

# Heilige in Europa – Kult und Politik

## Heilige heute

Eine Beschäftigung mit Heiligen und ihrem Kult mag auf den ersten Blick anachronistisch wirken. Im herrschenden religionswissenschaftlichen Diskurs – ob unter der Prämisse der (seit Jahrzehnten durchdeklinierten) Säkularisierungsthese<sup>1</sup> oder der (gleichfalls seit Jahrzehnten beschworenen) „Wiederkehr der Götter“<sup>2</sup> geführt – spielen Heilige kaum eine Rolle. Auch in offizieller katholischer Katechese wird die „Wolke von Zeugen“<sup>3</sup> heute ebenso nur summarisch abgehandelt wie in kirchenrechtlicher Kanonik.<sup>4</sup> Und selbst im kirchentreuen katholischen Glaubensmilieu wird das religiöse Handlungsangebot der Heiligenverehrung, das in früherer Frömmigkeitspraxis sehr ernsthaft wahrgenommen wurde, oft nur mehr in recht beliebig-unverbindlicher Weise beachtet.<sup>5</sup> Doch wenn auch ihre Vorbild- und Vermittlungsfunktion im alltäglichen Leben selbst religiöser Menschen meist nur mehr in der offiziellen Form der liturgischen Fürbitten präsent ist, sind doch einige Phänomene zu beobachten, die jener „Randstellung“ der Heiligen, die im Fach schon vor gut vierzig Jahren diagnostiziert worden ist<sup>6</sup>, zu widersprechen scheinen. Da wäre etwa die Beobachtung, dass das „himmlische Hilfspersonal“<sup>7</sup> doch nach wie vor, wenngleich meist bloß rhetorisch, bemüht wird: „Nepomuk ist Schutzheiliger für neue U2-Strecke“, wurde da etwa unlängst von den „Wiener Linien“ verkündet – und zugleich nicht versäumt, die Begründung mitzuliefern: „Nepomuk, der Brückenheilige, Florian, der vor Feuer schützen, und Christophorus, der die Reisenden sicher an ihr Ziel bringen soll, sind die in Österreich am häufigsten dargestellten Heiligen. Die Wiener U-Bahnen

setzen diese österreichische Tradition nun fort.“<sup>8</sup> Da ist an die durch Johannes Paul II. initiierte Hausse der Seligsprechungen in den letzten Jahrzehnten zu denken, die nicht nur als Thema der Medien, sondern auch in durchaus engagierter Zu- oder Ablehnung in der Öffentlichkeit rezipiert werden. Und da ist nicht zuletzt die starke Präsenz profaner „Funktionsgötter und Milieuheiliger“<sup>9</sup> zu konstatieren, jener Personen- und Starkult in Politik, Medien und Sport also, der als „hagiographischer Historismus“<sup>10</sup> zumindest die Erinnerung an Verehrungsformen in einer seinerzeit religiös noch musikalischeren Welt wachhält.

Allen genannten Beispielen ist nicht nur die Reminiszenz an die kultische Figur des Heiligen gemeinsam. Sie weisen auch auf das den Heiligen immanente Potential zur Transformation in ihnen fremde – oft kaum mehr als religiös, sondern als höchstens religionsanalog, meist jedoch als eindeutig säkular zu bezeichnende – Bedeutungszusammenhänge: Ob sie nun als „religiöser Folklorismus“<sup>11</sup> zu „demonstrativ-zeremonialisiertem Gebrauch“<sup>12</sup> einer öffentlichen Einrichtung dienen, ob sie wie bei der kürzlich erfolgten Seligsprechung des früheren anglikanischen Theologen und späteren katholischen Kardinals John Henry Newman<sup>13</sup> zu fraglos kirchenpolitischem Zweck eingesetzt werden oder ob sie in profane Identifikationsgestalten einer mediengeleiteten Idolatrie mutieren.

Die Funktionalisierung von Heiligengestalten (wie auch von religiösen Traditionen insgesamt) ist nicht neu – das angesprochene Exempel eines Kanonisationsverfahrens, wie es als kirchenrechtlich festgelegtes *Procedere* seit rund 400 Jahren besteht, deutet es an. Man könnte sogar

sagen, dass die Gestalt des Heiligen stets Gefahr lief, gewissermaßen als Kontrafaktur seiner selbst in Gebrauch genommen zu werden: Wie die weltliche Nachbildung eines geistlichen Liedes, so muten die verschiedenen säkularen, politischen oder diesseitsreligiösen Transformationen sakraler Devotionsgestalten an, wenn derem Bild- und Symbolrepertoire ein neuer kultureller „Text“<sup>14</sup>, ein neuer Bedeutungsgehalt unterlegt wird. Bei solcher Transformation handelt es sich um nichts Geringeres als um „die Durchsetzung der legitimen Vorstellung darüber, was als Wirklichkeit gelten soll“<sup>15</sup> – und dieser Prozess einer (in einem weiteren Sinne) Kanonisation von bestimmten Wirklichkeitsvorstellungen liegt auch jener Disziplin zugrunde, die sich den überkommenen Formen sogenannter „Volksfrömmigkeit“ oder religiösen „Volks-glaubens“ gewidmet hat.

## Heilige in der Volkskunde

Dass die Erkenntnisinteressen einer Wissenschaft immer auch deren Gegenstand konturieren (um nicht zu sagen: konstruieren), gilt auch für jene Subdisziplin, die als „religiöse Volkskunde“ in die Geschichte der Europäischen Ethnologie eingegangen ist. Diese Bezeichnung – später mit Recht in „Volkskunde des Religiösen“ permutiert<sup>16</sup> – ist in fachgeschichtlicher Hinsicht gleichwohl korrekt, steht sie doch für die Programmatik, der sich die ersten Vertreter verpflichtet gefühlt haben. Diese Programmatik wurde, wie die Bezeichnung selbst, erstmals 1902 formuliert: „Wie sollen wir unser Volk nachhaltig und tief in seinem religiösen Leben beeinflussen, wenn wir nicht wissen, wie die Gedankenwelt ist, auf die es einzuwirken gilt?

Ich gestehe es offen, nicht nur um bloß zu wissen, wie’s um des Volkes Innenleben steht, treibe ich Volkskunde, sondern im Dienste meines Faches, meines Berufes.“<sup>17</sup> Paul Drews, evangelischer Pfarrer und praktischer Theologe, war der erste einer langen Reihe von vorerst vor allem protestantischen Kirchenmännern, die sich im Zeichen einer „pastorale[n] Modernisierungsstrategie“<sup>18</sup> mit den das Kirchen- und Arbeitsjahr strukturierenden traditionellen Zeugnissen des Glaubens beschäftigten, also mit, noch einmal mit Paul Drews gesprochen, all den Ideen, die „neben und unter einer breiten Gruppe christlicher Gedanken und Anschauungen [...] das Volk sich selbst geschaffen hat“.<sup>19</sup>

Mit diesen „Gedanken und Anschauungen“ waren im Weiteren allerdings nicht nur die Ausdrucksformen einer „Volksfrömmigkeit“<sup>20</sup> gemeint, die nach Auffassung einer germanophil-mythologisch orientierten Volkskunde mit „abergläubischen“ oder „magischen“ Vorstellungen verquickt war.<sup>21</sup> Angesprochen waren damit vor allem auch jene „Kräfte des Beharrens“, auf denen die „Religion des Bauern“, die „bäuerliche Theologie“ beruhe, wie es in einer späteren umfänglichen „Einführung in die religiöse Volkskunde“ heißt<sup>22</sup> – wobei schon in der Wortwahl gegen die von Wilhelm Heinrich Riehl beschworenen „Mächte der Bewegung“, mit anderen Worten: gegen bürgerlichen Liberalismus, „Landflucht“, „Mechanisierung“ und allen übrigen Begleiterscheinungen des Industriezeitalters Front gemacht wird und sich so die religiöse Volkskunde tatsächlich als „kultureller Schatten des Modernisierungsprozesses“<sup>23</sup> erweist. Dies war auch ganz im Sinne jener „Dorfkirchenbewegung“, die sich ebenfalls der „Pflege des religiösen Lebens in heimatlicher und volkstümlicher

Heilig! Heilig! Heilig ist Gott!



Ihr sollt heilig seyn, weil ich heilig bin.  
Gehelliget werde dein Name!

**Kronung Mariens**

Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien  
4.1.3

Gestalt<sup>24</sup> verschrieben hatte – im Gegensatz zur in Herkunft und Zielrichtung urban-intellektualistisch ausgerichteten kulturprotestantischen Strömung<sup>25</sup> dieser Zeit, deren Vertreter vorrangig in Stadtpfarrn, an theologischen Fakultäten und im städtischen religiösen Vereinswesen aktiv waren und im Übrigen zum Teil scharf gegen eine traditionell geprägte „Bauernreligion“ polemisierten.<sup>26</sup> Diese Art von Polemik hat allerdings eine weit über die hier angesprochene fachspezifische Situation hinausgehende Dimension. Sie verweist auf die bereits in früher Aufklärung geprägte und durchaus diskreditierend gemeinte Wortprägung „Volksreligiosität“ als „Ausdruck einer verkürzten, defizienten Praxis“, die dazu neige, „von der Höhe des Theismus in polytheistische Idolatrie zurückzufallen“<sup>27</sup> – eine Einschätzung, die mit ihrem Verdacht eines mit der katholischen Heiligenverehrung einhergehenden „ausgeprägten sekundären Polytheismus“<sup>28</sup> dem evangelischen Entstehungsumfeld der späteren „Volkskunde des Religiösen“<sup>29</sup> entspricht. Hatte doch schon etwa Friedrich Nicolai – der protestantische Aufklärungstheologe und als Reiseliterat gern genannte Vorläufer volkskundlichen Blicks<sup>30</sup> – anno 1783 in der Wallfahrt nach dem bayerischen Vierzehnheiligen „ein Denkmal des Aberglaubens des katholischen Pöbels“ gesehen<sup>31</sup> – und es sollte noch rund hundertfünfzig Jahre dauern, bis eine katholisch geprägte „kirchliche Volkskunde“<sup>32</sup> „volksfromme“ Erscheinungen intensiv sammelte und beschrieb – dabei aber auch ihrerseits jenem „Rankenwerk um das Kultisch-Liturgische der Hochreligion“<sup>33</sup> nicht ohne theologische Reserviertheit gegenübertrat. Es ist dann späterer Zeit vorbehalten geblieben, sich darauf zu besinnen, „dass sich jede Beschäftigung mit religiösen

Phänomenen, die sich auf das empirisch Zugängliche beschränkt, zwangsläufig auf einen ‚methodologischen Atheismus‘ zurückzugreifen hat.“<sup>34</sup>

### Zur Ausstellung

Der vorige Exkurs deutet es an: „Heilige in Europa – Kult und Politik“ ist eine „volkskundliche“ Ausstellung, und das nicht nur, weil sie im Museum für Volkskunde stattfindet. Sie folgt einer Disziplin, die sich nicht nur dem Begriff, sondern auch den Perspektiven und Problemen „populärer Religiosität“<sup>35</sup> verpflichtet fühlt. Zu diesen Perspektiven und Problemen gehören die kulturellen und gesellschaftlichen Implikationen des heutigen religiösen Pluralismus und die Beachtung seiner Versatzstücke ebenso wie die „Persistenz alter konstanter Kulturmuster“ und die „Reaktionen auf neue gesellschaftliche Anforderungen, die sich in der wiederentdeckten Religion melden“.<sup>36</sup> Dazu gehört aber auch die politisch-ideologische Überlagerung und „manipulative Umbiegung des katholischen Kults“<sup>37</sup>, der Einsatz des „religiösen Traditionsbestands [...] als Manipulations- und Indoktrinationsinstrument“<sup>38</sup>.

Solchen Aspekten widmet sich die Ausstellung konkret am Beispiel der „Ordo sanctorum“<sup>39</sup> und ihrer historischen und gegenwärtigen Rezeption, wobei das Nebeneinander ihrer traditionellen Funktion als „Tugendvirtuosen“ und „magische Helfer“<sup>40</sup> und ihr Einsatz zur Legitimierung und Demonstration weltlicher Machtansprüche – wie er etwa in der Figur des Regional- bzw. Nationalheiligen besonders deutlich wird – im Vordergrund steht.

Es soll aber auch angesichts der zunehmenden Unkenntnis der Formen und Gestalten traditioneller ‚Volks-

frömmigkeit' – wer kennt noch die Attribute der Heiligenfiguren, weiß über ihre jeweiligen Patronate Bescheid oder ist gar über den recht komplizierten kirchenrechtlichen Vorgang ihrer Auswahl und „Erhebung zu den Altären“ informiert? – einiges an „klassischem“ volkskundlichen Wissen vermittelt werden. Solche Kenntnisse mögen zur Klärung der Frage dienen, ob und wie individuelle Religiosität und Glaubenspraxis mit säkularen Steuerungsver-suchen und offiziell dekretiertem Gedenken in Einklang

zu bringen ist. Und sie könnten zudem dazu verhelfen, einen möglichst toleranten Blick auf all die vielfältigen Erscheinungen zu werfen, denen in diesem Ausflug in die Geschichte und Gegenwart der religiösen und politischen Hagiographie begegnet wird. Denn: „Der Weg in die Moderne ist lang, und das Bild der auf diesem Weg umgedeuteten und transformierten kulturellen Erscheinungen ist deshalb heterogen, mitunter sogar diffus und abstrus.“<sup>41</sup>



**Kassette mit Erde aus dem Grab  
von Engelbert Dollfuß**

Dr. Engelbert Dollfuß-Museum, Texing  
4.3.13

- 1 Detlef Pollack: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen 2003.
- 2 Friedrich Wilhelm Graf: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München 2007.
- 3 Im derzeit gültigen Katechismus der katholischen Kirche (Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, Oldenburg 2005) werden die Heiligen explizit in den Absätzen 828, 956, 957, 1717 und v.a. 2683 („Wolke von Zeugen“, nach Hebr. 12,1) angesprochen.
- 4 In der 1918 erschienenen Fassung des Codex Iuris Canonici wird noch recht detailliert der „Kult der Heiligen, der heiligen Bilder und Reliquien“ abgehandelt (can. 1276–1289), während im anno 1981 neu herausgegebenen CIC eher knapp davon die Rede ist (can. 1186–1190). Im CIC 1983 wurde auch im Gegensatz zu CIC 1918 (can. 1999–2141) das Procedere für den Selig- und Heiligsprechungsprozess nicht mehr aufgenommen, sondern nur darauf hingewiesen, dass „das Verfahren zur Kanonisation der Diener Gottes durch ein besonderes päpstliches Gesetz geregelt“ wird (CIC 1983, can. 1403) – nämlich durch die Apostolische Konstitution „Divinus perfectionis Magister“ vom 25. 1. 1983 (abgedruckt in Acta Apostolicae sedis 75, 1983, S. 349-355). S. zum Vergleich der beiden Ausgaben Anton Retzbach, Franz Vetter: Das Recht der katholischen Kirche nach dem Codex Iuris Canonici für die Praxis bearbeitet. Freiburg, Basel, Wien <sup>7</sup>1963, S. 291-294 bzw. Norbert Ruf: Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert. Freiburg, Basel, Wien <sup>7</sup>1989, S. 299f.
- 5 Schon früh wurde in einem religionssoziologischen Klassiker einschlägigen religiösen Verhaltensweisen und Brauchformen ein Defizit an „Glaubenslebendigkeit“ attestiert, s. Helmut Schelsky: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? In: Joachim Matthes: Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I. Reinbek bei Hamburg 1967, S. 164-189, S. 186.
- 6 Gottfried Korff: Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese Rottenburg (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 29). Tübingen 1970, S. 115.
- 7 Martin Scharfe: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln, Weimar, Wien 2004, S. 120.
- 8 [http://www.ots.at/presseaussendung/OTS\\_20100926\\_OTS0027/](http://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20100926_OTS0027/) (5. 11. 2010)
- 9 Graf: Die Wiederkehr der Götter. (wie Anm. 2) S. 285.
- 10 Gottfried Korff: Personenkult und Kultpersonen. Bemerkungen zur profanen „Heiligenverehrung“ im 20. Jahrhundert. In: Walter Kerber (Hg.): Personenkult und Heiligenverehrung. München 1997, S. 157-183, S. 180.
- 11 Korff: Heiligenverehrung in der Gegenwart (wie Anm. 6), S. 95-97.
- 12 Schelsky: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? (wie Anm. 5).
- 13 Angesichts dieses „vermutlich prominentesten Konvertiten [...] eine delikate Angelegenheit“, Der Sonntag. Die Zeitung der Erzdiözese Wien, Nr. 37 vom 19. 9. 2010, S. 10.
- 14 Petr Lozoviuk: Heiligsprechung als kultureller Text. Das Beispiel des Johannes Sarkander. In: Jahrbuch für Volkskunde 1998, S. 178-192.
- 15 Michael N. Ebertz: Von der „Religion des Pöbels“ zur „popularen Religiosität“. In: Jahrbuch für Volkskunde 1996, S. 169-183, S. 169.
- 16 Richard und Klaus Beitzl: Wörterbuch der Volkskunde. Stuttgart <sup>3</sup>1974, S. 870.
- 17 Paul Drews: Religiöse Volkskunde. In: Hessische Blätter für Volkskunde 1, 1902, S. 26-29, S. 29.
- 18 Gottfried Korff: Maria in der technischen Welt. In: Utz Jeggle u.a. (Hg.): Tübinger Beiträge zur Volkskultur (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 69). Tübingen 1986, S. 195-219, S. 200.
- 19 Drews: Religiöse Volkskunde (wie Anm. 17), S. 27f.
- 20 Wolfgang Brückner: Volksfrömmigkeit. Gedanken zur Frage nach der Zukunft der Religion. In: Helge Gerndt, Georg Schroubek (Hg.): Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Festschrift für Leopold Kretzenbacher (= Südosteuropäische Arbeiten, 719). München 1973, S. 149-157.

- 21 Eine Auffassung, die übrigens auch so manche Vertreter einer pastoraltheologisch orientierten Volkskunde in weiterer politischer Entwicklung zu einem „völkisch“ affizierten Christentum sich wenden ließ; dazu Detailliertes bei Angela Treiber: *Volkskunde und evangelische Theologie. Die Dorfkirchenbewegung 1907–1945*. Köln, Weimar, Wien 2004, bes. S. 223 ff.
- 22 Georg Koch: *Die bäuerliche Seele. Eine Einführung in die religiöse Volkskunde*. Berlin 1935, S. 145.
- 23 Scharfe: *Über die Religion* (wie Anm. 7), S. 28.
- 24 So der Untertitel der von 1907 bis 1941 erschienenen Zeitschrift „Die Dorfkirche. Illustrierte Monatsschrift zur Pflege des religiösen Lebens in heimatlicher und volkstümlicher Gestalt“. Insgesamt zu dieser Bewegung und allgemein zum organisatorischen Umfeld der religiösen Volkskunde und ihrer Protagonisten s. Treiber: *Volkskunde und evangelische Theologie* (wie Anm. 21).
- 25 Friedrich Wilhelm Graf: *Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologischen Chiffre*. In: Hans Martin Müller (Hg.): *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*. Gütersloh 1992, S. 21-77.
- 26 Treiber: *Volkskunde und evangelische Theologie* (wie Anm. 21), S. 155.
- 27 Ebertz: *Von der „Religion des Pöbels“ zur „popularen Religiosität“* (wie Anm. 15), S. 172.
- 28 Christoph Auffarth: *Art. Heiliger/Heilige*. In: Ders., Hans G. Kippenberg, Axel Michaels (Hg.): *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart 2006, S. 207 f.
- 29 Präzise dazu: Wolfgang Brückner: *Volkskunde, religiöse*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10. Bd. Freiburg u. a. 2001, Sp. 864-866; zur gesamten Entwicklung s. Wolfgang Brückner, Gottfried Korff, Martin Scharfe: *Volksfrömmigkeitsforschung (= Ethnologia Bavarica 13)*. Würzburg, München 1986.
- 30 Etwa Leopold Schmidt: *Geschichte der österreichischen Volkskunde (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N.S. Band 2)*. Wien 1951, S. 39.
- 31 Ebertz: *Von der „Religion des Pöbels“ zur „popularen Religiosität“* (wie Anm. 15), S. 172.
- 32 Zu denken ist vor allem an das Werk des Prälaten Georg Schreiber; für Österreich ist Hanns Koren das katholische Paradebeispiel „für die enge Symbiose zwischen (akademischer) Volkskunde und religiös fundierter Weltanschauung“, s. dazu Magdalena Anna Puchberger: *Volkskunde als Lebensstil. Ein Milieu in der Steiermark in den 1920er und 1930er Jahren*. Dipl. Arb., Univ. Wien 2005, v.a. S. 113-124.
- 33 F[ritz] Schmidt-Clausing: *Volksfrömmigkeit*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. 6. Bd., 1962, Sp. 1451-1455, Sp. 1452.
- 34 Peter L. Berger: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt am Main 1973, S. 98.
- 35 Michael N. Ebertz, Franz Schultheis (Hg.): *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14. Ländern*. München 1986.
- 36 Gottfried Korff: *Volkskundliche Frömmigkeits- und Symbolforschung nach 1945*. In: Brückner, Korff, Scharfe: *Volksfrömmigkeitsforschung* (wie Anm. 29), S. 38-66, S. 57.
- 37 Gottfried Korff: *Bemerkungen zum politischen Heiligenkult im 19. und 20. Jahrhundert*. In: Gunther Stephenson (Hg.): *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*. Darmstadt 1976, S. 216-230, S. 221.
- 38 Ebda., S. 216.
- 39 Wolfgang Beinert: *Das Christentum. Eine Gesamtdarstellung*. Freiburg, Basel, Wien 2007, S. 118 ff.
- 40 Gottfried Korff: *Kultdynamik durch Kultdifferenzierung? Beobachtungen zur Rochus- und Sebastiansverehrung im 19. und 20. Jahrhundert*. In: *Saeculum* 47, 1996, S. 158-175, S. 175.
- 41 Korff: *Maria in der technischen Welt* (wie Anm. 18), S. 218.