, bevor sie in die Kirche eintraten, sich vor der leeren Wand zu verneigen beziehungsweise zu knicksen. Niemand konnte erklären, warum sie das taten, bis sich bei einer Restaurierung der Kirche zeigte, daß sich in dieser Mauer eine Nische mit einem Marienbild befunden hatte. Die Reformation hatte den volkstümlichen Frömmigkeitsbrauch nicht auslöschen können; er hatte Jahrhundert um Jahrhundert weitergelebt.

Das war ein sprechendes Beispiel für die Stärke der Volksfrömmigkeit. Bis in unsere eigene Zeit hinein gab es mittelalterliche Relikte im Frömmigkeitsleben, und Pleijel sollte in seinen weiteren Forschungen noch manches Beispiel nennen.

Wie war er selbst dazu gekommen, sich für die Praxis der volkstümlichen Frömmigkeit zu interessieren? In seinem Unterricht betonte Pleijel, wie wichtig es sei, die Umwelt zu kennen, in der eine Person aufgewachsen ist, um ein vollständiges Verständnis für ihr späteres Lebenswerk aufbringen zu können. Das gilt zweifellos auch für ihn selbst. Er war Pfarrersohn aus Lenhovda in Västmanland und hatte seit frühester Kindheit einen guten Einblick in die Bedeutung von Kirche und Pfarrhaus im Leben der Dorfbewohner erhalten. Später sollte er diese alte Pfarrhauskultur schildern, die ihn selbst in so hohem Grade geprägt hatte.

Als Student in Lund beschäftigte er sich zunächst mit klassischen Sprachen und legte ein philosophisches Magisterexamen ab. Von seinem außerordentlich bewunderten Lehrer in klassischer Altertumswissenschaft,

dem international bekannten Martin P. Nilsson, lernte Pleijel, das Volksleben als eine Gesamtheit zu betrachten, in der Sakrales und Profanes eine untrennbare Vereinigung eingegangen waren und eine „complexio oppositorum“ bildeten.

Pleijels Hauptfach war jedoch Kirchengeschichte. Einen weiteren wichtigen Hintergrund seines späteren Interesses für das Frömmigkeitsleben bildete zweifellos das Thema seiner Dissertation. Wie er auf dessen Wahl verfallen war, schilderte er mir lebhaft einige Tage vor seinem fünfundneunzigsten Geburtstag.

Pleijel hatte zu seinem Lizentiatenexamen eine Arbeit traditioneller Art in Form einer Bischofsbiographie geschrieben, und zwar über den Bischof von Växjö, Olof Wallquist. Er hatte jedoch keine Lust, dieses Thema weiter zu einer Dissertation auszubauen. Nun hatte Edvard Rodhe in einer Anmerkung zu einer seiner Arbeiten eine Untersuchung des Herrnhutertums empfohlen. Pleijel beherzigte diesen Hinweis und fuhr nach Herrnhut. Dort begab er sich zum Archiv der Brüdergemeinde. Ein mürrischer Archivar mit einer Zigarre im Munde erklärte ihm, das Archiv sei geschlossen. Nachdem Pleijel darauf hingewiesen hatte, daß er eigens aus Schweden hergereist sei, um das Archivmaterial durchzusehen, wurde ihm gnädigst gestattet, am nächsten Tag wiederzukommen. Herrnhut war bekannt für seine guten Zigarren, daher kaufte Pleijel ein Kistchen und machte es dem Archivar am folgenden Tag zum Geschenk. Nun stand seiner Benutzung des Archivs nichts mehr im Wege. Er fand hier ein wichtiges Quellenmaterial in den Berichten der sogenannten Diasporaarbeiter. Im Jahre 1925 war seine Dissertation fertig. Sie trug den Titel „Das Herrnhutertum in Südschweden“ („Herrnhutismen i Sydsverige“). Wie die Abhandlung seines Kollegen Ernst Newman über die neuevangelischen Erweckungen in Nordschonen bedeutete sie eine Neuorientierung innerhalb der kirchengeschichtlichen Forschung: vom Horizont der Bischöfe zu dem des Volkes. Daß die Anregungen aus Deutschland in Pleijels Fall nicht nur mit dem Material zusammenhängen, sondern auch mit Eindrücken von Theologen wie Harnack und Tröltzsch, hat Professor Ingmar Brohed kürzlich aufgezeigt.

Pleijels Interesse für die Volkskunde im weitesten Sinn findet einen deutlichen Ausdruck jedoch erst, nachdem er selbst 1938 Professor für Kirchengeschichte in Lund geworden war. Im folgenden Jahr erschien von ihm in der Festschrift für Martin Nilsson ein Aufsatz mit dem Titel „Bodenreform und Frömmigkeit. Ein Problem der schwedischen Volkskunde“. In ihm behauptete Pleijel, es bestehe ein Zusammenhang zwischen der Sprengung

der Dörfer durch die Flurbereinigung und der Veränderung der alten kollektiven Volksfrömmigkeit in individualistischer Richtung. Das Radikale daran war, daß er ein religiöses Phänomen durch eine gesellschaftliche Entwicklung erklärte.

Pleijel hatte sich dem Fach angenähert, das man in Deutschland als Volkskunde bezeichnete, aber er hatte es auf traditionelle Weise kritisch getan, ja, er hatte es geradezu im Widerspruch zu früherer Forschung getan. Die Folkloristen in unserem Land interessierten sich zwar sowohl für Glauben wie für Sitten des Volkes, hatten aber nicht die Rolle der Kirche eingesehen, obschon sie tausend Jahre lang mitten im Dorf gestanden hatte.

Pleijel bezeichnete den Zusammenhang von „Bodenreform und Frömmigkeit“ als „ein Problem der schwedischen Volkskunde“. In Wirklichkeit machte er ihn zu seinem eigenen Problem. Im Jahre 1942 gründete er ein besonderes Archiv für kirchliche Volkskunde in Lund. In der Methode schloß er sich jedoch der volkswundlichen Forschung an; mit Hilfe von Fragebögen sammelte er Aufzeichnungsmaterial und machte die praktische Arbeit zu einem Teil der studentischen Ausbildung.

Nur durch Befragungen war es möglich, ein Gesamtbild des volkstümlichen Frömmigkeitslebens zu erhalten. Aber „alte Männer und Weiber“ anzuhören, wurde erst als historische Methode anerkannt, nachdem es unter der Bezeichnung „oral history“ aus England importiert worden war. Quellenwert hatte das geschriebene Wort und nicht das gesprochene.

Pleijel suchte einen Ausweg aus dem quellenkritischen Dilemma durch die Unterscheidung zwischen Traditionen und Zeugnissen, d.h. ungefähr dem, was man in der folkloristischen Forschung Memorat nennt. Die Traditionen konnten im Laufe der Zeiten verfälscht werden. Die Zeugnisse gründeten sich auf die eigenen Erlebnisse des Gewährsmannes und hatten einen größeren Quellenwert. Noch in seiner letzten Schrift von 1988 erörterte Pleijel „den Wert der Volkstradition als historische Quelle“, übersah dabei aber die wichtigen Konsequenzen seines eigenen Aufsatzes „Das liturgische Handtuch: seine Bedeutung in der Volksüberlieferung und in Wirklichkeit“ („Det liturgiska handaklädet: Dess innebörd i folk-traditionen och verkligheten“). In dieser Studie von 1948 hatte Pleijel eigentlich nicht nur die klassische Problemstellung „wie es eigentlich gewesen ist“ beleuchtet, sondern auch die Frage aufgegriffen, wie das Volk selbst die Sache auffaßte. Das Tuch, das der Geistliche am Altar und auf der Kanzel in der Hand hielt, zog nämlich in hohem Grade die Aufmerksamkeit der Kirchgänger auf sich und wurde zum Gegenstand

vieler Mutmaßungen, die an die persönliche Lebensführung des Pfarrers anknüpften. Vom ethnologischen Standpunkt ist es eine großartige Studie, die gerade die Haltungen und Wertungen des Volkes in den Mittelpunkt rückt.

Zwar war die Kritik an den mündlichen Überlieferungen als Quellen seitens der Theologen und Historiker stark, doch erhielt Pleijel 1946 einen Bundesgenossen in dem neuen Professor für Volkskunde, Sigfrid Svensson. Als Pleijel mit seinem eigenen Archiv dann in eine Villa in der Finngata 10 einzog, wurden die beiden Institute Nachbarn, und einige von uns Studenten hatten beide Professoren zu Lehrern.

Auch von der Soziologie gingen wichtige Impulse aus. Sie war eine auf die moderne Zeit ausgerichtete Wissenschaft, aber Pleijel fand eine soziologische Sichtweise fruchtbar für das Studium historischer Prozesse. Bei seiner Beschäftigung mit dem schwedischen kirchlichen Leben zur Zeit der Einheitskirche fand er, daß diese eine Schablone in der sogenannten Haustafel des Lutherschen Katechismus hatte. Ein jeder der drei Stände — Lehrstand, Wehrstand und Nährstand — hatte seine Aufgabe und seine Pflichten. Die Normen der Haustafel galten auch für den sozialen Rahmen, den der Haushalt bildete. Eine seiner Essaysammlungen hat Pleijel geradezu „Aus der Zeit der Haustafel“ („Från hustavlans tid“) (1951) genannt und eine andere „Die Welt der Haustafel“ („Hustavlans värld“) (1970). Das Normensystem der Haustafel exemplifiziert Pleijel zufolge, was Anders Nygren „Die Bedeutung des Selbstverständlichen in der Geschichte“ genannt hat. Die Ideologie der Haustafel strukturierte indirekt die Gesellschaft und bildete eine Matrize für die Beziehungen zwischen und innerhalb der drei Stände. Pleijel erschien sie zweifellos auch als eine soziale Wirklichkeit (vgl. Nordström 1988). Obgleich er der Ethnologie weit näher stand als der quantitativ ausgerichteten Soziologie, muß man ihn unbedingt auch als bahnbrechend für diese neue Disziplin betrachten, die den Namen Religionssoziologie erhalten sollte.

Pleijel betonte ständig die Bedeutung der historischen Perspektive, aber in der Schrift, mit der er 1983 seine gehaltvolle Reihe „Samlingar och studier till svenska kyrkans historia“ — „Sammlungen und Studien zur Geschichte der Schwedischen Kirche“ — abschloß, näherte er sich unserer eigenen Zeit. Die Arbeit trägt den Titel „Beerdigung in aller Stille. Von sozialer Strafe zur Privatzeremonie“ („Jordfästning i stillhet. Från samhällsstraff till privatceremoni“). Genau wie in der Studie zum liturgischen Handtuch legt Pleijel hier eine doppelte Perspektive an: sowohl die der Obrigkeit, wie sie in der Gesetzgebung zum Ausdruck kommt, wie

die des Volkes, die uns im praktischen Leben begegnet. Zu der Zeit, als die Bestattungssitte stark mit Prestige vereint war, bildete ein Begräbnis ohne öffentliche Teilnahme eine Sanktion gegenüber Selbstmördern oder zur Hinrichtung Verurteilten. Das heutige Begräbnis im engsten Familienkreis ist dagegen ein Ausdruck dafür, daß die Bestattung ihre Bedeutung als soziale Manifestation eingebüßt und sich zur privaten Zeremonie gewandelt hat.

Als die Fachbezeichnung Ethnologie an die Stelle von Volkskunde trat, wurde auch die Benennung „kirchliche Volkskunde“ durch „Religionsethnologie“ ersetzt. Diesen Namenswechsel akzeptierte Hilding Pleijel vorbehaltlos, und die bedeutenden Stiftungen, die er nach dem Verkauf seiner sehr umfassenden Bibliothek machte, bezwecken vor allem, die Forschung zu stützen, die seit dem 1. Juli 1982 am „Zentrum für religionsethnologische Forschung an der Universität Lund“ betrieben wird. Dessen erster Leiter wurde Dozent Anders Gustavsson.

In seiner Schrift „Forschung zum volkstümlichen Frömmigkeitsleben“ („Forskning om folkligt fromhetsliv“) schildert Anders Gustavsson eingehend die Forschungslage bis zum Jahre 1976 in einer fachübergreifenden Perspektive. Da die Arbeit auch eine ausführliche Bibliographie sowie eine deutsche Zusammenfassung (vgl. auch Gustavsson 1978) enthält, sehe ich keinen Grund, seine reich nuancierte Darstellung zu wiederholen.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die kirchliche Volkskunde im Unterschied zur Religionssoziologie in Schweden kein eigenes Universitätsfach wurde, daß aber die religiösen Aspekte in bezug auf das Volksleben statt dessen in die Ethnologie integriert wurden (z.B. Bringéus 1982, 1987, 1989). Zugleich verwendete auch die kirchengeschichtliche Forschung in einigem Umfang Traditionsmaterial (siehe z.B. Wahlbom).

Die Benennung „Kirchliche Volkskunde“ hatte gerade die kirchliche „Normalsitte“ in den Mittelpunkt gerückt, obschon das Archiv für Kirchengeschichte in den sechziger und siebziger Jahren unseres Jahrhunderts auch Befragungen freikirchlicher Informanten durchführte. Dies Material wurde bisher jedoch nur in begrenztem Umfang analysiert (Rydén 1988).

Während die früheren Studien größtenteils auf Reichsebene oder in einer Kombination von Makro- und Mikroperspektive durchgeführt wurden, ging Anders Gustavsson in mehreren seiner eigenen Untersuchungsprojekte von lokalen Intensivstudien aus, in denen er sich auf Befragungen stützte. Durch Anlegen einer Konfliktperspektive gelang es ihm, uns ein recht nuanciertes Bild von den religiösen Verhältnissen auf Ortsebene zu bieten. So zeigt seine Studie zum religiösen Leben auf der Insel Åstol in

Bohuslän, wie freireligiöse beziehungsweise nicht religiöse Gruppen zu verschiedenen Zeiten ihren Einfluß im lokalen Milieu geltend machten (Gustavsson 1982c). Gustavsson hat auch die Konsequenzen des Zusammenpralls neuer Bevölkerungsgruppen (z.B. von Sommergästen) mit der fest ansässigen, stark religiösen Ortsbevölkerung geschildert.

Mehrere von Gustavssons Studenten haben auf dem religionsethnologischen Feld gearbeitet. In einer Studie wird der Sozialisierungsprozeß an drei Frauengenerationen in einer fundamentalistischen und einer sozialdemokratischen Frauengruppe verglichen (Andrén u.a. 1988). Andere Studenten haben gezeigt, daß auch in einer stark säkularisierten Gesellschaft wie der schwedischen allgemeine Empörung sich gegen Vorfürhungen wenden kann, wie z.B. gegen den sogenannten Adventskalender im Fernsehen, weil er das traditionelle Muster durchbrochen und sich auf den „Asenglauben“ konzentriert hatte anstatt auf Jesu Geburt (Sjöholm — Wollinger 1988).

Die letztere Untersuchung ist zugleich ein Beispiel dafür, daß religionsethnologische Gesichtspunkte die Forschung befruchten können, die ich als „Bildlore“ bezeichnet habe. In Lund ist diese vornehmlich auf zwei Materialgruppen ausgerichtet, und zwar auf gemalte Wandbehänge aus Stoff oder Papier, die man in der Weihnachtszeit an den Stubenwänden anbrachte, sowie auf die gedruckten und handkolorierten Einblattdrucke, die man auch zum Schmuck in die Deckel von Kleidertruhen einklebte. In beiden Fällen sind die biblischen Motive bei weitem vorherrschend (siehe z.B. Bringéus 1982).

In seiner allerletzten Studie setzte sich Hilding Pleijel auch für ein Studium von Tafeln mit Bibelsprüchen ohne Bilder ein (Pleijel 1988a). Heutzutage hat Schweden auch einen großen Markt für massenproduzierte Farbbilder mit neutralen Tier- oder Naturmotiven, denen hinzugefügte Bibelzitate oder andere Texte religiösen Gepräges einen religiösen Inhalt verleihen.

Im Augenblick arbeitet Eva Londos an einer Untersuchung, in der sie modernen Wandschmuck mit religiösen Motiven in ähnlicher Weise analysiert, wie das früher in Tübingen geschehen ist. „Der wissenschaftliche Brennpunkt ist nicht mehr das kulturelle Objekt, sondern das menschliche Subjekt. Es geht darum, welche Einstellung Menschen in verschiedenen sozialen Positionen, in verschiedenen Subkulturen und in verschiedenen Zeiten und Situationen zu Bildern haben“ (Londos 1985: 220, vgl. Londos 1983). Londos betont unter anderem den scharfen Kontrast zwischen dem Wandschmuck der Gottesdiensträume und des privaten Bereichs innerhalb

der Pfingstbewegung. Aus den ersteren sind Bilder praktisch verbannt, während die Wohnungen einen Überfluß an religiösen Bildern aufweisen (Londos 1985).

Auch außerhalb des eigentlichen Universitätsmilieus stieß die religionsethnologische Forschung in Schweden auf Interesse. Der Propst Sven Gunnar Sundberg hat z.B. in einer kürzlich erschienenen Studie die Sitte behandelt, in Krankheitsfällen bestimmten Kirchen zu opfern. Er zeigt, daß auch das kirchliche Archivmaterial als Quelle für das Studium volkstümlichen Frömmigkeitslebens dienen kann (Sundberg 1989).

Die religionsethnologische Forschung Hilding Pleijels hat, wie Anders Gustavsson gezeigt hat, im übrigen Skandinavien Nachfolger gefunden, vor allem in Finnland und Norwegen. Hier beschränke ich mich auf einige Andeutungen in bezug auf die Entwicklung nach 1976.

In Norwegen machte Kyrksogjelaget in der Diözese Bergen den Anfang damit, kirchliches Überlieferungsmaterial zu sammeln. Diese Bemühungen wurden fortgeführt, und das Material befindet sich im Etno-folkloristisk institutt in Bergen. Der an diesem Institut tätige Reimund Kvideland hat neue religionsethnologische Fragestellungen behandelt. Von besonders großem Interesse ist seine Analyse der „Zeugnisse“ in freikirchlichen Kreisen, die er auf diesem Symposium vorlegen wird.

Auch Norsk etnologisk gransking in Oslo hat Material eingesammelt, Forschung wurde jedoch vornehmlich am Institut für Volkskunde (folke-minnevitenskap) an der Universität Oslo betrieben. Eine gute, durchgearbeitete Untersuchung ist Anne Helene Bolstad Skjelbreds Darstellung der Sonntagsheiligung während des letzten Jahrhunderts (Bolstad Skjelbred 1982, vgl. Gustavsson 1982a). Durch ihre Konzentration auf Einstellungen schließt sich die Verfasserin einem zentralen Trend der modernen norwegischen Folkloristik an. In einer früheren Studie zeigte dieselbe Autorin, welche Sanktionen man anwandte, um die Sonntagsheiligung aufrechtzuerhalten (Bolstad Skjelbred 1977).

Die Volkskundlerin Birgit Herzberg Johnsen hat die Konfirmation in einer Gesamtperspektive behandelt und geht dabei von den persönlichen Erlebnissen einzelner Menschen aus. Ihr Basismaterial besteht aus Antworten auf Fragebögen. Nicht zuletzt in einer Zeit, als die Konfirmation im Unterschied zu heute die Grenze zwischen Kindheit und Jugend und dem Schritt hinaus ins Erwerbsleben bildete, konnte man sie zu Recht als „den großen Tag“ bezeichnen. Sie vermochte ihre Stellung zu bewahren, was teilweise damit zusammenhängen dürfte, daß sie sich von einer Bekenntnishandlung mit Ablegen eines Gelübdes zu einer Einsegnung ge-

wandelt hat. Obschon wegen des mangelhaften Unterrichts in christlicher Religion in den Schulen die Vermittlung von Kenntnissen vom Gesichtspunkt der Kirche immer wichtiger wird, hat man sich doch bemüht, das Schulmäßige aus der Konfirmationsvorbereitung schulmüder Jugendlicher auszumerzen. Die Zukunft der Konfirmationssitte hängt daher sicherlich davon ab, in welchem Grade sie sich veränderten Lebensstilen anpassen läßt (Herzberg Johnsen 1985, 1988). Ein Ausweg wurde darin gesehen, die Einsegnung in eine „bürgerliche Konfirmation“ oder „civil confirmation“ zu verwandeln. Damit läge dann dieser Übergangsritus streng genommen außerhalb der Religionsethnologie, aber eine Behandlung kann zweifellos zu einem besseren Verständnis des Charakters der kirchlichen Konfirmation beitragen (Skjelbred 1988). Unabhängig davon, welche Form der Konfirmation man wählt, gehört in Norwegen ein großes Familienfest dazu. Reimund Kvideland hat eine interessante Analyse der Lieder vorgelegt, die bei dem Festmahl gesungen werden und zu diesen Konfirmationsfeiern gehören (Kvideland 1988).

Eine einigermaßen tiefgreifende religionsethnologische Analyse erfordert sowohl einen ethnologischen wie einen theologischen Hintergrund. Ein norwegischer Forscher mit einer derartigen Kompetenz ist Arne Bugge Amundsen. Nach Veröffentlichung einiger kleinerer Studien zur Volksfrömmigkeit hat er kürzlich eine gewichtige Dissertation mit dem Titel „Folkelig og kirkelig tradisjon. Dåpsforståelser i Norge særlig på 1800-tallet“ (Volkstümliche und kirchliche Tradition. Taufverständnis in Norwegen besonders im 19. Jahrhundert) vorgelegt. In dieser Untersuchung bettet der Autor die Kindertaufe in einen breiten Kontext ein. Angesichts der sehr hohen Tauffrequenz in Norwegen ist das unbedingt notwendig, will man die Rolle der Taufe in der säkularisierten modernen Gesellschaft verstehen.

Der bestehende sichtbare Ausdruck der Erweckungsbewegungen in der Außenwelt sind die Missions- und Gebetshäuser. Prof. Andreas Ropeid, der ehemalige Leiter von Norsk Etnologisk Gransking (Norwegische ethnologische Untersuchung), behandelte die „Gebetshauskultur“, und seine Initiative wurde kürzlich in einer regionalen Studie in Ryfylke fortgesetzt (Tjeltveit 1987). Die Gebetshäuser spielen dank der Anpassung ihrer Wirksamkeit an neue Verhältnisse nach wie vor eine wichtige Rolle in der örtlichen Gesellschaft. Ein aktuelles Forschungsprojekt erörtert das Zusammenspiel zwischen Veränderungsprozessen in der Lokalgesellschaft und im Gebetshaus (Agedal 1985). Im Namen des sogenannten Skagerack-Kattegat-Projektes, einer die Küstengegenden behandelnden

ethnologischen Untersuchung, kann man auf eine Studie über „De frie venner“ (Die freien Freunde), eine lokale Erweckungsbewegung als Minderheitskultur, verweisen (Gustavsson 1982b).

Während es schwierig war, an den schwedischen Universitäten Gehör für die Religionsethnologie zu finden, ist es Professor Bjarne Hodne in Oslo kürzlich geglückt, erhebliche Mittel für die Einrichtung zweier fester Stellen auf diesem Fachgebiet an der Universität Oslo bewilligt zu bekommen. Das läßt Gutes für die weitere religionsethnologische Forschung in Norwegen hoffen.

In Dänemark, dem wohl am stärksten säkularisierten nordischen Land, ist eine religionsethnologische Forschung noch nicht zustande gekommen, weder innerhalb der theologischen noch an einer humanistischen Fakultät. Im Rahmen der ethnologischen Untersuchungen des Nationalmuseums wurde einiges Material mit Bezug zu kirchlichen Verhältnissen eingesammelt.

Im dänischen Volksleben konzentrierten sich die innerkirchlichen Erweckungen in zwei Hauptströmungen: Innere Mission beziehungsweise Grundtvigianismus. Auch in den äußeren, sichtbaren Bräuchen des Frömmigkeitslebens ist der Unterschied zwischen den Missionsfreunden und den Grundtvigianern erheblich. Die Ethnologin Margaretha Balle-Petersen arbeitet zur Zeit an einer Dissertation, in der sie das grundtvigianische Frömmigkeitsleben behandelt. Eine Vorstudie mit dem Titel „The holy Danes“ vermittelt einen guten Einblick in die Problematik (Balle-Petersen 1981, 1985).

Eine kürzlich erschienene dänische Untersuchung, die in diesem Zusammenhang Aufmerksamkeit verdient, ist Lars Bisgaards „Tjenesteideal og fromhedsideal. Studier i adelens taenkemaade i dansk senmiddelalder“ (Dienstideal und Frömmigkeitsideal. Studien zur Denkweise des Adels im dänischen Spätmittelalter) (Århus 1988). Diese Arbeit ist nicht nur dadurch interessant, daß sie eine vorreformatorische Periode der skandinavischen Geschichte behandelt, sondern auch, weil sie eine mentalitätshistorische Methode auf drei Arten von Quellen anwendet: private Mitteilungen (Sendschreiben), Testamente und Meßstiftungen. Der Verfasser versucht, durch eine minutiöse Untersuchung sprachlicher Formulierungen mittelalterliche Frömmigkeitsäußerungen zu beleuchten, und erörtert das Verhältnis zwischen Ideal und Praxis. Die Untersuchung begrenzt sich sozial auf den Adel, fügt aber innerhalb dieses Rahmens die Frömmigkeit in einen breiten kulturellen Kontext ein, „die sonstige Lebensweise des Adels“. Die Abhandlung kann zugleich als Beispiel für ein stark angewachsenes

interdisziplinäres Interesse in Skandinavien an der mittelalterlichen Gesellschaft dienen, die von der Hegemonie der römisch-katholischen Kirche geprägt war.

Weitere Beispiele für in Arbeit befindliche Untersuchungen in den nordischen Ländern wurden auf dem ersten nordischen Symposium vorgelegt, das Anders Gustavsson in Lund organisierte (Gustavsson 1985).

Ogleich der Kirchenhistoriker Hilding Pleijel persönlich zum Bahnbrecher der religionsethnologischen Forschung in Skandinavien wurde, hatte er offensichtlich Recht, als er vor 50 Jahren erklärte, das Studium der Beziehungen zwischen Volksfrömmigkeit und sozialem Leben sei „ein Problem der ... Volkskunde“. Die Religionsethnologie muß die Methoden der Ethnologie (qualitative und nicht quantitative Analysen) und deren Zielsetzung („Studium des Menschen als Kulturwesen“) anwenden, wenn sie nicht zu einem konturlosen interdisziplinären Forschungszweig werden will. Man kann es auch so ausdrücken, daß es notwendig ist, das Frömmigkeitsleben zu einem totalen kulturellen Kontext in Beziehung zu setzen. Das Frömmigkeitsleben umfaßt seinerseits sowohl eine unsichtbare Glaubensseite wie eine greifbarere Außenseite. Zuweilen besteht eine Kongruenz zwischen „Glauben und Werken“, aber noch häufiger fehlt sie vielleicht.

Prinzipiell kann man sagen, daß das Studium von Glauben, Sitte und Einstellungen seitens der Folkloristen und Ethnologen durch das Hinzukommen der Religionsethnologie dahingehend erweitert wurde, daß es auch die vom Christentum geprägte Kulturepoche umfaßt. Pleijels Perspektive war eine gesellschaftshistorische, und es ist wichtig, daß es so bleibt. Es ist notwendig, Kenntnisse von der Kirche als Institution zu besitzen, um sowohl die Innen- wie die Außenseite des Frömmigkeitslebens verstehen zu können.

Aus natürlichen Gründen stand für die Religionsethnologie in Skandinavien vornehmlich die lutherische Kirche im Mittelpunkt. Bereits Pleijel verwies aber, wie wir sahen, auf die mittelalterlichen Relikte im Frömmigkeitsleben. Andere Forscher haben weitere Beispiele dafür beigebracht (Bringéus 1964, Gustavsson 1973). Andererseits haben die Einwanderer nach dem zweiten Weltkrieg den Pluralismus im modernen sozialen und religiösen Leben der nordischen Länder verstärkt. Schon Hilding Pleijel vermißte zu Recht die religiösen Aspekte in der ersten ethnologischen Einwandererstudie in Schweden. Während eines Forschungssemesters in Norwegen im Frühjahr 1989 habe ich selbst eingesehen, welche Aufgaben sich der Religionsethnologie in einem Lande stellen könnten, in dem auch

die islamische Frömmigkeit im Begriff ist, gesellschaftliche Bedeutung zu erlangen. Auch die Negation des christlichen Frömmigkeitslebens, der sogenannte Teufelskult, zeigt, daß die Vorstellungen von einer total säkularisierten Gesellschaft ein Mythos sind (vgl. Alver 1974). Zu einem Teil hängt dieser sicherlich damit zusammen, daß die Religion weniger sichtbare Wege geht als in der älteren Gesellschaft (vgl. jedoch Scharfe 1989). Die Aufgabe des Religionsethnologen ist dann, wie die des Ethnologen, zu versuchen, die verborgenen Muster aufzudecken. Für diese Aufgabe bedarf es dringend einer internationalen Zusammenarbeit — vielleicht einer ständigen SIEF-Kommission für religionsethnologische Forschung?

Literatur:

- Aagedal, Olaf (red.): 1986. Bedehuset. Rørsla, bygda, folket. Det Norske Samlaget, Oslo.
- Alver, Bente: 1974. Blaesten om Anholt. Tradisjon.
- Andrén, Carin: 1986. Kvinnoliv i tre generationer. Lund [stencil].
- Balle-Petersen, Margaretha: 1981. The Holy Danes. Some Aspects of the Study of Religious Groups. *Ethnologia Scandinavica*.
- Dies.: 1985. Höjskole, vækkelse og hverdagsliv. In: A. Gustavsson (red.), *Religiösa väckelserörelser i Norden*.
- Bisgaard, Lars: 1988. Tjenesteideal og fromhedsideal. Studier i adelens taenkemaade i dansk senmiddelalder. Århus.
- Bolstad Skjelbred, Anne Helene: 1977. „Søndagsarbeid hemmer sig“. Tradisjon.
- Dies.: 1982. Helg og hviledag. Søndagshelgens tradisjoner 1870–1970 i Norge. En folkloristisk studie. Bergen.
- Bringéus, Nils-Arvid: 1964. Animism i Gammalrödja eller kyrkotagning efter missfall. *Kyrkohistorisk årsskrift*.
- Ders.: 1982. Sydsvenska bonadsmålningar. Lund.
- Ders.: 1987. Livets högtider. Stockholm.
- Ders.: 1989. Årets festseder (4. Aufl.). Stockholm.
- Brohed, Ingmar: 1988. Lenhovda — Berlin — Lund. Tillflöden till professor Hilding Pleijels författarskap. Växjö.
- Bugge Amundsen, Arne: 1989. Folkelig og kirkelig tradisjon. Dåpsforståelser i Norge saerlig på 1800-tallet. Oslo.
- Gustavsson, Anders: 1973. Minnesdrickning vid begravning. Vetenskaps-societetens i Lund Årsbok.
- Ders.: 1976. Forskning om kyrkligt fromhetsliv. En analys av temat etnologin och grannvetenskaperna med särskild hänsyn till Norden. Lund.

- Ders.: 1978. Die Erforschung volkstümlich-religiösen Verhaltens in Schweden. Jahrbuch für Volkskunde.
- Ders.: 1982a. Sunday-Observances in Norway. *Ethnologia Scandinavica*.
- Ders.: 1982b. The Free Friends in a Southnorwegian Coastal District. A local Revival Movement as a Minority Culture. *Ethnologia Scandinavica*.
- Ders.: 1982c: The Pentecostal Movement in a local community in Western Sweden. The process from a minority to a dominant local culture. *Arv. Scandinavien Yearbook of Folklore*.
- Ders. (red.): 1985. Religiösa väckelserörelser i Norden under 1800- och 1900-talen. Aktuell forskning presenterad vid ett symposium. Lund.
- Herzberg Johnsen, Birgit: 1985. Den store dagen. Konfirmasjon og tradisjon. Oslo.
- Dies.: 1988. Passage — Rites — A Cultural Elucidation of Class Differences. *Ethnologia Scandinavica*.
- Kvideland, Reimund: 1988. Konfirmasjonssongar. Tradisjon.
- Londos, Eva: 1983. Religiös huskonst. In: *Svenskarnas religiösa bilder. Om kristen huskonst*. Jönköpings läns museum. Jönköping.
- Dies.: 1985. Frikyrkohemmens bilder. In: A. Gustavsson (red.), *Religiösa väckelserörelser i Norden under 1800- och 1900-talen*. Aktuell forskning presenterad vid ett symposium. Lund.
- Nordström, Ingrid: 1988. Till bords. Vardagsmoral och festprestige i det sydsvenska bondesamhället. Lund.
- Pleijel, Hilding: 1939. Bodenreform und Frömmigkeit. Ein Problem der schwedischen Volkskunde. ΔΡΑΓΜΑ. Martino P. Nilsson ... dedicatum. Lund.
- Ders.: 1948. Det liturgiska handanlädet: Ders innebörd i folk-traditionen och verkligheten. *Lunds universitets årsskrift*. Aud. 1, Bd 45:2.
- Ders.: 1951. Från hustavlans tid. *Kyrkohistoriska folklivsstudier*. Stockholm.
- Ders.: 1970. Hustavlans värld. *Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Stockholm.
- Ders.: 1983. Jordfästning i stillhet. Från samhällsstraff till privatceremoni. En samhällshistorisk studie. Lund.
- Ders.: 1988a: Den lilla Språklådan. Ett särartat gammalt bruk av Bibeln. Växjö stifts hembygdskalender.
- Ders.: 1988b: Källkritisk hembygdsforskning. Folktraditionens värde som historisk källa. Lund.

- Ropeid, Andreas: 1975. *Kristenlivet i åra för 1850. Stavanger på 1800-tallet*. Utgitt av Stavanger kommune til byjubileet 1975. Stavanger.
- Rydén, Eva: 1988. „Väckelsen grep omkring sig i min ungdom“. In: A. Gustavsson (Hg.), *Religiösa rörelser förr och nu. Religionsetnologiska studier*. Lund.
- Scharfe, Martin: 1989. *Totengedenken. Zur Historizität von Brauchtraditionen. Das Beispiel Olof Palme 1986. Ethnologia Scandinavica*.
- Sjöholm, Carina — Wollinger, Susanne: 1988. *Bakom stängda luckor. Proteststormen mot TV 2: s julkalender 1985. Tradisjon*.
- Dies.: 1988. *Bakom stängda luckor. En studie av en proteststorm mot TV 2: s julkalender 1985*. In: A. Gustavsson (Hg.), *Religiösa rörelser förr och nu. Religionsetnologiska studier*. Lund.
- Skjelbred, Anne Helene: 1988. *Religious Confirmation — Civil Confirmation — The Confirmation Party. Ethnologia Scandinavica*.
- Strömbäck, Dag: 1945. *Folklivsforskningen och de kyrkliga traditionerna. Svenska landsmål och svenskt folkliv*.
- Sundberg, Sven Gunnar: 1989. *Offerkyrkor i gamla Växjöstiftet. En vallfartssed under den lutherska ortodoxin. Växjö*.
- Tjeltveit, Njål (red.): 1987. *Bedehuskulturen. Bedehus og bygdeliv i Ryfylke. Stavanger*.
- Wahlbom, Hans: 1983. *Husförhöret under regressionsperioden i Lunds stift. Stockholm*.

KLAUS BEITL, WIEN

Volksfrömmigkeitsforschung in Frankreich. Versuch einer Annäherung

1. DER BEFUND DER PASTORALTHEOLOGIE

„Wiederentdeckung der Volksfrömmigkeit“ konstatierten der Herausgeber Jakob Baumgartner und die Autoren des gleichnamigen, vorab für die Pastoraltheologie bestimmten Sammelbandes, worin vor zehn Jahren „ein deutlicher Wandel in der Einstellung zu dem, was man mit den (unscharfen) Begriffen wie ‚Volkskatholizismus‘, ‚Volksreligiosität‘, ‚Popularchristentum‘, ‚Frömmigkeit der armen Leute‘ zu bezeichnen pflegt“, vermerkt wurde (J. Baumgartner 1979: 7):

„Noch vor kurzem als minderwertig eingestuft, von ‚mündigen‘ Christen, die einem Glauben ohne religiöse Abfallprodukte das Wort redeten, zu den Relikten der Vergangenheit gerechnet, erfährt die sogenannte Volksfrömmigkeit in unseren Tagen eine Art Neuentdeckung. Dieses Phänomen, erklärbar auf dem Hintergrund der Tatsache, daß manche totgesagten Anschauungen und Praktiken weiterbestehen oder sich verstärkt haben, rief nicht nur die kirchliche Hierarchie auf den Plan, (...) sondern regte auch die Humanwissenschaften, vorab Soziologen, allen voran die Franzosen, zur Erforschung religiöser Verhaltensweisen an, die einem nicht unbedeutenden Teil des Kirchenvolkes zu eigen sind“ (J. Baumgartner 1979: ebda.).

Es bestätigt sich die Erfahrung der Pastoraltheologen, daß „gerade diese breite Schicht im Kirchenvolk der Vermittlung des Glaubens durch vertraute Formen, gemeinsame Riten, Vollzüge und Begehungen“ verlangt; „gestaltgewordene Frömmigkeit ist ihr ein Lebensbedürfnis“ (J. Baumgartner 1979: 8).

„Für eine wirklichkeitsnahe Seelsorge folgt daraus, daß es sich nicht so darum handeln (kann), die ‚religion populaire‘ zu ignorieren, der Lächerlichkeit preiszugeben, wenn nicht gar zu bekämpfen, als vielmehr sie zu evangelisieren oder, wie der Franzose sich

ausdrückt, weisen Gebrauch von ihr zu machen“ (J.-C. Barreau, *Du bon usage de la religion*. Paris 1976; zitiert nach: J. Baumgartner 1979: 8).

2. DER HUMANWISSENSCHAFTLICHE DISKURS

Was hier aus aktueller pastoraltheologischer Erfahrung und Einsicht des heutigen Katholizismus in Frankreich, der „ältesten Tochter der Kirche“, praktisch-seelsorgliche Erwägung findet, wird dortselbst längststens seit der Veröffentlichung der viel beachteten Bücher des Dominikaners und Soziologen S. Bonnet, „*A hue et à dia*“ (1974), und des Weltpriesters Robert Pannet, „*Le catholicisme populaire*“ (1974), auch auf theoretisch-wissenschaftlicher Ebene sehr lebhaft diskutiert. Über diese französische Debatte des Komplexes von „Volksreligion“, „Volksfrömmigkeit“, „Volkschristentum“ und „Volkskatholizismus“ informiert in dem anfangs schon genannten Sammelband „Wiederentdeckung der Volksfrömmigkeit“ der Schweizer Zisterzienser Alberich Martin Altermatt in seinem Beitrag „Die aktuelle Debatte um die ‚Volksreligion‘ in Frankreich“ (1979: 186–209). Wohl gilt das Interesse auch dieser informativen Einführung vorab wieder der Pastoraltheologie, die sich vor dem Hintergrund der Durchführung der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils seit Februar 1964 angesichts des Gegensatzes von „neuer“ Theologie bzw. „neuer“ Pastoral und volkstümlichen Formen der Frömmigkeit mit dem Problem der „Volksreligion“ zu beschäftigen hat. Darüber hinaus wurde jedoch auch die theoretisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen „Volksreligion“ in Frankreich mittlerweile in einer Vielzahl von Kolloquien, Diskussionen, Artikeln und Spezialveröffentlichungen geführt, wobei sich das Spektrum der hiermit befaßten Wissenschaften über die theologischen Disziplinen hinaus auf Fächer wie Soziologie, Geschichte, Anthropologie, Ethnologie und Volkskunde erstreckt.

In dieser Debatte suchen die betroffenen Disziplinen jeweils einen eigenständigen Zugang zum gemeinsamen Gegenstand, wie sie, ihren eigenen Methoden entsprechend, auch zu nuancierten Definitionen von „Volksreligion“ gelangen. Diesbezüglich sehr gute Übersichten bieten die Arbeiten von F.-A. Isambert, „*Religion populaire, sociologie, histoire et folklore*“ (1977), und Bernard Plongeron (Hg.), „*La religion populaire dans l'occident chrétien. Approches historiques*“ (1976), welchen zu entnehmen ist, daß die Begriffsbestimmungen von „Volksreligion“ in Anlehnung an die in jüngster Zeit aktualisierte theoretische Diskussion über die Frage der

„Volkskultur“, „culture populaire“ oder „Popular culture“ (Les cultures populaires 1984; W. Brückner 1984; K. Köstlin 1984) jeweils aus der Gegenüberstellung mit der „Kultur der Eliten“ u.ä. heraus erfolgen. Alberich M. Altermatt führt im Zusammenhang mit der „Volksreligion“-Debatte in Frankreich eine Reihe solcher Gegensatzpaare an: „Religion des Volkes — Religion der Elite“; „Religion der Laien — Religion des Klerus“; „gelebte Religion — wissenschaftliche Religion“; „gelebte Religion — vorgeschriebene Religion“; „Religion der Ungebildeten — Religion der Gelehrten“; „spontane Religion — institutionalisierte Religion“; „übernommene Religion — reine Religion“, wobei die inhaltlichen Komponenten des Begriffes „Volksreligion“ sich folgendermaßen zusammenfassen lassen:

„a) Volksfrömmigkeit: grundlegende religiöse Praktiken, volkstümliche Formen der Frömmigkeit (Heiligenverehrung, Wallfahrten usw.), volkstümliche Spiritualität; b) religiöse Vorstellungen und Anschauungen des Volkes; c) moralisches Verhalten des Volkes“ (A.M. Altermatt 1979: 187).

3. DER VOLKSKUNDLICHE DISKURS

Lange vor Einsetzen der gegenwärtigen Konjunktur interdisziplinärer Hinwendung zum Phänomen „Volksreligion“, die durch die auffällige Konvergenz von Pastoraltheologie, Religionssoziologie, Sozialgeschichte, Mentalitätsgeschichte und den Kulturwissenschaften gekennzeichnet ist, hat sich vorrangig die Volkskunde/Europäische Ethnologie mit den volkstümlichen Formen von Kultur und Religion beschäftigt. Der vom Wiener Sozialhistoriker Hubert Christian Ehalt soeben herausgegebene Sammelband „Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert“ weist auf diesen Umstand hin, wenn er dort die einleitende Feststellung macht, daß „Volkskultur und Volksfrömmigkeit historisch eine untrennbare Einheit (. . .) darstellen“, und man bereits daraus ersieht, „daß Forschungen in diesem thematischen Zusammenhang geradewegs zu den Hauptproblemen der aktuellen Sozial- und Mentalitätsgeschichte führen“ (H.Ch. Ehalt 1989: 9–10). Darüber hinaus, so führt H.Ch. Ehalt noch weiter aus, gehe es „um die Darstellung von kulturellen Formen des Volksglaubens und der Volksfrömmigkeit als Weisen der Anpassung an einen Lebensraum, als Versuch, die Welt zu verstehen und auf sie einzuwirken. Es ist notwendig, Volkskultur nicht nur als Konglomerat von merkwürdigem Aberglauben darzustellen, sondern die innere Kohärenz ihrer Interpretationsmuster zu untersuchen. Die Erforschung von Volkskultur, die

einen Schwerpunkt im Rahmen aktueller sozialhistorischer Arbeit ausmacht, konzentriert sich im wesentlichen auf die Auswertung von Quellen aus dem Bereich der religiösen Überlieferung. Themen und Objektfelder der religiösen Volkskunde von einst“, wird hier kritisch angemerkt, „werden so zum Gegenstand einer gegenwartsbezogenen Mentalitätsforschung“ (H.Ch. Ehalt 1989: 10).

Wenn wir noch einen Augenblick im Bereich der deutschsprachigen Forschung verweilen und auf die soeben gehörte kritische Annotation Bezug nehmen wollen, so sehe ich in der mit einem polemischen Unterton versehenen Abgrenzung der „neueren“ Geschichtswissenschaft gegenüber der im Doppelsinn „älteren“ Volkskunde lediglich ein Moment eines Nachbarschaftsstreites einander nahestehender Wissenschaften, die längst um ihre enge Zusammengehörigkeit wissen und auch demgemäß handeln. So lehrt der mir hier verordnete Blick über die Grenze nach Frankreich, daß die erforderlichen Schritte aufeinander zu tatsächlich vollzogen worden sind, als im November 1988 in Strasbourg ein von der Société d'Ethnologie Française ausgerichtetes und von unserem Freund Freddy Raphaël wesentlich mitgestaltetes interdisziplinäres nationales Kolloquium mit dem Titel „Ethnologie des faits religieux en Europe“ fünfzig Referenten verschiedener Fachzugehörigkeit vereinigt hatte. Unser gegenwärtiges Unterfangen zielt in dieselbe Richtung.

Aus diesem offenkundigen Aufeinanderzugehen, aus der, wie wir gesagt haben, Konvergenz der Fächer in der Erwartung einer gegenseitigen Bereicherung für die gemeinsame Problemstellung „Volksreligion“, „Volksfrömmigkeit“ u.ä., stellt sich noch dringender die schon angedeutete Frage nach dem jeweils genuinen Ansatz für die einzelnen mit ihrem Studium befaßten Wissenschaften. Fragen wir nach dem Zugang der Volkskunde/Europäischen Ethnologie, so halte ich den Weg, den in Frankreich namentlich Gérard Cholvy, „Réalités de la religion populaire dans la France contemporaine (XIX^e début XX^e siècle)“, und Paule et Roger Lerou, „Objets de culte et pratiques populaires. Pour une méthode d'enquête“ (beide 1976) vertreten, für gangbar. Sie beschreiben eine gegenwartsbezogene Forschung, die von einer Vorgangsweise oder Blickrichtung von „außen“ nach „innen“ bestimmt wird: „Un approfondissement du contenu pourrait partir du *dehors* puis s'efforcer de sonder le *dedans*“ (G. Cholvy 1976: 164–165). Für diese Betrachtungs- und Deutungsweise ist der Aspekt der „Extériorisation“, der „Nachaußenwendung“ des tatsächlich gelebten religiösen Verhaltens der meisten Menschen ausschlaggebend. Es handelt sich hierbei um das, was die Volkskunde als Objektivierung

der Volkskultur vorfindet und zum Gegenstand ihres Studiums macht. G. Cholvy benennt für die Volksfrömmigkeit als Forschungsgebiet der Religiösen Volkskunde diese Objektivationen als „Manifestations extérieures de la religion populaire“. In einer Forschungsanleitung im Anhang zu seiner Studie stellt er sogleich auch eine systematische Aufzählung der möglichen Formen von 1. Gemeinschaftsfrömmigkeit („La piété collective“), 2. Familien- und Privatfrömmigkeit („La piété familiale et individuelle“) und 3. Krisenfrömmigkeit („La religiosité panique“) bei, auf die an dieser Stelle lediglich verwiesen, jedoch nicht näher eingegangen werden kann (G. Cholvy 1976: 184–191).

4. UNGLEICHZEITIGKEITEN DER FORSCHUNGSGESCHICHTE

Unsere „Annäherungsversuche“ an die französische Volksfrömmigkeitsforschung haben uns bisher einer Reihe von Elementen habhaft werden lassen, die, zusammengenommen, Komponenten für eine Umschreibung und Beschreibung jenes volkskundlichen Forschungsfeldes ergeben, das wir in unserer Terminologie als „Religiöse Volkskunde“ zu bezeichnen gewohnt sind. Diese „Religiöse Volkskunde“ im Bereich der deutschsprachigen Forschung hatte Mitte der 60er Jahre eine bedeutende Entwicklungsstufe erreicht. Das manifestierte sich beispielsweise in der Eröffnung einschlägiger Spezialmuseen und -sammlungen — Sammlung Religiöse Volkskunde/ehem. Sammlung Rudolf Kriss im Bayerischen Nationalmuseum in München, 1964 (T. Gebhard 1964); Sammlung Religiöse Volkskunst des Österreichischen Museums für Volkskunde mit der alten Klosterapotheke im ehemaligen Ursulinenkloster in Wien, 1967 (L. Schmidt zusammen mit K. Beitzl und K. Ganzinger 1967) — und fand auch seinen Niederschlag in dem den seinerzeitigen Forschungsstand zusammenfassenden Artikel „Religiöse Volkskunde“ in Band X des 1965 in zweiter Auflage erschienenen „Lexikons für Theologie und Kirche“ (K. Beitzl 1965: 854–856). Die damals, vor 25 Jahren, von mir vorgeschlagene Definition konnte ich später nochmals ausführen (K. Beitzl 1978 und 1981), auch wurde sie in der weiterführenden fächerübergreifenden Diskussion u.a. von den Theologen angenommen (A. Schenker 1979: 11).

Zieht man diese Gegebenheiten in Betracht, so ist festzuhalten, daß die „Religiöse Volkskunde“, wie sie seit 1901 konventionellerweise bezeichnet wird (P. Drews 1901), im deutschsprachigen Raum vor Beginn der 70er Jahre eine Plattform erreicht hat, in welcher — sucht man die Wurzeln für das Interesse an Äußerungen der Volksfrömmigkeit in

der Aufklärung und im Josefinismus — immerhin 200jährige Forschungsbemühungen einmünden und von der aus sich dieses spezielle Fachgebiet seither auf neuen Wegen weiterentwickeln konnte. Das Themenangebot unserer gegenwärtigen Tagung ist nicht zuletzt ein Zeugnis dafür.

Wir dürfen für die Volkskunde in Deutschland, Österreich und der Schweiz also in Anspruch nehmen, daß die Religiöse Volkskunde als etabliertes Spezialgebiet innerhalb der Wissenschaft der Volkskunde längst über eine gefestigte Stellung verfügt. Nicht so in Frankreich, wo auch in diesem Fall „die Uhren anders gegangen sind“!

5. WEGE DER FORSCHUNG IN FRANKREICH

Versuchen wir weitere Schritte der Annäherung! Und wagen wir zu behaupten, daß eine religiöse Volkskunde in Frankreich mit einer deutlichen zeitlichen Phasenverschiebung erst in den späten 70er und in den 80er Jahren ausformuliert worden ist bzw. auf einer breiteren Basis betrieben wird, wobei für die französische Ethnologie, wie wir bereits erwähnen konnten, wesentliche Anstöße von benachbarten Wissenschaften wie Religionssoziologie, Sozialwissenschaften, Mentalitätsgeschichte, Pastoraltheologie usw. gekommen sind.

Bei näherer Betrachtung der Bemühungen der neueren französischen Volkskunde auf dem Feld der „religion populaire“ fällt zuerst auf, daß der französischen Fachterminologie eine ähnlich griffige Bezeichnung wie deutsch „Religiöse Volkskunde“ fehlt. Der in Handbüchern und Einzeldarstellungen gewöhnlich verwendete Ausdruck „Croyances et coutumes“ wirkt vergleichsweise unbeholfen, und die Neuprägung „Ethnologie des faits religieux (en Europe)“ ist wohl präzise, aber doch wieder umständlich (M. Bouteiller, F. Loux und M. Segalen 1973; J. Cuisenier und M.-Ch. De Tricornot 1987: 85–98).

Mag es sich mit der Terminologiefrage verhalten wie auch immer. Was das Inhaltliche dieses Bereiches der Volksüberlieferung betrifft, vermittelt auf jeden Fall das 1971 neuerrichtete Musée national des arts et traditions populaires in Paris mit seiner inzwischen 50jährigen Leitfunktion für die volkskundliche Sammel-, Dokumentations- und Forschungsarbeit in Frankreich sowohl in seiner Schausammlung (Galerie culturelle) (J. Cuisenier und M.-Ch. De Tricornot 1987) wie auch in seiner Studiensammlung (Galerie d'étude) ein konkretes Bild davon, wie sich Volksfrömmigkeit im Gegenständlichen äußert und in welche Richtung die Bemühungen der französischen Ethnologie und der Strukturanthropologie um eine

museale Darstellung und Interpretation von „coutumes et croyances“, von „pratiques et rituels“ gehen. Ziel der Darstellung ist es, die Gegenstände in ihrer offenkundigen Disparatheit doch als Teile einer Gesamtheit, eines Systems, verständlich zu machen und ihre auf Anhieb nicht sichtbaren Funktionen offenzulegen, was vor allem Aufgabe der Ethnographen ist. Diesen Entwürfen ganzheitlicher Darstellung von Volksfrömmigkeit hat das französische Volkskundemuseum große monographische Sonderausstellungen gegenübergestellt, von denen eine jede wiederum ein Teilsystem von Volksfrömmigkeit darlegt: so z.B. Manifestationen katholischer, protestantischer und jüdischer Volksreligion in der französischen Volksüberlieferung (Ausstellung „Religions et traditions populaires“ 1979; F. Lautman 1979), volksfromme Verehrung eines bestimmten Heiligen (Ausstellung „Saint Sébastien. Rituels et figures“ 1983; S. Forestier, N. Garnier und Ch. Martinet: 1983) und anlaßgebundener religiöser Volksbrauch und religiöse Volkskunst der Weihnachtsskripen (Ausstellung „Crèches et traditions de Noël“ 1986, F. Lautman 1986). Ein derartiges Profil musealer Arbeit am Pariser Volkskundemuseum wird vervollständigt durch Feldforschungsprojekte, deren bedeutendstes die von George Henri Rivière angeregte und geleitete „Recherche coopérative sur programme“ (RCP), die interdisziplinäre Erforschung der zentralfranzösischen Landschaft Aubrac in den Jahren 1963 bis 1980, war (L'Aubrac 1963–1980). Die Ergebnisse dieser großen Untersuchung liegen inzwischen in acht umfangreichen Bänden vor, worin sich die „pratiques religieuses“, die Volksfrömmigkeit in ihren funktionellen sozialen und kulturellen Bezügen, also mit ihrem „Sitz im Leben“, dokumentiert, untersucht und dargestellt finden.

Hat sich in dieser mustergültigen multidisziplinären Landschaftsmonographie eine deutliche Hinwendung zentralgelenkter Forschungstätigkeit auf die französischen Regionen angekündigt, so akzentuiert sich diese Entwicklung ganz deutlich in den späten 60er und in den 70er Jahren infolge der mit der staatspolitischen Regionalisierung Frankreichs einhergehenden Dezentralisierung auch der akademischen Institutionen. Die französische Ethnologie erfährt seither einen Entwicklungsprozeß, dessen Mannigfaltigkeit und Verästelung für einen Außenstehenden nur schwer nachzuvollziehen ist (I. Chiva und U. Jeggle 1987: 9–33). Diese neue wissenschaftliche Vielfalt macht sich auch auf unserem Gebiet bemerkbar, wenn auf einmal neue Schwerpunktgebiete regionaler Volksfrömmigkeitsforschung in das Blickfeld treten. Von unserer Warte aus lassen sich unmittelbar zwei Regionen erkennen: Das ist auf der einen Seite der konfessionsgeschichtlich besonders differenzierte Südosten und Süden Frankreichs:

der französische Alpenanteil mit Savoyen und der Dauphiné, die Provence und die Cévennen sowie die französischsprachigen Gegenden des Wallis in der Schweiz und des Aostatales und Piemonts in Italien. Für diese Gegenden liegen ansehnliche Ergebnisse auf dem Gebiet der Erforschung der „religion populaire“ in Einzeluntersuchungen (M.-H. Froeschle-Chopard 1980) und in einem stattlichen Sammelband gleichen Titels vor, der 1977 als 5. Band der damals noch von Charles Joisten geleiteten Zeitschrift „Le monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnographie“ erschienen ist (Ch. Joisten 1977) und worin der Historiker Michel Vovelle seinen oft zitierten Theoriebeitrag „La religion populaire: Problèmes et méthodes“ (M. Vovelle 1977: 7–12) veröffentlicht hat. Und das ist andererseits der Osten Frankreichs mit der Provinz Elsaß, wo Francis Girardin, Geneviève Herberich und Freddy Raphaël insbesondere Forschungen auf dem Gebiet des regionalen Wallfahrts- und Motivwesens unter verstärkt sozialwissenschaftlichem Aspekt vorangetrieben (F. Girardin, G. Herberich und F. Raphaël 1978 und 1979) und G. Herberich-Marx zusammen mit Freddy Raphaël in ihrer Abhandlung „La religion populaire en Alsace“ (G. Herberich-Marx und F. Raphaël 1987: 91–141) den Entwurf für eine umfassende wissenschaftliche Darstellung der Volksfrömmigkeit im Elsaß vorgelegt haben.

Eingehende Literaturstudien, die freilich von Österreich aus nicht leicht zu bewerkstelligen sind und unter Umständen ein Anliegen internationaler Zusammenarbeit sein könnten, würden ein vollständigeres und differenzierteres Zustandsbild der französischen Frömmigkeitsforschung ergeben, als an dieser Stelle aufgezeigt werden kann.

Für eine umfassendere Kenntnis und ein vertieftes Verständnis der Religiösen Volkskunde in Frankreich genügt es jedoch nicht, sich auf einen gegenwärtigen Querschnitt zu beschränken. Dieser synchronen Schau wäre vielmehr die diachrone Aufarbeitung, d.h. ein wissenschaftsgeschichtlicher Längsschnitt gegenüberzustellen. Wir wissen jedoch, daß die französische Volkskunde eine auffällige Abstinenz hinsichtlich der Erhellung ihrer eigenen Geschichte zeigt. Für eine solche Personen-, Institutionen- und Forschungsgeschichte der französischen Volkskunde können bisher nur einzelne Ansätze geltend gemacht werden (A. Van Gennep 1943; J. Cuisenier 1975; J. Nicourt 1980; J. Cuisenier und M. Segalen 1986; I. Chiva und U. Jeggle 1987), in welchem Zusammenhang die im französischen Denkmalschutzjahr 1980 vom Pariser Volkskundemuseum in den Galeries Nationales du Grand Palais veranstaltete Ausstellung „Hier pour demain. Arts traditions et Patrimoine. Découverte et sauvegarde du patrimoine

ethnographique“ die wohl sinnfälligste Darstellung der Entdeckungs- und Wissenschaftsgeschichte der französischen Volkskunde und zugleich auch die ersten Orientierungen für eine Geschichte des Spezialgebietes der Religiösen Volkskunde geboten hat (J. Nicourt 1980). Ein m.E. sehr wichtiger Beitrag zur Geschichtsschreibung der französischen Religiösen Volkskunde wurde nicht von französischer, sondern von deutscher Seite in der Würzburger Magisterarbeit von Rosemarie Griebel-Kruip geleistet, die die Geschichte des Motivbrauches und seiner Erforschung in Frankreich unter Mitberücksichtigung des jeweiligen geistes- und frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrundes aufgearbeitet hat (R. Griebel-Kruip 1983 und 1984).

Literatur:

- Altermatt, Alberich Martin: 1979. Die aktuelle Debatte um die „Volksreligion“ in Frankreich. In: J. Baumgartner, Wiederentdeckung der Volksreligiosität. Regensburg, S. 185–209.
- Barreau, J.-C.: 1976. Du bon usage de la religion. Paris.
- Baumgartner, Jakob (Hg.): 1979. Wiederentdeckung der Volksreligiosität. Regensburg.
- Beitl, Klaus: 1965. Volkskunde, religiöse. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, Band X. Freiburg i.Br., Sp. 854–856.
- Ders.: 1978. Volksglaube. Zeugnisse religiöser Volkskunst. Salzburg; Taschenbuchausgabe München 1981.
- Bonnet, S.: 1973. A hue et à dia, les avatars du cléricanisme sous la V^e République. Paris.
- Bouteiller, Marcelle — Loux, Françoise — Segalen, Martine: 1973. Croyances et coutumes. Musée national des arts et traditions populaires, Guide de la Galerie d'Etude (=Guides ethnologiques, 12). Paris.
- Brückner, Wolfgang: 1984. Popular Culture. Konstrukt, Interpretament, Realität. In: Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology XIV, Copenhagen, S. 14–24.
- Chiva, Isac — Jeggler, Utz (Hgg.): 1987. Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande (=Collection Ethnologie de la France, 7). Paris.
- Dies. (Hgg.): 1987. Deutsche Volkskunde — Französische Ethnologie. Frankfurt am Main.
- Cholvy, Gérard: 1976. Réalités de la religion populaire dans la France contemporaine (XIX^e début XX^e siècles). In: B. Plongeron, a.a.O., S. 149–193.

- Cuisenier, Jean: 1975. *L'art populaire en France. Rayonnement, modèles et sources*. Fribourg; Taschenbuchausgabe: Paris 1987; dt.: *Die Volkskunst in Frankreich. Ausstrahlung, Vorlagen, Quellen*. München 1976.
- Cuisenier, Jean — Segalen, Martine: 1986. *Ethnologie de la France* (=Collection „Que sais-je“, 2307). Paris.
- Cuisenier, Jean — De Tricornot, Marie-Chantal: 1987. *Musée national des arts et traditions populaires: Guide*. Paris.
- Draws, Paul: 1901. *Religiöse Volkskunde*.
- Ehalt, Hubert Christian (Hg.): 1989. *Volksfrömmigkeit von der Antike bis zum 18. Jahrhundert* (=Kulturstudien, Bibliothek der Kulturgeschichte, Bd. 10). Wien — Köln.
- Forestier, Sylvie — Garnier, Nicole — Martinet, Chantal: 1983. *Saint Sébastien. Rituels et figures*. (Katalog der gleichnamigen Ausstellung des) Musée national des arts et traditions populaires. Paris.
- Froeschle-Chopard, M.-H.: 1980. *La religion populaire en Provence orientale au XVIII^e siècle* (=Bibliothèque Beauchesne. Religions, Société, Politique, Bd. 7). Paris.
- Gebhard, Torsten (Hg.): 1964. *Religiöse Volkskunde. Fünf Vorträge zur Eröffnung der Sammlung Religiöse Volkskunde des Bayerischen Nationalmuseums in München* (=Beiträge zur Volkstumsforschung, Bd. XIV). München.
- Girardin, Francis — Herberich, Geneviève — Raphaël, Freddy: 1978. *Les ex-votos peints et le pèlerinage à Saint Florent d'Oberhaslach*. In: *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est* Nr. 7, Strasbourg, S. 56–99, und Nr. 8, 1979, S. 56–110.
- Griebel-Kruip, Rosemarie: 1983. *Die Motivbrauchforschung in Frankreich. Geschichte, Bibliographie und thematischer Aufriß*. In: *Jahrbuch für Volkskunde* 6, Würzburg, S. 203–229, und 7, 1984, S. 159–178.
- Herberich-Marx, Geneviève — Raphaël, Freddy: 1977. *La religion populaire en Alsace*. In: *Annales de l'Est*, Nr. 2, S. 91–114.
- Isambert, F.-A.: 1977. *Religion populaire, sociologie, histoire et folklore*. In: *Archives de sciences sociales des religions* 22, S. 161–184.
- Joisten, Charles (Hg.): 1977. *Religion populaire. Dauphiné, Savoie, Provence, Cévennes, Valais, Vallée d'Aoste, Piémont*. In: *Le monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, Bd. 5, Grenoble.
- Köstlin, Konrad: 1984. *Die Wiederkehr der Volkskultur. Der neue Umgang mit einem alten Begriff*. In: *Ethnologia Europaea. Revue of European Ethnology* XIV, Copenhagen, S. 25–31.

- L'Aubrac: 1970–1986. Etude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain. Recherches coopérative sur programme organisée par le Centre national de la recherche scientifique avec le concours de divers laboratoires scientifiques. 8 Bände. Paris.
- Lautman, Françoise: 1979. Religions et traditions populaires. (Katalog der gleichnamigen Ausstellung des) Musée national des arts et traditions populaires. Paris.
- Dies.: 1986. Crèches et traditions de Noël. (Katalog der gleichnamigen Ausstellung des) Musée national des arts et traditions populaires. Paris.
- Lerou, Paule et Roger: 1976. Objets de culte et pratiques populaires. Pour une méthode d'enquête. In: B. Plongeron (Hg.), a.a.O., S. 195–237.
- Les cultures populaires: 1984. Introductions et synthèses. Colloque à l'Université de Nantes 1983. Société d'ethnologie française, Société française de sociologie. (Paris).
- Nicourt, J.: 1980. Hier pour demain. Arts, traditions, patrimoine. Découverte et sauvegarde du patrimoine ethnographique. (Katalog der gleichnamigen Ausstellung des) Musée national des arts et traditions populaires, Galeries nationales du Grand Palais. Paris.
- Pannet, Robert: Le catholicisme populaire. Paris 1974.
- Plongeron, Bernard (Hg.): 1976. La religion populaire dans l'occident chrétien. Approches historiques. (=Bibliothèque Beauchesne. Religions, Société, Politique, 2). Paris.
- Schenker, Adrian: 1979. Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament. In: J. Baumgartner (Hg.), a.a.O., S. 11–23.
- Schmidt, Leopold mit Beiträgen von Klaus Beitzl und Kurt Ganzinger: 1967. Sammlung Religiöse Volkskunst mit der alten Klosterapotheke im ehemaligen Wiener Ursulinenkloster (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. XIII). Wien. Neudruck 1977.
- Van Gennep, Arnold: 1943. Manuel du folklore français contemporain. Tome premier, volume 1: Introduction générale. Paris.
- Ders.: 1973. Culte populaire des saints en Savoie. Recueil d'articles (=Archives d'ethnologie française, Nr. 3). Paris.
- Vovelle, Michel: 1977. La religion populaire: problèmes et méthodes. In: Charles Joisten (Hg.), a.a.O., S. 7–12.

FREDDY RAPHAËL UND GENEVIÈVE HERBERICH-MARX,
STRASSBOURG

**Volksfrömmigkeitsforschung in Frankreich.
Zur Revision eines Ansatzes***

1. VOLKSKULTUR UND WISSENSCHAFTLICHE KULTUR:
EINE WECHSELWIRKUNG

Das Vorurteil, die Volksmassen seien passiv und verschanzten sich hinter einer ausschließlich konservativen und statischen Haltung, müssen wir ein für allemal aufgeben.

„Die Volksfrömmigkeit ist keine starre und rückständige Realität, deren harter Kern eine dem Paganismus entsprungene und im ländlichen Raum erhaltene ‚andere Religion‘ wäre: zumindest nicht ausschließlich. Sie integriert alle Formen der Assimilation oder der Verschmelzung, und vor allem das Volksverständnis des post-tridentinischen Christentums.“ (M. Vovelle)

Betrachtet man die Entwicklung der europäischen Kultur im Mittelalter, von der Renaissance zur Reformation, so ist man über die offensichtliche Verlagerung der Glaubensmeinungen und -handlungen des Volkes zu den höher gestellten Gesellschaftsschichten erstaunt. Diese Tendenz verbindet sich mit dem Interventions- und Manipulationsprozeß von seiten der Kirche auf dem Gebiet der verschiedenen Ausdrucksweisen der Volksreligiosität, sodaß ein zweiseitiger kultureller Austausch entsteht¹. Die sich im 16. und 17. Jahrhundert verbreitende doloristische Auffassung schwingt das Schwert der ewigen Verdammnis, um die Volksschichten „in ihrem Innersten zu bekehren.“ Aber hinter der vordergründigen Einstimmigkeit und Homogenität verbirgt sich eine komplexe Realität: die post-tridentinische Kirche mußte Kompromisse hinnehmen, während sie sich

* Übersetzung des ersten Teiles von: Freddy Raphaël und Geneviève Herberich-Marx, *La religion populaire en Alsace*. In: *Annales de l'Est*, 2/1987, S. 91ff. (Die Zitierweise wurde weitestgehend vom Original übernommen.)

¹ V. Lanternari, *La religion populaire*. In: *Archives des Sciences sociales des religions*, 1982, Bd. 53/1, S. 121-143.

gleichzeitig um eine Christianisierung zahlreicher traditioneller Glaubenshandlungen bemühen mußte. „Einerseits kämpfend, andererseits friedliche Lösungen suchend, ist es den pastoralen Aktivisten gelungen, die Kontrolle über die Pfarrkirchen zu erlangen, aus denen sie die Zentren des religiösen Gemeinschaftslebens machten.“ Sie vermochten, die Altäre neuer Arten der Devotion durchzusetzen (wie z. B. jene des Heiligen Sakraments und des Rosenkranzes), jene der traditionellen heiligen Fürsprecher in abgelegene Teile des Kirchenschiffes zu verbannen oder auch an die Grenzen der Pfarrgemeinde in Landkapellen zu verweisen. „Dieses Eroberungsstreben hat seine Grenzen: gerade hier fand die Volksfrömmigkeit ihren Zufluchtsort, während sie neue Formen der Devotion nur in modifizierter, in einer mit der traditionellen Auffassung konformen Darstellung eingliederte.“² Der überlieferte Glaube hat teilweise an Bedeutung verloren; gleichzeitig aber kam es zu einer heiklen und unbeständigen Synthese zwischen den traditionellen Werten und den „klassischen Auffassungen, die nun endlich bewältigt, verbreitet, zum Bestandteil der Volksfrömmigkeit in den ländlichen Gebieten wurden“ (M. Vovelle). Die Exvotos lassen diese förderliche Beziehung zwischen den diversen von den Theologen erarbeiteten „Modellen“ von Geistigkeit erkennen, wie dies für die Gebetsbücher, die Predigtsammlungen und die Heiligenbilder der Fall war.

Es scheint, daß das gemalte Exvoto, das zuerst — den ältesten in den elsässischen Wallfahrtsorten erhaltenen Tafeln nach zu schließen — mit Sicherheit dem Besitz großer Familien oder bestimmter Gemeinschaften vorbehalten war, nur allmählich von den Volksschichten angenommen wurde, indem diese gewissermaßen überlieferten Glauben und christliche Lehre der damaligen Zeit miteinander verbanden. Die „Eliten“, die der Auffassung waren, dieser Ausdruck religiöser Gefühle sei üblich, weil allgemein verbreitet, neigten dazu, sich einer anderen Form der Devotion zuzuwenden, die sich in verstärktem Maße über einzelne Aspekte der Leidensreligion hinwegsetzte.

Wie sollte man nicht erstaunt sein über die Parallelen, die sich zwischen der Religiosität ziehen lassen, die durch die Jahrhunderte hindurch in den Exvotos zum Ausdruck kommt, und jener, die Serge Bonnet in seiner Studie über die „Prières secrètes des Français d'aujourd'hui“ (Die geheimen Gebete der Franzosen von heute, Paris 1976) erfaßt hat? Diese Devotion wurzelt nicht in einem traditionellen und dauerhaften Universum, das

² Michel Vovelle, *La religion populaire: problèmes et méthodes*. In: *Le Monde alpin et rhodanien*, 1977, Nr. 1.4, S. 8f.

dem Zufall in der Geschichte nicht Rechnung tragen müßte. Ebensovienig wie das Volk das Gebet erfand, schuf es, frei vom Einfluß des Gelehrten, Exvotos. Dieser Bezug ist nicht eindeutig, und gelegentlich — man denke an das Dogma der Unbefleckten Empfängnis — „errang der kleine Landprediger einen Sieg über die Theologen“. Zwischen jenen Dingen, die „im Volk zutiefst verankert, jenen, die dies keineswegs sind, und jenen, die es niemals sein werden,“ besteht eine ständige Wechselwirkung. Exvoto und Gebet zeugen von der Möglichkeit, daß Menschen, die einander nicht kennen, mehr als nur Ideen und Worte gemein haben können: Orte, Bilder, Gesten und Glaubenshaltungen.

2. DIE „WILDEN“ FORMEN DES HEILIGEN UND IHRE BÄNDIGUNG

Am Rande der durch die Kirche anerkannten und kontrollierten Orte der Religionsausübung bricht gesetzlos ein wildes Sakralbewußtsein hervor, das sich einem Zugriff des Klerus entzieht. Louis Châtellier³ berichtet von einer aus Oberhaslach stammenden Frau im 17. Jahrhundert, die die Fähigkeit hatte, den Kranken, die sie zu Rate zogen, jenen Heiligen zu offenbaren, dem sie sich weihen sollten.

„Ihre Vorgangsweise ist einfach. Sie gibt einen halben Batzen in ein Glas Wasser und spricht bestimmte Gebete. Dann führt sie einzeln alle Heiligen an, zu Ehren derer die Gläubigen in der Provinz und den benachbarten Orten üblicherweise wallfahrten. Wird nun der Name jenes Heiligen ausgesprochen, der dem Kranken zuträglich ist, so verschwindet der halbe Batzen wie von selbst, ohne jegliche physikalische Einwirkung, aus dem Glas. ‚Ein Werk des Teufels!‘ schreit der Pfarrer und schleppt die Frau vor den Offizial. Auf diese furchtbare Anschuldigung antwortet die Unglückliche aber mit erstaunlichem Selbstvertrauen: ‚Kein Sterblicher wird mich von der Tatsache überzeugen, mein Handel sei nicht gottesfürchtig.‘ Und warum? Weil sie sagt, ‚dieses Geheimnis von Gott erfahren zu haben.‘“

Vor kürzerer Zeit, kaum zehn Jahre zurückliegend, hatte sich ein in Thierenbach niedergelassener „Heilkundiger“, der behauptete, ihm erscheine die Heilige Jungfrau, den Ruf eines Stigmatisierten zu verschaffen gewußt und damit zu seinem Vorteil einige Pilger vom rechten Pfad abgebracht.

³ Louis Châtellier, *Tradition chrétienne et renouveau catholique*. Paris 1981, S. 41.

Er grenzte eine ihm eigene kleine Wallfahrtsstrecke ab und führte auf diese Weise einen „Schwarzmarkt des Sakralbewußtseins“ ein, der sich der Kontrolle des Klerus entzog.

Auch kommt es vor, wie A. Dupront bemerkt, daß „der Pilger“ selbst während der Liturgie „seinen eigenen Geschäften nachgeht“, die hauptsächlich darin bestehen, den Heiland um Erlösung zu bitten, dessen Statue zu berühren, sich an der Quelle oder im Heilwasser der Grotte zu waschen (die oftmals von dem Ort, an dem die Messe zelebriert wird, recht entfernt liegt). In Oberhaslach formten die Pilger eine Kugel aus toniger Erde, die sie in der Nähe der Kirche einsammelten.

In der Furcht, durch diese anarchischen Neuerungen überlaufen zu werden, und in dem Bestreben, dieses „wilde Sakralbewußtsein“ willentlich zu lenken, bemüht sich die Kirche um eine institutionalisierte Disziplinierung der Inbrunst der Massen. Eine dialektische Beziehung verbindet das erhebende Gefühl eines Individual- oder Kollektivbewußtseins mit einer peinlich genau durchdachten Überprüfung durch die anerkannten Hüter des Heiligen. Diese ebenso pragmatische wie behutsame Vorgangsweise erlaubt dem katholischen Ritual in den ländlichen Gebieten des Elsaß, unter gleichzeitiger Verdammung der bodenständigen Religion, eine Integration der Segen- und Schutzerbittung für Mensch und Tier, Haus und Hof.

3. DIE SPANNUNG ZWISCHEN DEM IMMERWÄHRENDEN ZUFLUCHTSDRANG ZUM HEILIGEN UND DESSEN INSTITUTIONALISIERUNG DURCH DIE KIRCHEN

Mit Philippe Ariès⁴ läßt sich feststellen, daß jenes Merkmal der Volksfrömmigkeit, das trotz aller Läuterungen durch den Klerus dem nagenden Zahn der neuen Zeit widerstand, die dem Zeichen dargebrachte Ehrerbietung ist, von der Heiligenstatue über das Exvoto bis hin zur Gedenkmünze, dem Rosenkranz und dem Paternoster. Zahlreiche Priester verurteilen das Zeichen, das ihrer Meinung nach die stereotype Geste und manchmal das ebensolche Wort hervorrufen, weil sie fürchten, der Zeicheninhalt werde zugunsten des Zeichens selbst geopfert.

„Das Festhalten am Zeichen, selbst desjenigen, der überzeugt ist, nicht mehr an den Zeicheninhalt zu glauben, ist nach wie vor in den gelehrtesten, aufgeschlossensten Geisteshaltungen verankert; dieses Fortbestehen muß uns zu denken geben. Es schließt

⁴ B. Plongeron — R. Pannet, *Le Christianisme populaire*. Paris 1976, S. 233.

stillschweigend ein, daß die Volkskultur nicht nur ein vergänglicher Ausdruck eines Gesellschaftstyps ist, sondern auch Werte schafft, die sie überfordern und daß sie, dank dieser Kreativität, besser als erwartet, den fortwährenden Angriffen der modernen Zeit standhält.“

Der Bilderkult, die Betkapelle am Rande der Straße und das Kreuz an der Wegkreuzung zeugen von diesem „Verlangen nach Anbetung oder Zuflucht, das die kollektive Seele quält“ (A. Dupront). A. Dupront zufolge sind die Peterskirche in Rom ebenso wie die bescheidenste unter den Landkirchen in gleichem Maße Zeugnisse der Wahl einer Weltordnung, und diese wiederum drückt ihrerseits in ihrem Gesamtgefüge sowie in ihren Bestandteilen eine bestimmte Beziehung zu Gott aus. Lage und Ausrichtung der Kirchen, ihre Architektur und die in ihnen enthaltenen Zeichen lassen gleichzeitig eine religiöse Sensibilität und eine Konzeption des Universums erkennen. In ihrer beachtlichen Studie über die „*Vision de la Mort et du Salut en Provence du XV^e au XX^e siècle*“ (Heils- und Todesvorstellungen in der Provence vom 15. bis ins 20. Jahrhundert) haben Michel und Gaby Vovelle⁵ aufgezeigt, daß, während die Ikonographie der Altarblätter doch das Spiegelbild einer aus dem Jenseits übersandten Lehre ist, sich auf diesen die Wandlungen in der kollektiven Sensibilität für das Leben, den Tod und das Jenseits über einen langen Zeitraum hinweg eingepreßt haben.

Das Vorhandensein eines Exvotos, einer Bitt- oder Gnadenopfergabe in einer Kirche, ist eine materielle Bestätigung des Bandes, ja sogar des Vertrages, die ein höheres Wesen mit dem Spender vereinen. Diese andächtige Hinterlegung ist für den Gläubigen eine innere Verpflichtung. Sie ist Ausdruck der persönlichen Beziehung, die ihn mit dem angerufenen Gott oder dem ebensolchen Heiligen verbindet. Das Exvoto zeugt auch von dem stets gegenwärtigen Wunder und Wirken Gottes im Leben der Menschen; und in dem Maße, in dem es eine aus freien Stücken dargebrachte Gabe ist, legt der Spender Zeugnis über sein Bemühen ab, auf die unendliche Anhäufung von materiellen Dingen zu verzichten, ein bestimmtes Opfer darzubringen.

Das Exvoto hat ein eigenständiges Leben: jenes, das ihm die Gesellschaft, die es geschaffen hat („der es ein dauerhaftes Zeugnis und Bildnis ist“) und die Generationen im Laufe der Jahrhunderte verleihen; je-

⁵ Paris 1970.

nes, das ihm die verschiedenen Standplätze im Kirchenschiff auferlegt haben, von seinem Einzug in die Kirche über gelegentliche Umstellungen bis hin zu seiner Lagerung im Keller. Tatsächlich bilden Exvoto und Kirche eine untrennbare Einheit, und es kommt vor, daß sich eine Pfarrgemeinde ihrem geistlichen Führer widersetzt, der, von jansenistischem Eifer ergriffen, „ihre“ Exvotos in einen dunklen Winkel des Kirchenschiffes verweist. Die Entfernung von Exvotos kann auf sehr heftigen Widerstand stoßen, noch mehr der Verkauf bestimmter Stücke, und sei es auch nur, um für die Dachreparatur aufkommen zu können. Manche Familien aus Thierenbach und Haslach waren bestürzt, als sie das „Verschwinden“ ihrer Exvotos vom gewohnten Platz bemerkten, während wir sie doch ausgeborgt hatten, um sie im Elsässischen Museum in Straßburg auszustellen. Eine solche Aufregung zeugt von der starken Bindung der Gefühle des Spenders an den in der Kirche hinterlegten Gegenstand. Es ist bedauerlich, daß die notwendige Restaurierung älterer Kirchen ebenso wie der bilderstürmende Eifer mancher Geistlicher die anfängliche Struktur, die dem Auftrag für ein Exvoto zugrunde lag, derart tiefgreifend erschütterten. Ursprünglich legte der Gläubige großen Wert darauf, sein Exvoto so nah wie nur irgend möglich am Altar zu wissen, weil dort die Messe zelebriert und die Reliquien aufbewahrt werden.

Nach dem 2. Vatikanischen Konzil setzte sich die Forderung nach einer „Religion in Geist und Wahrheit“ durch, verbreitet durch Priester, die „im Stile des aufklärerischen Genius des 18. Jahrhunderts das Irrationale und den Aberglauben ablehnten“ (A. Dupront). Gelegentlich führte das zu einer „Entrümpelung“ der Kirchen, die eine Zerstörung der Exvotos und eine Verurteilung der Wallfahrt, als eine durch den Aberglauben besudelte Art der Religionsausübung, nicht ausschloß. Manche Erscheinungsarten der Frömmigkeit, die die religiöse Sensibilität der Gläubigen grundlegend geformt hatten und die deren Gefühle trafen, wurden verächtlich zurückgewiesen und gelegentlich ins Lächerliche gezogen. Die Vehemenz dieser unangefochtenen Verurteilungen verunsicherte zahlreiche Gläubige. In Thierenbach befürchteten einige ältere Menschen beim Wechsel des Pfarrers und des Leiters einer Wallfahrt im Jahre 1975, daß „die Statuen und die Exvotos auf den Speicher geräumt würden“. Die Heftigkeit des Konzils, das ihrer Meinung nach „protestantische Züge“ erkennen ließ, beunruhigte sie nachhaltig. Tatsächlich schreckten einige der Diözese sehr nahestehende Priester nicht vor der Behauptung zurück, die Exvotos stellen „ein ernstzunehmendes Problem“ dar. „Sie können unmöglich bleiben, wo sie sind“, erklärte einer von ihnen. „Die Künstler sind ‚Pfücher‘ (=Pfu-

scher). Jedenfalls müssen die Motivbilder der Malerei wegen entfernt werden. Da, wo sie jetzt sind, am Schauenberg — wohlweislich vor den Augen der Öffentlichkeit versteckt — stören sie niemanden.“

Sicherlich läßt das Exvoto nicht immer auf den ersten Blick eine bestimmte Art von Religiosität erkennen. Der Kunststil einer Epoche kann seinen Einfluß auf die Ausführung ausüben: jene Darstellung eines Kindes in einer Wiege trägt die Handschrift von Berthe Morisot, während eine Szene aus dem Landleben von dem Verständnis und der Technik Rosa Bonheurs gezeichnet ist. Die Nebengruppe, die das Verunglücken eines von seinem Schlitten erdrückten Holzknechts darstellt, hat das von Gustave Brion den Pilgern auf dem Odilienberg gewidmete Gemälde zum Vorbild. Auch sei hier — wie dies für mehrere Exvotos aus Haslach gilt — die Genauigkeit erwähnt, mit der der Künstler die elsässische Landschaft wiedergab, sei es den Felsen von Dabo oder die Hügel um Kriegsheim.

4. DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN DER VOLKSFRÖMMIGKEIT UND IHREM SOZIOKULTURELLEN BODEN

Schließlich erscheinen die Riten zur Schutz- und Gnadenerbittung, die mit den Kalenderfesten und den bedeutenden Ereignissen des Lebenszyklus einhergehen, als ein komplexes, sich ständig wandelndes Phänomen. Es steht für die Dialektik zwischen der Hoffnung und Inbrunst des Volkes einerseits, der Zurückhaltung der Geistlichen andererseits sowie der Kontrolle, um deren Ausübung sich diese letzteren bemühen und die oftmals die Dynamik gewährleistet. Aber die Laien wollen ihre Forderung nicht als Bruch verstanden wissen, ihr liegt vielmehr das Bestreben zugrunde, das Umfeld des etablierten Religionsverständnisses bereichernd zu prägen und als authentisch anerkannt zu werden. Mitunter greifen manche Riten auf vorgeschriebene Handlungen zurück, entledigen sie jedoch ihrer ursprünglichen Bedeutung.

Die volkstümliche Andacht findet sich nur schwerlich mit Askese und Entsagung ab. Um die zahlreichen Schwierigkeiten des menschlichen Daseins meistern zu können, um ihrer Verwirrung Herr zu werden, muß sie Berührungspunkte mit den lebendigen Quellen des Heiligen finden. Es herrscht eine ständige Spannung zwischen dem „Sturm auf das Wunder“ (A. Dupront), der spontanen Regung und dem Kirchenbetrieb, der versucht, diesen gesetzlosen Drang in Schranken zu weisen und in Kanäle zu leiten. Wenn angesichts einer gewissen Banalisierung und einer eben solchen Routine „der neuerliche Einflußgewinn“ das erwartete Maß über-

steigt und die Einzwängung in starre, kodifizierte liturgische Formen überhand nimmt, entfacht sich bisweilen gleichsam neuer Eifer, der sich anderen Quellen des Heiligen zuwendet. Die Sehnsüchte des kleinen Mannes, die nicht den Erwartungen der Hierarchie entsprechen und nicht nach dem Modell eingeführter Formen geprägt werden, sind deshalb nicht minder legitim und glaubwürdig religiös. Die Versuche einiger Geistlicher, Zeugnisse des Volksglaubens im Namen eines harten und unbeugsamen Christentums zu vernichten, erscheinen doch ein wenig übertrieben: die Bittwoche ist kein Ausdruck des Überlebens bäuerlichen Heidentums, aber sie wird als „gesamtsoziales Phänomen“ in das Frömmigkeitsverständnis integriert (M. Mauss).

5. DIE VOLKSFRÖMMIGKEIT ALS STRUKTURELL-KOHÄRENTES SYSTEM

Die Volksfrömmigkeit ist nur in ihrem Verhältnis zu dem sozialen und kulturellen System verständlich, in das sie sich einfügt. Aufgrund der bedeutungsvollen Details der dargestellten Szenen und auch durch die Mannigfaltigkeit in ihrer Ausführung (von der Zeichnung aus ungeübter Hand bis zum ausgefeilten, „künstlerischen“ Gemälde) zeugen die Exvotos von dem Abgrund, der zwischen den sozialen Schichten klafft, und von einer hierarchischen Struktur der Gemeinde der Gläubigen. Jene, die eine Dorfprozession bilden, stellen ihrerseits wieder ein System dar, das den Altersklassen, den Geschlechtern und den sozialen Gruppen einen klar definierten Status zuweist. A. Dupront hat die „Ursprungslegenden“ für die Auffindung von Statuen, insbesondere der Heiligen Jungfrau, aus der Zeit der Gegenreformation untersucht: Die wundersame Entdeckung der Statue — in einer Baumvertiefung, am Grund eines Weihers . . . — macht fast immer ein Laie bescheidener Herkunft (ein Hirte oder ein Bauer), der unliebsam auf das Mißtrauen und die Skepsis des Pfarrers trifft. Bisweilen beschlagnahmt dieser die Statue für seine Kirche, aber des Nachts kehrt sie beharrlich an den Ort der erstmaligen Erscheinung zurück. Hier ist der kleine Mann der auserwählte Zeuge, ja sogar das Werkzeug des Heiligen und nimmt in gewisser Weise Rache an jenen Geistlichen, die vorgeben, das Monopol dieser Zunft innezuhaben.

Die christliche Kultur ist nämlich keineswegs monolithisch: jene der Theologen und gelehrten Geistlichen kann mit jener des Dorfpfarrers nicht gleichgesetzt werden. Die Vertreter gewisser volkstümlicher Riten der Gottesverehrung „verstanden es, aus dieser Gegensätzlichkeit von Gesellschaft und Doktrin Gewinn zu schlagen, ohne Aufsehen und mit dem stillschwei-

genden Einverständnis des Basisklerus“ (D. Fabre). Jüngste Auseinandersetzungen, im Verlaufe derer sich einerseits die Entschlossenheit der Institutionen, einzugrenzen und zu „läutern“, und andererseits die Beständigkeit der Suche nach Seelenheil gegenüberstanden, bestätigen dieses Aufeinanderprallen zweier Kulturen, die, jede für sich, einem Aspekt der Religionsausübung den Vorzug gibt.

„Der Zwiespalt zwischen dem Reformismus der Konzilsväter und dem Konservativismus der Kirchengänger, die auf der lateinischen Messe ihrer Kindertage bestehen, unterstreicht, in welchem Maße die Aufnahme einer neuartigen, kulturellen Botschaft von den sozialen Bedingungen für ihre Aufnahme abhängig ist, das heißt von den Normen — Verhaltensmustern, Darstellungen —, die jede einzelne soziale Gruppe leiten und sie von anderen unterscheiden.“⁶

Wir vertreten gemeinsam mit Dominique Julia⁷ durchaus die Meinung, daß jene Geistlichen, die das Exvoto verurteilen, um die christliche Gottesverehrung des „Ballastes“ zu entledigen, den sie dem „Heidentum“ und dem „Aberglauben“ verdankt, eben jenen anfänglichen sozio-kulturellen Unterschied in eine religiöse Spaltung umsetzen (reine Liturgie/überflüssige Verehrungen).

Es erscheint angebracht, die Behauptungen einiger bezüglich der Konnotationen des mangelhaft definierten Begriffes „Volksfrömmigkeit“ zu verwerfen, die da wären: naiver und „gewöhnlicher“, überwiegend im Gefühlsleben verankerter Glaube und Puerilität einer Religion, die den Kinderschuh nicht zu entwachsen verstand. Jean-Claude Schmitt⁸ erinnert daran, daß in den traditionellen Gesellschaftsformen die Religion, verstanden als Interpretationssystem für die Welt und die Einwirkung von Symbolen auf diese, sämtliche Vorstellungen der Menschen von ihren Tätigkeiten erfaßt. Sie bildet „eine kohärente, effiziente, da strukturierte Einheit“. Der Versuch, den Heiligenkult zu manipulieren, den man mit dem Terminus „Magie“ als Gegensatz zu „Religion“ bezeichnet, die ihrerseits wiederum in den Bereich der geistigen Spekulation und Suche fallen würde, ist in

⁶ Dominique Julia, A propos des sources écrites de la religion populaire. In: *Ricerche di Storia Sociale E Religiosa*, Bd. 11, Jan. 1977, S. 110.

⁷ Ebd., S. 110.

⁸ Religion populaire et culture folklorique. In: *Annales E. S. C.*, Bd. 51, 1976, S. 941-953.

Wirklichkeit ein mehr oder weniger ausgeprägter Bestandteil der meisten Auffassungen:

„Die Feststellung, das Verhalten während der Riten, die Barmherzigkeit oder die Überzeugungen eines Bauern aus dem 18. Jh. seien naiv, gewöhnlich, mehr noch, kindisch oder prälogisch, hilft nicht weiter. Die Welt dieses Religionsverständnisses war heil, folgte einer strukturellen Logik und wurde auf diese Weise durch jene Faktoren günstig beeinflußt, zu deren Verständnis der Historiker seine Forscherarbeit beizutragen hat.“ (J.-C. Schmitt)

Gleichfalls ist die dogmatische Haltung zurückzuweisen, die jene Formen der Religionsausübung anprangert, die den institutionalisierten Vorschriften nicht Folge leisten, und sie verächtlich mit „Heidentum“, „Magie“ oder „Hexerei“ bezeichnet. Daß diese Formen weiterhin unter den übelgelaunten Blicken der Geistlichen fortbestehen, denen es weder gelingt, sie einzudämmen, noch sie in geordnete Bahnen zu leiten, ist keineswegs durch einen schwerfälligen Atavismus bedingt, noch durch die Macht angenommener Gewohnheiten: sie überleben, weil sie noch eine kollektive Gedankenwelt nähren und ein inneres Bedürfnis des Menschen ansprechen. Zu Recht weist Emile Poulat⁹ den Widerspruch zwischen den Vorschriften und dem Gelebten zurück, weil erstere von der Einhaltung oder Nichteinhaltung abhängig sind, was keinesfalls über die Qualität des Gelebten Aufschluß gibt; außerdem wird aus den Vorschriften das Monopol des Klerus gemacht und aus dem Gelebten das Schicksal der Christen. Ebenso wenig überzeugend ist die weitverbreitete Unterscheidung zwischen Gelehrtem und Volkstümlichem, weil

„vom einen zum anderen Verbindungen, Abstufungen, Kontakte bestehen, gleich einem Lichtspektrum als lückenlos ineinandergreifendem Gefüge. Diese Hierarchie arbeitet mit einem stillschweigenden Vorurteil, in dem Maß, als im Grunde genommen ‚gelehrt‘ dabei immer als Synonym für aufgeklärt steht, während volkstümlich gleichbedeutend ist mit elend, ungebildet, naiv.“

Behauptet Pierre Bourdieu auch mit Fug und Recht, die Grenzen des religiösen Umfeldes seien verschwommen und nachgiebig, und dieses ginge seinerseits bisweilen in einem weiterreichenden Raum auf, so erlaubt die

⁹ Pour une notion extensive de religion populaire. In: *Ricerche di Storia Sociale E Religiosa*, Bd. 11, Jan.-Jul. 1977, S. 45-52.

vorliegende Studie eine Differenzierung seines Anliegens. Einerseits scheint es, daß in der traditionellen religiösen Gesellschaft mit erkennbaren und starr gezogenen Grenzen die im Glaubensbereich Tätigen ebenso über das körperliche Wohlergehen wie über das Seelenheil walten konnten; der körperliche Schmerz wurde oft als Stigma und als Zeichen moralischen Versagens verstanden. Die körperliche Heilung, die das Exvoto in Demut erbittet oder für die es Ausdruck tiefster Dankbarkeit ist, entsteht vor allem aus dem Entschluß des Gläubigen, sich moralisch zu bessern. Andererseits sind dieses stillschweigende Einverständnis und die fehlende Differenzierung nicht das Werk minderbegünstigter Gesellschaftsschichten. Einer Zeit der Wissenschaftsgläubigkeit, die im 19. Jahrhundert eine klare Trennung der Aufgabenbereiche von Arzt und Geistlichem anstrebte, folgte — und dies über den Abgrund zwischen den sozialen Schichten hinweg — eine Gesellschaft, die, gleich den einstigen traditionellen Gemeinschaften, die Tendenz zeigt, den im Glaubensbereich oder im Gesundheitswesen Tätigen, ohne Differenzierung der Aufgabenbereiche, Seelsorge und Krankenpflege anzuvertrauen.

Manchmal verwendet sich der Widerstand des Volkes für das Überleben eines innerhalb der offiziellen Kirche in Mißkredit geratenen Ritus. Wie dies aus der dem heiligen Winford gewidmeten Studie von J.-C. Schmitt¹⁰ hervorgeht, stützt sich dieses jahrhundertelange Fortbestehen auf die Beständigkeit sozialer Gegebenheiten unterschiedlichster Natur. Trotz vordergründiger Veränderungen finden wir in manchen ländlichen Gebieten Frankreichs die gleiche Raumverteilung und die gleichen Gesellschaftsstrukturen vor.

Äußerst unterschiedliche soziale Gruppen können sich ein und dieselbe hagiographische Legende zu eigen machen, darin ihre eigene Geschichte lesen und sie als Legitimierung ihrer Gegenwart heranziehen. Man weicht also von der mündlichen Überlieferung ab, die der Wallfahrt zugrunde liegt, um sie in die Gedankenwelt der Kollektivität, die sich ihrer annimmt, einbeziehen zu können. Es kommt nicht zwangsläufig zu einer Übereinstimmung — im günstigsten Falle entsteht ein Zusammenleben in Resignation — des offiziellen, von der Kirche eingeführten Kultes mit jenem des eine Statue und eine Landkapelle erhaltenden Geistlichen am Rande, und jenem, der die Hoffnung des Volkes auf Fürsprache und Heilung erfüllt. Wie dies aus der beachtlichen, dem heiligen Bessus gewidmeten Studie von

¹⁰ Le Saint Lévrier, Guinefort. Paris 1978.

Robert Hertz¹¹ hervorgeht, konnten sich zahlreiche Wallfahrtsorte ihre Dynamik erhalten, die eine zwar antagonistische, aber dauerhafte Beziehung zwischen zwei kulturellen Welten schuf. Zwei Kulturen innerhalb des herrschenden, aber auch geteilten Christentums — jene des Klerus und jene des Volkes — „bekämpfen einander, meiden einander oder arbeiten stümperhaft an synkretistischen Kompromissen“ (D. Fabre). So kommt es zu gegensätzlichen Auffassungen, in denen eine unterschiedliche Ratio, verbunden mit einem eigenständigen Verständnis des Körperlichen und einer spezifischen Leidensgeschichte, und eine individuelle Weltvorstellung zum Ausdruck kommen.

Fast alle feierlichen Beschwörungs- oder Fürsprachehandlungen sind Heilkulte. Tatsächlich steht die Volksseele in Sachen Glaubenseifer mit der Gesellschaft in direktem Zusammenhang. Die Gemeinschaft der Heiligen ist vor allem ihr Reich religiöser, ja sogar gläubiger Elevation. „Sie weiß sie zwar Gesprächspartner — die Kirche lehrt es sie —, aber sie erlebt diese als Ort des persönlichen Gespräches und empfindet sie in den meisten Fällen als ausreichend“ (A. Dupront). Die flehentliche Bitte nach Erlösung ist die verbreitetste, „aber auch die täglich aufs Neue ergreifendste Form einer wesentlichen Regung des menschlichen Seins in seiner ganzen Machtentfaltung, die darin besteht, nicht zu sterben“¹². Es ist offensichtlich, daß für den Gläubigen die körperliche Heilung mit der geistigen Erlösung eng verbunden ist. Dieser lehnt die Dichotomie von Körper und Seele ab, weil sie kein Bestandteil seines Erlebten ist.

Oftmals verkörpert die Heilige Jungfrau die zärtlich umgehende Fürsorge der Mutter, die ihren Kindern stets verzeiht oder für sie bittet. Für A. Dupront jedoch ist die Tatsache, daß die Gläubigen verstärkt an Marienwallfahrtsorte pilgern, nicht nur mit der Vielschichtigkeit des Gefühls- und Gemütslebens verbunden, das Mutter und Kind vereint, sondern auch mit dem schamhaften Bedürfnis, hinter diesem Glaubensgang das Heilsverlangen zu verbergen. Der Marienkult, der oftmals erst nach jenem der Heiligen entstand, ersetzt diesen letzteren oder schafft zu diesem eine enge Verbindung.

„Seit die Wallfahrten zum Zweck der Taufe totgeborener Kinder, die mit der Furcht vor den Prüfungen der Vorhölle für diese

¹¹ Saint-Besse, *étude d'un culte alpestre*. In: *Sociologie religieuse et Folklore*. Paris 1970, S. 110–160.

¹² A. Dupront, *Anthropologie religieuse*. In: J. Le Goff — P. Nora: *Faire de l'histoire*. Bd. 2, Paris 1974, S. 111.

Hand in Hand gehen, nach und nach im Verschwinden begriffen sind, gelten die Marienwallfahrten als Gnadenwallfahrten. Die Erlösung liegt in der Danksagung, und mehr als einmal sah man das Zögern, dies zuzugeben, oder, so die Schuld eingestanden wurde, doch nur mit einem halbherzigen, gezwungenen oder unverschämten Lächeln.¹³

Daraus folgt, daß manche kleine, in den ländlichen Gebieten des Elsaß abgeschieden gelegene Wallfahrtsorte immer mehr an Bedeutung gewinnen, da sie tief verwurzelten Bedürfnissen gerecht werden, die vom Modernismus und der Wissenschaftsgläubigkeit immer wieder verfolgt und angegrangert wurden.

6. ZUM ABSCHLUSS

Es fällt nicht weiter ins Gewicht, daß die Geschichtsforschung bei der Untersuchung zahlreicher Wallfahrtskirchen auf vorchristliche Glaubenshandlungen stößt, die nicht ohne Herablassung als „heidnisch“ gelten. Nichts rechtfertigt jedoch den Schluß, daß die gegenwärtigen Riten und die sie bedingende Religiosität ein heteromorphes Gefüge fortbestehender vorchristlicher Formen, Überreste eines entwaffnend naiven Christentums wären. Zahlreiche Glaubenshandlungen zeugen von einem Integrations- und Aufbereitungsprozeß, der zu kohärenten Überzeugungen und eben solchen Verhaltensweisen führt.

Die Volksfrömmigkeit ist weder aus einer „zusätzlichen“ Kirche entstanden noch ausschließlich die Folge „überlegter und ausdauernder Kontrolle der Institutionen über ein Kollektivbewußtsein außerhalb der Kirche“. Ohne den stets aufs neue unternommenen Versuch bagatellisieren zu wollen, darf man die Kreativität der Gläubigen nicht unterschätzen, denen es gelingt, im Zuge eines Anpassungsprozesses anscheinend gegensätzliche Elemente miteinander in Einklang zu bringen. Die von ihnen geschaffenen Riten sind gelegentlich ein eigentümliches Szenario wiederverwendeter und spezifisch zusammengefügter Elemente.

Die Volksfrömmigkeit besteht nicht aus vereinzelt, in anarchischer Weise fortbestehenden Überresten. Ganz im Gegenteil werden Elemente verschiedenen Ursprungs und unterschiedlichen Alters in eine strukturierte Einheit integriert, wobei sie in einem kohärenten und sinnvollen

¹³ A. Dupront, *Anthropologie du sacré et culte populaire*. In: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*. Bd. 5, Louvain 1974, S. 244.

System aufgehen. Der Volksglaube ist auch kein heterogenes Gefüge, das sich aus verzerrten Widerspiegelungen der theologischen Lehre oder aus „zerstreuten Überresten“ formte. Diese Elemente erfuhren einen Wandel, um in ein Wert- und Gedankensystem integriert zu werden, das seine eigene Kohärenz hat.

Zu Ende der vorliegenden Studie kann gesagt werden, daß die Volksfrömmigkeit ein in sich zusammenhängendes und effizientes System aus eigenständig strukturierten Elementen ergibt. Sie hat ihre eigene Logik, und ganz zu Unrecht werfen ihr die Hüter des anerkannten Dogmas oder die engstirnigen Verfechter der Wissenschaftsgläubigkeit eine irrationalistische Tendenz vor. Die Religiosität, von der die Riten der Schutzerbitung zeugen, ist spontaner Ausdruck eines in starkem Maße individualisierten Glaubens, ohne jedoch „in Schöpfung und Darstellung autonom“ zu sein. Sie wird keineswegs als Beeinträchtigung der traditionellen Orthodoxie erlebt, noch weniger als Übertretung, sondern als Fortsetzung auf individueller Basis, als Versuch, eine innigere Beziehung mit dem Heiligen zu schaffen. Für den Wallfahrer und den Stifter eines Exvotos sind die Riten und Gesten der Wallfahrt Bestandteil eines kohärenten Systems von Überzeugungen und einer religiösen Erfahrung, die sich reibungslos in sein Leben als Gläubiger integriert.

Man kann die Volksfrömmigkeit weder auf ein heteromorphes Gefüge aus fortbestehenden „heidnischen“ Formen, Aberglauben und magischen Gesten beschränken, die kaum Züge eines christlich-heidnischen Synkretismus tragen, noch in ihr eine niedrigere, primitivere Form des Glaubens sehen, die starr im Urzustand verharrt. Weit davon entfernt, ein Netz aus anachronistischen Überzeugungen, Gesten und Glaubenshandlungen zu sein, die vom Verfall bedroht wären, entwickelt sie ihre eigene Dynamik und greift auf die kodifizierte Religion zurück, die sie ihrerseits im Sinne ihrer eigenen Konzeption umgestaltet.

Die Äußerungen der Volksfrömmigkeit können nicht „aus dem globalen kulturellen Zusammenhang der Angehörigkeit, der spezifischen Rolle in der Geschichte und der einflußnehmenden Wechselbeziehungen zwischen Kultur und herrschender Religionsauffassung“ gerissen untersucht werden. Jene, die das Monopol der Verwaltung des Heiligen innehatten, griffen zeitweise auf die Unterdrückung, zeitweise auf den Kompromiß zurück. Dieses Kräfteverhältnis basierte auf anderen Konflikten sozialer, politischer, wirtschaftlicher oder kultureller Natur, beschränkte sich jedoch keineswegs auf sie. Die Volksfrömmigkeit im Elsaß scheint sehr tiefgreifend durch die Kirche der Gegenreformation geformt worden zu sein und dieses

Modell bis in die Zeit der Umbrüche, die der Modernismus verursachte, beibehalten zu haben. Alles in allem können die Exvotos unserer Provinz in Struktur und Ausführung als mit der Lehre der Kirche, verankert in der Doktrin, konform angesehen werden und zeugen von keiner heterodoxen Willensregung. Die Ermahnungen und die Eingrenzungsversuche des Klerus scheinen sehr wohl Früchte getragen zu haben.

Der Reiz des gemalten Exvotos liegt darin, ein in gleichem Maße realistisches wie symbolhaftes, zutiefst persönliches, jedoch von einer kollektiven Religiosität geprägtes Bild zu sein, das „die himmlische Allmacht“ darstellt, die „eine zeitlang für den Menschen mobilisiert“ wird¹⁴. Wie dies M. Vovelle unterstreicht, erfassen die Exvotos eine beschränkte Zahl von Darstellungen in einem vorgegebenen Rahmen und in einem oftmals stereotypen Kodex. Die quantitative Untersuchung zeigt die Beständigkeit gewisser Haltungen gegenüber dem Leben und dem Tod sowie bestimmter Gesten, läßt jedoch gleichzeitig eine Entwicklung über die Jahrhunderte hinweg erkennen. E. Poulat¹⁵ unterstrich das Paradoxon, das das Exvoto charakterisiert. Die religiöse Malerei in der Hochkunst, die ihren Platz in den Museen hat, zeigt oft nur in der Wahl des Bildinhaltes und des Motives einen religiösen Charakter, bleibt jedoch letztlich einer entschieden profanen Inspiration verpflichtet. Die Exvotos ihrerseits stellen Szenen aus dem Alltagsleben oder auch außergewöhnliche Ereignisse im Verlauf eines Menschenlebens dar. Ihr Motiv ist zwangsläufig profan. „Nicht der Vorfall selbst erstaunt, sondern daß man davon betroffen wird; in der Natur der Dinge und des Wesens liegt in gleichem Maße eine ständige Möglichkeit und eine stete Gelegenheit für himmlische Intervention“. Es gibt tatsächlich gemalte Exvotos, die jeglicher symbolhaften Anspielung auf das Wunder oder die Gnade entbehren, die göttliche Intervention wird stillschweigend miteinbezogen. „Derart“, schreibt E. Poulat, „kommt es an den beiden Extremen einer zusammenhängenden Einheit zu einer sogenannten religiösen Malerei, die jeglicher religiösen Inspiration entbehrt, und einer rein profanen Malerei, deren einzige Rechtfertigung ihre religiöse Natur ist.“

Viele unserer Zeitgenossen wollten die regionalen und Volkskulturen verdrängen, die sie mit den Normen der modernen Rationalität unvereinbar glaubten, um den Weg in die Industriegesellschaft zu ebnen, die

¹⁴ Bernard Cousin, *Ex-voto provençaux et histoire des mentalités*. In: *Le Monde alpin et rhodanien*, 1977, S. 191.

¹⁵ In: *Archives des Sciences sociales des religions*, 48/1, Jul.-Sept. 1979, S. 127.

sie emanzipatorisch wohltuend einschätzten. „Sie wurden rasch von der Masse der Geistlichen jeder Couleur und aller Kirchen eingeholt, die sich eilten, gleichzeitig am Ziel der Modernität anzukommen.“ Heute muß man feststellen, daß einerseits das Sich-Zurückziehen in die Kleinfamilie, der Wettlauf um materielle Güter, das Zelebrieren einer weltumspannenden Kultur die Funktionen der „traditionellen Soziabilität“ nicht zu erfüllen vermögen. Andererseits grenzen der Neo-Jansenismus des Klerus sowie sein Bestreben, die Religiosität jeglicher Sensibilität und Emotivität zu entkleiden, um die Unverfälschtheit des Evangeliums zu gewährleisten, das Tragische subtil aus dem Leben der Menschen aus und berauben manche Gläubige ihres letzten Zufluchtsortes vor den Dramen des menschlichen Daseins.

Es ist bezeichnend, daß in einer auf einer zunehmenden Zwangsrationalisierung in allen Lebensbereichen begründeten Gesellschaft, die all jenes, das sich nicht im Prokrustesbett wiegen läßt, anprangert, Menschen nach wie vor Exvotos schaffen und darbringen. Sie verleihen derart ihrer innersten Überzeugung Ausdruck, daß die Erlösung nur dem Jenseits entspringen kann, daß sie immer auf eine himmlische Intervention zählen können. Diese im Glauben verwurzelte Vorgangsweise kann in dem Moment, in dem die Wissenschaft ihre Ohnmacht eingestehen muß, die letzte Zuflucht sein.

Folgen wir Pierre Erny¹⁶, wenn er für den Respekt vor der Vielzahl der Empfindungen eintritt, die jede Religionsgemeinschaft charakterisieren. Zahlreiche Riten zeugen in sehr einfacher Form von dem ungeschmälerten, unerschütterlichen Glauben an „die Heilige Jungfrau und die Heiligen, (an) diese andere, so nahe, so heilbringende Welt, die so schnell in die unsrige einbricht, wenn sie nur angerufen wird, mit der man leicht in Verbindung treten kann, obgleich es ratsam ist, den institutionalisierten Pfaden zu folgen.“ Man kann verstehen, daß Bilder dem intellektualisierten Klerus, der von einer rationalistischeren Kultur geprägt ist, ein Dorn im Auge sind, der einen Verweis aus dem Kirchenschiff, eine Versteigerung oder auch eine Zerstörung rechtfertigt. „Das Ergebnis ist entweder der Verzicht auf jegliche Religionsausübung oder eine Glaubensgemeinschaft, die sich zwangsläufig am Rande der bestehenden Institutionen wiederfindet.“

¹⁶ In: *Elan*, 5-6, Mai-Juni 1982, S. 12.

GÁBOR BARNA, BUDAPEST

Zur Erforschung des religiösen Volkslebens im Ungarn der Nachkriegszeit

Mein kurzer Überblick über die Erforschung des religiösen Volkslebens in Ungarn kann nur skizzenhaft bleiben. Und dies nicht allein wegen der kurz bemessenen Zeit auf der Konferenz, sondern auch, weil dieser Wissenschaftszweig gerade heute in Ungarn in jene Lage geraten ist, den bislang zurückgelegten Weg abschätzen zu können, bisherige Ergebnisse sichten und zukünftige Aufgaben umreißen zu dürfen.¹

„Lange Zeit hat die volkskundliche Forschung in Ungarn weder der ungarischen Volkskultur noch der christlichen Religion oder gar der innerlichen Verknüpfung der aus ihr erspriessenden Kultur ein besonderes Interesse gewidmet. Die Hauptkraft wurde darauf verwendet, die autochthonen — oder eben dafür erachteten — Güter des Ungarntums zu erkennen.“

So heißt es in den Worten von Sándor Bálint, dem größten Kenner der ungarischen religiösen Volkskunde, welche dieser 1943 niederschrieb, in einer Zeit, die heute zu Recht als Periode der Ausweitungen dieser Forschung angesehen werden darf. Jener Aufschwung dauerte aber nur bis Ende der vierziger Jahre. Danach wurde einer Erforschung des religiösen Lebens inmitten des überideologisierten Wissenschaftslebens und in einer gegen Religion und Kirche gerichteten Atmosphäre jegliche Chance genommen. Dies bedeutete den Abbruch einer geradlinigen Entwicklung, denn die dreißiger und vierziger Jahre hatten verheißungsvolle Anregungen gebracht. Damals hatten sich die wichtigsten theoretischen Fragen geklärt, und sowohl in der Erforschung historischen Materials wie auch

¹ Frühere Zusammenfassungen: Bálint, Sándor: A magyar vallásos népelet kutatása. In: Vallási néprajz III. Budapest 1987, S. 8–66; Bartha, Elek: A hitélet kutatása egy zempléni faluban. Debrecen 1980, S. 5–14; Tüskés, Gábor: Religiöse Volkskunde in Ungarn. Jahrbuch für Volkskunde, Neue Folge 4, 1981, S. 207–224.

rezipienter Volkskultur kam es zu schönen Erfolgen.² Die religiöse Volkskunde erhielt ihren wohlverdienten Platz im Rahmen von Universitätsvorträgen innerhalb volkskundlicher Studien wie auch in den Priesterseminaren. So entstand im Jahre 1947 unter der Leitung von Polikárp Radó, dem hervorragenden ungarischen Liturgiehistoriker, die „Arbeitsgemeinschaft für Volkskunde der Ungarischen Priesteranwärter“. Diese Arbeitsgemeinschaft bestand bis 1956 und brachte zahlreiche Arbeiten über das religiöse Volksleben hervor.

Im Jahre 1938 bildete sich ein bedeutendes volkskundliches Forschungsinstitut in Ungarn, das den Namen „Forschungszentrum für Land und Leute“ trug und auf eine komplexe Landschaftsforschung bedacht war. Die wichtigste Rolle in seinem Programm nahm die Volkskunde ein, wobei hier auch die Erforschung des religiösen Volkslebens zu ihrem Recht kam.³ Auch nach dem Krieg organisierte sich dieses Institut von neuem

² Eine kurze Auswahl: Bálint, Sándor: *Népvünk ünnepei*. Budapest 1938; ders.: *Adatok a magyar búcsújárás néprajzához*. Ethnographia LI, 1939, S. 195–200; Dám, Ince: *A „Hordozó Mária“ valláséleti szerepe Mátraalján*. Gyöngyös 1944; Eckert, Irma: *A kalocsavidéki magyarság vallásos népköltészete. I–III*. Ethnographia XLVIII, 1937, S. 50–59, 167–181, 424–442; Manga, János: *A kánai menyegző változatai*. Ethnographia LVII, 1946, S. 49–64; ders.: *Magyar katolikus népelet képekben*. Budapest 1948; Vajkai, Aurél: *Az ősi javasember*. Ethnographia XLIX, 1938, S. 346–375; ders.: *A csatkaí búcsú*. Ethnographia LI, 1940, S. 50–73. *Historisches Material*: Juhász, Kálmán: *A licenciátusi intézmény Magyarországon*. Budapest 1921; ders.: *Magyar zarándokok a középkori Rómában*. Vigilia XV, 1950, S. 253–255; Pásztor, Lajos: *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*. Budapest 1940. — Kónyi, Mária: *A bátaí apátság és csudálatos szent vér ereklyéje*. In: Holub, József (red.): *Tolna vármegye múltjából* 5. o. O. 1940, S. 7–57; Karsai, Géza: *Középkori vízkereszti játékok*. Budapest 1945; Jánosi, Gyula: *Barokk hitélet Magyarországon*. Pannonhalma 1935; ders.: *Barokk búcsújáróhelyeink táji vonásai*. Budapest 1939; Illyés, Endre: *Egyházfegyelem a magyar református egyházban. XVI–XIX. század*. Debrecen 1941. *Theorie*: Schwartz, Elemér: *Vallási néprajz*. Ethnographia XXXIX, 1928, S. 165–168; Bálint, Sándor: *A magyar vallásos néprajz problémái*. Vigilia II, 1936, S. 52–57.

³ Dieses Institut organisierte die komplexe Forschungsarbeit in manchen ungarischen Gegenden, die nach dem I. Weltkrieg unter fremde Herrschaft kamen, aber im Jahre 1938 und 1940 zum Mutterland zurückkehrten: z. B. Nord-Siebenbürgen, Oberungarn. Anfang der vierziger Jahre arbeitete eine Gruppe von verschiedenen Fachleuten im Csermosnya-Tal (Umgebung Rozsnyó — Rosenau — Komitat Gömör), wo Sándor Bálint das religiöse Volksleben untersuchte. Siehe: Bálint, Sándor: *Kultusznyomok Rozsnyó vidékén*. In: *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos*

und gab eine Schriftenreihe heraus, in welcher die in den einzelnen Fachbereichen der Volkskunde erlangten Ergebnisse und die Forschungsgeschichte des Themas zusammengefaßt sowie die zukünftigen Aufgaben abgezeichnet wurden.⁴ Zu jener Zeit schrieb Sándor Bálint seine Zusammenfassung „Die Erforschung des religiösen Volkslebens in Ungarn“, welche dann jedoch infolge der politischen Veränderungen erst 40 Jahre später erscheinen durfte.⁵

Ungarn gehört nämlich zum Kreis jener Staaten, deren Wissenschaften, vor allem aber Gesellschaftswissenschaften, in ihrer organischen Entwicklung einen Abbruch erlitten. Hierfür gab es politische, ideologische und demzufolge wissenschaftspolitische Gründe. Die damals an die Macht gelangte marxistische Ideologie duldet keinerlei andere Weltanschauung neben sich. In jener Situation wurden auch einzelne Wissenschaften durch die Ideologie belastet, und andere Wissenschaften wurden auf ideologischer Grundlage qualifiziert. So konnte es kommen, daß einige Wissenschaften regulär „verschwanden“ (z.B. die Soziologie) oder aber in den Hintergrund gedrängt wurden und daß gewisse Forschungsthemen nicht mehr zu den offiziell gestützten Forschungen gehörten.

Dieser Wandel trat nicht 1945, sondern erst später, 1948/49, ein. Gleichmaßen wie die religiöse Volkskunde in Ungarn in den Kreis der Priesterseminare zurückgedrängt wurde, so geriet sie völlig an die Peripherie der Volkskunde. Und obwohl sich diese Zwangslage in Ungarn seit Beginn der siebziger Jahre gemildert hat, so hat sie sich in den Nachbarländern (Tschechoslowakei, Rumänien) praktisch noch bis heute erhalten, eben in den Ländern, die aufgrund der zu Millionen dort ansässigen ungarischen Minderheiten stets besonders wichtig für die ungarischen Forschungen waren. Weder in der Tschechoslowakei noch in Siebenbürgen, noch in dem heute zur Sowjetunion gehörigen Karpatenanteil dürfen religiöse volkskundliche Forschungen an staatlichen Institutionen ausgeführt werden.

Das Interesse für religiöses Volksleben wurde ganz an den Rand gedrängt. Derartige Erscheinungen können nur im Rahmen anderer Wissenschaften an Aufmerksamkeit gewinnen, so in erster Linie bei der Untersuchung von Volksbräuchen, Festbräuchen und volkstümlichen Glaubens-

népélet köréből. Kassa o.J. (1944).

⁴ Z.B.: Vajkai, Aurél: Népünk természetismerete. Budapest 1948; Szendrey, Ákos: A magyar néphit kutatása. Budapest 1948.

⁵ Bálint, Sándor: A magyar vallásos népélet kutatása. In: Vallási néprajz III. Budapest 1987, S. 8–66, mit einem gründlichen Überblick über die Fachliteratur.

vorstellungen. Die religiöse Volkskunde als Fachgebiet mit eigener Anschauung besteht einfach nicht mehr, beziehungsweise ist sie einzig und allein in den Spalten kirchlicher Blätter anzutreffen. So räumen die katholischen Blätter „Vigilia“ und „Theológia“, das reformierte Blatt „Teológiai Szemle“ und das neu erscheinende „Confessió“ sowie die evangelische Zeitschrift „Diakónia“ derlei Schriften stets einen Platz ein.⁶ Den Kraftanstrengungen einiger opferbereiter Forscher ist es zu verdanken, daß die religiöse Volkskunde als Einzelleistung in Form von Manuskripten für die Schreibtischschublade überlebt hat.

Die größte Gestalt in der Erforschung des religiösen Volkslebens in Ungarn war Sándor Bálint, einstiger Inhaber des Lehrstuhls für Volkskunde an der Universität zu Szeged. Er verstarb 1980 und wäre heute 85 Jahre alt. Professor Bálint gehörte zu denjenigen, die die religiöse Volkskunde vor allem anhand von deutschen Vorbildern in Ungarn heimisch machten. In seinem reichen Lebenswerk untersuchte er in einer ganzen Reihe von Studien und Büchern viele Gebiete des religiösen Volkslebens in Ungarn.⁷ All dies tat er im Zeichen des Interkonfessionalismus und nicht allein auf Ungarn oder gar nur auf das Lokale beschränkt. Über die Beschreibung von Erscheinungen des religiösen Volkslebens und über die Aufdeckung ihrer historischen Wurzeln hinausgehend wies er auch auf die europäischen Beziehungen hin. So widmet er beispielsweise im Verlauf seiner Forschungen zu den Wallfahrten den kulthistorischen Beziehungen zwischen Loreto, Santiago de Compostela sowie Czenstochowa und Ungarn eine gesonderte Studie.⁸

Auch sein Werk über die Kulturgeschichte der Stadt Szeged während der Renaissance ist ein guter Beweis dafür, wie sehr synthetisierend die religiöse Volkskunde als Wissenschaft ist: hier vereinen sich die Ergebnisse aus der Kunstgeschichte, aus der Liturgiegeschichte, aus der Wirtschaftsgeschichte, aus der Schulgeschichte, aus der Ordensgeschichte und

⁶ Siehe z.B.: Lukács, László, (red.): *Vigilia repertórium*a 1935–1985. Budapest 1985.

⁷ Siehe die ausgewählte Bibliographie von Sándor Bálint. Péter, László: *Bálint Sándor szakrális néprajzi munkái*. In: Tüskés, Gábor (red.): „mert ezt Isten hagyta . . . “ *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest 1986, S. 603–634; Bálint, Sándor: *Népelet és néphagyomány. Válogatott tanulmányok*. Budapest 1983.

⁸ Bálint, Sándor: *Loretto és hazánk*. In: *Sacra Hungaria*. Kassa o.J. (1944), S. 28–35; ders.: *A Czenstochovai Szűz anya tisztelete hazánkban*. In: ebda; Bálint, Sándor: *Compostela és hazánk. Jakab apostol tisztelete a régi Magyarországon*. In: Szennay, András, (red.): *Régi és új a liturgia világából*. Budapest 1975, S. 200–212.

aus anderen Wissenschaftszweigen.⁹ Sándor Bálint macht auf einen der größten Gnadenorte im Ungarn des Mittelalters aufmerksam, und zwar auf das Grabmal des heiligen Johannes von Capestrano in Ujlak, heute Ilok in Jugoslawien; die Mirakelaufzeichnungen auf diesem Grab wurden später von Erik Fügedi eingehend analysiert.¹⁰

Die Stadt Szeged in der Großen Ungarischen Tiefebene und ihre Umgebung waren die wichtigste Stätte für die Forschungsarbeiten Professor Bálints. Vom Gesichtspunkt der religiösen Volkskunde aus eröffnete jener Umstand, daß hier drei größere Religionen, und zwar die römisch-katholische, die reformierte und die orthodoxe, aufeinandertrafen, weitere Perspektiven. Die bis heute größte Leistung und das größte Ergebnis aus dem Werk von Sándor Bálint und der religiösen Volkskunde in Ungarn ist jenes dreibändige Werk, das er über die ungarischen Überlieferungen zu den großen Feiertagen, zu den Marienfesten und den Heiligenfesten schrieb. Eine Übersetzung ins Deutsche oder Englische würde auch den Forschern in Westeuropa reiche Quellen eröffnen.¹¹ In der ungarischen Forschung machte Professor Bálint auf die Wichtigkeit zahlreicher Probleme aufmerksam: so auf die Wallfahrten, auf die Gnadenorte des Heiligen Blutes in Ungarn, auf kleingraphische Darstellungen aus dem Barock, auf kleine Andachtsbilder sowie auf die historischen Schichtungen der Heiligenverehrung und der Marienverehrung und auf manche andere, die gründlich zu erarbeiten in der Zukunft die Aufgabe anderer sein wird.

Nach zwei Jahrzehnten des Schweigens nahmen die Forschungen zur religiösen Volkskunde seit den siebziger Jahren einen gewissen Aufschwung. Dies war in erster Linie der archaischen Gebetssammlung von Zsuzsanna Erdélyi zu verdanken.¹² Diese Gebetstexte sind wie ein Hauch aus dem Mittelalter, spiegeln all die Schönheiten der ungarischen Sprache wider und zeigen den Reichtum der menschlichen Seele. So fanden sie nicht allein in der Fachwissenschaft ein starkes Echo. Das Erscheinen der Bücher

⁹ Bálint, Sándor: Szeged reneszánszkori műveltsége. Budapest 1975.

¹⁰ Ebda.; Fügedi, Erik: Kapisztránói János csodái. Századok 1977, S. 847–887; Hegedüs, Antal: Újlak város jegyzőkönyve. Kapisztrán János újlaki sírjánál történt csodákról 1460-ból. In: Népelet és jogalkotás a középkori Újlakon. Újvidék 1983, S. 11–89.

¹¹ Bálint, Sándor: Karácsony, húsvét, pünkösd. Budapest 1973, 1978²; ders.: Ünnepi kalendárium I–II. Budapest 1977. Siehe auch Anm. 7.

¹² Erdélyi, Zsuzsanna: Hegyet hágék, lőtöt lépék. Archaikus népi imádságok. Budapest 1976.

von Zsuzsanna Erdélyi brachte jenes Eis zum Schmelzen, das sich um die religiöse Volkskunde in Ungarn gelegt hatte. Ideologisches und politisches Unverständnis lösten sich. Die Erforschung archaischer und apokrypher Gebetstexte wurde so zum Auslöser eines neuen Aufschwungs, ein Ansporn für Fachleute aus kirchlichen und weltlichen Kreisen, für nahezu alle Schichten der Gesellschaft.

Worin bestehen nun die Charakteristika dieser neuen Epoche? Es ergeben sich beispielsweise Möglichkeiten, gewisse Organisationen ins Leben zu rufen. Auf Initiative von Zsuzsanna Erdélyi und Sándor Bálint und mit Unterstützung durch den Primas László Lékai von Esztergom konnte um die Jahreswende 1979/80 in Esztergom ein Museum der volkstümlichen Religiosität entstehen. Für dieses sich zusehends entwickelnde Museum werden Gegenstände, die an eine sich wandelnde, absterbende Religiosität und Lebensform erinnern, auf dem gesamten Gebiet des historischen Ungarn gesammelt. In der reformierten Kirche bildete sich im Jahre 1980 die kirchlich-volkskundliche Sektion am Kollegium der Doktoren heraus,¹³ welche sich in erster Linie mit der Erforschung des religiösen Lebens der Protestanten (Reformierte, Evangelische, Sekten) beschäftigt. Zu ihren Mitgliedern gehören neben Seelsorgern auch Ethnographen. Zwischen dieser Sektion und dem Lehrstuhl für Folklore an der Budapester Universität besteht eine rege Zusammenarbeit, ihre Forschungsergebnisse werden in den Bänden „Vallási Néprajz“ (Religiöse Volkskunde) gemeinsam herausgegeben. Auf Veranlassung einiger Benediktinerpatres konstituierte sich Mitte der achtziger Jahre die Arbeitsgemeinschaft der Ungarischen Kirchengeschichtlichen Enzyklopädie, in deren Rahmen auch religiöse volkskundliche Forschungen betrieben werden. Ein ähnliches Ziel, allerdings auf eine breitere gesellschaftliche Basis gestützt, verfolgt die sich in diesem Jahr (1989) innerhalb des Bundes Christlicher Intellektueller herausbildende Arbeitsgemeinschaft für Religiöse Volkskunde, die den Namen Sándor Bálints trägt. In Ungarn war die Bewegung freiwilliger Volkskundeforscher schon von jeher sehr aktiv und erfolgreich. Mit Hilfe von Fragebogen des Volkskundemuseums verschaffen sie sich einen thematischen Überblick.¹⁴ Eine ähnliche Rolle fällt, obgleich in geringerem Umfang,

¹³ Barna, Gábor: Református vallási néprajzi konferencia. *Ethnographia* XCVII, 1986, S. 140–142; Czövek, Judit: Református vallási néprajzi konferencia Debrecenben. *Ethnographia* XCVII, 1986, S. 142–143.

¹⁴ Varga, Zsuzsa: Szakrális építmények. Budapest 1979; Nádasi, Éva — Barna, Gábor: Kérdőív a búcsújárás néprajzi kutatásához. Debrecen 1981, Budapest 1984².

auch dem Kuratorium zu, das den Nachlaß von Professor Sándor Bálint betreut.

Bei einem Blick auf die Haupttendenzen in der Erforschung des religiösen Volkslebens zeichnet sich folgendes ab:

Das *historische Quellenmaterial* wird systematisch ermittelt und analysiert. Es entstanden Studien zur Verehrung des Heiligen Blutes in Ungarn¹⁵, zur Heiligenverehrung während des Mittelalters¹⁶, über die Jahrhunderte der Marienverehrung¹⁷, über die Schichten der Heiligenverehrung während des Barock¹⁸ sowie über die Rolle der Zünfte im religiösen Leben¹⁹. Analysiert wurden die ungarischen Mirakelbücher aus dem späten Mittelalter²⁰ (aufgezeichnete Mirakel am Grab des heiligen Johannes von Capestrano und des heiligen Paul des Eremiten), und es erschienen auch mehrere Itinerarien über das Heilige Land²¹. Eine andere Gruppe von Studien, die sich mit den Wallfahrten beschäftigen, untersucht die gegenwärtige Praxis der Wallfahrten²² oder befaßt sich mit besonderen Aspekten wie z.B. bestimmten Ereignissen während einer Wallfahrt (Vo-

¹⁵ Balanyi, György: A Szentvér tiszteletének nyomai a magyar középkorban. Vigilia XVII, 1952, S. 573–581; Tüskés, Gábor — Knapp, Éva: A Szent Vér tisztelete Magyarországon. In: Fügedi, Erik (red.): Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról. Budapest 1986, S. 76–116, 313–324.

¹⁶ Bálint, Sándor: Ünnepi kalendarium I–II. Budapest 1977; Érszegi, Géza (Hrsg.): Árpád-kori legendák és intelmek. Budapest 1983; Klaniczay, Gábor: Az 1083. évi magyarországi szentté avatások. In: Fügedi, Erik (red.): Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról. Budapest 1986, S. 15–32, 297–303; Török, József: Szentté avatás és liturgikus tisztelet. In: ebda., S. 33–47, 303–305; Mezey, László (red.): Athleta Patriae. Budapest 1980.

¹⁷ Majsai, Mór: Szűz Mária tisztelete Magyarországon Szent István királytól napjainkig. In: Majsai, Mór — Székely, László: Boldogasszony Anyánk. Budapest o.J., S. 7–200.

¹⁸ Tüskés, Gábor: A barokk-kori szenttisztelet rétegei. In: Hofer, Tamás (red.): Történeti antropológia. Budapest 1984, S. 138–151.

¹⁹ Gerendás, Ernő: A céhek és a vallásos élet. Regnum Egyháztörténeti Évkönyv 1942/43, S. 371–389.

²⁰ Fügedi, Erik: Kapisztránói János csodái. Századok 1977, S. 847–887. Siehe auch Anm. 9, 10; Knapp, Éva: Remete Szent Pál csodái. (A budaszentlőrinci ereklyéhez kapcsolódó mirákulumfeljegyzések elemzése.) Századok 1983, S. 512–553.

²¹ Z.B. P. Kiss, István: Jeruzsálemi Utazás. A bevezetést és a jegyzeteket írta Pásztor Lajos. Roma 1958; Pécsváradi, Gábor: Jeruzsálemi utazás. Fordította, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta Holl, Béla. Budapest 1983.

²² Schram, Ferenc: Búcsújárás Magyarországon. Teológia II, 1968, S. 94–100; Bangó,

tivbräuche, Bettler, Wallfahrtsmarkt) oder den Einzugsgebieten der Wallfahrtsorte²³.

Besonders vielversprechend sind die Forschungen zur Analyse der *Devotion des Barock*. Es gibt eine Monographie zu den speziell gegen die Türken gerichteten Bezügen bei der Marienverehrung, besonders im Zusammenhang der Verehrung der Maria von Loreto und der Maria von Pócs (Maria Pötsch), welche auch die Aspekte der religiösen Volkskunde zur Geltung kommen lassen.²⁴ Mehrere Studien befassen sich mit kleinen Andachtsbildern aus dem Barock²⁵ und mit Klosterarbeiten²⁶, mit Glasmalereien sowie mit der Verehrung von Katakombenheiligen²⁷. Wichtige

F. Jenő: Die Wallfahrt in Ungarn. UKI-Berichte über Ungarn. Wien 1978; Barna, Gábor: A magyar búcsújárás interetnikus vonatkozásai. In: Eperjessy, Ernő — Krupa, András, (red.): A III. békéscsabai nemzetközi néprajzi nemzetiségkutató konferencia előadásai. Budapest — Békéscsaba 1986, S. 677–685; ders.: Egy szokáskör, a búcsújárás strukturális változásai kislétföldi példák alapján. Folklor és Tradíció IV, Budapest 1987, S. 228–237; Soós, Sándor: „... a búcsújárások meg nem szűnnek.“ A barokk búcsújáróhelyek sajátosságainak kialakulása a XVII. századi Magyarországon. Adatok a búcsújáróhelyek jövedelemforrásaihoz. *Discussiones Neogradienses* 4. Salgótarján 1987, S. 192–207; Bárh, János: Az illancsi tanyák népének hajósi búcsújárása. *Népi kultúra — népi társadalom* XI–XII, 1980, S. 59–117; Nádas, Éva: A búcsújárás szokásai Mogyoróskán. In: Szabadfalvi, József (red.): Néprajzi tanulmányok a Zempléni hegyvidékről. Miskolc 1981, S. 319–334; Barna, Gábor: A könnyező Mária-kepek kegyhelyei Magyarországon. *Vigilia* LIV, 1988, S. 347–352;

²³ Bárh, János: A kalocsai búcsúsok egy laikus szokásáról. *Ethnographia* LXXXV, 1974, S. 366–373; Szalontai, Barnabás: Viaszöntő népszokás Máriapócson. Nyirbátor 1977; Barna, Gábor: A búcsúvásár. In: Szabadfalvi, József — Viga, Gyula (red.): Árucseré és migráció. Miskolc 1986, S. 39–50; ders.: Fogadalmi adományok (offerek) magyar búcsújáróhelyeken. Az Egri Dobó István Vármúzeum Évkönyve, *Agria* XXIII, Eger 1987, S. 228–237; ders.: Bettler an den ungarischen Wallfahrtsorten. *Műveltség és Hagomány* XXIII–XXIV, Debrecen 1988, S. 231–338.

²⁴ Galavics, Géza: „Kössünk kardot az pogány ellen.“ Budapest 1986.

²⁵ Szilárdfy, Zoltán: *Kegeképtípusok a pestisjárványok történetében*. Orvostörténeti Közlemények 1979, S. 209–236; ders.: *Barokk szentképek Magyarországon*. Budapest 1984; Szilárdfy, Zoltán — Tüskés, Gábor — Knapp, Éva: *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások magyarországi búcsújáróhelyekről*. Budapest 1987.

²⁶ Lengyel, László (red.): *Devóció és dekoráció*. 18. és 19. századi kolostormunkák Magyarországon. Eger 1987.

²⁷ Varga, Zsuzsa: *Népi funkciójú képek és szobrok kutatásáról*. *Ethnographia* LXXXV, 1974, S. 454–465; Cs. Tábori, Hajnalka: *A Déri Múzeum népies üvegfestményei*. A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 1967, S. 399–427; Pintér, István: *Volkstümli-*

Ergebnisse kamen über die Beziehungen zwischen Kirchenkunst, religiösen Symbolen und der volkstümlichen Verzierungskunst zustande. Einen hervorragenden Platz nimmt hier die Beziehung zwischen den Textilien in reformierten Kirchen und volkstümlichen Stickereien ein.²⁸ Untersucht wurden auch die für die Große Ungarische Tiefebene so spezifischen Kleinplastiken, die sogenannten Kiskun-Madonnen und die Pieta-Skulpturen.²⁹ Ein Teil dieser gelangte wahrscheinlich aus dem westlichen Oberungarn (heute Westslowakei) in die Große Ungarische Tiefebene, und zwar bei den Pilgergängen nach Sasvár (Schoßberg). Hier inspirierten sie die ansässigen Künstler.

Zu neuem Leben erwachten auch die kirchengeschichtlichen Forschungen, die die Grundlage für die volkskundlichen Analysen liefern; aus ihnen erhalten wir nicht nur Informationen über Angehörige der katholischen und der reformierten Kirche, sondern erfahren auch immer mehr über andere Konfessionen (griechisch-katholisch, Adventisten).³⁰ Für die ungarische Liturgiegeschichtsschreibung ist und bleibt die umfangreiche Arbeit von Polikárp Radó von bleibendem Wert. In dieser erhielten auch volkskundliche Parallelen einen Platz.³¹ Nach wie vor ist man darum bemüht, das Schuldrama der Franziskaner und der Jesuiten zu veröffentlichen und zu analysieren, welches zur Zeit des Barock auch Auswirkungen auf die Volksbräuche hatte.³² Ebenso wichtig ist die Veröffentlichung der Mira-

che Hinterglasmalerei in Westungarn. *Műveltség és Hagomány XXII*, Debrecen 1985, S. 185–204; Knapp, Éva — Tüskés, Gábor: „... vagyon foglalva csont piros bársonyba“. A katakombaszentek tisztelete a barokk kori Magyarországon. In: Lengyel, László (red.): *Devóció és dekoráció*. Eger 1987, S. 25–44.

²⁸ Takács, Béla: *Református templomaink úrasztali terítői*. Budapest 1983.

²⁹ Korkes, Zsuzsanna — Péter, László (red.): *A Kiskunság népművészete*. Szeged 1980.

³⁰ Szántó, Konrád: *A katolikus egyház története I–III*. Budapest 1983–1987; Pirigyi, István: *A görög katolikus magyarság története*. Nyiregyháza 1982; Timkó, Imre: *Keleti kereszténység, keleti egyházak*. Budapest 1971; Csohány, János: *Magyar protestáns egyháztörténet 1849–1918*. Debrecen 1973; Szigeti, Jenő: „Ti pedig mindnyájan testvérek vagytok . . . “ Budapest 1978 (über die Nazarener).

³¹ Radó, Polycarpus: *Enchiridion Liturgicum I–II*. Roma 1961; siehe auch: Bálint, Sándor: *Liturgia és néphit*. In: Eckhardt, Sándor: *Ur és paraszt a magyar élet egységében*. Budapest 1941, S. 106–134; ders.: *Liturgia és néphagyomány*. In: *Sacra Hungaria*, Kassa o.J. (1944), S. 99–128; Bartha, Elek: *A bizánci liturgia nyomai a néphagyományban*. In: Tüskés, Gábor (red.): „mert ezt Isten hagyta . . . “ Budapest 1986, S. 312–327.

³² Kilián, István: *Ismeretlen iskoladráma-gyűjtemény a XVII–XVIII. századból*. Bor-

kelaufzeichnungen aus dem Barock.³³

Auf dem Gebiet der Erforschung der *religiösen Volksdichtung*, die sich entweder durch mündliche Überlieferungen verbreitet oder aber an der Grenze zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung steht, ist das Werk von Zsuzsanna Erdélyi und anderen von großer Bedeutung.³⁴ Hier können wir ältere und neuere Versionen kennenlernen, von denen ein Teil auch Verwandtschaft zu mittelalterlichen Versionen und eventuell zu früheren schamanenhaften Weltbildern der Ungarn aufweisen kann.³⁵ Viele Fortschritte wurden in der Erforschung von katholischen und reformierten sakralen Volksliedern gemacht.³⁶

Die Beziehung zwischen gregorianischen Gesängen und dem ungarischen

sod-Miskolci Füzetek. Irodalomtörténet 5, Miskolc 1967; ders.: Latin nyelvű pásztorjáték a XVIII. század elejéről. Antik Tanulmányok 15, 1968, S. 304–320; ders.: Latin nyelvű komédia a XVIII. század elejéről a Borsod megyei levéltárban. A Herman Ottó Múzeum Évkönyve 10, 1971, S. 383–433.

³³ Tüskés, Gábor — Knapp, Ilona Éva: Egy dunántúli búcsújáráhely a XVIII. században. A homokkomáromi mirákulumos könyv tanulságai 1757–1786. Ethnographia XCIII, 1982, S. 269–291; Tüskés, Gábor — Knapp, Éva: Egy feltáratlan forráscsoport: barokk kori mirákulumos könyvek magyarországi búcsújáráhelyekről. Irodalomtörténeti Közlemények 1985/1, S. 90–100.

³⁴ Polner, Zoltán: Föld szülte fáját. Szeged 1978; Kallós, Zoltán: Ráolvasás a moldvai és gyimesi csángóknál. Műveltség és Hagyomány VIII. Debrecen 1966, S. 137–157; Polner, Zoltán: Makó környéki archaikus imádságok és ráolvasások. Makó 1988; Barna, Gábor: Állatgyógyítás visszafelé számláló ráolvasással. A Jász Múzeum Jubileumi Évkönyve 1974, S. 189–210; Pócs, Éva: Magyar ráolvasások. Budapest 1986; dies.: A „gonoszüzés“ mágikus és vallásos szövegei. Adatok ráolvasóink egyházi kapcsolataihoz. In: Tüskés, Gábor (red.): „mert ezt Isten hagyta . . . “ Budapest 1987, S. 213–251.

³⁵ Vargyas, Lajos: Keleti párhuzamok Tar Lőrinc pokoljárásához. Műveltség és Hagyomány V. Debrecen 1963, S. 37–54; Barna, Gábor: A halottlátó és a látomásirodalom. Theológiai Szemle, Új Folyam XXVII, 1985, S. 362–365 (mit weiterer Literatur).

³⁶ Csomasz Tóth, Kálmán: A gyülekezeti éneklés. Budapest 1953; Lajtha, László: Sopron megyei virrasztó énekek. Budapest 1956; Volly, István: 101 Mária-ének. Szeged 1948; ders.: Karácsonyi és Mária-énekek. Budapest 1982; Szendrei, Janka — Dobszay, László — Vargyas, Lajos: Balladáink kapcsolatai a népénekekkel. Ethnographia LXXXIII, 1972, S. 436–437; Domokos, Pál Péter: „ . . . édes Hazámnak akartam szolgálni . . . “ Budapest 1979; Barna, Gábor: Katolikus egyházi népének, énekszerzők és a folklorizáció. (A Mezey kántorok énekei a néphagyományban.) Folklor és Tradíció I. Budapest 1984, S. 123–133. Siehe auch Schram, Ferenc (wie Anm. 41).

Volkslied wurden analysiert.³⁷ Die in ihrer Art religiösen Grußverse zu Ostern, welche erst kürzlich entdeckt wurden, weisen Einwirkungen der Schülerdichtung aus den reformierten Kollegien auf.³⁸ Bei der Durchforschung religiöser Kleindrucke und Heftchen wurden neue Details in der Tätigkeit von Kantoren, Lizentiaten und Vorsängern bekannt.³⁹

Jedoch sind uns die Beziehungen zwischen der Kirche und der sich um sie sammelnden Gemeinden und Vereine sowie deren Tätigkeit noch immer unbekannt. Hier stellt sich der volkskundlichen Forschung eine dringende und wichtige Aufgabe, denn es handelt sich hier ja oft um Vereine und Gemeinschaften, die im Aussterben begriffen sind (Mädchen der Maria, Marienamme, Kirchenvater, Altarbund usw.).⁴⁰

Es ist aber charakteristisch für die volkskundlichen Forschungen auf religiösem Gebiet in Ungarn, daß sie trotz des sich nun organisierenden institutionsmäßigen Rahmens in erster Linie als Ergebnisse großer Einzelleistungen dastehen. Neben dem Werk Sándor Bálints sollen hier auch die vielseitigen Arbeiten von Ferenc Schram⁴¹ sowie die Studien von László Székely⁴² erwähnt werden, in welchen dieser sich mit den Ein-

³⁷ Rajeczky, Benjamin: Gregorián, népének, népdal. In: Rajeczky Benjamin írásai. Budapest 1976, S. 40–56; ders.: Európai népzene és gregorián ének. In: ebd., S. 7–17.

³⁸ Barna, Gábor: Húsvéti köszöntők és locsolóversek. *Confessio X*, 1986, S. 67–75.

³⁹ Antalóczy, Lajos: *Az Egri Nyomda Rt. története*. Eger 1986; Pogány, Péter: *A magyar ponyva tüköre*. Budapest 1978; Kovács, I. Gábor: *Bucsánszky Alajos útja a kalendárium és a ponyvatömegtermeléshez*. *Magyar Könyvszemle* 101, 1985, S. 1–17.

⁴⁰ Schram, Ferenc: *Turai népszokások*. Szentendre 1972; Bálint, Sándor: *A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj élete III*. Szeged 1980; ders.: *Szeged-Alsóváros. Templom és társadalom*. Budapest 1983; Barna, Gábor: *Ünnepi szokások és hiedelmek Csépan*. In: Barna, Gábor (red.): *Csépa. Tanulmányok egy alföldi palóc kirajzás népéletéből II*. Eger — Szolnok 1982, S. 363–412; ders.: *Jeles napok szokásai a Tápió mentén*. In: Ikvai, Nándor (red.): *A Tápió mente néprajza*. Szentendre 1985, S. 737–825; Lele, József — Waldmann, József: *Hagyományvilág*. In: Juhász, Antal (red.): *Tápe története és néprajza*. Tápé 1971, S. 573–628.

⁴¹ Neben den erwähnten Werken von Ferenc Schram siehe auch: Schram, Ferenc: *A népének egy csoportjának kialakulása Magyarországon*. *Ethnographia* LXXXV, 1974, S. 373–383; ders.: *A máriabesnyői búcsújáráhely*. *Studia Comitatensia* 3, 1975, S. 277–300.

⁴² Székely, László: *Ünnepelő székelyek*. Csíkszereda 1944; ders.: *A csiki székelyek aszkézise*. *Vigilia* XLII, 1977, S. 160–167; ders.: *Szentegyházak népe*. *Vigilia* XLV, 1980, S. 439–446; ders.: *Egy csiki Szent Anna-legenda irodalmi forrásai*. *Ethnographia* XCIII, 1982, S. 570–572.

wohnern Siebenbürgens befaßt, aber auch die Artikel von Aurél Vajkai über die Wallfahrt.⁴³ In der Erforschung des religiösen Volkslebens bei den Griechisch-Katholischen haben wir das meiste Elek Bartha zu verdanken.⁴⁴ Ich persönlich konnte kürzlich eine Geschichte der Wallfahrten in Ungarn sowie eine große Monographie über deren Volkskunde zum Abschluß bringen. In diesem Zusammenhang verwies ich nicht nur auf die europäischen Beziehungen der ungarischen Überlieferung, sondern auch auf die Mängel in unserem heutigen Wissen um dies alles sowie auf die noch offenen Aufgaben (z.B. Monographien über Gnadenorte, Erforschung von Wallfahrtsmedaillen usw.).⁴⁵ Eine betonte Rolle kommt den religiösen Überlieferungen der einzelnen Konfessionen in den Bänden des Sammelwerkes „Ungarische Volkskunde“ zu, welches zur Zeit im Druck ist⁴⁶, bzw. in dem kurz vor der Veröffentlichung stehenden Ungarischen Katholischen Lexikon⁴⁷.

Ein Spezifikum der religiösen volkskundlichen Forschungen in Ungarn besteht darin, daß sie sich auch mit dem religiösen Leben der hier ansässigen Nationalitäten auseinandersetzen. Die meisten Ergebnisse liegen hier über die Katholiken und die in Ungarn ansässigen Deutschen vor. Die Wurzeln hierfür reichen noch in die Sprachinselforschung der Jahre vor dem Zweiten Weltkrieg zurück. Ein sprechendes Beispiel ist das Buch „Die

⁴³ Neben den oben erwähnten Werken siehe auch: Vajkai, Aurél: A magyar népi orvoslás vallásos és egyházi vonatkozásai. Uj Élet (Kassa) 1937, S. 29–36, 73–78, 119–126, 195–198, 265–266, 457–462. 1938, S. 68–73, 162–171; ders.: Népi orvoslás a dunántúli búcsújáráshelyeken. Magyarságtudomány I, 1942, S. 116–139; ders.: Népi orvoslás a Borsavölgyében. Kolozsvár 1943.

⁴⁴ Bartha, Elek: A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban. Debrecen 1980; ders.: A szentelmények szerepe Komlóska néphagyományában. In: Szabadfalvi, József (red.): Néprajzi tanulmányok a Zempléni hegyvidékről. Miskolc 1981, S. 311–318; ders.: Adalékok a görög katolikusok eucharisztikus szentelményeinek néprajzához. In: Balassa, Iván — Ujváry, Zoltán (red.): Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére. Debrecen 1982, S. 801–809; ders.: Virágszentelés Észak-Magyarországon. A Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei 20. Miskolc 1982, S. 109–115.

⁴⁵ Bálint, Sándor — Barna, Gábor: A magyarországi búcsújárás története és néprajza. Corvina Verlag, Budapest, im Druck.

⁴⁶ Bárh, János: A római katolikus magyarság vallásos népelete; Bartha, Elek: A görög katolikus magyarok vallásos élete; Kósa, László: A protestáns magyarok vallásos élete; Szigeti, Jenő: A kiségházak vallásos néprajza.

⁴⁷ Diós, István (red.): Magyar Katolikus Lexikon.

Schwäbische Türkei“ von Rudolf Kriss.⁴⁸ Das meiste haben wir jedoch den ungarisch- und deutschsprachigen Studien Jenő Bonomis (Eugen Bonomi) über das religiöse Leben in den deutschen Dörfern von Buda und Umgebung zu verdanken, in welchen er über eine ganz spezielle Heiligenverehrung und die Wallfahrtsorte berichtet.⁴⁹ Die Forschungen in den Kreisen der Deutschen und anderer Nationalitäten zeigen, wie die katholischen Nationalitäten im Verlaufe ihrer Eingliederung in die ungarische Kirche die traditionell starke Marienverehrung und die Verehrung der ungarischen Heiligen übernahmen bzw. diese bewahrten, oder aber, wie sie ihre spezifischen, mitgebrachten Traditionen weitervermittelten. In mehreren Studien wird die Rolle der Religion bei den Nationalitäten und bei den außerhalb der ungarischen Grenzen ansässigen ungarischen Minderheiten bei der Bewahrung ihrer Identität untersucht.⁵⁰

Die religiösen volkskundlichen Forschungen in Ungarn sind auf zweifache Weise eng mit ähnlichen Forschungen in Österreich verbunden, und zwar einmal durch die Landschaft Pannonien, enger gesehen durch die gemeinsame Vergangenheit des heutigen Burgenlandes und dessen Nationalitäten mit Ungarn sowie durch die ungarischen Bezüge im religiösen Volksleben, und ein anderes Mal durch Mariazell⁵¹, diesen heiligen Ort, der seit König Ludwig dem Großen (14. Jh.) als einer der wichtigsten

⁴⁸ Kriss, Rudolf: Die Schwäbische Türkei. Düsseldorf 1937; siehe auch Anm. 49.

⁴⁹ Bonomi, Eugen: Budaörs, ein vergessener Wallfahrtsort. Budapest 1936; ders.: Wallerbrauch im jugoslawischen Banat. Sonderdruck aus Volk und Heimat. Heft 3/4, Novisad; ders.: Die Kultstätte der Vierzehn Nothelfer in Pilisvörösvár. Sonderdruck aus: Deutsche Forschungen in Ungarn, 1939; ders.: Wachopfergaben und ihre Hersteller im Ofner Bergland. Sonderdruck aus: Deutsche Forschungen in Ungarn VI, 1941; ders.: Die Mirakelbücher der Wallfahrtsorte Óbuda-Kiscell (Kleinzell bei Altofén) und Makkos Mária (Maria-Eichel bei Budakeszi). Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde 12, 1969, S. 271–300.

⁵⁰ Bartha, Elek: Vallás és etnikum. (Adatok a délbánsági magyarság identitásához.) Vallási néprajz III. Budapest 1987, S. 194–217; Niedermüller, Péter: Egyházi élet, vallás és a kulturális hagyomány egy amerikai magyar közösségben. Vallási néprajz II. Budapest 1985, S. 274–306.

⁵¹ Siehe hiezu diverse Artikel der Schriftenreihen „Burgenländische Forschungen“, „Burgenländische Heimatblätter“. Rittsteuer, Josef: Kirche im Grenzraum. Eisenstadt 1958; Szamosi, József: Magyar zarándoklatok Máriacellbe. Katolikus Szemle 1987/4; Probst, Franz: Die Wallfahrt nach Stotzing. Eisenstadt 1954; Schmidt, Leopold: Volkskult und Wallfahrtswesen im nördlichen und mittleren Burgenland. Burgenländische Beiträge zur Volkskunde. Wien 1953, S. 45–60; Semmelweis, Karl: Burgenländische Wallfahrts- und Mirakelbücher aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Bur-

Gnadenorte für die Ungarn gilt. Die Wichtigkeit seiner Geschichte besteht darin, daß dieser Ort eben durch die ungarischen Pilger ein Modell auf dem Gebiet der Wallfahrten sowie auf zahlreichen anderen Gebieten der volkstümlichen Religiosität wurde, weiters auch, daß er für das im Westen verstreut lebende Ungarntum zum wichtigsten Wallfahrtsort wurde.

Mit dieser Rolle Mariazells, wie auch mit dem religiösen Leben des in Westeuropa und in Amerika in Diaspora lebenden Ungarntums sowie mit den ungarischen Bezügen des religiösen Lebens jener Deutschen, die nach dem zweiten Weltkrieg aus Ungarn ausgesiedelt wurden, hat sich die Forschung noch kaum auseinandergesetzt.

Hier ergeben sich schon wichtige Aufgaben für die Religionssoziologie, die seit den sechziger Jahren sowohl von kirchlicher als auch von marxistischer Seite einen Aufschwung genommen hat. Bislang wurden vor allem der Verlauf der Säkularisation und ihre Erscheinungsformen untersucht.⁵² Eine spezifische Folgeerscheinung der Zustände in Ungarn ist, daß das einzige Ungarische Kirchensoziologische Institut in Wien zu finden ist (UKI). Die so wertvollen Veröffentlichungen dieses Instituts konnten aus den erwähnten politischen und ideologischen Gründen leider nicht in die ungarischen Forschungen mit aufgenommen werden.⁵³

Dieser kurze und gerade seiner Kürze halber auch mangelhafte Überblick mag Ihnen gezeigt haben, daß die religiöse Volkskunde in Ungarn jetzt einen Erneuerungsprozeß durchmacht. Trotz aller bislang erreichten Ergebnisse werden wir an die als „blühend“ zu bezeichnende Periode der dreißiger und vierziger Jahre einzig und allein nur durch eine zielbewußte und wissenschaftlich organisierte Arbeit heranreichen können. Es gilt nicht

genländische Heimatblätter 26, 1964, S. 134–140.

⁵² Csanád, Béla: A katolikus vallásosság mérése hazánkban. Vigilia XLI, 1976, S. 294–303; Lukács, József: A vallás és vallásosság a mai Magyarországon. Budapest 1987; Tomka, Ferenc: Urbanizáció, vallás, egyház. Vigilia XLIII, 1978, S. 73–84; Gergely, Jenő: A katolikus egyház Magyarországon 1944–1971. Budapest 1985; Tomka, Miklós: Vallási változás Magyarországon. In: Tüskés, Gábor: „mert ezt Isten hagyta . . . “ Budapest 1986, S. 572–600; ders.: A magyar katolicizmus statisztikája és szociológiája. In: Turányi László (red.): Magyar Katolikus Almanach II. Budapest 1988, S. 509–577.

⁵³ Sein Leiter ist der Jesuiten-Soziologe Imre András. Hier ist das früher erwähnte Buch von Jenő Bangó F. erschienen. Die Periodika des Instituts erscheinen unter dem Titel: UKI-Berichte über Ungarn. Hier wurde publiziert: Tomka, Miklós: Die Anfänge der ungarischen Religionssoziologie 1900–1920. UKI-Berichte über Ungarn 1977/1–3. Wien — München 1978.

allein, die Institutionen auszubauen, sondern es wird auch notwendig sein, bei der Klärung theoretischer und methodischer Fragen an die Tätigkeit der Vorgänger anzuknüpfen. Und wenn wir auch — wie gehabt — die deutschen und österreichischen Schulen traditionsgemäß verfolgen, da die meisten Anregungen immer von hier ausgingen, so dürfen wir dennoch nicht versäumen, auch der französischen, der italienischen und englischen Literatur unsere Aufmerksamkeit zu widmen. Um einen Weg neu zu beschreiten bzw. um vorwärtszukommen, aber auch um neue Inspirationen aufnehmen zu können, leisten Konferenzen wie diese eine unschätzbare Hilfe.

PAUL RACHBAUER, BREGENZ

Zum Stand der Volksfrömmigkeitsforschung in Vorarlberg. Forschungs- und Ausstellungsprojekte

Die Ausgangslage zur Erforschung der Volksfrömmigkeit und ihrer Sachgüter in Vorarlberg, einem mehrheitlich katholischen Land, ist eine bescheidene, was die thematische Breite und den Umfang der Arbeiten hiezu anbelangt.

Die religiöse Volkskunst in musealer Verwahrung ist anlaßgebunden und verpflichtungsgemäß verstreut bearbeitet worden. Hier sind Verbesserungen aus personellen Gründen nur allmählich zu erwarten, und zwar im Wege der Erarbeitung von Führern durch Museen und Sammlungen. Bestandskataloge derselben werden noch länger auf sich warten lassen müssen. Der Bereich der gemalten Votivbilder aus Vorarlberger Gnadenstätten ist von Klaus Beitl inventarisiert und bearbeitet worden.¹

Der Bereich Wallfahrt selbst erfreut sich kleinerer Arbeiten zu einzelnen Gnadenstätten, einen ersten Überblick zum Gesamtbestand schuf Armin Müller 1948 in seiner Innsbrucker Dissertation mit dem Titel „Wallfahrten in Vorarlberg mit Weihe- und Votivgaben — volkskundliche und geschichtliche Betrachtung der bedeutenderen Wallfahrtsorte des Landes“ auf 224 Seiten.²

Der Band „Tirol und Vorarlberg“ von Gustav Gugitz' „Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch“ erschien 1956.³ Sein topographisches Handbuch, das auf diesem Fachgebiet noch heute große Bewunderung verdient, basiert teilweise auf Umfragen, aber auch auf unermüdlichem Fleiß in der Begehung von Gnadenstätten und der Erhebung der Literatur dazu, sowie der Erschließung von Bildquellen und anderer Dokumente. Die allerorten gestellten elf Fragen erbrachten demnach — nebst weiterführender Literatur — Angaben zu:

¹ Stellvertretend sei hier das „Inventar der gemalten Votivbilder aus Vorarlberger Gnadenstätten“, aufgenommen von Klaus Beitl, 1966/67, Typoskript im Vorarlberger Landesmuseum, genannt.

² Bisläng ungedruckt.

³ Verlag Brüder Hollinek, Wien.

1. Alter oder Bauzeit der Kirche oder Kapelle
2. Was für ein Heiliger wird verehrt?
3. Das Gnadenbild — Statuen — Gemälde
4. Ikonographie
5. Wallfahrtsentstehungslegende
6. Spezieller Verlöbnißgrund
7. Opfergaben
8. Wallfahrtsbrauch
9. Frequenz der Wallfahrt
10. Andachtsbildchen
11. Gnadenpfennige

Auf dieser Basis zu den „Marianischen Wallfahrtsorten“ (z.B. Rankweil, Bildstein, Tschagguns), den „Reklusen“ (z.B. St. Gerold, Gebhardsberg, St. Arbogast, Selige Geschwister in Andelsbuch, Schwarzenberg und Alberschwende), „Gelöbnissen aus Not- und Pestzeit“ (z.B. Vens, Kobel), „Bauernwallfahrten“ (z.B. Kühbruck, Fluh) und zu den damals „neueren Wallfahrten“ können wir aufbauen.

Wir tun dies im Rahmen eines Forschungsprojektes, das immer wieder mangels entsprechender personeller Besetzungsmöglichkeiten stockt, seit drei Jahren. Die Ergebnisse sollen nach Abschluß der Ausstellungsvorhaben „Früher Tourismus der Bodenseeregion“ (Arbeitstitel)⁴ und „100 Jahre Rheinregulierung“ (Arbeitstitel)⁵ im Rahmen einer Ausstellung und entsprechender Begleitpublikationen verarbeitet werden.

Es mag vermessen klingen, wenn das kleine Vorarlberg sich mit seinen bescheidenen Möglichkeiten an einem Großprojekt wie „Wallfahrt kennt keine Grenzen“ — eine Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums anläßlich des deutschen Katholikentages 1984 in München⁶ — orientiert. Dort wurde vorbildlich dokumentiert und kommentiert, und mit diesem Ereignis hat auch die Wallfahrtsforschung versucht, ihre Grenzen zu sprengen, neue Phänomene, neue Probleme, neue Erkenntnisse vorzustellen. Gerade deshalb besteht die Verpflichtung, diesen Impuls in unserem Bereich weiterzuverarbeiten.

⁴ Start ist 1991 in Bregenz. In der Folge wandert die Ausstellung um den Bodensee.

⁵ 1992 in den Rheinbauhöfen Lustenau und Widnau (CH).

⁶ Siehe dazu die zwei Bände gleichen Titels (Themen zur Ausstellung — Aufsatzband und Katalog), München — Zürich (Schnell und Steiner) 1984, hg. v. Lenz Kriss-Rettenbeck und Gerda Möhler.

Daß dies auch anderswo und in der Nachbarschaft so oder ähnlich empfunden worden ist, belegen die Ausstellungen „Salzburgs Wallfahrten in Kult und Brauch“ — XI. Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg 1986⁷ — und „Heiltum und Wallfahrt — Tiroler Landesausstellung 1988“⁸. Bislang ist für unser Projekt, das einerseits der Verbesserung des übernommenen Forschungsstandes dient und andererseits das gegenwärtige Wallfahrtswesen zum Untersuchungsgegenstand hat, eine Fülle von Materialien zusammengetragen worden.

Lassen Sie mich in Form eines Werkstattberichtes aus diesen Materialien vorlegen.

ZUNÄCHST EIN BEISPIEL EINER FÜR UNSEREN UNTERSUCHUNGSRAUM NEUEN WALLFAHRT

Von der vor ca. 20 Jahren neu errichteten Pfarre Bruder Klaus in Dornbirn aus fahren alljährlich im Mai stark besetzte Busse zur Wallfahrt zum Bruder Klaus nach Sachteln am Sarnersee in die benachbarte Schweiz.

Nikolaus von Flüe (1417–1487), ab 1467 in der Ranftschlucht als Einsiedler, Mystiker, privater und politischer Ratgeber lebend, nur 15 Minuten vom Wohnhaus seiner Familie entfernt, die er mit Einverständnis von Frau und Kindern verlassen hatte, ist ein sehr junger Heiliger, dem erst 1947 diese Ehre widerfuhr. Seine Bedeutung reicht über den Kreis der Wallfahrer und Verehrer im engeren Sinne hinaus. War er doch im Gedächtnis der Eidgenossen so etwas wie eine nationale Heldenfigur und Integrationskraft, die in Krisenzeiten immer wieder beschworen wurde.

Pro Jahr kommen ca. 100.000 Pilger mit Sonderzügen, Autobussen, mit eigenem Wagen oder zu Fuß zu Grablege, Geburts- und Wohnhaus und Zelle des heiligen Bruders Klaus. Ein Wallfahrtsbüro sorgt für perfekte Organisation, die den Wallfahrern Ruhe und Geborgenheit schenkt und Zeit zum freien individuellen Gebet läßt.⁹

⁷ Auf den gleichnamigen Katalog (hg. v. Johannes Neuhardt), Salzburg 1986, wird verwiesen.

⁸ Katalog (hg. v. Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum), Innsbruck 1988.

⁹ Akt „Bruder-Klaus-Wallfahrt“, Slg. „Wallfahrt“, Vorarlberger Landesmuseum. Vgl. Iso Baumer, Vielfalt in der Schweizer Volksfrömmigkeit, in: Michael N. Ebertz u. Franz Schultheis (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa — Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, Religion — Wissen — Kultur 2, München (Kaiser) 1986.

Die Wallfahrer aus Vorarlberg betonen, daß die historisch eindeutig faßbare Gestalt des Heiligen und die vielen beinahe authentischen und gut erhaltenen Gedenkstätten, eine vielseitige Heiligenfigur, die jederzeit neue Aspekte offenbart, im Verein mit der topographischen Situation der Bruder-Klaus-Wallfahrt sie dazu bewegen, alljährlich wiederzukommen.

BEISPIELE VON WALLFAHRTEN ZU DEN GROSSEN HEILIGEN STÄTTEN AUF Z.T. NEUEN WEGEN

Zu den berühmtesten Marien-Erscheinungsorten der katholischen Kirche zählen zweifellos der südfranzösische Wallfahrtsort Lourdes sowie das kleinere, jedoch nicht weniger bedeutsame Fatima in Portugal. In neuester Zeit ziehen auch die Marienerscheinungen im jugoslawischen Dorf Medjugorje, in der Nähe der Olympiastadt Sarajewo, zahlreiche Pilger an. Gemeinsam ist diesen Erscheinungsorten, daß die Madonna, jeweils in vergleichbarer Gestalt und Kleidung, sich im Rahmen mehrerer Erscheinungen Kindern offenbart. Die Madonna fordert die Menschen auf, sich zu bekehren, Buße zu tun, und betont die Dringlichkeit des Rosenkranzgebetes.

Es fällt auf, daß das epiphane Bild der Madonna — ein junges Mädchen mit zarten, lieblichen Zügen, ruhigem Gesichtsausdruck, den oftmals unbeholfen reagierenden Seherkindern verständnisvoll zulächelnd — in einem rätselhaften Kontrast zu ihren schlimmes Unheil verheißenden Offenbarungen steht: die Verzweiflungsschreie der Gemarterten in der Hölle, Kriegsverheerungen und Vernichtung von Völkern auf der Erde. Die jährlichen Pilgerscharen nach Lourdes, Fatima und neuerdings Medjugorje sind Legion; ebenso zahlreich aber sind auch die Skeptiker, für die der seltsame Gegensatz der Höllen- und Vernichtungspropheteiungen aus dem Munde der lichtvollen Erscheinung mit dem mädchenhaften, zarten Gesicht und den gütigen Augen kaum begreiflich erscheint.

Auch für die zahlreichen Vorarlberger Pilger ist vor allem Lourdes Wallfahrtsziel, meist mit dem Anliegen, in schwerer Krankheit Hilfe zu erlangen. Für jene, denen die lange Reise zu beschwerlich ist, bietet seit kurzer Zeit die Delta Air ab Friedrichshafen eine dreitägige Kurzflug-Pilgerreise mit geistlicher Führung an.

Die Fatima-Leute, angeführt vom Fatima-Weltapostolat mit Geschäftsstelle in Bludenz, halten ihre Fatima-Prozessionen vermehrt in Vorarlberg ab. Alljährlich an Maria Himmelfahrt, seit etwa sechs Jahren, gibt es Schiffsprozessionen auf dem Bodensee, anlässlich derer jeweils ein Hubschrauber die Muttergottes-Statue auf das Schiff bringt. Wegen der großen

Zahl von Teilnehmern feiert man die hl. Messe zur Fatima-Feier in der Wirtschaftshalle des Dornbirner Messegeländes. Zuletzt waren 2500 Menschen aus drei Staaten dabei. Miteinbezogen wurde auch die 1951 in der kleinen Dornbirner Werkparzelle Gütle erbaute Fatima-Kirche.¹⁰

Daß bei gewandelten äußeren Formen der Wallfahrt der abschließende Gasthausbesuch nach wie vor aktuell ist, bewies der Wiener Weihbischof Krenn, der 1987 Festprediger war. Die „Neue Vorarlberger Tageszeitung“ berichtete jedenfalls: „Bei soviel Weihrauch schmeckt auch Weltliches. Bischof Krenn als Gast im Gasthof Gütle ließ sich am Samstagabend frische Blut- und Leberwürste als Spezialität des Hauses munden. Eine große Tafel verschmähte er“.¹¹

Der Besuch in Medjugorje hat offensichtlich noch Schnuppercharakter. Man traut der Sache noch nicht so ganz. Die jüngsten Werbeträger hiezu enthielten jedenfalls auch viel Landschaft, billige Einkaufsmöglichkeiten und die Teilnahmemöglichkeit an einer Werbeverkaufsschau.

BEISPIELE FÜR WALLFAHRTEN IN DIE NÄHERE UMGEBUNG MIT GEWANDELTEN ANLIEGEN

Nahezu weltweit bekannt und weit in die Geschichte zurückreichend ist die Wallfahrt nach Maria Einsiedeln in der Schweiz. Vorarlberger Wallfahrer sind zu allen Zeiten dorthin gepilgert, das ist hinreichend belegt.¹²

Neu daran ist die Institutionalisierung als Vorarlberger Diözesanwallfahrt. Die Impulse hiezu gehen vom Vorarlberger Wallfahrtsort Maria Bildstein im Rheintal aus. Marienverehrer aus allen Talschaften des Landes werden somit unter geistlicher Führung, mit eigenem Prediger und Zebranten ausgestattet, an einem Mai-Samstag von einem kleineren Marienwallfahrtsort zu einem sehr prominenten dirigiert.

Die Betonung des Wallfahrtszweckes liegt in der jüngeren Zeit auf „Zu Ehren der Hl. Unbefleckten Empfängnis“ und weist damit eher in die Richtung traditionalistischer Kreise der Amtskirche.¹³

¹⁰ Akt „Lourdes, Fatima, Medjugorje“, Slg. „Wallfahrt“, Vorarlberger Landesmuseum.

¹¹ S. Anm. 10. Darin befindet sich der diesbezügliche Ausschnitt aus der „Neuen Vorarlberger Tageszeitung“ v. 18. August 1987.

¹² Die Sammlung „religiöser Volkskunde“ des Vorarlberger Landesmuseums und die zugehörigen Inventarbücher enthalten eine Vielzahl an diesbezüglichen Wallfahrts-erinnerungsstücken.

¹³ Akt „Einsiedeln“, Slg. „Wallfahrt“, Vorarlberger Landesmuseum.

Das Fatima-Apostolat, die Legio Mariae, die KIM-Jugend (Kreis junger Missionare) und die Pater-Pio-Gebetsgruppe laden in jüngster Zeit zu Christi Himmelfahrt zur Familienwallfahrt von Bregenz nach Birnau ein. Mit dem Bodenseeschiff „Vorarlberg“ fahren heuer rund 800 Wallfahrer in Richtung Unteruhldingen, sehr bekannt durch die „Pfahlbauten“. Während der Fahrt wird zur Meditation zum Evangelium „vom Sturm auf dem See, während Jesus schlief“ eingeladen, Gebet und Gesang begleiten die Pilger während der Zweieinhalbstundenfahrt. Von Unteruhldingen zieht die betende Prozession an blühenden Obstbäumen und Reben vorbei nach Birnau zur Basilika.

Am 18. Mai 1989 meldete die Bregenzer Stadtzeitung „Blättle“ hiezu:

„Marienwallfahrt brachte Glück — Gast bei der Marienwallfahrt nach Birnau war heuer auch der neue Bischof Vorarlbergs — Die Wallfahrer erflehten Mariens Hilfe — und diese wurde ihnen sogleich zuteil, als sie mit der ‚Vorarlberg‘ in den scheinbar sicheren Hafen zurückkehrten. Als die Gläubigen unter dem Bahnschranken hindurchschritten, brach dieser entzwei und stürzte zu Boden! Verletzt wurde dabei jedoch niemand!“¹⁴

Schwierigkeiten im Umgang mit dem Phänomen „Wallfahrt unserer Tage“ bestehen offensichtlich auch in Zeitungsredaktionen.

Vorläufig resümierend darf mit Iso Baumer¹⁵ angenommen werden, daß die Volksfrömmigkeit mit vielen ihrer traditionellen Äußerungen am Ende einer Epoche steht. Ein epochaler Wandel hat Verunsicherung zur Folge, die zu zwei feststellbaren extremen Reaktionen führt: zur Flucht nach hinten in einen reaktionären Traditionalismus — und zur Flucht nach vorne. Im einen Fall klammert man sich an vorkonziliär übliche Andachtsformen, im anderen überspielt man unbekümmert und schafft ständig deren neue, die aber der Beliebigkeit der jeweiligen Gruppe und ihrer Häupter ausgeliefert sind.

Ein zweites Projekt, eine begleitende Untersuchung zu einer Großerhebung zu „Sitte und Brauch in Vorarlberg“,¹⁶ beschäftigt sich mit dem Brauchwandel.

¹⁴ Akt „Birnau“, Slg. „Wallfahrt“, Vorarlberger Landesmuseum.

¹⁵ S. Anm. 9, S. 111f.

¹⁶ Slg. „Sitten und Bräuche in Vorarlberg“, Ergebnisse einer Aktion der „Vorarlberger Nachrichten“ gem. m. dem Vorarlberger Landesmuseum, unterstützt vom Raiffeisenverband, im Vorarlberger Landesmuseum.

BRAUCHWANDEL IM BEREICH VOLKSFRÖMMIGKEIT

Walter Heim legte 1983 sein umfassendes Werk „Volksbrauch im Kirchenjahr heute“ (erschienen in Basel) vor. Unter den Stichwörtern Braucherodion, Brauchverschiebungen, -revitalisierung und -innovation zeigt er Wandlungen auf, die auch in unseren Untersuchungen zu beachten sind. U.a. hat das „Fastenopfer“ der Katholiken das Fastentuch revitalisiert, wenn auch in beschränktem Maße und mancherorts mit ästhetischen Abstrichen. Doch hat diese Initiative den Brauch in anderer Form und Bedeutung wirklich erneuert und das Interesse an historischen Fastentüchern auf diesem Wege geweckt.

Eine Menge von kirchlichen Volksbräuchen ging im Zuge der Umsetzung der Liturgiereform ab, so die „Heiligen Gräber“, die mancherorts noch auf Dachböden verstauben. Wiederholt bejammert, bewegen sie sich von dort aber schwerlich weg, denn die Geistlichkeit hat für den „alten Plunder“ wenig Verständnis.

Immer wieder hat der Verfasser mit zwiespältigen Gefühlen, von freigebigen Geistlichen reichlich „beschenkt“, Objekte religiösen Brauchtums musealen Zwecken zugeführt. Nachdem sich vermehrt manifestiert, daß die Liturgiereformen nicht jene Erneuerung gebracht haben, die man von ihnen erwartet hatte, besinnen sich Kirchenleitung, Liturgiker und Pastoraltheologen auf die Volksfrömmigkeit, zumeist aber mit normativen Absichten. Volkskundliche Forschungsergebnisse werden selektiv zur Kenntnis genommen, Museumsstücke sind für liturgische Zwecke wieder gefragt, aber kirchenoffiziell fristet die „Religiöse Volkskunde“ ein Schattendasein.

Der Verfasser denkt dabei mit Unbehagen an jene Life-Diskussion im Hörfunk des Landesstudios Vorarlberg vor einiger Zeit, die zu einem sehr beliebten Freitagnachmittagstermin eine Stunde lang auf eine sonntägliche Fernsehdokumentation unter dem Titel „Fürsprecher im Vorzimmer des Herrn — Heiligenverehrung in Vorarlberg“ aufmerksam machen sollte, die er gemeinsam mit Walter Fink und Roland Poiger eben abgedreht hatte.

Der prominente Vertreter der Kirche, er galt, lange Zeit bevor zwangsläufig das öffentliche Interesse in Vorarlberg für das Opus Dei erwachte, als möglicher Nachfolger des Landesbischofs, erkundigte sich in den Musikpausen wiederholt nach elementarsten Dingen lokaler Heiligenverehrung, wies diesbezüglich eine geradezu erfrischende Unkenntnis auf und sprach den „Fürsprechern im Vorzimmer des Herrn“ in seinen Wortmeldungen nahezu jegliche Bedeutung ab. Im permanenten Verweis auf „den liebenden Gott“ versuchte er in bester Absicht, der volkstümlichen Heiligenver-

ehrung beizukommen.

Seit einiger Zeit sind nunmehr vermehrt die Traditionalisten am Wort.

VON DER BITTPROZESSION ZU WOHNVIERTELMESSEN

Bittwochenprozessionen sind nach wie vor aktuell, wenn auch deren Wege zunehmend durch die Motorisierung bestimmt werden. Auf der Suche nach einem zeitgemäßen Bezug startete der Pfarrgemeinderat von Feldkirch-Gisingen¹⁷ vor fünf Jahren einen Versuch. Als Prozessionsziel wurde jeweils anstelle der Äcker, Wiesen und Felder ein dichtbewohntes Siedlungsgebiet ausgewählt, wo ein Team aus Bewohnern und Helfern des Pfarrgemeinderates die Vorbereitungen traf. Anstatt nun mit der Prozession in die Kirche zurückzukehren, fand dann dort, inmitten der vielen Wohnungen, die Bittmesse im Freien statt. Anschließend wurde zu einem Imbiß mit Umtrunk gegen geringes Entgelt eingeladen, wodurch das Gespräch mit und unter den Bewohnern des betreffenden Wohnviertels gefördert werden sollte. So entstanden die Wohnviertelmessen, die trotz gelegentlicher witterungsbedingter Widerwärtigkeiten nun fünf Jahre lang mit Erfolg praktiziert werden.

Am Markustag dieses Jahres gab es zwischen den Hochhäusern der Hämmerlestraße die bis jetzt größte Beteiligung, sowohl bei der Prozession als auch bei der Messe. Der Bischof selbst ging betend mit und feierte auf dem Kinderspielfeld zwischen den dortigen Wohnungen die Bittmesse. In seiner Predigt stellte er neben den üblichen Anliegen wie Wetter, Wachstum, tägliches Brot für alle und Umwelt vor allem die Notwendigkeit einer sauberen geistigen Umwelt als Grundlage für die glückliche Familie in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen. Die Familien des Wohnzentrums waren dabei, die einen um den Altar geschart, die anderen von den Balkonen und Fenstern aus. Beim anschließenden Umtrunk kam der Bischof mit Erwachsenen und Jugendlichen ins Gespräch, schwerpunktmäßig mit den Firmungsgruppen.

Die Erfahrungen in Feldkirch zeigen, daß Verkehr und schlechtes Wetter wenig Einfluß auf Wohnviertelmessen haben. Die angesprochenen Hochhausbewohner machen mit und sehen darin „als Volk Gottes miteinander auf dem Weg“ inmitten ihrer Straßen und Wohnungen eine Möglichkeit, heute Bittprozessionen durchzuführen.

¹⁷ S. Anm. 16.

EIN NEUER BRAUCH

Seit wenigen Jahren laden in Vorarlbergs Pfarreien „Emmauskreise“ und Katholische Jugend zu Emmausgängen am Ostermontagsmorgen ein. Im Nachvollzug des biblischen Geschehens wird etwa in Dornbirn¹⁸ um 6.00 Uhr früh, nach kurzer Einstimmung in der Kirche, der Fußmarsch ins Bergdorf Kehlegg angetreten, wo eine Meßfeier stattfindet. Das anschließende Frühstück dient wiederum dem Gespräch.

Wie aus dem vorliegenden Arbeitsbericht unschwer entnommen werden kann, ist ein kleineres Landesmuseum, wie das von Vorarlberg, im Bemühen auf dem Sektor „Volksfrömmigkeit“ rasch an der Grenze seiner Forschungskapazität angelangt. Vor allem auch deshalb, weil diesbezügliche Unternehmungen von Museen unserer Art in Ausstellungen münden müssen und keineswegs — wie beim Pilger — der Weg schon Ziel sein kann. Und seit dem Münchner Ereignis von 1984 ist es nun einmal — in Abwandlung eines Werbeslogans — „verdammst hart, eine gute Wallfahrtsausstellung zu machen“.

¹⁸ S. Anm. 16.

REINER SÖRRIES, ERLANGEN

Die spätmittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der alpenländischen Fastentücher

Wenn ich im Rahmen dieser Tagung zur Frage der spätmittelalterlichen Frömmigkeit Stellung nehme und mich dabei auf den Gegenstand ‚Fastentücher‘ stütze, so vertrete ich damit nicht die Meinung, es hätte sich im Bildprogramm der Fastentücher eine eigene, nur auf diese Gattung bezogene oder unmittelbar aus der passionszeitlichen Stimmung ableitbare Frömmigkeit niedergeschlagen. Aus der unmittelbaren Verwandtschaft zur gleichzeitigen kirchlichen Wandmalerei ergibt sich vielmehr, daß das den Fastentüchern zugrundeliegende religiöse Bewußtsein die gängige und weitverbreitete Frömmigkeit des spätmittelalterlichen Menschen widerspiegelt.

Daß ich zur Erhellung der spätmittelalterlichen Frömmigkeit Fastentücher heranziehe, liegt vielmehr in der Geschlossenheit und Überschaubarkeit dieser Denkmälergruppe, mit der ich mich in einer ausführlichen Monographie beschäftigt habe.¹ Die Fastentücher befinden sich in leidlichem Zustand, und ihr Bildprogramm ist exakt definierbar. Fastentücher sind aus mehreren, in Webstuhlbreite gefertigten Leinwandbahnen zu großen Bildflächen zusammengesetzt und besitzen ikonographisch erkennbar Anfang und Ende, sodaß der Bilderzyklus in einem klar gegliederten, schachbrettartigen Bildraaster der Leserichtung folgt und Unklarheiten über die Szenenfolge gar nicht auftreten.²

Um aus diesen Fastentüchern Anhaltspunkte für die Frömmigkeit herauszulesen, bedarf es somit nur der Prämisse, daß Bildprogramme überhaupt für diese Fragestellung herangezogen werden dürfen, eine Prämisse,

¹ R. Sörries, Die alpenländischen Fastentücher, Klagenfurt 1988.

² Man könnte eine ähnliche Untersuchung mit einem gleichbleibenden Ergebnis auch an der mittelalterlichen Wandmalerei durchführen. Die Befunde sind in dieser Gattung aufgrund der bekannten, erhaltungsbedingten Beeinträchtigungen jedoch nicht ganz so leicht zu gewinnen, denn es gibt nicht sehr viele vollständig erhaltene Bildprogramme. Doch besitzt gerade der Alpenraum zahlreiche fast vollständige Zyklen. Man vergleiche etwa Alfons Raimann, Gotische Wandmalerei in Graubünden, Disentis 1983.

die ich jetzt einmal voraussetze. Die Fastentücher besitzen ein stets wiederkehrendes, einheitliches Bildprogramm, welches eo ipso auf eine gleichartige, zugrundeliegende Theologie schließen läßt. Fastentücher dieses Typs sind von der Mitte des 15. Jahrhunderts an erhalten und bleiben mit späten Ausläufern bis ins 17. Jahrhundert gebräuchlich, womit auch der Zeitraum festgelegt ist, für den ich daraus Konsequenzen für die Frömmigkeit ziehe. Von fragmentarisch erhaltenen Fastentüchern abgesehen, kann ich insgesamt neunzehn vollständig erhaltene bzw. ikonographisch bekannte Exemplare zwischen Kärnten und Graubünden meiner Untersuchung zugrundelegen. Dies ist zwar noch keine Zahl, die allein zu statistischen Aussagen für den östlichen Alpenraum berechtigt, doch lassen sie alle eine einheitliche theologische Tendenz und historische Entwicklung erkennen, die eine Generalisierung meiner Aussagen zulassen. Anders ausgedrückt heißt das, es gibt innerhalb der erhaltenen und auch fragmentierten Fastentücher keinen einzigen ‚Ausreißer‘, der meine Aussagen beeinträchtigen könnte.

Ich versuche nun, das Bildprogramm zu analysieren, indem ich vom größten gemeinsamen Nenner ausgehe und zu den Verästelungen der einzelnen, in sich natürlich unterschiedlichen Beispiele vorwärtsschreite. Wenn ich im Folgenden von Fastentüchern rede, dann beziehe ich mich dabei immer auf jenen Typ, der sich durch das schachbrettartige Bildrastrer auszeichnet und den ich ‚Felder-Typ‘ genannt habe; es gibt daneben noch eine Reihe anderer Fastentuchtypen, die jedoch im wesentlichen erst ab dem 17. Jahrhundert Bedeutung erlangen.³

Alle Fastentücher des 15. und 16. Jahrhunderts besitzen Bildthemen aus dem Alten und Neuen Testament. Diese Feststellung überrascht vielleicht dann, wenn man bedenkt, daß diese Fastentücher ihrem Namen entsprechend nur in der vorösterlichen Passionszeit zu sehen waren, und man ein passionsspezifisches Bildprogramm erwarten würde. Dieser Erwartung entsprechen erst zwei sehr späte Tücher aus dem 17. Jahrhundert, jenes aus Kraßnitz in Kärnten, datiert 1663, und ein zweites aus St.

³ Die überwiegende Mehrzahl der erhaltenen Fastentücher entstand erst im 17. Jahrhundert und später und bevorzugt gegenüber der älteren schachbrettartigen Vielfeldergliederung auf kleiner werdender Fläche eine großformatige Darstellung einer Leidensszene. Ich nenne diesen Typ im Gegensatz zum Felder-Typ den einszenigen Typ (Sörries, *Fastentücher*, S. 262ff.), wobei mehrere Zwischentypen zu beobachten sind. Dazu auch R. Sörries, *Die Fastentücher im Vorarlberger Landesmuseum in Bregenz*, in: *Jahrbuch des Vorarlberger Landesmuseumsvereins, Freunde der Landeskunde*, Bregenz 1986, S. 123–144.

Jakob in Gröden aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts. Beide besitzen ausschließlich Passionsthemen. Alle anderen Fastentücher beginnen mit der Schöpfung und enden mit neutestamentlichen Themen der Passion, der österlichen Ereignisse oder dem Weltgericht.

Ich nenne ein solches, von der Schöpfung bis zum Weltgericht reichendes Bildprogramm ‚heilsgeschichtlich‘, weil sich darin die ganze Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen von den Anfängen der Welt bis zu ihrem Ende niederschlägt. Repräsentatives Beispiel dafür ist das Fastentuch von Gurk aus dem Jahre 1458. Die linke Tuchhälfte mit 50 Bildfeldern schildert das Alte, die rechte mit 49 Feldern das Neue Testament. Wo 50 Bildfelder allein dem Alten Testament gewidmet sind, bleibt es nicht aus, daß hier beinahe alle wichtigen Themen aus der Geschichte des Alten Bundes dargestellt sind, manche Szenen sogar, wie etwa das Martyrium des Propheten Jesaja, dem Schatz der Apokryphen und Legenden entlehnt wurden, um auf die gewünschte Anzahl alttestamentlicher Bilder zu kommen. Die alttestamentliche Hälfte des Gurker Tuches endet schließlich mit der ebenfalls apokryphen Geschichte der Kindheit Mariens, die zur Inkarnation und damit zur neutestamentlichen Hälfte des Tuches überleitet.

Dem Gurker Tuch mit seinem umfangreichen alttestamentlichen Bildanteil und den Themen aus der Marienlegende entsprechen auch die anderen Tücher des 15. Jahrhunderts, jene aus Veitsch, aus Güglingen und aus Zug. Die bibelorientierte, heilsgeschichtliche Thematik der Fastentücher des 15. Jahrhunderts gibt allerdings noch relativ wenige Hinweise auf eine frömmigkeitsgeschichtlich relevante Bildauswahl. Bemerkenswerte Erkenntnisse vermitteln dagegen die Fastentücher des 16. Jahrhunderts. Sie lassen generell eine Reduzierung des alttestamentlichen Bildanteils erkennen, und dadurch werden erst Aussagen darüber möglich, welche alttestamentlichen Themen aus der Heilsgeschichte denn wirklich relevant waren.

Besaßen die Fastentücher des 15. Jahrhunderts durchaus Themen aus den Mosebüchern, den Richter- und Königsbüchern, den Propheten und Psalmen sowie den spätjüdischen Hagiographen, also Themen aus dem gesamten Alten Testament, so beschränken sich die Tücher des 16. Jahrhunderts (mit einer Ausnahme: Millstatt⁴) auf Themen aus Genesis und Exodus, also die ersten beiden biblischen Bücher. Das übrige Alte Te-

⁴ Millstatt besitzt über Genesis und Exodus hinaus noch die Szenen „Samsons Löwenkampf“, „David und Goliath“ und die Jonageschichte.

stament wird hier schon ausgeblendet. Und man wird die Frage stellen müssen, worin denn die Gründe einer solchen Beschränkung liegen. Platzmangel war es sicher nicht, denn das Haimburger Fastentuch von 1504 besaß neben 18 neutestamentlichen immerhin 18 alttestamentliche Felder, man nutzte aber den vorhandenen Raum nicht zu einer möglichst umfassenden Schilderung alttestamentlicher Ereignisse, sondern beschränkte sich auf Genesis und Exodus, die man allerdings dann in entsprechender Breite darstellte.

Mit zehn alttestamentlichen zu 14 neutestamentlichen Feldern nimmt der Anteil des Alten Testaments auf dem Fastentuch von Obervintl (Pustertal, heute Innsbruck, Ferdinandeum, z.Z. in Restaurierung) gegenüber dem Neuen Testament ab, und die alttestamentliche Folge endet mit dem Brudermord.

Ich greife nun als weiteres Beispiel das Fastentuch von Sternberg in Kärnten aus dem Jahre 1629 heraus, welches die Reduktion alttestamentlicher Themen noch weiter vollzogen hat. Von 24 Feldern sind nur noch drei dem Alten Testament gewidmet. Und ich gehe davon aus, daß die aus dem Alten Testament verbliebenen Bilder auch als dessen wichtigste Szenen angesehen wurden. Es bleiben übrig die Erschaffung der Tiere als Ausschnitt aus der Schöpfungsgeschichte, die Erschaffung von Adam und Eva, synchron in einem Bildfeld in Vorder- und Hintergrund dargestellt, und, ebenfalls synchron, der Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies.⁵

Somit kann man aus damaliger Sicht Schöpfung, Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies als Quintessenz des Alten Testaments bezeichnen. Und wenn man auch sonst in der Bildauswahl bei den Fastentüchern in gewissen Grenzen variiert hat, so verzichtet doch keines auf diese Szenen. Die Bedeutung des Alten Testaments wird in diesen Bildprogrammen auf die Schöpfung und auf den Verlust des Paradieses reduziert.

Betrachtet man das Programm des Fastentuches als Ganzes, so steht an seinem Beginn die Schöpfung und die Vertreibung aus dem Paradies, und es folgt sodann die immer breiteren Raum einnehmende Darstellung

⁵ Diese volkstümliche Reduktion des Alten Testaments auf das ‚Wesentliche‘ konnte sogar noch weiter fortgeschrieben werden, wie ein Wandmalerei-Zyklus von Tomils, Kanton Graubünden, entstanden 1597, belegt. Die 17 neutestamentlichen Szenen werden durch eine einzige alttestamentliche Darstellung eingeleitet, welche den Sündenfall zum Thema hat. Vgl. E. Poeschel, Die Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden, Basel 1942.

der Kindheit und Passion Jesu⁶ oder, kurz ausgedrückt, der Erlösung. In der typischen Form des 16. Jahrhunderts wird also die ursprünglich breit angelegte, Altes wie Neues Testament gleichermaßen umfassende Heilsgeschichte stark akzentuiert und auf die Schwerpunkte Schöpfung, Sündenfall und Erlösung konzentriert.

Dahinter steht meiner Meinung nach nun keine gelehrte Theologie, sondern eine schlichte Frömmigkeit, die die Befindlichkeit des Menschen mit Hilfe der biblischen Heilsgeschichte ausdrücken wollte. Diese Befindlichkeit kann man folgendermaßen beschreiben: Der Mensch erfährt sich in seiner Umwelt als angefochten und bedroht. Seine Lebensumstände sind gekennzeichnet von schwerer Arbeit und von der Sorge ums tägliche Brot. Er ist darüberhinaus nicht nur den normalen Krankheiten ausgesetzt, sondern auch schweren Epidemien und Seuchen. Am Ende steht regelmäßig der Tod. Dazu kommen immer wieder katastrophenähnliche Ereignisse wie Teuerung, Mißernten oder Naturgewalten. Der Mensch erfährt sich demnach als einer, der keineswegs jetzt schon in die von der Kirche verheißene Erlösung mit hineingekommen ist, sondern der mit allen Mühen und Belastungen des irdischen Daseins kämpfen muß.⁷

Theologisch gesprochen ist der Mensch trotz Christi Erlösungswerk Sünder geblieben, und sein Leben steht demnach unter der Strafe Gottes:

„Und zum Weibe sprach er: Ich will dir viel Beschwerden machen in deiner Schwangerschaft; mit Schmerzen sollst du Kinder gebären! Nach deinem Manne wirst du verlangen; er aber soll dein Herr sein! Und zum Mann sprach er: Weil du auf deines Weibes Stimme gehört und vom Baum gegessen hast, von dem ich dir gebot: du sollst nicht davon essen, so ist um deinetwillen der Erdboden verflucht. Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang. Dornen und Disteln soll er dir tragen,

⁶ In der neutestamentlichen Bildsequenz fällt auf, daß in der Regel die Passionsszenen unmittelbar an die Kindheitsgeschichten Jesu anschließen, während Themen aus der öffentlichen Wirksamkeit (Wunder, Gleichnisse etc.) Jesu nur sehr spärlich vorkommen. Ich vermute den Grund darin, daß die Bildfolge sich weniger am Leben Jesu orientierte als vielmehr am Ablauf des Kirchenjahres. Und hier stoßen in der Tat der Weihnachts- und der Osterfestkreis unmittelbar aufeinander.

⁷ Das von mir skizzierte Bildprogramm ist vornehmlich in ländlich strukturierten Gemeinden anzutreffen und dürfte nicht zuletzt von soziologischen Faktoren her mitbestimmt sein. Dazu R. Sörries, *Das Engagement der Gemeinde. Historische Anmerkungen zur Soziologie der Kunst*, in: *Kirche und Kunst* 66. Jg., 1988/1, S. 4–11.

und das Kraut des Feldes sollst du essen. Im Schweiß deines Angesichtes sollst du dein Brot essen, bis du wieder zur Erde kehrst, von der du genommen bist; denn Erde bist du, und zur Erde mußt du zurück.“ (Gen. 3, 16–19)

So kann der Mensch seine Existenz als die eines Sünders begreifen, und er besitzt eine ausreichende Erklärung für alle Widrigkeiten und Fährnisse des Lebens. Seine irdische, seine gesellschaftliche und soziale Gebundenheit erfährt aus der biblischen Offenbarung nicht nur ihre Erklärung, sondern auch ihre zwingende Begründung. Diese Art der Theologie besitzt eine gleichermaßen befriedigende wie stabilisierende Wirkung. Sinnvollerweise hielt die Kirche an dieser Form der Welterklärung fest, die ihre Dominanz und notwendige Heilsvermittlung untermauerte, denn mit der Begründung der irdischen Existenz aus dem Sündersein des Menschen erhob die Kirche den Anspruch auf die Vermittlung des jenseitigen Heils. Dieses Heil ist zwar schon in Jesus Christus gewirkt, aber es wird erst am Ende der Zeiten offenbar, und die Kirche allein vermittelt aufgrund ihrer Heilsgaben die Teilhabe an dieser zukünftigen Herrlichkeit.

Gleichermaßen liefert dieses heilsgeschichtliche Programm eine Antwort auf die durchaus verständliche Frage, warum Gott überhaupt Mensch werden, warum er leben, leiden, sterben und auferstehen mußte. Nur weil mit dem Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist, deshalb mußte Gott seinem Heilsplan entsprechend durch den Tod Jesu den verlorenen, paradiesischen Zustand wieder herstellen.

Das Programm der Fastentücher dreht sich ausschließlich um die Frage, wie das durch des Menschen eigene Schuld verlorene Paradies wieder hergestellt werden kann. Hinter diese Fragestellung können alle übrigen alttestamentlichen Geschichten zurücktreten, entscheidend sind Sündenfall und Vertreibung; auf jene Episoden kann das Alte Testament reduziert werden.

Die Reformation hat später die Existenz des Menschen mit dem paradoxen Zustand des „simul iustus et peccator“ beschrieben, im heilsgeschichtlichen Programm dagegen liegt das Schwergewicht auf einer den menschlichen Kategorien von Geschichte und Zeit näheren Erklärung eines zeitlichen Nacheinanders von Sündersein und Erlöstem. Diese Form der Welterklärung liegt den Fastentüchern zugrunde. Es ist ein einfacher, schlichter und theologisch wenig komplizierter historischer Prozeß, dem man eine außergewöhnlich stabile Tragfähigkeit bescheinigen kann.

Über diese Grundaussage hinaus besitzen die Fastentuchprogramme

noch Feinheiten im Detail. Verwiesen sei hierbei nochmals auf das bemerkenswerte Fastentuch von Haimburg von 1504. Es besitzt sechs Register mit sechs Bildzeilen, und damit insgesamt 36 Bildfelder. In der Anzahl ausgewogen behandelt es alttestamentliche und neutestamentliche Szenen. In seinen drei alttestamentlichen Registern schildert es im ersten Rang Schöpfung und Sündenfall, darauf im zweiten die Folgen der Sünde und im dritten Geschichten aus dem Leben der Patriarchen. Das zweite Register zeigt dabei nicht nur die Folgen der Sünde, sondern in der Aufeinanderfolge von Kains Brudermord und der Ermordung Kains durch Lamech wird deutlich, wie eine Sünde die andere nach sich zieht. Wichtig für das Lebensgefühl der Menschen ist aber die zweite Aussage, die sich dazwischen schiebt. So folgt auf den Brudermord die Segnung Kains, und auf die Tötung Kains folgt das Bild der rettenden Arche Noah. Trotz der Sünde bleibt Gott dem Menschen treu, segnet ihn und richtet immer wieder seinen Bund auf. So dürfen sowohl die Sündhaftigkeit des Menschen wie auch die Treue Gottes auf die irdische Existenz bezogen werden.

Die Auswahl der Szenen des dritten Registers ist ebenfalls nicht zufällig. Um den Rahmen nicht zu sprengen, muß ich mich hier auf das letzte Bildfeld beschränken. Die alttestamentliche Bilderreihe endet mit der Gesetzesübergabe an Mose. Der Weg des alten Testaments endet also im Gesetz, welches für den Menschen prinzipiell unerfüllbar ist. Diese Erkenntnis, die dann bei Martin Luther ganz ins Zentrum seiner Rechtfertigungslehre gerückt ist, prägt nicht nur dieses Fastentuch, sondern auch die Fastentücher von Baldramsdorf und Maria Bichl, beide in Kärnten, enden mit der Gesetzesübergabe. Hier wird bereits auf vorreformatorischen Denkmälern eine Tendenz sichtbar, die der reformatorischen Theologie sicherlich verwandt ist. Als reformatorisches Lehrbild bezeichnet man eine in vielen Varianten bekannte Darstellung, genannt ‚Gesetz und Evangelium‘⁸. Sie stellt die Ausweglosigkeit des Gesetzes dem gnadenweisenden

⁸ Ein Beispiel dieses Bildtypes in Ranten/Steiermark, an der südl. Außenwand der Kirche: Vgl. E. Guldan, Ein protestantischer Bilderzyklus in der Steiermark, in: Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege 9 (1957); der Bildtypus „Sünde und Gnade“ oder auch „Gesetz und Evangelium“ genannt, gilt als das reformatorische Lehrbild schlechthin. Der Bildtyp, der in mehreren Varianten existiert, dürfte tatsächlich von Luther selbst mit Cranach zusammen entworfen worden sein. Gottfried Seebaß schreibt dazu: „Es ist nicht zutreffend, in dem Bild nur eine allegorische Lehre der Rechtfertigung zu sehen. Vielmehr umgreift das Bild mit Gesetz und Evangelium sowie dem dargestellten Geschehen den Gesamthalt der Heiligen Schrift . . . Die beiden Bildhälften selbst dagegen zeigen das heilsgeschichtliche

Weg der Erlösung durch Jesus Christus gegenüber. Und das Haimburger Fastentuch mit seinem Gleichgewicht von Altem Testament und Neuem Testament nimmt diesen reformatorischen Gedanken schon Jahrzehnte vorweg.

Ist also die Auswahl und Anordnung der alttestamentlichen Bilder auf den Fastentüchern überlegt getroffen, so ist auch das letzte Bild der alttestamentlichen Reihe jeweils bewußt gewählt. Neben der Gesetzesübergabe wird als Schlußbild auch die Opferung Isaaks (Lienz) oder die Aufrichtung der Ehernen Schlange (Bendern, FL) dargestellt, nach mittelalterlichem Typologieverständnis zwei Hinweise auf den Kreuzestod Jesu. Ebenso wird auf zwei Fastentüchern (Steinen, Kanton Schwyz und Virgen, Osttirol) als Schlußbild das Mannawunder in der Wüste gezeigt, der alttestamentliche Typus für das Heilige Abendmahl. Und es begegnet als Schlußbild das Bild der Arche Noah (Reichenfels, Kärnten und Präsenz, Graubünden) als Hinweis auf den immer gültigen Bund Gottes mit den Menschen. So sind alle alttestamentlichen Bilderreihen von zwei sich überlappenden Gedanken geprägt: auf der einen Seite steht die Aussage des verlorenen Paradieses, auf der anderen Seite die dem Menschen treu bleibende Gnade Gottes, die dem Menschen über das unerfüllbare Gesetz hinaus einen Weg zur Erlösung eröffnet.

Die Heilsgeschichte, wie sie in den Bildprogrammen der Fastentücher deutlich und unmißverständlich dargestellt wird, erweist sich insofern als eine ausgesprochen tragfähige religiöse Basis, weil sie zwei Fragen des spätmittelalterlichen Menschen beantworten kann. Sie beantwortet die Frage nach der erfahrbaren Wirklichkeit mit dem Hinweis auf den selbstverschuldeten Sündenfall, und sie beantwortet die Frage nach einer möglichen Erlösung mit der geschenkten Gnade durch Jesus Christus, die zwar jetzt noch nicht greifbar, aber tatsächlich schon geschehen ist. Ändern, und das mag als tröstlich empfunden worden sein, kann der Mensch daran nichts. Seine realen Lebensbedingungen haben sich dadurch nicht verbessert, aber er mußte nicht darüber nachgrübeln, warum das so ist. Insofern war der Mensch auch von religiösen Übungen freigestellt, und er konnte sich auf die Bewältigung seines Lebens konzentrieren.

Nacheinander von Gesetz und Evangelium, gleichzeitig aber auch die gesamte Geschichte Gottes mit dem Menschen: Fall, Gesetz, Ankündigung, Geburt und Tod des Erlösers, Auferstehung und sein Kommen zum Gericht.“ In: Martin Luther und die Reformation in Deutschland, Ausstellung Germanisches Nationalmuseum Nürnberg 1983, Frankfurt 1983, Abb. 538, S. 400.

Die Heilsgeschichte wurde als ein historischer Prozeß dargestellt, in den einzugreifen unmöglich war. Noch einmal auf das Haimburger Tuch Bezug nehmend, sieht man, wie auf das kultische Opfer von Kain und Abel doch nur Mord und Totschlag folgen und wie die Übergabe des Gesetzes keinerlei neue Perspektiven mehr öffnet. Hier erfolgt der radikale Bruch zum Evangelium. Dies ist tatsächlich durchaus reformatorisch gedacht, und für mich als lutherischen Theologen bedeutet dies eine wichtige Erkenntnis. Luthers Rechtfertigungslehre entpuppt sich so als weder revolutionär noch innovatorisch, sondern hier wird auf eine latent in der katholischen Volksfrömmigkeit zugrundeliegende Welterklärung zurückgegriffen. Luther präzisiert diesen Gedanken wohl noch und formt ihn wissenschaftlich-theologisch, aber im Grund liegt eine heilsgeschichtliche Interpretation der Bibel vor.

Ich kann hier aber nicht nur eine gedankliche Nähe zwischen reformatorischer und vorreformatorischer Frömmigkeit aufzeigen, sondern auch eine echte Verwandtschaft belegen. Im 17. und 18. Jahrhundert wird nämlich die ikonographische Tradition der Heilsgeschichte in den lutherischen Emporenmalereien⁹ nahtlos fortgeführt. Die Mehrzahl der erhaltenen Beispiele etwa im protestantischen Franken besitzt eine ikonographisch klare Abfolge biblischer Szenen mit den Themen Schöpfung, Sündenfall und Erlösung. Man konzentriert sich auf dieselben Einzelszenen, und dort wo ebenfalls die Reduktion des Alten Testaments zu einer Beschränkung zwingt, bleiben Schöpfung und Sündenfall übrig. Dies läßt sich am Beispiel von Oberkrumbach im mittelfränkischen Landkreis Hersbruck abschließend sehr gut zeigen. Der Zyklus in Oberkrumbach besitzt insgesamt 23 Bildfelder, von denen lediglich vier dem Alten Testament entnommen sind. Die Bildfolge beginnt mit der Darstellung von Adam und Eva im Paradies, das zweite Bild schildert Sündenfall und Vertreibung, und es folgen mit der Gesetzesübergabe an Mose und der Aufrichtung der ehernen Schlange noch zwei alttestamentliche Bilder, bevor der neutestamentliche Zyklus mit der Verkündigung an Maria anhebt und mit dem Weltgericht endet. Die Bilderfolge von Ergersheim, ebenfalls in Franken, besitzt ne-

⁹ Diese Beobachtung stützt sich auf das seit 1983 laufende Forschungsprojekt 1/7/5 „Lutherische Emporenmalereien in Franken“, betrieben vom Lehrstuhl für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen, Lehrstuhl Prof. Dr. Peter Poscharsky. Dazu ist ein Vorbericht erschienen: P. Poscharsky, R. Sörries, U. Lange, J. Beer, Emporenmalerei, in: *Kirche und Kunst* 64. Jg. 2/86, S. 30–51.

ben den neutestamentlichen Szenen nur die Bilder des Sündenfalls und der Sintflut. Und die Beispiele ließen sich vermehren.

Die Vergleichbarkeit dieser lutherischen Emporenzyklen mit den katholischen Fastentuchprogrammen ist, und damit schließe ich, nicht so sehr auf eine verwandte gelehrte Theologie zurückzuführen, sondern ihr Ursprung ist vielmehr in einer gleichgelagerten Frömmigkeit und Welterfahrung zu suchen, die bei katholischen und lutherischen Christen nicht sehr verschieden gewesen sein dürfte. Auf ihre existentiellen Fragen gab die Heilsgeschichte die gleiche gültige und akzeptable Antwort. Die Situation wurde dadurch nicht besser, aber das Schicksal wird dann leichter tragbar, wenn es erklärbar ist. Unter den heutigen Theologen ist die heilsgeschichtliche Welterklärung wenig beliebt, sie gilt als naiv und ethisch wenig förderlich. Ich bin jedoch der Meinung, daß auch die Theologie solche, von der vergleichenden Volkskunde zutagegeförderte Erkenntnisse nicht mißachten sollte. Als an der Ökumene interessierter Theologe bin ich sehr froh, in der heilsgeschichtlichen Welterklärung eine gemeinsame Tradition der Konfessionen erkennen zu können. Und wir sollten diese gemeinsame Tradition nicht gering schätzen.

ELFRIEDE GRABNER, GRAZ

**Wort- und Bildzeugnisse zur Verehrung
des „Geheimen Leidens Christi“**

Schon früh nahm im volksfrommen, bildnerischen Gestalten das Leiden und Sterben Christi breiten Raum ein. So hatte sich bereits seit dem großen Kreuzzugsprediger Bernhard von Clairvaux (1090–1153) die betrachtende Schau der abendländischen Christenheit stärker als in vergangenen Jahrhunderten der Passionsgeschichte des Herrn zugewendet. Mystisch begabte Mönche und Nonnen waren es, die in Visionen das Leiden Christi erschauten und es in eindrucksvollen Worten den Menschen wieder vor Augen führten. Johannes de Caulibus, ein toskanischer Minorit, hatte um das Jahr 1300 seine „Meditationen“ über das Leben Christi niedergeschrieben. Vielen diente das Werk zum Vorbild. So etwa dem Karthäuser Ludolf von Sachsen, der 1377 starb und ebenfalls ein „Leben Christi“ hinterließ, das Sehern, Malern, geistlichen Schriftstellern und Predigern viele Einzelheiten der ausgeführten „Geheimen Leiden“ überlieferte. Später kamen dann vor allem die spanischen Mystiker, die in Wort und Bild das Leiden Christi verkündeten, oder auch theologische Schriftsteller, wie der spanische Jesuit Diego Alvarez de Paz, dessen Tod in das Jahr 1620 fällt, der solche Szenen des „Unbekannten Leidens Christi“ bis in Einzelheiten auszubreiten und auszudeuten wußte.

Vor allem durch die Barockprediger und ihre intensive Betrachtung des Leidens Christi erfuhr das überkommene Passionsbild dann eine ständige Erweiterung. Man begab sich auf die geheimnisreichen und darum so lockenden Gefilde der apokryphen Überlieferung, wodurch die volkstümliche Vorstellung vom Leidensweg des Herrn um nicht wenige Züge bereichert wurde. Die Vorstellungs- und Bilderwelt des sogenannten „Geheimen Leidens“¹ beeinflusste dann besonders im Zeitalter des Barocks in

¹ Vgl. dazu: F. Zoepff, Das unbekannte Leiden Christi in der Frömmigkeit und Kunst des Volkes. In: Volk und Volkstum, Jahrbuch für Volkskunde II, München 1937, S. 317–336; L. Schmidt, Das geheime Leiden Christi. In: Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde III, München 1938, S. 370f; L. Kretzenbacher, Christus soll nicht geißelt werden. Ein mittelalterlich-schwedisches Visionsmotiv in einem altsteirischen Passionsspiel. In: ÖZV, NS 26 (1972), S. 116–126; derselbe, Drei Bild-

hohem Maße die Volksfrömmigkeit. So wurde etwa Christus — um nur einige dieser Seitentriebe der Passionsgeschichte zu erwähnen — bei seiner Festnahme im Garten Gethsemane auf dem Weg nach Jerusalem in den hochgehenden Bach Kedron gestoßen oder gezwungen, ihn zu durchwaten.

Nach einer anderen mystischen Leidensschau war Christus nach der Geißelung so erschöpft, daß er auf dem Boden zu seinen Kleidern hinkriechen mußte². Der spanische Jesuit Diego Alvarez de Paz hatte solches geschaut, und die hohe wie die volkhafte Kunst hat dieses Motiv gerne aufgegriffen. Nach der Geißelung, so berichtet Johannes de Caulibus um 1300, wurde der Heiland nackt und blutüberströmt durch das Richthaus des Pilatus geschleppt und mußte seine Kleider zusammensuchen, die von den Henkersknechten überall umhergeworfen worden waren. Als er sich ankleiden wollte, wehrten es ihm die Soldaten und behängten ihn mit dem Spottmantel.

Für das besondere Bild der „Kerkerhaft Christi“ und seine Ausgestaltung in den spätmittelalterlichen und barocken Andachtsgegenständen, in Bildern und Kapellen, wurden vor allem die Visionen mancher Nonnen die wichtigste Quelle. So z. B. jene der Freiburger Clarissin Magdalena Beutler von Kenzingen (†1458). Ihre Gesichte wurden aufgezeichnet und immer wieder abgeschrieben. Sie will es in religiöser Verzückung von Christus selber gehört haben, daß er eben weit mehr gelitten habe, als es in den Evangelienberichten geoffenbart sei. Aber mehr als jenes konnten die Menschen, wenn sie sein Leiden recht betrachteten und miterlebten, gar nicht ertragen. Darum werde eben „erst am Jüngsten Tage alles offenbar werden“, wie es etwa auf einer der erschütterndsten Darstellungen des Kerkerleidens Christi, auf den Bildbelegen „Christus auf dem Dreikant“³

denkmäler vom „Geheimen Leiden Christi“ in der Steiermark. In: *ÖZV*, NS 33 (1979), S. 81–94; F. Markmiller, Neue Belege zur Bildgestalt der Geheimen Leiden. In: *Volkskunst* 4 (1981), S. 98–105.

² T. Gebhard, Christus sucht seine Kleider. Ein Beitrag zur Ikonographie der Passion Christi. In: *Bayer. Jb. f. Volkskunde* 1951, S. 56–58; L. Kretzenbacher, Drei Bilddenkmäler vom „Geheimen Leiden Christi“ in der Steiermark (wie Anm. 1).

³ L. Kretzenbacher, „Christus auf dem Dreikant“ in Innerösterreich. Zur Südostverbreitung eines altbayerischen Barockbildes. In: *Carinthia* I, 148. Jg. (1958), S. 680–699; vgl. neuerdings auch in der Buchpublikation: L. Kretzenbacher, *Geheiligtetes Recht. Aufsätze zu einer vergleichenden, rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa*. Wien, Köln, Graz 1988, S. 217–232; F. Markmiller, Ein Sonderbild der „Geheimen Leiden“: Zur Ikonographie von „Christus auf dem Dreikant“. In: *Volkskunst* 2 (1979), S. 176–184.

auf einem Schriftband zu lesen ist. Noch so manche andere Szene gehört demnach zum „Geheimen Leiden“, so etwa das Durchstechen der Zunge Christi mit einem Dorn, das Schlagen einer besonders tiefen Schulterwunde oder die völlige Entblößung Christi vor der Geißelung als besondere Quälerei. Im ganzen sind es in den Gebeten und Andachtsbildchen gewöhnlich 15 „unbekannte Leiden“, eine Zahl, die im Denken und Leben jener Clarissin Magdalena Beutler eine besondere Rolle spielte. Im Hinblick auf die späte Festsetzung von fünfzehn heimlichen Leiden Christi muß jedoch daran erinnert werden, daß die Zahl 15, zum Teil in Verbindung mit dem Leiden Christi im Leben und Wirken eines jüngeren Zeitgenossen Magdalenas, des Dominikaners Alanus de Rupe (um 1428–1475), bereits besonders betont erscheint⁴.

Im 17. Jh. war es vor allem die Franziskanerin Maria von Agreda (1602–1665), bei der die Vorstellung vom geheimen, der Erkenntnis der Allgemeinheit entzogenen Leiden Christi klar in Erscheinung tritt. In ihrem heftig umstrittenen Offenbarungsbuch „Die geistliche Stadt Gottes“ schildert sie Jesu Aufenthalt im Kerker nach dem Verhör bei Kaiphas.⁵

Tiefer noch als Maria Agreda wirkte dann, besonders im süddeutschen Raum, das Erbauungsbuch des volksnahen Kapuziners Martin von Cochem (1624–1712). In seinem „Großen Leben Christi“ (1. Ausgabe 1689) handelt er, Erfindungen eigener Phantasie mit mancherlei Fremdgut vermengend, ausführlich von den Leiden, die Christus nach seinem Verhör vor Kaiphas in dessen Haus auszustehen hatte.

Zu den späten Visionärinnen, die das „Unbekannte Leiden“ beschäftigt hat, gehört, um wenigstens kurz die geistigen Grundlagen zu umreißen, auch die im Jahre 1900 selig gesprochene Kaufbeurer Franziskanerin Maria Crescentia Höß (1681–1744), der das Büchlein „De passionibus Christi occultis“ zugeschrieben wurde, das aber nicht von ihr selbst geschrieben sein dürfte⁶. Jedenfalls war zu ihrer Zeit und in ihrem Kreise die Aufmerksamkeit für das „Geheime Leiden“ sehr rege, so daß diese Stimmung als Wurzelboden für jene genaue Fassung der heimlichen Leiden Jesu gelten kann, wie sie die verschiedenen Andachtsdrucke des 18., 19. und teilweise noch des 20. Jahrhunderts aufweisen.

⁴ F. Zoepfl, wie Anm. 1, S. 322.

⁵ G. Schreiber, Deutschland und Spanien. Düsseldorf 1936, S. 272 und 380.

⁶ Vgl. A. Schröder, Die selige Crescentia von Kaufbeuren. Die Akten der Untersuchung vom Jahre 1744. In: Hagiographischer Jahresbericht für das Jahr 1903, hrsg. von L. Helmling, Kempten — München 1904, S. 92.

Für die Verbreitung der Vorstellung vom „Geheimen Leiden Christi“ im deutschen Norden sei noch die westfälische Augustinernonne und „Seherin von Dülmen“, Anna Katharina Emmerick (1774–1824) genannt. Der Ausdruck „Geheimes Leiden Christi“ begegnet zwar in ihrem Offenbarungs- und Betrachtungsbuch nicht, doch lassen viele Einzelheiten in ihren Visionen erkennen, daß sie mit dem Vorstellungskreis der geheimen Kerkerleiden und Wunden Christi sehr vertraut war.

Der bayrische Theologe und Volkskundeforscher Friedrich Zoepfl⁷, der als erster in einer grundlegenden Studie diesen Bildern vom „Geheimen Leiden“ nachgegangen ist, hat erkannt, daß ihre heutigen Reste ausschließlich dem 18. Jahrhundert angehören. Für ihn bleibt die Verbreitung allein auf Österreich und Bayern beschränkt. Doch schon 1958 konnte Leopold Kretzenbacher⁸ nachweisen, daß sie sich mit einer wesentlich dichteren und breiteren Streuung, als man es bisher wußte, in den innerösterreichischen Landen fortsetzt.

Gar nicht so wenige Zeugnisse solcher volksfrommer Leidensbetrachtung haben sich auch in so mancher steirischen und kärntnerischen Kirche oder Kapelle erhalten. Einige konnten sich vor dem Zugriff unbefugter Sammler in Museen retten, wie etwa jenes besonders eindrucksvolle Holztafelbild aus der Gegend von St. Lambrecht im Bezirk Murau, das den gefesselten Christus in blauem Langkleide auf einem dreikantigen Holzteil, aus dem spitze Nägel nach oben starren, zeigt⁹ (Abb. 1). Seine Füße sind mit schweren Ketten an einen mächtigen Steinklotz geschlossen. Die Hände sind gefesselt. Um den Hals ist ein eiserner Würgering an einer Kette gelegt, die das wunde Haupt des Heilands in die Höhe reißt, wenn er auf der schräggestellten Rückwand, vom Gewicht der Ketten um Beine und Hände gezogen, abwärts rutscht. Alle Grausamkeit der gräßlichen Justiz des 16. und 17. Jahrhunderts mit den ausgeklügelten Peinigerinstrumenten der Folterkammern ist hier aufgeboten, um dem Heilande die Nacht vor dem Todesurteil, vor Kreuzweg und Golgatha-Marter bis zum Sterben noch bitterer werden zu lassen. Links oberhalb dieses Bildes schwebt ein weinender Engel über der Kerkertüre. Er trägt ein Spruchband mit der Anschrift: „Am Jüngsten Tag wird es offenbar werden“. Und am unteren Bildrand steht zu lesen: „Das unbekannte Leiden“.

Zu solchen Bildbelegen gesellen sich auch etliche handschriftliche Be-

⁷ F. Zoepfl, wie Anm. 1.

⁸ L. Kretzenbacher, wie Anm. 3.

⁹ Steirisches Volkskundemuseum, Inv. Nr. 5.632.

lege, meist Abschriften aus gedruckten Vorlagen, so die „Betrachtungen des Geheimen Leiden Jesu Christi“ aus dem Jahre 1792, die ebenfalls aus St. Lambrecht stammen¹⁰, oder eine ähnliche Abschrift im Steirischen Volkskundemuseum¹¹. Daneben aber sollen auch die in verschiedenen Sammlungen verwahrten Graphiken, wie Kupferstiche und Gebetszettel mit solchen Bildmotiven und Texten nicht unerwähnt bleiben.

Ein ganz bestimmtes Beispiel aus diesem Sondergebiet der Volksfrömmigkeit um das sogenannte „Geheime Leiden“ möchte ich hier ganz bewußt aus der Stadt Graz, dem diesjährigen volkskundlichen Tagungsort, herausgreifen und in der gebotenen Kürze vorstellen. Für den Volkskundler und Kulturhistoriker ist es schon deswegen interessant, da die volksfromme Verehrung eines solchen einstmals sehr bedeutenden Kultbildes in seinen Nachklängen bis in die Gegenwart hereinreicht.

Auf einem Seitenaltar der Grazer Franziskanerkirche befindet sich ein stark nachgedunkeltes Bild, das tief hinter einem breiten Silberrahmen dem Beschauer entgegenblickt und ihn in seinen Bann zieht (Abb. 2). Es ist eine halbfigurige Darstellung des kreuztragenden Christus in leuchtend-rottem Kleid, mit weit in die Stirn gedrückter Dornenkrone, über dessen Stirn und Wangen unzählige kleine Blutstropfen rinnen. Aber nicht schmerzverzerrt sind die Züge des Leidensmannes, eher ist es ein gütig-verstehender Blick, der dem erstaunten Betrachter nach allen Richtungen hin folgt.

Aus dem frühen 17. Jahrhundert stammt dieses ergreifende Bild des kreuztragenden Christus, das der Überlieferung nach einem venezianischen Meister zugeschrieben wird und 1719 von der wohlhabenden Grazer Bürgersfrau Anna Maria Canduzi testamentarisch den Franziskanern gewidmet wurde. Diese haben es dann 1735 feierlich zur Verehrung auf einem Altar in ihrer Kirche aufgestellt. Dort wurde das Bild bald zum

¹⁰ L. Kretzenbacher, wie Anm. 3, S. 690–693.

¹¹ „Fünfzehn heimliche Leiden, oder Schmerzen So Christus der Herr der frommen, und gottliebenden Heiligen Schwester Aus dem Orden der Heil: Clara, welche zu Rom in grosser Heiligkeit gelebt, und seelig gestorben, mündlich geoffenbahret“. Hsl. im Steirischen Volkskundemuseum. — Gemeint ist hier mit der „frommen und gottliebenden Heiligen Schwester“ die Freiburger Clarissin Magdalena Beutler (†1458). Es handelt sich bei dieser handschriftlichen Aufzeichnung augenscheinlich um arge Verschreibungen aus einer möglicherweise bereits verstümmelten Druckvorlage. Aus dem wohl ursprünglichen Text „im Ruhm großer Heiligkeit“ wurde „zu Rom in grosser Heiligkeit“. Vgl. dazu die Abb. 191 bei L. Kriss-Rettenbeck, *Bilder und Zeichen*, München 1963.

Mittelpunkt einer eigenen „Andacht zur Schulterwunde Christi“, die in ihrem kultischen Ursprung wohl in die Zeit des Mittelalters zurückreicht, sich aber erst in der Mitte des 17. Jahrhunderts zu einer Volksandacht durchsetzen konnte¹².

Der wundertätige Ruf des Bildes, das eng mit der Grazer Stadtgeschichte verbunden ist, nahm vom sogenannten „Gemalten Haus“ in der Herrengasse, das heute noch als „Herzogshof“ bekannt ist und in dem es sich einstmals befunden haben soll, seinen Ausgang¹³.

Schon früh hat sich die Volkserzählung dieses Wunderbildes bemächtigt, ohne jedoch die tatsächlichen historischen Zusammenhänge zu berücksichtigen. Mehrmals wurde die mit dem Bilde verbundene Mirakelgeschichte aufgezeichnet und unter dem Titel „Das Christusbild vor dem Tanzsaale im gemalten Haus zu Graz — 1645“ bis in unser Jahrhundert weitererzählt. Nach dieser mündlich und schriftlich überlieferten Legende, die sich um die Entstehung eines Kultes um ein auch heute noch verehrtes Gnadenbild in der Franziskanerkirche zu Graz rankt, habe ein über der Eingangstür zu einem Ballsaal hängendes Christusbild auf miraculöse Weise zur jungen, lebenslustigen Grazerin Maria Theresia von Strobelhoffen folgende Worte ausgesprochen: „Du gehest herein dich mit Tanzen und allen Freuden zu ergötzen, und siehe, ich trage dieses Kreuz mit so großen Schmerzen“. Durch dieses Ereignis sei sie in ihrem sehr leichtsinnigen Lebenswandel zu einer plötzlichen Gesinnungsänderung veranlaßt worden, so daß sie in ein Karmeliterinnenkloster eintrat und dort ihr Leben als fromme Nonne beschloß. Das Bild mit dem kreuztragenden Christus kam erst viele Jahr nach ihrem Tode — und auf einigen Umwegen — in die Kirche der Grazer Franziskaner, wo es bald große Verehrung genoß.

Die verschiedenen handschriftlichen und gedruckten Berichte über dieses Geschehen haben ihren legendären Charakter beibehalten und sind mit den tatsächlichen historischen Begebenheiten, wie sie sich aus Archivdo-

¹² Vgl. M. Hartig, Die Schulterwunde Christi. Ihre Verehrung in Wort und Bild. In: Volk und Volkstum. Jahrbuch f. Volkskunde II, München 1937, S. 313–316; L. Kretzenbacher, Steirische Nachklänge des Barockkultes um die Schulterwunde Christi. In: ZHVStmk. 69 (1978), S. 157–165.

¹³ Das auch als „Herzogshof“ bezeichnete Haus war bis 1450 herzoglicher Lehenshof. Erzherzog Ferdinand bestimmte im Jahre 1600 dieses Haus als Wohnsitz für seinen jüngeren Bruder Maximilian Ernst, nachdem dieser großjährig geworden war. 1610 schmückte es der Maler Pietro de Pomis mit (heute nicht mehr erhaltenen) ornamentalen Wandmalereien, die 1742 durch Fassadenfresken von Johann Mayer ersetzt wurden.

kumenten, handschriftlichen und gedruckten Ordenschroniken zurückverfolgen lassen, jedoch nicht vertraut. Erst durch die Auswertung der heute noch vorhandenen Archivalien ließ sich ein recht klares Bild des einstmaligen Geschehens, das eine nachhaltige barocke Verehrungswelle bewirkte, nachzeichnen und belegen. Diese historischen Fakten, die ich hier in der vorgegebenen Zeit dieses Kurzreferates nur andeuten kann, habe ich in einer ausführlichen Studie und anhand von Originaldokumenten zu interpretieren versucht¹⁴. Ich möchte vielmehr am Beispiel dieses Mirakelbildes, das freilich erst 90 Jahre nach dem erwähnten Fastnachtsgeschehen in einem Grazer Bürgerhaus öffentliche Verehrung erlangte, ein bestimmtes Sondermotiv des „Geheimen Leidens“ näher herausstellen.

Obwohl in den frühen Nachrichten nirgends die Bezeichnung „Schulterwundenbild“ auftritt — am Original ist eine solche Wunde heute auch nicht ersichtlich —, dürfte sich schon früh diese Bezeichnung herausgebildet haben. Wir wissen auch, daß es dazu ein eigenes Gebet und ein Lied gab, die aber anscheinend verloren gingen. Noch vor einigen Jahren war am Altargitter unter dem Bild des kreuztragenden Heilands in der Grazer Franziskanerkirche auf einer Tafel ein solches „Schulterwundengebet“ befestigt. Dieses ist heute verschwunden, auch im Archiv des Konvents nicht mehr auffindbar. Allerdings dürfte der in einer Sammlung noch erhaltengebliebene, wohl dem späten 19. Jahrhundert angehörende Grazer Gebets- und Liedflugblattdruck mit dem verschollenen Gebetsdruck identisch sein¹⁵. Er enthält einige Wendungen, die sich eindeutig auf das Bild des kreuztragenden Christus in der Grazer Franziskanerkirche beziehen. Ähnliche Gebetsdrucke, meist ohne Kreuzweglied, wie etwa jener aus der Mitte des 19. Jahrhunderts mit der Bezeichnung „Gebet zu der heiligen Schulterwunde Jesu Christ“, waren allgemein verbreitet, da man sie an den Wallfahrtsorten, vor allem in Mariazell, erwerben konnte¹⁶ (Abb. 3).

Die Verehrung der „Schulterwunde Christi“, die zu den sogenannten „Geheimen Leiden“ gehört, ist, wie erwähnt, wohl schon dem Mittelalter bekannt, aber zu einem Volkskult ist sie erst um die Mitte des 17.

¹⁴ E. Grabner, Ein steirisches Fastnachtsmirakel. Zur Geschichte eines Grazer Kultbildes in der Franziskanerkirche zwischen Legende und Wirklichkeit. In: ZHVStmk. 80 (1989), S. 141–165.

¹⁵ Vierseitiger Gebetszettel: „Gebet zu den Schulterwunden Christi“, spätes 19. Jh., Steirisches Volkskundemuseum, Inv. Nr. 22.992.

¹⁶ „Gebet zu der heiligen Schulterwunde Christi“, Mitte 19. Jh., Steirisches Volkskundemuseum, Inv. Nr. 1.855.

Jahrhunderts geworden. Die älteste Verehrung der „Schulterwunde Christi“ wird bereits aus der mystischen Leidensschau der thüringischen Visionärin Gertrud von Helfta (1256–1302) ersichtlich. In ihren „*Exercitia spiritualia*“, welche oftmals herausgegeben worden sind, findet sich auch ein Gebet „*ad vulnus Humeri*“. Als Erklärung für dieses Gebet steht die Frage des Bernhard von Clairvaux (1090–1153) an Christus, welcher der größte seiner unbekanntenen Schmerzen sei. Und Christus soll zur Antwort gegeben haben, die Wunde der Schulter, auf der er das Kreuz getragen habe. Christus soll sodann den Heiligen aufgefordert haben, diese Wunde zu verehren, mit der Verheißung, ihm alles zu geben, was er um dieser Wunde willen erbitten werde. Und so will es die Legende um Bernhard von Clairvaux weiter wissen, daß er hinzugefügt habe, daß er allen, welche diese Schulterwunde verehren, die läßlichen Sünden nachlassen und der schweren nicht mehr gedenken werde. Nach der Überlieferung soll Papst Eugen III. 1153 für die andächtige Verehrung der Schulterwunde Christi einen Ablass von 1000 oder gar 3000 Jahren verliehen haben. Ein Beleg für eine solche Verfügung läßt sich allerdings nicht erbringen¹⁷.

Die hl. Gertrud zitiert als Quelle für diese Frage die „*Acta Claravallensia*“, die jedoch seit dem 13. Jahrhundert verschollen sind. Die früheste Übernahme des lateinischen Gebetes der hl. Gertrud fand in freier Übersetzung wohl in der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts statt. So etwa in einem 1639 zu Innsbruck erschienenen Gebetbuch „*Der Seelen Rittersporn*“. In der Folge fand dann dieses Gebet Eingang in sehr viele Andachtsbücher. Vor allem die Kölner Ausgabe der „*Preces Gertrudianae*“ von 1694 hatte die Ausbreitung der Volksandacht sehr gefördert¹⁸.

Nach einer freilich erst im Barock auf Andachtsbildern verbreiteten Überlieferung soll, wie schon erwähnt, Papst Eugen III. den Verehrern der Achselwunde im Jahre 1153 „3000 Jahre Ablass“ verliehen haben¹⁹ (Abb. 4). Bildlich wurde die Verehrung der Schulterwunde allerdings frühestens in der Mitte des 17. Jahrhunderts dargestellt. Erst dadurch hat sie sich als richtige Volksandacht bis ins 19. Jahrhundert und — wie unser Grazer Beispiel zeigt — sogar bis ins 20. Jahrhundert herein in Nachklängen erhalten können.

Obwohl es sich bei unserem Bild des kreuztragenden Christus, das aus

¹⁷ M. Hartig, wie Anm. 12, S. 316. Papst Eugen III. (1145–1153) war vor seinem Pontifikat Schüler des Bernhard von Clairvaux.

¹⁸ Ebd., S. 314.

¹⁹ Steirisches Volkskundemuseum, Inv. Nr. 18.789.

dem frühen 17. Jahrhundert stammt und, wie schon erwähnt, einem venezianischen Maler zugeschrieben wird, nicht um ein typisches Schulterwundenbild handelt, hat es doch bald den Anstoß zu einer solchen um diese Zeit volkläufig werdenden Verehrung gegeben.

Ursprünglich vermutlich Eigentum eines Grazer Bürgerhauses, wird es 1645 durch ein seltsames Visionserlebnis zum Mirakelbild und befindet sich 1675 im Besitze der Familie Canduzi, von der es 1719 testamentarisch den Grazer Franziskanern und ihrer Kirche zur „öffentlichen Verehrung“ überlassen wird. 1735 wird es dann auf einem Altar dieser Kirche, in reichverziertem Silberrahmen und von Engelsfiguren getragen, feierlich aufgestellt und somit der allgemeinen Verehrung zugänglich gemacht. Schon wenige Jahre danach erscheinen zahlreiche Kupferstichbildchen, um dem anscheinend sehr florierenden Besucherstrom zu dem miraculösen Bildnis auch ein getreues Abbild zur Erinnerung und Andacht zu überlassen.

Viele solcher Kupferstiche — von verschiedener Qualität — sind uns erhalten geblieben²⁰. Einer davon, vielleicht sogar der früheste, ist datiert und trägt die Jahreszahl 1737. Er stammt vom Grazer Kupferstecher Johann Michael Kauperz (1710–1786), dem Vater des später noch erfolgreicher wirkenden Johann Veit Kauperz (1741–1816) (Abb. 5). Der Versuch, sich möglichst genau an das Original zu halten, ist allerdings nicht ganz überzeugend geglückt. Aber der Kupferstich ist immerhin deutlich als das miraculöse, heute sehr nachgedunkelte und renovierungsbedürftige Originalbild zu erkennen. Der untere Teil des Kupferstiches trägt als Legende die bereits bekannte Geschichte des Fastnachtsgeschehens von 1645:

Wahre abbildung des Orginal bey denen P. P. Franciscanern zu Grätz, auf welchen Bild A^o. 1645 die freylle Maria Theresia V Stroblhoff zu Grätz folgente wort gehöret: Du gehest herein dich mit tantzen, und allen freuden zu ergötzen, und siehe, Ich trage dises schwere Creutz mit grossen Schmerzen. Bald darnach ist sie zu Prag Carmeliterin worden, und hat dises vor ihren Ende offenbahret.

Ex archiv: Convent: 1737.

In der linken unteren Umrahmungsvolute befindet sich dann die Signie-

²⁰ Allein in der Andachtsbildsammlung des Steirischen Volkskundemuseums befinden sich 23 Exemplare mit 16 verschiedenen Typen, davon auch einige signiert: J. M. Kauperz, C. Dietell, W. Weinmann, J. M. Will, J. Mößner, B. J. Hermann.

rung des Stechers: *Faciam J. M. Kaupertz, sculp. Graecy*. In der Mitte des oberen Bildrahmens stehen noch die Bibelworte nach Math. 9,9: *Sequere me*.

Ungefähr um dieselbe Zeit dürfte auch der Kupferstich des in Graz arbeitenden Christoph Dietell²¹ (Abb. 6) entstanden sein, von dessen Lebensdaten wir nur wissen, daß er 1725 geheiratet, 1735 „Landschaftskupferstecher“ in Graz wurde und nach 1756 vermutlich in Prag verstarb.

Die meisten der heute noch vorhandenen Kupferstiche sind jedoch unsigniert, weisen aber dieselbe Anordnung und die gleiche Textstelle auf. Sie sind Zeugnisse eines einstigen volksbarocken Frömmigkeitskultes, dessen Themen religiöser Inbrunst uns heute freilich eigenartig erscheinen mögen. Für den kulturhistorisch arbeitenden Volkskundler ist es aber reizvoll, solchen fast vergessenen Frömmigkeitsäußerungen nachzugehen, sie in ihren heutigen Nachklängen aufzuspüren und zurückzuverfolgen, aber auch Legende und Wirklichkeit anhand noch greifbarer historischer Zeugnisse aufzuzeigen und einander gegenüberzustellen.

Wie sehr der Schulterwundenkult — zumindest in Nachklängen — noch bis in das 20. Jahrhundert herein weiterlebte, davon zeugen Gebetsdrucke bayrischer und österreichischer Provenienz, aber auch die wenigen, noch erhaltenen Bildzeugnisse volksfrommer Malerei. Die steirischen Belege dieses Sondermotivs hat Leopold Kretzenbacher²² in einer ausführlichen Studie schon 1978 in Wort und Bild vorgelegt. Sie entstammen alle meistens dem frühen 18. Jahrhundert, womit wir zeitlich wieder mitten in einer Verehrungswelle für dieses Sondermotiv der Passionsdevotion sind, wie wir sie aus verschiedenen Belegen zum sogenannten „Geheimen Leiden“ kennen. In der Aufklärung hatte man dann begonnen, sich dieser Zeugnisse einstiger Devotion zu entledigen. Sie sind jedoch „Volkskult“-Objekte geblieben, die einstmals aus der Zeitsituation des Barock entsprungen sind und von der Kirche selber besonders herausgestellt wurden, die dann allerdings unter dem Druck geistig anders orientierter Zeitläufe von ihnen abgerückt ist. So haben nur wenige solcher Darstellungen die Bilderstürme einstiger — und heutiger — Zeiten überlebt, von denen einige steirische Wort- und Bildzeugnisse hier kurz vorgestellt worden sind.

²¹ Steirisches Volkskundemuseum, Inv. Nr. 680.

²² L. Kretzenbacher, wie Anm. 12.

ULRIKA WOLF-KNUTS, ÅBO/TURKU

Das Teufelsbild in einem finn-schwedischen Kirchspiel (Vörå) 1870–1930

Der Teufel ist böse. Darin sind sich die Bibel, die Andachtsliteratur, die Handbücher und Nachschlagewerke der einschlägigen Wissenschaften einig. Und dies wird auch für die Volksfrömmigkeit vorausgesetzt, denn im Kampf zwischen Gut und Böse soll der Mensch ja die richtigen Entscheidungen treffen und die rechten Strategien dafür vorfinden können.¹

Sehr viele Studien über übernatürliche Wesen stützen sich auf gewaltige Materialsammlungen, wodurch die Verfasser meinen, sich über die Vorstellungen von jenem Wesen äußern zu können.² So können sie freilich etwas über die geographischen Unterschiede sagen. Aber dadurch gibt es auch das Risiko, daß Vereinfachungen und Verallgemeinerungen eintreten, die die Nuancen ausgleichen, und folglich glaubt der Leser leicht, die Vorstellung einer Gegend sei sehr einheitlich. Ist die volkstümliche Teufelsvorstellung nun wirklich so einheitlich? Wie sieht der volkstümliche Teufel eigentlich aus? Ist er wirklich böse — und ist er immer nur böse?

Um meine Fragen zu beantworten, habe ich das Teufelsbild in einem einzigen Kirchspiel, Vörå, in Finnland, näher untersucht. Es handelt sich um eine schwedischsprachige Bauerngegend, wo der Einfluß verschiedener Erweckungsbewegungen sehr groß war.

Mein Material zerfällt in zwei Hauptteile. Die erste Gruppe umfaßt die Andachtsliteratur, die man um die Jahrhundertwende in Vörå las, d.h. Luthers und Arndts Postillen, ein Paar Postillen von nordischen Verfassern (Nohrborg und Björkqwist), das Gesangbuch und einige herrnhutisch beeinflusste Liederbücher, wie Sions sänger und Sionsharpan. Die zweite Quellengruppe besteht aus folkloristischem Material, und zwar etwa 140 Texten, gesammelt und aufgezeichnet zwischen 1870 und 1930 von Stu-

¹ Funk & Wagnalls S. 310, 973; Heggum S. 125f.; Mensching S. 704f.; Hartmann S. 828f.; The new Encyclopaedia Britannica S. 502.

² Z.B. Stattin, Granberg u.a.

denten und Volksschullehrern, die sich aus ideologischen, d.h. sprachpolitischen, Gründen mit volkskundlichem Sammeln beschäftigen.³

Die zwei Materialkategorien unterscheiden sich in vieler Hinsicht, aber beide müssen beachtet werden, um eine Auffassung von der Vielschichtigkeit der Teufelsvorstellungen zu bekommen. Um einen Vergleich durchführen zu können, habe ich mein empirisches Material nach Gattungen eingeteilt, eine Motivanalyse durchgeführt und eine Typologie erstellt.

Der Gattungseinteilung liegt Hermann Bausingers System zugrunde.⁴ Es entspricht freilich am besten dem folkloristischen Material, ist aber nur teilweise zu verwenden, weil es zu grobmaschig ist. Solch eine formelle Gattungseinteilung sagt nichts darüber aus, ob der Teufel böse ist, sagt aber Etliches über die Verschiedenartigkeit der Teufelsvorstellungen. Meine Frage ist, ob der Teufel in den verschiedenen Gattungen überhaupt derselbe bleibt. Es zeigt sich z.B., daß der Teufel zwar in den Kultformeln vorkommt, aber nicht überall. Die Gewährsleute haben keine Situation rekonstruiert, wo sie mit Hilfe von Kultformeln den Teufel selbst herbeigerufen hätten. Dagegen haben sie auf die mythische Urzeit, als der Teufel noch aktiv war und als ein ähnliches Problem wie im aktuellen Fall seine Lösung fand, hingewiesen, um nach diesem Beispiel auch im vorliegenden Fall das Böse zu bewältigen.⁵ Der Teufel der Erzählungen aber ist der Partner des Menschen. Die Teufelsgestalt ist innerhalb der verschiedenen Gattungen nicht eindeutig.

Zweitens paßt das klassische Gattungsmuster überhaupt sehr schlecht auf die Andachtsliteratur. Dort gibt es keine Memoriate, d.h. Texte, die von einer persönlichen Begegnung mit einem übernatürlichen Wesen erzählen,⁶ jedoch verschiedene Textstellen, die in persönlichem Ton gehalten sind. Ebenso gibt es kaum epische Erzählungen, wie auch keine Mythen, nur Hinweise auf die Bibelstellen, in denen der Teufel erwähnt wird. Es gibt keine Kultformeln, keine Sprichwörter usw. Außerdem kommt der Name Teufel sehr häufig in der Andachtsliteratur vor, aber fast nie im folkloristischen Material, wo er meist Fan genannt wird. Meine Frage, ob der Teufel

³ Luther 1860, 1867; Arndt; Nohrborg; Björkqvist; Sions sänger; Sionsharpan. Das folkloristische Material ist im Archiv des Svenska Litteratursällskapet i Finland in Helsingfors (SLS) und in Folkloristiska Institutionen vid Åbo Akademi, Åbo (R), aufbewahrt.

⁴ Bausinger S. 65ff.

⁵ Z.B. SLS 267:20f.

⁶ Honko S. 10f.

der Volksfrömmigkeit auch böse sei, scheint hier nicht zu interessieren, es geht eher darum zu zeigen, daß der Teufel der beiden Materialkategorien derselbe ist. Durch eine Analyse der Gattungen der beiden Materialkategorien wird dies nicht deutlich, aber wenn man das folkloristische Material kulturanalytisch betrachtet, ist trotz großer Verschiedenheiten die Ähnlichkeit evident.

Drittens hat mir das klassische Gattungssystem Schwierigkeiten bereitet, weil ich keinen deutlichen Unterschied zwischen Sage und Märchen finden kann. Im empirischen Material ist die Grenze keineswegs deutlich. In denjenigen Texten, die diesen Gattungen angehören könnten, kann ich weder die Anzahl der Episoden, das Übernatürlich-Magische, das Wunder noch die Funktion, die sonst alle Kriterien für die Gattungszugehörigkeit sind, verwenden. Z.B. werden die vielen Episoden des Märchens mit dem Schauerhaften der Sage vermischt. Dies ist besonders hinderlich, wenn man sich dafür interessiert, ob die Einwohner in Vörå tatsächlich an den Teufel glaubten, denn die Märchengestalten sollten, im Gegenteil zu den Sagengestalten, nicht psychologisch realistisch sein, und folglich sollte man an sie nicht glauben. Der Unterschied zwischen den zwei Gattungen müßte von entscheidender Bedeutung sein, aber wie soll der Forscher arbeiten, wenn die Grenze fließend ist?

Viertens gab es unter den Aufzeichnungen aus Vörå überhaupt keine Memorare. Haben die Einwohner also nicht an den Teufel geglaubt? Wie soll man dies verstehen? Einerseits kann man es so deuten, daß die Einwohner in Vörå nicht von einer Begegnung mit dem Teufel erzählen, weil sie ihn tatsächlich nie getroffen haben. Er existierte also nicht und folglich wäre es egal, ob er gut oder böse ist. Seine Existenz in einigen Texten könnte man als Versuch erklären, den Texten einen Unterhaltungswert zu geben. Daß man aber in Vörå den Teufel doch nicht ernst genommen hätte, kann ich nicht glauben, denn die Gegend war ja eine ausgeprägte Erweckungsgegend, und außerdem erzählen auch die Andachtsliteratur und die Erbauungsbücher, die zweifelsohne den Erzählern bekannt waren, was geschieht, wenn man das Leben nach den Vorstellungen des Teufels verbringt, also wenn man trinkt, tanzt, Karten spielt usw.⁷ Im Alltag hatte der Teufel sicher seine Bedeutung, wenn auch nur als bedrohliche Gestalt, die aus pädagogischen Gründen notwendig war.

Ein weiterer Grund dafür, warum es keine Memorare über den Teufel gibt, könnte mit seiner Rolle als Wächter der Moral zusammenhängen.

⁷ Björkqvist S. 430; Nohrborg S. 704; Sions sånger 3:5.

Wer ihm begegnete, hätte sich schlecht benommen. Über solch nicht akzeptiertes Benehmen berichtete man wahrscheinlich ungern persönlich, um sich selbst nicht allzu offen bloßzustellen, besonders wenn der Aufzeichner der Lehrer des Orts oder ein aus der Gegend stammender Student war. So, könnte man behaupten, sagt eben der Mangel an Memoraten vom Teufel etwas Positives über den Glauben an ihn aus!

Eine Klassifizierung des Materials nach Gattungen gibt also keine einleuchtende Antwort auf die Frage, ob die Teufelsgestalt der beiden Materialkategorien böse seien. Es scheint, die Gattungseinteilung mit folgender Gattungsanalyse ist die beste Methode, wenn man nach dem Glaubensinhalt der Texte fragt. Aber Glaube heißt im Lebenslauf eines einzelnen Menschen Verschiedenes unter verschiedenen Umständen, und das Material kann, weil es oft anonym ist, solche Fragen nicht beantworten. Um meine Frage nach der Bosheit des Teufels besser beantworten zu können, habe ich in einer Motivanalyse das Material mit Hilfe von vier Faktoren analysiert, wobei die Begegnung des Menschen mit dem Teufel zentrale Bedeutung hat. Sucht der Mensch diese Begegnung absichtlich oder unabsichtlich, und ist das Resultat dieser Begegnung positiv oder negativ für ihn?

Da das Material sehr vielen verschiedenen Gattungen zuzuordnen ist, muß man vorsichtig mit dem Begriff „Mensch“ umgehen. Einerseits findet man in den Texten einen epischen Menschen, von dem erzählt wird, er stehe mit dem Teufel in Verbindung oder könne mit ihm in Verbindung stehen, andererseits einen realen Menschen aus dem wirklichen Leben, den man vor dem Teufel warnt oder den man lehrt, mit dem Teufel in Verbindung zu treten. Die Texte versetzen also einerseits das Geschehen in eine andere, zeitlich entlegene Welt, andererseits beziehen sie sich auf eine hiesige Verbindung mit dem Teufel.

Der Teufel erscheint dem Menschen auf dessen ausgesprochenen, absichtlichen Wunsch oder Befehl oder als Folge eines unabsichtlichen Benehmens. Das Ergebnis der Verbindung kann sowohl glücklich als auch unglücklich für den Menschen ausfallen. Glücklich heißt in diesem Fall, er gewinnt verschiedene Vorteile: er bekommt Geld, Dünger, er findet den Weg nach Hause usw. Unglücklich heißt, er stirbt.⁸

Interessant finde ich, daß der Mensch sehr oft nur das Glück durch die Begegnung mit dem Teufel erlangt. Der Teufel löst Probleme, er beschafft dem Menschen, was ihm fehlt, und zwar durch einen Pakt mit dem Men-

⁸ R 10; SLS 37:192; R 17; SLS 28:90f.

schen. Dann hält der Teufel den Pakt ein, aber der Mensch bricht ihn. Dies tut der Mensch ganz gelassen, nicht ein einziges Mal wird darüber gesprochen, daß ihn eine Strafe erwartet, obwohl er eigentlich gegen mehrere Normen verstoßen hat. Er wird übermütig und verirrt sich, in seiner Angst erscheint der Teufel, er verschreibt seinen Sohn dem Teufel, um selbst gerettet zu werden; wenn die Zeit reif ist, hält er seine Gelübde nicht usw. Und trotzdem wird nie von einer Strafe gesprochen. Tatsächlich verschwindet der Mensch oft aus der Erzählung, und der letzte Kampf steht zwischen einem anderen Menschen und seinem Helfer einerseits und dem Teufel andererseits. Der Teufel wird besiegt, der Sünder aber bekommt keine Strafe.

Aus der Analyse meines Materials aufgrund der oben erwähnten vier Faktoren ergibt sich, daß man in diesem zeitlich und örtlich sehr begrenzten, aber gattungs- und motivmäßig sehr reichhaltigen Material acht verschiedene Typen von Teufeln finden kann. Es gibt einen bösen Teufel, der den Menschen umbringt, und einen bedrohlichen Teufel, der den Menschen nicht oder noch nicht erwischt hat, der ihn aber stets haben möchte. Drittens gibt es einen ordnungsregulierenden Teufel, der teils die gesellschaftliche Ordnung zerstören, teils eine neue Ordnung aufrichten will. Zu diesen Typen paßt auch das Material der Andachtsliteratur. Viertens ist der Teufel inkompetent, er scheitert. Fünftens gibt es einen dummen, lächerlichen Teufel, was allerdings in Vörå selten der Fall ist. Sechstens ist er ein Helfer, der des Menschen Eigentum vermehren kann. Siebtens ist er indifferent, d.h. der Text sagt nichts darüber aus, ob er böse oder gut ist, und schließlich, achtens, kommt er als Stilmarqueur vor, d.h. das Erwähnen seines Namens sagt etwas über den Stil des Texts, aber nichts über den Teufel selbst aus.

Jene acht Typen kann man dann ohne Rücksicht auf Gattungs- oder Motivangehörigkeit so abstrahieren, daß der Teufel einerseits negativ und hemmend auf den Menschen einwirkt, andererseits aber auch positiv und bereichernd für ihn ist. Man kann den dualistischen Unterschied zwischen Gut und Böse auch als den Unterschied zwischen Trieb und Ordnung sehen. Der böse und bedrohliche Teufel dient der Ordnung, er bindet den Menschen. Der dumme, inkompetente Teufel unterstreicht die Macht des Menschen, der helfende Teufel ist des Menschen Helfer und hebt seine Freiheit und seine Dominanz hervor. Man kann auch noch weiter abstrahieren. Man kann auf den Dualismus zwischen Gesellschaft und Individuum verweisen. Der böse und bedrohliche Teufel, der der Ordnung dient und die Menschen bindet, konserviert gleichzeitig die Ordnung der Gesellschaft.

Der dumme, inkompetente Teufel, der die Freiheit und Obrigkeit des Menschen unterstreicht, hebt gleichzeitig die Freiheit des Individuums gegen die Normen und Gesetze der Gesellschaft hervor. So kann man auch den Teufel als den Warner vor dem Chaos sehen, aber gleichzeitig gibt er dem Menschen die Möglichkeit, sich auf das Chaos zuzubewegen.

Die Grenze zwischen den verschiedenen Typen von Teufelsgestalten verläuft nicht zwischen dem Teufel der Andachtsliteratur und dem des Volksglaubens, denn den Teufel der Andachtsliteratur findet man zwar in dem volkscundlichen Material, aber dieses weist auch viele andere Typen auf.

Also sagt das Teufelsmaterial aus Vörå aufgrund einer Gattungseinteilung nichts darüber aus, ob der Teufel im Volksglauben böse ist wie in der Andachtsliteratur. Dagegen erweist sich eine Motivanalyse als ergiebiger, da man so eine Abstraktions-Typologie aufbauen kann. Durch solch eine Tiefenuntersuchung eines wenig umfangreichen Materials wird deutlich, daß die Einwohner Vörås eine bemerkenswert große Anzahl verschiedener Teufelsvorstellungen beherrschten. Der Teufel war sehr vielschichtig. Der Mensch konnte ihn sowohl beherrschen als auch fürchten. Diese Mannigfaltigkeit hängt natürlich von der Gebrauchssituation ab, aber davon wissen wir im Einzelfall nichts, wie das bei Archivalien so oft der Fall ist. Es kann nur ein allgemeiner kultureller Kontext rekonstruiert werden, der uns hilft, die Variabilität der Vorstellungen zu verstehen.

Ist der volkstümliche Teufel nun also böse wie jener der Andachtsliteratur? Die Antwort ist eindeutig „nein“. Die Andachtsliteratur verlangt vom Menschen, daß er sich beuge, im Volksglauben dagegen kann der Mensch seinen eigenen Bedingungen entsprechend mit dem Teufel umgehen. Der volkstümliche Teufel wird konkretisiert, lokalisiert und alltäglich gemacht. Seine Rolle wechselt mit den Bedürfnissen der Menschen. Wie das aber vor sich geht, hoffe ich in einer weiteren Untersuchung durch eine Analyse des Materials mit Hilfe der religionspsychologischen Attributionstheorie darlegen zu können. So sollte deutlich werden, daß der Mensch ein homo religiosus intelligens ist, der selbst entscheidet, was für ein Teufelsbild er in verschiedenen Zusammenhängen verwendet.

Literatur:

Arndt, Johan: 1891. Johan Arndts fyra anderika böcker om en sann christendom hwartill kommit, under namn af Femte och Sjette Boken, åtskilliga smärre Anderika Traktater. Stockholm.

- Bausinger, Hermann: 1968. Formen der „Volkspoesie“. (Grundlagen der Germanistik 6.), Berlin.
- Björkqvist, Anders: 1877. Trons öfning till Saligheten. Helsingfors.
- Funk & Wagnalls standard dictionary of folklore, mythology and legend. 1984. San Francisco u.a.
- Granberg, Gunnar: 1935. Skogsrået i yngre nordisk folktradition. (Skrifter utgivna av Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning 3) Uppsala.
- Hartman, L. F.: 1981 (1967). Devil. New Catholic encyclopedia 4. Washington, D. C.
- Hegum, Georg: 1980. Djaevel. Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid 3. København.
- Honko, Lauri: 1964. Memorates and the study of folk beliefs. Journal of the Folklore Insititute 1.
- Luther, Martin: 1867. Hus-Postilla. Jönköping.
- Luther, Martin: 1860. Kyrko-Postilla 1-2. Stockholm.
- Mensching, G(ustav): 1962. Teufel I. Religionsgeschichtlich. Die Religion in Geschichte und Gegenwart 6. Tübingen.
- The new Encyclopadia Britannica in 30 volumes. Micropaedia III. Chicago u.a. 1980.
- Nohrborg, Anders: 1899. Den Fallna Menniskans Salighets-Ordning. Lund.
- Sions Sångar. 1840. Bägge Samlingarne. Wasa.
- Sionsharpan: 1893. Ny samling af Andeliga Sångar. Helsingfors.
- Stattin, Jochum: 1984. Näcken. Stockholm.

ALOIS DÖRING, BONN

Aspekte der (Volks-)Frömmigkeit nach dem II. Vatikanum

„Aggiornamento“ lautete das Schlagwort für den Aufbruch der Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil, für die vatikanische Kirchengenese für den „heutigen Tag“. Gemeint war damit der Versuch des Konzils, sich auf den Menschen von heute einzulassen und ihn zum Inhalt seiner Aussagen zu machen:

„Mit der Akzentuierung der Gewissensfreiheit und in der Heraushebung der Religionsfreiheit wurde jener abstrakte Ansatz preisgegeben, der den Menschen und die Welt auf ein vorgegebenes Ganzes hinordnete. Mit der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute ‚Gaudium et spes‘ wagte das Konzil jene Besinnung vorzulegen, die die Welt, d.h. den Menschen mit all seinen Fragen und Nöten, in den Mittelpunkt stellte.“¹

Doch trug gerade diese anthropozentrische Ausrichtung — weit mehr als Fragen der Liturgiereform — zur Polarisierung der nachkonziliaren Kirche bei. Im folgenden sollen zwei Strömungen — um eine Hilfskonstruktion des politischen Sprachgebrauchs zu übernehmen: Rechts- und Linkskatholizismus — näher behandelt werden: nicht die Mehrheit der schweigenden Mitte, sondern Gruppierungen der totalen Ablehnung des konziliaren Aufbruchs (Traditionalisten) und Aktionsgemeinschaften eines (sozial-)politischen Katholizismus (Progressisten). In beiden haben traditionelle Frömmigkeitsvorstellungen und -ausdrucksformen eine wichtige, instrumentale Funktion.

In einer „einfallsreichen Typologie“ beschreibt der Innsbrucker Bischof Reinhold Stecher Traditionalisten und Progressisten u.a. so:

„Der Traditionalist ist anfällig für Seitenfrömmigkeiten, Privatoffenbarungen und Drohbotschaften, die die zentrale Wahrheit des Christlichen verzerren und verdunkeln. — Beim Progressisten geraten an sich berechnete Zeitprobleme (Frieden, Umwelt,

¹ Alois Schifferle: Das Ärgernis Lefebvre. Informationen und Dokumente zur neuen Kirchenspaltung. Freiburg/Schweiz 1989, S. 100.

Frau, Dritte Welt) derart in die Mitte, daß die Sache Christi in eine gesellschaftskritische Unternehmung auszufern droht.“²

Diese Sicht des Kirchenmannes wird im folgenden zu überprüfen (traditionalistische Seitenfrömmigkeit: Teufelsglaube und Exorzismus als Propagandamittel) bzw. zu hinterfragen (gesellschaftskritische Frömmigkeit der Progressisten: die — durchaus nicht inspirituellen — Widerstandsformen christlicher Friedensbewegungen) sein.

I. „DÄMONEN GEBEN ZEUGNIS“. FRÖMMIGKEITSVORSTELLUNGEN IM KAMPF GEGEN KIRCHLICHE UND GESELLSCHAFTLICHE REFORM

„Das sogenannte Zweite Vatikanische Konzil — die größte Katastrophe der europäischen Geistesgeschichte“, unter diesem Motto rief die *actio spes unica* des Wiesbadener Pfarrers Hans Milch 1981 zu einer Glaubenskundgebung auf.³ Dies ist nur eine der vielen Stimmen aus den traditionalistischen Kreisen, die sich im Kampf gegen das Zweite Vatikanum formierten. Dabei handelt es sich um verschiedene Gruppierungen und Gemeinschaften, deren gemeinsames Kennzeichen die Ablehnung der im Zuge des Konzils eingeleiteten kirchlichen Reformen ist, zugleich aber auch ein Sympathisieren mit gesellschaftlich-politisch konservativ-reaktionären Strömungen.

Die Traditionalistenbewegungen⁴ bieten nicht das Bild einer einheitlichen Formation; vielmehr fallen die Sympathien für die eine oder andere vielfach zusammen, bisweilen klaffen sie aber auch erheblich auseinander. Zu diesen Kreisen gehören:

² Reinhold Stecher: Bunt wie ein Regenbogen. Für einen lebendigen Geist wider den Fundamentalismus. In: *Academia* 39 (1988) S. 7; zit. nach Paul M. Zulehner: *Wider die Resignation in der Kirche*. Wien 1989, S. 47.

³ Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 9.12.1981.

⁴ Zum folgenden vgl. Iso Baumer: *Das Frömmigkeitsbild der Traditionalisten*. In: Jakob Baumgartner (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*. Regensburg 1979, S. 53–81; Alois Döring: *Dämonen geben Zeugnis. Teufelsglaube und Exorzismus in traditionalistischen Bewegungen*. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 81 (1985) S. 1–23, hier bes. 7–10; *Religiös-schwärmerische Gruppen*. In: *Diözesaner Informations- und Materialdienst Würzburg* 1/1978, S. 3–15; sowie Jörg Frischknecht (u.a.): *Die unheimlichen Patrioten. Politische Reaktion in der Schweiz. Ein aktuelles Handbuch mit Nachtrag 1979–1984*. 6., nicht mehr zensierte Aufl. Zürich 1987, S. 313ff., S. 687ff. („Die Rechtsgläubigen“).

- Lefebvre-Bewegung mit dem „Seminar des wahren Glaubens“ in Econe und der „Priesterbruderschaft Pius X.“⁵ Sie gipfelte zuletzt im Schisma vom 30. Juni 1988.⁶
- Aktionsgemeinschaften und pressure groups. Das sind verschiedene traditionsorientierte Gruppierungen, die den Protest gegen das Zweite Vatikanum und die Pflege vorkonziliaren Glaubens- und Frömmigkeitslebens unterschiedlich akzentuieren, etwa in Verbreitung apokalyptischer Privatoffenbarungen, z.B. die „Immaculata-Zentren wider den Abbau des Frömmigkeitslebens“.⁷ Zu solchen Aktionskreisen sind dann zu zählen die „militanten, traditionsorientierten Katholiken“, die sich der „theologischen Klärung im Geist kirchlicher Überlieferung“ und dem „theologischen Kampf gegen konziliare und nachkonziliare Progression“ verschrieben haben, z.B. die „Bewegung für Papst und Kirche“,⁸ die „Una-Voce-Bewegung“.⁹
- Sammlungsbewegungen des sogenannten Erscheinungstourismus. Sie rekrutieren sich aus Anhängern neuer, meist kirchlich nicht anerkannter Wallfahrtsorte; dabei handelt es sich um marianische Erscheinungsorte, um tränende bzw. blutweinende Madonnen oder um Rasenkreuze.¹⁰
- „Neue Kirchen“ und Gegenpäpste. Am bekanntesten geworden ist Papst Clemens XV., dem „Jesus persönlich“ am 29. April 1935 die Bischofsweihe erteilte.¹¹

⁵ Vgl. hierzu Schifferle, Das Ärgernis Lefebvre.

⁶ Vgl. hierzu ebda., bes. S. 197ff.

⁷ Eine programmatische Einführung in Entstehung und Intention gibt Paul O. Schenker: Immaculata-Zentren. In: Lebendige Seelsorge 25 (1974) S. 95–96. — Bei diesem und den folgenden Beiträgen in der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“ handelt es sich um Selbstdarstellungen dieser Gruppen.

⁸ Hans Milch: Die „Bewegung für Papst und Kirche“. In: Lebendige Seelsorge 25 (1974) S. 109–110.

⁹ Tinz: Die Una-Voce-Bewegung. In: Lebendige Seelsorge 25 (1974) S. 113–117.

¹⁰ Vgl. hierzu Doris Groscurth: Das Wunder von Eisenberg. Europäische Wallfahrten zu modernen Marienerscheinungs- und Wunderorten. Zürich 1988; Walter Heim: Fehlgeleitete Wallfahrt. In: Iso Baumer/Walter Heim, Wallfahrt heute. Freiburg/Schweiz 1978, S. 39–62.

¹¹ P. Kuchelmeister: „Wanderbischöfe“ und „Gegenpäpste“. In: Lebendige Seelsorge 25 (1974) S. 127. — Vgl. auch Walter Heim: Die „Erneuerte Kirche“ Papst Clemens XV. in der Schweiz. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 66 (1970) S. 40–96.

Milieu und Frömmigkeitsbild der Traditionalisten sind geprägt von einem kirchlich und gesellschaftlich restaurativen Gedankengut. Ist doch der Hauptvorwurf der traditionalistischen Leitfigur, Alt-Erzbischof Lefebvre, die nachkonziliare Kirche sei vom unheilvollen Geist des Liberalismus und Modernismus durchdrungen. Über den Liberalismus als Orientierungspunkt der Kirche nach dem Konzil schreibt er wie folgt:

„Die offiziellen nachkonziliaren Reformen und Orientierungen offenbaren mit größerer Evidenz als irgendein anderes Schriftstück die offizielle und gewollte Interpretation des Konzils ... Was bleibt intakt von der vorkonziliaren Kirche? Wo hat die Selbsterstörung nicht ihr Werk getan? ... Die liberalen Auffassungen haben alles verwüstet und führen die Kirche über die Vorstellungen des Protestantismus hinaus ... Eine der entsetzlichsten Feststellungen der Anwendung dieser liberalen Prinzipien ist die Öffnung zu all den Irrtümern und insbesondere zu dem ungeheuerlichsten, das jemals dem Geist Satans entsprungen ist: dem Kommunismus. Der Kommunismus hat offiziellen Eingang im Vatikan erhalten.“¹²

Und an anderer Stelle:

„Geprägt vom Liberalismus, dessen Wesen ‚in der Zusammenhanglosigkeit seiner Thesen und seines Handelns besteht‘, ... verkörpert Paul VI. eine katholische oder sich katholisch gebende Lehre und eine Praxis, die auf den falschen Prinzipien des Liberalismus und der modernen Welt beruht, auf Prinzipien also, von denen die Feinde der Kirche durchdrungen sind, die Protestanten, die Freimaurer, die Marxisten. Es sind die Prinzipien einer Philosophie, die auf Hegel zurückgeht, einer subjektivistischen, irrealen, vom Entwicklungsgedanken beherrschten Philosophie, die der Demokratie und dem falschen Begriff der persönlichen Freiheit zugrunde liegt; alles das beherrscht vom Trugbild des Fortschritts, der Veränderung, der Menschenwürde etc.“¹³

So gehört zur politischen Dimension — oder gar zur Voraussetzung dieser kirchlichen Position —, daß Lefebvre die demokratische Staatsform ablehnt.¹⁴ Und beispielsweise französische Lefebvre-Anhänger der rechts-

¹² Zit. n. ebda., S. 84.

¹³ Zit. n. ebda., S. 85.

¹⁴ Siehe auch Rolf Weibel, in: Schweizer Kirchenzeitung v. 7.7.1988.

extremen Nationalen Front zuzuordnen sind.¹⁵

Diese politische Einstellung spiegelt sich in den Flugschriften und anderen Publikationen der Traditionalistenbewegung, die deren gesamtes Frömmigkeitsprogramm bieten. Dessen Kennzeichen ist u.a. ein ausgeprägter Teufels- und Dämonenglaube.

Im traditionalistischen Frömmigkeitsbild manifestiert sich ein in überkommenen Dämonenvorstellungen befangener Teufelsglaube, der im Erfahrungsbereich von Besessenheit seine unheimliche Verwirklichung findet. Teufelsglaube, dämonische Besessenheit und Exorzismus erhalten eine apologetisch-propagandistische Funktion:

Dokumentationen von Besessenheitsfällen¹⁶ dienen der Verbreitung der traditionalistischen Ideologie. Publierte Dämonenaussagen behandeln im Fall „Klingenberg“ u.a. folgendes Gedankengut der Traditionalistenbewegung: Liturgiereform (Verbot der Handkommunion, allgemeine Aufhebung der liturgischen Reformen); Priester (Priesterkleidung, Zölibat); Sexualität (Abtreibung); Kirchenhierarchie (Einfluß der Freimaurer auf den Vatikan).¹⁷

Programmatische „Teufelsstimmen“ beschäftigen sich zwar vornehmlich mit kirchlichen Fragen, beinhalten aber auch immer wieder sehr nachdrücklich gesellschaftlich-moralische bzw. -politische Themen.¹⁸

Endlich dienen „Bekenntnisse des Teufels“ (auf Befehl Mariens beim Exorzismus) dazu, z.B. den Auftrag des spanischen Marienerscheinungs-

¹⁵ „Analysen der jüngsten Wahlen in Frankreich haben gezeigt, daß die Traditionalisten vorwiegend Kandidaten der rechtsextremen Nationalen Front gewählt haben. Etliche deren Amtsträger bekennen sich offen zur Lefebvre-Bewegung.“ Peter Schilder, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 30.6.1988. — In dieses Bild paßt auch die folgende Notiz, „daß die zur Anhängerschaft des Traditionalistenbischofs Lefebvre zählende französische Benediktinerabtei von Nizza den sogenannten ‚Henker von Lyon‘, den seit 40 Jahren gesuchten NS-Kriegsverbrecher Paul Touvier, bei sich versteckt hielt“. Kirche intern 7/1989, S. 10.

¹⁶ Z.B. Fall „Klingenberg“ (1973–1976), Fall „Mahnung aus dem Jenseits“ (1975–1982), Fall „Bekenntnisse des Teufels. Bericht einer Sühneseele“ (ab 1976); vgl. Döring, Dämonen geben Zeugnis, S. 1–4.

¹⁷ Nachzulesen bei Kaspar Bullinger: Das Leben und Sterben der Anneliese Michel und die Aussagen der Dämonen. Altötting 1981, S. 78ff.; Felicitas Goodman: Anneliese Michel und ihre Dämonen. Stein am Rhein 1980, S. 123ff.

¹⁸ Vgl. z.B. Kapitelüberschriften aus den „Exorzismusk dokumentationen“: Bonaventur Meyer (Hg.): Mahnung aus dem Jenseits. 3. Aufl. Trimbach/Schweiz 1977; ders.: Verdi Garandieu, ein verworfener Priester warnt vor der Hölle. Olten 1979.

ortes El Palmar de Troya und seines Sehers Clemente zu verbreiten, die Kirche vom freimaurerischen Modernismus zu befreien und eine neue Kirche zu verkünden, „neue Kirche in dem Sinn von erneuerter, von allen Häresien, Progressismus, Modernismus, Marxismus usw. gereinigter Kirche“.¹⁹

II. „FRANZISKUS IN WACKERSDORF“²⁰.

FRÖMMIGKEITSFORMEN UND -SYMBOLE IM WIDERSTAND GEGEN ATOMARE BEDROHUNG UND UMWELTZERSTÖRUNG

In seiner vorläufigen Bestandsaufnahme zum Wandel der Volksfrömmigkeit nach dem Zweiten Vatikanum skizziert Walter Heim auch eine Entwicklung, die er als sozialpolitischen Katholizismus benennt. Er schreibt:

„Durch die Pastoralkonstitution ‚Gaudium et spes‘ des II. Vatikanums über die Kirche in der Welt von heute wurde eine Entwicklung ausgelöst oder begünstigt, die sich im Extremfall etwa in der ‚Revolutionstheologie‘ und bei den (marxistischen) ‚Christen für den Sozialismus‘ äußert, auf breiterer Front aber in der ‚Theologie der Auferstehung und Befreiung‘ und im religiös verstandenen Engagement für die Marginalgruppen und die Dritte Welt ihre Ausdrucksformen findet. Bananen- und Kaffeeaktionen als Demonstration für gerechte Preise, sozialkritisches Straßentheater, Anti-Kapitalistenweihnachts-Proteste, Umweltschutz- und Anti-Kernkraftwerk-Demonstrationen, Friedensmärsche von ‚Pax Christi‘-Gruppen, Suppentage und Reismahlzeiten, organisiert von Dritte-Welt-Gruppen (an Stelle der früheren Missionsfeste) gehören zum Erscheinungsbild der sozialen Frömmigkeit.“²¹

Meist im Widerspruch zur Amtskirche sind Basisbewegungen und Initiativgruppen aktiv, die sich einer radikalen Verwirklichung des Konzils (Basisgemeinden, Priestergemeinschaften, Initiative Kirche von unten)²² verschrieben haben; dann gibt es Arbeits- und Aktionskreise (zumeist

¹⁹ Bekenntnisse des Teufels. Bericht einer Sühneseele (vervielf. Manuskript), S. 8.

²⁰ Angelehnt an den Titel des Sammelbandes: Hans-Eckehard Bahr (u.a.): Franziskus in Gorleben. Protest für die Schöpfung. Frankfurt 1981.

²¹ Walter Heim: Wandel der Volksfrömmigkeit seit dem II. Vatikanum. In: Jakob Baumgartner (Hg.): Wiederentdeckung der Volksreligiosität. Regensburg 1979, S. 40.

²² Vgl. hierzu u.a. Norbert Copray: Die andere Kirche. Basisgemeinden in Europa.

in ökumenischem Konsens), die nach einer — vom Zweiten Vatikanum grundgelegten — politischen Religiosität handeln, d.h. im Engagement für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“.²³

Dazu einige vorläufige Beispiele und skizzenhafte Anmerkungen:²⁴

- Im April 1989 engagiert sich eine christliche Bürgerinitiative gegen den Bau einer Stadtautobahn, mit der das letzte Grün im Frankfurter Osten zerstört wird. Mitglieder der Bürgerinitiative stellen auf dem Trassengelände ein großes Holzkreuz auf, dort finden jeden Sonntagnachmittag Andachten statt.²⁵
- Im April/Mai 1988 veranstalten Atomkraftgegner einen „Kreuzweg für die Schöpfung“ von Wackersdorf nach Gorleben. 900 Kilometer tragen Teilnehmer des Kreuzwegs ein schweres Holzkreuz, pflanzen Bäumchen vor Kühltürmen.²⁶
- Seit Jahren sind christlich orientierte Gruppen im Widerstand gegen die — inzwischen gestoppte²⁷ — Wiederaufarbeitungsanlage

Wuppertal 1984; Wolfgang Bahr, Hans-Peter Hurka (Hg.): Basisgemeinden in Österreich. Graz 1989.

²³ So das Motto der ökumenischen Kirchenkonferenz vom 15.–21. Juni 1989 in Basel.

²⁴ Die folgenden Ausführungen bieten nur einen ersten Einstieg. Eine Vertiefung dieser Thematik soll einer weiterführenden Untersuchung vorbehalten bleiben, die der Verf. vorbereitet. — Einige vorläufige Literaturhinweise: Roman Arens, Beate Seitz, Joachim Wille: Wackersdorf. Der Atomstaat und die Bürger. Essen 1987; Winfried Kretschmer, Dieter Rucht: Beispiel Wackersdorf: Die Protestbewegung gegen die Wiederaufarbeitungsanlage. Gruppen, Organisationen, Netzwerke. In: Roland Roth/Dieter Rucht (Hg.): Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt/New York 1987, S. 134–163; Hans-Eckehard Bahr: Ins Angesicht widerstehen. Stilelemente und Sozialethos gewaltfreier Friedensprozesse. In: Jürgen Moltmann (Hg.): Annahme und Widerstand. München 1984, S. 80–113; Kurt Oeser: Kirchliche Schöpfungsverantwortung als Konkretisierung ökologischer Theologie. In: Günter Altner (Hg.): Ökologische Theologie. Düsseldorf 1989, S. 322–335.

²⁵ Gerlinde Orth, Wolfgang Thiel, Wigbert Tocha: Lutz Wagner starb mit den Bäumen. Aus dem Tagebuch einer Bürgerinitiative. In: Publik-Forum 18 (12/13, 1989) S. 23.

²⁶ Peter Modler: Umsonst unser Beten und Tun? Der Kreuzweg von Wackersdorf nach Gorleben oder wie Christen lernen, mit Niederlagen umzugehen. In: Publik-Forum 17 (10/1988) S. 33; Hans-Jürgen Haug: Zu Fuß aus der Atomrepublik. Wackersdorf — Gorleben und zurück. München 1988.

²⁷ Am 6.6.1989 hob das bayerische Umweltministerium den Sofortvollzug für die erste atomrechtliche Teilgenehmigung der Anlage auf, damit wurde das Aus für die Wiederaufarbeitungsanlage politisch besiegelt; vgl. Süddeutsche Zeitung v. 7.6.1989.

in Wackersdorf aktiv:

- * Im Herbst 1984 errichtet eine Gruppe von Christen aus Bürgerinitiativen, Naturschutzverbänden und kirchlichen Organisationen eine Kapelle mit dem Bildstock des heiligen Franziskus. Der Künstler Bernd Trebesch hat den „Ökologie“-Heiligen²⁸ auf dem Hintergrund der konkreten Bedrohungen der Oberpfälzer Landschaft (bedrohte Tiere, Waldsterben, Atomgefahr) dargestellt. „Franziskus ist zur Symbolfigur des konservativen, christlichen Widerstandes in Wackersdorf geworden.“²⁹ Das Franziskus-Marterl wird zum Treffpunkt und Gebetsort.³⁰

²⁸ Vgl. z.B. Fulbert Steffensky: Franz von Assisi: zärtlich und subversiv. In: Bahr, Franziskus in Gorleben, S. 9–16; Hans-Eckehard Bahr: Naturverbundenheit und menschliche Welt. Unterwegs zur Ökologie des Zusammenlebens. In: Bahr, Franziskus in Gorleben, S. 119–140, bes. S. 124ff. (Er schreibt u.a.: „Wo frage ich mich, wäre der Franz von Assisi heute zu finden, bei den Umweltschützern, bei den protestierenden Bauern von Gorleben, bei den Zivildienstleistenden? Bei den Polizisten, den blutjungen Bundesgrenzschutzsoldaten, die alle 12 Tage dort bei Gorleben ausgetauscht werden, damit das Trennungsgeld nicht fällig wird und der Kontakt zur Bevölkerung nicht zu eng? Wo, frage ich. Auf der Seite der Opfer, bestimmt, aber wo sind keine Opfer in Gorleben und überall da, wo um die Zukunft des Überlebens gerungen wird?“ Ebd., S. 125); Anton Rotzetter: Franz von Assisi. Erinnerung und Leidenschaft. Freiburg, Basel, Wien 1989. — Zu Franziskus und lateinamerikanische Befreiungstheologie, die einen wichtigen Einfluß auf die hiesige politische Theologie genommen hat, vgl. Leonardo Boff: „Alles an Franziskus läßt zur Praxis ein: in alternativem Handeln — das mehr Zuwendung zu den Mitmenschen, mehr Zärtlichkeit für die Armen und mehr Achtung vor der Natur bringt — aus dem herrschenden System auszuziehen“; Zärtlichkeit und Kraft. Franz von Assisi, mit den Augen der Armen gesehen. Düsseldorf 1983, S. 218.

²⁹ Beate Seitz: Christen gegen die WAA: Spaltet das Atom die Kirche? In: Natur & Umwelt 65 (2/1985) S. 11.

³⁰ Dies gilt auch nach dem Ende der WAA: „Das Franziskus-Marterl im Wald bei Wackersdorf soll nach dem Willen des Regensburger Arbeitskreises „Theologie und Kernenergie“ als Brennpunkt des christlichen Widerstandes gegen die Zerstörung der Umwelt erhalten bleiben . . . Die Gottesdienste an der Kapelle sollen nach Mitteilung der Arbeitskreis-Sprecherin Christl Wacht bis 15. Oktober ohne Unterbrechung fortgesetzt, danach auf eine Andacht pro Monat reduziert werden.“ Süddeutsche Zeitung v. 3.8.1989. Bei einem Bürgergespräch setzte sich der katholische Theologieprofessor Norbert Greinacher „für eine Fortsetzung der Begegnungen am Franziskusmarterl aus, wo sich in dreieinhalb Jahren und rund 200 Andachten eine ökumenische Basisgemeinde formiert habe. Mitglieder der Bürgerinitiative be-

- * Bei einer Bittprozession zur Wallfahrtskirche im nahen Schwandorf wird eine Votivtafel übertragen und in der Gnadenkapelle aufgehängt.
- * Bei Demonstrationen tragen einzelne Gruppen religiöse Bilder mit.
- * Im Wald, der gerodet werden soll, werden hölzerne Kreuze aufgehängt.
- * Am Franziskus-Marterl wird ein großer, hölzerner Kreuzifixus errichtet.
- * Vom Franziskus-Marterl aus gehen Bittgänge zum Sicherheitszaun der Anlage: in der Fastenzeit Kreuzwege, an Weihnachten eine Lichterprozession.
- * Am Marterl versammeln sich die Menschen, die in Bussen kommen, zur ökumenischen Andacht.
- * Das Ganze gibt „dem Platz mit Marterl und inzwischen auch Bänken, Blumen, Gedenktafeln und Kerzen (für die toten Polizisten und Demonstranten von Wackersdorf) seinen provisorisch wallfahrtsähnlichen Charakter“.³¹

Über die Bedeutung dieser Frömmigkeitssymbole und -handlungen schreibt der Regensburger Theologe Norbert Brox:

„Als die ersten Schocks in der Region eintraten: die Anlage kommt wirklich! — reagierten Christen aus dieser Region sehr schnell und weitsichtig damit, daß sie das Franziskus-Marterl im Forst nahe dem Baugelände aufstellten. Das war und bleibt ganz typisch, daß lange bevor man sich christliche Motive und Argumente gegen die ‚Atomfabrik‘ bewußt machte und formulierte, traditionelle religiöse Zeichen eine ungeahnte, initiative Bedeutung gewannen ... Die Menschen im Umfeld des vorgesehenen Baugeländes, in den Städten und Dörfern wurden unruhig und aufsässig. Im Gefühl der Bedrohung griffen sie, deren Sache nicht theoretische Überlegungen sind, zu den überlieferten Symbolen des religiösen Hilfeschreis und begannen, mit diesen Zeichen in

tonten, daß sie hier mehr Rückhalt gefunden hätten als in ihren örtlichen Kirchen- oder Pfarrgemeinden“; Süddeutsche Zeitung v. 5.7.1989.

³¹ Norbert Brox: Erfahrungen um Wackersdorf. In: Volker Eid (Hg.): Prophetie und Widerstand. Düsseldorf 1989, S. 30ff., hier S. 31.

der Hand, demonstrativ gegen das Aufgezwungene zu protestieren.“³²

Diese religiösen Widerstandsformen gegen Kernkraft und Umweltzerstörung erfuhren bei der Amtskirche Mißbilligung, bei der (in Bayern) herrschenden Partei schärfste Kritik. So schreibt Beate Seitz in ihrem ‚85er Report über die Christen und die WAA‘:

„Je mehr aber diese christliche Gruppe von WAA-Gegnern Anklang bei der Bevölkerung findet, desto mehr werden sie gerade von CSU-Politikern kritisiert. Als ‚Wallfahrt der Grünen‘, ‚Verhöhnung kirchlicher Traditionen‘ (bayerischer Justizminister Gustl Lang) und als ‚Mißbrauch der Religion‘ (bayerischer Umweltminister Alfred Dick) wurde eine ökumenische Bittandacht auf dem Kreuzberg bei Schwandorf abgeurteilt.“³³

Ähnlich verurteilt auch die katholische Amtskirche das Engagement christlicher Widerstandsgruppen, namentlich katholischer Geistlicher. In einem Brief des Generalvikars der Diözese Regensburg vom 21.5.1986 heißt es u.a.:

„Liebe Mitbrüder ... Ich habe Anlaß, darauf hinzuweisen, daß die Verantwortung für die Menschen, die sich z.B. am Franziskusmarterl versammeln, völlig bei Euch liegt. Die Diözese hat bei Abschluß ihrer Sammelversicherung für Gottesdienstbesucher Euere Gottesdienste nicht miteingeschlossen ... Ferner muß ich in aller Form eine Eucharistiefeier im WAA-Gelände verbieten, ebenso religiöse Handlungen, die den Eindruck erwecken könnten, als würde hier Religion zum Mittel einer Politik gemacht ... Ich darf auf die Erklärung der Kongregation des Klerus (Amtsblatt der Diözese Regensburg 1982, S. 142 f.) verweisen ... Ziff. III: ‚Zweifellos unvereinbar mit dem Klerikerstand und daher für Kleriker verboten sind jene, wenn auch nur zivilrechtlich errichteten oder gegründeten Priestervereinigungen, die direkt oder indirekt, offen oder geheim politische Ziele verfolgen,

³² Brox, Erfahrungen um Wackersdorf, S. 30

³³ Seitz, Christen gegen die WAA, S.11. Vgl. a. Arens, Wackersdorf, S. 147-148: „Ökumenische Bittwallfahrt gegen die WAA auf den Kreuzberg bei Schwandorf, ca. 500 Teilnehmer. Der bayerische christlich-soziale Justizminister August R. Lang verbittet sich einen solchen Mißbrauch christlicher Bräuche zu politischen Zwecken“.

auch wenn sie sich nach außen den Anschein geben, als verfolgten sie Ziele zur Förderung der Humanität, des Friedens und des sozialen Fortschritts.“³⁴

Dazu gehört auch, daß der Bischof von Regensburg, der Kontaktgespräche mit katholischen Gegnern der Wiederaufbereitungsanlage auf die lange Bank schiebt, den Gottesdienst eines Missionspriesters bei den WAA-Gegnern unterbinden läßt, gleichzeitig aber keine Bedenken hat, eine Weihnachtsfeier in kirchlichem Ritus bei den Polizisten auf dem Baugelände gestalten zu lassen.³⁵

Zu den Erfahrungen mit der Amtskirche noch einmal Norbert Brox:

„Die Christen gegen die WAA machen zu den allgemeinen Erfahrungen im bürgerlichen Protest hinzu noch die mit ihren Kirchen. Man muß am Marterl die Enttäuschung der Leute, überwiegend Katholiken, bei bestimmten Gelegenheiten erlebt haben, da sie vom Bischof ein Wort erwartet oder mit Verständnis für ihr Engagement und ihre Besorgnis gerechnet hatten. Anfangs hatten sie tatsächlich und fest damit gerechnet, Hilfe für ihre Not und deren Äußerung zu bekommen, hörten aber statt dessen nur dieselben Redensarten wie von den Politikern der befürwortenden Seite. Das traf viele hart, die die Kirche auf der Seite der Leute glaubten, auch das etwa halbe Dutzend katholischer Pfarrer, die sich gegen die WAA engagieren und, seitens der Politik zeitweise übelst angegriffen, keinerlei Schutz der Kirchenleitung erfahren.“³⁶

³⁴ Zit. n. Arens, Wackersdorf, S. 118–119.

³⁵ Vgl. ebda., S. 117.

³⁶ Brox, Erfahrungen, S. 37. — Vgl. auch Seitz, Christen gegen die WAA, S. 10–11; Peter Modler: Friede mit der Natur — Widerstand gegen die Zerstörung. In: Günter Altner (Hg.), Ökologische Theologie. Stuttgart 1989, S. 336–348, hier bes. S. 341ff. sowie das Interview mit Pfarrer Leo Feichtmeier, Mitglied des Arbeitskreises Theologie und Kernenergie in Regensburg, über die Erfahrungen mit der Amtskirche (auch gerade vor dem Hintergrund des einstigen konziliaren Aufbruchs) und der weltlichen Obrigkeit: Ein Traum von Kollegialität. In: Arens, Wackersdorf, S. 98–103.

III. FORSCHUNGSASPEKTE

Ein erster:

Am Beispiel der Friedens- und Ökologiebewegung wurden Aspekte einer politisch engagierten Religiosität in Brauchformen, Handlungen und Symbolen *außerhalb* der Amtskirche angedeutet, deren vertiefende Interpretation auf breiterer Materialbasis anderer Stelle vorbehalten bleiben muß.

Daneben sind die Versuche einer (sozial-)politisch ausgerichteten Frömmigkeit *im* kirchenamtlichen *Rahmen* zu beachten, z.B. Neuaakzentuierung traditioneller Bräuche im kirchlichen Jahresfestkreis. Hierzu drei Beispiele:

1976 führte das katholische Hilfswerk „Misereor“ den mittelalterlichen Brauch des Hungertuchs wieder ein. Der ursprüngliche Fastenbrauch der Altarverhüllung erfuhr durch die Fastenaktion eine neue Sinngebung der Solidarität mit den Entwicklungsländern.³⁷

„Seit dem Konzil“ sind in vielen rheinischen Pfarrgemeinden die Klappergänge an den Kartagen — die Umzüge der Kinder mit hölzernen Klappern oder Ratschen — verschwunden. In jüngster Zeit erleben sie eine Brauchrenaissance. Wobei der mit den Klapperumzügen verbundene Heischegang dahingehend einen Wandel erfährt, als der Sammelertrag oft caritativen Zwecken, besonders für die Dritte Welt, bestimmt ist.³⁸

Eine neue Wertschätzung erfahren das Krautbundsammeln und die Kräuterweihe an Mariä Himmelfahrt. So bemühen sich beispielsweise kirchliche Kreise, den Brauch wieder zu beleben. Dies sucht man mit aktuellen medizinisch-naturheilkundlichen, theologischen und ökologischen Inhalten und Bezügen zu begründen.³⁹

Ein zweiter Aspekt:

In seinem mehrfach zitierten Aufsatz konstatierte Walter Heim 1979 eine „Klimaveränderung“ in der katholischen Kirche während und in unmittelbarem Gefolge des Zweiten Vatikanums.⁴⁰

³⁷ Vgl. Walter Heim: Wiederbelebung des Hungertuchs. In: Heiliger Dienst 31 (1977) S. 31–33; ders.: Die Revitalisierung des Hungertuchs, ein alter Kirchenbrauch in neuer Bedeutung. In: Archiv für Liturgiewissenschaft 23 (1981) S. 30–56.

³⁸ Vgl. Alois Döring: Das Karklappern im Rheinland. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 28 (1983) S. 143–154.

³⁹ Vgl. Alois Döring: Kräuterweihe an Mariä Himmelfahrt. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 30/31 (1985/86) S. 35–49.

⁴⁰ Heim, Wandel der Volksfrömmigkeit, S. 48ff.

Gegenwärtig ist eine erneute Klimaveränderung festzustellen angesichts einer restaurativen, einer vatikanischen „Wendepolitik“ zurück in das 19. Jahrhundert.

Zu beobachten bleibt also die Entwicklung der skizzierten Strömungen, z.B. die Frage nach der Assimilierung an die Amtskirche, nach resignativem Rückzug in die Verinnerlichung oder die Abwanderung in Sektierertum, zu „neuen Kirchen“ oder Jugendreligionen.

Letzteres konstatiert schon jetzt Peter Modler für die christliche Friedens- und Ökologiebewegung:

„Die Ökologiebewegung war schon immer auch eine religiöse Bewegung. Nun ist sie an einem Punkt angelangt, wo das offenbar geworden ist. Ein deutlicher Beleg dafür ist die wuchernde Zunahme von ‚New Age‘-Gruppen, die sich zu einem nicht geringen Teil aus denen zusammensetzen, die vor einiger Zeit noch in Umweltverbänden oder Bürgerinitiativen aktiv waren. Wir müssen uns wirklich fragen, ob sich nicht die Potenz der Ökologiebewegung aus den siebziger und achtziger Jahren inzwischen zu einem wesentlichen Teil dorthin verlagert hat; dies nicht zuletzt deshalb, weil einerseits die Katastrophenerfahrungen rational gar nicht mehr zu bewältigen waren, andererseits aber die Deutungsangebote von Theologie und Kirche als nicht angemessen verstanden wurden.“⁴¹

⁴¹ Modler, *Frieden mit der Natur*, S. 340–341.

HERLINDE MENARDI, INNSBRUCK

Die Heiligen Gräber in Tirol und ihr Wiedererstehen in den achtziger Jahren

1962 bemerkt Marie Grass-Cornet in ihrem Beitrag „Bildhafte Feiern im Osterfestkreis“: „Die Aufrichtung der Heiligen Gräber ist gegenwärtig in einer Durchgangsphase und teils nur in kleinem Rahmen gebräuchlich, scheint sich aber, Dank dem Verlangen des Volkes nach bildlichen Darstellungen erneut zu beleben.“¹

Daß dies zunächst nicht der Fall war, zeigt die 1977 von Michael Forcher in der Tirol-Chronik der österreichischen Tageszeitung Kurier aufgeworfene Frage „Sind die Heiligen Gräber tot?“. Er beginnt seinen Artikel:

„Früher wäre ein Karsamstag ohne den Besuch bei den Heiligen Gräbern verschiedener Kirchen kein Karsamstag gewesen: Unauslöschbare Kindheitserinnerungen sind mit diesem Brauch verbunden. Die nächste Generation wird darauf verzichten müssen, denn die Heiligen Gräber sind aus den meisten Kirchen verschwunden, vor allem jene großen, bühnenartigen Aufbauten, die oft ein halbes Kirchenschiff ausfüllten und zwischen Kulissen in wechselnden Figurengruppen das biblische Geschehen vom Karfreitag bis Ostermontag zeigten.“²

1988/89 sind im ganzen Land etwa 80 Heilige Gräber mit Kulissentteilen wieder aufgestellt und erfreuen die zahlreichen Besucher, die aus allen Kreisen der Bevölkerung kommen.

Im Vorwort zu dem 1987 im Haymon Verlag erschienenen Buch „Heilige Gräber in Tirol“, das dem neuerwachten Interesse an dieser Form religiösen Brauchtums Rechnung trug und mit einer vorausgehenden Fragebogenaktion an alle Pfarreien im Land auch Anstoß war, „im Gedächtnis zu kramen“, stellt der Innsbrucker Diözesanbischof Reinhold Stecher die Frage nach dem Warum dieser Wiederentdeckung.

¹ Marie Grass-Cornet: Bildhafte Feiern im Osterfestkreis, in: Beiträge zur Kultur- und Kunstgeschichte Tirols, Schlernschriften 167, Innsbruck 1962, S. 112.

² Michael Forcher: Sind die „Heiligen Gräber“ tot?, in: Kurier, Chronik Tirol, 9.4.1977.

„Ist das einfach bei der allgemeinen Nostalgiewelle anzuordnen? Oder riecht das gar nach Restauration, nach einem Zurückgehen hinter das größte kirchengeschichtliche Ereignis dieses Jahrhunderts, das II. Vatikanum? Kündigt sich hier eine Epoche musealen Christentums an?“³

Solche Urteile glaubt er als zu oberflächlich und meint, daß im Zuge der großen Entwicklungen, auch im Zuge eines Übergewichtigen Intellektualismus, auf die Volksfrömmigkeit mit ihrem Bedürfnis nach bildhafter Umsetzung oft vergessen wurde.

Mit dem Stichwort „bildhafte Umsetzung in die Liturgie“ möchte ich einen Blick auf die Geschichte und Entwicklung der Heiligen Gräber in Tirol werfen. Die ersten Nachrichten aus Tirol stammen aus dem 14. und 15. Jahrhundert (z.B. Neustift 1343, Sterzing 1445), sie betreffen ältere Grabtypen. Aus mittelalterlichen Grabriten mit dem niedergelegten, ruhenden und wieder aufgerichteten Kreuz (*depositio* und *elevatio*), die sich wohl kaum an das Volk richteten, auch keine aktive Teilnahme zuließen, entstand Ende des 13. Jahrhunderts ein neuer Bildtypus, ein plastisches Bild des toten Christus, das man anstelle des Kreuzes in das Ostergrab legen konnte. In der einen Großteil von Tirol umfassenden Diözese Brixen diente noch bis ins 15. Jahrhundert das Kreuz als Depositionsgegenstand, zu dem die Eucharistie trat.⁴ Das Depositionsbild dürfte dann im Laufe des 15. Jahrhunderts Eingang in die Liturgie gefunden haben. Es entsprach den Erfordernissen der Karfreitagsriten und konnte auch religionspädagogische Absichten erfüllen.

Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts ist die Verwendung von Auferstehungsbildern bezeugt, die die Funktion des Kreuzes übernehmen oder auch nebeneinander gebraucht werden. Für die Diözese Brixen finden sich entsprechende Notizen im Dommnesnerbuch des Veit Feichter, um 1550

³ Heilige Gräber in Tirol. Ein Osterbrauch in Kulturgeschichte und Liturgie, Innsbruck 1987, S. 6.

⁴ Norbert Möller: „Das Heilige Grab in der pastoralen und liturgischen Praxis“ (in: Heilige Gräber in Tirol, wie Anm. 3, S. 25) erwähnt eine Urkunde aus Hall 1438, mit der sich die Bewohner von Hall an den Bischof wenden, um mit dem Kreuz auch die Eucharistie ins Grab legen zu dürfen. Hans Ruedi Weber: Die Umsetzung der Himmelfahrt Christi in die zeichenhafte Liturgie, Europäische Hochschulschriften Reihe XXVIII, Bd. 76, Bern, Frankfurt a.M., New York, Paris 1987; Kap. 3.4 *Visitatio Sepulchri* II, III, darstellend-verweisende Heilig-Grab-Riten und Auferstehungsfeier — liturgische Verweisstrukturen, S. 43ff.

(z.T. Abschrift einer älteren Vorlage), die auch den Gebrauch der verhüllten Monstranz mit dem Allerheiligsten bezeugen.⁵

Die auf die Sinne der Gläubigen ausgerichteten Bilder des toten und auferstandenen Christus, die zeitlich beschränkt verwendet werden, dienen der Erfahrbarkeit des sich alljährlich wiederholenden Ostergeheimnisses.

Spannungen zwischen dem liturgischen System und den Bedürfnissen der Gläubigen, z.B. nach Steigerung der dramatischen Ausformung, führten schon früh zu Diskussionen, so unter Nikolaus von Cusa, dessen liturgisches Interesse nicht darauf ausgerichtet war, das gläubige Volk in eine intensivere Teilnahme an den Geheimnissen einzuführen, oder in der Reformationszeit, die eine besondere Polemik um die Bilder und die dramatisch-szenischen Formen der Liturgie brachte. Die Diskussionen sollten sich in mehr oder weniger langen Abständen wiederholen. In ihnen wird auch die unterschiedliche Stellung des Klerus deutlich.

In der Zeit der Gegenreformation sind es vor allem die Jesuiten, die mit einer Umformung der österlichen repraesentationes die Sakramentsanbetung fördern und die Anliegen des Kultes mit religionspädagogischen Absichten zu verbinden suchen.

In der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts entstand das Expositionsgrab, um das sich die Jesuiten in besonderer Weise annahmen. Eine Reihe von Beispielen führt R. Berliner an Hand zeitgenössischer Beschreibungen im Anmerkungsapparat zu seinem Buch „Die Weihnachtskrippe“ an.⁶ Mittelpunkt dieses Grabtypus ist die Monstranz mit dem Allerheiligsten, die die Nische mit dem toten Christus überstrahlt. Das 1572 in der Innsbrucker Jesuitenkirche aufgerichtete Grab, das von Erzherzog Ferdinand II. zweimal besucht wurde,⁷ darf wohl als das erste Expositionsgrab in Tirol angesehen werden. Die neue Grabform, die mit Scheinarchitektur und z.T. großen Figurenreichtum dem Prophetenwort „sepulchrum ejus erit gloriosum“ folgt, bestimmt das Ostergrab in Barock und Rokoko, in Tirol auch noch im 19. Jahrhundert, und wenn man an den Historienmaler Franz Seelos denkt (z.B. das heilige Grab in Sillian), so gilt dies noch Mitte des 20. Jahrhunderts. Neben dekorativen werden auch mechanische Mittel ein-

⁵ Koloman Gschwend: *Die Depositio und Elevatio crucis im Raum der alten Diözese Brixen*, Bozen 1965, S. 91f.

⁶ Rudolf Berliner: *Die Weihnachtskrippe*, München 1955, S. 182.

⁷ Joseph Hirn: *Erzherzog Ferdinand II von Tirol*, Bd. 1, Innsbruck 1885, S. 233; Franz Schuhmacher: *Die ältesten Heiligen Gräber in Innsbruck*, in: *Tiroler Anzeiger* Nr. 63, 16.3.1932.

gesetzt, um das Ostergeheimnis möglichst anschaulich zu vergegenwärtigen. Auch die Gesänge sind entsprechend gestaltet. Den Höhepunkt bildet die Auferstehungsfeier, in der das Allerheiligste wieder in den Tabernakel zurückgetragen wird, das Bild des toten Christus in der Versenkung verschwindet und gleichzeitig der Auferstandene erscheint.

Das Heilige Grab in der Jesuitenkirche fand bald Nachahmung in anderen Kirchen. 1628 berichtet der Augsburger Patrizier Philipp Hainhofer, daß in neun Innsbrucker Kirchen Heilige Gräber aufgestellt waren.⁸ Um die Mitte des 17. Jahrhunderts waren die von der Kirche initiierten Ostergräber im ganzen Land eine Einrichtung, die breite Aufnahme im Volk gefunden hatte. Die Ablösung eines alten Ostergrabes durch ein Expositionsgrab, die allerdings erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts stattfand, gibt eine Notiz aus Angath im Unterinntal wieder: „Es war vormalen nur ein schlechtes Grab hier in Form einer Truhen, worinnen die gemalene Bildnis des verstorbenen Erlösers lag, daher auch das Sanctissimum kunnte selten ausgesetzt werden.“⁹ (Die im Bozner Museum verwahrte gotische Holztruhe aus Villanders, um 1525, mag als Beispiel für solch eine Grabtruhe stehen). Mit dem Aufschwung der Malerei begannen sich immer bessere Künstler mit der Herstellung der kulissenartigen Aufbauten zu beschäftigen. Die künstlerische Gestaltung der Heiligen Gräber im 17. und frühen 18. Jahrhundert beeinflußt das Lehrbuch für perspektivisches Malen und Zeichnen des Tiroler Jesuitenfraters Andrea Pozzo aus Trient.¹⁰ Die Kirche wird zum *theatrum sacrum*. Die Übernahme von Elementen des zeitgenössischen Theaters — eine besonders markante Erscheinung barocker Kirchenpraxis — betrifft sowohl die Architektur als auch die Gestaltung der Liturgie. Zu verweisen ist hier auf die engen Zusammenhänge mit dem religiösen Schauspiel und den Umgangsspielen¹¹, auf die in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden kann.

Es gibt über die Gräber des 17. Jahrhunderts eine Reihe von archivalischen Belegen und auch authentischen Nachrichten, in denen die große

⁸ Oskar Doering: Des Augsburger Patriziers Philipp Hainhofers Reisen nach Innsbruck und Dresden, Wien 1901, S. 54.

⁹ Nikolaus Grass: Barock-Heiliggräber, in: Ostern in Tirol, Schlernschriften 169, Innsbruck 1957, S. 228.

¹⁰ Andrea Pozzo: *Perspectiva Pictorum et Architectorum*, Rom 1693.

¹¹ Die geistlichen Spiele des Sterzinger Spielarchivs (*Vigil Rabers*), nach Handschriften herausgegeben von Walter Lipphardt und Hans-Gert Roloff, Bd. 1, Bern, Frankfurt a.M., Las Vegas 1981.

Anteilnahme der Bevölkerung an diesem Osterbrauch deutlich wird, aber es ist kein einziges Grab aus dieser Zeit erhalten, auch kein gesicherter Entwurf. Einige Gräber bzw. Teile von Heiligen Gräbern des 18. Jahrhunderts haben überlebt, der weit größere Teil ist jedoch verloren gegangen.

Gegen die Heiligen Gräber tritt im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts die Aufklärung an. Eine strenge und sture Auslegung der Liturgie bei sicherlich z.T. berechtigten Reformbestrebungen wendet sich gegen die *functiones sacrae*: die Freiräume für brauchwürdige Formen der Liturgie, die frühere Epochen selbstverständlich in den Kult mit einbezogen, werden gestrichen.

Entsprechend den Anordnungen Josefs II., der 1782 die Grablegungs- und Auferstehungszeremonien verbietet, muß in der Folge auf die Aufstellung der Heiligen Gräber verzichtet werden. Schon sechs Wochen nach dem Tod Josefs II. wird das Verbot aufgehoben, und die alten Gräber werden wieder aufgestellt bzw. neue angeschafft. Das von Bayern 1803 erlassene Verbot der handelnden Bilder, des geistlichen Spiels und der Prozessionen betrifft Tirol während der bayerischen Besatzungszeit (1805–14). Nach der Wiedervereinigung Tirols mit Österreich werden die Heiligen Gräber wieder aufgebaut. In der raschen Wiederaufnahme des Brauches zeigt sich, wie stark das Ostergrab im Volk verankert war aber auch wie wenig der Klerus am Land hinter den josefinischen Verordnungen stand. Im Laufe des 19. Jahrhunderts entstanden viele neue Gräber, die entweder den barocken Formenschatz nachahmten oder sich am neugotischen und neuromanischen Stil orientierten.

Einen neuerlichen Disput um das Aufstellen der Heiligen Gräber, der allerdings kaum Beachtung fand, gab es zu Anfang dieses Jahrhunderts.¹² Grund dafür war die feierliche Aussetzung des Allerheiligsten, die im Widerspruch zur Liturgie stand. Eine Unterbrechung des Grabkultes brachten die beiden Weltkriege. In den fünfziger Jahren schien dann die Liturgiereform bzw. eine von vielen Geistlichen persönlich getätigte Auslegung der Liturgiereform ohne Berücksichtigung der Freiräume den Heiligen Gräbern ein Ende zu bereiten. Nur einige wenige Geistliche bezogen auch weiterhin das Ostergrab in den Kult mit ein. Dazu Josef Andreas Jungmann, einer der bedeutendsten Liturgiker:

„Auch wenn das Heilige Grab in der Karwochenliturgie nicht verankert ist, so wäre es doch ein fragwürdiges Ideal, die Begehung

¹² Karl Atz: Das Heilige Grab in der Karwoche, in: *Der Kunstfreund*, XXII. Jg., N.F. 4, 1906, S. 40f.

dieser Hoch-Zeit des kirchlichen Jahres auf das zu beschränken, was durch amtliche Rubriken vorgeschrieben ist. Es wäre voreilig und unklug, angesichts der Neuordnung von 1955 das Heilige Grab von vornherein als unliturgisch beiseite zu schieben. Hat es doch Jahrhunderte hindurch mit jener Einrichtung der Liturgie gemeinsam bestanden, die der Reform als Vorbild gedient hat.“¹³

Trotzdem — und das zeigt die Auswertung des Fragebogens von 1983 für das Heilig-Grab-Buch besonders deutlich — war für einen Großteil der Geistlichen die Liturgiereform der Grund zum Verräumen, z.T. auch Vernichten der Heiligen Gräber.¹⁴ Wenn es nicht gleich geschah, wurde oft die folgende Kirchenrenovierung zum Vorwand genommen, das Heilige Grab nicht mehr aufzustellen.

Ein Umdenken läßt sich ab 1980 verstärkt feststellen, das in der Folge auch in den Tageszeitungen zum Ausdruck kommt. 1980 berichtet z.B. die „Neue Tiroler Zeitung“ von der Aufstellung des Mutterer Grabes, welches am Dachboden der Leichenkapelle gefunden wurde;¹⁵ weitere Nachrichten 1981. Im Jahr 1982 findet im Tiroler Volkskunstmuseum eine Ausstellung „Fastenkrippen und Heiliggräber“ des Krippenverbandes statt. Diese Ausstellung war auch Anstoß für den Initiator des Heilig-Grab-Buches, Norbert Möller, der zunächst in einem zweiteiligen Artikel im Wochenblatt der Diözese Innsbruck über das Heilige Grab in seiner pastoralen und liturgischen Praxis schrieb und damit — im Sinne von A. Jungmann — die Instruktion der Ritenkongregation, die viele für das Todesurteil der Ostergräber ansahen, in das richtige Licht rückte. 1983 berichten die verschiedenen Tageszeitungen vom Heiligen Grab in Terfens, das seit einigen Jahren wieder aufgerichtet wird, und animieren zum Besuch.¹⁶ Die Anregung wird von der Bevölkerung angenommen. In der Osterbeilage der Tiroler Tageszeitung 1983 wird im Vorspann zu einem Bericht über die Heiliggrab-Bruderschaft in Pfunds auch die liturgische Frage angeschnitten. „Obwohl durch die Erneuerung der Karfreitags- und Osternachtsliturgie im Jahr 1956 die volkstümlichen Formen der Passions- und Auferstehungsfeiern von der Kirche abgeschafft wurden, ist es dennoch gelungen,

¹³ Zitiert nach N. Möller, wie Anm. 4, S. 36.

¹⁴ Ich danke dem Haymon-Verlag für die Möglichkeit, in das Fragebogenmaterial Einblick nehmen zu können.

¹⁵ Neue Tiroler Zeitung, 5.4.1980, S. 5.

¹⁶ Tiroler Tageszeitung, Tirol — aktuell, 31.3.1983.

das Heilige Grab in die Osterliturgie sinnvoll einzubauen.“¹⁷

1983 wird der Fragebogen zum Heilig-Grab-Buch an alle Pfarreien des Landes (drei Diözesen einschließlich Südtirol) versandt. Der Rücklauf liegt unter 50%. Es gibt begeisterte und genaue Antworten; zum Teil wird der Fragebogen von den Pfarrherren auch mißtrauisch bis ablehnend aufgenommen. Manche retournierte Bögen sind mit einem Fragezeichen versehen, weil niemand mehr im Dorf weiß, wohin das Heilige Grab gekommen ist. Letztlich bewirkte der Fragebogen aber ein Nachfragen und Nachdenken im Dorf und brachte das eine oder andere Heilige Grab am Dachboden oder in einem Schuppen zutage. Diese Nachsuche wurde vor allem von jenen Leuten getragen, die sich nun an das Grabschauen — fast schon vergessen — erinnerten. Die Pfarrherren standen der Renaissance z.T. recht skeptisch gegenüber, scheuten auch die Mühe der Wiedererrichtung, obwohl gerade sie am wenigsten Arbeit damit hatten. Sie brauchten nur ihr Einverständnis zu geben und konnten dann wohl in den meisten Fällen mit der vollen Unterstützung der Bevölkerung rechnen. Heiliggrabbruderschaft, Schützen, Musikkapelle, Kulturverein, Gartenbauverein, Lionsclub mögen für die vielen Initiativen zum Wiederaufbau und zur Restaurierung der Heiligen Gräber stehen, über die die Medien gerne berichten.

Der Innsbrucker Diözesanbischof Reinhold Stecher war dem Wiederaufstellen der Heiligen Gräber positiv gesinnt und ließ dies auch mehrmals mündlich und schriftlich wissen. So nimmt er heuer im Verordnungsblatt der Diözese zur Frage der Aussetzung des Allerheiligsten am Heiligen Grab Stellung, die — wie die Geschichte zeigt — immer wieder ein Diskussionspunkt war.

„Im Land Tirol ist der Brauch, in Verbindung mit dem Heiligen Grab das Allerheiligste anzubeten, tief in der religiösen Tradition des Volkes verankert, in manchen Gemeinden schon seit mehr als 450 Jahren. Weder die Aufklärung noch die NS-Zeit vermochten diese Frömmigkeitsform zu beseitigen. Angesichts dieser Situation und der Tatsache, daß die Anbetung in unserer Zeit einen besonderen Akzent verdient, kann im Bereich der Diözese Innsbruck diese Anbetung im Zusammenhang mit dem Heiligen Grab beibehalten werden.“¹⁸

Es fällt auf, daß innerhalb Tirols die Renaissance der Ostergräber in der

¹⁷ Tiroler Tageszeitung, Osterbeilage, 2./3./4.4.1983, S. IV.

¹⁸ Verordnungsblatt der Diözese Innsbruck, 64. Jg., Nr. 2, 1989.

Diözese Innsbruck am stärksten ist. Im Tiroler Anteil der Erzdiözese Salzburg stehen nur einige wenige Kulissengräber, standen — soweit aus den bisher durchgesehenen Inventaren und Rechnungen zu sehen ist — schon im 19. Jahrhundert weniger, wohl als Folge der generellen Verbote des josefinisch eingestellten Erzbischofs Hieronymus von Colloredo, die länger nachwirkten. Im südlichen Landesteil berichtet die Tageszeitung „Dolomiten“ über die Wiederaufrichtung verschiedener Heiliger Gräber und regt zum Besuch an. Restaurierungen in allen Landesteilen, z.T. Pilotprojekte, da die Heiligen Gräber die Restauratoren vor neue Probleme stellen, zeugen von der neuen Freude an diesem Osterbrauch. Er wird besonders auch in die Kinderliturgie, die einen neuen, großen Stellenwert hat, eingebunden. Die 3-Uhr-Andachten am Karfreitag werden in etlichen Pfarreien als Kinderandachten gehalten.

Mit dem Wiederaufbau des Ostergrabes ist oft eine Verlängerung der Aufstellungszeit, vielfach bis zum Weißen Sonntag, verbunden. Man wird in den nächsten Jahren beobachten müssen, ob es damit auch zu einer Verschiebung des Besuches kommt, in der sich ein neues Verständnis für das Ostergrab ausdrücken könnte.

HELGA MARIA WOLF, WIEN

Zur Wiener „Volksfrömmigkeit“ in den achtziger Jahren

Wie ein Blick in die Geschichte zeigt, pflegte die kirchliche Hierarchie auf Krisen mit Restauration zu antworten und sich, statt sich Herausforderungen kreativ zu stellen, auf die Tradition zurückzuziehen. Dazu gehört immer eine Forcierung der „Volksfrömmigkeit“: Der Strenge der Reformation setzten katholische — geistliche und weltliche — Obrigkeiten die Macht der Gegenreformation und die Pracht des Barock entgegen. Ausgangspunkt waren nicht zuletzt jene Formen (populärer) Religiosität, die die Reformation provoziert hatten (Stichwort: Heiligenverehrung). Die Reaktion darauf war der Josephinismus. In den zehn Regierungsjahren Kaiser Josephs II. verging kein Monat ohne Reformen im kirchlichen Bereich, doch gewann die Romantik Oberhand über die Aufklärung. Die Furcht vor dem Sinnlichen führte zur Flucht ins Über-Sinnliche.

Das Zweite Vatikanische Konzil, ein Aufbruch der Weltkirche in einer auch weltlichen Aufbruchszeit der sechziger Jahre, war für die „Volksfrömmigkeit“ in Österreich von ähnlich einschneidender Bedeutung wie die josephinischen Reformen (Stichworte: Bewußte und tätige Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie, Vereinfachung der Riten, liturgisch bedingte Umbauten, Reform des Heiligenkalenders, Neubesinnung auf die Bibel, Aufwertung der Laien ...).

Die erste Zeit nach dem Zweiten Vatikanum war eine Zeit der Öffnung, des Experimentierens, mit Mut zum Risiko. Einiges hat sich schon nach wenigen Jahren überlebt oder in katholische Subkulturen zurückgezogen, anderes wurde kaum rezipiert. Jetzt fordert ein von den Medien als „Wendebischof“ bezeichneter Geistlicher bereits ein Drittes Vatikanum, ein anderer verteufelt die Kreativität. „Freiheitsverliebte und Lebenszugewandte“ (P. M. Zulehner) fürchten kirchenamtliche Rückschritte.

Die nachkonziliare Trendwende samt Wiederentdeckung der „Volksfrömmigkeit“ zeichnet sich schon seit Jahren ab. So berichtete die katholische Presseagentur („Kathpress“) am 9.9.1982:

„Um eine Neubelebung religiöser Bräuche, Zeichen und Symbole will sich die katholische Aktion der Diözese Linz in den kommenden Jahren bemühen. (...) Neben der Feier des Osterfestes

und den damit verbundenen Symbolen Licht und Wasser sollen auch Fasten- und Passionszeit mit ihren tiefen, symbolhaltigen Bräuchen einbezogen werden. (...) Weiters sollen die zahlreichen Kreuzwege der Diözese, soweit notwendig, renoviert und vor allem in der Passionszeit begangen werden. (...) Außerdem soll die Liturgie in ihren verschiedenen Formen — von der einfachen Andacht oder Gebetsrunde bis zur Hausmesse — auch im ‚profanen‘ Bereich von Haus- und Dorfgemeinschaften gefeiert werden.“

Am 11.4.1984 meldete die „Kathpress“ unter dem Titel „Die österlichen Volksbräuche werden wiederentdeckt. Trend zur Neubewertung der Volksreligiosität zeichnet sich auch in der Erzdiözese Wien ab“:

„Die Christen entdecken wieder die Volksbräuche rund um das Osterfest. Seelsorger in der Erzdiözese Wien berichten übereinstimmend, daß sowohl im städtischen als auch im ländlichen Bereich das vorösterliche und österliche Brauchtum eine gewisse Renaissance erlebt. (...) In der katholischen Kirche, in der in den letzten zwei Jahrzehnten große Skepsis gegenüber dem Volksbrauchtum herrschte, zeichnet sich weltweit in dieser Frage eine gewisse Trendwende ab. Ausgehend von Lateinamerika wird die Volksreligiosität als mögliche Ausgangsbasis einer neuen Evangelisierung in einer säkularisierten Gesellschaft entdeckt.“

Zu den „Bräuchen, die auch in der Großstadt kräftige Lebenszeichen geben“ werden die Palmprozession, die Fußwaschung am Gründonnerstag, das Osterfeuer und der Emmausgang gezählt.

Am 26.1.1986 berichtete die „Wiener Kirchenzeitung“ über einen Besuch des Vikariatsrates in der Buckligen Welt (NÖ) und zitierte den damaligen Pfarrer von Krumbach und jetzigen Pastoralamtsleiter der Erzdiözese Wien, Dr. Alois Schwarz:

„Schwarz betonte, daß es vor allem notwendig sei, eine neue Begründung des Glaubens in jedem einzelnen zu wecken. Altes religiöses Brauchtum (...) müsse wieder plausibel und verständlich gemacht und mit religiösen Inhalten gefüllt werden. (...) Signifikant sei allerdings, daß auch in der Buckligen Welt der Fernseher still und heimlich den Herrgottswinkel in den Bauernhäusern verdrängt habe.“

„VOLKSFRÖMMIGKEIT“ HAT VIELE GESICHTER

Die „Volksfrömmigkeit“ erweist sich als janusköpfig. Wer nach ihrer Wiederentdeckung ruft, muß nicht unbedingt reaktionär sein. In einer wortreichen Welt wächst die Sehnsucht nach der Inspiration durch Zeichen und zeichenhaftes Tun. Bräuche stiften Geborgenheit, Riten vermitteln Beheimatung — Werte, die im postmodernen Lebensstil wieder gefragt sind und nicht nur hinterfragt werden. Manche Ausdrucksformen der „Volksfrömmigkeit“ ermöglichten den Laien ein hohes Maß an Eigenverantwortung und Selbstbewußtsein in religiösen Dingen (Stichworte: Bruderschaften, Funktion der Wallfahrtsleiter, Andachten im familiären und dörflichen Bereich ...). Dies bot Freiräume innerhalb weltlicher und kirchlicher Herrschaftsstrukturen. „Wiederentdeckung der Volksfrömmigkeit“ muß meines Erachtens diesen emanzipatorischen Ansatz haben und zum Experimentieren mit neuen Ausdrucksformen ermutigen. Da jeder Christ Anteil am prophetischen Amt hat, ist jede/r, die/der leibhaftig glauben möchte, zu diesem heiligen Experiment herausgerufen — selbst wenn es sich nur im kleinen Kreis ereignet.

Fragwürdig erscheint, wenn „echte“ alte Bräuche, die zum vermarktbareren Angebot des Festlandes Österreich zählen, bis zur Erstarrung totgepflegt werden. Da Österreich als katholisches Land gilt, findet der Binnenexotismus oft an kirchlich gebotenen Feiertagen statt (Stichwort: Seeprozessionen zu Fronleichnam ...). Wer nur die „Verarmung christlichen Brauchtums“ beklagt, übersieht einiges: Ein Brauch, der lebt, verändert sich mit der sozialen, kulturellen, religiösen, ökonomischen Basis. Wenn sie fehlt, hilft die glanzvollste Pflege nicht gegen die Diskrepanz von Form und Inhalt. Bräuche haben auch den Aspekt der Sicherung von Herrschaft, Rollenbildern, Gruppeninteressen — auch von daher wäre die Sinnhaftigkeit der Pflege zu hinterfragen.

Nichts kommt aus der Volksseele. Volksfromme Bräuche fallen nicht vom Himmel. Sie kamen von weltlichen und geistlichen Obrigkeiten, entwickelten ihre Eigendynamik und mußten dann nicht selten wieder verboten oder zumindest purifiziert werden. Sie leben und sterben im ständigen Mit-, Neben- und Gegeneinander von populärer Religiosität und liturgischer Spiritualität. Bewußtes Anknüpfen an positiv erinnerte, ältere brauchwürdige Formen kann sich heute also ebenso „erfolgreich“ erweisen wie Neues oder Importiertes. Letztlich ausschlaggebend bleiben Initiative und Engagement einzelner Persönlichkeiten und Gruppen, Laien oder Amtsträger.

Die Kirchenleitung, missionarisch eifrig um die „Neuevangelisierung Europas“ bemüht, läßt es nicht an gutgemeinten Anleitungen zum Festefeiern fehlen. Sie geht dabei meist wenig zielgruppenorientiert vom Konstrukt der (Pfarr-)Familie aus. Scheitert schon die Vision von Hauskirche häufig an der realen Familiensituation (in Wien wird jede dritte Ehe geschieden), so wird in einer segmentierten und säkularisierten Gesellschaft — anders als im Mittelalter — ein weltweites Marianisches Jahr kein Allheilmittel gegen den Glaubensschwund sein können.¹

„Volksfrömmigkeit“ hat viele Gesichter. Man kann sie durch Statistik entlarven, mit Aussagen über die Kirchlichkeit der Österreicher/innen und Fragen zum Religiösen im Alltagsleben demaskieren, um zu lernen, mit dem Wort „Volk“ vorsichtiger umzugehen. (Das biblisch-nachkonziliare Kirchenbild meint das gemeinsam pilgernde, wandernde Gottesvolk.) Bert Brecht sagte bereits 1935 in „Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit“: „Wer in unserer Zeit statt ‚Volk‘ ‚Bevölkerung‘ (. . .) sagt, unterstützt schon viele Lügen nicht.“ Von dieser ‚Bevölkerung‘ nimmt in Österreich die überwiegende Mehrheit (an die 80 Prozent) nicht einmal das Minimum des katholischen Angebotes, die Sonntagsmesse, wahr. Das einigermaßen mit seiner Kirche verbundene Fünftel zeigt eine breite Streuung weltanschaulich-religiösen Bewußtseins, Glaubenseinstellungen und Praktiken. Man kann die Annäherung an die Subjektivationen der „Volksfrömmigkeit“ in Gesprächen versuchen: Was glauben die Leute und warum? Wie wirkt sich ihr Glaube auf ihr Leben aus? Ist er Lebenshilfe in krisenhaften Zeiten? Man kann schließlich die populäre Religiosität im Spiegel ihrer Objektivationen („Bräuche“) betrachten.

„VOLK“ UND „FRÖMMIGKEIT“ IN EINER SÄKULARISIERTEN UND SEGMENTIERTEN GESELLSCHAFT

In einer Repräsentativerhebung des Fessel+GFK-Instituts bekannte sich im Frühjahr 1989 nur ein Viertel der 400 Befragten über 16 Jahren „völlig“

¹ „Die entscheidende Entwicklung des Rosenkranzgebetes erfolgte um 1400. Es war die Zeit der großen Kirchenkrise, der Beginn auch der Auflösung der mittelalterlichen Ordnungen in allen Bereichen von Staat, Kirche und Gesellschaft. (. . .) Der Mißbrauch der kirchlichen Ämter in der Politik führte schließlich zum abendländischen Schisma. (. . .) Das Rosenkranzgebet ermöglichte in dieser Zeit des Verfalls der kirchlichen Institutionen dem einzelnen Gläubigen einen Weg der sehr persönlichen Frömmigkeitsübung, zugleich bedeutete es ein neues, gemeinschaftsstiftendes Moment jenseits aller Parteibildungen innerhalb der institutionellen Kirche.“
Manfred Brauneck: Religiöse Volkskunst. Köln 1979, S. 240.

zu der Feststellung, daß „der Glaube ein wichtiger Teil des eigenen Lebens“ sei. Bei Personen über 50 Jahren findet sie sich etwa doppelt so oft wie bei Menschen unter 30. Ebenfalls jede/r Vierte meinte, daß einem der Glaube „schon über viele Hürden des Lebens hinweggeholfen“ habe. Zehn bis 15 Prozent vertraten eine extreme Diesseits- und Gegenwartsorientierung: „Ich lebe hier und heute und kann daher nicht an Gott glauben“.²

Hugo Bogensberger, Institut für kirchliche Sozialforschung (IKS), hat 1988 die Situation von Glaube und Kirche in Wien (W) erhoben und mit der Analyse anderer österreichischer Bundesländer (Ö) verglichen.

- Die Mehrheit der Wiener/innen glaubt an Gott und mißt diesem Glauben Bedeutung für ein glückliches und sinnvolles Leben bei. (59% W / 78% Ö)
- Getaufter Christ zu sein, ist für das Lebensprogramm ein mehrheitliches Leitbild. (63% W / 78% Ö)
- Die Vorstellung, daß Gott das Leben der Menschen leitet, ist bei etwa der Hälfte gegeben. (46% W / 58% Ö)
- Die praktische Lebenswirksamkeit des Glaubens wird aber beträchtlich geringer eingeschätzt. Sie reicht von der Förderung des Vertrauens und Hilfe bei der Überwindung von Ehekrisen (38% bzw. 35% W / 60% bzw. 56% Ö) bis zur Hilfe im Beruf (17% W / 29% Ö). Somit ist ein für den Menschen wichtiger Lebensbereich von der Religion kaum berührt.
- Der Glaube der Christen ist ein Auferstehungsglaube. Nur ein Fünftel der Wiener/innen glaubt aber an ein Fortleben nach dem Tod mit Leib und Seele. (21% W / 32% Ö)
- Die meisten Wiener/innen sind der Meinung, daß man auch ohne Kirche religiös sein kann. (74% W / 51% Ö)
- Nur jede/r Dritte ist der Meinung, daß die Kirche im Leben eine Hilfe ist (33% W / 44% Ö)
- Die überwiegende Mehrheit ist der Meinung, daß man auch ohne Besuch der Sonntagsmesse ein guter Christ sein kann. (81% W / 76% Ö)
- 18% der in Wien und 31% der in Österreich Befragten gaben an, täglich zu beten.

² Evangelischer Pressedienst für Österreich, Nr. 26 vom 3. April 1989.

Bogensberger bescheinigt den Wiener/innen „typische, diffuse skeptische Einstellungen“ und kommt zu dem Schluß, daß ihre Religion

„nicht eigentlich christlich zu nennen (ist), sondern sie ist eher instrumental auf Lebensbewältigung ausgerichtet. Wenn aber der Einsatz von technischen Verfahrensweisen aufgrund wissenschaftlichen Wissens die Daseinsvorsorge ermöglicht, so erlahmt andererseits das Bittgebet, das oft nicht den gewünschten Erfolg bringt (. . .) Am Ende einer langen Periode christlich geprägter Kultur sind Grundbegriffe wie Auferstehung, Erlösung, Sünde, Gnade kaum mehr inhaltlich für viele Menschen zugänglich.“

Eine andere IKS-Untersuchung („Zur Religiosität und Kirchlichkeit von Jugendlichen in Österreich“) stellt den Vergleich zwischen 1980 und 1986 her:

- Etwa ein Drittel aller Jugendlichen bezeichnete sich selbst als religiös.
- Jede/r zweite Jugendliche gab an, oft oder gelegentlich zu beten.
- Den Gottesdienst besucht nicht ganz ein Fünftel der Jugendlichen. Insgesamt ist die Beteiligung rückläufig. Der Anteil der Kirchgänger hat in sechs Jahren um ein Drittel abgenommen. Der Anteil der Nichtkirchengänger ist von 29 Prozent auf fast die Hälfte gestiegen.
- Als interessantes Ergebnis kann festgehalten werden, daß das Interesse der Jugend von 1986 an Glaubensfragen sowie ihre öffentlich-religiöse Praxis im Vergleich zu früher abgenommen haben, obwohl die Jugendlichen gleichviel beten und sich ebenso religiös einschätzen wie 1980. Ferner ist festzuhalten, daß fast die Hälfte der Jugendlichen eine kirchlich-orthodoxe Auffassung von der Person Jesu hat, aber andererseits nicht in diesem Umfang kirchlich praktizierend ist.

Solche Daten bestätigen den Trend zur „Volkskirche ohne Kirchenvolk“. Die kirchlichen Amtsträger erscheinen als „schwarzer Mann“ am Fernsehschirm. Die Kerngemeinde hat Vereinscharakter. Wo man/frau am bisher unangefochtenen Lebenszyklus festhält, dessen Hoch-Zeiten mit Sakramenten verknüpft sind, wird der Pfarrer oft zum Zeremonienmeister.³

³ Helga Frisch, Manfred Kötterheinrich: Volkskirche ohne Kirchenvolk. Wie bedient die Kirche ihre Kunden? Frankfurt 1976.

Viele befriedigen ihr religiöses Grundbedürfnis auf profane Weise: Erfolg, Leistung, Spaß, vielleicht noch die Familie, sind den Leuten „heilig“. Der Alltag ist säkularisiert. Ursprünglich christliche Worte und Zeichen erhalten profane Bedeutung: Öffentliche Toiletteanlagen werden „eingeweiht“, in der Zeitung geschehen „Sünden“ und „Wunder“. Goldkreuzchen sind zum Modeschmuck geworden.

Popstars nennen sich Madonna oder kleiden sich wie Priester. Eine italienische Parlamentarierin verkleidet ihren Chauffeur als Jesus. Die allgegenwärtige Werbung verspricht „Das Paradies im Angebot“ und verkündet „Das Evangelium der Erfrischung“.⁴

Viele fühlen sich von anderen Religionen, Psychokulten, schamanischen Praktiken und mystischen Traditionen angesprochen. Das Bewußtsein für die Faktizität des Nicht-Greifbaren, für die „Zweite Wirklichkeit“ wächst. New Age füllt das religiöse Vakuum. In der neuheidnischen Bewegung haben Superstitiöses, Okkultes und Synkretismus Platz.

Für viele Katholiken sind „winterliche Kirchentage“ angebrochen. Flucht Tendenzen, Kirchentrauer und Resignation greifen um sich. Mehr als die Hälfte der deutschen Katholiken/innen unter 34 ist von der Amtsführung des Papstes enttäuscht. In Österreich stimmten 52 Prozent der Ansicht zu, daß das Ansehen der Kirche in der Öffentlichkeit gesunken sei. In Verbindung mit dieser Kritik ist bei 48 Prozent die Bereitschaft zum Kirchenaustritt gestiegen.⁵

Das ist das Spannungsfeld, in dem sich die „Volksfrömmigkeit“ der achtziger Jahre bewegt, Frömmigkeitsforschung erscheint als Reliktforschung.

ANNÄHERUNGSVERSUCH AN DIE SUBJEKTIVATIONEN

Es ist nicht Aufgabe der Volkskunde, Frömmigkeit zu definieren, allerdings hat sie sich seit langem und eingehend mit den Objektivationen der „Volksfrömmigkeit“ beschäftigt. Eine Annäherung an die Subjektivationen (Stichworte: Religiöse Sozialisation, Prägung des Glaubens- und

⁴ „Madonna macht Mode“ in: „Kurier“ vom 11. Oktober 1985; Interview mit Georg Michael in „Die ganze Woche“ vom 26. November 1987; Das Paradies im Angebot. Religiöse Elemente in der Werbung. Hg. Holger Tremel. Frankfurt 1986; Helmut Fritz: Das Evangelium der Erfrischung. Coca Colas Weltmission. Reinbek/Hamburg 1985.

⁵ Paul Michael Zulehner: Wider die Resignation in der Kirche. Wien 1989; daraus auch die zitierten statistischen Angaben (S. 9).

Alltagslebens z.B. durch das Gottesbild ...) versuchte ein interdisziplinäres Seminar. („Religion in Lebensgeschichten“, Univ.-Prof. Michael Mitterauer, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Univ.-Prof. Paul Zulehner, Pastoraltheologie, ab Wintersemester 1987). In diesem Rahmen wurde in einer Wiener Pfarre der „ja-Club, ein offener Gesprächskreis für jung und alt“ eingerichtet. Das Forschungsprojekt umfaßt mehr als 100 Gesprächsabende, die von 66 namentlich bekannten und rund einem Dutzend anonymen Gäste im Alter zwischen 17 und 92 Jahren besucht wurden.

Dabei bestätigten sich die Beobachtungen von Fritz Oser⁶. Er geht von einem strukturgegenetischen Ansatz aus, der qualitative Differenzen in Glaubensvorstellungen beschreibt und die Prinzipien ihrer Transformation angibt. Von fünf Stufen religiösen Urteils fand er überwiegend mittlere Werte, nur wenige Gläubige erreichten die Stufe 4. Dabei handelt es sich nicht um angelerntes Wissen, sondern um die Tiefenstrukturen menschlicher Wirklichkeitsrekonstruktion unter religiösem Gesichtspunkt. Er zeigt auch, daß der Glaube nicht aus Lebenskrisen erwächst (Not lehrt nicht beten). In der „Volksfrömmigkeit“ besonders häufig anzutreffen ist Stufe 2, „Do ut des“: Das Verhältnis zu Gott wird dabei als Tausch — Segen gegen fromme Übung — gesehen.

Die religiöse Erziehung der älteren Generation war — wie die profane — von Angst und Strenge geprägt. Als Vermittlungsinstanzen kamen neben Familienangehörigen und Lehrern auch Priester und Katechismus in Frage. Dem biblischen positiven Gottesbild steht ein transzendiertes patriarchalisches Familienmodell entgegen: Gottesbild — Priesterbild — Vaterbild. Das persönliche Gottesbild bleibt oft blaß. Leid wird nicht selten als pädagogische Maßnahme des „lieben Gottes“ gedeutet. Wenn man sich auch nach außen hin von solchen „kindlichen“ Vorstellungen distanziert, scheinen diese doch in der Frömmigkeitspraxis noch wirksam. Etwa die ausgleichende Instanz der vermittelnden „Himmelmutter“ gegenüber dem zürnenden „Himmelvater“.

Die bis heute prägenden Einflüsse der Marienverehrer/innen gehen bis in die Jugend (Kongregationen) zurück und erhalten in letzter Zeit neue Bestätigung. Allerdings ist Marienfrömmigkeit nicht an das Alter gebunden. Erzählungen von Gebetserhörungen durch Maria spielen in der Deutung persönlicher Erlebnisse ebenso eine Rolle wie der Schutzengel (seinerzeit als religiöser Wandschmuck weit verbreitet). Die Alltagsreligiosität ist

⁶Hans Ulrich Brachel, Reto Luzius Fetz, Fritz Oser: Glaube als Transformationsprozeß. In: *Diakonia* 14/1983, S. 34–43.

nicht unbedingt mit der von kirchlichen Amtsträgern empfohlenen identisch. Es halten sich vorkonziliare Gewohnheiten, und es werden immer wieder neue Zugänge gefunden. Die Maiandacht erscheint im nostalgischen Rückblick als Inbegriff der „schönen“ Liturgie.

Die Diskussion um das eucharistische Geschehen hatte drei Kristallisationspunkte: Eucharistiefeyer, Erstkommunion, Fronleichnam. Bei häufigem Kommunionempfang hat sich das nachkonziliare Verständnis durchgesetzt. Die frühere „übertriebene“ Ehrfurcht wird als historisch angesehen. Hand- oder Mundkommunion ist in dieser Pfarre kein Thema mehr, beides wird praktiziert. Die Erstkommunion wurde eher bedrückend als beglückend empfunden. Die Kinder hatten weniger Sehnsucht nach Jesus als Höllenangst wegen einer Sünde, die etwa im Ankleben oder Zerbeißen der Hostie bestand. Das Nüchternheitsgebot seit Mitternacht trug nicht zu angenehmen Erinnerungen bei, eher Äußerlichkeiten wie die Jause oder das weiße Kleid. Meist wurden die festlichen Erstkommunionkleider, zu denen manche Mädchen Schleier trugen, auch zu Fronleichnam verwendet — hier mit angenehmerer Reminiszenz. Die weißen Mädchen in der Prozession hinterließen den nachhaltigsten Eindruck. Bei diesem — ebenso häufig wie fälschlich als höchstes des Kirchenjahres angesehenen — Fest überwiegen die Erinnerungen an Äußerlichkeiten, etwa ob man einen „Polster“ in der Prozession mittragen durfte.

Die Krankensalbung (vulgo „Letzte Ölung“) ist das am meisten mißverständene Sakrament. Statt die Salbung der Kranken im Zusammenhang mit dem biblisch belegten heilenden Wirken Jesu zu sehen, wird der Priester im Spital zum Vorboden des Todes. Es herrschen eine gewisse Scheu und ein magisches Verständnis. Man will — „sicher ist sicher“ — dem Sterbenden durch die Tröstungen der Religion helfen, in den Himmel zu kommen, und sich selbst keine Vorwürfe machen müssen, etwas Wichtiges versäumt zu haben.

In der christlichen Lebensorientierung wurde lange Zeit ein Begriff (über-)betont: die Sünde. Im Beichtstuhl wurden die zehn Gebote oft auf eines — das sechste — reduziert. Gerade diese Kapitel wirft ein bezeichnendes Bild auf die religiöse Alltagsgeschichte. Eine Ursprungssünde wird von den meisten im Sinn der Erbsünde verstanden, wie sie in Katechismus und Verkündigung vermittelt wurde. Allerdings wird dieses Bild in Zweifel gezogen, wenn man näher bedenkt, noch immer für Adams Sündenfall büßen zu müssen.

Paul Michael Zulehner hat in seiner Pastoral zu den Lebenswenden darauf hingewiesen, daß heute befragte Personen in ihrer Kindheit nach

Katechismussätzen unterrichtet wurden und seither kaum mehr mit kirchlichen Sozialisierungsvorgängen in Kontakt gekommen seien:

„Bei der theologischen Reflexion von Befragungsergebnissen ist das zu berücksichtigen. Es wäre falsch, jene Formulierungen, die von der Kirche selbst für christlich gehalten und auch lange Zeit so vermittelt wurden, nunmehr plötzlich den Leuten als ‚un-christlich‘ anzulasten.“⁷

BEISPIELE KIRCHLICHER BRÄUCHE

Objektivierungen populärer Religiosität finden sich im Spannungsfeld von Tradition und Innovation, Restauration und Revitalisierung. Das zweite Vatikanum ist gegen Ritualismus, Veräußerlichung, Wundersucht und Magie angetreten. Das Pendel hat zurückgeschlagen. Der Kitsch, so weit er überhaupt entfernt worden war, brauchte sich nicht lang durch die Hintertür einzuschleichen. Höchste Amtsträger öffneten ihm Tür und Tor. Des Experimentierens müde geworden, sucht man Halt an alten Formen. Im Wende-Zeitgeist vor der Jahrtausendwende ist die Kirche keineswegs der Schatten der Gesellschaft: Die 68er-Generation hat sich etabliert. Konservative Politiker beschwören die Moral. In der „neuen Weiblichkeit“ werden längst überholt geglaubte Rollenbilder festgeschrieben. Fundamentalismus eint Konservative verschiedenster Religionen und New Age-Bewegte. Die Wiederentdeckung der Volksfrömmigkeit liegt genau im neokonservativen Trend. Man wird die Klimaveränderung kritisch betrachten müssen: Nostalgie und Reaktion können Signale mangelnder Gegenwartsbewältigung sein.

Besonders seit dem Marianischen Jahr finden traditionelle kirchliche Angebote bei Teilen des „Volkes“ Anklang. Aus den Belegen dazu spricht eine antiemanzipatorische, unkritische Haltung. Hier werden Bilder und Texte vermittelt, die teilweise im 19. Jahrhundert entstanden und aus dem Gesangbuch „Gotteslob“ eliminiert worden waren, mittelalterliche Frömmigkeitsformen empfohlen und traditionelle Wertvorstellungen hochgehalten.

Im nachkonziliaren Mut zur Unbekümmertheit sind neue Kirchenbräuche entstanden, die es noch immer gibt. Sie nennen sich einfach „Fest“, sprechen verschiedene Zielgruppen (besonders Jugendliche) an oder sind

⁷ Paul Michael Zulehner: Heirat, Geburt, Tod. Wien, Freiburg, Basel 1976, S. 158.

für die ganze Pfarrgemeinde gedacht und haben fast immer eine Sozialaktion als Hintergrund. Zeitgemäßes Fastenbrauchtum betont das Positive: Partnerschaft statt Patenschaft, Hilfe zur Selbsthilfe statt Almosen, „Opfer“ aus Nächstenliebe statt Kasteiung aus Selbsthaß. Solche Initiativen und Aktionen entstehen meist im geschwisterlichen Miteinander aktiver Laien und Amtsträger. Aus dem (beschränkten) Formenrepertoire für Großveranstaltungen sind mit neuer Sinngebung Ausdrucksformen entstanden, die sich besonders seit dem ersten Papstbesuch in Österreich (1983) als Muster für Dekanantsfeste und ähnliche Veranstaltungen bewährt haben. Sie sollen zu einer einladenden Selbstdarstellung der Kirche werden. Alte und neue Brauchelemente werden in publikumswirksamer Weise variiert (z.B. Prozession = Sternmarsch, Fahnen, bunte Tücher, Licht, Tanz, Pantomime, Imbiß = Agape, Andenken ...). Hier kommen Impulse von kirchlichen Zentralstellen, die „Behelfe“ herausgeben, von anderen Organisationen oder aus dem Ausland (z.B. Blumenkreuze, Kerzenkreuze als Solidaritätszeichen).

Im kleineren Kreis, aber oft im öffentlichen Raum (z.B. Fußgeherzonen, Bahnhof) treten Aktivistengruppen mit Straßenevangelisation in Erscheinung. Durch Gesten oder Lieder soll Passanten die Schwellenangst vor religiösen Gruppen genommen werden (z.B. action 365, früher Pater-Leppich-Aktion, in der Karwoche, Erneuerungsbewegungen, Freikirchen).

Wer Christenmut zeigt und seine Christenberufung ernst nimmt, geht auch auf die Straße. Von einer friedlichen Demonstration zur Prozession ist nur ein Schritt. Im Frühjahr 1987 nahmen anlässlich einer Bischofsernennung rund 3000 Personen in Wien an einem Schweigemarsch durch die Innere Stadt zum Stephansplatz teil, wo ein Kerzenkreuz gelegt wurde. Nach Ansprachen beim Katholikentagskreuz auf dem Heldenplatz und beim Dom diskutierten die Teilnehmer/innen bis Mitternacht mit Passanten über Religion und Kirche. Diese Initiative ging vom „Forum Kirche ist Gemeinschaft“ aus. Es versteht sich auf dem Fundament des Neuen Testaments, des Zweiten Vatikanums und der Liebe zur Kirche als Plattform für Kommunikation und Koordination von Aktionen. Dort engagieren sich kirchliche Gruppen und Einzelpersonen.

Zwei Jahre später organisierte ein Personenkomitee einen weiteren Schweigemarsch mit ähnlich großer Beteiligung. Wenn vom Ausdruck lebendiger „Volksfrömmigkeit“ die Rede sein kann, dann am ehesten bei diesen Veranstaltungen. Hier zeigen mündige Laien („Volk“ im Gegensatz zur amtskirchlichen Leitung), daß ihnen ihr Glaube nicht gleichgültig ist.

Im folgenden wurden stichwortartig Beispiele kirchlicher Bräuche in den

achtziger Jahren alphabetisch zusammengestellt. Quellen dafür waren vor allem der Pressedienst der Erzdiözese Wien (PEW), die „Wiener Kirchenzeitung“, Pfarrzeitungen und Werbematerial. Die Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit und sagt mehr über das Angebot als über die Nachfrage.

Advent

- 1976 Seit diesem Jahr verbindet der „Grafenegger Advent“ in Schloß Grafenegg (NÖ) weltliches und kirchliches Brauchtum in einer publikumswirksamen Massenveranstaltung, die auch viele Wiener/innen anzieht. Neben einem Weihnachtsmarkt, der versucht, „kitschige“ Waren auszuschließen, gibt es u.a. Gottesdienste und Sing-mit-Aktionen mit alten Weihnachtsliedern, die nicht ohne Vorbildwirkung geblieben sind.
- 1985 Um dem Manko an „Weihnachtskultur“ abzuhelfen, veranstaltet das Bildungshaus Neuwaldegg des Vikariats Wien-Stadt (Wien 17) erstmals eine „Vorbereitung auf das Weihnachtsfest“ mit Singen, Vorlesen, Erzählen, Musizieren, Backen, Geschenkebasteln und einem Kinderprogramm. Für das Interesse spricht das Programm von 1988, das bereits ein Dutzend ähnlicher Kurse als „Gang durch den Advent“ offeriert.
Die Zeitschrift „Ehe und Familie“ bringt einen „Adventkalender“ für die Gestaltung von Familienfeiern.
Der Behelf des Pastoralamtes „Advent — Zeit der Hauskirche“ erscheint in zweiter, verbesserter Auflage.
Wiener Pfarren feiern Rorate-Messen (z.B. Lichtental, Wien 9).
- 1987 In der Jesuitenkirche (Wien 1) gibt es im Advent „Messen für Obdachlose“. 100 freiwillige Helfer bemühen sich darum.
Die Aktion „Fünf nach fünf“ lädt zur Meditation in Kirchen an Einkaufstraßen ein.
Die Pfarre Gersthof (Wien 18) bietet 30-Minuten-Meditationen mit künstlerischer Gestaltung im Rahmen ihres Adventmarktes an.
- 1988 Die Aktion „Bruder in Not“ der katholischen Männerbewegung, die mit „Adventkalendern“ das Interesse für Dritte-Welt-Projekte weckt, erfreut sich steigender Spendeneinnahmen (1986: 2,5 Mio öS, 1988: fast 3 Mio öS).
Die Altenpastoral empfiehlt für Seniorenclubs „Adventkalender“ mit Sprüchen und guten Vorsätzen (z.B. „Barbarazweige ins Pflegeheim bringen“).

Allgemein üblich sind auch Adventkalender in Kerzenform, die zur gemeinsamen Meditation anregen sollen, und Gestecke an der Wohnungstür.

Auto

- 1988 60 Jahre Autosegnung in St. Christophen (NÖ) — nach diesem Vorbild kam der Brauch in andere Kirchen. Der „Christophorus-Sonntag“ am 26. Juli soll ein Anlaß sein, für jeden unfallfrei gefahrenen Kilometer einen Groschen für ein Missionsfahrzeug zu spenden. 1986 brachte allein die Diözese St. Pölten (NÖ) 2,5 Mio öS — den Wert von 29 Missionsfahrzeugen — für die Missionsverkehrs-Arbeitsgemeinschaft (MIVA) auf. (Gesamt-Österreich: 150 Fahrzeuge)
- 1989 Vor mehr als 25 Jahren hatte P. Leppich SJ die SOS-Plakette kreiert. Sie signalisiert, daß der Insasse eines Autos in Lebensgefahr den Beistand eines Priesters wünscht und selbst bereit ist, Sterbenden beizustehen. Seither hat die Initiative an Interesse eingebüßt und wird von der „action 365“ in der „Wiener Kirchenzeitung“ in Erinnerung gerufen.

Barbarafeier

- 1983 Beim Anschlag des Rettungstunnels beim AKH erhält die Stadtrat-Gattin, die als Tunnelpatin fungiert, eine geschnitzte Barbara-Statue.
- 1987 Barbarafeiern mit Bischöfen in der Erzdiözese Wien zum Thema „Gegen Verunsicherung in den Betrieben“.
- 1988 Die Feiern nehmen das Motto des Sozialhirtenbriefes „Sinnvoll arbeiten, solidarisch leben“ auf. Arbeiter aus dem Bergbaubereich feiern mit Bischöfen. Festfolge: Platzkonzert, Festmesse, gemütliches Beisammensein, Diskussion.

Devotionalien

Die Tradition des Kleinen Andachtsbildes ist durchaus lebendig. Das bezeugen nicht nur die Schriftenstände (übrigens hervorragende Quellen für katholische Subkulturen, da man dort Druckerzeugnisse deponiert, die man entweder nicht wegwerfen oder ohne Einwilligung des Pfarrers verbreiten will). Nach wie vor gibt es Sterbebildchen als Gebetsandenken, und auch Beichtbildchen werden wieder aufgelegt. So annonciert das Wiener Diözesanblatt im Februar 1989:

„Beichtbildchen für Erwachsene und Kinder. Für Kinder bieten wir dieses Jahr ein Bildchen mit dem Motiv ‚Das verlorene Schaf‘ an. Auf der Rückseite ist ein kindgemäßes Gebet abgedruckt. ‚Der Schmerzensmann‘ ist das Motiv des Beichtbildchens für Erwachsene mit einem Psalmtext auf der Rückseite. Preis ab 100 Stück S 0,50“.

Anläßlich des Marianischen Jahres wurden Andachtsbilder mit dem Text des Angelus und als Raumschmuck zwei Reproduktionen historischer Marienbilder in hohen Auflagen gedruckt. Das Andenken an den Papstbesuch 1988 war ein Marienrelief (vgl. Diözesanblatt Jänner 1989: „Die Marienreliefs sind zum Preis von S 35,- in der Wirtschaftsstelle (. . .) erhältlich. Diese Reliefs sind vielleicht ein geeignetes Geschenk für viele Anlässe (Taufe, Erstkommunion, Firmung, Hochzeit usw.)“).

Die Katholikentagskreuze als Andenken an den ersten Papstbesuch (1983) hängen noch in vielen Wohnungen und Büros, auch von Christen, die sonst wenig Affinität zur Kirche haben. Die Idee dieses zu Hunderttausenden verschenkten Kreuzes ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert: Es wurde, nach einem zeitgemäßen, schlichten Entwurf, in wirtschaftlichen Krisenregionen hergestellt und sicherte eine Zeitlang Arbeitsplätze für Jugendliche. An die Besucher der Papstmesse im Donaupark (Wien 21) verteilt, ließ es erkennen, daß „die Kirche“ nicht nur um Spenden bittet, sondern auch etwas zu geben hat. Schließlich ist es eine Alternative zu sonstigen, künstlerisch meist nicht sehr hochstehenden, Devotionalien in der Wohnung.

Nach der Untersuchung von Ingo Mörth⁸ hatten 1980 drei Viertel der Österreicher/innen in der Wohnung ein Kreuz, beinahe zwei Drittel noch ein anderes religiöses Bild an der Wand hängen. Jede/r Dritte trug am Körper ein religiöses Symbol oder hatte es am Auto angebracht. In diesen Zusammenhang gehören auch die „Wundertätigen Medaillen“, die nach einem Vorbild des 19. Jahrhunderts in vielen Kirchen zur freien Entnahme aufliegen und die von der Katholischen Glaubensinformation (KGI) in Umlauf gesetzten „Wandermadonnen“, die als „holzgeschnitzt, 50 cm hoch, sehr lieblich“ angepriesen werden (vgl. „Maria“).

⁸ Ingo Mörth: Zwischen „Aberglauben“ und „Ideologie“. Aspekte von Alltagsreligiosität am Beispiel Österreich. In: Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. Hg. von Michael N. Ebertz und Franz Schulteis. München 1986, S. 92.

Dreikönig

Die Sternsingeraktion der katholischen Jungschar knüpft an bekanntes älteres Brauchtum erfolgreich an. Sie ist österreichweit lückenlos organisiert und wird seit mehr als 35 Jahren durchgeführt. Rund 50.000 Buben und Mädchen sind beteiligt, alljährlich werden neue Rekordeinnahmen erzielt (1989: 92 Mio öS, sieben Prozent mehr als 1988).

Erntedank

Der seit den dreißiger Jahren übliche Brauch mit Erntekrone und Prozessionen ist in Wiener Pfarren allgemein. Auch Innenstadtpfarren geben sich dabei ländlich („Bauernmesse“, anschließend Frühschoppen). Stadtrandgemeinden feiern volksfestartig, z.B.:

1987 Kahlenbergerdorf (Wien 19): Umzug mit der Erntekrone

1988 Leopoldau (Wien 21): Andacht, Festzug, Weinkost im Pfarrhof.

Fastenzeit

Die Zeit vor Ostern ist durch zahlreiche gut eingeführte (Sozial-)aktionen in Wien zu einer brauchreichen Zeit geworden. Allgemein üblich sind: Palmweihe, Besuch von Kreuzwegandachten, Stadtkreuzwege, Besuch des Fastenmarktes in Hernals (Wien 17), Misereor-Hungertücher.

1983 Erster ökumenischer Stadtkreuzweg vom Stephansdom nach Hernals.

Mehrere Stadtkreuzwege mit missionarischem Passantenkontakt, z.B. Kolpingwerk, katholische Glaubensinformation.

Gründonnerstagsaktion der „action 365“: Männer putzen Passanten die Schuhe, Frauen verteilen Minibibeln, 25–50 freiwillige Mitarbeiter/innen.

Meditation mit Künstlern „Fünf nach fünf“ in der Dominikanerkirche (Wien 1).

1986 Seit Anfang der fünfziger Jahre macht die Katholische Arbeiterbewegung auf die Todesstunde Christi am Karfreitag aufmerksam. 60.000 Flugblätter, 7500 Plakate, zahlreiche Transparente. Die Gedenkminute wird auch durch Funkstille im Radio zum Ausdruck gebracht.

1987 Seit 1958 sammelt die katholische Frauenbewegung für den Familienfasttag. Die Mittel werden durch Kollekten und „Suppenfeste“

- in den Pfarren aufgebracht (bis 1985 ges. 414 Mio öS, 1987: ca. 30 Mio öS).
- 5000 Teilnehmer bei Palmprozession mit dem Wiener Erzbischof Kardinal Hans Hermann Groer im Stephansdom.
- 1988 Fastentuch aus Wachs und Asche in der Kirche Sankt Elisabeth (Wien 4).
Wie in den Vorjahren Fastenkalender des Arbeitskreises „Dritte Welt“ (Vikariat Wien-Süd), 50.000 Exemplare, 1 Mio öS Spenden, davon S 500.000,- Reingewinn für Entwicklunghilfeprojekte.
Wie in den Vorjahren „Aschermittwoch der Künstler“, Wortgottesdienst in St. Michael (Wien 1), Übertragungen in Radio und Fernsehen.
- 1989 Kardinal Groer hält in der Fastenzeit 16 Stationsgottesdienste. PEW: „Dieser frühchristliche Brauch wurde vor drei Jahren wiederbelebt“.
Wie in den Vorjahren verteilt die Caritas 5000 Sparbüchsen („Fastenwürfel“) an Schulen (Erlös 1988: S 270.000,-).
Wie in den Vorjahren ruft die katholische Männerbewegung zu freiwilliger Selbstbeschränkung beim Autofahren auf.

Firmung

- 1987 PEW: Die Firmung „wird immer mehr als bewußte Entscheidung des Jugendlichen zu seinem Glauben angesehen. (...) Waren in den fünfziger und sechziger Jahren im Dom 10.000 Firmlinge keine Seltenheit, so verlagert sich das Geschehen in die Pfarren.“ Es wird betont, daß Firmungsgeschenke wie die traditionelle goldene Uhr „out“ seien und sich der Tag vom Familienfest zum Gemeindefest wandle. Anstecker für Firmlinge und Paten werden von einem Caritas-Arbeitslosenprojekt angeboten.

Fronleichnam

Das Vikariat Wien-Stadt veranstaltete 1982 eine repräsentative Umfrage in Wiener Pfarrgemeinden. Daraus geht hervor, daß 90 Prozent Fronleichnam als „kirchliches Fest in der Öffentlichkeit“ sehen. Der Brauch lebt (in Reihenfolge der Häufigkeit) als Eucharistiefeyer in der Kirche mit folgender eucharistischer Prozession, als Messe mit eucharistischer Prozession im Freien, als Sternprozession mit gemeinsamer Eucharistiefeyer mehrerer Pfarren. Drei Viertel verbanden Fronleichnam mit einer Ortssegnung,

30 Prozent hatten vier Altäre, 23 Prozent einen Altar. 94 Prozent sangen Lieder aus dem „Gotteslob“, mehr als die Hälfte marschierte mit Blasmusik, ein Drittel verwendete rhythmische Lieder. 14 Prozent erarbeiteten eigene Texte. Die Kommunion in beiden Gestalten wurde in elf Prozent der Gemeinden gereicht. Mehr als die Hälfte beendete die Feier mit einer Agape. Als „wunder Punkt“ wurde in der Untersuchung die mangelnde spirituelle Vorbereitung genannt. Sie fand in 86 Prozent der Pfarren überhaupt nicht statt, wo es sie gab, bestand sie in vermehrter Beichtgelegenheit.⁹

Heilige

Die Heiligen hätten sich in Österreich zäher als anderswo erwiesen, meint der Linzer Soziologe Ingo Mörth (a.a.O.), weil es gelungen sei, für Traditionelles im Industriezeitalter angemessene Formen zu finden. So wurde Christophorus zum Patron der Autofahrer, Antonius von Padua ist nun auch für die Sozialarbeiter zuständig, Franziskus im Begriff, zum Ökologieheiligen zu avancieren. Die Schriften der heiligen Hildegard werden im Zeitalter der Vollwertkost neu gelesen. Sie wurde zur Schutzfrau der Esperantisten und Naturwissenschaftler. Grünkatholiken sehen in ihr die Prophetin des neuen Zeitalters, astrologische Gesellschaften haben sie zu ihrer Patronin erkoren. In vielen Orten entstanden Hildegard-Kreise. Ihre Mitglieder sind überzeugt, daß ihnen moderne Erkenntnisse weniger nützen als die vor 800 Jahren aufgeschriebenen Naturheilverfahren. (Vom prophetisch-kirchenkritischen Engagement der intellektuellen Äbtissin hört man weit weniger.) Heilige wurden „revitalisiert“, das Gedenken anderer wird in traditioneller Weise begangen. 1989 soll eine katholische Schule in demokratischer Abstimmung ihren „Schulpatron“ wählen.

1985 Wie in den Vorjahren gedenkt man in der Servitenkirche (Wien 9) des hl. Peregrin, der vom Patron der Fußleidenden auch zu dem der Krebskranken geworden ist. 63 Gottesdienste, Novene; Peregrinmarkt, Peregrinikipfel.

Wie alljährlich wird bei den Elisabethinen (Wien 3) die Hauptreliquie der hl. Elisabeth ausgesetzt und zu diesem Anlaß ein Pontifikalamt zelebriert.

⁹ Wolfgang Wild: Die Feier des Fronleichnamfestes und der Kartage in Wien. In: Kirche in Wien. H. 52. Wien 1984.

- 1986 In Wien wird ein Referat für Selig- und Heiligsprechungen eingerichtet. Eine kirchenrechtliche Änderung übertrug 1983 diesbezügliche Aufgaben von Rom an die Diözesen.
- 1988 Die Pfarre Mariahilf (Wien 6) feiert eine „Hemmawoche“ mit Augensegen.
- 1989 Bischöfe gedenken in vier Festmessen des Stadtpatrons Clemens Maria Hofbauer, der als „Überwinder der Aufklärung und des Josephinismus“ gepriesen wird. In der Marienkirche (Wien 17) gibt es seit einem Jahrzehnt Klemensweckerl, die am Festtag gesegnet und verschenkt werden.

Kirchenfeste

- 1984 Jugendfest mit dem Wiener Erzbischof Kardinal Franz König und Prälat Leopold Ungar. Symbole auf Leiterwagen werden vom Michaelerplatz zum Stephansdom gebracht. Gruppentänze, Pantomimen, Essen-Teilen, Abschlußgebet beim Gnadenbild Maria Pötsch.
- 1985 Wie in den Vorjahren Rezeptheft für den Suppensonntag am Familienfasttag.
Pfarrkirtag in der Piaristenkirche (Wien 8) mit Diskothek und Kasperltheater.
- 1986 „Fest der Freude“ der Erneuerungsbewegungen in der Innenstadt. 4000 Teilnehmer erwartet.
- 1987 Geburtstagsfest „Ein Jahr Don-Bosco-Haus“ (Wien 13) mit dem größten Spieltuch der Welt und Disco-Palatschinken.
Dritte-Welt-Straßenfest in der Innenstadt (Tuchlauben — Kleeblattgasse): Solidaritätsbasar, Musikgruppen, Straßentheater.
- 1988 Dritte-Welt-Fest in der Pfarre Altsimmering (Wien 11) anlässlich der Visitation.
Wie in den Vorjahren „Ausländersonntag“ mit „Gesang und Tanz der Nationen“.
Wie in den Vorjahren Weltmissionssonntag in den Pfarren, viele Dritte-Welt-Märkte und andere Solidaritätsaktionen.
Pfarrheurerige im Kahlenbergerdorf (Wien 19). Pfarrheurerige und Pfarrcafes sind zur Förderung der Kommunikation und zum Ansprechen „Fernstehender“ allgemein üblich, und da sie auf Spendenbasis arbeiten oder guten Zwecken dienen, steuerlich günstig.

Liturgie

Gruppen haben ihre eigenen Gesten und Gewohnheiten, die ihrer Spiritualität entsprechen: Begrüßung, „vergessene“ alte Gebetshaltungen (z.B. ausgebreitete oder erhobene Arme, Handauflegung). Hier ist Liturgie nicht routinemäßiger Vollzug festgelegter Riten, sondern Ausdruck des Lebens und Glaubens der geist-erfüllten Gemeinde. Nicht zu übersehen ist der hohe emotionale Wert der Beheimatung in einer solchen Gruppe, doch besteht die Gefahr, daß sie gerade dadurch zum Sammelpunkt psychischer Grenzgänger wird, und die Tendenz zu sektenartiger Abkapselung.

Von der alten ständischen Gliederung sind die Jugendgruppen noch am stärksten in den Pfarrgemeinden vertreten. Sie finden für ihre Gottesdienste oft eigene Ausdrucksformen, die der Mode unterliegen. Waren in den sechziger Jahren laute rhythmische Lieder gefragt, so scheint der Trend nun in Richtung Romantik zu gehen: meditative Gesänge, wie sie etwa in der Kommunität von Taizé (Frankreich) gepflegt werden, Kerzenlicht usw. sprechen viele junge Menschen an (nicht nur in der Kirche). Für ihre Gemeinschaft erfinden sie Symbole, z.B. werden beim Friedensgruß nicht nur die Hände gereicht, sondern je nach Jahreszeit Blumen, Weizenkörner, Ostereier übergeben. In diesem Zusammenhang sind auch Versuche zur Belebung des liturgischen Tanzes zu nennen.

Pfarrten in Döbling (Wien 19) halten gemeinsam am Montag vor Christi Himmelfahrt in den frühen Morgenstunden eine Feldmesse in einem Heurigengarten am Kahlenberg ab. Daran nehmen nicht nur Winzer teil, sondern auch andere Bezirksbewohner. Es ist eine „ganz normale“ Messe, die durch die Ungewöhnlichkeit von Ort und Zeit zu einem besonderen Erlebnis wird. Seit 1979 findet alljährlich ein „Nachtgebet für Wien“ statt, wobei jede Stunde von einer anderen apostolischen Gruppe gestaltet wird.

Maria

Zu Pfingsten hat Johannes Paul II. ein Marianisches Jahr ausgerufen. Schon die Eröffnung war rekordverdächtig. In einer einstündigen weltumspannenden Fernseh-Live-Sendung betete der Papst mit Gläubigen in den bekanntesten Wallfahrtsorten aller Kontinente einen Rosenkranz für den Frieden. Die Sendung ist als „biggest live television broadcast“ in die Mediengeschichte eingegangen. Sie wurde mittels 18 TV-Satelliten und 30 Umsetzern bewerkstelligt. Mehr als 1000 Techniker arbeiteten an der — bisher unvorstellbaren — Überwindung technischer Schwierigkeiten. Die

Zahl der Zuschauer wurde auf 1,5 Milliarden geschätzt.¹⁰

In Wien erschien eine mit einem Vorwort des Erzbischofs herausgegebene Behelfsmappe „Zwölf Tore“. Neben der theologischen Hinführung, die das Verständnis der päpstlichen Enzyklika „Redemptoris Mater“ (25. März 1987) erleichtern soll, enthält sie persönliche Zeugnisse, Lesetexte, Fragen und Vorsätze wie die folgenden:

„Was hältst du von den Formen der marianischen Frömmigkeit, die das Volk pflegt: Schmücken und Verehren von Marienbildern, Tragen von Marienmedaillen, Aufstellen von Marienstatuen, Wallfahrten zur Marienorten, Weihe an Maria, Marienandachten, marianische Literatur usw.? Wieso führen diese zu Jesus?

Hat Maria eine besondere Bedeutung für die Frau? Was sagt uns die mütterliche Vermittlung Marias über die Stellung der Frau innerhalb der Kirche?

Bemühe ich mich in der Kirche die Haltung der dienenden Magd Maria nachzuahmen — oder geht es mir vor allem um das Kritisieren und Mitreden?

Schätze ich die Jungfräulichkeit als eine besondere Berufung innerhalb der Kirche — oder sehe ich in einem ehelosen Leben nur etwas Unsinniges und Lächerliches?

Schätze ich die Marienverehrung? Bemühe ich mich um eine marianische Spiritualität? Verachte ich die Volksfrömmigkeit zu Maria als ‚sentimentalen Kitsch‘?

Versuche, möglichst viele Menschen zu gewinnen, die täglich den Rosenkranz beten, wenigstens aber täglich ein Gegrüßet seist du Maria!“

- 1986 100 Jahre Mariazeller Prozessionsverein in Wien-Simmering, 600 Mitglieder.
- 1987 Die Pfarre St. Josef-Weinhaus (Wien 18) feiert im Gedenken an die Marienerscheinungen in Fatima regelmäßig „Herz Mariä-Samstage“. Die „Katholische Glaubensinformation“ berichtet über 2500 „Pilgermadonnen“, auch „Mutter der Wunder“ genannt, um die man sich zuhause zum Rosenkranzbeten versammeln soll. Gebetskreis „Maria, Königin des Friedens“ in der Dominikanerkirche (Wien 1) im Zusammenhang mit den Erscheinungen im jugo-

¹⁰ „Weltfriede im ‚anderen Fernsehen‘“. In: „Die Presse“ 6.6.1987.

slawischen Dorf Medjugorje. Vom 1. März 1984 bis 1. Jänner 1987 überbrachten jugendliche Seher jeden Donnerstag „Botschaften der Muttergottes“, seither nur noch am 25. jedes Monats. Sie betreffen „die Rettung der Welt durch unsere Bekehrung. Frieden durch Umkehr, Gebet, Glaube, Bekehrung und Fasten.“ Die Gläubigen sind auch in Österreich zahlreich und aktiv. Sie verbreiten die „Botschaften“ schriftlich und über einen privaten Tonbanddienst. Die Amtsträger sind skeptisch: „Der Diözesanbischof von Mostar, Pavao Zanic, hat erneut Zweifel an der Echtheit der Marienerscheinungen in Medjugorje geäußert. Anlässlich einer Firmung in dem Ort teilte der Bischof mit, daß eine Expertenkommission mehrheitlich zum Schluß gekommen sei, bei den Vorgängen in Medjugorje handle es sich nicht um authentische Marienerscheinungen.“¹¹

Kardinal Groer krönt Marienstatuen.

- 1988 Die Kirche des durch seine Initiative blühenden Wallfahrtsortes Maria Roggendorf (NÖ) wird Basilika.

Ein Prospekt des 1947 gegründeten Rosenkranz-Sühnekreuzzugs ruft auf, „mit Maria ins 3. Jahrtausend“ zu gehen. Die Organisation veranstaltet alljährlich eine von Tausenden besuchte „Maria-Namen-Feier“ in der Wiener Stadthalle. Ihre Ziele sind u.a. Festigung der Familie, Förderung der Priesterberufe und der Vorsatz „Leiden und Sorgen geduldig ertragen“.

Ostern

Wie für Fronleichnam hat das Vikariat Wien-Stadt auch für Ostern eine Umfrage veranstaltet, an der sich 1984 40 Prozent der Stadtpfarrren beteiligten. Zwei Drittel haben den Gründonnerstag „besonders“ gestaltet. Die Kommunion wurde an diesen Tagen in 77 Prozent der Pfarren in beiden Gestalten gespendet. 1982 waren es erst 62 Prozent. Knapp ein Viertel praktizierte die traditionelle Fußwaschung. 80 Prozent hatten ein „heiliges Grab“. Die Osternacht wurde in den vergangenen Jahren praktisch neu entdeckt. Begannen 1981 nur 2,8 Prozent der Gemeinden die Feier um 21 Uhr, so waren es 1982 und 1983 bereits acht und 1984 32 Prozent. Rund 80 Prozent entzündeten das Osterfeuer im Freien. 30 Prozent spendeten die Kommunion in beiden Gestalten. Feierte 1981 noch keine

¹¹ „Medjugorje: Experten bezweifeln Erscheinungen“. In: „Die Presse“ vom 28. August 1987.

Wiener Pfarre die Auferstehung am Ostermorgen, so waren es 1984 bereits sieben. Beginn war um 5.00 oder 5.30 Uhr. Eine Gemeinde bezog die ganze Nacht ein. Fast allgemein (94%) ist in Wien die traditionelle Speisensegnung.

Analog zu den Advent- und Weihnachtsmärkten haben sich in vielen Pfarren Ostermärkte eingebürgert, deren Erlös meist karitativen Projekten zugutekommt.

- 1987 Ökumenischer Emmausgang vom Bildungshaus Lainz (Wien 13) nach Heiligenkreuz (NÖ), Dauer vier Stunden (in der Nacht), 150 Teilnehmer.
Emmausgang der Pfarre Grinzing (Wien 19) ins Kahlenbergerdorf.
- 1989 Die Pfarre Heiligenstadt (Wien 19) besucht in einer „Aktion Ostergruß“ alle Haushalte ihrer Gemeinde mit Blumen und versucht, über Glaubensfragen ins Gespräch zu kommen.

Silvester

- 1987 Wie in den Vorjahren ruft die katholische Jugend zur Aktion „Brot statt Böller“ auf und gibt Anregungen zu alternativer Festgestaltung. Der Erlös dient Entwicklungshilfeprojekten.

Sonntag

- 1985 Im Zuge des diözesanen Jahresthemas wurden neue Bräuche angeregt, doch dürfte dies nicht sehr erfolgreich gewesen sein. Als „Sonntagsgruß“ wurden Sonntagsarbeitern Kärtchen und Blumen überreicht. Die „Sonntagskerze“ sollte ein Beitrag zur Hauskirche sein.

Wallfahrt

- 1987 Priesterwallfahrt am Festtag des Stadtpatrons Clemens Maria Hofbauer von Maria am Gestade, wo sich Reliquien befinden, zum Stephansdom, 300 Teilnehmer.
Am 13. jedes Monats Wallfahrt zur Mariahilferkirche (Wien 6).
Wie in den Vorjahren Männerwallfahrt nach Klosterneuburg (NÖ), 10.000 Teilnehmer.
- 1988 500 Jugendliche beim „Kanafest“ in Maria Roggendorf (NÖ).
Wiener Diözesanjugend fährt gemeinsam nach Taizé (Frankreich).

10.000 Katholiken werden zur Wallfahrt zu Maria Pötsch erwartet. Das Gnadenbild wird erstmals seit der Barockzeit außerhalb des Doms, auf dem Stephansplatz, zur Verehrung aufgestellt.

- 1989 Fußwallfahrt der Pfarre Hernals (Wien 17) nach Mariazell (Steiermark).

Weihnachten

Adventkranz und Christbaum haben sich in der Kirche so etabliert, daß man kaum noch an die — nicht allzu lange zurückliegende — Ablehnung denkt. Während in den Pfarren Adventkränze gemeinsam gebunden und gesegnet werden, die meist einer katholischen Symbolgebung entsprechen (drei violette und eine rosa Kerze für den Sonntag Gaudete, Kranz aus Tannenreisig), regiert im profanen Brauch das Praktisch-Dekorative: Kränze aus Stroh, „rustikal“ aufgeputzt, aus anderen Materialien und mit Modeschmuck, oder Adventgestecke, die alle den Vorteil haben, in der zentralgeheizten Wohnung lang zu halten und wiederverwendbar zu sein.

Pfarren greifen gern den Brauch der „Herbergsuche“ auf: Ein Marienbild wird zu verschiedenen Familien gebracht, man versammelt sich zu Gebet und Gesang um das Bild. Roratemessen werden oft gefeiert, allerdings aus praktischen Gründen nicht mehr nur in den frühen Morgenstunden, sondern auch abends.

Allgemein sind das Aufstellen und Besuchen von Krippen in Familien und Kirchen, Adventandachten, Krippenspiele, Weihnachtskonzerte, vorverlegte Christmette für Kinder und alte Leute.

- 1981 25 Jahre Krippenschau der Krippenfreunde in der Krypta der Peterskirche (Wien 1).
- 1983 Wie in den Vorjahren zunehmende Zahl an Weihnachtsbasaren, z.B. Pfarre Maria Treu (Wien 8), Caritas, Caritas Socialis (Wien 9).
- 1985 Erstmals Krippenspiel im Krimpark (Wien 19) mit einem Baby und lebenden Tieren.
- 1987 Wie in den Vorjahren Weihnachtsfeiern für Einsame im Stephansdom, in vielen Pfarren und karitativen Institutionen.
Nach einer in den „Oberösterreichischen Nachrichten“ veröffentlichten IMAS-Umfrage ist Weihnachten nur für jede/n zweite/n Österreicher/in ein religiöses Fest (Wien: 38%). Bei Frauen, Pflichtschulabsolventen und Beziehern niedriger Einkommen liegen die Vergleichswerte höher.

HERBERT NIKITSCH, WIEN

Schreiben und Glauben.
Anliegenbücher als Beispiel moderner Volksreligiosität

I

Ich möchte in diesem Rahmen etwas über eine, zumindest im Wiener Raum, auf den ich mich beschränke¹, recht seltene Erscheinung der Volksfrömmigkeit berichten. Wieweit das Behandelte tatsächlich ein Beispiel für dieses weite Feld, das hier auf dieser Tagung begangen wird, abgeben kann, sei gleich eingangs dahingestellt. Vielleicht sollte hinter dem Titel besser ein Fragezeichen stehen. Die Antwort würde dann wohl von der Einstellung abhängen, mit der man sich einer „Volkskunde des Religiösen“ nähert.

Schon vor einigen Jahren ist mir in der Kirche zum Heiligen Ägyd, Zentrum eines im sechsten Wiener Gemeindebezirk gelegenen Pfarrsprengels, ein Heft im A4-Format aufgefallen, das hier, mit der Aufschrift „Fürbittenbuch der Pfarre Gumpendorf“, in der Nähe des Eingangs auf einem Schreibpult aufgeschlagen für die Besucher des Gotteshauses bereit liegt, damit diese ihre Sorgen, Nöte und Anliegen eintragen und so der Berücksichtigung im gottesdienstlichen „Allgemeinen Gebet“ und damit einer numinosen Hilfsmacht anheimstellen mögen. Auf solche Art Schriftverkehr mit dem Himmel² zu stoßen, würde vielleicht an einer Wallfahrtsstätte nicht verwundern; dort macht das Außergewöhnliche der religiösen Praxis, jenes vom alltäglichen Lebensfluß schon rein zeitlich abgehobene fromme Handeln, einen schriftlichen Zugang und Umweg zur Transzendenz, zugleich allenfalls der Verewigung eines touristischen Unternehmens dienend, in funktioneller und psychologischer Hinsicht verständlich. In einer

¹ Eine weitere Einschränkung liegt in meiner ausschließlichen Berücksichtigung katholischer Kirchen. Nach freundlicher Mitteilung des Wiener Superintendenten sind auch im evangelischen Rahmen Anliegenbücher bekannt, jedoch wohl ebenso selten wie im katholischen Bereich.

² Um Walter Heim zu zitieren, der sich als einer von wenigen ausführlich mit schriftlichen Devotionalien beschäftigt hat; vgl. Briefe zum Himmel. Die Grabbriefe an Mutter M. Theresia Scherer in Ingenbohl (=Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 40), Basel 1961.

„gewöhnlichen“, von keinerlei einschlägiger Tradition geprägten Pfarrkirche jedoch dieses Phänomen der „Volksfrömmigkeit“ (und unter diesem wie immer vagen Titel ist jenes Objekt fürs erste begreifbar) vorzufinden, läßt aufmerken — abgesehen von dem starken, bis zur Betroffenheit gehenden Eindruck, den sein Inhalt auf den zwischen gerührter Begeisterung und voyeuristisch-schlechtem Gewissen schwankenden Leser macht. Im folgenden soll darum anhand des geschilderten Einzelfalles das Fürbittenbuch oder Anliegenbuch, um mich einer gängigen Bezeichnung zu bedienen, in seiner gegenwärtigen Erscheinungsform vorgestellt werden.³

II

Anliegenbücher sind, wie gesagt, eine Randerscheinung. In den Kirchen Wiens finden sie sich nur selten, und auch in der einschlägigen Literatur ist von ihnen kaum die Rede. Zwar hat jener Teilbereich der Volksreligiosität, dem sie zuzuordnen sind, etwa unter dem Titel einer „schriftlichen Devotion“ seinen, wenngleich bescheidenen, Platz in der fachlichen Diskussion eingenommen; doch während verwandten Erscheinungen wie Mauerinschriften an sakralen Orten oder Schriftzetteln und Briefen, an Gott oder Heilige gerichtet, immerhin die eine oder andere Monographie gewidmet ist, kommen Bücher oder Hefte, in denen schriftliche Zeugnisse individueller Frömmigkeit kumuliert sind, nur in Nebensätzen und knappen vergleichenden Hinweisen vor. So erwähnt Walter Heim anlässlich seiner Untersuchung der Grabbriefe im schweizerischen Ingenbohl als Nebenerscheinung des lokalen Kultes ein „Grabbuch“ als eine Art „Gästebuch“, wie er es nennt, der hierorts verehrten Kultfigur, worin die Pilger ihre Bitten und Danksagungen eintragen⁴. Und Hans Commenda berichtet, für uns geographisch näher liegend, in seiner Linzer Stadtvolkkunde von jenen Büchern am Pöstlingberg, die dort mit dem Ziel, die Sitte der Wandkritzeleien zu kanalisieren (erfolglos übrigens), aufgelegt wurden.⁵ Beide Zitate stammen aus den fünfziger Jahren, jener Zeit also, in der das schriftliche Devotionalienwesen seinen allmählichen Eingang in die Fachliteratur gefunden hat. Recht verspätet, muß man sagen, attestiert doch der eben zitierte Walter Heim schon für die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts

³ Neben der Auswertung des Materials, in das ich Einsicht nehmen konnte, stütze ich mich dabei auf Gespräche, die mit Pfarrern und Pfarrangestellten geführt wurden.

⁴ Walter Heim: Wallfahrtsbräuche an einem modernen schweizerischen Wallfahrtsort. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 48, Basel 1952, S. 236ff.

⁵ Hans Commenda: Linzer Stadtvolkkunde. I. Band, Linz 1958.

der „religiösen Volksgraphologie“⁶, in der Form von Mauerinschriften, Zetteln und Briefen als jüngste und zeitgemäße Variante religiöser Dokumentation, die herkömmlichen Votive an vielen Wallfahrtsorten bereits weit in den Schatten gestellt zu haben⁷. Sie entspräche nämlich „dem modernen Zeitgeist, wo eine schriftliche Äußerung jedermann selbstverständlich und natürlich ist, so daß sie beinahe schon als die einzig mögliche Art des Zeugnisgebens empfunden wird.“⁸ Es sei dahingestellt, wieweit diese Selbstverständlichkeit der schriftlichen Äußerung, vor gut dreißig Jahren von Kriß postuliert, und noch dazu einer handschriftlichen, um die es hier ja geht, für unsere Zeit eines oft behaupteten grassierenden Sekundäralphabetismus gilt, der österreichweit angeblich hart an der 25-Prozent-Marke liegt und, nebenbei, sich auch im vorliegenden Material zum Teil deutlich niederschlägt.

Doch will ich nicht vorgreifen. Bevor wir uns dem Inhalt der Anliegenbücher zuwenden, soll ihre Verbreitung, Form und offizielle Funktion kurz dargestellt werden. Wo also, seit wann und wie kommen sie vor? Und vor allem: Was sind sie überhaupt? In den spärlichen Zitaten treten sie stets in Verbindung mit dem Votiv- und Wallfahrtsbrauchtum auf, werden auch theoretisch in diesem Rahmen behandelt und als „literale Äußerungen“ neben den figuralen und bildlichen Votiv- und Weihgaben eingereiht.⁹ Sie kommen jedoch auch, zumindest in der von mir beobachteten Form, außerhalb dieses Zusammenhanges und losgelöst von fachlich-griffigen Frömmigkeitstraditionen vor und erweisen sich so nicht nur als Ableger und Nebenerscheinungen lokaler Kultformen, als die sie in den spärlichen Quellen angedeutet werden und in welcher Funktion sie auch an so mancher Wallfahrtsstätte nach wie vor aufliegen mögen¹⁰; in ihrer expliziten Verwendung als „Fürbittenbuch“, um diesen eingangs

⁶ Nach Efrain Morote Best, der 1949 eine der ersten Arbeiten zu dieser Thematik verfaßte (*Las cartas a Dios*. In: *Revista Universitaria del Cuzco* Nr. 97) zitiert bei Heim, Briefe, S. 3.

⁷ Ebd.

⁸ Rudolf Kriß: *Wallfahrten an Salzach und Inn, Inn und Salzach*. Sonderausgabe der Zeitschrift „Bayerland“, München 1956; zitiert nach Heim, Briefe, S. 3.

⁹ Lenz Kriss-Rettenbeck: *Ex voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum*. Zürich 1972, S. 47.

¹⁰ Unter anderem etwa in Mariazell, auf dem genannten Pöstlingberg, Maria Plain bei Salzburg, Maria Lanzendorf bei Wien.

verwendeten Begriff hier nochmals heranzuziehen, sind sie wohl anderen Ursprungs.

Fast alle Kirchen, in denen ich sie vorgefunden habe, lassen sich jedenfalls nicht als prädisponiert für ein solches zusätzliches „Frömmigkeitsangebot“¹¹ erkennen. Kaum eine von ihnen birgt etwa einen jener „Wiener Sonderkulte“, von denen Leopold Schmidt in seiner „Wiener Volkskunde“ für das Jahr 1940 berichtete. Einschlägiges religiöses Brauchtum oder anderes für eine traditionelle Volksfrömmigkeitsforschung Interessantes liegt, wenn überhaupt je gegeben, an diesen sakralen Orten schon lang zurück.

Die eingangs vorgestellte Gumpendorfer Pfarrkirche zum Beispiel, seit 1945 betreut von den Eucharistinern, einer Priesterkongregation, die sich der besonderen Verehrung des ausgesetzten Altarsakramentes widmet, mag solcherart als „Anbetungskirche“ in frommen Kreisen einen gewissen außergewöhnlichen Ruf haben; ihre Sonderstellung im 18. und noch 19. Jahrhundert als das bescheidene Ziel regionaler Wallfahrten¹² dürfte für diesen jedoch keinerlei Bedeutung mehr haben. Wie umgekehrt die Tatsache, daß hier die „Ewige Anbetung“ gepflogen wird — jene katholische Kultform, in deren Mittelpunkt das ausgesetzte Allerheiligste steht und die durch die Liturgiereform im Gefolge des Zweiten Vaticanums stark zurückgedrängt worden ist —, für die Einführung der Anliegenbücher kaum ausschlaggebend gewesen sein dürfte.¹³ Es ist hier weniger ein Zusammenhang mit dem Status des genannten Gotteshauses zu suchen, sondern allgemein mit einer hierorts verstärkten Aktivität der Pfarrgemeinde, die sich unter anderem eben auch des nachkonziliär auflebenden Fürbittwesens als Versuch einer Aktivierung und Motivierung der Gläubigen bedient.¹⁴

So wird in Gumpendorf unser Gegenstand auch *expressis verbis* als „Fürbittenbuch“ bezeichnet und sein Gebrauch auf einem Wandanschlag folgenderart näher erläutert: „Um unsere Gemeinschaft im Gebet auszudrücken, können Sie hier Ihre Anliegen, Sorgen und Nöte eintragen, wodurch diese allen im Gebet empfohlen werden.“ Und nach Auskunft des

¹¹ Um ein Wort von Wolfgang Brückner zu verwenden.

¹² Vgl. Gustav Gugitz: Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch. Band 1 (Wien), Wien 1955, S. 63.

¹³ So kommen sie in anderen mir bekannten Anbetungskirchen Wiens nicht vor.

¹⁴ Man denkt in diesem Zusammenhang an bestimmte innerkirchliche Bewegungen, etwa jene der „Charismatischen Gemeindeerneuerung“; ein Bezug zu unserem Thema kann jedoch nicht als gesichert behauptet werden.

hiesigen Pfarrers ist diese Empfehlung vor allem auf das seit dem Zweiten Vaticanum wieder im Römischen Meßbuch verankerte „Allgemeine Gebet“ oder „Gebet der Gläubigen“ bezogen. Für alle, die liturgisch weniger interessiert sind, sei gesagt, das ist jener Abschnitt der Messe am Ende des Wortgottesdienstes und vor der Gabenbereitung, in dem von der feiernden Gemeinde ein wiederholtes „Wir bitten dich, erhöre uns“ verlautet wird. Was den Inhalt dieser Fürbitten betrifft, bedient man sich hier üblicherweise gedruckter Vorgaben, wie sie in recht großer Zahl als approbierte Literatur auf dem Buchmarkt zur Verfügung stehen. Die offizielle Funktion unserer Anliegenbücher bestünde somit in einer Aufforderung zur individuellen Formulierung von Fürbitten für den liturgischen Gebrauch.

Mit vorgegebenen Fürbittformularen, wie sie eben genannt wurden, sind übrigens bei meiner Recherche die Anliegenbücher gerne, und zwar auch seitens der Kirchenbehörde, verwechselt worden. So war eine Nachfrage über das Thema bei der Erzdiözese Wien nicht erfolgreich; die meisten Auskunftspersonen, auf die ich nacheinander verwiesen wurde, hörten zum ersten Mal von deren Existenz, kannten zum Teil nicht einmal den Ausdruck bzw. nahmen mit Verwunderung zur Kenntnis, daß es sich hier nicht, wie vermutet, um vorgedruckt Formelartiges handle, sondern um handschriftliche Eintragungen *sua sponte*. Solches aufzulegen, so jedenfalls die einhellige Auskunft, liege wohl im Ermessen der einzelnen Pfarren, an diese sollte ich mich wenden.

Das habe ich denn auch getan und lege hier die Ergebnisse der kleinen Umfrage vor. Ich kann mich dabei kurz fassen: 60 (von den insgesamt 163) Wiener Pfarren habe ich persönlich oder auf telephonischem Wege abgeklappert, bei insgesamt zwölf bin ich fündig geworden. Davon wurde in dreien die ursprüngliche Buchform allerdings durch eine Art Briefkasten ersetzt, in den die nunmehr auf Zettel geschriebenen Anliegen eingeworfen werden können. (Diese Änderungen, jeweils erst vor kurzem durchgeführt, werden allgemein mit dem Wunsch nach besser gesicherter Anonymität begründet.) In vier Pfarren gab man an, vor einiger Zeit ein paar Jahre lang Fürbittbücher aufgelegt gehabt zu haben. Soviel zum Quantitativen. Der Wahrscheinlichkeit vertrauend nehme ich an, daß für den gesamten Wiener Raum ähnliche Verhältnisse wie in meiner Stichprobe herrschen.

Das Aussehen der Anliegenbücher ist recht einheitlich. Gebräuchlich sind handelsübliche Notizbücher im A4-Format, am Vorderdeckel mit entsprechender Beschriftung (die Benennungen „Fürbittenbuch“ und „Anliegenbuch“ halten sich dabei die Waage); in Gumpendorf, meiner „Ausgangspfarre“, ist man vor einigen Jahren zu der bescheideneren Form von

Schreibheften übergegangen. In einem Fall (einer von der Ordensgemeinschaft der Herz-Jesu-Priester geleiteten Kirche) erfüllt eine Ringmappe, „Anliegenmappe“ genannt, ihren Zweck, der darin besteht, die Anliegen jeweils eines Monats zu sammeln, worauf diese bei der Anbetung am Herz Jesu-Freitag in cumulo berücksichtigt und intendiert und die Blätter hierauf verbrannt werden.

Die meisten Bücher sind innerhalb der letzten zehn Jahre aufgelegt worden, nur in zwei Fällen liegt der Zeitpunkt der Einführung länger als zehn Jahre zurück. So in Gumpendorf, wo sie 1977 vom Pfarrgemeinderat initiiert wurden, und in der Pfarrkirche Mariahilf, in der es ein „Buch der Wohltäter“ bereits seit 1956 gibt. Die Benennung weist hier bereits auf den Grund der Einführung, der auch in dieser heute noch als Wallfahrtsziel fungierenden Kirche nur am Rande mit dem Motivwesen zu tun hat: Seinerzeit sollten mit seiner Hilfe Mittel für die anstehende Renovierung der Kirche gesammelt werden, der Brauch wurde beibehalten, und so können wir heute das Anliegenbuch auch in seiner Verbindung mit der Kollekte registrieren.¹⁵

Soviel zur allgemeinen Beschreibung der Anliegenbücher, die uns in ihrem schlichten Äußeren, ihrer sehr sporadischen Verbreitung und ihrer bescheidenen zeitlichen Dimension als recht unspektakuläre Erscheinungen entgegenreten.

III

Wenn ich mich nun dem Inhalt der Anliegenbücher zuwende, möchte ich das nicht mit quantitativer Akribie tun. Ein Überblick über das mir zur Verfügung stehende Material — die Gumpendorfer Fürbittenbücher aus den Jahren 1977–1985 mit rund 5000 Eintragungen — läßt mich nicht glauben, daß ein Vorgehen, das den Dingen mit dem Rechenstift zu Leibe rückt, dem hier Gebotenen gerecht wird. Was hier steht, hat zum Teil ein Eigengewicht, das von einem rein ordnenden und auflistenden Verfahren nicht getragen werden kann; es reicht vom koketten Abfall des menschlichen Eitelkeitsjahrmarktes bis zum gequälten Aufschrei — und in welcher Form immer es sich darbietet, zeigt es sich, seiner Anonymität und seinem besonderen Entstehungsrahmen entsprechend, ungeschminkt und in nackter Direktheit (unterscheidet sich übrigens solcherart als Quelle

¹⁵ Die Eintragungen werden hier nicht in den liturgischen Rahmen eingebunden, jedoch analog verwendet: „Das Buch“, so die Ankündigung für den Benützer, „liegt im Archiv zur Einsicht auf, für die Eingetragenen wird täglich gebetet.“

auf erfrischende Weise von vielen in den üblichen Techniken sozialwissenschaftlicher Empirie selbstfabrizierten Materialien). Und dieses, zumindest für meinen Geschmack, wichtigste Moment der Quelle, ihre konkrete Unmittelbarkeit, in der Verwässerung methodischer Planung und Gleichschaltung untergehen zu lassen, scheint mir durch den Gewinn abzählbarer Einfachheit nicht aufgewogen.

Ich habe aber auch nicht mehr vor, wie ursprünglich geplant, eine Reihe von Beispielen besonders typischer oder besonders auffälliger und beeindruckender Eintragungen hier zu zitieren. Man hat mir, ohne viele Bedenken, die Bücher leihweise zur Verfügung gestellt, ich konnte sie mit nach Hause nehmen, dort sind sie herumgelegen. Bei späterer und näherer Lektüre ist mir dann die Tatsache, daß ich da, wenn Sie mir das Pathos durchgehen lassen, mit fremdem Herzblut geschriebene Zeugnisse unseres Jammertals an meinem Schreibtisch durchblätterte und exzerpierte, eigentlich ungeheuerlich vorgekommen. Man kann alles mehr oder weniger tragisch nehmen, es findet sich auch Heiteres in den Büchern, was jedoch überwiegt, sind die Not und das zuschlagende Schicksal von mir fremden Menschen. Damit eignet unserem Objekt ein höchst intimer Zug, den es wenigstens im Nachhinein zu respektieren gilt. So werde ich den Inhalt der Bücher hier nur auf indirektem Weg zur Sprache bringen und versuchen, ihn anhand einiger Leitlinien zu strukturieren.

Was interessiert in diesem Zusammenhang? Zunächst sicher, wer denn die Leute sind, deren Handschrift man da vor sich hat. Darüber gibt die Quelle freilich wenig her. Ihr Inhalt ist praktisch zur Gänze anonym, man hat auch keine Möglichkeit, die Schreiber ausfindig zu machen, um sie über ihr Tun zu befragen, und da ich kein Graphologe bin, traue ich mir eine Zuordnung der Eintragungen in geschlechts- oder altersspezifischer Hinsicht nicht zu, ganz zu schweigen von überhaupt zweifelhaften Versuchen, anhand des Schriftbildes etwa über den Bildungsstand urteilen zu wollen. Zu registrieren ist hier nur eine breite Palette des Produzierten, die — was Form wie auch Inhalt betrifft — vom sekundäranalphabetischen Gekritzelt bis zur geschmeidigen Eloquenz reicht und auf ein ebenso breites Spektrum der Akteure schließen läßt. Versucht man dennoch, dieses aufgrund inhaltlicher und formal-graphischer Indizien und gestützt auf Auskünfte aus den Pfarrkanzleien schärfer in den Blick zu bekommen, wird man wohl einerseits auf einen recht hohen Anteil von älteren Menschen und, allerdings deutlich weniger signifikant, von Kindern und Jugendlichen stoßen, während zum anderen, legt man etwa orthographische Maßstäbe an, die Gewichtung der gesamten Gruppe recht stark auf

bildungsmäßig (und, wenn man dieses Wort mit all seinen, v.a. ursächlichen Implikationen nimmt, wohl auch sozial) Unterprivilegierten zu liegen scheint. Doch kann Gliederungsversuchen hier nur die Bedeutung von — wenngleich plausiblen — Vermutungen zugestanden werden.

Wozu die Menschen die Anliegenbücher verwenden, manifestiert sich allerdings sehr wohl in den Eintragungen. Wie sie sie verwenden sollen, wissen wir ja bereits. Den offiziellen Grund der Einführung haben wir in einer Aktualisierung der Liturgie kennengelernt, die sich in diesem Fall in einer neueren, aus der Gemeinde kommenden Art der Fürbittengestaltung dokumentieren soll. Der Spielraum, den diese offizielle Funktion der Anliegenbücher ihren Benutzern läßt, ist allerdings durch das Aktionsschema der liturgischen Fürbitten stark eingeschränkt. Jene *oratio communis seu fidelium* ist nach den Vorstellungen der „Allgemeinen Einführung in das römische Meßbuch“ als Ausdruck universaler Anliegen zu gestalten, wobei bei ihrer Ausführung die folgende Anordnung beachtet werden soll: „a) für die Anliegen der Kirche, b) für die Regierenden und für das ganze Heil der Welt (sic!), c) für alle von verschiedener Not Bedrückten, d) für die Ortsgemeinde“¹⁶. Nur in von diesen global-abstrakten Richtlinien abgestecktem Rahmen können also Inhalt und Form der Fürbitten frei gewählt werden. Und so werden auch in der Praxis nur passend allgemein gehaltene Eintragungen, eventuell mit geringer stilistischer Korrektur, vom Pfarrer übernommen.

Die meisten Eintragungen entsprechen jedoch nicht dieser liturgischen Norm einer allgemein gehaltenen Bittformel; in der Regel geht es in ihnen um konkrete und individuelle Alltagsproblematik. Entsprechend oft wurde von der Pfarrbehörde bemängelt (und damit von einigen auch die Wiederabschaffung der Bücher begründet), daß das Gros der Eintragungen weder der ursprünglichen Anlage des Fürbittenbuches noch dessen Verwendungszweck entspräche. Schließlich wird auch in der pastoralen Literatur ausdrücklich beanstandet, wenn sich die Fürbitten der Gemeinde „auf die Anliegen der Anwesenden (beschränken)“¹⁷. Und so werden solche „unzulänglichen Vorlagen“ im gottesdienstlichen Vollzug nur insofern

¹⁶ E. J. Lengeling: Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar. Münster 1972, S. 212.

¹⁷ Vgl. Theodor Maas-Ewerds u.a.: Neue Fürbitten. Modelle für die Sonn- und Feiertage des liturgischen Jahres. Regensburg 1971, S. 15f.

berücksichtigt, als sie der Messelesende an entsprechender Stelle in sein stilles Gebet aufnimmt.¹⁸

Ansonsten freilich werden die privaten Klagen und Anklagen in den Büchern geduldet („die Leute sollen ihr Herz erleichtern“, ist der Tenor), und Unmut macht sich nur gegenüber einer bestimmten Sorte von Eintragungen breit — und zuweilen in einer (wenigstens graphischen) Eliminierung solchen „Unsinnns“, wie derlei genannt zu werden pflegt, Luft. Dabei werden nicht nur die, übrigens lediglich vereinzelt vorkommenden, einschlägigen Obszönitäten, sondern auch Dankesbezeugungen wie etwa jene an den „sehr verehrten H. H. Pfarrer für den reizenden Senioren-Faschingsnachmittag“ dick ausgestrichen. Wenn schon außerhalb liturgischer Verwertbarkeit, soll das Gebotene wenigstens dem sakralen Rahmen entsprechen, und in diesem wendet man sich eben nicht an die Geistlichkeit, sondern an den Hl. Geist. Diese Haltung der Pfarrer entspricht der Rezeption des Materials als Beispiel schriftlicher Devotion. Danach rechnet man damit, hier schriftliches Gebet vorzufinden, „Äußerungen des Bedürfnisses, die physische Anwesenheit am heiligen Ort zu markieren oder die Anliegen im transzendenten Bereich durch die Schrift zu konkretisieren“.¹⁹ Und in der Regel, wie gesagt, erfüllen die Eintragungen auch diese Erwartung.

Worum nun bitten die Menschen? Was ist der Anlaß ihres Schreibens? An wen richtet es sich? Was die Adressaten der Bitten und Gebete betrifft, bietet sich ein recht einheitliches Bild. In den von mir eingesehenen Büchern wenden sich die meisten Bittsteller an die höchste Instanz der Transzendenz, die gewöhnlich mit „Lieber Gott“, „Herr“ oder „Himmlicher Vater“ angesprochen wird und wohl auch von den vielen Eintragungen, die kein explizites Objekt der Anrufung nennen, gemeint ist. Daneben wird selbstverständlich Maria als Mutter Gottes sehr oft angesprochen bzw. in den Anliegenbüchern jener Kirchen mit besonderem Bezug zu dieser Heiligen (wie in Mariahilf) fast ausschließlich als Fürsprecherin genannt. Andere Heilige finden in den Büchern kaum Erwähnung, nur Antonius und Judas Thaddäus beweisen durch ihr häufigeres Vorkommen eine gewisse Popularität. Der jeweilige Kirchenpatron (von Maria abgesehen) wird nie genannt, auch die Anrufung des Namenspatrones ist nicht üblich.

¹⁸ In einer Pfarre findet sich auch eine symbolische Form des Einbezuges, bei der für die Dauer bestimmter Messfeiern das Anliegenbuch einen Platz vor dem Altar findet.

¹⁹ Kriss-Rettenbeck, *Ex voto* (wie Anm. 9), S. 47.

Hinsichtlich der Art, wenn man will auch: der Intensität, könnte man, wie oben implizit geschehen, unterscheiden zwischen Bitten konkreter Natur und solchen mit eher gegenstandsloser Motivation — wo jemand, „fromm“ übrigens und so in der intendierten Verwendung der Bücher, allgemein sich, die Seinen und die ganze Welt dem Herrgott anheimstellt, weil sich die Möglichkeit dazu hier eben gerade bietet —, zwischen „persönlichen“ und „unpersönlichen“ Eintragungen also, gehalten an das Maß subjektiven Engagements und individueller Betroffenheit.

Zum anderen wäre die Grenze zu ziehen zwischen Glaubensanliegen und solchen mit ökonomisch-sozialem Gehalt, schriftlich niedergelegten Problemen also, für die zum einen der Seelsorger, zum anderen vielleicht eher der Sozialarbeiter zuständig wäre. Die erste Kategorie nimmt eher geringen Raum ein. Hier wird um persönliche Standhaftigkeit im Glauben, um die Bekehrung von Verwandten und Bekannten, um mehr und heilige Priester, allgemein um das Heil der Kirche gebeten, und so spannt sich der Bogen bis zur Bitte um eine gute Sterbestunde und Fürbitte für Verstorbene. Wieweit hierher beinahe barsche Forderungen gehören, wonach etwa das SPÖ-Plakat vor der Kirche oder in dieser der Volksaltar „weg muß“, sei nicht näher untersucht.

Sie zählen wohl schon zu jenen Bitten mit klarer abgegrenztem Inhalt, die den Hauptteil der Eintragungen bilden. Hier haben die Menschen jedoch meist andere Sorgen; hier spiegeln sich die realen Nöte der Existenz, die Schwierigkeiten des täglichen Lebens und bedrohliche Einschnitte des gewohnten Daseins. Man ist versucht, diese Art der Eintragungen in ihrer Häufigkeit zu reihen, sie so als Pegel der gegenwärtig anstehenden Hauptprobleme dessen, den man gern den Mann auf der Straße nennt, zu nehmen. Sie werden dann freilich nicht mehr als Erscheinungen *sui generis* gesehen, sondern als in den religiösen Raum echappierende Übersprungshandlung, als Material, das nur als Negativ und Abdruck des Alltags interessiert. Aber man muß nicht immer klüger sein wollen als die Dinge, mit denen man sich beschäftigt, und zudem hat eine solche Betrachtungsweise entschieden etwas Abgehobenes und Dünkelhaftes: Wie wenn der, der sich da anschaut, was die Leute so bewegt, nicht dieselben Sorgen hätte. Gesund wollen wir alle sein und wünschen das auch für unsere Nächsten, geborgen im unmittelbaren Lebensvollzug auch (ob das nun ein „Funktionieren“ einer Familie meint oder den Bezug zu anderen Lebensgemeinschaften); arbeitslos will auch niemand sein, und Erfolg und Verdienst im Beruf ist für jedermanns ökonomischen und psychologischen Haushalt von Wichtigkeit; und der Wunsch, eine Prüfung positiv abzu-

schließen, ist ebenfalls allgemein nachvollziehbar. Und damit sind auch schon, in der Reihenfolge ihrer Häufigkeit, jene Anliegen genannt, die von den meisten Bittenden niedergeschrieben werden.

Daneben ist freilich noch Raum genug für Bitten und Wünsche verschiedenster Art; Hoffnungen, Begehren, Ansprüche, wie sie jeweils konkreter Lebenssituation und der individuellen Persönlichkeitsstruktur des einzelnen entspringen, werden dem Anliegenbuch anvertraut. Es finden sich in ihm aber schließlich auch Eintragungen, die ganz unabhängig von einem intendierten Inhalt, von der Nennung eines erwünschten Objektes sind. Sie finden sich oft. Besser gesagt, sie finden sich immer wieder. Sie haben die stets gleiche, meist knappe, nur aus wenigen Worten bestehende Form und stammen deutlich von ein und derselben Person. Sie wiederholen sich über bestimmte Zeitabschnitte hinweg beinahe jeden Tag (soweit man das aus den recht spärlichen Angaben des Datums in den Büchern ersehen kann) und bleiben dann wieder für Monate aus. Sie stehen manchmal zwischen den Zeilen der vorangegangenen Eintragungen, oft füllen sie ganze Seiten in immer gleicher, repetierender Formel. Sie bitten „um eine Gute Nacht und einen ebensolchen Tag“, und sagen zeilenlange ein graphisch-hastiges „Vergelt's Gott“. Natürlich fallen einem angesichts solcher Erscheinungen Termini wie „zwangsneurotisch“ ein (der Pfarrer nennt es „seelischer Schaden“), aber damit ist ebensowenig erklärt wie mit antiquierteren Deutungen, etwa jenen im Sinne eines Wortfetischismus oder Verbalzaubers. Die Anliegenbücher erfüllen hier die Funktion eines Tagebuches in seiner restringiertesten Form, man könnte freilich auch sagen, sie werden in hilflosester Weise als jemand imaginiert, mit dem man reden kann.

Damit schließe ich meine Anliegenbücher. Sie haben mich zuletzt recht weit von einer Volkskunde des Religiösen weggeführt. Das, worum es dem Großteil ihrer Benutzer wohl geht, hat nichts mit Volksfrömmigkeit zu tun. Und je mehr ich in sie hineingelesen habe, desto unwesentlicher ist auch für mich die Frage nach dem „Volksfrommen“ geworden. Hier geht es in der Mehrzahl um Menschen, die nicht aus noch ein wissen; die sich in Ermangelung anderer Möglichkeiten zu Aussprache und Teilnahme einem Notizbuch im Halbdunkel einer Kirche anvertrauen — oft vielleicht, wer weiß, in der Hoffnung, über dieses Medium doch noch bei einem Anderen anzukommen. Eine Hoffnung allerdings, der, wie wir gesehen haben, die Anlage der Institution Fürbittbuch nicht entgegenkommt.

INGO SCHNEIDER, INNSBRUCK

**Belohntes Vertrauen?
Überlegungen zu Struktur und Intention
gegenwärtiger Gebetserhörungen**

Der Titel dieses Referates ist geborgt. „Belohntes Vertrauen“, allerdings ohne Fragezeichen, ist die Überschrift einer Rubrik einer in Einsiedeln erscheinenden Monatsschrift, in der Berichte über Gebetserhörungen auf Fürsprache des Bruders Meinrad Eugstler mitgeteilt werden.¹ Die Überschrift trägt Signalcharakter und vermag ein wesentliches Merkmal der Publizierung von Gebetserhörungen zu verdeutlichen: Diese Berichte sind niemals nur Dokument für die Wirkungsmächtigkeit eines Heiligen bzw. eines zukünftigen Heiligen, sie sind nicht lediglich Beweis für bereits belohntes Vertrauen, sondern immer auch Angebot und Aufforderung an den Leser, zu dem jeweiligen Fürsprecher Vertrauen zu fassen und allfällige eigene Erhörungen mitzuteilen.

I

Lassen Sie mich zunächst zwei Beispiele bringen:

„Mein Mann hatte am Aschermittwoch (1987) eine sehr schwere Gehirnblutung mit unerträglichen Schmerzen, was sich die Ärzte nicht erklären konnten. Nach einigen Stunden verlor er das Bewußtsein und lag in einem ersten und dann in einem zweiten Krankenhaus im tiefsten Koma. Obwohl die Ärzte nicht wollten, drängte ich, ihn nach Innsbruck zu transportieren. Aber auch dort konnten die Ärzte nur totale Lähmung, tiefstes Koma, also eine aussichtslose Situation feststellen. Trotz liebevoller Pflege verschlimmerte sich der Zustand stündlich. Sollte er nicht sterben, würde er — so mußte man befürchten — lahm, geistig nicht normal und blind bleiben. Aber ich betete ganz vertrauensvoll zum seligen Freinademetz und hoffte fest auf Erhörung. Mein

¹ Maria Einsiedeln. Benediktinische Monatsschrift. Offizielles Organ der Wallfahrt Einsiedeln.

Vertrauen wurde nicht enttäuscht. Nach gelungener, sehr heikler Kopfoperation wurde mein Mann zwei Monate später völlig gesund aus der Klinik entlassen. Die Ärzte können das Geschehene nur als ein Wunder erklären. — Dank dem seligen P. Josef Freinademetz für die wunderbare Hilfe!“²

Soweit ein erster Bericht aus dem Jahre 1987, entnommen einer Broschüre über den 1975 seliggesprochenen Pater J. Freinademetz, einem Steyler Missionar aus dem ladinischen Gadertal. Nun noch ein zweites Beispiel:

„Mit großer Freude und Dankbarkeit darf ich Ihnen heute mitteilen, daß meine Bitte um Fürsprache bei unserem Vater in einer Prüfungsangelegenheit großzügige Erhöhung bei Gott gefunden hat und ich meine heutige Vordiplomprüfung trotz nicht optimaler Vorbereitung unverdienterweise gut abschließen konnte.

Desgleichen kann ich mitteilen, daß ich mich in den vergangenen Monaten mehrmals an Monsignore Escrivá bei der bekannt schwierigen Parkplatzsuche in München gewandt habe und jedesmal sofort erhört wurde. Ich schreibe dies alles der gütigen Fürsprache von Monsignore Escrivá zu.“³

Monsignore Escrivá ist der 1975 gestorbene Gründer des Opus Dei. — Die beiden Beispiele deuten in etwa das Spektrum heutiger Gebetserhörungen an: von der Heilung schwerer Krankheiten bis zur Parkplatzbeschaffung.

Gegenwärtige Gebetserhörungen sind ein sehr umfangreiches und vielschichtiges Quellenmaterial, nicht nur für die Volksfrömmigkeits- und Erzählforschung, sondern wohl auch für die Sozialgeschichte und Tiefenpsychologie, ein Quellenmaterial, das bislang jedenfalls in der Volkskunde erst in geringem Maße herangezogen wurde⁴. Gebetserhörungen begeg-

² Der Selige von Abtei. III/1987, S. 13.

³ Der Diener Gottes Josemaría Escrivá. Informationsblatt Nr. 8, März 1989, S. 15.

⁴ Auf die Rolle von Gebetserhörungen in der religiösen Traktatliteratur machte zuerst R. Schenda aufmerksam. Vgl. R. Schenda: Massenlesestoffe im kirchlichen Schriftentstand. In: *Populus Revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart (= Volksleben 14)*, Tübingen 1966, S. 157–166. Die Bedeutung der Gebetserhörungen für die Entfaltung neuer Heiligenkulte wurde von P. Assion und G. Best näher untersucht. P. Assion: Ein Kult entsteht. Untersuchungen zur Verehrung der Ulrika Nisch von Hegne am Bodensee. In: *Forsch. und Ber. z. V. k. d. in Baden-Württemberg 1971–1973*. Stuttgart 1973, S. 43–63. G. Best: *Neue Heiligenkulte in Westfalen*. Münster 1983.

nen heute in zwei verschiedenen Quellengruppen. Einmal in den an einigen Wallfahrtsorten aufliegenden Eintrage- oder Anliegenbüchern, die gewissermaßen als spärliche Nachkommen der barocken Mirakelbücher zu verstehen sind, zum anderen in bestimmten religiösen Schriften, in Zeitschriften und Schriftenreihen und vor allem in der religiösen Erbauungsliteratur oder Traktatliteratur der kirchlichen Schriftenstände. Mit diesem Schrifttum, es handelt sich dabei meist um Postulationsschriften, die der Bekanntmachung und Ausbreitung neuer Heiligenkulte dienen, bzw. den darin enthaltenen Gebetserhörungen, möchte sich diese Arbeit vor allem befassen.⁵ Zuvor erscheint es aber angebracht, kurz auf den Begriff Gebetserhörung und seine historischen Dimensionen einzugehen.

II

Moderne Gebetserhörungen sind als Gattung der vor allem im Mittelalter und Barock blühenden erzählerischen Kurzform des Mirakels zuzurechnen. Peter Assion, der sich in mehreren Arbeiten mit der Mirakelliteratur befaßte, versteht darunter „jene (...) Kurzerzählungen wunderbarer Ereignisse, die meist von gnadenhafter, durch Fürbitte eines Heiligen gewährter göttlicher Hilfe berichten und (...) die über den Tod hinaus präsen te Schutz- und Wirkungsmächtigkeit bestimmter Heiliger betonen, ...“⁶. Diese auf die mittelalterliche Mirakelliteratur angelegte Definition ist durchaus auch auf spätere Formen dieser Gattung bis hin zu den gegenwärtigen Gebetserhörungen anzuwenden. Aus theologischer Sicht ist das Mirakel, lat. *miraculum*, streng vom eigentlichen Wunder, dem *mirum*, zu trennen. Während dieses kirchenrechtlich untersucht und anerkannt ist, versteht man unter Mirakel oder Wunderzeichen einfache Gebetserhörungen, wie sie in großer Zahl entweder an Wallfahrtsorten angezeigt oder der Fürbitte bestimmter Heiliger oder zukünftiger Heiliger zugeschrieben wurden und werden. Im Gegensatz zum eigentlichen Wunder liegt der Wahrheitsgehalt des Mirakels, der Gebetserhörung, lediglich im subjektiven Ermessen des Betroffenen bzw. der Person, die eine Erhörung mitteilt⁷. Für diese ist die theologische Unterscheidung *mirum* oder *miraculum* aber

⁵ Zu den Anliegen- bzw. Eintragebüchern vgl. den Beitrag von H. Nikitsch: „Schreiben und Glauben. Anliegenbücher als Beispiel moderner Volksreligiosität“ in diesem Band.

⁶ P. Assion: Mittelalterliche Mirakelliteratur als Forschungsgegenstand. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 50 (1968), S. 172.

⁷ *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Freiburg 1962. Bd. 7, Sp. 435.

letztlich irrelevant. Auch ein glücklicher Prozeßausgang, eine nach längerer Arbeitslosigkeit gefundene Anstellung oder eine gut überstandene Operation werden von den Erhörten selbst als Wunder empfunden und häufig auch ausdrücklich so bezeichnet.

Mirakelaufzeichnungen sind keineswegs auf das Christentum beschränkt. Ihre Anfänge reichen vielmehr bis in die Antike zurück, in der das Wallfahrtswesen bereits reiche Entfaltung gefunden hatte.⁸ Die Entstehung der ersten christlichen Mirakelsammlungen ist ursächlich verbunden mit der Verehrung der Märtyrergräber bzw. den Viten der frühchristlichen Heiligen, in denen das Mirakel bereits als augenscheinliches Beweismittel für die Heiligkeit eines Menschen diene. Die frühesten christlichen Mirakelbücher sind aus dem 5. und 6. Jahrhundert überliefert. Die ältesten vorhandenen Mirakelsammlungen im österreichischen Alpenraum stammen aus dem 13. Jahrhundert⁹, die ersten Mirakelbücher an Wallfahrtsorten, nun schon in deutscher Sprache abgefaßt, liegen aus dem 15. Jahrhundert vor. Am Ende dieses Jahrhunderts erschienen in Bayern bereits die ersten gedruckten Mirakelbücher über „Wunderzeichen“ in Altötting.¹⁰ Ihren Höhepunkt erlebte die Mirakelliteratur etwa zwischen 1650 und 1750/80, also in der Blütezeit des katholischen Barock im süddeutsch-österreichischen Raum. Sammlungen von Mirakelberichten in broschürter, später auch in Buchform fanden damals über den Devotionalienhandel massenhafte Verbreitung und trugen so wesentlich zum Ruhm des jeweiligen Wallfahrtsortes bei. Mit der Aufklärung, in Österreich besonders im Zuge der josephinischen Reformen, der Auflösung von Klöstern und Wallfahrten, kam das Mirakelbuchwesen um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert fast völlig zum Erliegen. Zwischen den barocken Mirakelbüchern und den gegenwärtigen Gebetserhörungen ergeben sich viele Parallelen, sowohl in formaler und inhaltlicher als auch in funktionaler Hinsicht. Sie waren und sind noch immer zugleich gern gelesene Sensationsliteratur

⁸ Bei Ausgrabungen im Asklepieion in Epidauros, einem der bedeutendsten Wallfahrtsorte der Antike, entdeckte man beschriftete Steintafeln, auf denen Mirakelberichte eingemeißelt waren. Zur historischen Entwicklung der Mirakelliteratur vgl. die einleitenden Kapitel bei A. Bach: *Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte*. Möhrendorf 1963.

⁹ Zu den frühesten Mirakelbüchern im österreichischen Alpenraum siehe G. Gugitz und E. Frieß: *Die Mirakelbücher von Maria Hilf in Wien*. In: G. Schreiber (Hg.): *Deutsche Mirakelbücher*. Düsseldorf 1938, S. 77.

¹⁰ Vgl. R. Bauer: *Das älteste Mirakelbüchlein von Altötting*. In: *Ostbair. Grenzmarken (=Passauer Jahrbuch 1961)*, S. 144ff.

und Mittel der Kultpropaganda. Auf diese Übereinstimmungen wird noch wiederholt hinzuweisen sein.

III

Für diese Untersuchung wurden ca. 530 moderne Gebetserhörungen exemplarisch ausgewertet. Das Sample setzt sich folgendermaßen zusammen: Den Großteil bilden Erhörungen, die der Fürbitte von zukünftigen Heiligen aus dem Tiroler Raum zugeschrieben werden. Es sind dies der selige P. Josef Freinademetz (118) und die Diener Gottes¹¹ P. Peter Rigler (25) und Pfarrer O. Neururer (169). Als Ergänzung des Tiroler Materials wurden Erhörungen dreier ausländischer Diener Gottes dazugenommen; und zwar der stigmatisierten Anna Schäffer vulgo „Schreiner Nandl“ aus Mindelstetten in der Nähe von Ingolstadt (49), des in Einsiedeln verehrten Bruders Meinrad Eugstler (34) und des Msgr. Josemaría Escrivá aus Barbastro in Spanien (32). 86 Gebetserhörungen und Anliegen wurden einer in Tirol erscheinenden Monatszeitschrift, dem „St. Josefs Missionsboten“, entnommen. Die darin abgedruckten Erhörungen und Anliegen werden dem hl. Josef, der Mutter Gottes, dem seligen Freinademetz oder auch dem lieben Gott direkt zugeschrieben. Schließlich wurde noch ein Heftchen mit Erhörungen durch die allbekannte und beliebte „Wunderbare Medaille“ ausgewertet (18). Das Material stammt teilweise direkt von kirchlichen Schriftenständen in Innsbruck und Bozen, die Erhörungen auf Fürbitte O. Neururers konnten beim zuständigen Postulator eingesehen werden. Ein weiterer Teil stammt aus zwei in Tirol weit verbreiteten Missionszeitschriften, dem schon genannten „St. Josefs Missionsboten“ und der „Stadt Gottes“. Die Erhörungen durch Bruder Meinrad sind der offiziellen Monatschrift der Wallfahrt Maria Einsiedeln entnommen. Das untersuchte Material hat seinen Schwerpunkt im Tiroler Raum. Die Hinzunahme von Erhörungen aus dem Ausland geschah in der Absicht, die folgenden Aussagen auf eine breitere, allgemeinere Basis zu stellen.

Dies gilt zunächst einmal für die in den untersuchten Gebetserhörungen genannten Anliegen. Eine statistische Aufschlüsselung erbrachte folgende Verteilung:

Krankheiten (körperliche und geistige), Operationen	173
Familie, Ehe, Partnerschaft	55
Berufsprobleme, Arbeitslosigkeit	51

¹¹ Diener Gottes ist die offizielle Bezeichnung für zukünftige Heilige.

Schule, Studium, Prüfungen	39
Religiöse Anliegen	39
Unfälle	24
Schwangerschaft und Geburt, Kinderwunsch	15
Wohnungsangelegenheiten	14
Seelische Nöte	13
finanzielle Probleme	8
Alkohol, Drogen	6
Gerichtsverhandlungen	5
Verschiedene ¹²	100

Wie in den barocken und älteren Mirakelberichten so bilden auch in den heutigen Gebetserhörungen die übernatürlichen Hilfen in Krankheitsfällen (173) die mit Abstand größte Gruppe. In der Beschreibung der Leiden zeigt sich eine große Variationsbreite. Während in manchen Fällen lediglich von „Hilfe in einer schweren Krankheit“ die Rede ist, finden wir häufig auch ziemlich umfangreiche Krankengeschichten in der Art der eingangszitierten Mitteilung. Ein immer wiederkehrender Zug dieser Berichte, der in den barocken Mirakeln von Krankenheilungen in noch größerem Maße auftritt, ist die Schilderung des Versagens aller ärztlichen Heilkunst, worauf die Heilung oder Besserung des Leidens umso miraculöser erscheint. P. Assion hat diesem Topos eine eigene Studie gewidmet.¹³ In heutigen Gebetserhörungen liest sich das z.B. so:

„Meine Schwester konnte fast nicht mehr aufrecht gehen. Sie trat mit den Füßen so sehr nach außen, daß sie mit ihren Knöcheln fast den Boden berührte. Es war grauenhaft, das mitanzusehen. Die Ärzte standen vor einem Rätsel. Sie vermuteten, es hätte etwas mit den Nerven zu tun, aber sie konnten ihr nicht helfen.“

¹² In diese Gruppe wurden sowohl die unspezifischen Anliegen eingereiht, in den entsprechenden Berichten heißt es meist „in einem“ oder „mehreren großen Anliegen“, als auch die Mehrfachnennungen (mehr als zwei), wenn etwa in einem Bericht Dank für die Heilung eines Gelähmten, für die Erlangung eines Arbeitsplatzes und für eine unerwartete beträchtliche Geldsumme abgestattet wurde. Schließlich fielen unter „Verschiedene“ auch jene Erhörungen, die sich in keine der übrigen Gruppen einordnen ließen.

¹³ P. Assion: Geistliche und weltliche Heilkunst in Konkurrenz. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1976/77, S. 7–23.

Dann wandte ich mich vertrauensvoll mit einer Novene an Anna Schäffer und sie hat meine Bitte erhört ... "14.

Oder: „Der Zustand wurde täglich schlimmer. Die Ärzte hatten wenig Hoffnung ... "15. — Oder: „ ... Die Ärzte hatten alle Hoffnung aufgegeben. ... "16.

Während in den früheren Mirakelberichten neben den alles überragenden Krankheitsfällen nur noch eine beschränkte Auswahl sonstiger Anliegen vorkam, in erster Linie Unglücksfälle, Katastrophen (Feuer, Wasser), Hilfe bei schwierigen Geburten und eine relativ geringe Zahl seelisch-moralischer und religiöser Anliegen¹⁷, zeigen die heutigen Gebetserhörungen nicht nur ein wesentlich reichhaltigeres Bild, sondern auch eine signifikante Verlagerung des Schwerpunktes hin zu Problemen der alltäglichen Lebensbewältigung, zu existenziellen Nöten materieller und psychischer Natur. Dies wird auch in einer von P. Assion durchgeführten statistischen Auswertung von Anliegen, die an Schwester Ulrike Nisch herangetragen wurden, deutlich.¹⁸

Neben der Sorge um die Gesundheit zeichnen sich in den gegenwärtigen Gebetserhörungen folgende Problemkreise besonders ab, wobei der in der vorliegenden Untersuchung festgestellten Reihenfolge wohl keine große Bedeutung zukommt: Familie (55), Beruf (51) und Schule (Studium, Prüfungen, 39). In die erste Gruppe fallen zunächst einmal alle Arten von ehelichen Zwisten und Generationskonflikten. Wiederholte Male geht es auch um die Partnerwahl der Kinder, so z.B. in der folgenden, dem S. Freinademetz zugeschriebenen Erhörung: „ ... Ich war in großer Bedrängnis bei der Partnerwahl der Tochter. Zusammen mit meiner Schwester, einer guten Frau, betete ich längere Zeit zu P. Freinademetz. Gott hat unsere Bitten erhört. Ich glaube, es ist eine gottgewollte, gute Ehe geworden.“¹⁹. Eine große Zahl von Berichten handelt von beruflichen Belangen, in erster Linie von der Vermittlung von Arbeitsplätzen oder Lehrstellen durch göttliche Fürsprecher. Gerade auch bei derlei alltäglichen Dingen betonen

¹⁴ Anna Schäffer: „Allen, die mich anrufen, werde ich helfen“. 2. Heft Gebetserhörungen, Altötting 1983, Bericht v. 31.5.1971.

¹⁵ Ebda., Bericht vom 28.12.1970.

¹⁶ Stadt Gottes, 110. Jg., Heft 10, Juni 1987, S. 25.

¹⁷ Vgl. z.B. D. Harmening: Fränkische Mirakelbücher. In: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28 (1966), S. 25–240.

¹⁸ P. Assion: Ein Kult entsteht (wie Anm. 4), S. 57.

¹⁹ Stadt Gottes, 110. Jg., Heft 7, 1987, S. 25.

die Votanten das Wunderbare der Erhörung, so etwa in dem folgenden Beispiel einer Anrufung Br. Meinrads: „... Und siehe da, meine Tochter konnte unter drei Lehrstellen aussuchen. Es war wirklich wie ein kleines Wunder.“ — Oder wenn die Großeltern bei der an sich sehr schwierigen Suche nach einer Lehrstelle für die Enkelin eine überraschende Zusage wie folgt interpretieren: „... Wir wissen, daß P. Freinademetz geholfen hat, denn wir kannten die Verhältnisse genau.“ — Zu den „materiellen“ Anliegen zählen weiters die Hilfen bei Wohnungs- und Bauplatzsuche (14), das Lösen finanzieller Probleme (8) und der glückliche Ausgang von Gerichtsverhandlungen und Erbschaftsangelegenheiten (5). Auch dazu ein Beispiel:

„Der fromme Diener der Gnadenmutter von Einsiedeln, Bruder Meinrad Eugster, hat uns in einer Erbschaftsangelegenheit wunderbar geholfen. Der Erblasser war ein großer Verehrer von Br. Meinrad, darum haben wir ihn um Hilfe angefleht, und unser Vertrauen wurde belohnt.“²⁰

Eine große Gruppe bilden heute auch die Erhörungen in schulischen und Studienproblemen, insbesondere bei Prüfungen (39). In einer ebenso großen Zahl von Berichten geht es um diverse religiöse Anliegen (39), etwa um das Zurückfinden zum rechten Glauben, das Wiederablegen der Beichte, die kirchliche Heirat der Kinder oder die Taufe der Enkelkinder, nachdem dies jeweils vorher abgelehnt wurde. Am stärksten vertreten in dieser Gruppe sind Berichte, in denen zunächst unwillige Sterbende nach Fürsprache eines Verwandten oder einer anderen frommen Person dann doch in den Empfang der Sterbesakramente und/oder die Ablegung der Beichte einwilligten.

Bei den Berichten über Unfälle (24) handelt es sich heutzutage in erster Linie um Verkehrsunfälle, im Tiroler Raum verständlicherweise auch um „Schihaxen“. Die Unfallberichte lesen sich nicht selten wie entsprechende Zeitungsartikel. Der Wundereffekt ist bei ihnen sicher mit am größten, etwa wenn nach mehrmaligem Überschlagen und Aufprall gegen Leitplanken etc. alle Insassen eines Busses nach Anrufung von Msgr. Escrivá unversehrt aussteigen.

Zu den traditionellen Gebetsanliegen zählen weiters Verlobungen bei Schwangerschaft und Geburt (15). Eine neue Erscheinung scheinen da-

²⁰ Maria Einsiedeln, Jg. 1987, Heft 2, S. 53.

gegen die auch zu dieser Sparte zu rechnenden Anrufungen bei Kinderwunsch zu sein. Auch hier wird von verblüffenden Erfolgen berichtet.

„... Mein Mann und ich wünschten uns so sehr ein Kind. Wir waren schon einige Jahre verheiratet, und trotz ärztlicher Hilfe schien es aussichtslos. Da betete ich in meinen Anliegen zu P. Freinademetz. Heute haben wir vier gesunde Kinder. Dem P. Freinademetz sei für seine Hilfe und Fürbitte gedankt.“²¹

Die „seelischen Nöte“ bilden im Sample eine verhältnismäßig kleine Gruppe (13). Dabei ist allerdings zu bedenken, daß Belange der Seele vielfach auch in andere Gruppen, so bei familiären, schulischen (v.a. Prüfungsängste) und religiösen Anliegen, einzureihen waren. Unter den „seelischen Nöten“ erscheinen zum einen die nicht näher bezeichneten seelischen Anliegen, zum anderen Berichte über psychische Probleme, Depressionen bis zu Selbstmordabsichten, aber auch Mitteilungen von alten, alleinstehenden Personen, die sich in ihrer schmerzlich empfundenen Einsamkeit an einen göttlichen Fürsprecher wandten. In einer kleinen Zahl von Erhörungen, die an sich auch in die großen Sparten Krankheit und/oder Familie, aber auch in die seelischen Nöte passen würden, geht es schließlich um Alkohol- und Drogenprobleme (6). — Soweit ein Überblick über die Anliegen heutiger Gebetserhörungen.

Die gegenüber den früheren Mirakelberichten festgestellte Erweiterung der Verlöbnißgründe, die Ausdehnung auf mehr oder weniger den gesamten Bereich alltäglicher Lebensbewältigung, ist dabei nicht etwa nur als eine quantitative, sondern vor allem auch als eine qualitative Veränderung zu sehen. Neben den nach wie vor stark vertretenen, sehr ernstesten Anliegen, wie unheilbaren Krankheiten und schweren Verkehrsunfällen, geht es in einer großen Zahl von Berichten um nicht gerade lebens- oder existenzgefährdende Belange, etwa lediglich um berufliche Besserstellung oder das Finden eines Arbeitsplatzes, der näher zum Wohnort liegt, den günstigen Ausgang eines Erbschaftsprozesses oder die Regelung von Generationskonflikten in der Familie. Sehr oft ist es eigentlich gar nicht so wunderbar, daß nach gründlichem Studium die Matura, eine Diplom- oder die Führerscheinprüfung bestanden oder nach langem Suchen und Warten eine neue Wohnung, eine neue Stelle gefunden wird, oder bei einer nicht genauer beschriebenen gesundheitlichen Krise nach Verlobung einer jährlichen Wallfahrt zur Gnadenmutter von Einsiedeln und ans Grab von Bru-

²¹ Stadt Gottes, 110. Jg., Heft 9, 1987.

der Meinrad der Arzt dem Patienten ein starkes Antibiotikum verschreibt, wodurch die Krankheit überwunden werden kann.²² P. Assion prägte für diesen sehr bedeutsamen Bereich gegenwärtiger Gebetserhörungen, in denen es um auch natürlich lösbar erscheinende Probleme geht, in denen das ohnehin zu Erwartende eintritt, den sehr treffenden Begriff des „trivialen Wunders“ und bescheinigt diesen Erhörungen neben „mangelndem existenziellen Ernst“ auch „fehlende Wunder-Notwendigkeit“.²³ Daß solche trivialen Erlebnisse in der Interpretation der Erhörten dennoch als Wunder gelten und oft auch so bezeichnet werden, ist ein wichtiges Indiz für das Vorhandensein eines Wunder-Bedürfnisses, gerade auch in einer Zeit, in der, um mit G. Korff zu sprechen, „... die Wirklichkeit weitgehend ... erklär- und berechenbar geworden“ ist „und demzufolge ... ein Rückgriff auf transzendente Instanzen zur Steuerung menschlicher Existenzbedingungen nicht mehr erforderlich ...“²⁴ erschiene.

Auf formale und stilistische Aspekte gegenwärtiger Gebetserhörungen kann hier nur ganz kurz eingegangen werden. Die originalen Berichte über erlangte Guttaten auf Fürbitten neuer bzw. zukünftiger Heiliger haben Briefform. Die Erhörungen werden schriftlich den Postulatoren mitgeteilt. Im Postulationsschrifttum und in den Zeitschriften treten sie uns immer in einer mehr oder weniger bereinigten oder überarbeiteten Umschrift entgegen, über deren Ausmaß nur ein direkter Vergleich von Originalbriefen und publizierten Berichten Aufschluß geben kann. Auf jeden Fall handelt es sich bei den veröffentlichten Gebetserhörungen um eine letztlich subjektive Auswahl. In Form und Stil herrschen sehr große Unterschiede, die zunächst einmal mit der Linie der Zeitschrift oder Schriftenreihe bzw. des für die Publikation von Postulationschriften verantwortlichen Herausgebers zusammenhängen. Im „St. Josefs Missionsboten“ werden z.B. grundsätzlich nur ganz knappe, formelhafte Mitteilungen der folgenden Art abgedruckt: Dank für gut bestandene Prüfung, Dank für augenscheinliche Hilfe in Hausbauangelegenheiten, Dank dem hl. Josef, daß sich das Verhältnis zu unseren Kindern gebessert hat. Es liegt nahe, daß der Leser dieser Zeitschrift im Falle einer eigenen Erhörung auch nur eine knappe Mitteilung schicken wird. Im übrigen finden wir bei den heutigen Erhörun-

²² Maria Einsiedeln, Jg. 1986, Heft 12, S. 351.

²³ P. Assion, Ein Kult entsteht (wie Anm. 4), S. 56.

²⁴ G. Korff: Heiligenverehrung in der Gegenwart (=Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institutes für empirische Kulturwissenschaften, Bd. 29), Tübingen 1970, S. 120.

gen wie bei den barocken Mirakeln alle Übergänge von sehr kurzen bis zu mehrseitigen, von eher nüchtern-sachlichen bis zu geradezu reißerischen Berichten. Barocke Mirakelberichte wie gegenwärtige Gebetserhörungen enthalten grundsätzlich immer eine Erfolgs-, zumindest eine Teilerfolgs-meldung. Einen negativen Mirakelbericht gibt es nicht. Für den größten Teil der heutigen Berichte und Erhörungen gilt, so gesehen, auch die Formulierung R. Schendas, daß „Mirakelliteratur . . . schon immer Sensationsliteratur gewesen“²⁵ sei. In der Art der Darbietung herrscht freilich in formaler und stilistischer Hinsicht eine beträchtliche Variationsbreite. Ein Mittel zur Steigerung des Sensationellen, des Wundereffekts ist sicher die Verwendung packender Überschriften, wie sie in mehreren der von mir untersuchten Schriften den einzelnen Berichten vorangestellt werden, und die in ihren spannenden Formulierungen von Presseleuten nicht besser gewählt werden könnten, um das Interesse eines sensationshungrigen Lesepublikums zu erwecken. In den Broschüren über Anna Schäffer liest man z.B. Schlagzeilen wie „ . . . Tumor im Kopf. Mußte operiert werden“, „Der Mann schrie und tobte“, „ . . . sterbend ins Unfallkrankenhaus eingeliefert“, „Ich glaubte, einen Motor im Kopf zu haben“, „Ich erwachte in einer Blutlache“ oder „Man kann es fast nicht glauben“, „Für die Ärzte ein hoffnungsloser Fall“, „Wir Ärzte stehen vor einem Rätsel“, „Mit der ärztlichen Kunst am Ende“. — Mit den zuletzt zitierten Berichten vom „Versagen der ärztlichen Heilkunst“ wird das Sensationelle der Erhörung ganz bewußt gesteigert. Aufs ganze gesehen lesen sich die Texte, auch jene mit reißerischen Schlagzeilen und ebensolchem Erzählton, dann meist weit weniger sensationell, und man muß in vielen Fällen, wie bereits ausgeführt, „fehlende Wunder-Notwendigkeit“ konstatieren. Durch das Lesen von Gebetserhörungen wird der Leser jedenfalls nicht nur zur Mitteilung eigener Erhörungen inspiriert, sondern erhält gleichzeitig bereits formale, stilistische und wohl auch inhaltliche Muster zur Abfassung eigener Erhörungen.

Über das soziale Umfeld, die gesellschaftlichen Schichten, aus denen die Votanten stammen, sagen die heutigen Gebetserhörungen relativ wenig aus. Da waren die barocken Mirakelberichte, in denen oft neben Herkunftsort, Geschlecht und Namen auch Beruf und Alter der Bittsteller genannt wurden, wesentlich ergiebiger. In den publizierten Erhörungen werden höchstens Name und Datum der Mitteilung genannt. Wesentlich mehr erfährt man dagegen aus den originalen brieflichen Mitteilungen.

²⁵ R.Schenda: Massenlesestoffe im kirchlichen Schriftenstand. In: *Populus Revisus*. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart (=Volksleben 14), Tübingen 1966, S. 163.

Für diese Arbeit konnten ca. 170 Erhörungen durch Pfarrer O. Neururer beim zuständigen Postulator im Original eingesehen werden. Eine Durchsicht dieses kleinen Samples bestätigte, vor allem bezogen auf die soziale Schicht und das Geschlecht der Votanten, was bisher nur vermutet werden konnte. Die „Erhörten“ gehören heute wohl zu einem sehr hohen Prozentsatz den mittleren und unteren Gesellschaftsschichten an. Sehr wichtig erscheint weiters, daß 80 Gebetserhörungen von Frauen (!) mitgeteilt wurden. 134 von 169 Briefen stammen von Frauen, weitere 10 von Ehepaaren. Auch bei anderen Berichten lassen sich immer wieder Frauen als Bittsteller vermuten oder feststellen, so daß hier doch einiges dafür spricht, daß Gebetserhörungen heute in erster Linie Frauensache sein dürften. Wesentlich ist schließlich, daß die Frauen häufig nicht direkt für sich selbst, sondern für ihre Kinder oder für Verwandte oder Bekannte um Erhörung baten.

Eine interessante Quelle bilden die heutigen Gebetserhörungen hinsichtlich der Formen der Volksfrömmigkeit, d.h. der volksfrommen Praktiken bei Verehrung und Anrufung neuer Heiliger. Die häufigste Form, derer sich Bittsteller bei Anrufung eines Fürsprechers bei Gott heute bedienen, ist das Beten von Neun-Tage-Andachten, von sogenannten Novenen. Dies stellt auch P. Assion bei seiner Studie über die Verehrung der Ulrike Nisch fest.²⁶ Novenen für die jeweiligen Fürsprecher finden sich in den Postulationschriften. Sie werden ein- oder auch mehrmals hintereinander gebetet. Immer wieder liest man in den Berichten, daß sich der gewünschte Erfolg, die Zuteilung einer Wohnung, Erlangung eines Arbeitsplatzes, Heilung einer Krankheit gerade am 9. Tag der Novene einstellt, worin unzweifelhaft ein gewisses magisches Element offenkundig wird. Magische Intention zeigt sich auch in jenen Berichten, in denen ein Gebetszettel einem ungläubigen Kranken oder Sterbenden unters Bett, unters Kopfkissen gelegt wird, worauf sich dessen Zustand bessert oder der Betroffene bekehrt wird und die Sterbesakramente empfängt. Am stärksten vorhanden sind solche magischen Bezüge sicher bei den Erlebnissen mit der „Wunderbaren Medaille“. Da entsteigt der Ehemann nach einem schweren Autounfall unversehrt den Resten seines Gefährts, weil die Ehefrau unbemerkt eine „Wunderbare Medaille“ in die Seitentasche der Fahrertür gelegt hatte.

Nur vereinzelt enthalten heutige Mirakelberichte Hinweise auf verlobte Messen, einmalige oder jährliche Wallfahrten. Etwas häufiger dagegen ist von Geldspenden und verlobter Fromulgarion der Erhörung die Rede.

²⁶ P. Assion, Ein Kult entsteht (wie Anm. 4), S. 54.

IV

Nachdem bisher im wesentlichen textimmanente Aspekte heutiger Gebetserhörungen angesprochen wurden, gilt es nun auf deren äußere, kontextuale Seite, auf Fragen der Funktion und Intention einzugehen. Eine Analyse dieses Bereichs muß auf drei Ebenen ansetzen, jener der Erhörten, jener des Lesepublikums und jener der kirchlichen Stellen, die solche Berichte publizieren bzw. zuvor zur Mitteilung auffordern. Für die Votanten selbst sind die Berichte über Erhörungen zunächst sicherlich Ausdruck des Dankes für erlangte Hilfe. Darüberhinaus dokumentieren sie auch den Glauben der Erhörten an die Möglichkeit des Eingreifens Jenseitiger in diesseitige Belange bzw. an die Möglichkeit übernatürlicher Hilfe überhaupt. Die Anrufung eines Fürbitters, die Anheimstellung eines Anliegen ist aber nicht nur letzter Ausweg in einer einmaligen Ausnahmesituation, sondern zumindest für einen Teil der Klientel der Heiligen wiederholt geübte Praktik in den unterschiedlichsten familiären und beruflichen Situationen des Alltags. Der zukünftige oder neue Heilige, der um Fürbitte angerufen wird, wird als Helfer in allen Lebenslagen empfunden. Bei den zwischen 1977 und 1983 eingegangenen 169 Erhörungen auf Fürbitte Pfarrer O. Neururers konnten z.B. eine ganze Reihe von Personen festgestellt werden, die in diesem Zeitraum zwei, drei, vier und sogar sechs Erhörungen mitteilten. Die Möglichkeit, sich an einen göttlichen Fürsprecher zu wenden, das Vertrauen auf übernatürliche Hilfe gibt dem Bittsteller, wie Assion bezogen auf U. Nisch formuliert, „ein Gefühl der Sicherheit, das ihm die Verhältnisse, in denen er lebt, nicht geben können“.²⁷ Und das Bedürfnis nach solchen Sicherheitsinstanzen scheint in der heutigen Zeit in zunehmendem Maße vorhanden zu sein. Auf mögliche autosuggestive oder suggestive Auswirkungen einer derartigen psychischen Disposition kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden.

Für das Lesepublikum sind heutige Gebetserhörungen zunächst sicherlich gern gelesene Erbauungsliteratur, vielfach Sensationsliteratur, die mit ähnlicher Erwartungshaltung wie Berichte von Verkehrsunfällen einerseits und parapsychologischen Phänomenen andererseits aufgenommen werden. Nicht selten stellt sich dann ein gewisser Identifikationseffekt ein, der Leser erkennt sich, seine eigene Situation in dem Gelesenen wieder und fühlt sich zuweilen auch inspiriert, seine Nöte dem entsprechenden Fürbitter anheimzustellen.

²⁷ P. Assion, Ein Kult entsteht (wie Anm. 4), S. 59.

Für die kirchlichen Stellen, die sich um Zusendung und Publizierung von Gebetserhörungen kümmern, haben diese schließlich eine klar definierte Aufgabe im Rahmen der Selig- bzw. Heiligsprechungsprozesse. Sie werden schlicht und einfach als Nachweis der Verehrung einer heiligmäßig verstorbenen Person, eines Dieners Gottes benötigt. Aus der unterschiedlich großen Zahl von einfachen Gebetserhörungen muß dann nach dem neuen, seit 1983 gültigen kirchlichen Recht im Verlauf des Seligsprechungsprozesses im Normalfall nur mehr eine zum Wunder erklärt werden. Ein weiteres Wunder wird für die Heiligsprechung verlangt.²⁸ Die komplexen Zusammenhänge zwischen Gebetserhörungen und der Entstehung und Entfaltung neuer Kulte können an dieser Stelle nur in groben Zügen dargestellt werden. Für die Entstehung neuer Kulte lassen sich nach G. Best zwei Möglichkeiten feststellen:

1. Eine beginnende, bald nach dem Tode des zukünftigen Heiligen einsetzende Verehrung im „Volk“, die dann von kirchlichen Stellen aufgegriffen wird.
2. Im umgekehrten Fall steht der Wunsch einer kirchlichen Gemeinschaft, meist eines Ordens nach kirchlichen Ehren einer bestimmten Person am Anfang, und die Verehrung wird sozusagen erst ins Volk getragen.²⁹

In beiden Fällen ist es erste und ständige Aufgabe der kirchlichen Stelle, die sich eines Dieners Gottes bzw. eines sich an(zu)bahnenden Kultes annimmt, die entsprechende Person einer breiteren Öffentlichkeit bekanntzumachen und damit den Kult zu fördern. Dies geschieht durch die Veröffentlichung von Schriften über den zukünftigen Heiligen. Am Anfang sind es meist einfache oder gefaltete Gebets- oder Andachtszettel mit einem Bild, einer Photographie des Dieners Gottes, einem kurzen Lebenslauf. Es folgen kleinere Broschüren mit ausführlicherer Lebensbeschreibung, einer Novene, Foto der Grabstätte und teilweise bereits Berichten über Gebetserhörungen. Auf der Rückseite bzw. der letzten Seite dieser Andachtsbildchen und Broschüren fehlt dann nie die Aufforderung, Gebetserhörungen mitzuteilen. Da heißt es z.B. „Gebetserhörungen, die der Fürsprache von N.N. zugeschrieben werden, mögen sie mitteilen an ...“ (Sr. Maria Hueber). Oder: „Berichte über Gebetserhörungen möglichst genau, und ei-

²⁸ Schulz, Winfried: Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren. Paderborn 1988, S. 135ff.

²⁹ G. Best, Neue Heiligenkulte (wie Anm. 4), S. 31.

genhändig unterfertigt, werden erbeten an den Postulator ...“ (O. Neururer). Oder: „Für die offizielle Einleitung des Seligsprechungsverfahrens ist es wichtig, daß der Bischof von der wachsenden Verehrung Kenntnis erhält. Wir bitten deshalb, alle Gebetserhörungen und Danksagungen uns mitzuteilen.“ (P. Rigler). Im Umgang mit den Gebetserhörungen als doch irgendwie sensiblen Daten gibt es große Unterschiede. Bei einigen Dienern Gottes werden eigene Schriftenreihen, Mirakel-Zeitschriften, die periodisch neue Erhörungen abdrucken, oder zumindest eigene Broschüren mit Erhörungen herausgeben. In anderen Fällen geht man mit den Erhörungen zurückhaltender um. Es steht aber unzweifelhaft fest, daß der Schriftenwerbung eine maßgebliche Rolle bei der Ausbildung neuer Kulte zukommt und daß die Gebetserhörungen dabei einen wesentlichen Anteil haben. Von nichts kommt nichts. Ohne Förderung schläft eine beginnende Verehrung wieder ein. P. Assion u. G. Best haben in ihren Untersuchungen über neue Kulte eindeutig den engen Zusammenhang zwischen der kirchlichen Förderung eines Kultes und der Zahl der einlangenden Erhörungen nachgewiesen. Mit der Zahl der publizierten Schriften, in denen Erhörungen abgedruckt werden, steigt auch die Zahl der Erhörungen. Die Postulationschriften dienen also nicht nur der Veröffentlichung von Gebetserhörungen, sondern erzeugen diese zugleich auch.³⁰

Kümmert sich dagegen keine kirchliche Stelle um eine sich anbahnende Verehrung, gibt es auch bald keine Berichte über Erhörungen mehr. „Die steigende Zahl von Erhörungsmitteilungen“, schreibt G. Best, „ist also nicht nur Zeichen wachsender Verehrung, sondern auch eine Folge äußerer werbewirksamer Ereignisse im Kult.“³¹ Bei massiver Verwendung der Erhörungsmitteilungen als kultförderndes Mittel, wie sie etwa in der Herausgabe eigener Mirakelzeitschriften zu erkennen ist, können denn auch die Zahlen der einlangenden Erhörungen ins schier Unermeßliche steigen. Das zeigt das Beispiel von U. Nisch, von der allein in der Zeit seit Beginn des Seligsprechungsverfahrens Anfang der 50er Jahre bis 1964 51.556 Erhörungen gemeldet wurden³²; zu Bruder Jordan Mai liegen über 60.000 Erhörungen vor³³, und Bruder Meinrad Eugster in Einsiedeln hielt im Feber 1987 auch schon bei über 35.000 ihm zugeschriebenen Gnadenerweisen. Bei anderen Kulturen mit zurückhaltender Schriftenwerbung und

³⁰ P. Assion, Ein Kult entsteht (wie Anm. 4), S. 46.

³¹ G. Best, Neue Heiligenkulte (wie Anm. 4), S. 22.

³² P. Assion, Ein Kult entsteht (wie Anm. 4), S. 47.

³³ G. Best, Neue Heiligenkulte (wie Anm. 4), S. 96.

nur sporadischer Veröffentlichung sind die entsprechenden Zahlen wesentlich niedriger. Im Falle O. Neururers wurden z.B. innerhalb von 10 Jahren ca. 300, bei P. Peter Rigler innerhalb von 2 Jahren, von 1987–1989, immerhin 336 Erhörungen gemeldet.

Damit wurde ein letzter, quantitativer Aspekt des Phänomens gegenwärtiger Gebetserhörungen angesprochen, der allerdings nicht mehr näher behandelt werden kann. Hier wären freilich auch die sehr unterschiedlichen Auflagenhöhen der Postulationsschriften miteinzubeziehen. Gebetserhörungen und Heiligenverehrung sind jedenfalls, das sollte in diesem Referat deutlich werden, Ausdrucksformen der Frömmigkeit von beachtlicher gesellschaftlicher Relevanz, gerade auch in unserer Zeit.

Christliches Erzählen in norwegischen Erweckungsbewegungen

Die Erzählforschung hat sich hauptsächlich mit einer kleinen Zahl von Genres beschäftigt. Bei dieser Arbeit hat sie meistens eine textanalytische Perspektive angelegt. Wenn Folkloristen ein weiteres Spektrum traditioneller Erzählungen erforscht haben, haben sie allzu häufig diese Genres als marginal angesehen. Wollen wir die Rolle verstehen, die traditionelle Erzählungen früher gespielt haben und heute in unserer Gesellschaft spielen, müssen wir unser hierarchisches Genreverständnis aufgeben.

Wir stellen hiermit eine Auswahl von Erzählungen vor, die von skandinavischen Sammlern und Forschern bisher kaum beachtet worden sind. Es handelt sich dabei um ein Projekt, das wir vor kurzem begonnen haben, eine Untersuchung christlicher Memoriate und Sagen. Wir begegnen diesem Erzählstoff in von Volksfrömmigkeit geprägten kirchlichen Kreisen und Laienbewegungen.

Man hat dieses Material weitgehend als nicht-traditionell verstanden, und deshalb ist in unseren Archiven kaum etwas davon zu finden. Wo wäre dann nach derartigem Material zu suchen? Solche Erzählungen kommen in großer Zahl in der populären erbaulichen Literatur, z.B. religiösen Romanen und Kinderbüchern sowie Sammelausgaben vor. Wir haben zwei derartige Sammlungen benutzt. (Sæter 1957, Ludviksen 1965). Arne Sæters Sammlung steht theologisch der norwegischen lutherischen Staatskirche nahe. In seinem Vorwort schreibt Sæters, daß die Geschichten wirkliche Begebenheiten widerspiegeln. So weit wie möglich sind sie so wiedergegeben, wie sie sich ereignet hätten. Einige der Erzähler wollten nicht namentlich genannt sein, aber ihre Zeugnisse sind ebenso zuverlässig wie die anderer, schreibt Sæter. Die zweite Sammlung wurde von Johs. Ludviksen herausgegeben. Seine Berichte sind vom theologischen Gedankengut der norwegischen Pfingstgemeinde geprägt. Auch Ludviksen hebt in seinem Vorwort hervor, daß er entweder persönliche Erfahrungen oder die Erfahrungen von Freunden nacherzählt.

Biographien und Autobiographien stellen eine weitere Quellenkategorie dar, die den Vorteil hat, den Erzählstoff direkt in der sozio-kulturellen Kontinuität ansiedeln zu können.

Diese Quellen sind jedoch, sowohl als geschichtliche wie auch als zeitgenössische Quellen zur Volksfrömmigkeit, nicht ohne Schwächen. Die Erzählungen können aus älterer Literatur übernommen oder in anderen Kirchen entstanden sein. Unterhaltungs- und Erbauungsliteratur geht im allgemeinen auf Autoren zurück, die eine mehr oder weniger starke Machtposition innehaben. Diese Autoren vertreten, was die Elite unter Popularreligiosität verstanden wissen will. Ein häufiges Thema der älteren Literatur ist z.B. die Behauptung, der fromme Arme sei besser daran als der Reiche (und vielleicht nicht so fromme). Armut wird als eine Gabe Gottes geschildert. Auch christliche Memoiren sind mit Vorsicht zu verwerten. Man muß auf die vom Verfasser getroffene Materialauswahl achten. Welchen Eindruck seiner selbst will er vermitteln? Eine richtige Interpretation setzt fundierte Kenntnisse der religiösen Kultur des Schreibers, seiner Stellung in der Gemeinde usw. voraus.

Brauchbares zeitgenössisches Quellenmaterial muß durch Feldarbeit sowohl innerhalb wie auch außerhalb der religiösen Gemeinschaft gewonnen werden, durch Interviews, Beobachtung und teilnehmende Beobachtung.

*

Eine vorläufige Sichtung zeigt, daß die am häufigsten vorkommenden Geschichten den folgenden Kategorien zugeordnet werden können:

1. GESCHICHTEN ÜBER GEBETSERHÖRUNGEN

Emil Vigdels Autobiographie enthält viele Geschichten; zum Thema Gebetserhörung haben wir die folgende ausgewählt, bei der es um den Bau eines Hobbyhauses für die Jugendarbeit geht. Aus einer wassergeschädigten Schule bekam er außergewöhnlich schöne Leisten mit einem Muster, das nicht mehr zu bekommen war.

„Eines Abends, spät, es ging auf Mitternacht zu, war ich dabei, im Klubhaus die letzten Leistenmeter anzubringen, als ich zu meiner großen Verzweiflung und Enttäuschung entdeckte, daß mir anderthalb Meter fehlten. Ich suchte unter Plankenresten und Bretterenden, fand aber keine Leiste mehr. Was sollten wir jetzt machen? Alles abreißen und neue Leisten kaufen? Nein, das konnten wir nicht bezahlen. Ich hörte auf zu arbeiten und ging nach Hause.

Bevor ich an diesem sehr späten Abend einschlief, sprach ich wie immer mit Gott. Ich fügte meinem Gebet ein paar Worte

über das fehlende Leistenstück zu. Ich fragte einfach: ‚Kannst Du, Gott, mir solche Leisten besorgen? Ich brauch’ nicht viel, ungefähr einen Meter und vierzig Zentimeter. Du bist selbst Zimmermann gewesen und weißt, wie ärgerlich es ist, wenn einem ein wenig Material fehlt.‘ Genau das sagte ich.

Am nächsten Tag, während der Mittagspause, kam ein Mann rein, nickte mir zu und sagte:

‚Ich fand ein kurzes Leistenstück am Weg. Ich hab’s in Dein Auto geworfen, ich weiß ja, daß Du fast alles gebrauchen kannst. Es ist aber nur ein kurzes Stück, ungefähr 1,50.‘

Ich muß zugeben, ich fühlte mich komisch. Ich konnte nicht anders, ich mußte sofort raus und mir das Leistenstück ansehen. Das Muster schien zu stimmen, aber so nach Augenmaß wirkte es für meinen Zweck zu kurz.

Auf dem Weg nach Hause hielt ich beim Klubhaus, nahm die Leiste, schloß die Tür auf und stieg sofort auf die Stehleiter, um zu sehen, ob das Stück passen würde.

Es paßte genau. Gott hat einen exakten Zollstock! Wie ich Dir sagte, ähnliche Dinge sind mir unzählige Male in meinem Leben begegnet. Und ich glaube, viele Menschen haben auch solche Erlebnisse, aber es ist nicht sicher, daß jeder sie erkennt“. (Håland 1985: 194f.)

Geschichten über Gebetserhörungen bilden eine heterogene Gruppe. Neues norwegisches Material weist weniger Ähnlichkeit mit den Exempla auf als das Material von Bausinger, wahrscheinlich weil sein Material älter ist und einen anderen theologischen Hintergrund hat (Bausinger 1971). Einfache Feststellungen von Gebetserhörungen, wie sie z.B. Peter Assion in seiner Arbeit über den Kult der Ulrika Nisch beschreibt, greifen wir hier nicht auf (Assion 1973).

Das Material, das uns zur Verfügung steht, dient mehr dazu, Gottes Gegenwart im Alltag zu beweisen, weniger sein Eingreifen in kritischen Situationen. Diese Geschichten werden häufig mit Geschichten über göttliche Führung verbunden.

2. GESCHICHTEN ÜBER GOTTES FÜHRUNG

„Eins meiner erstaunlichsten Erlebnisse in meinem Dasein als Christ hatte ich während einer Kriegsweihnacht. Gerd und Per,

unsere Kinder, hatten zum Fest neue Kleider bekommen. ... Während ich im Haus arbeitete, war mir, als hörte ich eine Stimme, die sprach: ‚Geh zu Frau Svendsen mit Pers Matrosenanzug!‘ Stimmt. Per war aus dem Matrosenanzug ’rausgewachsen, aber damit zu Frau Svendsen zu gehen, kam nicht in Frage. Nach einer Weile dachte ich, ich sei die Sache los, als ich wieder hörte: ‚Geh zu Frau Svendsen mit dem Matrosenanzug!‘ Da begriff ich, daß dies nicht von mir selbst kam. ... Wie ich das Gespräch anfang, weiß ich nicht mehr, aber es war so ungefähr in der Richtung, daß ich mich für mein nicht gewöhnliches Anliegen entschuldigte. Ich erzählte dann, daß, als ich zu Hause war, jemand zu mir sagte: ‚Geh zu Frau Svendsen mit Pers Matrosenanzug!‘ Ja, ich hätte es tatsächlich zweimal gehört, und jetzt sei ich hier mit dem Anzug.‘ Frau Svendsen fing an zu weinen. Sie war Witwe und hatte drei Töchter und einen Sohn. Sie erzählte, daß sie am selben Nachmittag die Mädchen zum Weihnachtsfest der Sonntagsschule festlich angezogen hätte, der Junge aber zu Hause bleiben mußte, weil er nichts anzuziehen hatte. Jetzt mußte ich mir ein paar Tränen abwischen.“ (Ludviksen 1965: 40f., etwas gekürzt)

Geschichten über Gottes Führung reichen von einfachen Erzählungen von Menschen, die Gott daran „erinnert“, jemanden aufzusuchen, um ihm das zu bringen, was er gerade braucht, Nahrungsmittel, Geld oder anderes, bis hin zu dramatischen Berichten von Leuten, die ihrer Berufung folgen und felsenfest auf Gott vertrauen, er werde alle Hindernisse aus ihrem Weg räumen. Zu dieser Kategorie gehören Geschichten über Bibliomantie, sei es zufälliges Aufschlagen der Bibel bei der Suche nach einer göttlichen Antwort oder Ziehen einer Loskarte (Håland 1985 passim; Thomas 1971: 118; vgl. Pleijel 1988 und Niederer 1987, beide mit Hinweisen auf den mährischen Ursprung).

3. GESCHICHTEN ÜBER BEKEHRUNGEN

Alfred Hauge war 16 Jahre alt, als er sich bekehrte. In seinem Buch „Barn-dom“ (Kindheit) schildert er folgenden Vorgang:

„Ich lag auf Knien im Schulsaal. Weinen und Freude war von anderen zu hören, Lobpreis und Klage. Selber lag ich, da kühl reflektierend: Hier liegst du auf den Knien, Alfred. Der Fußboden

ist nicht sauber. Dein blauer Konfirmationsanzug kann Flecken kriegen.

Ich wollte glauben — obwohl ich kaum ahnte, was das bedeutet, glauben. Auf jeden Fall wußte ich, daß das, was sie Heilsgewißheit und Heilserlebnis nennen, kommen mußte. Das hatte ich gehört und gelernt.

An dem Abend geschah gar nichts. Es kam auch nicht in den nächsten Tagen und auch nicht an den folgenden Abenden, als ich wieder zur Versammlung ging, das Knie beugte und betete, und ich dachte: Vielleicht werde ich das nie erleben. . . .

Es war Karfreitagabend; ich war, wie üblich, zur Versammlung gegangen. Ich ging allein nach Hause. Auf unserem Feld, ‚Duken‘, blieb ich stehen. Das Wetter war ruhig und milde, nur die Brandung war zu hören. Mit einem Mal war er da: der Friede. Ein Friede wie ein endloses und stilles Meer. Ich fragte mich, was geschehen sei, und erhielt die Antwort: Du bist ein Kind Gottes, Alfred.

Die Gefühle waren da, nicht stark, ohne Weinen oder Jubel, der mich mitriß; sie waren da in Ruhe, in einem Ausruhen ohne Grund und ohne Grenzen.“ (Hauge 1975: 198f.)

Geschichten über Bekehrungserfahrungen kommen hauptsächlich in persönlichen Glaubensbekenntnissen bei Erweckungsversammlungen vor (siehe z.B. Ludviksen 1965 *passim*). Der Erzähler schildert sich als Sünder, er berichtet, wie er sich dem Ruf Gottes umzukehren widersetzt und wie schließlich eine äußere Begebenheit, ein Todesfall oder ein Unfall, seinen Widerstand bricht. Er beschreibt seine Bekehrung und die daraus folgende Überzeugung, gerettet zu sein. Sein bisheriges Leben sieht er als Kontrast zu seinem neuen.

4. HEILUNGSGESCHICHTEN

„Eine Frau hatte Lungentuberkulose und lag im Sterben. Ein Prädikant der Norwegischen Missionsgesellschaft besuchte sie und hielt eine Andacht für sie. Sie erzählt selbst:

„Nach der Andacht stand er auf, um zu gehen, aber er kam nicht weiter als bis zur Zimmermitte. Da blieb er wie angenagelt stehen. Dann drehte er sich zu mir um und fragte, ob ich gesund werden wolle . . . Er betete für mich — ohne Handauflegung und

Salbung. Als er meinen Namen aussprach, fühlte ich eine Kraft durch meinen ganzen Körper gehen und rief aus: Ich bin gesund! Da war die Stimme normal. Ich bat um meine Kleider, damit ich aufstehen konnte.“ (Sæter 1957: 34, gekürzt)

Eine der allgemeinsten Kategorien besteht aus Heilungsgeschichten. Die Heilungen gehen entweder auf Gebete, Riten oder direkten göttlichen Eingriff zurück. Dieses Thema hat eine reiche religiöse Literatur geschaffen. Amerikanische Forscher haben sich besonders auf diesem Forschungsgebiet betätigt; W. Clements (1976) hat den Zusammenhang zwischen Theologie und „faith healing narratives“, Geschichten von Heilungen durch Glauben, in einer charismatischen Gemeinschaft untersucht. In Skandinavien arbeiten die Folkloristen Bente G. Alver und Torunn Selberg mit persönlichen Erzählungen über Gebetsheilungen im Rahmen eines größeren Projekts über Volksmedizin (Selberg 1989).

5. WUNDERGESCHICHTEN

„Ein junger norwegischer Widerstandskämpfer wurde ins Hauptquartier der Gestapo in Trondheim gebracht. Er erzählt, wie er geschlagen und getreten wurde. Zuletzt betete er laut und legte sein Leben in Gottes Hände. Sie holten einen Hund rein. ‚Da wurde es wirklich unheimlich. Da stand ich — gefesselt. Hilflos wie ich war, konnte ich mich nicht verteidigen. Ich dachte an Daniel in der Löwengrube, seufzte wieder zu Gott: ‚Du hast Daniel in der Löwengrube geholfen und sein Leben gerettet, hilf Du auch mir hier im ‚Bandenkloster‘, damit ich nicht von dem Hund gebissen werde!‘ Da hetzen sie den Hund auf mich. Er geht vor, aber 1,5 Meter vor mir zieht er den Schwanz ein, legt sich hin und heult! ... Sie rufen den Hund zurück, machen in scharf und schlagen ihn, während sie mich mit Seilenden prügeln.

Dies wiederholt sich mehrmals, aber der Hund bleibt jedesmal 1,5 Meter vor mir stehen ... Sie müssen aufgeben. Der Folterer, der das Gebet des Gefangenen hörte, sagte da: ‚Der ist ja so heilig, daß nicht einmal der Hund ihn haben will!‘ Kurz danach wurde der Mann freigelassen.“ (Sæter 1957: 57–60, gekürzt)

Rufe oder Stimmen, die vor Unfällen bewahren, werden oft als göttliche Errettungen verstanden. Einige dieser Geschichten weisen deutliche Parallelen zu volkstümlichen Berichten über supranormale Ereignisse auf. Die

meisten der folgenden Geschichten könnten auch als Wundergeschichten beschrieben werden, kennzeichnend für diese Kategorie ist jedoch, daß diese Geschichten direkt von göttlicher Intervention in kritischen Situationen sprechen.

6. ENGELWACHE

„Der Missionar und Pfarrer Lars Røstvig erzählt aus West-Madagaskar: Er kam in einem kleinen Dorf an. Der Häuptling wollte ihn und seine Frau schon in der ersten Nacht umbringen, doch am nächsten Morgen kam der Häuptling zu Røstvig und fragte: ‚Wo hast du deine weißen Männer?‘

‚Die weißen Männer? Was meinst du?‘ ‚Die, die gestern Nacht deine Hütte bewachten. Wo hast du sie versteckt?‘ ‚Ich verstehe nicht einen Deut von dem, was du sagst.‘

Zögernd fing der Häuptling an, alles von Anfang bis Ende zu erzählen. Er zeigte Røstvig die Messer, Äxte und Speere, die verstreut umherlagen.

‚Hier stand ich und wollte gerade das Signal zum Angriff geben. Da stand plötzlich, wie aus der Erde geschossen, ein dichter Ring weißer, strahlender Männer um die Hütte. Wo hast du sie versteckt?‘“ (Sæter 1957: 63–66, gekürzt)

Geschichten von Menschen, die Überfällen entgehen, weil die Angreifer ihr Opfer nicht allein, sondern in Begleitung sehen, sind auch weit über Skandinavien hinaus bekannt. Die Begleiter werden als Schutzengel aufgefaßt (Sæter 1957: 61f., 63ff.). Engelglaube war und ist viel stärker und weiter verbreitet als unser folkloristisches Material erkennen läßt. Der Ausdruck „Engelwache“ z.B. ist selbst heute so allgemein bekannt, daß eine Zeitung in Bergen ihn im Januar 1989 in einer Schlagzeile benutzen konnte, als sie von einem Mann berichtete, der drei beinahe tödliche Unfälle überlebt hatte.

7. JESUSERSCHEINUNGEN

Eine Dame, 65 Jahre alt, erzählt, wie ihr als Kind — sie war damals sechs Jahre alt — Jesus auf der Straße in Vadstena begegnete.

„Als Kind ging ich sonntags in die Kirche. Es war natürlich und lustig, bei allen Gelegenheiten mit den Erwachsenen zusammen

zu sein, beim Pilzesammeln, Baden und bei Festen. Ich machte keine Unterschiede, für mich war das kein Problem. Wahrscheinlich habe ich irgendwo ein Bild gesehen, Christus in einem weißen Gewand.

Ich war sechs Jahre alt und war zum Gewürzladen geschickt worden. Ich lief und hüpfte die Straße entlang, aber plötzlich sah ich einen lebendigen Christus auf der Straße daherkommen. Ich blieb stehen, denn er war größer als die Häuser. War nicht überrascht, dachte nur: „Jaha, heute ist Jesus zu Besuch in Vadstena“. Und ich wollte knicksen und ihn begrüßen und zeigen, daß ich ihn erkannt hatte, dann ging ich neben ihm weiter, ich auf dem Bürgersteig, er mitten auf der Straße. Nachdem wir eine Weile gegangen waren, verschwand er, von oben nach unten, aber langsam, Stück für Stück. Zuletzt waren nur noch seine nackten Füße zu sehen, aber die sah ich Schritt für Schritt. Als die auch verschwunden waren, drehte ich um und ging dahin, wo ich eigentlich hin wollte. Sah darin nichts Ungewöhnliches, glaubte wohl, daß Götter so ausgewischt wurden, es waren ja keine Menschen, aber ich glaubte, daß es sie, so wie uns, gab. Zu Hause erzählte ich nichts davon, denn ich glaubte, Jesus ging ab und zu in Vadstena spazieren.“ (af Klintberg 1973: 40f.)

Geschichten, die von Jesuserscheinungen berichten, sind außerhalb der Gemeinden kaum bekannt. 1972 forderte das schwedische Fernsehen dazu auf, Geschichten unerklärlicher Begebenheiten einzuschicken. Das Material, das auf diese Aufforderung hin hereinkam, war recht vermischten Inhalts. Bengt af Klintberg nahm obenstehende Geschichte in seine Übersicht auf (af Klintberg 1973).

Größeres Aufsehen erregte das Buch „De såg och hörde Jesus“ (1973) des schwedischen Religionssoziologen Bernt Gustavsson und des Theologen Gunnar Hillerdal. Sie sammelten ihr Material auf ungewöhnliche, aber effektive Weise: sie annoncierten in der Presse. Zu ihrer großen Überraschung erhielten sie 150 Briefe über Jesuserscheinungen.

8. OFFENBARUNGEN IN TRÄUMEN

„Ole war so krank, daß die meisten mit seinem Tod rechneten. Hatte er ein Traumgesicht oder was? Ihm war, als sehe er Hölle und Himmel gleichzeitig, und im Zimmer nebenan sah er Jesus

und den Teufel um seine Seelen kämpfen. Jesus gewann einen großen Sieg. Er kam in Oles Zimmer, und eine wunderbare Ruhe verbreitete sich in dem Raum. Dies muß wirklicher Friede sein, dachte Ole. ... Da gewann er das Bewußtsein wieder. ... Von der Stunde an legte Ole sein ganzes Leben in Gottes Hände.“ (Ludviksen 1965: 126)

Geschichten, in denen Träume Offenbarungen vermitteln, kommen in unserem Material selten vor. Der Schwede Hillerdal hat sein Werk über Visionen mit einer Arbeit über Traumoffenbarungen weitergeführt (Hillerdal 1982).

9. GESCHICHTEN ÜBER TODESNÄHE

„Fredrik wird zum Spaß von seinen Arbeitskameraden an einem Schal aufgehängt. „Aber plötzlich fühlte ich mich so komisch im Kopf, es war ein Krach wie in einer Werkstatt, dann spürte ich einen kleinen Knall, dann wurde alles so still, so still.“ Fredrik schien es, als würde er in einem anderen Land aufwachen, die Erde mit allem, was zu ihr gehört, lag hinten und war vergessen. Er schien einen Körper zu haben, mit Augen und Ohren wie früher, aber er schien auch ein Geist zu sein, der von einer unsichtbaren Macht vorwärts und vorwärts geführt wurde. Ein Stück weiter vorne sah er eine Grenze, und je näher er an diese Grenze kam, desto größer wurde seine Angst ... hier mußte er selbst sein Leben rechtfertigen ... Während ihm die Tränen über das Gesicht liefen, rief er: „Mutter, warum habe ich Jesus nicht angenommen, warum habe ich Jesus nicht angenommen?“

Fredrik fühlte sich wieder anders. Ihm war nicht gut, er war verwirrt und hörte in der Ferne Stimmen, die seinen Namen riefen. Die Stimmen wurden stärker und stärker, und ihm selbst kam es so vor, als kehrte er zum Leben und zur Erde zurück. Fredrik lief im Zimmer umher und schrie: „Idioten, Idioten, ihr wart dabei, mir das Leben zu nehmen, mich umzubringen!“ (Ludviksen 1965: 62f., gekürzt)

Geschichten, die von Todesnähe-Erfahrungen sprechen, weisen seltener eine religiöse Dimension auf (vgl. Moody 1977: 97).

Unsere Liste ist nicht vollständig, sie läßt sich durchaus verlängern und mit mehreren Unterteilungen versehen. Unser Ziel ist jedoch nicht, das Material zu systematisieren, wir wollen nur Breite und Themenvielfalt dieser Erzählkategorie aufzeigen. Außerhalb der Gemeinden, in denen diese Geschichten lebendig sind, sind sie zum größten Teil unbekannt. Meistens werden die Geschichten als persönliche Erfahrungen erzählt, aber auch als Memoriate aus zweiter und dritter Hand. Das Erbauliche steht immer im Mittelpunkt. Darüber hinaus unterstreichen und betonen diese Erzählungen die Realität und Wahrheit der christlichen Weltanschauung der betreffenden Gemeinde. Sie stärken eher die Überzeugung, daß Gott auf „unserer“ Seite steht, statt den Erzähler derartiger Erlebnisse als einen besonders frommen Menschen darzustellen. Gott ist der eigentlich Handelnde, Menschen sind seine Werkzeuge. Eine Betonung persönlicher Eigenschaften wäre gleichbedeutend mit Pharisäismus. Darüber hinaus läßt sich folgendes festhalten:

- a) Formale Erzählkompetenz hat keinen Eigenwert, im Urteil der Gemeinde kann sie sogar zu einem negativen Faktor werden.
- b) Das Zeugnis muß echt sein, es muß eher aus dem Herzen als aus dem Kopf hervorgehen.
- c) Entscheidend ist, ob der Bekenner „das Licht gesehen“ hat und wirklich gerettet und erlöst ist (vgl. Eliade 1965 und seine religionsgeschichtliche Analyse der mystischen Lichtvision in verschiedenen Religionen).

HANDELT ES SICH HIER UM TRADITION?

Mehrere Indizien sprechen dafür. Erstens gibt es zu allen diesen Erzählungen Parallelen in der Bibel, entweder in den kanonischen oder den apokryphen Schriften. Als Beispiel genügt der Hinweis auf Tobias und seinen Schutzengel. Jesusvisionen kennen wir aus der Zeit zwischen Jesu Tod und Himmelfahrt. Im Bericht von Sauls Bekehrung haben wir eine typische Bekehrungsgeschichte vor uns. Ein Beispiel für eine Heilungserzählung finden wir in der Geschichte vom Gichtbrüchigen (Mk 2). Zweitens existieren sie als Geschichten eigener Erlebnisse, und drittens gibt es zu diesen Erzählungen direkte Parallelen in den traditionellen volkstümlichen Berichten über supranormale Begebenheiten.

Warum werden nicht die biblischen, sondern eigene Geschichten erzählt? Eine Antwort lautet, daß die biblischen Geschichten zeitlich sehr weit zurückliegen. Biblische Geschichten als Erzählmuster eigener Erlebnisse

ermöglichen eine Überwindung des zeitlichen und kulturellen Abstands. Dadurch wird die in den Geschichten enthaltene Botschaft gleichzeitig und läßt sich einfacher in die eigene Weltanschauung aufnehmen, ob sie nun ein Nebeneinander volkstümlicher und christlicher Vorstellungen erlaubt, volkstümliche Vorstellungen in ein christliches Gewand kleidet oder das Volkstümliche ganz und gar verdrängt. Wollen wir die Weltanschauungen dieser gesellschaftlichen Gruppen verstehen, müssen wir uns gerade mit diesem Teil ihrer Erzähltradition beschäftigen.

Die Volksglaubensforschung hat uns gezeigt, daß Sagen als Erzählmuster für supranormale Erlebnisse dienen können. Die amerikanische Folkloristin Elaine Lawless hat am Beispiel der Bekehrungserzählungen in einer charismatischen Gemeinde dargelegt, wie diese Erzählungen zu Vorlagen für das Erzählen und Erleben von weiteren Bekehrungen werden (Lawless 1988: 3). Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß dies nur für diese eine Kategorie christlicher Erlebniserzählungen zutrifft. Es ist durchaus denkbar, daß Volksglaubensmemorate auch Modelle für eine wörtliche Wiedergabe von Volksglaubenserfahrungen bereitstellen. Wir haben es demnach hier nicht nur mit dem Muster Sage — Memorat, sondern auch mit einem Muster Memorat — Memorat und einem Muster Memorat — Erlebnis zu tun.

Moderne folkloristische Forschung hat uns gelehrt, nicht nach universalen Erzählkategorien zu suchen. Was erzählt wird, sollte mit einer bestimmten Gesellschaft verbunden werden, sei sie auch noch so klein. Wir sollten versuchen herauszufinden, welche Funktion die Geschichten in verschiedenen Situationen, für Gruppen und für den einzelnen haben.

Legen wir eine geschichtliche Perspektive an, bestätigen diese Erzählungen die volkstümliche Religiosität der literarischen und halb-literarischen Geschichten auf dieselbe Weise, wie Memorate die Glaubensvorstellungen der Sagentradition bestätigen. Als persönliche Erlebnisgeschichten unterscheiden sie sich von den literarischen Entsprechungen durch das Fehlen der Trivialdimension (vgl. Bausinger 1971). Die Geschichten bringen uns dem Heiligen so nahe, wie es im heutigen Skandinavien möglich sein dürfte. Gleichzeitig integrieren sie das Heilige vollständig in die Wirklichkeit des Alltags. Das Heilige wird ein außer Diskussion stehender Bestandteil des täglichen Lebens.

Literatur:

- Assion, Peter: 1973. Ein Kult entsteht. Untersuchungen zur Verehrung der Ulrika Nisch von Hegne am Bodensee. In: Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg 1971/73, S. 43–63, Abb. 28–31.
- Bausinger, Hermann: 1971. Das Gebet in populärer Erbauungsliteratur. In: Triviale Zonen in der religiösen Kunst des 19. Jahrhunderts. Frankfurt, S. 158–178. Abdr. in: Bausinger, H.: Märchen, Phantasie und Wirklichkeit. Frankfurt 1987, S. 133–156.
- Clements, William M.: 1976. Faith healing narratives from Northeast Arkansas. In: Indiana Folklore 9 (1976) S. 15–39.
- Ders.: 1980. Public testimony as oral performance: A study in the ethnography of religious speaking. In: *Linguistica Biblica* 47 (1980) S. 21–32.
- Ders.: 1983. The folk church: Institution, event, performance. In: Dorson, Richard M. (ed.): *Handbook of American Folklore*. Bloomington, Ind. 1983, S. 136–144.
- Eliade, Mircea: 1965. *The two and the one*. London.
- Goplan V. — Bruce Nickerson: 1973. Faith healing in Indiana and Illinois. In: *Indiana Folklore* 6 (1973) S. 33–97.
- Grimstad, Edvard: 1953. *Etter gamalt. Folkeminne frå Gudbrandsdalen* 3. Oslo. (Norsk folkeminnelags skrifter 71).
- Gustafsson, Bernt — Gunnar Hillerdal: 1973. *De såg och hörde Jesus*. Stockholm.
- Gustavsson, Anders: 1984. Frikyrkighet och folktro. Konflikt eller anpassning? In: *Kattegat-Skagerak projektet. Meddelelser* 4 (1984) S. 81–94.
- Håland, Karthou: 1985. *I frihet og fare. Historien om Marta og Emil Vigdel*. Stavanger.
- Hauge, Alfred: 1975. *Barndom*. Oslo.
- Hillerdal, Gunnar: 1982. *I drømmen om natten*. Stockholm.
- Ders.: 1985. *Bönhørelse. Utsagor i vår tid*. Stockholm.
- Holm, Nils G.: 1979. *Mystik och intensiva upplevelser. Åbo (Meddelanden från Stiftelsen för Åbo Akademi forskningsinstitut 51)*.
- af Klintberg, Bengt: 1973. „Jag såg Jesus i Vadstena.“ Berättelser om oförklarliga händelser. In: *Tradisjon* 3 (1973), S. 31–50.
- Lawless, Elaine J.: 1988. „The night I got the Holy Ghost ... “ Holy Ghost narratives and the Pentecostal conversion process. In: *Western Folklore* 47 (1988) S. 1–19.
- Ludviksen, Johs.: 1965. *Gud i hverdagen*. Oslo.

- Moody, Raymond A.: 1977. I dödens gränsland (Orig.tit.: Life after life. The investigation of a phenomenon — survival of bodily death). Stockholm.
- Niederer, Arnold: 1987. „Paroles et Textes pour chaque jour“. Le tirage au sort de versets bibliques. In: *Ethnologie française* 17 (1987) S. 336–341.
- Pleijel, Hilding: 1988. Den lilla Språklådan. Ett särartat gammalt bruk av Bibeln. In: *Växjö hembygdskalender* 17 (1988) S. 37–56.
- Samuelsen, Jakob Andr.: 1966. Folkeminne frå Modum. Tilrettelagt av Kai Hunstadbråten. Oslo (Norsk folkeminnelags skrifter 97).
- Scharfe, Martin: 1971. Das Wunder in der protestantischen Erbauungsliteratur der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: *Triviale Zonen in der religiösen Kunst des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt, S. 102–117.
- Stahl, Sandra K.: 1977. The personal narrative as folklore. In: *Journal of the Institute of Folklore* 14 (1977) S. 9–30.
- Dies.: 1977a. The oral personal narrative in its generic context. In: *Fabula* 18 (1977) S. 18–39.
- Dies.: 1983. Personal experience stories. In: Dorson, R.M. (ed.): *Handbook of American Folklore*. Bloomington, Ind., S. 268–276.
- Dies.: 1989. *Literary folkloristics and the personal narrative*. Bloomington, Ind.
- Sæter, Arne: 1957. Når himmelen svarer. En samling vitnesbyrd om bønnhørelse. Stavanger.
- Thomas, Keith: 1971. *Religion and the decline of magic*. London.
- Tillhagen, Carl-Herman: 1965. Gruvskrock. In: *Norveg* 12 (1965) S. 113–160.
- Wikström, Owe: 1975. Guds ledning. Uppsala (Acta Universitatis Upsalensis. Psychologia religionum 4).

CORNELIA GÖKSU, HAMBURG

Heroldsbach — eine „verbotene Wallfahrt“ der Nachkriegszeit in Süddeutschland*

Im Oktober 1949 rückte das oberfränkische Heroldsbach (Erzdiözese Bamberg/BRD) — gleichsam über Nacht — in die Schlagzeilen: Am 9. Oktober hatten vier Mädchen behauptet, eine gleißende Erscheinung über einem Birkenwäldchen südlich des Dorfes erblickt zu haben. Nach anfänglicher Skepsis und Ablehnung von seiten der Eltern und des Ortsgeistlichen begannen die Kinder diese, schon bald als „Muttergottes“ identifizierte Gestalt, täglich zu schauen. Groß aufgelegte Berichte in den Zeitungen und Zeitschriften der noch jungen Bundesrepublik machten das „Wunder“ im deutschsprachigen Raum rasch bekannt, und bald strömten Zehntausende Neugieriger und (Wunder-)Gläubiger ins „fränkische Lourdes“.

ZUR VORGESCHICHTE:

ORTSPFARRER JOHANN GAILER UND SEIN WIRKEN IN DER PFARREI HEROLDSBACH-THURN VON 1914–1949

Ein Schlüssel zum Phänomen Heroldsbach dürfte in der Person des damaligen Ortspfarrers Johann Gailer liegen. 1914 übernahm er die Pfarrei Heroldsbach-Thurn. Gailers Charakter wird als sehr eigenwillig und unduldsam beschrieben. In seiner Gemeinde genoß er dennoch großen Einfluß und wurde am Ende sogar fast wie ein Heiliger verehrt. Von Anfang an trat er begeistert für die Visionen ein. Vielleicht, weil er darin eine Möglichkeit sah, seine Position gegenüber den erzbischöflichen Behörden zu stärken, und seiner Gemeinde zu Berühmtheit und Wohlstand zu verhelfen.

Bis in die Nachkriegszeit führte Gailer nämlich einen zähen und zunehmend verbissenen Kampf mit dem Bamberger Erzbistum, in dem es nur vordergründig um die Abfassung einer Dienstvorschrift ging (!). Schließlich verbat sich der Erzbischof jeden weiteren schriftlichen und mündlichen

* Diese Kurzzusammenfassung basiert auf der Dissertation der Verfasserin „Heroldsbach — Eine ‚verbotene Wallfahrt‘ der Nachkriegszeit in Süddeutschland“. Hamburg 1988; Buchausgabe erscheint voraussichtlich im Herbst 1990.

Kontakt. Vor dem Hintergrund dieser über drei Jahrzehnte angewachsenen Verwicklungen und Frontenbildungen waren für den späteren schweren Konflikt zwischen Gailer, Bamberg und Rom außergewöhnliche Voraussetzungen gegeben.

DER 9. OKTOBER 1949:
IN HEROLDSBACH „ERSCHEINT“ DIE MUTTERGOTTES

Nach Durchsicht und Vergleich der Quellen¹ ergibt sich folgendes Bild des ersten Erscheinungstages:

Am Nachmittag des Rosenkranz-Sonntags², dem 9. Oktober 1949 gegen 14.30 Uhr, begeben sich die zehnjährige Maria Heilmann und ihre elf Jahre alten Freundinnen Erika Müller, Margarete Gügel und Kunigunde Schleicher aus Heroldsbach in den nahe bei Schloß Thurn gelegenen Wald, um Herbstlaub für den Schulunterricht zu sammeln. Zunächst gehen sie

¹ Hauptquellen: Altgott, Christel: Heroldsbach. Eine mütterliche Mahnung Mariens. Geschichte und Daten. Mönchengladbach 3-Odenkirchen ⁵1979. Kriss, Rudolf: Heroldsbach in volkskundlicher Sicht. Zum Wallfahrtswesen der Gegenwart. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, NS VI, Bd. 55 (1952), S. 97–124. Ders.: Heroldsbach. Eine verbotene Wallfahrt der Gegenwart. In: Kultur und Volk. Festschrift für Gustav Gugitz, hg. v. Leopold Schmidt. Wien 1954, S. 203–227. Ders.: Heroldsbach. Statistiken und jüngste Entwicklung. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1955), S. 106–118. Walz, Johann Baptist: Die Muttergottes-Erscheinungen von Heroldsbach-Thurn. Deutschland. Die Protokolle von Augenzeugen zu den „Muttergottes-Erscheinungen“ von Heroldsbach-Thurn. Von Anfang an bis zum 2. Römischen Dekret (9. Oktober 1949 bis 25. Juli 1951). 3 Bde. Bd. I: Vom Anfang 9. Oktober 1949 bis 13. August 1950. 339 S. Bd. II: Fortsetzung bis 25. Juli 1951 und Bilderanhang. 360 S. Bd. III: Augenzeugenberichte vom Sonnenwunder — Berichte über Heilungen — Berichte von Erwachsenen, welche behaupten, in der Nacht vor der Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, 31. Oktober/1. November 1950, die Muttergottes gesehen zu haben. — Berichte von Erwachsenen, welche behaupten, zu anderer Zeit die Muttergottes gesehen zu haben, oder andere übernatürliche Erlebnisse gehabt haben. 294 S. Als Manuskript gedruckt. Frensdorf bei Bamberg 1958.

² Rosenkranz-Fest: Papst Pius V. (1566–1672) führte das „Fest Unserer Lieben Frau vom Sieg“ ein, das am 7. Oktober alljährlich begangen wird, zur Erinnerung an die Seeschlacht von Lepanto (im Golf von Korinth), in der die „Hl. Liga“ am 7.10.1571 einen Sieg über die Türken errang. Diesen Sieg führte der Papst direkt auf die Hilfe des Rosenkranzgebetes zurück. Seit 1716 allgemeines Fest in der katholischen Kirche. Der gesamte Monat Oktober ist als „Rosenkranz-Monat“ besonderer Marienverehrung gewidmet.

auf den östlich von Heroldsbach gelegenen „Herrengarten“, einen flachen Hügel.

Die Kinder suchen nach möglichst auffallend gefärbten Blättern und tollen ausgelassen herum. Nach einiger Zeit weicht die fröhliche Stimmung einer besinnlicheren. Die Mädchen lassen sich auf einem Baumstamm nieder und unterhalten sich über die Bedeutung des „Rosenkranz-Monats“ Oktober und die Muttergottes. Die Rede kommt auch auf jüngst verstorbene Verwandte und allerlei Spukgeschichten. Endlich faßt eines der Mädchen den heimlichen Wunsch wohl aller in dem Satz zusammen: „Es wäre schön, wenn wir die Muttergottes auch einmal sehen könnten.“

Nun wenden sich die Kinder zur Heimkehr. Auf einmal ergreift alle eine Stimmung stiller Andacht. Gedanklich noch bei der vorausgegangenen Unterhaltung, erblickt Gretel Gügel plötzlich zwischen den Birken des gegenüberliegenden Wäldchens eine „schwarze Gestalt“. In großer Angst ergreifen die Mädchen die Flucht. Unterwegs schaut sich Gretel noch einmal um und in einer Mischung aus ungläubigem Staunen und verzweifelter Panik weist sie in Richtung auf das Wäldchen, wo sie jetzt zwischen zwei Birken eine grünlich-leuchtende Buchstabenanordnung zu erkennen meint:

I S H

Die Schrift ist ca. einen halben Meter hoch und scheint frei in der Luft zu schweben.

Als sich kurz darauf Maria Heilmann noch einmal nach der merkwürdigen Schrift umschaute, entdeckte sie statt dieser eine Frauengestalt in den Birkenwipfeln, die bedächtig hin- und herschwebt. Sie ist in ein weißes Gewand gehüllt, ein weißer Schleier bedeckt Kopf und Schultern, die Hände sind zum Gebet gefaltet. Bei näherem Hinsehen erkennen auch die übrigen Kinder, daß an der rechten Seite ein schwarzer Rosenkranz herabhängt. Aus der beträchtlichen Entfernung sind die Gesichtszüge der Erscheinung nicht genau auszumachen. Spontan (?) deutet Maria die Gestalt als die „Muttergottes“. Die Mädchen sinken ergriffen in die Knie und verharren längere Zeit in stummem Gebet. Dann laufen sie, von unbestimmter Furcht ergriffen, nach Hause.

Einen Tag nach dieser ersten „Erscheinung“ berichteten die vier Mädchen ihrem Ortspfarrer von den Erlebnissen des Vortages. Im Dorf erzählte man sich später, Gailer habe bei dieser Gelegenheit den Kindern eingeschärft, sie dürften sich ihre „Schauungen“ von niemandem jemals wieder „ausreden“ lassen. Wann genau Pfarrer Gailer zum ersten Mal persönlich die Kinder bei ihren Visionen begleitete, läßt sich nicht mehr ermitteln.

Im Dunkeln bleibt ebenfalls der Zeitpunkt, zu dem er seine vorgesetzte kirchliche Behörde über die Vorgänge informierte.

ERSTE ZWEIFEL TROTZ GROSSER RESONANZ

Die angebliche Muttergotteserscheinung vor den vier Mädchen war praktisch über Nacht in Heroldsbach und Umgebung zum leidenschaftlich diskutierten Gesprächsthema Nr. 1 geworden. Doch nicht alle zeigten sich von ihrer Authentizität überzeugt. Von verschiedenen Seiten wurden vielmehr grundlegende Zweifel an den Aussagen der Kinder geäußert und nach natürlichen Erklärungen für ihre „Visionen“ gesucht. So äußerte z.B. ein Mitglied der Erlanger Polizei nach einer Besichtigung des „Erscheinungsgeländes“ die Vermutung, daß die seltsam geformten Zweige eines Nadelbaumes inmitten des Birkenwäldchens bei einer bestimmten Beleuchtung leicht den Eindruck erwecken könnten, „als sei das ‚IHS‘ an den Himmel geschrieben“³.

Am 22. Juli 1950 veröffentlichte das Bamberger Erzbischöfliche Generalvikariat in einer kritischen Schrift einen Protokoll-Auszug mit dem Bericht des Heroldsbacher Försters Philipp Frank⁴. Frank hatte sich genau zeigen lassen, wo die Kinder die Gottesmutter lokalisierten. Erstaunt stellte er fest, daß an der angegebenen Stelle eine Waldlücke der beschriebenen Figur verblüffend ähnlich sah. Als er die Mädchen auf ihren Irrtum hinwies, gaben sie den Standort der vermeintlichen Erscheinung jedoch in einiger Entfernung zur Waldlücke an.

*

„Zehntausende pilgern zum Birkenwald nach Thurn“, meldeten die „Nürnberger Nachrichten“ am 19. Oktober, und der Bericht fuhr fort:

„Seit nunmehr acht Tagen herrscht auf den Zufahrtsstraßen nach Heroldsbach und Thurn, die sprichwörtlich über Nacht aus ihrem Dornröschenschlaf gerissen wurden, ein fast beängstigender Verkehr. Auf schweren Lastwagen und mit Omnibussen, mit Fahrrädern und zu Fuß kommen die Pilger — zum weitaus größten Teil Frauen — oft von weit her“⁵.

³ Nürnberger Nachrichten, Nr. 126 (22.10.1949), S. 13.

⁴ Erzbischöfliches Generalvikariat, Bamberg: „Was ist von den Heroldsbacher Visionen zu halten?“ Bamberg, 22.7.1950.

⁵ Nürnberger Nachrichten, Nr. 124 (19.10.1949), S. 3.

Auf dem „Erscheinungshügel“ oder kurz „Berg“, wie man den „Herren-garten“ bald taufte, wollten inzwischen vier, dann weitere zehn Kinder die Muttergottes erblickt haben.

Eine von Bamberg zusammengestellte Kommission vernahm vom 17. Oktober an die Kinder täglich nach Beendigung ihrer Schauungen. Im örtlichen Pfarrhof erstellte ein Protokollant Mitschriften, die die Aussagen der getrennt gehörten Mädchen Wort für Wort festhielten. Diese Unterlagen sollten einer „Echtheitsprüfung“ von seiten der Bamberger Erzbistumsleitung als Grundlage dienen.

Am 3. Oktober nahm das Schauungsgeschehen erstmals eine unerhörte Wendung: Wie die Seherin Bernadette in Lourdes, so führte auch in Heroldsbach an diesem Tag eines der Sehermädchen mit der himmlischen Jungfrau einen Dialog. Außerdem schalteten sich schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt Erwachsene lenkend und direkt oder indirekt beeinflussend in das Schauungsgeschehen ein. Am 14. Oktober richtet z.B. Kuni Schleicher allein 15 Fragen an die Erscheinung. Diese Fragen waren ihr von einer Lehrerin, die aus der Umgebung Forchheims stammte, vorgelegt worden.

MARIENPROPAGANDA UND „ERSTE FRÜCHTE“

Schon am 31. Oktober 1949 verabschiedete sich die visionäre Erscheinung von den Sehermädchen, stellte aber einigen gegenüber in Aussicht, sich erneut zeigen zu wollen, wenn die Menschen „fest beten“. Für November und die ersten Dezembertage 1949 sind keine weiteren Erscheinungen überliefert.

Dafür sorgten fieberhafte Aktivitäten von verschiedener Seite dafür, daß der „himmlische Gnadenerweis“ nicht in Vergessenheit geriet. Engagierte Marienverehrer brachten der örtlichen Bevölkerung die lange, an spannenden und wunderbaren Begebenheiten reiche Geschichte der Marienverehrung nahe. In- und ausländische Geistliche beider Konfessionen sprachen vor, und schließlich halfen zahlreiche Dorfbewohner praktisch mit bei der Errichtung einer kleinen Andachtskapelle auf dem „Berg“. Die vielfältigen Aktivitäten und Ereignisse im „visionsfreien“ November 1949 erweisen sich im Rückblick als grundlegend für die kommende, zweite Erscheinungsphase: Zukünftige Entwicklungen im Visionsgeschehen, herausragende Phänomene und Marienbotschaften dramatischen Inhalts bereiteten sich in diesem Zeitraum vor oder wurden inhaltlich antizipiert.

Rechtzeitig zum 8. Dezember, einem bedeutenden Marienfest, war eine

provisorische Kapelle auf dem „Erscheinungshügel“ fertiggestellt und eingeweiht worden. Und es gab eine zweite, geweihte Anbetungsstätte im Birkenwäldchen. Aus diesem Anlaß erwarteten die Gläubigen ein besonderes Zeichen.

Alljährlich wird am 8. Dezember ein hoher Marienfeiertag begangen, das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens, kurz „Immaculata-Tag“ genannt⁶. Im Jahre 1949 befand sich die katholische Welt zudem an der Schwelle des „Heiligen Jahres“ 1950, das mit der geplanten Verkündung des letzten großen Mariendogmas seine Schatten vorauswarf. Daneben waren die Gläubigen der Erzdiözese Bamberg voll und ganz auf den großen portugiesischen Marienerscheinungsort Fátima eingestimmt, denn, gemäß oberhirtlicher Anordnung, wurden an diesem Sonntag in allen Gemeinden Fátima-Feiern abgehalten⁷.

Rund 10.000 Pilger, Beter und Neugierige kamen zum 8. Dezember 1949 mit Bussen, Sonderzügen und Privatfahrzeugen angereist. Das erzbischöfliche Ordinariat stellte in diesem Zusammenhang später fest:

„Obwohl die Erscheinung am 31.X. sich bis zum Oktober nächsten Jahres verabschiedet hatte, wußte man in Heroldsbach, daß für den 8.XII.1949 (Fest der Unbefleckten Empfängnis) etwas Besonderes zu erwarten sei. Die Festandacht war von der Kirche auf den Hügel verlegt, Bundesbahn und Omnibusunternehmen waren verständigt worden“⁸.

⁶ Diesem Fest liegt das Dogma der „Immaculata Conceptio“ zugrunde. Am 8. Dezember 1854 verkündete Papst Pius IX. die „Unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria“ (Bulle „Ineffabilis Deus“ = Der unaussprechliche Gott) und erklärte sie damit zu dem einzigen Menschen, der von der Erbsünde vollkommen frei geblieben ist.

⁷ Walz, Johann Baptist: Sonderdruck (als Beilage zu den Dokumenten für den Hl. Vater und Bischöfe!). Maschinschriftliches Exemplar. 1959, S. 5. Fátimaglaube und -frömmigkeit waren mit der Weihe Portugals an das Unbefleckte Herz Mariens am 31.10.1942 weltberühmt geworden. Mit der Krönung der Muttergottes-Statue in Fátima im Auftrag von Papst Pius XII. am 13. Mai 1946 begann eine weltweite Fátima-Mission mit Kopien dieses „Gnadenbildes“, das in Prozessionen von einem Ort zum anderen getragen wurde. Vgl. Walter Delius: Geschichte der Marienverehrung. München/Basel 1963, S. 269–270.

⁸ Neue Einblicke in die Heroldsbacher Visionen. Eine weitere Stellungnahme der Erzbischöflichen Kommission. Hg. v. Erzbischöfl. Ordinariat Bamberg. Bamberg 1951, S. 25.

Flankiert von fünf Geistlichen wurden die „Sehermädchen“ nun erstmals seit dem Oktober wieder gleichsam auf eine Bühne gehoben und auf diese Weise bereits optisch ein erneutes Schauungsgeschehen initiiert, wenn nicht gar suggeriert. Der psychologische „Count-down“ begann. Für den Nachmittag hatte Pfarrer Gailer ein umfangreiches Festprogramm geplant und vorbereitet. Und tatsächlich, die kühnsten Erwartungen der Anwesenden wurden an diesem Tage bei weitem übertroffen: Beim Beten des ersten, freudenreichen Rosenkranzes sahen die Mädchen wieder sogleich die Gottesmutter in der gewohnten Erscheinungsweise. Auf die von einer erwachsenen Begleitperson veranlaßte Frage: „Liebe Gottesmutter, dürfen wir Dich als Gottesmutter von Heroldsbach-Thurn verehren?“, vernahm eines der Sehermädchen ein deutliches „Ja“. Mit dieser „himmlischen Antwort“ wurde der spezifische Heroldsbacher Marienkult quasi-offiziell sanktioniert; eine Tatsache, die den Anhängern sicher sehr viel mehr bedeutete als eine Absage von Bamberg oder Rom.

Auf diese Schauung folgte bei nebligem und regnerischen Wetter ein ungewöhnliches Naturphänomen: Die Sonne brach plötzlich durch die Wolken und schien sich mit rasender Geschwindigkeit auf die Menschen zuzubewegen. Dabei drehte sie sich und erstrahlte in allen Farben des Regenbogens. Einige Leute meinten, die Mutter Gottes oder andere Figuren in ihrer Mitte wahrzunehmen. Ein panikartiges Entsetzen durchfuhr die Menge; viele weinten und schrien laut auf⁹.

Johann Baptist Walz, ein seit 1947 emeritierter Bamberger Hochschulprofessor und Erzbischöflicher Geistlicher Rat, erlebte das „Sonnenwunder“ persönlich mit. Als überzeugter Verfechter der Heroldsbacher „Erscheinungen“ berichtete er später über seine Erlebnisse vom 8. Dezember 1949 so:

„Nach dem Beten des ersten Rosenkranzes verließen die Kinder mit den Priestern den Wagen, um an der nun beginnenden Prozession zum Birkenwäldchen teilzunehmen. [. . .] da sah ich plötzlich in der Prozession der Menschenmenge ein großes Durcheinander, sah die Menschen auseinanderstieben und mehrere wild durcheinanderlaufen. Ich hörte auch erregte Rufe, die ich aber wegen der zu großen Entfernung von mir, nicht verste-

⁹ Ein erstes „Sonnenwunder“ ist im Zusammenhang mit den berühmten Marienerscheinungen im portugiesischen Fátima beschrieben worden. Seitdem gehört auch dieses massenpsychologische Phänomen zum potentiellen Kanon des Musters „Marienerscheinungen“. Vgl. hierzu z.B. Kilian Lechner: Fátima. Bamberg 1986.

hen konnte. [...] (Wie ich später erfuhr, handelte es sich hier bereits um das kurz nach 15 Uhr einsetzende Sonnenwunder!) Ich begab mich dann den Hügel abwärts ziemlich eilig durch die dicht gedrängte Menge zum Altar am Birkenwäldchen, wo bereits die übrigen schauenden Kinder waren und Pfarrer Gailer vorbetete. Da plötzlich bemerkte ich wieder eine einsetzende panikartige Unruhe unter der betenden Menschenmenge, die Prozession löste sich jetzt gänzlich auf, alles rief durcheinander, ich hörte Rufe von Menschen: ‚Feuer Feuer! Das Sonnenwunder! Das Sonnenwunder! Wie in Fatima!‘ Auf einmal sah ich rechts von mir durch die Birken die Sonne auf uns zustrahlen in einer ganz außergewöhnlichen Stärke und Lichtfülle, es wurde immer heller und heller, immer greller, die Sonne schien mir immer größer zu werden und näher an den Birkenwald-Altar und an uns heranzukommen, ich war wie geblendet, glaubte bestimmt eine ganz außergewöhnliche Helligkeit und Stärke der Sonne zu verspüren [...] und glaubte, es kommt jetzt schlagartig etwas Außergewöhnliches, Furchtbares [...]“¹⁰.

VERBOT AUS BAMBERG UND „HIMMLISCHE REAKTION“

Zwei Tage später, am 10. Januar 1950, erging von den Kanzeln der Diözese eine öffentliche Verlautbarung, derzufolge die kirchliche Untersuchung nichts erbracht hätte, was zur Annahme eines übernatürlichen Ursprungs der Visionen Anlaß gäbe. Dagegen habe man eine Reihe von Tatsachen festgestellt, die ernste Bedenken rechtfertigten. Vor dem Besuch Heroldsbachs wurde gewarnt, damit zusammenhängende Wallfahrten und Prozessionen untersagt.

Nach dem Verbot aus Bamberg wurde an fast jedem Tag ein neues Element dem visionären Formenkanon hinzugefügt, der in der Folge repetitiv erstarrte. Das Erscheinungsgeschehen erfuhr eine enorme Anreicherung und Vielfalt. Die „Visionen“ nahmen immer mehr legenden- und märchenhafte oder sogar spielerische Züge an. Verlautbarungen und Auftritte der bald in Scharen erscheinenden „himmlischen Akteure“ erweck-

¹⁰ Walz (wie Anm. 1), S. 27–28. Walz hielt sich persönlich zuerst viermal im Oktober 1949 in Heroldsbach auf: Am 18.10., dann am 23., 30. und 31. Oktober. Er dürfte über seine in Burk bei Forchheim ansässige Verwandtschaft zu einem so frühen Zeitpunkt von den Erscheinungen erfahren haben, wenn er nicht bereits vorher mit Pfarrer Gailer persönlich befreundet war.

ten zudem den Eindruck einer minutiös durchdachten Dramaturgie, die gleichsam seismographisch auf den kirchlichen Widerstand reagierte. Mit der Zeit erhielten auch die Botschaften und Prophezeiungen deutlichere Konturen.

Die Zahl der „visionär geschauten“ himmlischen Wesen vergrößert sich. Außer der Muttergottes mit ihrem göttlichen Sohn treten jetzt zunehmend andere himmlische Gestalten auf, die ebenfalls mit den Sehermädchen sprechen oder ihnen Aufträge erteilen. Bewegte Szenen aus den Evangelien werden sichtbar. Die Sehermädchen erblicken schließlich die himmlischen Gestalten „in Lebensgröße“ und „ganz aus der Nähe“, und sie dürfen deren „reale Anwesenheit“ durch „handgreifliche Berührungen“ verifizieren. Die Muttergottes segnet die Rosenkränze der anwesenden Gläubigen, die die Kinder ihr bündelweise entgegenhalten. Über Megaphon geben die erwachsenen Begleitpersonen an die Menge weiter, „was die Kinder über die Muttergottes berichten: daß sie ihren Segen spende, manchmal einen besonderen, zeitweise einen ganz besonderen und einen ganz, ganz besonderen, daß sie Andachtsgegenstände weihe, vor allem Kerzen und Streichhölzer“¹¹. In einem weiteren Stadium veranstalten die Kinder auf Veranlassung der Himmlischen regelmäßig kleinere, sich ausweitende Prozessionen, an denen sich die Erscheinungen später sogar beteiligen. Oft werden die Erscheinungen von Blütenregen begleitet, dessen Duft einige Anwesende bezeugen. Ein zweites Sonnenwunder und ein Mondphänomen werden beobachtet. Schließlich nimmt auch noch die Erscheinungsfrequenz zu und mündet in einen regelmäßigen Turnus.

Die Kinder dürfen einen Blick in den Himmel tun, müssen jedoch auch die Qualen des alles verzehrenden Höllenfeuers als Warnung für die Ungläubigen und Skeptiker durchleiden. Schließlich beeindruckt massive Unheilandrohungen der Muttergottes und visionär geschaute schreckliche Gemetzel, die „russische Soldaten“ unter den Dorfbewohnern anrichten, alle Beteiligten und schüren eine Atmosphäre von Angst und Schrecken vor zukünftigen Katastrophen.

Die Sehermädchen erhalten „Geheimnisse“, und ein Kelchengel wird täglich die „mystische Kommunion“ an die jugendlichen Seher austeilen. In diesem Zusammenhang erscheint auch der Gekreuzigte, aus dessen Wunden die Kinder oder Engel zuweilen das göttliche Blut in Kelchen auffangen, um es als „mystische Kommunion“ an die Seher auszuteilen.

Mehrere der bisher genannten Komponenten sind mit Einzelheiten aus

¹¹ Neue Einblicke (wie Anm. 8), S. 4.

Heiligenlegenden und solchen der Erscheinungsvorgänge von Wallfahrtsorten wie La Salette oder Fátima vergleichbar, so z.B. die Blütenregen und die „mystische Kommunion“. Analog zu den Vorgängen in Lourdes erhielten die Kinder im März 1950 sogar den Auftrag, mit den Händen an einer bestimmten Stelle im Boden zu graben. Als nach einigen Wochen weder eine Quelle sprudelte noch ein bedeutsamer Gegenstand zutage trat, stellte man am 13. Mai 1950 die Grabungsversuche ein. Nun deutete man das Loch als „mystische Gnadenquelle“ und die Grabarbeiten der Kinder als einen Akt besonderen Gehorsams.

Allmählich kristallisierte sich die sehr menschliche Kehrseite des „Wunders“ heraus: Von zahlreichen Zeugen wurde kritisiert, daß die Kinder, abgesehen von den allerersten Erscheinungen im Oktober 1949 und dem Abschied mit seinen Vorankündigungen, keinerlei besondere innere Bewegung, Erschütterung oder Verzückung gezeigt hätten. Kirche und hinzugezogene Psychologen werteten dies als Indiz für die eidetische Theorie und die gänzlich irdische Herkunft der „Visionen“. Außerdem attestierten sie den Kindern zunehmenden Stolz und überhöhte Selbsteinschätzung.

Verschärfte Auseinandersetzungen zwischen Anhängern der Offenbarungen und dem sich immer deutlicher abzeichnenden negativen Urteil seitens der offiziellen Kirche führten im Laufe des Jahres 1950 dazu, daß sich die himmlischen Erscheinungen zunehmend aggressiver und mit deutlich drohendem Unterton äußern.

„BERUFSVERBOT“ FÜR PFARRER GAILER UND ENDGÜLTIGER ABSCHIED DER HIMMLISCHEN ERSCHEINUNGEN

Am 23. Januar 1950 mußte Pfarrer Gailer sich einer Aussprache mit dem Bamberger Erzbischof stellen. Gailer galt bislang als Hauptorganisator der neuen Heroldsbacher Wallfahrt, und er schien auch weiterhin fest entschlossen, an der „Echtheit“ der Muttergotteserscheinungen festhalten zu wollen. Da die Bamberger Prüfungskommission zu einem negativen Urteil gelangt war, mußte von kirchenoffizieller Seite gegen eine Ausbreitung des unliebsamen Kultes eingeschritten werden. Deshalb wurde dem Geistlichen an diesem Tag offiziell untersagt, in Zukunft das Erscheinungsgelände bzw. den „Berg“ zu betreten.

Nach dieser verschärfte Maßnahme waren nur mehr fünf der Seherkinder am weiteren Schauungsgeschehen beteiligt. Da die Mädchen von jetzt an ohne die Betreuung und Begleitung durch den Pfarrer auskommen mußten, fiel einer selbsternannten „Laienkommission“ zentrale Bedeutung

zu. Diese Begleitabordnung bestand im wesentlichen aus zwei Forchheimer Landratsbeamten; ferner gehörten ihr für längere oder kürzere Perioden Geistliche, Ärzte, Lehrer und Schauspieler sowie zahlreiche andere Personen an. Mit Bedauern konstatierte daraufhin das erzbischöfliche Ordinariat Bamberg:

„In Heroldsbach bildete sich eine illegitime Laienkommission, um die Werbung für den Besucherstrom zu organisieren und diesen zu lenken, die religiösen Veranstaltungen auf dem Hügel zu leiten und die Kinder zu betreuen. Religiöse Ansprachen wurden von Laien ohne kirchliche Sendung und Ermächtigung auf dem Hügel gehalten“¹².

Pfarrer Gailer hielt sich zwar an das „Bergverbot“, unterstützte aber weiterhin rege das Erscheinungsgeschehen. Außerdem hielt er Vorträge über die rechte „Muttergottesverehrung“ und führte in den sogenannten Pfarramtsakten Protokoll über das Schauungsgeschehen.

*

Außer einem kurzen Schock hatte der bisherige kirchliche Widerstand das Heroldsbacher Wallfahrts- und Schauungsgeschehen kaum beeinträchtigt. Die Besucherzahlen gingen zwar zurück, doch am 8. Dezember 1950, dem Fest der unbefleckten Empfängnis und Jahrestag des Heroldsbacher Sonnenwunders, kamen erneut rund 50.000 Pilger nach Heroldsbach.

Ein erstes römisches Verbot war am 9. Oktober 1950 in Gegenwart von 40.000 Menschen auf dem „Erscheinungshügel“ verkündet worden. Dieser eindrucksvolle Disziplinierungsversuch von seiten der Mutterkirche führte nun zu einer in der Geschichte der Marienerscheinungen einmaligen Wende: Die Erscheinung „beugte“ sich gleichsam den Umständen und verließ ihre bisherige Stätte, um sich den Mädchen in der Pfarrkirche zu zeigen. Das geschah zwischen dem 9. und 11. Oktober 1950. Aufgrund der berechtigten Befürchtung, die Muttergottes werde nun die Pfarrkirche zu ihrem neuen „Stammplatz“ erwählen, verlangte das erzbischöfliche Ordinariat, die Gottesdienste hätten künftig ohne Beteiligung der Kinder stattzufinden. Hierauf hörte Gretel die Aufforderung des Jesuskindes, am nächsten Tag wieder auf den „Berg“ zu kommen¹³.

¹² Neue Einblicke (wie Anm. 8), S. 25.

¹³ Angeblich soll auf dem Dachboden der Eltern eines der Sehermädchen bei Reparaturarbeiten ein Stapel alter Ausgaben der Zeitschrift „Die Gartenlaube“ aufgefunden

Am 25. Juli 1951 sorgte ein weiteres Dekret, diesmal erlassen durch das Heilige Offizium in Rom, für beträchtliches Aufsehen. Es bestritt den Erscheinungen jede übernatürliche Herkunft. Der damit verbundene Kult wurde verboten, und Priestern, die dem zuwiderhandelten, drohte die Suspension. Hatte die katholische Kirche bis dahin noch verhältnismäßig zurückhaltend reagiert, so schreckte sie jetzt auch nicht vor dem Zuchtmittel der Exkommunikation zurück.

Auf die Veröffentlichung des römischen Erlasses erfolgten in Heroldsbach umwälzende Veränderungen. Mit Wirkung vom 4. August 1951 war Johann Gailer aufgrund gesonderter römischer Anordnung nach 37-jähriger Tätigkeit seines Amtes als Pfarrer enthoben. Als Pfarrverweser (=verwalter) wurde Ernst Schmitt aufgestellt, der die Pfarrei im August 1951 übernahm. Der junge Priester sollte die verfahrenere Situation energisch und konsequent im Sinne der oberhirtlichen Beschlüsse ordnen.

Die Sehermädchen blieben vorerst dem Berg fern, hielten jedoch unvermindert an ihrer bisherigen Darstellung fest, derzufolge sie tatsächlich die Muttergottes geschaut hätten. Nach dem Weggang des langjährigen Pfarrers Gailer verloren auch die vorher maßgeblich am Schauungsgeschehen beteiligten Mitglieder der „Laienkommission“ ihren Einfluß.

Norbert Langhojer, ein ehemaliger Benediktinernovize, hatte sich bereits früh für die Heroldsbacher Marienereignisse interessiert. Nach der Amtszeit Gailers konnte Langhojer seinen Einflußbereich nun ungehindert ausweiten. Als rhetorisch wie organisatorisch sehr begabte „Führungspersönlichkeit“ übernahm er bald die Leitung und Neuordnung der Heroldsbacher Bewegung. Unter seiner Regie besuchte ein etwas älteres „Sehermädchen“ trotz des strengen Verbotes weiterhin die Erscheinungsstätte und gab an, unverändert täglich Schauungen zu erleben.

Nach wie vor erfüllten die Muttergottes und das Jesuskind, Engel, Heilige und „Arme Seelen“ das himmlische Szenario, wobei die Visionen jetzt, mit geringen Variationen, einem festen Stereotyp folgten. Die Himmlischen riefen zum Gebet für die baldige Rückkehr der übrigen Sehermädchen auf oder stießen Drohungen und Verwünschungen gegen die kirchliche Autorität sowie erklärte Gegner und Bekämpfer des Herolds-

worden sein, darunter auch der Jahrgang 1876. Dort findet sich ein kritischer Artikel über die Marienerscheinungen von Marpingen (Saarland). Einige erstaunliche Parallelen, so der Standortwechsel der Muttergottes-Erscheinung und die Namen unbekannter Heiliger, bestehen zwischen dem Artikel in der „Gartenlaube“ und dem Heroldsbacher Visionsgeschehen.

bacher Kultes aus. Allmählich verbreitete sich eine apokalyptische Stimmung.

Am 8. Dezember 1951 hatten sich erneut ca. 3.000 Besucher auf dem heiligen Berg eingefunden, die weitaus größte Zahl war aus Oberbayern, dem Rheinland, Westfalen und der Schweiz angereist. Beim Gottesdienst in der Pfarrkirche verlas Pfarrer Schmitt den jüngsten Bamberger Erlaß, wonach Norbert Langhojer und Hildegard Lang mit der Strafe der Exkommunikation belegt worden waren, weil beide in Nichtachtung des römischen Dekrets vom Juli desselben Jahres den örtlichen Kult weiter gefördert und für diesen geworben hatten¹⁴. Langhojer, der jetzt als Alleinorganisator der „verbotenen Wallfahrt“ betrachtet wurde, ließ sich auch durch diesen Bannstrahl nicht beirren. Bereits am selben Nachmittag hielt er wiederum Andachten auf dem Berg ab, Hildegard Lang teilte ihre Schauungen und Auditionen mit. Die wohl für diesen Tag als sichtbares „himmlisches Zeichen“ wider das römische Dekret erwartete oder von Werberednern angekündigte Wiederholung des „Sonnenwunders“ vom Dezember 1949 blieb jedoch aus.

Aufgrund weiterhin lebhafter Propagandatätigkeit Langhojers fanden sich am Heiligen Abend 1951 — trotz Exkommunikationen und strengen Verbotes — abermals ca. 250 Menschen ein. Die Dorfkapelle sorgte für einen festlichen Rahmen. An diesem hohen Festtag gingen endlich die Gebete der treuesten Pilger in Erfüllung, und Norbert Langhojer konnte vier der früheren Sehermädchen wieder auf dem Berg begrüßen: Erika Müller, Gretel Gügel, Maria Heilmann und Kuni Schleicher betraten, dicht gefolgt von ihren Müttern, erneut den „Erscheinungshügel“. Dennoch behielt „nur die Seherin Hildegard die tägliche Schau“, während die anderen Mädchen in ungleichmäßigen, größeren Abständen über neue Erscheinungen berichteten¹⁵.

Erst am 31. Oktober 1952 verabschiedete sich die himmlische Erscheinung in Gegenwart mehrerer tausend Menschen endgültig von Seherinnen und Pilgern.

VOM ENDE DER ERSCHEINUNGEN BIS ZUR GEGENWART

Auseinandersetzungen zwischen erklärten Heroldsbach-Anhängern und verschiedenen kirchlichen Organisationen sowie Gerichtsprozesse, bei de-

¹⁴ Amtsblatt der Diözese Bamberg, Nr. 30 (10.12.1951).

¹⁵ Schriftl. Bericht v. Pfarrverweser Schmitt a. d. Erzbischof v. Bamberg v. 27.12.1951 und Norbert Langhojer: Privatberichte, Nr. 6 (Jan/Febr. 1952).

nen über Verleumdung, Beleidigung, Körperverletzung bis hin zu Vorwürfen der Unterschlagung beträchtlicher Geldsummen verhandelt wurde, hielten in den folgenden Jahren das Thema Heroldsbach zumindest in der regionalen Presse am Leben.

Auch heute, vierzig Jahre danach, ziehen jährlich einige tausend Pilger nach Heroldsbach. Der örtliche „Pilger-Interessenverein e.V.“, an dessen Spitze der nach wie vor führende Norbert Langhojer steht (inzwischen unterstützt von seinem Sohn Christoph), hält die Erinnerung an das visionäre Geschehen für nachwachsende Generationen lebendig und bemüht sich weiterhin um die offizielle Anerkennung der Gebetsstätte als Wallfahrtsort. Als man im Herbst 1988 auch noch eine große „Wallfahrts-Kathedrale“ (vor den Behörden kaschiert als „Mehrzweckhalle“!) einweihen konnte, wurde die merkwürdige und wechselvolle Geschichte der Heroldsbacher „Marienerscheinungen“ auch für die Medien wieder attraktiv. Es bleibt abzuwarten, wie sich die diesjährigen Feierlichkeiten zum 40. Jahrestag der ersten dortigen „Marienerscheinung“ gestalten werden.

AUSLÖSENDE FAKTOREN ODER „MARIANISCHES TREIBHAUSKLIMA“

Die Heroldsbacher Ereignisse, so ungewöhnlich sie auf den ersten Blick erscheinen mögen, stellen keinen exotischen Einzelfall dar. Sie stehen vielmehr in einer Kontinuitätslinie, die bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückreicht, und beziehen von dort her ihre Motive.¹⁶ Heroldsbach als „historischer Ort“ mitten im 20. Jahrhundert wird aber vor allem auf der Folie der besonderen zeitgeschichtlichen Gegebenheiten — und hier vor allem der ökonomischen und religionshistorischen Faktoren — verständlich, die das erste Jahrzehnt nach dem Zweiten Weltkrieg kennzeichneten. Begriffe wie Kalter Krieg, Währungsreform, Flüchtlingselend müssen an dieser Stelle zur Vergegenwärtigung der damaligen Situation ausreichen.

Als weiteres Ferment für die Massenwirkung solcher Phänomene wie Heroldsbach und anderer „Marienerscheinungen“ wirkte die spezielle individuell-seelische Verfassung der Nachkriegsgesellschaft. Antworten auf die brennenden existentiellen Sinnfragen suchte man in hoffnungsvoller Hinwendung zur Transzendenz: Selten zuvor waren Kirchen und Gottesdienste so zahlreich von aufmerksamen Zuhörern gefüllt wie in der ersten Nachkriegszeit.

¹⁶ Vgl. hierzu meine Diss., S. 212–228.

Wem jedoch der Trost in den bekannten konfessionellen Bahnen nicht kräftig genug erschien, wer vielleicht auch von der wenig oppositionellen Haltung der Kirchen in der faschistischen Ära enttäuscht war, suchte in extravaganteren Formen übernatürliche Stärkung und Wegweisung. Ähnlich wie in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, so gab es auch in den vierziger und frühen fünfziger Jahren eine massenhafte Hinwendung zu okkulten und parareligiösen Praktiken.

Innerhalb dieser Welle „übersinnlicher“ Phänomene bildeten sich zwei Schwerpunkte: eine „Welle der Hexenfurcht“ einerseits und der „Drang nach neuen, von kirchlicher Seite nicht anerkannten Wallfahrten“¹⁷.

Doch nicht politische Unwägbarkeiten und zeitbedingte Seelenbedrängnis allein trieb eine Vielzahl von Menschen in die Arme okkultur Heilbringer. Während der neue Hexenwahn sich vor allem auf den norddeutschen Raum konzentrierte, war im weithin katholisch orientierten Süden eine Art von Visionsepidemie zu beobachten. Allein in den Jahren 1947 und 1948 wurden Marienerscheinungen in bisher unbekannter Fülle dokumentiert. Eine gleichzeitig von kirchlicher Seite nachdrücklich geförderte und verstärkte Marienspiritualität begünstigte diese Entwicklung noch zusätzlich.

Ende 1949 befand sich die katholische Welt am Vorabend des von Papst Pius XII. ausgerufenen „Heiligen Jahres“ 1950, das seinen Höhepunkt in der Verkündung eines neuen großen Mariendogmas, dem der „Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel“ erhalten sollte.

Hinzu kam die (Nach-)Wirkung eines sehr eindrucksvollen Kinofilmes: Der bereits 1943 in Hollywood gedrehte Streifen „The Song from Bernadette“ (nach dem bekannten Lourdes-Roman von Franz Werfel) erfreute sich, zumindest in der amerikanischen Zone, in den ersten Nachkriegsjahren großer Popularität. Der bleibende Eindruck einer bildlich dargestellten Marienerscheinung mußte umso stärker sein in einer Zeit, in der es weder Fernsehen noch Video gab. Mindestens eines der Heroldsbacher Sehermädchen soll diesen Film gesehen haben.

„MARIENERSCHEINUNGEN“ BIS HEUTE

Seit 1930 ist die Zahl der Marienerscheinungen sprunghaft angestiegen. Das „Lexikon der Marienerscheinungen“ von Robert Ernst¹⁸ zählt für

¹⁷ Leopold Schmidt: Die Wiederkehr des Volksglaubens. Versuch einer Umschau nach dem Zweiten Weltkrieg. In: Ders.: Volksglaube und Volksbrauch. Berlin 1966, S. 280.

¹⁸ Robert Ernst: Lexikon der Marienerscheinungen. Eupen 1984.

die 100 Jahre zwischen 1830 und 1930 121 Marienerscheinungen, für die nur 53 Jahre zwischen 1930 und 1983 dagegen bereits 232 Erscheinungen und Marienwunder auf¹⁹. Speziell in dem Zeitraum um 1933 gab es eine außerordentliche Häufung von Marienvisionen. Die katholische Kirche beging das 19. Zentenarium, d.h. 1900 Jahre nach Christi Kreuzestod, mit einem außerordentlichen „Heiligen Jahr“, und Bernadette Soubirous, die Seherin von Lourdes, wurde heiliggesprochen. Die zwei Jahrzehnte des heißen bzw. kalten Krieges brachten dann einen weiteren Rekord mit 114 dokumentierten Neuoffenbarungen. Innerhalb dieser geradezu inflationären Anhäufung von Erscheinungen war Heroldsbach mit seinen angeblich über 3000 Visionen das bisher spektakulärste Ereignis. Einen weiteren Marienerscheinungsboom gab es dann noch einmal 1954, als man das hundertjährige Jubiläum der Verkündung des Immaculata-Dogmas mit einem „Marianischen Jahr“ feierlich beging. In den sechziger und siebziger Jahren nahm die Frequenz ab. Marienvisionen wurden heute hauptsächlich aus den ärmeren Regionen der romanischen Länder — man denke z.B. an die jüngsten Marienerscheinungen auf Sizilien²⁰ — und aus Missionsgebieten gemeldet.

Das Publikum kirchlich nicht anerkannter Erscheinungsorte hat sich seit den fünfziger Jahren kaum verändert. Nach den grundlegenden Reformbeschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden sie vor allem zu Sammelbecken für erklärte Traditionalisten, selbsternannte Gegenpäpste, neue Seher und Sektengründer jeglicher Couleur. Aber auch jenseits solcher trotzig-spektakulären oder obskur-geheimbündlerisch operierenden Gruppen und Organisationen — wie etwa dem umstrittenen OPUS DEI — existiert bis heute eine Vielzahl konservativer „Abweichler“, die meist nicht die Mutterkirche zu verlassen wünscht, ihrer neuen Kirchenpolitik jedoch mit erbitterter Schärfe entgegentritt. Sie erlebt sich gleichsam in der Situation einer „verfemten Minderheit“, die durch Seher und Grübler, Wundersüchtige und Wunderheiler, religiöse Enthusiasten, „Sühneseelen“ und Wallfahrtsbegründer ein zuweilen bunt schillerndes Gepränge erhält.

Vor allem die kirchlich nicht anerkannten Marienerscheinungsorte in Europa und den USA wurden zu regelrechten Zentren „innerkirchlicher

¹⁹ Vgl. hierzu auch Kurt Hutten: *Neuoffenbarungen im katholischen Raum*. In: Ders.: *Seher, Grübler, Enthusiasten*. Stuttgart 1982, S. 673.

²⁰ TV-Reportage über die Erscheinungen in der Nähe von Catania in „Römische Skizzen. Bilder und Berichte aus Italien“ von Gerhard Mezger und Michael Weitschek. ARD, 15.8.1988, 21.15–22.00 Uhr.

Résistance“. Seit dem Zweiten Weltkrieg spielen Marienerscheinungen aber auch in osteuropäischen Staaten eine gewichtige Rolle als gleichsam göttliche Legitimation einer volksfrommen Widerstandsbewegung gegen die kommunistischen Regierungen. Laut Karl Rahner wurden in den nur sieben Jahren zwischen 1945 und 1952 in den „Ländern hinter dem Eisernen Vorhang etwa 2000 Fälle von Wundern“ untersucht, „an die keineswegs nur Katholiken glaubten“²¹.

Das berühmteste Beispiel aus jüngster Zeit sind die vielzitierten Marienerscheinungen, die in Medjugorje, einem Dorf in der Herzegowina in Jugoslawien, seit nunmehr acht Jahren regelmäßig stattfinden. Dort zeigte sich sechs Jugendlichen im Alter zwischen 10 und 14 Jahren am 24. Juni 1981 zum ersten Male die Muttergottes mit dem Jesuskind. Sie rief zu Bekehrung, Gebet und Fasten auf. Auch über Sonnenwunder wurde berichtet. Bis heute erlebt eine der Seherinnen nach wie vor Erscheinungen in Gegenwart Tausender von Pilgern und Neugierigen.

Angebliche Marienerscheinungen der beschriebenen Art wird es sicher auch in Zukunft geben. Heroldsbach in seiner Formenvielfalt, Massenwirksamkeit und mit seiner ungewöhnlich hohen „Erscheinungsfrequenz“ aber kann bis heute als Prototyp für sämtliche kirchenoffiziell nicht anerkannten „Volkswallfahrten“ gelten.

²¹ Karl Rahner: Visionen und Prophezeiungen. Freiburg 1958, S. 10, Anm. 2.

ZSUZSANNA ERDÉLYI, BUDAPEST

**Die Rolle der Oralität in Ungarn in bezug auf die literaturgeschichtliche Erforschung des Spätmittelalters.
Archaische Gattungen der sakralen Volksdichtung**

Bei der Erschließung der historischen Schichten der religiösen Volkstradition, hauptsächlich der archaischen Volksgebete in Ungarn, wurde es klar, daß die Oralität, d.h. die orale Volkskultur, mehr Elemente der mittelalterlichen religiösen volkstümlichen Gattungen als die schriftlichen Quellen bewahrt hat, da die Zahl der letzteren durch die blutigen Geschehnisse des Landes sehr gering ist. Dadurch bringen uns die archaischen Volksgebete die sakralen Gattungen des Spätmittelalters nahe. Und was ebenfalls sehr wichtig ist: sie stellen die Beziehungen zwischen Volksdichtung, d.h. primärer Oralität, und nichtschriftlicher Dichtung, d.h. sekundärer Oralität, in ein neues Licht. Die Volksüberlieferung betont damit den informativen Wert der Oralität, die Quellenfunktion der Tradition und ihre kulturgeschichtliche Bedeutung.

Über diesen informativen Wert der oralen Kultur will ich im weiteren sprechen und Sie fragen, ob alles, was ich Ihnen vorführe, auch für Ihre Volkskultur gültig sein kann oder nicht. Anders gefragt: hat auch Ihre sakrale Volksdichtung eine solche informative Fähigkeit wie die ungarische; wenn ja, kann diese Fähigkeit auch literaturgeschichtlich genutzt werden?

Damit lenke ich Ihre Aufmerksamkeit auf die Gattung der archaischen Volksgebete. Während meiner komparatistischen Forschungen hat mich die Tatsache negativ beeinflusst, daß die übrige europäische Fachliteratur keine solchen Volksgebetsanthologien hat wie die ungarische, die polnische oder die slowenische.¹ Der Mangel an solchen Anthologien oder Sammlungen hat meine Arbeit sehr erschwert. Ich mußte die Texte sogar „zusammenfächeln“, was viel Zeit in Anspruch nahm. Selten habe ich in der Fachliteratur eine gattungsgemäße Analyse gefunden, und wenn, nur

¹ Zs. Erdélyi: *Hegyet hágék, lötöt lépék*. Archaische Volksgebete. Kaposvár 1974. Budapest 1976, 1978; F. Kotula: *Znaki przeszłości*. Warszawa 1976; V. Novak: *Slovenske ljudske molitve*. Ljubljana 1983.

mit wenigen Texten, wie z.B. beim Dänen Ferdinand Ohrt.² Einige Motive der archaischen Gebete wurden vereinzelt behandelt,³ meines Wissens ist aber eine umfassende Studie mit einer Textsammlung bis heute nicht erschienen, bis auf einige Versuche in Italien.⁴ Es wäre höchst wünschenswert, daß wir das Material der archaischen Gebete eines Volkes in ihrer Gesamtheit zur Verfügung hätten. So wären wir in der Lage, die spezifischen und die allgemeinen Züge und Gesetzmäßigkeiten der Gattung zu sehen und festzulegen.

Ich hoffe, daß diese Begegnung für meine diesbezüglichen Sorgen eine Abhilfe schafft. Teils können wir unser Wissen durch das Ihrige ergänzen, teils können wir die Grundlage für unsere gemeinsame Arbeit legen.

Seit 1953 beschäftige ich mich mit sakraler Volksdichtung und seit 1969 in intensiver Weise mit den archaischen Volksgebeten. Vor 20 Jahren begegnete ich dem ersten Gebetstext in Nagyberény (Komitat Somogy). Früher war in Ungarn die Gattung der archaischen Volksgebete fast unbekannt. Das reiche Material dieser Volkspraxis lag tief verborgen. Seitdem befaße ich mich mit der Erschließung und Deutung dieser dichterischen Überlieferung, ihrer Genres und ihrer literarhistorischen Beziehungen, mit der Klärung der Zusammenhänge im Karpatenbecken und im europäischen Raum. Es war eine harte, schwere Arbeit. Diese Tätigkeit war für mich eine große Belastung — wegen der Responsabilität der Aufgabe — und zugleich auch eine Freude: sie ergab viele neue Erkenntnisse. Durch die komparatistische Forschung kam mir auch die Erkenntnis, daß die Überlieferung zehntausender Gebete ihre Wurzel meistens in der mittelalterlichen religiösen Literatur hat und so dazu geeignet ist, die dichterische

² F. Ohrt: Gamle danske folkebønner. Studier fra sprog-og oldtidsforskning. København 1928.

³ E. Hilmar: Mariä Wanderung. [Überlieferung und Geschichte eines geistlichen Volksliedes], in: Jahrbuch für Volksliedforschung 11, Freiburg i. Br. 1966, S. 37–57; A. N. Veselovskij: Opyty po istorii razvitija christianskoj legendy. Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvješčenija, Sanktpeterburg März, April, Mai 1875; Februar, April, Juni 1876; R. Köhler: Ein altes Kindergebet. — Italienische Nachtgebete, in: Kleinere Schriften zur neueren Literaturgeschichte. Volkskunde und Wortforschung III., Berlin 1900, S. 321–351; J. Szövérfy: Mariä Traum in Irland, in: Irisches Erzählgut im Abendland. Berlin 1957, S. 43–47; M. Hain: Der Traum Mariens. Ein Beitrag zu einem europäischen Thema, in: H. Gerndt — G.R. Schroubek (Hgg.): Dona Ethnologica. (=Südosteuropäische Arbeiten, Bd. 71), München 1973.

⁴ P. Toschi: La poesia religiosa del popolo italiano. Firenze (1922); C. Corrain — P. Zampini: Poesia religiosa popolare del Polesine. Rovigo 1971.

terische Praxis dieses Zeitalters mit ureigener Personalität, sozusagen „in vivo“, zu übermitteln;⁵ also mit Hilfe der menschlichen Rede wirkte und verbreitet wurde, d.h. in derselben Weise wie die mittelalterliche, dem gemeinen Volk zugedachte *Literatur*, was auch die *Eigenheit* der Kultur, die *Mündlichkeit* ergab. In dieser Zeit spielte in erster Linie das gesprochene Wort und nicht die Schrift die Rolle des Vermittlers, ähnlich wie in der Volkskultur, deren charakteristisches Merkmal ebenfalls die mündliche Überlieferung, die Vererbung von Generation zu Generation durch das lebendige Wort ist. Darum konnte die Interferenz, danach die Integration — die Folklorisation — bestimmter, in die Religionssphäre gehörender geistiger Güter im Mittelalter in das sakrale Erbe des Volkes ungestört und ohne Unterbrechung erfolgen. Die Ausdehnung konnte vollkommen erfolgen, sodaß nicht nur inhaltliche und formale Elemente einzelner Gattungen der zeitgenössischen sakralen Dichtung in unsere Zeit — oftmals sozusagen Wort für Wort — überliefert wurden, sondern auch die latent bewußten und die seelischen Komponenten — mit einem Wort: die Spiritualität des Zeitalters (Spätmittelalter) — vergegenwärtigt wurden. Das heißt, der hohe Grad der mittelalterlichen Religiosität, ihre emotionale Füllung, wird greifbar. Die dieser Spiritualität entsprechenden Kunstgattungen, die z.T. als jährlich wiederkehrende Katharsis — als Massenerlebnis des Mittelalters — den Tod Christi treu widerspiegeln, sind: die Marienlyrik und -epik, insbesondere die Marienklagen, das religiöse Laienspiel, weiters die mystische Visionsliteratur, gewisse epische Themenkreise, die Gralsage usw. Beachtenswert ist deshalb die Rolle der Volksdichtung in der Vermittlung der Vergangenheit.

Ungarns blutige Geschichte hat nämlich zum großen Teil frühe geistige Werte vernichtet. Die ungarischen Sprachdenkmäler aus dem Mittelalter können an einer Hand abgezählt werden. Wegen des Mangels an literarischen Belegen hat die ungarische Literaturgeschichte viele weiße Stellen. Bei etlichen Kunstgattungen ist sie bloß zu Vorarbeiten gekommen. Die Darlegung der archaischen Schichten der Volksdichtung, so des Textbestandes der Volksgebete, bringt bisherige Annahmen der Wirklichkeit näher, erhebt sie zu Tatsachen. Im Besitz und im Licht eines solchen unvorhergesehenen und in so großer Menge zum Vorschein kommenden gemeinschaftlichen Erbes wird der Quellenwert der mündlichen Überlieferung, die Leistungsfähigkeit des kollektiven Gedächtnisses auf-

⁵ Zs. Erdélyi: *Archaikus népi imádságok* [Archaische Volksgebete], in: *Magyar Néprajz*. V. Népköltészet. Budapest 1988, S. 692–748.

gewertet. Die gründliche historische und vergleichende Untersuchung dieses Textbestandes ermöglicht folgende zusammenfassende Feststellung: In Ungarn hat die mündliche Überlieferung — wenn auch bloß fragmentarisch — jene geistigen Bestände bewahrt, die in glücklicheren Ländern auch durch die Schriftlichkeit überliefert wurden. Deshalb hat das überlieferte Material der oralen Kultur in Ungarn einen hohen Wert, auch wenn dieser mit schriftlichen Belegen nicht oder kaum bekräftigt werden kann. Er kann hingegen durch Ergebnisse der vergleichenden literarhistorischen Forschung bestätigt werden, das heißt durch Kunstgattungen solcher Völker, die reichlicher über schriftliche Denkmäler, aber auch über ihre Spuren in der mündlichen Überlieferung verfügen. Die Angaben der vergleichenden Forschung sind ebenfalls Tatsachen, auch wenn die strenge Kritik diesen Tatbestand nicht anerkennt und ihm nicht den Wert schriftlicher Belege beimißt. Auch wenn diese Angaben von der kritischen Auffassung nicht als gleichwertig betrachtet werden können, so müssen sie jedenfalls als wertvolle Informationen angesehen werden, als eine ansehnliche Zahl von Angaben, die das Material der schriftlichen Denkmäler ergänzen können. Darum sind wir der Ansicht, daß die Analyse und die Beachtung der Wechselwirkung zwischen der schriftlichen und der mündlichen Kultur, wie auch der Prozesse der Folklorisation wichtig sind; ebenso das Erkennen der sich gegenseitig verstärkenden informativen Fähigkeiten der Literatur und der Volksdichtung. Deshalb muß mit den historischen Werten gerechnet werden, die in der Volksüberlieferung und besonders in der konservativen religiösen Sphäre sowie in den archaischen dichterischen Gattungen verborgen sind. Entdecken wir diese Werte, dann können wir auch gewisse weiße Flecken in der Vergangenheit tilgen. Mit den Jahrhunderte im Verborgenen lebenden archaischen Volksgebeten, wie auch mit ihren europäischen Zusammenhängen gewinnt sowohl die Literaturgeschichte als auch die nationale Volkskultur.

All das ist nicht nur für uns Ungarn gültig. Gültig ist es für die Völker, die zusammen mit den Ungarn im Karpatenbecken leben, die ein ähnliches Schicksal hatten und von gleichartigen kulturellen Einwirkungen getroffen wurden. Diese Schicksalbrüder haben gleichfalls wenige zeitgenössische schriftliche Denkmäler. Hingegen haben sie umso mehr mündlich überliefertes Material, das heißt mehr mittelalterlichen Stoff, in ihrer Volksdichtung. Unter ihnen führte ich ausgedehnte Forschungsarbeiten durch.

Diese Feststellungen erlaube ich mir im Besitz der Ergebnisse fast 20jähriger intensiver Sammelarbeit, auch außerhalb Ungarns, und der Forschung in heimischen und ausländischen Bibliotheken niederzuschreiben.

Bei der Untersuchung des Ursprungs und der Geschichtlichkeit der archaischen Volksgebete spielten die Schlußformeln der Texte eine besondere Rolle. Denn die Schlußformeln sind in der Überlieferung eines jeden Volkes Jahrhunderte hindurch im wesentlichen unverändert vorhanden. Diese Schlußformeln waren einst im allgemeinen Anfangsformeln und standen in den Kodizes als Überschriften oder Rubriken am Anfang der Gebete. Sie ermöglichten ein Vordringen in die historische Vergangenheit, sogar bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts.⁶ Deshalb nur bis in das 13. Jahrhundert, weil mir frühere Aufzeichnungen vorläufig nicht zugänglich waren. Ich hoffe aber, daß z.B. das Archiv des Vatikans mir weitere Belege beschern wird. Diese minutiöse Forschung mit einem europäischen Überblick ist das Thema einer größeren Abhandlung, die hoffentlich in Bälde erscheinen wird.⁷ Es scheint mir, daß eigentlich die Schlußformeln „verantwortlich“ sind für die Verbreitung und Erhaltung dieser Tradition in Europa.

Ich möchte noch einiges über diese Schlußformeln sagen, warum und wie sie Grundlage der geschichtlichen Forschungen sein konnten.

Der charakteristische Aufbau der Gebete ist im allgemeinen dreiteilig: Der Anfang ist eine Naturschilderung mit einer mystisch-symbolischen Vision. Dann folgt ein episch-dramatischer Mittelteil mit der Leidensgeschichte oder mit Episoden aus der Leidensgeschichte. Zum Schluß findet man eine Formel in gedrängtem objektiven Stil; hier wird der Zweck des Gebetes (gewisse Gnadenakte, oft die Absolution, sogar das Heil als himmlische Belohnung für das Hersagen des Textes) ausgesprochen. Die Schlußformel drückt also ein Kausalverhältnis aus: ein System von Bedingungen und in seelischer Hinsicht nützlichen Folgen. In Wirklichkeit ist das sozusagen ein heiliger „Pakt“.

Es muß festgestellt werden, daß all dies, was ich Ihnen vorführe, nicht nur geistiges Produkt des Volkes ist. Die Auffassung über *Gnade* und *Nutzen* kommt schon in mittelalterlichen Texten des 13.–15. Jahrhunderts vor. Besonders in solchen Gebeten, die als Thema das Leiden oder den Tod Christi, oft auch die Schmerzen der Gottesmutter haben.

⁶ G. Ferraro: *Regola dei servi della Vergine gloriosa ordinata e fatta in Bologna nell' anno 1281*. Pubblicata per la prima volta ed annotata dal prof. Giuseppe Ferraro. Livorno 1875.

⁷ Zs. Erdélyi: *Die historischen Fragen der Schlußformeln der archaischen Volksgebete*. Budapest, im Erscheinen.

„Swer hute enphahet vnsirn herren ze rechte als er sol der gewinnit sehs *ginade* ... “ (14. Jh.)⁸

Das Wiederholen von tausend Ave Maria jeden Freitag bringt vor dem Tode des Gläubigen „fünfehen *gnaden*“. (14. Jh.)⁹

„Drei *Nutzen* des Gedenkens an unseres Herren Marter“, und „XVI *Nutzen* des Gedenkens an unseres Herren Marter“ lesen wir die Titel von zwei Gebeten aus dem 14. Jh.¹⁰ Besser erklärt: „Wer an ünser herren marter gedenket von rechtem hertzen, der enphahet dry *nütze*“. ¹¹ „Nu merket was nutz es vnt selikeit dem seligen menschen wirt vnt enphahet der gern mit vnsers herren marter vmbgat vnt der mensche enphahet XVI. *nütze* do von.“ (14. Jh.)¹²

Nach der damaligen Auffassung sind solche Gebete wegen ihres seelischen Nutzens *gute* Gebete: „Ein *gout* gebette“ und: „Dis noch *gonde* gebett machtu an dem fritag sprechen ... “¹³ (14. Jh.). Die gleiche Denkart offenbart sich noch heute im Volksbrauch. Die Leute, auch die deutschsprachigen Informanten, nennen ihre archaischen Gebete: „Nützliches Gebet“, „Wirksames Gebet“, „Kräftiges Gebet“, „Gutes Gebet“ usw. „Gebet, nützlich in aller Noth“, liest man den Titel eines Textes aus dem vorigen Jahrhundert. „Andächtiges Gebet zu Maria Hilf.“ (Ofen, 1869. Druck und Verlag von M. Bagó.) Dieses Volksheftchen habe ich von einer meiner deutschsprachigen Informantinnen in Gálosfa (Komitat Tolna) 1974 bekommen. Das Gebet ist noch immer ihr Tagesgebet.

Im Ungarischen lautet die Grundformel im allgemeinen: „Wer dieses Gebet beim Niederlegen und beim Aufstehen dreimal/siebenmal spricht, dem werden drei/sieben Todsünden erlassen.“ Diese Grundformel kann sich je nach Nation und Tradition verändern, die einleitenden Wörter bleiben jedoch unverändert: „Wer dieses Gebet ... “. Jetzt bringe ich Ihnen einige Beispiele bzw. die immer unveränderten einleitenden Worte der Schlußformel:

⁸ W. Wackernagel: Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften. Basel 1876, S. 606.

⁹ Ebda., S. 606.

¹⁰ Ebda., S. 604f.

¹¹ Ebda., S. 604.

¹² Ebda., S. 605.

¹³ Ebda., S. 243f.

Deutsch: „Wer dieses Gebet täglich betet ...“

Englisch: „... Who says it, child or man ...“

Irisch: (in englischer Übersetzung): „Whoever would say this poem three times ...“

Dänisch: „Al dem der an bede den Bøn ...“

Isländisch: „Hver som þetta versið les kann ...“

Italienisch: „Chi questa orazione tre volte al dì la dirà ...“

Spanisch: „El que esta oración dijese ...“

Provenzalisch: „Qu aquest sant ouresoun saurie / Et tres fes doou jour, lou dirie ...“

Rumänisch: „Cine a şti povestea mea / Şi a spune-o ...“

Russisch: „Kto etu molitvu znajet, Trizdy v gyeny citajet ...“

Polnisch: „Kto te modlitewke trzy razy dnia mawiał będzie ...“

Serbisch: „Ko ovu molitvu tri put jutrom i tri put večerom pročita ...“

Slowenisch: „Štere tou ano malo molitef vö zmole / Sako jutro, sak večer ...“

Kroatisch: „Ki se z ovie molitve već krat spomjene / Ili tri krat u danu izmoli“

Slowakisch: „Gdo sa túto molidbu / Trikrát cez den pomolí ...“¹⁴

Die in den Schlußformeln ausgedrückten Sätzen waren verpflichtend für das Volk, weil sie aus dem Mund göttlicher bzw. heiliger Personen (Gott, Jesus, der Heilige Geist, Gottesmutter, Evangelisten usw.) ertönten und damit himmlische Bestätigung hatten. Meiner Meinung nach erzeugte diese Autorisation jenen spiritualen Gehalt, welcher die Fortdauer der Gebete in der Volkspraxis bis heute sicherte.

Auch füge ich für diese himmlische Autorisation einige Beispiele, besonders aus dem Karpatenraum, hinzu:

Ungarisch: „Az Atyaisten azt mondotta ...“ (Gottvater sprach ...)

Deutsch: „Darauf thäte Maria, die Mutter Gottes, sprechen ...“

Serbisch: „Gospodin Bog reče ...“

¹⁴ Die Hinweise so wie die folgenden Beispiele sind in der erwähnten Studie der Verfasserin zu finden. S. Anm. 7.

Slowenisch: „Jezus tak reče in na en kraj ... “

Kroatisch: „Noto reče bložena devica Marija ... “

Slowakisch: „Sin boži ku tebe prehvari ... “

und zwei aus West- und Süd-Europa:

Englisch: „(Christus:) True ist thy dream Mother ... “

Italienisch: „Elo disse: (Cristo) Mare mia questo è ben vero e verità ... “

Die Schlußformel, welche als Ausdruck des mittelalterlichen Zeitgeistes betrachtet werden kann, birgt nämlich in sich jene hohe Spiritualität, welche noch in der mittelalterlichen Frömmigkeit und in ihren innigen religiösen Gefühlen — imitatio Christi: totale Empathie für die Leiden Christi und für die Schmerzen der Gottesmutter — wurzelt. Das Hervorrufen und das Miterleben dieses erlösenden Geschehnisses, besonders während der Fastenzeit, wobei die Karwoche und speziell der Karfreitag hervorzuheben sind, können und sollen seelisch als Meritum bewertet werden und können so eine gnadenartige Belohnung bewirken.

Der Begriff Freitagsgebet — wie man es in vielen Ländern, auch in Ungarn, nennt — im Zusammenhang mit dem Tode Christi oder mit den Mutterschmerzen Marias tauchte schon im 13.–14. Jh. auf. Siehe das oben erwähnte Beispiel: „Dis noch gonde gebett machtu an dem *fritag* sprechen / ... “. Ich ergänze es mit einem anderen aus der selben Zeit: „Swer alle *vritage* spricht vnsere vrowen ein tusent Aue Maria ze lobe der bezwerden die sv do hette ... “¹⁵

Wieder zitiere ich einige Textteile zur Funktion und zur herausragenden Rolle des sogenannten Freitagsgebetes in der Volkspraxis:

In Ungarn beginnen diese Freitagsgebete oft mit der Äußerung: „*Péntek*, *péntek*, *szent aranyos péntek* ... “ (*Freitag*, Freitag, heiliger, goldener Freitag ...); dasselbe finden wir oft bei den Rumänen: „*Viner*, *viner*, *sfîntă vinerele* ... “; auch bei den Norwegern: „*Paa den hellige Langfredag* ... “. Slowenisch: „*Dans je sveti petek*, *petek božje dan* ... “. Oft ist diese Äußerung wortkarg: Ungarisch: „*Ma vagon péntek* ... “ (Heute ist *Freitag* ...). Ebenso in Italien: „*Ogi l'è venerdì* ... “. Und in einigen Schlußformeln: spanisch: „... *Todos los viernes del año* ... “; italienisch: „... *e chi' ogni Venerdì se lo dirrà* ... “; provenzalisch: „... *Tous les divendres lou dira* ... “; schwedisch: „... *den välsignade* ... “

¹⁵ W. Wackernagel: Altdeutsche, wie Anm. 8, S. 244 u. 606.

påsk-fredag ... ". Auch die Ungarndeutschen bewahrten dieses wichtige Element der spätmittelalterlichen Gebetspraxis nicht nur in den Benennungen der Texte, sondern auch in den Schlußformeln. Sie bewahrten sogar die einstige Vorführungsweise dieser Gattung, d.h. die gesungene:

„ ... Und wer das Lid alle Freitag singt
O Marija!
Verzaiht Gott alle saine Sünd,
O Hailige Marija!¹⁶

Die Schlußformel enthält u.a. auch den ehemaligen Mechanismus der Ablasspraxis der spätmittelalterlichen Päpste. Es ist kein Zufall, daß die Schlußformeln auffallende Ähnlichkeit mit den Ablassverkündigungsformeln zeigen und dieselbe Denkart verraten. Der betonte seelische Wert des Miterlebens des Heilandtodes wurde nicht nur in der kirchlichen Hochliteratur — sakrale Dichtung, Passionsmystik, Leidenstheologie — und nicht nur in den Ablassformeln ausgedrückt, sondern offenbarte sich auch in ihren weiterlebenden, in gewisser Hinsicht entarteten Formen/Gattungen der Volksdichtung bzw. der Volksgebete und ihrer Schlußformeln. Aus dem schon erwähnten italienischen Kodex derselben Textsammlung aus dem Jahre 1281¹⁷ kann man vielleicht am besten rekonstruieren, wie damals die Ähnlichkeit der verschiedenen Schlußformeln auf dieselbe Denkweise oder auf das Kausalverhältnis zurückgehen kann.

Ablassverkündigungsformel von Seite 35 des italienischen Kodexes:

„Chi legerà questa oracione e chi la intenderà cum devocione si ha di perdonanza iij agni e quaranta dì dal papa Innocenzo. Deo gratias. Et per la congregacione avemo in summa xij quarantine di perdonanza.“

Volksgebetsschlußformel von Seite 46:

„ ... Elo disse: [Cristo] — Mare mia, questo è ben vero e verità:
Mo chi tre volte dirà
questa oratione lo di
Per me' amor et per vostra carità,
Zamai de le pene de l' inferno tocarà.

¹⁶ Meine schwäbischen Gewährspersonen in Hajós (Komitat Bács-Kiskun) haben mir „ein sehr altes“ Passionslied im berühmten Wallfahrtsort Máriagyüd (Komitat Baranya) am 8. September 1974 vorgesungen.

¹⁷ G. Ferraro: Regola, wie Anm. 6.

Re porte de l' inferno serà ben serà
 Quelle del paradiso sarà adverte e parichjà. —
 Cristo lo faza, pella sua misericordia e piatà. —

Beide zeigen schon in dieser — relativen — Frühzeit den Einfluß des Vulgarsprachlichen, wie man auch aus den zu dieser Zeit verbreiteten lateinischen Formeln folgern kann: „Oratio beati Gregorii papae de quinque vulneribus Christi Jesu; et quicumque hanc orationem cum devotione dixerit, habebit quingentos annos indulgentiarum“¹⁸. In spätmittelalterlichen Gebetbüchern findet man solche oder ähnliche Überschriften oder Schlußformeln, welche man auf lateinische Redaktionen zurückführen kann. Durch ihre Folklorisation verbreiteten sie sich in ganz Europa. Man liest sie in deutschen, dänischen usw. Gebetbüchern des 15. Jh.¹⁹ ebenso wie in ungarischen Kodizes oder in den heutigen archaischen Volksgebeten Ost- und Süd-Europas. Vielleicht „überfolklorisiert“ wurden einige Formeln, wie z.B. die folgende lateinische, welche sogar die mittelalterlichen, in bezug auf mystische und magische Inhalte noch nicht völlig differenzierten Bewußtseinsformen des Volkes ausdrückt:

„Beatus augustinus fecit hanc orationem quam si quis legerit aut super se portauerit nullus inimicus ei nocere potuerit. et illa die nec in igne nec in aqua nec veneno mortifero morietur neque nocebit et cum anima de corpore egressa fuerit infernus eam non possidebit“²⁰

Obwohl diese Formeln ursprünglich kirchlichen Gepräges waren, wurde dieses geistige Erbe des Volkes von der Kirche nicht wahrgenommen oder, falls sie diese Texte kennenlernte, nicht angenommen. Nicht einmal die hohe Innigkeit der Gebete konnte sie beeinflussen. Erst die sogenannten

¹⁸ L. Katona: Újabb adalékok kódexeink forrásaihoz. ITK 1906. S. 337; Hortulus animae. (1511), folio vij; Gömör-kódex. 1516. Nyelvelméktár XI. S. 315.

¹⁹ W. Wackernagel: Altdeutsche, wie Anm. 8, S. 243; K. M. Nielsen: Middelalderens Danske Bønnebøger. I, København 1946, S. 237; Hortulus animae, wie Anm. 18, folio vi; Gömör-kódex, wie Anm. 18; Nyelvelméktár XI, S. 342; L. Katona: Újabb adalékok, wie Anm. 18, S. 336.

²⁰ Peer-kódex. Anfang des 16. Jhs., Nyelvelméktár II, S. 78; Gömör-kódex, wie Anm. 18; Nyelvelméktár XI, S. 338, 340; K. M. Nielsen: Middelalderens, wie Anm. 19, S. 209. Ihre Folklorisationen z.B.: Jesus, Maria, Josef. Andächtige Gebete zu Jesu und der heil. Mutter Anna. Budapest, Druck und Verlag von Emerich Bartalits. O.J., Nr. 30; P. Toschi: La poesia religiosa, wie Anm. 4, S. 70–71.

„theologischen und liturgischen Absurditäten“ — wie sich ein Dorfpfarrer bei einer Tonbandaufnahme mit meinen Gewährspersonen ziemlich verblüfft über die vorher nie gehörten Gebete seiner Gläubigen äußerte — haben die Empörung der Kirche erregt. Diese Gebete hatten keine kirchliche Genehmigung. In dogmatischer Hinsicht ist dieses Benehmen recht verständlich, weil die Schlußformeln den Betenden Ablaß und hohe Gnadenakte in Aussicht stellen. Nach den kirchlichen Gesetzen können unter bestimmten Vorbedingungen nur gesalbte Priester die Absolution erteilen. Also rief diese Gebetspraxis des Volkes seitens der Kirche Widerwillen, sogar Verbot, oft strenge Sanktionen hervor. Dieser Umstand veranlaßte das Volk zu einer Geheimnistuerei, was den Gebeten zugleich Schutz und ungestörte Überlieferung sicherte. Das Volk hing sehr an seinen von den Vorfahren vererbten Gebeten, deshalb auch mit mehr Inbrunst an diesen Texten als an den offiziellen. Diese emotionalen Motive wurden noch von ästhetischen Gefühlen gestärkt. Meine alten Gewährspersonen beurteilten diese Gebete als die schönsten, denn, wie sie sich ausdrückten: „Es wurden in ihnen die Leiden Christi und die Klagen der Gottesmutter rezitiert.“ Die Texte blieben vielleicht aus diesen Gründen unverändert. Dazu kam durch Aneignung im Kleinkindalter noch der starke verbale Automatismus. Dieser Automatismus versenkte die Texte so tief ins Gedächtnis, daß sie bis ins hohe Alter der Leute lebten.

Wie sehr die Schlußformeln gebunden waren, geht daraus hervor, daß man in den frühen italienischen Formeln Ähnliches oder fast dasselbe findet wie heute. Auch in anderen schriftlichen Denkmälern Europas stehen sie in Texten mit der Leidensgeschichte Christi im Mittelpunkt: wie man es z.B. in einem französischen Gebet — „oreisun“ — des 14. Jhs. lesen kann:

„Que ceste oreisun chescuns jour dirra
Vint jours de pardoun en avera.“²¹

Bemerkenswert ist, daß diese Formel schon in jener Frühzeit dieselbe Funktion hatte wie die heutigen, welche ebenso das Meritum des Miterlebens der christlichen Leiden betonen.

Da die Schlußformeln für das Volk den Wert dieser Texte ausdrückten und dadurch mehr Gnaden in Aussicht stellten, konnten die so funktionierenden Texte später zu Volksgebeten erhoben werden.

²¹ P. Meyer: *Manuscripts français de Cambridge*. (G G.1.1), in: *Romania* 15, Paris 1886, S. 308. Paris.

Im Folgenden lege ich aus meinem reichhaltigen Material einige Proben vor. Mit Rücksicht auf unseren Tagungsort wählte ich dabei je ein ungarisches, deutsches und kroatisches Beispiel.

Beispiel 1:

Frau Rozália Simon geb. Ambrus, geb. 1897; Gyimesvölgy (Siebenbürgen), 10. September 1978: „... Von wem ich es gelernt habe? Gott weiß es. Ich glaube von meiner Großmutter, Frau Katharina Tankó geb. Ambrus ... Sie ist schon lange, lange gestorben. Sie war so alt wie ich jetzt. Es wurde jeden Tag gebetet. Jeden Tag ... In der Kirche nicht. Gott weiß es, warum nicht. In der Kirche nicht, zu Hause ... “

„Most elmondom a pénteki imácsságot“
 Ma mi vagyon péntek, ugyanannak es a napja,
 Krisztus mene kénjára,
 Kénján esék esetén,
 Hét mélységes sebején.
 Kimenék ajtóm elejibe
 Föltekinték napkeletre
 Ott láttam egy kis kápolnát
 Küjjel aranyos, bellől irgalmas
 Négy szegibe négy arany kereszt,
 Közepibe arany ótár
 Arany ótár előtt arany karszékecske
 Abba ül vala Asszonyunk Szűz Mária,
 Gyenge szine szomorodva Arany haja kiszakadva.
 Oda mene Szent Lukács evangélista kérdé:
 Mit sírsz, mit sírsz Asszonyunk Szűz Mária?
 Oh, hogyne sírnék, oh hogyne sírnék Szent Lukács evangélista
 Amikor harmadnapja nem láttam az én áldott szent fiamot.
 Hagyjuk el, hagyjuk el én áldott szent anyám,
 Asszonyunk Szűz Mária.
 Meny' ki ajtód elejibe, térgyig vérbe könyökig könnyübe
 Elé jö az áldott szent fiad.
 Kimene ajtója elejibe, térgyig vérbe könyökig könnyübe
 Elé jöve az ő áldott szent fia.
 Kérdé:
 Mit sírsz, mit sírsz én áldott Szent Anyám?
 Ejártam a zsidók kezibe

Két napi' üldöztek,
 Harmadik nap megfogtak
 Kivittek Kálvária hegyire
 Nehíz keresztre feszítettek
 Vasszögekkel leszegeztek
 Vasostorokkal megostoroztak
 Vaslándzsákkal megszurkoddak
 Vaskesztyűkkel megcsabbottak
 Tövissel megkoronázták
 Büdös nyálukkal lepökdöstek
 Tövissel megkoronázták
 Epével s mirrhával kevert borral itattak
 Hétféle kénan kénzottak.
 Ki elmongya ezt az imáccságot este lefektibe reggel felkeltibe
 Bépecsétlem pokolnak ajtaját
 Kinyittatom mennyország kapuját
 Felvitetem boldog mennyországba
 Úgy megüdvözül mint az Úrjézus Krisztus
 Az ő áldott szent keresztfáján, ámen.
 Nyits kaput angyal
 Nyujts kezet Mária
 Hogy mi is mehessünk
 Az örök dicsőségbe az angyalok dicséretére amen.

Beispiel 2:

Frau Veronika Baumann geb. Schreck, geb. 1891; Vállaj (Komitat Szatmár), 21. März 1975: Das Gebet lernte sie von ihrem Vater, Anton Schreck, der im Jahre 1908 44jährig gestorben ist. Auch er hat es von seinem Vater gelernt. Es wurde abends zuhause gebetet, in der Kirche nie.

Schutzengele māi
 Tritt i'mai Herzelen āi
 Bleib bai mir Tag u'Nacht
 Gib uf māi arme Seel Obacht.
 Gott isch māi Vater und ī bi sāi Kind
 Gott verzaih mr alle maine Sinda.
 Stätt ain Engele ā'dr Wand
 S'hāt ain Gleckli ī'dr Hand.

Und wenn des Glectli glinglet
 Fahred alle Håilige²² im Himmel.
 Im Himmel ischt der håilige Miess
 Aof main gegliebs(t) sehr geplänte
 liebe Muttergottes nie vergesst.
 Dertunder ståt ain zarte Bum
 Maria hocket un drum
 Di håt's Jesukindli aof der Schouss
 Ganz nacket un plouss.
 Des Kindli schawot drun un um.
 Het kuine falsche Juda kummet.
 Und denne falsche Juda kummet.
 Und nehmet's Kindli aof der Schouss
 Und werfet aofs Stujla
 Dass saine Bujla gracheet
 Und denne falsche Juda lächet,
 Wenn nu' ain raine' Mensch wär
 Wer des Gebetli alle Tag beta tät
 Und wer das Gebetli i gheert und i gekläärt
 Der wert am jingsta Tag i Tag gheert.

Beispiel 3:

Frau Julianna Pöck, geb. Pintér, geb. 1888; Horvátlovő (Komitat Vas),
 17. August 1976: Das Gebet lernte sie von ihrer Mutter Elisabeth Pintér
 geb. Wölfinger, die im Jahre 1938 66jährig gestorben ist: „ ... Als ich
 kleines Kind war, habe ich von der Mutter gelernt ... gegen Abend ...
 hie und da ... Ich bete das Ave Maria, dann nachher oft auch dies ... “

Hodmo spat Boga zvat
 Marija gospa bile ruke umivala
 Grišne duša je napajala.
 Pivci pučuju
 Mariju zbuctuju
 Hodi, Marija, stani se
 Kristuš se j' narodil
 Ancteli ga podbirali
 Va kalež metali

²² Bei der 2. Aufnahme: „Fahred alle Engele im Himmel.“

Pred samoga Boga nosili.
Križič po nebu molieč prosieč išče svetoga Petra
Petar, daj ti Bogu duobru rič,
Če ti Buog dat ključice
S kimi češ ti nebo otvorit
A polje posvetit.
Na polju je edna crikvica
Z van je oblaščena a iz nutar je posvečena
Va njuoj su tri oljtari
Prvi je Oca Boga
Drugi je Marije Matere
Treči je Svetoga Jivana.
Svieti Jivan je mašu služil
Ogledal se je uon prik njegovoga diasnoga ramena
Je do pri njegovoj svietoj maši?
(var.: Je-li Buog pri njegovoj svietoj maši?)
Ali nikogar ni bilo neg sama Divica Marija je za vrati kliecala
Suze je ronila kod vinska jaguda.
O, Marija Mati, zač se plačeš?
(var.: Marija, zašto se plačeš?)
Kako se ja ne bi plakala,
Kad ja mojega sinka, Jezušā tri dane i tri noči nisan vidla.
Svieti Jivan odgorovi:
O, Marija Mati, dajte miera
Naj ovu moju svietu mašu odslužin
Duojt če dvanajs(t) apostolov
A trinaesti če bit sinak Jiezuš.
O, sinak, Jezuš
Kaj si bil?
Ja san bil kaj se sunce z misecon draplje
A nebo iz zemljuon dili
Z pravon ga je prijela z livon objiela nebo i zemlja. Amen.

ULRIKE KAMMERHOFER-AGGERMANN, SALZBURG

**Quellenvergleich zu den Fronleichnamsprozessionen in den
Städten Graz und Salzburg vor und nach der Reformationszeit.
Die Rolle der Corporis-Christi-Bruderschaften
in der Fronleichnamprozession**

Meine Studien zur Grazer Fronleichnamprozession führten zu meiner Dissertation über dieses Thema bei Oskar Moser¹, die Grazer Quellenlage ist mir bis in die Mitte des 19. Jh.s weitgehend bekannt. Meine Beschäftigung mit den Salzburger Quellen steht an den Anfängen, dennoch bieten sich bereits jetzt bedeutsame Unterschiede dar.

Gerade die Unterschiede in der Prozessionsgestaltung, der Hauptträgerchaft der Prozessionen, in den Rechten und Aktivitäten der Bruderschaften, bestärken mich in der Ansicht, daß kaum eine andere Festlichkeit und religiöse Feier der Amtskirche so dazu prädestiniert ist, die vielfältigen Aspekte der Volksfrömmigkeit darzustellen, wie die Fronleichnamprozession.

Um die Besonderheit dieser Prozession und die sich daraus ergebenden volkscundlich relevanten Fakten besser verständlich zu machen, müssen Sie mir eine weitläufige Annäherung an das Thema gestatten.

Die Fronleichnamprozession ist als einzige Prozession der katholischen Kirche eine Theophorie, sie ist der Triumphzug des transsubstantiierten Gottes ohne jeglichen Bitt- und Segencharakter (wiewohl ihr gerade dieser in der Volksfrömmigkeit des deutschen Sprachraumes zugefügt wurde). Das Fest wurde am 8. September 1264 von Papst Urban IV. für die gesamte Christenheit in der Bulle „Transiturus de mundo“ eingeführt, als „Triumph der Kirche, um den Wahnsinn der Ketzler zu verwirren“, wie es im Text der Bulle ausdrücklich heißt². Dem Fest war zu dieser Zeit

¹ Ulrike Aggermann-Bellenberg, Die Grazer Fronleichnamprozession von der Zeit ihrer Entstehung bis zu den Reformen des Aufgeklärten Absolutismus. Eine volkscundlich-kulturgeschichtliche Studie über die städtische Volksfrömmigkeit als Ausdruck des Zeitgeistes. Phil.Diss. Graz 1982.

² Bulle „Transiturus de mundo“ vom 11.8.1264. Eb. In: Potthast Augustus, Regesta Pontificorum Romanorum, 2. Bd., Berolini 1875, Nr. 18.989, S. 1538. — Paolo Toschi, Encyclopaedia Cattolica. Firenze 1955, Bd. 2, Sp. 611 (zitiert als Cattolica). —

weder ein fixes Datum noch eine Prozession beigefügt, obwohl im Umkreis um Papst Urban IV. und die selige Juliana von Lüttich bereits im Jahr der Einführung feierliche Fronleichnamsprozessionen gehalten wurden. Als Festtag bot sich, in Erinnerung an die Einsetzung der Eucharistie am Gründonnerstag, der Donnerstag an.

Das Fronleichnamfest hat viele religiöse und auch kirchenpolitische Hintergründe:

- Die besondere Sakramentsverehrung ab dem späten 10. Jh. in Spanien, die Ablehnung derselben durch Ketzer, führte nicht nur zu religiösen, sondern auch zu politischen Spannungen.³
- Ein erster Gegenschritt war das 1215 verkündete Transsubstantiationsdogma, das die tatsächliche Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie in den Mittelpunkt der Lehre stellte.⁴ Die Visionen der seligen Juliana von Lüttich (ab 1209) zeigten ihr den Mangel eines Fronleichnamfestes, das für das Bistum Lüttich 1246 eingeführt wurde. Diese Visionen und das von ihm selbst erlebte Blutwunder von Orvieto (1263) veranlaßten Papst Urban IV., das Fronleichnamfest einzuführen.⁵
- Die Verbreitung des Festes ging sehr zögernd vor sich. Erst 1311 und 1314 wurde die Bulle bestätigt.⁶ 1316 soll dem Fest durch Papst Johannes XXII. (Gegenpapst in Avignon) eine Prozession angefügt worden sein, offiziell wird sie erst 1320 erwähnt.⁷ Das Konzil von Sens überläßt deren Einführung und Gestaltung dem

„Damit also die Widersacher der Transsubstantiation beim Anblick von so viel Glanz und Freude ihren Irrtum einsehen und von Scham und Verwirrung erfaßt würden.“

³ Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Michael Buchberger, 4. Bd., Sp. 405. (LThK). — Vgl.: Gerhard Matern, *Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamfeier besonders in Spanien. Studien zur Volksfrömmigkeit des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit.* (=Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 2. Reihe, 10. Bd.). Münster 1962. — Georg Schreiber, *Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen.* (=Forschungen zur Volkskunde, H. 22/24). Düsseldorf 1936.

⁴ Otto Sengspiel, *Die Bedeutung der Prozessionen für das geistliche Spiel des Mittelalters.* Hildesheim 1977, S. 7.

⁵ LThK, 4. Bd., Sp. 405–407. — *Cattolica*, 2. Bd., Sp. 611.

⁶ *Cattolica*, 2. Bd., Sp. 611.

⁷ Willem Reupke, *Das Zerbster Prozessionsspiel 1507.* Berlin — Leipzig 1930, S. 1 und 3.

Gutdünken von Volk und Klerus, da sie „durch göttliche Eingebung eingeführt zu sein scheint“. 1429 folgt der erste päpstische Ablass für die Prozession (Martin V.), 1600 deren erste Regelung im Zeremoniale episcoporum, 1614 die erste Regelung im *Rituale Romanum*.⁸

Die späte Einführung der Prozession, das Fehlen aller kirchlichen Richtlinien dafür (abgesehen von den allgemeinen Richtlinien für die Durchführung von Prozessionen) führten von Anfang an zu regionalen Besonderheiten der Fronleichnamsprozession.

Folgende regionale Unterschiede sind hervorzuheben:

1. *Besonders im deutschen Sprachraum* sind von ihren Anfängen an Verquickungen der Fronleichnamsprozession mit den älteren Flur- und Wetterprozessionen zu sehen, obwohl, ich habe das bereits erwähnt, der Fronleichnamsprozession und dem Fest ausschließlich der Charakter der Verherrlichung des transsubstantiierten Gottes und seines Triumphes über die Ketzler zukam.

In ländlichen Bereichen, fast durchwegs auch im alpenländischen Raum, wurde die Fronleichnamsprozession so auch zur wesentlichen Flur- und Wetterprozession und übernahm deren Wege und Ausstattungen. Die im ganzen deutschen Sprachraum üblichen vier Stationsaltäre mit der Verlesung der Initien der Evangelien sind so eine regionale Zutat, die erst 1820 von der Kirche offiziell anerkannt wurde, aber bereits im Mittelalter nachweisbar ist.⁹

Teppiche, Blumentepiche, Bäume an den Prozessionswegen, mitgetragene grüne Kränze und Segenszweige sind, wie immer sie heute auch gedeutet werden, vielfältiger Herkunft. Nicht nur der Segens- und Wachstumscharakter sollte dabei gesehen werden, sondern auch deren Bedeutung als Zeichen der Festesfreude, des Friedens, der sich durch alle vor- und frühchristlichen Prozessionen ebenso wie durch die mannigfachen Herrschergeleite zieht.¹⁰

⁸ LThK, 4. Bd., Sp. 406. — Xaver Haimerl, *Das Prozessionswesen des Bistums Bamberg im Mittelalter*. München 1937, S. 32–34. — Anton Kern, *Das Officium De Corpore Christi in Österreichischen Bibliotheken*. In: *Extrait de la revue bénédictine*, Nr. 1–2, 1954, S. 56.

⁹ LThK, 4. Bd., Sp. 406, 23.9.1820.

¹⁰ LThK, 4. Bd., Sp. 406.

2. *Im Umkreis der alten Klöster* haftet den Fronleichnamsprozessionen einerseits der Charakter des religiösen Triumphzuges an, andererseits auch der Charakter der Katechese und Belehrung des Volkes. Hier findet sich einerseits die Demonstration der Macht und Herrlichkeit der Kirche in der Größe und Festlichkeit der Prozession, durch die Teilnahme des gesamten Klerus und der Bevölkerung und das Mittragen aller Heiltümer und Herrlichkeiten. Gleichzeitig entdecken wir hier auch die mittelalterlichen Schauspiele, Prozessionsspiele und Schaubühnen zur Erläuterung des Festinhaltes und Belehrung der Gläubigen.
3. *Im Umkreis der weltlichen Residenzen* wird zusätzlich zu den unter Punkt 2 genannten Erscheinungsformen auch das Herrschergeleit, nicht nur für den eucharistischen König, sondern auch für die lokale Obrigkeit maßgebend. Hier entwickelt auch der jeweilige weltliche Herrscher, gleichsam als erster Lehensmann des eucharistischen Gottes, seinen gesamten Prunk. Ihm folgend, in sozialer Abstufung, geht diese Selbstdarstellung auf das gesamte Gemeinwesen über.

Zur weiteren Untersuchung möchte ich die theologischen und pastoralen Aspekte der Prozession weitgehend außer acht lassen, mir auch keinerlei Urteil über die religiöse Haltung der Teilnehmer anmaßen, sondern alle über das religiöse Empfinden hinausgehenden Einstellungen und Erscheinungen untersuchen.

Gerade die Art und Weise der Beteiligung an der Fronleichnamsprozession läßt daher besonders auf die politische und wirtschaftliche Situation der Stadt und auf die soziale Stellung der in der Prozession besonders vorrangigen Personengruppe schließen.

Daten zu den frühesten belegten Nennungen von *Fronleichnamprozessionen im deutschen Raum*:

1277 (1279) Köln, St. Gereon¹¹

1285 St. Lambrecht in der Steiermark, Prozession fraglich (Stiftung „ad expensas pro nova solemnitata“)¹²

1286 Benediktbeuern¹³

¹¹ LThK, 4. Bd., Sp. 406. — Peter Browe, *Textus Antiqui de Festo Corporis Christi*. (=Opuscula, 4). Münster 1934, S. 44–46.

¹² Kern, S. 50.

¹³ LThK, 4. Bd., Sp. 406.

- 1288 Stift Klosterneuburg, Prozession fraglich, das Fest wird „cum debita solemnitate“ begangen¹⁴
- 1298 Würzburg
- 1301 Hildesheim
- 1305 Augsburg
- 1318 Straßburg
- 1324 Stift Vorau, erste für Österreich nachweisbare Prozession!
- 1360 München¹⁵
- 1391 Innsbruck, Prozession fraglich, Fronleichnamsspiel.¹⁶
- 1429 erster Ablaß für die Teilnehmer an der Fronleichnamsprozession. (Papst Martin V., 100tägiger Ablaß).

Xaver Haimerl sieht in diesem Ablaß eine Reaktion auf die Ablehnung oder die zögernde Einführung der Fronleichnamsprozession im deutschen Raum. Als Grund der Verzögerung sieht er vor allem die hohen Kosten der Prozession. Daher kam die Prozession nur dort früh auf, wo ein Teil des Gemeinwesens eine der „Funktionen“ der Prozession höher bewertete als deren Kosten und für diese aufkam.¹⁷

FRÜHZEIT GRAZ — SALZBURG

Aus pastoraler und auch kirchengeschichtlicher Sicht wäre für unsere beiden Städte eine ähnliche Situation zu erwarten, da im Mittelalter Graz zur Erzdiözese Salzburg gehörte und 1218 deren Eigenbistum (Diözese Seckau) wurde und bis zur Josephinischen Bistumsregelung am Ende des 18. Jh.s (1782–1786) Salzburg unterstellt blieb.¹⁸

Dennoch entwickelte sich die Fronleichnamsprozession in beiden Städten grundlegend anders.

Graz war im Mittelalter eine kleine, arme Stadt, erst als es 1379 bei der habsburgischen Länderteilung zur Haupt- und Residenzstadt von Innerösterreich wurde, begann der Aufschwung, blühten Handel und Gewerbe auf.

In diesem Zeitraum allerdings war Salzburg, das im 8. Jh. zum Erzbistum (4. Bischof Arn) erhoben worden war, wirtschaftlich und religiös

¹⁴ Kern, S. 54.

¹⁵ Alle Haimerl, S. 33.

¹⁶ Reupke, S. 1 und 3.

¹⁷ Haimerl, S. 34ff.

¹⁸ Franz Ortner, Salzburger Kirchengeschichte. Salzburg 1988.

bereits weit entwickelt. Die Territorialpolitik und auch die Klosterpolitik der Salzburger Erzbischöfe führten im 13. und 14. Jh. zur Bildung des Landes Salzburg.¹⁹ Salzburg besaß im Hochmittelalter bereits ein florierendes Zunftbürgertum mit reichem religiösen Leben.

Die Frühzeit der Salzburger Fronleichnamsprozession

Lorenz Hübner (1793) nennt für Salzburg das ununterbrochene Bestehen der Fronleichnamsprozession seit 1263.²⁰ Diese Nennung ist sehr zu bezweifeln. Da konkreter Beweis und Gegenbeweis fehlen, führe ich die wesentlichen Gegenargumente an:

1. Die Einführungsdaten des Fronleichnamsfestes und seiner Prozession und der Vergleich mit den umliegenden Städten.
2. Die Person des Erzbischofs Ulrich (1256–1265), der angeblich Fest und Prozession für Salzburg eingeführt haben soll. Ulrich wurde aber als Salzburger Erzbischof im Land nicht anerkannt. Er betrat 1264, also acht Jahre nach seiner Wahl, erstmals wieder die Stadt Salzburg und resignierte kurz darauf.²¹

Gesichert ist jedenfalls, daß das Fest im frühen 14. Jh. in Salzburg bekannt war. Christian Greinz nennt in seiner Geschichte des Stadtdekans Salzburg eine von den Bäckern gestiftete Prozession in der Fronleichnamsoktav, die ab 1450 bezeugt ist und deren Prozessionsweg genannt wird. Auch die alte Bürgerbruderschaft, die 1613 in die Corporis-Christi-Bruderschaft übernommen wurde, hatte die Fronleichnamsprozession mit Kerzen in ihrem Statut von 1501.

Im Jahre 1500 werden Bäume zur Besäumung der Prozessionswege genannt, für die die Bäcker Buße an die Stadt zahlten, da sie damit Löcher in die Straßen bohrten (bis 1617). Für 1512 ist ein Teil des Weges bekannt, Ausgangspunkt ist der Dom, Ziel die Kirche St. Sebastian, bis 1508 ging

¹⁹ Ortner, S. 56.

²⁰ Lorenz Hübner, Beschreibung der hochfürstlich-erzbischöflichen Haupt- und Residenzstadt Salzburg und ihrer Gegenden verbunden mit ihrer ältesten Geschichte. I. Topographie (1792), II. Statistik (1793). 2. Bd., S. 396.

²¹ Er wird zwar als frommer und glaubenstreuer Mann geschildert, aber auch als armer, machtloser, zögernder und verfolgter Bischof beschrieben. Ulrich floh in die Steiermark, wurde wieder Bischof von Seckau, starb 1268 in Piber. Resignation: „recognoscens insufficientiam propter malitiam plebis“ (Annales S. Rudbert). Bei: Heinz Dopsch (Hrsg.), Geschichte Salzburgs. Salzburg 1983, Bd. I., 2. Teil, S. 440f.

die Bäckerbruderschaft am Oktavtag nach St. Johann am Imberg. Die Kerzenträger erhielten Geld, Suppe und Wein.²²

Im 13. und 14. Jh. erscheinen großzügige Stiftungen auf die verschiedenen Heiligtitel, für die Karwoche, für Seelenmessen und Jahrtage, und auch einige Stiftungen zum Ewigen Licht beim Altarsakrament, das fallweise auch „Gottsleichnam“ genannt wird. Dennoch ist die Sakramentsverehrung gering zu nennen, eine Unterscheidung oder besondere Verehrung des Fronleichnamfestes durch die Bevölkerung ist nicht anzunehmen.²³

Die einzige dezidierte Fronleichnamstiftung (nicht nur auf das Altarsakrament oder seine Einsetzung am Gründonnerstag bezogene Stiftung) läßt auf eine bescheidene, noch nicht lange übliche Fronleichnamsprozession in Werfen schließen:

1398 stiftet der Landrichter zu Werfen der örtlichen St. Cyriak-Kirche: „Zue einer wandlung kertzen di man trait vor gotes Leichnam Gotzleichnamtag nach Pffingsten“.²⁴

Seit 1591 soll eine Fronleichnambruderschaft in Ke(ö)stendorf im Flachgau bestanden haben.²⁵

Für Salzburg können wir also in vorreformatorischer Zeit eine Fronleichnamsprozession in der Stadt annehmen, die rege Beteiligung der Bürgerschaft sowie Baumschmuck der Straßen und Priester mit grünen Kränzen. Auch die wenigen Details weisen auf eine bereits von den mittelalterlichen Sakramentsprozessionen unterschiedene Stadtprozession hin.

²² Christian Greinz, Die fürsterzbischöfliche Kurie und das Stadtdekanat zu Salzburg. Ein Beitrag zur historisch-statistischen Beschreibung der Erzdiözese Salzburg. 1929, S. 130f. u. 191.

²³ Adam Doppler, Die ältesten Originalurkunden des fürsterzbischöflichen Consistorialarchives zu Salzburg. In: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde (MGSLK), Bd. 10, 1870, S. 127–199 (1200–1350), MGSLK, Bd. 11, 1871, S. 72–128 (1200–1350), MGSLK, Bd. 12, 1872, S. 179–344 (1314–1370). Bemerkenswert erscheint eine Stiftung für ein Sakramentsgeleit von 1300, 13. August: Ein erzbischöflicher Ritter und Hofbeamter stiftet dem Stadtpfarrer zum Gang mit dem Krankensakrament: 1 Pferd und „unam cappam rubeam de Ypra“ und „unam aliam cappam de Paltikim, quam sacerdos in civitate portet sereno tempore, cum corpore dominico ad infirmos . . .“. Bei: G. A. Fichler, Eine Stiftung zum Besten der Stadtpfarrer zu Salzburg im Jahre 1300. In: MGSLK, Bd. 3, 1863, S. 260f.

²⁴ Doppler, Bd. 12, S. 305.

²⁵ Hans Widmann, Johann Hesselbach. Dechant und Pfarrer in Kestendorf, ein Predigerschriftsteller des 17. Jh.s In: MGSLK, 58. Jg., 1918, S. 42.

Hier muß auch betont werden, daß die Fronleichnamsprozession im deutschen Sprachraum, in dieser Kombination der Theophorie mit der Flurprozession, auch den Charakter einer Stadtumwandlung erhielt. Alois Mitterwieser verwendet daher nicht die Bezeichnung „*circambulatio*“, sondern „*circuitus civitatis*“. Dieser Ausdruck erscheint mir als besonders sinnfällig, da in ihm auch die Wechselbeziehung zwischen Stadt und Stadtbewohner zum Ausdruck kommt. Die Gemeinschaft der Bürger umkreist bindend die Stadt, verstärkt die Bindung und zieht Segen auf beide herab.²⁶

Die Frühzeit der Grazer Fronleichnamsprozession

Für Graz ist die Situation einfacher; wir dürfen vor der Reformation wohl eine städtische Fronleichnamsprozession annehmen, doch ist diese um vieles einfacher vorzustellen, die Beteiligung der Bürgerschaft in bewußter Mitgestaltung sehr fraglich.

Das Fronleichnamfest dürfte in Graz mit dem beginnenden 14. Jh. gefeiert worden sein, allerdings wohl ohne Prozession. Der erste Hinweis auf eine Prozession am Fronleichnamstage, aber noch in der Form eines einfachen Sakramentsumganges, findet sich ab dem beginnenden 15. Jh.

Mit dem Beginn der Grazer Fronleichnamsprozession muß Herzog Friedrich V., ab 1452 Kaiser Friedrich III., genannt werden. Er ließ in seiner Residenz Graz 1439 in der Judengasse, der heutigen Herrengasse, eine Gottsleichnamskapelle errichten.

1441 stiftet er dem Gilgenpfarrer (heutiger Dom) 7 Pfund Geldes für den hl. Fronleichnam, zur Ausstattung von vier Schulknaben, die bei der Fronleichnamsprozession und bei Verschgängen das Allerheiligste begleiten sollten. Genannt werden vier Gugeln, zwei Kreuzfähnchen, zwei Glaslaternen und die nötigen Wachskerzen, also eine sehr bescheidene Ausstat-

²⁶ Alois Mitterwieser, *Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern*. Durchgesehen und ergänzt von Torsten Gebhard. München 1949, S. 24f., S. 138ff. Die „*circambulatio*“ findet sich seit ältester Zeit bei allen Völkern als Symbol der Besitzergreifung, der Reinigung, der Unheilabwendung und Segensbeschwörung. Verstärkt wird ihre Wirkung durch Fackeln, Aspersion, Lärm, Gesang und Gebet und durch das Mitführen von Opfern und Heiltümern. Bereits in vorchristlicher Zeit verschob sich das Hauptaugenmerk dabei auf die Verstärkungsformen, die Kreisbewegung selbst wurde Zutat, daher oft nur auf die wichtigsten Punkte des Gemeinwesens beschränkt (auch: Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart 1954–1972, 3. Bd., Sp. 11043–11046). Die Forderung einer einzigen Prozession am Hauptfest ist damit auch Ausdruck dieser Repräsentation der Gemeinschaft.

tung, die auf das bisherige Fehlen jeglicher Ausstattung schließen läßt.

1453 finden wir in Graz eine bürgerliche Stiftung für sechs Messen zum Gottsleichnamsalter in der Gottsleichnamskapelle.²⁷

In beiden Städten fand die Reformation rasch Eingang, die Visitationen der beginnenden Gegenreformation zeigen in beiden Städten das gleiche Bild: Niedergang des religiösen Lebens bei Volk und Klerus, Verschwinden der Bruderschaften, des Andachtslebens, der Heiligenverehrung und der Fronleichnamsprozession.

1580–1587 wurde in Salzburg der äußere Gehorsam gegen den Erzbischof (Georg von Kuenburg) als Landesfürsten und die katholische Kirche wiederhergestellt. 1594 führte Erzbischof Wolf-Dietrich das Römische Brevier und Missale ein. Zwischen 1613 und 1617 führte Erzbischof Markus Sittikus eine Generalvisitation der Diözese und strenge Gegenreformation durch. Mit 1628 waren die Religionsstreitigkeiten vorläufig beigelegt. Dennoch war bis zum Westfälischen Frieden 1648 die Politik der Erzbischöfe vor allem auf die Sicherung des Friedens und den Bestand des Landes gerichtet; im Inneren versuchte man den äußeren Gehorsam gegen den Erzbischof aufrechtzuerhalten.²⁸

Die Versuche einer Berufung der Jesuiten nach Salzburg wurden 1615 endgültig zerschlagen (Grund unbekannt), 1617 wurden die Benediktiner zur Errichtung einer Schule berufen, 1622 die Universität eröffnet.²⁹

In der Steiermark gelang es Bischof Martin Brenner (einstiger Salzburger Domherr) in einer einzigen großangelegten „Reformationshandlung“, die katholische Religion zu restaurieren.

Gerufen vom Landesherren Karl II. von Innerösterreich und seiner Frau Maria von Bayern begannen die Jesuiten 1577 ihr Werk der Gegenreformation. 1597 (auch 1572 zitiert) wurde wieder eine Fronleichnamsprozession abgehalten, die Teilnahme der Zünfte wurde vom Landesfürsten kontrolliert.³⁰

²⁷ Steiermark: Visitationen von 1544/45 (Archiv der Diözese Graz-Seckau (=DA), XIX-D-23), 1617 (DA, XIX-D-18) und 1656 (DA, XIX-D-26); Salzburg: 1528; 1555; 1581/82; 1613–1617.

²⁸ Franz Ortner, *Katholische Reform und Gegenreformation 1555–1648*. In: *Reformation, Emigration. Protestanten in Salzburg*. Katalog Salzburg 1981, S. 54–62. (1555 Augsburger Religionsfriede).

²⁹ Fritz Koller, *Die Universität Salzburg und der Protestantismus*. In: *Ebda.*, S. 138.

³⁰ So kann man auch die Wiedereinführung der Grazer Fronleichnamsprozession durch die Jesuiten als den Auftakt zu ihrem Missionswerk in der Stadt ansehen. Eine Be-

Die Grazer Fronleichnambruderschaft und deren Aktivitäten

Die Grazer Fronleichnambruderschaft (*Confraternitas Sanctissimi Corporis Christi in Ecclesia parochiali*)³¹ wurde 1603 vom Stadtpfarrer Alexius Grotta errichtet, so steht es in der Visitation von 1617, in welchem Jahre ihr der Stadtpfarrkaplan (Wolfgang Frelacher) vorstand. Sie umfaßte 150 Mitglieder. Die Bruderschaftsbestätigung und viele ihr gewährte Ablässe stammen nach dem Visitationsbericht von Papst Paul V. (1606–1621). Der Anschluß an die Erzbruderschaft in Rom wurde 1617 empfohlen.

Die Visitation der Grazer Stadtpfarre von 1656 nennt noch keine Erhebung zur Erzbruderschaft, erstes gesichertes Zeugnis dafür ist das Bruderschaftsmanuale von 1771.³²

An Quellenmaterial zur Grazer Fronleichnamprozession sind die erhaltenen Rechnungsbücher der Bruderschaft (die 1684 für die Jahre davor rekonstruierten Bruderschaftsrechnungen), die Konduktrechnungen und spärliche Teile des Briefwechsels der Bruderschaft, vor allem mit den geistlichen und weltlichen Behörden, und die verschiedenen Visitationen in der Steiermark wichtig.³³

In Graz kommt uns das Standesbewußtsein der Prozessionsteilnehmer,

sonderheit stellt jedoch die Tatsache dar, daß in Graz keine figuralen Fronleichnamprozessionen stattfanden. Die einzige Prozession dieser Art soll 1616 als einmaliges Ereignis durchgeführt worden sein. Bei: Leopold Kretzenbacher, *Barocke Spielprozessionen in der Steiermark*. In: *Archiv und Chronik*, 2. Jg., 1949, S. 19 und 22. — Richard Peinlich, *Geschichte des Gymnasiums in Graz*, 3. Jahrbuch des K.K. Obergymnasiums zu Graz, 1871.

³¹ Rechnungsbücher und Briefschaften, Stadtpfarrarchiv Graz (=PA), II.F.15, PA, 34-c-VI. — *Manuale Parochiae Graecensis, et in ea erecta Archi-Confraternitatis Sanctissimi Corporis Christi. Graecii Typis Haeredum Widmanstadii. MDCCLXXI*. DA, Bibliothek, HS. XIII. A5/32. XX-C-12, XX-C-13, Rechnungsbücher S.J.

³² Karl Eder, *Die Visitation von 1544/45*. (=Forschungen zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Steiermark, XV. Bd.), Graz 1955, S. 94. — Visitation 1617, fol. 1, 3, 18f. DA, XIX-D-18. — Andreas Posch, *Aus dem kirchlichen Visitationsbericht 1617 — Ein Beitrag zur religiösen Lage in der Steiermark unter Ferdinand II*. In: *Innerösterreich 1564–1619*. (=Joannea III). Graz o.J. (1967), S. 201. — *Visitatio Inferioris Styriae ab A. 1656*. DA, XIX-D-26, fol. 3.

³³ So war für Graz der Briefwechsel des bischöflichen Ordinariates und des Innerösterreichischen Guberniums mit der bzw. über die Fronleichnambruderschaft bzw. mit anderen an der Fronleichnamprozession beteiligten Personen und Institutionen besonders aufschlußreich.

besonders der von ihrem kirchlich zugesicherten Vortrittsrecht (Erzbruderschaft) überzeugten und darauf stets beharrenden Fronleichnambruderschaft insofern zugute, als daraus vielerlei Streitigkeiten während der Prozession und zahlreiche Beschwerdeschreiben und Ermahnungen zwischen den Betroffenen und der geistlichen und weltlichen Obrigkeit entstanden. Eben diese Briefe, Gesuche, Beschwerden und Verordnungen aber enthalten viele detaillierte Schilderungen des Ablaufes der Prozession. Besonders entbrannte der Streit zwischen den Jesuiten, den Inhabern der Universität und der Schulen und Führern der Gegenreformation, und der Corporis-Christi-Bruderschaft.

So sind sie einerseits wesentliche Quellen zur Prozession und andererseits geben diese häufig so emotionsgeladenen und oft auch recht partiischen Schriften über die Einstellung der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen zu dieser Prozession Auskunft, und natürlich auch über die Selbstdarstellung innerhalb der Prozession, innerhalb des sich processionaler darstellenden Gemeinwesens.

Die Entstehung der Fronleichnambruderschaften

- 11./12. Jh. in Spanien, nicht-kirchliche „Hermandades Sacramentales“
- 1317 1. kirchliche Bruderschaft zu Ehren des Altarsakramentes in Pamplona
- 1328 Assisi, Kongregation zur Anbetung des Allerheiligsten
- 1374 Laon, „Companie des Apôtres“, stellt während der Fronleichnamprozession die zwölf Apostel dar
- 1380 Troyes, 1. Bruderschaft, die das Wort „Fronleichnam“ im Titel hat, wurde als erste³⁴
- 1539 von Papst Paul III. bestätigt.³⁵

Im 16. Jh. erlangten die Sakramentsbruderschaften im Kampf gegen die neuauftkommenden reformatorischen Strömungen besondere Bedeutung. Papst Paul III., der erste Papst des Tridentinums, also jenes Konzils der Kirche, das sich die innere Erneuerung als Antwort auf die Reformation zur Aufgabe gemacht hatte, gründete in Rom, in Santa Maria Maggiore, Supra Minerva, eine Erzbruderschaft vom heiligen Fronleichnam. Dieser wurde als erster die bestehende von Troyes angegliedert, alle weiteren sollten folgen. Er stattet sie mit besonderen Ablässen aus. (30.11.1539, Bulle „Dominus noster Jesus Christus“). Von nun an nannten

³⁴ Matern, S. 72f.

³⁵ Wetzer-Welte, Kirchenlexikon. 3. Bd., 1931, Sp. 214–216.

sich viele Bruderschaften zur Verherrlichung des Altarsakramentes nicht mehr Sakraments-, sondern Fronleichnamsbruderschaften. Vereinzelt finden sich allerdings vor dieser päpstlichen Approbation auch im deutschen Raum Fronleichnamsbruderschaften, die aber trotz des Titels oft auf reine Sakramentsverehrung ausgerichtet waren.³⁶

- 1421 Fronleichnamsbruderschaft der Zünfte in Bozen.
 1614 Fronleichnamsbruderschaft der Kapuziner in Bozen, Erzbruderschaft³⁷
 14.Jh. Wien, Herzog Rudolf IV. der Stifter gründet die Gotzleichnamsbruderschaft zur glanzvollen Gestaltung der Prozession (†1365).
 1481 Fronleichnamsbruderschaft in Göß bei Leoben³⁸
 1544/45 Neumarkt in Steiermark., einzige in der Steirischen Visitation erwähnte Fronleichnamsbruderschaft³⁹
 1200 soll nach der Visitation 1544 in Rottenmann eine Corporis-Christi-Bruderschaft gegründet worden sein.⁴⁰

Die Salzburger Corporis-Christi-Bruderschaft

In Salzburg wurde von Erzbischof Markus Sittikus am 29.6.1613 die „Christi-Fronleichnams-Confraternität“ (auch des hochheiligsten zarten Fronleichnams-Bruderschaft und Corporis-Christi-Bruderschaft genannt) begründet und der römischen Erzbruderschaft unterstellt.

Der Anschluß an die 1539 von Papst Paul III. in Rom begründete Erzbruderschaft bedeutete neben dem Genuß von Ablässen das Vorrangrecht in der Fronleichnamsprozession vor allen anderen Bruderschaften und Erzbruderschaften. (Gilt jeweils für die Feste des Titels).

Die Bruderschaft umfaßte alle Standesgruppen, Männer und Frauen, wie auch die Grazer Bruderschaft. In Salzburg war die Bruderschaft laut Statut der erzbischöflichen „Autorität und Gewalt“ unterstellt, weiters forderte das Statut 14 Vorsteher, zu denen die höchsten bischöflichen Würdenträger, auch Ratsherren und der Bürgermeister der Stadt bestellt wurden. Damit war die Bruderschaft fest in erzbischöflicher Hand, was

³⁶ *Magnum Bullarium Romanum*, Tom. I., fol. 733f. — Matern, S. 75.

³⁷ Anton Dörrer, *Tiroler Umgangsspiele*. (=Schlern Schriften 160). Innsbruck 1957, S. 55–57.

³⁸ Albert von Muchar, *Geschichte der Steiermark*, 8. Bd., Graz 1874, S. 128.

³⁹ Eder, S. 94.

⁴⁰ Franz von Oer, *Das Bruderschaftswesen der Diözese Seckau*. Graz 1919, S. 4, 14, 37–48.

einerseits den Vorteil hatte, daß sie mit großzügigen Stiftungen versehen wurde, andererseits aber auch hieß, daß sie durch den hochgeistlichen Vorstand in jeder Hinsicht bevorzugt aber ebenso bevormundet wurde.

Ein geradezu erbärmliches Bittgesuch um Ausbesserung der Paramente von 1785 macht das besonders deutlich, viele Schreiben ans Konsistorium in demütiger Bitthaltung, um die Erlaubnis für die Regelung von Kleinigkeiten zu erhalten, weisen immer wieder darauf hin. Ganz anders ist das Klima in der Grazer Bruderschaft, wo der landständische Adel tonangebend ist, und über die Bruderschaft, so vermute ich, immer wieder Machtkämpfe mit Kaiser und Klerus führt. Die Grazer Bruderschaft bestreitet alle Ausgaben, und das sind besonders für Prozessionsprunk beträchtliche, in eigener Sache, das zeigt ein Vergleich der Rechnungsbücher.⁴¹

Gemeinsam haben die beiden Bruderschaften den angestrebten bzw. sofort erreichten Anschluß an die Erzbruderschaft.

Für beide Städte sind mir bisher aus dieser Zeit keine vollständigen Prozessionsordnungen bekannt, einzelne Hinweise in Verordnungen, Briefen, in der Literatur tauchen allerdings auf.

Vergleicht man die Rechnungsbücher, so tauchen in den Salzburger Rechnungen keinerlei Ausgaben für Meßkleider und Prozessionsausstattungen auf, die Chronik (das „Protocollum“) weist dann aber auf Stiftungen und Geschenke der Kapitelherren und anderer geistlicher Adelliger hin. Die Bruderschaft hatte dafür nur Reinigungen und Reparaturen zu bezahlen. Hier erfahren wir auch von den prachtvollen roten Kutten mit weiß gestickten Monstranzen und dazu gehörigen hölzernen Bruderschaftsstangen mit ebensolchen, die Erzbischof Markus Sittikus stiftete. Eine Abbildung dieser Kutten ist in den von Friederike Prodingler bearbeiteten Kuenburg-Bildern erhalten.⁴² Markus Sittikus, „ein Liebhaber von Aufzügen und Mummereyen“ (nach Dücker), stiftete viele Bruderschaften und schrieb dazu farbige Kutten vor.⁴³ Über das Aussehen der Grazer Prozessionsmäntel wissen wir wenig, es werden in den Rechnungsbüchern Klagkutten und Kutten genannt, ob darunter ein oder zwei Sorten zu verstehen sind, ist nicht klar. Neuanschaffung und Stoffqualität werden

⁴¹ Konsistorialarchiv Salzburg (=KAS), HS 11/100, „Protocollum“ und KAS, Faszikel 1/103, 1/104, 23/102, 22/56, Rechnungsbücher 1605 (fälschlich!)-1785.

⁴² Friederike Prodingler, Gewand und Stand. Kostüm- und Trachtenbilder der Kuenburg-Sammlung. Salzburg 1985.

⁴³ Hübner, Bd. 2, S. 396.

genannt, nie aber Schnitt oder Farbe.

In Salzburg geschehen jährlich kleinere Reparaturen an Prozessionsstangen, Laternen, Kutten, Chorröcken und Fahnen, die Hauptausgaben betreffen aber den Heiliggrabaufbau und Anschaffungen dafür in der Karwoche. Die Grazer Bruderschaft dagegen kauft laufend Ausstattungsstücke, u. a. eine große silberne Bruderschaftsstatue des blutvergießenden Auferstandenen (Fons vitae-Bild) an, teure prächtige Paramente, Vorhänge für den Chorraum der Kirche, Fahnen etc.⁴⁴

Sehr unterschiedlich ist auch die Bezahlung von Diensten durch die Bruderschaften. Werden in Salzburg alle Quatember Mesner der verschiedenen Kirchen entlohnt, ein ständiger Ansager, der Bruderschaftskaplan, Ministranten und die Chorporalknaben des Domes und die Musik, so entlohnt die Bruderschaft in Graz den Stadtpfarrer oder Kaplan, den Mesner dort, den Kantor und Organisten. Am Fronleichnamfest allerdings sind in Salzburg kaum Ausgaben zu finden: nur für Fahnen-, Stangen-, zwei Laternen- und Kreuzträger; Kalkantor und Musiker werden ebenfalls entlohnt. Ab 1640 wird der Hofquardaroba „wegen herleichung der Tapezereien-Stückh“ bezahlt, und erstmals fünf Personen für „den großen Fronfahn“ engagiert. Ab 1650 werden grüne Bäume für die Bruderschaftskapelle und die Wege angekauft, zwei Körbe Gras, vier „Altar Pluemen Püsch“ und „glain plimerlwerkh zum Aufstreuen“. Im selben Jahr werden ein Engelführer und 300 Tafeln Oblaten für die Engel erwähnt. Mit 1650 sind die ersten eigenen Bruderschaftsaktivitäten für die Fronleichnamprozession zu finden, während in den Jahren davor die Marienwallfahrten in der Stadt und deren Umgebung ein Vielfaches gekostet haben und die Karwoche die Hauptausgabe bedeutet hat. In diesem Jahr 1650 aber nehmen gleichzeitig die großzügigen Sach- und Geldspenden, auch die Stiftungen ab.⁴⁵

Die Grazer Bruderschaft bestreitet im gleichen Zeitraum dagegen alle wesentlichen Ausgaben zur Fronleichnamprozession. Das heißt alle Ornate für den Stadtpfarrklerus und weitere assistierende Geistliche und deren Honorare und Verpflegung, sämtliche Musikausgaben, Mesner, Weih-

⁴⁴ Bruderschaftsrechnungen Graz und Salzburg. — Rechnungen der Grazer Stadtpfarrkirche, Steiermärkisches Landesarchiv, Sp.A. G., Sch. 118, H. 333. — 1613 stattete Erzbischof Markus Sittikus auf eigene Kosten eine Karfreitagsprozession mit den Figuren der Leidensgeschichte aus. In: Hübner, 2. Bd., S. 396.

⁴⁵ KAS, Faszikel 1/103, Rechnungsbücher der Corporis-Christi-Bruderschaft. — Vgl. Greinz.

rauch, Kerzen und Hostien, und alle Gärten von Stadt und Land, die bei der Prozession „aufwarten“, deren Trinkgeld und Zehrung.

Darunter sind Musiker, Landschaftliche Trompeter, „Landschaftliche Kunstabler wegen dem Schießen“, Stadt-Guardia-Soldaten, Paukenträger, Kalkantor, Orgelzieher, Diskantist und Altist, die Stadttürmer für das Sperren (der Tore) und Blasen, zelebrierende Geistliche, Begleiter des Bischofs, Engelknaben, Fahnen- und Labarumträger, Fähndelknaben, Windlichtträger und Küchendiener. Das alles gilt für die Hauptprozession an der Stadtpfarrkirche.

Der Aufwand ist für die Bruderschaft beachtlich, dennoch muß bedacht werden, daß hier viele Ausgaben für relativ bescheidenes Geleit getätigt werden, das in Salzburg vom Erzbischof wesentlich prächtiger bestritten wurde, insgesamt die Salzburger Prozession daher sicher prächtiger war. Für Graz sind keine Spiele oder Schaubühnen anzunehmen, die Engelknaben dürften die einzige Schaustellung gewesen sein. Graz kannte auch keinen besonderen Grünprang, wir erfahren aus den Stadtrechnungen nur über das Aufstellen von Bäumen und die „Treppenlegung“ (auf den Gassen).

Da Markus Sittikus auch die Karfreitagsprozession mit den Figuren der Leidensgeschichte und viele andere pompöse weltliche Aufzüge und Theater inszenierte, ist zu vermuten, daß auch in den Quellen zur Fronleichnamsprozession Figuren oder Schaubühnen zu finden sein werden. (Das wird das Studium der erzbischöflichen Dom- und Konsistorialrechnungen zeigen.) Ob auch die Universität und die benediktinisch-marianischen Studentenkongregationen mit Schaubühnen und Emblemata an der Hauptprozession teilnahmen oder diese nur für ihre Fronleichnamsprozession am Oktavmontag verwendeten, wird aus deren Rechnungen hervorgehen.⁴⁶ Rang und Bedeutung der Grazer Bruderschaft übersteigen aber bei weitem jene der Salzburger, die wohl auch bei der Fronleichnamsprozession nur eine von vielen Bruderschaften war. Für Salzburg muß die Hauptprunkentfaltung beim erzbischöflichen Hof gesehen werden. In Graz war, wie aus Dom- und Jesuitenrechnungen ersichtlich, der Träger der Fronleichnamsprozession die Bruderschaft. Vor allem bei den Jesuiten finden sich für die Fronleichnamsprozession keine Ausgaben, die über den üblichen Aufwand für Andachten hinausgehen.⁴⁷ Dafür ist wieder jener Streit

⁴⁶ Vgl. Franz Martin, Die Salzburger Chronik des Felix Adantus Haslberger. 2. Theil. In: MGSLK, 68. Jg., 1928, S. 51–68.

⁴⁷ *Litterae Annuae Jesuitae P. A. Collegium Graecensis, Ab Anno 1616*, Österreichische

mit den Jesuiten verantwortlich, der am Ende des 17. Jh.s entbrannte und sich immer wieder aufflammend bis weit ins 18. Jh. zog, schließlich aber von Kaiser und Bischof zugunsten der Bruderschaft entschieden wurde.⁴⁸

Grund für diese Streitigkeiten, die nicht nur zu regem Briefwechsel von beiden Seiten mit allen vorgesetzten Behörden, sondern auch zu Schmähungen und Tätlichkeiten während der Prozession führten, war das Vorrangsrecht der Erzbruderschaft vor den Kongregationen der Jesuiten. Die Rangstreitigkeit führte dazu, daß die Jesuiten in der Prozession keinerlei Prunk entfalteten und ihre Aktivitäten (Bühne, Spiele etc.) auf die Karwoche und ihre Bruderschaftshauptfeste verlegten. Bei der Betrachtung dieses Streites taucht die Frage auf, ob wirklich nur die religiösen Beweggründe der Bruderschaft dafür ausschlaggebend waren, oder ob nicht die wesentlichen Kampfhähne unter einzelnen Professoren und adeligen Studenten der Jesuiten, speziell im Pater Rhetoriker und im Adel in der Bruderschaft, angeführt vom Stadthalter, zu finden sind. Dieser Konflikt scheint mir auch eine politische Rangfrage zu sein, nämlich die Fortsetzung der landständischen Machtproben mit dem Landesherren in Religionssachen. Einige standesbewußte und eitle Personen im Bereich der Jesuiten, die es entwürdigend fanden, im Rang nach einer Bruderschaft zu gehen, in der vom landständischen Adel bis zum Diensthöfner alle Standesklassen vereint waren, nahmen den Streit an. Die Jesuiten wären mit dem Vorschlag, die Bruderschaft in Adel und Bürger, also in zwei Prozessionsgruppen, zu teilen, zwischen denen die Jesuiten gehen sollten, einverstanden gewesen, die Bruderschaft jedoch focht ihr Recht bis zum Sieg durch.

Für Salzburg ist ein Kupferstich einer Reliquienprozession (1682, Säcularfeier St. Peter, Ortner bezweifelt diese Bezeichnung) des späten 17. Jh.s erhalten, der Aufschluß über Größe und Rangordnung gibt. 43 Standesgruppen gehen in der Prozession, alle Zünfte und Bruderschaften mit Stangen, Fahnen, Leuchtern, die Bruderschaften in Kutten. Nach der Reiterei gehen die Zünfte, danach die Bruderschaften, auf sie folgen die Religiosen und die Universität, danach die Clerisey.⁴⁹ Bis 1657 war der Konvent von St. Peter auch im Range vor dem Domkapitel.⁵⁰

Neben den vielfältigen Bruderschaftsstangen sind die großen Zunft-

Nationalbibliothek, HS.

⁴⁸ Ab 1691, Grazer Akten, PA und DA.

⁴⁹ Reliquienprozession, Kupferstich 115 x 155,5 cm, von Johann Christoph Lederwasch, KAS.

⁵⁰ Hübner, S. 324.

fahnen bemerkenswert, die in Graz lateinisch „*Labarum*“, in Salzburg „der große Fronfahn“ genannt werden. Es sind dies Fahnen, die an einer Hauptstange mit zwei seitlichen Stangen getragen werden und zu deren Abstützung bei Wind oder schwierigen Stellen des Weges zwei Personen mit Haltegabeln notwendig sind.

Besonders bedeutsam erscheint mir, daß die Grazer Prozession keinerlei Flurprang kennt und auch von ihrem Weg, der etwa zur Hälfte außerhalb der Stadtmauer verläuft (ähnlich dem heutigen) und in der Innenstadt die Hauptplätze und Straßen berührt, tatsächlich ein „*circuitus civitatis*“ zu nennen ist. Die Aktivitäten der Fronleichnambruderschaft machen die Prozession auch zu einem Triumphzug der Eucharistie. Die Verantwortlichkeit der Bruderschaft für die Prozessionsgestaltung, deren selbstbewußtes Auftreten gegenüber kirchlicher und staatlicher Obrigkeit, zeigt die Stellung dieser Gruppe innerhalb der Stadt.

In Salzburg dagegen findet sich die deutliche Vermischung der residenzstädtischen Prozession mit dem Flurumgang, der triumphale Charakter des Festes scheint hinter der allgemeinen Verehrung des Altarsakramentes zurückzustehen. Besonders auch, da die Fronleichnambruderschaft nur wenige ihren Titel betreffende Andachten veranstaltet, sondern eine nicht von den anderen Bruderschaften unterschiedene Frömmigkeit während des Jahres aufweist. Die besondere Betonung der Begräbnis- und Viaticumbegleitung läßt den Fronleichnamstitel hinter der Verehrung des Altarsakramentes zurücktreten. Allein die absolute Vorherrschaft des Klerus, auch in Bruderschaft und Prozession, zeigt die politische und soziale Situation der Stadt auf.

So ist die Salzburger Prozession als eine der typischen Fronleichnamprozessionen im deutschen Raum zu nennen, während in Graz tatsächlich Theophorie und Stadtumgang vorherrschen. Diese tatsächlich außergewöhnliche Grazer Situation ist umso bemerkenswerter, als sie sich innerhalb derselben Erzdiözese entwickelte. Ein weiterer Hinweis darauf, wie unbeeinflussbar und unlenkbar Volksfrömmigkeit von außen ist, ist auch die Tatsache, daß Maria von Bayern und ihre Tochter Maria Anna in Graz besonders um Rekatholisierung bemüht waren und dabei vergeblich versuchten, bayerische Verehrungsformen in der Steiermark heimisch zu machen.

So ist Volksfrömmigkeit nicht nur Spiegel der Person, sondern auch der politischen und wirtschaftlichen Situation und des Zeitgeistes.

GERDA GROBER-GLÜCK, BONN

**Zur Heiligkeit des täglichen Brotes
in den bäuerlichen Familien Österreichs um 1930.
Nach Materialien des Atlas der deutschen Volkskunde**

Bevor wir uns mit dem Brot verbundenen frommen Anschauungen und Handlungen zuwenden, erscheint es richtig, sich ihre realen Voraussetzungen¹ kurz zu vergegenwärtigen. Die Herstellung von Hausbrot ist sehr alt. Von den Ägyptern übernahmen es die Israeliten; in Europa fand es nach 800 v.Chr. allgemeine Verbreitung. Im ganzen Abendland zwar bekannt, blieb es jedoch als täglich genossene Speise zunächst oberen Schichten vorbehalten. Ich zitiere aus dem Kommentar von Anni Gamerith² zu Blatt 25 des ÖVA über Herkunft und Herstellung des bäuerlichen Hausbrot: Das durch Sauerteig gelockerte Hochbrot blieb lange Zeit Speise der Herren, der Klöster, Ritter, Bürger, zeitweise dem einfachen Volk zugeteilt als Entgelt für Dienstleistungen, als Spende für die Armen. Erst im späten Mittelalter setzte sich das Backen von Hochbrot in bäuerlichen Schichten durch, lange Zeit in Konkurrenz mit dem älteren Fladenbrot, das, aus ungesäuertem Brei aus grobem, z.T. mit Kleie versetztem Mehl in großen Mengen ein- bis zweimal im Jahr gebacken, als dunkles „Hartbrot“ eine Vorratswirtschaft erforderte, bei der es durch Schimmelbildung nicht selten zu Pannen kam. Verglichen mit Nord- und Mitteldeutschland fand das Hochbrot in den unteren Schichten Süddeutschlands und Österreichs mit beträchtlicher Verzögerung Eingang, wie G. Wiegelmann³ aus Quellen zur Dienstbotenkost eruieren konnte. Während in Nord- und Mitteldeutschland Brot allein oder als Zugabe zu Breien im 16. Jahrhundert üblich

¹ Nach: Währen, M.: Unser täglich Brot in der Geschichte und im Volksbrauch. Bern 1951. — Jacob, H. E.: 6000 Jahre Brot. Hamburg 1954. — Meise, H.: So bäckt der Bauer sein Brot. Bielefeld 1959. — Adrian, W.: So wurde Brot aus Halm und Glut. Bielefeld 1951. — Wopfner, H.: Bergbauernbuch, I. Band, 3. Lieferung. Innsbruck 1960. — Maurizio, A.: Die Getreidenahrung im Wandel der Zeiten. Zürich 1916.

² Gamerith, A.: Herkunft und Herstellung des bäuerlichen Hausbrot. ÖVA, 2. Lieferung (1965), Blatt 25 und Kommentar, S. 1.

³ Wiegelmann, G.: Alltags- und Festspeisen. Wandel und gegenwärtige Stellung (Atlas der deutschen Volkskunde, Beiheft 1). Marburg 1966, §§ 29, 30, 32–34, 36, 37, 50.

war, bestimmten in Franken, Bayern und Österreich Suppen und Breie die Mahlzeiten. Dies hielt, regional und nach Schichten unterschiedlich, noch lange an. Man wird aber sagen dürfen, daß um 1930 das selbstgebackene Hochbrot in bäuerlichen Schichten zur täglichen Hauptnahrung gehörte, deren langen, mühevollen Weg der Herstellung über Aussaat, Ernte, Mahlen des Kornes und Ausbacken die Sorge um Gedeihen des Getreides und um Ausreichen des Vorrats stets begleitete.⁴

Sicherlich ist gerade die Funktion des Brotes als lebenswichtige, schwer erworbene Hauptnahrung die Ursache dafür, daß das Brot, nicht das Fleisch, zum Sinnbild der Nahrung schlechthin wurde. Erinnerung sei an Wendungen wie „sein Brot verdienen“, „Brotgeber“. Die Achtung vor dem Brot gehört zu den ältesten Anschauungen, die sowohl im Bereich des Volksglaubens wie im Kultischen zu großer Vielfalt von Vorstellungen und Handlungen geführt hat. Gewiß gibt es auch andere Nahrungsmittel — Wein, Salz, Honig —, die große Wertschätzung genießen und verwandte Vorstellungen zeitigten; keines erreicht jedoch das Brot. Im Reichtum der Volksglaubensvorstellungen ist das Brot sowohl Opfergabe wie Apotropaion wie Zaubermittel wie Stoff für Vorzeichengewinnung. Der Umgang mit dem Brot im Alltag verdeutlicht, wo und wann sich Vorstellungen ansiedeln können. Möglichkeiten bieten das Brotbacken, der Anschnitt des Brotes, seine Lage auf dem Tisch, die Aufbewahrung, die Anfangs- und Endstücke des Brotes, die kleinregional sehr unterschiedlich benannt werden. Das erste Brot der neuen Ernte oder des Backes erfahren ebenso erhöhte Aufmerksamkeit wie besondere Festtagsbrote.⁵

Der besonderen Wertschätzung des Brotes entspricht die kultische Erhöhung, die es schon früh erfuhr. Bekannt ist die Bedeutung der ungesäuerten Flachbrote in israelitischen Kultgebräuchen. Bei Griechen und Römern galten Dionysos und Pan als Erfinder des Brotes. In der christlichen Symbolik gewann das Brot eine herausragende Bedeutung, die durch die Schriften des Neuen Testaments dokumentiert wird. Das Ereignis der

⁴ Dazu eine Mitteilung aus Südwestdeutschland zu Frage 149: „Das Brot war rar und wertvoll. Kinder hatten oft zum Vesper Kartoffeln. Ein 53jähriger Mann erzählt, der Vater gab jedem ein Stück Brot; der Laib war eingeschlossen. Er stammt von einem größeren Bauernhof und hatte 7 Geschwister. Eine 93jährige Frau erzählt, sie hätte einen ganzen Sommer lang kein einziges Brot gehabt; ihre sehr gute Stiefmutter habe bei den Bauern geschafft und ihr allemal vom Brot ein Stückle eingeschoben und heimgebracht.“

⁵ Vgl. Burgstaller, E.: Brauchtumsgebäcke und Weihnachtsspeisen. Linz 1957.

wundersamen Brotvermehrung Jesu wurde zum Vorbild der mittelalterlichen Brotwunderlegenden und trug zur Bezeichnung Christi als „Brot des Lebens“ bei. Die erste Bitte im Vaterunser gilt dem „täglichen Brot“ (Mt. 6,11). Im griechischen Urtext wird die Bedeutung noch klarer: Gib uns heute τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον, unser „lebenserhaltendes“ Brot. Höhepunkt der Brotsymbolik sind das Brotbrechen beim Abendmahl und die es begleitenden Worte Jesu (Mt. 26,26), auf die das Abendmahlssakrament zurückgeführt wird. Die seit 1215 gültige Lehre von der Verwandlung der als Symbol des gebrochenen Brotes dargereichten Hostie in den wirklichen Leib Christi hatte Wunderberichte über blutende Hostien zur Folge, die ihrerseits die Sagen vom blutenden Brot beeinflussten. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß für die Bedeutung, die das Brot in der christlichen Frömmigkeit erlangte, das Fundament in urchristlicher Zeit gelegt wurde.

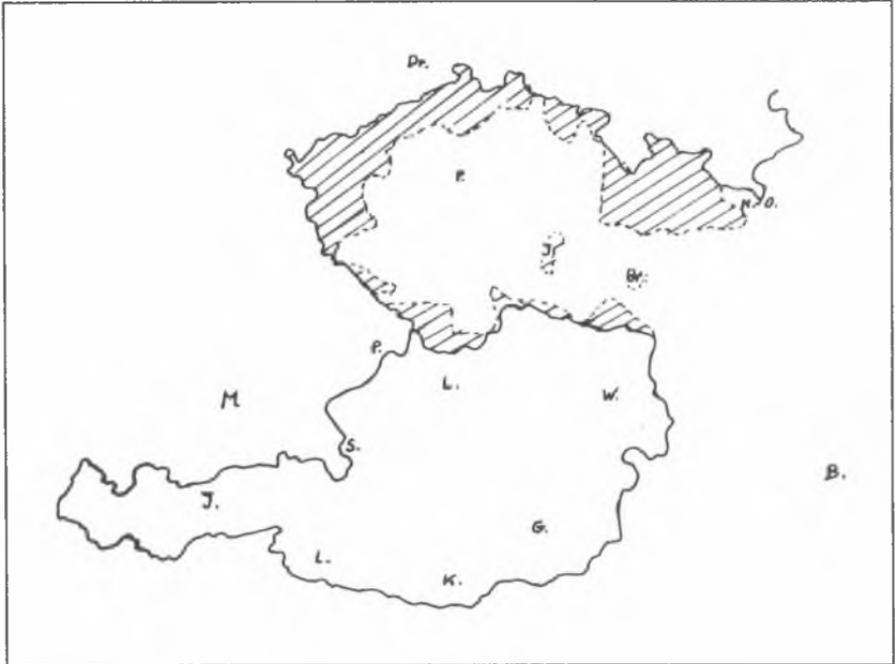
Verwirklicht und tradiert wurden die volksfrommen Anschauungen vom Brot, die sich daraus entwickelten, ganz wesentlich im Rahmen der Familie. Die große Konstanz, die der tägliche Umgang mit dem Brot darstellt, war dazu angetan, die mit ihm verbundenen Vorstellungen und Handlungen tief einzuprägen. Die Familie war zugleich der bestgeeignete Ort, den Glauben an die Heiligkeit des Brotes an die jüngere Generation weiterzugeben.

Die Atlasfrage⁶, die ich nun vorstellen möchte, gehört voll diesem Vorstellungskreis an. Ausgewählt wurde von den Verfassern des dritten Fragebogens nicht das mit Sicherheit vom Thema her ergiebige Brotbacken, das im ÖVA mit drei sachvolkskundlichen Karten erfaßt ist,⁷ sondern das Anschneiden des Brotes und der bei Kindern gerügte Brotmißbrauch, d.h. was man ihnen sagte, wenn sie mit Brot herumspielten, Reste unachtsam behandelten und vor allem Brotbrösel zu Boden fallen ließen. Die Frage 149 lautet:

- a) Wer schneidet das Brot an?
- b) Welche Gebräuche sind beim Anschneiden des Brotes üblich?
- c) Welche Sprüche sagt man beim Anschneiden des Brotes?
- d) Was sagt man dem Kind, wenn es Brot mißbraucht oder wegwirft?

⁶ Atlas der deutschen Volkskunde. Erläuterungen Neue Folge Band I. Marburg 1959–1964, Kap. III, S. 27.

⁷ Assmann, D.: Backöfen außerhalb des Wohngebäudes. ÖVA 2. Lieferung (1965), Blätter 22 u. 23 und Kommentar. — Ilg, K.: Backöfen innerhalb des Wohngebäudes. ÖVA 3. Lieferung (1968), Blatt 37 und Kommentar. — Gamerith, (vgl. Anm. 2).



Karte 1: Österreich einschließlich der deutschsprachigen Orte in Böhmen und Mähren. Entwurf und Zeichnung: G. Grober-Glück.

Befragt wurden auch die ehemals zu Österreich gehörigen deutschsprachigen Orte in Böhmen und Mähren. Sie umsäumen das tschechische Innenland in einem verschieden breiten Streifen. Ich habe sie miteinbezogen und nenne sie im folgenden nach einer in Atlaskommentaren gebrauchten Bezeichnung den „böhmisch-mährischen Ring“. Als weiteren räumlichen Begriff erwähne ich die Bezeichnung „Zentralösterreich“ und meine damit Österreich ohne Tirol und Vorarlberg. Zu den Karten ist zu bemerken, daß in Österreich selbst das Belegortnetz z.T. nicht so dicht ist wie im Norden des böhmisch-mährischen Rings; das muß bei der Interpretation der Karten beachtet werden.

DAS ANSCHNEIDEN DES BROTES (NACH ADV-FRAGE 149 A-C)

Für das Ritual des Brotanschneidens sind zwei Aspekte bestimmend. Zum ersten: Es gehört zu den Handlungen, die den Anfang, das Erstmalige eines Geschehens hervorheben. Erinnerung sei an Brauchformen, die sich um den

ersten Schultag gebildet haben, an den ersten Ausgang der Wöchnerin, an Jungfernfahrten von Schiffen. Zum zweiten: Das Brotanschneiden ist eine fromme Handlung, eine Segnung. Die drei Teilfragen erfassen diesen Komplex in seinen wichtigsten Zügen. Es geht um die würdige Person, um die segnende Handlung und um die sie begleitenden Segensworte. Leider galt keine Frage der zugrundeliegenden Realität „Brot“. Hier geben nur gelegentliche Spontanangaben Hinweise. So wäre es z.B. aufschlußreich gewesen zu erfahren, ob für die drei Komponenten der frommen Handlung die Differenzierung nach Hausbrot und Kaufbrot zur Erklärung der Verbreitung heranzuziehen ist. Es ist aber anzunehmen, daß um 1930 der Bezug zum Hausbrot bei weitem überwiegt. Der Vergleich mit dem Stand von 1955 nach Blatt 25 im ÖVA, wo das Hausbrot noch stark dominiert, legt dies nahe. Eindeutig zu begründen ist das Fehlen von Antworten zum Brotanschneiden in Südtiroler Orten, insbesondere im Vintschgau, die 1930 mitbefragt wurden. Hier gab es nur das bereits erwähnte Hartbrot, das in der Küche mit der Grammel zerkleinert wurde. Auch für Sölden im Ötztal wird es 1930 genannt.

DIE ANSCHNEIDENDE PERSON (ADV-FRAGE 149A)

Die Antworten auf die Teilfrage „Wer schneidet das Brot an?“ gliedern sich in fünf Gruppen: Vater, Mutter, Dienstboten, keine Regel, Fehlangebe. Wenn Vater, Mutter oder Dienstboten das Brot anschneiden, entspricht dies einer Brauchtümlichen Regelung; sie ist aufgegeben, wenn jeder anschneiden kann oder keine Angabe erfolgt, weil keine Besonderheit zu vermelden ist. Die entsprechenden Zahlen stehen im Verhältnis 1600:701, d.h. also, Brauchtümliche Regelungen überwiegen um mehr als das Doppelte.

Den Hauptanteil bestreitet mit 1216 Belegen die Mutter (die Hausfrau, die Bäuerin); weitab folgen der Vater (der Bauer, der Hausherr, einmal auch der „Brotvater“ genannt) mit 268 Belegen und die Dienstboten mit 98 Belegen. Selbst wenn man berücksichtigt, daß die Mutter im Frage-Text als Beispiel genannt ist und demzufolge bei der Beantwortung bevorzugt werden kann, bleibt ihr ein beachtliches Übergewicht. Sowohl Vater wie Mutter sind im gesamten bearbeiteten Gebiet bekannt; von regionalen Intensitätsunterschieden läßt sich höchstens in der Südoststeiermark sprechen, wo die Angaben „Vater“ höhere Werte als sonst erreichen.

Die Belege, daß Dienstboten anschneiden, beschränken sich vornehmlich auf Zentralösterreich mit Ausläufern nach Tirol. Die Rede ist vom „Moar“ (Maier) oder Großknecht, vom Fahrknecht, Bauknecht, Müllerknecht, erstem Vorgeher, Hausknecht, also vor allem von Dienstboten,

die in der Gesindehierarchie obere Ränge einnehmen. Mit acht Belegen sind weibliche Hilfskräfte selten; als Magd, Wirtschaftlerin, Kucheldirn, Dirn erscheinen sie vor allem im Süden Österreichs. Einige Hinweise lassen schließen, daß die Dienstboten bei getrennten Tischgemeinschaften von Familie und Hausgesinde in Funktion treten; es gibt aber auch Mitteilungen, daß der erste Knecht gerade beim gemeinsamen Tisch und die Mutter in der Küche anschneidet. Eine Erklärung der Unterschiede erlauben die wenigen Spontanangaben nicht. Daß wie für das Anschneiden des sehr schweren und umfangreichen norddeutschen Roggenbrottes, das sogar einer besonderen Krücke bedurfte, auch in Österreich auf die männliche Kraft des Knechtes zurückgegriffen werden mußte, ist trotz hier gebietsweise unterschiedlicher Brotgrößen⁸ wenig wahrscheinlich. Einzelangaben über Anschneidende wie „der Älteste“ oder „die älteste Tochter“ ist kaum größere Bedeutung zuzusprechen.

Zu den Antworten „keine Regel, jeder schneidet an“, die neben Fehlangaben die Ablösung des Brauchs beinhalten, gibt es einige weitere Umschreibungen des brauchlosen Zustands: „unbestimmt“; „wie's gerade kommt“; „wer's braucht“; „wer Hunger hat“; „wer will“; „jeder, der schneiden kann“; „wer an der Reihe ist“. Wieweit an dieser Auflockerung der brauchtümlichen Regelung gelegentlicher Übergang zum Kaufbrot beteiligt ist, ist, wie bereits angedeutet, den Antworten nicht zu entnehmen. Aus Spontanangaben läßt sich aber erschließen, daß „jeder“ als „jeder von den erwachsenen Hausleuten“ zu interpretieren ist; Kinder und nicht zum Haus Gehörige schneiden nie an. Der Wandel, sich beim Anschneiden nicht mehr auf bestimmte Personen unter den Hausleuten festzulegen, scheint mir eher auf Veränderungen der Mentalität zurückzugehen als auf materielle Gegebenheiten. Festzuhalten ist aber, daß um 1930 die die Segenshandlung ausführende „würdige Person“ überwiegend in Geltung ist.

DAS BEKREUZIGEN DES BROTES (ADV-FRAGE 149B)

Die ADV-Frage 149b: „Welche Gebräuche sind beim Anschneiden des Brotes üblich?“ wurde ausschließlich mit Angaben über das Bekreuzigen des Brotes beantwortet. Die Verbreitung dieses Brauches um 1930 ist beachtlich; er ist im ganzen bearbeiteten Gebiet bekannt, und die Zahl der Orte ohne einschlägige Belege ist verschwindend gering. Da nicht nach der Häufigkeit innerhalb der einzelnen Orte gefragt wurde, ist über die

⁸ Assmann (vgl. Anm. 7), Kommentar S. 4.

prozentuale Intensität kein Aufschluß möglich. Bekreuzigt wurde mehreren Angaben zufolge nur das Hausbrot, nicht das gekaufte. Über die Einschätzung von Störbrot und Mehllohnbrot in diesem Zusammenhang erfahren wir nichts. Die Kreuze wurden stets über oder auf der bemehlten Unterseite des Brotes gemacht, für die auch die Bezeichnungen „weiße Seite“, „Backseite“, „Weiberseite“, „Mutterseite“ vorkommen. Lediglich aus Südkärnten kommen zwei Meldungen, daß vor dem Anschnitt die Unterseite, nach dem Anschnitt die Oberseite bekreuzigt wurde. Die Kreuze betreffend gab es die zwei Möglichkeiten, ein Kreuz oder drei Kreuze zu machen. Wenn wir Einzelangaben verallgemeinern dürfen, unterscheiden sie sich durch ihre Größe: ein Kreuz groß, drei Kreuze im Vergleich dazu kleiner. In der Verbreitung der beiden Möglichkeiten zeichnen sich Unterschiede ab: Im böhmisch-mährischen Ring überwiegen mit Ausnahme Westböhmens drei Kreuze, diesseits und jenseits der Grenze zu Ober- und Niederösterreich halten sie sich die Waage, im Inneren Österreichs, nördlich und südlich der Enns, sind drei Kreuze wieder zahlreicher, aber in Vorarlberg, Tirol, Kärnten und im Osten Österreichs von Wien bis Radkersburg ist ein Kreuz die beliebtere Form.

Ob seltene Angaben wie „drei Kreuze bei Evangelischen (Umgebung von Gröbming), „Andreaskreuze“ (Egerland, Umgebung von Landeck), „Doppelkreuz“ (Egerland) kleinräumige Geltung besitzen, bleibt unklar. Das trifft auch für eine Meldung aus Nordmähren zu: „Nach dem Bekreuzigen des Brotes bekreuzigt sich der Anschneidende.“ Ausgeführt wird die Handlung mit der Messerspitze oder mit einem Finger bzw. dem Daumen. Spontanangaben lassen erkennen, daß Finger in Österreich südlich der Donau eher üblich sind als das Messer. Aus der Südoststeiermark und aus Nordwestböhmen kommen vereinzelte Meldungen, man zeichne das Kreuz mit dem ersten abgeschnittenen Stück.

SEGENSFORMELN BEIM ANSCHNEIDEN DES BROTES (ADV-FRAGE 149C)

Daß die Worte, die diese fromme Handlung begleiten, nicht in verlässlicher Zahl angegeben wurden, liegt mit großer Wahrscheinlichkeit an der Formulierung der Frage: „Welche Sprüche sagt man beim Anschneiden des Brotes?“ Die Fehlangaben überwiegen die positiven Angaben beträchtlich, weil die Beantworter die dabei gesprochenen Formeln nicht als „Spruch“ verstehen wollten, im Unterschied etwa zu den 4–6zeiligen frommen Sprüchen beim Einschließen des Brotes in den Backofen, die dem Atlasmaterial

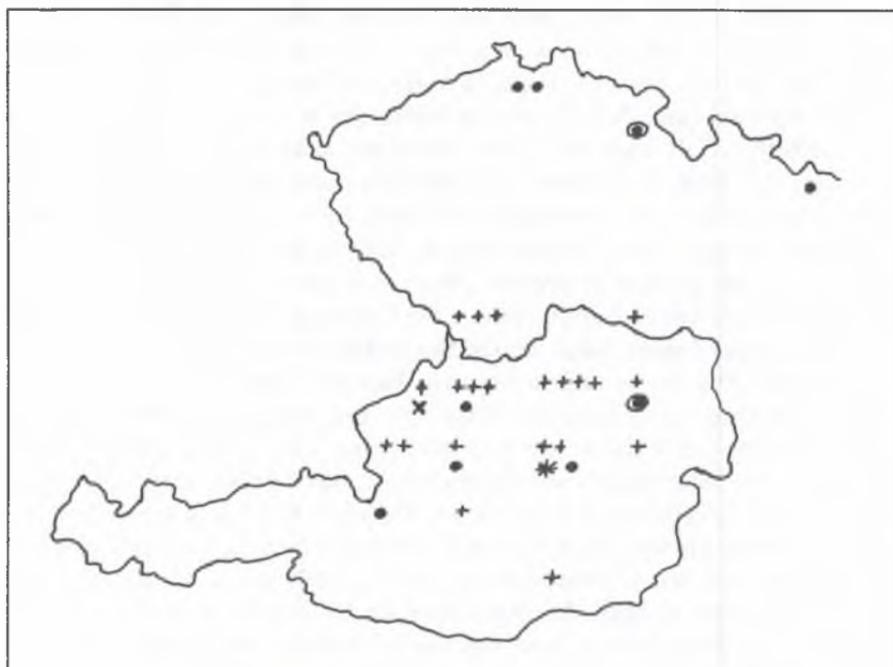


Karte 2: Formeln beim Bekreuzigen: Segensworte. Nach ADV-Frage 149c. Entwurf und Zeichnung: G. Grober-Glück.

- | | |
|--|-------------------------------|
| Im Namen Gottvaters, des Sohnes
und des Heiligen Geistes (Amen) | ○ In Jesu Namen |
| ● Gott segne das Brot (und Varianten) | × Jesus, Heiland, Seligmacher |
| ○ In Gottes Namen | △ Gib uns unser täglich Brot |
| | * Herr Jesu — teil' Du |

zufolge besonders in Nordostdeutschland sehr üblich waren. Die Verbreitungskarte, in die die Formeln nicht ortsgetreu, sondern schematisch pro Kartenfeld eingezeichnet wurden, läßt trotz reduzierter Angabenzahl erkennen, daß die das Kreuzzeichen begleitende Formel „Im Namen Gottvaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (Amen)“, auch „Kreuzworte“ oder „Bezeichnung des Heiligen Kreuzes“ genannt, im gesamten bearbeiteten Gebiet bekannt ist. Dagegen ist der Wunsch „Gott segne das Brot“ auf den Norden des böhmisch-mährischen Rings und auf den Süden Österreichs beschränkt. Diese Bitte um Gottes Segen kennt im Unterschied zu den Kreuzworten Varianten. Einige seien stellvertretend genannt: „Gesegne es Gott und unsere liebe Frau!“, „Gott segne dieses Brot und alle,

die davon essen“, und — in Kombination mit den Worten des Kreuzes — „Segne es Gott der Vater und der Sohn und der Heilige Geist!“.



Karte 3: Formeln beim Bekreuzigen: Das Brot soll nicht alle werden. Nach ADV-Frage 149c. Entwurf und Zeichnung: G. Grober-Glück.

- | | |
|---|---|
| ● In Gottes Namen, daß es nie gar wird! | ● Halt lang an! |
| ● Helf Dir Gott (Sohn und Hlg. Geist), daß es lange nachhält! | + 8 Tage, 14 Tage, 3 Wochen |
| ● Brot, werde nie gar! | × Heute, morgen, übermorgen |
| ● Daß's ausgibt! | * Die Woche hat 7 Tage, 8 Tage, 14 Tage, 3 Wochen |

Vorwiegend auf Zentralösterreich und das Egerland beschränkt ist die Formel „In Gottes Namen“. Der Name Jesu kommt, wie die Karte zeigt, nur in Einzelbelegen vor. In Nordböhmen begegnet selten die erste Bitte des Vaterunsers. Anschließend sei noch bemerkt, daß Spontanangaben zufolge die Segensformeln häufig „still“, d.h. mehr in Gedanken als vernehmbar, gesprochen wurden.

Der Segen Gottes, der durch Handlung und Formel dem Brot verliehen werden soll, ist, wie seltene Belege zeigen, gepaart mit dem Wunsch, daß das Brot recht lange vorhalten möge. „In Gottes Namen, daß es nie gar wird“, heißt es z.B., oder: „Hilf Dir Gottvater, Sohn und Heiliger Geist, daß es lange nachhält!“. So wird auch als Sinn des Bekreuzigens angegeben, daß das Brot besser sättige, ja sogar, daß es sich vermehre.

Der Segenswunsch kann auch entfallen: „Brot, werde nie gar!“, „Daß 's ausgibt!“, „Halt lang an!“. Der Persiflage nahe sind die Begleitworte „8 Tage, 14 Tage, 3 Wochen“, die nördlich und südlich der Donau genannt werden und die dem angeschnittenen Brot gewünschte Dauer zum Ausdruck bringen. Zwei Einzelangaben, die auf der Karte vermerkt sind, gehören in die gleiche Kategorie. Hier wird also scherzhaft formuliert, was ein ernsthaftes Anliegen, ein mit der Segnung verbundener Zweck ist, denn ein Zweckdenken kann für die Segensformeln nie völlig ausgeschlossen werden. Wie in so vielem ist auch hier die Grenze zwischen christlichem Glauben entspringender Bitte und magischem Bewirken kaum zu ziehen. Praetorius sieht in seiner „Philosophia colus“ Mitte des 17. Jahrhunderts im Bekreuzigen ein Apotropaion, das Zauber vom Brot fernhalten soll.⁹ Verglichen jedoch mit den Redensarten und Aktivitäten, die z.B. das Anfangs- und Endstück des Brotes betreffen oder seine Lage auf dem Tisch, bei denen Vorstellungen des Volksglaubens religiöse Motive weit übertreffen, zeugen die Segensformeln wie überhaupt der gesamte Komplex des Brotanschnittens von eindrucksvoller Frömmigkeit.

REDENSART ÜBER BROTMISBRAUCH (ADV-FRAGE 149D)

Mindestens ebenso stark von christlich-katholischer Religiosität geprägt ist die Verurteilung des Brotmißbrauches, den die ADV-Frage in pädagogischem Zusammenhang aufgreift: „Was sagt man dem Kind, wenn es Brot mißbraucht oder wegwirft?“ Die beachtliche Fülle von Redensarten und Meinungen, die die Gewährsleute mitteilten, gilt es im folgenden darzulegen. So gut wie keine Rolle spielen dabei, um das vorwegzunehmen, die bekannten, meist ätiologischen Wandersagen vom Brotmißbrauch, bei denen die Frevler in Stein verwandelt werden, in Wasser oder Sumpf umkommen, den Mäusen zum Fraß anheim fallen oder nach dem Tod umgehen müssen und Städte wie z.B. Vineta oder Schlösser versinken. Die Sage von der Frau Hütt, die L. Petzoldt als „Warnsage für Kinder besonders in der

⁹ Praetorius, J.: *Philosophia colus*. Leipzig, Amsterdam 1662, S. 42f. (nach HDA I, Sp. 452).

Nähe von Innsbruck“ charakterisiert,¹⁰ begegnet in einem einzigen Beleg in Nordmähren. Direkt auf Sagen ausgerichtete Fragenformulierung hätte wahrscheinlich viele Mitteilungen provoziert; in die Redensarten sind sie nicht eingegangen.

Fast stereotyp in jedem zweiten oder dritten Ort begegnet eine Redensart, die Brotmißbrauch dem Kinde gegenüber als „Sünde“ bezeichnet. Gelegentlich kommen Steigerungen vor wie „schwere Sünde, harte Sünde, Todsünde“. Im Südosten der Steiermark fällt der Ausdruck „Du Sündhaufer!“. Seltener, aber auch weiträumig verbreitet ist der positive Hinweis auf das Brot als „Gottesgabe“, auch „liebe Gottesgabe“, „Himmelsgabe“, „das liebe Gut“. Kennzeichnend für beide Gruppen ist der Gebrauch ausdrucksvoller Verben. „Tu nicht urassen mit dem Brot, das ist Sünde!“ oder: „denn es ist eine Gottesgabe“, heißt es z.B. Ähnlich umschreiben „wüsten“, „verwirsten“, „verunehren“, „versehren“, „schiach umgehen“ das Vergehen.

Ein ganzer Komplex von Redensarten beschreibt, wie der Himmelvater, auch Herrgott, lieber Gott, (Herr-)Gottla, Himmeltati, Bagotterl genannt, dem Mißbrauch begegnet: Er schimpft, zürnt, zankt, ist „launi“ oder hart; er weint bzw. greint; er wird das Kind strafen; er läßt nichts mehr wachsen. Neben diesen, wie die Karte zeigt, weiträumig verbreiteten Wendungen gibt es einige kleinräumige Besonderheiten: „Der Herrgott wirft einen heißen Stein ab“ bzw. „auf die Finger“, heißt es in der Südoststeiermark, „Der Herrgott wird Dich auf die Hand hauen“, in Nordmähren. Auch vom Abschmeißen eines „Knütteln“ oder eines Messers ist die Rede und vom Abschneiden der Finger. In einer der genannten Redensartengruppen können in seltenen Varianten andere himmlische Mächte an Gottes Stelle treten: Es weinen Maria, der Schutzengel, es „plärren die Engela“.

Es weinen oder leiden aber auch die Armen Seelen. Im Unterschied zur bedeutsamen Rolle, die das Brot und vor allem die Brosamen für die Speisung der Armen Seelen spielen, ist der Niederschlag in Redensarten mit neun verstreuten Belegen jedoch sehr gering.

Wo das Gute leidet, ist der Böse nicht weit. Aber auch hier gilt, daß die in Redensartenkomplexen verschiedenster Art sehr häufig anzutreffende Gestalt des Teufels¹¹ nur in wenigen, wenn auch ausdrucksvollen Wen-

¹⁰ Petzoldt, L.: Deutsche Volkssagen. München 1970. Anm. zu Nr. 275, S. 409.

¹¹ Grober-Glück, G.: Motive und Motivationen in Redensarten und Meinungen (Atlas der deutschen Volkskunde, Beiheft 3). Textband und Kartenband Marburg 1974, Textband § 240.



Karte 4: Redensarten vom „Himmelvater“. Nach ADV-Frage 149d. Entwurf und Zeichnung: G. Grober-Glück.

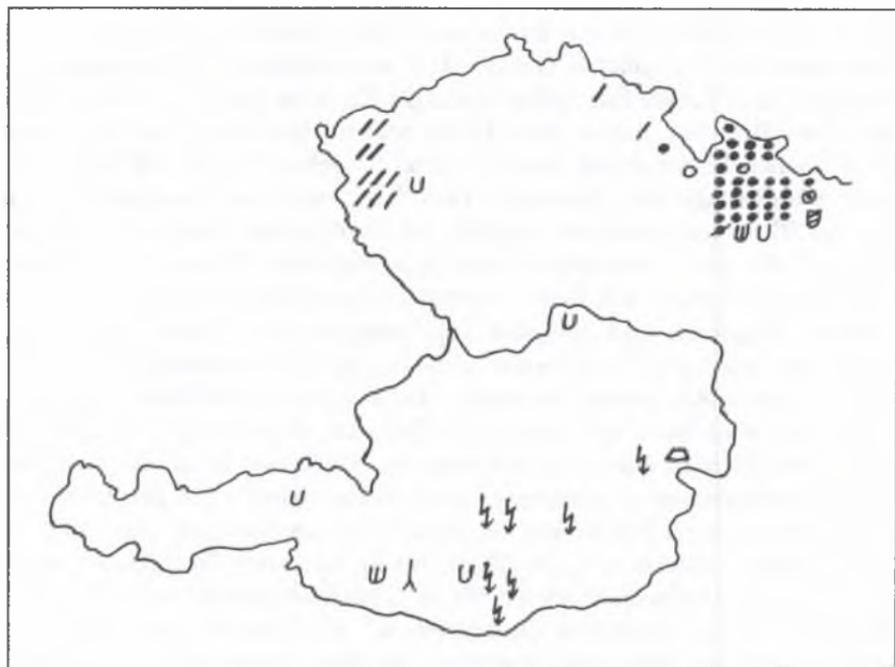
Der Himmelvater

- | – wird Dich strafen
- – läßt nichts wachsen
- – schimpft u.ä.
- ∪ – weint u.ä.
- ⊕ – wirft Dir einen heißen Stein auf die Finger

- ◇ – wird einen Knitteln abschmeißen
- ◇ – wird Dich auf die Hand hauen
- //// – schneidet Dir die Finger ab
- ◇ – wirft auf Dich das Messer herab
- △ – Du beleidigst den Herrgott
- ∖ – Das Jesulein wird Dich strafen

dungen, und zwar in der Südhälfte Österreichs, vorkommt. Man sagt dem Kind z.B.: „Der Teufel hält Dir am Sterbetag die Bröseln in einem Sack vor“, „Der Teufel erschlägt Dich mit dem Brotsack“ (in den er die Bröseln gesammelt hat), „Der Teufel schlägt Dir die glühenden Brosamen um die Ohren“, „Wenn Du stirbst, bringt der Teufel jedes Brotkrümel als Laib vor den lieben Gott“.

Der Warnung vor dem Teufel entsprechen Drohungen mit Strafen nach dem Tode, im Fegefeuer, in der Hölle, am Jüngsten Tag. In diesen Zusam-



Karte 5: Redensarten zum Brotmißbrauch: Varia. Nach ADV-Frage 149d. Entwurf und Zeichnung: G. Grober-Glück.

Dereinst suchen müssen:

- Du wirst die Brosamen einmal bzw. am Jüngsten Tag mit blutigen Augen suchen müssen
- ⊙ dsgl. – mit glühnichen Augen
- ☉ dsgl. – mit kranken Augen
- ➔ dsgl. – die Augen blind suchen
- dsgl. – mit blutigen Händen
- ⊖ dsgl. – in einem Sack aufklauben
- ⊞ dsgl. – glühend zusammentragen

U dsgl. – nach dem Tod zusammensuchen

Unwetter und Brand:

- ⚡ Es kommt ein Unwetter, – Blitz, – Hagel, – Schauer
- ⊗ Es kommt eine Mißernte
- ▭ Das Haus brennt

Spruch:

- / Ein Brinkerle wie eine Laus ist eine Sünde wie ein Haus

nenhang gehört ein Motivkreis, der intensiv in Nordmähren, sonst nur verstreut, belegt ist. Die Strafe besteht darin, daß der Sünder die Brosamen, die er mißachtet hat, dereinst zusammensuchen bzw. aufklauben muß, und zwar mit blutigen Augen. Einzelbelege sprechen von kranken und „glühnichen“ Augen, von blutigen Händen, von zu suchenden glühenden Brosamen. Für die Hauptform des Motivs, die merkwürdigen bluti-

gen Augen, scheint mir ein Zusammenhang zu bestehen mit Sagen vom blutenden Brot im gleichen Gebiet. Aus dem mährischen Altvatergebirge berichtet R. Kühnau: Ein fünfzehnjähriger Hirte haut mit der Peitsche auf trockenes Brot ein, das er statt Butterbrot mitbekommen hat; aus dem Brot quellen Blutstropfen; er selbst muß umgehen.¹² Die vielfältig variierte Wandersage vom blutenden Brot¹³ ist wiederum beeinflusst durch die den Blutwunderlegenden zugehörigen Erzählungen von der blutenden Hostie,¹⁴ für die in Deutschland und Österreich viele Belege beizubringen sind. Die Schändung der Hostie entspricht dem Mißbrauch des Brotes.

Hölle, Fegefeuer und Jüngster Tag begegnen über dieses Motiv hinaus in anschaulichen Redensarten ohne regionale Konzentration; das gilt auch für die öfters belegte Warnung: „Du kommst in die Hölle!“ Bezeichnend für die meisten von ihnen sind Elemente dramatischer Steigerung. Diese betrifft zum einen die zunehmende Größe der Brosamen, die der in Nordwestböhmen oft genannte Spruch thematisiert: „Ein Brinkerla wie eine Laus ist eine Sünde wie ein Haus!“ Zu nennen ist ferner die bereits erwähnte Redensart: „Der Teufel macht aus einem Brotkrümel einen Laib.“ In einer anderen Version heißt es: „Der Himmelvater wird Dir einen Brotlaib (für ein Krümchen) aufschreiben“. Ein Moment der Steigerung enthält auch der Sack mit Brosamen, der dem Sünder am Ende seiner Tage vorgehalten wird. „Die werden Scheiter in der Hölle!“, lautet ein weiterer Beleg. Dramatische Zuspitzung erfährt auch die Zahl der Brösel: „Soviel Brösel, soviele Tage im Höllenfeuer!“, „Soviele Brotkrümel, soviele Jahre im Fegefeuer!“, „Soviele Bröseln, soviele Bußen!“. Die Redensart: „Jedes Brösel ein Schritt zur Hölle“ verbindet die Zahl mit dem Weg zum furchtbaren Ende.

Eine ganz anders motivierte Redensartengruppe sei zum Schluß erwähnt. Wie die Karte zeigt, wird im Südosten Österreichs das Kind auf bevorstehende Unwetter mit Blitz und Hagel und ihre Folgen wie Mißernte und Abbrennen des Hauses hingewiesen, ein Wandermotiv, das z.B. auch die Wöchnerin vor vorzeitigem Ausgang warnt.

Die Darstellung der Redensarten bliebe unvollständig ohne Erwähnung

¹² Kühnau, R.: Schlesische Sagen. Bd. I, Leipzig 1910, Nr. 609, S. 575–577.

¹³ HDA I, Sp. 1602f.

¹⁴ Lexikon für Theologie und Kirche, Band 2, 1931, Sp. 405. — HDA I, Sp. 1440. — Strack, H.L.: Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. 5.–7. Aufl. München 1900, S. 34ff. — Günter, H.: Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg 1910, S. 37, 159ff.

von Einzelangaben, die das gewonnene Bild vertiefen. Sie bezeugen z.B. die Vorstellung, daß das Brot Lebenskraft besitzt. „Jedes getretene Krümchen dreht sich 25mal“, „Jedes Krimmel schreit zum Himmel!“. Das spitze Brotende wachse nach, heißt es einmal. Weitere Einzelangaben lassen erkennen, daß das Brot — wie einmal formuliert wird — die „Wohnung Gottes“ ist: „Da ist der liebe Gott drin“, „Im Brot ist der Heilige Geist“. Deshalb ist „auf Brosamen treten gleichbedeutend mit „den lieben Gott treten“: „Du trittst den lieben Herrgott mit Füßen“, „Du steigst auf'n Herrgott drauf“, „Du hast dem Herrgott sein Kopf drauftreten“. Die Unmittelbarkeit der realen Vorstellung macht auch die Mitteilung deutlich: „Man weiß nicht, in welchem Brösel der Segen Gottes wohnt.“ Weitere Wendungen lauten: „Du tust den Herrgott beleidigen“, „Du hast nach dem Herrgott einen Stein geworfen“. Erinnert sei in diesem Zusammenhang auch an das Brot, das blutet wie die heilige Hostie.

Eine Bemerkung zur Altersschichtung der Motive sei dem angefügt. Zweifellos stellen die Wendungen, die das Verhalten der himmlischen Mächte und des großen Gegenspielers in großer Anschaulichkeit schildern, eine ältere Schicht dar; gelegentliche Mitteilungen der Gewährsleute bestätigen das. Die um 1930 häufigsten Formulierungen, der Mißbrauch des Brotes sei eine „Sünde“, denn das Brot sei eine „Gottesgabe“, mit der man pfleglich umgehen müsse, sind in der Allgemeinheit der Feststellung wesentlich abstrakter und sicherlich jünger. Das gilt auch für andere Wendungen, die naive Gläubigkeit durch moralisierende Warnungen ersetzen: „Du wirst das Brot noch einmal gern essen“, „Du mußt noch einmal Not bzw. Hunger leiden“, „Du wirst an dieses Brotstück noch einmal zurückdenken“, „Du wirst das Brot noch einmal suchen“.

Schließlich noch ein Hinweis: Viele der besprochenen Redensarten vom Himmelvater, vom Teufel und den Armen Seelen sind Wandermotive, die sich an verschiedene Ausgangssituationen anschließen können. Intensiv bekannt waren sie um 1930 z.B. im Zusammenhang mit pfeifenden Mädchen.¹⁵ Hier werden sie ebenfalls in pädagogischer Funktion eingesetzt, denn Pfeifen schickt sich für Mädchen nicht. Sie begegnen auch als Reaktion auf das Gebot, das Brot nicht so auf den Tisch zu legen, daß der Anschnitt zur Türe, d.h. zum Haus hinaus zeigt,¹⁶ oder das Verbot, das Brot auf den Rücken zu legen. Wie erwähnt, sind in diesen beiden Fällen die religiös bestimmten Motive stark in der Minderheit gegenüber

¹⁵ Grober-Glück (wie Anm. 11), § 148.

¹⁶ Ebd., § 164.

solchen, bei denen Volksglaubensvorstellungen zum Ausdruck kommen.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

Interessant wäre zu ermitteln, was im heutigen Österreich von diesen Anschauungen übriggeblieben ist. Die Zeichen für eine Hochschätzung des Brotes, die aus ihnen spricht, stehen nicht sehr gut. Der in den Industrieländern nach 1945 gewachsene Wohlstand ließ das ehemals kostbare Brot zu einem Nahrungsmittel unter vielen in einem riesigen Angebot werden, ein Angebot, das mit 150 Sorten und mehr auch das Brot ergriffen hat. Der parallel dazu wenig achtungsvolle Umgang mit Lebensmitteln — man denke an die Mengen, die täglich in den Abfall wandern — mußte auch Folgen für die Achtung vor dem Brot haben. Vielleicht gibt es aber im Zeichen eines gewachsenen Bewußtseins für die Notwendigkeit eines pfleglichen Umgangs mit der Umwelt und der von ihr abhängigen Nahrung auch Anlaß zu Hoffnung. Auf einer obersteirischen Bäckertüte fand ich 1988 folgenden Aufdruck:

UNSER BROT

DIE BESTE DER GABEN, DIE JE MAN ERSCHAUT.
 DER HERRGOTT DEN BÄCKERN HAT ANVERTRAUT.
 IM BROT ALLE MENSCHEN SICH GLEICHEN,
 ES KOMMT ZU DEN ARMEN UND REICHEN.
 IHR VÖLKER DER ERDE, DIES SEI EUCH GEBOT:
 BEWAHRET DEN FRIEDEN UND MIT IHM DAS BROT!

In seiner Biederkeit sicher weit entfernt von spritzig-witzigen Werbeslogans, aber ein erfreulicher Appell an das christliche Verantwortungsbewußtsein der Käufer!

RONALD LUTZ, FRANKFURT A. M.

**Naturverbundenheit, Körperthematization,
Remythologisierung.
Fragmente einer „neuen“ Volksfrömmigkeit.**

Ich laufe zu meinem Ur-Sprung zurück
zu Pflanze, Getier und Gestein
und werde mir meiner selbstbewußt
meiner Herkunft aus ewigem SEIN

Hans Hartkopf

AUF DER SUCHE NACH DEM HEILIGEN

„Unsere Zivilisation sucht dringend nach einem neuen Sinn“, diagnostiziert Sebald; etliche soziale Bewegungen würden miteinander wetteifern, diesen Sinn zu liefern, die quälende Anomie zu beenden (Sebald 1988: 105). Zu den auffälligsten Erscheinungen unserer kulturellen und gesellschaftlichen Realität gehöre seit kurzem das Interesse an Fragen nach den mythischen und religiösen Dimensionen des Lebens; zunehmend klage dabei die Gesellschaft ihre sogenannte „Sinnkrise“ in Kategorien der religiösen Sprache ein, wie es Frank in seinen „Vorlesungen über die Neue Mythologie“ formuliert (Frank 1982). Da eine „letzte Verbindlichkeit“ fehle, seien Fluchten aus der Gesellschaft in religiöse Sekten, in Drogen oder in vielfältig andere Gegenwelten zu beobachten, um das so dringend Gesuchte zu finden. Morris Berman philosophiert von einer „Wiederverzauberung der Welt“, die von einem ganzheitlich-holistischen Denken geprägt sei und die Entzauberung der Welt, die Entgötterung der Natur und den Verlust einer animistischen Einheit allen Lebens überwinde (Berman 1985). Kamper/Wulf hingegen sind davon überzeugt, daß eine Wiederverzauberung eigentlich nicht notwendig sei, da die von Max Weber behauptete Entzauberung der Welt durch Wissenschaft nicht stattgefunden habe, denn:

„Das Heilige ist nicht vergangen, sondern es ist als Verschobenes, Verborgenes, Verdrängtes und Vergessenes durchaus aktuell. Man muß es nur kenntlich zu machen verstehen, d.h. man muß es entdecken, darstellen und noch aus seinen verwischten Spuren rekonstruieren können.“ (Kamper/Wulf 1987: 1)

Reklamationen des Lebenssinns, massenhaftes und doch äußerst individuelles Leiden an einer „entheiligten“ Wirklichkeit zeigten, daß ein unausrottbares Bedürfnis bestehe, auch in profanen Räumen den Zauber zu suchen, Hierarchie, Intensität und die Herleitung der Realität aus Mythen. Allerdings seien das Profane und das Heilige auf eine Art durchdrungen, die sie ununterscheidbar machten, doch gerade darin liege die Präsenz des Heiligen heute:

„Das Heilige läßt sich in der Moderne nicht eindeutig machen. Es verbindet sich mit Phänomenen, die dem Anschein nach nichts mit ihm zu tun haben. Durch Überlagerungen und Transformationen entstehen Hierogamien, Verbindungen mit Heiligem, von denen Verzauberung ausgeht. Doch es sind nicht mehr die alten Verbindungen. Das Heilige hat seine Erscheinung geändert und wandelt sich weiter. Oft muß es aufgespürt und aus halbverwehten Spuren rekonstruiert werden.“ (Kamper/Wulf 1987: 12)

In meiner Beschäftigung mit der Alltagswirklichkeit breitensportlich engagierter Dauerläufer bin ich in einem eigentlich durchrationalisierten und profanen Bereich der Alltagskultur Fragmenten des Heiligen, des Glaubens und der Frömmigkeit begegnet, die sich allerdings jenseits traditioneller Vorstellungen befinden.

Bevor ich mich diesen „halbverwehten Spuren“ widme, die ein schillerndes Licht auf die Situation des Subjekts in der Moderne werfen, will und muß ich mich dessen versichern, was in diesem Zusammenhang das Heilige und das Fromme meinen.

EINE INDIVIDUELLE NEO-RELIGIOSITÄT

Friedrich Fürstenberg sieht Frömmigkeit als die „unreflektierte Lebenshaltung“ des homo religiosus, die sich „jenseits von Aufklärung, Emanzipation und rationaler Selbstbestimmung“ darstelle (Fürstenberg 1986: 53). Ihre Stile wandeln sich mit der Sozialstruktur, dabei differenzieren sich auch die Verhaltensweisen und Kultformen. So müsse man heute zwischen „individueller und institutionell verankerter Frömmigkeit“ unterscheiden; „Volksfrömmigkeit“ sei heute allenfalls noch als „religiöse Grundstimmung“ zu beobachten, die sich in wechselnden Formen situationsspezifisch manifestiere (Fürstenberg 1986). Mörth spricht von einer „Alltagsreligiosität“, die sich an Elementen der Lebenswelt ansiedele, in denen grundlegende Bedürfnisse sich dem Alltagsbewußtsein und dem

Alltagsgefühl aufdrängen (Mörth 1986: 89). Eine so begriffene Alltagsreligiosität meine, daß Mythen und Vorstellungen den Alltag sinnstiftend prägten wie einst bäuerliches Brauchtum das Leben der Landbevölkerung. Die zweckrational-technische Anwendung von Wissen bei der Behebung existentieller Probleme und die Fragwürdigkeit dieses Prinzips haben den Rekurs auf religiöse Sinnprovinzen, auf letzte Werte und heilige Prinzipien, relevant werden lassen. So werden kleine Reservate von der zweckrational organisierten Lebenswelt abgekoppelt, in denen privatisiert auf der Alltagsebene integrierte Sinnerfahrungen das „Leiden an der Gesellschaft“ erträglicher machen (Mörth 1986: 93). Populäre Frömmigkeit war eben immer auch „eine Form gesellschaftlicher Wertorientierung in einer zunehmend entkirchlichten Welt“ (Schieder 1986: 12).

Neo-Religiosität, bzw. die Wiederverzauberung oder die Aktualität des Heiligen, seien in diesen Reservaten diesseitsorientiert. Eine Hinwendung zur Erde und zum Leben, innerweltliche und ökologische Frömmigkeit ohne Gott, alleinige Betrachtung der irdischen Lebensspanne des Individuums, die Möglichkeit von Spiritualität, Meditation und die Suche nach neuen Sinnhorizonten in einer entinstitutionalisierten Religiosität sieht Hillmann als Ergebnis eines Wertwandels, der der Religion einen völlig neuen Stellenwert verliehen habe (Hillmann 1986: 177).

Epochetypische Erscheinungen, wie die Wiederbelebung der Subjektivität, der Körperlichkeit, des Naturerlebnisses und religiös-mystischer Erfahrungen, gehören laut Siegert genauso zu den Phänomenen der neuen Religiosität, wie es auf individueller Ebene darum gehe, Antworten auf soziale und personale Krisenerfahrungen zu finden (Siegert 1984). In der Identitätsarbeit, die eine tragende Säule der Neo-Religiosität sei, gehe es um die Abarbeitung massiver Zweifel am Sinn der Existenz, um die Überwindung einer tiefgehenden Erschütterung des Lebensstils und um Bemühungen, dem Zerfall von persönlichen Sinnzusammenhängen entgegenzuwirken. Die Problemsicht verlagere sich nach innen, auf das Subjekt, das sich als betroffen erfährt; die eigentlich gesellschaftliche Perspektive wird durch eine selbstzentrierte Betrachtungsweise abgelöst, die individuelle Lösungen hervorbringt, eine individuelle Neo-Religiosität (Siegert 1984).

Eine Restrisiko-Religion, so Döbert, stehe im Hintergrund der Modernität bereit, in den Ritzen des weltlichen Geschehens für „Urvertrauen“ zu sorgen, für die tiefverwurzelte Funktion des Glaubens: Risiken individueller Lebensführung, die als Gefährdungspotentiale für den einzelnen zunehmend evidenter wurden, lassen Suchbewegungen entstehen, die

nach unvergänglichen Werten und Ordnung stiftenden Prinzipien forschen (Döbert 1988).

Die sichtbar gewordene Gefährdung der Gesundheit hat in den letzten Jahrzehnten in westlichen Industriegesellschaften eine rasante Zunahme körperkultureller Aktivitäten bedingt, die überwiegend individuell geplant und durchgeführt werden. Darin wird, am Beispiel der Dauerläufer, individuelle Neo-Religiosität greifbar, scheinen Fragmente des Heiligen durch, die zunächst nicht zu vermuten waren.

FRAGMENTE DES HEILIGEN

Da Volksläufe oder auch Stadtmarathons im Regelfall am Sonntag vormittag stattfinden, der eigentlich traditionellerweise dem Kirchgang vorbehalten ist, habe ich Dauerläufern die Frage gestellt, wie es denn mit ihrer Religionsausübung wäre. Einige recht verblüffende Antworten seien paradigmatisch zitiert: „Die freie Natur ist auch eine Kirche Gottes“ (Tonbandprotokoll), sich in ihr zu bewegen sei durchaus in „des Schöpfers Interesse“. Schließlich, so ein anderer, sei der sonntägliche Volkslauf selbst ein Ritual geworden, das den Kirchgang zu ersetzen vermöge: Indem man seinen eigenen Körper in freier Natur wieder bewege, erfülle man den Auftrag Gottes, das zu pflegen und zu bewahren, was einem gegeben worden sei (Tonbandprotokoll). „Wenn ich morgens um den Teich laufe, dann fühle ich mich als Teil der Schöpfung, dann merke ich, wo ich hingehöre“, schilderte ein Dritter seine von ihm selbst so benannte „mystische Erfahrung beim Laufen“ (Tonbandprotokoll).

Neben diesen Selbstäußerungen von Dauerläufern signalisieren Buchtitel wie „Zen des Laufens“ (Rohe 1978), „Lebens-Lauf“ (Steffny 1979) oder „Glück des Laufens“ (Hartkopf 1987) eine spirituelle Dimension der Laufbewegung, die weit über christliche Religiosität hinausgeht. So äußerte Sri Chin Moy, ein Apologet spirituellen Laufens, in einem Interview:

„Es gibt ebenso einen spirituellen Grund zu laufen. Wenn wir äußerlich laufen, so erinnert uns dies an unsere innere Reise. Nach außen hin ist der 26-Meilen-Lauf das Gefühl einer Erfüllung. Aber nach innen hilft er uns, sich daran zu erinnern, daß es eine Straße der Ewigkeit gibt und daß wir entlang dieser Ewigkeitsstraße für immer laufen müssen ...“ (Spiridon 8/1979: 14)

Mag diese Äußerung als exotisch gelten, so ist die eingelagerte Analogie zwischen dem täglichen Lauf und dem Leben in vielfältiger Form aktuell.

Täglich praktiziertes Training, der Glaube an die eigene Kraft, hebe den Laufbewegten über die Zerstörungskräfte der Zivilisation hinweg, verteile „Rückfahrkarten ins Leben“ (Steffny 1979). Gegen die entseelende Rationalität der Moderne wird Laufen als Therapie verordnet, wer daran glaubt und sich daran hält, dem werden intensives Glück und schiere Erlebnisvielfalt versprochen, so verkündet es ein „Einführungsbuch ins Laufen“, das allgemein als „Die Läuferbibel“ gilt (Fixx 1980).

So sind „Langlauf und Lebenslauf“ ein Weg zum „ewigen Leben“, wie es Dechant Cordes in der Zeitschrift Spiridon schrieb:

„Langlauf ist Lebenslauf. Das Leben ist nicht Hasten und Jagen in den Tod, sondern Langlauf mit Ziel, Langlauf zum Ewigen Leben: Gott, der bei unserem Start dabei war, erwartet uns im Ziel, zum Ewigen Leben.“ (Cordes 1981: 23)

Viele Dauerläufer entwickeln einen „missionarischen Eifer“, ziehen aus, um andere „zu bekehren“, wie einer im Interview formulierte: „Ich habe in den letzten Jahren schon fünf Bekannte zum Laufen bekehrt“ (Tonbandprotokoll).

Religionen werben damit, daß für den Konvertierten und Überzeugten ein „neues Leben“ beginne, das sich vom seitherigen als das „wahre und richtige“ absetze. Der Laufbewegung sind solche Tendenzen durchaus immanent, so hört man beispielsweise: „Seitdem ich laufe, führe ich ein neues Leben, ein besseres Leben“ (Gesprächsprotokoll) oder auch: „Lebte ich vorher bewußtlos, war eingespannt in den Konsum, so lebe ich nun viel bewußter“ (Gesprächsprotokoll). Die Laufbewegung trägt in sich Momente einer Erweckungsbewegung: „Der Laufschrift ist der Anfang eines richtigen Lebens für den, der es begriffen hat!“ (Stille 1977: 7).

Mit dem Beginn einer „neuen Zeit“, die durch den Laufeinstieg markiert wird, realisiert sich der „Neue Mensch“:

„Ein quasi ‚Neuer Mensch‘ entsteht dem ‚inneren Bad‘ dieses Körper und Seele erfassenden, reinigenden, stärkenden und ganz erneuernden Prozesses, der mit so einfachen Mitteln und einiger Energie allen Menschen offensteht ...“ (Condition 1/1976: 14)

Ist es die unendliche Wiederkehr der Taufe oder die ewige Initiation, die der Dauerläufer bei der Bewältigung seines Alltagslaufs durchlebt? Wird das Laufen zu einer neuen Religion stilisiert, die sich dadurch auszeichnet, daß man an die Wirkungen regelmäßigen Laufens glauben muß, um ihrer

teilhaftig zu werden? Die Auffassung, daß Laufen gesund sei, Wohlbefinden und Selbstbestätigung erzeuge, ist letztlich nur in der Laufbewegung selbst von bleibendem und entscheidendem Wert. Endet also der „Laufschritt“ als „Anfang eines richtigen Lebens“ in der scheinbar „heilen Welt“ einer Sekte oder einer „Enklave“, eines Reservats der modernen Welt?

Der „Traum einer Marathonläuferin“ stellt eine interessante Beziehung her: „Jetzt beginnt meine Traumzeit! Mein Langlauftraining“ (Schiek 1975: 10). Bricht die Läuferin oder der Läufer zeitlich befristet immer wieder aus der Alltagsmonotonie aus, um, quasi auf dem Zaune sitzend, ein Stückchen Wildnis zu erhaschen, ein vorübergehendes Eintauchen in den allumfassenden Kosmos, in die animistische Beseeltheit einer archaischen Welt, in eine mythenschwangere Natur?

Der tägliche Lauf befreie von der Mühsal des Alltags, er stelle Enklaven der Ruhe und der Entspannung, der Kontemplation und der Erlösung dar (Lutz 1989). Befragte Dauerläufer schildern ihren Alltagslauf als das Eintauchen in eine andere Welt, in der sie nicht nur sich selber anders begegnen, sondern auch der Natur: „Wenn ich in aller Frühe laufe, dann bin ich ganz allein mit der großartigen Natur. Sie umgibt mich völlig, ich bin ein Teil von ihr und gehe in ihr auf.“ (Tonbandprotokoll)

Das Naturerlebnis wird mitunter zum Kult stilisiert. Es gibt Orte, die man immer wieder anläuft, da hier Natur in ihrer ganzen Größe sichtbar werde und man zugleich wisse, daß all dies momentan nur für einen selbst existiere, einen unglaublich exklusiven Charakter besitze und die eigene Person erhöhe. Dies erinnert, das sei hier angemerkt, an die Erzählungen von Bergsteigern, die Aufmuth auf den Begriff bringt:

„Der Berg erscheint hier als Metapher für klare und wertvolle Einzigartigkeit. Nicht zuletzt dieser Bedeutung wegen ist das Gebirge die Pilgerstätte der Individualitätshungrigen.“ (Aufmuth 1986: 205)

Man schwärmt vom Erleben der Jahreszeiten, vom Wissen eines Zyklus, in den man eingebettet sei, da er die eigenen Erfahrungen präge; ihre Unterschiedlichkeit und Konstanz zugleich. Das Werden und Vergehen sei nirgends so sichtbar wie im Verlauf eines Jahres, das man als Läufer oder Läuferin erlebe.

Im Naturerleben liegt noch eine andere Dimension, die Holzberger beschrieb:

„Die Welt kann mich gefälligst, ich bin im Einklang mit meiner und jeder weiteren Natur, dämmere langsam hinüber, löse mich nach innen auf.“ (Holzberger 1982: 59)

Entspanntes Langlaufen könne tranceähnliche Zustände evozieren, so spricht Schleske von einem „meditativen Laufen“, das von der Alltäglichkeit abgehobene Eigenerfahrungen erzeuge, die als Grenzerfahrungen einen ekstatischen Zeitbezug hätten: In den euphorisch gesteigerten Eigenerfahrungen sind Wohlbefinden, Selbstwahrnehmung, Naturwahrnehmung, Transzendenz der Wahrnehmung von Grenzen des Raumes und der Zeit sowie das Empfinden distanzloser Verschmelzung des Ichs und seiner Umwelt eingelagert (Schleske 1987). Der Mensch empfinde sich als Teil des Kosmos, aufgehoben in einer großen All-Einheit. Zugleich bewirke die gesteigerte Selbsterfahrung eine Selbstkompetenz, die — als Wirkfähigkeit des Körpers erfahren — in die soziale Welt re-integriere. Grenzerfahrungen, oder auch Traumzeit-Erlebnisse, erleichterten das Leben im Alltag.

Rümmele hat die Bedeutung von Grenzerfahrungen bei Marathonläufern hinterfragt; ähnlich wie wiederum Aufmuth bei Bergsteigern mißt er den physischen und psychischen Qualen, wenn man an seine Grenzen stößt, den Höllenqualen, wahrhaft kathartischen, erlösenden, aber auch lustvoll das Selbst bestätigenden Charakter bei (Aufmuth 1986; Rümmele 1988).

Auch wenn es kaum einem wirklich bewußt sei, so Schleske, würden viele der Dauerläufer durchaus meditativ laufen. Man laufe schließlich, da man nach unvergänglichen Werten suche. Hierzu müsse man in die Tiefen der Seele hinab, um gestärkt hervorzukommen.

Hans Hartkopf sieht im Laufen Stufen des Versenkens und Wiedererwachens:

- Ich laufe zunächst in meine Einsamkeit;
- dies ist der Weg zur Selbstkonfrontation;
- in dieser Leere kommen Gedanken, Gefühle und Ängste;
- das wird zur Initiation, zur Prüfung;
- nach durchstandenen Qualen gewinne ich wieder Boden und Vertrauen;
- gereinigt befinde ich mich auf einer Insel des Glücks (Hartkopf 1987).

Laufen als „Suchbewegung“ eröffne einen „Weg zur Erkenntnis“, hinter der unendlichen Vielfalt der Schöpfung würde der Läufer spüren: Ich bin Kosmos! (Hartkopf 1987).

Jenseits dieser meditativen Ebene regelmäßigen Laufens stellt das Symbol der Laufbewegung, der Stadtmarathon, einen Mythos dar, der, um im läufertypischen Sprachgebrauch zu bleiben, „unter die Massen fiel“ (Holzberger 1982). Aus den Tiefen der griechischen Vergangenheit wurde ein Lauferlebnis als Legende an die Jetzt-Zeit übermittelt, das mythische Dimensionen erfuhr. Der sagenumwobene Lauf des Pheidipides von Marathon nach Athen, der mit dem Tod des Akteurs endete, hat sich zum Dreh- und Angelpunkt des Breitensportlich betriebenen Dauerlaufs entwickelt. Einen Marathon zu laufen gilt als „höchstes Ziel“, als „größtes Glück“.

Durch Wiederholung des mythischen Archetypus im Ritus wird der Mensch in eine magisch-religiöse Zeit, in die ewige Gegenwart der mythischen Zeit hineingestellt, schrieb Eliade (Eliade 1949). Gerade der moderne Mensch suche nach der archaischen Konzeption eines Mythos der ewigen Wiederkehr, der Leid durch den Verweis auf archetypisches Geschehen und übergeschichtlichen Sinn erträglicher mache. Die Präsenz des Mythischen, so Eliade, zeige sich nicht zuletzt in den Träumen und Phantasien heutiger Menschen, in ihrem Interesse an der Nachahmung von Vorbildern (Eliade 1961).

Marathon als Traum vom Glück, als Mythos der Laufbewegung, verleiht dem Alltag einen Hauch von Sinn und wertet zugleich die Person auf, die aus dem Glauben an die eigenen Fähigkeiten eine nicht zu unterschätzende Selbsterhöhung sich sozusagen erläuft. In steter Wiederholung dieses Abenteuers in einer Breitensportlichen Läuferkarriere, die analog zur immer wieder vollzogenen Bezwingung beispielsweise des Matterhorns zu sehen ist, wird das individuelle Dasein auf den durchaus heiligen Wert dieses Aktes bezogen und hiermit das Tun legitimiert.

Viele Volks- und Marathonläufer gelten als Fanatiker, die getrieben und nahezu besessen seien, von einem irrationalen Rausch erfüllt, sich zu quälen und zu kasteien, ja zu geißeln, um die Lust des kurzen Augenblicks zu erleben, wenn das Ziel erreicht ist, oder, bei Bergsteigern, der Gipfel erklommen. In ihrem rauschhaften Wahn vollziehen sie einen Akt, der von Frank philosophisch für unsere Epoche postuliert wurde:

„Das Charakteristische ist freilich, daß der moderne Wunsch, ins Archaische des Mythos zu regredieren, unter Bedingungen einer entzauberten Lebenswelt nicht mehr von der Zuversicht beseelt ist, dort dem Übersinnlichen zu begegnen, sondern nur noch dem Rausch.“ (Frank 1982: 26)

Der „Mythos Marathon“ kann sich sehr leicht zu einem neuen Mythos

wandeln, der einzig der Legitimation eines individuellen Selbst dient, einer rauschhaften Vorstellung subjektiver, egozentrischer und narzißtischer Größe, dabei aber von der eigentlichen Bedeutung der Mythen abhebt: eine Gesellschaft in ihrem Bestand aus einem obersten Wert zu beglaubigen (Frank 1982: 11).

Man wähnt sich vom Alltag befreit, aufgehoben in einer anderen Welt, die sich vorübergehend öffnet. Religion wurde einst von Karl Marx als „Opium für das Volk“ denunziert, der Alltagslauf könnte möglicherweise eine solche Funktion erhalten: Indem er Weltausgrenzung bedeutet, bleibt die Welt ausgegrenzt, verwickelt man sich immer mehr in die Enklave einer scheinbar sinnerfüllten Welt subjektiven und zeitlich befristeten Wohlbefindens. So ließe sich als Zwischenergebnis vorerst mit Schleske festhalten:

„Die Jogging-Bewegung, ihre Wertsetzungen und kulturellen Widerspiegelungen, hat sich für viele Langläufer zu einer Ersatzreligion entwickelt. Zu diesem Ergebnis kommen eine Reihe von Tiefenpsychologen, die auf eine Konstellation egozentrischer, narzißtischer oder masochistischer Strebungen und auf ein Motivgefüge von Allmachtsphantasien, mystischer Selbstüberhöhung und illusionären Hoffnungen auf ewige Jugend verweisen ...“ (Schleske 1987: 155)

Um dies vertiefend interpretieren zu können, vor allem hinsichtlich der eingangs erörterten individuellen Neo-Religiosität, ist auf einem anderen Niveau weiter zu verhandeln.

NATUR, GESUNDHEIT, KÖRPER — DIE NEUEN MYTHEN?

Fragmente einer tief im Menschen verwurzelten Frömmigkeit lassen eine Verzauberung entstehen, die eine unabsehbare Fülle von Menschen dem Dauerlauf zugeführt hat. Dabei durchmischen sich profane Themen und Werte des Sports, wie Leistung, Rekord und Konkurrenz, mit Aspekten des Heiligen und Religiösen. Es werden v.a. Natur, Gesundheit und der menschliche Körper zu Aspekten eines neuen Glaubens, eines Aufgehobenseins und einer Sinnstiftung, die weit über die Laufbewegung hinausgeht.

In der Ökologiebewegung ist die Natur schon lange in neue Formen der Religiosität aufgenommen (Hillmann 1986: 49); sie wird darin zum Inbegriff für die Rückkehr vom Verdrängten zum Lebendigen, vom Entfremdeten zum Eigenen, vom Kranken zum Gesunden — in diesen Utopien erhält sie die „Züge einer freundlichen Muttergottheit“ (Bopp 1987). Dabei geht es vor allem um Gesundheit, die aus einem natürlicheren Dasein

erhofft wird. Das reicht von einer veränderten Ernährung bis hin zur kosmischen Einheit, zur Integration menschlichen Daseins in eine holistische Gemeinschaft.

Der radikale Einsatz für die Gesundheit führt zunächst einmal zu einer stärkeren Besetzung des diesseitigen Lebens, dabei kann aber dieser radikale Einsatz zu einem „Kleinkrieg gegen den eigenen Körper“ werden (Bopp 1987: 63): Die Gesundheitspflege wird zum Kreuzzug gegen die Unordentlichkeit, die Unberechenbarkeit und Verführbarkeit des eigenen Leibes. Damit schleichen sich Annäherungen an die asketischen Rituale abendländischer Frömmigkeit in das Alltagsleben. Nicht umsonst ist der jugendlich-schlanke Körper das Ideal der Laufbewegung. Um die gesteckten Ziele zu erreichen, muß man mitunter sehr hart trainieren und durchaus asketisch leben. Der Sprachgebrauch unter Laufbewegten ist hier entlarvend: für ein hartes Training wird der Ausdruck „knüppeln“ verwandt. Ist darin eine Kasteiung, eine Bestrafung impliziert, die sich gegen die Teilhabe an den Genüssen — besser Giften — der Wohlstandsgesellschaft richtet? Wer als Läuferin oder Läufer Erfolge, und seien diese noch so individuell definiert, erreichen will, der muß, so ein Läufer im Interview, seinen Körper knallhart disziplinieren. „Daß der Körper ein Feind des Menschen sei“, so Bopp, „gehört zum eisernen Glaubensbestand aller puritanischen Religionsgemeinschaften“ (Bopp 1987: 63).

Als Untersuchungen über Extrem-Bergsteiger weiß Aufmuth zu berichten, daß man einen „starken Hang ins Asketische“ benötige, um über die Unterjochung des eigenen Körpers sich unendlich nahe zu kommen, sich intensiv zu spüren — er spricht dabei von einer „frommen Lust“, die über eine anhaltende und unerbittliche Kasteiung erreicht werde (Aufmuth 1984). Ähnliches wird von vielen Marathonläufern berichtet.

Gesundheit heißt dann aber optimale Leistungsfähigkeit eines Individuums; sie wäre dann nicht nur der letzte Halt und der letzte Wert, sondern eine Botschaft nach außen, die der Selbstaufwertung dient: Ich bin gesund, ich bin leistungsfähig (Will 1987). In einem so verstandenen Sinne begreift Will Gesundheit als ein heiliges Wort:

„Sie ist deshalb heilig, weil an ihrem besonderen Wert niemand zweifeln darf, weil eine Fülle von Wünschen und Hoffnungen auf sie gerichtet ist, weil vielfältige Praktiken ihr zugeordnet sind, die man nur als kultisch oder magisch bezeichnen kann, ... “
(Will 1987: 8)

Über die Gesundheit als das höchste Gut des Menschen scheint Einigkeit

zu bestehen, so gilt auch Laufen schlicht als gesund. Eine Hinterfragung dieses umstrittenen Wertes findet nicht statt. Doch dieser scheinbare Konsens macht Gesundheit zugleich zu einem Fetisch:

„Ein Fetisch ist ein zauberkräftiges Ding, in dem sich eine übernatürliche Macht verkörpert, dem deshalb eine besondere Kraft zukommt und das der Mensch durch besondere Handlungen und Vorstellungen sich geneigt machen kann. Der Fetisch Gesundheit ist kein Gegenstand, sondern eine mächtige Vorstellung.“ (Bopp 1987: 9)

Als unverrückbarer Wert, in dem zugleich die Abziehbilder eines besseren Lebens durchscheinen, die rückwärtsgewandten Utopien eines natürlicheren Daseins, erhält Gesundheit den Rang eines Mythos. Indem man pragmatisch — laufend, bergsteigend oder sich ernährend — nach ihm strebt, partizipiert man am Heiligen, das, so unkonkret es auch sein mag, der Gesundheit ihre normative Legitimation gibt. So ist das „Heilige“ der Laufbewegung einerseits das zauberkräftige Ding Gesundheit und andererseits der „Kult um den Körper“, aus dem Gesundheit resultiert.

Die intensive Beschäftigung mit dem eigenen Körper ist zum Hauptmerkmal der Gegenwart geworden. „Der Kult des Köpers hat den des Geistes abgelöst“, schreibt die ungarische Philosophin Agnes Heller, „Gesundheit nimmt wahrhaftig mythische Dimensionen an, sie tritt als Ziel an die Stelle gesamtgesellschaftlicher Ziele und als Norm an die Stelle der Moral“ (Heller 1985: 76).

Erleben wir im „Körperkult“ einen Rückzug des Menschen auf das letzte Stück Natur, über das man scheinbar noch frei verfügen kann? Ist gar der Körper jenes letzte Reservat, in und mit dem noch integrierte Sinnerfahrungen möglich sind, die das „Leiden an der Gesellschaft“ abmildern? Ist der Körper letzte Enklave von Glauben, Frömmigkeit und Garant sowie Träger des Heiligen?

Die Menschen holen Sinn aus ihrem Körper, indem er für die Identitätsarbeit beansprucht wird, schreibt der Sportsoziologe Rüttner (1985). So wird gerade der Sport, und hier vor allem die Laufbewegung, eine kluge Investition und Überlebenstechnik, mit der man gegen die Erosion überindividueller Sinninstanzen ins Felde zieht. Der Körperkult ist Ausdruck einer gesellschaftlich erzeugten Sinn- und Identitätskrise. Mit seinem Körper geht man auf Entdeckungsreise und Wahrheitsuche im Mikrokosmos, sucht nach Antworten auf Krisenerfahrungen, strebt nach

individuellen Lösungen, die zugleich individuelle Neo-Religiosität hervorbringen.

Wahr ist, was fühlbar ist — somit ist der Körperkult eine Antwort auf die Krisenevidenz. In der „Wiederkehr des Körpers“, so Kamper/Wulf, wird die „Einheit von Geist und Körper, Gesellschaft und Natur, Menschheit und Erde“ noch einmal auf die Tagesordnung gesetzt — vielleicht zum letztenmal (Kamper/Wulf 1982: 18). In der Wiedergewinnung dieser Einheit, die als Programm und Vision gilt, wird ein zentraler Aspekt christlicher Erlösungslehre greifbar.

Doch der zum Mythos werdende, zum unverrückbaren Wert avancierende Körper, wird dabei zugleich abstrakt. Indem man sich auf seine Heiligkeit bezieht, um das eigene Handeln zu legitimieren, abstrahiert man von ihm. Er wird letztlich zu einem Instrument der Selbstdarstellung und der Selbsterhöhung — und das wird allgemein als Narzißmus bezeichnet, dem der Bezug zu den Objekten abhanden kam, und der nur noch über die Objekte, den Körper, verfügen will. Dietmar Kamper wertet diese Entwicklung:

„Es ist nicht möglich, auf die Weise das zu erreichen, was in der Wiederkehr des Körpers sicher als eine Hoffnung investiert gewesen ist, daß man gleichsam wegstäube von den abstrakten Mustern, hin zu einem befreiten und erlösten Körper!“ (Kamper, in: Würzburg 1987: 42/43)

Indem man den Körper selbst zum Mythos stilisiert, hat man sich von seiner Realität entfernt und bleibt auf der Ebene der Bilder, die auf seiner Abbildfläche toben. Im Glauben an die Allmacht des eigenen Körpers verliert man den Bezug zu ihm.

„Der eigene Körper als Schlüssel zu allen Glücksgütern — dies ist eines der großen Versprechen des modernen Sports“, schreibt Gebauer, doch zu „befürchten ist, daß alle den Schlüssel kennen, aber niemand recht weiß, ob es das Schloß, das er öffnet, überhaupt gibt“ (Gebauer 1988: 140).

HEILIGE IDENTITÄT

Ist das Laufen eine Heilslehre? Ist die Körperlichkeit die neue Religiosität?

Es gibt noch einen weiteren Aspekt, ein Fragment. Laufen ist, so Sonntag, „Besinnung auf Wichtiges, auf die Identität, die du erreichen mußt, Identität mit deinem Körper, wie immer er beschaffen sein mag. Du mußt deinen Körper erleben, um dich zu erleben. Keine Heilslehre, sondern eine Möglichkeit.“ (Sonntag 1979: 77)

Die Kopf-Erschöpfung des äußersten Leidens birgt ein Moment tiefster Erlösung (Aufmuth 1984: 98). So befreien Grenzerfahrungen im Sport für kurze Zeit — darin liegt der Zwang zur Wiederkehr — von beunruhigenden Fragen wie: Wer bin ich? Wo gehöre ich hin? Was ist der Sinn meines Lebens?

Hierin ist ein Versuch zu sehen, Identitätsarbeit zu leisten, die allerdings tragisch endet, denn sie bedarf steter Wiederholung. Dieter Lenzen meint nun, daß die Versuche des modernen Individuums, sich eine eigene Identität zu schaffen, nicht selten zur Entstehung einer „heiligen Identität“ führen, die als unverrückbar, aber auch als unerreichbar gelten kann (Lenzen 1987). Verloren gegangene Orientierungen auf einen gemeinsamen Gott und die möglich gewordene freie Selbstentfaltung des Individuums begünstigen diese Entwicklung. Seit der Tötung Gottes hat der Mensch sich selbst vergöttlicht; in dem manischen Zwang zur Selbstverwirklichung, die Laufbewegten in den Schuhen liegt, liegt die Aufgabe des Individuums, seine Identität zu entwickeln. Indem das Individuum seine Identität heilig spricht, in den Status eines Mythos erhebt, wird von ihr aber abstrahiert. Indem man sich auf sich selbst als Heiligtum bezieht, verliert man die Dimensionen des Daseins aus den Augen.

Die religiöse Grundfrage des heutigen Menschen nach dem Lebenssinn stellt sich ihm ganz privat. Religion ist Privatsache, Angelegenheit des Individuums, situationsspezifisch. Dabei wird auf das Heilige, das Fromme und das Mythische rekurriert, es wird aber für die Lösung personaler und nicht sozialer Krisenerfahrungen vereinnahmt, es wird individualisiert — doch damit wird ihm seine Funktion, Verfassung sozialer Realität zu beglaubigen und mit Sinn zu erfüllen, entwendet und in eine narzißtische umgewandelt. In dieser Umwandlung entschwindet das Heilige und Mythische in seiner Mächtigkeit, es wird selbst zu einem Mythos, der aber, wie Barthes lehrte, nur noch eine Hülle ist, ein Zeichen, das nicht mehr das bedeutet, was es meint (Barthes 1974).

Damit werden Religion und Frömmigkeit ein narzißtisches Phänomen; reale Sinnlosigkeit wird in das Gefühl von Sinnlosigkeit verwandelt, das mit Religion zu therapieren ist (Will 1988).

Aus erlebten Defiziten erwachsen Suchbewegungen; da man vom institutionellen Zwang der früheren Religion befreit ist, verläuft diese Suche nach dem Modell des Marktes: Was gibt es? Was paßt zu mir? (Will 1988). So greift man Fragmente heraus, die der narzißtischen Regression dienen: „Die zeitgenössische Religiosität tendiert zu einer besonderen Form von Subjektivismus und Individualismus.“ (Will 1988).

Durchzog Frömmigkeit das Alltagsleben der Menschen in seiner Totalität, so stellen die auffindbaren Fragmente des Heiligen situative und punktuelle Verzauberungen dar, die partiell abrufbar auch wieder beiseite gelegt werden können.

Auch wenn das Heilige vielfach als Widerspruch auftritt, sollte man dennoch nicht übersehen, daß die scheinbar entzauberte Welt unaufhörlich den Schleier lüften muß, hinter dem der Zauber lauert. In der Entwicklung der Moderne ist zugleich ihr eigener Widerspruch eingelagert. So ist abschließend Ariès anzuführen: Populäre Religion „ist schöpferisch und bringt Werte hervor, die weit über sie hinausreichen. Dank dieser Kreativität kann sie den sukzessiven Schlägen der Moderne besser widerstehen als man allgemein annimmt.“ (Ariès 1986: 211)

Literatur:

- Ariès, Philippe: 1986. Zur Geschichte populärer Religiosität. In: Ebertz, M. N./Schultheiß, F. (Hg.): Volksfrömmigkeit in Europa. München, S. 204–212.
- Aufmuth, Ulrich: 1984. Von großer Qual und großer Lust — das Körpererleben des Alpinisten. In: Klein, M. (Hg.): Sport und Körper. Reinbek, S. 89–104.
- Ders.: 1986. Risikosport und Identitätsbegehren. Überlegungen am Beispiel des Extrem-Alpinismus. In: Hortleder, G./Gebauer, G. (Hg.): Sport — Eros — Tod. Frankfurt, S. 188–215.
- Barthes, Roland: 1974. Mythen des Alltags. Frankfurt.
- Bermann, Morris: 1985. Wiederverzauberung der Welt. Reinbek.
- Bopp, Jörg: 1987. Die Tyrannei des Körpers. In: Kursbuch 88, S. 49–66.
- Cordes, Dechant Rudolf: 1981. Langlauf verwandelt den Menschen. In: Spiridon 6, S. 22–23.
- Döbert, Rainer: 1988. ‚Zivilreligion‘. Ein religiöses Nichts, religionstheoretisch betrachtet. In: Kursbuch 93, S. 67–84.
- Eliade, Mircea: 1949. Die Religion und das Heilige.
- Ders.: 1961. Mythos, Träume und Mysterien.
- Fixx, James: 1980. Das komplette Buch vom Laufen. Frankfurt.
- Frank, Manfred: 1982. Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Frankfurt.
- Fürstenberg, Friedrich: 1986. Protestantische Volksfrömmigkeit im Strukturwandel Deutschlands. In: Ebertz, M. N./Schultheiß, F. (Hg.): Volksfrömmigkeit in Europa. München, S. 53–64.

- Gebauer, Gunter: 1988. Die Masken und das Glück — Über die Idole des Sports. In: ders. (Hg.): Körper- und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport. Berlin, S. 125–143.
- Hartkopf, Hans: 1987. Glück des Laufens. Aachen.
- Heller, Agnes: 1985. zit. in: Psychologie Heute, Mai 1985, S. 76.
- Hillmann, Karl-Heinz: 1986. Wertwandel. Zur Frage soziokultureller Voraussetzungen alternativer Lebensformen. Darmstadt.
- Holzberger, Rudi: 1982. Laufende Lust. Kempten.
- Kamper, Dietmar: 1987. zit. in: Würzburg, Gerd: Muskelmänner. In den Maschinenhallen der neuen Körperkultur. Reinbek 1987.
- Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hg.): 1982. Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt.
- Dies. (Hg.): 1987. Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Frankfurt.
- Lenzen, Dieter: 1987. Heilige Identität — Identität des Heiligen. In: Kamper, D./Wulf, Ch., S. 318–327.
- Lutz, Ronald: 1989. Laufen und Läuferleben. Zum Verhältnis von Körper, Bewegung und Identität. Frankfurt.
- Mörth, Ingo: 1986. Zwischen ‚Aberglauben‘ und ‚Ideologie‘. Aspekte von Alltagsreligiosität am Beispiel Österreich. In: Ebertz, M. N./Schultheiß, F. (Hg.): Volksfrömmigkeit in Europa, München, S. 88–98.
- Rittner, Volker: 1985. Sport und Gesundheit. Zur Ausdifferenzierung des Gesundheitsmotivs im Sport. In: Sportwissenschaft, S. 136–154.
- Rohe, Fred: 1978. Zen des Laufens. Berlin.
- Schieder, Wolfgang (Hg.): 1986. Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Göttingen.
- Schiek, Regina: 1975. Träume einer Marathonläuferin. In: Condition 1, S. 10.
- Schleske, Wolfram: 1987. Meditative Erfahrungen durch entspanntes Langlaufen — ihre Entstehung und Bedeutung in einer sich wandelnden Gesellschaft. In: Sportwissenschaft, S. 151–170.
- Sebald, Hans: 1988. New-Age-Spiritualität. In: Kursbuch 93, S. 105–122.
- Siegert, Michael T.: 1984. Identitätswandel in charismatisch-religiösen Gruppen. In: Zulehner, P.M. (Hg.): Neue Religiosität, neues Bewußtsein, neuer Lebensstil. Freiburg, S. 23–34.
- Steffny, Manfred: 1979. Lebenslauf. Köln.
- Stille, Walter: 1977. Der Weg aus dem Gesundheitszerfall. In: Condition 5, S. 5–7.
- Will, Herbert: 1988. Die Privatisierung Gottes. In: Kursbuch 93, S. 1–16.

KARL R. WERNHART, WIEN

Überlegungen zur Volksfrömmigkeit in außereuropäischen nichtindustriellen Gesellschaften

Überlegungen zur Volksfrömmigkeit bei außereuropäischen nichtindustriellen Gesellschaften und bei solchen, die sich im Übergang zu Industriegesellschaften befinden, also in einer Schwellensituation, können aufgrund der sehr komplexen Thematik nur Gedankensplitter bleiben; daher sind folgende Ausführungen auch nur als solche einzuordnen.

Je tiefer man sich als Kulturanthropologe oder Ethnologe mit der Glaubenswelt, dem religiösen Empfinden, der Autochthonen oder eines bestimmten Ethnos beschäftigt, desto mehr erkennt man die Fülle und Variationsbreite der religiösen Manifestationen, die von den Bevölkerungsgruppen vertreten, artikuliert und als ihr spezifisches religiöses Weltbild verstanden werden. Diese Vorstellungen sind durch die von den Gruppen bzw. dem Ethnos selbst gegebenen Werte bestimmt, die dann in Normen oder gar in Gesetzesform festgelegt werden oder dogmatisch überhöht zu Glaubensparadigmen emporsteigen.

Die Ethnologie hat sich im Verlauf ihrer Wissenschafts- und Theoriegeschichte eher mit Ursprungsfragen befaßt, wie z.B. in der Animismustheorie oder bei der Thematik des Urmonotheismus (vgl. Thiel 1983 und 1984), und oft die realen, in Zeit und Raum festgelegten Glaubensmanifestationen, die mit gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Komponenten in Verbindung stehen, außer acht gelassen oder diese, wenn überhaupt, nur zur Aufbereitung und Unterstützung der Theorien herangezogen.

Gegenwärtig zeichnen sich zwei große Gruppen von Forschungsansätzen in der Religionsethnologie ab:

- a) Die eine, die nach Grundstrukturen oder -parametern religiösen Verhaltens forscht, und
- b) die andere, die an konkreten, historisch festgelegten Glaubensmanifestationen interessiert ist und besonders auch den Dialog zwischen kanonisierten Hochreligionen und dem religiösen Basisverhalten von Gruppen und Ethnien analysiert.

Diese beiden thematischen Schwerpunktsetzungen schließen einander aber nicht aus.

Gabriele Weiss (1987) hat in ihrem Buch „Elementarreligionen“ den Unterschied zwischen dogmatisch festgelegten Hochreligionen und den Elementarreligionen herausgearbeitet, wobei sie letztere als „Erlebnisreligionen“ erfaßt und damit zum Glaubensakt als religiöses Erlebnis gelangt. Daß man aber überhaupt religiös empfinden kann, dafür sind Prädispositionen notwendig, die nach Wernhart (1987: 17–25) in den „Universalien humana et cultura“ gelegen sind, archetypischen Charakter aufweisen (vgl. C. G. Jung 1976) und in einem vom Paläolithikum bis heute fort-dauernden Lernprozeß verankert sind. Im „Religiösen an sich“, wie es von mir (Wernhart 1984: 197–201 u. 1986b: 648–652) verstanden wird, sehe ich „religiöse Universalien“, die jeweils verschiedene kulturdeterminierte Ausprägungen erfahren können, so z.B. als Ahnenverehrung, als Animismus, als Götterglaube etc. Diese auf biologischer Basis auftretenden kulturellen Universalien religiöser Provenienz wirken weiter durch kulturelle und historisch bedingte Spezifizierungen und entsprechen dadurch dann den bestimmten, in Zeit und Raum festgelegten kulturellen Manifestationen von Ethnien und Gruppen.

Geht man auf die in Raum und Zeit festgelegten Glaubensmanifestationen ein und bezieht Gesellschaftsstruktur, Wirtschaftsform und ökologische Gegebenheiten mit ein, so kommt man dem Verständnis von „Volksfrömmigkeit“ nahe. Klaus Beitzl (1974: 870) versteht Volksfrömmigkeit als „Volkskunde des Religiösen“, Wolfgang Brückner (1986: 3–37) will die „populäre Frömmigkeit“ im Rahmen der „Frömmigkeitsforschung“ betrachten, und Martin Scharfe (1986: 69) untersucht dieses Phänomen in der „Frömmigkeitsgeschichte im Sinne alltagskultureller historischer Prozesse“. „Volksfrömmigkeit bleibt ein schwer zu fassender Begriff“, der nach Christoph Daxelmüller (1988: 331) sogar ein „Un-Begriff“ ist. Trotzdem ist der sehr komplexe und schwer abzugrenzende Begriffsinhalt anwendbar, wenn man „Volksfrömmigkeit“ auf die Basis reduziert und „Frömmigkeit“ selbst als „Einheit von Sittlichkeit und Religion“ auffaßt (Daxelmüller 1988: 332).

Christoph Daxelmüller (1988: 335) zeigt m.E. den richtigen Weg auf, indem er zunächst den Frömmigkeitsbegriff aus theologischer Sicht erfaßt und klärt, daß sich diese (die Frömmigkeit) „zwischen zwei Eckpunkten hin- und herbewegt“, nämlich „der Auffassung von Frömmigkeit als individuellem Gefühl und als äußerem Ausdruck einer anthropologisch-religiösen Verfaßtheit“.

Aus der Diskussion der einschlägigen Fachliteratur ergeben sich für die Frömmigkeitsforschung zwei Konsequenzen:

- a) „Sie ist zum einen ohne die geistes- und sozialgeschichtliche Analyse populärer Lebensformen und -bedingungen nicht durchführbar.
- b) Zum anderen stellt sich nun die erstmals nicht mehr völlig absurde Überlegung hinsichtlich der Existenzberechtigung der volkskundlichen Frömmigkeitsforschung. Denn es ist problematisch, ob es Frömmigkeit als einen objektiv-wissenschaftlichen Gegenstand überhaupt gibt“ (Daxelmüller 1988: 338, 339).

Daraus leitet Daxelmüller (1988: 346) ab:

„Die volkskundliche Auseinandersetzung mit der Religiosität der Gesellschaft hat vielmehr darauf zu achten, wie der Mensch innerhalb eines ethisch bestimmten Bezugsrahmens seine Bezo-genheit auf Gott und auf den Mitmenschen begreift und für sich selbst begründet. Es geht folglich um die sittliche Auseinandersetzung mit der Umwelt, um die Erschließung einer sich wandelnden Sinnhaftigkeit und Sinngestaltung des Alltages. ... Frömmigkeit kann somit nach wie vor zu einem wichtigen Interpretament für kulturelle Prozesse werden; als solches besitzt aber die Frömmigkeitsforschung im Rahmen der volkskundlich-kulturhistorischen Analyse nicht nur weithin ihre unbestreitbare Berechtigung, sondern sogar ihre Dringlichkeit nicht zuletzt als Deutungsinstrument für den sittlichen Umgang des Menschen mit sich selbst, seiner Umwelt und mit der Natur.“

Diese sehr weitgefaßte und m.E. auch wertvolle Ansicht von „Volksfrömmigkeit“ zeigt einerseits, daß der Autor Daxelmüller (1988) sich als Kulturanthropologe versteht, und andererseits bieten diese Überlegungen einen guten Anknüpfungspunkt für die Ethnologie, die mit einer solch offenen Definition von „Volksfrömmigkeit“ operieren kann. Ergänzt sei noch, daß das wache Interesse an der Problematik der Volksfrömmigkeit nicht nur von seiten der Volkskunde und Ethnologie besteht, sondern auch von seiten der Sozialgeschichte, wie es durch Wolfgang Schieder (1986) in dem Sammelband „Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte“ zum Ausdruck kommt.

In diesem Zusammenhang sei noch auf die bedeutenden Ausführungen Max Webers verwiesen, der schon früh über den theologischen Bereich hinausging und die Religionssoziologie ganz anders konzipierte. Weber fragte unbelastet von theologischen Vorgaben nach den sozialen Bedingungen und Auswirkungen religiösen Verhaltens. Auf der Basis einer vergleichenden Typologie religiösen Verhaltens unterschied er innerhalb der

Hochreligionen zwischen der „offiziellen Religiosität“ und der „Volksreligiosität“. Die erstere bezeichnete er auch als „Virtuosenreligiosität“, die letztere als „Massenreligiosität“. Während die religiöse Priestereleite die offizielle Lehre einer kirchlich konstituierten Gemeinschaft vertrete, stelle die Massenreligiosität die tatsächliche Praxis der Laien im Alltagsleben dar (vgl. Weber 1980⁵: 245, 246).

Max Weber (1963⁵: 541) machte auch darauf aufmerksam, daß in allen Religionen die Priestereleite zur Legitimierung ihrer Sonderstellung ständig um eine Beeinflussung der Volksreligion bemüht war. Die Volksreligiosität wirkte insofern nach Max Webers Auffassung durchaus auch auf die kirchliche Elitenreligiosität zurück. Wolfgang Schieder (1986: 11) faßt zusammen:

„Der Begriff Volksreligiosität hat damit bei ihm (=Weber) eine andere Dimension als in der kirchengeschichtlichen und volkskundlichen Tradition. Während darunter in dieser in der Regel die popularisierte Form der kirchlich verfaßten Religion verstanden wird, liefert der Ansatz Webers die Möglichkeit, auch kirchlich nicht gebundene Formen populärer Religiosität zu untersuchen. Dies hat für die sozialgeschichtliche Forschung den Vorteil, daß sie die Religiosität nicht an der konfessionellen Dogmatik der christlichen Kirche zu messen braucht. Damit wird der Blick dafür frei, daß jede Religion auch in einem engen Wechselbezug mit den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Realitäten einer Gesellschaft steht.“

So charakterisiert und weit gefaßt übernimmt die Religionsethnologie bzw. die Ethnologie den Begriff der „Volksfrömmigkeit“, ohne sich selbst theoretisch mit der Begriffsklärung oder der Definition zu befassen, wie es die Volkskunde tat; vielmehr hat die Ethnologie den Begriff samt seinem Theorieinhalt von der Nachbarwissenschaft transferiert und akzeptiert.

In archaischen bzw. traditionellen nichtindustriellen Gesellschaften (Stammesgesellschaften) wird selten von Volksfrömmigkeit als Gegensatz zur Stammesreligion gesprochen. Hier ist der Mensch in seinem sozio-religiösen und ökologisch-wirtschaftlichen Gesamtbereich integriert und stark von der Umwelt abhängig. Sein religiöses Umfeld und Weltbild tritt ihm als „Erlebnisreligion“ (vgl. Weiss 1987) gegenüber. Mitglieder eines Bergstammes in Neuguinea oder eine Indianergruppe im Amazonaseinzugsgebiet, wo noch keine oder fast keine Einflüsse anderer Glaubens- und Gesellschaftsstrukturen vorliegen, können als Beispiel dienen. Durch

das Fortschreiten der Kontakte unterschiedlicher Zivilisationen und durch Entwicklung und Etablierung von stratifizierten Gesellschaftssystemen auf der Erde tritt im Bereich der Religionsethnologie der Begriffsinhalt von „Volksfrömmigkeit“ oder „Volksreligiosität“ in den Vordergrund. Durch Transkulturation, also kulturellen Austausch auf gleicher Ebene, aber viel mehr noch durch Akkulturation (Herskovits 1938), wo ein Gefälle von einer Geber- zu einer Nehmerkultur bzw. -gesellschaft besteht, werden verschiedene Glaubensvorstellungen bzw. -kategorien gegeneinander gestellt (vgl. Wernhart 1986a).

Schon lange vor Ausbreitung des Christentums und des Islam haben die Hochreligionen Asiens — Hinduismus und Buddhismus — die Glaubensvorstellungen der „tribes“ in Indien und Hinterindien wesentlich beeinflusst (Benz 1971: 7f.). Aber auch bei stark ausgebildeten stratifizierten Klassengesellschaften mit einer Führungsschicht, meist einer etablierten Aristokratie, hat die Priesterklasse oder -kaste eine „Religionsherrschaft“ ausgeübt, und das Volk, die Basis, blieb bei der ihm verständlichen Volksfrömmigkeit bzw. -religiosität. Als Beispiel seien die Polynesier erwähnt. Durch die Einwanderung nach Polynesien in mehreren — mindestens jedoch zwei — Wellen aus Asien vor mehr als 3000 Jahren („Manahune“ und „Ariki“) wurden verschiedene Glaubensinhalte nach Polynesien transferiert (Bellwood 1978, Kirch 1984). Durch Vermischung der beiden Einwanderungswellen entstand eine Klassengesellschaft, gegliedert in Aristokraten („ariki“), Grundbesitzer („rangatira“) und Bauern („manahune“) in drei regional verschiedenen Modellen, wobei nach machtpolitischen Positionen und ökonomischen Kompetenzen die Stellung bzw. Bedeutung des Distriktchefs und der Aristokratie ausgeprägt war (Mühlmann 1938, Goldman 1970). Auf den Gesellschaftsinseln (Tahiti) hatten die Manahune (Bauern) „Mana“- und „Tapu“-Vorstellungen und Ahnenverehrung; die Ariki (Aristokraten) brachten den Götterglauben mit. Es entstand in voreuropäischer Zeit ein Spannungsverhältnis zwischen Dogmatik und politisch gesteuerter Theologie auf der einen Seite und den Glaubensvorstellungen, die die Manahune vertraten, nämlich einem „Kraftglauben“ mit Verboten (Tapu=Meidungsbann), Ahnenverehrung (Tiki) und dem Glauben an den Totengeist (Tupapau), auf der anderen Seite (Wernhart 1974).

Als dann das Christentum, in Form von calvinischem Protestantismus bzw. Kongregationalismus und Katholizismus in die außereuropäischen Gebiete vordrang, legten die Missionare und Siedler nicht nur durch ihren Missionseifer eine neue Schichte von Glaubensgut über die angestammten Glaubensvorstellungen, sondern brachten indirekt auch die europäische

Volksreligiosität bzw. -frömmigkeit mit ein.

In Lateinamerika haben der spanische wie portugiesische Einfluß, verbunden mit dem Staatskatholizismus, große Teile der Indianerreligionen liquidiert und an ihre Stelle das Christentum gesetzt. Das bewirkte in der Folge an der Basis der Gesellschaft, bei den einfachen Indios (Campesinos), eine Verschmelzung von traditionellem voreuropäischen Glaubensgut und christlicher Lehre. So wurde z.B. die „Erdmutter“ bei den Inka- und Aimara-Indianern in den Anden und bei Gruppen im Nordosten Argentiniens, die „Pachamama“, mit Maria, der Mutter Jesu Christi, gleichgesetzt (vgl. Mariscotti 1966: 68–99).

Lucia Kill (1969) weist in ihrer Dissertation nach, daß die Pachamama eine frühe und auch vorinkaische „Erdgöttin“ in der altandinen Religion darstellt. Aufgrund von Mythenanalyse, linguistischen Überlegungen und anhand historischer Dokumente aus der Inka- und frühen Kolonialzeit kommt sie zu dem Schluß, daß das Wesen der Pachamama nicht nur ein tellurisches Element Ackerbau treibender Kulturen darstellt, sondern auch einen universalen Weltbegriff umschließt, also den „Himmel“ mit einbezieht. Der Antagonismus „Himmel“ und „Erde“ zeigt die zentrale Stellung der weiblichen Gottheit. Sie ist aber nicht nur bei frühen Pflanzern anzutreffen, sondern wird auch mit der Lamazucht als „Herrin der Tiere“ in Verbindung gebracht; man könnte von einem Archetypus sprechen (Kill 1969: 117f., 207–209), der sich in historischer Ausprägung bis heute in Verbindung mit dem katholischen Christentum in den Andenländern Südamerikas erhalten hat. Ihr Verbreitungsgebiet deckt sich gegenwärtig mit dem der Lamazucht, und sie steht als Maismutter, als Kartoffelmutter und als Cocamutter im Mittelpunkt besonderer Kulte, die eine reichliche Ernte dieser nützlichen Pflanzen bewirken sollen. Das ursprüngliche Erscheinungsbild ist stark mit christlichem Einfluß vermischt, und oftmals ist die Pachamama mit der Jungfrau Maria ident. In anderen Fällen stellt man sie sich als ein menschliches Wesen, eine alte Frau, vor, durchwegs aber von sehr kleiner Statur. Ihre Aufenthaltsorte sind teils die bebauten Felder, teils das Erdinnere, aber auch die unwegsamen Berge und Wüstengebiete. Die Einheimischen in der Nähe der Stadt Cochabamba (Bolivien) betrachten den immer schneebedeckten Berg Tunari als die Wohnung Pachamamas, und für die Bewohner der nordargentinischen Anden ist die Pachamama zwar die „Erdmutter“, aber gleichzeitig auch die „Mutter der Berge“ (Nachtigali 1966: 270, 271). Als Opfer gelten Kartoffel, Mais, Cocablätter, Brustfett von Lama und Alpaca, desgleichen Lamaherzen und Lamaföten, wie auch Libationen von gebrauter Chicha;

solche Weihegaben finden sich u.a. auch in katholischen Gotteshäusern auf dem Lande und vereinzelt in Städten (Nachtigall 1966: 272, 273, 274).

Der Komplex der „Erdmutter“ ist nicht nur auf Südamerika beschränkt, sondern bildet auch in Nordamerika ein sehr komplexes Problemfeld. In letzter Zeit erschien das Buch „Mother Earth“ von Sam D. Gill (1987), in dem er die sowohl in der wissenschaftlichen wie auch in der populären Literatur weit verbreitete Ansicht widerlegte, daß die Erdmutter eine alte und zentrale Gottheit der amerikanischen Eingeborenen sei. Durch grundlegendes und umfassendes Neuüberdenken der Thematik weist der Autor nach, daß die Konzeption der Erdmutter eine zeitlich relativ junge Entwicklung in Nordamerika darstellt. Er kommt zu der Überzeugung, daß die Erdmutter, die heute unleugbar eine machtvolle und tief eingewurzelte Figur ist, in ihrer „native American form“ teilweise das Ergebnis eines vorgeformten Archetypus ist, der ihr von europäischen und amerikanischen Gelehrten zugeschrieben wurde. Gill zeigt, aus welchen Ideenkonzeptionen weißer oder eingeborener Amerikaner sich das Bild der Erdmutter entwickelte und wie die Einbeziehung der Erdmutter in die wachsende Identitätsfindung der Indianer die Antwort auf den Druck von außen war, der drohte, die Indianer ihres Landes und ihrer Identität zu berauben. Mit diesem Buch wird die Transferierung ideengeschichtlicher Konzeptionen in die Neue Welt und die weitere Entwicklung wie die Bedeutungsfülle dieses Mythos aufgezeigt, der durch die Beeinflussung eines Archetypus mit abendländischem Gedankengut zu einem Volksmythos in der außereuropäischen autochthonen Gedanken- und Vorstellungswelt wurde und damit maßgeblich die Weltbildkonzeptionen der Ethnien oder Gruppen gestaltete.

Man verbindet mit der Vorstellungskategorie „Volksfrömmigkeit“ eigentlich nur den Katholizismus und vernachlässigt den calvinisch-protestantischen Bereich. In vielen Teilen der Erde hat jedoch die protestantische Mission sehr stark gewirkt und eine harte Missionspolitik betrieben, ja sogar mittels Strafkodex Missionserfolge erzwingen wollen, wie das Beispiel Polynesiens zeigt (vgl. Wernhart 1974).

Da es bereits — wie oben erwähnt — Volksreligiosität in voreuropäischer Zeit aufgrund der Macht der Häuptlings- und Priesterklasse gab, ist nun die Frage zu stellen, wie sich diese während und nach der puritanischen Missionierung erhalten hat. Als Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts protestantische Kongregationalisten (London Missionary Society) auf den Gesellschaftsinseln (Tahiti) und auf Hawaii (Bostoner Missionare) landeten, haben sie die Tradition altpolynesischer

Göttervorstellungen (Pantheon der Götter) verdrängt; „atua“ — Gott — wurde mit dem Christengott gleichgesetzt. Aber im Volksbewußtsein lebten die „Mana“- und „Tapu“-Vorstellungen weiter, und die Furcht vor dem Totengeist, dem „Tupapau“, hat sich als Phänomen der Volksfrömmigkeit bis zum heutigen Tag erhalten. Jeder Verstorbene wird ein Tupapau, ein guter oder ein böser Geist, je nach seinem Lebenswandel. Schon in voreuropäischer Zeit wurde auf den Gesellschaftsinseln der Totengeist durch einen Maskenträger dargestellt, der während der Zeitspanne bis zur sekundären Bestattung des Verstorbenen am „marae“ (Kultplatz) den umherirrenden Tupapau darstellen sollte (Wernhart 1972: 98–104). Auch heute glauben die einheimischen Polynesier, obwohl überzeugte puritanische Christen, daß nach Eintritt des Todes die Seele als Tupapau umherirre und den Lebenden Schaden zufügen könne. Todesfälle und -ursachen schreibt man dem Wirken des Totengeistes zu, denn „atua“, der christliche Gott, bringt den Menschen nur Gutes. So gesehen umfaßt die Volksfrömmigkeit oder -religiosität sowohl in der voreuropäischen Zeit als auch nach der christlichen Missionierung die Glaubensvorstellungen der breiten Bevölkerung, verbunden mit magischen Praktiken, während das dogmatisch festgelegte Glaubensgut, vertreten zunächst durch traditionelle altpolynesische Priester („tahua pore“) und in der Folge durch die ordinierten christlichen Geistlichen, den austauschbaren Überbau abgibt (Wernhart 1974, 1985).

Im polynesischen Königreich Tonga, wo das Christentum in allen seinen konfessionellen Spielarten vertreten ist, leben ebenfalls Ahnenverehrung, Managlaube und spirituelle Trancevorstellungen, z.B. bei der Pentecost-Bewegung (Pfingstler), weiter (Brötje 1989). Auf manchen anderen Inseln, wie z.B. in Neuseeland, sind durch den Kulturzusammenprall (Clash of Culture, Fagan 1984) neue Religionsgemeinschaften entstanden (z.B. Ratana Kirche). Als Publikation sei auf Hans-Jürgen Greschats (1980) „Mana und Tapu. Die Religion der Maori auf Neuseeland“ verwiesen.

Dieses Phänomen der Entstehung neuer Religionen durch Konfrontation von Christentum und älterem lokalem Glaubensgut ist am asiatischen (z.B. Sri Aurobindo, Ashram in Pondicherry; Baháí-Religion; die drei Lotos-Religionen in Japan oder die Ch'on do Kyō Glaubensbewegungen in Korea) und afrikanischen (z.B. Messianische Bewegungen unter Bantus, Zulus, Xhosas) Kontinent ebenfalls in zahlreichen Variationen zu finden, wie auch am amerikanischen Doppelkontinent (z.B. Peyote-Kult, Umbanda, Shangokult) und in Melanesien (z.B. Cargo-Kulte) (vgl. Benz 1971).

Ethnologen sprechen in diesem Zusammenhang meist nicht von „Volksfrömmigkeit“, sondern von Synkretismus. Der Religionswissenschaftler Mensching (1962: 563–566) charakterisiert Synkretismus als das „Zusammenwachsen“ zweier oder mehrerer Glaubensmanifestationen. Im ethnologischen Bereich versteht man darunter die Zusammensetzung von Elementen verschiedener Religionen zu einer neuen.

„Diese neu geformte Religion muß ein bestimmtes Maß an Harmonie aufweisen, andererseits muß die Herkunft der einzelnen Elemente noch ohne weiteres zu erkennen sein. Die Hochreligionen und auch die meisten einfachen Religionen sind praktisch in irgendeiner Weise synkretistisch“ (Thiel 1988: 463).

Bei einer besonderen Form von Heilserwartungsbewegungen (Revitalisationsbewegungen) hat die Vermischung von traditionellen und fremden Glaubensinhalten bewußt zur Ausbildung eines veränderten Weltbildes geführt. Diese synkretistischen Bewegungen oder neu entstandenen Religionen (z.B. Cargo-Kulte in Melanesien) sollten die zu starke Anpassung an die fremdherrschaftlichen Kulturelemente verhindern und auch das Zusammengehörigkeitsgefühl der in Auflösung befindlichen autochthonen Gemeinschaften auf neue Weise begründen (Weiss 1988: 464). Melvill Herskovits hat den Begriff „Synkretistische Kulte“ für die von ihm in afroamerikanischen Kulturen beobachtete und beschriebene intensive Vermischung von afrikanischen religiösen Inhalten mit christlichen Formen vorgeschlagen (Zwangsmigration). Vor allem in katholischen Ländern kam es häufig zu einer Identifizierung von Heiligen der Kirchen mit afrikanischen Gottheiten und zur Neudeutung der beiden Quellen religiöser Inspiration. Dadurch bildeten sich schließlich neue Religionsformen. Die bekanntesten synkretistischen Kulte sind Voodoo in Haiti, sowie Candomblé, Macumba, Umbanda, Shango und Batuque in Brasilien (Kremser 1988: 464).

Auch bei den Synkretismen muß man differenzieren zwischen solchen, die durch Zusammenprall (Clash of Culture, Fagan 1984) entstanden sind, und solchen, die eher im Bereich der „Volksfrömmigkeit“ anzusiedeln sind. Zu ersteren gehört z.B. der Voodoo auf Haiti (West Indies), bei dem die Schutzgeister, die „Loas“ der Yoruba-Ethnie Westafrikas, mit katholischen Heiligen aufgrund ähnlicher Attribute und religiösem Erscheinungsbild gleichgesetzt werden. Die afroamerikanischen Haitianer treten durch Trance mit ihnen in Verbindung (vgl. Keller — Kremser 1989: 51–62). Zu letzteren zählt z.B. der Shango-Kult in St. Lucia, wo unter dem Firnis des Christentums altafrikanische Glaubensvorstellungen als Volksreligiosität

weiterleben. Neben dem aktiv praktizierten Katholizismus verehren Teile der afrokaribischen Bevölkerung dieser westindischen Insel den Schutzgott Shango, den ehemaligen Donnergott der Yoruba Westafrikas, und erbitten von ihm Schutz und Segen für die Landwirtschaft und die Menschen, wie es ihre Vorfahren in Schwarzafrika taten, bevor sie als Sklaven und später als Lohnarbeiter auf die Zuckerrohrplantagen in die Neue Welt kamen. Bei dieser Kultfeierlichkeit am „Weißen Sonntag“ (erster Sonntag nach Ostern) wird ein Blutopfer (rituelle Schlachtung eines Schafbockes) dargebracht, Gebete in afrikanischer Sprache (Ekiti) gehalten, weißer Rum als Libation an die Gottheit versprüht, um Shango herzurufen und die anwesenden Menschen und die am Kultplatz gelagerten landwirtschaftlichen Geräte, Gegenstände und auch persönlichen Schmuck zu segnen. Mit der Verehrung dieser Gottheit sind u.a. Speisevorschriften verbunden: bei der dem Opfer folgenden Kommunion, bei der das gekochte Schafsfleisch mit Hirse gemeinsam verzehrt wird, darf nicht die auf den westindischen Inseln heimische und von den Indianern übernommene Manjokknolle verzehrt werden, sondern es muß die bei den Savannenbauern Afrikas heimische traditionelle Hirse als Kultspeise Verwendung finden (Anthony 1986: 103–120; Kremser 1986: 77–102 und 1987: 125–140; Wernhart 1983).

Durch das rasante Ausbreiten westlicher Zivilisation und christlicher Glaubensvorstellungen werden weitere neue Bekenntnisse entstehen, und die Diskussion über „Volksfrömmigkeit“ und ähnliche Erscheinungsformen wird und muß weitergehen. In letzter Zeit wurde der Dialog über Hinduismus, Buddhismus, asiatische Hochreligionen, Stammeskulte und Christentum intensiviert, wie z.B. in Pater Lourdusamy Swaminathans Dissertation „Glaubensvorstellungen der Chamars des Ballia-Distriktes (1879–1987), Uttar Pradesh, Nordindien“ (1988) zum Ausdruck kommt.

Abschließend kann festgehalten werden:

Für uns Ethnologen ist von Wichtigkeit, daß das Konzept der „Volksfrömmigkeit“ bzw. „-religiosität“ in seinen verschiedenen Ausformungen mit dem Begriffsinhalt des Synkretismus verbunden bleibt.

Die Glaubensmanifestationen von Ethnien und Gruppen dürfen nicht allein aus der Sicht der Hochreligionen und ihrem Verhältnis zur Volksfrömmigkeit gesehen werden, sondern für den Ethnologen, ob Volks- oder Völkerkundler, muß Volksfrömmigkeit, oft auch in Verbindung mit magischen Praktiken, aus der Sicht der Betroffenen, d.h. der Gruppen und Ethnien selbst, verstanden und aufgefaßt werden. Die Religionsethnologie würde zu einer Religionswissenschaft, die die Glaubensphänomene und die Theoriegeschichte analysiert, reduziert werden, würde sie nicht das mit

der sozioökonomischen Realität verbundene Glaubensgut der Ethnien und Gruppen aus deren Sicht und nach deren Werten und Normen erforschen.

Literatur:

Anthony, Patrick A. B.: 1986. The Encounter between Christianity and Culture: The Case of the „Kélé“-Ceremony of St. Lucia. In: Research in Ethnography and Ethnohistory of St. Lucia (Ed. M. Kremser and K.R. Wernhart). (=Vienna Contributions to Ethnology and Anthropology, Vol. 3), Vienna.

Beitl, Richard u. Klaus: 1974. Wörterbuch der deutschen Volkskunde. 3. Aufl. (=Kröners Taschenbuchausgabe, Nr. 127), Stuttgart.

Bellwood, Peter: 1978. The Polynesians, Prehistory of an Island People. London.

Benz, Ernst: 1971. Neue Religionen. Stuttgart.

Brötje, Antoinette: 1989. „Langakali Tonga“, die Blüte einer ungleichen Ehe. Christentum und die Glaubenswelt des Südseekönigreiches Tonga. Eine religionsethnologische Betrachtung. Phil.Diss., Univ.Wien. Wien.

Brückner, Wolfgang: 1986. Frömmigkeitsforschung im Schnittpunkt der Disziplinen. Über methodische Vorteile und ideologische Vor-Urteile in den Kulturwissenschaften. In: W. Brückner — G. Korff — M. Scharfe (Hg.): Volksfrömmigkeitsforschung. (=Ethnologia Bavarica, Bd. 13), Würzburg — München.

Daxelmüller, Christoph: 1988. Volksfrömmigkeit. In: R. Brednich (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Berlin.

Fagan, Brian M.: 1984. Clash of Cultures. New York.

Gill, Sam D.: 1987. Mother Earth. An American Story. (The Univ. of Chicago Press), Chicago & London.

Goldman, Irving: 1970. Ancient Polynesian Society. Chicago.

Greschat, Hans-Jürgen: 1980. Mana und Tapu. Die Religion der Maori auf Neuseeland. Berlin.

Herskovits, Melville J.: 1938. Acculturation. The Study of Cultural Contact. New York.

Jung, C. G.: 1976. Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. (=Gesammelte Werke, Bd. 9, Teil 1), Olten — Freiburg i.Br.

Keller, Wittigo & Manfred Kremser: 1989. Alle Götter essen — eine haitianische Voodoo-Zeremonie. In: Wissenschaftlicher Film, Nr. 40, Wien.

Kill, Lucia: 1969. Pachamama. Die Erdgöttin in der altandinen Religion. Phil.Diss., Univ.Bonn. Bonn.

- Kirch, Patrick V.: 1984. *The Evolution of the Polynesian Chiefdoms*. (Cambridge Univ. Press), Cambridge.
- Kremser, Manfred: 1986. *The African Heritage in the „Kélé“-Tradition of the „Djiné“ in St. Lucia*. In: *Research in Ethnography and Ethnohistory of St. Lucia* (Ed. M. Kremser & K. R. Wernhart). (=Vienna Contributions to Ethnology and Anthropology, Vol. 3), Vienna.
- Ders.: 1987. *Das Blut-, Trank- und Speiseopfer — am Beispiel des „Kélé“-Kultes in St. Lucia, Kleine Antillen*. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Bd. 117, Wien.
- Ders.: 1988. *Synkretistische Kulte*. In: *Neues Wörterbuch der Völkerkunde* (Hg. W. Hirschberg). Berlin.
- Mariscotti, Ana Maria: 1966. *Algunas supervivencias del culto a la Pachamama*. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 91, Braunschweig.
- Mensching, Gustav: 1962. *Synkretismus (religionsgeschichtlich)*. In: *Die Religionen in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 6, 3. Aufl. Tübingen.
- Mühlmann, Wilhelm E.: 1938. *Staatsbildung und Amphiktyonien in Polynesien*. Stuttgart.
- Nachtigall, Horst: 1966. *Indianische Fischer, Feldbauern und Viehzüchter. Beiträge zur peruanischen Völkerkunde*. (=Marburger Studien zur Völkerkunde, Bd. 2), Berlin.
- Scharfe, Martin: 1986. *Prolegomena zu einer Geschichte der Religiösen Volkskunde*. In: W. Brückner — G. Korff — M. Scharfe (Hg.): *Volksfrömmigkeitsforschung*. (=Ethnologia Bavarica, Bd. 13), Würzburg — München.
- Schieder, Wolfgang (Hg.): 1986. *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*. Göttingen.
- Swaminathan, Lourdusamy: 1988. *Glaubensvorstellungen der Chamars des Ballia-Distrikts (1879–1987), Uttar Pradesh, Nordindien*. Phil.Diss., Univ. Wien. Wien.
- Thiel, Joseph Franz: 1983. *Grundbegriffe der Ethnologie*. (=Collectanea Instituti Anthropos, Bd. 16), 4. Aufl. Berlin.
- Ders.: 1984. *Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religion schriftloser Völker*. (=Collectanea Instituti Anthropos, Bd. 33), Berlin.
- Ders.: 1988. *Synkretismus*. In: *Neues Wörterbuch der Völkerkunde* (Hg. W. Hirschberg). Berlin.
- Weber, Max: 1963. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 5. Aufl. Tübingen.
- Ders.: 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft (Studienausgabe)*. 5. Aufl. Tübingen.

- Weiss, Gabriele: 1987. *Elementarreligionen. Eine Einführung in die Religionsethnologie*. Wien — New York.
- Dies.: 1988. *Synkretistische Bewegungen*. In: *Neues Wörterbuch der Völkerkunde* (Hg. W. Hirschberg). Berlin.
- Wernhart, Karl R.: 1972. *Dualismen am tahitischen Trauergewand*. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Bd. 102, Wien.
- Ders.: 1974. *Mensch und Kultur auf den Inseln unter den Winden in Geschichte und Gegenwart. Ein Beitrag zur Ethnohistorie der Gesellschaftsinseln, Zentralpolynesien*. (=Völkerkundliche Veröffentlichungen der Anthropologischen Gesellschaft, Bd. 1), Wien.
- Ders.: 1983. *Feldforschung St. Lucia, West Indies: Tagebücher — Interviews*.
- Ders.: 1984. *Brief Remarks on Ethnohistory, History of Religion and Anthropology for the Mission*. In: *Anthropology as a Historical Science*. Indore, India.
- Ders.: 1985. *Feldforschung Huahine, Iles-sous-le-Vent, Franz. Polynesien: Tagebücher — Interviews*.
- Ders.: 1986a. *Ethnohistorie und Kulturgeschichte, Aspekte der Ethnologie*. Böhlau-Studienbücher, Wien.
- Ders.: 1986b. „Religious per se“ — *A Human Universality. Brief Remarks on a Key to a New Concept and Interpretation of Religious Ethnology and History of Religion*. In: *Anthropos*, Vol. 81, Fribourg/CH.
- Ders.: 1987. *Universalialia humana et cultura. Zur Frage von Mensch, Kultur und Umwelt*. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Bd. 117, Wien.

LEANDER PETZOLDT, INNSBRUCK

Magie und Religion*

Das Phänomen ist so alt wie die Menschheit, und die Praxis hat den Menschen bis in die Moderne begleitet. Es scheint sogar, als seien magisches Denken, okkultistische Betätigung, religiöses Sektierertum in zunehmendem Maße zu den kulturellen Kennzeichen unserer modernen Welt geworden. Die Übergänge sind fließend. Eine sozialpsychologische Untersuchung stellt sich die Frage, ob „das Zunehmen irrationaler Verhaltensweisen durch äußere Faktoren der gegenwärtigen sozialen Situation bedingt ist“¹, und beantwortet sie in dem Sinne, daß in der Massengesellschaft der Zerfall und Wandel von Normen und Institutionen, das Schwinden von Autorität, die begrenzten Möglichkeiten des einzelnen auf bestimmte Entwicklungen Einfluß zu nehmen, sowie die zunehmende Bedeutungslosigkeit der Religionsgemeinschaften zu einer „Steigerung der individuellen Verunsicherung“ führe.² Dieses Vakuum an Sicherheit und Geborgenheit kann nur auf dem Wege der psychischen Anpassung, d.h. in diesem Falle durch das Mittel der Projektion, ausgefüllt werden. Die psychische Projektion als Abwehrmechanismus besteht in einer Umbewertung der Wirklichkeit unter dem Druck unbefriedigter Bedürfnisse. Magische Verhaltensweisen (im weitesten Sinne) ermöglichen nun dem Individuum Ängste und psychische Spannungen auf ein erträgliches Maß zu reduzieren. Diese latente Funktion magischen Verhaltens hat bereits Malinowski erkannt.

Auf diese Weise läßt sich, wenigstens teilweise, die besondere Sensibilität oder sogar Anfälligkeit des modernen Menschen für magische

* Der vorliegende Beitrag ist, wie der kürzlich erschienene Tagungsband „Peter Dintelbacher, Dieter R. Bauer (Hrsg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn 1990“ zeigt, mit dem vom Autor 1985 bei der Tagung „Glaube und Aberglaube, Aspekte der Volksfrömmigkeit im hohen und späten Mittelalter“ in Weingarten vorgetragenen Referat identisch (Anm. d. Herausgeber).

¹ Beatrice Elsbeth Angst, *Magische Praktiken des Menschen in unserer Zeit in ihrer sozialpsychologischen und psychodynamischen Bedeutung*, Bern/Frankfurt 1972, S. 135.

² Ebd., S. 137f.

und okkultistische Phänomene in einer hochtechnisierten, durch elektronische Medien beherrschten Welt erklären. Es ist ein Abwehrmechanismus, der gewissermaßen auf dem Wege einer psychischen Regression, die im Übermaß auf den einzelnen eindringenden Umwelteindrücke und Anforderungen in ihrer Abhängigkeit von objektiven Gegebenheiten leugnet und unter Ausschaltung rationaler Denkmechanismen versucht, diese „objektiven Gegebenheiten in eine Art einzelmenschlicher Kontrolle aufzulösen“.³ Magie kann also — und hier möchte ich dieser Untersuchung beistimmen — „als Versuch einer individuellen, allmächtigen Abwehr und Umdeutung einer ansonst nicht mehr zu bewältigenden Situation gesehen werden.“⁴ Man sollte nun meinen, diese Art der Reaktion auf Umwelteinflüsse sei besonders Menschen eigen, deren Urteils- und Kritikfähigkeit aufgrund ihrer Bildung bzw. Ausbildung eingeschränkt oder kaum entwickelt ist: Menschen, denen im Arbeitsprozeß weitgehend eigenes Denken und Verantwortung für eigene Entscheidung abgenommen werden und die sich aus Mangel an Einsicht in die Zusammenhänge durch irrationale Impulse bestimmen lassen und in ihrem Handeln zu irrationalen Mitteln, d.h. zu magischen Praktiken, greifen. Dies verhält sich keineswegs so. Abgesehen davon, daß sich eine zunehmende irrationale Gläubigkeit schon durch einen Blick in die Zeitungen, insbesondere in die Gazetten der Regenbogenpresse, aber auch in die seriöseren Medien konstatieren läßt, findet sich unter denen, die ihre Zuflucht zu magischen, parapsychologischen und okkultistischen Praktiken nehmen, oder ihnen zumindest nicht ablehnend gegenüberstehen, ein signifikant hoher Anteil von Akademikern und Intellektuellen. Wachsender Bildungsstand und Zugehörigkeit zur sozialen Oberschicht sind also keineswegs ein Hindernis sich sozusagen einer privaten Magie zu bedienen, um jene Anforderungen der Umwelt, die Unlust erzeugen und die auch für den Intellektuellen zunächst nicht rational durchschaubar sind, sich als irrationale vorzustellen, die auf eben diese Weise bewältigt zu werden vermögen.

Und wer wüßte sich selbst vollkommen frei von irrationalen Strömungen und jenem kleinen Aberglauben, der das Umschalten der Verkehrsampeln von grün auf rot, bevor er die Straße vollends überquert hat, als Orakel für den guten oder negativen Verlauf eines Vorhabens gleichsam spielerisch in Anspruch nimmt? Lichtenberg hat dieses quasi-magische Verhalten in

³ Ebd., S. 139.

⁴ Ebd., S. 135.

seinen ‚Sudelbüchern‘, wie er seine Tage- bzw. Notizbücher nannte, sehr klar und selbstkritisch beschrieben:

„Ist das nicht ein herrlicher Zug in Rousseaus Bekenntnissen, wo er sagt, er habe mit Steinen nach Bäumen geworfen, um zu sehen, ob er selig oder verdammt würde? Großer Gott, wie oft habe ich Ähnliches gethan, ich habe immer gegen den Aberglauben gepredigt und bin für mich immer der ärgste Zeichendeuter. Als N . . . auf todt lag, ließ ich es auf den Krähenflug ankommen, wegen des Ausgangs, mich zu trösten. Ich hatte, wenn ich am Fenster stand, einen hohen Turm mir gegenüber, auf dem viele Krähen waren. Ob rechts oder links vom Turm die erste Krähe erschien. Sie erschien von der linken, allein da tröstete ich mich wieder damit, daß ich nicht festgesetzt hatte, welches eigentlich die linke Seite des Turms genannt zu werden verdiene. Es ist vortrefflich, daß Rousseau sich mit Fleiß einen dicken Baum aussuchte, den er also nicht leicht fehlen konnte.“⁵

Der engagierte Aufklärer und Freigeist, der selbst nicht frei ist von Irrationalismen und den Angang, wie die Volksglaubensforschung diese Spielform des Aberglaubens zu bezeichnen pflegt, als Antwort auf die Fragen an das Schicksal herausfordert, ist ein treffendes Beispiel für diese Art von ‚Gespaltenheit‘ des intellektuellen Denkvermögens, das je nach Bedarf sich konträrer Denkweisen bedient: der Denkweise, die den Regeln der Logik folgend zu zwingenden Schlüssen kommt und der Denkweise, die irrationalen Vorstellungen Raum gibt, die sie — würde sie der Kontrolle des Verstandes unterliegen — ablehnen müßte. Festzustellen bleibt, daß selbst aufgeklärte rational denkende Zeitgenossen mühelos irrealen Impulsen zu folgen vermögen, wenn angstauslösende oder stark affektive Situationen dies herauszufordern scheinen. So wird magisches Denken und Verhalten gleichsam zu einem Bestandteil des privaten Lebensstils, was individuelle Bedürfnisse, Wünsche und Hoffnungen zu erfüllen verspricht und von dem man sich je nach Situation auch wieder distanzieren kann.

Doch was verstehen wir eigentlich unter magischem Denken, und worin bestehen magische Handlungen?

Magie läßt sich zunächst ganz allgemein als psychische Reaktion des Menschen auf seine Umwelterfahrungen bezeichnen, die das Ziel hat, diese Umwelt in einem bestimmten Sinne zu beeinflussen. Diese sehr allgemein

⁵ Lichtenberg, Gedankenbücher, ed. F.H. Mautner, Frankfurt 1963, S. 246.

gehaltene Definition bedarf einer Differenzierung, die freilich angesichts der allgemeinmenschlichen und globalen Verbreitung des Phänomens sehr schwierig zu leisten ist. Nicht ohne Grund bewegen sich Diskussionen über das Wesen der Magie in einem historisch retrospektiven und ubiquitären geographischen Rahmen. Obwohl eine solche Betrachtungsweise nicht unbedingt zu stringenten Definitionen verhilft, denn sie setzt häufig Unvergleichbares gleich, sieht sich der Forscher gezwungen, sein Belegmaterial in Kulturen und Epochen zu suchen, deren geistiger und kultureller Habitus noch nicht durch die Dichotomie Magie — Religion geprägt ist, oder doch zumindest diese beiden Geisteshaltungen nicht eindeutig trennt. Dies impliziert zunächst den Schluß, ähnlich wie ihn die „Primitiven-Ethnologie“ des vorigen Jahrhunderts zu ziehen versucht war, in den magischen Praktiken einzelner Naturvölker eine primitive Vorstufe dessen zu sehen, was sich im Laufe der Menschheitsentwicklung zu den Kulturen der Hochreligionen emporläuterte. In dieser verkürzten Form läßt sich diese Theorie nicht halten, ebensowenig wie ihre Umkehrung, daß nämlich ‚Religion‘ im Paläolithikum entstanden sei und sich die Magie im Neolithikum aus dieser entwickelt habe, wie sie der Amerikaner O’Keefe⁶ in seinem Buch ‚Stolen Lightning‘ vertritt. Aber was ist Magie? Ist es die „Kunst“, wie es im Duden heißt, „die sich übersinnliche Kräfte dienstbar zu machen sucht“ oder ist Magie „die Technik, irdische Wirkungen mit Hilfe der Weltseele zu erreichen“, wie ein „Lexikon des Geheimwissens“ glaubt, das es eigentlich wissen sollte? Aber welcherart sind die übersinnlichen Kräfte, und was läßt sich unter der Weltseele subsumieren?

Genauer versucht schon ein anderes Nachschlagewerk Auskunft zu geben, das Magie „als Inbegriff menschlicher Handlungen“ definiert, „die auf gleichnishafte Weise ein gewünschtes Ziel zu erreichen suchen“; danach bezeichnet Magie weiterhin „die dahinter stehende Denkform; im besonderen Sinne ein rationalisiertes und konventionalisiertes System von zwingenden Handlungen, bei denen naturwissenschaftlich nicht faßbare, aber von den Handelnden angenommene ‚übernatürliche‘ Kräfte beansprucht werden“. Hier klingen bereits Begriffe und Formulierungen an, die für die weitere Beschäftigung mit dem Phänomen bedeutsam sind. In der letzten Definition wie in den vorhin zitierten Definitionsversuchen wird jeweils der instrumentale Charakter der Magie betont. Die Kunst, sich übersinnliche Kräfte dienstbar zu machen, weist gewollt oder ungewollt auf die volkstümliche Bezeichnung der Magie hin, die so auch

⁶ Daniel L. O’Keefe, *Stolen Lightning. A social theory of Magic*, New York 1982.

als Lemma im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens auftaucht. Dienstbarmachen, Technik oder zwingende Handlung — es wird jeweils der Handlungscharakter betont; Magie also eine Handlungsanweisung oder eine Verhaltensweise? Erst die Praxis, die objektivierte magische Denkweise, die als Mittel zur Erreichung eines Zweckes eingesetzt wird, bewirkt, daß Magie zur Macht wird, eine Macht, die freilich nur Wirkung zeigt innerhalb eines mehr oder weniger differenzierten Glaubenssystems. Magie bezieht ihre Wirkkraft also aus der Exklusivität eines in sich geschlossenen Systems, einer Gruppe. Ihr instrumentaler Charakter manifestiert sich in einer Reihe in sich logischer Prinzipien, oder, wie es in der Definition heißt, in einem ‚konventionalisierten System von zwingenden Handlungen‘. Ein elementarer Aspekt der Magie ist der Sympathieglaube, der aus der schon in der Antike bekannten Lehre von der ‚Sympathie des Alls‘ begründet wird und von der archaischen Anschauung ausgeht, „daß Mensch und Natur im Wesensgrund identisch seien und alles in der Natur mit allem verwandt“, wie Eduard Spranger diese Bewußtseinshaltung beschreibt. Auf diesem Sympathieglauben beruhen Vorstellungen von sympathetischen Pflanzen und Sympathietieren, wobei es vielleicht nützlich ist, sich an die wörtliche Bedeutung des griechischen *συμπάθειν*, ‚Mitleiden‘, zu erinnern.

Hermann Hesse berichtet aus seiner Kindheit, wie er eine Hyazinthe erhielt, die er aufziehen und seinem erkrankten Freund schenken sollte. Sogleich setzte sich in ihm der Gedanke fest, wenn die Pflanze gedeihe, werde auch der Freund gesund, gehe sie aber ein, so würde er sterben. „Als dieser Gedankenkreis in mir fertig geworden war“, schreibt er, „hütete ich den Blumentopf mit Angst und Eifersucht wie einen Schatz, in welchem besondere, nur mir bekannte und anvertraute Zauberkräfte verschlossen wären.“⁷

Die Metaphysik der sympathetischen Zusammenhänge beruht auf der Vorstellung der Umwelt-Beseelung, deren einfachste Form zunächst in der Personifizierung bzw. Anthropomorphisierung von Gegenständen der uns umgebenden Natur — Goethes Erbkönig ist ein Beispiel dafür — und Zivilisation bestehen kann: „So ziemlich alle menschlichen Bauwerke, die Fenster haben, wirken stark physiognomisch, unter eindeutiger Bewertung dieser Öffnungen als Augen“, bemerkt Konrad Lorenz. Auch die Volkssage und der dahinterstehende Volksglaube bieten hinreichende Beispiele

⁷ Zitat nach: Frederik Adama van Scheltema, Die geistige Wiederholung — Der Weg des Menschen und seiner Ahnen, Bern ²1954, S. 184.

für diese Art von Umwelt-Beseelung, die in ein ‚animistisches‘ Weltbild einzuordnen naheliegt. Arnold Gehlen beschreibt diesen sympathetischen Zusammenhang „als eine Erkenntnisform des Instinkts“, die in ein ritualisiertes Verhalten mündet. Dieses Verhalten ist weiterhin durch das Prinzip der Analogie bestimmt: „*similia similibus*“, Gleiches bewirkt Gleiches, ist einer der wesentlichen magischen Grundsätze, dessen Pendant in dem Satz ‚*contraria contrariis*‘, dem Prinzip des Gegensatzes, zu sehen ist. Beide Prinzipien spielen in den Zauber- und Segenssprüchen und ihren Heilungsweisen eine dominierende Rolle. Auch die Riten des Fruchtbarkeits- und Wetterzaubers sind weithin nach dem Prinzip der imitativen Magie angelegt; will man etwa Regen herbeizaubern, so muß Wasser fließen; Krankheiten werden zum abnehmenden Mond in Beziehung gebracht, damit sie verschwinden. Die imitative Magie beruht auf der äußerlichen (oder vordergründigen) Ähnlichkeit von Erscheinungen und folgert daraus deren innere Übereinstimmung, ihre Analogie. Hier liegen jedoch keine kausalen Beziehungen vor, sondern assoziative Schlußfolgerungen, die auf äußerlichen Analogien beruhen.

Von besonderer Bedeutung ist der Berührungszauber, die kontagiöse Magie; ihr liegt die Vorstellung zugrunde, daß ein äußerlicher Kontakt auch zu einer inneren Beziehung führe bzw. Dinge, die einmal zusammen gehörten, etwas von der Essenz (Kraft) des Ganzen auch nach der Trennung enthalten. Dies führt unmittelbar auf den Grundsatz des ‚*pars pro toto*‘ als Ausdrucksform der mystischen Partizipation: was einem Teil geschieht, geschieht auch dem Ganzen, oder: ein Teil kann das Gleiche, stellvertretend, bewirken wie das Ganze. Auf diesem Glauben beruht weitgehend der Reliquienkult; jedes Partikel vom Leib eines Heiligen enthält die gleiche positive Kraft, die ihm als Ganzem eignet. Anders gesehen sind etwa Fingernägel, Haare oder der Speichel des Menschen ein Teil von ihm und mit seiner Lebenskraft verbunden, so daß sie zum Schadenszauber gegen ihn verwendet werden können.

Insgesamt setzen diese magischen Vorstellungen den Gedanken voraus, daß die den Dingen, Lebewesen und Erscheinungen innewohnende Kraft im negativen wie im positiven Sinne übertragbar ist. Die Kraft kann auch durch bloße Nennung, also allein durch das Wort übertragen werden; umgekehrt kann man so Macht über ein Wesen durch die Kenntnis seines Namens gewinnen, der ebenfalls in magischer Weise mit seiner Person verbunden ist. Sprache und weitgehend die Schrift vermögen magische Wirkung freizusetzen.

Im magischen Bewußtsein wirkt diese Kraftübertragung gewissermaßen

automatisch; nur eine stärkere Kraft wiederum kann (im Gegenzauber etwa) die Kraftwirkung neutralisieren. Die Übertragung magischer Kräfte ist oft mit besonderen Ritualgebärden, besonders Handgebärden, verbunden. Zu erinnern ist etwa an bestimmte Heilgebärden, Fingerhaltungen, bei denen die Finger als Organrepräsentanten gelten (etwa Ringfinger = Seelenfinger, kleiner Finger = Leibfinger, Zeigefinger = Kopffinger, Daumen = Liebesfinger). Die Verbindung von Daumen und kleinem Finger zum Kreis spielt als Heilgebärde in der Volksmedizin eine Rolle (Harn lassen). Bekannt ist die magische Kräfteableitung im Meineidszauber durch die nach unten weisenden Schwurfinger der linken Hand bei der Eidesleistung mit der Rechten. Hier wird zugleich das Gesetz des Gegensatzes ‚actus contrarii‘ wirksam. Diese ‚Kompensationsgebärde‘⁸ zeigt vielleicht am sinnfälligsten, wie konkret wiederum solche magischen Kräfteübertragungen vorzustellen sind.

Nun erschöpft sich Magie nicht in der sozusagen standardisierten Anwendung rein praktischer Handlungen, deren Vollzug innerhalb einer durch die gleichen glaubensmäßigen Voraussetzungen geeinten Gruppe automatisch den Erfolg bewirkt.

Kehren wir noch einmal zur Magie als Zaubertechnik zurück und vergegenwärtigen wir uns, daß die dem Mittelalter und der frühen Neuzeit geläufige Unterscheidung zwischen der sogenannten weißen und schwarzen Magie (Theurgie/Goetie) weniger einen Unterschied in den Methoden des Zauberns meint als in der Zielsetzung. Weiße Magie wird im sozialen Kontext als ein innerhalb der Gruppe wenn nicht erwünschtes so doch geduldetes Handeln gesehen, und der Magier bzw. Zauberer nimmt eine vergleichsweise angesehene Stellung ein. Schwarze Magie (Nigromantie, Nekromantie) gilt dagegen als antisozial (Durkheim), als Schadenszauber, der egoistischen, den einzelnen oder die Gruppe schädigenden Zwecken dient.

Zweifellos ist magisches Denken im Kern irrational, wenn wir von unseren kausal-genetisch bestimmten, westlich-rationalen Denkkategorien ausgehen. Claude Lévi-Strauss hat jedoch im Hinblick auf das ‚wilde Denken‘⁹ gezeigt, daß es sich hier nicht um ein primitives Assoziationsdenken auf einer prälogischen Stufe handelt, dem jede Fähigkeit zur Abstraktion mangelt, sondern daß in der Sorgfalt, mit der etwa Naturvölker ihre Umwelt beobachten und deren Erscheinungen systematisieren und klassifizieren,

⁸ Hans Fischer, Heilgebärden, in: *Antaios* 1961, S. 322f. und S. 224.

⁹ Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt 1968.

eine in sich zweckfreie Logik waltet, durch die eine geistige Ordnung der Wirklichkeit angestrebt wird.

Auf der psychologischen Ebene kann man mit Karl Beth Magie als „die einfache und unverhüllte Objektivierung des Wunsches in der menschlichen Vorstellung“¹⁰ bezeichnen.

Ungeachtet aller Magietheorien und Hypothesen über das Verhältnis von Magie und Religion scheint mir dies doch eine anthropologische Grundkomponente zu kennzeichnen, die auf einer interdisziplinären Ebene konsensfähig ist.

Schon in antiken Zeugnissen wird deutlich, daß im magischen Denken eine Verschmelzung von Wunsch und Realität stattfindet, die sich in der magischen Praxis durch die Aktivierung der hinter den Erscheinungen wirksamen Kräfte manifestiert. Diese Vorstellung von Kräften, die die ganze Natur durchdringen, gehört zu den menschlichen Grundvorstellungen von der Sympathie des Alls, wie wir gesehen haben, und eröffnet dem Eingeweihten zugleich ein Netz von Kommunikationsmöglichkeiten. Diese Kräfte, heißen sie nun Mana (Melanesien), Orenda (Irokesen) oder Wakonda (Sioux), werden durch den Magier genutzt und durch rituelle Handlungen aktiviert. Die magischen Kräfte, die auf den Magier übergehen und ihn befähigen, das Gewünschte zu bewirken, werden in antiken Zeugnissen jeweils vom Vater auf die Tochter vererbt, ähnlich wie die Übergabe der ‚Kunst‘ im dörflichen Bereich bis in die Gegenwart durch besondere Vorschriften geregelt war.¹¹

Und bereits in der Antike wird diese Kraft in der Zaubergöttin Dynamis (*δύναμις*) aus Milet personifiziert. Die Übertragung oder besser die Aktivierung der magischen Kräfte wird durch ritualisierte Handlungen bewirkt, die generell aus drei Elementen bestehen können: aus dem gesprochenen Wort, aus der bildlichen Darstellung, aus der mimetischen, d.h. nachahmenden Handlung.

Im Ritus (Ritual) manifestieren sich standardisierte und glaubensmäßig sanktionierte magische oder religiöse Handlungsabläufe, die häufig „außergewöhnlich monoton und langweilig, streng begrenzt in ihren Aktionsmöglichkeiten“¹² sind, da nur ihre minutiöse Durchführung den Erfolg

¹⁰ Karl Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, ²1928, S. 121.

¹¹ Irmgard Hampp, *Beschwörung Segen Gebet. Untersuchungen zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volksheilkunde*, Stuttgart 1961, S. 16f.

¹² Bronislaw Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*, Frankfurt 1973 (1983), S. 55.

garantiert. Die dem Ritus innewohnende Tendenz zur Automatisierung und Mechanisierung läßt häufig die Grenze zwischen kultischen Riten (der Hochreligion) und magischem Ritual fließend erscheinen.

Eng mit dem instrumentalen Charakter der Magie ist die Überzeugung von der automatisch bewirkenden Kraft des magischen Rituals verbunden. Der Glaube des Zauberers an die übernatürliche Wirksamkeit seiner Mittel, der zudem von seiner Klientel geteilt wird, der Verzicht auf die Anrufung einer übergeordneten helfenden Instanz stehen in direktem Gegensatz zu der unterwerfenden, anheimstellenden und ehrfürchtig-verehrenden Haltung des „religiösen“ Menschen.

Man hat in der Haltung, die der Magie-Ausübende gegenüber den von ihm in Anspruch genommenen Kräften einnimmt, eines der konstituierenden, wesentlichen Kennzeichen der Magie gesehen und damit zugleich ihre Position gegenüber der Religion zu bestimmen versucht. Diese Haltung oder Einstellung des magischen Menschen ist durch die Vorstellung einer zwingenden Kraft des magischen Ritus gegeben, der sich die höheren Mächte unterwerfen müssen. Der „Wille zur Nötigung der Gottheit“¹³ steht hier der gläubigen Bitte und Anheimstellung des „religiösen“ Menschen gegenüber. Mit diesem dichotomischen Modell von Magie versus Religion wird freilich ein Gegensatz postuliert, der einer differenzierenden Betrachtung bedarf. Nicht zuletzt aber mag das der Grund für die verwirrende Begrifflichkeit auf diesem Gebiet sein: „Was die Magie betrifft, so ist zwischen religiöser und profaner Magie zu unterscheiden“¹⁴, meint ein Volkskundler, und wenn von „magischer Religion oder religiöser Magie“¹⁵ die Rede ist, so wird einerseits die prinzipielle Affinität beider Geisteshaltungen betont, andererseits jedoch, aus dem Dilemma heraus, primitivmagische Züge innerhalb einer Hochreligion konstatieren zu müssen, das Magische sozusagen in das Religiöse integriert. Die wesentliche Aufgabe besteht zunächst wohl darin, Struktur und Funktion von Magie, Religion und Ritual in frühen Kulturen wie in unserer Gesellschaft zu erkennen und zu deuten. Dabei ist es notwendig, daß, wer immer eine Aussage zu

¹³ Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Sp. 1278.

¹⁴ Rudolf Kriss, Zum Problem der religiösen Magie und ihrer Rolle im volkstümlichen Opferbrauchtum und Sakramentalien-Wesen, in: L. Petzoldt (Hg.), Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt 1978, S. 385–403, hier: S. 386.

¹⁵ Gustav Mensching, Die Religion, Stuttgart 1959, S. 18ff. (zitiert nach Kriss, S. 386).

dieser Thematik wagt, dieser sich seiner eigenen Position vergewissert und Objektivität anstrebt.

In der Diskussion um den Problemkreis Magie/Religion spielt der evolutionistische Standpunkt eine wichtige Rolle. Einer seiner ersten Verfechter war der schottische Forscher James George Frazer (1854–1941), der in seinem Werk ‚Der goldene Zweig‘¹⁶ eine konsequente Entwicklung vom magistischen Präanimismus über den Animismus zur theistischen Religion, d.h. zur Hochreligion postulierte und darüber hinausgehend die evolutionistische Trias: Magie — Religion — Wissenschaft aufstellte. Es ist nicht zu übersehen, daß mit dieser historisch aufsteigenden Linie eine Wertung verbunden ist, deren Maßstäbe durch eine internalisierte christlich-abendländische Kultur geprägt wurden. Eine Wertung, die wohl dem Evolutionsdenken immanent ist; 1861 hatte Johann Jakob Bachofen eine ähnliche Trias: Promiskuität — Mutterrecht — Vaterrecht nachzuweisen versucht. In seinem Werk geht Frazer von der historischen Priorität der Magie aus, die über die Religion zur Epoche der Wissenschaft führt. Wenn man genau hinsieht, läßt sich feststellen, daß er letztlich in einem „zivilisatorischen Verdrängungsprozeß“, wie Karl Kerenyi es in seinem Vorwort zur zweiten deutschen Ausgabe des ‚goldenen Zweigs‘ formuliert, Religion lediglich als Zwischenspiel zwischen einer ursprünglichen praktischen (Natur-)Philosophie, sprich: Magie, und der reinen Wissenschaft gelten läßt¹⁷. Hier trifft er sich mit Freud (1856–1939), der wie Frazer ein Sohn dieser rationalistisch-bürgerlichen zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Religion als eine menschheitsgeschichtliche Illusion ansah, die es zu zerstören galt. Daß Frazers materialreiches, brillant geschriebenes Werk in seinen theoretischen Folgerungen in die Irre geht, beruht vielleicht nicht zuletzt darauf, daß Frazer selbst nie ethnologische Feldforschung betrieben hat. Schon Bronislaw Malinowski, über dreißig Jahre sein Schüler, erkannte die begrenzte Reichweite seiner Hypothesen, die letztlich auf ein irreligiöses Modell der Religion (als eine Art institutionalisierten Aberglaubens) zielten.

Mehr noch aber wurde Frazer in der Folge von den Anthropologen und Ethnologen angegriffen, die seine Theorien in der Praxis der Feldforschung überprüften. Frazer hatte Magie in Analogie zur Wissenschaft gesehen, ohne freilich die grundsätzlich anders gearteten Intentionen und Erwartungen des Wissenschaftlers von denen des Magiers zu berücksichtigen.

¹⁶ James George Frazer, *Der goldene Zweig*, Köln/Berlin 1968.

¹⁷ Ebda., S. XVI.

Auch Malinowski suggeriert in seinem Werk zumindest diese Auffassung, indem er das praktische Wissen der schiffbauenden Trobriand über Hebelkraft, Gleichgewicht und Schwimmfähigkeit, das sie zweifellos besaßen, mehr oder weniger mit dem Können und Wissen eines europäischen Wissenschaftlers gleichsetzt. Die Kritik der beiden Autoren Wax arbeitet hier den wesentlichen Unterschied heraus, wenn es heißt: „Die kulturelle Kluft zwischen Isaac Newton und dem primitiven Kunsthandwerker kann nicht durch die Erklärung überbrückt werden, daß letzterer das Gesetz der Schwerkraft wahrnimmt“¹⁸, während Newton, möchte man ergänzen, die physikalisch-theoretischen Grundlagen erkennt und berechnet. Der Differenzierung von Magie und Religion im Rahmen des evolutionistischen Modells mit den Komponenten ‚Fordern‘ (Magie) und ‚Bitten‘ (Religion) messen seine Kritiker, hier ist vor allem Goldenweiser zu nennen, nur mehr heuristischen Wert zu.

Wenn nun Malinowski in der Nachfolge Frazers Magie und Religion scheidet, indem er erstere „als eine Anzahl rein praktischer Handlungen“ bezeichnet, die „als Mittel zu einem Zweck ausgeführt werden“, und weiterhin davon spricht, daß, wer die Grundprinzipien in einem speziellen Falle erfaßt habe, in der Lage sei, „sich in jedem Teil der Welt als praktizierender Magier niederzulassen, wo man noch glücklich genug ist, an diese begehrenswerte Kunst zu glauben“,¹⁹ dann weist er im Grunde nur auf die allgemeinmenschliche Bedeutung der Magie als anthropologischer Grundkonstante hin. Zugleich aber wird in diesem Zitat eine Einschätzung von Magie sichtbar, die deutlich negative Züge trägt. Diese in der ethnographischen und religionswissenschaftlichen Diskussion häufig anzutreffende Bewertung ist zweifellos wissenschaftshistorisch und ethnozentrisch bedingt und beruht auf einer vielleicht unbewußten, jedenfalls aber als selbstverständlich angesehenen positiven Einschätzung des westlichen Rationalismus.

Der gleiche Vorgang ist in der volkskundlichen Forschung noch zu Beginn unseres Jahrhunderts zu beobachten, wenn etwa mit dem Begriff ‚Aberglaube‘, d.h. „vom rechten Glauben abweichender Glaube“ operiert wird, wenn es um Fragen des Volksglaubens geht. Selbst eines der wich-

¹⁸ Murray und Rosalie Wax, *The Notion of Magic*, in: *Current Anthropology* 4 (1963) No. 5, S. 495–519. Ins Deutsche übersetzt in: L. Petzoldt (Hg.), (wie Anm. 14), S. 325–384, hier: S. 335.

¹⁹ L. Petzoldt (Hg.), (wie Anm. 14), S. IX oder B. Malinowski, (wie Anm. 12), S. 55.

tigsten Nachschlagewerke trägt diesen aus der Sicht der Hochreligion abwertenden Begriff anstatt des wertneutralen ‚Volksglaubens‘.

Auch von soziologischer Seite, bei Durkheim etwa, wird Magie in ihren Auswirkungen als antisozial gegenüber der sozialen, gesellschaftsfestigenden Wirkung von Religion apostrophiert. Hier haben sich lediglich die Argumente geändert. Die Vermutung liegt nahe, daß es sich in der Tat mehr um ein wissenschaftstheoretisches Problem handelt, dessen Wurzeln in der Ideenwelt eines evolutionsgläubigen Jahrhunderts zu suchen sind, als um objektivierende Forschung. Seit den sechziger Jahren ist die Diskussion um das Problem der Magie besonders in Amerika wieder verstärkt aufgelebt. In der Zeitschrift ‚Current Anthropology‘ erschien 1963 ein Referat von Murray und Rosalie Wax, Anthropologen an der Universität in Atlanta, mit dem Titel „The Notion of Magic“ (Der Begriff der Magie),²⁰ das zu einer interdisziplinären Diskussion herausfordern sollte. Mehr als ein Dutzend Forscher beteiligten sich an einer Diskussion, die zum großen Teil auch ins Deutsche übersetzt wurde. In ihrem einführenden Referat kritisieren die beiden Autoren zunächst die ethnozentrische, d.h. christlich-abendländische Sicht der bisherigen Forschung, die aufgrund dieser Voraussetzungen Magie von vornherein negativ wertet. Nur wenige erkannten, „daß die theoretischen Dichotomien Magie — Wissenschaft und Magie — Religion einfach nicht den Wirklichkeiten des sozialen Lebens nichtwestlicher Völker entsprechen“ und damit unbrauchbar waren.²¹ Es ist oft verwirrend zu beobachten, daß zwar die Materialien meist bei Naturvölkern oder bei auf einer frühen Kulturstufe stehenden Ethnien gewonnen werden, diese aber an Kategorien und Begriffen gemessen werden, die weder der Lebensauffassung noch dem Verhalten jener frühkulturellen Völker entsprechen. Aus diesem Grunde und im Blick auf die Untersuchungen von Frazer, Malinowski und Durkheim lehnt der Ethnologe und Anthropologe Radcliffe-Brown diese Kategorien überhaupt ab:

„Im Hinblick darauf, daß weder in den Definitionen von Magie und Religion, noch in der Art, wie die beiden Begriffe unterschieden werden könnten, Übereinstimmung herrscht, und im Hinblick darauf, daß bei vielen Beispielen die Bezeichnung eines Ritus als ‚magisch‘ oder als ‚religiös‘ davon abhängt, welche der vorgeschlagenen Definitionen wir akzeptieren, ist — minde-

²⁰ M. und R. Wax, (wie Anm. 18.)

²¹ Ebda., S. 353, S. 326.

stens beim jetzigen Stand anthropologischen Wissens — die einzig vernünftige Art des Vorgehens die, den Gebrauch der fraglichen Termini soweit wie möglich zu vermeiden, bis ein allgemeines Übereinkommen darüber getroffen wird.“²²

Dem könnte man zustimmen, wäre das Problem damit der Lösung wenigstens etwas näher gerückt. Aber man kann es letztlich nicht auf eine Frage der Nomenklatur reduzieren. Notwendigerweise müßten diese Termini in einem umfassenden objektiven Rahmen neu definiert werden — auf der anderen Seite sind sie als heuristische Begriffe und Hilfskonstruktionen kaum zu entbehren. Aber auch wenn man die ethnologische Komponente ausklammert und einmal davon absieht, daß alle diese Unterscheidungen zunächst theoretischer Art sind, die erst dann ihre Gültigkeit erweisen, wenn sie sich zwanglos auf die verschiedenartigsten Kulturen, von den Chaldäern bis zu den Trobriand, vom Alten Testament bis zum Sechsten und Siebten Buch Mosis anwenden lassen, bleibt für uns das Phänomen zunächst unerklärt, daß etwa in der volkstümlichen Religiosität innerhalb der Hochreligionen fast sämtliche magische Formen, vom Animismus über den Bildzauber bis zu Elementen sympathetischer, kontagiöser und imitativer Magie verbreitet sind. Insbesondere die Erforschung des religiösen Brauchtums in Mitteleuropa und die Ergebnisse der Wallfahrts- und Votivforschung bieten hier reiches Belegmaterial. Die Schwierigkeiten beginnen freilich bei der Interpretation. Nicht ohne Grund wird auf die „apologetische Voreingenommenheit“ einzelner Forscher hingewiesen²³, denen es sichtlich Schwierigkeiten bereitet, magische Elemente im religiösen Brauchtum zu diagnostizieren, da diese Erscheinungen in ihrem Weltbild nicht vorgesehen sind. Hier wird wiederum der bereits angesprochene christlich-abendländische Ethnozentrismus wirksam, der eine objektive Analyse verhindert, denn: „Die rationalistische Weltsicht des Westens ist von der magischen Weltsicht nicht nur verschieden — sie ist ihr feindlich, wie die lange Geschichte religiöser und moralischer Kreuzzüge und Missionen des Westens gegen andere Völker bewiesen haben“²⁴, schreibt Wax in dem bereits erwähnten Essay.

Die Tatsache, daß bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt keiner der mit dieser Thematik befaßten Forscher eine ‚Lösung‘ des Problems in dem Sinne

²² Edba, S. 340.

²³ R. Kriss, (wie Anm. 14), S. 395.

²⁴ M. und R. Wax, (wie Anm. 18), S. 351.

anbietet, daß sie in einem interdisziplinären, wissenschaftlichen Sinne akzeptabel wäre, darf nicht entmutigen. Ein solches Unterfangen wäre zweifellos schon von seiner prinzipiellen Fragestellung her falsch angelegt und so unzulässig, „als wollte man die vorüberziehenden Wolken in Rahmen fassen“, wie Heinrich Heine in seinen ‚Elementargeistern‘ über den Versuch urteilt, den Volksglauben in ein System zu bringen. Ob man nun Magie als spezifische Art von Religion betrachtet, wie Ehnmark, oder Magie durch ‚magische Weltsicht‘ ersetzt, die zudem nur auf primitive Gesellschaften beschränkt ist, wie die Autoren Wax meinen, so bleibt doch das entscheidende Phänomen bestehen, daß es vor und in den sogenannten Hochreligionen Formen gibt, die von den Religionen nicht akzeptiert werden, Formen, die auch unabhängig von religiösen Bezügen als magisch bezeichnet werden müssen. Die Erklärung, dies entspreche — wie die Religion selbst — einem allgemeinmenschlichen Bedürfnis, reicht hier nicht aus. Ein wichtiger Schritt scheint in diesem Zusammenhang der ebenfalls von Wax in Anlehnung an Radcliffe-Brown vorgeschlagene Verzicht auf die Dichotomie von Magie — Religion zu sein, denn zweifellos handelt es sich hier nicht, wie schon Ehnmark bemerkt, um reale Gegensätze. Allerdings erscheint der Vorschlag Erland Ehnmarks, Religion in einem umfassenden Sinne zu gebrauchen, der also auch das, was wir als Magie bezeichnen, einschließt und den Gegensatz Magie — Religion damit aufhebt, insofern nicht nachvollziehbar, als er, in seiner Argumentation fortfahrend, den Vorschlag macht: „Es wäre wirklich besser, man ... spräche von rationalen und irrationalen Elementen *in* der Religion“,²⁵ wobei offenbleibt, was er unter rationalen Elementen in der Religion begreift, und ein paar Sätze weiter betont er: „Irrationalität gehört wesentlich zur Religion, Rationalität zur Magie“.²⁶ Damit gibt er seine Abhängigkeit von Frazers Modell, das in der Magie gleichsam die Vorstufe der exakten (Natur-) Wissenschaften sieht, zu erkennen.

Mit der Aufhebung des Gegensatzes Religion — Magie ist das Problem nur scheinbar gelöst. Religiöse Vorstellungen sind, ebenso wie magisches Denken, ihrem Wesen nach nicht-rational. „In der hellen Welt der griechischen Religion lebt die trübe Ungeschiedenheit des religiösen Prinzips

²⁵ Erland Ehnmark, *Religion and Magic* — Frazer, Söderblom, and Hägerström, in: *Ethnos* 21 (1956), S. 1–10. Ins Deutsche übersetzt in: L. Petzoldt (Hg.), (wie Anm. 14), S. 302–312, hier: S. 311.

²⁶ *Ebda.*, S. 312.

fort, das in den frühesten bekannten Stadien der Menschheit als Mana verehrt wurde“.²⁷

Diese „trübe Ungeschiedenheit des religiösen Prinzips“ läßt sich freilich nicht nur in der hellen Welt des Hellenismus konstatieren, sondern auch in der klaren Luft eines sich rational gebärdenden 20. Jahrhunderts, wie zahlreiche moderne Untersuchungen über Hexengläubigkeit, Gesundbeter, Spruch- und Sympathieheiler zeigen, um nur diese zu nennen, ganz zu schweigen von den Adepten der Astrologie, des Okkultismus und der Parapsychologie. Die Vertreter der ersten Gruppe bewegen sich in einem Dunstkreis von Magie, Medizin und Religion, wobei sie magische Praktiken mit christlichen Symbolen und Riten in geradezu heiliger Einfalt synkretistisch vermischen. Gerade weil Religion und Magie in einem engen genetischen Zusammenhang stehen, ungeachtet ihrer verschiedenartigen Erscheinungsformen, weil auch Affinitäten auf der mentalen Ebene unübersehbar sind, muß jede höher entwickelte Religion Magie als feindlich begreifen. Mit der Herausbildung einer Hochreligion werden zunächst fremde Kulte abgelehnt und dann negativ sanktioniert, d.h. verfolgt und vernichtet. Eine Untersuchung von Dieter Harmening²⁸ weist diese Entwicklung anhand des Begriffes ‚superstitio‘ für die christliche Religion nach. An Texten aus vorchristlicher und christlicher Zeit, die etwa den Zeitraum von der Spätantike bis zum Hochmittelalter umfassen, analysiert er den Begriff *superstitio* (=Aberglauben, als Vorstellungsform der Magie) und seine theologischen, weltanschaulichen und philosophischen Implikationen und weist nach, daß in der Spätantike die Begriffe *superstitio/religio* zunächst synonym wertfrei gebraucht wurden. Im christlichen Sprachgebrauch, in einer durch Augustinus vermittelten Begrifflichkeit, gewinnt dieser Begriff eine zunehmend negativ wertende Bedeutung im Sinne von Götzendienst und Aberglauben und wird polemisch verwendet. Auf dieser Ebene ist ‚superstitio‘ kein „Sachbegriff“ mehr, der „objektive Eigenschaften von Gegenständen oder Verhältnissen“, wie sie bei magischen Praktiken, Tagwählerei, Divination, Orakel aktualisiert werden, bezeichnet, sondern eine Wertung, oder besser die Konstatierung eines Unwertes, der einem religiösen Phänomen bestätigt wird.

²⁷ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, S. 26.

²⁸ Dieter Harmening, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979.

Immer wieder wird in diesem Zusammenhang die mentale Disposition des Aktanten als wesentliches und vorerst einziges Unterscheidungsmerkmal zwischen der Ausübung eines magischen Ritus und eines religiösen Rituals angeführt: die demütig bittende, letztlich emotionale Haltung des Beters gegenüber seinem Gott und die fordernde, anspruchsvolle, letztlich rational-praktische Haltung des Kundigen gegenüber dem Numinosen. Aber wie läßt sich die Geisteshaltung des Menschen gegenüber dem ‚Heiligen‘ letztlich bestimmen, und wo liegt die Grenze zwischen beiden Haltungen? Auch „Religion beinhaltet Unterwerfung und Forderung, und dieselben Elemente finden sich in der Magie“, bemerkt Olof Pettersson.²⁹ Und wo liegt der Unterschied, wenn unverheiratete Mädchen zum hl. Joseph um einen Mann beten und ihrer Forderung bei Nichterhörnung ihres Gebetes dadurch Nachdruck verleihen, daß sie in die Statue des Heiligen einen Nagel schlagen, wie dies in Niederbayern üblich war. Man kann dies als magische Handlung innerhalb einer Hochreligion bezeichnen, womit wir wieder bei der anfänglichen Trennung von Magie und Religion angelangt wären.

Daher bezeichnet es Pettersson geradezu als absurd, „die Geisteshaltung der Gläubigen als unterscheidendes Moment zwischen Religion und Magie auszugeben ...“³⁰, und er vergleicht zu diesem Zweck die Aussage und Haltung eines christlichen Gebetes (aus dem Common Prayer Book) mit einem afrikanischem Gebet, das im Zusammenhang mit einer magischen Regenzeremonie verrichtet wird. In der Tat bestehen hier keine objektiven Unterschiede in der Haltung des ‚Betenden‘, soweit man dies aus den Texten erschließen kann. Olof Pettersson geht deshalb noch einen Schritt weiter und bezeichnet die wissenschaftliche Diskussion über die Beziehungen zwischen Magie und Religion als eine „Diskussion über ein künstliches Problem, das dadurch erzeugt wurde, daß man ‚Religion‘ anhand des idealen, christlichen Grundmusters definierte“.³¹ Er löst den Gegensatz völlig auf, indem er, ausgehend von den konstituierenden Grundhaltungen ‚Fordern‘ (Magie) und ‚Unterwerfen‘ (Religion) feststellt: „Tatsächlich aber gehören beide Aspekte zur Sphäre des Heiligen, d.h. zum Glauben des Menschen an die übernatürliche Macht, die als letzte Instanz für die

²⁹ Olof Pettersson, *Magic — Religion. Some marginal notes to an old problem*, in: *Ethnos* 22 (1957), S. 109–119. Ins Deutsche übersetzt in: L. Petzoldt (Hg.), (wie Anm. 14), S. 313–324, hier: S. 320.

³⁰ *Ebda.*, S. 323.

³¹ *Ebda.*, S. 323.

Wünsche und Schicksale der Menschen begriffen wird . . . ³²

Mir scheint, daß ein Verzicht auf den Begriff Magie, wie ihn Pettersson abschließend fordert, zwar in der Sache gerechtfertigt ist, zumal er Vorläufer und Nachfolger hat, die jeweils zu ähnlichen Ergebnissen kommen, doch mangelt diesem Vorschlag die praktische Durchführbarkeit, da er nichts an die Stelle dieses Begriffs setzt, das uns ermöglichen würde, die strukturellen Unterschiede innerhalb religiöser Systeme zu studieren und zu benennen. Es ist schließlich die Frage, ob der Vorschlag von Wax, Magie nicht „als Ritus oder Kult, sondern als eine Weltsicht“ zu begreifen³³, mehr Aussicht hat, als Terminus in die wissenschaftliche Meinungsbildung einzugehen, denn hier wird lediglich, wie ich es sehe, der instrumentale Aspekt zugunsten eines anderen aufgegeben. Aber ohne Zweifel ist dieser Begriff, da er doch eine wesentliche und umfassende Aussage in bezug auf das Weltbild des handelnden Individuums zuläßt, brauchbar. Von grundlegender Wichtigkeit wäre freilich der Versuch auch Religion in einer umfassenden Weise zu definieren, die Allgemeingültigkeit beanspruchen könnte, d.h. mit einem Grad der Exaktheit — falls dies möglich ist —, die sowohl etwa auf den Buddhismus wie auf die jüdisch-christliche Religion Anwendung finden könnte. Solange dies nicht geleistet werden kann, bleibt uns die „idealtypische Dichotomie zwischen der magischen Verhaltensweise mit vorwiegend zwingender Gebärde und der religiösen Verhaltensweise mit der vorwiegenden Gebärde der Abhängigkeit gegenüber dem Objekt des Glaubens“.³⁴ Freilich kann dies nur eine Hilfskonstruktion sein angesichts der Beobachtung, daß die Trennungslinie hier keineswegs scharf zu ziehen ist, daß es sich letztlich um zwei Aspekte einer Denkweise handelt, die als nicht-rationale gekennzeichnet ist, wobei ich freilich nicht so weit gehen möchte wie der Religionswissenschaftler Ivar Paulson, der meint, daß es letztlich unerheblich ist, ob man von einer magischen oder religiösen Weltsicht spricht, da es jeweils um die Verhaltensweise eines Menschen geht, „der alles, was auf der Welt geschieht, als Ereignis ansieht, das sich gleichzeitig auf zwei getrennten Ebenen vollzieht, d.h. auf der ‚natürlichen‘ und auf der ‚übernatürlichen‘ Ebene“.³⁵ Lassen Sie mich abschließend noch auf eine Publikation eingehen, die vor einigen Jahren in Amerika erschien, das bereits erwähnte

³² Ebd., S. 316.

³³ M. und R. Wax, (wie Anm. 18), S. 353.

³⁴ Ebd., S. 372.

³⁵ Ebd., S. 373.

Werk von Daniel Lawrence O'Keefe, „Stolen Lightning“ (Der gestohlene Blitz), eine Sozial-Theorie der Magie, wie es im Untertitel heißt.³⁶

Im wesentlichen stützt der Autor sich auf Forschungsansätze der Soziologie (Durkheim, Mauss, Weber), Anthropologie (Evans-Pritchard, Malinowski) und der Freudschen Schule und verarbeitet umfangreiche Literatur. Dabei berücksichtigt er jedoch nicht die moderne amerikanische anthropologische Forschung zum Thema ‚Magie‘, die mit den Namen Wax, Webster, Ames u.a. verbunden ist. Auch die einschlägige deutsche und skandinavische Forschung der letzten fünfzig Jahre wird ausgespart. Mit anderen Worten bedeutet dies, daß der Autor letztlich nicht über die Theorien des 19. Jahrhunderts hinausgeht und die soziologischen Forschungsansätze vom Anfang dieses Jahrhunderts nicht wesentlich modifiziert. Ebenso berücksichtigt er bei seiner Untersuchung auch die magische Literatur und den Komplex des Magischen im europäischen Mittelalter und der frühen Neuzeit nur unzureichend oder gar nicht. Magie als „a total social fact“ zu bezeichnen, ist nicht neu, und die Feststellung, daß der Unterschied zwischen der modernen Gesellschaft und primitiven Gesellschaften darin bestehe, daß letztere Magie akzeptierten, während die moderne Gesellschaft sie ablehne, trifft nicht den Kern des Problems. O'Keefes Hauptthese, die wiederum von der historischen Priorität der Religion ausgeht, besagt, daß „religion creates or models magic“, daß Magie ihre Formen und Symbole der Religion entnimmt und sozusagen als ‚Parodie‘ der Religion aufgefaßt werden kann. Abgesehen von dem inobjektiven, wertenden Charakter dieser These wird hier anstelle einer prinzipiellen genetischen Affinität eine einseitige Abhängigkeit mit negativen Vorzeichen postuliert. Die überaus materialreiche Untersuchung nennt sieben Kategorien des Magischen: Medizinische Magie, Schwarze Magie, Zeremoniale Magie, Religiöse Magie, Okkultismus, das Paranormale, Magische Kulte und Sekten. Schon hier zeigt sich, trotz des Versuches, das umfangreiche Material systematisch zu ordnen, eine unklare Begrifflichkeit, die in eine insgesamt wenig kohärente Darstellung mündet. Die unterschiedlichen kategorialen Ebenen setzen Unvergleichbares gleich und gehen von einem sehr weiten Magiebegriff aus.

Der hohe Anspruch, eine allgemeine Theorie der Magie in Vergangenheit und Gegenwart zu liefern, wird in diesem Buch nur bedingt eingelöst. Wie vor ihm schon Marcel Mauss und Emile Durkheim faßt O'Keefe Magie als soziale Realität, als eine Form sozialen Handelns auf. Allerdings erwei-

³⁶ D.L. O'Keefe, (wie Anm. 6).

tert er den Begriff des Magischen auf eine meiner Ansicht nach unzulässige Weise, indem er okkultistische und PSI-Phänomene, außersinnliche Wahrnehmungen (ESP) bis hin zu UFO-Erscheinungen zu den magischen Manifestationen rechnet, die man, einschließlich der Personen und Institutionen, die sich mit solchen Phänomenen beschäftigen, in eine Untersuchung über Magie einbeziehen müsse. Hier liegt jedoch kein ‚magisches Denken‘ vor, man kann lediglich darin zustimmen, daß auch der Okkultismus ein soziales Faktum darstellt. O’Keefes Standpunkt ist nicht frei von Vorurteilen, auch dort, wo er glaubt, unkonventionell zu denken. Er tritt wiederum für eine strikte Dichotomie von Magie und Religion ein und postuliert, Religion sei im Paläolithikum entstanden und die Magie habe sich im Neolithikum aus dieser entwickelt. Für eine solche apodiktisch vorgetragene These fehlt jeder Beweis, und es ist sehr problematisch, hier eine historisch-chronologische Entwicklung anzunehmen.

Dort wo er rein soziologisch oder psychologisch arbeitet, kann man seinen Folgerungen zustimmen. Magie, so beobachtet er, besteht auf jeder Ebene der modernen Gesellschaft, sie ist damit eine Art sozialen Handelns. Psychologisch gesehen ist sie eine Art Selbstverteidigung des Individuums, eine gesunde Antwort des Selbst auf den Sozialisationsdruck der Religion. Schwarze Magie ist demnach für O’Keefe ein Barometer für den sozialen Druck, dem sich das Selbst ausgesetzt fühlt. Mit diesen Thesen nähert sich O’Keefe sozial-psychologischen Fragestellungen, die ich für die in unserer Zeit wesentlichen Fragestellungen halte und von denen ich zu Anfang ausging. Ein Beispiel aus der jüngsten Gegenwart mag die Aktualität der Fragestellung illustrieren. Im Jahr 1982 wurden in mehreren Teichen und Fischgewässern bei Wangen im Allgäu Hunderte von Flaschen und Kanistern, jeweils randvoll mit Urin gefüllt, entdeckt. Der Verdacht eines Gewässerbesitzers, daß zwischen den versenkten Urinflaschen und einer praktizierenden Gesundheitsbeterin in Oberreitnau ein Zusammenhang bestehen müsse, bestätigte sich, als er nach 39 bitterkalten Nachtwachen an seinem Fischweiher einen Landwirt stellen konnte, der wiederum Flaschen mit Urin versenken wollte. In dem darauffolgenden Prozeß stellte sich heraus, daß die Frau des Bauern an Depressionen litt und dieser seine Frau davon heilen wollte, indem er auf den Rat der Sympathieheilerin den Urin (ich nehme an, bei abnehmendem Mond, leider geht dies nicht aus den Berichten hervor) nachts in den Gewässern versenkte. Die Frau behauptete vor dem Richter, ihr Allgemeinbefinden habe sich mit Hilfe der Urinversenkung deutlich gebessert. Die vielen, von drei Nervenärzten verordneten Tabletten hingegen hätten ihre Gesundheit ruiniert. Zwar habe

sich nach jeder medikamentösen Behandlung ihr Zustand manchmal für einige Wochen stabilisiert, doch seien die depressiven Rückschläge danach noch schlimmer gewesen. Diese jahrelange große Not durch die Krankheit der Frau, sagte der Bauer vor Gericht, habe ihn dazu veranlaßt, dem Rat der Heilerin zu folgen. Der Landwirt stand, dies ist noch zu bemerken, wegen Umweltverschmutzung vor Gericht.

Man darf die seelische Not solcher Menschen nicht unterschätzen, die meiner Ansicht nach hier die geringste Verantwortung tragen. Jeder Mediziner weiß eigentlich, daß Depressionen auf Dauer nicht medikamentös zu heilen sind. Interessant oder eigentlich erschreckend ist jedoch, daß Menschen in ihrer Hilflosigkeit in unseren Tagen zu völlig irrationalem Verhalten veranlaßt werden und zu Praktiken greifen, von denen man meinen sollte, daß sie mit dem Mittelalter vergangen seien. Der Urin, als eine mit dem kranken Menschen eng verbundene Materie, sozusagen der Ausfluß der Krankheit, wird nach dem Grundsatz der sympathetischen Magie in einem tiefen Gewässer versenkt. Nach dem hier üblichen Analogieschluß muß die Krankheit ebenso verschwinden, wie diese Flüssigkeit in der Tiefe des Wassers verschwindet. Noch wirksamer ist das Ritual, wenn es bei abnehmendem Mond geschieht, denn so wie der Mond abnimmt, nimmt auch die Krankheit ab. Dies sind Rezepte und magische Verhaltensweisen, die bei einer gläubigen Bevölkerung immer wieder Resonanz finden; Menschen, die sich in ihrer leiblichen oder seelischen Not nicht anders zu helfen wissen als zu obskuren Heilern und Besprechern zu gehen, die diese Not, der oftmals auch keine Medikamente gewachsen sind, für ihre Zwecke ausnutzen. Sie sind die geistigen Umweltverschmutzer, weil sie — in der Mehrzahl wenigstens — die Unaufgeklärtheit der Menschen zu ihrem Vorteil mißbrauchen.

Auf der anderen Seite läßt sich nicht leugnen, daß in jedem Menschen ein Rest dieses magischen Substrats bedürfnishaft vorhanden ist, das in bestimmten Situationen nach oben drängt. Dies hat schon Lichtenberg erkannt, mit dem ich schließen möchte: „Wenn ich sage, halte deine Zähne rein und spüle den Mund alle Morgen aus, das wird nicht so leicht gehalten, als wenn ich sage, nehme die beyden Mittelfinger dazu und zwar über das Kreuz.“³⁷

³⁷ Lichtenberg, (wie Anm. 5), S. 65.

OLAF BOCKHORN, WIEN

**Volksfrömmigkeit — Sekten — Neue Religionen.
Empirische Ansätze zur Erforschung „neuer Frömmigkeit“
in Österreich**

„Wo sich hingegen das Individuum frei und für sein eigenes Schicksal verantwortlich fühlt oder innerhalb einer Minorität für Freiheit und Unabhängigkeit kämpft, entwickelt sich eine religiöse Erfahrung humanistischer Art.“ (Erich Fromm, Psychoanalyse und Religion, Stuttgart 1983, S. 51)

EINLEITUNG

„Volksfrömmigkeit‘ bleibt ein Un-Begriff, über den nur in einer einzigen Hinsicht Übereinstimmung herrscht: er bezeichnet in der Konsequenz eines national(istisch)en Volksbegriffes die Frömmigkeit der staatsverbundenen und -tragenden christlichen Glaubensgemeinschaften und hier in erster Linie Ausdrucksformen katholischer Frömmigkeit“ meint Christoph Daxelmüller, nachdem er neue und neueste Ansätze volkskundlicher Frömmigkeitsforschung zusammengefaßt und ein spürbares Unbehagen am Begriff „Volksfrömmigkeit“ geortet hat¹. Dieser „Un-Begriff“ ist gerade für die österreichische Volkskunde immer noch von einiger Relevanz, denn „Volksfrömmigkeit“ meint hierzulande mehr als anderswo katholische, römisch-katholische Frömmigkeit mit ihren — die Volkskundler zumindest seit Rudolf Kriss² interessierenden — formalen Ausprägungen: Arbeiten über Wallfahrten, Motivbilder, Mirakelbücher etc. gibt es wahrlich genug, wird es — angesichts der noch nicht aufgearbeiteten Materialien — auch

¹ Daxelmüller, Christoph: Volksfrömmigkeit. In: Rolf W. Brednich (Hg.), Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie, Berlin (1988), S. 329ff., hier S. 331.

² Zur „Geschichte“ der „religiösen Volkskunde“ vgl.: Scharfe, Martin: Prolegomena zu einer Geschichte der Religiösen Volkskunde. In: Wolfgang Brückner — Gottfried Korff — Martin Scharfe, Volksfrömmigkeitsforschung (=Ethnologia Bavarica, H. 13). Würzburg — München 1986, S. 67ff.

in Zukunft geben. Und daß derlei Beschäftigung nicht bloße Reliktforschung sein muß, sondern auch die wie-auch-immer-gläubige Gegenwart einzubeziehen vermag, hat jüngst — wieder einmal — eine von Martin Scharfe geleitete Untersuchung aktuellen Wallfahrtswesens gezeigt³. Auch „Heiligenverehrung in der Gegenwart“ kann, wir wissen es seit dem Erscheinen von Gottfried Korffs gleichnamigem Buch⁴, ein durchaus zeitgemäßes Thema sein, das auch in Zukunft noch keineswegs „erschöpft“ ist: Ich denke da etwa an die Bestrebungen, für den letzten — und in mehrfacher Hinsicht unglückseligen — österreichischen Kaiser Karl ein Verfahren zur Seligsprechung in Gang zu bringen⁵ — einen, wenn schon nicht heiligen, so doch wenigstens seligen Vorfahren in der adeligen Sippschaft zu haben, hat noch allemal dazu beigetragen, zumindest ideelle Herrschaftsansprüche zu verfestigen. Doch darum geht es mir in diesem Beitrag nicht und auch nicht um scheinbare Polemik (wenngleich eine kulturwissenschaftliche Analyse der Genese dieses Seligsprechungsprozesses oder gar des Begräbnisses der Frau besagten Kaiser Karls, der sogenannten „Kaiserin Zita“, ohne eine solche wohl nicht auskäme), es gilt vielmehr, von der österreichischen Forschung bislang vernachlässigte Bereiche volkskundlicher Frömmigkeitsforschung aufzuzeigen. Aus dem Wort „Vernachlässigung“ soll und darf nun kein Vorwurf an die Kollegenschaft herausgelesen werden; ich bin mir der vergleichsweise geringen personellen Ressourcen ebenso bewußt wie der Tatsache, daß die Arbeiten auf diesem Gebiet keineswegs auf eine Marginalität des Themas schließen lassen — immerhin verzeichnet die Österreichische volkskundliche Bibliographie für den Zeitraum zwischen 1965 und 1983 unter „Volksfrömmigkeit“ gut 1000 weitgehend der Fachtradition verbundene Beiträge⁶. Mein Anliegen ist hier also nicht — nur —, einige „weiße Flecken“ auf der imaginären Österreich-Karte der „Volkskunde des Religiösen“ (so der treffende Ausdruck im Beitzschen Wörterbuch der Volkskunde⁷) aufzuzeigen; es soll

³ Scharfe, Martin — Martin Schmolze — Gertrud Schubert (Hg.): Wallfahrt — Tradition und Mode. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit (=Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts . . . , 65. Bd.). Tübingen 1965.

⁴ Korff, Gottfried: Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese Rottenburg (=Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts . . . , 29. Bd.). Tübingen 1965.

⁵ Außer etlichen einschlägigen Traktätchen vgl. etwa: Goggenberger, Helga: Wie wird man ein Heiliger. In: Kurier, Sonntag, 7.12.1986, S. 21.

⁶ Österreichische volkskundliche Bibliographie. Folgen 1-19, Wien 1969-1988.

⁷ Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Neu bearb. v. Richard Beitzl unter Mitarb.

vielmehr an etlichen Beispielen, die im Rahmen einer Lehrveranstaltung am Institut für Volkskunde der Universität Wien erarbeitet wurden⁸, gezeigt werden, wo künftig auf diesem Gebiet vertieft gearbeitet werden könnte und sollte. Die Beispiele beziehen sich auf Erscheinungen des 20. Jahrhunderts respective der unmittelbaren Gegenwart (welcher die genannte Veranstaltung — ein Proseminar — gewidmet war), in der einige Bereiche aktueller Frömmigkeitsformen durchaus, wie Peter Assion meint, „empirisch erfahrbar“ sind, nämlich

„... die Rekonstruktion bürgerlicher Religiosität mit Werten, die das Bestehende stützen sollen (Stichwort: Trendwende), eine subkulturelle Radikalisierung dieser Religiosität (Stichwort: Traditionalismus) und an den Rändern der Gesellschaft neue Lebens- und Glaubenspraktiken (Stichwort: Jugendreligionen), die die Theoretiker der ‚neuen Gläubigkeit‘ vielleicht als Suche, doch kaum als Verwirklichung des Gemeinten gelten lassen werden“⁹.

Das „Erfahrbare“ wäre in dieser Aufzählung allenfalls noch vermehrbar durch den weder dem „Traditionalismus“ noch den „Jugendreligionen“ direkt zuzuzählenden zahlenmäßigen Aufschwung mancher christlicher Sekten, wobei ich diesen Begriff keineswegs wertend verwende, sondern z. T. im Sinne des diesbezüglich in einigen Abschnitten durchaus neutralen Lexikons für Theologie und Kirche, nach dem Sekten vom Stammgebilde „christliche Kirche“ abgesplitterte Gebilde sind, welche u. a. geprägt sind durch Neuerungen, Protest und „kleine Gemeinschaft“ (den vom römisch-katholischen Standpunkt ausgehenden ekklesiologischen Maßstab lasse ich hier weg¹⁰). Die folgenden, oben schon angekündigten „Beispiele“¹¹ wollen

v. Klaus Beitzl (=Kröners Taschenausgabe, Bd. 127). Stuttgart 1974³, S. 870.

⁸ Das vom Autor geleitete Proseminar „Regionale Volkskunde Österreichs“ war im Sommersemester 1987 dem Thema „Volksreligiosität heute“ gewidmet.

⁹ Assion, Peter: Der soziale Gehalt aktueller Frömmigkeitsformen. Zur religiösen Volkskunde der Gegenwart. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, Bd. 14/15 — Materialien zur Volkskultur I, Gießen 1982/83, S. 5ff., hier S. 5.

¹⁰ Lexikon für Theologie und Kirche. Hg. v. Josef Höfer u. Karl Rahner. 9. Bd., Freiburg 1964², Sp. 613 ff.

¹¹ Zugrunde liegen ihnen Proseminararbeiten von Rudolf Hübl (Religiöse Elemente in Jugendkulturen), Barbara Kühhas — Sigrid Vandersitt (Neue religiöse Strömungen — Leutespiritualität heute), Amalia Radlberger (Hildegard von Bingen) und Erika Zilk (Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten).

nur als — beliebig vermehrbare — Markierungspunkte auf den sich miteinander kreuzenden Wegen „neuer Frömmigkeit“ in Österreich verstanden sein und desgleichen die von mir weitgehend plakativ gemeinten Kapitelüberschriften¹².

ZWISCHEN TRENDWENDE UND TRADITIONALISMUS:
„HILDEGARD HAT GEHOLFEN“

Unter dem vielsagenden Titel „Mein Kampf gegen Aids“ brachte die „Kronen Zeitung“ vor etwa zwei Jahren einen mehrseitigen, dem sonntäglichen Erscheinungsdatum durchaus angemessenen Artikel über einen gewissen Robert: „Robert hat AIDS. Laut ärztlicher Diagnose sollte er schon tot sein. Doch Robert lebt. Es geht ihm gut.“ besagt das Fettgedruckte. Wieso es ihm gut geht, erfährt man erst auf der dritten Seite:

„Ich bat meine Freunde, den Pater ausfindig zu machen, den ich damals im Park angesprochen hatte. Und er ist wirklich gekommen. Er hat mir die Letzte Ölung und die heilige Kommunion gegeben und gesagt, daß er am nächsten Tag wiederkommen und mir etwas bringen werde‘.

Robert lacht in der Erinnerung daran. ‚Wissen Sie, was er mir gebracht hat? Ein Sackerl heiße Maroni — aber gekocht, nicht gebraten. Das gäbe Kraft und sei gut fürs Hirn. Und am nächsten Tag brachte er mir eine Dinkelflockensuppe ins Spital. Und erzählte mir von der Hildegard-Medizin. Das sei eine Ernährungslehre der heiligen Hildegard von Bingen aus dem Mittelalter, die 800 Jahre lang vergessen und erst vor ein paar Jahrzehnten von einem deutschen Arzt wiederentdeckt worden sei.‘ Die Ernährung nach der heiligen Hildegard besteht hauptsächlich aus Kräutern, dem als besonders wertvoll geltenden, aber heute kaum noch bekannten Dinkelgetreide und ebenfalls wenig gebräuchlichen Gewürzen wie Galgant. Die Ärzte im Franz-Josef-Spital hatten nichts gegen die Süppchen der heiligen Hildegard einzuwenden.

Robert: ‚Drei Tage nach der Letzten Ölung und meiner ersten Dinkelsuppe bin ich zum erstenmal aufgestanden, vier Wochen später haben sie mich aus dem Spital entlassen. Ich habe mir

¹² Ich greife da z.T. auf Peter Assion (wie Anm. 9) zurück.

sofort Bücher über die Hildegard-Medizin besorgt und die notwendigen Lebensmittel im Reformhaus gekauft. Und seither lebe ich danach. Am 4. März war es genau ein Jahr, seit Robert sein „Todesdatum“ überlebt hat. Ich wiege jetzt 64 Kilo und freue mich, daß ich lebe. Ich habe noch immer AIDS, leide oft unter furchtbaren Nervenschmerzen, ich habe eine Art Nervengewebszellenkrebs, und ich weiß, daß ich an AIDS einmal sterben werde. Aber wenn ich die Krankheit weiter so unter Kontrolle habe wie im letzten Jahr, kann es sein, daß ich noch zehn, vielleicht sogar noch 15 Jahre lebe. Und zwar gerne lebe. Weil ich an die heilige Hildegard und ihre Medizin glaube. ...

Wie sagt Robert mit seinem wiedergewonnenen Humor: „Mein Sexualleben habe ich natürlich für immer abgeschlossen. Ich will niemanden gefährden. Aber ich habe gar kein sexuelles Verlangen mehr. Meine Partnerin ist jetzt die Hildegard. Ich hab' sie recht gern ...“¹³.

Ich bringe dieses Beispiel nicht, um mich über den bedauernswerten Kranken oder gar die genannte Hildegard von Bingen (1098–1179, Äbtissin, Visionärin, Mystikerin, Schriftstellerin¹⁴) lustig zu machen, auch nicht, um die Bedeutung gesunder Ernährung zu bezweifeln, sondern um die Zusammenhänge von Gläubigkeit und sogenannter „Hildegard-Medizin“ anzudeuten. Proponent und „Begründer“ — besser: Wiederentdecker — der „Hildegard-Medizin“ ist der 1913 geborene österreichische Arzt Dr. Gottfried Hertzka, viele Jahre in Konstanz tätig. Seit 1945 beschäftigt sich Hertzka mit Hildegard von Bingen, 1955 nahm er ihre „Medizin“ in sein ärztliches Repertoire auf, wobei er seine Kenntnisse aus den Originalschriften schöpft und die Meinung bekämpft, Hildegard wäre Ärztin oder Naturforscherin¹⁵ gewesen:

„Aber nicht allein, daß unsere Heilige sonst niemals etwas Medizinisches geschrieben hat, so daß ihr Medizinbuch plötzlich da ist wie ein erratischer Block: Sie hat auch niemals Medizin selbst ausgeübt! Das absolute und totale Schweigen aller Quellen über

¹³ Neue Kronen Zeitung, Sonntag, 8. März 1987, S. 22ff.

¹⁴ Wimmer, Otto — Hartmann Melzer: Lexikon der Namen und Heiligen. Innsbruck — Wien — München 1982⁴, S. 372.

¹⁵ Als solche wird sie gerne apostrophiert, vgl.: Wimmer — Melzer (wie Anm. 14), S. 372.

eine derartige Tätigkeit Hildegards beweist dies völlig eindeutig. Wenn sie jemals Studien und Forschungen zur Naturgeschichte betrieben oder gar Medizin praktiziert hätte, dann müßte uns irgendwo wenigstens eine Andeutung davon überliefert sein. Weder in den Hildegard-Werken selbst, noch bei irgendeinem der Zeitgenossen, noch in der ganzen Tradition der Jahrhunderte nachher findet sich auch nur eine Spur davon. Sie hat geheilt. Nach der Überlieferung aber nur durch Wundermacht, nie durch Medikamente . . .

Wem das noch nicht genügt, dem kann ich als wohl einziger Kenner und Erforscher der Hildegard-Medizin, als praktischer Arzt des zwanzigsten Jahrhunderts versichern, daß neben diesen äußeren Gründen ebensoviele, schwerwiegende innere Gründe aus der Kenntnis der Hildegard-Medizin dagegen sprechen, daß es sich dabei um Menschenwerk gehandelt haben könnte¹⁶.

Nicht von ungefähr heißt sein Buch also „So heilt Gott“ — und nicht nur dieser Titel rechtfertigt es, die „Hildegard-Medizin“ eher im Rahmen der Frömmigkeits- als der (Volks-)Medizinforschung zu behandeln. Ein zweites Zitat mag diese Feststellung untermauern:

„Die Seherin sollte zur Prophetin werden und sie erhielt von Gott einen konkreten Auftrag: ‚Schreib, was du siehst und hörst! Tu kund die Wunder, die du erfahren! Schreibe sie auf und sprich!‘ Hildegard erschrak zutiefst und wollte sich scheu zurückhalten; sie hatte nicht die harte Natur eines Johannes des Täuflers. Gott zwang sie auf's Krankenlager: sie war wie gelähmt. Und erst als sie anfang zu schreiben, wurde sie wieder gesund“¹⁷.

Wesentliche Voraussetzungen für die Nutzbarkeit der „Hildegard-Medizin“ ist die Kenntnis der Werke der Visionärin¹⁸, natürlich nur in der Interpretation Hertzkas: „Die Leichtfertigkeit, mit der in den zurückliegenden hundert Jahren Berufene und Unberufene sich über die Hildegard-Schriften hergemacht haben, bedeutet für uns eine schwere Hypothek, die wir abzu-

¹⁶ Hertzka, Gottfried: So heilt Gott. Die Medizin der hl. Hildegard von Bingen als neues Naturheilverfahren. Stein a. Rhein 1985, S. 17f.

¹⁷ Ebda., S. 9.

¹⁸ Übersetzungen der Werke Hildegards sind u.a. im Salzburger Otto-Müller-Verlag erschienen.

tragen haben¹⁹. Um die Tätigkeit „Unberufener“ zu verhindern, hat sich Hertzka selbst in den Dienst der guten Sache gestellt: als Vortragender, als Seminarleiter, als Berater diverser Vereine und „Kliniken“, als Autor²⁰. Eine Reihe von Gesellschaften und Institutionen ist inzwischen in der BRD, in der Schweiz sowie in Österreich entstanden. Für unser Land sind zu nennen: „Bund der Freunde Hildegards“ (der den dreimal jährlich erscheinenden „St. Hildegard Kurier“ herausgibt) mit 6000 Mitgliedern, darunter ca. 3500 in Österreich, mit Sitz in St. Georgen im Attergau; ein Hildegard-Zentrum in Großmain/Salzburg; ein Hildegard-Sanatorium, ebenfalls in St. Georgen; ein „Verein Sozialwerk Hildegardis“ in Wien sowie informelle Hildegard-Runden. Die Mitglieder sind überwiegend bis ausschließlich römisch-katholisch, rekrutieren sich aus „mehr Frauen und älteren Leuten“²¹, die lokale Bindung an bestimmte Pfarren und Priester ist unübersehbar. Hier hätten weitere empirische Untersuchungen anzusetzen (Mitgliederstruktur, Gläubigkeit, Intentionen, physische und psychische Wirkungen . . .), die somit angeregt seien. Daß auch Vertreter der Schulmedizin, Internisten, Wissenschaftler zu befragen wären, versteht sich von selbst. Die Feststellung „Nutz't's nix, schad(e)t's nix“ wäre jedenfalls zu oberflächlich, wenngleich festzuhalten bleibt, daß die Seminarbeiträge, die bei den überfüllten Veranstaltungen Dr. Hertzkas²² zum Kauf ladenden Büchertische mit eigenen Werken, die einzig „autorisierte“ Autorenschaft über „Hildegard-Medizin“ zumindest deren Vorkämpfer(n) nicht zum Schaden gereichen. Aber darum geht es mir hier nur am Rande: was — neben einem die heutige „Volksmedizin“ stets begleitenden Unbehagen an der Schulmedizin²³ — in erster oberflächlicher Autopsie zu konstatieren bleibt, ist eine der r.-k. Kirche nahestehende (von ihr zumindest nicht abgelehnte) Bewegung, die im Vertrauen auf Gott und dessen Sprachrohr

¹⁹ Hertzka, Gottfried: Das Wunder der Hildegard-Medizin. Stein a. Rhein 1979, S. 224.

²⁰ An Schriften (vgl. Anm. 16, 19) seien noch erwähnt: Hertzka, Gottfried und Wighard Strehlow: Die Küchengeheimnisse der Hildegard-Medizin. Freiburg/Br. 1985; dieselben: Die Edelsteinmedizin der heiligen Hildegard. Freiburg/Br. 1987; dieselben: Handbuch der Hildegard-Medizin. Freiburg/Br. 1987.

²¹ Die Zahlen und Angaben stammen aus Publikationen des „Bundes . . . “ sowie aus einem Fragebogen, den der Initiator dieser Vereinigung, H. Posch, 1987 beantwortete.

²² Hertzka und sein „Werk“ tauchen häufig in Tageszeitungen sowie fallweise auch im ORF auf, was zweifelsohne zur Popularisierung der Hildegard-Medizin beiträgt.

²³ Vgl. dazu: Fielhauer, Helmut Paul: Volksmedizin — Heilkulturwissenschaft. Grundsätzliche Erwägungen anhand von Beispielen aus Niederösterreich. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. CII, Wien 1972, S. 114ff.

Hildegard von Bingen ein zwar nicht irdisch-ewiges, aber doch gesünderes und verlängertes Leben erhofft, eine Absicht, die wohl hinter vielen (allen?) Manifestationen katholischer (und nicht nur dieser) Volksfrömmigkeit steht.

NOCHMAL:

DIE „GEMEINSCHAFT DER SIEBENTEN-TAGS-ADVENTISTEN“

Irmgard Simon veröffentlichte 1965 ihre Untersuchung der „Adventisten“ (wie ich die Gemeinschaft in der Folge verkürzt bezeichnen werde) „in volkskundlicher Sicht“²⁴. Sie folgte damit Anregungen, die schon zu Beginn des Jahrhunderts der evangelische Theologe Paul Drews geäußert hatte, als er die Erforschung der Frömmigkeit innerhalb des „modernen Sektenwesens“ forderte²⁵, und welche Dieter Narr 1955 im Hinblick auf das „ebenso schwierige wie lockende Kapitel Pietismus“ formulierte²⁶. 1961 will dann Adolf Bach bei der Beurteilung großstädtischer Verhältnisse auch die Sekten berücksichtigt wissen, welche den „Gemeinschaftsgedanken“ pflegten²⁷. Der „Problematik einer protestantischen Volkskultur“ (um einen Aufsatztitel von Richard Weiss aus dem Jahre 1964 zu benutzen²⁸) und auch den Narrschen Ansätzen ist dann mehrfach nachgegangen worden²⁹, andere, meist kleinere christliche Gruppierungen scheinen aber trotz Simons Arbeit außerhalb oder am Rande des Blickwinkels

²⁴ Simon, Irmgard: Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in volkskundlicher Sicht (=Schriften d. Volkskundl. Kommission d. Landschaftsverbandes Westfalen — Lippe, Heft 16). Münster 1965.

²⁵ Drews, Paul: „Religiöse Volkskunde“, eine Aufgabe für die Praktische Theologie. In: Monatsschrift für die kirchliche Praxis. Der Zeitschrift für praktische Theologie Neue Folge 1/1901, S. 1ff.

²⁶ Narr, Dieter: Fragen der religiösen Volkskunde. In: Festschrift für Will-Erich Peuckert, hg. v. Helmut Dölker, Berlin (1955), S. 116ff, S. 595.

²⁷ Bach, Adolf: Deutsche Volkskunde. Wege und Organisation. Probleme. System. Methoden. Ergebnisse und Aufgaben. Schrifttum. Heidelberg 1960³.

²⁸ Weiss, Richard: Zur Problematik einer protestantischen Volkskultur. In: Religiöse Volkskunde. Fünf Vorträge zur Eröffnung der Sammlung für religiöse Volkskunde im Bayerischen Nationalmuseum in München (=Beiträge zur Volkstumsforschung XIV). München 1964, S. 27ff.

²⁹ Erwähnt seien hier nur: Scharfe, Martin: Evangelische Andachtsbilder. Studien zu Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitgeschichte vornehmlich des schwäbischen Raumes (=Veröffentlichungen des Staatlichen Amtes für Denkmalpflege, Reihe C, Bd. 5). Stuttgart 1968; Köhle-Hezinger, Christel: Evangelisch —

volkskundlicher Frömmigkeitsforschung geblieben zu sein — jedenfalls in Österreich (wo man allerdings auch den Protestantismus nicht unter den bearbeiteten Forschungsfeldern der Volkskundler findet).

Die auf die visionär veranlagte Amerikanerin Ellen Gould White (1827–1915) zurückgehenden „Siebenten-Tags-Adventisten“ (für die u.a. absolute Sabbatheiligung, Taufe erst nach eingehender Prüfung, einfaches und mäßiges Leben charakteristisch und verpflichtend sind und welche sich als Erben der Reformation verstehen) anerkennen als Fundament ihres Glaubens lediglich die Heilige Schrift³⁰:

„Sie ist Sittenkodex und Lebensbuch, welche die unterschiedlichen Lebensbereiche dadurch anspricht, daß sie vom Umgang mit Gegenständen und Situationen berichtet, die auch zur Zeit ihrer Niederschrift jedem bekannt waren — Essen, Erholung, Arbeit, Ruhe, Liebe, Haß, Geburt, Tod, Glaube, Zweifel, Freude und Trauer“³¹.

1972 betrug die Zahl ihrer Mitglieder etwa 2,2 Millionen, in der BRD 26.000, in der DDR 15.000³². Die Österreichische Union zählt heute 40 Gemeinden mit 2900 Gliedern (so werden die Getauften bezeichnet), wobei auf Wien zehn Gemeinden und ein Drittel aller Glieder entfallen. Mit 350 Getauften ist „Wien-Adventhaus“ in Wien IX, Nußdorferstraße 5, die größte Gemeinde. Da sich die Lebensführung, die kultischen Formen, die Gemeindestrukturen österreichischer Adventisten kaum von denen unterscheiden, welche I. Simon schon vor 25 Jahren für die BRD beschrieben hat, genügt es hier, die — an anderen Beispielen allenfalls zu erhärtende — Vermutung zu äußern, daß bei Gruppen, deren Leben in gewissen Bereichen von Glaubenssätzen bestimmt ist, diesbezüglich nur geringe re-

katholisch. Untersuchungen zu konfessionellem Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Württembergs (=Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts . . . , 40. Bd.). Tübingen 1976; Scharfe, Martin: Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus. Gütersloh 1980.

³⁰ Zu ihrer Geschichte und den Glaubensgrundsätzen vgl.: Simon, Adventisten (wie Anm. 24); allg. siehe auch: Algermissen, Konrad: Das Sektenwesen der Gegenwart (=Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, XVI. Reihe, Bd. 5). Aschaffenburg 1960; Bartz, Wilhelm: Sekten heute. Lehre, Organisation, Verbreitung. Freiburg/Br. 1967.

³¹ Zeichen der Zeit. Hg. v. d. Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, Nr. 6/1986, Hamburg 1986, S. 51.

³² Meyers Großes Taschenlexikon. Bd. 1, Mannheim — Wien — Zürich 1981, S. 99.

gionale Unterschiede auftreten. Speziell für Österreich zu erheben wäre hingegen die jedenfalls 1903 mit der ersten nachweisbaren Taufe einsetzende Geschichte der heimischen Adventisten und deren anfänglicher Verfolgung³³. Kulturwissenschaftlich mindestens ebenso wichtig schiene eine Untersuchung der gemeindeweise sehr unterschiedlichen Sozialstruktur der Mitglieder (die in der „Gemeinschaft“ aber keine Rolle spielt, wie — u.a. — die Tatsache beweist, daß 1968 für die jugoslawischen Gastarbeiter in Wien eine Gemeinde gegründet wurde).

Durch eine Reihe von Institutionen wirken die Adventisten auch nach außen, wobei insbesondere von der Österreichischen Liga „Leben und Gesundheit“ (die sich für ein gesundes, genußmittelfreies Leben einsetzt) sowie vom Wohlfahrtswerk auch Nichtadventisten betreut werden (allein im Jahre 1986 wurden von freiwilligen Mitarbeitern 22.456 Arbeitsstunden geleistet³⁴ und für Österreich bestimmte Sach- und Geldspenden in der Höhe von 3,370.887 Schilling aufgebracht). Diese Kontakte bzw. deren Fehlen ermöglichten schließlich auch noch vergleichende Forschungen auf dem Gebiet religiöser Vorurteile, denen ja sogenannte „Sekten“ durch das auf diesem Gebiet wenig tolerante Wirken der r.-k. Kirche (bzw. mancher ihrer Repräsentanten) besonders stark ausgesetzt sind.

In Anknüpfung an die Feststellung Gottfried Korffs, daß die Volkskunde als Kulturwissenschaft in der Analyse der „popular religion“ zwar primär die kulturellen Aspekte der Frömmigkeit (d.h. die in den Kult eingelagerten Sinn-, Funktions- und Intentionsstrukturen) zu untersuchen habe, daß sie sich aber dennoch „aus der ‚kulturologischen Beschränkung‘ lösen und Volksfrömmigkeit auch und vor allem als Volksfrömmigkeit, als populäre Religion erkunden“ müsse³⁵, stellt Erika Zilk³⁶ fest, daß sich im Falle der Adventisten

„zwischen den ‚kulturellen Aspekten der Frömmigkeit‘ und der ‚Volksfrömmigkeit als populäre Religion‘ kaum eine Unterscheidung (ergibt), da christliche Gemeinschaft und Leben keine ge-

³³ Zu dieser Geschichte existiert bislang lediglich ein unveröffentlichtes Manuskript: Uebersax, Otto: 75 Jahre Adventbotschaft in Österreich. Wien 1979.

³⁴ Ein wöchentlich abzufassender Wohlfahrtsbericht der einzelnen Glieder ermöglicht derartig genaue Angaben.

³⁵ Korff, Gottfried: Volkskundliche Frömmigkeits- und Symbolforschung nach 1945. In: Brückner — Korff — Scharfe, Volksfrömmigkeitsforschung (wie Anm. 2), S. 38ff., hier S. 55 f.

³⁶ Autorin der zugrundeliegenden Arbeit (siehe Anm. 11).

trennten Bereiche sind, sondern — durch das Religiöse verbunden — zu einer einheitlichen Welt verschmelzen“³⁷.

Und solche Welten, so darf hinzugesetzt werden, gilt es gerade bei kleineren Religionsgemeinschaften noch etliche zu entdecken.

ZWISCHEN MIRACULIX UND WINNETOU: GLAUBE UND GESCHÄFT

Ist schon bei den Themen „Traditionalismus“ und „Sekten“ die — vielfach „graue“ — Primärliteratur vielfältig, so ist sie bei den differenten neuen religiösen Strömungen bereits unübersehbar — man schätzt etwa, daß derzeit bereits 6% aller deutschsprachigen Publikationen der Esoterik gewidmet sind. Auch die Wissenschaft hat sich — unter verschiedenen Gesichtspunkten — dieses Themas angenommen. Erinnerung sei, weil für die Volkskunde nicht unwichtig, an die Untersuchungen der Jugendreligionen, etwa von L. Zinke, F.-W. Haack und M. Mildenberger³⁸, oder, noch aktueller, an Wolfgang Kuners Arbeit über die Soziogenese der Mitgliedschaft in drei neuen religiösen Bewegungen: Children of God=Family of Love, Ananda Marga sowie Vereinigungskirche³⁹. Mit dem Problem der „Jugendreligionen“ hat sich auch Peter Assion beschäftigt, der sie in Zusammenhang bringt „mit sich verengenden Zukunftsperspektiven, mit subjektiv empfundener und hingenommener Immobilität der Gesamtgesellschaft und objektiv erfahrener Gegenreaktion“⁴⁰.

Die große Zahl unterschiedlicher Strömungen⁴¹ läßt für Österreich und dieses Referat lediglich eine subjektive Minimalauswahl zu, die einerseits

³⁷ Zilk, S. 62.

³⁸ Zinke, Ludger (Hg.): Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen. München 1977; Haack, Friedrich-Wilhelm: Jugendreligionen. Ursachen — Trends — Reaktionen. München 1979; Mildenberger, Michael: Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch (=Fischer-Taschenbuch 4208). Frankfurt/M. 1979.

³⁹ Kuner, Wolfgang: Soziogenese der Mitgliedschaft in drei Neuen Religiösen Bewegungen (=Europäische Hochschulschriften, Reihe XXXI, Bd. 46). Frankfurt/M. — Bern — New York 1983.

⁴⁰ Assion, Der soziale Gehalt (wie Anm. 9), S. 12.

⁴¹ Vgl. dazu auch: Reller, Horst (Hg.): Handbuch Religiöse Gemeinschaften. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungsgemeinschaften, Neureligionen. Gütersloh 1979².

im Hinblick auf eben diese Unterschiedlichkeit getroffen wurde, sich andererseits auf weitgehend informelle Gruppierungen bezieht (also Anhänger der Moon/Munchen Vereinigungskirche, der Scientology Church, der Hare-Krischna-Bewegung etc. ausschließt). Ein paar Schlaglichter mögen und müssen also genügen. Ich beginne mit einem Zitat:

„Ein Lehrling schlug die Trommel. — Männer und Frauen machten nackt Fruchtbarkeitstänze im Dunkeln, nur kurz wurde das Geschehen beleuchtet. Dann wurden alle anderen, wir waren ebenfalls nackt, aufgefordert mitzutanzten. Die Nacktheit soll den Energiefluß erleichtern — und durch den Tanz entsteht Energie. Anschließend versuchten wir, diese Energie in das Ei zu projizieren. Leider hat es am ersten Tag nicht so geklappt, weil manche Leute zu ausschweifend waren ...“.

Diese Schilderung stammt nun keineswegs aus dem Taschenbuch eines Völkerkundlers, sondern ist der Erfahrungsbericht eines jungen Mannes⁴², der an einer Zeremonie teilnahm, die „einer der letzten sechs überhaupt noch lebenden Druiden“⁴³ leitete, der sich „Raborne“ nennt und in einem abgelegenen Bauernhof in der Nähe von — Hollabrunn in Niederösterreich lebt, gut lebt, denn die „Seminare“ kosten etliche tausend Schilling, und die Teilnehmerzahlen sind hoch. Raborne, der im zivilen Leben den „urkeltischen“ Namen Anton Urszovics führt⁴⁴, ordnet sich „nahtlos“ in viele andere „Bewegungen“ okkultistischer, spiritueller, dämonischer, keltischer, germanischer usw. Art ein, welche E. Gugenberger und R. Schweidlenka unlängst in einem lesenswerten Buch analysiert haben⁴⁵, in dem sie — u.a. — zeigen wollen, wie naturnahe Spiritualität (insbesondere die einschlägige Literatur) „mit reaktionären völkischen oder gar nationalsozialistischen Inhalten verwoben (ist)“⁴⁶. Dieser Nachweis braucht also hier nicht nochmals versucht zu werden; schon A. Pestalozzi hat auf den Züricher New-Age-Tagen 1984 die New-Age-

⁴² Zitat aus der Arbeit B. Kühhas — S. Vandersitt (vgl. Anm. 11).

⁴³ So die Selbstcharakteristik des Druiden „Raborne“.

⁴⁴ Eine Einführung in seine Lehre bietet: (Urszovics, Anton=) Raborne: Nemeton. Wien o.J.

⁴⁵ Gugenberger, Eduard — Roman Schweidlenka: Mutter Erde / Magie und Politik. Zwischen Faschismus und neuer Gesellschaft. Wien 1987.

⁴⁶ Ebda., S. 5.

Bewegung „neuen Faschismus“ genannt⁴⁷. Für den Kulturwissenschaftler/Volkskundler sind aber nicht nur die Lehren, etwa einer Marilyn Ferguson⁴⁸, interessant, sondern insbesondere die Rezipienten, die Auswirkungen der „Lehre“ auf deren Kultur und Lebensweise. Darüber wird man weniger aus den einschlägigen Büchern denn über persönliche Befragungen erfahren; Kontakte könnte man, um auch einen konkreten Hinweis zu geben, in Wien etwa bei der Repräsentanz des -bep- (Bewußtseins-Erweiterungs-Programm), 1150, Fünfhausgasse 3/4 knüpfen. Dort findet man auch die Buchhandlung „Pentagramm“, „Fachgeschäft für esoterische Artikel — Buchhandel — Psychologische Beratung — Hypnose — Relax Center“⁴⁹, Filiale im 1. Bezirk, Blutgasse. Neben Büchern, Ionisationspyramiden, Aura-Brillen, Pendeln, Subliminal-Cassetten (für positives Denken) kann man das -bep- für 8000 Schilling sowie eine jeden Donnerstag tagende „Hexengruppe“ (für S 400 pro Monat, Ermäßigung für StudentInnen ev. möglich) buchen und den „Parapsychologen und Magier Frederik A. Stowasser“ (Adresse, wohl zufällig, 1150 Wien, Fünfhausgasse 3)⁵⁰ kennenlernen, der für eine neuzugründende Hexengruppe wirbt:

„Das Hexentum ist die älteste Religion überhaupt. Seit vorgeschichtlicher Zeit wurden unsere Rituale und alles unverändert überliefert. Für uns gibt es Beweise seit dem Frühpaläolithikum — die Kelten haben viel von unserer Religion einfach aufgenommen — vom Substrat der Urreligion. Diese Religion ist hier gewachsen, sie ist europäisch. Christentum und Judentum sind nur aufgepfropft. Ich selbst bin seit 1971 geweihter Hohepriester. In Südtirol, wo noch viel vom alten Wissen lebt, wurde ich von Priesterinnen und Priestern ausgebildet. Das geheime Wissen kann man nur so erlernen, denn der Initiant erfährt erst nach dem Bluteid alles“⁵¹.

Genug des blutigen Hexen-, Kelten- oder sonstigen Spuks, der „neuen Mythologie“, die Roland Lutz in anderen Zusammenhängen ja schon an-

⁴⁷ Pestalozzi, Hans A.: Die sanfte Verblödung. Rede auf den Züricher New Age Tagen 1984.

⁴⁸ Ferguson, Marilyn: Die sanfte Verschwörung. Basel 1980.

⁴⁹ Text der Visitenkarte des „Pentagramm“.

⁵⁰ Text der Visitenkarte F. Stowassers.

⁵¹ Kühhas — Vandersitt (wie Anm. 11), S. 24.

gesprochen hat⁵². Daß im Falle von New-Age, Druiden-, Hexen-, Steinzeitum die Aufgabe der Volkskunde nicht (nur) im Registrieren, sondern in Aufklärung⁵³ bestehen muß, versteht sich durch den Praxisbezug wohl von selbst. Zu deutlich zeichnet sich ab, daß die — ernstzunehmende — Suche der vielen nach der Wahrheit (für welche die Unzufriedenheit mit Kirche und Gesellschaft Mitursachen sein mögen) — wieder einmal — ein Geschäft für wenige ist.

Schließlich sei noch auf die Zusammenhänge zwischen neuen religiösen Strömungen und bestimmten Musikformen hingewiesen, wohl am auffälligsten manifestiert in den Rastafari oder Rastamen, wie die seit der Mitte der 70er Jahre in Österreich auftauchenden extremen Anhänger der aus Jamaica stammenden Reggae-Musik heißen⁵⁴. Sie sehen sich selbst als eine unpolitische, religiöse Bewegung, deren Glaube (an Jah, Jahwe, Jehowa) in einer äthiopischen „Urbibel“ verankert ist. Wird hier auf afrikanische „Wurzeln“ zurückgegriffen (und der Umsatz einschlägiger Plattenproduzenten erhöht), so führte bei anderen Gruppen der Weg ins „alte“, indianische Amerika. Wenn auch diese „Wanderung“ keineswegs ideologie- und kommerzfrei sein muß und unterschiedlichen Markierungen gefolgt werden kann⁵⁵, bleibt doch festzuhalten, daß der Einsatz für die bedrohten Indianer und die Besinnung auf deren Glaubensgut, insbesondere hinsichtlich ökologischer Fragen, für den Referenten durchaus positive Seiten hat, die Hoffnung weckt, daß neben diverse Glaubensbekenntnisse, neben zehn oder wieviele Gebote auch immer, einmal die — ob echte oder gefälschte spielt eigentlich keine Rolle — Rede des Häuptling Seattle an den Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika tritt: „Wir sind ein Teil der Erde“⁵⁶.

*

Hier breche ich — nicht nur aus Zeitgründen — meine mehr als fragmentarische Aufzählung volkskundlicher Ansätze zur (eigentlich: Aufgaben bei der) Erforschung „neuer“ Volksfrömmigkeit in Österreich ab, wohl wissend

⁵² Siehe den Beitrag in diesem Band.

⁵³ Um Aufklärung geht es wohl schon Peter Assion, *Der soziale Gehalt* (wie Anm. 9), S. 12ff.

⁵⁴ Vgl. dazu: Kneif, Tibor: *Sachlexikon Rockmusik*. Reinbek bei Hamburg 1978, S. 168.

⁵⁵ Gugenberger — Schweidlenka, *Mutier Erde* (wie Anm. 45), S. 196ff.

⁵⁶ *Wir sind ein Teil der Erde*. Die Rede des Häuptlings Seattle an den Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika im Jahre 1855. Olten — Freiburg/Br. 1987¹⁶.

um weitere — von der Volkskunde auch einen Beitrag zur Problemlösung fordernde — Möglichkeiten: etwa Anthroposophie, Bio- und Gesundheitswelle als Glaubenssurrogate, fernöstliche Spiritualität, Formen des Traditionalismus — bei der Analyse der Geschehnisse rund um das Rasenkreuz von Eisenberg im südlichen Burgenland ist uns zwar eine — immerhin aus Österreich stammende — Schweizer Kollegin zuvorgekommen⁵⁷, für uns blieben aber, wenn wir die Grenzen etwas weiter ziehen, zumindest die Vorgänge um die „neue“ Verehrungsstätte Mariens, Medjugorje, als Aufgabenbereich⁵⁸. Wenn Christoph Daxelmüller meint, daß es „für einen Abschied von der Frömmigkeitsforschung (noch) zu früh (wäre)“⁵⁹, so ist ihm, wie ich gezeigt zu haben hoffe, zuzustimmen; „populäre Frömmigkeit in der Gegenwart“, wie Gottfried Korff eines der Aufgabefelder volkskundlicher Frömmigkeitsforschung nennt⁶⁰, wird es wohl auch in Zukunft geben — zumindest, um letztmals die volksfromm-metaphysische Ebene anklingen zu lassen, bis zum 1.1.2000, an welchem Tag die Welt ohnehin untergeht.

⁵⁷ Groscurth, Doris: *Das Wunder von Eisenberg. Europäische Wallfahrten zu modernen Marienerscheinungs- und Wunderorten*. Zürich 1988.

⁵⁸ Vgl.: *Abends, wenn Maria kommt*. In: *Die Zeit*, Nr. 27 v. 26. Juni 1987, S. 61.

⁵⁹ Daxelmüller, *Volksfrömmigkeit* (wie Anm. 1), S. 346.

⁶⁰ Korff, *Volkskundliche Frömmigkeits- und Symbolforschung* (wie Anm. 35), S. 56f.

ROLAND GIRTNER, WIEN

Strategien der Frömmigkeit in Subkulturen

In meinen folgenden Ausführungen werde ich mich wohl auch auf die Volksfrömmigkeit beziehen, allerdings von einer eher ungewöhnlichen Seite her, wie sie kaum in anderen Arbeiten besprochen wird. Ich werde nämlich versuchen, die Volksfrömmigkeit als einen Bereich zu beschreiben und zu diskutieren, aus dem Bettler, Sandler und Ganoven sich Gewinn, Lebensunterhalt und ganz allgemein einige Vorteile holen.

Mit der Volksfrömmigkeit — also mit der Frömmigkeit des „braven“ Bürgers und anderer ehrenwerter Leute — korrespondieren jene frommen und geschickt geheuchelten Strategien von Bettlern und anderen Spezialisten, die von ihnen eingesetzt werden, um die Volksfrömmigkeit für sich zu nutzen bzw. fromme Menschen zu einem Almosen zu veranlassen (insofern unterscheiden sich — nach Aussagen einer lieben Kollegin — Bettler und Ganoven nicht grundsätzlich von Pfarrern und anderen heiligmäßigen Leuten, die dasselbe tun, um zu Spenden für angeblich wichtige fromme Dinge zu gelangen).

Es geht also im folgenden um Tricks, gespielte und nicht ernst gemeinte Formen der Frömmigkeit. Das heißt, ich beziehe mich auf Handlungsmuster der Frömmigkeit, die bewußt inszeniert werden, um sich als jemand herauszustellen, der gefördert, beschenkt oder sonstwie begünstigt werden soll. Solche Strategien gibt es in allen sozialen Gruppen, doch eine besondere Bedeutung haben sie in ganz bestimmten Subkulturen, auf die ich hier eingehen werde.

Bevor ich mich näher auf die Kunstgriffe der Frömmigkeit beziehe, möchte ich hier ein paar Gedanken zur Magie, die sich von Religiosität und Frömmigkeit nur schwer trennen läßt, anbringen. Magie, dies ergibt auch meine Forschung, ist in vielfältiger Weise mit dem Ganovenleben verknüpft. Bronislaw Malinowski¹ meint, das Charakteristische der Magie liege darin, daß sie der psychischen Sicherung diene, nämlich als eine Technik, Unbekanntes und Unvorhersehbares zu kontrollieren. Insofern

¹ Bronislaw Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*, u.a. Schriften, Frankfurt 1973, S. 12ff.

hat sie gerade für den klassischen Ganoven einige Bedeutung, da seine Aktivitäten in einer Sphäre der Ungewißheit, des Zauderns und des inneren Konflikts vollzogen werden. Magie als eine sich in diffussem Zustand befindende Religion (so Mongardini) ist darauf gerichtet, den Lauf der Dinge dem Willen des Subjekts zu unterwerfen. Und gerade dies ist für den Ganoven — den Einbrecher, Dieb oder Betrüger — interessant. Von der Religion unterscheidet sie sich dadurch, daß in der Religion das Subjekt sich einem höheren Willen unterstellt². Die Religion sieht in Gott einen großen Herrn, dem man sich nicht mit magischen Zwangsmaßnahmen nähert, sondern mit Bitten und Geschenken.

Dennoch, wie auch Max Weber betont, enthält „das Ritual des in diesem Sinne ‚religiösen Kultus‘ ... fast überall massenhaft magische Bestandteile“³. Magie ist also nach Max Weber in der Religion bzw. den Akten der Frömmigkeit grundsätzlich enthalten. Typisch für magisches Handeln — ich will mich kurz fassen — ist also ein gewisser Ritualismus, mit dem man auf bedrohliche und nicht voraussehbare Situationen, wie sie sich in Alltagsleben von Ganoven und Bettlern ständig ergeben, einzuwirken sucht. Religiöses Handeln ist, eben weil es mit Praktiken und Kniffen der Magie durchwoben ist, schwer von der Magie zu trennen.

In den Subkulturen der Bettler und der Kriminalität offenbart sich Magie vor allem in Tätowierungen, wie sie in den Gefängnissen angebracht werden. Es gibt verschiedene Typen der tätowierten Symbole, wie ich sie erarbeitet habe. Neben den einfachen Symbolen, wie die berühmten drei Punkte am Winkel zwischen Daumen und Zeigefinger, die vor allem Informationen weitergeben sollen, gibt es Glücks-, Freiheits- und Beziehungssymbole (Frauendarstellungen). Alle diese drei Typen haben eine tiefe magische Bedeutung, insbesondere für den Gefängnisinsassen, der sich in einer, ihn verunsichernden, degradierenden und schwer berechenbaren Situation befindet. Also in einer Situation, die magische Praktiken fördert.

Ein tätowiertes Kreuz z.B. weist nicht auf Frömmigkeit hin, sondern mit ihm verbindet sich der magische Wunsch nach Glück bei diversen kriminellen Taten oder bei dem Versuch, die Freiheit wiederzuerlangen. Die Wirklichkeit wird hier magisch zu beeinflussen versucht.

Ähnlich verhält es sich mit der alten Ganovenstrategie, nach der Durch-

² Carlo Mongardini, Über die soziologische Bedeutung des magischen Denkens, in: A. Zingerle — C. Mongardini (Hg.), *Magie und Moderne*. Berlin 1987, S. 28.

³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1976, S. 259.

führung eines Einbruches in der Nähe des Geschehens die Notdurft zu verrichten. Dem liegt offensichtlich der Sinn zugrunde, sich vor bösen Kräften — in diesem Fall der Polizei — zu schützen. Ein magisches Vorgehen, welches bereits aus dem 17. Jahrhundert überliefert ist⁴.

Auch diverse religiöse Handlungen, die dem braven Bürger abgeschaut sind, gehören in diesen Bereich der Magie, auf den ich hier nicht näher eingehen will. Ich will mich mehr auf jene Strategien konzentrieren, mit denen Frömmigkeit in Subkulturen eingesetzt wird, um zu gutem Geld oder zu sonst einem Vorteil zu gelangen.

Es gibt so etwas wie eine gemeinsame Kultur der Kriminalität und des fahrenden Volkes. Ihr gehören Menschen an, die durch gewisse Strategien und Lebensweisen, welche sich von denen der Gesamtgesellschaft grundsätzlich unterscheiden, miteinander verbunden sind. Wohl orientieren sich diese Menschen in mancher Hinsicht an der Gesamtgesellschaft — sie ist schließlich für ihr Überleben wichtig —, sie besitzen aber so etwas wie eine eigene Kultur, welche sich in gesellschaftlichen Nischen zurückgezogen und versteckt behaupten konnte. Diese Kultur hat eine lange Tradition. Ihre Kniffe, Regeln und Überlebensstrategien werden allerdings von der Gesamtgesellschaft als abweichend definiert.

Für gewöhnlich nennt man solche Kulturen Subkulturen.⁵ Ein charakteristisches Symbol für die klassische Kultur der Ganoven und Bettler ist eine gemeinsame Sprache, das Rotwelsch, welches bis in das 12. Jahrhundert zurückverfolgbar ist und welches heute noch nichts an Kraft verloren hat. Dies, obwohl seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts diese Kultur der Vaganten immer mehr zurückgedrängt wird, was u.a. auch mit dem Aufkommen der Arbeiterbewegung zu tun hat. Der Arbeiter distanziert sich vom Fahrenden, er orientiert sich am Bürger⁶.

Zu dieser Sprachgemeinschaft bzw. Kultur gehören die sogenannten Sandler, die Dirnen und Zuhälter, die Diebe und Falschspieler, aber auch jene Leute, die hinter Gefängnismauern zumindest eine Zeit ihres Lebens verbringen. Die Subkultur des Gefängnisses ist in gewisser Weise mit der Kultur der Kriminalität und der Vaganten identisch.

Im Lebenskonzept dieser Menschen gibt es nur wenig Platz für eine echte Frömmigkeit und eine echte Hoffnung auf ein schönes Leben im Jenseits. Viele von ihnen sind Ausgestoßene, die in einer ihnen nicht freundlichen

⁴ Angelika Kopecny, *Fahrende und Vagabunden*, Berlin 1980, S. 74.

⁵ Vgl. Howard S. Becker, *Außenseiter*, Frankfurt 1981, S. 72f.

⁶ Vgl. Kopecny, wie Anm. 4, S. 173.

Umwelt zu überleben suchen. Zu den Strategien eines solchen Überlebens gehören auch überlieferte raffinierte Taktiken und Kunstgriffe der Frömmigkeit.

Diese Strategien haben Geschichte. Daher möchte ich zunächst auf die Kultur der alten Vaganten des Mittelalters verweisen, denn ich meine, daß von daher eine gewisse Tradition besteht.

1. DIE FRÖMMIGKEIT DER ALTEN VAGANTEN

Diese Kultur der Vaganten des 12. und 13. Jahrhunderts, einer bewegten Zeit, ist uns hauptsächlich aus ihren Liedern bekannt, die u. a. in den „Carmina Burana“, einer im Kloster Benediktbeuern 1803 aufgefundenen Liedersammlung, festgehalten sind. Diese Lieder sind eine wichtige Quelle für unser Thema. Die Dichter dieser Vagantenlieder kennen wir nur zum Teil. So den Primas Hugo von Orleans, Walter von Chatillon und den wohl berühmtesten unter ihnen, den Archipoeta. Der Archipoeta bekannte sich in seinen Liedern zur Liebe, zum Spiel und zum Wein. Er liebte nicht den schweren Ernst, sondern den süßen Scherz. Typisch für diese Vaganten, die zweifellos gebildet waren und von den Universitäten kamen, war, daß sie in Latein, und zwar in Mittellatein, der damaligen Weltsprache, dichteten. Es waren jedoch nicht nur arbeitslose Theologen und verbummelte Scholaren unter den herumziehenden Vaganten, sondern Leute aus allen sozialen Ständen, wie es im sogenannten „Bundeslied der Vaganten“ aus den „Carmina Burana“ heißt:⁷

Ordo procul dubio
secta vocitatur
quam diversi generis
populus sectatur.

Unsern Bund muß man mit Fug
zu den Orden zählen
den die Leute jeder Art (!)
sich zum Eintritt wählen.

Die Trink- und Spiellieder der Vaganten sind von einer unglaublichen Tollheit und Lebensfreude. In ihnen zeigt sich aber auch eine oft heitere, manchmal auch bittere Kritik an der damaligen Kirche, vor allem an den geistlichen Leuten, die für sich Benefizien anhäuften und andere davon ausschlossen. In diesem Sinn versteht sich wohl eine Trinkermesse, in der es zum Schluß blasphemisch heißt: „Bacchus, der du den Becher schwingst in alle Ewigkeit, Amen“.⁸

⁷ Karl Langosch, *Vagantendichtung*, Leipzig 1984, S. 127.

⁸ Friedrich Schulze und Paul Ssymank, *Das deutsche Studententum*, Leipzig 1910, S. 23.

Die Vaganten, so scheint es, dürften kaum wirklich religiös gewesen sein. Ihr Leben spielte auf den Landstraßen, und ihre ganze Sorge galt, wie die Lieder zeigen, dem nächsten Moment, in dem man zu Wein und einer Liebschaft zu kommen hoffte. Die Vaganten verstanden aber recht gut, mit allerhand Tricks, etwa indem sie sich als sehr fromm ausgaben, Abwechslung in ihr Leben zu bringen. So wird z.B. vom Archipoeta erzählt, er habe sich, weil er krank war, in ein Bonner Kloster begeben. Da er als frommer Mann erschien und bat, in das Kloster eintreten zu dürfen, hatte man nichts dagegen. Nachdem er jedoch wieder gesundet war, soll er lachend seinen Mönchshabit von sich geworfen haben⁹.

Der Archipoeta, der in den meisten seiner Lieder keineswegs fromm ist, ist dies jedoch in seinen Bittliedern vor geistlichen Herrn, von denen er sich Speise, Trank und Unterkunft erwartet. So heißt es in einer Bittpredigt:

Viri digni	Herren, würdig
fama perpetua	des Ruhmens ewiglich
prece vestra	eure Knie
complexor genua;	umschlingend bitte ich:
ne recedam	Seid zur Sammlung
hinc manu vaca	für mich bei euch bereit,
fiat pro me	daß ich nimmer
collecta mutua! ...	mit leeren Händen scheid! ...
Prestet vobis	Gott der Schöpfer
creator Eloy	beschenk euch mit dem Krug,
caritatis	der des Öles
lechitum olei,	der Liebe voll genug,
spei vinum	schenk der Hoffnung
frumentum fidei	Wein und des Glaubens Brot,
et post mortem	schenk den Einzug
ad vitam provehi.	ins Leben nach dem Tod!

Der Archipoeta gibt sich hier als gottesfürchtiger Mann. Er erbittet den Segen für seinen Gönner, von dem er etwas erhofft. Aber nicht jeder Abt oder Bischof zeigt sich bereit, solchen frommen Bitten zu entsprechen. Der Vagant Primas Hugo von Orleans dürfte eine solche Erfahrung gemacht haben. Er dichtete:

⁹ Ebd., S. 19.

Pontificum spuma, fex cleri, sordida struma,
qui dedit in bruma michi mantellum sine pluma!

Abschaum der Bischöfe, Tropf des Klerus, schäbiger Kropf,
der mir für den Winter einen Mantel ohne Pelz gab.¹⁰

Und ein unbekannter, um ein Kleid bettelnder Vagant dichtet, sich als Gottesmann darstellend:

Exul ego clericus
ad laborem natus
tribulator multociens
paupertati datus . . .
Decus N.,
dum sitis insigne
postulo suffragia
de vobis iam digne . . .
Ut vos Deus transferat
ad regna polorum!
Ibi dona conferunt
vobis beatorum.

Ich, ein fremder Gottesmann,
bin zum Müh'n geboren,
quäl mich viel, zur Armut auch
bin ich auserkoren . . .
Ehrenwerter Herr N.,
Euch, hochangesehen,
wage ich um ein Geschenk
höflich anzugehen . . .
Gott mög Euch ins Himmelreich
dermaleinst entrücken,
aller Seligen Gaben dort
werden Euch beglücken.

Der Vagant zieht alle Register der Frömmigkeit und wünscht dem potentiellen Spender das Himmelreich. Diese Gedichte deuten gut an, daß man sich in dieser alten vagantischen Kultur, in der Bettler, Vagabunden, Dirnen, Ganoven und arme Scholaren miteinander verbunden waren, durch eine besondere Betonung der Frömmigkeit — die keineswegs ernstgemeint war — als jemand darzustellen mußte, dem man auf die Gnade Gottes hin gerne milde Gaben oder eben Kleider gibt. Die Vaganten verstanden es, sich im rechten Augenblick vor dem Angesicht eines begüterten geistlichen Herrn als gottesfürchtig und als unglückliche Menschen zu geben, die durch irgendein Mißgeschick vom Studium bzw. vom rechten Weg abgehalten wurden.

Frömmigkeit bestimmt das Leben der klassischen Bettler in ähnlicher Weise, wie wir sie aus dem Mittelalter kennen. Die Gebiete ihrer Tätigkeit sind mit Vorliebe neben den Märkten die Plätze bei den Kirchen. Hier besteht die Chance, durch die gezielte Ausnutzung der Frömmigkeit der Kirchenbesucher bzw. Pilger zu allerhand Gaben und Münzen

¹⁰ Langosch, wie Anm. 7, S. 193

zu gelangen. Im „Liber Vagatorum“ aus dem beginnenden 16. Jahrhundert, welcher wahrscheinlich von Kriminalbeamten aufgrund von Verhören verfaßt wurde, finden sich gute Belege solcher Aktivitäten. Nach der Art ihrer Betteltricks werden sie typisiert und beschrieben. Frommes Handeln wußten die sogenannten „Krofzere“ geschickt einzusetzen. Über sie heißt es: „Es sind auch etliche, die Henker sind gewesen, und dann ein Jahr oder zwei davon gehen und sprechen, sie wollten von den Sünden kehren und wollten büßen und Gottesfurcht für ihre Sünden thun . . .“¹¹. Auch die sogenannten „Schlepper“ arbeiten mit der Strategie der Frömmigkeit. Sie geben sich als Priester aus und gehen in Begleitung eines Schülers in die Häuser. Der Schüler, der einen Sack bei sich trägt, erzählt, hier komme eine geweihte Person. Der angebliche Priester erklärt, er sei auf einem Altar in einer Kirche geweiht. In dieser Kirche gebe es kein Altartuch, keine Meßbücher etc. Derjenige, der ihm etwas für die Kirche spenden würde, für den sei er bereit, einige Messen zu lesen¹².

Ganz allgemein werden im „Liber Vagatorum“ diejenigen Bettler, die einiges religiöses Wissen haben und oft junge Scholaren oder Studenten sind, als „Kammesierer“ bezeichnet. Ihre charakteristische Eigenheit wäre, allen zu erzählen, sie kämen aus Rom, sie wollen Priester werden oder wären sonstige heilige Personen. Von „from leut“ erwarten sie, daß sie ihnen „helfen mit irem almusen“. Sie „heischen“, wie es heißt, „flachs zu einem chorhemd . . . , item gelt“, damit sie geweiht werden können¹³.

In der Zunft der Bettler und Vaganten verstand man also sehr wohl, diverse Kunstgriffe der Frömmigkeit einzusetzen und die Frömmigkeit anderer auf öffentlichen Plätzen für sich zu nutzen. Darauf bezieht sich auch ein Bericht aus dem 18. Jahrhundert, in welchem ein Bettler geschildert wird, der sehr geschickt als geistlicher Herr auftrat:

„Ein geistlicher Vagabund, der hochwürdige Gaßner, hatte sich in einen Winkel von Schwaben geschlichen, und fieng dort an Teufel auszutreiben und Wunder zu wirken . . . Der Gaßnersche Heiligkeitsgeruch breitete sich immer mehr und mehr aus . . . Wandrer zu Fuß, und zu Pferd, auf Karren und in sechsspännigen Postschäsen übersäten die Strassen nach Ellwangen . . . Die Schenkwirthe, Fleischhaker, Beker und Postmeister konnten

¹¹ Hoffmann von Fallersleben, *Liber Vagatorum*, in: Weimarisches Jahrbuch, Hannover 1856, S. 75.

¹² Ebda., S. 85.

¹³ Ebda., S. 82.

nicht Rühmens genug machen von dem Wundermann ... Eine halbe Meile rings um Ellangen ward man bey jedem Schritt angehalten: Alle Bettler, Landstreicher, Tagdiebe und Beutelschneider — das gewöhnliche Gefolge der Mirakelwirker — hatten sich da konzentriert, und treiben unter dem Mantel der Religion (!) ihr Gewerbe mit gutem Erfolg ... ¹⁴.

Religiöse Kunststücke dieser Art verhalfen dem gaukelnden Fahrenden zu Bewunderung und Geld.

Es hat sich also beim herzumziehenden Volk, bei Gauklern und Bettlern so etwas wie eine Kultur der Frömmigkeit entwickelt, die sehr gezielt dem frommen Bürger vor allem in den Städten Geld entlocken sollte. Auf diese spezifische Kultur verweist auch Schäffer in seinem Buch über das Gaunerwesen in Schwaben. Auch er streicht heraus, daß es diesen Leuten weniger um echte Religiosität geht, sondern um Praktiken der Existenzsicherung. Schäffer schreibt unter der Überschrift „Von der Religion der Gauner“ u.a.:

„ ... Der eigentliche Gaunerstamm ist durchaus katholisch ... Intoleranz ist nicht die Sache der Gauner. Ihnen gilts gleich, was ihre Brüder für eine Religion haben, auch der Lutheraner, der Reformierte und der Jud ist ihnen willkommen, *wenn er nur in ihr Fach taugt* ... Denn von Religion im wahren und eigentlichen Verstand ist ohnehin bey ihnen gar die Frage nicht ... Ihre ganze Religionswissenschaft besteht in einigen auswendig gelernten Formeln, die sie nicht verstehen ... Mehr brauchen sie auch als Gauner nicht zu wissen. Sie können ganz gut ihr Handwerk treiben, wenn sie auch keine Einsicht in Sachen der Religion haben ... *Eigentliche religiöse Gesinnungen und Handlungen darf man bey ihnen nicht erwarten, denn sie sind mit ihrer Gaunerei unvereinbar* ... so halten doch die mehresten ihre Religion äußerlich in Ehren und üben sie aus; *aber immer nur so weit ... als es mit ihrem Diebshandwerk verträglich und zur ruhigen, sicheren und glücklichen Betreibung desselben dienlich ist* ... Sie besuchen — oft so fleißig als ein anderer Christ — den öffentlichen Gottesdienst, und warten dann ab, was man Andacht nennt ... *Sie lauern dann während der Andacht auf Gelegenheit, etwas zu erhaschen, und sehen mit Spionageaugen*

¹⁴ Zit. in: Kopecny, wie Anm. 4, S. 74ff.

umher. An hohen Festtagen, wo die Kirchen voll werden, und jedermann im Staat erscheint, kommen sie recht eigentlich dahin, um Beute zu machen. Auch finden sie sich fleißig bey Wallfahrten und Prozessionen ein: aber in gleicher Absicht ... Aber sie kommen oft geradezu von einem Einbruch zur Beicht, und haben vorher schon beschlossen, wo sie sogleich nach der Communion wieder einbrechen wollen. Ja, sie machen sogar die Religion zum Werkzeug und zu einer Aushelferin bey ihren Diebereyen.“¹⁵

Religiöse Veranstaltungen dienen allerdings nicht alleine bloß dazu, um allerlei kriminelle Aktionen auszuspionieren, sondern sie können nach Schäffer auch zu ernsthaften frommen Gebeten — ganz im Stil der üblichen Gläubigen — verwendet werden:

„Sie beten öfters ein Vaterunser, oder lassen Messen lesen, und rufen irgendeinen Heiligen an, damit ihre Unternehmungen ihnen gelingen, und ihre Einbrüche glücklich vollzogen werden möchten. Sie thun öfters Gelübde, dies und das der Mutter Gottes oder einem Heiligen zu Ehren zu thun, wenn sie Glück haben, oder wenn sie aus einer Gefangenschaft und Gefahr, in die sie gerathen sind, glücklich entkommen würden. Und wenn ihnen ihr Wunsch erfüllt wird, so versäumen sie nicht, ihr Gelübde zu bezahlen ...“¹⁶.

Für den Ganoven des 18. Jahrhunderts, wie er von Schäffer beschrieben wird, sind Religion und Frömmigkeit wichtig. Vorrangig wohl darum, weil diese mit gesellschaftlichen Ereignissen — wie kirchliche Feste — verbunden sind, bei denen man bequem das Gaunerhandwerk ausüben bzw. betteln kann. Aber man verspricht sich auch durch entsprechende religiöse bzw. fromme Rituale bei den kühnen Unternehmungen magische himmlische Unterstützung.

Diese Bedeutung der Frömmigkeit wird auch im alten Rotwelsch offenbar. Denn Religion und Kirche waren im Denken und Handeln der Ganoven und Bettler von hoher Wichtigkeit. Sie bezogen aus der Volksfrömmigkeit ihren Gewinn und ihren Lebensunterhalt.

¹⁵ Georg Josef Schäffer, Abriß des Gauner- und Bettelwesens in Schwaben, 1793, S. 279ff. — Hervorhebungen sind von mir.

¹⁶ Ebda., S. 284.

2. DIE BEDEUTUNG FROMMER STRATEGIEN FÜR DAS BETTELN

Die fromme bzw. religiöse Tradition der alten Vaganten, Gaukler und Ganoven wird heute sowohl von professionellen Betrügern als auch von den sogenannten Sandlern, den obdachlosen Nichtseßhaften, weitergeführt.

Ein betrügerischer Trick von spezialisierten Kriminellen besteht darin, daß sie sich als Kirchenwerber ausgeben und vor allem alte Leute in ihren Wohnungen mit ungefähr diesen Worten aufsuchen: „Herzlichen Glückwunsch zum Geburtstag, wir kommen von der evangelischen Kirche!“ Die Adresse ihrer Opfer, die sie beim Kaffeetrinken mit dem Toilettenrick (Wo kann man sich hier die Hände waschen?) um Geld und Schecks bringen, finden sie in protestantischen Kirchenblättchen unter der Rubrik „Wir gratulieren“¹⁷. Man gibt sich als frommer Vertreter einer Religionsgemeinschaft und betrügt auf raffinierte Weise. Auch für Sandler und andere vom Bettel lebenden Leute, zu denen bisweilen auch Drogenabhängige gehören, sind diverse Aktivitäten der Frömmigkeit von mitunter großer Bedeutung, um halbwegs angenehm überleben zu können.

Vor allem Sandler sind einer Art Rückzugskultur zuzurechnen. Diese ist charakteristisch für Großstädte, in deren Anonymität Menschen — oft nach Gefängnisaufenthalt und anderen sie degradierenden Schwierigkeiten — soziale Kontakte und Schutz finden können.¹⁸ Für diese Kultur sind Strategien der Frömmigkeit typisch, wie sie schon den alten Vaganten bekannt waren.

2.1 Die „Klostertsuppe“

In Wien und anderen Großstädten gibt es Klöster und andere fromme Institutionen, wie die von Ordensschwwestern geführten Krankenhäuser und Altersheime, die regelmäßig an obdachlose Nichtseßhafte vor allem zu Mittag Speisen, die sogenannte „Klostertsuppe“, kostenlos verabreichen. Ich unternahm es einigemal, Sandler zu solchen nahrhaften Einrichtungen zu begleiten.

Mit der Austeilung der Klostertsuppe sind manchmal spezifische Rituale verbunden. In einem Frauenkloster, in welchem alte Menschen gepflegt werden, warteten Sandler und ich zwischen der Eingangstür und einer in das Innere führenden Glastür, die allerdings aus Gründen der Vorsicht versperrt war. Endlich erschien eine Schwester mit einem großen Topf. Auf ihre Aufforderung hin beteten wir. Dann erst wurde uns das Essen,

¹⁷ Spiegel, 10.4.1989, S. 100.

¹⁸ Roland Girtler, *Vagabunden in der Großstadt*, Stuttgart 1980.

eine Mischung aus Paradeissuppe, Griesbrei und Apfelstrudel, in bereitgestellten leeren Konservendosen verabreicht. Gewöhnlich haben Sandler Löffel bei sich. Wenn nicht, so können sie einen von der Schwester leihweise überlassen bekommen.

Während der Einnahme der „Klostertsuppe“ zeigen die Sandler sich mit der Suppe zufrieden und versuchen, gegenüber den Klosterschwestern einen frommen und ergebenden Eindruck vorzutäuschen. Dies gelingt anscheinend auch. Ist der Hunger durch eine „Klostertsuppe“ noch nicht gestillt, so ziehen es einige Sandler vor, unmittelbar nachher noch andere Klöster wegen der Klostertsuppe aufzusuchen, wo sie sich ähnlich fromm verhalten.

Zur Frömmigkeit will auch eine Ordensschwester Sandler erziehen, die für diese Leute eine Art Heim eingerichtet hat. In diesem erhalten Sandler eine billige Unterkunft und regelmäßige Mahlzeiten. Verlangt wird von ihnen, daß sie Ordnung halten, sich ruhig benehmen und ab und zu an frommen Übungen, die die Schwester veranstaltet, teilnehmen. Von denjenigen Sndlern, die sich auf diese Weise ein geruhames Leben versprechen, ist auch zu erwarten, daß sie zumindest vor der Schwester als fromm erscheinen.

2.2 „Fromme“ Zinken und frommes Betteln vor Kirchen — heute und ihre Tradition

Für den klassischen Bettler ist, wie ich oben durch Bezug auf eine historische Quelle bereits angedeutet habe, eine intensive Beziehung zur Frömmigkeit traditionell angelegt und enorm wichtig. Dies wird auch beim Studium der sogenannten Gaunerzinken offenbar. Seit dem Mittelalter sind derartige Zeichen bekannt, mit denen Bettler und anderes Volk ihre Kollegen darauf aufmerksam machen, wie sie sich zu verhalten haben, um ohne große Probleme zu einem Almosen zu gelangen. Diese Zinken finden sich bis in die Jetztzeit an Türen, bei Haustorglocken u.ä. Sie können z.B. darauf hinweisen, ob im Haus ein Polizist wohnt oder ein „bissiger Hund“ lauert.

Zu den alten Gaunerzinken gehört das Kreuz, mit welchem Bettlern geraten wird, Frömmigkeit zu heucheln, um zu Geld und anderen milden Gaben zu gelangen¹⁹. Ungemein wichtig für das Leben als Bettler sind fromme Orte, wie die Plätze vor den Kirchen, in Wien z.B. vor der Stefanskirche. Diese Plätze haben sich, wie ich erfahren konnte, geschickte

¹⁹ Kopecny, wie Anm. 4, S. 163.

Bettler reserviert. Kollegen, die sich zu ihnen gesellen oder an ihrer Stelle betteln wollen, müssen damit rechnen, verjagt oder sonstwie sanktioniert zu werden. Für gewöhnlich ist es ein richtiges Team, welches hier bettelt. Einer oder zwei betteln und ein dritter spielt den Aufpasser. Er warnt die beiden Akteure, falls ein Polizist oder ein Kirchendiener auftaucht. Das Betteln ist also hier organisiert und steht in bester Bettlertradition. Typisch für diese waren Bettlerzünfte, wie sie noch aus der Zeit nach dem letzten Krieg berichtet werden. Solche Bettlerzünfte sollen Vermittlungshonorare für Bettlerstamplplätze bei Gotteshäusern kassiert haben. Darüber schreibt ein Wiener Polizist 1919, daß sogar an die Kirchendiener Mietgelder entrichtet wurden, und:

„Begrifflicherweise wird ein solcher Posten mit rücksichtsloser Energie verteidigt. Ein fremder Bettler dürfte es nicht wagen, sich ‚unbefugt‘ hinzustellen. Gegen ihn würden sich sogar jene, bloß in der Nähe des Gotteshauses ‚standhaltenden‘ Bettler wenden“²⁰.

Die Kunst des an der Kirchentür Bettelnden ist es nun, durch bestimmte Tricks die in die Kirche gehenden Leute auf sich als ein in Not geratenes, aber frommes Individuum aufmerksam zu machen. Um dies zu bewerkstelligen, werden beispielsweise Täfelchen vor sich gehalten, auf denen etwa steht: „Ich bin haftentlassen, arbeitslos, habe Familie mit Kindern und bitte um ein frommes Almosen“. Der Hinweis auf die Haft hat übrigens eine lange Tradition. Bereits im „Liber Vagatorum“ des 16. Jahrhunderts wird etwas ganz Ähnliches über eine Kategorie von Bettlern, die sogenannten „Falkenträger“ berichtet: „Es gibt Leute, die nehmen Salbe, die sie sich selber machen können, und streichen sie an einen Arm, gleich vor der Hand, so wird er geschaffen, als ob er einer in Ringen gelegen, und henken den Arm in eine Schlinge.“²¹ Der Bettler gibt sich also als Haftentlassener und pocht an das mitleidige Herz des Kirchenbesuchers.

Auch die „Dutzbeterinnen“, wie sie im „Liber Vagatorum“ genannt werden, benützten die Kirche für ihre Zwecke. Sie machten sich den kirchlichen Brauch zunutze, wonach Frauen in den vierzig Tagen nach der Entbindung der Kirchenbesuch nicht gestattet ist. Sie täuschten vor, arme Wöchnerinnen zu sein, indem sie sich mit einem Leintuch bedeckten. So hielten sie Kirchenbesucher um ein Almosen an. Um solchen betrügeri-

²⁰ U. Tartaruga, Aus der Mappe eines Wiener Polizeibeamten, Wien 1919, S. 35.

²¹ Hoffmann von Fallersleben, wie Anm. 11, S. 71.

schen Aktivitäten von Bettlerinnen zu begegnen, erließ der Rat der Stadt Nürnberg eine Verordnung, wonach das Betteln vor der Kirche (!) nur den Wöchnerinnen erlaubt war, die durch Hebammen zugelassen waren.²²

Aber es gab auch Bettlerinnen, wie der „Liber Vagatorum“ erzählt, die eine Schwangerschaft vortäuschten, indem sie alte Kleider oder Kissen vor den Leib banden. Von der Frau eines gesuchten Gauners mit Namen Martin von Leyptzig heißt es beispielsweise in einem Magdeburger Steckbrief aus dem Jahre 1540: „Sie macht einen großen bauch, und stehet vor der kirchen“²³.

Im zur Kirche eilenden frommen Gläubigen soll also Mitleid mit einem unglücklichen Menschen erregt werden.

Die Kirche spielt auch für einen anderen, im „Liber Vagatorum“ genannten Bettlertyp, den „Grantener“, eine wichtige Rolle:

„... die Grantener, die mit dem Schaume umgehn. Wenn die sehen, daß man den Segen gibt in der Kirche, es sei Abend oder Morgen, so man gesungen hat, so nehmen sie Seife in den Mund und stechen sich in die Nasenlöcher mit einem Halme, daß sie blutend und schäumend werden, und fallen dann vor den Leuten nieder ...“²⁴

In ganz ähnlicher Weise gehen jene modernen Bettler vor, die durch allerhand Verrenkungen oder das Darstellen von körperlichen Gebrechen durch Beinprothesen, Krücken u.ä. zu Almosen zu kommen versuchen.

Für gewöhnlich erklärt der Bettler bzw. Sandler dem mitleidigen Spender von ein paar Geldstücken, daß Gott ihm dies vergelten und er ihn segnen werde. Ähnliche Antworten sind auch von Bettlerinnen, meist Zigeunerinnen, die heute wieder in Wiens Innenstadt auftauchen und offensichtlich ebenso auf einer Kultur des Bettelns aufbauen, zu hören. Dem Almosengeber wird also das Gefühl vermittelt, er habe ein frommes Werk an einem vom Schicksal schwer getroffenen Menschen vollbracht, dessen Frömmigkeit ihm zu einer besonderen Segnung verhilft.

In diesem Sinn ist auch folgende, von dem zitierten Wiener Polizisten berichtete Geschichte zu interpretieren:

²² Robert Jütte, *Abbild und soziale Wirklichkeit des Bettler- und Gaunertums zu Beginn der Neuzeit*, Köln 1988, S. 88.

²³ Ebd., S. 89.

²⁴ Ebd.

„Eine Bettlerin pflegte sich mit einem schönen Kruzifix vor Pfandleihanstalten aufzustellen. Sie betrachtete es lange mit frommer Inbrunst und wischte sich dabei mit den Tränen gefüllte Augen. Befragte man sie mitleidig um den Grund ihres Kummers, so antwortete sie traurig: ‚Das Letzte, was ich habe! Es war mein Glück, es war mein Talisman! Jetzt muß ich es versetzen, wenn mein armer, kranker Mann nicht verhungern soll!‘ Man bot ihr natürlich gleich Unterstützung an, die sie mit dankbaren Handküssen einstrich. Dann entfernte sie sich — zum nächsten Versatzamt.“²⁵

Grundsätzlich dienen jedoch die Plätze vor den Kirchen dem professionellen Bettler bzw. Sandler als wichtige Aktionsfelder, auf denen er sich darstellen und seine Frömmigkeit demonstrieren kann, um das Mitleid wahrer frommer und spendenfreudiger Menschen zu erregen.

3. FRÖMMIGKEIT IM GEFÄNGNIS

Das Gefängnis ist eine totale Institution in dem Sinn, daß der hier lebende Mensch einer gänzlichen Kontrolle unterliegt und er in seiner Bewegungsfreiheit grundsätzlich eingeschränkt ist. Dieses System zwingt seinen Insassen eine von den bisherigen Gewohnheiten vollkommen abweichende Lebensweise auf. Für den Gefängnisinsassen existiert nur ein beschränkter Kontakt zur Außenwelt. Es spricht viel dafür, solche Anstalten auch von der Kulturanthropologie her zu untersuchen, denn sie sind Treibhäuser, in denen unsere Gesellschaft versucht, den Charakter von Menschen zu ändern.

Der in das Gefängnis neu Hinzugekommene muß eine Reihe von Degradierungsritualen über sich ergehen lassen, durch die ihm klar gemacht wird, daß er nun ein anderer ist, neue Pflichten hat, nicht widersprechen darf usw. Zu diesen Ritualen gehören der Kleiderwechsel und das sogenannte „Zugangsbad“, eine Art Taufe, durch die dem Gefangenen symbolisch sein neuer Status demonstriert wird. Um mit der psychischen Belastung des Gefängnisses fertig zu werden, gibt es mehrere Möglichkeiten: 1. man zieht sich vollkommen in sich zurück, man verfällt in Stumpfsinn, 2. der Insasse weigert sich, mit dem Personal zusammenzuarbeiten, 3. er verhält sich diszipliniert, um vom Personal akzeptiert zu werden, oder 4. — dies ist für uns interessant — er findet sich mit den Gegebenheiten

²⁵ Ebd., S. 48.

ab und baut sich eine Existenz auf, mit der er halbwegs zufrieden ist. Es ist die Subkultur des Gefängnisses, die eine gewisse Tradition hat und die dem Insassen hilft, seinen inferioreren Status zu heben.

Für diese Insassenkultur sind traditionell auch gewisse Strategien der Frömmigkeit charakteristisch. Denn schließlich gehören — der Gefangene hat ein Recht darauf — zum Leben im Gefängnis auch religiöse Übungen, Meßfeiern und Kontakte zu Geistlichen. In den Gefängnisordnungen wird dies festgehalten, und humanistisch orientierte Autoren verlangten bereits im vorigen Jahrhundert, dem Gefangenen die Ausübung seiner Religion zu gestatten. Sie versprachen sich davon sittliche Besserung und moralische Herzensbildung.

In einem „Lehrbuch der Gefängniskunde“ aus dem Jahr 1889 heißt es beispielsweise:

„Ohne Religion ist der sittliche Zweck des Strafvollzuges, Erziehung, Umbildung des Bestraften, nicht zu erreichen . . . wenn der Psalmist ausruft: Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, so schreit meine Seele Gott zu dir . . . Diese Sehnsucht nach dem Göttlichen lebt auch in dem Rechtsbrecher, mag er von Scham und Schande überwältigt, an sich, an Gott und der Welt verzweifeln, mag er in bodenlosem Leichtsinne über die Strafe hinwegzusetzen versuchen . . . , mag er den frechsten Redensarten einer wüsten Sozialdemokratie den Glauben an alles Göttliche verfluchen . . .“²⁶

Und schließlich wird festgehalten:

„Neben dieser Pflege des allgemein menschlich Religiösen hat der Gefangene ein Recht darauf, daß ihm die Religion geboten werde, welcher er durch Geburt, Erziehung oder eigene Wahl angehört. Die Pflicht, diese Pflege zu bieten, hat die Religionsgenossenschaft, und der Staat hat die Pflicht, ihr die Wege zu ebnen.“²⁷

Danach hat der Gefangene die Chance, seine Religiosität zu pflegen, Geistliche zu kontaktieren und an religiösen Übungen teilzunehmen.

Traditionell jedoch dienen dem Gefangenen alle die Praktiken, die mit der Religion verknüpft sind, vor allem dazu, um einigermaßen angenehm im Gefängnis zu leben. Aus dem 18. Jahrhundert wird bereits berichtet,

²⁶ K. Krohne, Lehrbuch der Gefängniskunde, Stuttgart 1889, S. 460ff.

²⁷ Ebda., S. 462.

in welcher vergnüglichen Weise Gefangene mit Gefängnisgeistlichen auskamen:

„Die Kirche und der Geistliche waren in diesen Häusern (Gefängnissen), wenn überhaupt vorhanden, im günstigsten Falle ein überflüssiger Zierrat. Wenn der Geistliche aber in der Schenkstube des Gefängnisses mit den Schuldgefangenen zechte und würfelte, war er ein Spott auf die Religion“²⁸.

In derart lockerer Weise sind zwar heute die Kontakte zwischen geistlichem Herrn und Gefangenen nicht gestaltet, jedoch der Gefangene versucht, sie für sich zu verwenden, um zu Vorteilen zu gelangen. Allerdings kann echte Frömmigkeit des Gefangenen dabei als Schwäche ausgelegt werden. Der Geistliche ist also eher ein Gegenstand der Benutzung und nicht das Ziel religiöser Betätigung. In diesem Sinn erzählte mir ein früherer Gefangener:

„Wie ich im Gefängnis war, ist vor den Geistlichen nur geheuchelt worden. Ich habe selten Menschen in einer derartigen Büßer- und Leidensmine gesehen wie im Gefängnis in Anwesenheit des Geistlichen. Dafür erhielt man von ihm ein paar Zigaretten und hat sich seinen Teil über den Pfarrer gedacht. Im Gefängnis ist die ganze Religiosität der Gefangenen grundsätzlich nur Schein. Ich habe kaum jemanden kennengelernt, der wirklich fromm war. Und wenn jemand tatsächlich religiös war, dauernd betete oder dem Geistlichen sehr schön getan hat, so war das für uns ein Scheißkerl ohne Charakter. Der war ein schwacher Bursche.“

Echte Frömmigkeit wird im Gefängnis also eher negativ sanktioniert. Jedoch frommes religiöses Gehabe, um dem Geistlichen zu imponieren, damit er z.B. Zigaretten verschenkt, wird als schlau und gescheit interpretiert.

In derselben Weise werden die Maßfeiern im Gefängnis als angenehme Unterbrechung des Gefängnisalltages und als Möglichkeit, Informationen auszutauschen, gesehen. Ein ehemaliger bekannter Krimineller erzählte mir dazu:

„Der sonntägliche Gottesdienst in der Gefängniskapelle galt für uns Häftlinge als willkommene Abwechslung. Dabei konnte man

²⁸ Ebd., S. 19.

Leute sehen, die draußen in der Freiheit niemals daran gedacht hätten, die Kirche zu besuchen. Aber hier im Häfen sahen sie als Glück an, durch den Meßbesuch sich die Zeit zu vertreiben und den Frauen, die gleichzeitig mit uns in der Kapelle waren, zuzwinkern zu können. Mir machte es Spaß, bei den Messen als Ministrant mitzutun, denn da konnte ich zur Frauenseite hinübergelien und mit einigen feschen Katzen meine Scherze, natürlich nur hinter gefalteten Händen, machen. Auch wurde ich gebeten, Zetteln von der Männer- zur Frauenseite oder umgekehrt zu befördern. Als Ministrant machte ich das gerne während der Messe. Dieses Zettelschreiben zwischen den männlichen und weiblichen Gefangenen ist im Landesgericht eins und im Landesgericht am Hernalsergürtel üblich. Man schreibt sich, daß der oder die einem gefalle und man verliebt sei usw. Während der Meßfeier war es noch am leichtesten möglich, solche Zettel auszutauschen. Dabei habe ich als Ministrant sehr geholfen. Gewöhnlich sitzen während der Messe Frauen und Männer getrennt in nebeneinander stehenden Reihen. Im Landesgericht war es anders. Dort saßen die hintereinander. Da jedoch die Männer sich dauernd nach den Frauen umdrehten, was den Pfarrer ärgerte, wurde das Ganze umgedreht. Die Männer bekamen die hinteren Sitze und die Frauen die vorderen. Die Frauen drehten sich zur Freude des Pfarrers weniger um. Als Ministrant hatte ich nicht nur Abwechslung, sondern auch meinen Spaß. So trank ich hier und da heimlich hinter dem Rücken des Priesters einige kräftige Schlucke vom Meßwein. Einmal kam der Geistliche dahinter und murmelte mir zu: Pepi, du Hund du, du hast schon wieder den Wein ausgesoffen!“²⁹.

In der Subkultur des Gefängnisses weiß man also sehr geschickt, die diversen Einrichtungen für sich zu nutzen.

Gefangene, die aufgrund ihrer Musikalität zur Meßfeier einiges beitragen können, erhalten gewisse Begünstigungen. Sie dürfen z.B. gemeinsame Gesangs- bzw. Musikproben durchführen, sie können die Gitarre verwenden, auch in ihrer Zelle, u.dgl. Der religiöse Dienst schafft Abwechslung im täglichen Einerlei und bringt Vorteile. Dies heißt jedoch nicht, daß es tatsächlich auch Leute gibt, die in der Religion nach Trost suchen. Folgende briefliche Information, die ich von einem jugendlichen Raubmörder

²⁹ Roland Girtler, *Der Adler und die drei Punkte*, Wien 1983, S. 91ff.

aus der Karlau in Graz habe, verweist auf wichtige menschliche Kontakte, die durch religiöse Übungen möglich werden, als auch auf einige interessante Privilegien im Dienste frommer Tätigkeiten:

„Wir haben in regelmäßigen Abständen eine Zusammenkunft zu Gruppengesprächen. Wir treffen uns einmal im Monat, ergänzen uns und haben somit einen Stützpfiler, um leichter über die Runden zu kommen. Es ist dies aktive Lebensberatung, unter dem Aspekt ‚Glauben‘. Ich bin mir sicher, jeder einzelne hat etwas Positives aus diesen Zusammenkünften mitgenommen“.

Begegnungen dieser Art, die wahrscheinlich eher neue Einrichtungen sind, vermögen den Gefangenen eine spannende Form des Gemeinschaftserlebnisses zu bieten. In solchen Gruppen kann der einzelne sich selbst darstellen, und er findet eine akzeptable Identität.

In diese Richtung versteht sich auch ein Aufsatz eines ebenfalls in der Karlau inhaftierten Gefangenen, welcher in der katholischen Zeitschrift „Cursillo“ vom April 1989 erschienen ist. Dieser Aufsatz ist interessant, weil er einmal auf die oben zitierte übliche Einstellung von Gefangenen zur Religion verweist und weil er zum anderen doch den frommen Veranstaltungen der „Cursillo“-Bewegung einiges abzugewinnen versteht. Die „Cursillo“-Leute, die die Gefangenen religiös ansprechen wollen, wissen offensichtlich von der Schwierigkeit, so etwas zu tun. Ihre Taktik ist, über attraktive Gemeinschaftserlebnisse an die Insassen heranzukommen. In dem Aufsatz schreibt der Autor Peter:

„... ‚Ihr mit eurem Glauben‘ — hörte man von manchen Seiten — ‚bringt alles durcheinander! Viele Mithäftlinge schüttelten den Kopf — ‚Was, du bist auch einer von denen?‘ Auf alle Fälle rührt (!) sich etwas, die Monotonie, der ewige Gleichschritt wurde unterbrochen ... wir sahen zu Anfang das ganze als nette Abwechslung des Gefängnisalltages (!). Nur hatten wir nicht mit ‚Joe‘ (Dr. Josef Jamnig) gerechnet. Er stellte sich vor uns hin und meinte: ‚... Wenn ihr euch auf Christus einläßt, dann könnt ihr mit ihm lachen und fröhlich sein ... ihr werdet geliebt von ihm! ...‘ Auch die anderen Freunde von ‚draußen‘ — Kurt, Hans und Franz — legten berührende Zeugnisse der Liebe Gottes ab ... Wir wurden immer kleiner ... Als wir nach dem ersten Tag in unsere Zellen zurückgingen, brauste uns der Kopf ... Der zweite Tag sah uns schon etwas sicherer ... Bitte betet mit uns, damit wir nie mehr stehenbleiben ...“

Den Leute der religiösen Bewegung von Cursillo gelingt es gut, über gemeinschaftliche Aktivitäten, vor allem durch Diskussionen, bei denen der einzelne sich einbringen und Prestige ernten kann, zumindest einige Gefangene für religiöse Dinge zu interessieren. Wesentlich erscheint dabei jedoch, daß Aktionen dieser Art Farbe in den Gefängnisalltag einbringen können, jedoch in einer anderen Weise als die klassischen Messfeiern und andere religiöse Übungen, bei denen Demut verlangt wird. Der Gefangene hat grundsätzlich keine Lust, sich in Unterwürfigkeit zu ergehen. Die klassischen frommen Rituale allerdings verlangen ein derartiges Benehmen. Er distanziert sich davon und zeigt seinen Zellengenossen in Würde an, daß er nicht bereit ist, sich durch echte Frömmigkeit zu erniedrigen.

Mit der Cursillo-Idee, will man den Aufsatz als ehrliche Aussage interpretieren, soll wohl eine Möglichkeit gefunden werden, einen Weg anzubieten, auf dem Gefangene sich eine akzeptable Idee aufbauen können. Ein früherer Häftling, der selbst keinen Kontakt zu den „Cursillo“-Leuten hatte, meinte zum Thema Frömmigkeit:

„Es gibt schon welche, die fromm sind. Da gibt es diese Cursillo, das sind Gesprächsgruppen. Die gibt es in allen Gefängnissen. Da wird das Geistige und der Glaube belebt. Es gibt da sicher Menschen, die hier ihren Trost finden ... Der Schubirsch, der Gefängnisausbrecher, ist im Landesgericht besonders fromm geworden. Er war dann Freigänger. Für den hat sich vielleicht der Pfarrer eingesetzt oder der Kardinal. Er bekommt sein goldenes Kreuzerl ... Ich bin überzeugt, daß manche wirklich fromm werden. Aber das ist schwer zu sagen: kippt der jetzt und wird er wirklich frömmig oder bleibt er weiter scheinfrömmig? Ich war nie in den Cursillo-Gruppen, habe mich lieber mit dem Psychiater unterhalten.“

Sowohl bei den Cursillo-Treffen als auch bei den Gesprächen mit dem Psychiater scheint allerdings die Darstellung der eigenen Identität und die Abwechslung im Trott des Gefängnisses wesentlich zu sein. Schließlich bieten derartige Zusammenkünfte die Möglichkeit, mit Menschen zu sprechen und zu diskutieren, die Kontakte nach außen ermöglichen können. Dies schwingt in dem Aufsatz auch mit. Aber noch etwas dürfte für die Teilnehmer an „Cursillo“ nicht unwichtig sein, wie der Aufsatzschreiber gegen Ende seiner Überlegungen andeutet: „An dieser Stelle möchte ich den Frauen der Cursillistas ein herzliches Dankeschön für die Liebesgaben sagen. Die Kuchen und Kekse haben wunderbar geschmeckt!“

Der Gefangene kann also über derartige fromme Ereignisse seinen Gefängnisalltag psychisch und physisch (durch die Mehlspeisen) erfreulicher gestalten.

Bemerkenswert ist auch folgender Hinweis in einem anderen Brief aus dem Gefängnis. Der Schreiber, der sich mir gegenüber als eher religiös darstellt, gibt dann doch zu, daß fromme Aktivitäten einige bedeutende Vorteile verschaffen. So hat er das erstmal nach vielen Jahren die Möglichkeit — er ist nun Mesner geworden —, sich zu sonnen:

„Frömmigkeit und Heuchelei! Hier sitzt das eine eng beim anderen ... Die Chormusiker sind meist gläubig ... freilich findet man auch Leute, die gerne singen und musizieren und diese — einzige — Möglichkeit (die Messe!) nützen ... Durch den neuen Job in der Kirche habe ich die Zeit, wenigstens über Mittag ins Freie zu kommen, um mich zu sonnen. Heuer habe ich meinen ersten Sonnenbrand bekommen ... “

Für einzelne, vor allem für jene mit einer langen Haftstrafe, mag die Religion durchaus Halt und Stütze oder Selbstdarstellung bzw. Identitätsfindung (wie bei Cursillo) bedeuten, grundsätzlich jedoch bietet sie dem Häftling die Chance an, dem langweiligen Gefängnisalltag zu entfliehen. Die Strategien der Häftlinge sind dabei vielfältig, wohl durchdacht und entsprechen der Subkultur einer totalen Institution, die den Menschen vollkommen zu erfassen, zu kontrollieren und auch zu degradieren sucht.

Ich stehe mit einem Häftling, früher ein bekannter Räuber, in langjährigem Briefkontakt. Seine Beziehung zur Religion bestand zunächst darin, daß er einmal bei einer Weihnachtsfeier im Gefängnis, bei der auch der Linzer Bischof anwesend war, diesen zu entführen suchte. Dies brachte ihm außer einem Zeitungsartikel lediglich eine Zusatzstrafe ein. Dieser Mann schrieb mir auf meine Bitte hin zum Thema Frömmigkeit dieses:

„Ich überlege schon längere Zeit, welche Auswirkungen es hätte, wenn ich in der Musikgruppe (die in der Kirche spielt) Gitarre spielen lernen würde. Hängt ja mit dem Pfarrer zusammen und mir ist jede Art von Scheinheiligkeit — in diesem Fall meine — zuwider. Sicherlich ist für die engstirnigen Leute, die auf Bauernhöfen aufwuchsen, Knechte waren, eine schlechte Bildung haben, wenig Verbindung zu Verwandten, Freunden oder Bekannten besitzen, die Kirche wichtig. Sie brauchen etwas zum Anlehnen. Für mich ist es wirklich schwer, gespielte Frömmigkeit von

echter zu unterscheiden. Schubirsch würde ich aus der Entfernung zu den Schauspielern zählen (Schubirsch saß wegen Raubmordes 14 Jahre, er zeichnete sich dabei durch eine besondere fromme Aktivität aus, die ihm offensichtlich auch half, früher entlassen zu werden). Pillwein (ein alter Räuber aus der Unterwelt) beschäftigte wegen seiner Frömmigkeit im Gefängnis die Gehirne der Unterweltler, man fragte sich, ob er übergeschnappt sei oder nicht. Schaffte einige Aufenthalte in Steinhof (meinte, er wäre Jesus) . . . Die frommen Clubs (wie der erwähnte von Cursillo) sammeln hauptsächlich arme Hascherln zusammen, die niemanden mehr haben. Sie bekommen ein bißchen Kaffee und Schnitzel. Und vor allem Kontakte nach draußen erhalten sie. Es gibt etliche solcher Clubs, die Brieffreundschaften in dieser Richtung vermitteln. 95% der Leute, die solche Brieffreundschaften eingehen, haben nichts mit Glauben im Sinn, sie wollen sich aussprechen, Pakete und Kontakte zu Leuten sind ihnen wichtig. Und ich kenne einen Haufen Leute, die würden auch mit dem Teufel sofort einen Briefwechsel beginnen, wenn er ihnen Geld und Pakete schickt.“

In diesen Zeilen, in denen m.E. die soziale Wirklichkeit im Gefängnis gut eingefangen ist, wird auf ein doppeltes verwiesen. Zunächst wird deutlich gemacht, daß Frömmigkeit bzw. Religiosität von einigem Vorteil für den Gefangenen sein kann. Frömmigkeit wird eingesetzt, um halbwegs menschlich überleben zu können. Zum zweiten zeigt sich, daß Leute aus der Subkultur der Kriminalität, zu der auch mein Brieffreund, der Räuber, gehört, Frömmigkeit eher als Schwäche auslegen und nur dann akzeptieren, wenn sie einen echten Nutzen bringt. Für denjenigen, der einer solchen Subkultur nicht angehört, kann allerdings Religion und Frömmigkeit Trost und Zuflucht bedeuten. Für das Mitglied einer kriminellen Randgruppe erscheint dies eher als suspekt und widerspricht grundsätzlich seiner Ehre, für die es charakteristisch ist, den Gefängnisaufenthalt mit Würde über sich ergehen zu lassen.

4. ABSCHLIESSENDE GEDANKEN

Ich habe es unternommen zu zeigen, daß sich in spezifischen Subkulturen traditionell Strategien der Frömmigkeit entwickelt haben, die es ermöglichen, die Existenz zu sichern, Gewinne zu erzielen und Privilegien zu erheischen. Es gibt hier also so etwas wie eine Kultur der Frömmigkeit

(zu ihr gehört nicht bloß verstelltes frommes Tun, sondern auch jenes religiöse Gruppenleben im Gefängnis, welches psychisch zu überleben hilft). Sie zielt darauf ab, in einer feindlichen und manchmal menschenunfreundlichen Umwelt halbwegs zu überleben.

Hiezu paßt auch etwas, das mir ein Kriminalbeamter über einen ehrwürdigen Herrn, den Abt eines Klosters, erzählt hat. Dieser ehrenwerte Herr war wegen diverser finanzieller Angelegenheiten in Verdacht geraten, und ein Haftbefehl wurde ausgestellt. Der Abt rief bei der Kriminalpolizei deswegen an und fragte, ob er sich stellen solle. Der Kriminalbeamte, den ich in dieser Sache interviewt habe, riet ihm, dies sofort zu tun, er habe keine Chance. Der hochwürdige Herr Abt fuhr daraufhin zur Kriminalpolizei. Er wurde freundlich empfangen, ein hoher Beamter ging ihm entgegen. Dieser wollte offensichtlich dem Abt eine Ehre erweisen und ihm anzeigen, daß kein „gewöhnlicher Beamter“ ihn empfangen würde. Darauf wurde der Abt in durchaus zuvorkommender und höflicher Weise verhört. Nach dem Verhör wurde ihm erklärt, daß man ihn nun in das Gefängnis einliefern werde. Um kein Aufsehen zu machen und um ihm zu zeigen, daß man ihn schätze, werde man ihn in einem Privatwagen wegführen. Der Abt nickte höflich, stand auf und erhob vor den ihn umstehenden Kriminalbeamten seine Hände zum Segen. Mein Interviewpartner meinte, er hätte dabei das Gefühl gehabt: „Jetzt verzeiht er uns!“

Es gibt also frommes Handeln unter Ganoven und anderen ehrenwerten Leuten, durch welches sie andere, nämlich brave Bürger, gütige Kriminalbeamte und sonstige Nichtganoven, beeindrucken wollen.

In meinen Ausführungen diskutierte ich vorrangig jene Strategien in Subkulturen, durch welche Frömmigkeit vorgetäuscht oder benutzt wird. Nicht eingegangen bin ich darauf, daß kirchliche Rituale von Leuten aus Subkulturen auch verwendet werden können, um gewissen Ereignissen, wie Hochzeiten und Begräbnissen, zeremoniellen Glanz zu geben.

Festzuhalten ist noch, daß alle diese Menschen, auf die ich mich hier bezog — Bettler, Sandler, Herumzieher, kleine Kriminelle und Gefängnisbewohner — mit ihrer Kultur, ihrer Sprache und ihren frommen Tricks, die in den Kneipen, Parks, auf den Straßen und auch in den Gefängnissen weitergegeben werden, einen interessanten Schatz besitzen, der den Kulturwissenschaftler fasziniert.

Er ruht auf einer sich bereits bei den alten Vaganten und im „Liber Vagatorum“ des 16. Jahrhunderts offenbarenden Tradition, die von Entbehrung, Unterdrückung und Tod kündigt, die aber auch ihre Schönheiten hat.

Autoren und Herausgeber

Dr. Gábor BARNA

Inst. f. Volkskunde d. Ungarischen Akad. d. Wiss.

H-1250 Budapest, Országház u. 30

HR Hon.-Prof. Dr. Klaus BEITL

Österreichisches Museum f. Volkskunde

A-1080 Wien, Laudong. 15-19

Ass.-Prof. Univ.-Doz. Dr. Olaf BOCKHORN

Inst. f. Volkskunde, Universität Wien

A-1010 Wien, Hanuschg. 3

Prof. Dr. Nils-Arvid BRINGÉUS

Etnologiska Institutionen med Folklivsarkivet,

Lunds Universitet

S-22362 Lund, Finngatan 8

Prof. Dr. Christoph DAXELMÜLLER

Inst. f. Volkskunde, Universität Regensburg

D-8400 Regensburg, Univeritätsstr. 31

Dr. Alois DÖRING

Amt f. rheinische Landeskunde

D-5300 Bonn 1, An der Elisabethkirche 25

Ass.-Prof. Dr. Helmut EBERHART

Inst. f. Volkskunde, Universität Graz

A-8010 Graz, Hans Sachs-Gasse 3/II

Dr. Zsuzsanna ERDÉLYI

H-1056 Budapest, Váci utca 79

Univ.-Prof. Dr. Roland GIRTLER

Inst. f. Soziologie, Universität Wien

A-1080 Wien, Alserstr. 33

Dr. Cornelia GÖKSU

D-2000 Hamburg 74, Sandkamp 25

Univ.-Doz. Dr. Elfriede GRABNER

Landesmuseum Joanneum, Abt. f. Volkskunde

A-8010 Graz, Paulustorg. 11-13

Dr. Gerda GROBER-GLÜCK
D-5205 St. Augustin 2, Lohrbergstr. 3

Geneviève HERBERICH-MARX
F-67000 Strasbourg, 23 rue du Darais Vert

Univ.-Prof. Dr. Edith HÖRANDNER
Inst. f. Volkskunde, Universität Graz
A-8010 Graz, Hans Sachs-Gasse 3/II

Dr. Ulrike KAMMERHOFER-AGGERMANN
Salzburger Landesinstitut f. Volkskunde
A-5020 Salzburg, Judeng. 9

Prof. Dr. Reimund KVIDELAND und Karin KVIDELAND
Etno-folkloristisk institutt
N-5007 Bergen, Olaf Ryesv. 19

Dr. Roland LUTZ
D-6102 Pfungstadt, Zieglerstr. 7

Dr. Herlinde MENARDI
Tiroler Volkskunstmuseum
A-6020 Innsbruck, Universitätsstr. 2

Mag. Herbert NIKITSCH
A-1180 Wien, Michaelerstr. 13/11

Univ.-Prof. Dr. Leander PETZOLDT
Inst. f. Volkskunde, Universität Innsbruck
A-6020 Innsbruck, Innrain 52

Univ.-Ass. Dr. Burkhard PÖTTLER
Inst. f. Volkskunde, Universität Graz
A-8010 Graz, Hans Sachs-Gasse 3/II

Dr. Paul RACHBAUER
Vorarlberger Landesmuseum
A-6900 Bregenz, Kornmarktplatz 1

Prof. Dr. Freddy RAPHAËL
Faculté des sciences Sociales,
Université des sciences humaines de Strasbourg
F-67084 Strasbourg, 22 rue Descartes

Univ.-Ass. Dr. Ingo SCHNEIDER
Inst. f. Volkskunde, Universität Innsbruck
A-6020 Innsbruck, Innrain 52

Priv.-Doz. Dr. Reiner SÖRRIES
Theologische Fakultät, Universität Erlangen-Nürnberg
D-8520 Erlangen, Kochstr. 6

Univ.-Prof. Dr. Ernst TOPITSCH
Inst. f. Philosophie, Universität Graz
A-8010 Graz, Heinrichstr. 26

Univ.-Prof. Dr. Karl WERNHART
Inst. f. Völkerkunde, Universität Wien
A-1010 Wien, Universitätsstr. 7

Dr. Helga Maria WOLF
ORF, Studio Wien
A-1040 Wien, Argentinierstr. 30a

FL Ulrika WOLF-KNUTS
Folkloristiska institutionen, Åbo akademi
SF-20880 Åbo, Regementsvägen 41/4

Abbildungen



Abb. 1: Fastentuch, Gurk 1458; Aufn.: R. Sörries.



Abb. 2: Fastentuch, Haimburg 1504; Aufn.: R. Sörries.



Abb. 3: Fastentuch, Sternberg 1629; Aufn.: R. Sörries.



Abb. 4: Fastentuch, Millstatt 1593; Aufn.: R. Sörries.



Abb. 1: „Christus auf dem Dreikant“. Öl auf Holz, 18. Jh. Steirisches Volkskundemuseum, Graz. Aufn.: Elfriede Grabner.



Abb. 2: Der kreuztragende Christus in der Franziskanerkirche zu Graz. Öl auf Leinen, 1. H. 17. Jh. Aufn.: Gerhard Ohrt.

Gebet zu der heiligen
Schulterwunde Jesu Christi.



Druck und Verlag von W. F. Lent in Graz.

Abb. 3: Titelseite des Gebetszettels zur „Schulterwunde Jesu Christi“, 19. Jh. Steirisches Volkskundemuseum, Graz. Aufn.: Foto Baldur.



Abb. 4: Schulterwundenbild mit Ablassverheißung des Papstes Eugenius III. Kupferstich von Johann Georg Remmels, 18. Jh. Steirisches Volkskundemuseum, Graz. Aufn.: Foto Baldur.



Abb. 5: Der kreuztragende Christus in der Grazer Franziskanerkirche. Kupferstich von Johann Michael Kauperz, 18. Jh. Steirisches Volkskundemuseum, Graz. Aufn.: Foto Baldur.



Abb. 6: Das Wunderbild bei den Franziskanern zu Graz auf einem Kupferstich von Christoph Dietell, 18. Jh. Steirisches Volkskundemuseum, Graz. Aufn.: Josef Kierein.



Abb. 1: Heiliges Grab in Patsch von Johann Nepomuk Pfaundler, um 1782. Mehrstufiger Kulissenaufbau, über der Grabnische der Baum der Erkenntnis, dessen Früchte beleuchtete Osterkugeln sind; mit Adam und Eva.

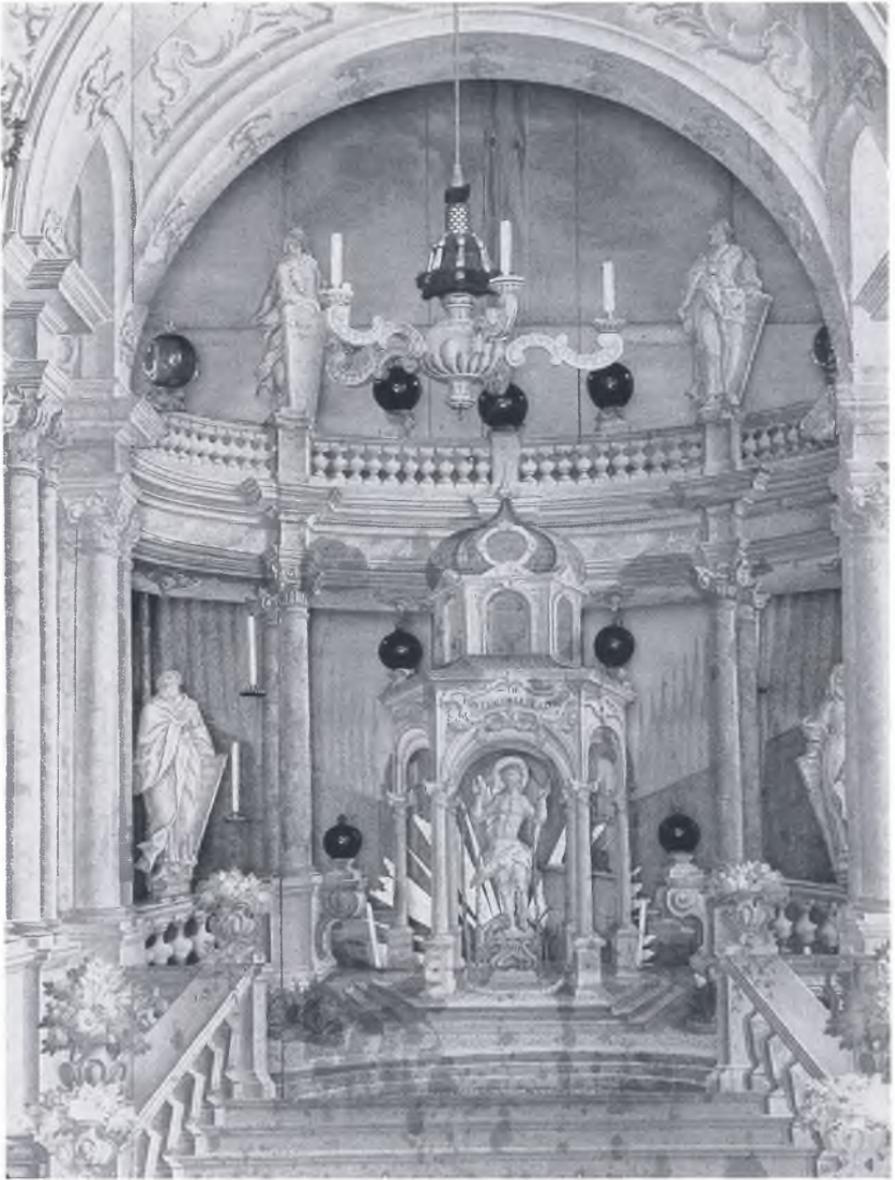


Abb. 2: Detail des Heiligen Grabes in Schönberg von Johann Nepomuk Pfandler, Kurat in Schönberg; im Zentrum der Gnadenbrunnen, der Schmerzensmann, dessen lebensspendendes Blut aus den fünf Wundmalen strömt.



Abb. 3: Heiliges Grab von Franz Seelos, 1954. Dreistufiger, neubarocker Kulissenaufbau; den ersten Bogen bekrönt eine Pietà. Osternachtsaufstellung mit Auferstandenen.



Abb. 4: Heiliges Grab in Radfeld, wohl E. 19. Jh., mechanisiert; florale Dekorationen beherrschen den Kulissenaufbau. Grab- und Monstranznische werden von bunten Grabkugeln umrahmt.



