

Vom Sakralen in der Politik

Überlegungen aus kulturwissenschaftlicher Sicht

Politik ist eine Angelegenheit, die – so scheint es auf den ersten Blick – weltlicher nicht sein könnte. Es geht dabei um die „Steuerung von Staat und Gesellschaft im Ganzen“¹, um die Regelung und Ordnung des Zusammenlebens, um die Positionierung der eigenen Gemeinschaft neben anderen politischen Zusammenschlüssen. In dreifacher Hinsicht ist jedoch der Bereich der Religion und des Glaubens und mit ihnen die transzendente, sakrale Ebene, der Politik näher als gedacht – und dies nicht nur, wenn es um die Ermöglichung oder Verhinderung von Religionsausübung und Glaubensäußerungen wie beispielsweise dem Kirchen-/Moscheen-/Synagogenbau geht. Zum einen wurden und werden religiöse Themen und Figuren immer wieder für politische Zwecke eingesetzt, also – je nach Blickwinkel – funktionalisiert, instrumentalisiert oder missbraucht, und zum anderen benötigt die Politik zugrunde liegende Referenzwerte, an denen Entscheidungen und Handeln ausgerichtet werden. Diese Referenzwerte können eine bestimmte Glaubensvorstellung oder Religion sein oder aus einer solchen hervorgegangen sein bzw. mit dieser in Zusammenhang stehen. Ein dritter Aspekt, der für KulturwissenschaftlerInnen von ganz besonderem Interesse ist, ist der Umstand, dass Politik mitunter selbst sakrale Züge annimmt oder Idole hervorbringt, die über die reale Person hinaus überhöht werden und eine Strahlkraft und Symbolwirkung haben, die den Heiligen des dezidiert religiösen Umfelds in nichts nachstehen.

Der folgende collageartige Text lotet anhand von ausgewählten Beispielen aus, wie das Sakrale in der Politik der Vormoderne und vor dem Hintergrund von Säkularisierung und postulierter Desäkularisierung vor allem in Mittel- und Westeuropa sichtbar wird.

Der Papst, der Kaiser und die drei Könige

Im Mittelalter und darüber hinaus waren die sakrale und die profane Sphäre klar getrennt gedacht.² Was heilig und was weltlich ist, war eindeutig definiert, auch wenn es unzählige Verflechtungen von Kirche und Staat, von Politik und Glauben gab. In der Person des Herrschers jedoch, im König oder Kaiser, trafen, ja vereinten sich die beiden Ebenen. Der Herrscher erhielt seine Macht, im Empfinden der Zeitgenossen, direkt von Gott, bzw. durch die Gnade Gottes. Ebenso wie Christus erschien er in einer Zweigestalt, als sterbliche, menschliche Hülle und als ewige, unverletzliche (göttliche) Körperschaft, die das Heil des gesamten Volkes repräsentierte und garantierte.³ Die sich aus dieser Sicht ergebenden Spannungen um die weltliche Vorherrschaft zwischen dem heiligen römischen Kaisertum (später als römisch-deutsch bezeichnet) und dem Papsttum, das sich in der Nachfolgeschaft des Apostels Petrus sieht und sich auf dieser Grundlage sehr bald schon ebenfalls als Stellvertreter Christi auf Erden interpretierte⁴, dabei auch auf die weltliche Herrschaftssymbolik wie die Krone oder die Farbe Purpur zurück griff⁵, waren prägend für das gesamte Mittelalter. Der Vorgang der Kaiserkrönung, der sich bis in die frühe Neuzeit nur wenig veränderte, scheint die Aufteilung der Machtverhältnisse allerdings relativ klar zu regeln: Der in Frankfurt am Main gewählte und in Aachen gekrönte König zog nach Rom, um dort durch den Papst im Ritual der Salbung zum Kaiser geweiht zu werden⁶. Abgesehen davon, dass die Kaisersalbung in Rom bei etlichen gewählten Königen nicht zustande kam, macht der Vorgang der Wahl durch die Reichsfürsten (später durch die sieben

Kurfürsten) bereits deutlich, dass der Papst nur mittelbar Einfluss auf die Bestellung des neuen Königs nehmen konnte, der wiederum die Salbung durch das Kirchenoberhaupt durchaus nicht als Gnadenakt sondern als sein (von Gott verliehenes) Recht als Erbe des römischen Reiches auslegte, dessen „Wiederherstellung“ durch Karl den Großen von Papst Hadrian I. und (dem heiligen) Papst Leo III. letztlich aus politischen Motiven unterstützt wurde, nämlich um ein Gegengewicht zu Byzanz zu schaffen.⁷ Herausragende Stellung im Ritual der Königskrönung, das wie alle Einsetzungsrituale des Mittelalters starke sakrale Elemente aufwies⁸, konkret in eine Messfeier eingebettet war, hatten die drei geistlichen Kurfürsten, die Erzbischöfe von Köln, Trier und Mainz. Idealtypisch wird der kniende oder liegende gewählte König während der Zeremonie im Aachener Dom (in dem Karl der Große begraben liegt) nach seiner Rechtgläubigkeit befragt und legt danach einen Eid auf das Reichsevangeliar ab. Die darauf folgende Salbung mit Katechumenenöl ist das zentrale Element der Feier, der eigentliche Akt der Weihe. Sie vollzieht die Transformation zum Herrscher von Gottes Gnaden. Der Ornat, der an Priestergewänder angelehnt ist, wird angelegt, die Krönung und die Übergabe der restlichen Reichsinsignien, wie des Szepters, des Reichsapfels und des Reichsschwertes, findet statt und schließlich die Inthronisation.⁹

Das Krönungsritual ist in der Goldenen Bulle (1356) festgelegt, die die Angaben des Pontificale Romanum Germanicum (von 950–961 in Mainz verfasst) und des darauf Bezug nehmenden Jüngerer Ordo (1309) nochmals bekräftigt und ergänzt.¹⁰ Die Liturgie der Messfeier folgt – und das nicht zufällig – der Liturgie des Dreikönigs-

tages. Die Verehrung der Heiligen Drei Könige überhaupt hängt eng mit der machtpolitischen Stellung des Kaisertums zusammen: Die im Neuen Testament der Bibel bei Matthäus (2,1) erwähnten „Sterndeuter“ (Magier), die bei Herodes nach dem neugeborenen „König der Juden“¹¹ fragen, werden bereits beim christlichen Schriftsteller Tertullian (um 150 – um 230) als Könige gedeutet, eine Vorstellung, die sich jedoch erst langsam allgemein durchsetzt, ebenso wie ihre Dreizahl, die Papst Leo der Große (440–461) aus den drei Gaben schloss, und ihre Namen, die für die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts erstmals belegt sind.¹² Der besondere Kult entwickelte sich erst durch die Auffindung ihrer (angeblichen) Leichname, also ihrer Reliquien (von lat. reliquiae: Überbleibsel), in der Kirche Sant’Eustorgio bei Mailand während der Belagerung durch Kaiser Friedrich I. Barbarossa im Jahr 1158 und ihre anschließende Überführung nach Köln durch Erzbischof und Kanzler Rainald von Dassel. Die Umstände dieser Auffindung lassen etliche Fragen offen: Quellenkritische Forschungen haben ergeben, dass die Reliquien auf keinen Fall vor dem 12. Jahrhundert in diese Kirche gelangten, obwohl zahlreiche spätere Legenden das Gegenteil berichten¹³ und dass auch keine Verehrung der doch ungeheuer bedeutsamen Reliquien für Mailand belegbar ist, dass im Gegenteil in Mailand eher an der Echtheit der Gebeine gezweifelt wurde. In Köln jedenfalls wurde die Verehrung der Könige durch Prozessionen, fromme Spiele und Bruderschaften gefördert, so dass sich hier rasch ein für ganz Europa wichtiges Wallfahrtszentrum entwickelte.¹⁴ Die Dreikönigsverehrung wurde in allen sozialen Schichten populär¹⁵, woraufhin schließlich auch Mailand Mitte des 13. Jahrhunderts, gefördert durch

die Dominikaner, den Verlust der kostbaren Gebeine zu beklagen begann.¹⁶ Wie auch immer die sterblichen Überreste nach Sant'Eustorgio gelangt sein bzw. von wem auch immer sie stammen mögen¹⁷, für Friedrich I. Barbarossa, einen fleißigen Reliquiensammler, war es gewiss von großem machtpolitischen Vorteil diese Gebeine in seinem Herrschaftsbereich zu verwahren, was in der Bedeutung von Reliquien im Mittelalter begründet liegt. Die Vorstellung einer verbleibenden Verbindung zwischen der Seele eines Heiligen, die nach seinem Tode in den Himmel eingehe, und dem Leib, der erst beim jüngsten Gericht nachfolge, legt nahe, dass die Präsenz und damit die Macht der Heiligen in der Nähe ihrer Überreste stärker sei als an anderen Orten. Zugleich waren die Heiligen für den Ort, an dem ihre Körper(teile) aufbewahrt waren, für Schutz und Hilfe zuständig gedacht; eine größere Anzahl an Reliquien erhöhte demnach diesen Schutz. Nachdem die Heiligen, gemäß der mittelalterlichen Sozialordnung, hierarchisch gedacht wurden, kam einer Reliquie eines mächtigen Heiligen (etwa eines bereits in der Bibel erwähnten) mehr Kraft und Macht zu, als der eines weniger bedeutenden. Der Besitz von vielen oder mächtigen Reliquien steigerte das Ansehen ihres Besitzers gewaltig¹⁸. Wird dies bedacht, ist klar, welch hohes Ansehen der Besitz der gleich drei, noch dazu unversehrten Leiber der Heiligen Könige dem Kaiser Friedrich I. Barbarossa eingebracht haben. Doch darüber hinaus ist die symbolische Wirkung gar nicht hoch genug einzuschätzen. Durch den Kult wird die Auffassung, dass es sich bei den drei biblischen Magiern tatsächlich um weltliche Könige gehandelt habe, als Tatsache festgeschrieben. Dass diese weltlichen Könige unter den ersten waren, die das Jesus-

kind verherrlichten, lieferte eine gewichtige Stütze für den Kaiser in der Auseinandersetzung mit dem Papst um die weltliche Vormachtstellung – dadurch wurde das gesamte König- bzw. Kaisertum besonders gewürdigt. Der Versuch Friedrich I. Barbarossas Karl den Großen, den bereits mythisch gewordenen Wiedererwecker des römischen Reichs, heilig sprechen zu lassen, muss ebenfalls als Beitrag zur Aufwertung des Kaisertums eingeschätzt werden, um das sich Barbarossa besonders bemühte, wie unter anderem auch seine Annahme des Kaisertitels vor der Krönung verdeutlicht.¹⁹ Zu behaupten, dass hinter diesen Vorgehensweisen ausschließlich politisches Kalkül steckte, wäre zu kurz gedacht. Es ist anzunehmen, dass Barbarossa von der höheren Würde seiner Person und des Kaisertums an sich überzeugt war und auch von der Wirkmacht der Reliquien²⁰, weshalb es nur logisch scheint, für diese und durch diese Politik zu betreiben. Die Macht der Heiligen und ihre Realpräsenz in den Reliquien waren im Mittelalter selbstverständlich. So wurde etwa bei der Ablegung des Eids der Kurfürsten vor der Königswahl eine Schädelreliquie des Apostels Bartholomäus, die durch Otto II. nach Frankfurt am Main gelangt war, aufgestellt, quasi als „Garant der apostolischen Präsenz des Himmels beim Wahlgeschäft.“²¹ Ab dem 15. Jahrhundert wird der Romzug des gewählten Königs immer unwichtiger, schließlich (ab 1530) eingestellt. Die Wahl und die Kaiserkrönung erfolgten nur mehr an einem Ort, nämlich in Frankfurt am Main, jedoch weiterhin im Rahmen einer Messfeier und mit gehörigem Pomp.²² Auch die Kirche selbst war seit dem Spätmittelalter daran interessiert, die Königs- und Kaisersalbung nicht allzu sehr mit päpstlicher Weihe aufzuladen, son-

dern die Sakramente auf kirchliche Akte wie die Priesterweihe zu konzentrieren, um wiederum deren Bedeutung zu stärken.²³ Der Historiker Ernst Kantorowicz hat in dem hier bereits mehrfach zitierten Werk „Die zwei Körper des Königs“²⁴ auf eindrückliche Weise geschildert, wie sich aus der Vorstellung der Transformation des Königs durch die göttliche Gnade die Ansicht entwickelte, der König sei von vorneherein in zwei Naturen vorhanden, in der göttlich-ewigen und in der menschlich-sterblichen, aus der heraus sich allmählich die Ablösung der Person des Herrschers vom Amt vollzog, was als eine der Grundlagen für die Entstehung des modernen säkularen Staates mit seinen abstrakten Körperschaften anzusehen ist.

Gegen „Türken und Protestanten“

Als die Vollendung des herrscherlichen Gottesgnadentums in seiner Unabhängigkeit von Kirche und Papst ist der so genannte Absolutismus des Barock vor allem in Frankreich anzusehen. Einer seiner Theoretiker, Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704), drückte es so aus: „Gott hat die Könige als seine Diener (ministres) eingesetzt, und herrscht durch sie über die Völker“.²⁵

Eine besondere Note erhielt das barocke Herrschertum durch die enge Verschränkung von Glauben und Realpolitik in der so genannten Pietas Austriaca, der Frömmigkeit des österreichischen Herrscherhauses, die im 17. und 18. Jahrhundert öffentlich und mit Nachdruck demonstriert sowie text- und bildlich propagiert und auf die später, etwa durch Franz Joseph I., immer wieder Bezug genommen wurde. Zur Basis jeder Herrschaft gehöre Religiosität und das Leben in den christlichen Tugenden,

das war die Maxime der Habsburger und ihrer Theoretiker.²⁶ Besonders verehrt wurden die Dreifaltigkeit und das Kreuz, die als deutlich christliche Merkmale die Abwehr des Osmanischen Reichs unterstützen sollten. Johann Ludwig Schönleben (1618–1681) bezeichnet als „die drei Säulen, auf denen das Glück des Erdkreises“²⁷ ruhe, den Katholizismus des Hauses Österreich sowie dessen Verehrung der Eucharistie und dessen Glaube an die Immaculata Conceptio, die Unbefleckte Empfängnis der Mutter Jesu, Mariens, also an ihr Freisein von Erbsünde und zwar vom Augenblick der Zeugung durch ihre Eltern an. Das Herrscherhaus, der ganze Hof, sollte die Frömmigkeit vorleben, jedoch schloss die Pietas Austriaca auch die Missionierung im Volk mit ein. Die Stoßrichtung, in die die Beförderung des Glaubens gehen sollte, war klar definiert. Im Zeichen der Gegenreformation sollten besonders all jene Glaubensinhalte angesprochen werden, die von Katholiken und Protestanten unterschiedlich aufgefasst wurden. Die Anbetung des Altarsakraments sollte in prunkvollen Fronleichnamsprozessionen, bei denen sich der Hof selbst jedoch betont bescheiden zeigte, vorgelebt werden.²⁸ Das besondere Naheverhältnis der Habsburger zur Gottesmutter Maria verstärkte sich durch zwei wichtige Siege, die ihrem direkten Einwirken zugeschrieben wurden: Don Juan d’Austria glaubte, seinen Sieg in der Seeschlacht bei Lepanto über die Türken 1571 dem Rosenkranzgebet zu verdanken, das daraufhin einen beachtlichen Aufschwung erfuhr. In der Schlacht am Weißen Berg 1621 gewann Kaiser Ferdinand II., der die Madonna als „Generalissima“ und „Patrona“ seiner Heere verehrte, gegen die Protestanten angeblich durch die Hilfe eines mitgetragenen Bildes der – von da an so genannten –

„Maria vom Siege“²⁹. Am deutlichsten ist eine siegreiche Muttergottes jedoch im Darstellungstypus der Maria Immaculata bzw. Maria Apocalyptica³⁰ ausgedrückt: angelehnt an die Geheime Offenbarung des Johannes (Offb 12) im Neuen Testament und an die Genesis (Gen 3,15) im Alten Testament steht sie majestätisch auf Erdkugel oder Mondsichel und zertritt die Schlange, die das Böse, die Sünde, symbolisiert. Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis wurde zwar erst 1854 nach jahrhundertelangen innerkirchlichen Debatten verkündet, doch Ferdinand III. weihte 1647 Österreich der Immaculata Concepta. Zentrum des Marienkults wurde Mariazell mit dem Gnadenbild der Magna Mater Austriae, das nun dem überregional etablierten Marienwallfahrtsort des Heiligen Römischen Reiches, Altötting in Bayern, bald große Konkurrenz machte. In Mariazell stiftete Karl VI. nach dem Tod des lang ersehnten und in einer Wallfahrt eben dort hin erbetenen Thronerben ein silbernes Jesulein im Gewicht des toten Kindes als Zeichen der Dankbarkeit für das abverlangte Opfer, durch das das Heil des Hauses Österreich und seiner Länder als gesichert galt.³¹

Nicht nur die Marienverehrung, auch die Verehrung anderer Heiliger wurde von den Habsburgern verinnerlicht und gefördert. 1663 erhob Leopold I. seinen Namenspatron, den heiligen Babenberger Leopold III., zum Landespatron, weil er – wie es in barocken Predigten hieß – „seine Frömmigkeit den Habsburgern vererbt“ habe und das Land vor „Türken und Protestanten“ schütze. Aus Sorge keine „männlichen Leibserben“ zu erhalten, weihte Leopold I. 1675 Österreich und das Heilige Römische Reich zusätzlich Jesu „Nährvater“, dem Hl. Joseph.³² Als der ersehnte Erbe schließlich geboren wurde, erhielt er

– selbstverständlich – den Namen dieses neuen österreichischen Copatrons.

Joseph II. und bereits seine Mutter Maria Theresia standen als aufgeklärte Monarchen nicht nur den Blüten der Barockfrömmigkeit kritisch gegenüber, sondern entwickelten auch ein anderes Herrschaftsverständnis, das sich nicht mehr ausschließlich auf das Gottesgnadentum gründete.

Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit

Zum Symbol für die neue Auffassung des Verhältnisses von Volk zu Regierung, der Herrschaftslegitimierung und des Staatsgedankens, deren Angelpunkt in der Aufklärung liegt, wurde die Französische Revolution, die als einschneidende Zäsur jedenfalls auf der politischen Ebene den Beginn der Moderne anzeigt. Hans-Ulrich Thamer bezeichnet sie als „Laboratorium der Moderne“³³, in dem innerhalb kürzester Zeit alle für das 19. und 20. Jahrhundert bestimmenden Staatsformen quasi ausprobiert wurden, von der konstitutionellen Monarchie zur Republik und Diktatur bis zum Militärkaiserum. Die neuen staatstragenden Grundwerte der „Freiheit, Gleichheit, Verfassung und Volkssouveränität“³⁴ sollten durch Rituale sichtbar und populär gemacht sowie ihre fundamentale Bedeutung und ihre Würde veranschaulicht (und erzeugt) werden, wobei auf das vorhandene Repertoire zurückgegriffen wurde: auf die klassische Antike, die ständisch-bürgerliche Tradition und auf kirchliche Symbolik. Dass es sich dabei häufig um tief emotionale Akte handelte, denen eine sakrale Anmutung anhaftete, macht bereits der Ballhauschwur³⁵ vom 20. Juni 1789 klar, bei dem die



Der Eid Lafayettes auf dem Föderationsfest am 14. Juli 1790
© Musée Carnavalet, Paris/
Roger Viollet
4.3.4

Abgeordneten der Nationalversammlung, die sich drei Tage zuvor selbst konstituiert hatte, gelobten, „sich niemals zu trennen“ bis Frankreich eine Verfassung erhalten habe. In den zahlreichen massenwirksamen Revolutionsfesten in Paris und in der Provinz zeigt sich deutlich die allmähliche Ablösung vom christlichen Glauben als Grundfeste des Staates und die Hinwendung zu einem neuen Selbstverständnis, konkret zur Nation, zum Vaterland aller Bürger und Bürgerinnen als höchstem Wert, dem die Altäre errichtet wurden. Ein Jahr nach der Erstürmung der Bastille, die damit zum Initialereignis der Revolution stilisiert wurde, fand am 14. Juli 1790 das Föderationsfest³⁶ auf dem Marsfeld in Paris statt, das Gründungsfest der französischen Nation, deren Souverän das Volk ist. Delegationen aller Waffenträger des ganzen Landes waren nach Paris geladen worden. Nach einer Militärprozession und einem Hochamt wurde der Eid am Altar des Vaterlandes, den ein Kreuz zierte, auf die „Nation, das Gesetz und den König“ geleistet.

Im Jahre 1793 wurde auf Betreiben Maximilien de Robespierres als radikales Zeichen der Abkehr von der alten Ordnung und vom alten Glauben und der Hinwendung zu Vernunft und den bürgerlichen Tugenden sowie der von ihm besonders propagierten Verehrung des „Höchsten Wesens“ – dem 1794 eines der Revolutionsfeste gewidmet war³⁷ – der nach seinem Reformator Papst Gregor XIII. benannte Gregorianische Kalender als Sinnbild des Kirchenjahres und der Heiligenverehrung abgeschafft und eine neue Zeitrechnung eingeführt.³⁸ Das Jahr 1 des neuen Kalenders wurde an der Ausrufung der Republik durch den Nationalkonvent angesetzt (das war nach Gregorianischem Kalender im September

1792), wobei fortan nach „Jahren der Republik“ („années de la République“) gezählt wurde. Die zwölf Monate des Jahres wurden nach jahreszeitlichen Gegebenheiten neu benannt, z.B. Germinal (Monat der Saat), Floréal (Monat der Blüten), Thermidor (Monat der Hitze). Die Monate erhielten 30 Tage und diese wieder je drei Dekaden zu je 10 Tagen.

Dies ergab eine Anzahl von 360 Tagen pro Jahr, wobei die verbleibenden fünf beziehungsweise sechs Tage auf das Sonnenjahr als Feiertage en bloc angehängt wurden. Sie galten den nach Robespierre grundlegenden republikanischen Eigenschaften: Les Vertus (Tugend), Le Génie (Genie), Le Travail (Arbeit), L'Opinion (Meinung) und Les Récompenses (Belohnung).³⁹ Louis-Marie de La Révellière-Lépeaux, Mitglied des den Nationalkonvent ersetzenden Direktoriums, hatte die Vorstellung eines „Dekadenkults“ im Rahmen der neuen deistischen Religion: An jedem 10. Tag der Woche sollten sich die Bürger in den republikanischen Tempeln (umgewidmeten Kirchen) am Altar des Vaterlandes zu Gesängen und Lesungen zusammenschließen.⁴⁰

Sehr populär waren die neuen religiösen Vorstellungen der Regierung (die keineswegs atheistisch waren) nicht. 1808 führte Napoleon Bonaparte den Gregorianischen Kalender wieder ein, und zwar um dem Papst seinen Dank auszudrücken, weil dieser seine Herrschaft über Frankreich und das eroberte Europa als legitim anerkannt hatte – wozu er von Napoleon mehr oder weniger gezwungen worden war⁴¹ –, und wohl auch, um durch die Harmonisierung selbst seine Oberhoheit zu festigen, indem er Frankreichs Sonderstellung entschärfte. Bereits vier Jahre zuvor hatte sich Napoleon im Beisein des Papstes selbst

zum „Kaiser der Franzosen“ gekrönt. Das Interessante dabei ist der Umstand, dass nach der – gewollt legendären – Selbstkrönung sehr wohl die Salbung durch den Pontifex erfolgte, die ehemals ja das sakrale Zentrum der Krönungszeremonie, auch der französischen Könige, gewesen war. Nach der Krönung Josephines – ebenfalls durch Napoleon selbst – verließ der Papst den Krönungsort, die Kathedrale Notre Dame, woraufhin der Kaiser den Eid auf die Verfassung ablegte.⁴²

Nach der Französischen Revolution, deren Auswirkungen ganz Europa erfasst hatten, kam es zu einer teilweisen Restauration der alten Ordnungen. Doch die Gedanken der Aufklärung und ihre politische Dimension in der Umsetzung von geschriebenen Verfassungen, Bürgerrechten und letztendlich freien Wahlen setzten sich fort. Das Infragestellen der alten Glaubensvorstellungen, die Rationalisierung des Denkens und aller Lebensbereiche und die Etablierung der wissenschaftlichen Sichtweise als „Wahrheitsmacht“ neben dem Christentum⁴³, kurz: die „Vermessung“⁴⁴ und „Entzauberung der Welt“⁴⁵ ließ sich nicht aufhalten – oder doch?

Josef, Notburga und Victor Adler

Die große soziale und politische Frage des 19. Jahrhunderts war die nach der Lösung des „Arbeiterproblems“. Durch die Industrialisierung und aufgrund fehlender gesetzlicher Grundlagen lebten die meisten Arbeiterfamilien unter schrecklichen Bedingungen, hatten mit täglichen Normalarbeitszeiten von zwölf und mehr Stunden bei geringsten Löhnen, mit engen und menschenunwürdigen Wohnquartieren und daraus resultierenden Krank-

heiten ein Auslangen zu finden.⁴⁶ Die alten politischen und moralischen Kräfte, Thron und Kanzel, hatten kaum reale Lösungsvorschläge anzubieten. Zwar prangerte die Sozialzyklika „Rerum novarum“ von Papst Leo XIII. 1891 die Situation an und zahlreiche Arbeitervereine und karitative Bewegungen suchten das Elend zu mildern⁴⁷, aber eine Strukturänderung des Systems, das letztendlich der Grund für die Verhältnisse war und das die Arbeiterbewegung forderte und schließlich umsetzte, erschien ihnen als der direkte Weg in den gesellschaftlichen und moralischen Untergang. Die Kirche suchte die alte Ordnung zu stützen und die Industriearbeiterschaft irgendwie im „Dritten Stand“, dem „Nährstand“ der Handwerker und Bauern, unterzubringen. In dieser Situation griff sie auf die etablierte Heiligenverehrung zurück und setzte sie (nicht zum ersten Mal) politisch ein. Allen voran der Hl. Josef und die Hl. Notburga sowie der Hl. Antonius von Padua dienten dazu, eine „friedliche Lösung“ zu finden, indem diese ins Jenseits verlagert wurde.⁴⁸ Der Hl. Josef als Zimmermann wurde in der Hierarchie der Heiligen stark aufgewertet und als strebsamer Arbeiter und Beschützer der idealisierten Kleinfamilie mit Muttergottes und Jesuskind zum Vorbild in Fleiß und Verantwortungsgefühl gemacht.⁴⁹ Wurde in der Notburga-Legende ursprünglich ihre Weigerung, während des Glockenläutens zur Abendandacht die Feldarbeit fortzusetzen, also ihr Streikeintritt, betont, so wurde auch sie im 19. Jahrhundert zur fleißigen Arbeiterin und ihre Arbeit selbst zum Gottesdienst. Zu diesen Leitfiguren der handwerklichen und bäuerlichen Arbeit, die wohl kaum mit der Situation eines Industriearbeiters vergleichbar ist, trat der Hl. Antonius, der an die Barmherzigkeit, also an

die Almosen der Reichen für die Armen, erinnern und so die Arbeiter mit der Aussicht auf milde Gaben trösten sollte.⁵⁰ Vor diesem Hintergrund erscheint es Gottfried Korff⁵¹ nur konsequent, dass viele frühe Arbeiterführer Religion bzw. überhaupt Transzendenz, besonders aber die katholische Konfession, vehement ablehnten und scharf gegen sie polemisierten. Mit dem Einsetzen eines weltlichen Figurenkults, einer Heldenverehrung und Idolisierung von Personen im 19. Jahrhundert, die auch für das 20. und – zumindest bislang – für das 21. Jahrhundert von maßgeblicher Bedeutung ist und die Korff als „hagiographische Faszination“ durchaus in Beziehung zum religiösen Heiligenkult setzt⁵², kommt es allerdings auch innerhalb der noch jungen Sozialdemokratie sehr rasch zu einer Verehrung von Kultpersonen. Während für Deutschland die Überhöhung von Ferdinand Lassalle⁵³ zu nennen ist, könnte für den frühen Sozialismus in Österreich Franz Schuhmeier als Beispiel dienen, dessen „enorme Beliebtheit bei der Basis“⁵⁴ sich auch auf seinem Begräbnis zeigte, bei dem ihm Hunderttausende Menschen die letzte Ehre erwiesen. Davon abgesehen, zeichnete sich die österreichische Sozialdemokratie – im Gegensatz zur deutschen – anfänglich generell durch stark religiöse Züge aus, die von Victor Adler ganz bewusst eingesetzt wurden, um eine emotionale Bindung, höhere Weihe und tiefere Legitimation zu erzeugen.⁵⁵ Der chiliastische Gedanke, also eine auf die Zukunft gerichtete Heils- und Erlösungshoffnung, wird nicht nur in der Inszenierung und Symbolik der Feiern zum 1. Mai, dem selbst bestimmten Arbeiterfeiertag, sondern auch in der Ästhetik der Maifestschriften deutlich. In der Festschrift von 1904⁵⁶ wird der Sozialis-

mus beispielsweise als „Das neue Evangelium“ bezeichnet und der Maifeiertag als „neuer Christtag“. Jedoch verfestigte sich dieser messianische Gedanke nicht und blieb letztlich ohne Bedeutung.

Pietas Austriaca im „Bundesstaat Österreich“

Das christliche Element wurde in der Politik von den konservativen Kräften weitergetragen, so in Österreich von der unter anderem aus den verschiedenen katholischen Vereinen hervorgegangenen Christlich-Sozialen Partei, die dies bereits im Namen trägt. Sie ging 1933 allerdings in die Einheitspartei der Vaterländischen Front ein, deren Ideologie von den rechten Kräften innerhalb der Christlich-Sozialen Partei und innerhalb kirchlicher Organisationen aufgebaut und gestützt worden war. Sie lässt sich als antiparlamentarisch, völkisch, antiliberal, militant „antimarxistisch“, agrarromantisch, großstadtfeindlich, antiprottestantisch, antipreußisch und antisemitisch umschreiben.⁵⁷ Eines ihrer Ziele war die Rückkehr zu den alten Ordnungen, zur Ständegesellschaft, die noch dazu romantisch verklärt wurde. Am 1. Mai 1934 – ganz bewusst als Zeichen der Umkehr am Arbeiterfeiertag – wurde die neue österreichische Verfassung ausgerufen, die genau dies garantieren sollte (aber nie voll umgesetzt wurde); sie bedeutete auch formal das Ende der Ersten Republik und den Beginn des „Bundesstaats Österreich“⁵⁸, von den konservativen Kräften als „Ständestaat“ und von den sozialdemokratischen als „Austrofaschismus“ bezeichnet. Ein wesentliches Element der seit 1933 bestehenden autoritären Regierungsdiktatur war ein Österreichpatriotismus, in dem „deutsch“ und „katho-

lich“ untrennbar miteinander verbunden waren und der als Abwehr des Nationalsozialismus verstanden wurde. In der Überzeugung, von Gott den Auftrag zur katholischen Missionierung als Lösung aller Probleme innerhalb des gesamten „Deutschtums“, weiters in Europa und der ganzen Welt zugewiesen bekommen zu haben, bestand ein – im Licht der realpolitischen Realität lediglich theoretischer – Führungsanspruch. Gespeist wurde dieses Sendungsbewusstsein, das „geradezu heilsgeschichtliche Züge“ zeigt, aus einem einseitig interpretierten und verkürzten Geschichtsbild, in dem Österreich, geführt vom Hause Habsburg, durch seine natürliche Affinität zum Katholizismus als Retter Europas vor Protestanten und Türken auftritt.⁵⁹ Die Grundmuster dieser Vorstellung sind nicht neu, vielmehr aus vorhandenen Versatzstücken, wie der Pietas Austriaca, zusammen gebastelt. Die „Sakralisierung des Dollfuß-Mythos“, seine Stilisierung zum Märtyrer, passt in dieses Bild, wobei die Frage offen bleibt, in wie weit diese im „religiös eingelebten Milieu“ tatsächlich angekommen ist.⁶⁰

Der Nationalsozialismus, der den österreichischen Autoritarismus beendete und hier in seiner Komplexität nicht näher dargestellt werden soll, zeigte etliche Züge einer politischen Religion, wie etwa die Heilserwartung, den Einsatz von mythisch aufgeladenen Zeichen und Riten oder die „charismatische Führerfigur“⁶¹, und ist kürzlich dezidiert als Hitlers Theologie⁶² analysiert worden.⁶³

Die Wende, 9/11 und die Gegenwart

In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts schien alles klar zu sein: Die Säkularisierung, also die Verweltlichung aus

dem Geist der Aufklärung, die Ablösung vor allem vom Christentum, die häufig mit der Moderne gleichgesetzt wurde, habe sich nach einer kurzen Durststrecke in den 50er Jahren und im Zuge der 68-Bewegung in Westeuropa vollends durchgesetzt, und wenn sich im sowjetischen Kommunismus auch starke Tendenzen zur Glorifizierung und mythischen Überhöhung fanden (wie der Aufbau von Lenin und Stalin zu Politikonen), so war im „Ostblock“ doch offiziell der Atheismus von oben verordnet. Die Religion werde bald nur mehr eine Marginalie, werde demnächst nicht nur aus der Politik, sondern auch aus der Gesellschaft vollkommen verschwunden sein, so wurde mitunter postuliert.⁶⁴

Tatsächlich ist den Institutionen der Religion, vor allem also den Kirchen, ein spezifischer Platz neben den anderen Institutionen der pluralistischen Gesellschaft zugewiesen worden. Sie wurden nunmehr als ausschließlich für den Bereich der Glaubensausübung zuständig gedacht, vor allem aber für die „Nächstenliebe“, also den Einsatz für die Benachteiligten und Armen der Gesellschaft, z.B. in Form von Caritas oder Diakonie. Im Bereich der eigenen, persönlichen Frömmigkeit hatte auch die katholische Kirche bereits im 19. Jahrhundert bei den Gläubigen ihre Deutungsmacht zu verlieren begonnen. Das aufgeklärte Bürgertum wählte aus dem theologischen Angebot der Kirche das ihm passend Erscheinende aus und machte sich sein eigenes Bild auch von der transzendenten Welt.⁶⁵ Aus zahlreichen Haushalten verschwanden allmählich die religiösen Wandbilder, Zeitschriften und Devotionalien.⁶⁶ Regional und länderspezifisch sehr unterschiedlich ist die Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft (z.B. Irland im Vergleich zu Frankreich). In Österreich stellte

beispielsweise die Statistik Austria bei der letzten Volkszählung von 2001 fest, dass nur rund eine Million StaatsbürgerInnen „ohne Bekenntnis“ ist, während sich fast sechs Millionen als „römisch-katholisch“ bezeichnen.⁶⁷ Die Besuchszahlen des Sonntagsgottesdienstes gingen im 20. Jahrhundert wellenartig zurück, jedoch werden die „Dienstleistungen“⁶⁸ der Kirchen vor allem zur Akzentuierung der Übergangsriten bei Hochzeit, Geburt oder Tod gern und fast selbstverständlich weiterhin in Anspruch genommen. Mit dem Schlagwort „Taufscheinchrist“ ging der Sachverhalt in die Alltagssprache ein. Die Privatisierung von Religion ist jedoch nicht eigentlich das Thema dieses Aufsatzes, es geht vielmehr um das Gegenteil, nämlich um die politische Dimension des Religiösen, die sich in Europa im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts durchaus auch noch finden lässt.

Ein kleines Beispiel hierfür ist der Einsatz von religiösen Symbolen und Riten (Kreuze, Bittgänge, Kreuzwege, Andachten) im Kampf gegen die Wiederaufbereitungsanlage in Wackersdorf in den frühen 80er Jahren. Eine Kapelle mit dem Bild des Hl. Franziskus (im Katholizismus der Beschützer der Tiere und Pflanzen und somit der Umwelt) wurde nahe des Baugeländes aufgestellt und zum Sammelpunkt für die AktivistInnen verschiedener bzw. auch ohne Konfessionen.⁶⁹

Doch auch der Vatikan selbst war inzwischen, im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), von der Notwendigkeit der „Laizität“, der Trennung von Staat und Kirche, überzeugt und spricht von einer wesentlichen „Autonomie der zivilen und politischen Sphäre gegenüber der religiösen und kirchlichen – aber nicht gegenüber der moralischen Sphäre“.⁷⁰ Als die moralischen Werte,

denen sich die Politik bzw. christliche PolitikerInnen zu verpflichten haben (wenn sie sich denn daran halten), werden gesehen: Schutz der Person und des Lebens (keine Abtreibung oder Euthanasie), Schutz und Förderung der Familie (Ablehnung alternativer Modelle zur Vater-Mutter-Kinder-Familie), Schutz von Minderjährigen, „Befreiung der Opfer von den modernen Formen der Sklaverei“, nämlich Drogen und Prostitution, eine Wirtschaftsordnung, „die im Dienst der Person und des Gemeinwohls steht“, Frieden (absolute Ablehnung von Gewalt und Terrorismus) und besonders hervorgehoben: das Recht auf Religionsfreiheit.⁷¹ Diese Werte werden jedoch nicht als speziell konfessionelle, sondern allgemein menschlich-logische bezeichnet, als „natürliches Sittengesetz“.⁷² Fast alle diese Werte stehen durchaus im Einklang mit den Werten der Aufklärung, obgleich dies auf ihre praktische Umsetzung (z.B. Kondomverbot) nicht immer zutrifft.

Das Jahr 1989 ging als das Jahr des großen Umbruchs, das Jahr der Wende ins kollektive Gedächtnis ein. Die politische Landkarte änderte sich radikal, gewohnte Denkmuster wurden auf den Kopf gestellt. Ost und West, Gut und Böse hörten für einen Moment auf zu existieren. Es war das Jahr des „und“,⁷³ in dem nichts mehr klar geordnet oder getrennt war, und sich unzählige Möglichkeiten für die Zukunft auftaten. Nach der ersten Euphorie wurden Unsicherheit und Angst ein Motiv in den Diskursen, zusätzlich angeheizt durch die Globalisierungsdebatte und die Entuferung im digitalisierten „Informationszeitalter“. Reale Probleme wie die Auslagerung von Produktionsbetrieben in sogenannte Billiglohnländer oder der schrankenlose Kapitalismus wurden vielfach als unausbleibbare Folgen der Moderne gesehen, reale Vorfälle wie

der Mauerfall wurden zu Signalen dieser neuen Zeit der Ungewissheit. Das Irrationale war wieder zu einem ernstzunehmenden Mitspieler geworden.

Spiritualität und die Suche nach Transzendenz waren wieder salonfähig geworden. Der Soziologe Hubert Knoblauch, der diese Entwicklung – durchaus nicht un widersprochen – nachzeichnet, fasst sie als „Populäre Religion“ zusammen⁷⁴. Aus Versatzstücken der „alten“ Religionen, aus Esoterik und der Mythologie allgemein kann jeder/jede die für sich passenden Glaubensvorstellungen zusammensetzen. Durch die (neuen) Medien kommt es mitunter zu einer Vernetzung und Selbstorganisation der Gläubigen. Aber auch die herkömmlichen Religionen erleben wieder Zuspruch, wenn auch (noch?) nicht Zulauf. Der verstorbene Papst Johannes Paul II. traf mit seiner durchgeistigten, weltentrückten Art den Nerv der Zeit, so wie er mit seiner „Massenproduktion“ von Heiligen dem modernen Bedürfnis nach Kultfiguren als Orientierungsmodelle und Mittel der (kleinen) Entwürkungen aus dem Alltag⁷⁵ entsprach. Die mediale Aufmerksamkeit ist dem Heiligen Stuhl bei Selig- und Heiligprechungen sicher, insbesondere wenn sie umstrittene Personen betreffen, wie den letzten Kaiser von Österreich, Karl I., oder den Gründer des Opus Dei, Josemaría Escrivá. Politisch relevant wurde die immer wieder beschworene Rückkehr der Religion spätestens mit 9/11, dem terroristischen Anschlag auf das World Trade Center in New York und anderen Zielen in den USA am 11. September 2001, in dessen Folge der amerikanische Präsident George W. Bush, Mitglied einer evangelikalen Gemeinde und ausgestattet mit politischem Sendungsbewusstsein, den „war on terrorism“ (Krieg gegen den Terrorismus) ausrief,

der in der Folge Einschränkungen und Verletzungen der Bürger- und Menschenrechte im In- und Ausland mit sich brachte. Der „amerikanische Faktor“⁷⁶, wie ihn der Politikwissenschaftler Anton Pelinka nennt, soll an dieser Stelle jedoch beiseite gelassen werden. Erstens hat die US-Gesellschaft starke Tendenzen zur Selbstregulierung, und zweitens ist die Grundlage ihres Staates eine der laizistischsten überhaupt. Anders als diverse Verfassungen europäischer Länder⁷⁷ bezieht sich die amerikanische nicht auf Gott als Grundlage allen Seins oder als oberste moralische oder autoritäre Instanz, wenn auch in der politischen Realität dies häufig nicht umgesetzt wird. Pelinka nennt als zweiten Faktor der Rückkehr von Religion in die Politik den „polnischen“⁷⁸, der allgemeiner ein „ost/süd-osteuropäischer Faktor“ ist. Er versteht darunter einerseits das Mitwirken der katholischen Kirche am Zusammenbruch des kommunistischen Regimes in Polen – hier ist der Beitrag der evangelischen Kirche zur Wende in der DDR ebenfalls zu nennen – und andererseits die Funktionalisierung von Religion für politische Zwecke, die in vielen der neu entstandenen oder umstrukturierten Staaten Ost- und Südosteuropas ein gewichtiger Faktor ist, abzulesen z.B. am Balkankrieg, der als Krieg zwischen Christen und Muslimen interpretiert (und legitimiert) wurde. Die „Renaissance der Nationalpatrone“⁷⁹ in Ostmitteleuropa ist ein Symptom dafür. Der Versuch den Hl. Johannes Sarkander als Nationalpatron von Mähren und damit gleichzeitig eine mährische Identität aufzubauen, um den Befürwortern einer Abspaltung von Tschechien Futter zu geben,⁸⁰ ließe sich hier einreihen, ebenso wie die heftigen Debatten und Demonstrationen rund um die Entfernung oder Belassung eines hölzernen

Kreuzes, das zum Gedenken an den bei einem Flugzeugabsturz ums Leben gekommenen polnischen Präsidenten Lech Kaczynski spontan vor dem Präsidentenpalast aufgestellt worden war⁸¹.

Der dritte Faktor, den Pelinka anführt, ist der „islamische“. Mit Bezug auf das Buch von Samuel P. Huntington, „Clash of Civilizations“ (Kampf der Kulturen) macht er die „großen“ kriegerischen Auseinandersetzungen der letzten Jahre an den angeblich scharf erkennbaren Berührungslinien von Islam und christlicher Welt aus.⁸² Das stark vereinfachende Buch mit seiner Konstruktion von klar getrennten, unhinterfragten „Kulturkreisen“ wurde aufgrund seines Medienechos zur „self-fulfilling-prophecy“, zur „Sich-selbst-erfüllenden-Prophezeiung“, nicht nur bei Politikern und Politologen. Mehr als die Hälfte der Bevölkerung, so ergab kürzlich eine Umfrage in Deutschland, glaubt mittlerweile an einen Konflikt „zwischen Christentum und Islam“.⁸³ Dieser Konflikt wird nicht nur international in Afghanistan oder dem Irak verortet, sondern auch mitten in Europa, festgemacht an den sogenannten MigrantInnen, also großteils an Menschen islamischen Bekenntnisses, deren Eltern oder Großeltern sich bereits vor Jahrzehnten hier niedergelassen haben. Die Debatten um Kopftücher und Minarette, ebenso wie jene um Kreuze in den Klassenzimmern, seien hier erwähnt.

Versteht sich Europa also wieder als christlich, spirituell oder doch noch immer als aufgeklärt, rational? Soll in der Präambel zu einer Verfassung der Europäischen Union Bezug auf das Christentum oder gar auf Gott genommen werden, oder besser nicht? Es scheint dies im aktuellen Diskurs paradoxerweise kein Widerspruch mehr zu sein. Das Christentum scheint nunmehr nicht für den Glau-

ben an einen bestimmten Gott, sondern für bestimmte Werte zu stehen. Christlichsein ist keine konfessionelle oder religiöse Eigenschaft mehr, sondern eine Frage der „Kultur“, eine ethische Haltung, eine ethnische Gegebenheit sogar. Es steht bestenfalls für Demokratie, Aufklärung, Menschenrechte – oder einfach für ein unreflektiertes „wir sind wir“. Für die rechten Parteien ist es ein weiteres Unterscheidungsmerkmal, das populistisch zur Betonung des Andersseins gegen Menschen eingesetzt werden kann. Dabei wird in der Diskussion meist vergessen, dass der Islam schon seit Jahrhunderten Teil Europas ist, nämlich in Bosnien und der Herzegowina, deren BewohnerInnen nicht als Einwanderer weggeredet werden können.

Die Aufgabe der Politik ist es, die Werte, die den EuropäerInnen mit Recht so teuer sind, wie die Menschen- und Bürgerrechte – darunter die Religionsfreiheit – weiterhin und für alle umzusetzen, Konflikte zu entschärfen, Ängste zu nehmen und gangbare Zukunftsvisionen zu erarbeiten. Die Aufgabe der Europäischen Ethnologie ist es, weiterhin die gesellschaftlichen Strukturen und Motive zu analysieren, wobei noch immer mit Martin Scharfe die „Religionsanalyse als Königsweg der Kulturanalyse“⁸⁴ zu bezeichnen ist.

- 1 <http://de.wikipedia.org/wiki/Politik>, 31. August 2010.
- 2 Knoblauch, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt a.M.-New York, S. 46.
- 3 Kantorowicz, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. Stuttgart 1992, S. 105.
- 4 Le Goff, Jacques: Das Hochmittelalter. Frankfurt a.M. 1987², S. 241.
- 5 Kantorowicz (wie Anm. 3), S. 208.
- 6 Götzmann, Jutta: Weihnen – Salben – Krönen. Die vormoderne Kaiserkrönung und ihre Imagination. In: Stollberg-Rilinger, Barbara u.a. (Hg.): Spektakel der Macht. Rituale im alten Europa 800–1800. Darmstadt 2008, S. 21-25, hier: S. 21-22.
- 7 Barbero, Alessandro: Karl der Große. Stuttgart 2007, S. 91-109.
- 8 Linnemann, Dorothee: Rituale der Einsetzung. „Äußere Formen“, Funktionen und Bedeutung. In: Stollberg-Rilinger, Barbara u.a. (Hg.): Spektakel der Macht. Rituale im alten Europa 800–1800. Darmstadt 2008, S. 68-73, hier S. 72.
- 9 Götzmann (wie Anm. 6), S. 22-24.
- 10 Götzmann (wie Anm. 6), S. 21.
- 11 Gute Nachricht Bibel. Stuttgart 2000, Mt 2,1-2,2.
- 12 Hofmann, Hans: Die Heiligen Drei Könige. Zur Heiligenverehrung im kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben des Mittelalters (=Rheinisches Archiv, 94). Bonn 1975, S. 74-75.
- 13 Hofmann (wie Anm. 12), S. 75-94.
- 14 Hofmann (wie Anm. 12), S. 336.
- 15 vgl. dazu die Abhandlung über die Heiligen Drei Könige in: Weber-Kellermann, Ingeborg: Das Weihnachtsfest. Eine Kultur- und Sozialgeschichte der Weihnachtszeit. München-Luzern 1987², S. 192-201.
- 16 Hofmann (wie Anm.12), S. 335.
- 17 Umberto Eco bietet dazu, eng angelehnt an die historischen Fakten, eine irrwitzige und verführerisch glaubwürdige Erklärung in seinem Roman um Barbarossas Adoptivsohn Baudolino (Eco, Umberto: Baudolino. München 2001).
- 18 Pallestrang, Kathrin: Vom Wesen der Heiligen – Schlaglichter auf ihre Bedeutung und Verehrung vom Frühchristentum bis in die Gegenwart. In: Grieshofer, Franz u. Gerd Kaminski (Hg.): Hilf Himmel! Götter und Heilige in China und Europa. Wien 2002, S. 167-190, hier: 177-179.
- 19 Le Goff (wie Anm. 4), S. 95.
- 20 Wie es um Frömmigkeit oder Glauben eines/einer Einzelnen bestellt ist, ob sie „wahrhaftig“ und „aufrichtig“ sind, lässt sich objektiv nicht feststellen. Bei einer kulturwissenschaftlichen Untersuchung kann es immer nur um Handlungsrelevanz und Strukturmuster gehen.
- 21 Kloft, Matthias Thomas: Kopfreliquiar des Hl. Bartholomäus. In: Stollberg-Rilinger, Barbara u.a. (Hg.): Spektakel der Macht. Rituale im alten Europa 800–1800. Darmstadt 2008, S. 79.
- 22 Götzmann (wie Anm. 6), S. 22.
- 23 Kantorowicz (wie Anm. 3), S. 326-329.
- 24 Kantorowicz (wie Anm. 3).
- 25 zit. nach: Detemple, Siegfried: Voltaire und Bossuet oder: Deistische Moral versus theokratischen Absolutismus. In: Faber, Richard (Hg.): Politische Religion – religiöse Politik. Würzburg 1997, S. 109-118, hier: S. 111.
- 26 Coreth, Anna: Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock. Wien 1982², S. 9.
- 27 zit. nach Coreth (wie Anm. 26), S. 17.
- 28 Coreth (wie Anm. 26), S. 27.
- 29 Kovács, Elisabeth: Überwindung der Probleme des Hauses Österreich und der österreichischen Monarchie durch die Pietas Austriaca. In: Welt des Barock. Oberösterreichische Landesausstellung 1986. Linz 1986, S. 157-164, hier: S. 157 u. 158.
- 30 <http://de.wikipedia.org/wiki/Immaculata>, 5. September 2010.
- 31 Coreth (wie Anm. 26), S. 65.
- 32 Kovács (wie Anm. 29), S. 157.
- 33 Thamer, Hans-Ulrich: Rituale in der Moderne. In: Stollberg-Rilinger, Barbara u.a. (Hg.): Spektakel der Macht. Rituale im alten Europa 800–1800. Darmstadt 2008, S. 63-67, hier: S. 64.

- 34 Thamer (wie Anm. 33), S. 63.
- 35 Thamer, Hans-Ulrich: Der Ballhauschwur. In: Stollberg-Rilinger, Barbara u.a. (Hg.): Spektakel der Macht. Rituale im alten Europa 800–1800. Darmstadt 2008, S. 224.
- 36 Schröder, Christina: Spektakel des Umbruchs. Politische Inszenierungen in der Französischen Revolution zwischen Tradition und Moderne. In: Stollberg-Rilinger, Barbara u.a. (Hg.): Spektakel der Macht. Rituale im alten Europa 800–1800. Darmstadt 2008, S. 216–221, hier: S. 216–217 u. 221.
- 37 Schröder (wie Anm. 36), S. 219.
- 38 Pallestrang, Kathrin: Wenn die Erde einmal um die Sonne läuft? Die Berechnung und Bemessung der Zeit aus kulturwissenschaftlicher Sicht. In: 2000: Zeiten/Übergänge. Zur Konstruktion der Jahrtausendwende (=Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, 74). Wien 1999, S. 10–35, hier: S. 20–23.
- 39 Wendorf, Rudolf: Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa. 1985³, S. 335–336; Cowan, Harrison J.: Time and its Measurement from the Stone Age to the Nuclear Age. Cleveland 1958, 34–35.
- 40 Schröder (wie Anm. 36), S. 219.
- 41 Cowan (wie Anm. 39), S. 34–35 u. 84.
- 42 Thamer, Hans-Ulrich: Protokoll von der Salbung Napoleons und Krönung Joséphines. In: Stollberg-Rilinger, Barbara u.a. (Hg.): Spektakel der Macht. Rituale im alten Europa 800–1800. Darmstadt 2008, S. 242.
- 43 Ebertz, Michael N.: Von der „Religion des Pöbels“ zur „popularen Religiosität“. In: Jahrbuch für Volkskunde, Neue Folge 19, 1996, S. 169–183, hier: S. 171.
- 44 Im Roman „Die Vermessung der Welt“ setzt sich Daniel Kehlmann aus der Distanz der Post(post)moderne auf amüsante und kluge Weise mit dem naturwissenschaftlichen Denken auseinander (Kehlmann, Daniel: Die Vermessung der Welt. Reinbek b. Hamburg 2005).
- 45 Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. Vortrag (1922). In: textlog.de Historische Texte und Wörterbücher, <http://www.textlog.de/2321.html>, 7. September 2010.
- 46 Maier, Michaela u. Kathrin Pallestrang: „Acht Stunden aber wollen wir Mensch sein.“ Die Idee der sozialistischen Maifeier und ihre Umsetzung in den ersten Jahren nach 1890. In: Der 1. Mai. Verlagsbeilage zur Wiener Zeitung, 2010, S. 8–9, hier: S. 8.
- 47 Schindler, Margot: Der andere 1. Mai. Der sozialdemokratische Tag der Arbeit und die Formierung anderer Maifesttraditionen. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, LXIV/113, Heft 2, 2010, S. 273–293, hier: S. 274.
- 48 Korff, Gottfried: Heiligenverehrung und soziale Frage. Zur Ideologisierung der populären Frömmigkeit im 19. Jahrhundert. In: Wiegmann, Günter (Hg.): Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert (=Studien zum Wandel von Gesellschaft und Bildung im Neunzehnten Jahrhundert, Bd. 5). Göttingen 1971, S. 102–107, hier: S. 103–104.
- 49 vgl. Schindler (wie Anm. 47), S. 274.
- 50 Korff (wie Anm. 48), S. 106.
- 51 Korff, Gottfried: Politischer „Heiligenkult“ im 19. und 20. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Volkskunde, 1971, Jg. 75, S. 202–220, hier: S. 210.
- 52 Korff, Gottfried: Ersatzheilige? Überlegungen zur imitatio und invocatio im Personenkult der Gegenwart. In: Becker, Siegfried u.a. (Hg.): Volkskundliche Tableaus: Eine Festschrift für Martin Scharfe zum 65. Geburtstag von Weggefährten, Freunden und Schülern. Berlin 2001, S. 169–182, hier: 178–180.
- 53 vgl. Korff (wie Anm. 51), S. 211.
- 54 Maderthaner, Wolfgang: Schuhmeier Franz. In: Österreichisches Biographisches Lexikon, 1815–1950. Bd. 11, S. 311–312, hier: S. 312.
- 55 Giovanoli, Friedrich: Die Maifeierbewegung. Ihre wirtschaftlichen und soziologischen Ursprünge und Wirkungen (=Sozialwissenschaftliche Abhandlungen, 1). Karlsruhe 1925, S. 114.
- 56 Adler, Max: Das neue Evangelium. In: [Maifestschrift] 1904, S. 3–4.
- 57 Lipp, Barbara: Von kulturpolitischen Metaphern der Dollfuß-Schuschnigg-Diktatur zur Funktionalität in der Identitätskonstruktion der Nachkriegsjahre – personelle und institutionelle Fallbeispiele. Dipl. Arb., (Univ.) Wien 2008, S. 13.

- 58 Hanisch, Ernst: Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert (Österreichische Geschichte 1890-1990, herausgegeben von Herwig Wolfram). Wien 1994, S. 310.
- 59 Lipp (wie Anm. 57), S. 10-25.
- 60 Nikitsch, Herbert: Bemerkungen zu St. Engelbert. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, LXIII/112, Heft 1, 2009, S. 73-85, hier: S. 79 u. 85.
- 61 Thamer (wie Anm. 33), S. 66.
- 62 Theologie als das Reden von Gott mit direkten Auswirkungen auf das Handeln.
- 63 vgl. Buchers, Reiner: Hitlers Theologie. Würzburg 2008.
- 64 vgl. dazu Knoblauch (wie Anm. 2), S. 15-27.
- 65 Ebertz (wie Anm. 43), S.175.
- 66 Die Frage nach dem Verbleib von religiösen Gegenständen, wenn diese niemand mehr brauchen kann, stellte u.a. Martin Scharfe (Scharfe, Martin: Heiliger Müll. Tastversuche im kulturellen Souterrain. In: bricolage, 2, 2004, S. 27-39). Eine der möglichen Antworten auf diese Frage lautet: sie wandern ins Museum (siehe dazu u.a.: Aka, Christine: Wegwerfen tabu? Zeichen katholischer Sinnwelten im Säkularisierungsprozef. In: Brednich, Rolf Wilhelm u. Heinz Schmitt (Hg.): Symbole: zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur / 30. Deutscher Volkskundekongreß in Karlsruhe vom 25. bis 29. September 1995. Münster u.a. 1997, S.427-434).
- 67 Statistik Austria, http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/volkszaehlungen_registerzaehlungen/bevoelkerung_nach_demographischen_merkmalen/022895.html, 9. September 2010.
- 68 Scharfe, Martin: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln-Weimar-Wien 2004, S. 3.
- 69 Döring, Alois: Franziskus in Wackersdorf. Christliche Symbolik im politischen Widerstand – religiöse Riten und Formen in ökologischen und friedensethischen Protestbewegungen. In: Brednich, Rolf Wilhelm u. Heinz Schmitt (Hg.): Symbole: zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur / 30. Deutscher Volkskundekongreß in Karlsruhe vom 25. bis 29. September 1995. Münster u.a. 1997, S. 435-449, hier: S. 437.
- 70 Kongregation für die Glaubenslehre: Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 158). Bonn 2002, S. 14.
- 71 Kongregation für die Glaubenslehre (wie Anm. 70), S. 12 u. 14.
- 72 Kongregation für die Glaubenslehre (wie Anm. 70), S. 13.
- 73 Beck, Ulrich: Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. Frankfurt a.M. 1993, S. 11.
- 74 Knoblauch (wie Anm. 2)
- 75 Korff (wie Anm. 52), S. 181.
- 76 Pelinka, Anton: Religion und Politik – Versuch einer systematischen Analyse. In: Arnold Konrad u.a. (Hg.): Recht. Politik. Wirtschaft. Dynamische Perspektiven. Wien 2008, S. 461-475, hier: S. 463.
- 77 vgl. Machek, Christian: Die *invocatio Dei* in europäischen Verfassungen. Deutung und Bedeutung aus christlich-konservativer Weltanschauung. Dipl.Arb. (Univ.) Wien 2007, S. 65-76.
- 78 Pelinka (wie Anm. 76), S. 463.
- 79 Samerski, Stefan (Hg.): Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert. Köln-Weimar-Wien 2007.
- 80 Lozoviuk, Petr: Heiligensprechung als kultureller Text. Das Beispiel des Johannes Sarkander. In: Jahrbuch für Volkskunde, 1998, S. 178-192.
- 81 vgl. Der Standard, <http://derstandard.at/1280984486044/Das-Kreuz-mit-dem-Kaczynski-Kreuz>, 13. August 2010.
- 82 Pelinka (wie Anm. 76), S. 467.
- 83 http://de.wikipedia.org/wiki/Kampf_der_Kulturen, 10. September 2010.
- 84 Scharfe (wie Anm. 68), S.6.