

»Volksfrömmigkeit«

Zur Verabschiedung eines Begriffs

ANDREAS HOLZEM

Anfang April 2002 stellte der Präfekt der Vatikanischen Kongregation für den Gottesdienst und die Liturgie, Kardinal Jorge Medina Estévez, ein neues »Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie« (Direttorio su pietà popolare e liturgia) vor. Der bislang nur in italienischer Sprache verfügbare Text wendet sich nach Erklärung des Kardinals in einer Pressekonferenz gegen die Ansicht, »daß man im Namen einer »puristischen« Religiosität auf traditionelle Formen der Volksfrömmigkeit verzichten könne«.¹ Auch die Katholische Nachrichtenagentur (KNA) griff diese Pressekonferenz mit entsprechender Resonanz in der Tagespresse auf.² Im hiesigen Zusammenhang interessiert weniger, wie »Liturgie der Kirche« und »Volksfrömmigkeit« in dem genannten römischen Dokument zueinander in Beziehung gesetzt werden. Wichtiger ist, welche Frömmigkeitsphänomene mit »Volksfrömmigkeit« identifiziert werden. Genannt werden Engel- und Schutzengelglaube, Marien- und Heiligenverehrung, Rosenkranzgebet, Kreuzwegandachten, Wallfahrt und Reliquienkult.

Das stille Einverständnis, solche Frömmigkeitsformen als »Volksfrömmigkeit« zu charakterisieren, ist – so die These dieses Beitrags – mit Blick auf die historische Genese und die Vollzugs- und Beteiligungsstruktur der so bezeichneten religiösen Praxis nicht haltbar. Zur Erläuterung dieser These geht die folgende Darstellung zwei Schritte: Sie skizziert zunächst kurz die Entstehung, die Bedeutungsnuancen und die Problematik des Begriffs »Volksfrömmigkeit« und der durch diesen Begriff semantisch organisierten historischen Forschung, um den als Alternative bevorzugten Begriff der »Geschichte der Frömmigkeit bzw. Religiosität« zu konturieren. Zweitens zeigt ein Durchgang durch jüngere Forschungserträge der Frömmigkeits- bzw. Religiositätsgeschichte der Frühen Neuzeit und Neuzeit, daß der Begriff »Volksfrömmigkeit« als historische Kategorie die Komplexität sozialer Verortung und Gruppenbindung zahlreicher nachmittelalterlicher Frömmigkeitsformen, Kulttypen und religiösen Mentalitäten nicht adäquat abbilden kann. Die Konzentration auf den Katholizismus trägt dem überkommenen Konfessionsstereotyp Rechnung, »Volksfrömmigkeit« habe in protestantischen Bekenntnissen weitgehend überwunden werden können und stelle eine typische Residualkategorie eines vermeintlich vorneuzeitlichen oder voraus-

1. Die Tagespost, Ausgabe 12. 4. 2002, vgl. www.die-tagespost.de/Aktuelle_Ausgabe/Artikel3.html. Für den Hinweis danke ich dem Kollegen Hans Reinhard Seeliger.

2. Vgl. z. B. im Schwäbischen Tagblatt, 7. 5. 2002, den Artikel »Nur Erzengel haben Namen. Schutzengel gibt es, sie sind aber nicht für alles zuständig«.

geklärten Christentumstypus dar. Die Epochenbeschränkung folgt einer pragmatischen Schwerpunktentscheidung: Mit Blick auf die mediävistische und altkirchengeschichtliche Religiositätsforschung³ ließe sich die Argumentation erweitern und vertiefen.

1. Zum Begriff: von »Volksfrömmigkeit« zu »Religiosität der Vielen«

Der Begriff »Volksfrömmigkeit« ist in der Aufklärungszeit als dichotomischer Leitbegriff im Gegensatz zu »Elitenfrömmigkeit« entstanden, bezeichnet also keine historisch vorfindbare Entität, sondern eine Interpretations- und Ordnungskategorie. Hinter dem Begriff steht nicht eigentlich eine »Sache« im Sinne einer historischen Gegebenheit, sondern eine gruppengebundene Deutungskultur, die als kontrastive Stellungnahme zu bestimmten religiösen Ausdrucksformen »Volksfrömmigkeit« als beschreibende und wertende Konnotation eines erkennbar spezifischen religiösen Verhaltens und des dahinter stehenden religiösen Deutungssystems hervorbrachte. Der Begriff transportiert zudem die im 19. Jahrhundert ausgetragenen Spannungen der Kulturkämpfe zwischen den Konfessionen und zwischen Christentum und Wissenschaft: »Volksfrömmigkeit« galt als typisch katholisch.⁴

Beide Anteile des Begriffs – »Volk« ebenso wie »Frömmigkeit« – werden in der heutigen Forschung relativierend problematisiert: Die generelle Identifikation des »Volkes« mit den Laien im Gegensatz zum Klerus, mit den Unterschichten im Gegensatz zu Adel oder Bürgertum in einem Klassen-Konzept (Antonio Gramsci) oder mit einer unterdrückten agrarisch-restheidnischen Gegenwart gegen die frühneuzeitlich wachsende Dominanz der christlichen Kultur (Jean Delumeau, Carlo Ginzburg, Robert Muchembled, aber auch die mythologische Volkskunde des 19. Jahrhunderts⁵)

3. Vgl. z. B. *Arnold Angenendt*, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 9, 53, 71–75, 85, 88 und passim, wo der Begriff der Sache nach in Frage gestellt und im Fortgang doch unbefangen benutzt wird, ebenso wie »Volksreligiosität« und »Volksglauben«. Ein vergleichbares Vorgehen findet sich bei *Ernst Dassmann*, *Kirchengeschichte II/2: Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike*, Stuttgart – Berlin – Köln 1999, 199 f.: Auf der einen Seite wird eine wertneutrale Begriffsverwendung von »Volksfrömmigkeit« angemahnt und auf ihren »durchaus theologisch reflektierten Hintergrund« verwiesen; zudem hätten »zentrale Glaubenswirklichkeiten [...] sich stark auf die Volksfrömmigkeit ausgewirkt«. Auf der anderen Seite aber werden als »Merkmale für die Volksfrömmigkeit« neben der »Sinnenhaftigkeit ihrer Ausdrucksformen« die »Vielgestaltigkeit« und Wandelbarkeit ihrer Übungen reklamiert. Das eine wie das andere kennzeichnet das Gesamtspektrum christlicher Religiosität, ebenso wenig können die angeführten Beispiele (Märtyrer- und Heiligenverehrung, Reliquien und Translation, gar die in der antiken Kirche noch nicht ausgebildeten Phänomene Rosenkranz, Angelus-Gebet, Herz-Jesu-Freitag) mit Blick auf deren Träger, Initiatoren und Propagatoren als ausschließlich populär, volkstümlich oder volksfromm gelten.

4. *Michael N. Ebertz*, *Von der Religion des Pöbels zur populären Religiosität*, in: *Jahrbuch für Volkskunde* 19 (1996) 169–183.

5. *Werner Freitag*, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster* (Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe 29), Paderborn 1991, 2–11.

hat sich als wenig sinnvoll erwiesen. ›Frömmigkeit‹ – im folgenden identisch gebraucht mit ›Religiosität‹ – ist zwar sozial rückgebunden, und insofern gehört die Frage nach der ›Volksreligiosität‹ zentral zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Christentums, aber die »Überschreitungsfähigkeit« des Religiösen⁶ läßt sich weder als Variable von Stand, Schicht und Klasse noch von Konfession oder Geschlecht fassen.⁷

Gegenstand der in diesem Sinn problematisierten Frömmigkeitsforschung⁸ ist die ausdifferenzierte ›Frömmigkeit der (ihrerseits differenzierten) Vielen«, »denen keine besonderen Qualifikationen und Funktionen Rang verleihen«.⁹ Historiografisch angezielt ist die jeweils aufweisbare Breitenreligiosität, die Praxeologie äußerlicher und innerlicher religiöser Vollzüge und Haltungen, jene »Christianität«,¹⁰ die sich auch schichten-, gruppen- oder geschlechterübergreifend, teils mit je spezifischen Brechungen, als alltagsdominante Variante christlichen Lebens fassen läßt. Somit ist der Begriff ›Frömmigkeit‹ Teil eines holistisch verstandenen Kulturbegriffs.¹¹ Eine ›Frömmigkeit der Vielen‹ und kann nur dann als Gegensatz zu einer ›Religiosität der Eliten‹ verstanden werden, wenn jeweils genau begründet wird, wer aufgrund welcher Merkmalskonstellation im Sinne eines pragmatischen Sammelbegriffs als ›Elite‹ gelten soll und welche Frömmigkeitsformen die dichotomische Unterscheidung tragen.¹² Eine solche Konzeptualisierung wird vor allem dann sinnvoll sein, wenn es um die Erklärung schwelender oder kämpferisch ausgetragener Konfliktlagen um Frömmigkeitsstile oder -praxen geht.

6. Berndt Hamm, Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: Was die Reformation zur Reformation machte, in: ders., Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, 57–127; 106–108.

7. Vgl. Lucian Hölscher, Die religiöse Entzweiung. Entwurf zu einer Geschichte der Frömmigkeit im 19. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 93 (1995) 9–25, 16 f. Heuristisch wenig vielversprechend ist auch die Identifikation von »Volk« mit jener sozialen Gruppe, die in einer bestimmten Phase der Christentumsgeschichte einem bestimmten bereits vorab als »Volksfrömmigkeit« bestimmten Kult oder religiösen Typus besonders zuneigt, so bei Stefan Fassbinder, Frömmigkeit. Entwicklung und Problemfelder eines Begriffs, in: Saeculum 47 (1996) 6–34; 16, vgl. auch 18 f.

8. Vgl. Christoph Daxelmüller, Volksfrömmigkeit, in: Rolf W. Brednich, Grundriß der Volkskunde, Berlin 1988, 329–351; 345 ff.

9. Werner K. Blessing, Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligiosität und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung, in: Wolfgang Schieder (Hrsg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, Göttingen 1986, 97–122, 97.

10. Andreas Holzem, Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: Paul Münch (Hrsg.), »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (Historische Zeitschrift, Beihefte NF 31), München 2001, 317–332.

11. Otto Gerhard Oexle, Geschichte als Historische Kulturwissenschaft, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), Kulturgeschichte heute (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 16), Göttingen 1996, 14–40. Schieder, Volksreligiosität, wie Anm. 9. Robert W. Scribner, Volksglaube und Volksfrömmigkeit, in: Hansgeorg Molitor/Heribert Smolinsky (Hrsg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 54), Münster 1994, 121–138; 132. In diesem Band auch eine umfassende Bibliografie bis 1994.

12. Vgl. Andreas Holzem, Religion und Lebensformen. Kath. Konfessionalisierung im Bistum Münster 1570–1800 (Forschungen zur Regionalgeschichte 33), Paderborn 2000, 2–6.

II. Breitenreligiosität zwischen Konfessionalisierung und Milieuerosion – Problemanzeigen zum Begriff »Volksfrömmigkeit«

1. Mischkonfessionalität der Reformations- und frühen Nachreformationszeit

Vor allem die Arbeiten Ernst Walter Zeedens¹³ und seiner Schule haben gezeigt, daß sich die Breitenreligiosität keineswegs bereits in reformatorischer und direkt nachreformatorischer Zeit konfessionsspezifisch ausformte. Die Konfessionalisierung der katholisch gebliebenen oder rekatholisierten Regionen knüpfte an bei der spätmittelalterlichen Ausgangssituation. In deren Praxis war die Vorstellung von einer »Realpräsenz« des Heiligen, von einem unmittelbar faßbaren Gegenwärtigsein Christi in den eucharistischen Gaben, auf dem Altar und im Kruzifix, ebenso Mariens und der Heiligen in Bildern und Reliquien vorherrschend. Der sakralen Sphäre eignete ein »Dinggedächtnis«; die *memoria passionis* als Gedächtnis des Heils und der Erlösung war in ihnen gleichsam materialisiert.¹⁴ Die pluralen äußerlichen Erscheinungsformen dieser Grundkonstellation, die einen durch Interzession Marias, Christi und der Heiligen unterstützten religiösen Aufstieg in Stufen bewerkstelligen sollten, schlossen eine korrespondierende Ausprägung innerlicher Haltungen, eine emotionale und szenografische Ausgestaltung der religiösen Vorstellungswelt nicht aus, sondern ausdrücklich ein: Dem Zählen und massenhaften Memorieren von Gebeten, der Häufung von Frömmigkeitsleistungen und Gnadenübertragungen aus dem *thesaurus ecclesiae* stand nicht nur seit jeher eine theologische Kritik an der äußerlichen Gebärdensprache und am sakralen Bild- und Dinggebrauch gegenüber, sondern zunehmend auch eine auf das Textverstehen, auf Innigkeit und Andacht sowie auf Moralisierung abzielende Verschriftlichung und Verinnerlichung von Frömmigkeit zur Seite. Die Materialität und das variantenreiche Spektrum an frommen Praktiken wurde nicht mehr allein als Unterstützung, sondern zunehmend auch als Konkurrenz zur Ausgestaltung innerlicher Erfahrungsräume wahrgenommen.¹⁵

Diese »Zentrierung« der Frömmigkeit¹⁶ war keine autochthone Kulturleistung »von

13. Vgl. Ernst W. Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München 1965, 56–94. Ders., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 15), Stuttgart 1985, 67–112.

14. Thomas Lentjes, Auf der Suche nach dem Ort des Gedächtnisses. Thesen zur Umwertung der symbolischen Formen in Abendmahlslehre, Bildtheorie und Bildandacht des 14.–16. Jahrhunderts, in: Klaus Krüger/Alessandro Nova (Hrsg.), Imagination und Wirklichkeit. Zum Verhältnis von mentalen und realen Bildern in der Kunst der frühen Neuzeit, Mainz 2000, 1–35.

15. Thomas Lentjes, »Andacht« und »Gebärde«. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Bernhard Jussen/Craig Koslofsky (Hrsg.), Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600, Göttingen 1999, 29–67. Hamm, Einheit, wie Anm. 6.

16. Berndt Hamm, Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: Archiv für Reformationsgeschichte 84 (1993) 7–82.

untent, sondern vollzog sich vornehmlich in der städtischen Welt, beeinflusst von wachsender Schriftlichkeit und von einer an Universitäten oder Hohen Schulen entwickelten und von der *Devotio moderna* mit getragenen Frömmigkeitstheologie.¹⁷ Da die Reformation »am Ende des beschriebenen Transformationsprozesses des religiösen Ausdrucksverhaltens« stand und in einer selektiven Einlinigkeit »das Innere des Menschen [...] zum eigentlichen Träger des religiösen Subjektes« erklärte,¹⁸ wurde in polemischer Abgrenzung eine fortgesetzt stärkere Betonung des äußeren Verhaltens, der Ritualität und des Einbezugs von Symbolen und Materien, von Orten und Räumen bzw. von Wegen und Zeiten zum Signum katholischer Konfessionalität, wenn auch unter dem Eindruck der reformatorischen Kritik in einer eingehegten und kontrollierten Form. Lange Zeit, teils bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges, war die Alltags-Christianität vornehmlich geprägt durch den Traditionsüberhang des späten Mittelalters und durch eine Mischkonfessionalität, welche die als trennend empfundenen Frömmigkeitsmerkmale, z. B. den Umgang mit der Eucharistie bzw. dem Abendmahl, den Bild-, Heiligen- und Reliquienkult, Bittgänge, Prozessionen und Wallfahrten, aber auch religiöse Lektüre und private Andachtsformen bewußt in der Schwebelage hielt.

2. Breitenreligiosität im Horizont der Konfessionalisierung

Der Prozeß der Konfessionalisierung entfaltete sich demnach als disziplinierende Einhegung und kritisch-theologische Reflexion der Frömmigkeitspraxis der Vielen. Die Entstehung einer konfessionalisierten Religiosität war das Ergebnis einer bewußten Umgestaltung, die weder gegenüber dem Klerus noch gegenüber den Laien auf Kontrolle, Zwang und Strafe verzichtete: durch Visitation und geistliches Gericht bei den ersteren, mittels Sendgericht, Predigt und »Beichtgericht« bei letzteren. Das »Barockfromme«¹⁹ entstand als Frömmigkeitstypus nicht auf dem Land, sondern in den von Jesuitenmission, Gymnasialbildung, geistlichem Theater, Kleruserziehung und Bruderschaftswesen geprägten Städten²⁰ oder an den ignatianisch beeinflussten, teils geistlichen katholischen Fürsten- und Adelshöfen.²¹ Sozialgeschichtliche Forschungen

17. Klaus Schreiner, Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: *ders.* (Hrsg.), Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge (Schriften des historischen Kollegs 20), München 1992, 1–78. Nikolaus Staubach, Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der *Devotio moderna*, in: Frühmittelalterliche Studien 25 (1991), 418–459.

18. *Lentes*, Andacht, wie Anm. 15, 66.

19. Wolfgang Brückner, Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des »Barockfrommen« zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Ernst Hinrichs/Günter Wiegelmann (Hrsg.), Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts (Wolfenbütteler Forschungen 19), Wolfenbüttel 1982, 65–83.

20. Vgl. Romie Po Chia Hsia, Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618 (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, NF 13), Münster 1989.

21. Vgl. Anton Schindling/Walter Ziegler (Hrsg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, 7 Bde., Münster 1989–1997.

haben gezeigt, daß diese Frömmigkeit sich im städtischen Bürgertum anti-patriarchal etablierte: als Bündnis zwischen den geistlichen Erziehern der tridentinischen Orden, den Frauen und der Jugend gegen die Mischreligiosität der Väter, die nun als konfessioneller, ästhetischer und intellektueller Laxismus denunziert wurde. Es waren vor allem bürgerliche Funktionsträger kirchlicher Mittelinstanzen, die »Barockfrömmigkeit« breitenwirksam zum Standard erhoben, oft protegiert von einem konfessionalisierten Hochadel, teils gegen die langwährende Opposition des regionalen Niederadels.

Die Übertragung dieser reglementierten Frömmigkeit auf das Land vollzog sich als selektive Traditionsaneignung und eigenständige Verarbeitung der angebotenen oder erzwungenen Motive und Verhaltensformen. In der Ausgangssituation faßten Pfarrer und Dorf Frömmigkeit und Kult wesentlich in den Kategorien einer geistlich-materiellen Austauschbeziehung auf, so daß Dorfpriester auf der Basis geringer Bildungschancen spannungsreich Unvereinbares zu vermitteln suchten: eine kultische Stellvertreterrolle gegenüber der Gemeinde, aber auch eine in die ländliche Ökonomie und Familiarität eng hineinverwobene quasibäuerliche Subsistenzweise bis hin zu Konkubinat und Berufserblichkeit. Die Religiosität ländlicher Laien war stark vom Ineinanderdenken dieser Sphären bestimmt – Ehre und Schande waren Grundkategorien auch des religiösen Lebens. Klerus und Laien, Adel, Bürger, städtische und ländliche *simplices* stehen also in einem komplexen Austausch selektiver Traditionsaneignung und eigenständiger Verarbeitung der angebotenen oder erzwungenen Motive und Verhaltensformen.

Implementiert werden sollte ein neuer habitueller und moralischer Anspruch bei der Visualisierung, Deutung und Durchsetzung einer abgegrenzten, ehrfurchtgebietenden Sakralität. Dieser Anspruch traf auf vorrangig instrumentelle Heilserwartungen der Laien, deren Religiosität weniger ein spiritueller Weg innerer Gottannäherung als ein durch Miterleben und Erfahrungslernen tradiertes Ensemble von Praktiken war. Die darin erhoffte Sinnhaftigkeit und Wirksamkeit bezog sich auf die räumlich und emotional nahe Umgebung und integrierte je besondere Alltagserfahrungen in die kirchlich vermittelten religiösen Formen. So wurden in einem keineswegs konfliktfreien Assimilationsprozeß neue Frömmigkeitsgehalte und Ausdrucksformen zu einem Bestandteil des Ehrsystems und des öffentlich-gemeindlichen Selbstverständnisses. Das »Barockfromme« war nicht »Volkskultur«,²² sondern ein stände- und gruppenübergreifender Frömmigkeitsstil, der, in verschiedenen Kontexten eigens gedeutet und mit symbolischer Kommunikation angereichert, identitätsbildend wirksam wurde.²³ Und dieser Stil war im Zuge der Konfessionalisierung vielfach macht- und autoritätsgestützt implementiert worden: Marien-, Schutzengel- oder Michaelskulte mit der ihren Zentren gel-

22. Vgl. die kritischen Anmerkungen zu Begriff und Sache bei *Wolfgang Brückner*, Art. Volksfrömmigkeit. I. Begriffsgeschichtlich, in: LThK³ Bd. 10 (2001), Sp. 858–859, sowie sehr pointiert und völlig zutreffend in: *ders.*, Probleme der Frömmigkeitsforschung. Religiöse Volkskunde im öffentlichen Bewußtsein, in: *ders.*, Frömmigkeit und Konfession. Verstehensprobleme, Denkformen, Lebenspraxis (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 86), Würzburg 2000, 75–92.

23. *Freitag*, Volks- und Elitenfrömmigkeit, wie Anm. 5, 358–365. *Holzem*, Religion und Lebensformen, wie Anm. 12, 455–470.

tenden Kultpropaganda an Kirchen, Kapellen und Wallfahrtsorten waren Staatskulte, in denen sich das Selbstverständnis der Konfessionsgesellschaften manifestierte. Nicht wenige Kulte entstanden im Zusammenhang von Kriegserfahrung und interpretierten Siege oder überstandene Kriegsnot.²⁴ Neue Heiligenkulte (z. B. Johannes Nepomuk, Franz Xaver, Stanislaus Kosta, Antonius von Padua) popularisierten theologische Positionen des Tridentinum und transformierten sie ins Symbolische, Visuelle und biografisch Exemplarische. Gleichzeitig nährten diese Inszenierungen des Heiligen eine instrumentelle Heilserwartung, die unmittelbar dem Gelingen des Lebens dienen und der allgegenwärtigen Not abhelfen sollte. 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, schließlich Christi selbst. Aber »popular« war das keineswegs. Was die Konfessionsgesellschaft integrierte, trennte sie zugleich: der systemimmanente Eklektizismus im Umgang mit Motiven und Gehalten der Frömmigkeit schuf einerseits eine relativ geschlossene katholische Kulturlandschaft, stellte andererseits aber auch die Barrieren und »feinen Unterschiede« (Pierre Bourdieu) zwischen Stadt und Land, Bauer, Bürger und Adel, Hoch- und Niederklerus heraus. Die Brauchumgebung religiöser Praxis hatte zudem offene Grenzen in die Alltagswelt, aber auch in die Welt des Wahrsagens und magischen Heilens hinein, und zwar keineswegs nur bei »einfachen Leuten«. Solche Wechselbezüge lassen sich an öffentlichen Ritualen (Prozessionen, Wallfahrten, Volksmissionen etc.) ebenso beobachten wie in der privaten Devotion, deren Inhalte (etwa im Andachtsbuch und -bild²⁵) einerseits die spätmittelalterlichen Traditionsbestände vor allem der *Devotio moderna* fortschrieben, andererseits in der filigran-emotionalen jesuitischen Lieddichtung und Poetik und im teils popularen Stil der Mendikanten-Autoren auch neue Inhalte und Intonationen erschlossen.²⁶ Es waren die Funktionsträger staatlicher und kirchlicher Institutionen, Gruppen und Orden, und nicht das wie immer zu definierende »Volk«, welche die überkommene Tradition bewahrten, neu interpretierten und ergänzten und dadurch einen eigenständigen, differenzierten Rezeptions- und Integrationsprozeß auslösten. Erst beides im Verbund prägte einen barocken Frömmigkeitsstil aus.

3. »Volksfrömmigkeit« und »Volksaufklärung«

Christof Dipper hat die pointierte These vertreten, daß »»Volksreligiosität« vor der späten Aufklärung weder als Begriff noch als Sache existiert hat«, sondern entstanden

24. Vgl. jüngst *Matthias Asche/Anton Schindling* (Hrsg.), *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, Münster 2001.

25. Vgl. demnächst: *Andreas Holzem*, *Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800*, in: *ders.* (Hrsg.), *Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Darmstadt vorauss. 2002.

26. *Hans Georg Kemper*, *Deutsche Lyrik. II. Konfessionalismus*, Tübingen 1985; *III. Barock*, Tübingen 1988.

sei als Bestandteil der verächtlichen Rede einer aufgeklärten Bildungskultur über eine angeblich bigotte, dumpfe und voraufgeklärte Mentalität.²⁷ Als Ergebnis der Konfessionalisierung war eine Frömmigkeit entstanden, welche an der Nahtstelle von Individuum, Familie, Gemeindeöffentlichkeit und Gesamtterritorium die religiöse und die soziale Existenz eng verklammert hatte. Im Programm der religiösen »Volksaufklärung« sollte dieser Zusammenhang der Breitenreligiosität mit alltäglichen Lebensformen und Identitätsmarkierungen aufgelöst werden. Eine weniger vom Klerus als von den staatlichen Religionsbürokratien getragene Strategie der Verfleißigung und Ernüchterung denunzierte vor allem die Brauchumgebung und religiöse Sachkultur als Äußerlichkeit und Mißbrauch, Verschwendung und Ablenkung vom »wahren« Christentum, um sie im Zuge einer restriktiven Ordnungs- und Bildungspolitik einzuschränken oder zu unterbinden. Staatliche und kirchliche Zugriffsinteressen auf die ländliche Religionskultur und Wirtschaftsweise waren nicht leicht zu trennen, auch wenn Pastoralreformer sich gegen die Vereinnahmung der Geistlichen für die »Landes-Polizey« vielfach wehrten.

Auf dem Land wurden diese Maßnahmen als rigorose Beeinträchtigung oder gar heimliche Protestantisierung zurückgewiesen. Zwischen flexibler Beharrungskraft und gewalttätigem Tumult wurde die als »Eigensinn« hervortretende vielschichtig-uneindeutige Verflechtung von Religion und Gesellschaft als kommunaler Kontext des Christentums hartnäckig verteidigt. Hemmnisse und Widerstände gegen die »Volksaufklärung« nährten sich aus dem spezifischen Heilsbedürfnis und religiösen Erwartungshorizont einer unverändert naturabhängigen agrarischen Lebenswelt und aus den Repräsentationsnotwendigkeiten einer rangbewußt strukturierten Lokalgesellschaft in den symbolischen Formen des religiösen Brauchtums. 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.²⁸

In der katholischen Stadt hingegen führten Bildung und sozioökonomische Rationalisierung auch zu einem Wandel religiöser Einstellungen und mentaler Dispositionen. Die bürgerliche Aufklärungskultur stand am Beginn einer Säkularisierung städtischer Religion. Das Wissen wurde 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

27. Christof Dipper, Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert, in: Schieder, Volksreligiosität, wie Anm. 9, 73–96; 75.

28. Vgl. z. B. Vadim Oswald, Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871 (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 29), Leinfelden 2000, 200 f.

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 Welt- und 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«. Im Rahmen bürgerlicher Wohlanständigkeit und öffentlicher Wertschätzung unverzichtbar, bot sie Anhaltspunkte für Haltungen und Handlungen, die sich, aus dem öffentlichen Raum ausgeschieden, zunehmend mit Familie, Ehe und Privatheit verbanden.²⁹ Diese Bruchlinien einer städtischen Breitenreligiosität blieben Grundkonstanten des 19. Jahrhunderts, obwohl es gleichzeitig katholische Bürger waren, die aus einer traditionellen Basisreligiosität heraus Strukturen des Milieukatholizismus der zweiten Jahrhunderthälfte inaugurierten.³⁰

Insgesamt führten die Stadt-Land-Verflechtung, die bürgerliche und adlige Rationalisierung und Aufklärungskultur sowie die staatlichen Bildungs- und Bürokratisierungsbestrebungen auf der einen Seite, romantische Bewegung, Revolutionsfurcht und Traditionalismus im Zeichen von Thron und Altar auf der anderen Seite bis in den Vormärz hinein zu einer enormen Diversifizierung des Frömmigkeitsspektrums, bei ländlichen und städtischen Unterschichten zu Anfängen der Dechristianisierung.³¹ Eine einheitliche »Religiosität der Vielen«, gar eine schichtenspezifische »Volksfrömmigkeit« ist angesichts der Verschiedenheit der Mentalitäten und Stile um 1830 kaum noch auszumachen. Der modernen Forschungsfrage nach »Volksfrömmigkeit« (im Gegensatz zur um 1800 zeitgenössischen Rede) entspricht in dieser Phase kein auch nur relativ einheitliches Objekt.

4. Das katholische Milieu und die Ultramontanisierung der Frömmigkeit

Urs Altermatt hat die These aufgestellt, es sei zu keiner Zeit eine solche »Homogenität der [...] Frömmigkeitskultur« und eine solche Deckung von kirchlicher »Doktrin und Praxis« erreicht worden wie in den Jahrzehnten zwischen ca. 1850 und ca. 1950.³² In der Sozialform des katholischen Milieus³³ wurde eine neue »Massenfröm-

29. Vgl. Rudolf Schlögl, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840*, München 1995.

30. Vgl. Thomas Mergel, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914* (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 9), Göttingen 1994, 70–117, 167–194. Antonius Liedhegener, *Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 77), Paderborn u. a. 1997, 81–126.

31. Blessing, *Reform*, wie Anm. 9, 98–106.

32. Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, 67 f.

33. AKKZZ – *Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (Münster)*, *Katholiken zwischen Tradition und*

migkeit«³⁴ gegen die religiöse Pluralisierung seit etwa 1800 und gegen die Zumutungen der Modernisierung und der bürgerlichen Wertewelt gelebt. Die spezifische Frömmigkeit des Milieus entstand als – durchaus umstrittene – kirchliche Ausgestaltung jener traditionellen, gleichsam voraufklärerischen Religiosität, die um 1800 von Pastoralreformern und Kultusbürokratien bekämpft, als breiter Substrom aber nur leicht gebrochen forttradiert worden war.³⁵ Die Intensivierung des religiösen Lebens geschah aus dem zwingenden Einfluß heraus, den die Sozialisation in einem geschlossenen lebensweltlichen Umfeld ausübte. Die erneute Integration und Organisation umfassender Lebensvollzüge und die konsequente Ausgrenzung von Abweichung entfaltete eine religiös-soziale Breitenwirkung und Bindungskraft, welche zunächst sehr unterschiedliche soziale Lagen für spezifisch konfessionelle Belange zu mobilisieren vermochte. Unabhängig von der sozialen Schichtung waren Katholiken nicht selten den gleichen Frömmigkeitsformen verpflichtet.

Ähnlich der nachreformatorischen Konfessionalisierung³⁶ betonte die »Ultramontanisierung« der Frömmigkeit gerade jene Elemente, die sich der Rationalisierung, Ethisierung und Metaphorisierung des Religiösen im Kontext der modernen Gesellschaft entzogen: Der von außen häufig als fremd und vormodern bestimmte Devotionsstil war öffentlich, korporativ und rituell, bilderreich und vereinfachend, geprägt von klaren Ordnungskategorien und von neoscholastischen Ableitungen, dennoch offen für Mystik und Wunder. Welche Anteile dieser Frömmigkeit sich in einer geschlechterhistorischen Perspektive als »Feminisierung« fassen lassen, wäre noch genauer zu eruieren.³⁷ Darüber hinaus entwickelte sich eine bestrittenen Personen und Institutionen selbst geltende Pietät: Die Kirche als solche und ihr Oberhaupt wurden zunehmend zum Gegenstand von Andacht und Verehrung.

Diese Frömmigkeit ist oft als vornehmliches Handlungsfeld des Klerus beschrieben worden; Geistliche als »Milieumanager« hätten den »Gesinnungsklerikalismus« der

Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: *Westfälische Forschungen* 43 (1993) 588–654. *Ders.*, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: *Historisches Jahrbuch* 120 (2000), 357–395. *Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann*, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: dies. (Hrsg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen (Religiöse Kulturen der Moderne 2)*, Gütersloh 1996, 7–56.

34. *Josef Mooser*, Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen, in: *Wolfgang Schieder* (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (Industrielle Welt 54)*, Stuttgart 1993, 144–156; 145.

35. *Andreas Holzem*, Dechristianisierung und Rechristianisierung. Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 11 (1998), 69–93.

36. Vgl. den jüngst unternommenen Versuch einer Kennzeichnung der Religiosität des Milieus als »zweites konfessionelles Zeitalter«: *Olaf Blaschke* (Hrsg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002.

37. Vgl. *Irmtraud Götz von Olenhusen* (Hrsg.), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1995. *Dies.* (Hrsg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1995.

Laien als »Kolonialisierung« ihrer Lebenswelt gefördert.³⁸ Diese Vorstellung ist im Grunde aus den älteren dichotomischen Konzepten herausdestilliert; Mobilisierung wird herrschaftssoziologisch auf die Instrumentalisierung katholischer Frömmigkeitsformen zugunsten antimoderner Herrschaftsinteressen verengt.³⁹ Unbezweifelbar trugen bestimmte Gruppen von Priestern einen mit modernen Medien ausgestalteten und auf Massenbeeinflussung zielenden Organisationskatholizismus, der Frömmigkeit auch gezielt inszenierte. Dem aber kam ein enormes Identifikations- und Partizipationsbedürfnis entgegen. Arbeiter, Bürger und Bauern haben diese Religiosität als je spezifische Ausdrucksform ihrer Identität verstanden, ohne daß der Gegensatz ›Klerus – Laien‹ die Selbstperzeption und die Rollenzuweisungen dieser Frömmigkeit zentral bestimmte. Der gewandelte Erfahrungsraum der Bürger oder Arbeiter hat traditionale Elemente einer eher agrarisch bestimmten ›Volksreligiosität‹ ohne Kontrolle des Klerus ausgetrocknet.⁴⁰ Umgekehrt konnten lokale Sozialnetzwerke Marien-Erscheinungen gegen die Skepsis des Klerus und gegen das massive Einschreiten der Obrigkeit massenwirksam entfalten.⁴¹ Die zahlreichen Stigmatisierten und Seherinnen und die in ihnen verkörperten mystischen Anteile dieser Frömmigkeit dürfen keinesfalls als ›einfache oder ›populare‹ Form gewertet werden, sondern fanden Anhänger in der katholischen Spätromantik, in gebildeten Bürgerkreisen und im Adel, aber auch beim Hochklerus.⁴² Die Milieufrömmigkeit gewann ihren Charakter »aus einem tieferliegenden, langfristig angelegten Geflecht religiöser Aktivität und Vergesellschaftung heraus«⁴³ – und zwischen den Polen von Disziplinierung und Selbstbewußtwerdung lag »ihre Anziehungskraft [...] in den kompensatorischen Effekten gegen die Geheimnislosigkeit der bürgerlichen Kultur.«⁴⁴ Zudem schwankte auch das Strukturmuster katholischer Vergesellschaftung zwischen jener Milieukirchlichkeit, traditionellen katholischen Lebenswelten und unkirchlichen Regionen,⁴⁵ so daß der Katholizismus auch frömmig-

38. *Olaf Blaschke*, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel im katholischen Sozialmilieu, in: *ders./Frank-Michael Kuhlemann* (Hrsg.), Religion im Kaiserreich, wie Anm. 33, 93–135; 134.

39. Vgl. *Norbert Busch*, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen der Moderne 5), Gütersloh 1997, 310–316.

40. *Mooser*, Volksreligion, wie Anm. 34.

41. *David Blackburn*, Wenn ihr sie wiederseht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek b. Hamburg 1997.

42. *Otto Weiß*, Seherinnen und Stigmatisierte, in: *Götz von Olenhusen*, Wunderbare Erscheinungen, wie Anm. 37, 51–83.

43. *Mooser*, Volksreligion, wie Anm. 34, 147. Vgl. *Werner K. Blessing*, Kirchenfromm - volksfromm - weltfromm. Religiosität im katholischen Bayern, in: *Wilfried Loth* (Hrsg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft 3), Stuttgart 1991, 95–123, 102–106. *Barbara Stambolis*, Religiöse Festkultur. Tradition und Neuformierung katholischer Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 2000.

44. *Kurt Nowak*, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 103.

45. *AKKZG*, Konfession, wie Anm. 33, 364–372.

keitsgeschichtlich 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.

Über katholische Frömmigkeit im 20. Jahrhundert existieren derzeit nur wenige Pilotstudien. Das vorläufige Bild zeigt, daß gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Uniformität der Frömmigkeit in den auseinanderstrebenden lebensweltlichen Erfahrungsräumen nicht mehr durchgängig als adäquates Ausdrucksmittel gelten konnte.⁴⁶ Die Kriegserfahrung 1914–1918 hat diese Erosion einer an geschlossene Weltdeutungen gekoppelten Religiosität beschleunigt.⁴⁷ In der Zwischenkriegszeit wandelte sich das Milieu zum »Hort der Kirchentreuen«, wirkte aber nicht mehr als »Magnet für entkirchlichte Katholiken«.⁴⁸ Katholische Basisreligiosität verlor zunehmend ihre lange unhinterfragte und unkritische Bindung an die Kirchlichkeit, wurde in Generationenstufen mehr und mehr zu einem Traditionsüberhang; die Ausdrucksformen und thematischen Konzentrationspunkte der Milieufrömmigkeit in Predigten und liturgischen Texten, aber auch ihre lebenspraktischen Konsequenzen im Alltags-, Wirtschafts- und Sexualverhalten wurden unter dem Druck der Verhältnisse dem legitimatorischen »Zwang zum Argument« ausgesetzt und nur noch bedingt geteilt und mitvollzogen.⁴⁹ 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. Dem korrespondierte ein neues Frömmigkeitsideal, welches in einer Verschmelzung von Liturgischer Bewegung und Jugendbewegung auf eine zunehmende Verinnerlichung der religiösen Tradition und eine Entritualisierung der liturgischen Vollzüge, gleichzeitig auf Gemeinschaft im Blick auf das »Objektive« der Liturgie setzte. In einer phasenverschobenen Modernisierung stand dem Aufschwung einer »persönlicheren« und christuszentrierten Frömmigkeit der Städter die Stagnation einer hohen traditionellen Kirchlichkeit auf dem Land gegenüber; aber gerade hier verlor sie ihren Charakter einer lebensbestimmenden und -deutenden Letztinstanz.⁵⁰ Der Zweite Weltkrieg hat unter den Bedingungen der restriktiven Kirchenpolitik des Nationalsozialismus gerade 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.⁵¹

46. *Blessing*, Kirchenfromm, wie Anm. 43.

47. Vgl. *Christian Geinitz*, Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914 (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte NF 7), Essen 1998.

48. *Liedhegener*, wie Anm. 30, 224–239, 247.

49. *Ders.*, 263.

50. *Christoph Kösters*, Katholische Verbände und moderne Gesellschaft (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 68), Paderborn u. a. 1995, 240, 245.

51. *Wilhelm Damberg*, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 79), Paderborn u. a. 1997, 69.

5. Die Erosion der Milieufrömmigkeit

Die unmittelbare Nachkriegszeit setzte im Rahmen der bereits in den 1920er und 1930er Jahren entwickelten *actio catholica* (Katholische Aktion) auf eine offensive Verchristlichung der Gesellschaft. Voraussetzung war ein neuer Typus des apostolischen Elite-Laien, der religiös intensiv geformt und geschult war, was das herkömmliche Verhältnis von Klerus und Laien im Kontext der Kirchenfrömmigkeit stark veränderte. Aber die Wahrnehmung der 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.⁵² Die 1950er Jahre, nicht die Folgejahre des 2. Vatikanischen Konzils, erscheinen als »Sattelzeit« für einen breitenwirksamen Frömmigkeits- und Mentalitätswandel. Obwohl sich Grundhaltungen der Katholiken noch bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts 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 ›institutionennahen‹ Säkularisierung und einem Wandel des religiösen Feldes hin zu Konsumreligion, Fortschrittsglaube, Familie und Beruf als Religionsersatz und Ersatzreligion, Esoterik und ›vagierender‹ Religiosität.⁵³ In der Phase der Milieuerosion wird die Problematisierung von ›Volksfrömmigkeit‹ derzeit zunehmend zur Materie der Religionssoziologie und Meinungsforschung und wird in wachsendem Maße in außerchristlichen Vorstellungswelten und Verhaltensweisen gesucht.

Es ging in diesem knappen Beitrag ausdrücklich nicht um eine differenzierte Beschreibung neuzeitlicher Frömmigkeitsformen selbst, sondern lediglich um den Aufweis ihrer unzureichenden Kategorisierung als »Volksreligion«, »Religiosität oder Religion des Volkes«, »Volks glauben« etc. Der soziale Ort, die Gruppenbindung und die gesellschaftliche oder religiös-ständische Grenzziehungen überwindende Dynamik neuzeitlicher religiöser Praxis ist mit dem eingeführten historiografischen Begriff »Volksfrömmigkeit« teils unzutreffend, teils mindestens unzureichend beschrieben. Die eigentliche Herausforderung liegt darin, nach der anstehenden Verabschiedung der pauschal zuschreibenden wie implizit wertend qualifizierenden »Volks-«Terminologie eine Frömmigkeitsgeschichte der Vielen als differenzierte Gesellschaftsgeschichte der Religion zu schreiben.

52. Ders., 173–222, passim.

53. Vgl. Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988.