

40 **V/2. Von der Reformationszeit bis zur Gegenwart**

1. Zum Begriff: von „Volksfrömmigkeit“ zu „Religiosität der Vielen“ 2. Breitenreligiosität
zwischen Konfessionalisierung und Milieuerosion (Literatur S. 239)

1. Zum Begriff: von „Volksfrömmigkeit“ zu „Religiosität der Vielen“

„Volksfrömmigkeit“ ist in der Aufklärungszeit (→Aufklärung) als dichotomischer
45 Leitbegriff im Gegensatz zur „Elitenfrömmigkeit“ entstanden, bezeichnet also keine hi-
storisch vorfindbare Entität, sondern eine Interpretationskategorie: die beschreibende
und wertende Stellungnahme einer aufgeklärten Deutungskultur zu bestimmten religi-
ösen Ausdrucksformen. Der Begriff transportiert zudem die Spannungen der Kultur-
kämpfe (→Kulturkampf) zwischen den Konfessionen und zwischen Christentum und
50 Wissenschaft im 19. Jh. (Ebertz). Beide Teile des Begriffs werden in der heutigen For-
schung relativierend problematisiert: Die Identifikation des „→Volkes“ mit →Laien
(„Kirchenvolk“) im Gegensatz zum Klerus (→Priester/Priestertum), mit Unterschichten
im Gegensatz zu Adel oder Bürgertum (Antonio Gramsci) oder mit einer unterdrückten
agrarisches-restheidnischen Gegenwelt gegen die christliche Kultur (Jean Delumeau; Carlo
55 Ginzburg; Robert Muchembled; aber auch die mythologische Volkskunde des 19. Jh.;

vgl. Freitag 2–11) hat sich als wenig sinnvoll erwiesen. „→Frömmigkeit“ (im folgenden identisch mit „Religiosität“) ist zwar sozial rückgebunden, aber die „Überschreitungs-fähigkeit“ (Hamm 106–108) des Religiösen läßt sich nicht als Variable von Stand, Schicht, Klasse (Hölscher 16f.) oder Geschlecht fassen.

5 Gegenstand der Frömmigkeitsforschung (vgl. Daxelmüller 345ff.) als Teil einer ho-listisch verstandenen Kulturgeschichte (Oexle; Scribner 132; Schieder) ist die ausdiffe-renzierte „Frömmigkeit der (ihrerseits differenzierten) Vielen“, „denen keine besonderen Qualifikationen und Funktionen Rang verleihen“ (Blessing, Reform 97). Angezielt ist jene „Christianität“ (Holzem, Bedingungen) äußerlicher und innerlicher religiöser Voll-
10 züge 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 kämpfe-risch ausgetragener Konfliktlagen um Frömmigkeitsstile als Gegensatz zu einer „Reli-giosität der Eliten“ verstanden werden (Holzem, Religion 2–6).

15 2. Breitenreligiosität zwischen Konfessionalisierung und Milieuerosion

2.1. Breitenreligiosität im Horizont der Konfessionalisierung

Vor allem die Arbeiten Ernst Walter Zeedens (z. B. Zeeden, Konfessionen 56–94; ders., Konfessionsbildung 67–112) und seiner Schule haben gezeigt, daß sich die Brei-
20 tenreligiosität keineswegs direkt konfessionsspezifisch ausformte. Lange Zeit, teils bis zum Ende des →Dreißigjährigen Krieges, war die Alltags-Christianität vornehmlich ge-prägt durch den Traditionsüberhang des späten Mittelalters und durch eine Mischkonfes-sionalität, welche die als trennend empfundenen Frömmigkeitsmerkmale (Eucharistie-, Bild-, Heiligen- und Reliquienkult, Bittgänge, Prozessionen, →Wallfahrten), aber auch religiöse Lektüre (→Erbauungsliteratur) und private Andachtsformen bewußt in der
25 Schwebel hielt. Die Konfessionalisierung (→Katholische Reform und Gegenreformation; →Reformation) der katholischen Frömmigkeit konzentrierte sich um so mehr auf die „Realpräsenz“ des Heiligen und das „Dinggedächtnis“ der sakralen Sphäre (Lentes, Suche), als die Reformation „das Innere des Menschen ... zum eigentlichen Träger des religiösen Subjektes“ erklärt hatte (Lentes, Andacht 66). In polemischer Abgrenzung
30 betonte katholische Konfessionalität das äußere Verhalten, bezog →Symbole, →Bilder und Heilsmaterien (→Reliquien) sowie besonders gnadenwirksame Orte und Zeiten in eine insgesamt ausgeprägtere Ritualität (→Ritus) des religiösen Lebens ein. Die Fröm-migkeitspraxis der Vielen war daher das Ergebnis einer bewußten Umgestaltung, die weder gegenüber dem Klerus (→Visitation; geistliches Gericht) noch gegenüber den
35 Laien (Sendgericht; →Predigt; „Beichtgericht“; Theatralik der Volksmission) auf Kon-trolle, Zwang und →Strafe verzichtete. Das „Barockfromme“ (Brückner) entstand nicht auf dem Land und nicht „von unten“, sondern in den von Jesuitenmission (→Jesuiten), Gymnasial- und Universitätserziehung, geistlichem →Theater und Bruderschaftswesen (→Bruderschaften/Schwesternschaften/Kommunitäten) geprägten Städten (vgl. Po Chia
40 Hsia; Glaser) oder an den ignatianisch beeinflussten Fürsten- und Adelshöfen (Schindling/ Ziegler). Auch hier stehen Klerus und Laien, Adel, Bürger, städtische und ländliche *simplices* in einem komplexen Austausch selektiver Traditionsaneignung und eigenstän-diger Verarbeitung der angebotenen oder erzwungenen Motive und Verhaltensformen. Dieser vor allem in Spanien (→Ignatius von Loyola; →Teresa von Avila; →Johannes
45 vom Kreuz), Italien (Carlo →Borromeo; Filippo →Neri) und Frankreich (François de →Sales) entwickelte Frömmigkeitsstil und sein Rezeptionsprozeß waren gleichsam in-ternational, weil er durch den Jesuitenorden in ganz Europa, aber auch in den über-seeischen Kolonien und Missionen inauguriert wurde und dort zusammen mit autochthonen Traditionen eigenständige Amalgame hervorbrachte (→Lateinamerika).

50 Das „Barockfromme“ ist also nicht „Volkskultur“, sondern ein stände- und grup-penübergreifender Frömmigkeitsstil, der, in je verschiedenen Kontexten eigens gedeutet

und mit symbolischer Kommunikation angereichert, identitätsbildend wirksam wurde (Freitag 358–365; Holzem, Religion 455–470). Marien-, Schutzengel- oder Michaelskulte mit der ihren Zentren geltenden Kultpropaganda (Kirchen, Kapellen, Wallfahrtsorte) waren Staatskulte, in denen sich das Selbstverständnis der Konfessionsgesellschaften manifestierte. Neue Heiligenkulte (z. B. Johannes von Nepomuk [um 1350–1393]; Franz →Xavier; Stanislaus Kostka [1550–1568]; Antonius von Padua [um 1195–1231]) popularisierten tridentinische Lehren und Heiligkeitsmodelle. Gleichzeitig nährten diese Inszenierungen des Heiligen eine instrumentelle Heilserwartung, die sich auf die räumlich und emotional nahe Umgebung bezog: Frömmigkeit sollte unmittelbar dem Gelingen des Lebens dienen und der allgegenwärtigen Not abhelfen. Darum genügte die private Andacht kaum: heilige Orte zu besuchen, Reliquien zu berühren und zu küssen, wundertätige Gnadenbilder zu bekleiden und zu beschenken, sich mit geweihten Bildern und Medaillen zu umgeben, das zielte auf die gestufte Interzessorenschaft der Heiligen, Marias, Christi selbst. Aber „popular“ war das keineswegs, obwohl die Brauchumgebung dieser Kulte die Grenzen in die Alltagswelt, aber auch in die Welt des Wahrsagens und magischen Heilens hinein (→Aberglauben) öffnete. Die private Devotion im →Andachtsbild und -buch schrieb spätmittelalterliche Tradition fort (→Devotio moderna), andererseits erschlossen die jesuitische Poetik und die Mendikanten-Autoren auch neue Inhalte und Intonationen (Kemper).

2.2. „Volksfrömmigkeit“ und „Volksaufklärung“

Ch. Dipper hat die pointierte These vertreten, daß „Volksreligiosität“ vor der späten Aufklärung weder als Begriff noch als Sache existiert hat, sondern entstanden sei als Bestandteil der verächtlichen Rede einer aufgeklärten Bildungskultur über eine angeblich bigotte, dumpfe und voraufgeklärte Mentalität (Dipper 75). Die „Volksaufklärung“ sollte den Zusammenhang der Breitenreligiosität mit lokalen Lebensformen und Identitäten auflösen. Um der Verfleißigung und Ernüchterung willen wurde vor allem die Brauchumgebung und religiöse Sachkultur als Äußerlichkeit und Mißbrauch, Verschwendung und Ablenkung vom „wahren“ Christentum (→Josephinismus; I.H. von →Wessenberg) denunziert. Staatliche und kirchliche Zugriffsinteressen waren nicht leicht zu trennen, auch wenn Pastoralreformer sich gegen die Vereinnahmung der Geistlichen für die „Landespolizey“ vielfach wehrten.

Auf dem Land wurden diese Maßnahmen als rigorose Beeinträchtigung oder gar heimliche Protestantisierung zurückgewiesen. Zeichen- und praktikenreiche Wallfahrten, Bittgänge und Reliquienprozessionen wurden nicht nur wegen der erhofften Segenswirkung auf Bevölkerung und Flur, sondern auch als Darstellung und Reproduktion von sozialen Hierarchien und Geschlechterunterschieden veranstaltet. Zur „Volksreligiosität“ und damit zum Marginalphänomen abgewertet, überdauerte die umstrittene Barockfrömmigkeit als symbolische Kommunikation auch dort, wo andere Elemente der Modernisierung der ländlichen Welt pragmatisch in den eigenen Deutungsrahmen integriert wurden (Oswalt 200f.).

In der katholischen →Stadt hingegen führten →Bildung und ökonomische Rationalisierung auch zu einem Wandel religiöser Einstellungen. In der bürgerlichen Aufklärungskultur wurde das Wissen zur Konkurrenz des →Glaubens; im Buchbesitz der Laien wuchs das Interesse an gesellschaftlich-politischen und medizinisch-naturwissenschaftlichen Fragen, wo kleine Gruppen intensiver Leser den eigentlichen Ersatz für religiöse Lektüre fanden. Bei der religiösen Literatur der Laien begann die „belehrende“ die „barocke“ Erbauung zu verdrängen. Die Jenseitswelten, von denen her christliches Leben seit dem Spätmittelalter vorrangig entworfen worden war, traten im Lebensentwurf zurück; Sprache wurde profaner bis in Testamente und Totenzettel hinein. In der Selbstthematisierung bürgerlicher Individualität ging →Säkularisierung keineswegs mit Entchristlichung einher, aber Religiosität verlor den Status einer „letzten Bedeutung“, schied aus dem öffentlichen Raum aus und verband sich zunehmend mit →Familie, →Ehe

und Privatheit (Schlögl). Diese Bruchlinien einer städtischen Breitenreligiosität blieben Grundkonstanten des 19. Jh., obwohl es gleichzeitig katholische Bürger waren, die aus einer traditionellen Basisreligiosität heraus Strukturen des Milieukatholizismus der zweiten Jahrhunderthälfte inaugurierten (Mergel 70–117.167–194; Liedhegener 81–126).

5 Insgesamt führten die Stadt-Land-Verflechtung, die Aufklärungskultur und die staatlich-kirchlichen Bildungsbestrebungen einerseits, →Romantik, Revolutionsfurcht und Traditionalismus andererseits bis in den →Vormärz hinein zu einer enormen Diversifizierung des Frömmigkeitsspektrums, bei ländlichen und städtischen Unterschichten zu Anfängen der Dechristianisierung (Blessing, Reform 98–106). Der Forschungsfrage
10 nach „Volksfrömmigkeit“ (im Gegensatz zur um 1800 zeitgenössischen Rede) entspricht in dieser Phase kein auch nur relativ einheitliches Objekt.

2.3. Katholisches Milieu und Ultramontanisierung der Frömmigkeit

Nach Urs Altermatt ist zu keiner Zeit eine solche „Homogenität der ... Frömmigkeitskultur“ und eine solche Deckung von kirchlicher „Doktrin und Praxis“ erreicht
15 worden wie in den Jahrzehnten zwischen ca. 1850 und ca. 1950 (Altermatt 67f.). In der Sozialform des katholischen Milieus (Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Katholiken; ders., Konfession; Blaschke/Kuhlemann, Religion) wurde eine neue „Massenfrömmigkeit“ (Mooser 145) gegen die religiöse Pluralisierung, gegen die Zumutungen der Modernisierung und der bürgerlichen Wertewelt gelebt. Jene Religiosität, die um 1800
20 von Pastoralreformern und Kultusbürokratien bekämpft, als breiter Substrom aber forttradiert worden war (Holzem, Dechristianisierung), wurde nun kirchlich ausgestaltet. Sie mobilisierte unterschiedliche soziale Gruppen für spezifisch konfessionelle Frömmigkeitsformen, weil sie in einem von der Wiege bis zur Bahre geschlossenen lebensweltlichen Umfeld ausgeübt wurde und so den traditionellen Zusammenhang von →Religion
25 und Lebensform reproduzierte.

Ähnlich der nachreformatorischen Konfessionalisierung betonte die „ultramontane“ Frömmigkeit (→Ultramontanismus) jene Elemente, die sich der Rationalisierung und Metaphorisierung des Religiösen in der modernen Gesellschaft entzogen: der von außen
30 häufig als vormodern empfundene Devotionsstil war öffentlich, korporativ und rituell, bilderreich und vereinfachend, papstkirchlich und apologetisch, dennoch offen für →Mystik, Erscheinungen und →Wunder (vor allem Marienerscheinungen einfacher Frauen und Mädchen). Welche Anteile dieser Frömmigkeit sich in einer geschlechterhistorischen Perspektive als „Feminisierung“ fassen lassen, wäre noch genauer zu eruieren (vgl. Götz von Olenhusen, Erscheinungen; dies., Frauen). Bestimmte Kulte (Heilige
35 Familie, Herz Jesu) standen antithetisch gegen soziale oder politische Basisprozesse des 19. und frühen 20. Jh., andere (Michaelskult, Maria Immaculata) wurden im Ersten Weltkrieg gezielt nationalisiert.

Diese Frömmigkeit ist als vornehmliches Handlungsfeld des Klerus beschrieben worden, der als „Milieumanager“ die Lebenswelt der Laien gleichsam „kolonialisiert“ habe
40 (Blaschke, Kolonialisierung 134; vgl. Busch 310–316). Doch entgegen den darin forttradierten dichotomischen Konzepten kann religiöse Mobilisierung nicht allein als Instrumentalisierung für antimoderne Herrschaftsinteressen gelesen werden. Unbezweifelbar trugen bestimmte Gruppen von Priestern einen mit modernen Medien ausgestalteten und auf Massenbeeinflussung zielenden Organisationskatholizismus, der Frömmigkeit
45 auch gezielt inszenierte. Aber: das korrespondierende Partizipationsbedürfnis der Laien war nicht primär durch den Gegensatz zum Klerus bestimmt. Der gewandelte Erfahrungsraum der Bürger oder Arbeiter hat traditionale Elemente einer eher agrarisch bestimmten „Religiosität“ auch ohne Kontrolle des Klerus ausgetrocknet (Mooser). Umgekehrt konnten lokale Sozialnetzwerke Marien-Erscheinungen (→Maria/Marienfrömmigkeit) gegen die Skepsis des Klerus und gegen das massive Einschreiten der Obrigkeit
50 massenwirksam entfalten (Blackbourn). Die mystische Frömmigkeit der Stigmatisierten und Seherinnen darf keinesfalls als „populäre“ Form gewertet werden, sondern fand

Anhänger in der Spätromantik, in Bürgerkreisen, im Adel und beim Hochklerus (Weiß). Die Milieufrömmigkeit gewann ihren Charakter „aus einem tieferliegenden, langfristig angelegten Geflecht religiöser Aktivität und Vergesellschaftung heraus“ (Mooser 147, vgl. Blessing, Kirchenfromm 102–106; Stambolis), und „ihre Anziehungskraft lag in den kompensatorischen Effekten gegen die Geheimnislosigkeit der bürgerlichen Kultur“ (Nowak 103). Zudem schwankte auch das Strukturmodell katholischer Vergesellschaftung zwischen jener Milieukirchlichkeit, traditionellen katholischen Lebenswelten und unkirchlichen Regionen (Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Konfession 364–372), so daß der Katholizismus auch frömmigkeitsgeschichtlich nie zu jener monolithischen Großgruppe zusammengewachsen ist, als die er von außen erscheinen mochte, schon gar nicht international, auch wenn es vor dem Ersten Weltkrieg europaweit einen regen Motiv- und Kulturaustausch gegeben hat (vor allem Frankreich, Italien).

Über katholische Frömmigkeit im 20. Jh. existieren derzeit nur wenige Pilotstudien. Das vorläufige Bild zeigt, daß gegen Ende des 19. Jh. die Uniformität der Frömmigkeit in auseinanderstrebenden Erfahrungsräumen nicht mehr durchgängig als adäquates Ausdrucksmittel gelten konnte (Blessing, Kirchenfromm). Die Kriegserfahrung 1914–1918 hat diese Erosion einer an geschlossene Weltdeutungen gekoppelten Religiosität beschleunigt. In der Zwischenkriegszeit wandelte sich das Milieu zum „Hort der Kirchentreuen“, wirkte aber nicht mehr als „Magnet für entkirchlichte Katholiken“ (Liedhegener 247, vgl. 224–239). Katholische Basisreligiosität verlor zunehmend ihre unhinterfragte Bindung an die Kirchlichkeit; ihre Ausdrucksformen und Themen, aber auch ihre Konsequenzen im Alltags-, Wirtschafts- und Sexualverhalten wurden dem legitimatorischen „Zwang zum Argument“ ausgesetzt und nur noch bedingt mitvollzogen (Liedhegener 263). Dennoch bleibt am Ende der Weimarer Republik die katholische Massenfrömmigkeit noch ganz überwiegend auf die →Kirche als Hoffnungsträgerin gerichtet; eine strikte Jenseitsbezogenheit unterlegte auch den schwerwiegenden Problemen des Alltags eine religiöse Deutung. Ein neues Frömmigkeitsideal setzte auf Verinnerlichung der religiösen Tradition, auf Entritualisierung und Gemeinschaftserlebnis der liturgischen Vollzüge (→Liturgische Bewegungen; →Jugendbewegung). Dem Aufschwung einer personal-christuszentrierten Frömmigkeit der Städter stand die Stagnation der traditionellen Kirchlichkeit auf dem Land gegenüber; aber gerade hier verlor sie ihren Charakter einer lebensbestimmenden Letztinstanz (Kösters 240,245). Der Zweite Weltkrieg hat unter den Bedingungen der restriktiven Kirchenpolitik des →Nationalsozialismus die lebensweltliche Verankerung der Milieufrömmigkeit in Frage gestellt; während die Mehrzahl eine „verstärkt reflexiv angeeignete Identität in enger Anlehnung an Pfarrei und Liturgie“ entwickelte, wirkte bei einer Minderheit die antichristliche Propaganda entfremdend (→Kirchenentfremdung/Kirchenaustritte) (Damberg 69).

2.4. Die Erosion der Milieufrömmigkeit

Die unmittelbare Nachkriegszeit setzte im Rahmen der bereits in den 20er und 30er Jahren entwickelten *actio catholica* (→Katholische Aktion) auf eine offensive Verchristlichung der Gesellschaft. Voraussetzung war ein neuer Typus des intensiv geformten apostolischen Elite-Laien, wodurch sich das herkömmliche Verhältnis zum Klerus stark veränderte. Aber die Breitenreligiosität entsprach solchen Konzepten nur noch bedingt; die wachsende räumliche und soziale Mobilität einer pluralen „Wirtschaftswundergesellschaft“ wirkte sich auch auf die Mentalität der Katholiken aus: grundsätzliche Lebensorientierungen, Familie und Erziehung, Umgang mit Medien, Berufs- und Wirtschaftsverhalten und weltanschaulich geprägte politische und verbandlich-soziale Bindungen, die gerade in ihrer wechselseitigen Verstärkung das Typische der „Milieufrömmigkeit“ ausgemacht hatten, traten in einen mehrdimensionalen Erosionsprozeß ein (Damberg 173–222, passim). Die 50er Jahre, nicht die Folgejahre des Zweiten Vatikanischen Konzils (→Vatikanum I und II), erscheinen als „Sattelzeit“ für einen breitenwirksamen Frömmigkeits- und Mentalitätswandel. Obwohl sich Grundhaltungen der

Katholiken noch bis in die siebziger Jahre des 20. Jh. signifikant von denen der Nichtkatholiken, vor allem der Konfessionslosen unterschieden, markierte der Säkularisierungsprozeß den Zusammenhang von Urbanität, Berufsqualifikation, hohem Sozialstatus und nachlassender Glaubens-, mindestens Kirchenbindung. Phänomene der Dechristianisierung schwanken zwischen einer für den Katholizismus typischen „institutionen-

5 nahen“ Säkularisierung und einem Wandel des religiösen Feldes (Konsumreligion, Fortschrittsglaube, Familie und Beruf als Religionsersatz und Ersatzreligion, Esoterik und „vagierende“ Religiosität; vgl. Nipperdey). In der Phase der Milieuerosion wird die

10 Problematisierung von „Volksfrömmigkeit“ zur Materie der →Religionssoziologie und →Meinungsforschung.

Literatur

Bibliographie: Hansgeorg Molitor/Heribert Smolinsky (s.u.).

- Urs Altermatt, Katholizismus u. Moderne. Zur Sozial- u. Mentalitätsgesch. der Schweizer Katholiken im 19. u. 20. Jh., Zürich 1989. – Arbeitskreis f. kirchl. Zeitgesch. (Münster), Katholiken
- 15 zw. Tradition u. Moderne. Das kath. Milieu als Forschungsaufgabe: WF 43 (1993) 588–654. – Ders., Konfession u. Cleavages im 19. Jh. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des kath. Milieus in Deutschland: HJ 120 (2000) 357–395. – David Blackburn, Wenn ihr sie wiederseht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen. Aufstieg u. Niedergang des dt. Lourdes, Reinbek 1997. – Olaf Blaschke, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager u.
- 20 die Kanäle klerikaler Kuratel im kath. Sozialmilieu: ders./Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996 (Rel. Kulturen der Moderne 2) 93–135. – Ders./Frank-Michael Kuhlemann, Religion in Gesch. u. Gesellschaft. Sozialhist. Perspektiven für die vergleichende Erforschung rel. Mentalitäten u. Milieus: ebd. 7–56. – Werner K. Blessing, Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligiosität u. Volksreligiosität zw. Aufklärung
- 25 u. Industrialisierung: Wolfgang Schieder, Volksreligiosität (s.u.) 97–122. – Ders., Kirchenfromm – volksfromm – weltfromm. Religiosität im kath. Bayern: Wilfried Loth (Hg.), Dt. Katholizismus im Umbruch zur Moderne, 1991 (KoGe 3) 95–123. – Wolfgang Brückner, Zum Wandel der rel. Kultur im 18. Jh. Einkreisungsversuche des „Barockfrommen“ zw. MA u. Massenmissionierung: Ernst Hinrichs/Günter Wiegmann (Hg.), Sozialer u. kultureller Wandel in der ländlichen Welt
- 30 des 18. Jh., Wolfenbüttel 1982 (Wolfenbütteler Forschungen 19) 65–83. – Ders., Volksfrömmigkeit. I. Begriffsgesch.: LThK 10 (2001) 858–859. – Norbert Busch, Kath. Frömmigkeit u. Moderne. Die Sozial- u. Mentalitätsgesch. des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zw. Kulturkampf u. Erstem Weltkrieg, Gütersloh 1997 (Rel. Kulturen der Moderne 5). – Wilhelm Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster u. in den Niederlanden 1945–1980, 1997 (VKZG.F 79). – Christoph Daxelmüller, Volksfrömmigkeit: Rolf W. Brednich, Grundriß der Volkskunde, Berlin 1988,
- 35 329–351. – Michael N. Ebertz, Von der Religion des Pöbels zur populären Religiosität: Jb. für Volkskunde 19 (1996) 169–183. – Christof Dipper, Volksreligiosität u. Obrigkeit im 18. Jh.: Wolfgang Schieder, Volksreligiosität (s.u.) 73–96. – Werner Freitag, Volks- u. Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster, Paderborn 1991 (Veröff. des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- u. Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe
- 40 29). – Karl Gabriel, Zwischen Tradition u. Postmoderne, 1992 (QD 141). – Hubert Glaser, ... nadie sin fructo. Die bayerischen Herzöge u. die Jesuiten im 16. Jh.: Reinhold Baumstark (Hg.), Rom in Bayern. Kunst u. Spiritualität der ersten Jesuiten, München 1997, 55–82. – Irmtraud Götz v. Olenhusen (Hg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen u. Protestantinnen
- 45 im 19. u. 20. Jh., Stuttgart 1995. – Dies. (Hg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen u. kath. Frömmigkeit im 19. und 20. Jh., Paderborn 1995. – Berndt Hamm, Einheit u. Vielfalt der Reformation – oder: Was die Reformation zur Reformation machte: Reformationstheorien. Ein kirchenhist. Disput über Einheit u. Vielfalt der Reformation, hg. v. dems./Bernd Moeller/Dorothea Wendebourg, Göttingen 1995, 57–127. – Lucian Hölscher, Die rel. Entzweiung. Entwurf zu einer Gesch. der Frömmigkeit im 19. Jh.: JGNKG 93 (1995) 9–25. – Andreas Holzem, Dechristianisierung u.
- 50 Rechristianisierung. Der dt. Katholizismus im europ. Vergleich: KZG 11 (1998) 69–93. – Ders., Religion u. Lebensformen. Kath. Konfessionalisierung im Bistum Münster 1570–1800, Paderborn 2000 (Forschungen zur Regionalgesch. 33). – Ders., Bedingungen u. Formen rel. Erfahrung im Katholizismus zw. Konfessionalisierung u. Aufklärung: Paul Münch (Hg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, 2001 (HZ.B NF 31) 317–332. – Hans Georg Kemper, Dt. Lyrik, Tübingen; II. Konfessionalismus, 1985; III. Barock, 1988. – Christoph Kösters, Kath. Verbände u. moderne Gesellschaft 1995 (VKZG.F 68). – Thomas Lentjes, „Andacht“ u. „Gebärde“. Das rel. Ausdrucksverhalten: Bernhard Jussen/Craig Koslofsky (Hg.), Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600, Göttingen 1999, 29–67. – Ders., Auf der Suche nach dem Ort des

- Gedächtnisses. Thesen zur Umwertung der symbolischen Formen in Abendmahlslehre, Bildtheorie u. Bildandacht des 14.–16. Jh.: Klaus Krüger/Alessandro Nova (Hg.), *Imagination u. Wirklichkeit. Zum Verhältnis von mentalen u. realen Bildern in der Kunst der frühen Neuzeit*, Mainz 2000, 1–35. – Antonius Liedhegener, *Christentum u. Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster u. Bochum 1830–1933*, 1997 (VKZG.F 77). – Thomas Mergel, *Zw. Klasse u. Konfession. Kath. Bürgertum im Rheinland 1794–1914*, Göttingen 1994 (Bürgertum. Beitr. zur europ. Gesellschaftsgesch. 9). – Hansgeorg Molitor/Heribert Smolinsky (Hg.), *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, 1994 (KLK 54) (ältere Lit.). – Josef Mooser, *Kath. Volksreligion, Klerus u. Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jh. Thesen: Wolfgang Schieder, Religion (s.u.) 144–156.* – Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988. – Kurt Nowak, *Gesch. des Christentums in Deutschland. Religion, Politik u. Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jh.*, München 1995. – Otto Gerhard Oexle, *Gesch. als Hist. Kulturwiss.: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Kulturgesch. heute*, 1996 (GeGe Sonderheft 16) 14–40. – Vadim Oswald, *Staat u. ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871*, Leinfelden 2000 (Schr. zur südwestdt. Landeskunde 29). – Ronnie Po Chia Hsia, *Gesellschaft u. Religion in Münster 1535–1618*, 1989 (QFGSM NF 13). – Wolfgang Schieder (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgesch.*, Göttingen 1986. – Anton Schindling/Walter Ziegler (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation u. Konfessionalisierung. Land u. Konfession 1500–1650*, 7 Bde., Münster 1989–1997. – Rudolf Schlögl, *Glaube u. Religion in der Säkularisierung. Die kath. Stadt. Köln, Aachen, Münster. 1700–1840*, München 1995. – Robert W. Scribner, *Volksglaube u. Volksfrömmigkeit: Hansgeorg Molitor/Heribert Smolinsky (s.o.) 121–138.* – Barbara Stambolis, *Rel. Festkultur. Tradition u. Neuformierung kath. Frömmigkeit im 19. u. 20. Jh.*, Paderborn 2000. – Otto Weiß, *Scherinnen u. Stigmatisierte: Irmtraud Götz v. Olenhusen, Erscheinungen (s.o.) 51–83.* – Ernst W. Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen u. Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München 1965. – Ders., *Konfessionsbildung. Stud. zur Reformation, Gegenreformation u. kath. Reform*, 1985 (SMAFN 15).

Andreas Holzem