

# Populare Religiosität: Traditionen und Transformationen Einige Beispiele aus Niederösterreich

---

Herbert Nikitsch

In diesem Beitrag werden einige Ausdrucksformen religiöser Praxis behandelt, wobei nicht nur auf Erscheinungen traditioneller ›Volksfrömmigkeit‹ zurückgeblickt, sondern auch die heutige Entwicklung populärer Religiosität angesprochen wird.

Populare Religiosität – darunter wurde in der Tradition der ›religiösen Volkskunde‹ bzw. ›Volkskunde des Religiösen‹ der Bereich überlieferter religiöser Äußerungen zumeist katholischer Provenienz<sup>1</sup> verstanden. Das Interesse galt den religiös »prägenden Erlebnismöglichkeiten« früherer gesellschaftlicher und kultureller Lebensweisen, im Mittelpunkt standen dabei »die Welt der Bilder und Zeichen, der ritualisierte Festkreis des Jahres und die Sakrallandschaft der heiligen Orte«<sup>2</sup> – womit zugleich die thematischen Schwerpunkte jener volkskundlichen ›Volksfrömmigkeitsforschung‹ angedeutet sind: Wallfahrt, Heiligenverehrung, »häuslich-pri-

1 Ungeachtet der Entstehung dieses thematischen Fachbereichs im Umfeld evangelischer Praktischer Theologie; s. dazu: Wolfgang Brückner: Volkskunde, religiöse. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 10. Bd. Freiburg u. a. 2001, Sp. 864–866; Angela Treiber: Volkskunde und evangelische Theologie. Die Dorfkirchenbewegung 1907–1945. Köln, Weimar, Wien 2004.

2 Wolfgang Brückner: Volksfrömmigkeit. Gedanken zur Frage nach der Zukunft der Religion. In: Helge Gerndt, Georg Schroubek (Hg.): *Dona Ethnologica*. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Festschrift für Leopold Kretzenbacher (= Südosteuropäische Arbeiten, Bd. 719; München 1973, S. 149–157, hier S. 157.

vate Frömmigkeit« und »öffentliche, kirchlich begleitete Pietas«<sup>3</sup> mit ihren das Kirchen- und Arbeitsjahr strukturierenden »bildkräftigen Zeugnissen des Glaubens«<sup>4</sup>.

In Zeiten des »überlieferungsgebundenen Menschen«<sup>5</sup> mögen solche Glaubensformen tatsächlich prägend gewesen sein – und wenn zuweilen hervorgehoben wird, dass »Glaube und Religion [...] eine bedeutende Rolle im Leben bäuerlicher Menschen [spielten]«, weil diese »immer unkontrollierbaren Mächten ausgeliefert [waren]«<sup>6</sup>, so ist diese Einschätzung zweifellos plausibel angesichts der oft prekären, von den verschiedensten natürlichen und gesellschaftlichen Gewalten abhängigen Lebensbedingungen unter vorindustriell-agrarwirtschaftlichen Produktionsverhältnissen. Doch nunmehr gilt wohl, dass »die Welt der überkommenen Formen des religiösen Volksglaubens sich nicht nur gewandelt hat, sondern praktisch zu Ende gegangen ist«<sup>7</sup> – und das nicht erst in unseren Tagen, in denen unter den Vorzeichen zunehmender »Erosion institutionalisierter Religiosität«<sup>8</sup> stattdessen eine Vielzahl neuer religiöser (oder doch »religiöider«, also religionsanaloger) Erscheinungen beobachtet werden kann, wie sie oft einer »unsichtbaren«, »individualisierten« oder auch säkularisierten »Diesseits-Religion« (um nur einige heute gängige Schlagwörter zu nennen) zugeordnet und in verschiedenen Disziplinen diskutiert werden.<sup>9</sup> So sollen in diesem Beitrag nicht nur einige traditionelle Ausdrucksformen populärer Religiosität, sondern auch einige heutige Entwicklungen religiöser Praxis angesprochen werden.

3 Albrecht A. Griebel: Volksfrömmigkeit – Begriff, Ansätze, Gegenstand. In: Edgar Harvolk (Hg.): Wege der Volkskunde in Bayern. Ein Handbuch (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 25). München, Würzburg 1987, S. 293–333, hier S. 325 und 327.

4 Leopold Schmidt: Volkskunde von Niederösterreich. 2. Bd., Horn 1972, S. 104.

5 Ebda., S. 85.

6 Ernst Bruckmüller: Religion und Kultur. In: Ders. u. a.: Geschichte der österreichischen Land- und Forstwirtschaft im 20. Jahrhundert. Politik – Gesellschaft – Wirtschaft. Wien 2002, S. 505–534, hier S. 505.

7 Brückner (wie Anm. 2), S. 155 und 156.

8 Johannes Dantine u. a. (Hg.): Evangelisch. Das Profil einer Konfession in Österreich. Ergebnisse einer Umfrage (= Veröffentlichungen der Evangelischen Akademie Wien, 10). Wien 1995, S. 112.

9 Anne Honer (Hg.): Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur. Hans-Georg Soeffner zum 60. Geburtstag. Konstanz 1999.

Die meisten der hier vorgestellten Beispiele stammen aus dem Niederösterreichischen –, eine regionale Verortung, die vor allem der Mitarbeit an einem einschlägigen Projekt<sup>10</sup> geschuldet und der ansonsten nicht zuviel Gewicht beizumessen ist. Denn es muss bedacht sein, dass oft (auch religiös konnotierte) »Brauchrequisiten [...] mehr zum heutigen Landschafts-Image als zur menschlichen Besonderheit der einheimischen Brauch-Ausübenden zählen«<sup>11</sup> und dass dieses »volksfromme« Landschafts-Image oft gewissermaßen importiert worden ist. Schließlich hat schon die Gegenreformation, der wir ja großteils diese überkommenen Formen des religiösen »Volks Glaubens« zumal in dessen sinnlich-barocken Überhöhungen verdanken, in den Städten eingesetzt, und von diesen Städten aus ist dieser religiöse Volksglaube weiter gepflegt worden – in unserem Fall konkret von Wien aus, hat doch gerade in Österreich »die Frömmigkeit des Herrscherhauses [und der] tonangebenden Schichten eh und je und auf Dauer das Bild der Volksreligiosität geprägt.«<sup>12</sup>

Im Übrigen ist diese »Volksreligiosität«, diese »Annäherung der kirchlichen Frömmigkeit an das gläubige Vertrauen der Laien aller Stände«<sup>13</sup>, stets von der Amtskirche – in vorsichtiger Toleranz – kontrolliert worden. Das ist noch heute an den Formulierungen des 1993 veröffentlichten »Katechismus der Katholischen Kirche« abzulesen, der in seinem liturgischen Abschnitt bei der Behandlung der »vielfältigen Formen der Sakramentalien« explizit auch die »Volksfrömmigkeit« – und damit jene »mannigfaltige[n] Frömmigkeitsformen [...] wie die Reliquienverehrung, das Aufsuchen von Heiligtümern, die Wallfahrten und Prozessionen, die Kreuzwegandachten, die religiösen Tänze, der[n] Rosenkranz und die Medaillen«<sup>14</sup> – nennt und dazu bemerkt: »Es braucht pastorales Unterscheidungsvermögen, um die Volksfrömmigkeit zu stützen und zu fördern und, falls nötig, den religiösen Sinn, der solchen Andachten zugrunde liegt, zu reinigen und zu berichtigen.«<sup>15</sup> Und wenn Leopold Schmidt

10 In dessen Rahmen eine umfänglichere Fassung dieses Beitrags erschienen ist: Konfession und Religiosität. In: Oliver Kühschelm, Ernst Langthaler, Stefan Eminger (Hg.): Niederösterreich im 20. Jahrhundert. Bd. 3: Kultur. Wien, Köln, Weimar 2008, S. 111–145.

11 Brückner (wie Anm. 2), S. 155

12 Ebda., S. 155 f.

13 Schmidt (wie Anm. 4), S. 112.

14 Katechismus der Katholischen Kirche. München 2005, S. 448 (Nr. 1674).

15 Ebda., S. 448 (Nr. 1676).

in seiner »Volkskunde von Niederösterreich« die Rolle der Sakramentalien, »der geweihten Gegenstände, der kleinen Schutz- und Abwehrmittel aus dem Bereich der sakramentalen Segnung«, für den »Volks glauben im Lande« hervorgehoben hat<sup>16</sup>, so unterstreicht auch diese Beobachtung die Wechselbeziehungen und Abhängigkeiten sogenannter religiöser »Volkskultur« mit und von dem offiziellen kirchlichen Umfeld.

So sind wir in diesem Zusammenhang also auch gut beraten, alle Vorstellungen »vom prälogisch denkenden Primitiven oder zumindest entwicklungsgeschichtlich rückständig verbliebenen Ungebildeten früherer Tage bei uns zu Lande oder gar noch heutigentags in sogenannten Reliktgebieten«<sup>17</sup> zu verabschieden. Dies nicht zuletzt, weil solche Vorstellungen übersehen, wie sehr »Tradition und Modernisierung«<sup>18</sup> einander nicht nur nicht ausschließen, sondern geradezu bedingen, wie sehr so auch »traditionelles« Glaubensgut mit den Requisiten und Vorgaben »moderner« Zeitläufte korrespondiert und sich ihrer bedient. So hat beispielsweise das Wallfahrtswesen »in und nach der Jahrhundertwende gerade durch die Eisenbahnerschließung [...] einen kräftigen Aufschwung«<sup>19</sup> genommen – womit nicht nur ein klassischer Bereich der »Volksfrömmigkeit« angesprochen ist, sondern auch ein Phänomen, an dem das Ineinander von tradierter institutionalisierter Religiosität und deren »modernen« individualistischen Formen deutlich wird.

Als »katholisches Kulturmuster«<sup>20</sup> par excellence ist die Wallfahrt stets im Mittelpunkt einschlägigen Interesses gestanden – ebenso wie die Erscheinungen des Votivwesens, das eines der zentralen Elemente der Grundstruktur dieser »Sonderform der Religionsübungen«<sup>21</sup> ist: Das Numinose manifestiert sich an einem bestimmten Ort, zu dem Gläubige – in allgemein-andächtiger Intention, meist aber in Hoffnung auf Er-

16 Schmidt (wie Anm. 4), S. 102. »Was mit dem Ritus der Kirche in Verbindung getreten war, was auch nur im entferntesten als besonders geeignet angesprochen werden konnte, wurde [...] dem Schatz der geistlichen Hausmittel inkorporiert.« (ebda.)

17 Brückner (wie Anm. 2), S. 155.

18 Hermann Bausinger: Tradition und Modernisierung. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 87, 1991, S. 5–14.

19 Brückner (wie Anm. 2), S. 156.

20 Martin Scharfe: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln, Weimar, Wien 2004, S. 147.

21 Ebda.

füllung eines konkreten Anliegens – ziehen, um einen hier erhaltenen Gnadenbeistand durch die Darbringung einer Motivgabe kundzutun.<sup>22</sup> Diesem ›Wallen‹ brachte die Zäsur der josephinischen Reformen vielerorts ein vorläufiges, oft auch definitives<sup>23</sup> Ende; und es hat erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der katholischen Restauration romantischen Zuschnitts<sup>24</sup> wieder eine Renaissance erfahren – wobei es dann zu einigen bemerkenswerten zeittypischen Veränderungen gekommen ist. Diese betrafen allerdings weniger die Destinationen selbst bzw. die aufgesuchten Kultobjekte als vielmehr deren Rezeption bzw. die Motive ihres Besuches. Im beginnenden touristischen Zeitalter wurde die Wallfahrt auch unter der Perspektive der Erholung, der auch körperlichen Rekreation gesehen und der Wallfahrtsort nach dem Kriterium seiner landschaftlichen Attraktivität gewählt. So wurde damals beispielsweise Maria Enzersdorf<sup>25</sup> durch seine Nähe zur Haupt- und Residenzstadt, seine mit Eröffnung der Südbahn leichte Erreichbarkeit und seine ansprechende Lage im Weingebirge ein beliebtes Ausflugsziel – eine Entwicklung, wie sie etwa Alfred Hoppe, Pfarrer und Verfasser einer sorgfältigen und lückenlosen Zusammenstellung der österreichischen Wallfahrtsorte, knapp vor dem Ersten Weltkrieg andeutet: »Die Eisenbahn besorgt den Transport vom Südbahnhofe aus in einer halben Stunde. [...] Massenhaft strömen hier an schönen Sommertagen die Besucher zusammen [...]. Freilich sind davon nicht alle fromme Wallfahrer, sondern zum größten Teile Ausflügler, die nur so nebenbei der Mutter-

22 Lenz Kriss-Rettenbeck: Das Motivbild. München 1961, S. 98.

23 So, um ein Beispiel zu nennen, die Heilung von Augenkrankheiten versprechenden Prozessionen zum seinerzeit prominenten Ottilienheiligtum am Kollmitzberg bei Stift Ardagger; s. Heimo Cerny: Die Wallfahrt zur Hl. Ottilia am Kollmitzberg beim Stift Ardagger. In: Thomas Aigner, Ralph Andraschek-Holzer (Hg.): Abgekommene Stifte und Klöster in Niederösterreich (= Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs, 6). St. Pölten 2001, S. 197–211.

24 Erinnert sei hier v. a. an Klemens Maria Hofbauer und seinen Kreis; s. Loidl, Franz: Geschichte des Erzbistums Wien. Wien, München 1983, S. 211 f.; Assmann, Dietmar: Die bedeutendsten Wallfahrtsorte Österreichs und Südtirols (= Österreichischer Volkskundeatlas, Kommentar, 6. Lfg., 2. Teil, Bl. 116). Wien 1979, S. 10 f.

25 Diese Wallfahrt ist von den Anfängen (1730) bis in die Gegenwart ausführlich dokumentiert von Erika Flemmich: »In Maria Enzersdorf hab ich an Dich gedacht...«. Das Gnadenbild von Maria Enzersdorf »Maria Heil der Kranken« – mit einer Betrachtung des Ortes im Spiegel der Wallfahrt. 2 Bde. Diss. Univ. Wien, 1994.

gotteskirche ihren Anstandsbesuch abstatten.«<sup>26</sup> Und Hoppe, der – wie bei kirchenoffizieller und mit bischöflichem Imprimatur herausgegebener Wallfahrtsliteratur üblich – die Bedeutung des jeweiligen Wallfahrtsortes nach der Zahl der »Kommunikanten« bemisst<sup>27</sup>, vergisst doch auch nicht, auf die gastronomische Infrastruktur des Ortes hinzuweisen, der sich mit immerhin 15 Gast- und vier Kaffeehäusern als ausgesprochener Ausflugsort empfiehlt.

Die immer engere Verbindung von Wallfahrt und Tagestourismus – allgemein gesprochen: von Wallfahrt und Ökonomie – zeigt sich auch in einem in den frühen 30er Jahren erschienenen »Wallfahrer-Handbuch«, in dem jeder Eintrag zu den angeführten Gnadenorten mit Angaben der Adressen »empfehlenswerter Firmen« (von Devotionalien-Handlungen über Gastwirtschaften und Hotels bis zu Gemischtwaren-Handlungen) abgeschlossen wird – wobei zugleich bei aller pastoraler Camouflage die kulturkämpferischen Tendenzen jener Tage deutlich werden, wenn es im Vorwort heißt, dass »die kostenlose Aufnahme nur gut empfohlener christlicher Firmen verhindern [soll], dass Katholiken anlässlich von Wallfahrten ihr Geld zu Andersgesinnten tragen.«<sup>28</sup> Der Verleger dieses Handbuchs, der Buchdrucker Gustav Kübart<sup>29</sup>, firmiert übrigens auch als Herausgeber des ab 1934 (bis 1938) erscheinenden »Drei-Königs-Boten«, der als »Organ zur Wahrung der Interessen der österr. Wallfahrtsorte, Wallfahrer und deren Organisationen«<sup>30</sup> allmonatlich den damals in großer Zahl (wieder)gegründeten Wallfahrts-, Andachts- und »Processions-Vereinen« Raum zur Ankündigung ihrer Aktivitäten gab – und so die unter ständestaatlichen Vorzeichen ausgerufene »Wallfahrtsbewegung« dokumentiert.<sup>31</sup>

26 Alfred Hoppe: Des Österreichers Wallfahrtsorte. Wien 1913, S. 295.

27 Hoppe verzeichnet für Maria Enzersdorf »jährlich 25.000 Kommunikanten, 250.000 Besucher, davon Wallfahrer: 40.000«.

28 G. F. Kübart, F. Th. Bischof: Wallfahrer-Handbuch Österreichs. Wien 1933, S. 5.

29 S. Anton Durstmüller: 500 Jahre Druck in Österreich. Die Entwicklung der graphischen Gewerbe von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bd. 3: Die österreichischen graphischen Gewerbe zwischen 1918 und 1982. Wien 1988, S. 261.

30 Das zugleich als »Mitteilungsblatt zur Pflege katholischen Volks- und Brauchtums« firmierte und ab Jg. 3. sich als »Organ der katholischen Wallfahrts- und Wanderbewegung« bezeichnete.

31 S. die Ausführungen von Domkurat Karl Rudolf »Was will der Drei-Königs-Bote?« In: Dreikönigsbote, 3, 1, 1936, S. 1.

Verkehrstechnisch gut erschlossene Wallfahrtsorte wie das hier exemplarisch herangezogene Maria Enzersdorf haben davon abseits gelegene in den Hintergrund treten lassen – diesfalls die Gnadenorte entlang der »Via sacra«<sup>32</sup>, jenem »alten Verbindungsweg, den die Wallfahrer, die von Wien nach Mariazell pilgerten, traditionsgemäß einschlugen«<sup>33</sup>. Damit ist auch eine der ausgeprägtesten Sakrallandschaften Niederösterreichs in Vergessenheit geraten, wie sie von den diese »Heilige Straße« säumenden Kleindenkmälern gebildet wurde, all den Wegkapellen, Bildstöcken, Holzkreuzen und Steinpfeilern, die vor allem Rast- und Andachtsplätze markierten und über deren jeweilige Baugeschichte und genauere Funktion wir immerhin in historischem Rückblick Bescheid wissen.<sup>34</sup> (Abb. 1) Bislang kaum berücksichtigt worden sind dagegen die vielen gewissermaßen inoffiziell (und architektonisch meist unspektakulär) sakralisierten Landschaften neueren Datums – also jene von (meist in privater Initiative errichteten) Flurdenkmälern oder von einem (seine stilistische Prägung wohl in der Regel der Tätigkeit und dem Geschmack lokal ansässiger Schnitzer verdankenden<sup>35</sup>) Marterl- bzw. Wegkreuztypus beherrschten kleinräumigen Landstriche; oder auch die von oft konzentriert auftretenden Unfallkreuzen und verschiedenen anderen Zeichen des »Totengedenkens am Straßenrand«<sup>36</sup> markierten Reviere religiöser Besinnung.

Diese zuletzt angesprochenen Gedenkstätten – zuweilen immer wieder aufgesuchte und entsprechend ausgestaltete und gepflegte Ziele privaten Andenkens und persönlicher Andacht<sup>37</sup> (Abb.2) – sind Zeichen

32 V. a. Hafnerberg, Thenneberg-Dornau, Klein-Mariazell, Josefsberg und Annaberg.

33 Leopold Schmidt: *Via sacra*. Zur Geschichte der »Heiligen Straße« zwischen Wien und Mariazell. In: Helene Grün (Hg.): *Via Sacra*. Das Wallfahrtsmuseum in Kleinmariazell (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, 15). Wien 1977, S. 73–83. hier S. 73.

34 S. etwa Emil Schneeweis: *Wegweiser zur Magna Mater Austriae*. Denkmale der Volksfrömmigkeit an der *Via sacra*. In: Grün (wie Anm. 33), S. 84–94.

35 Wie das beispielsweise für die Wechselregion im steirisch-niederösterreichischen Grenzgebiet festzustellen ist.

36 Konrad Köstlin: *Totengedenken am Straßenrand*. Projektstrategie und Forschungsdesign. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, Jg. 95/46, 1992, S. 305–320; Christine Aka: *Heilige Orte am Straßenrand*. Sinnsuche, Krisenritual und neue Spiritualität. In: *Jahrbuch für Europäische Ethnologie* 2006, S. 9–28; dies.: *Unfallkreuze*. Trauerorte am Straßenrand (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 109). Münster u. a. 2007.

37 Aka (wie Anm. 36), v. a. S. 144–168.



Abb. 1 Steinfeiler mit Plastik des »Christus in der Rast« bei Alland, dat. 1656  
Abb. aus Helene Grönn (Hg.): *Via Sacra* (wie Anm. 33).

einer individuellen Glaubenspraxis, Zeichen eines »inoffiziellen, privaten Kults«. <sup>38</sup> Von einem solchen kann freilich bei der Wallfahrt kaum die Rede sein. Denn so sehr es auch im jeweils subjektiv motivierten »Trend« liegen mag, »sich als Pilger auf den Weg zu machen« (wie uns das »Wallfahrermagazin online« von Maria Enzersdorf versichert <sup>39</sup>) – allein das hier wie auch sonst vielerorts angebotene Institut der (»schriftlich oder telephonisch« zu bestellenden) Messintention kann ja schon als Versuch gesehen werden, individuell geprägte Religiosität in rechtgläubig-institutionelle Bahnen zu lenken. »Unkanalisiert« zeigt sich Religiosität hierorts höchstens in jenen Wandkritzeleien <sup>40</sup>, wie sie bis vor kurzem auch im Kreuzgang des Klosters von Maria Enzersdorf zu finden waren (jetzt freilich, wie so oft und andernorts auch, Renovierungsmaßnahmen zum Opfer gefallen sind) und mit denen »Dank« und »Bitte« ebenso zum Ausdruck gebracht werden, wie mit all den anderen Formen eines ephemeren »frommen Kitschs« <sup>41</sup>, wie er zwar auf den ersten Blick kaum etwas an sakralem Ort zu suchen haben mag, in seinem (privat) »religiösen Gebrauchswert« <sup>42</sup> aber nicht unterschätzt werden soll. (Abb. 3)

Im Gegensatz zu solchen unreglementierten »Verehrungsformen im Abseits« <sup>43</sup> ist die Wallfahrt, wie gesagt, von einem ausgesprochen organisierten Moment geprägt – vor allem in ihren neuen bzw. wiederbelebten

38 Brückner (wie Anm. 2), S. 153.

39 [http://www.franziskaner.at/buntgemischt\\_archiv/buntzo.html](http://www.franziskaner.at/buntgemischt_archiv/buntzo.html) (aufgerufen am 29.9.2009)

40 Flemmich (wie Anm. 25), S. 100.

41 Rudolf Kriß: Die volkstümliche Verehrung des hl. Bruders Konrad von Parzham. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1950, S. 86–93, hier S. 86. Kriß rechnet dazu »allerlei meist neumodische Votivgaben; gelegentlich, außer den immer noch beliebten Kerzen, auch Wachsfiguren der älteren Art; sonst meist nur Drucke, Danktäfelchen oder andere unpersönliche Fabrikware«. Zu ergänzen wäre das durch die Aufzählung von diversem Plastikschmuck, Schneckenhäusern, Kunststoffblumen etc., wie sie heute gelegentlich um Heiligenstatuen drapiert sich finden, s. Herbert Nikitsch: »...den unsern Jammer, der anders brennt«. Verortungen der Judas Thaddäus-Verehrung im Ersten Weltkrieg und »in unserer Zeit«. In: Gottfried Korff (Hg.): Alliierte im Himmel. Populäre Religiosität und Kriegserfahrung (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 99). Tübingen 2006, S. 223–262, hier S. 254.

42 Martin Scharfe: Heiliger Müll. Tastversuche im kulturellen Souterrain. In: bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie 2, 2004, S. 27–39, hier S. 34.

43 Gottfried Korff: Kultdynamik durch Kultdifferenzierung? Beobachtungen zur Rochus- und Sebastiansverehrung im 19. und 20. Jahrhundert. In: Saeculum 47, 1996, S. 158–175, hier S. 173.



Abb. 2 Unfallkreuz  
Foto: Martina Pröll



Abb. 3 Bildstock in ›privatreligiösem‹ Gebrauch  
Foto: Herbert Nikitsch

Formen. Denn der Wandel, dem das jetzige Wallfahrtswesen unterliegt, resultiert ja nicht so sehr aus der schon früh einsetzenden Modernisierung der Transportmittel des modernen Pilgers (wobei im Übrigen die Fußwallfahrt auch »in der heutigen Zeit des Zug-, Bus-, Auto- und Flugzeugwallens ihre Faszination nicht verloren« hat<sup>44</sup>) oder aus der nunmehr industriellen Fabrikation diverser Votivgaben, Wallfahrtsandenken und Devotionalien (deren auch »traditionelle« Vorläufer ebenfalls bereits serienmäßig produziert worden sind, vom großteils durch malende Handwerker oder Kirchenmaler hergestellten klassischen Votivbild bis zum seriell erzeugten Öldruck mit jeweils lokal einschlägigem Sujet): Was sich vor allem geändert hat, sind die Einstellungen und Intentionen, und wenn das »Wallen« bereits in seiner klassischen Ausprägung meist »kein Akt rein persönlicher Frömmigkeit, sondern Partizipation an einem Gemeinschaftskult«<sup>45</sup> gewesen ist, so sind auch heute die Gründe, sich einem solchen »Konkurs der vielen Einzelgänger«<sup>46</sup> anzuschließen, bei aller Variabilität des konkreten Anlasses generell wohl weniger in individueller Glaubenshaltung zu sehen – und erlauben oft nur mehr von »religioiden« Motiven zu sprechen. Jedenfalls lassen so manche jener heute wiederbelebten Wallfahrten zumindest ein Ineinander von pastoraltheologischen (seitens der Organisatoren) und religiösen (seitens der Teilnehmer) Intentionen mit weltlich-ökonomischen (und zum Teil auch politischen) Interessen vermuten – und damit auch die (allzu-)»menschliche Handschrift der Religion«<sup>47</sup>.

So manifestiert sich beispielsweise in der Renaissance der ab 1753 für kurze Zeit erwähnten, nach den josephinischen Maßnahmen in Vergessenheit geratenen und in den späten 70er Jahren des 20. Jahrhunderts

44 Scharfe, Religion (wie Anm. 20), S. 149. So folgt etwa die »Neue Via Sacra«, die im Jahr 1994 geschätzte 8000 Wallfahrer »mit mehreren Auswahlmöglichkeiten von Wien-Rodaun über Heiligenkreuz nach Rohr im Gebirge, weiter bis St. Ägyd und schließlich nach Mariazell geleitet« hat, dem 1980 eröffneten »Weitwanderweg 06«, vgl. Katharina Schwarz-Herder: Wallfahrt und Tourismus am Beginn des 21. Jahrhunderts. In: Hermann Dikowitsch u. a. (Red.): Die Via Sacra (= Mitteilungen aus Niederösterreich, 3/00). St. Pölten 2000, S. 24–29, hier S. 24.

45 Wolfgang Brückner: Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. In: Dieter Harmening u. a. (Hg.): Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag. Berlin 1970, S. 384–423, hier S. 411.

46 Ebda.

47 Scharfe (wie Anm. 20), S. 147.

wiederbelebten Nahwallfahrt in Pyhra wohl nicht nur gegenkonziliare Kirchenpolitik – können doch diese allmonatlich abgehaltenen Prozessionen im Zusammenhang mit den prononciert marianischen Frömmigkeitstendenzen der Legio Mariae und des Roggendorfer Kreises um den späteren Kardinal Groer gesehen werden.<sup>48</sup> Diese heutige Wallfahrt von Pyhra ist – gewissermaßen in analoger traditionalistischer Tendenz – sicher auch »eine Art von lokaler Selbstzelebration«<sup>49</sup> ihrer Trägergruppe, jenem kleinen, exklusiven Zirkel mittlerweile älterer Gemeindemitglieder, für den der heute in seiner sozialen Struktur nicht viel mehr als einen Vorort von St. Pölten darstellende kleine Markt noch ursprüngliche ›Heimat‹ repräsentiert.

Und ähnliche, zum Teil säkulare Intentionen können auch bei anderen ›neuen‹ Wallfahrten vermutet werden – ob landespolitisch-affirmative wie bei der jüngst als »Wiederbelebung einer alten Tradition« propagierten und unter Aufbietung lokaler ›volkskultureller‹ und kulinarischer Versatzstücke zelebrierten »Familienwallfahrt zur heiligen Anna« auf den Annaberg<sup>50</sup>; ob handfest wirtschaftliche wie bei jenen von einigen Mostviertler Gastwirten völlig neu aus dem Fundus lokaler Überlieferung gezogenen »Mostwallfahrten«, mit denen seit einigen Jahren »die alte Tradition der Wallfahrt wieder aufgenommen werden [und] jedes Jahr eine andere, traditionelle Wallfahrtskirche des Mostviertels besucht werden [soll]«<sup>51</sup> – wobei auch auf die Kreation eines eigenen »Mostheiligen« nicht vergessen wurde. Dass für diesen mit St. Sebastian ein Heiliger herhalten musste, dessen klassische Funktion als Pestpatron kaum an seine neue Zuständigkeit anzuknüpfen erlaubt, scheint den Zuständigen wenig Kopfzerbrechen zu bereiten, und so spiegeln die wohl eher zufälligen Umstände seiner Wahl<sup>52</sup> die heutige Beliebtheit im Umgang mit

48 Felicitas Scheuch: Pyhra als Wallfahrtsort. Dipl. Arb., Univ. Wien 2004, S. 58.

49 Ebda., S. 77.

50 S. die Tourismus-Marketing-Seite »tiscover« <http://www.tiscover.at/at/guide/54156at,de,SCH1/objectId,EVT1256174at,curr,EUR,parentId,RGN129042at,season,at1/intern.html> (aufgerufen am 28.12.2009)

51 Niederösterreich, Gedächtnis des Landes (<http://geschichte.landesmuseum.net>), Eintrag Chronik am 17.3.2004: »1. Mostwallfahrt nach Euratsfeld« (aufgerufen am 28.12.2009).

52 Sie verdankt sich der Tatsache, dass die erste dieser Mostwallfahrten zur »Marienkirche nach Euratsfeld, wo sich auch der Mostheilige Sebastian befindet«, geführt hat (<http://geschichte.landesmuseum.net>, Eintrag Chronik: »1. Mostwallfahrt nach Euratsfeld«, aufgerufen am 28.12.2009), also zu einer kleinen, nach dem Zweiten

dem religiösen Handlungsangebot der Heiligenverehrung, das in früherer Frömmigkeitspraxis sehr ernsthaft wahrgenommenen worden ist.

Wenn auch bereits in gegenreformatorischer Zeit der »mittelalterliche Überschwang«<sup>53</sup> der Heiligenverehrung zurückgedrängt wurde und seitdem vor allem im Prozessionswesen der im Sinne einer »*Pietas Austriaca*« massiv propagierte Marienkult<sup>54</sup> dominierte, hat doch das »himmlische Hilfspersonal«<sup>55</sup> in seiner Vorbild- und Vermittlungsfunktion (letztere auch in der offiziellen liturgischen Form der Fürbitten) über lange Zeit eine bedeutende Rolle im religiösen Alltag gespielt. Und diese Rolle kommt den Heiligengestalten bis auf den heutigen Tag zu,<sup>56</sup> wenn auch oft in recht unspezifischer Weise – verglichen zumindest mit dem seinerzeit höchst vielfältigen, auf jeweils ganz konkrete Anliegen ausgerichteten Patronatswesen. Denn dieses hat sich ja nicht in den alljährlich lokal bzw. überregional gefeierten Kirchen- und Landespatronaten<sup>57</sup> erschöpft, hier sind vor allem die vielen Berufspatronate<sup>58</sup> und in agrarwirtschaftlich dominierter Ökonomie auch die verschiedenen Viehpatrone und

Weltkrieg neu errichteten Marienkapelle, deren zweites Patrozinium damals dem Hl. Sebastian übertragen worden war ([http://www.st-stephan.amstetten.at/block3/pfarre\\_euratsfeld.htm](http://www.st-stephan.amstetten.at/block3/pfarre_euratsfeld.htm), aufgerufen am 29.9.2009).

- 53 Wolfgang Brückner: Marianischer Kult und Ikonographie im 19. Jahrhundert. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2003, S. 35–63, hier S. 35.
- 54 Anna Coreth: *Pietas Austriaca*. Österreichische Frömmigkeit im Barock. Wien 1982.
- 55 Scharfe (wie Anm. 20), S. 120.
- 56 Allgemein dazu Gottfried Korff: Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese Rottenburg (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 29). Tübingen 1970.
- 57 Für Niederösterreich in dieser Funktion natürlich Leopold – seit Ende des 15. Jahrhunderts in Ablösung des Hl. Koloman, dessen Kult von Melk ausgegangen war, Dietmar Assmann: Hl. Florian bitte für uns. Heilige und Selige in Österreich und Südtirol. Innsbruck, Wien, München 1977, S. 92.
- 58 Hier ist die Berufsgruppe der seinerzeit in verschiedenen Gegenden angeworbenen und in Niederösterreich angesiedelten Holz- und Waldarbeiter zu erwähnen, die aufgrund ihrer Herkunft aus verschiedenen (Kron)Ländern nicht nur unterschiedlicher konfessioneller Ausrichtung waren, sondern auch, soweit katholischen Glaubens, in ihrem »religiösen Volksbrauch« recht uneinheitlich geblieben sind und sehr verschiedene Heilige als ihren Berufspatron verehrt haben. S. dazu das entsprechende Kapitel in Günter Richter: Der Holzknecht in Niederösterreich. Volkskunde aus dem Lebensraum des Waldes (= Niederösterreichische Volkskunde, 16). Horn 1984, S. 229–246.

»Schutzheiligen der Haustiere«<sup>59</sup> zu nennen, ganz zu schweigen von den unzähligen Namenspatronaten, deren Bedeutung sich in der (seit längerem allerdings auch in katholischem Umfeld immer weniger berücksichtigten) Begehung des Namenstages gespiegelt hat.

Allerdings werden trotz all dieser Spezialisierungen in der Zuständigkeit der verschiedenen Heiligen<sup>60</sup> – die auch in recht großer Zahl in früher weitverbreiteten und vielgebrauchten Gesang- und Gebetbüchern genannt sind<sup>61</sup> – in lebensgeschichtlicher Erinnerung nicht nur relativ wenige Namen von konkret verehrten bzw. angerufenen himmlischen Fürbittern explizit genannt<sup>62</sup> – auch ihr Aktionsradius scheint sich immer stärker auf ein allgemeines, eher diffuses »Problempatronat«<sup>63</sup> zu reduzieren, was vor allem für die wenigen erfolgreich eingeführten<sup>64</sup> neuen religiösen Vertrauensgestalten gilt. Diese »neuen Heiligen«, zu denen heute etwa die anno 1993 selig und 2000 heilig gesprochene Maria Faustina Kowalska, aber auch noch nicht kanonisierte »Diener Gottes« wie der derzeit ebenfalls recht populäre Gründer des »Rosenkranz-Sühnekreuzes« Pater Petrus Pavlicek gehören, ähneln einander oft im Hinblick auf das ihnen gewöhnlich angetragene Anrufungsmotiv »in schweren

59 Helmut Paul Fielhauer: Schutzheilige der Haustiere (= Österreichischer Volkskundeatlas, Kommentar, 3. Lfg., Bl. 53 und 54). Wien 1971.

60 »Für Zähnd und Kopf, für Hals und Kehl / fürs Wetter, fürn Wein, für Treid und Mehl, / auch leicht einen, wanns am Geld gebricht...« – wie Josef Weinheber für seine Kirchstettner Wahlheimat in liebevollem Spott aufzählt; s. das Gedicht »Judas Thaddäus. Bauer gewesen, Stadtheiliger geworden«. In: Josef Weinheber: Sämtliche Werke. II. Band: Die Hauptwerke. Nach Josef Nadler und Hedwig Weinheber neu herausgegeben von Friedrich Jenacek. Salzburg 1972<sup>3</sup>, S. 387 f.

61 Beispielsweise dem »mit Genehmigung des Ordinariates von Wien und Linz und St. Pölten« in vielen Auflagen erschienenen, erstmals 1886 von dem Priester Mathias Eisterer herausgegebenen Vorbetbuch »Katholische Volksandachten«, in dem unter »Gebete und Lieder zu Ehren heiliger Schutzpatrone« angesprochen werden: »Joseph, Leopold, Florian, Johann von Nepomuk, Anna, Aloisius, Stanislaus, Donatus, die 14 Nothelfer, Sebastian und Rochus, Ignatius von Loyola, Koloman, Vinzenz von Paul sowie die Vieh-, Kranken- und Sterbepatrone«.

62 Oliva Wiebel-Fanderl: Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen (= Kulturstudien, 29). Wien, Köln, Weimar 1993, S. 160.

63 Scharfe (wie Anm. 20), S. 129.

64 Zumindest im Verhältnis zur heutigen ausufernden Praxis der Kanonisation, durch die allein während des Pontifikats von Johannes Paul II. annähernd 500 neue Heilige geschaffen wurden (fast doppelt so viele als insgesamt seit Einführung des Heiligsprechungsverfahrens im Jahr 1588).

Anliegen«<sup>65</sup> – ein weiter Patronatsradius, der letztlich das ganze Spektrum menschlicher Anliegen abdeckt und so weniger situationsbedingten bzw. berufs- oder regionaltypischen Bedürfnissen, sondern wohl eher jener »entfremdeten« *Conditio humana* in »posttraditionalem«, meist urban geprägtem Umfeld entsprechen soll, für deren Nöte sich vordem nur ganz bestimmte Heiligengestalten empfohlen haben, allen voran der seinerzeit auch als typischer »Stadtheiliger« firmierende Judas Thaddäus.<sup>66</sup>

Die angesprochene Verallgemeinerung der Zuständigkeiten geht im Übrigen einher mit der derzeit gebräuchlichen Verbreitungsweise von Heiligengestalten. So erfolgt beispielsweise die Propagierung der sehr präsenten Maria Faustina nicht nur durch katholische Kleinschriften, die heute auch in den Kirchen kleinerer Gemeinden in großer Zahl aufliegen<sup>67</sup>, sondern immer mehr durch aus dem Internet heruntergeladenes Material, seien es Gebete und Novenen, seien es die vielen (natürlich auch von einschlägigen Verlagen vertriebenen) Visionsbilder des barmherzigen Jesus mit den rotblauen Strahlen, wie sie ebenfalls auf privaten, aber auch kirchenoffiziellen Webseiten abrufbar sind.<sup>68</sup> (Abb. 4) In diesem Zusammenhang ist auf die hierzulande noch wenig untersuchte Nutzung dieses Mediums zu einschlägiger Glaubenspromulgation und -propagierung wie überhaupt auf die Erscheinung des »Cyberfaith«<sup>69</sup> hinzuweisen – inklusive all der virtuellen Gebetskapellen, Anliegenbücher

65 Peter Assion: Ein Kult entsteht. Untersuchungen zur Verehrung der Ulrika Nisch von Hegne am Bodensee. In: Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg 1971–1973. Stuttgart 1973, S. 43–63, hier S. 45.

66 Diesen Heiligen bzw. Formen seiner Verehrung (die z. T. ephemerer Art sein können wie beispielsweise das Auflegen von meist aus dem Internet kopierten Novenen) findet man nur in niederösterreichischen Kirchen, die in Funktion oder Situierung in irgendeiner Weise in urbanem Kontext stehen, also etwa in klassischen Sommerfrischegemeinden (s. Nikitsch, Judas Thaddäus-Verehrung, wie Anm. 41, S. 254 f.) oder in Orten wie Mauer-Öhling, wo das bekannte Rehabilitationszentrum einen solchen Kontext nahe legt.

67 S. dazu die frühen Beobachtungen und Überlegungen bei Rudolf Schenda: Massenlesestoffe im kirchlichen Schriftenstand. In: *Populus revisus*. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart (= Volksleben, 14). Tübingen 1966, S. 157–165.

68 Ein Beispiel unter vielen: <http://www.familie-wimmer.com/projekte/p02/g051-060/barmh2.html> (aufgerufen am 29.9.2009).

69 Allgemein s. etwa Lorne L. Dawson, Douglas E. Cowan (ed.): *Religion online. Finding Faith on the Internet*. New York, London 2004; Jeffrey K. Hadden, Douglas E. Cowan (ed.): *Religion on the internet. Research prospects and promises* (= *Religion and the social order* 8). Amsterdam u. a. 2000.



Abb. 4 Andachtslied der Maria Faustina  
<http://www.familie-wimmer.com/projekte/p02/g051-060/barmhz.html>

und ähnlicher Rückgriffe auf tradierte religiöse Muster (unterscheiden sich doch etwa die diversen interaktiven Fürbittbücher<sup>70</sup> kaum von den konventionellen »Briefen zum Himmel«<sup>71</sup>). Und zugleich verwiesen sei auf die gerade in den Äußerungen dieser technisch hochgezüchteten Variante religiöser Praxis sich zeigende Verlagerung populärer Religiosität aus offiziell-orthodoxem liturgischen Kontext in ein privatrituelles Umfeld, das deutlich macht, wie »Religiosität [von] dem unmittelbaren sozialen Erfahrungsbereich der Handelnden [...] mitbestimmt, also lebensweltlich gebrochen wird«<sup>72</sup>.

Dieser »unmittelbare soziale Erfahrungsbereich« war freilich (und ist zum Teil bis heute) von jenem katholischen Milieu geprägt, das für viele Menschen, wie weit sie sich auch vom Kirchenglauben später entfernt haben mochten, »emotionale Heimat«<sup>73</sup> geblieben ist – womit an die Rolle der Kirche als »eine der großen Sozialisationsinstitutionen unserer Kultur«<sup>74</sup> erinnert sei. Die religiöse Primärsozialisation erfolgte dabei zunächst im Familienkreis: Hier konnte man nicht nur über das gemeinsame (oft in der ausführlichen Form der Rosenkranzlitanei abgehaltene) Hausgebet<sup>75</sup> eine Beziehung zur Transzendenz aufbauen, sondern dies

70 S. etwa <http://www.trauerraum.kirche-online-bauen.de/kerzen/fuerbittbuch.pl> (aufgerufen am 29.9.2009).

71 Um den Klassiker zu Fragen der »schriftlichen Devotion« zu nennen; Walter Heim: Briefe zum Himmel. Die Grabbriefe an Mutter M. Theresia Scherer in Ingenbohl. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, 40). Basel 1961.

72 Michael N. Ebertz: Von der »Religion des Pöbels« zur »populären Religiosität«. In: Jahrbuch für Volkskunde 1996, S. 169–183, S. 181.

73 Ernst Hanisch: Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert. Wien 1994, S. 16.

74 Alfred Lorenzer: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt am Main 1984, S. 10.

75 Zum Wandel der Gebetssituationen und Gebetsgewohnheiten – vom planmäßig gestalteten familiären Tisch- und Abendgebet bis hin zum eigenständig strukturierten Individualgebet – s. Michael Mitterauer: »Nur diskret ein Kreuzzeichen«. Zu Formen des individuellen und gemeinschaftlichen Gebets in der Familie. In: Andreas Heller u. a.: Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (= Kulturstudien, 19). Wien, Köln 1990, S. 154–204. Siehe auch etwa Christoph Morgenthaler: Abendrituale. Umriss einer ethnographischen Liturgik. In: Pastoraltheologie 97, 2008, S. 168–185.

auch gewissermaßen »spielerisch«<sup>76</sup> tun – wofür als materielle Relikte etwa jene Spielzeugaltäre einschließlich zugehöriger Paramente und liturgischer Geräte en miniature stehen, wie sie nicht nur für das urbane, sondern auch für das ländliche Umfeld bezeugt sind und von denen es (neben den ephemeren, ad hoc gebastelten Provisorien) auch solche in handwerklich gediegener Ausführung gab.<sup>77</sup> (Abb. 5) Katholische Sozialisation spielte sich im weiteren aber vor allem im »sozialen Raum Pfarre«<sup>78</sup> bzw. in dessen zwei Zentren ab: Das war zum einen das Pfarrhaus, ein in seiner kulturellen Strahlkraft bis weit über die Mitte des 20. Jahrhunderts virulentes Soziotop, dessen Beschreibung und Analyse bisher allerdings nur in ganz knappen Ansätzen erfolgt ist und sich wohl am ehesten durch Auswertung diverser Autobiographien von Pfarrern (die, soweit vorhanden, freilich oft und gern in katechetisch-pastoraltheologischem Tonfall bleiben<sup>79</sup>) und anderen Pfarrhausangehörigen (der vielzitierten »Pfarrersköchin« etwa<sup>80</sup>) vorantreiben ließe; und das war zum anderen die Kirche, wo nicht nur geistliche Selbstkontrolle in persönlicher Bußpraxis exerziert wurde<sup>81</sup>, sondern in der sich auch die weltliche Gemeindegliederung durch eine in manchen Landkirchen bis heute wahrnehmbare Sitzordnung<sup>82</sup> und deren geschlechtlicher (Frauen-/Männerseite) wie auch gesellschaftlicher Segregation manifestiert und gewissermaßen kon-

76 Wiebel-Fanderl (wie Anm. 62), S. 167.

77 Nicht nur Engelbert Dollfuß baute sich als Kind »zu Hause einen Altar und spielt[e] Heilige Messe«, s. Eva Dollfuß: Mein Vater. Hitlers erstes Opfer. Wien, München 1994, S. 15. Eine diesbezügliche Kindheitserinnerung u. a. auch bei Kurt Dieman: Zwischen Häusern und Zeiten. Wien 1981, S. 52. S. auch neuerDings in diesem Heft.

78 Um einen von Ernst Bruckmüller auf dem Workshop »Niederösterreich im 20. Jahrhundert« (April 2007) angedeuteten Gedanken aufzugreifen.

79 Z. B. Franz Jantsch: Seelsorge im Aufbruch. Ein Pfarrer erzählt. Graz, Wien, Köln 1984; Josef Minichthaler: Wie ich Katechet geworden bin (= Wiener Katholische Akademie Miscellanea, 3. Reihe, Nr. 34). Wien 1984. Anschaulich einige Milieuschilderungen bei Adolf Holl: Wie ich ein Priester wurde, warum Jesus dagegen war, und was dabei herausgekommen ist. Reinbek bei Hamburg 1992.

80 Gudrun Schurian: Pfarrhausfrauen. Dipl. Arb., Univ. Wien 1994; Roland Girtler: Pfarrersköchinnen. Edle Frauen bei frommen Herren. Wien u. a. 2005.

81 Rupert M. Scheule (Hg.): Beichten. Autobiographische Zeugnisse zur katholischen Bußpraxis im 20. Jahrhundert (= Damit es nicht verloren geht..., 48). Wien, Köln, Weimar 2001.

82 Für evangelische Verhältnisse andernorts vgl. dazu die detaillierte historische Studie von Jan Peters: Der Platz in der Kirche. Über soziales Rangdenken im Spätfeudalismus. In: Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte, N.F. 13, 1985, S. 77–106.



Abb. 5 Spielzeugaltar, hergestellt 1953  
Österreichisches Museum für Volkskunde, Inv.Nr. 83430

sekiert hat. Und nicht zuletzt waren die Schauplätze dieser Sozialisation die diversen festlichen Höhepunkte des Kirchenjahres – allen voran die Fronleichnamsprozessionen, die sinnlich-ästhetische Empfindung befriedigten und zugleich machtvolle Demonstration jener soziopolitischen Kultur waren, von der das (Bundes)Land vor allem ab den frühen dreißiger Jahren geprägt worden ist.<sup>83</sup>

Solche private und öffentliche Sozialisationsmedien konnten freilich nachhaltig nur greifen, solange weltliche Lebensführung von religiösen Ordnungssystemen noch nicht abgekoppelt war, alltägliches Handeln und Erfahren sich noch an religiösen Deutungsmustern orientierte, »Religion von einem gesellschaftlichen Allgemeingut noch nicht zu einem kirchlichen Sonderbesitz degradiert« wurde<sup>84</sup> – solange also noch nicht gesellschaftliche Wirklichkeit geworden war, was nun seit langem schon unter dem Schlagwort der »Säkularisierung« subsumiert wird. Wie tiefgreifend und wie endgültig diese Säkularisierung die geistige Verfassung des modernen Menschen geprägt hat, wird allerdings seit einiger Zeit

83 Christian Stadelmann: Die Demonstration des politischen Katholizismus. Fronleichnam in Wien 1919–1938. In: Olaf Bockhorn u. a. (Hg.): Urbane Welten. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1998 in Linz (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde 16). Wien 1999, S. 377–401.

84 Hubert Knoblauch: Religionssoziologie. Berlin, New York 1999, S. 20 f.

kontrovers diskutiert<sup>85</sup>, wobei dem zweifelsfreien Befund des kontinuierlichen Rückgangs kirchlicher Bindungen und institutionalisierter Religionspraxen eine säkularem Wertepluralismus entspringende »neue, »individualisierte« Religiosität entgegengehalten wird, die im privaten und damit großteils gesellschaftlich »unsichtbaren« Bereich<sup>86</sup> »weiterhin sinnintegrierend wirkt [...], auch wenn sie an Transzendenzspannweite verliert«.<sup>87</sup>

Es ist aber gerade das Ausmaß dieser »Transzendenzspannweite«, an dem sich die Geister scheiden. Denn der Transzendenzbezug verringert sich, so die Kritik, bis zur Nivellierung, wenn »die Ubiquität des Religiösen«, also ein Zusammenhang der »neuen, nicht-institutionalisierten Sozialform der Religion mit Themen wie Selbstverwirklichung, Familismus, Sexualität, Bewusstseinsweiterung oder Gruppendynamik«<sup>88</sup> behauptet und von »individuellen »Patch-Work-Religionen« gesprochen wird, in denen »vorgefundene Stilelemente und Sinndeutungen je individuell zusammengestellt« werden<sup>89</sup> – wenn, mit anderen Worten, »Glaube ohne Brauch«<sup>90</sup>, also ohne institutionalisierte Form, letztlich zu jenem »Brauch ohne Glaube«<sup>91</sup> wird, wie er von einem volkskundlichen Vertreter der Säkularisierungsthese schon früh diagnostiziert worden ist.

Solchem »Brauch ohne Glaube« sind wir bereits in den oben knapp ange deuteten Bereichen der Wallfahrt und der Heiligenverehrung, der öffentlich begangenen kirchlichen Rituale und der häuslich-privaten Frömmigkeit begegnet – wobei sich gezeigt hat, worin die »traditionellen« Formen religiöser Praxis und ihre ins »Moderne« transformierten Varianten einander oft gleichen: im Rückgriff auf das Repertoire historischer Muster und überlieferter Vorgaben religiösen Handelns. Das bedeutet aber zu-

85 S. die kritische Übersicht zur Diskussion über den »modernen Mythos« Säkularisierung von Detlef Pollack: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen 2003, S. 1–18.

86 Der Klassiker dazu Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main 1991.

87 Pollack (wie Anm. 85), S. 7.

88 Ebda., S. 8.

89 Aka (wie Anm. 36), S. 9.

90 Ebda., S. 11.

91 Leopold Schmidt: Brauch ohne Glaube. Die öffentlichen Bildgebärden im Wandel der Interpretationen. In: Ders.: Volksglaube und Volksbrauch. Gestalten – Gebilde – Gebärden. Berlin 1966, S. 289–312.

gleich, dass bei der Untersuchung solcher Transformationen weniger auf den Wandel der Requisiten und der Bühne religiöser Praxis zu achten wäre, sondern auf den Wandel der »menschlichen Selbst- und Weltdeutung«, auf die derzeit konstatierte »an Selbstvollendung und Selbstdarstellung orientierte Subjektivität, die ihre Spuren auch da [hinterlässt], wo ihr Einfluss am wenigsten zu vermuten war, [nämlich] in den Schutzgehegen eines religiösen Traditionalismus und Symbolismus.«<sup>92</sup>

An eine »rituelle Heraushebung der eigenen Singularität«<sup>93</sup> mögen etwa einige der neueren und neuesten Relikte des schon angesprochenen Wallfahrtsortes Maria Enzersdorf erinnern, wie sie im Kreuzgang des dortigen Klosters statt der früher üblichen (heute großteils entfernten) Votivgaben zu finden sind.<sup>94</sup> In nüchterner Objektbetrachtung haben wir es bei diesen steinernen, inhaltlich auf den »redenden Teil« des früher gängigen Votivbildes reduzierten Inschriftentafeln schlicht mit einer jüngeren Modifikation des Votivwesens zu tun, die, wenngleich von klassischer Wallfahrtsforschung gern als »Verkümmerungserscheinung der Neuzeit« gewertet, doch eine bestimmte »Form der kultischen Gegenwartsbekundung«<sup>95</sup> darstellt. Man könnte sie in den Bereich der »schriftlichen Devotion« einreihen, jener »jüngste[n] und zeitgemäßeste[n] Variante religiöser Dokumentation«, wie sie »dem modernen Zeitgeist [entspricht], wo eine schriftliche Äußerung jedermann selbstverständlich und natürlich ist, so dass sie beinahe schon als die einzig mögliche Art des Zeugnisgebens empfunden wird.«<sup>96</sup>

Welches Zeugnis hier aber im Einzelnen gegeben wird, das mag freilich von Fall zu Fall recht variieren – wie das zum Teil auch an der Gestaltung der Tafeln abzulesen ist: Nicht wenige davon unterscheiden sich von ihresgleichen nicht nur in Material, Größe, Kontur und graphischer,

92 Hans-Georg Soeffner: *Rituale des Antiritualismus – Materialien für Außeralltägliches*. In: Ders.: *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*. Frankfurt/M. 1992, S. 103–130, hier S. 128.

93 Ebd., S. 127.

94 Die älteste marmorne Tafel ist mit 1896 datiert (Flemmich, *Maria Enzersdorf*, wie Anm. 25, S. 107), stammt also aus der Zeit, als die Steinplatten, vom urbanen Umfeld ausgehend, das Votivwesen zu dominieren begonnen haben.

95 Leopold Schmidt: *Das deutsche Votivbild*. In: Ders.: *Volkskunde als Geisteswissenschaft. Gesammelte Abhandlungen zur geistigen Volkskunde (= Handbuch der Geisteswissenschaften, 2)* Wien 1948, S. 103–126, hier S. 109.

96 Heim (wie Anm. 71), S. 3.

zuweilen ins Dekorative gehender Gestaltung, sondern auch – hierin aus dem Rahmen der gesamten Ex-Voto-Tradition<sup>97</sup> fallend – durch die Nennung des vollen Namens statt der üblichen Initialen der Spender, manchmal auch durch Hinweis auf deren Beruf und Herkunft. All das lässt kaum mehr an die dem klassischen Motivwesen zugesprochene Motivation denken, nämlich »für das Gedächtnis der Öffentlichkeit gedachte Dokumente« zu stiften, »in denen Herrschaft und Unabänderlichkeit christlichen Glaubens bezeugt und diese Zeugnisse vor aller Augen gebracht sind«. <sup>98</sup> Denn solche zuweilen recht ostentativ wirkenden »Promulgationen« (also »öffentliche Verkündungen«) dokumentieren zuweilen nicht nur das schlichte »Bestreben des Gläubigen, eine Spur von sich am heiligen Ort zu hinterlassen«<sup>99</sup>, sondern auch eine durchaus säkulare Intention: Man »veröffentlicht« oft nicht mehr die Wirkung eines Gelübdes (Votiv), also die Hilfe der Transzendenz, man »verkündet« vor allem den eigenen Glauben, die eigene »Rechtgläubigkeit« – man könnte auch sagen: Man »promulgiert« sich selbst.<sup>100</sup>

Solche Selbstdeklaration, ja Selbstthematizierung passt ins Bild jener oft diagnostizierten »desakralisierten« Glaubenshaltung<sup>101</sup>, in der das Individuum durch den Verlust jedes transzendenten Außenhalts »reichsunmittelbar« nur noch zu sich selbst<sup>102</sup> und sich so »zur letzten dauerhaften »Institution« und zum wichtigsten Glaubensinhalt«<sup>103</sup> geworden ist – und das selbst dort, wo es sich der Palette des heutigen religiösen Pluralismus bedient. Diese Palette ist bunt, sie reicht von seelisch-körperliches Wohlbefinden versprechender »religiöser Wellness«<sup>104</sup> über einen diffusen

97 Vgl. die Abbildungen bei Kriss-Rettenbeck (wie Anm. 22).

98 Scharfe (wie Anm. 20), S. 82 f.

99 Ebda., S. 139.

100 Herbert Nikitsch: Promulgation – vom Votivbild zum Graffiti. Beobachtungen zur »populären Religiosität«? In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 62/111, 2008, S. 265–276.

101 Aka (wie Anm. 36), S. 19.

102 Hans-Georg Soeffner: Das »Ebenbild« in der Bilderwelt. Religiosität und die Religionen. In: Ders.: Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen, S. 97–123, hier S. 99.

103 Hubert Knoblauch: Religion, Identität und Transzendenz. In: Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart, Weimar 2004, S. 349–363, hier S. 360.

104 Hans-Martin Gutmann, Cathrin Gutwald (Hg.): Religiöse Wellness. Seelenheil heute. München 2005.

(auch christlich getönten) »Megatrend Respiritualisierung«<sup>105</sup> bis zu den konkreten Heilsversprechungen diverser »Sekten und sektenähnlicher Gruppen«.<sup>106</sup> Als Versuch der Lebensbewältigung, als Suche nach letztgültigen Antworten auf existentielle Probleme mögen all diese Angebote in ihrer oft angeprangerten Beliebigkeit und noch in ihrer banalsten Form wie »jede Frage nach dem Sinn [...] zumindest in den Vorhof religiöser Erfahrung«<sup>107</sup> führen. Doch gerade wenn man den Sinn solcher religiöser Versatzstücke darin sieht, nach Sinn zu suchen<sup>108</sup>, verweisen sie doch auf eine letztlich säkulare »Pragmatisierung des Religiösen«<sup>109</sup>: Für den modernen Menschen, der »sich jederzeit wie ein unfehlbarer Papst seiner vitalen Instinkte« verhält, scheint Religion und Glauben vor allem zu einer »experimentellen Tätigkeit« geworden zu sein, bei der ausschließlich das als wahr gilt, was wirkt – ein »Gestaltwandel des Religiösen«<sup>110</sup>, der zwar die Grenzen gängiger Vorstellungen von populärer Religiosität überschreitet, dessen Untersuchung aber für eine Sichtung des heutigen Marktes der Weltdeutungen gewinnversprechendes Desiderat ist.

105 Paul M. Zulehner, Regina Polak: Religion – Kirche – Spiritualität in Österreich nach 1945. Befund, Kritik, Perspektive (= Österreich – Zweite Republik, Bd. 13). Innsbruck u. a. 2006, S. 280.

106 Deren Aktivitäten, laut »Landesstelle für Sektenfragen«, »in den letzten Jahren auch in Niederösterreich stark zugenommen [haben]«, vgl. [http://www.noeg.at/gesellschaft-soziales/soziale-dienste-beratung/sektenstelle/sektenstelle\\_allgemein.html](http://www.noeg.at/gesellschaft-soziales/soziale-dienste-beratung/sektenstelle/sektenstelle_allgemein.html) (aufgerufen am 29.9.2009)

107 Friedrich Fürstenberg, zit. bei Ingo Mörth: Wandlungen und Reichweite »religiöser« Wertbindungen im modernen Alltagsleben. Grundsätzliche Überlegungen und empirische Ansatzpunkte. In: Brunhilde Scheuringer (Hg.): Wertorientierung und Zweckrationalität. Soziologische Gegenwartsbestimmungen. Festschrift für Friedrich Fürstenberg. Opladen 1990, S. 161–176, hier S. 162.

108 Vgl. Aka (wie Anm. 36), S. 15.

109 Peter Sloterdijk: Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen. In: William James: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk. Frankfurt am Main, Leipzig 1997, S. 11–34, hier S. 30.

110 Ebda., S. 28 und S. 11.

Herbert Nikitsch, Folk Religion: Traditions and Transformations. A few examples from Lower Austria

In this article we will be dealing with several forms of expression of religious practice, whereby we will not only be looking back at traditional forms of »popular piety« but also discussing modern-day developments of folk religion.

