

PERSONEN DER ÜBERWELT

(Andreas Holzem)

Gott

Die Religion der Kirchen und Theologen und die Religiosität der Vielen war zwischen 1750 und 1900 von einer zuvor nie da gewesenen Diversifizierung der religiösen Beziehungssphäre geprägt, die – von der Gottesbeziehung ausgehend – auf die Christusvorstellungen, Maria, die Heiligen und Glaubenshelden, nicht zuletzt Engel und Teufel und die Todes- und Jenseitsvorstellungen abstrahlte. Auf katholischer wie protestantischer Seite beeinflussten die Aufklärung und die Romantik das religiöse Leben und die Gottesvorstellung ebenso nach- wie konfliktartig; danach entwickelten sich auf katholischer Seite die Ultramontanisierung und das „Katholische Milieu“,¹ auf protestantischer Seite die Erweckungsbewegung, die (Neo-)Orthodoxie, der Rationalismus, die Vermittlungstheologie und die „sittliche Religion“ des bürgerlichen Kulturprotestantismus als eigenständige Lebenswirklichkeiten.²

Die Umbauten des religiösen Profils der Neuzeit waren stets von Deutungskämpfen begleitet, in denen sich Vertreter unterschiedlicher Frömmigkeitsstile wechselseitig bürgerlich-rationalistische „Aus[!]klärung“, bürgerliche oder bigotte „Volksreligion“ oder politisierte „Afterreligion“ vorwarfen; eine jede dieser Richtungen verfehlte in den Augen ihrer Gegner „wahre“ Gottesbegegnung. Auch die im 19. Jahrhundert parallel zu diesen Streitfronten sich ausbildende religions- und kirchengeschichtliche wie volkskundliche Forschung ist davon nicht unbeeinflusst geblieben,³ ebenso wie bestimmte sozialgeschichtliche Zugriffe.⁴ Die Frömmigkeitspraxis der Vielen war das Ergebnis bewußter Umgestaltungen und ihrer jeweiligen einpassenden Verarbeitung: Evangelische Geistlichkeit, katholischer Klerus und Laien, Adel, Bürger, städtische und ländliche *simplices* standen in einem komplexen Austausch selektiver Traditionsaneignung und eigenständiger Verarbeitung der angebotenen oder erzwungenen Motive und Verhaltensformen. Weder das „Barockfromme“ noch das „Ultramontane“, weder das orthodox „Kirchenfromme“ noch gar das pietistisch „Erweckte“ entstanden als gleichsam „autochthone“ Formen, sondern als jeweils stände- und gruppenübergreifende Frömmigkeitsstile, die, in je verschiedenen Kontexten eigens gedeutet und mit symbolischer Kommunikation angereichert, identitätsbildend wirksam wurden.⁵ Und ob das 19. Jahrhundert zwischen De- und Rechristianisierung⁶ als



Zeichn. v. J. Reiterer.

Druck v. A. Kitzman.

In Graz gedr. v. B. Stöcklich.

Abbildung 32: Dreifaltigkeit, Zeichnung von J. Reiterer, Stahlstich von E. Stöglisch.

Säkularisierung der europäischen Moderne oder als forcierte Rekonfessionalisierung selbst der bürgerlichen Lebenswelt zu begreifen sei, ist auch in der Historischen Kultur- und Sozialwissenschaft derzeit heftig umstritten.⁷

Aufklärung und Romantik: Vom „Weltenmechaniker“ zum Garanten der Kirche

Kurt Nowak hat darauf verwiesen, daß die „Etablierung des modernen historischen Denkens“ das Wirklichkeits- und Religionsverständnis und die Beziehung zu Gott und den religiösen Mächten fundamental veränderte. Gleichzeitig war Religiosität zwischen 1750 und 1900 so „theologiehaltig“ wie nie zuvor.⁸ Der Gott der christlichen Traditionen wurde als ein regional auf den griechisch-römischen Kulturkreis und zeitlich auf die historisch überschaubare Welt westlicher Geschichtsforschung begrenztes Phänomen wahrnehmbar. Der biblische Offenbarungsglauben war – ohnehin spätestens seit der Reformation, seither aber noch konterkariert durch strikt verteidigte Wahrheitsansprüche – nicht mehr identisch mit dem Kosmos des Menschen überhaupt. „Angesichts des sich nach allen Seiten ausdehnenden Universums der Religion“ stärkte das Aufklärungsjahrhundert die „religiösen Ansprüche des Individuums“,⁹ und die Individualisierung von Haltung, Bekenntnis und Praxis führte dazu, daß weniger „Gott“ als eher „die Religion“ thematisiert wurde. Was das freilich war, veruneindegte sich immer weiter: „Bei Kant meinte Religion die ‚Erfüllung aller Menschenpflichten‘, bei den Erben des Grafen Zinzendorf die schwärmerische Innigkeit einer ‚bebluteten‘ Jesus-Frömmigkeit, bei dem Frankfurter Neologen Töllner die Lektüre des ‚zweiten Buches Gottes‘, der Natur.“ Und, so könnte man ergänzen, für die Katholiken meinte Gott um 1800 für die einen noch die Stimme des Gewissens im Gewitter,¹⁰ während die anderen ihn zu einem sanften Moralerzieher umschrieben, interessiert an einem gebildet-mäßigen, fromm-fleißigen Leben von durch Volksaufklärung beglückten Landleuten.

Der Gott der Aufklärung wurde in der protestantischen Theologie erarbeitet und wanderte von dort in das religiöse Leben der adlig-bürgerlichen Eliten beider Konfessionen ein. Dabei ist es eine irreführende Alternative, den jeweiligen konfessionellen Orthodoxien vor der Aufklärung das Bild eines „strengen Richter-Gottes“, der Aufklärung selbst hingegen das eines „milden Vater-Gottes“ zu unterstellen. Entscheidend war vielmehr die sich nach 1750 breitenwirksam vollziehende anthropologische Wende: Während der Gottesbezug des konfessionellen Zeitalters durchgängig eschatologisch, vom Ende des Lebens und von den „letzten Dingen“ her entworfen worden war – was Katechismus-Entwürfe des 19. Jahrhunderts repristinieren sollten¹¹ –, vollzog sich das Gottesverhältnis aufgeklärter Religiosität von den humanen Potentialen vollgültigen Menschseins „auf Erden“ her.

Der Neologe Johann Joachim Spalding kennzeichnete in seiner 1772 publizierten Schrift *Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung* die Aufklärung vor allem durch ihren praktischen Charakter, „Dringen auf Besserung und

Gottseligkeit, als auf den hauptsächlichen Zweck der Religion“, und Friedrich Wilhelm Jerusalem äußerte in seinen *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion* von 1774: „Dies ist unsere Religion; die Liebe Gottes, die sich in einer allgemeinen Wohlthätigkeit und Menschenliebe thätig macht.“¹² Und vor allem könne das Christentum nicht unter Verweis auf eine vermeintlich reinere „natürliche“ Religion in seiner historischen Entwicklung desavouiert werden, weil die „natürliche“ Religion ohne das Christentum gar nicht ausgebildet werden könne. So formulierte Spalding als Apologet in seinen viel beachteten *Gedanken über die Bestimmung des Menschen* schon 1748 über Christentum und natürliche Religion: „Wer die Billigkeit und Unparteilichkeit hat, die Religion der Schrift in ihrem Wesentlichen und in ihrem Hauptzweck aufmerksam zu erwägen, der wird sofort finden, daß diese das schönste Zeugnis und der stärkste Beifall ist, der den hierher gehörigen Wahrheiten der Natur und Vernunft gegeben werden kann. Des Menschen Zweck und Schuldigkeit, seine Abhängigkeit von Gott und seine Glückseligkeit in demselben wird darin in solchem Lichte, mit solchem Ernste [...] gelehrt, daß es mir unbegreiflich ist, wie es möglich sein sollte, von dem Werte der natürlichen Religion lebendig durchdrungen zu sein und doch eine Glaubenslehre nicht hochzuachten, die eben das sagt, was die natürliche Religion, und die es so deutlich, vollständig und rührend sagt. [...]“¹³

Daher ist die christliche Religion, wie Jerusalem meint, „die Vollkommenste, die vernünftig denken kann, die Gott fodern [!] kann; die einzige, die uns gottähnlich, gegen andre wohlthätig und selbst vollkommen, zufrieden machen kann.“¹⁴ Religion muß gepflegt und ausgebildet werden; eine träge und stumpfe Vernunft ist nicht Gott als dem Schöpfer, sondern einem Mangel an Unterricht anzulasten. „Man hat es mit aller Zuverlässigkeit [...] erwiesen, daß keine natürliche Religion unter den Menschen sein würde, wenn keine geoffenbarte wäre. [...] Daher ist es auch eine unleugbare Erfahrung [...], daß die natürliche Religion immer da am besten erkannt und gelehrt wird, wo das Licht des Evangeliums die Geister aufgeklärt hat [...]. Hieraus läßt sich urteilen, wieviel Dank und Verpflichtung wir der göttlichen Güte schuldig sind, daß sie der äußersten Bedürfnis der Menschen durch diesen Unterricht auf eine so vorteilhafte Weise zuhille gekommen ist, und wieviel Ehrerbietung dieser Unterricht selbst von uns verdient. Endlich lasse man auch den eigentlichen Lehren des Christentums Gerechtigkeit widerfahren. Sie gehen [...] durchgehends und augenscheinlich auf den größten und letzten Zweck aller Religion, nämlich, den Menschen gut und glücklich zu machen [...]“¹⁵

Religion und Offenbarung seien im wesentlichen Unterricht im Licht der Aufklärung; Gott war dementsprechend vor allem ein gütig-barmherziger Lehrer um der Perfektibilität und der Glückseligkeit des Menschen willen. Im pädagogischen Ansatz des aufgeklärten Christentums fand der Mensch ohne Bildung weder zu sich selbst noch zu Gott ein Verhältnis. Dies ist freilich nicht im Sinn einer Reduktion des Christentums auf Vernunft und Moral zu verstehen, sondern meint ebenso eine erfahrungsbezogene Erschließung von Glaubensinhalten.

Die Breitenwirksamkeit dieser Vorstellungen zeigt sich dann nicht nur in evangelischen, sondern auch in katholischen Handbüchern zur religiösen Erziehung. Die vernünftige Gottesverehrung richtete sich vor allem auf Naturwahrnehmungen und auf vernunftbezogene Analogieschlüsse aus der Alltagswelt. Katholische Kin-

der lernten aus ihren reformpädagogischen Schulbüchern Gott als weisen „Schöpfer und Erhalter“ einer „funktionierenden“ Natur kennen; Erfahrung der Außenwelt war kein „blindes Ungefahr“, sondern in der „Größe, Schönheit und Schicklichkeit dieses Welt-Gebäudes“ als Hinweis auf einen „weit vortrefflichern Bau-Meister“ ein Gotteserweis: „Die Vernunft erhebet uns über die Thiere; und die Vernunft lehret uns, das es einen Gott gebe.“¹⁶ Selbstverständlich war auch der Gott der Aufklärung ein Erzieher. Besonders dort, wo aufgeklärte Reformpädagogik im Verbund mit staatlicher Schulaufsicht und allgemeiner „Religions-Polizey“ inszeniert wurde, hatte auch das Gottesbild den Obrigkeitsgehorsam zu fördern. In ihr erschien schlechthin „Gottes Wille“: „Guter Gott, erhalte und segne unsere liebe Obrigkeit und alle unsere Vorgesetzten; gib, daß wir ein ruhiges und friedames Leben unter ihnen führen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit.“¹⁷

Eine Grundvoraussetzung für alle theologischen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts war die Auseinandersetzung mit der Lehre von der Erbsünde. Die optimistische Anthropologie der theologischen Aufklärung nahm die biblische Definition des Menschen als Gottes Ebenbild so ernst, daß sie zwischen demütigender Schuld und unverschuldeter Unvollkommenheit unterschied und daher die göttliche Gnade als die menschlichen Kräfte unterstützend dachte, um „die menschliche Natur wieder zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit und Würde“ zu erheben und ihre Kräfte zum Guten anzuspornen.

Der kritischen Dogmenhistorie wurde darum zugetraut, das überlieferte Christentum von überflüssigen Zusätzen und abergläubigen Entstellungen der Geschichte zu reinigen, um das „Wesentliche“ hervortreten zu lassen. Insofern sei die Aufklärung nicht religionsgefährdend: sie befördere eine vernünftige Gottesverehrung im „Geist und in der Wahrheit“, indem sie diese von den Schalen historischer Überkrustung freilegte. Zum erklärten Programm der theologischen Aufklärung gehörte die Überwindung des unversöhnlichen Konfessionalismus der Nachreformationsepoche.

Das setzte im Umkehrschluß voraus, politische und gesellschaftliche Struktur- und Legitimationsmuster von der Bekenntnisfrage abzutrennen, gerade weil auch die Irenik des späten 18. Jahrhunderts den Konfessionsbezug der religiösen Lebenswelten keineswegs zum Verschwinden brachte. In diesem Sinne konnte Johann Salomo Semler (1725–1791) die tradierte Dogmatik als „gotischen Kunstballast“ sowohl konservieren als auch historisieren und einer aufgeklärten „Privatreligion“ den Weg ebnen. Semler brachte jene sich im aufgeklärten Bürger- und Adelsmilieus etablierende „Privatreligion“, die „dem Individuum als Erkenntnis- und Erfahrungssubjekt eine wachsende Bedeutung“ zumaß, erstmals auf den Begriff. Die „Entwicklung zum religiösen Individualismus“ löste sich von kirchlichen Normen; Kirchlichkeit und Christlichkeit sollten programmatisch auseinandertreten.¹⁸ Dieses theologische Plädoyer für religiösen Individualismus sah sich „bereits durch das neutestamentliche Glaubensverständnis und den reformatorischen Freiheitsgedanken legitimiert“ und verstand sich „in dem entschiedenen Eintreten für die Glaubens- und Gewissensfreiheit als Erbe der Reformation“.¹⁹ Gerade die subjektivierte Privatreligiosität galt als eine Gottesbeziehung „im Geist und in der Wahrheit“, in welche Gemüt, Intellekt, Wahrheitswille und ethische Überzeugung stärker involviert waren als im als „Gewohnheitschristentum“ kritisierten Kirchenglauben.

Anders als in der nachfolgenden romantischen Religiosität handelte es sich keineswegs um eine bloße Bemäntelung von Kirchendistanzierung oder um einen gesellschaftliche Verantwortung gering schätzenden Rückzug in Innerlichkeit, Gefühl und „Empfindung“. Die bei Semler beschriebene Privatreligion lebte aus einer biblisch inspirierten generellen Traditionskritik und aus der Überzeugung, „daß im Christusglauben der Weg zum Heil für jedermann offen steht, auch wenn dabei nicht alle Kirchenlehren und Frömmigkeitsformen strikte Beachtung finden sollten“,²⁰ gerade um das Individuum zu fortschrittsorientierter Weltgestaltung frei zu setzen. Daß solche Bestrebungen von konservativen Orthodoxen als „Indifferentismus“ gebrandmarkt und von einfachen Leuten als Zerstörung der Religion gewertet wurden, zeigt die Pluralisierung der religiösen Vorstellungswelten und Handlungskonzeptionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert im Protestantismus; verspätet und gebremst wurden diese Ideen auch unter Katholiken wirksam. Die Unterscheidung von christlicher Religion und kirchengebundener Orthodoxie löste im Protestantismus eine weitgreifende Debatte über eine Art Minimalkonsens des christlichen Glaubensverständnisses aus. 1777 publizierte Semler die im folgenden einflußreiche Kurzformel vom „Vater, der alles erschaffen hat und erhält“, vom „Sohn, der uns aus jüdischer und heidnischer Finsternis erlöst und in das rechte Reich Gottes gebracht hat“ sowie vom „Heiligen Geist, der uns täglich zu immer mehr heiligem und gottgefälligem Leben leitet; daß dieser Glaube ganz und gar das Leben der christlichen Religion begreift“.²¹ Solche in der Regel triadischen Formeln befriedeten die Probleme einer Versprachlichung des Gottesbezugs keineswegs, sondern bildeten in steten Neuformulierungen einen wesentlichen Bestandteil innerprotestantischer Bekenntnisauseinandersetzungen im gesamten 19. Jahrhundert.

Innerhalb der Triade von Aufklärung, Orthodoxie und Pietismus brachte die Aufklärung in ihrer Selbstinterpretation ein entscheidend lutherisches Moment des Glaubensverständnisses und der Gottesbeziehung zur Geltung: den Aspekt der Freiheitlichkeit von überkommenen Frömmigkeitstraditionen und ihrer Dogmatisierung, ja von den in den alten Bekenntnisschriften festgelegten Kernen protestantischer Dogmatik überhaupt. Religiosität und Glauben wurden vom äußeren Vollzug auf den inneren Nachvollzug verlagert. Darum wurde der Gott der protestantischen Aufklärung ein Gott von Vernunft und Schöpfung, der ein planvoll-naturgemäßes Ethos der wahren Menschlichkeit verkörperte und dessen eigentliches Projekt als unter dem Signum der Perfektibilität des Menschen und seiner Einrichtung in der Welt stehend gelesen wurde.

Diese vernunft- und naturgestützte Gottesvorstellung betonte ihr optimistisches Menschenbild gegen die Alt- und Neupietisten und dann später die Erweckten, die ganz von der Allmacht der Sünde und der Allgegenwart des Teufels her dachten, die Machtlosigkeit der in Sünde geborenen Seele und das radikale Angewiesensein auf die erbarmende Kraft Gottes in der Erlösungswirkung des Kreuzes herausstellten und darin, so wurde in den innerprotestantischen Parteikämpfen polemisch betont, ihrerseits zentralste, zuinnerst lutherisch-reformatorsche Grundintentionen und Basisvorstellungen von der göttlichen Heilsökonomie bewahrten. Es war eben diese urlutherische Idee des menschlichen Gottesbezugs *sola gratia*, die sich mit aufgeklärter Bürgerreligion immer schlechter vereinbaren ließ: Die radikale Gewißheit der Sünde, die Krisenlehre von der

Verwiesenheit an das Kreuz und die Passion, die allein im glaubenden Umfassen liegende Perspektive von Gnade und Errettung, die Passivität und Unfreiheit des Menschen gegenüber Gott, alles das fügte sich nicht in die anthropozentrisch-optimistische Grundstimmung der Aufklärung. Es war dieser Kontext, in dem Martin Luther vom „Mann der Endzeit“ zum „Mann der Neuzeit“, zum Lichtbringer, Aufklärer, Träger deutscher Freiheit gegen „welsche Knechtschaft“ umdefiniert werden mußte.

Als die zunächst an den Universitäten beheimatete Lehre des theologischen Rationalismus in ihrer krassen Wendung gegen Pietismus und Orthodoxie, von ganzen Pfarrergenerationen der ersten Jahrhunderthälfte propagiert, bei den Kleinbürgern und in den Unterschichten wirksam wurde, führte sie zu Unglauben und Entchristlichung. „Lichtfreunde“, „Deutschkatholiken“ und die Popularisierung von David Friedrich Strauß und Nikolaus Paulus trugen erheblich dazu bei. Alle diese Richtungen, Spielarten und Auswirkungen aufgeklärter Religiosität vergrößerten die Distanz zwischen Gott und Mensch; die Beziehung verflüchtigte sich bis zum reinen Gedankenbezug oder bis zur Negation; die Lebensgestaltung folgte anderen Prinzipien und Gesetzmäßigkeiten auch dort, wo diese religiös, also in der Welt, Schöpfungs- oder Naturvernunft Gottes begründet wurden oder in einem vermeintlichen Menschheits- und Geschichtsplan Gottes ihre Verwurzelung fanden.

Die Romantik war keineswegs ein völliger Bruch mit der Aufklärung. Ihr anthropologischer Ansatzpunkt, ihr Interesse an der Vervollkommnung des Menschen drückte sich bei Friedrich Schlegel so aus: „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung, und der Anfang der modernen Geschichte.“²² In gewisser Weise wurzelte die Romantik auch in der Gotteserfahrung des Pietismus, die sich in Gemüt und Seele breit machte, war aber doch, darin lag das Erbe der Aufklärung, an einer als „organisch“ bezeichneten Verbindung von Objektivität und Subjektivität, Verstand und Gefühl, Rationalität und Transzendenz interessiert. In diesem Sinne war romantische Religiosität „sentimentalisch“ und „empfindsam“, aber sie war weder im modernen Sinne flach sentimental noch auf billige Weise gerührt. Als Wackenroder 1796 seine *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* veröffentlichte und 1799 Novalis sein *Die Christenheit oder Europa* verfaßte, war das keineswegs einfach eine Rückkehr zum Mittelalter, noch weniger zum zeitgenössisch in Bedrängnis geratenen Katholizismus.²³

Die Romantik wollte den vermeintlichen Intellektualismus der Aufklärung ebenso überwinden wie den Subjektivismus der einsamen Zwiesprache der Seele mit Gott im Pietismus oder mit einer selbstischen Autonomie in der Empfindsamkeit. In diesem Bestreben suchten die frühen Romantiker nach dem „Geist“ als Kern und Quelle des Lebens, im innersten Geheimnis der Seele verborgen und darum einen „Weg“ nach innen begründend. Nicht außen, in Kirchen und Kulte, Institutionen und Traditionen konnte Gott gefunden werden, sondern im Bewußtsein des Selbstbewußtseins, das sich in der Kunst Sprache und bildlichen Ausdruck suchte. Daher wurde, „alles Institutionelle und Dogmatische verschmähend, das eigene Denken und [...] die Versenkung ins eigene Innere zur Grundlage des Glaubens“;²⁴ zwischen persönlichen Gottesvorstellungen und Pantheismus ist hier im nachhinein kaum noch zu trennen. Freundschaft und

Liebe als Prozeß der Verständigung nahmen eigentlichen Göttlichkeits- und Religionscharakter an; darum war die Romantik getragen von inbrünstiger religiöser Erotik. Es ist nicht mehr der christliche Heiland, der zurück erwartet wird, sondern „das Neugeborene“ in der romantischen Kunst wird zum Abbild des Vaters. Und die heilige Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen ist nicht mehr für Christus reserviert, neben Brot und Wein können die Umarmungen der Liebe und die Natur, Poesie und Tod zum Sakrament werden. Für Novalis entstand das christliche Europa gleichsam als Metamorphose aus der antiken Göttermythologie: „Mit der Realität des Christentums hat all dies so wenig zu tun wie mit der Realität des Mittelalters.“²⁵

Katholizismus: zwischen aufgeklärter Bürgerreligion und ultramontaner Massenreligiosität

Zentren einer katholischen Aufklärungsrezeption waren vor 1800 vor allem die josephinistisch restrukturierten habsburgischen Erblande und die geistlichen Fürstentümer, nach den säkularen Umbrüchen im Gefolge der Französischen Revolution das Bayern der Montgelas-Zeit, die unter der Leitung Ignaz Heinrich von Wessenbergs stehenden südwestdeutschen Regionen der ehemaligen Diözese Konstanz und die zu Preußen geschlagenen Rheinlande.²⁶ Mit Ausnahme des Hermesianismus war das nicht eigentlich theologisch fundiert, sondern speiste sich aus einem pastoralpraktischen „Herunterbrechen“ der Aufklärungstheologie auf die Ebene der Pfarreien. Der rheinische Hermesianismus hingegen stellte eine eigenständige nachaufklärerische Variante katholischer Wissenskultur um 1830 dar: Er propagierte ein mit der Erkenntnislehre Kants und Fichtes und den Entwicklungen der idealistischen Philosophie versöhntes Gottesbild und stand für eine religiöse Bildung ein, die mit der Entwicklung des profanen Wissens methodisch und inhaltlich vermittelbar war, um eine neue Grundlage für haltbare religiöse Überzeugungen zu gewinnen. Seine Vertreter entstammten der und setzten auf die neuen Eliten: Beamte, Geistliche, Lehrer und Professoren in den katholischen Provinzen des „neuen“ Preußen in der nachnapoleonischen Ära. Aber es war eben doch nicht so sehr im strengen Sinne Gott, sondern „Religion“ in aller seit der Romantik bewußten Diffusion des Begriffs, die hier in die „Seelen“ angehender bürgerlicher Eliten „eingepflanzt“ werden sollte.

Im Gefälle der Aufklärungstheologie emanzipierte sich daher zunächst die Bürgerkultur von einer Religiosität, die ihre Sinnstiftung vornehmlich aus der Hoffnung auf Selbstheiligung zur „ewigen Seligkeit“ bezog und auf diesem Wege „in der Dialektik zwischen Angst und Hoffnung, Sünde und Seligkeit“²⁷ von Gott sprach, um Ansporn und Trost hervorzurufen. Im Anschluß an Michel Vovelle und Bernhard Groethuysen, die „Klassiker“ einer Religiositätsgeschichte des französischen Bürgertums im 18. Jahrhundert, haben Thomas Mergel und Rudolf Schlögl den Umbau der Gottesbeziehung aufgeklärter Bürger in katholischen Städten Deutschlands verfolgt.

Anders als in Frankreich dominierte in Deutschland die „Verflechtung von Religion und Aufklärung“ und „die Suche nach der Vereinbarkeit von Transzendenz und Philosophie, und sei es auch nur in einer deistischen, irenischen Variante, in der dogmatische und konfessionelle Differenzierungen zu einer ‚Menschheitsreligion‘ verschmolzen“. In diesem Sinne empfand sich das aufgeklärte Christentum als eine praktische und undogmatische Religion der Nächstenliebe und Menschenfreundlichkeit; Gott selbst wandelte sich zu einem „Maschinisten“, Christus zu einem historisch verifizierbaren „Menschenfreund“.²⁸ Thomas Merger konstatierte bei katholischen Bürgern eine schleichende Säkularisierung „ohne antiklerikale Verve und ohne aufklärerisches Reformpathos“; viele vollzogen eine innere Emigration aus dem Rahmen traditioneller religiöser Deutungen als Grundkonstante und Ordnungsfaktor ihres Weltverständnisses, gaben aber den korporativen Zusammenhang mit Kirche und Gemeinde noch keineswegs auf. „Das ganze 19. Jahrhundert hindurch schwiegen die Bürger zumeist zum Thema ‚Religion‘. Sie thematisierten Kirchenpolitik, Bildungsfragen oder den Anspruch der Kirche auf familiäre Miterziehung. Aber sie sprachen höchst selten über ihr eigenes religiöses Erleben.“ Das liberale ökonomische Handeln, die bürgerlichen Bildungsbestrebungen und die im späten 19. Jahrhundert außerhalb katholischer Parteien orientierten politischen Loyalitäten verbannten Gott und Religion in „Sprachlosigkeit“ und „Partikularisierung“. Auch Passageriten strukturierten den Lebenslauf und waren von sozialer Bedeutung, aber sie waren doch stärker „Bestandteil des Alltagshandelns“ als „Bekennnisvollzüge“, aus denen sich „tiefere dogmatisch-ethische Verpflichtungen oder spezifische Wertorientierungen“ ableiten ließen. Der Osterpflicht nachzukommen hieß „seine Rechnung fürs ganze Jahr [...] mit dem lieben Gott abzuschließen“.²⁹ Ungebrochen anschlussfähig waren traditionelle Gottesvorstellungen nur noch in der Erziehung, wo sie sich mit bürgerlich-paternalistischen Autoritätsmodellen zur Deckung bringen ließen. Nachdem vor allem die Väter ihre rationalistischen Religionsvorstellungen aus der Öffentlichkeit mehr und mehr herauszuhalten begannen und ihre sonntägliche Kirchengangspraxis weitgehend einstellten, blieben Gott und Religion den Frauen und der sittlichen Erziehung der nachwachsenden Generation überlassen.

Am sichtbarsten wurde der religiöse Wandel in den Testamenten, weil Frömmigkeit und Glaube sich nur noch bedingt „im Angesicht des Jenseits“ organisierten. Der ausgebaute christliche Formelapparat schwand, nach Sozialgruppen und Geschlechtern unterscheidbar, insgesamt aber doch in einem allgemeinen Trend zum trockenen „für den Fall meines Ablebens verfüge ich ...“. Tod und Jenseits und damit der Gott des Gerichts büßten demnach offenbar an erschreckender und frömmigkeitsfördernder Wirkung ein. Gott wandelte sich vom barmherzig-straftenden zum liebenden, gleichzeitig aber zum der Welt entrückten „Schöpfergott“, der die Welt der ihr eingestifteten Gesetzmäßigkeit überließ (ganz im Sinne von Groethuysenschen Inspirationen) – das wirkte als Humanisierung und Zivilisierung Gottes, aber auch als gewaltige Abstraktion. Deutlich betraf der Schwund auch die auf die katholische Rechtfertigungslehre bezogenen Testamentsformeln. Zentrale Gehalte der voraufgeklärten, konfessionalisierten Religiosität galten nun als mechanisch und inhaltsleer, als Produkt einer unvollkommenen, unaufgeklärten und damit unvernünftigen Gottesvorstellung, die

weder zu einer befriedigenden Gottesbeziehung noch zu einem nützlichen sozialen Dasein verhelfen konnte. Die in der Forschung erarbeiteten Beispiele für massive Auflehnungen ländlicher Gemeinden gegen die Verbote demonstrativer Frömmigkeitspraktiken, die gleichzeitig soziale Inhalte thematisierten, wie Wallfahrten, Flurumzüge, Reliquienprozessionen und Kirchweihfeste, sind mittlerweile äußerst zahlreich und dokumentieren die Persistenz einer religiösen Logik, die sich vom aufgeklärten Gottesbild kaum affizieren ließ. Solche religiösen Massenereignisse hingen in ihren Ursprüngen in der Regel mit spezifischen, wenn auch teils lang zurück liegenden Noterfahrungen wie Klimaschwankungen, Hunger, Krieg, Massenkrankheiten und Viehseuchen zusammen. Ihre fast ungebrochene Persistenz beruhte nach wie vor auf der Vorstellung, in Krise und Katastrophe unmittelbar ein göttliches Urteil über die Lebensweise der Menschen zu vernehmen und durch intensivierte religiöse Anstrengungen das Strafverhängnis wenden zu müssen. Einer von Ausgesetztheit und Katastrophen geprägten Lebenserfahrung entsprach die Gewißheit, daß nur Gott die Menschen wirklich bewahren konnte, diese Bewahrung aber streng an die Einhaltung seiner Gebote und Weisungen geknüpft sei. Die Aufklärung parzellierte sozial eine bislang die ganze Gesellschaft prägende Gottesvorstellung, „als daß der Allmächtiger Gott gröblich erzürnet seye / und dessen gerechter Zorn uns mit solchen wohlverdienten Straeffen heimsuchen wölle“.³⁰ Der Gott der konfessionellen Reorganisation, wiewohl stets auch mit den Attributen der Güte und Gnade bekränzt, war ein strenger, richtender Gott, der keine Sünde ungestraft ließ und um seiner Majestät willen nicht lassen konnte. Dieses Gottesbild, welches die öffentliche Wohlfahrt eng an den Gehorsam gegen überweltliche und weltliche Mächte band, findet sich vor allem in jenen Edikten, die sich der religiösen Bekämpfung von „Pest, Hunger und Krieg“ widmeten. Es war dieses Gottesbild, das zu einer „Transformation religiöser Obliegenheiten in politische Untertanenpflichten“ führte.³¹

Vadim Oswalt sieht als Ziel des aufgeklärten pastoralen Vorstoßes eine „Säkularisierung der Lebenswelten“, die „auf einem Verzicht auf die Lösung alltagspraktischer Bedürfnisse unter Mobilisierung übernatürlicher Kräfte zu Gunsten diesseitiger rationaler Lösungsmöglichkeiten beruhen sollte“.³² Die Reformpastoral hatte sich dabei immer wieder mit der unmittelbaren Evidenz des Krisen-, Katastrophen- und Kriegsszenarios auseinanderzusetzen, welches im Gefälle konfessionalisierender Implementierungen von einem direkten Zusammenhang von Immanenz und Transzendenz und einem direkten Eingreifen Gottes selbst, Marias oder der Heiligen in die ländliche Lebenswelt ausging. Volksaufklärer im Klerus traf der oft militant vorgetragene Vorwurf, „daß es Gott mißfalle, daß durch die Abstellung der Feiertage die Ehre der Heiligen geraubt wurde [...]. Deßwegen hat uns Gott mit Krieg heimgesucht, deßwegen hat der Hagel die Früchte verschlagen [...]“. Geistliche formulierten offen die Sorge, die Aufklärungsreligiosität untergrabe ihre geistliche Autorität: „Hoffentlich gibt es diesem Jahr keinen Hagel Schlag – oder uns Pfarrern geht es schlecht. Wir müssen sonst daran schuld sein.“³³

Diese Religiosität galt nun als Konglomerat von Irrtümern, Vorurteilen und Aberglauben, ihre Verteidigung als „Eigensinn“. Hier setzte der Ultramontanismus an. Ultramontane Religionsvorstellungen, die sich ebenfalls zunächst im

Bürgertum beheimateten und sich in „Kreisen“ organisierten, folgten kaum einem substanziell anderen Gottesbild, sondern eher anderen innerweltlichen Ordnungsvorstellungen. Der Ultramontanismus, auch wenn er seine Gottesrede erneut fast ausschließlich auf eine (neo-)scholastische Begrifflichkeit stützte, war durch die Aufklärung hindurchgegangen, und er konnte auch hinter den Hermesianismus nicht zurück. Was den Ultramontanismus auszeichnete, war eine veränderte Vorstellung von der Wirksamkeit Gottes in der Welt: Das ultramontane Gottesbild wurde zum Angelpunkt einer neuen Legitimationsstrategie für gesellschaftliche Ordnung und politisches Leben. Wahre Autoritätsbegründung war, nachdem das „revolutionäre Zeitalter“ die in Gott wurzelnden dynastischen Strukturen legitimer Herrschaft beseitigt hatte, nur noch auf die unmittelbare religiöse Autorität der Kirche zu gründen. Die Ultramontanisierung der katholischen Gottesvorstellung beruhte auf einer autoritativen Neufundierung im Mittelalter, die ihre Gründerväter, vor allem der Jesuit Josef Kleutgen, dezidiert als „Theologie der Vorzeit“ beziehungsweise „Philosophie der Neuzeit“ apostrophierten. Der Rückgriff auf das Alte wies dieses als schlechthin „Überzeitliches“ aus, und eben dieser Anspruch der „Überzeitlichkeit“ machte, neben Gott in seinen trinitarischen Personen, Maria und den Heiligen, nun auch die Kirche selbst und vor allem ihr Oberhaupt zu einem Gegenstand von Heiligkeit und religiöser Inbrunst. Dementsprechend war dem ultramontanen Religionskonzept eine Tendenz zu integralen Denkformen zu eigen: In direkter Verweisstruktur inkarnierte sich die göttliche Autorität zunächst in Christus, dann in seiner Kirche, diese wiederum gipfelnd im Papst. In diesem Zusammenhang wurde auch die Unfehlbarkeit des Papstes zu einer Zentralfrage von Sakralität, mit der viele konservative Intellektuelle ganz außerordentliche Zukunftserwartungen verbanden. Joseph de Maistre, der führende Theoretiker des politischen Ultramontanismus, in seinem Hauptwerk *Vom Papste*: „Das Christentum beruht gänzlich auf der Souveränität des Papstes. Man kann deshalb als Prinzip der politischen und sozialen Ordnung [...] die folgende Kette von Vernunftschlüssen aufstellen: Es gibt weder eine öffentliche Moral noch einen nationalen Charakter ohne Religion, – es gibt in Europa keine Religion ohne Christentum, – es gibt kein Christentum ohne Katholizismus, – es gibt keinen Katholizismus ohne Papst, – es gibt keinen Papst ohne den ihm zukommenden unbedingten Vorrang.“⁴³⁴

Diese eher gesellschaftlichen als religiösen Ordnungsvorstellungen des ultramontanen Weltbildes beeinflussten zutiefst auch die religiösen Beziehungen: Autorität und Gehorsam wurden zu Leitthemen der Gesamtkonstruktion. Der Ultramontanismus definierte sich „aus dem Bruch, dem Sündenfall der Revolution“, den er als Klimax einer mit der Reformation und der mit Protestantismus identifizierten Aufklärung beginnenden historischen Kette des Autoritätsabfalls und daher als „umfassende gewalthafte Umkehrung der Verhältnisse“ verstand. „Sowohl im Hinblick auf sein Gesellschafts- und Geschichtsbild, auf die Totale seiner Vision als auch auf die Adressaten war der Ultramontanismus gegenrevolutionär und verhielt sich in seinem Konzept und seiner Zielgruppe spiegelbildlich, symmetrisch zum revolutionären Denken; deshalb verstanden seine engagierten Vertreter sich als eine kleine Minderheit, deren Radikalität von den meisten Katholiken nicht nachvollzogen werden konnte. Sie sahen sich als Elite, die von oben her Rechtgläubigkeit, die soziale Organisation und eine als tradi-

tional missverstandene Frömmigkeit der Katholiken wieder durchsetzen wollte.³⁵ Außenbetrachtungen von Gegnern formulierten den Religiositätsumschwung nicht ohne Polemik, aber doch auch nicht ohne Hellsichtigkeit: Der Sailer-Schüler Johann Michael Seuffert schrieb 1847 in seinen patriotischen Betrachtungen: „Der reine Katholizismus ist bemüht, die Menschen wahrhaft fromm, der Ultramontanismus hingegen eifert sie andächtig zu machen. Jener legt weniger Gewicht auf äußere Andachtsübungen oder auf häufigen Gebrauch der sakramentalischen Heilsanstalten, sondern will die Gemüter mit dem Segen der Heilsbotschaft erfüllen, dieser treibt fortwährend zu sogenannten Andachten, zur Teilnahme an Kirchenfesten, zu Prozessionen, Wallfahrten, Bruderschaften usw., zu häufigen Beichten und Kommunionen. Jener strebt die religiöse Überzeugung auch in geistiger Einsicht zu begründen; dieser legt dem Geiste Fesseln an und fordert blinde Hingebung an die Kirchenlehre.“³⁶

Im Hintergrund des ultramontanen Denkens stand eine Einheitsvision, derzufolge der säkulare Bruch, mit dem das bürgerliche Zeitalter begonnen hatte, eine vermeintlich ältere Einheit von Religion, Politik, wirtschaftlicher und sozialer Ordnung und kulturellem Konsens zerbrochen hatte. Obwohl Ultramontane selten im strikten Sinne theologisch argumentierten, machten sie doch eine autoritativ-integrale Gottesvorstellung zum implizit vorausgesetzten Kern ihrer Idealisierung des Zusammenhangs von Religion, Politik, Kultur und Gesellschaft. „Die Frömmigkeit bekommt im Ganzen etwas Demonstratives – auch zur Demonstration der Kirchen- und Papsttreue und der Unterordnung der eigenen Meinung –, etwas Objektives, Massives, leicht Veräußerlichtes. Die Massenfrömmigkeit tritt, ganz im Gegensatz zur Aufklärung, die den Einzelnen in den Mittelpunkt stellte, bei den großen Volksfesten und Demonstrationen ganz in den Vordergrund.“³⁷

Vor allem die im 19. Jahrhundert zahlreich entstehenden neuen Ordensgemeinschaften und Frauenkongregationen verbanden religiöse Lebensführung und weltliche Arbeit, indem sie beides direkt in der prägenden Leitidee, im Auftrag Gottes zu handeln, verankerten, so daß „die Symbiose religiöser und weltlicher Elemente die Anziehungskraft der Kongregationen für katholische Frauen erhöhte“.³⁸

Die Gründerin der Franziskanerinnen von Waldbreitbach: „ICH habe nie daran gedacht, eine Genossenschaft zu gründen. Was ich sollte, wusste ich nicht. ER hat mich geführt. So ist der liebe Gott: er sucht sich das Kleine und Schwache aus, wenn er etwas Großes vorhat!“³⁹

Das Bestimmtwerden durch die göttliche Autorität stiftete biographischen Sinn nicht nur für das neu entstehende Religiosentum in den sozialcaritativen Orden nach der Jahrhundertmitte, sondern oft auch für eine im ultramontanen Sinne religiös fundierte und intensivierte Laienexistenz.⁴⁰ Daher wurde der Gott des Ultramontanismus keineswegs ausschließlich als ein zürnender, überstrenger Richter gott empfunden, der das Leben mit Strafängst und Höllenfurcht überschattete.

Die Ordensgründerin Pauline von Mallinckrodt: „Wenn ich jetzt so auf mein Leben zurückschaue, so kann ich die wunderbaren Fügungen Gottes nicht genug bewundern. Diesen Entschluss hatte Gott von mir haben wollen. Er hatte mich dazu auf die Wege geleitet, von denen ich nicht entfernt ahnte, daß sie dahin

führen würden. Und alle diese Wege [...] dienten nach den Anordnungen Seiner väterlichen Führsehung dazu, mich zur Ausführung dessen, was Er von mir wollte, zu befähigen. Der Mensch denkt – Gott lenkt.⁴¹

Vorsehungsüberlassung und Einstimmung in ein von Gott vorgegebenes Lebensprogramm behielten für die Religiosität der Frommen im 19. Jahrhundert nicht nur im katholischen Milieu große Bedeutung. Dabei ist freilich schwer auszumachen, in welchem Maß das für die bürgerliche Gesellschaft typische Projekt des eigenen Lebensentwurfes, die autoritative Bestätigung dieses Entwurfes durch religiöse Leitungs- und Gründerfiguren – im Katholizismus häufig Bischöfe oder engagierte Welt- und Ordensgeistliche – und die Identifizierung religiöser und caritativer Projekte mit dem Willen Gottes gedanklich in eins geführt wurden. Hatten religiöse Aufbrüche im pietistischen Erweckungserlebnis in der Regel einen in Bibellektüre und religiös-sozialem Zirkel wurzelnden Bezug, lebten katholische „Gründungsentscheidungen“, Konversionen und Bekehrungen zu einem intensivierten religiösen Leben oft aus einem Zusammenspiel von Gebeterfahrung, sozial geprägter Wirklichkeitswahrnehmung und Seelenführung in Beichte und geistlichen Gespräch. Besonderer religiöser Einsatz der Frommen und Religiösen blieb durchaus vom Lohngedanken bestimmt. Besondere Gnadengaben der Kirche wie Messen, Andachten, Wallfahrten und Ablässe gehörten ebenso dazu wie die Verheißung jenseitig-himmlischer Vergeltung, die aber an eine demütig-eingezogene und gehorsame Lebenshaltung gekoppelt wurde. Insofern gehörte die ambivalente Mentalität einer „stolzen Demut“ oder eines „demütigen Stolzes“ zum religiösen Sonderbewußtsein auch des 19. Jahrhunderts. Wo diese Haltung Züge einer ausgesprochenen Leistungsfrömmigkeit annahm, paarte sie sich bisweilen mit heftiger Skrupulosität im Blick auf das eigene Ungenügen, beantwortet mit häufigen Beichten, Enthaltensamkeit von der Kommunion und vermehrten Fasten-, Buß- und Gebetsanstrengungen.

Alle diese Frömmigkeitstendenzen bestärkten die Tendenz, Religiosität mit Konfessionsbewußtsein aufzuladen. Dennoch war Gott, nach dem Ende der aufgeklärten Irenik, deren Grenzen ohnehin nicht übersehen werden dürfen, nicht rundum katholisch oder evangelisch.

Daher ergibt sich eine eigentümliche Doppelbödigkeit bezüglich eines konfessionell orientierten Gottesverständnisses: Auf der einen Seite wurde die Glaubensvorstellung als solche kontrastiv bestimmt: „Danke Gott, daß Du katholisch bist“, formulierte der Straßburger Katechismus von 1846.⁴² Deutlichere konfessionelle Unterschiede zeigten sich bei dem Beten vor Bildern zu Christus und den Heiligen, in denen katholische Katechismen apologetisch auf Ablehnungen evangelischer Glaubensvorstellungen reagierten. Die Engel- und Heiligenverehrung war davon in besonderer Weise betroffen. Zu einem Kernbereich konfessionell dominierter Gottesvorstellungen entwickelte sich auch das Kirchenlied. Das Luther-Lied *Ein feste Burg ist unser Gott* bezog sich ursprünglich auf protestantische Endzeiterwartungen, transportierte im 19. Jahrhundert aber eher konfessionsnationalistische, teils gar militaristische Vorstellungen. Katholiken setzten mit *Ein Haus voll Glorie schauet weit über alle Land* dem Kulturkampf kämpferisch ihr Welt- und Kirchenverständnis entgegen.⁴³

Auf der anderen Seite gelang eine Re-Konfessionalisierung selbst ländlicher Lebenswelten im 19. Jahrhundert offenbar nur bedingt. Inhaltlich richtete sich

die Konfessionalisierung des Glaubenswissens weder auf die Gottesvorstellung und das Apostolische Glaubensbekenntnis noch auf das Vaterunser und die Zehn Gebote. Und obwohl den Geistlichen der Kernbereich ihrer Amtsführung fraglos zugeschrieben wurde, „blieb ihr Zugriff auf diejenigen beschränkt, die sich überhaupt am kirchlichen Leben beteiligten. Und selbst deren Aufmerksamkeit war oft gering“. Das im strengen Sinne religiöse Bewußtsein war durchaus konfessionell gespalten – es gab einen katholischen und einen evangelischen Gott und natürlich eine dezidiert katholische Maria und katholische Heilige, aber die Auswirkungen dieser Orientierungsunterschiede in der Alltagswelt waren relativ gering. Hier handelte man, je näher der Konfessionsunterschied im praktischen Leben rückte, vielfach „überkonfessionell orientiert und sozial pragmatisch“,⁴⁴ freilich ohne wirklichen Frieden, wie zahlreiche Zeugnisse der Lebenswelt-Forschung überliefern.

Protestantismus: zwischen pietistischer Erweckung, Orthodoxie und Kulturprotestantismus

Für den Protestantismus des nachaufgeklärten 19. Jahrhunderts lassen sich Phasenmodelle dominanter Religiositätsstile kaum konstruieren. Hier herrschte die dauerhafte Diversifizierung des religiösen Spektrums vor. Kurt Nowak hat darauf verwiesen, daß das gesamte 19. Jahrhundert durch die „irreduktible Vielfalt und wachsende schiedsrichterliche Ohnmacht im Blick auf das Wahre und das Falsche in der Religion“⁴⁵ geprägt war. Die Gottesvorstellung der Aufgeklärten unterschied sich strikt von jener der Erweckten und der orthodox Kirchenfrommen. Wo die einen sich an der Frage abarbeiteten, ob und in welchen Grenzen Gott der menschlichen Vernunft, der bürgerlichen Moral und der naturwissenschaftlich-philosophischen Erkenntnis akkomodiert werden könne, bedachten diejenigen, die sich in kleinen Zirkeln oder aber in der Kultöffentlichkeit der konfessionellen Orthodoxie einhausten, solche Denkanstrengungen mit dem zeitgenössisch noch keineswegs ungefährlichen, wenn auch kaum zutreffenden Atheismus-Vorwurf und brachten so ihre Distanz zur Rationalisierung von Gottesvorstellung und religiöser Lebenswelt zum Ausdruck. Es war gerade deren Ausdifferenzierung, die sich als wachsende Sprachlosigkeit im Religionsdiskurs artikulierte: „Es ist der Artigkeit gemäß, mit dem Oekonomen von der Oekonomie, mit dem Kaufmann vom Handel, mit den Juristen von Processen zu reden; darum darf man auch mit einem Geistlichen von Gott sprechen, und sogar Christum erwähnen, was aber sonst ganz abentheuerlich wäre.“⁴⁶ Als Voraussetzung der Aufklärung, parallel zu ihr und bis weit ins 19. Jahrhundert hinein heftig mit ihr konkurrierend entwickelte sich die Religiosität der Pietisten und „Erweckten“.⁴⁷ Die Erweckungsbewegung lebte aus den Traditionen des älteren Pietismus, verschrieb sich aber einer intensiven Auseinandersetzung mit der Aufklärung und den religiösen wie säkularen Folgen der Französischen Revolution ebenso, „wie Neupietismus und Gemeinschaftsbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts in Beziehung gesetzt werden müssen mit Formen und Inhalten der

durch Liberalismus, Nationalismus und Industrielle Revolution vorangetriebenen zweiten Säkularisierungswelle“.⁴⁸ Der Erweckungstheologe Friedrich August Gottreu Tholuck⁴⁹ parallelisierte den Aufbruch der Reformation gegen die Papstkirche und der Erweckungsbewegung gegen die Aufklärung als gleichförmige „Auferstehungen“: „Als die heilige Flamme des Glaubens nur noch düster glomm unter dem Nebelgewölk des Wahnglaubens, als weit über die Gemeinde Gottes hin Todesschlaf lag, und Roms Beherrscher hinlächelten über die Gebeinflur, in der sie selbst das Leben darin zertreten, das sie hätten pflegen sollen, erschallte aus dem Munde dessen, der gestern ist und heute: Wache auf, der du schläfst! und – die große Riesenleiche erstand von ihrem langen Schläfe und fühlte neue Kräfte durch ihre Adern gehen und einen Odem von Jenseits in ihrem erstorbenen Herzen. Die Kirche Christi hatte den ersten Tod überwunden und die erste Auferstehung geschmeckt. – Und nach drei Jahrhunderten war abermals das Gericht über den Erdbereich hereingebrochen. Das Leben war zum Begriff, der Geist zum fliegenden Luftzug verflüchtigt. Mit verhülltem Antlitz flohen die Jünger vom verachteten Kreuze, und mit Hohnlachen schrie der Fürst der Finsternis [...] über den Erdbereich hin! [...] Und der heute und gestern ist, sprach: Tod wo ist dein Stachel, Hölle wo ist dein Sieg! [...] Und die Kirche Christi hatte den zweiten Tod überwunden und feierte die zweite Auferstehung.“⁵⁰ Der Gott der Erweckten griff direkt ein in die Biographie des Einzelnen: explizit *mein* Leben in der Hand Gottes, herausgerufen aus dem Status von Schlaf und Gleichgültigkeit, eine zuallererst in „Gefühl“ und „Herz“ sich ereignende Begegnung mit sich selbst in der Sünde und mit Gott in der Wiedergeburt. Über das Erweckungserlebnis schreibt Tholuck: „*Tatsachen* unseres Selbstbewußtseins sind [...] das Unumstößlichste, das der Mensch hat, wenn Christus und sein Wort mir die unmittelbare Gewißheit seiner Wahrheit gibt, so daß ich an ihn zu glauben anfangen und, je mehr ich an ihn glaube sein Licht mir desto mehr die Finsternis, in der ich mich befinde, und die Banden, in denen ich gefangen liege, offenbart, wenn es wie ein himmlischer Tau auf meinen innern Menschen fällt und ich jene reinigende, heiligende und beseligende Kraft inne werde, kurz, wenn ich erfahre, das ich dadurch geistig genese – gibt es einen mächtigeren Beweis?“⁵¹ Das Zeitempfinden der Pietisten war zutiefst bestimmt als „jene äußerst kostbare Phase zwischen ihrer Erweckung, Wiedergeburt und wahren Gotteserkenntnis und dem Zeitpunkt, zu dem es Gott gefiel, wie sie es formulierten, sie aus diesem Leben abzuberufen“.⁵² Dies führte zur Identifikation des Selbst mit dem Lebensschicksal biblischer Personen; das biblizistisch-buchstäbliche Auffassen der Heiligen Schrift begründete eine Selbstgewißheit und ein missionarisches Pathos, welches Außenstehende als aufdringlich-taktlose Selbstbespiegelung und auf das eigene entschiedene Tatchristentum und die konventikelhaft gepflegte Intensität der Überzeugung verweisende Selbstgerechtigkeit empfanden. Besonders in der von Zinzendorf begründeten Herrnhuter Tradition fand sich eine missionarische Inbrunst, die den wahren Christen als „Streiter“ identifizierte und die Diakonie als unverzichtbaren Bestandteil des missionarischen Engagements integrierte.⁵³

■ Dualistisch fast wurden Gott und Welt voneinander geschieden, galten die moderne Aufklärungsvernunft und ihre gesellschaftlichen und ökonomischen Folgen als teuflische Hybris. Es war das „Sektenhafte“ gegenüber der orthodoxen Massenkirche und der nationalistischen „Verflachung“ des Bürgerlebens, das

dieser Form des Gottesbezugs als besonderer Wahrheitsausweis galt. Prägend war zudem eine Endzeitstimmung, die das Gottesgericht zum Fixpunkt der Weltinterpretation werden ließ, seit Johann Albrecht Bengels Auslegung der Johannesoffenbarung und des Danielbuches die Überzeugung von der nahen Wiederkunft des Herrn, datiert auf den 18. Juni 1836, sehr gestärkt hatte. Die Intensivierung des religiösen Lebens in der Bibellektüre, im Gebet, in der caritativen Arbeit und Mission und nicht zuletzt in der intensiven Pflege des Gemeinschaftsbezugs der Frommen diente dazu, sich angesichts der als „Zeichen der Zeit“ gedeuteten politisch-gesellschaftlichen Ereignisse und Krisen jederzeit für das herannahende Ende der Welt bereit zu halten. Chronologisch-heilsgeschichtliche Spekulationen und Phasenmodelle und das Sinnieren darüber, was Gott mit der Welt und den Frommen vorhabe, „zugleich historisch und ahistorisch“, gehörte zum Grundbestand pietistischer Befindlichkeit.

Aber schon Spener hatte den Millenarismus des 17. Jahrhunderts kritisiert und daran erinnert, „daß fromme Christen auch schon vor Christi Wiederkunft sinnvolle innerweltliche Aktivitäten entfalten könnten“; der auf Schwächung des Papsttums zielend anti-katholische, ebenso der auf Verbesserung des eigenen Kirchenwesens und auf die Judenbekehrung gerichtete Zug des Pietismus erhielt hier dauerhafte Nahrung. Gleichzeitig half die Mahnung, auch vor dem Ende der Welt noch bessere Zeiten für die Kirche zu erwarten, das diakonische Engagement zu stärken.⁵⁴

Aus einem strikt religiös getönten Zusammenhang zwischen Weltwahrnehmung und Lebensgestaltung resultierte eine teils chiliastische, teils missionarische, teils elitäre Distanz zur Amtskirche, die als weder heilsnotwendig noch gar ausreichend für die Seligkeit angesehen wurde. Das internationale Netzwerk der Erweckung bediente sich dräuender Prophetie, um die eigene Heilserwartung als Erwachen eines neuen Christentums aus dem Todesschlaf bewußtseinswirksam zu implantieren. Subjekte dieses Todesschlafs waren sowohl der staatsnah-orthodoxe Protestantismus, der in der Kollektivität von Kirchentum und überkommener liturgischer Ordnung den rettenden Faktor des Christentums für die moderne Welt erblickte, als auch der vermeintliche „römische Wahnglaube“: „Heilsentscheidend für einen Pietisten ist nicht der Kirchengang, sondern die Bekehrung bzw. die geistliche Wiedergeburt sowie die entsprechend christliche Lebensführung.“⁵⁵

Darum neigten Pietisten zu einem theologischen Dualismus mit einer starken Entwertung des Körperlichen unter Aufwertung des Geistigen und mit einer strengen Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Reinheit und Unreinheit. Wie alle dualistischen Konzepte rechnete der Pietismus mit der unmittelbaren Wirksamkeit des Teufels in der Welt, und darum mußte die Seele umso intensiver als exklusiver Einflußraum Gottes gesichert werden: „Der archimedische Punkt in der Zerstörung und Auflösung aller Horizonte war das Ergriffenwerden vom Glauben. Es erwuchs aus der Erfahrung eines totalen und radikalen Angewiesenseins auf die göttliche Erlösungsgnade. Der Mensch war nicht Herr seiner selbst, er war ein verlorener Sünder.“⁵⁶ Diese zentralen Elemente gewannen vor allem in der Pädagogik an Bedeutung: Frömmigkeitserziehung zielte auf das Erlebnis der Bekehrung und verstand sich als Kampf um das Seelenheil der Kinder, der gegen den Teufel nur durch strikte Unterdrückung des Eigenwillens und durch

die stete Konfrontation mit der eigenen Sündhaftigkeit gewonnen werden konnte.⁵⁷

Der gut untersuchte altwürttembergische Pietismus⁵⁸ entwickelte um 1800 eine außergewöhnlich intensive Buchfrömmigkeit im Kontext einer sonntäglichen erbaulichen Hausandacht. Von zentraler Bedeutung waren Bibel und Gesangbuch, dazu Gebets- und Erbauungs- sowie Predigtbücher. Die Hausandacht intensivierte nicht nur den Eindruck des sonntäglichen Gottesdienstbesuchs, sondern hatte durchaus auch die Struktur einer religiösen „Gegenöffentlichkeit“, die familienbezogen, quietistisch-privat und dennoch gewissermaßen halb offiziell war. So bestimmte das Inventar einer Realteilung 1786: „Wenn er Kinder bekommt, das auch etlich Bücher von mir auf meine Nachkimmling kamen, daß auch sie sagen könnten: die Bücher hat mein Vatter von meinem Eher [Großvater] oder von seinem Vatter, und ich wuenschte ihnen die Erkenntnis Jesu Christi darinnen zu suchen und zu erlernen und zu ihrem zeitlichen und ewigen Heil: und Seeligkeit anzuwenden [...]“.⁵⁹

Besonders häufig wurden Werke kirchlich gebundener Pietisten gelesen, und oft richtete sich die Lektüre gegen die lutherische Orthodoxie, teils gegen die Schriften Luthers selbst. Auch im Pietismus gibt es Zeugnisse für den magischen und apotropäischen Gebrauch von Gesangs- und Andachtsbüchern in Kindsnöten, bei Krankheiten und in politischen und sozialen Krisensituationen. Eine eigene Buchgattung bediente eine protestantische „Wetterreligiosität“, die vor allem für die ländliche Bevölkerung unmittelbare Eingriffsmöglichkeiten bei ungünstiger Witterung und gegen die alltägliche Bedrohtheit des Lebens bot. Gleichzeitig vollzog sich im 19. Jahrhundert allenthalben eine „Transgression ins Himmlische“, welche jedweden gewohnt-gewöhnlichen Verrichtungen eine geistliche Interpretation zudachte und sich zu einer pietistischen Methode der Konstruktion von Wirklichkeit verdichtete.⁶⁰

Die Buchfrömmigkeit des Pietismus stellte einen strikt verteidigten, geradezu intangiblen Bereich der Gottesbeziehung dar. Protestantische „gemeine Leute“, in den Städten vornehmlich Handwerker und Zunftmitglieder, zum Teil aber auch konservative Gebildete, auf dem Land und in den Dörfern vornehmlich die großen Bauern, aber auch die ländlichen Unterschichten, dokumentierten gegen Ende des 18. Jahrhunderts in heftigen Gesangbuchstreiten ihre grundsätzliche Opposition gegen eine aufgeklärte Änderung der Gesangbücher. Weil diese im Protestantismus, weit über den liturgischen Raum hinaus, im Zentrum der Gottesbeziehung standen, symbolisierten sie gleichzeitig konfessionelle, kulturelle und regionale Identität.

Darin offenbarte sich ein Religionsverständnis, das noch ganz vom Kampfesmythos der frühen Reformationszeit lebte und den Protestantismus als eine Religion zeichnete, „die aus einem grausamen Kampf entstanden und daher zu Isolation verurteilt sei“.⁶¹ Die abgegrenzte Sonderidentität verstand gerade das spezifisch Eigene als Voraussetzung der rettenden Annahme durch Gott und der Niederringung Satans und der Hölle, auch sie noch buchstäblich vorgestellt gegen alle metaphorisierenden Abschwächungen. Ernst Moritz Arndt, ein konservativer Verfechter der konfessionellen Traditionen, faßte diese Mentalität treffend zusammen: „Wer das ächte Luthertum, den wahren Protestantismus sehen will, wer die Gluth, ja wer den tapfern Muth und heilige Begeisterung noch heu-

te fühlen will, die in den Reden und Liedern der begeisterten Wahrheitshelden flammten, der gehe in die Hütten der Niedrigen ein.“⁶²

Für das regionale und konfessionelle Selbstverständnis, aber auch für das Bezugssystem der Transzendenz insgesamt blieb bedeutsam, daß der Gott des Protestantismus, des Luthertums zumal „eine feste Burg“ war. Andererseits konnte sich solcher Gesangbuchstreit auch als antirationalistischer Protest „gegen die religiöse Bevormundung durch die staatskirchliche Hierarchie“ richten und das Ziel verfolgen, die Rechte der Gemeinden und der Gewissen zu stärken. Das zielte gegen die Macht des Pfarrers, gegen die erstarrte Anstaltskirche wie gegen die weltliche Obrigkeit.⁶³ Daneben stand, als Kontinuum aus der Aufklärungsepoche, eine nüchterne Religionsdistanz der Bildungs- und Wirtschaftsbürger. Die Nationalisierung des Religiösen und die religiöse Aufladung der Nationsidee (keinesfalls war die Nation einfachhin eine Ersatzreligion, die als Säkularisat ältere religiöse Orientierungen schlichtweg ablöste⁶⁴) hatten diese Haltung befördert; vorangetrieben wurde sie zudem durch die Entwicklung der Natur- und Geisteswissenschaften, vor allem Charles Darwins Evolutionstheorie, Friedrich Nietzsches Wertnihilismus nach dem „Tod Gottes“ und der dezisionistischen Setzung eines biologistischen „Willens zur Macht“ und Ernst Haeckels vermeintlicher Entschlüsselung der „Welträtsel“. Der die „Kultur“-Debatte als Leitwissenschaft strukturierende Historismus eines Ernst Troeltsch, Wilhelm Dilthey oder Friedrich Meinecke trug das seine zur Auflösung traditioneller Bindungen, Werthaltungen und Glaubwürdigkeiten bei; alles das war nicht nur elitären Zirkeln vorbehalten, sondern strukturierte zutiefst und in komplexen Orientierungsmischungen die Mentalität der gesellschaftlichen Eliten.

Im deutschen Bürgertum, das gemessen an seinem Bevölkerungsanteil ganz überwiegend protestantisch war, trat daher im Laufe des 19. Jahrhunderts eine gestufte Distanzierung vom Kirchenglauben und vom christlichen Bekenntnis insgesamt ein. Zunächst gingen die Männer auf Abstand, und zwar in ihrem kirchlichen Teilnahmeverhalten wie in ihrer persönlichen Alltagsreligiosität und inneren Ausrichtung. In vielen protestantischen Bürgerfamilien wurde Religion eine Angelegenheit der Frauen, der Kindererziehung und des Gesindes.

Die Veränderungen protestantischer Religionspraxis im 19. Jahrhundert⁶⁵ speisten sich aus den Grundvorstellungen zunächst der idealistischen, dann der liberalen Theologie, die für die protestantische Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung wurden. Am Anfang stand um 1800 die bahnbrechende Theologie Friedrich Schleiermachers.⁶⁶ Er machte das „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“ zum Ausgangspunkt der Gottesbeziehung und versuchte die Romantik wie die philosophischen Strömungen des Idealismus in die Reformulierung protestantischen Christentums zu integrieren. Seine Reden *Über die Religion* richteten sich bewußt an die „Gebildeten unter ihren Verächtern“ und thematisierten zunächst ihren anthropologischen Ort fern von der Rationalität der Aufklärungsreligion:

Erste Rede: „Daß sie [die Religion] aus dem Innern jeder bessern Seele notwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigne Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die edelsten und vortrefflichsten zu bewegen und von ihnen ihrem innersten Wesen nach gekannt zu werden: das ist es, was ich behaupte [...].“

Schleiermacher wehrte sich gegen die aufgeklärte Reduzierung von Religion auf philosophische Rationalität und Ethik und einen religiösen Aktionismus des menschlichen Fortschreitens. Neben der Vernunft und der Moral wuchs die Religion, auch und gerade die der „Gebildeten“, aus der Totalität der Persönlichkeit, aus der Phantasie und aus der Verwandlung der ganzen Existenz.

Zweite Rede: „Sie [die Religion] begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht, aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen.“

In diese Neubestimmung des religiösen Kosmos aber wurde die aufgeklärte Historizitätsproblematik einbezogen: Lehre, Dogma und Kultus lebten aus Existenzdeutung und Sinnvermittlung der jeweils eigenen Zeit; „das Christentum muß also anthropologisch und existential im Lichte der Gegenwart interpretiert werden, ohne es in bloße Welterklärung oder Moral aufzulösen.“⁶⁷

Fünfte Rede: „Wenn es nun aber immer Christen geben wird, soll deswegen das Christentum auch in seiner allgemeinen Verbreiterung unendlich und als die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit allein herrschend sein? [...] Die Religion der Religionen kann nicht Stoff genug sammeln für die eigenste Seite ihrer innersten Anschauung, und so wie nicht irreligiöser ist als Einförmigkeit zu fordern in der Menschheit überhaupt, so ist nichts unchristlicher, als Einförmigkeit zu suchen in der Religion. Auf alle Weise werde das Universum angeschaut und angebetet. Unzählige Gestalten der Religion sind möglich, und wenn es notwendig ist, daß jede zu irgend einer Zeit wirklich werde, so wäre wenigstens zu wünschen, daß viele zu jeder Zeit könnten gehandelt werden.“⁶⁸ Im Programm der „Liberalen Theologie“ verschwisterten sich diese Ideen von Glaube und Kirche mit der Gesellschaft als Instanz der öffentlichen Sinnreflexion, ging das Christentum eine unlösliche Verbindung ein mit den Grundoptionen von Nation und Kultur. Hier liegen die Wurzeln einer „Vermittlungstheologie“ und eines „Kulturprotestantismus“, die das Gottverhältnis des Menschen konsequent von den Zeitbezügen her dachten und daher die Inhalte von Gewissen und Überzeugung ebenso „modernisierten“ wie das Bild von Martin Luther als vermeintlichem Gründungsheiligen deutscher Innerlichkeit, Gemütskraft und Geistesfreiheit gegen die welsche Knechtschaft. In Luther zentrierte sich eine Geschichtsinterpretation, welche mit der Reformation den Aufbruch der Deutschen zu sich selbst, die Geschichte von Freiheit, Aufklärung und Nationswerdung als „Reformationsgeschichte“ im eigentlichen Sinne heraufziehen sah. Daß mit der Reformation unwiderruflich die „Neuzeit“ begonnen habe, war eine in diesen Kontexten geborene Konstruktion.

Weniger ausführlich als notwendig kann hier auf die Wandlungen von Gottesbild und Gottesbeziehung im Krieg eingegangen werden, die in den letzten Jahren in der Forschung einen bedeutenden Platz eingenommen haben. Auch wo seit Napoleon keine Religionskriege mehr geführt wurden, war Gott aus der Schlacht keineswegs verschwunden.⁶⁹ Die Revolutionskriege nach 1789 bewirkten eine be-

sondere religiöse Krisenerfahrung, weil sie nach den Wellen der Dechristianisierung in Frankreich als Kriege und Bürgerkriege gedeutet wurden, die sich unmittelbar gegen die Religion und gegen den christlichen Gott richteten. In der Radikalisierungsphase der Französischen Revolution hatten sich geistliche Eidverweigerung gegenüber der Zivilkonstitution, Adels- und Klerusexil, die Ziele der antifranzösischen Koalitionäre und die religiösen Wurzeln innerfranzösischer Aufstände (vor allem in der Vendée) miteinander verbunden. Mit dem Kampf der gegnerischen Kräfte für König und Religion wurde die jakobinische Republik von einer Bedrohung herausgefordert, die sich auf das Christentum und die angestammte Dynastie berief und die nur mit dem Appell an den republikanischen Patriotismus militärisch niedergezogen werden konnte. Die Innen- und Außenpolitik der Französischen Revolution sah sich nun, auch angesichts der Dechristianisierung des Jahres II, mit dem schwerwiegenden Vorwurf konfrontiert, das Christentum eliminieren und an die Stelle Gottes ein nationalpatriotisch-egalitär bestimmtes „Höchstes Wesen“ setzen zu wollen. Die Napoleonischen Kriege haben diese innerfranzösischen Konflikte europaweit exportiert: Auch in der deutschen Breitenreligiosität wurde darum der Kampf gegen den „französischen Unglauben“ vielfach als Krieg unter Beteiligung metaphysischer Mächte wahrgenommen; die Befreiungskriege sahen Gott selbst am Werk, und das sollte die Religiosität der Deutschen im 19. Jahrhundert nachhaltig prägen.

Seit der für die nationale Geschichtserinnerung symbolischen „Völkerschlacht“ bei Leipzig 1813 sollte Gott nicht nur Waffenhelfer, sondern auch Urteilssprecher sein, und der Sieg gegen den Feind war ein „Gottesgericht“.⁷⁰ Die kaiserlichen Kriegseröffnungen des langen 19. Jahrhunderts sprechen da eine konstante Sprache. Im Aufruf Wilhelms I. zum preußisch-österreichischen Krieg 1866 heißt es: „Flehen wir den allmächtigen Gott, den Lenker der Schlachten an, daß Er unsere Waffen segnet. [...] Gott mit uns.“ Vier Jahre später der Aufruf Wilhelms I. zum deutsch-französischen Krieg: „In diesem Kampfe, in dem wir kein anderes Ziel verfolgen, als den Frieden Europas dauernd zu sichern, wird Gott mit uns sein, wie er mit unseren Vätern war.“ Der Aufruf Wilhelms II. an das deutsche Volk im August 1914 lautet: „Vorwärts mit Gott, der mit uns sein wird, wie er mit den Vätern war.“ Und schließlich der Erlaß Wilhelms II. als Summepiskopus der evangelischen Kirchen Deutschlands zur Verlesung von allen Kanzeln im August 1914: „Ich bin der Gerechtigkeit unserer Sache vor Gott gewiß. An allen gottesdienstlichen Stätten im Lande versammele ich in diesen Tagen Mein Volk in ernster Feier zur Anrufung Gottes, daß Er mit uns sei und unsere Waffen segne.“⁷¹

Die Spannung zwischen göttlicher Kriegshilfe und religiöser Friedenspflicht verschwand nicht; Gottesformeln standen auf allen Soldatenkoppeln noch des Ersten Weltkriegs. Der Nationsbegriff des 19. Jahrhunderts war in hohem Maß religiös getönt; die ältere Vorstellung einer Ablösung der Religion durch die Nation als „Ersatzreligion“ wird nicht mehr vertreten. Im Gefälle dieser im Kontext von Nation und Patriotismus breit popularisierten Dechristianisierungs- und Rechristianisierungsproblematik konnten Länder und Nationen mit ihrem religiösen beziehungsweise säkularisierten Status und mit ihrer Konfession geradezu identifiziert werden – das galt 1866 für die deutschen Einigungskriege, 1870 für Deutsche und Franzosen und erneut und verstärkt 1914 für Deutsche, Franzosen und Engländer.⁷² Die Gegner der Deutschen waren, in erstaunlicher Kontinuität

von 1789 bis 1918, eben so materialistisch wie bigott-formenfixiert; das galt für England. Oder sie waren ebenso gott- wie kulturlos; das galt vor allem für den französischen „Erb-“ oder „Erzfeind“, auch dies Vokabeln, die den Krieg zur apokalyptischen Völkerschlacht erklärten, in der Gott als Herr der Geschichte fungieren und den Sieg schenken müsse. Natürlich war auch der Gott der Krieger ein konfessioneller Gott, denn immer zeichnete die Gegner nicht nur politisch-militärische, sondern auch religiös-moralische Niedertracht aus, die sich konfessionell codieren ließ. Preußisch-protestantische Kulturkämpfer identifizierten 1870/71 die Franzosen mit der katholischen Unfehlbarkeitsdebatte: „Das deutsche Volk befreit die Welt von dem Incubus eines doppelten Größenwahnes: der französisch-militärischen Infallibilität wird die Infallibilität des Papsttums in das Nichts nachfolgen müssen.“⁷³

„Kultur“ und „Zivilisation“ waren für die eigene Kriegspartei nicht ohne Rückgriff auf religiöse Merkmale zu bestimmen, und die Abgrenzung vom „kulturlosen“ Gegner wurde auch mit konfessioneller Polemik verbunden, für deren Berechtigung Gott selbst, in der Stimmlage des Kanonendonners, einzustehen hatte. Militärische Siege machten dann selbstgewiß aus Heeren machtvolle Instrumente in der Hand des Allerhöchsten.

Ein preußischer Divisionspfarrer berichtete als Bonmot des preußischen Königs Wilhelm: „Ja, ja, der droben ist unser bester Alliierter. [...] Es war der Wille der Vorsehung, daß diese großen Thaten durch uns sollten vollbracht werden. Wir waren nur die Werkzeuge in des Allmächtigen Hand.“ Divisionspfarrer Friedrich von Bodelschwingh, Sommer 1871: „Und die Väter werden den Kindern erzählen von ihren Erlebnissen in Feindesland [...] und es werden Feste gefeiert werden an den Gedenktagen deutscher Ehre, die noch in später Zukunft den nachkommenden Geschlechtern sagen werden von den großen Dingen, die Gott an unserem Volk getan hat.“ „Die Franzosen erbauten sich an diesen katholischen Bayern, die jeden Sonntag so zahlreich zur Kirche kamen, das Wort Gottes anhörten und die heil. Sakramente empfangen. [...] Ein alter Mann sagte: jetzt nimmt mich's nicht mehr wunder, daß die Deutschen immer siegen. [...] Ein Jesuit predigte am Sonntag abends über den Unglauben des französischen Volkes.“⁷⁴

Von den Revolutions- und Freiheitskriegen bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs waren nicht nur individuell Menschen im Krieg religiös,⁷⁵ sondern das Zeitgeschehen insgesamt wurde durch und durch religiös gedeutet. Hier aber lebte keineswegs nur „Hurra-Patriotismus“. Der Krieg machte Gott zum „Missionar“ und „Zuchtmeister“ in einer als religionslos-materialistisch empfundenen Welt, war darum ein Anruf Gottes zu Umkehr und Buße und wurde von den Gläubigen bis in die Ernüchterungs- und Abnutzungsphasen des Ersten Weltkriegs auch so wahrgenommen und mit oft beispiellosem religiösem Enthusiasmus beantwortet:

Hirtenbrief Michael von Faulhabers, Dezember 1914: „Der Krieg hat unser Volk ins Gebet genommen und viele wieder beten gelehrt [...] Kriegszeit ist Bußzeit. [...] Kriegführende Völker haben die Neigung, die Schuld ihrer Feinde auf einer strengeren Wage zu wiegen als die eigene Schuld. [...] Demgegenüber lehrt uns die fünfte Vaterunserbitte, auch das eigene, nicht immer nur das fremde Gewissen zu erforschen, vor dem Vater im Himmel auch die eigene Schuld zu bekennen, statt immer nur die Geschwister beim Vater zu verklagen.“⁷⁶

Der patriotische Verteidigungsgedanke prägte auf den ersten Blick auch die Rechtfertigung des heraufkommenden Krieges durch den Freiburger Erzbischof Nörber: Hirtenbrief vom 9. August 1914: „Das Vaterland ruft seine Söhne, um den heimatlichen Boden zu schützen und seine Ehre zu retten. [...] Zahlreich sind die Feinde, die uns umgeben. Doch wollen wir vertrauen auf unsere gerechte Sache und auf die Hilfe Gottes.“⁷⁷

Der Kriegsbeginn wird hier jedoch keineswegs als Wille, sondern lediglich als Zulassung Gottes begründet. Er ist kein Gottesgericht, sondern die Folge der politischen Entwicklung, weswegen die Gebete vor allem darauf zielen, dem Schrecken des Krieges möglichst schnell ein Ende zu bereiten. Die neueren Forschungen verändern oder erweitern das Spektrum älterer Studien,⁷⁸ die, wegweisend, aber doch verkürzend, nur nach der Legitimationsbereitschaft der Kirchen und Konfessionsgemeinschaften für den Krieg fragten. Enthusiasmen aus dem Arsenal der Kriegspredigttradition wurden konterkariert, teils auch verdrängt von der auf Bußbereitschaft und Umkehrwilligkeit zielenden „Prüfung“, die Gott auch „seinem“ Volk auferlegte.⁷⁹ Auch die Kriegsfurcht, das maßlose Leiden und die Friedenssehnsucht artikulierten sich in den Begriffen der „Hingabe“, des „Opfers“ oder des „Blutvergießens“ als Anrufung Gottes um Trost und Bewährung, nicht mehr um Sieg. Nationalisierung war allenthalben, und dennoch zeigen neue Studien, daß plumpe Legitimationen und Amalgamierungen von Religion mit religionsfremden Kriegszielen im Sinne „autoritärer, ermutigender, besänftigender Suada“⁸⁰ die Glaubensbereitschaft nachhaltig erschütterten – auch das war eine Konstante vom 16. bis ins 20. Jahrhundert.⁸¹ Denn jenseits des in Kriegsaufrufen und -predigten veröffentlichten und jenseits des privat geglaubten Gottes hat der Krieg religiöse Routinen gestört und verstört, Glaubensbereitschaft und Glaubensfähigkeit destruiert und den Aberglauben genährt; Feldprediger und Beichtväter beschworen angstvoll die religiöse Verzweiflung – ob es einen Gott gibt und ob er gerecht ist – als Todsünde; mit ihrer zunehmenden Betonung der Anwesenheit Gottes im Leiden antworteten sie auf Kriegserfahrung.

Jesus Christus

Der aufgeklärte Menschenfreund und Botschafter des Gottesreiches

Wie das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch, von Religion, Natur und Vernunft, so veränderte die Aufklärung auch das Bild, das man sich von Jesus Christus machte, fundamental. Das hing mit den Rezeptionsproblemen der überkommenen lutherischen Rechtfertigungslehre engstens zusammen. Die Selbsterfah-

rung des aufgeklärten Menschen von der Perfektibilität seiner Religiosität und Moral konnte für die Rolle Jesu Christi im Heilsgeschehen nicht ohne Folgen bleiben. „Ist die Übertragbarkeit moralischer und religiöser Verbindlichkeiten ausgeschlossen, fällt der Sinn einer stellvertretenden Genugtuung Christi für die Menschen und die Zurechnung seiner Gerechtigkeit an sie dahin.“ Darum wandelte sich der *pro nobis* gekreuzigte Christus zum „einzigartigen Gesandten des einen Gottes zur Erlösung seiner Brüder“, zum „Erzieher und Aufklärer“, der auf dem Weg der religiösen und moralischen Verbesserung des Menschengeschlechts lehrend und beispielgebend voranging.⁸² Gottes- und Jesusbild gingen hier eine enge Verbindung ein. Der als „gut“ und „väterlich“ bestimmte Gott der Aufklärung wurde am Beispiel Jesu in Familiengeschichten vor allem als sorgender Erzieher popularisiert: „In dem Kerngedanken, daß alle Menschen in der Spur des zuerst kleinen und später erwachsenen Jesus von Nazareth Kinder des einen göttlichen Vaters sind, sieht [die Aufklärungspädagogik] die Quelle der Gerechtigkeit und allen Segens, die Quelle der Liebe und des Brudersinns innerhalb der Menschheit.“⁸³ Dementsprechend gestaltete sich das Leben, gerade auch das religiöse, zu einer fortwährenden Schule, die gegenüber Gott ebenso wie gegenüber der als treusorgend beschriebenen Obrigkeit Dankbarkeit und Gehorsam einforderte.⁸⁴ Dieses Konzept wandelte die Erlösungsbedürftigkeit zum Erziehungsauftrag, und dementsprechend undeutlich changierte das Jesusbild zwischen den Attributen des Volkslehrers, des Lichtbringers, des prophetischen Predigers oder eben des seinerseits erzogenen Gotteskinds. Ein Gottesgericht, in dem der Gekreuzigte unter Verweis auf sein stellvertretendes Sühneleiden, unterstützt von Maria und den Heiligen, eine Gnadentreppe betrat, war unter diesen Umständen nur noch schwerlich vorstellbar. Christus war der unbestritten behauptete Retter aus dem Tod, aber ohne Gericht und damit ohne erkennbare Zusammenhänge mit der religiösen Praxis, die den Ernsten und Frommen im Kontext der nachreformatorischen Konfessionalisierungen vermittelt und zu einem sozial kontextualisierten Habitus ihrer religiösen Mentalität geworden war. Im eschatologischen Optimismus der Sterbelieder, vor allem für Kinder, wurden stattdessen Huld, Frieden und Erbarmen zu Zentralbegriffen.

Je schärfer die aufgeklärte Religiosität mit Grundvorstellungen der lutherischen Orthodoxie brach, umso strikter berief sie sich auf das Schriftprinzip und auf die Freiheit des Christenmenschen, die nun vor allem als Freiheit von dogmatischem Traditionsballast gelesen und praktiziert wurde. Je konsequenter man sich auf die Schrift berief, um das Christentum rein biblisch zu rekonstruieren, um so eher konnten die altkirchliche Trinitätslehre und Christologie sowie das urlutherische Verständnis der christozentrischen Heilsoökonomie in den Hintergrund treten. Die Idee, die Religiosität von der Unterscheidung zwischen einem biblisch-jesuanisch fundierten „Wesen des Christentums“ und seiner historisch gewachsenen dogmatisch-liturgischen Überwucherung her zu konstruieren, sollte die protestantische Christentumsgeschichte des gesamten 19. Jahrhunderts organisieren; alle frömmigkeitsgeschichtlichen Auseinandersetzungen drehten sich nun um die Frage, wie dieses „Wesen des Christentums“ zu bestimmen und in gelebte Religiosität zu übersetzen sei.

Das huldvolle Erlöserleiden und Jesus an der Tür der Kinderseele

Katholiken und Protestanten bearbeiteten diese offenkundig auftretenden Inkongruenzen in unterschiedlicher Weise. Pietisten und Erweckte belegten die vermeintlich übertriebene, aufgeklärter Religiosität als degoutant erscheinende Passionsfrömmigkeit mit einem besonderen Akzent. Wer in der Tradition der durch Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf gegründeten Herrnhuter Brüdergemeinde stand, dem galt die „glutvolle Jesusliebe“ in ihrer Konzentration auf Leiden und Sterben Jesu Christi als Zentralidee, in welcher die Freude über die „Noblesse seines [Jesu] Gemüts“ die auf die eigene Verworfenheit fixierte Negativ-Religiosität anderer pietistischer Kreise weit überwog. Auch wer Sünde und Verlorenheit seiner Seele bedenke, solle die Betrachtung der erlösenden Seitenwunde Christi zur Quelle spiritueller Erhebung werden lassen: „Nämlich eines genuinen Pietisten Sache ist, sein Elend und Verderben zu figurieren bis ans Ende seines Lebens, und nur zum Trost auf die Seite des Heilands zu schielen, unser Prinzipium aber ist, auf die Seite das Auge unverwandt zu figurieren und mit Leib und Seele dahinein zu fahren, aber auf die Sünde und das Elend nur zuweilen und zur Beugung und Moderation der Freude zu schielen. [...] Ein solcher ist ein hinkender Bruder, der über den Weg hinkt, den wir tanzen.“⁸⁵

Die Katholiken hingegen bezogen die Quellen eines jenseits der Didaktik liegenden Jesusbildes aus der Romantik. Deren Kunstreligiosität, vor allem die Bildkunst der Nazarener⁸⁶, trug ihrerseits neue Merkmale in die Jesusfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts ein. Das romantische Jesusbild hatte von den aufgeklärten Impulsen mehr aufgenommen, als zugestanden wurde; den Künstlerkreisen in San Isidoro in Rom galt das Erscheinungsbild Jesu als Vorbild der Selbststilisierung, und die Bezeichnung der Künstlergruppe als „Nazarener“ hatte mit dem Spott Außenstehender über dieses Erscheinungsbild begonnen. In dem Maß, in dem die Nazarener die selbst gehegten Beziehungswünsche, Liebessehnsüchte und Familienideale in die Heilige Familie hineinprojizierten, entwickelte sich das Jesusbild zum Genrebild. Als sich die späte Romantik zusehends verkirchlichte, wurde auch der nazarenische Bildtypus in den Dienst der Ultramontanisierung gestellt: Das Jesusbild wurde, von nazarenischen Stichen ausgehend, bukolisch-kitschig; der „Kinderfreund“ Jesus appellierte im druckgraphisch zum Massenartikel avancierenden „Klopf-an-Motiv“ zum Türsteher der Kinderseele. Wo die ultramontane Reformulierung der frühneuzeitlichen Religiositätsformen erfolgreich war, verschmolzen solche Bilder und Vorstellungen mit der durch Franziskaner und Kapuziner geprägten Krippenfrömmigkeit und dem traditionellen Kindleinwiegen. Die Tendenz zur Verniedlichung nahm dem Jesusbild vielfach die Schärfe des biblisch-historischen Profils wie des öffentlichkeitswirksam inszenierten Erlöserleidens, mit dem der Christus der frühneuzeitlichen Passionsspiele blutüberströmt für arme Sünder eingetreten und in „Heiligen Gräbern“ beigesetzt worden war.⁸⁷ Wo Christus in der Breitenreligiosität gerade gegen Ende des Lebens noch als eschatologischer Gerichtsherr galt, erhielt er dennoch im individuellen Sterbeprozess und in der Totenliturgie Trostcharakter zugesprochen. Opfertheologie und Sündendiskurs ließen sich im Angesicht des-

sen, „was Christus für uns getan hat“, auch gnadentheologisch rekonstruieren. Das stand pastoral durchaus im Vordergrund, unter der Voraussetzung freilich gehorsam-demütiger Selbsteinfügung in das lehrgestützte Gnadenangebot kirchlicher Heilmittel.

Im Zuge der Ultramontanisierung forderten Gott und die Kirche Gesinnungstreue und Bußbereitschaft ein, demgegenüber stand Jesus für Leidensgeneigtheit, Milde, Barmherzigkeit und Mitfühlen mit der Schwäche. Für das religiöse Selbstverständnis vor allem des neu entstehenden weiblichen Religiosentums wurde die Idee der Brautschaft Christi, symbolisiert durch das Ablegen des Geburtsnamens und die Übernahme des Schleiers, zum zentralen Moment der Berufung. Die Brautschaft Christi, verbunden mit lebenslanger sexueller Enthaltsamkeit, wurde im Kontext des 19. Jahrhunderts neu zum Bezugspunkt einer intensiven Christusbeziehung. Oft verband sie sich mit einem Massenkult, der im Katholizismus massiv gefördert wurde: der Verehrung des „Heiligsten Herzens Jesu“. Ikonographisch und motivisch haben diese Tendenzen die Herz-Jesu-Frömmigkeit des späten 19. Jahrhunderts unmittelbar vorbereitet geholfen.

Das Herz Jesu und die „Stigmatisierten Jungfrauen“

Der Herz-Jesu-Kult ist ein klassischer Kult der zweiten Jahrhunderthälfte, wenn nicht des letzten Jahrhundertdrittels. Eine lebendige Verehrungspraxis für das „Herz Jesu“ findet sich bis 1850 kaum. Als Papst Pius IX. 1864 die französische Ordensfrau und Herz-Jesu-Visionärin Marguerite-Marie Alacoque selig sprach, wirkte das als Initialzündung und feierliche Guttheißung des gesamten Kultes. Seitdem verzeichnete das Herz-Jesu-Gebetsapostolat steigende Beitrittszahlen; die Auflagen des *Sendboten des Heiligsten Herzens Jesu* stiegen kontinuierlich ebenso wie diejenigen der Herz-Jesu-Andachtsliteratur. Zum eigentlichen Durchbruch verhalf dem Herz-Jesu-Kult in Deutschland jedoch der Kulturkampf. In Hirtenbriefen forderten die deutschen Bischöfe zur vermehrten Verehrung auf: „Angesichts der ernsten und drohenden Lage [...] sowie der maßlosen Schmähungen, Entstellungen und Verleumdungen, welche gegen die Kirche, ihr Oberhaupt, ihre Diener und Institutionen von Seiten der kirchenfeindlichen Presse fortwährend mit unerhörter Feindseligkeit durch alle Schichten der Bevölkerung verbreitet“ würden, müsse „Zuflucht zu dem göttlichen für uns durchbohrten Herzen Jesu“ genommen werden, „welches in allen Nöthen und Bedrängnissen eine allzeit offen stehende und unerschöpfliche Quelle von Gnaden“ sei.⁸⁸

Im Zentrum des Herz-Jesu-Kultes stand die Vorstellung, das Herz Jesu, erfüllt von gnädig-barmherzigem Heilswillen für die gesamte Menschheit, sei gleichsam der Zentralort der entsöhnenden Erlösung der Menschheit und der individuellen und kollektiven Zuflucht.⁸⁹ In verstärkendem Anschluß an das ultramontane Geschichtsbild wurden Reformation, Aufklärung, Französische Revolution und Revolutionskriege, aber auch die danach neu entstehenden politischen und gesellschaftlichen Ordnungen und sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen

als Verhöhnung des vom Herzen Jesu ausgehenden Gnaden- und Barmherzigkeitsangebotes gelesen, welche dieses Herz stets von Neuem beleidige, verwunde und „durchbohre“. Die „Jünger“ und „Jüngerinnen“ des Herzens Jesu, die sich ihm in Form klassischer „Gebetsverbrüderungen“ überschrieben, leisteten mit ihrem „Gebetsapostolat“ ein Doppeltes: Einerseits verstand es sich als stellvertretende Sühne für die „Welt“, die das im Leiden des Erlösers liegende Gnadenangebot überheblich zurückwies, ein zentrales Moment der Selbstdefinition und Selbstlegitimierung des Kultes. Auf der anderen Seite setzte das Gebetsapostolat auf die Wirksamkeit einer spezifischen, an das Herz Jesu gerichteten Fürbitte, deren außergewöhnliche, oft im Bereich des Wunders liegende Erhöhungen im *Sendboten* regelmäßig publiziert wurden. Sie wurzelten in der Überzeugung, daß die stellvertretende Sühneleistung für die schnöde Verachtung des Leidens Christi durch die Welt mit einem besonderen Gnadenüberschuß beantwortet werden würde, der dem „Gebetsapostolat“ eine besondere Qualität zusicherte. In durchaus militaristischer Terminologie verstand sich das Gebetsapostolat als eine „Gebets-Armee“, die mit „geistigen Waffen“ eine „Geisterschlacht“ in der Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und moderner Welt ausfocht.⁹⁰

Theologisch war der eigentliche Inhalt des Herz-Jesu-Kultes bis über den Zenit der Verehrungsintensität hinaus noch in den zwanziger und dreißiger Jahren der Weimarer Republik umstritten. Ob sich in einem materialen Sinne der Kult auf „das wahre, wirkliche, leibliche, lebendige Herz unseres Erlösers“ oder eher in einem nicht-sinnlich symbolischen Sinne auf das „unsichtbare Herz [...] als Sitz der Liebe, und alles Fühlens und Strebens, das nicht rein sinnlich ist“, richtete, blieb innerhalb der Theologenschaft und besonders innerhalb des den Herz-Jesu-Kult vorantreibenden Jesuitenordens bis hin zu Lehrsanktionen umstritten. In der Tradition der Offenbarungen an Marguerite-Marie Alacoque in Paray-le-Monial spielte allerdings für die Breitenreligiosität das materiell-sinnliche, unmittelbare Verständnis eines Herzens Jesu aus Fleisch und Blut eine vorrangige Rolle. Gleichzeitig aber haben auch innerkatholisch solche mehr oder minder unverblümt physischen Interpretationen Kritik hervorgerufen: Geschmacklosigkeit, Sinnlichkeit, Heilsautomatismus und die Förderung primitiver Glaubensvorstellungen wurden hier unterstellt.

Dennoch erfreute sich die Herz-Jesu-Verehrung im späten 19. Jahrhundert der Unterstützung einer umfassenden päpstlichen und bischöflichen Kultpropaganda. Im zeitlichen Zusammenfall mit dem Ersten Vatikanischen Konzil, der Unfehlbarkeitserklärung und dem nachfolgenden Kulturkampf spielte das Herz Jesu für die „Charismatisierung des Papsttums“ und die „Sakralisierung des ultramontanen Kirchensystems“ eine zentrale Rolle. Pius IX., im Kontext der italienischen Nationalbewegung zum „Gefangenen im Vatikan“ geworden, verstand den Herz-Jesu-Kult als Herzstück einer „Christifikation“ des Papstes und einer Quasi-Ineinssetzung von Papstverehrung und Kirchenloyalität.⁹¹ Am 16. Juni 1875, dem 200. Jahrestag der kultbegründenden Vision wie dem 30. Jahrestag seiner Wahl, approbierte Papst Pius IX. eine Gebetsformel, mit der weltweit eine Weihe an das Heiligste Herz Jesu im Sinne einer Übereignung der eigenen Seele vollzogen werden sollte. 1899 erhob Leo XIII. das Herz-Jesu-Fest in den höchsten liturgischen Rang; am 11. Juni 1899 nahm er eine aufsehenerregende „Welt-

weihe“ des gesamten Kosmos an das heiligste Herz Jesu vor, ausdrücklich mit Blick auf die Jahrhundertwende 1899/1900 und in der Herz-Jesu-Frömmigkeitsliteratur begleitet von der festen Überzeugung, daß die Wogen der Moderne den Felsen Petri vergeblich anbrandeten: „Die spirituelle Botschaft tritt hinter die soziologische Funktion zurück.“⁹² Daß diese Religiosität nicht nur den Kulturkampf aufnahm, sondern sich insgesamt der modernen deutschen Kulturturnation gegenüber äußerst ablehnend positionierte, wurde, in sich wechselseitig verstärkenden Idiosynkrasien, sehr ernst genommen. Ein Erlaß des preußischen Innenministeriums ordnete eine scharfe Überwachung der Herz-Jesu-Bruderschaften an und äußerte den Verdacht, „daß es sich bei den bezeichneten Sodalitäten nicht um bloße Gebetsvereine, sondern um Organisationen handelt, welche unter kirchlicher Firma politische Zwecke verfolgen“.⁹³

Die Herz-Jesu-Frömmigkeit artikulierte sich in spezifischen Gebeten, Litaneien und Novenen, dem Tragen von Andachtsbildern, Medaillen und Skapulieren, der Mitgliedschaft in Bruderschaften und anderen Herz-Jesu-Vereinigungen sowie der Lektüre des *Sendboten des göttlichen Herzens Jesu* und von Andachtsschrifttum. Kurze Stoßgebete wie „Süßes Herz meines Jesus, gib, daß ich immer mehr dich lieb!“ oder „Heiligstes Herz Jesu, erbarme dich unser“ wurden mit Ablässen versehen. Der Status dieser mit breiter hierarchischer Unterstützung organisierten Massenreligiosität läßt sich an der außergewöhnlichen Ablaßgewährung ablesen: Die Christusfrömmigkeit, allen voran der Herz Jesu-Kult, gefolgt von Jesus allgemein und dem Jesuskind, von Christus im Altarsakrament und vom leidenden und sterbenden Heiland, beanspruchte mit 39,2 Prozent aller Ablaßgewährungen zwischen 1846 und 1914 den Löwenanteil, Maria sowie Engel und Heilige lagen mit ihrerseits je circa 23 Prozent nochmals deutlich vor Ablässen, die Gott, der Dreifaltigkeit oder dem Heiligen Geist gewidmet waren.⁹⁴ Solche Gewichtungen sind signifikant; sie zeigen, daß die ultramontane Religiosität bei aller Betonung der göttlichen Autorität dazu neigte, diese pastoral vorauszusetzen und für die religiöse Praxis betont Gnadenträger, Schutzgestalten und Identitätsvermittler in den Vordergrund zu stellen.

Als vorwiegender Sühnekult wurde die Herz-Jesu-Verehrung auf deutscher wie französischer Seite in die Religiosität des Ersten Weltkriegs integriert. Da der Krieg vor allem als Strafe für die Gottferne der kriegführenden Nationen und als Aufruf zu Buße, Umkehr und Sühne interpretiert wurde, erschien die Herz-Jesu-Verehrung als zentrales religiöses Medium der Krisenbewältigung. Bereits am 10.1.1915 weihten die deutschen Bischöfe die kriegführende Nation dem Herzen Jesu als eine „gemeinsame entschiedene Sühnetat“ in Anknüpfung an die Formen der öffentlich-kollektiven Weltweihe von 1899. Sie wurde vorgenommen mit dem Ziel, „die Zeit der Heimsuchung abzukürzen, die Wiederkehr des Friedens zu beschleunigen, die Wiedergeburt unseres Volkes zur Wahrheit zu machen“. In solche kriegsbezogenen Hoffnungsvisionen wurde der Waffenerfolg durchaus einbezogen: Sowohl der Hirtenbrief des deutschen Episkopats vom 19.12.1914 als auch die Jahrgänge 1915/16 des *Sendboten* feierten „die herrlichen Erfolge und Siege, mit denen der Himmel unsere Waffen gesegnet hat“, als „Heilsfrüchte des Krieges“ und schrieben sie den „besonderen Erbarmungen seines göttlichen Herzens“ zu.⁹⁵ Auch in Feldgottesdiensten und in der privaten Soldatenfrömmigkeit spielten ein oft apotropäisch verstandener Herz-Jesu-Kult und eine

persönliche Weihe des bedrohten Lebens an das „Erlöserherz“ eine zentrale Rolle. Hier verschmolzen Elemente der Selbstübereignung und der Sterbebereitung durch Beichte und Kommunionempfang. Eigene Herz-Jesu-Kriegervereine und Gebetszirkel verzeichneten in den ersten Kriegsjahren erhebliche Zuwächse, zumal deutschen Soldaten auch in Frankreich zahlreiche Herz-Jesu-Altäre, Fahnen, Statuen und Bilder begegneten, wo der Kult des *Sacre Cœur* seit dem verlorenen Krieg von 1870/71 zum nationalistisch aufgeladenen Sühnekult avanciert war.⁹⁶ Gleichzeitig kostete der Kriegsausgang den Herz-Jesu-Kult in Deutschland seinen Massenkredit. Gerade weil er 1914/15 mit einem Erfolg der deutschen „Mission“ so eindeutig verbunden worden war und gerade weil in Todesbedrohung und Todesangst das Herz Jesu als zentrale Gebetsrichtung gegolten hatte, ließen das zunehmend sinnlose Massensterben und dann der verlorene Krieg die Glaubwürdigkeit der Kultpropaganda innerhalb kürzester Zeit zusammenbrechen. „Langfristig erwies es sich [...] als fatal, das Herz Jesu zum Siegesgaranten stilisiert zu haben.“⁹⁷

Eine besondere Ausprägung gewann die romantisch-ultramontane Passionsfrömmigkeit in einer Gruppe von meist stigmatisierten Mystikerinnen wie Anna Katharina Emmerick, Louise Beck, Maria von Mörl oder Domenica Lazzari. Diese Frauen gewannen ihre Strahlkraft nicht durch ihre Zahl, sondern durch das außerordentliche Umfeld, das durch ihre als ausgesondert und extrem empfundene Frömmigkeit angeregt wurde. Charakteristisch für die Spiritualität der „stigmatisierten Jungfrauen“ war eine intensive Gebetsvereinigung mit dem Christus der Passion, die das „Herz Jesu“ zum „Ort“ der spirituellen Begegnung machte. Das Nachempfinden der Passion wurde als „am Kreuzweg sein“ und dankbar empfangene Gemeinsamkeit der Stigmatisation zum Ausdruck gebracht: „O danken wir dem lieben Gott, daß Er uns auserwählt und vor so vielen anderen für würdig achtete, Ihn in etwas kleinen ähnlich zu sein, und aus der Gnade schenkt Ihm manche Stunde das Kreuz erthragen zu helfen“, schrieb etwa die Mystikerin Maria von Mörl an ihre Freundin Louise Beck (zur Person unten). Das „heiligste verwundete Herz Jesu“ wurde zum Ort der „Aufopferung“ der eigenen Leiden und der verdienstvollen Aufhebung von „Demuth“ und „Sanftmuth“, verbunden mit einer hoch sensitiven Sakramentsfrömmigkeit, in der das „Herz“ des „göttlichen Bräutigams“, wie es „hier auf Erden in Menschengestalt weilte“, in unmittelbarer Unmittelbarkeit „weilte [...] bei uns im heiligsten Sakramente in so demütiger Gestalt in allen Orten, flüchten wir uns daher zu Ihm, klagen wir Ihm unsere Noth, holen wir uns Kraft u. Mut aus der Wunde seines Herzens“.⁹⁸

Oft entwickelten sich die Kulte um stigmatisierte Jungfrauen über einen Kreis von Besuchern, Bewunderern und Verehrern zum Bestandteil eines regionalreligiösen und konfessionsbiotopischen Sonderbewußtseins. Die Ablehnung der deutschen oder italienischen Nationalbewegung verband sich mit einem anti-staatskirchlichen und anti-aufklärerischen Kirchlichkeitsimpuls. Elemente traditioneller Mystik mischten sich mit Naturvorstellungen aus dem Arsenal des modernen magnetistisch-mesmerischen Weltverständnisses: „Die Durchsetzung der Deutung der körperlichen Zustände der stigmatisierten Frauen als ‚mystisch‘ anstatt als ‚krank‘ oder als Phänomen des ‚Magnetismus‘ lässt sich im Kontext der religiösen Erneuerung als Ergebnis einer anti-aufklärerischen Mystikkonzeption verstehen, welche medizinisch begründete Einwände entkräften konnte. Was

noch zu Beginn des Jahrhunderts vor allem als Hysterie ausgelegt wurde, konnte nun im Lichte weiblicher Tugendhaftigkeit als Stufe der Anfechtung auf dem Weg zur Heiligkeit interpretiert werden. Vor allem die Mystikkonzeption von [Josef] Görres bot hier eine Synthese magnetistischer Vorstellungen mit dem katholischen traditionellen Weltbild an.⁹⁹ Während das aufgeklärte Frauenbild das Visionäre als Ergebnis einer überspannten Phantasie gedeutet hatte, öffnete sich für Anhänger einer romantischen Naturphilosophie in den stigmatisierten Frauen, um deren Seele himmlische und dämonische Kräfte kämpften, gleichsam eine Nahtstelle, an der immanente und transzendente Sphären einander begegneten. Für konservativ-katholische, ultramontane Frömmigkeitswelten und Wirklichkeitsauffassungen fungierten die stigmatisierten Frauen als „vollkommenes Sacrometer“: Clemens Brentano zeichnete seit 1818 die Zustände und Berichte der stigmatisierten Nonne Anna Catharina Emmerick in Dülmen auf, um in einem „urromantischen Verlangen nach der Region des Geistigen und Göttlichen [...] eine visionär beglaubigte Erkundung des Jenseits“ vorzunehmen, gegen alle aufgeklärte Bibelkritik das himmlische Leben des Gottessohnes und die dunklen Stellen der Evangelien zu erforschen und mit Hilfe von Reliquien die zugehörigen Heiligen und die genauen Umstände ihres Lebens und Sterbens zu eruieren. Mit der experimentellen Genauigkeit des Skeptikers unternahm er Blind- und Täuschungsversuche und war nach deren Scheitern um so überzeugter, „die Möglichkeit eines Erkenntnisdurchbruchs ins Jenseits“ erkundet zu haben.¹⁰⁰ Gleichzeitig waren es Beichtväter, das unmittelbare familiäre und religiöse Umfeld, hohe kirchliche Würdenträger und ein häufig weit ausgreifender überregionaler Besucher- und Verehrerkreis, die die Typisierung der Stigmatisierung zu einem echten religiösen Phänomen, zu Wunder und persönlicher Heiligkeit und damit zur „Übernatürlichkeit“ der Erscheinung, jenseits von Krankheit und frommem Betrug, vornahmen. Besucherberichte verdeutlichen, in welcher intensiver Weise die Stigmatisierten als Verbindungsstelle von Himmel und Erde empfunden wurden: Adolf Kolping, der Gründer der sozialcaritativen Gesellenvereine, über eine Passionsextase der Maria von Mörl in Kaltern (Tirol): „Die Anwesenden entfernen sich, ihre Leiden hören ja nun auf. Wir blieben noch ein Weile und betrachteten die Gnadenbegabte mit stummem Schmerz. Oh, ich hätte mich nie von ihr trennen mögen! Mein ganzes Innere hatte eine Umgestaltung erlitten, gewaltig arbeitet es noch in meinem Geiste.“¹⁰¹

Inhaltlich bezogen sich die „bitteren Leiden“ der Stigmatisierten auf die Passion Christi bis zum Tod am Kreuz und ereigneten sich vorzugsweise freitags zur Todesstunde Jesu. Ein Betrachterbericht: „Die Krämpfe werden häufiger gegen drei Uhr. Auf ihrem Gesicht liegt der Tod. Sie beginnt zu röcheln, Todesfarbe verbreitet sich über ihr Angesicht, noch wenige Momente und sie sinkt plötzlich ins Bett zurück, weit die Arme ausstreckend, als ob sie auf dem Kreuze läge. Sie ist, so scheint es, völlig gestorben.“¹⁰²

Freilich lösten diese Phänomene keineswegs nur Zustimmung aus. Wo die einen engelsgleiche Erscheinungen sahen, löste die Begegnung bei anderen Mitleid, Unwillen und Skepsis aus. Wo die einen schon zu Lebzeiten Heiligkeit wahrnahmen und Gebetsaufträge um Fürbitte hinterließen, zeigten sich andere verstört oder vermuteten Betrug und Manipulation durch den Beichtvater und die nahe Umgebung. Zu einem kirchenpolitischen Skandal wuchsen sich die

Ereignisse um die Altöttinger Seherin Louise Beck aus. Die ekstatische Jungfrau, ganz im Bann ihrer Beichtväter aus dem Redemptoristenorden, dem konservativ-ultramontanen Volksmissions-Orden in Bayern, entwickelte als religiöses Medium einen besonderen Kontakt zu Maria und über Maria zu Christus selbst. Als Vermittlerin einer „Höheren Leitung“ bestimmte sie die Geschicke nicht nur des Ordens, sondern auch der ultramontanen Kirchenpolitik bis hin zu bayerischen Bischöfen, süddeutschen Kirchenmännern in leitender Position etwa der Priesterausbildung, ja bis hin zu Kurienkardinälen im Umfeld des Ersten Vatikanischen Konzils, die sich als „Kinder der Mutter“ einer unbedingten Hörigkeit gegenüber dieser übernatürlichen Bestimmung ihres religiösen Lebens und kirchenamtlichen Wirkens unterwarfen. Ihre tiefe Verstrickung zwischen Glaubensbereitschaft, Verführung und übertriebenen Gehorsamsforderungen löste, als das „Geheimnis im Geheimnis“ wegen skandalöser Vorfälle nicht mehr zu wahren war, eine Schockwelle aus: Es trat ein Sumpf aus wechselseitiger Hörigkeit von Beichtkind und Beichtvätern, naiver Selbstunterwerfung und kühl berechneter Gefolgschaftserzwingung hervor; Abtrünnige wurden mit härtesten Sanktionen bedroht und bestraft, durch drastische Ausmalungen jenseitiger Hölle verstärkt. Die „Höhere Leitung“ hatte rücksichtslose Kirchen- und Personalpolitik betrieben, und es war nicht mehr zu unterscheiden, wer wen geradezu zwanghaft beeinflusste: Louise Beck ihr Umfeld und/oder umgekehrt. Beichte und Bußaufgaben nahmen eine personenerstörende Dimension an. Zwischen exorzistischen Handlungen und sexuellen Übergriffen war eine scharfe Grenze nicht mehr auszumachen. Hier geriet ultramontane Religiosität ebenso ins Absurde wie ins allzu Menschliche; es waren ihrerseits ultramontane Bischöfe, die dem ein Ende setzten.¹⁰³

Jenseits solcher Extreme können die „ekstatischen Jungfrauen“ „als Ausdruck dafür verstanden werden, spirituelle und konfessionelle Selbstvergewisserung angesichts einer als negativ empfundenen Weltlage zu suchen und das Leiden an der Welt über das heilbringende stellvertretende Leiden auserwählter Personen zu bewältigen“.¹⁰⁴ Während Frauen wie Louise Beck, die die „Deutungshoheit“ für ihre Person, ihren Zustand und ihre Visionen, Ekstasen und Botschaften beanspruchten, nur in kleinen und meist geheimen Zirkeln wirkten und sie sogar in einem hohen Maß beherrschen konnten, eigneten sich nur solche frommen Frauen für öffentliche Verehrung, die sich der Kontrolle ihrer Beichtväter und ihrer Umgebung unterwarfen wie Maria von Mörl oder Domenica Lazzeri.

Das Leben Jesu, „kritisch bearbeitet“, und die Historisierung der Christologie

Völlig andere Wege ging die protestantische Religiosität. Zwei Autoren, die den Christusbezug der protestantischen Religiosität tiefgreifend verändert haben, waren Ferdinand Christian Baur und David Friedrich Strauß.¹⁰⁵ Beide verankerten in extrem kontroversen öffentlichen Diskursen die Historizität der Bibel und vor allem des Neuen Testaments in der Urgeschichte des Christentums. Die

Evangelien verschriftlichten keinen Ereignisbericht, sondern erklärten sich aus der Situation und dem konfliktiven Selbstbezug der urchristlichen Gemeinden, argumentierte Baur. Die Auferstehung Jesu als glaubensbegründende Urwirklichkeit des Christentums sei nur noch im Auferstehungsglauben seiner Anhänger geschichtlich greifbar. Nur noch „siegende Wahrheit im Tod“, nicht mehr „wahrhafter Sieg über den Tod“ – das mußte die Jenseitshoffnungen der Kirchenfrommen und Erweckten, mehr noch aber der aufgeklärten Zweifler empfindlichst treffen. Die Widersprüche der Evangelien untereinander, schon unter den Synoptikern, mehr noch aber zwischen den Synoptikern und dem Johanneischen Schrifttum, deutete Strauß in seinem 1835 erstmals erschienenen *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* als Konsequenz ungeschichtlicher Mythenbildung: Vom Christus des orthodoxen Kirchenglaubens blieben lediglich ein lehrender Rabbi und eine enthusiastische Anhängerschaft übrig. Weil der Protestantismus zutiefst durch Theologie und theologische Debatten geprägt war, hinterließen diese Thesen auch in der reformatorischen Religionsgeschichte und in der Frömmigkeit des Alltags tiefe Spuren. „Der Christus, von dem im Glauben der Kirche die Rede ist, ist mit dem Jesus der Geschichte nicht zu vermitteln.“¹⁰⁶

Die Vermittlungstheologie wurde um 1870 einflußreich von Albrecht Ritschl¹⁰⁷ weitergeführt. Weil nach Kant die alte ontologische Metaphysik nicht mehr möglich war, aber auch die empirische Wissenschaft an ihre Grenzen stieß, stand die praktische Philosophie der Freiheit im Mittelpunkt seiner Christentumsinterpretation. Im Zentrum des Christentums stehe die Gotteserfahrung Jesu und die durch ihn vermittelte vertrauensvolle Gotteskindschaft, die das Lebensideal „Reich Gottes“ als sittliche Arbeit in der Welt und für die Menschheit, als Berufspraxis und Gemeinschaftspraxis begründe. Pflichterfüllung, bürgerliches Berufsleben, Arbeit für Familie, Gesellschaft und Staat – alles das gründe in der in Jesus vermittelten Gotteserfahrung; Religion wurde darum als etwas durch und durch Alltägliches (gegen das Sonntagschristentum der Orthodoxie und das Konventikelchristentum der Erweckten) begriffen. Attraktiv war diese Theologie, weil sie die bürgerliche Gesellschaft ebenso begründete wie die Kirche, weil sie der Interpretation kapitalistischer Arbeit ebenso wie der bürgerlichen Wertordnung von Individualität, Fleiß, Anstrengung und Erfolg als christlichen Tugenden weiten Raum bot. Das Christentum „wirkt nicht nur den inneren Trost, sondern zielt auf die Herrschaft des erlösten Menschen über die Naturwirklichkeit“: „Da jedoch Jesus selbst in dem Reiche Gottes den sittlichen Zweck der von ihm zu gründenden Religionsgemeinschaft erkannt hat, da er darunter nicht die gemeinsame Ausübung der Gottesverehrung begreift, sondern die Organisation der Menschheit durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe, so würde jeder Begriff vom Christentum unvollständig und deshalb unrichtig sein, der nicht diese spezifische Zweckbestimmung in sich schlösse. Weiterhin kommt in Betracht, daß Christus diese sittliche Aufgabe des Menschengeschlechts nicht als eine philosophische Lehre im allgemeinen ausgesprochen, noch sie in einer Schule verbreitet, sondern daß er sie seinen Jüngern anvertraut hat, welche zugleich von ihm durch andere Anleitung als Religionsgemeinde konstituiert worden sind. Indem nämlich das sittliche gute Handeln auf die Mitmenschen hin unter den Gedanken des Reiches Gottes gefaßt ist, wird dieses Gebiet selbst unter die Norm der Religion gestellt. Das Christentum ist also die monotheistische

vollendet geistige und sittliche Religion, welche aufgrund des erlösenden und des Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskinderschaft besteht, den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in sich schließt, das auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist und in der Gotteskinderschaft wie in dem Reiche Gottes die Seligkeit begründet.¹⁰⁸

Die „Erlösung durch Christus“, in die hinein er auch den Begriff der „Rechtfertigung“ auflöste, bestand nicht etwa im Leiden Christi selbst, sondern in der als „bewährten Berufsgheorsam gegen Gott“ interpretierten „Einwilligung in dieses Leiden“, womit die ältere Rechtfertigungslehre als Theologie einer „fremden Genugtuung“ überwunden werden konnte. Bei der Erlösung durch Christus kam es vornehmlich auf die Gotteskinderschaft, das Projekt des „Reiches Gottes“ und den „Berufsgheorsam“ an.

Die einflußreiche „sittliche Theologie“¹⁰⁹ Ritschls fand ihre Fortsetzung im Werk des Berliner Kirchen- und Dogmenhistorikers Adolf (von) Harnack, der 1899/1900 Vorlesungen über *Das Wesen des Christentums* hielt und sie anschließend in Massenaufgabe publizierte – unbestritten handelt es sich um eines der Durchbruchsbücher der protestantischen Religionsgeschichte im späten 19. Jahrhundert. Die historische Wissenschaft sollte das Dogma reinigen und überwinden, die verklausulierte Erlösungslehre Ritschls überflüssig machen, den bedrängenden Sündenbegriff vermeiden und das „Wesen“ des Christentums aller historisch gewachsenen Anlagerungen entkleiden. In der in den Evangelien überlieferten Geschichte von und mit Jesus erfuhr der Mensch die Botschaft von Gott als Vater und vom unendlichen Wert der einzelnen Menschenseele nicht als „theoretische Mitteilung, sondern [als] eine geschichtlich existenzverwandelnde Erfahrung“, die zur Grundlage der menschlichen Ethik durch die Anerkennung Gottes als Vater der gesamten Menschheit begründet wurde. „Diese Jesusfrömmigkeit, vor der alle Kirchenaussagen als historisch relativiert gelten können und doch pietätvoll bewahrt werden, ist die einzige Basis vernünftiger Humanität in dieser Gegenwart, die Basis der bürgerlichen Kultur auch der eigenen Lebenswelt.“¹¹⁰ Auch dies war eine Spielart des Gottesbezugs, protestantische Religiosität massenwirksam gestaltend, die vor allem an der Harmonisierung des Weltbildes und des Kulturverständnisses und Wertehorizonts der modernen Bürgergesellschaft mit der christlichen Religion interessiert war. Erst nach dem Ersten Weltkrieg sollte ihr dieses Harmoniebestreben als Verharmlosung zum Vorwurf gemacht werden, als in der Krisentheologie der Weimarer Republik Karl Barth das *totaliter aliter* des Gottesreiches und Friedrich Gogarten eine Gottesrede *Zwischen den Zeiten* ausriefen.¹¹¹ Einstweilen aber formulierte Harnack: „Unmittelbar und deutlich lässt sich für unser heutiges Vorstellen und Empfinden die Predigt Christi in dem Kreise der Gedanken erfassen, der durch *Gott den Vater* und die Verkündigung vom unendlichen Wert der Menschenseele bezeichnet ist. [...] Der Zöllner im Tempel, das Weib am Gotteskasten, der verlorene Sohn sind seine Paradigmen; sie alle wissen nichts von einer ‚Christologie‘, und doch hat der Zöllner die Demut gewonnen, der die Gerechtsprechung folgt. Wer daran dreht und deutelt, der verwundet die Schlichtheit und Größe der Predigt Jesu an einer ihrer wichtigsten Stellen. [...] Diese Verkündigung ist einfacher, als die Kirchen es wahrhaben wollten, einfacher, aber darum auch universal und ernster. Man kann ihr nicht mit der Ausflucht entrinnen: Ich vermag mich in die ‚Christologie‘

nicht zu finden; darum ist diese Predigt nicht für mich. Jesus hat den Menschen die großen Fragen nahe gebracht, Gottes Gnade und Barmherzigkeit verheißen und eine Entscheidung verlangt: Gott oder Mammon, ewiges oder irdisches Leben, Seele oder Leib, Demut oder Selbstgerechtigkeit, Liebe oder Selbstsucht, Wahrheit oder Lüge. In dem Ring dieser Fragen ist alles beschlossen; der Einzelne soll die frohe Botschaft von der Barmherzigkeit und der Kindheit hören und sich entscheiden. [...] Es ist keine Paradoxie und wiederum auch nicht ‚Rationalismus‘, sondern der einfache Ausdruck des Tatbestandes, wie er in den Evangelien vorliegt: *nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.*¹¹²

Strikt identifizierte Harnack das Bekenntnis zum Christentum mit der Reich-Gottes-Botschaft Jesu selbst; jedes spezifische Recht einer nachösterlichen „Christologie“ war zu historisieren: „Das Evangelium ist keine theoretische Lehre, keine Weltweisheit; Lehre ist es nur insofern, als es die Wirklichkeit Gottes des Vaters lehrt. Es ist eine frohe Botschaft, die uns des ewigen Lebens versichert und uns sagt, was die Dinge und die Kräfte *wert* sind, mit denen wir es zu tun haben. Indem es vom ewigen Leben handelt, gibt es die Anweisung für die rechte Lebensführung.“¹¹³

In diesem Sinne war das Christentum keine zu lehrende, sondern eine belebende und zu erlebende Religion, allein auf diesem Wege konnte auch über Jesus Christus richtig, das hieß undogmatisch, gedacht und gelehrt werden.

Maria

Das Jahrhundert zwischen 1850 und 1950 wird vielfach als „Marianisches Zeitalter“ mit dem Anfangspunkt der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens 1854 durch Pius IX. und dem Endpunkt der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel durch Pius XII. 1950 zusammengefaßt. Mitte des 18. Jahrhunderts hatte die Marienfrömmigkeit des konfessionellen Zeitalters vor allem als Wallfahrtsfrömmigkeit ihren Höhepunkt erreicht. Etwa 100 000 Pilger jährlich in Kevelaer, 125 000 in Mariahilf bei Passau, 360 000 in Maria Taferl, und die Bruderschaft im Umfeld der Wessobrunner Wallfahrt zur „Mutter der schönen Liebe“ zählte Mitte des 18. Jahrhunderts etwa 600 000 Mitglieder.¹¹⁴

Aufgeklärte Marienverehrung hingegen hatte Maria „als sittsam-tüchtige Lebensgefährtin, als Erzieherin und Hausverwalterin“ gezeichnet und vor allem die schmerzreiche *Pietà* der Vesperbilder, *den* Identifikationstypus leidgeprüfter Menschen schlechthin, als „unnatürlich“ verworfen.¹¹⁵ Auch Marienverehrung wurde rational, mit didaktischen Elementen aufgeladen, hatte schon im Gebet zu Maria die christozentrische Frömmigkeit der Aufklärung zu transportieren und dazu beizutragen, die vermeintlich falschen und überholten Religionsvorstellungen und Verehrungsformen des konfessionellen Zeitalters zu verabschieden. Der Zusammenhang von staatlicher Modernisierung und Bürokratisierung

mit Elementen der religiösen Aufklärung beeinträchtigte vor allem den überkommenen Marien- und Heiligenkult stark. Aber auch die katholischen Dynastien der Habsburger in Österreich und der Wittelsbacher in Bayern trennten sich von den jahrhundertlang propagierten marianischen Patronaten der „*Pietas Austriaca*“ und der „*Patrona Boiariae*“, unter denen Maria eine Zentralstellung für das politisch-gesellschaftliche Selbstverständnis eingenommen hatte. In der Verehrung der romantischen und nazarenischen Maler für Raffaels *Sixtinische Madonna* und die Altdeutsche Malerei fristete Maria ein von der Breitenreligiosität wie der kirchlichen Mariologie abgekoppeltes elitäres Sonderdasein, das freilich, nachdem es einen sedimentierenden Prozeß durchlaufen hatte, für Mariendarstellungen und -vorstellungen des 19. Jahrhunderts programmatische Kraft gewinnen sollte.

Erst das breitenwirksame Durchdringen ultramontaner Frömmigkeitsformen, während des Vormärz noch in kleinen bürgerlichen und adligen Zirkeln in enger Beziehung zu bestimmten geistlichen Kreisen und Priesterausbildungsstätten wie etwa dem Mainzer Seminar formiert, nährte die Wurzeln des „Marianischen Wunders“ seit den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Im 19. Jahrhundert wurde Maria vor allem deshalb eine zentrale Identifikationsfigur, weil sie, das blieb nach-aufklärerisch bestehen, einen intensiven Christus- und Passionsbezug mit der Zusage umfassenden Schutzes – das wurde massiv aktualisiert – zu verbinden vermochte. Maria stand für Güte, Barmherzigkeit, Verzeihung, Fürbitte, Verständnis für Verfehlung und Schwachheit und stete Bereitschaft zur Interzession. Maria war die milde und bergende Seite einer die individuelle Lebensgestaltung stark herausfordernden Religion. Maria war ein Ort der Zuflucht in einer stetem Wandel in Politik, Arbeitswelt und sozialem Zusammenhalt ausgesetzten Lebenswelt, deren permanente Modernisierungsschübe verunsicherten, zu Anpassungen zwangen oder Scheitern und Marginalisierung hervorriefen. Dennoch war und blieb Marienfrömmigkeit auch eine Verweisfrömmigkeit im wechselseitigen Paarbezug von Passions-Christus und mitleidender Mutter: „Die wahre Liebe zu Christus, Dem wir als dem als erhabensten Vorbilde einer lautern und vollkommenen Gottesliebe täglich ähnlicher werden sollen, kann nicht gedacht werden, ohne die innige und zarte Liebe zu seiner heiligsten und unbefleckten Mutter MARIA.“¹¹⁶

Um 1850 war Maria in der Massenreligiosität wieder fest integriert; traditionale Bedürfnisse und moderne Ideologisierungen wirkten hier zusammen. Für Altötting wurden bereits wieder 155 Gemeinschaftswallfahrten verzeichnet, für Kevelaer über zweihundert, zwanzig Jahre später über dreihundert.¹¹⁷ Die Krise des aufgeklärten Staatskirchentums, die Schockerfahrung der Julirevolution und der 1848er Revolutionsbewegungen in Europa, der wachsende Modernisierungsdruck von protestantisch dominierter Bürgergesellschaft, aufsteigendem Industriekapitalismus und politischem Nationalismus: alles das förderte eine durchaus stark gegenwarts-, gesellschafts- und politikbezogene marianische Renaissance. Gegner einer Dogmatisierung der Immaculata-Lehre im Klerus, unter gebildeten Laien und an den Universitäten wurden als Feinde der Kirche denunzierbar; die Definition des Mariendogmas galt als „implizite Verurteilung nicht nur aller modernen Irrlehren im einzelnen – wie des Rationalismus, Pantheismus und Materialismus – sondern auch des glaubensfeindlichen Zeitgeistes überhaupt

[...]. Marienfrömmigkeit, Papstdevotion und Denunzierung des Zeitgeistes, der vor allem auf der Seite des Protestantismus lokalisiert wurde, fanden für einen nach 1848 zur Mehrheit werdenden Teil des deutschen Katholizismus im Immaculata-Dogma zu einer neuen Synthese“.¹¹⁸

Unterstützt wurde die Marienfrömmigkeit durch eine Welle aufsehenerregender Marienerscheinungen in ganz Europa.¹¹⁹ Sie traten zunächst im Umfeld der großen Revolutionen auf: nach 1789 in Frankreich selbst, in Italien und im durch Napoleon besetzten Deutschland, um 1830 in den Visionen der Novizin Cathérine Labouré in Paris (1830), um 1848 als Erscheinungen zweier Hirtenkinder in dem Alpendorf La Salette (1846). Auslöser der größten europäischen Erscheinungswelle wurden die Gesichte der Bernadette Soubirous in Lourdes 1858. Fatima (1917) gehörte in den Zusammenhang des Ersten Weltkriegs und der Oktoberrevolution in Rußland. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts verdrängten Marienerscheinungen von Frankreich bis Böhmen früher bekannte Visionstypen: brennende Kruzifixe, Himmelsomen, Ankündigungen von Plagen und so weiter. Marienerscheinungen des 19. Jahrhunderts traten fast ausschließlich bei Frauen und kleinen Mädchen ein, oft nachdem sie und ihre Familien strukturell bedingten sozialen Umbruch und individuelle Marginalisierung erlitten hatten. Die öffentliche Resonanz solcher Erscheinungen wurde gerade in Deutschland angeheizt durch die religionspolitischen Konflikte mit protestantischen Regierungen; das beste Beispiel sind die Marienerscheinungen in Marpingen (Saarland), wo im Kontext der allgegenwärtigen Kulturkämpfe die Visionen dreier Mädchen, ausgestaltet durch die Vorstellungen der Erwachsenen von der „unbefleckt Empfangenen“ und ihrer Botschaft, zunächst einen Massenansturm auf den Ort und eine Heilquelle in seiner Umgebung, dann einen massiven Militär- und Polizeieinsatz des preußischen Staates zur Folge hatten. Preußen verdächtigte die katholischen Saarländer offen des pseudoreligiösen Revanchismus und fürchtete ihre Kollaboration mit dem westlichen „Erbfeind“ im Gefolge von deutsch-französischem Krieg und Reichsgründung. Denn Marienerscheinungen vollzogen sich auch als Kulttransfer, in welchem dem Typus der Lourdes-Madonna eine immer dominantere Vorbildwirkung zuwuchs; dahinter stand unverkennbar der Wunsch nach einem „deutschen Lourdes“.

Ohne Zweifel waren die Marienerscheinungen ein markanter Kommentar der Katholiken zur Entwicklung der religiösen und profanwissenschaftlichen Vorstellungswelt im gesellschaftlichen Mainstream des 19. Jahrhunderts: „Ich bin aber der festen Hoffnung und Ansicht“, formulierte der Pfarrer von Marpingen, „daß hier noch Dinge geschehen werden, ob deren die Kulturkämpfer staunen werden und müssen wie ein Kolumbus mit seinen Gefährten, als sie America entdeckten“.¹²⁰

Marienlieder, -gebete und -medaillons wurden zu einer kollektiven Quelle der Versicherung gegen gesellschaftlichen Umbruch: „Flüchtet zur Mutter der Barmherzigkeit und ruft an die mächtige Fürbitte aller unserer verklärten Brüder und Beschützer, die am Throne Gottes stehen, damit die Tage der Trübsal abgekürzt werden“, formulierte ein Hirtenbrief des deutschen Episkopats im Kulturkampf. Der Besucheransturm einfacher Leute, des Niederklerus und des Adels (bei gleichzeitiger Reserviertheit katholischer Bürger) war getragen von breiter Glaubens- und solidarischer Einsatzbereitschaft bei der Ausgestaltung der Erschei-

nungsorte, der Beherbergung und Bewirtung der Pilger, in denen „die Ankunft in dem gesegneten Ort verzweifelte geistliche Sehnsucht und ein geradezu schmerzliches Gefühl der Verzückung“ auslöste.

Der Ansturm wird beschrieben als „gewaltige[r] Strom, der hier alle Dämme durchbricht: Prozessionen trotz Maigesetze und Culturkampf“ – „Tiefe Rührung, weinend bestellen manche Heil. Messen. Kaum konnten sie vor Schluchzen die Intention angeben, kehrten sich ab und hielten ihr Taschentuch vor's Gesicht“. – „Die Gebete, die man an diesem begünstigten Ort zum Himmel richtet, haben größere Kraft als die anderen.“¹²¹

Heilungswunder, auch wenn sie sich zum Teil im nachhinein als wenig stichhaltig erwiesen, galten in unvermittelter Wundererwartung als mit dem verpönten naturwissenschaftlichen Weltbild siegreich konkurrierender Wahrheitsweis gegen einen „lauen“ oder „erkalteten“ Glauben, gegen die „Fesseln des kalten Materialismus“ und die Vernichtung der Religion. Liberale Presseorgane hingegen sahen nur „krasseste Dummheit“, „Mutter-Gottes-Schwindel“ und „stumpfsinnigen Aberglauben“ unter einem „fanatisierten Pöbel“, der für eine gegen den Staat und die liberale Bürgergesellschaft gerichtete „ultramontane Intrige“ ideologisch ausgebeutet werde.¹²² Mit das Bemerkenswerteste an der staatlich bekämpften Erscheinungsfrömmigkeit waren die vielfältigen Erscheinungsformen kollektiver Resistenz und passiven Widerstandes in friedfertig-demonstrativem Verhalten kollektiver Frömmigkeit, das noch bis in die NS-Herrschaft nachwirkte: gewaltlose Methoden der Konstruktion von liturgischer Öffentlichkeit mit „machtvollen Symbolen des Nicht-Einverständnisses“,¹²³ die gleichzeitig der Distanz und der Verachtung Ausdruck verliehen. Es wurde, wie der prominente Zentrumsabgeordnete Ludwig Windthorst polemisch im Reichstag formulierte, enorm politisch und „staatsgefährdend“, zu beten und Marienlieder zu singen.¹²⁴

Dementsprechend war Maria in der Massenfrömmigkeit¹²⁵, im Klerus und in den meist diakonisch oder schulisch ausgerichteten Frauenkongregationen, die sich zwischen 1803 und 1872 neu gründeten, die unbestrittene und besonders verehrte Schutzpatronin vor oder im Zusammenhang mit vor allem Franziskus, Josef, Elisabeth von Thüringen oder Vinzenz von Paul. Oft verband sich ein Marienpatronat mit der Herz-Mariä- oder Herz-Jesu-Verehrung. Das Mariendogma von 1854 verstärkte den „Immaculata“-Kult bis in die Titel „von der allerseeligsten Jungfrau Maria“ und „von der unbefleckten Empfängnis“, die sich Bruderschaften und Sodalitäten, Männer- und Frauenkongregationen, aber auch religiöse und religiös-soziale Vereine beilegen.¹²⁶ Der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in kleinen Sodalitäten verbreitete Herz-Mariä-Kult, der sich vom Rosenkranzgebet her thematisch um die sieben Schmerzen und Tröstungen Marias herum organisierte, wurde im Umfeld der 1854 erfolgten Dogmatisierung der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“ durch den nun stark autorisierten und popularisierten Immaculata-Kult abgelöst; die ehemals eigenständige Andachtsform integrierte sich zunehmend in den Herz-Jesu-Kult. Das seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts anbrechende marianische Zeitalter propagierte stattdessen die Maiandacht mit besonderer marianischer Prägung, in vielen Fällen erneut intensiv verbunden mit dem Rosenkranzgebet. Auch hier handelte es sich nicht um eine spontane Frömmigkeitsentwicklung

„von unten“, sondern um eine gezielte Gegenbewegung zu einer vermeintlich laxen Frömmigkeitspraxis aufgeklärter Bürgerlichkeit. „In komprimierter Weise treten [...] Grundtendenzen ultramontaner Pastoral an den Tag: antiaufklärerische Frontstellung, Ansprechen des Gefühls und der Sinne, moralische Indoktrination besonders im sexuellen Bereich, entschiedene Kirchlichkeit und eine gewisse Tendenz zur Feminisierung der Frömmigkeit.“¹²⁷ Das Mariendogma von 1854 verstärkte eine Beanspruchung Marias für öffentliche und politische Belange, die in Formensprache und Gehalt an die bayerisch-wittelsbachische *Patrona Boiariae* und die österreichisch-habsburgische *Pietas Austriaca* anknüpfte. Vereinzelt, so in Trier und Aachen, wurden neue monumentale Mariensäulen und Marienkirchen errichtet; die Stoßrichtung der Reden und der marianischen Publizistik deutete sie als Symbol eines wiedererstarkenden konservativ-ultramontanen Katholizismus, einer demonstrativ sowohl antiprotestantischen wie antiaufklärerischen Haltung.

Hier zeigt sich ein genereller Zug der Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts: Es hat nur noch wenig Sinn, Religiosität ausschließlich oder vornehmlich im Blick auf „Beziehungen zu Personen der Überwelt“ zu beschreiben. Vielmehr enthielt jeder dieser Beziehungsstile gleichzeitig einen pädagogisch-propagandistischen Zug, war Bekenntnis und parteiliche Stellungnahme zugleich, gerichtet auf politische, kirchenpolitische, konfessionelle, soziale oder ethische Umweltbedingungen und Postulate. Die Marienverehrung als ein wesentliches Element ultramontaner Religiosität und Pastoral konnte mit diesen „lehrhaft-antimodernen“ Implikaten an ältere Verehrungsformen der Muttergottes nahtlos anknüpfen, lebte aber gleichzeitig ganz aus der in der Aufklärung entwickelten didaktisch-ideologischen Perspektive einer prinzipiell absichtsvollen, auf Weltverstehen und -gestaltung zielenden Überformung des Menschen.

Das zeigte sich nicht zuletzt, als Maria in die Kriegsreligiosität eingefügt wurde. Seit jeher hatte sie als Schlachthelferin gegen Türken und Sarazenen gegolten und sich mit den Kriegs- und Kampfzielen der spätmittelalterlichen Bürger wie der schweizerischen Eidgenossen verbündet, wurde sie nicht zuletzt auf den Kriegsfahnen der Habsburger und der Wittelsbacher in die Schlacht getragen. Maria war die gewaltige Sieghelferin, der Schrecken der Feinde und das Schutzschild aller Truppen, die ihre Sache als die Sache Gottes ansahen, nicht zuletzt aber auch die Trösterin der sterbenden Krieger, die verlorene Schlachten und verlorenes Leben mit jenseitiger Fülle vergalt.¹²⁸ Vor allem die bayerische Feldseelsorge sollte nach 1914 an ältere Vorstellungen von „Maria im Krieg“ anknüpfen.¹²⁹ Marienweihen, seit der Dogmatisierung der „Immaculata Conceptio Mariae“ von 1854 vielfach an Bistümern, Städten, Gruppen von Menschen oder ganzen Ländern vorgenommen, wiederholten sich bis in den Zweiten Weltkrieg.

Heilige und Reliquien, protestantisch-nationale Heldenverehrung

In der Frühen Neuzeit besaß der Heiligen- und Reliquienkult einen spezifisch angebbaren Ort in der Bewältigung existenzieller Krisen: Krieg, Seuche, Feuer, Mißernte, schlechtes Wetter und Hunger. Glaube auf dem Dorf, aber auch bei einfachen Leuten in der Stadt war bis weit ins 19. Jahrhundert hinein einerseits konventionell, andererseits pragmatisch. Er wurde mit unmittelbaren Lebenserfordernissen in Zusammenhang gebracht; auch für die Subsistenzsicherung und für das Gelingen des Familienprojekts hatte Gott unmittelbar einzustehen, indem man „jeden Morgen und jeden Abend Gott um seinen göttlichen Segen“ anflehte – und das war um Stoßgebete und objektbezogene Praxis einer „Ressort“-bezogenen Heiligenverehrung erweiterbar.¹³⁰

Dennoch hatten auch schon nachreformatorisch propagierte Heilige einen ideologischen Zug angenommen: Sie standen für Überzeugungen, fromme Haltungen und religions- oder konfessionspolitische Entscheidungen. Ihre Funktion als „Retter“ und „Nothelfer“ wurde zunehmend an solche Vermittlungsfunktionen geknüpft.¹³¹ Personale Beziehungen zu den Heiligen fanden in Bildern, Reliquien, Erzählungen, Merksprüchen und Kultorten ihre Haftpunkte; und schon diese hatten einen Bezug zur Transzendenz wie zur Gesellschaft. Im nachaufklärerischen Aus- und Umbau des Heilighimmels, der nicht mehr nur den moralischen Vorbildcharakter, sondern erneut die Fürsprache durch den Heiligen betonte, ging der einmal eingeführte oder verstärkte didaktische Zug nicht mehr verloren: Der Heilige durfte wieder Helfer werden, mußte aber auch Erzieher bleiben.

Der Katholizismus blieb darum aus Dynamiken, die sich „von unten“ wie „von oben“ speisten, gegenüber dem Protestantismus durch ein „Mehr“ an Kult geprägt, insofern er auch Maria, die Heiligen und ihre Reliquien sowie die Schutzengel in das Erflehen von Segen und Gelingen wie in den Aufbau religiöser Überzeugungsmacht bleibend einbezog. Freilich hatte auch hier die Aufklärung begrenzend gewirkt: 1782 distanzierte sich der Salzburger Erzbischof Colloredo in einem viel beachteten Hirtenbrief von der überkommenen Vorstellung, „als wenn die Heiligen mit Müßiggang, und Faullenzen und mit Vernachlässigung seiner Nahrungs- und Berufsgeschäfte geehrt werden, als wenn sie die Schadenfrohe Richter einer erlaubten und christlichen Arbeit seyn könnten. Sie, die in der unaussprechlichen Herrlichkeit des himmlischen Vaterlandes durch unsere Feyerlichkeiten und Kraft, durch frommen Müßiggang und Umherziehen nichts gewinnen, und durch dessen Unterlassung nichts verlieren können“.¹³²

Das alles war wenig populär, so oft es auch wiederholt wurde. Die Josephinischen Reformen im Habsburgerreich entfalteten eine große Strahlkraft auch auf andere katholische Territorien des späten Ancien Régime, vor allem aber auf die bürokratische „Religions-Polizey“ vorwiegend protestantischer Staaten der napoleonischen und nachnapoleonischen Ära im Blick auf ihre neu hinzugewonnenen katholischen Territorien und Untertanen und ihre vermeintlichen religiösen „Mißbräuche“, die weiterhin auf die Wallfahrt zum Reliquiengrab, auf die Mitführung von Heiligenstatuen in Prozessionen, auf besonderen Heiligen ge-

weihte Altäre und auf den fürbittweisen Gabentausch setzten: den Erwerb geweihter Münzen, Medaillen und Amulette, das Tragen von Skapulieren, die Anwendung von Schluck- und Schabbildern, das Hinterlassen von Wachs- und Eisenvotiven und so weiter. Alles das, oft in eigenartiger Kontinuität von aufgeklärter Polemik bis in die jüngste „Volks-“ oder „Popularreligions“-Forschung hinein als magisches Relikt einer restheidnischen Gegenkultur apostrophiert, war oft nichts anderes als die dinglich-expressive Seite inständiger Fürbitte, die noch die Andachtsbücher des 16. und 17. Jahrhunderts gegen die katastrophische Seite des Lebens empfohlen hatten.

Wo die Aufklärung übertriebene Festfreude und ein veräußerlichtes Glaubensverständnis gesehen hatte, erschien mit der Ultramontanisierung in der Heiligenverehrung neue Sinnhorizonte. Neben den bleibend wichtigen lebensgeschichtlich-erfahrungsbezogenen Grundbedingungen stand erneut, wie schon bei Maria, eine Aufwertung edukativer Momente. Diese allerdings hatten ihren Gesellschaftsbezug vollkommen gewandelt: Wo vor 1800 katholische, teils geistliche Staaten in Heiligenpatronaten und der sie umgebenden barocken Festkultur staatlich sanktioniert und staatstragende *pietas* demonstriert und gefestigt hatten, wurde angesichts der politisch-sozialen Grundbedingungen des 19. Jahrhunderts Heiligenverehrung eher zu einem Konstitutionsfaktor von Gegenöffentlichkeiten, die sich mit den Erlösungsversprechen säkularer Feste und ihren „ebenfalls religiös gefärbten Vergangenheits- und Zukunftsbezügen“ kritisch auseinandersetzen.¹³³

Auch die ultramontane Gestaltung des Heiligenhimmels und der Heiligenfeste war alles andere als die behauptete Wiederherstellung: Sie löste sich allenthalben von einem traditionellen „Gebrauch“ geweihter Materien an heiligen beziehungsweise mit bestimmten Heiligen verbundenen Orten und Zeiten. Im 19. Jahrhundert wurde die Reduzierung sowohl der Feste als auch der Segnungen generell beibehalten, darin lag eine Konzentration auf einige wenige zentrale Heilige. Vor allem Bruderschaften und Vereine propagierten solche teils alt-neuen Kulte durch die Erwählung von spezifischen Patronen wie Barbara, Michael, Elisabeth, Josef oder die Heilige Familie. Auch hier offenbarte sich der bereits im Zusammenhang der Marienverehrung erkennbare Zusammenhang zwischen voraufgeklärt-konfessionalisiertem Heiligenkult, aufgeklärter Moraldidaxe und der bürgerlichen Gesellschaft zugehörigen Organisationstypen. „Es unterliegt keinem Zweifel, daß nicht zuletzt mit diesen Gründungen zugleich eine Verschiebung im katholischen ‚Heiligenhimmel‘ vonstatten ging. Traditionelle Vieh- und Seuchenpatrone konnten an Bedeutung verlieren, während ‚neue‘ Heilige als programmatische Antwort auf die Fragen der Zeit herausgestellt wurden.“¹³⁴

Josef bot sich als Patron der Handwerker und dann später der Arbeiter und Barbara als Patronin der Bergleute an; beide organisierten ideell die Behandlung der sozialen Frage. In Gesellen-, Handwerker- und Arbeitervereinigungen, aber auch im weiblichen Religiosentum wurde Josef zum Beistandsheiligen der unerschrockenen, einsatzwilligen und unermüdlichen Arbeit, die sich an religiösen Wertbeziehungen und nicht an der Entstehung eines industriell-kapitalistischen Massenmarktes ausrichtete. Pius IX. unterstützte die Verehrung durch ein Breve, welches Josef zum Schutzpatron der gesamten Kirche erhob (8.12.1870); zahlreiche Bischöfe unterstützten die Wahl eines Josefs-Patronates.

Elisabeth von Thüringen und Vinzenz von Paul hingegen gaben dem Aufbau eines caritativen Netzwerkes einen hagiographischen Haftpunkt. Die ausgesprochen sozialcaritative Ausrichtung nicht nur des männlichen und des weiblichen Religiosentums, sondern auch der Elisabeth- und Vinzenzvereine ist im Grunde nur zu verstehen, wenn man es als eine am Vorbild der genannten Heiligen orientierte Form der Gottes- und Christusbegegnung in den Armen und sozial Benachteiligten interpretiert. Der darin liegende Aspekt der „Selbstheiligung“, den die zeitgenössischen Statuten und Konstitutionen klar benennen, ist als instrumenteller Heilsegoismus kaum zutreffend interpretiert. Vielmehr ging es in diesem sozialcaritativen Engagement um eine den Evangelien entsprechende Gottes- und Christusbeziehung, die von den Matthäischen Gerichtsreden oder von der Johanneischen Lazarus-Parabel genährt wurde (Mt 25,34–46; Lk 16,19–31).

Die Propagierung der Heiligen Familie antwortete auf den rapiden Umbau familiärer und verwandtschaftlicher Beziehungsformen und Netzwerke durch Industrialisierung und Verstädterung. Schon das Biedermeier hatte mit der christlichen Familie starke Idealbilder von Geborgenheit, Frieden und Glück, mit der zunehmenden berufs- und familienbiographischen Geschlechtertrennung ideale Rollenergänzung, Harmonie und Zufriedenheit verknüpft. Familie wurde zu Asyl und Idylle, „galt als unantastbar und heilig“, und dementsprechend wurden auch religiöse Initiationsanlässe¹³⁵ wie die Erstkommunion zu ausgesprochenen Familienfesten.¹³⁶ Gleichzeitig ließen sich mit der Verehrung der Heiligen Familie Bildungs- und Erziehungsideale, starke Bilder landes- oder kirchenväterlicher Fürsorge, sozialreformerische Maßnahmen und eine Hebung der Sitten verknüpfen. Familien- und Kirchenheiligkeit verschmolzen mit einem gegen die bürgerliche Wissens- und Wertewelt und gegen die Profanierung des Alltags gelenkten religionsdidaktischen Anspruch.¹³⁷ Diese organisiert-lehrhafte Seite oft inniger, persönlichkeitsbestimmender Beziehungen zu den Heiligen konnte und sollte die Menschen verändern, immunisieren, dogmatisch schulen oder sozial einbinden. Das hatte in der Konfessionalisierung begonnen, nahm Impulse der verfemten Aufklärung auf und gelangte im katholischen Milieu zu einem kirchengeschichtlich wohl als Ausnahme zu betrachtenden Kulminationspunkt.

Besonders der Kulturkampf förderte die Neigung, auch für betroffene, teils inhaftierte oder vertriebene Bischöfe und Priester öffentliche Festanlässe zu organisieren, die als Erscheinungsformen passiven Widerstands die Elemente der Heiligenfeste aufnahmen: Prozessionen, Girlandenschmuck, das vermeintlich „unpolitische“ Kirchenlied und den Massenaufzug. Bischöfen, dem Papst zumal, wurden glänzende Weihejubiläen zuteil; solche Gegenfeiern gegen den Kaiserkult und den Sedanstag waren hochpolitisch.¹³⁸ 1897 erinnerte die Erzdiözese Paderborn mit einem Jubiläum des Bistumspatrons, des frühmittelalterlichen Missionars Liborius, an den Kulturkampf: „Vereinigt Euch mit uns in den inständigsten Bitten, daß der heilige Liborius durch seine liebevolle Fürsorge aus den großen Gefahren, welche in der Gegenwart den christlichen Glauben bedrohen, uns erretten wolle, damit unserer theuren Diözese die unschätzbaren Güter unversehrt erhalten bleiben, welche allezeit ihren schönsten Schmuck und ihren größten Reichtum bilden werden: durch unerschütterliche Glaubenstreue, ein starkmüthiger christlicher Opfersinn, eine durch das Band der Liebe und des

Gehorsams gewirkte untrennbare Vereinigung mit dem obersten Hirten der hl. Kirche auf Sanct Petri Stuhl zu Rom.¹³⁹

So wandelte auch das eng an den Heiligenkult angelehnte Wallfahrts- und Prozessionswesen, zwischen 1790 und 1840 stark umkämpft, mit seiner Neuformierung den religiösen Bezugspunkt. Der heraufziehende Ultramontanismus nahm eine grundlegende Umwertung der Wallfahrten vor und sah darin „ein Aufleben des kirchlichen Sinnes, ein sichtbares Bild der Gemeinschaft der Heiligen, eine Stütze und einen Haltepunkt des katholischen Glaubens“.¹⁴⁰ Deutlichstes Beispiel ist die bis in die Forschung hinein umstrittene Trierer Rockwallfahrt von 1844.¹⁴¹

Einen protestantischen Heiligenkult im theologisch strengen Sinne gab es nicht und konnte es nicht geben, wo an Christus als dem einzigen Vermittler zwischen Gott und den Menschen festgehalten wurde. Aber natürlich gab es – insgesamt ist das geradezu verschämt schlecht untersucht – einen Kult protestantischer Idole. Luther stand hier nach wie vor vornean, gefolgt von anderen „Glaubenshelden“ der Reformation. Sie wurden in Geschichtsbilder eingebunden, die vermeintliche germanisch-religiöse Gefühlsinnigkeit, das Licht der Aufklärung, die deutsche Freiheitsgeschichte und Nationswerdung, kurz alles das, was den unterschiedlichen Gruppen des protestantischen Deutschland als der Verehrung würdig erschien, reformationsgeschichtlich-konfessionell zurückbanden. Luther, der „Glaubenskämpfer“, wurde als „Streiter“ nicht selten auch in militärische Kontexte und ganz allgemein in die Rhetorik und Bildwelt des entstehenden deutschen Nationalismus integriert; die gewaltigen Luthersäulen in Worms oder Dresden sind nur Beispiele. Luthers vermeintliches „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ stand in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts für antirömisches und antikatholisches Heldentum, Widerstand gegen den Papst und seine Ausbeutung des braven Deutschen. Das hatte von vornherein eine aggressive Note gegen das 1870/71 zum „Erbfeind“ erklärte Frankreich: Antiwelsche und antilateinische Ressentiments verschwammen; so konnte Luther auch gegen den religionskritisch-spöttischen Rationalismus eines Voltaire oder gegen die republikanischen Ideen von 1789 gewandt werden. Der berühmte Historiker Heinrich von Treitschke, der wie kein zweiter die Historie zur Leitwissenschaft eines germanophilen Nationalismus ausgebaut hat, in seiner Lutherrede zum 400. Geburtstag am 7. November 1883 über *Luther und die deutsche Nation*: „Den Romanen fehlte die Kraft, ihre eigenen Gedanken in vollem Ernst zu nehmen, sie brachten es über sich, ihr Gewissen zu teilen und einer Kirche, die sie verspotteten, zu gehorchen.“ Allein die Deutschen wagten es, „das Leben nach der erkannten Wahrheit [zu] gestalten, und weil die historische Welt die Welt des Willens ist, weil nicht der Gedanke, sondern die Tat das Schicksal der Völker bestimmt, darum beginnt die Geschichte der modernen Menschheit nicht mit Petrarca, nicht mit den Künstlern des Quattrocento, sondern mit Martin Luther“.

Martin Luther brachte den Deutschen nicht nur den Ernst einer Wissenschaft, die, gleichzeitig „fromm und frei“, „kühn die Flügel ihres Geistes“ antrat, sondern auch den Staat, der „selber eine Ordnung Gottes“ sei, „berechtigt und verpflichtet, seinen eigenen sittlichen Lebenszwecken nachzugehen“. Nicht zuletzt war Martin Luther der Inbegriff der deutschen Kultur: die Sprache, das Weihnachts-

fest, die Geselligkeit, das evangelische Pfarrhaus und sein Familien- und Frauenleitbild. Vor allem aber war Luther, in einer brisanten Verflechtung von Religiösem und Politischem, das Idealbild von „deutschem Wesen“ und „deutschem Glauben“, ein „Mann, in dessen Adern die ungebändigte Naturgewalt deutschen Trotzes kocht“ und die „lebendige Macht“ eines „gottbegeisterten Gemüts“. Luther vereine die „Gewalt zermalmenden Zornes“ und die „Innigkeit frommen Glaubens“, den „urwüchsigen deutschen Bauernsohn“ und den „Heldenmut der Germanen“, und darum sei Luther schlechthin „der ewige Deutsche“.

Das war das Denken, welches das Augusterlebnis von 1914 beflügelte. „Treitsches Luther ist antirepublikanisch, antirationalistisch und antikatholisch und steht in scharfem Gegensatz sowohl zu dem aufgeklärt-laizistischen wie zu dem katholisch-frommen Frankreich.“¹⁴² Das Lutherjubiläum von 1917 wurde als eine „Materialschlacht an der Heimatfront“ bezeichnet. Auch Musiker und Dichter partizipierten an diesen Kultformen, Bach und Händel, Goethe und Schiller ohnehin. Diese wenn nicht Heiligen-, dann doch Heldenverehrung war ein Teil der deutschen „Kulturkämpfe“; auch hier wurden Ideale politischer Gesinnung, gesellschaftlicher Orientierung, nationaler Kultur und familiärer Verantwortung eingebunden.

Auf den Katholizismus wirkte die Nationalisierung der deutschen Festkultur zurück, je länger sich der Befriedigungsprozeß des Kulturkampfes zum öffentlichen Waffenstillstand mit gelegentlichen Scharmützeln entwickelte. Nun wurde auch Bonifatius zum Nationalheiligen der (katholischen) Deutschen; Wallfahrts- und Stiftungsfeste nationalisierten ihre Inhalte. Pius IX. und Wilhelm II., teils selbst Bismarck wurden in einem Atemzug nennbar: „Wo ein demutsvoller Glauben / Tief im Menschenherzen lebt, / und zugleich zum Vaterlande, / Treue Liebe es durchwebt, / Dringt aus seinem tiefsten Grunde / Stets ein Wunsch getreu und wahr: / Heil dem Papst und Heil dem Kaiser, / Gott behüt Euch immerdar.“¹⁴³

Das förderte auch ein Verschwimmen der Zielpunkte: Begriffe wie „Hingebung“ oder „Opferbereitschaft“ wanderten zwischen religiösen und nationalen Orientierungen und gingen spezifische Amalgame ein; die Grenze zwischen dem religiös konnotierten Heiligen und dem politisch konnotierten Idol begann zu changieren. Im deutsch-französischen Krieg 1870/71, vor allem aber im Ersten Weltkrieg forcierten sich diese Tendenzen und focussierten sich stark auf den im religiösen Gesamtprozeß eher zurückgetretenen Michaelskult. Michael gewann zwischen Siegestaumel und Massensterben einen militanten Zug und gewann als Retter des Gottesvolkes, Schutzengel der Nation und Gerichtsenkel über die Feinde, nicht zuletzt aber in seiner überkommenen Betrachtung als Seelengeleiter der Sterbenden erheblich an Aufmerksamkeit; ganze Hausbücher für Katholiken wurden in den Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegsjahren seinem Patronat unterstellt. Wenn auch kriegsbezogen, wurde hier dennoch vorrangig um Verkirchlichung und das darin liegende Potential an Trost und Bewährung im Leiden gerungen: Michael verbürgte, daß „die Predigt der Kirche gerade in dieser Kriegszeit ihre Gotteskraft herrlich bewährte und sie dem Heer und dem Volk einflößte zu heldenhaftem Leiden, Kämpfen und Siegen“. Soldatentod war „Heldentum“ und „Nächstenliebe“; die „Wunden des Leibes und der Seele“ sollten auch zu einem religiöseren Leben nach dem Krieg mahnen.

In protestantischen Diskursen hingegen kam Michael direkt kriegslegitimierende Bedeutung zu, weil er den Krieg als gleichsam endzeitliche Schlacht zwischen guten und bösen, himmlischen und höllischen Mächten zu markieren half. Gegen die als Teufel und satanische Schlange apostrophierten Feinde richtete er eine Schranke der Unüberwindbarkeit und Siegeszuversicht auf. Seit den Befreiungskriegen hatte sich in Teilen der religiös-konservativ getönten Nationalbewegung die Gestalt des „apokalyptischen Engels“ zur „Personifizierung nationaler Wehrkraft“ und zum „Idol des [...] deutschen Nationalismus“ entwickelt, welchem in der „Protestantisierung und Profanisierung einer Heiligenfigur“ die Aufgabe zuwuchs, neben Glauben und Kirche auch die Nation als das Gewissen bindenden Heilszusammenhang zu verkörpern.¹⁴⁴ Spätestens seit der Enthüllung des Völkerschlachtdenkmals in Leipzig im Oktober 1913 war die Michaelsikonographie zum Symbolbild deutscher Rüstungsanstrengung und Wehrhaftigkeit geworden; 1918 brach das wie ein Kartenhaus in eine nationalreligiöse Sinnkrise hinein zusammen.¹⁴⁵

Schutzengel

Zum Moment der Kontinuität, aber auch der abnehmenden Spezifik wurde der Schutzengelkult. Zwischen Aufklärung und Erstem Weltkrieg veränderten sich die „Funktionen“ und Verehrungsformen kaum. Die aus den Andachtsbüchern des 16. bis 18. Jahrhunderts überkommenen „Schuß-“ und Abendgebete und die einfachen, oft nazarenisch überformten Druckgraphiken fehlten in kaum einem Kinderzimmer. Der Schutzengel markierte das Wissen um die Bedrohtheit und Ausgesetztheit des Lebens und galt daher als Bewahrer vor allem in der Gefahr. Er schützte nicht nur gegen die Gefährdungen des Leibes, sondern geleitete auch die Seele, indem er sie gegen Versuchung und lauernde Verfehlung sicherte.

Aber der Schutzengelkult verniedlichte und verkindlichte sich zusehends, und Vorstellungen göttlicher Bewahrung verdrängten in den Exempelgeschichten der zahlreichen katholischen Unterhaltungsblätter, die sehr zielgruppendifferenziert die Freizeitlektüre der Katholiken, auch und gerade einfacher Katholiken, bedienten, den Schutzengel zusehends.

Wandersegen ist eine dieser Fortsetzungsgeschichten betitelt: „Eine Reisebeschreibung aus den Tagen des Hochwassers als Geleite ins neue Jahrhundert.“ Im Mittelpunkt stehen Frau Gottfried (!) und ihre beiden Töchter. Sie unternehmen eine Wanderung nicht zu ihrem Vergnügen, sondern in schwierigen Familienangelegenheiten; wegen des Hochwassers und der weggespülten Landstraßen zu Fuß und mit beschwerlichen Umwegen. Die übrigen Mitglieder der kinderreichen katholischen Familie werden unter Sorgen dem Schutz Gottes anvertraut. Die Geschichte spielt auf dem Land, unter dem Glockenklang der Dörfer und in einer bukolischen Natur, die die Landschaft als Fingerzeig Gottes thematisiert; zwischen den Reisenden fällt kein falsches Wort, die Stimmung ist gelassen heiter, Lieder und mütterliche Belehrungen verkürzen die Zeit. Dem Lehrstück

geht es um den „Wandersegen“, um die göttliche Begleitung eines jeden Schrittes unterwegs und um den Erwerb von Verdiensten, indem man beim Abschied vor dem Marienbild betet und unterwegs die Messe besucht, Kindern das wilde Wasser überqueren und alten Greisen das Holz tragen hilft, gotteslästernde und skeptische Wandergesellen bekehrt und ihnen zu Lohn und Brot verhilft; „so ein warmes ‚Vergelt’s Gott!‘ [...], das ist schon etwas wert“. Die Autorin will die Wanderung als Chiffre des Lebensweges illustrieren und belehrt die Leserin mit der Stimme der Mutter angesichts einer eingestürzten Brücke: „Seht Kinder, wie im Leben! – gar manche Brücke sinkt, welche unsere Gedanken, unsere Hoffnungen und Pläne in die Zukunft bauen. [...] Doch unverzagt! Das Vaterauge wacht, Es sieht unsere Not und Es schafft uns Steiglein und Brücklein aufs neue, und scheinen sie uns auch schwank und ungewiß, Seine Hand führt uns, Seine Macht kann sie sicher für uns machen, so daß wir ungefährdet wieder auf ruhigen, ebenen Lebensweg gelangen.“¹⁴⁶

Auch hier zeigt sich, wie einseitig die Vorstellung vom strengen Richtergott im Katholizismus des 19. Jahrhunderts ist: Als liebende Vorsehung und gewährende Vaterhand gezeichnet, verdrängte er klassische Funktionen des Schutzengels in die Frühpädagogik. Das hatte Folgen: Als die emotional schwer zu ertragende Lehre, daß ungetauft verstorbenen Kindern zwar der leid- und empfindungslose Ort des „Limbus“, nicht aber die Freude des Himmels offen stehe, auch in der Denkwelt der Frommen immer weniger unterzubringen war, nährte das die Vorstellungen und Redeweisen, in denen abgeschiedene Kinderseelen unmittelbar als „Engelein“ fortexistierten.¹⁴⁷

Die Marginalisierung der „Armen Seelen“, die Entmachtung des Teufels und der Bezug zu den Toten

Auch der Umgang mit dem Tod und den Toten veränderte sich mit dem bürgerlichen Zug zur aufgeklärten Säkularisierung: Aufgeklärte „Sanitäts-Polizey“ löste die städtischen Friedhöfe und dörflichen Kirchhöfe auf; die Beinhäuser wurden abgerissen. Wo die Toten seit dem Spätmittelalter als Rechtspersonen unter den Lebenden gegenwärtig gewesen waren und ihnen eine differenzierte Jenseitsvorsorge gegolten hatte, verdrängte man sie nun institutionell und organisatorisch aus dem Bereich der Lebenden. Der ihnen gewidmete religiöse Kult des Leichenbegängnisses verlagerte sich vom aktuellen Geschehen im kirchlichen Sozialraum hin zu einem familiären Totengedenken, das sich um das Grab und dessen Gestaltung gruppierte, während das Begräbnis selbst sein semantisches und soziales Feld tauschte: Aus dem „christkatholischen“ wurde das „standesgemäße“ Leichenbegängnis.

Die Aufklärungstheologie dachte optimistisch über das Schicksal der Toten; die anthropologisch gewendete Theologie und Christologie zeigte hier starke Auswirkungen. Wo Furcht und Hoffnung einander die Waage gehalten hatten, löste eine überzogene Drohpredigt nun Spott und Distanz aus.¹⁴⁸ Die zahlreichen administrativen Eingriffe wurden deshalb breit mitgetragen, weil sie Sentiments und Unsicherheiten im bürgerlichen Umgang mit dem Tod ansprachen und umsetzten. Testamente und Totenzettel vermitteln das Vordringen eines medizinisch-naturwissenschaftlichen Interesses an Todesursachen, etwa im kaum wahrnehmbaren und doch keineswegs bedeutungslosen Umstand, ob jemand „nach“ oder „an“ einer Krankheit verstarb, im zunehmend kargen Hinweis auf die läuternde Wirkung des christlich getragenen Leidens, im Unterschied zwischen „gottselig entschlafen“ und „verstorben“: „Der Totenzettel sagt am Ende nichts anderes als das Testament: Tod, Sterben und Totengedächtnis hatten aufgehört, ausschließlich Teil des kirchlich-religiösen Bedeutungsgefüges zu sein.“¹⁴⁹

„Selbstthematization“¹⁵⁰ löste sich aus dem Rahmenwerk der Beichte oder der Vorbildwirkung von Heiligenviten. Die Gattungsgeschichte der Totenzettel schälte aus der im Ancien régime vor allem ständisch definierten Individualität zunehmend persönlichere Karrieremuster und christlich geprägte Persönlichkeitsentwicklungen heraus. Gerade letztere aber machten mit ihrer Ausfaltung nach 1800 eine rasche Säkularisierung durch. Neben die Aufforderung, einer „Seele“ im „Gebet“ zu gedenken, trat zunehmend ein bloß explikatives „Andenken“ an eine „Person“. Identität formte sich entlang den Prämissen einer bürgerlichen Vergesellschaftung mit einem medizinisch-psychologisch konturierten Seelenbegriff. Dieser aber vermochte kaum noch religiöse Inhalte zu codieren, obwohl der Prozeß bürgerlicher Säkularisierung keinesfalls gleich als vollständige Entchristlichung einherkam. Religiosität verlor in der Bürgerbiographie wie im Umgang mit den Toten den Status einer „letzten Bedeutung“, blieb aber im Rahmen bürgerlicher Wohlanständigkeit und als Außenlenkung durch öffentliche Wertschätzung unverzichtbar. So degenerierte Religion, zunächst nur tendenziell, zu Rhetorik und Ästhetik, und diesen Wandel spürte das Bürgertum um so schmerzhafter, je redundanter es sich selbst „ungeheuchelte“ und „echte“ Frömmigkeit attestierte und suggerierte. Aus dem öffentlichen Raum ausgeschieden, verband sich Religion zunehmend mit Familie, Ehe und Privatheit. Das hing mit erheblichen Verschiebungen des Ehe- und Familienideals selbst zusammen: Die „christliche“ oder „tugendhafte“ Ehe als Zweckgemeinschaft zur Kinderzeugung, belastet mit dem auch von den Jansenisten transportierten augustinischen Sexualpessimismus und der uneingeschränkten Höherwertigkeit des zölibatären und geistlichen Lebens, wandelte sich unter dem Einfluß der Romantik zur „glücklichen“ Ehe, die ein intimes Beziehungsgeflecht tendenziell gleichwertiger und, in ihrem Binnenraum, gleichberechtigter Individuen meinte. Auch auf dem Totenzettel, wie schon im Grabritual, trat der Tote zunehmend in seinen Familienbeziehungen hervor; der Tod war „der Tod des anderen“ (Philippe Ariès) geworden, dessen Schrecken und Schmerz vor allem die Hinterbliebenen zum Ausdruck brachten, und zwar mit größerem Gewicht als die tröstende Jenseitshoffnung. Die so herauspräparierte bürgerliche Familie ist dann vor allem über die Frauen als (Haus-)Mütter verchristlicht worden, so daß sich im 19. Jahrhundert eine

„Feminisierung der Religion mit der Ausdifferenzierung der Geschlechtscharaktere“ verband.¹⁵¹

Erst im Zuge der Ultramontanisierung gewann die Bedeutung kirchlicher Suffragien und der „Meßfrucht“ für die „Armen Seelen“ als Teil der Beziehung zu den Toten wieder massenhaft Kontur und Selbstverständlichkeit, aber sie gestaltete sich nun weniger als konkrete Personbeziehung zu den Toten denn als Gehorsamsbeziehung zur Kirche und ihren Gnadenmitteln.¹⁵² Michael N. Ebertz hat darauf verwiesen, daß in kaum einem Feld der Religiosität der Kampf um religiöses Wissen und die Institutionalität der Kirche so eng miteinander verflochten waren. Die kirchliche Eschatologie, ausgehend von den „letzten Dingen“, dem sicheren Tod über das Gericht zu Himmel und Hölle, definierte den Moment des Todes als Augenblick der Krise, ab dem die Heilmittel der Kirche der sündigen Seele irreversibel verschlossen waren.¹⁵³ Dementsprechend scharf kritisierte vor allem die katholische Kirche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die optimistische Heilserwartung der Bürger und die Ästhetisierung des Todesbezugs. Sie geißelte die Umpolung von Jenseitsfürsorge in emotionalisierte Trauer und innerweltliches Angedenken als verantwortungslos. So blieb der Tod die letzte Waffe der Kirche gegen die bürgerliche Welt- und Lebensauffassung, und dennoch wurde kaum ein kirchliches Lehrgebäude seit der Mitte des 19. Jahrhunderts so intensiv umgebaut und entdramatisiert wie die Eschatologie – mit allen Folgen, die das für die Geltung der Kirche als Heilmacht haben mußte.

Bei alledem ging es weniger um die Hölle und den Teufel als um Gott selbst, für dessen Barmherzigkeit das Gnadenangebot der Kirche einstand, dessen Gerechtigkeit sich aber nach dem Tod und den naiven Prädestinationshoffnungen, die die Kirche an den weniger Frommen beobachtete, verhängnisvoll auswirken mußte. Diese Auseinandersetzung, die trotz aller Repristinationen in der religiösen Massenliteratur auch eine Marginalisierung des Teufels bedeutete, haben die Kirchen auf Dauer verloren. Die Beziehung zu den Toten spiritualisierte sich in dem Maß, in dem sich das Bestattungswesen selbst rationalisierte. Neben die „Entsorgung“ der Leiche trat die Emotionalisierung des Todes; der Friedhof wurde zum Ort der Trauer und Erinnerung, wo vorher die Kirche der Ort von Entsöhnung, stellvertretender Fürbitte und „Seelgerät“ gewesen war. Auch ikonographisch vermischten sich bei der Gestaltung der Gräber und Erinnerungsorte christliche mit antikisierend-paganen Kultversatzstücken. Das Allerseelenfest hat diesen Wandel eher befördert als aufgehalten; jedenfalls hat es ihn dokumentiert. Es wurde ein ausgesprochenes Fest der Friedhöfe.

So dokumentiert die Beziehung der Lebenden zu den Toten, was für alle Religionswelten des 19. Jahrhunderts in ihrer „irreduktiblen Vielfalt“ (Kurt Nowak) als Gesamttendenz dennoch auszumachen ist: Selbst die religiös Konservativen ersetzten Schritt für Schritt den älteren Zusammenhang von Barmherzigkeit und Gericht, für dessen Ausgang die katholische Gottesbeziehung die Gnadenmittel der Kirche, die protestantische das Kreuz Christi, gepredigt und vergegenwärtigt in Wort und Sakrament, eingesetzt hatten. Vorherrschend wurde eine Lehre, welche den Willen Gottes zu Erbarmen und Erlösung in den Mittelpunkt stellte und die Rede vom Gericht um die Androhung von Strafe und Verwerfung beschnitt. In alledem wurde eine „Entwirklichung“ religiöser Grundannahmen

sichtbar, verlor die Verbindung von Schuld und Tod ihren zwingenden Charakter für das Verständnis religiöser Beziehungsmuster überhaupt. Diese „Zivilisierung“ und „Modernisierung“ der Transzendenz freilich blieb nicht ohne säkularisierende Auswirkungen: „Für viele Wohlstandsbürger verliert der verheißene und zum offenen Gut gewordene Himmel an Attraktivität.“¹⁵⁴

Personen der Überwelt

- ¹ Vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Münster, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland: Historisches Jahrbuch 120, 2000, 357–395.
- ² Die „religiös Unmusikalischen“, wie Max Weber sie genannt hat, aber auch die erklärtermaßen Religionslosen – Freidenker, Nietzscheaner, Marxisten, Atheisten und andere – müssen hier außen vor bleiben. Ihnen hat Thomas Nipperdey in den Religionskapiteln seiner „Deutschen Geschichte“ instruktiv-einfühlsame Passagen gewidmet; vgl. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866 440–451; Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918 507–528. Aufgrund der konzeptionellen Struktur dieses Bandes bleibt ebenso das Judentum ohne Berücksichtigung. Zu seiner Bedeutung für die Religions- und Gesellschaftsgeschichte Deutschlands im 18. und 19. Jahrhundert vgl. knapp: Nowak, Geschichte des Christentums 80–86, 165–171; van Rahden, T., Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive: Blaschke/Kuhlemann, Religion im Kaiserreich 409–434.
- ³ Bestimmte ältere Konzepte von „Volksfrömmigkeit“ und „populärer Religion“ erfassen daher diese Diversifizierungsprozesse nur bedingt; vgl. zu diesem Problemkreis Holzem, A., „Volksfrömmigkeit“. Zur Verabschiedung eines Begriffs: Theologische Quartalsschrift 182, 2002, 258–270. ‚Volksfrömmigkeit‘ ist in der Aufklärungszeit als dichotomischer Leitbegriff im Gegensatz zur ‚Elitenfrömmigkeit‘ entstanden, bezeichnet also keine historisch vorfindbare Entität, sondern eine Interpretationskategorie: die nicht nur beschreibende, sondern auch verächtlich wertende Stellungnahme einer aufgeklärten Bildungs- und Deutungskultur zu bestimmten religiösen Ausdrucksformen als Teil einer angeblich bigotten, dumpfen und voraufgeklärten Mentalität; vgl. hierzu Dipper, Ch., Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert: Schieder, Volksreligiosität 73–96, hier 75. Der Begriff transportiert zudem die Spannungen der Kulturkämpfe zwischen den Konfessionen und zwischen Christentum und Wissenschaft im 19. Jahrhundert; vgl. Ebertz, M. N., Von der Religion des Pöbels zur populären Religiosität: Jahrbuch für Volkskunde 19, 1996, 169–183. Beide Teile des Begriffs werden in der heutigen Forschung relativierend problematisiert: Die Identifikation des „Volkes“ mit Laien („Kirchenvolk“) im Gegensatz zum Klerus, mit Unterschichten im Gegensatz zu Adel oder Bürgertum (Antonio Gramsci) oder mit einer unterdrückten agrarisch-restheidnischen Gegenwelt gegen die christliche Kultur (Jean Delumeau, Carlo Ginzburg, Robert Muchembled, aber auch die mythologische Volkskunde des 19. Jahrhunderts) hat sich als wenig sinnvoll erwiesen; vgl. Freitag, W., Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster, Paderborn 1991, 2–11.
- ⁴ „Frömmigkeit“ (im folgenden identisch mit ‚Religiosität‘) ist zwar sozial rückgebunden, aber die „Überschreitungs-fähigkeit“ des Religiösen (vgl. Hamm, B., Einheit und Vielfalt der Reformation oder: Was die Reformation zur Reformation machte: Hamm, B./Moeller, B./Wendebourg, D., Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, 57–127, hier 106–108) läßt sich nicht als Variable von Stand, Schicht, Klasse oder Geschlecht fassen. Gegenstand der Frömmigkeitsforschung als Teil einer holistisch verstandenen Kulturgeschichte ist die ausdifferenzierte „Frömmigkeit der (ihrerseits differenzierten) Vielen“, „denen keine besonderen Qualifikationen und Funktionen Rang verleihen“ (Blessing, Reform 97). Angezielt ist jene „Christianität“ äußerlicher und innerlicher religiöser Vollzüge und Haltungen, die sich auch gruppen- oder geschlechterübergreifend, teils mit spezifischen Brechungen, als alltagsdominante Breitenreligiosität fassen läßt. Eine „Frömmigkeit der Vielen“ kann nur in bestimmten Phasen schwelender oder kämpferisch ausgetragener Konfliktagen um Frömmigkeitsstile als Gegensatz zu einer „Religiosität

der Eliten“ verstanden werden; zur Gesamtfragestellung vgl. Daxelmüller, Ch., Volksfrömmigkeit: Brednich, R. W., Grundriß der Volkskunde, Berlin 1988, 329–351, hier 345ff.; Oexle, O. G., Geschichte als Historische Kulturwissenschaft: Hardtwig, W./Wehler, H.-U. (Hgg.), Kulturgeschichte heute (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 16), Göttingen 1996, 14–40; Schieder, Volksreligiosität; Scribner, R. W., Volksglaube und Volksfrömmigkeit: Ch., H./Smolinsky, H. (Hgg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, Münster 1994, 121–138, hier 132; in diesem Band auch eine umfassende Bibliographie bis 1994; Vgl. Holzem, A., Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung: Münch, P. (Hg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, München 2001, 317–332 (u. a. zum Begriff der „Christianität“).

- ⁵ Vgl. Holzem, Religion und Lebensformen 2–6; zur Begriffs- und Forschungsgeschichte vgl. Siemons, Frömmigkeit 3–10.
- ⁶ Vgl. Holzem, A., Dechristianisierung und Rechristianisierung. Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich: Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft 11, 1998, 69–93.
- ⁷ Vgl. zu dieser Debatte Blaschke, Das 19. Jahrhundert 38–75; Blaschke, O., Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus von den 1830er bis zu den 1930er Jahren: Gotzmann, A./van Rahden, T. (Hgg.), Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933, Tübingen 2001, 33–66; Blaschke, O., Der „Dämon des Konfessionalismus“: Einführende Überlegungen: Blaschke, O. (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, 13–69; dagegen: Steinhoff, Konfessionelles Zeitalter 549–570.
- ⁸ Daher ist die Religionsgeschichte zwar nicht unbedingt an die akademische Dogmatik, wohl aber an die Analyse der Breitenwirkung religiöser Großentwürfe des späten 18. und des 19. Jahrhunderts verwiesen. Gerade den Protestantismus prägte der Zusammenhang von religiöser Lebensform und theologischem Denkstil; darum ist ein Zugang zur Religionsgeschichte des Christentums in seinen protestantischen Spielarten im späten 18. und 19. Jahrhundert ohne Theologiegeschichte nicht zu gewinnen. In den unterschiedlichen Auffassungen und Haltungen des Christentums artikuliert sich breitenwirksam auch die praktische Religiosität. Daher kann auf die Repräsentation wichtiger, das religiöse Leben organisierender Redeweisen von Gott nicht verzichtet werden.
- ⁹ Nowak, Geschichte des Christentums 16f.; das folgende Zitat ebd. 17.
- ¹⁰ Vgl. Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens 31–100.
- ¹¹ Fischer, Sarg 9, 171–175.
- ¹² Sparn, Vernünftiges Christentum 39.
- ¹³ Spalding, Gedanken 99; zur Rezeption auf katholischer Seite vgl. Fischer, Sarg 144, 156f., 305.
- ¹⁴ Sparn, Vernünftiges Christentum 39.
- ¹⁵ Spalding, Gedanken 99.
- ¹⁶ Regelmäßiges Les-Buch oder Christliche Sitten-Lehre [...] (Bamberg 1775): Schraudt/Pieri, Schulbildung, 388f.
- ¹⁷ Allgemeines Lesebuch für katholische Bürger und Landleute [...] (1791): Schraudt/Pieri, Schulbildung, 411.
- ¹⁸ Hornig, G., Das Abflauen der konfessionellen Polemik in der protestantischen Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts: Klüeting, H. (Hg.), Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, Hildesheim/Zürich/New York 2003, 177–192, hier 185.
- ¹⁹ Ebd. 186.
- ²⁰ Ebd. 188.

- ²¹ Ebd. 190.
- ²² Schlegel, Athenäums-Fragmente 222: Pikulik, Lothar, Frühromantik. Epoche – Werke – Wirkung, München ²2000, 17.
- ²³ Siehe dazu das Kapitel *Welt, Geschichte, Endzeit*.
- ²⁴ Schlegel, Athenäums-Fragmente 169.
- ²⁵ Ebd. 205.
- ²⁶ Vgl. Reinalter, H. (Hg.), *Der Josephinismus. Bedeutung, Einflüsse und Wirkungen*, Frankfurt/Main u. a. 1993; Blessing, Staat und Kirche; Blessing, W. K., *Gedrängte Evolution: Bemerkungen zum Erfahrungs- und Verhaltenswandel in Deutschland um 1800*; Berding, H./François, E./Ullmann, H. P. (Hgg.), *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution*, Frankfurt 1989, 426–451; Holzem, A., Art. „Wessenberg, Ignaz Heinrich von“: *Theologische Realenzyklopädie XXXV*, Berlin/New York 2003, 662–667; Bischof, F. X., *Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27)*, Stuttgart/Berlin/Köln 1989.
- ²⁷ Fischer, Sarg 173, vgl. 60–65.
- ²⁸ Mergel, Klasse 70f.
- ²⁹ Ebd. 76f.
- ³⁰ Edikt des Fürstbistums Münster, 9.8.1648: Holzem, *Konfessionsstaat* 275–283, hier 279f.
- ³¹ Willoweit, D., *Katholischer Konfessionalismus als politisches und rechtliches Ordnungssystem*: Reinhard, W./Schilling, H. (Hgg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* 1993, Münster 1995, 228–241, hier 240.
- ³² Oswalt, *Katholische Aufklärung* 333.
- ³³ Konferenzresultate über die Frage: *Wie kann das Volk am besten belehrt und angehalten werden, an den abgebrachten Feiertagen zu arbeiten? – Welches sind die schicklichsten Waffen, womit der Pfarrer den Eigensinn ganzer Gemeinden und einzelner Menschen bestreiten kann und darf?* in: *Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz (1804 und 1809)*; Oswalt, *Katholische Aufklärung* 335.
- ³⁴ Maistre, J. d., *Du Pape (1819)*: Krumwiede u. a., *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, IV/1, 189.
- ³⁵ Mergel, Klasse 94f.
- ³⁶ Weiß, *Redemptoristen* 98.
- ³⁷ *Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866* 412.
- ³⁸ Meiwes, *Arbeiterinnen* 217.
- ³⁹ Ebd. 218.
- ⁴⁰ Vgl. Holzem, *Das katholische Milieu*.
- ⁴¹ Meiwes, *Arbeiterinnen* 218.
- ⁴² Dietrich, *Konfession* 165.
- ⁴³ Weitere Beispiele vgl. bei Fischer, Sarg, 228. Dietrich, *Konfession* 166f.
- ⁴⁴ Dietrich, *Konfession* 394f.
- ⁴⁵ Nowak, *Geschichte des Christentums* 102.
- ⁴⁶ *Evangelische Kirchen-Zeitung* Nr. 12, 11.08.1827: Nowak, *Geschichte des Christentums* 94.
- ⁴⁷ *Gewaltig mittlerweile in der bereitgestellten Themenfülle und Ausführlichkeit: Geschichte des Pietismus; für den hiesigen Zusammenhang insbesondere Geschichte des Pietismus IV*.
- ⁴⁸ Lehmann, *Protestantische Weltansichten* 85.
- ⁴⁹ Vgl. Wenz, G., *Erweckte Theologie. Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877)*: Graf, *Profile I*, 251–264.

- ⁵⁰ Tholuck, F. A. G., Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder: die wahre Liebe des Zweiflers (1862): Krumwiede u. a., Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen IV/1, 190.
- ⁵¹ Ebd. 191.
- ⁵² Lehmann, Protestantische Weltansichten 14.
- ⁵³ Vgl. Zimmerling, Evangelische Spiritualität 98–108; Mooser, J., Erweckungsbewegung und Gesellschaft: Mooser u. a., Frommes Volk 10–14; Mooser, J., Konventikel, Unterschichten und Pastoren: Mooser u. a., Frommes Volk 16–52; Freitag, W., Das Erweckungserlebnis: Individuelle Heilssuche und soziale Praxis. Methodologische Erwägungen und Annäherungen: Mohrmann, R.-E. (Hg.), Individuum und Frömmigkeit. Volkskundliche Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Münster u. a. 1997, 9–24.
- ⁵⁴ Lehmann, Protestantische Weltansichten 12–16.
- ⁵⁵ Gestrich, Pietismus 349.
- ⁵⁶ Nowak, Geschichte des Christentums, 98.
- ⁵⁷ Gestrich, Pietismus 353f., 357.
- ⁵⁸ Grundlegend: Lehmann, Protestantische Weltansichten; Lehmann, Pietismus und weltliche Ordnung; Fritz, E., Radikaler Pietismus in Württemberg. Religiöse Ideale im Konflikt mit gesellschaftlichen Realitäten, Epfendorf/Neckar 2003; Geschichte des Pietismus IV; Lehmann, H., Gemeinschaft im Glauben und im Alltag der württembergischen Pietisten des 18. Jahrhunderts: Lehmann, H., Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, Göttingen 1996, 144–157.
- ⁵⁹ Medick, H., Buchkultur auf dem Lande: Laichingen 1748–1820. Ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Volksfrömmigkeit in Altwürttemberg: Bödeker/Chaix/ Veit (Hgg.), *Livre religieux*, 156–179, hier 167.
- ⁶⁰ Vgl. ebd. 176f., unter Berufung auf Martin Scharfe und Dieter Narr.
- ⁶¹ Ebd. 284f.
- ⁶² Arndt, E. M., Von dem Wort und dem Kirchenlied, 1819; Maurer, Aufgeklärte Gesangbücher 286.
- ⁶³ Vgl. für Württemberg Lehmann, Protestantische Weltansichten 49–68.
- ⁶⁴ Vgl. Haupt, H.-G./Langewiesche, D. (Hgg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt/New York 2001; dort ältere Literatur.
- ⁶⁵ Siehe dazu das Kapitel *Heilige Handlungen*.
- ⁶⁶ Grundlegend: Nowak, K., Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2001.
- ⁶⁷ Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866 428.
- ⁶⁸ Schleiermacher, Über die Religion 167f.
- ⁶⁹ Carl, H., „Strafe Gottes“. Krise und Beharrung religiöser Deutungsmuster in der Niederlage gegen die Französische Revolution: Carl, H. u. a. (Hgg.), Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen, Berlin 2004, 279–295.
- ⁷⁰ Vgl. Rak, Krieg.
- ⁷¹ Krumeich, Religionskrieg; vgl. auch die anderen Beiträge dieses Bandes.
- ⁷² Vgl. Eksteins, M., Tanz über Gräben. Die Geburt der Moderne und der Erste Weltkrieg, Reinbek b. Hamburg 1990.
- ⁷³ Waagen, C., Der unfehlbare Papst oder die große Häresie des 19. Jahrhunderts (1871): Schatz, K., Vaticanum I 1869–1870, III: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption, Paderborn u. a. 1994, 246.
- ⁷⁴ Rak, Krieg 130, 104, 80.
- ⁷⁵ Zur Soldatenreligiosität vgl. Becker, A., Religion: Hirschfeld/Krumeich/Renz, Enzyklopädie, 192–197; Ziemann, B., Soldaten: Hirschfeld/Krumeich/Renz, Enzyklopädie 155–168, hier 162–166. Ziemann, B., Katholische Religiosität und die Bewältigung des Krieges. Soldaten und Militärseelsorger in der deutschen Armee 1914–1918: Boll, F. (Hg.), Volksreligiosität und Kriegserleben, Münster 1997, 116–136.

- ⁷⁶ Faulhaber, M. von, *Das Vaterunser im Völkerkrieg. Ein Hirtenbrief* (1914): Krumeich, *Religionskrieg*, 279.
- ⁷⁷ Geinitz, Ch., *Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914*, Essen 1996, 187.
- ⁷⁸ Missalla, H., „Gott mit uns“. *Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918*, München 1968; Hammer, K., *Deutsche Kriegstheologie (1870–1918)*, München 1971; Achleitner, W., *Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg*, Wien/Köln/Weimar 1997.
- ⁷⁹ Vgl. Krumeich, *Religionskrieg* 280.
- ⁸⁰ Ebd.
- ⁸¹ Vgl. Hirschfeld, G. u. a. (Hgg.), *Kriegserfahrungen. Studien zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Ersten Weltkriegs*, Essen 1997; Asche, M./Schindling, A. (Hgg.), *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, Münster 2001.
- ⁸² Sparn, *Vernünftiges Christentum* 47.
- ⁸³ Lutterbach, *Gotteskindschaft* 309.
- ⁸⁴ Vgl. Fischer, *Sarg* 276. Lutterbach, *Gotteskindschaft* 307f.
- ⁸⁵ Zimmerling, *Evangelische Spiritualität* 98.
- ⁸⁶ Fastert, S., *Die Entdeckung des Mittelalters. Geschichtsrezeption in der nazarenischen Malerei des frühen 19. Jahrhunderts*, München/Berlin 2000; Gallwitz, *Nazarener*; Schindler, H., *Nazarener. Romantischer Geist und christliche Kunst im 19. Jahrhundert*, Regensburg 1982.
- ⁸⁷ Vgl. Siemons, *Frömmigkeit* 30–39, 60–67.
- ⁸⁸ Busch, *Katholische Frömmigkeit* 74.
- ⁸⁹ Vgl. Haag, *Instrumentalisierung* 140–147, 165–216.
- ⁹⁰ Busch, *Katholische Frömmigkeit* 76.
- ⁹¹ Ebd. 137.
- ⁹² Haag, *Instrumentalisierung* 190.
- ⁹³ Busch, *Katholische Frömmigkeit* 80.
- ⁹⁴ Ebd. 89f.
- ⁹⁵ Ebd. 96f.
- ⁹⁶ Vgl. Beil u. a., *Populare Religiosität* 304–309.
- ⁹⁷ Busch, *Katholische Frömmigkeit* 103.
- ⁹⁸ Priesching, *Maria von Mörl* 241, 246.
- ⁹⁹ Ebd. 270.
- ¹⁰⁰ Angenendt, *Heilige und Reliquien* 278.
- ¹⁰¹ Priesching, *Maria von Mörl* 387.
- ¹⁰² Ebd. 389.
- ¹⁰³ Vgl. Weiß, *Redemptoristen*.
- ¹⁰⁴ Priesching, *Maria von Mörl* 422.
- ¹⁰⁵ Vgl. Scholder, K., *Art. Baur, Ferdinand Christian (1792–1860): Theologische Realenzyklopädie (TRE) V*, Berlin/New York 1980, 352–359; Kuhn, T. K., *Art. Strauß, David Friedrich (1808–1874): Theologische Realenzyklopädie (TRE) XXXII*, Berlin/New York 2001, 241–246.
- ¹⁰⁶ Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866* 430.
- ¹⁰⁷ Vgl. Zelger, M., *Modernisierte Gemeindetheologie. Albrecht Ritschl (1822–1889): Graf, Profile* 2/1, 182–204.
- ¹⁰⁸ Ritschl, A., *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III* (1888): Krumwiede u. a., *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen* IV/2, 2.
- ¹⁰⁹ Zur Bedeutung der „sittlichen Theologie“ vgl. noch Scholder, *Kirchen* I, 46–49.
- ¹¹⁰ Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866–1918* 471.
- ¹¹¹ Vgl. Scholder, *Kirchen* I, 49–64.

- ¹¹² Harnack, A. v., Das Wesen des Christentums (Vorlesungen im WS 1899/1900): Krümwiede u. a., Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen IV/2, 42 f.
- ¹¹³ Ebd.
- ¹¹⁴ Schmiedl, Jungfrau Maria 99.
- ¹¹⁵ Angenendt, Heilige und Reliquien 266f.; vgl. Schraudt/Pieri, Schulbildung 320f.
- ¹¹⁶ Constitutionen der „Schwestern der christlichen Liebe“, Töchter der Allerseligsten Jungfrau Maria von der unbefleckten Empfängniß, Paderborn 1895; Meiwes, Arbeiterinnen 227.
- ¹¹⁷ Schmiedl, Jungfrau Maria 110.
- ¹¹⁸ Ebd. 113.
- ¹¹⁹ Vgl. Blackbourn, Wenn ihr sie wieder seht; Götz von Olenhusen, Wunderbare Erscheinungen; Schreiner, K., Maria. Leben, Legenden, Symbole, München 2003, 109–123.
- ¹²⁰ Blackbourn, D., „Die von der Gottheit überaus bevorzugten Mägdlein“. Marienerscheinungen im Bismarckreich: Götz von Olenhusen, Wunderbare Erscheinungen 171–201, 187.
- ¹²¹ Blackbourn, Wenn ihr sie wieder seht 250, 264ff.
- ¹²² Ebd. 453ff.
- ¹²³ Ebd. 435.
- ¹²⁴ Ebd. 506.
- ¹²⁵ Dondelinger, P., Lourdes. Hauptstadt des Rosenkranzes. Ein Pilgerort zwischen Charisma, Kult und Kommerz: Frei/Bühler, Rosenkranz 268–287; Ries, M., Rosenkranzgebet und Liturgiereform in der Aufklärung: Frei/Bühler, Rosenkranz 118–127.
- ¹²⁶ Meiwes, Arbeiterinnen 228.
- ¹²⁷ Schneider, Katholiken und Seelsorge 300.
- ¹²⁸ Schreiner, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin 367–409.
- ¹²⁹ Vgl. demnächst Schreiner, K., „Helm ab zum Ave Maria!“. Kriegspredigt und Kriegsförmigkeit im Ersten Weltkrieg: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2006; Vgl. auch Beil u. a., Populare Religiosität 300–304.
- ¹³⁰ Dietrich, Konfession 134.
- ¹³¹ Angenendt, Heilige und Reliquien 242–256; Holzem, Konfessionsstaat 338–353, hier 395–408.
- ¹³² Schmiedl, Jungfrau Maria 101.
- ¹³³ Vgl. Stambolis, Religiöse Festkultur 326.
- ¹³⁴ Schneider, Katholiken und Seelsorge 306.
- ¹³⁵ Siehe dazu das Kapitel *Lebenslauf*.
- ¹³⁶ Vgl. Stambolis, Religiöse Festkultur 134f.
- ¹³⁷ Vgl. Lutterbach, Gotteskindschaft 257–391; Stambolis, Religiöse Festkultur 129–137.
- ¹³⁸ Vgl. Stambolis, Religiöse Festkultur 193–201.
- ¹³⁹ Amtliches Kirchenblatt für die Diözese Paderborn, 26.6.1897; Stambolis, Religiöse Festkultur 201.
- ¹⁴⁰ Schneider, Katholiken und Seelsorge 316.
- ¹⁴¹ Siehe dazu die Kapitel *Heilige Handlungen* und *Religion und Politik*.
- ¹⁴² Lehmann, H., „Er ist wir selber: der ewige Deutsche“. Zur langanhaltenden Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich von Treitschke: Krumeich/Lehmann, „Gott mit uns“, 91–103, hier 96; dort auch die Belege für Treitschkes Luther-Rede.
- ¹⁴³ Liederbuch für Katholische Arbeitervereine, Berlin o. J.; Stambolis, Religiöse Festkultur 190, 202–209.
- ¹⁴⁴ Beil u. a., Populare Religiosität 310f.
- ¹⁴⁵ Scholder, Kirchen I, 3–25.
- ¹⁴⁶ Mutschlechner, B., Wandersegen. Eine Reisebeschreibung aus den Tagen des Hochwassers als Geleite ins neue Jahrhundert: Monika. Zeitschrift für katholische Mütter

und Hausfrauen 32, 1900, 2f, 13f., 25f., 37f. Zitate 3, 2; vgl. zum Zusammenhang Holzern, *Das katholische Milieu*.

¹⁴⁷ Vgl. Fischer, *Sarg*, 202.

¹⁴⁸ Ebd. 119–132.

¹⁴⁹ Schlögl, *Glaube und Religion* 280.

¹⁵⁰ Vgl. Hahn, A., *Identität und Selbstthematization: Hahn, A./Kapp, V. (Hgg.), Selbstthematization und Selbstzeugnis, Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt a. M. 1987, 9–24.

¹⁵¹ Schlögl, *Glaube und Religion* 317.

¹⁵² Fischer, *Sarg* 187–218.

¹⁵³ Ebertz, M. N., „Tote Menschen haben keine Probleme“? oder: Der Zwang zum Vergessen und Erinnern. Die Beschneidung des eschatologischen Codes im 20. Jahrhundert: Holzern, A. (Hg.), *Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Darmstadt 2004, 279–300.

¹⁵⁴ Ebd. 297.