

Sakraler Raum, Politik und die Ordnung der Heiligen

Ein Rundgang durch die Wallfahrtskirche Mariahilf in Wien

Jens Wietschorke

Die in drei Bauphasen zwischen 1686 und 1726 errichtete barocke Wallfahrtskirche im sechsten Wiener Gemeindebezirk Mariahilf steht nicht unbedingt im Mittelpunkt des touristischen Interesses. Sie hat auch keine kunsthistorischen Schätze aufzuweisen, die sie für Barockspezialisten besonders interessant machen würden. Als ein exemplarischer Kirchenbau der Zeit um 1700 kann sie aber als ein kulturhistorisches Museum der voll entfalteten gegenreformatorischen Frömmigkeit angesehen werden. Sie gibt nicht nur Auskunft über Wallfahrtswesen und Marienverehrung im Kontext der politischen und religiösen Konflikte des 17. und frühen 18. Jahrhunderts, sondern in ihrem ikonographischen Programm sind auch die wichtigsten österreichischen Reichsheiligen dieser Epoche versammelt und dokumentieren die Affirmation des imperialen Gedankens durch religiöse Sinnstiftung. Zugleich aber lässt sich an der Wallfahrtskirche zeigen, wie über kirchenräumliche Ordnungen der einzelne Gläubige adressiert wird: Der durch Inventar und Bildprogramme mit Bedeutung aufgeladene Raum legt – dies ist ein Grundprinzip sakraler Architektur – bestimmte Dispositionen und Verhaltensweisen nahe. Im Folgenden möchte ich dazu einige allgemeine Überlegungen anbieten, um dann anhand eines Rundgangs durch die Mariahilfer Kirche etwas von dem aufzuzeigen, was man die direktive Macht des ikonographisch markierten Kirchenraumes nennen könnte. Durch die Verknüpfung raumsoziologischer, politik- und frömmigkeitsgeschichtlicher Überlegungen soll sichtbar gemacht werden, dass konkreten Räumen und Orten und deren symbolischen Ordnungen für die Steuerung der populären Religiosität zentrale Bedeutung zukommt. Umgekehrt können Kirchenräume auf diese Weise als historische Quellen sozialer Verhältnisse und Beziehungen lesbar gemacht werden.¹

In seinem Klassiker »Das Heilige und das Profane« hat der rumänische Religionshistoriker Mircea Eliade auf die Doppelstruktur des Raums im religiösen Weltbild hingewiesen. »Für den religiösen Menschen ist der Raum *nicht homogen*; er weist Brüche und Risse auf: er enthält Teile, die von den übrigen qualitativ verschieden sind«. Diese Teile sind als heilige Räume ausgewiesen: »Es gibt also einen heiligen, d.h. »starken«, bedeutungsvollen Raum, und es gibt andere Räume, die nicht heilig und folglich ohne Struktur und Festigkeit, in einem Wort amorph sind. Mehr noch: diese Inhomogenität des Raums erlebt der religiöse Mensch als einen Gegensatz zwischen dem heiligen, d.h. dem allein *wirklichen, wirklich existierenden* Raum und allem übrigen, was ihn als formlose Weite umgibt.«² Für das Verständnis christlicher Kirchenräume enthält diese allgemeine religionsanthropologische Feststellung einen wichtigen Hinweis. Aus der qualitativen Differenz sakraler und profaner Räume ergibt sich nämlich, dass der heilige Raum von dem ihn umgebenden »formlosen« Raum durch eine spezifische Form symbolischer Organisation unterschieden werden muss. In ihm gibt es keine Bedeutungslosigkeit – im Gegenteil: Von der Raumstruktur und dem architektonischen Aufbau bis hin zu den Gegenständen, die sich in ihm befinden, wird prinzipiell *alles* zum Semiophoren, zum Bedeutungsträger.³ Der sakrale Raum wird auf diese Weise zu einem hochkomplexen Arrangement von Bedeutungen, Positionierungen und Grenzziehungen. Er spiegelt nicht nur ein integrales Weltbild – nach Eliade stellt jeder Tempel- und Kirchenraum eine umfassende *imago mundi* dar –,⁴ sondern organisiert auch soziale und imaginäre Hierarchien und Bezie-

1 Der vorliegende Text entstand im Zusammenhang mit einer Kirchenführung, die ich am 30. November 2010 für das Begleitprogramm der Ausstellung »Heilige in Europa – Kult und Politik« des Österreichischen Volkskundemuseums durchgeführt habe. Für ihre freundliche Unterstützung danke ich Margot Schindler, Birgit Johler und Herbert Nikitsch.

2 Mircea Eliade: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt am Main 1984, S. 23.

3 Ein empfehlenswertes Handbuch für die Entschlüsselung der theologisch-symbolischen Dimension von Raumstrukturen im Kirchenbau ist der Band von Franz-Heinrich Beyer: *Geheiligte Räume. Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes*. Darmstadt 2008. Vgl. darüber hinaus auch das reich bebilderte Nachschlagewerk von Margarete Luise Goecke-Seischab/Frieder Harz: *Der Kirchen-Atlas. Räume entdecken, Stile erkennen, Symbole und Bilder verstehen*. München 2008.

4 Eliade (wie Anm. 2), S. 55.

hungen in einer spezifischen Weise: Beziehungen zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen, den Heiligen als Fürsprechern, der Institution Kirche, dem geistlichen Personal und den einfachen Gläubigen. So schreibt die Historikerin Renate Dürr, es gebe »wohl wenig öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit, die so eindeutig hierarchisch strukturiert erscheinen wie der Kirchenraum«. ⁵ Doch mehr noch: Auch die sozialen Beziehungen innerhalb der Gemeinde werden über die symbolische Ordnung des Kirchenraums reguliert. Etwa im Hinblick auf die genau festgelegten Sitzordnungen in dörflichen und kleinstädtischen Pfarrkirchen, auf die Geschlechtertrennung, die durch sozialen Status und Familienherkunft erworbenen privilegierten Sitzplätze oder die besonders im Protestantismus verbreiteten Logen, Emporen und »Stühle« der Obrigkeit, der Ratsherren und Zünfte. So haben Jan Peters und Claudia Ulbrich in kleinen Studien herausgearbeitet, wie in der Frühen Neuzeit über die Sitzordnung in der Kirche subtile Rangunterschiede öffentlich zur Schau gestellt wurden. ⁶ Und Karl Kaser hat berichtet, dass in der Kirche St. Peter bei Novi Pazar in Serbien jedes Haus des Dorfes eine sogenannte *sofra* besitzt: eine Gruppe von Tisch und Bank, die nach Kriterien der familiären Abstammung angeordnet ist. ⁷ Denkt man weiter an die Positionierung bürgerlicher Epitaphien und Gedenktafeln, von gestifteten Altären oder Kirchenfenstern oder von Kriegerdenkmälern im Kirchenraum, so wird vollends deutlich, dass der sakrale Raum in mehrfacher Hinsicht die Organisation sozialer Beziehungen repräsentiert und damit der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung religiöse Dignität verleiht. Keine noch so kleine Nische innerhalb des Kirchenraums entkommt dieser Dynamik der Hierarchisierung und Bedeutungsproduktion. Was die Soziologin Martina Löw für die topologische Dimension von Kultur allgemein formuliert, hat also mit Blick auf sakrale Räume

5 Renate Dürr: Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750. Heidelberg 2006, S. 24.

6 Jan Peters: Der Platz in der Kirche. Über soziales Rangdenken im Spätfeudalismus. In: Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte 28, 1985, S. 77–106; Claudia Ulbrich: Zankapfel »Weiber-Gestühl«. In: Axel Lubinski u.a. (Hg.): Historie und Eigen-Sinn. Festschrift für Jan Peters zum 65. Geburtstag. Weimar 1997, S. 107–114. Vgl. dazu auch die älteren Beiträge von P. Iso Müller: Frauen rechts, Männer links. Historische Platzverteilung in der Kirche. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 57, 1961, S. 65–81, und Clemens Jöckle: Vom rechten Sitzen in der Kirche. Die Einrichtung der Gemeindegestühle reformierter und lutherischer Kirchen der Pfalz im 18. Jahrhundert. In: Der Turmhahn 26(2), 1982, S. 2–15.



Abb. 1 Fassadenansicht Mariahilfer Straße



Abb. 2 Fassadendetail: Hl. Franz von Sales mit Putto



Abb. 3 Kartusche über dem Hauptportal

besondere Relevanz: »In den kulturellen Alltagspraktiken werden über die Konstitution von Räumen soziale Positionen und Machtverhältnisse ausgehandelt.«⁸ Erst ein relationaler Raumbegriff, der Raum nicht als neutralen Behälter, sondern als Produkt von Handlungen und als sich verändernde Konfiguration von Beziehungen begreift, wird dieser Tatsache gerecht.⁹ Kurzum: Räume – und damit auch Kirchenräume – sind »stets neu zu konstituierende relationale (An-)Ordnungen sozialer Güter und Lebewesen.«¹⁰ Von hier aus kommen Kirchen als Orte in den

7 Vgl. Karl Kaser: *Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur*. Wien, Köln und Weimar 1995, S. 199.

8 Martina Löw: *Raum – Die topologischen Dimensionen der Kultur*. In: Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Band 2. Stuttgart 2004, S. 46–59, hier S. 49.

9 Folgende zwei Studien adaptieren Martina Löws raumsoziologische Überlegungen dezidiert für die Analyse von Kirchenräumen: Tobias Woydack: *Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch?* Schenefeld 2005, S. 21–35; Dürr (wie Anm. 5), S. 15–22.

10 Löw (wie Anm. 8), S. 58. Vgl. dazu auch dies.: *Raumsoziologie*. Frankfurt a. M. 2001.

Blick, die über räumliche Anordnungen soziale Bedeutung generieren. Darüber hinaus lassen sie sich auch als »politische Raumtypen« lesen, so wie sie neuerdings von dem Kunsthistoriker Ernst Seidl konzeptualisiert worden sind, um den »Zusammenhang von Strukturen und Wirkungsweisen räumlicher Grundformen zu erhellen«. ¹¹ Im vorliegenden Beitrag wird es daher vor allem um diese politische Dimension der räumlichen Organisation sakraler Räume gehen. Insbesondere soll angedeutet werden, wie das räumliche Arrangement der Heiligen zur Formierung und Durchsetzung einer Idee vom »frommen Leben« und der entsprechenden gesellschaftlichen Ordnung benutzt wurde.

Zunächst aber noch einige Bemerkungen zum Barockkatholizismus in Österreich, der sich mit gutem Recht als die tragende Staatsideologie der Habsburgermonarchie bezeichnen lässt. Diese Ideologie manifestierte sich in vielfacher Weise in religiösen Bauten und Kirchenausstattungen. Exemplarisch zeigen die beiden wohl bekanntesten Monumente der barocken »*Pietas Austriaca*« ¹² in Wien, die 1693 fertiggestellte Pestsäule am Graben und die 1716–1737 errichtete Karlskirche, wie der imperiale Anspruch der Habsburgermonarchie durch den Rückgriff auf religiöse Deutungsmuster gestützt und legitimiert werden sollte. So integriert die Pestsäule den betenden Kaiser Leopold I. in das theologische Programm der Dreifaltigkeit und stellt über die Positionierung der Wappen der habsburgischen Kernlande sowie der ungarischen und böhmischen Kronländer eine sinnreiche Analogie her: Der Gottvater vorbehaltene westliche Flügel der Säule repräsentiert das Heilige Römische Reich und das Haus Habsburg, die Darstellungen des Gottessohnes und des Heiligen Geistes am östlichen und nördlichen Flügel werden mit den Länderwappen der Stephans- und der Wenzelskrone verbunden. ¹³ Gestiegt wurde dieser imperiale Gedanke im Bau der Karlskirche auf dem

11 Vgl. Ernst Seidl: »Politischer Raumtypus«. Einführung in eine vernachlässigte Kategorie. In: ders. (Hg.): Politische Raumtypen. Zur Wirkungsmacht öffentlicher Bau- und Raumstrukturen im 20. Jahrhundert (= Jahrbuch der Guernica-Gesellschaft, 11). Göttingen 2009, S. 9–20, hier S. 13.

12 Vgl. Anna Coreth: *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock*. 2. Aufl. Wien 1982; Thomas Winkelbauer: *Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter*, Teil 2. Wien 2003, S. 185–239.

13 Vgl. Winkelbauer (wie Anm. 12), S. 188–192; Christine M. Boeckl: *Vienna's Pest-säule: The Analysis of a Seicento Plague Monument*. In: *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 49, 1996, S. 41–56 und 295–302.

alten Glacisbereich vor den Mauern der Stadt. Nicht nur, dass sich Kaiser Karl VI. durch die Wahl seines eigenen Namenspatrons Karl Borromäus ins symbolische Zentrum seiner »Gelöbniskirche« rückte, die Architektur des Kirchenbaus formuliert darüber hinaus – im Zeichen der soeben siegreich bestandenen Türkenkriege – einen weltumspannenden Herrschaftsanspruch. Die beiden freistehenden Säulen zitieren mit ihren Reliefbändern die römischen Triumphsäulen Marc Aurels und Trajans, erinnern aber auch an islamische Minarette. Die Säulenvorhalle übernimmt Bauformen des Pantheon und von St. Peter in Rom, die flankierenden Glockenpavillons sind als fernöstliche Pagoden gestaltet. Insgesamt ergibt sich daraus eine grandiose politische Herrschaftsgeste der Gegenreformation, welche die Vormachtstellung des katholischen Imperiums über den Protestantismus und die islamische Welt zum Ausdruck bringen sollte. Im Innern der Habsburgermonarchie zielte diese Herrschaftsgeste auf die umfassende Rekatholisierung und Sozialdisziplinierung der Untertanen, deren Seelenheil an die Anerkennung der religiös überhöhten Staatsmacht gebunden wurde.¹⁴

In diesem Kontext ist auch die militärisch akzentuierte Marienverehrung zu sehen, wie sie insbesondere von den Kaisern Ferdinand II., Ferdinand III. und Leopold I. propagiert wurde. Maria erschien als die »Generalissima« der Habsburgermonarchie, die als die entscheidende Helferin vor allem bei der Schlacht am Weißen Berg 1620 und schließlich während der Türkenkriege galt.¹⁵ Gnadenbilder dienten als symbolische Garanten dieses Schutzes und Katalysatoren der Frömmigkeit im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert. So berichtet eine zum 275. Jahrestag der Mariahilfer Wallfahrt erschienene Broschüre über den mariologischen Gründungsmythos des Kirchenneubaus. Während der Belagerung Wiens durch die Türken im Jahre 1683 habe der »fromme und mutige« Mesner Erhard Lampel das seit 1660 in der dortigen Kapelle aufbewahrte Gnadenbild Marias in Sicherheit gebracht. Und auch ein weiteres Motivbild wurde durch wundersame Umstände vor der Zerstörung gerettet: »Als dann endlich unter dem Schutze Mariens Wien durch die christlichen Heere von den Türken befreit war, schritt man al-

14 Vgl. dazu den facettenreichen Sammelband Rudolf Leeb, Susanne Claudine Pils, Thomas Winkelbauer (Hg.): Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie. Wien 2007.

15 Vgl. Coreth (wie Anm. 12), S. 60; Winkelbauer (wie Anm. 12), S. 194–201.

lenthalben an den Aufbau der zerstörten Vorstädte. Als man den Schutt unserer kleinen Wallfahrtskapelle auf dem Friedhofe wegräumte, fand man unter vollständig von den Flammen verzehrten Motivbildern eines, das fast unversehrt geblieben war. Dasselbe befindet sich jetzt in der sogenannten Mater-Salvatoris-Kapelle über der Sakristei. Man nahm den Fund als ein Zeichen des Himmels und überbot sich an Spenden für die neu zu erbauende Wallfahrtskirche«. ¹⁶ Diese zwei Begebenheiten verbinden sich hier also zu einer Erzählung von der allen Stürmen trotzen- den und daher schützenden Muttergottes als Patronin der Mariahilfer Wallfahrt und der Stadt Wien überhaupt. ¹⁷ Kernelement all dieser Geschichten bleibt der Verweis auf die »numinose Herkunft der »Gnadenstätte«, ¹⁸ also die Herleitung des heiligen Ortes und des heiligen Bildes aus einer Art Konservierungswunder. Die derart als wundertätig ausgewiesenen Gnadenbilder und ihre heilige Entourage empfahlen sich den Gläubigen zur dankbaren Verehrung und forderten Anrufung, Fürbitte und Nachfolge im Sinne der vier Grundfunktionen der Beziehung zum Heiligen: *devotio*, *invocatio*, *intercessio* und *imitatio*. Sie präfigurierten auf diese Weise ein bestimmtes Muster der »Frömmigkeitsübung«, ¹⁹ das an die Kraft des heiligen Ortes gebunden ist, an den die mühsame Wallfahrt führt: »Gott oder ein ihn repräsentierender Heiliger zeigt sich an einem bestimmten Ort (oft in einer bestimmten *Gestalt*, in einem *Bild*), wo der Gläubige die Gnade in Empfang nehmen kann – es ist nun also ein definierter *Ort*, wo der Mensch mit dem Jenseitigen in Verbindung tritt«. ²⁰ Gleichzeitig ist der heilige Raum wesentlich als ein Manifestationsort von Macht definiert, so der Religionsphänomenologe Gerardus van der

16 Die Gnadenmutter zur »Mariahilf« in Wien 6. Dargestellt anlässlich der Feier des 275jährigen Bestandes der Wallfahrt zur Mariahilf im sechsten Wiener Gemeindebezirk und herausgegeben vom Salvatorianerkolleg in Wien 6, Barnabitingasse 14. Wien 1935, S. 14.

17 Die alte Rahmung des Gnadenbildes zeigt die Muttergottes denn auch schützend in einer Wolke über der Stadt Wien schwebend. Vgl. die Abbildung in: Ebd., S. 21.

18 Martin Scharfe: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln 2004, S. 148.

19 Ebd., S. 150.

20 Ebd., S. 148. Zu frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten der Wallfahrt nach Mariahilf nebst einigen Angaben aus den überlieferten Mirakelbüchern vgl. Gustav Gutzgitz: Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch. Ein topographisches Handbuch zur religiösen Volkskunde in fünf Bänden, Band 1: Wien. Wien 1955, S. 64–66.



Abb. 4 Innenansicht des Kirchenraums



Abb. 5 Barocker Reliquienschrein



Abb. 6 Gnadenbild Mariahilf



Abb. 7 Christus im Strahlenkranz, Glasfenster Ende 19. Jh.
© Alle Abbildungen: Jens Wietschorke

Leeuw: »Heiliger Raum ist ein Ort, der zur Stätte wird, indem sich an ihm die Wirkung der Macht wiederholt oder vom Menschen wiederholt wird.«²¹ Am Beispiel des Mariahilfer Kirchenraums werden wir also sehen, dass dieser Ort immer auch im Sinne eines machtpolitischen Programms organisiert ist – eines Programms, das sich an dem als heilig definierten Raum selbst ablesen lässt.

In der Mitte des kleinen Platzes vor der Wallfahrtskirche Mariahilf befindet sich seit Ende des 19. Jahrhunderts ein elegantes Standbild Joseph Haydns – ringsum werden saisonale Produkte angeboten, im Dezember gruppieren sich hier die Stände eines kleinen Weihnachtsmarkts. Dahinter erhebt sich die in weiß und grau gehaltene Schaufassade der Kirche mit ihren beiden Türmen (Abb. 1). Der Giebel wird bekrönt von einer Statue des heiligen Paulus, der auf die Ordensgemeinschaft der Barnabiten, der Regularkleriker vom Hl. Paulus, verweist. Begründer der Mariahilfer Wallfahrt war der Barnabit Don Coelestin Joaneli, der das Gnadenbild in der hier befindlichen Friedhofskapelle aufstellte. Damit ist ein erstes Leitmotiv des ikonographischen Programms der Kirche angesprochen: der Rekurs auf Patrone und Gründerfiguren der betreuenden Kongregation, der sich im Innern der Kirche etwa am Alexander-Sauli-Altar im linken Querschiff oder in der seltenen Darstellung der Taufe Theklas durch Paulus wiederfindet.²² Nach dem Eintritt in den Kirchenraum fallen aber zunächst zwei an den Turmpfeilern angebrachte Schmuckvitruin mit goldenen Statuetten der »Apostelfürsten« Petrus und Paulus auf. Sie betreuen zwei steinerne Opferstöcke für Gaben »für die Kirche« und repräsentieren so bereits im Eingangsbereich die Kirche als Institution. Die Eintretenden werden an dieser Stelle aufgefordert, ihren materiellen Beitrag für die weltliche Konsolidierung der *ecclesia* zu entrichten. Auf symbolische »Säulen« der Institution Kirche verweisen auch die sechs ovalen Leinwandbilder an den Pfeilern der Saalkirche,

21 Gerardus van der Leeuw: Phänomenologie der Religion. 2. Aufl. Tübingen 1954, S. 446.

22 Der Kenner der Wallfahrtskirche Waldemar Posch deutet diese Darstellung als Taufe Lydias durch Paulus (vgl. P. Waldemar Posch: Wallfahrtskirche Mariahilf Wien. 5. Aufl. Salzburg 2008, S. 16.), ich folge dagegen dem Dehio-Handbuch: Die Kunstdenkmäler Österreichs, Wien. II. bis IX. und XX. Bezirk, bearbeitet von Wolfgang Czerny u.a., Wien 1993, S. 246, und Eva-Maria Gärtner: Auf den Spuren des hl. Paulus in Mariahilf, 2. Teil. In: Pfarrblatt der Pfarre Mariahilf 6. Jg., Ausgabe 2, 2009, nach denen es sich hier um eine Darstellung der Taufe Theklas handelt.

welche neben den vier lateinischen Kirchenvätern Augustinus, Ambrosius, Hieronymus und Gregor auch nochmals Petrus und Paulus abbilden. Sie stellen eine Alternative zu den zwölf Apostelfiguren dar, die an den Mittelschiffpfeilern bzw. Säulen vieler anderer Kirchen anzutreffen sind und die ebenfalls als »Säulen der Kirche« fungieren. Die beiden Kapellenräume unter den Türmen – deren Ausstattung erkennbar neueren Datums ist – sind ganz dem Thema der Wallfahrt gewidmet: Auf der linken Seite befindet sich seit 1927 eine Lourdes-Grotte mitsamt einer Marienstatue, die während des Ersten Weltkriegs als Andachtsbild für die österreichischen Pilger in Lourdes postiert war.²³ Zahlreiche Votivtexte bedecken die Marmorwände des kleinen Andachtsraums. Zur Rechten wurde 1956 eine Kapelle zu Ehren der heiligen Hemma von Gurk eingerichtet. Die 1938 heiliggesprochene Patronin war schon lange Anlass einer beliebten Wallfahrt nach Gurk in Kärnten; in der Kapelle zeigt ein Gemälde Mariahilfer Wallfahrer auf dem Weg nach Gurk, im Hintergrund Stift Admont.

In relativer Nähe zum Eingangsbereich stehen Altäre bzw. Andachtsbilder zweier Heiliger, die als besonders vielseitige Nothelfer des Alltags zum klassischen Inventar des katholischen Kirchenraums gehören: des heiligen Antonius (Altar in der ersten Kapelle links) und des heiligen Judas Thaddäus (Ölbild mit Putti in der ersten Kapelle rechts). Antonius von Padua gilt traditionell als Nothelfer gegen Dämonen, Schiffbruch und Pest, aber auch gegen deutlich kleinere Übel wie den Verlust von Gegenständen. Darüber hinaus ist er Schutzpatron der Liebenden und Eheleute, der Frauen und Kinder sowie der Haustiere,²⁴ was ihn geradezu zu einem Heiligen mit universaler Zuständigkeit macht. Über seine Hilfestellung beim Wiederfinden verlorener Dinge hat der deutsche Schriftsteller Karl Leberecht Immermann ein ironisches Dialoggedicht verfasst, in dem Angehörige verschiedener Berufsstände den Heiligen anrufen, woraufhin dieser ihnen – verbunden mit einer kleinen moralischen Belehrung – zeigt, wo sie ihr Hab und Gut zu suchen hätten. Zum Schluss heißt es: »Gelobt sei Anton aller Welt, / Es ist ihm nichts ein Räthsel! / Die Ell'n , die Riem', die Strümpf', das Geld, / Die Bücher, Brillen, Schätzel / Gab er zurück, und obendrauf / Moralien noch in den

23 Vgl. Posch (wie Anm. 22), S. 14.

24 Vgl. z. B. Sabine Poeschel: Handbuch der Ikonographie. Sakrale und profane Themen in der bildenden Kunst. Darmstadt 2005, S. 217.

Kauf«,²⁵ Von ebenso universeller, allerdings weniger definierter Zuständigkeit ist auch der Apostel Judas Thaddäus als Ratgeber und Helfer bis hin zu den »schweren Anliegen«. ²⁶ Kurzum: Wie in vielen Kirchenräumen werden die Gläubigen auch hier von zwei besonders alltagsnahen, unmittelbare Hilfe auch in kleinen Sorgen und Nöten versprechenden Heiligengestalten empfangen. Ganz im Sinne eines heilsgeschichtlichen Weges vom Profanen zum Numinosen, den der Kirchenraum vom Eingang zum Sanktuarium hin repräsentiert, bleibt für diese Nothelfer in der Regel der erweiterte Eingangsbereich der Kirche vorbehalten. Gleichzeitig ist hier auch der Raum für Spenden, die für Opferlichter, Messintentionen, Blumenschmuck entgegengenommen werden; nahe dem Antonius-Altar steht zudem ein »Antonius-Opferstock für die Gruft und für die Armen der Pfarre« bereit.

Gewichtigere Interzessoren, die über die Sphäre der alltäglichen Widrigkeiten und Missgeschicke hinausweisen, finden sich dann weiter im Kircheninneren: In den Seitenkapellen des zweiten Jochs finden sich Altäre der Heiligen Johannes Nepomuk und Joseph, die beide eine Karriere als Reichsheilige der Monarchie hinter sich haben.²⁷ Zunächst der heilige Joseph: Thomas Winkelbauer hat gezeigt, dass die habsburgischen Kaiser sich seit Ferdinand II. bemühten, »die Integration ihres Länderkomplexes auch durch die Propagierung gemeinsamer Kultfor-

25 Karl Immermann: Sanct Antonius. In: Karl Immermann's Schriften, I. Band: Gedichte. Düsseldorf 1835, S. 174–180, hier S. 180.

26 Zu einem besonders interessanten Kapitel aus der Wirkungsgeschichte des heiligen Judas Thaddäus vgl. 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. Populare Religiosität und Kriegserfahrung (=Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 99). Tübingen 2006, S. 223–262.

27 Einen ausgezeichneten Überblick über die insbesondere von Leopold I. propagierten habsburgischen Staats- und Reichsheiligen geben Winkelbauer (wie Anm. 12), S. 194–210, und Stefan Samerski: Hausheilige statt Staatspatrone. Der mißlungene Absolutismus in Österreichs Heiligenhimmel. In: Petr Mat'a/Thomas Winkelbauer (Hg.): Die Habsburgermonarchie 1620 bis 1740. Leistung und Grenzen des Absolutismusparadigmas, Stuttgart 2006, S. 251–278. Zur Geschichte der »politischen Heiligen« im Mittelalter vgl. den umfassenden Sammelband von Jürgen Petersohn (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter (=Vorträge und Forschungen, hg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, 62). Sigmaringen 1994.

men und gemeinsamer Schutzheiliger voranzutreiben«. ²⁸ Parallel zur Marienverehrung im Kontext der Schlacht am Weißen Berg stieg auch Joseph von Nazareth in eine neue Hauptrolle auf. 1654 unterstellte Kaiser Ferdinand III. das Königreich Böhmen und die österreichischen Länder dem Schutz des heiligen Joseph, im darauf folgenden Jahr wurde dieser im Prager Veitsdom zum besonderen Patron Böhmens erhoben, und unter Leopold I. proklamierte man Joseph dann sogar zum Hauptpatron des gesamten Heiligen Römischen Reichs und des Kaiserhauses. ²⁹ Der zuvor eher stille Begleiter Marias wurde so zum »Hausheiligen des Wiener Hofes«. ³⁰ In der zweiten Mariahilfer Seitenkapelle auf der rechten Seite laden ein Altar mit der Darstellung von Josephs Tod sowie eine kleine Plastik mit Lilie und Jesuskind zur Andacht ein. Auf der gegenüberliegenden Seite befindet sich ein Altar des heiligen Johannes Nepomuk, dem nach seiner Heiligsprechung 1729 in besonderer Weise die integrationistischen Bemühungen des Kaiserhauses galten und der in der Folge den heiligen Joseph als diesbezügliche Leitfigur ablöste. Seine böhmische Herkunft und sein Martyrium in der Moldau prädestinierten ihn zu einem Patron Böhmens; seine Eingemeindung in die Reihe der österreichischen Haus- und Hofheiligen ermöglichte die »Installierung eines allgemein akzeptierten und von allen Bevölkerungsschichten der Kronländer verehrten integrativen ›Staatsheiligen««. ³¹ Neben dem auch als Brückenpatron bekannt gewordenen Johannes Nepomuk ist noch der 1485 heiliggesprochene Babenberger-Markgraf Leopold III. zu nennen, für dessen Erhebung zum Patron aller österreichischen Länder sich insbesondere Kaiser Leopold I. einsetzte und der zeitweise als Garant

28 Winkelbauer (wie Anm. 12), S. 201.

29 Ebd., S. 202–205.

30 Vgl. Barbara Mikuda-Hüttel: Vom »Hausmann« zum Hausheiligen des Wiener Hofes. Zur Ikonographie des hl. Joseph im 17. und 18. Jahrhundert (= Bau- und Kunstdenkmäler im östlichen Mitteleuropa, 4). Marburg 1997. Vgl. auch die ältere Arbeit von Maria Héyret: Der hl. Joseph als Patron des deutschen Reichs sowie der alten österreichischen Erblande. Ein Beitrag zur Geschichte des Josephskults. Altötting 1921.

31 Franz M. Eybl: Abraham a Sancta Clara. Vom Prediger zum Schriftsteller. Tübingen 1992, S. 48. Vgl. dazu auch Helmut J. Mezler-Andelberg: Johannes von Nepomuk – ein Patron des alten Österreich. In: Johannes Neuhardt: Johannes von Nepomuk. Ein Text-Bild-Band. Graz, Wien, Köln 1979, S. 43–51.

der habsburgischen »Staatsmystik«³² galt. In Mariahilf finden sich Leopold-Darstellungen an eher versteckter Stelle, dennoch gehört er mit zum dortigen gegenreformatorischen Bildprogramm: einmal flankierend am Michaels-Altar in Form einer kleinen Statuette, zum anderen in einem der Ende des 19. Jahrhunderts gestifteten Glasfenster im Sanktuarium. Damit sind also die drei wohl wichtigsten »politischen Heiligen« der Habsburgermonarchie des 17. und 18. Jahrhunderts im Kirchenraum der Mariahilfer Wallfahrtskirche präsent.

Die folgende Zone des Kirchenraums nimmt Bezug auf die Vergangenheit des Areals, auf dem die Kirche erbaut wurde (Gedenktafel an den Mariahilfer Friedhof) und ruft – wie eingangs erwähnt – die Geschichte und die Patrone des betreuenden Barnabitenordens in Erinnerung: Der heilige Paulus, auf den sich die Barnabiten berufen, erfährt hier mit der seltenen Darstellung der Thekla-Taufe ebenso Verehrung wie Alexander Sauli, seines Zeichens Ordensgeneral der im 16. Jahrhundert neu gegründeten Barnabiten und »Apostel Korsikas«. Im dritten Joch der Kirche, also etwa in der Mitte des Kirchenraums, befinden sich dann auch einige Reliquien: Schenkelknochen über den seitlichen Türen und ein barocker Schrein mit weiteren Märtyrerknochen (»os martyres«), integriert in eine Wachsfigur der heiligen Philomena, die der Legende nach zu Beginn des 4. Jahrhunderts während der diokletianischen Christenverfolgung in Rom enthauptet wurde (Abb. 5). Die Heiligung des Kirchenraumes durch die Realpräsenz von Überresten der Märtyrer gehörte bereits zu den Grundprinzipien mittelalterlicher Sakralraumkonzeptionen, wurde im Barock dann aber geradezu exzessiv betrieben. Die Reliquien markieren die qualitative Differenz des geheiligten Raumes im Sinne Mircea Eliades und Gerardus van der Leeuws insofern in ähnlicher Weise wie die »wundertätigen Bilder«, als beide die Gegenwart einer tatsächlich wirkenden und sich stets wiederholenden Macht anzeigen.³³

32 Vgl. Elisabeth Kovács: Der heilige Leopold und die Staatsmystik der Habsburger. In: Der heilige Leopold. Landesfürst und Staatssymbol. Katalog der Niederösterreichischen Landesausstellung in Stift Klosterneuburg 1985. Wien 1985, S. 69–83. Zum heiligen Leopold vgl. darüber hinaus Georg Wacha: Leopold III. der Heilige, ein Symbol in Österreichs Geschichte. St. Pölten, Wien 1975.

33 Vgl. dazu das Standardwerk von Arnold Angenendt: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1997. In erweitertem Kontext wird das Thema behandelt bei Karl-Heinz Kohl: Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte. München 2003, S. 46–68.

Der Alexander-Sauli-Altar befindet sich bereits im vorderen Teil der Kirche: im schmalen Querhaus, in dem auch die barocke Kanzel steht und dessen Inventar ansonsten bereits ganz auf das Gnadenbild der Muttergottes ausgerichtet ist. So verweisen der Anna-Altar mit einem Bild Johann Michael Rottmayrs und auch die Geste des am vorderen rechten Vierungspfeiler angebrachten Engels auf das Marienleben und in Richtung Gnadenbild. Auch die Deckenfresken zielen – in der heilsgeschichtlichen Richtung zum Chor hin – auf die Verherrlichung Marias: Von ihrer Geburt bis zur Marienkrönung wird eine apotheotische Geschichte erzählt. Das Gnadenbild selbst (Abb. 6) ist eine Kopie nach Lucas Cranach d. Ä. und folgt dem im byzantinischen Raum entwickelten ikonographischen Typus der »Theotokos Glykophilousa« (der zärtlichen Muttergottes).³⁴ Umgeben ist es von Plastiken des Hochaltars von 1757, die Mitglieder der »Heiligen Sippe« zeigen: Anna und Joseph, Joachim und Elisabeth, ergänzend dazu auf Metallreliefs Zacharias und Johannes den Täufer. Somit gipfelt alles in der gekrönten Madonna des Gnadenbildes, die Ziel der Wallfahrt ist – einer Wallfahrt, deren letzte Strecke gleichsam im Kircheninneren zurückzulegen ist. Denn hier werden die Gläubigen noch einmal mittels eines durchdachten – wenn auch sicherlich über die Jahrhunderte immer wieder modifizierten – Bildprogrammes zur »richtigen« Verehrung der heiligen Maria hingeführt.

Ein letzter Aspekt der Kirchengestaltung bringt uns an das Ende des 19. Jahrhunderts: Die Glasfenster der Mariahilfer Kirche sind allesamt in den 1890er Jahren erneuert und damals von bürgerlichen Gemeindemitgliedern gestiftet worden. Auf den Fenstern sind die Namen der Geldgeber angegeben – eine starke Form bürgerlicher Selbstrepräsentation im halböffentlichen Raum des Kirchengebäudes. Sie zeigen vorwiegend Szenen aus dem Leben Christi oder einzelne Heiligengestalten. Auf der linken Seite ist ein Fenster zu sehen, das Christus in einem ausladenden Strahlenkranz zeigt (Abb. 7), und wohl nicht zufällig ist dieses Fenster von Therese Auer von Welsbach gestiftet worden, der Mutter des berühmten Chemikers und Glühlampenfabrikanten Carl Auer von Welsbach.³⁵ Um die Entstehungszeit der historistischen Glasfenster in der Wallfahrtskirche Mariahilf erzielte dieser – nach dem vorläufig-

34 Vgl. Posch (wie Anm. 22), S. 11.

35 So zumindest meine starke Vermutung, für die allerdings präzise Belege fehlen.

gen Scheitern seiner ersten Glühstrumpffabrik in Atzgersdorf – seinen Durchbruch durch eine Reihe wichtiger Patente. Der Strahlenkranz erinnert stark an zeitgenössische Allegorien der Elektrizität,³⁶ zumal im oberen Segment des Fensters zusätzlich ein lichtstrahlendes Herz Jesu abgebildet ist. Spekulationen verbieten sich eigentlich an dieser Stelle – und dennoch darf man annehmen, dass Therese Auer von Welsbach mit gerade dieser Darstellung auch ihr Vertrauen in die Branche des Sohnes artikulierte bzw. göttlichen Beistand für dessen Unternehmen erbat. Die beiden Glasfenster des Sanktuariums sind allerdings noch prominenteren Stiftern vorbehalten, was das Hineinreichen von Praktiken bürgerlicher und politischer Repräsentation in den sakralen Raum besonders eindrucksvoll belegt. Das linke Chorfenster mit einer Darstellung des heiligen Augustinus wurde nämlich von keinem Geringeren als August Herzmansky finanziert, dem Gründer des berühmten Mariahilfer Warenhauses Herzmansky in der Stiftgasse, einem der Aushängeschilder des österreichischen Textil- und Konfektionshandels. Als die Fenster gestaltet wurden, stand Herzmansky bereits kurz vor seinem Tod, er starb im Jahre 1896. Das rechte Chorfenster hingegen zeigt den heiligen Leopold. Anstelle des Stifternamens erscheint im unteren Feld der österreichische Bindenschild, so dass wohl von einer staatlichen Finanzierung auszugehen ist. Dass Herzmansky somit als einzigem bürgerlichen Stifter der begehrte Platz im Sanktuarium eingeräumt wurde, belegt seinen Status als einer der bekanntesten Geschäftsleute des sechsten Bezirks.

Bei der Entschlüsselung der räumlichen Ordnung der Mariahilfer Kirche ergibt sich also der Befund, dass sich der sakrale Raum hier in fünf Zonen mit unterschiedlichen Bedeutungsschwerpunkten gliedert: Im vordersten Teil der Kirche, direkt unter der Doppelturmanlage, befinden sich intime Andachtsräume, die das Motiv der Wallfahrt aufgreifen und damit eine umfassende Klammer zum Altarraum herstellen. Gleichzeitig wird hier auch auf die historische Autorität der katholischen

36 Dabei wurde die Elektrizität selbst zuweilen theologisch gedeutet, so etwa im 18. Jahrhundert bei dem Geistlichen und Experimentalphysiker Jean-Antoine Nollet, über dessen Theologie Ralf Bohn schreibt: »Die Elektrizität ist das göttliche Medium der göttlichen Wahrheit – verlustlose Übertragung des Göttlichen an den Menschen als das Göttliche im Menschen«. Ralf Bohn: *Technikträume und Traumtechniken. Die Kultur der Übertragung und die Konjunktur des elektrischen Mediums*. Würzburg 2004, S. 73. Vgl. zur »Theologie der Elektrizität« im 18. Jahrhundert auch Martin Scharfe: *Menschenwerk. Erkundungen über Kultur*. Köln 2002, S. 72–81.

Kirche verwiesen. Die zweite Zone dominieren die alltagsnahen Not-
helfer Antonius und Judas Thaddäus, deren Anrufung hier – im ver-
hältnismäßig »profanen« Bereich des Kirchenraums – auch mit der Bitte
um Geldspenden verknüpft wird. Die Seitenkapellen des zweiten Jochs
– das wäre die dritte Zone – sind durch die böhmischen »Reichsheili-
gen« Johannes Nepomuk und Joseph besetzt und damit einem impli-
ziten herrschaftspolitischen Programm gewidmet. Die Ausstattung der
vierten, ins Querhaus hineinreichenden Zone schließlich verweist auf
die Geschichte des Ortes und des die Kirche betreuenden Barnabitenor-
dens. Die fünfte Zone wird schließlich durch das Sanktuarium gebildet,
welches das Gnadenbild der Maria in Szene setzt und damit das Hei-
ligtum dieser Marienwallfahrt birgt. Die Gläubigen führt diese fein ab-
gestimmte Choreographie also von der privaten Andacht und Fürbitte
über die ikonographisch verschlüsselte Apotheose von Monarchie und
Ordensgemeinschaft hin zum Heiligsten – dem wundertätigen Bild der
katholischen Schutzpatronin Maria. Die Frömmigkeitsübung ist damit
in ein heilsgeschichtliches Programm mit politischer Botschaft eingebun-
den. Die Ordnung der Heiligen und ihre Aufforderung zur *devotio* und
imitatio pietatis adressiert die Gläubigen dabei immer als subordinierte
Individuen und Teil einer hierarchisch strukturierten Gemeinschaft: als
bußfertige Wallfahrer, als Mitglieder der Institution Kirche, als demüti-
ge Imitanten der Heiligen und der geistlichen Ordensgemeinschaft, als
Untertanen der Monarchie und als dankbare Schützlinge der streitbaren
Muttergottes. Der politische Sinn der Vorgänge von *devotio* und *imita-
tio* liegt damit vor allem in der Anerkennung geistlicher und weltlicher
Autorität. Durch die Öffentlichkeit der Kirche wird diese Anerkennung
zu einem öffentlichen Akt vor der gesamten Gemeinde: Auf diese Wei-
se wird selbst das intime Zwiegespräch mit den Schutzheiligen zu einer
sozialen Handlung. Der mit Bedeutung versehene und ganz bestimmte
Frömmigkeitspraktiken fordernde sakrale Raum diene somit – seiner
semantischen Struktur nach – nicht nur der bildlichen Organisation
geistlich-weltlicher Hierarchien, sondern immer auch der Produktion
eines geordneten christlichen Gemeinwesens und disziplinierter Un-
tertanen. Die soziale Hierarchie, die sich in den bürgerlichen Kirchen-
fensterstiftungen des späten 19. Jahrhunderts ausdrückt, zeigt zudem
die lang anhaltende Funktion des Kircheninneren als Tugendsspiegel der
Gemeinde und Repräsentationsraum sozialer Ordnung.

Neuerscheinung

Herbert Nikitsch, Kathrin Pallestrang, Margot Schindler,

Nora Witzmann (Hg.): Heilige in Europa. Kult und Politik

Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Österreichischen

Museum für Volkskunde vom 26. Oktober 2010 bis 13. Februar 2011

Der Katalog zur gleichnamigen Ausstellung beleuchtet Zusammenhänge von Heiligenverehrung und Kirchen- bzw. Staatspolitik. *Herbert Nikitsch* fragt nach der Bedeutung und Aktualität der Heiligenverehrung heute und nach der Rolle der Volkskunde bei der Festschreibung und Tradierung von Frömmigkeitsformen. *Andreas Lotz* umreißt die historische Entwicklung und den Ablauf der Heiligsprechungsverfahren. *Kathrin Pallestrang* zeigt anhand von Beispielen, wie das Sakrale in der Politik der Vormoderne und vor dem Hintergrund von Sakularisierung und postulierter Desakularisierung sichtbar wird.

Der Katalogteil enthält Angaben zu sämtlichen in der Ausstellung gezeigten Objekten. Neben den sechs »Europaheiligen« und »Nationalpatronen« der europäischen Länder werden auch das Verfahren der Heilig- und Seligsprechung als kirchenpolitischer Akt vorgestellt, die Bedeutung der Heiligen und Seligen für die Gläubigen in Vergangenheit und Gegenwart, der Einsatz des

Heiligenkultes für die Staatspolitik der Vormoderne und heute, die Ritualisierungen und Kultfiguren der politischen Bewegungen der Moderne und schließlich die neuen Heiligen und Seligen der beiden letzten Pontifikate.

Inhalt

Herbert Nikitsch: Heilige in Europa – Kult und Politik; *Andreas Lotz*: Das Selig- und Heiligsprechungsverfahren in der katholischen Kirche im Überblick; *Kathrin Pallestrang*: Vom Sakralen in der Politik. Überlegungen aus kulturwissenschaftlicher Sicht; Katalogteil

Wien, Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde, 2010
132 Seiten, zahlr. Farbabb., 22 x 21, brosch.
(= Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, Band 92)
ISBN 978-3-902381-16-3
€ 24,- (excl. Versand), € 16,- (für Mitglieder des Vereins für Volkskunde)

Bestellungen

Verein für Volkskunde/Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15-19, A-1080 Wien
Tel. +432/4068905, Fax +431/408 53 42
E-mail: office@volkskundemuseum.at

