

Religiöse Orientierung und soziale Ordnung

Skizzen zur Wallfahrt als Handlungsfeld und Konfliktraum
zwischen Frühneuzeit und Katholischem Milieu

von

ANDREAS HOLZEM

I. Konfessionalisierung: Sühne, Rettung, Repräsentation, S. 332 – II. Vormärz: Aufklärung, Distanzierung, Konflikt, S. 344 – III. Katholisches Milieu: Reorganisation und Reminiszenz, S. 349

Am Beginn stehe das Ereignis der plötzlichen Außergewöhnlichkeit: ein den Vormärz und sein aufgeklärt denkendes gesellschaftliches Konglomerat aus Bildung, Bürgerlichkeit und Bürokratismus gleichermaßen beeindruckendes wie bestürzendes kultisches Zeremoniell. Das Jahr 1844, mit dem hier eingesetzt wird, sah selbst über eine Million Menschen auf dem Weg nach Trier, auch wenn moderne Berechnungen von gut der Hälfte ausgehen.¹ Auf dem Hambacher Fest – nur zum Vergleich – hatten sich 1832 etwa 30.000 Vaterlandsfreunde versammelt, um Freiheit und Volkssouveränität zu feiern und zu repräsentieren.² Und nun? Die unvorstellbare Masse von 500.000 Pilgern, um zu tun, was man längst überwunden glaubte: um inbrünstig eine Reliquie zu verehren, das Gewand, welches nach lokaler Tradition Jesus bei seinem Weg zur Kreuzigung getragen hatte. Eine *Völkerwanderung, durch eine Handvoll Lammswolle erregt*³, so der alte Joseph Görres, der zunächst rheinische Jakobiner und nachmalige Führer der katholisch-konservativen ultramontanen Partei in München.⁴ Und gleichzeitig lösten diese Pilger

¹ WOLFGANG SCHIEDER, Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: Archiv für Sozialgeschichte 14 (1974) S. 419–454, S. 421 ff.

² THOMAS NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, S. 369 f.

³ JOSEPH VON GÖRRES, Die Wallfahrt nach Trier, Regensburg 1845, S. 3.

⁴ Vgl. BERND WACKER, Revolution und Offenbarung. Das Spätwerk (1824–1848) von Joseph Görres – eine politische Theologie (Tübinger theologische Studien 34) Mainz 1990 (Lit.).

zum Hl. Rock eine „ganze Bibliothek von Streitschriften“⁵ aus. *Der heilige Rock zu Trier und die zwanzig anderen Heiligen Ungenähnten Röcke. Eine historische Untersuchung*⁶; das ist die Logik der Aufklärung und der Kritik. Hatte nicht schon Luther von der *bescheisserey zu Trier*⁷ gesprochen und mußte nicht jeder, der im *deutschen Namen* gegen das *Götzenfest*⁸ in Trier Front machte, als *neuer Luther*⁹ erscheinen, mit dem sich alles verbinden ließ, was seit 1817 zum Pathos des deutschen Lutherbildes gehörte in jener „merkwürdigen und zeittypischen Verkoppelung von nationalem und protestantischem Geist“¹⁰? Die traditionale Praktik und die historische Kritik, das veräußerlichte Werk und die religiöse Innerlichkeit, die römische Tyrannei und die deutsche Freiheit als Referenzpunkte einer ideologischen Debatte: Die Wirkung der Trierer Rockwallfahrt beruhte vor allem darauf, daß sie die tiefen Risse, die scharf konturierten Ungleichzeitigkeiten religiöser, sozialer und mentaler Art, die den deutschen Vormärz durchzogen, kristallin herausstellte.

In diesen Rissen und Ungleichzeitigkeiten kommen gegenläufige, aber gleichermaßen sozial wirksame Selbstverständnisse und Mentalitäten¹¹ zum

⁵ WOLFGANG FRÜHWALD, Die Wallfahrt nach Trier. Zur historischen Einordnung einer Streitschrift von Joseph Görres, in: *Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier 1473–1973*, hg. v. GEORG DROEGE, WOLFGANG FRÜHWALD u. FERDINAND PAULY, Trier 1973, S. 366–382, S. 367. – Vgl. WOLFGANG SCHIEDER, *Der Trierer Wallfahrtsstreit von 1844. Eine Bibliographie*, in: *Kurtrierisches Jahrbuch* 14 (1974) S. 141–170. – *Bibliographie zum Deutschkatholizismus* bei FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus (Neuzeit im Aufbau 5)* Stuttgart, Bad Canstatt 1978, S. 365–441.

⁶ JOHANN GILDEMEISTER u. HEINRICH VON SYBEL, *Der heilige Rock zu Trier und die zwanzig anderen Heiligen Ungenähnten Röcke. Eine historische Untersuchung*, Düsseldorf 1844.

⁷ MARTIN LUTHER, *Warnung an seine lieben Deutschen*, in: *Luthers Werke*. Weimarer Ausgabe, Bd. 30/3, S. 315. – Zum Zusammenhang vgl. SCHIEDER, *Kirche und Revolution* (wie Anm. 1) S. 430 f.

⁸ Beide Zitate: JOHANNES RONGE, *Offenes Sendschreiben an den Bischof Arnoldi*, in: *Sächsische Vaterlandsblätter*, 16.10.1844. Danach zahlreiche Separatdrucke. Neue Edition: GRAF, *Politisierung des religiösen Bewußtseins* (wie Anm. 5) S. 196–199, S. 196 und 199.

⁹ Vgl. z. B. die Broschüre: [ANONYM.] *Der neue Luther!! Sendschreiben des J. Ronge an den Bischof Arnoldi von Trier; Das Glaubensbekenntniß der deutschkath. Gemeinde zu Schneidemühl; Absagebrief des Univ.professors D. Regenbrecht zu Breslau an das dortige Domkapitel; Aufruf des J. Ronge an die niedere kath. Geistlichkeit. Mit dem Vor- und Nachworte eines Katholikenfreundes. Nebst dem wohlgetroffenen Porträt des J. Ronge, des Bischofs Arnoldi u. der Abbildung des s.g. hl. Rockes*, Hamburg 1845.

¹⁰ NIPPERDEY, *Bürgerwelt und starker Staat* (wie Anm. 2) S. 280.

¹¹ EGON FLAIG, *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpationen im Römischen Reich*, Frankfurt, New York 1992, S. 31. – Zum Mentalitätsbegriff vgl. VOLKER SELLIN, *Mentalität und Men-*

Ausdruck: *Wie im profanen Gebiet das Eigenthum zum Willen sich verhält, der seinem Besitz die eigene Form aufprägt, die sich dann fortan erhält; so übt auch die Heiligkeit ein solches Besitzrecht selbst auf die leblosen Dinge aus, die als solche fortdauernd in der Sphäre ihres Einflusses geblieben; und also auch an ihrem Theile [...] als Ueberleiter höherer Einflüsse in das Naturgebiet dienen. Das wird vorzugsweise bei Allem der Fall sein, was je mit dem Erlöser in einem solchen Bezug gestanden; und so begreift sich die Verehrung des Kreuzes und seiner Leidenswerkzeuge, und die des Rockes, den er bei seinem Wandel auf Erden getragen, vollkommen; sie wird nur eine natürliche Folge, abgeleitet aus dem innersten Grund der Verehrung des Heiligen, seyn.*¹² Das ist die Position derer, die die Wallfahrt befürworten, fördern, strukturieren und zu einem Gutteil auch kontrollieren. Aber man hat es hier keinesfalls allein mit Glaubensvorstellungen, gar mit Ideologie zu tun. Denn dies ist ebenso die mentale Disposition derer, denen die Wallfahrt eine kulturelle, ja kultische Praxis ist, derer, die losgehen, sich vielleicht hinschleppen, die sich in Prozessionen einfügen, die Fahnen und Bilder tragen, die Gebete sprechen und Lieder singen, die sehen, berühren, küssen wollen, die das Wunder erhoffen, jedenfalls erleben, vielleicht erfahren. Und man hat es mit beidem zugleich und in komplexer Durchdringung zu tun. Die vermeintlich strenge Scheidung der kulturellen Orientierungen von ‚Volk‘ und ‚Elite‘ hat lange Zeit die Perspektive aufrechtzuerhalten geholfen, diese vormärzliche Massenbewegung ausschließlich als ein Ergebnis von Beeinflussung zu betrachten, sei es als Verführung und Instrumentalisierung für reaktionäre politische Tendenzen¹³, sei es im Gegenzug als erneuerte Erziehung zur Umsetzung genuin und urtümlich katholischer religiöser Werte und Übungen.¹⁴

Dem ‚Volk‘ aber, verführt oder geführt, schreibt man in latenter Kontinuität zur zeitgenössischen Wallfahrtskritik wie zum zeitgenössischen klerikalen Kirchenbild zu, eine unreflexe Praxis zu üben: *Fünfmahlhunderttausend Menschen, fünfmahlhunderttausend verständige Deutsche sind schon zu*

talitätsgeschichte, in: *Historische Zeitschrift* 241 (1985) S. 555–598. – DERS., *Mentalitäten in der Sozialgeschichte*, in: *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, Bd. 3: *Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte*, hg. v. WOLFGANG SCHIEDER u. DEMS., Göttingen 1987, S. 101–121. – ANNETTE RIJKS, *Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht* (Münsteraner theologische Abhandlungen 2) Altenberge 1989.

¹² GÖRRES, *Wallfahrt* (wie Anm. 3) S. 7.

¹³ SCHIEDER, *Kirche und Revolution* (wie Anm. 1) S. 437.

¹⁴ RUDOLF LILL, *Kirche und Revolution. Zu den Anfängen der katholischen Bewegung im Jahrzehnt vor 1848*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 18 (1978) S. 565–575, S. 568.

*einem Kleidungsstücke nach Trier geeilt, um dasselbe zu verehren oder zu sehen! Die meisten dieser Tausende sind aus den niederen Volksklassen, ohnehin in großer Armuth, gedrückt, unwissend, stumpf, abergläubisch und zum Teil entartet, und nun entschlagen sie sich der Bebauung ihrer Felder, entziehen sich ihrem Gewerbe, der Erziehung ihrer Kinder, um nach Trier zu reisen zu einem Götzenfeste, zu einem unwürdigen Schauspiele, das die römische Hierarchie aufführen läßt. [...] Denn wissen Sie nicht [Bischof Arnoldi von Trier], – als Bischof müssen Sie es wissen, – daß der Stifter der christlichen Religion seinen Jüngern und Nachfolgern nicht seinen Rock, sondern seinen Geist hinterließ? Sein Rock, Bischof Arnoldi von Trier, gehört seinen Henkern!*¹⁵ Auch dieser zeitgenössischen Vorstellung entsprechen Praktiken und Wirklichkeiten; eilends entstandene und genutzte Öffentlichkeiten und Diskussionen im Wirtshaus und auf der Straße, eine ungeheure Produktion von Printartikeln und Broschürenliteratur, Demonstrationen des Protestes gegen den Katholizismus und gegen die bürokratische Obrigkeit, neu geschaffene Liturgien und Feste, rasch gebildete *deutsch-katholische* Reformgemeinden mit Predigern, Kult, Synoden, Gemeindeordnungen und Vereinen.¹⁶

Die durchgängige Begegnungsform dieser Vorstellungen und Praktiken ist die der Konfrontation und des unerbittlich polarisierten Kampfes, dessen grelle Strahlkraft zunächst eher verdeckt, in welcher Intensität hier religiöse Institutionen als serielle wie gleichermaßen gegenläufige Ereignisse sichtbar werden, sich transformieren und neu konstituieren. Die Kontroverse als Ursprüngliches, Außergewöhnliches und Plötzliches entsteht in der Zusammenführung und Überlagerung von Habitusformen, gewohnheitlichen Vollzügen und Weisen des Denkens, Handelns und Empfindens.

Dies gilt es im folgenden deutlich zu machen, in zunächst getrennt geführten, dann aber sich miteinander verwebenden Strängen. Es gilt zunächst zu zeigen, wie wenig für die Trierer Rockwallfahrt von 1844 „zwischen dem Ausfindigmachen des Ereignisses und der Analyse der langen Dauer ein Gegensatz besteht“.¹⁷ Das komplexe Geflecht religiösen Sprechens und Verhal-

¹⁵ RONGE, Sendschreiben an Arnoldi (wie Anm. 8) S. 196 f.

¹⁶ Vgl. dazu ausführlich ANDREAS HOLZEM, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 65) Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S. 119–177, S. 335–361, S. 396–404 und passim. – SYLVIA PALETSCHEK, Frauen und Dissens. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841–1852 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 89) Göttingen 1990, S. 44–59. – Insgesamt bleibend wichtig GRAF, Politisierung (wie Anm. 5) passim.

¹⁷ MICHEL FOUCAULT, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt 1993, S. 35.

tens soll auf die darin wirksamen regulativen Prinzipien hin untersucht werden.¹⁸ Es gilt zu klären, wie sich der Handlungsrahmen einer religiösen Praxis so verändern kann, daß diese selbst als Unmöglichkeit empfunden, bekämpft und alterniert wird. Es gilt weiterhin zu zeigen, welche neuen Regelmäßigkeiten, Diskurse und Praktiken der Konflikt aus sich heraus entläßt und wie dieser Konflikt, gleichsam auf Dauer gestellt, ein Teil der Kultur des 19. Jahrhunderts wird. Eng in diese Überlegungen hineinverwoben ist der Begriff der sozialen Institution¹⁹, der religiöse Prozesse niemals ganz umgreifen wird, aber doch beiträgt, ihre gesellschaftlichen Wirkungen zu beschreiben.

Ob man damit historische Individualität eingeholt hat, erscheint zweifelhaft; diese scheint nochmals mehr zu sein als das „Resultat von Bedingungsverhältnissen, die in einer Art generativer Grammatik historischer Transformationen zusammenzufassen sind“²⁰; immerhin aber hat man damit die Räume abgesteckt, innerhalb derer sich Individualität normalerweise hat entfalten können.

¹⁸ Ebd., S. 35, 82 f.

¹⁹ Vgl. GERHARD GÖHLER, Politische Institutionen und ihr Kontext. Begriffliche und konzeptionelle Überlegungen zur Theorie politischer Institutionen, in: Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie, hg. v. DEMS., Baden-Baden 1994, S. 19–46, S. 22: „Soziale Institutionen sind relativ auf Dauer gestellte, durch Internalisierung verfestigte Verhaltensmuster und Sinngebilde mit regulierender und orientierender Funktion. Institutionen sind relativ stabil und damit auch von einer gewissen zeitlichen Dauer, ihre Stabilität beruht auf der temporären Verfestigung von Verhaltensmustern. Sie sind soweit verinnerlicht, daß die Adressaten ihre Erwartungshaltung, bewußt oder unbewußt, auf den in ihnen festgehaltenen und ausgedrückten Sinn ausrichten.“ Zu den Begriffen „Steuerung“ und „Integration“ als Leistungsmerkmalen von Institutionen „in der Verschränkung [von] Ordnungs- und Orientierungsleistungen“ vgl. ebd., S. 43.

²⁰ FLAIG, Den Kaiser herausfordern (wie Anm. 11) S. 16, Anm. 6 unter Berufung auf Paul Veyne. Ähnlich MICHEL FOUCAULT, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 1992, S. 249 f.: „Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ‚ideologischen‘ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der ‚Disziplin‘ produziert worden ist. Man muß aufhören, die Wirkungen der Macht immer negativ zu beschreiben, als ob sie nur ‚ausschließen‘, ‚unterdrücken‘, ‚verdrängen‘, ‚zensieren‘, ‚abstrahieren‘, ‚maskieren‘, ‚verschleiern‘ würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion.“ – Zur Kritik vgl. z. B. DETLEV J. K. PEUKERT, Die Unordnung der Dinge. Michel Foucault und die deutsche Geschichtswissenschaft, in: Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, hg. v. FRANÇOIS EWALD u. BERNHARD WALDENFELS, Frankfurt a. M. 1991, S. 320–334, S. 332.

I. Konfessionalisierung: Sühne, Rettung, Repräsentation

a) Heiliger Ort und Interzession

In der Perspektive derzeitiger religionsgeschichtlicher Ansätze beruhte die Geschichtsmächtigkeit der Wallfahrt entgegen dem neutestamentlichen Konzept von Heiligkeit auf der Vorstellung von der Doppelexistenz des Heiligen auf Erden und im Himmel und von der korrelativen Entsprechung des Himmlischen und Irdischen. Was immer mit dem Heiligen in Kontakt getreten war, bewahrte dessen Kraft in sich, auch wenn das oder der Heilige sich bereits in den Himmel verflüchtigt hatte (vgl. das Zitat zu Beginn). Der Heilige Ort entstand aus der Wirkmächtigkeit der Stätte als „irdischer Vergegenwärtigung dessen, was der Heilige darstellte und anzubieten hatte: die Kontaktstelle für seine himmlische Existenz und damit der irdische Ort für seine Virtus“²¹. Das Heiligengrab, jedweder Aufenthaltsort von Reliquien und heiligen Bildern erschien so als ein Sakralort. Das Licht, der Duft, vor allem aber das Wunder wurden als die unverkennbaren Zeichen und Wirkungen der himmlisch-irdischen Doppelexistenz des Heiligen angesehen.²² Das mittelalterliche Christentum als Ganzes – weit davon entfernt, hier lediglich Konzessionen an den primitiv-magischen Volksglauben zu machen²³ – hatte den Heiligen Ort und seine religiöse Kraftaufladung eng an die Tugend und die Verdienstlichkeit des Heiligen gebunden, an den *vir Dei* bzw. die *famula Dei*. Der religiöse Ausnahmemensch als Mittler und Fürbitter stellte so einen engen Konnex her zu Sünde und Schuld, zu Buße und Strafe, aber darin auch zu Vergebung und Erlaß, Heilung und Hoffnung. Das markierte die Grenze zu ausschließlich magischer Praktik, welche das Heilige zu zwingen versuchte, aber gleichzeitig auch die Naht- und Einbruchsstelle für den „Strom von erbärmlichem, ja abstoßendem Elend“²⁴,

²¹ ARNOLD ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, S. 132.

²² Ebd., S. 102-122.

²³ Zur Kritik strenger Dichotomien von Volks- und Elitenreligiosität vgl. KLAUS SCHREINER, *Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter*, in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20) München 1992, S. 1-78. – 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, S. 1-11.

²⁴ ANGENENDT, *Heilige und Reliquien* (wie Anm. 21) S. 133.

der sich über die heiligen Stätten Europas ergoß. Wallfahrt und Pilgerfahrt, in der Form zunächst nicht streng zu trennen, begründeten tage-, zuweilen wochenlanges Unterwegssein, einzeln, in ungeordneten Haufen oder in Prozessionen, langes und quälendes Verbleiben, Hoffnung und vielleicht Erfüllung, dann die ebensolange Rückkehr. Aber auch die regionale Sakralmobilität zur Gnadenstätte der Umgebung hatte das ganze Mittelalter hindurch die Konjunktur, welche sich aus der Auffassung von Krankheit und Not als Strafe und Sühne, vom Zusammenhang von Unglück, Gelübde und Rettung, von Werk, Interzession und Hilfe ergab. Innere Disposition und äußere Verrichtung, Leistung und Gnade, Verdienst und Wunder, damit auch Magie und Religion blieben in einem wechselnden, schillernden, auch umkämpften Verhältnis, das sich weder als autonome magische Volksreligion noch als herrschaftliche Abschöpfungstaktik der Elite auch nur einigermaßen differenziert erfassen ließe. Die symbolische Repräsentation des Heiligen an einem spezifischen Ort bindet Vergangenes und Gegenwärtiges zu einem „Vollzug einer substantiell wirksamen Überzeitlichkeit“²⁵ zusammen.

b) Disziplin und Varianz

Die frühneuzeitlichen religiösen und politischen Obrigkeiten, Bischöfe, Generalvikare, geistliche Kommissare, Landesherren und deren Beamte, suchten im Gefälle der Konfessionalisierung²⁶ bedeutsame Modifikationen vorzunehmen. Die Wallfahrt schälte sich als Typus des kollektiven Handelns deutlich von der individuellen Pilgerfahrt ab; sie avancierte zum Signet des Konfessionell-Katholischen. Wallfahrtsorte wurden offiziell anerkannt und unterstützt oder aber ignoriert und ablehnt, was für ihre Entfaltung von einschneidender Bedeutung war. Gegen den Gang des Einzelnen wurde nun die geordnete und geschlossene Wallfahrtsprozession typisch; unnützes Ge-

²⁵ KARL-SIEGBERT REHBERG, Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: *Die Eigenart der Institutionen* (wie Anm. 19) S. 47–84, S. 59. – Zum theologischen Symbolbegriff bleibend gültig: KARL RAHNER, *Zur Theologie des Symbols* (1959), in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln, Zürich, Köln 1960, S. 275–311.

²⁶ Vgl. HEINRICH RICHARD SCHMIDT, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 12), München 1992, v. a. S. 86–122. – Zum Begriff: WOLFGANG REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977) S. 226–152. – DERS., *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 10 (1983) S. 257–277.

schwätzt, unsittlicher Zeitvertreib und andere profane Elemente sollten konsequent aus dem Erscheinungsbild des Religiösen ausscheiden, der Klerus begleitete und bestimmte das Geschehen. Die Formierungsbemühungen der Obrigkeit gipfelten im Begriff der „zentraldirigierten Wallfahrt“, in der äußere Disziplinierung von Verhalten und innere Rationalisierung von Glaubensvorstellungen zusammenfielen, in der das Wunder an frommes und konformes Handeln, an Gang und Gebet, an Beichte, Meßfeier und Kommunion gebunden wurde, in der Belehrung und Erbauung ihren Platz fanden neben Rettung und Heilung.²⁷

Aber die konfessionelle Formung ist erst die eine Seite; Disziplin und Rationalität blieben eingebunden in die Religiosität von Volk und Elite²⁸, die Wundertätigkeit des Ortes, des Bildes oder der Reliquie bestimmten die religiöse Praxis aller Beteiligten, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Alle Initiativen geistlicher und weltlicher Obrigkeit, betrafen sie deren eigene Frömmigkeitsformen, Wunder- und Heilserwartungen oder die herrschaftlichen Repräsentations- und Integrationsstrategien, lebten in ihren Erfolgchancen wesentlich von der Konsensbereitschaft der Untertanen²⁹ und der fluktuierenden Auffassung und Annahme des Sinn- und Heilsangebotes. Dies bedeutet, daß der Gebrauch des Herrschaftsbegriffes auch im Bereich des Religiösen und im Verhältnis von Volk und Elite modifiziert werden muß; Max Weber bezeichnete als Herrschaft „die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.“³⁰ Hier aber dominieren „Kooperation und zugleich Differenz und Reibung“, Zwang und Konsens, insgesamt „jene Mehrdeutigkeiten, die aus den Aneignungen der Betroffenen erwachsen“³¹; ja die Wundertätigkeit des Wallfahrtsortes wird als „einheitliche Frömmigkeit“ zum sozial-integrativen Moment: Rebekka Habermas spricht von einer „Sakralität

²⁷ RICHARD VAN DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. 3: Religion, Magie, Aufklärung, München 1994, S. 61 und 71–78. – FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit* (wie Anm. 23) S. 202. Dort zahlreiche weitere Lit.

²⁸ Vgl. RICHARD VAN DÜLMEN, *Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte* (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11) hg. v. WOLFGANG SCHIEDER, Göttingen 1986, S. 14–30. – Angenendt, *Heilige und Reliquien* (wie Anm. 21) S. 245.

²⁹ Vgl. zum generellen soziologischen Mechanismus dieser Art des Konsenses REHBERG, *Institutionen* (wie Anm. 25) S. 51; zum konkreten Praxisbeispiel vgl. FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit* (wie Anm. 23) S. 238, 290, 295, 358.

³⁰ MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. revidierte Ausgabe Tübingen 1976, S. 28.

³¹ ALF LÜDTKE, *Einleitung: Herrschaft als soziale Praxis*, in: *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozial-anthropologische Studien*, hg. v. DEMS., Göttingen 1991, S. 9–67, S. 13 f.

des Großmutes³², die vom Gnadenort ausgeht, und von einer „Identität der Ebenbürtigkeit“³³.

Wenige Beispiele können diese Streubreite illustrieren.³⁴ Die Wallfahrt konnte nicht nur zum religiösen Medium aller, sondern auch zum Strafmittel der Obrigkeit werden und damit zum Volk und Elite scheidenden Instrument der Disziplin. Sendgerichtsprotokolle zeugen davon, daß Wallfahrten in diesem Sinne als *poena spiritualis* eingesetzt wurden, etwa als Sühne für unehelichen Geschlechtsverkehr und für ein illegitimes Kind: *Gegen Johann Theodor Flöe und Anna Katharina Godeke wegen illegitimer Nachkommenschaft [...] Es erschien die Angeklagte, gestand den Exzess und bat um Gnade, versicherte gleichfalls, daß sie oft von dem Angeklagten erkannt worden sei zu Zeiten, in denen er keinesfalls betrunken, sondern seiner selbst völlig mächtig war. Die Angeklagte ist verurteilt in eine geistliche Strafe, daß sie nach Stromberg wallfare am Fest Allerheiligen, dort beichte und die Heilige Kommunion empfangen.*³⁵

Zu gleicher Praxis aber befahl nicht nur der Kommissar des Archidiakons, der Kirchengesetzfälle und *res mixtae* abstrafte, sondern auch der Wahrsager, den Not, Krankheit und ‚Volksglaube‘ leben ließen: Er riet nicht nur einer armen Witwe, aus unbekanntem Anlaß fünf Kerzen im Wert von fünf

³² REBEKKA HABERMAS, Frömmigkeit und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit (Historische Studien 5) Frankfurt - New York 1991, S.75: „Hatten Staat und Kirche in erster Linie die Hebung des Ansehens von weltlicher und geistlicher Obrigkeit im Sinn, so bietet die Wunderlogik des gemeinen Mannes die Möglichkeit zur Artikulation und zum Ertragen des Leides. Die Wunderlogik des gemeinen Volkes vermag Ohnmacht in Hoffnung zu verwandeln; sie erschafft sich einen Ort, der jenseits der Gesetze des alltäglichen Lebens und bar aller rechtlichen und ökonomischen wie geschlechtlichen und sozialen Beschränkungen den Alltag zu meistern hilft; [...] Einer auf Mehrung des sozialen Ansehens abzielenden Politik halten sie die eigensinnige Sakralität des Großmutes entgegen.“

³³ Ebd., S. 173 ff.

³⁴ Hier werden kleine Ausschnitte der Quellenbestände verarbeitet, die im Rahmen des DFG-Projektes „Religion, Bildung und Lebensformen zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung“ für eine Studie über frühneuzeitliche katholische Kirchengesetz und ihre sozialzivilisatorischen, frömmigkeits- und bildungsgeschichtlichen Zusammenhänge bearbeitet werden. An dieser Stelle geht es nicht um eine breite Präsentation des gesamten Deliktbefundes im Kontext der Zivilisationstheorie, sondern um einen am exemplarischen Beispiel experimentell vorgeführten Längsschnitt, der das konfessionelle Zeitalter mit dem Milieukatholizismus zusammenbindet und letzteren durch ersteren mit zu erklären versucht.

³⁵ *Contra Johann Theodor Flöe et Annam Catharinam Godeke / Ratione Proli illegitimae [...] Tum [nach dem Angeklagten, der sich mit Trunkenheit zu entschuldigen suchte] comparuit rea fatendum Excessum petens gratiam, asseritque se soepius esse a reo cognitam tempore quo nullo fuit ebrius, sed sibi plene compos / rea declarata in poenam spiritualem, ut peregrinetur versus Stromberg in Festo omnium Sanctorum et confiteatur Sacramque Communionem sumat.; Bistumsarchiv Münster (BAM), GV Münster St. Martini A 14/7, Send in Wadersloh, 20.7.1798.*

Blamüsern nach Telgte zur Statue der Gottesmutter zu spenden³⁶; er brachte auch die Wallfahrt mit der Welt der Geister in Verbindung: *Erschien nachmittags um 3 uhren coram Rev.^{mo} D.^{no} Commissario Archidiaconali Kötter Schlüter anzeigend und bekennend: welcher gestalten er ein kranckes kind, so ungefehr 12 jahren alt gehabt hette, welches von einer kranckheit dergestalt befallen gewesen, daß es sich mitt dem leib außerordentlich übergebogen, auch nun und dan umgesprungen und sich angestellt hätte, alß wan es in der lufft fliegen wolte, hierauff wäre ihm zu rath gegeben worden, daß er nach einen nach Ahlen /: welcher Seelen oder geister sehen könnte :/ sich begeben und von ihm mittel einhohlen solte; zu welchen dan nahmens Stephen, so auch zugleich von der stadt Ahlen schweinhirt wäre, sich respondent verfüget, und von ihme auff geschehenen vortrag von seines kindts kranckheit zur antwort bekommen hette, es wäre an des respondentis hauß ein Geist nemblich des kindes seine Mutter, so eine Meß nach Telgt, so dan eine nach Werl gelobet hette, solche müesse er respondent lesen laessen, und zugleich den umgang oder processionen weg beyder orthen gehen, so würde er geholffen werden, vor welchen raht respondent an vorgedachten Stephen ein marckstück bezahlen müessen, die zeit, wo respondent bey gedachten Stephen gewesen, wäre circa medium July so dan am 20.^{ten} eiusdem wäre von hier nach Telgt, auch bey seiner zurückkunfft so gleich nach Werl gegangen.*³⁷ Es ist das Übermaß der Not: der Tod der Frau, die Krankheit des wohl epileptischen Kindes, die beides verbindet, die Wahrsagerei und die Wallfahrt; die Praktiken, welche die geistliche Obrigkeit als superstitiös ausgrenzt und gerichtlich verfolgt, und die Mittel, welche sie selbst propagiert und praktiziert. Und es ist auffällig, wie sich in der vermeintlich abergläubischen Praktik die Volk und Elite gleichermaßen vertrauten Handlungs- und Haltungsmuster spiegeln: daß die Frau in ihrer Agonie eine Wallfahrt gelobte – und daß ein Gelübde gehalten werden muß. Und es ist für die Bindungswirkung des religiösen Verlöbnisses an einen Wallfahrtsort signifikant, daß es fortgilt, wenn das Wunder ausbleibt: Die Frau ist dennoch gestorben – als Geist, als Gespenst mahnt sie zur Einlösung des vergeblich getanen Versprechens, die Vergeblichkeit des Versprechens wird noch gesteigert durch die Vergeblichkeit der Einlösung im nachfolgenden Tod des Kindes. Und dennoch machen ähnlich gelagerte Fälle deutlich, daß es an der Fortgeltung weder des Wahrsagens noch des Wallfahrens irgend einen ernstzunehmenden Zweifel gab.

³⁶ *In aedibus Vidua Krüchten fuit quaedam hariola / citata comparuit, et concessit se ope usam fuisse, et quinque candelas pro quinque blamuseris Telgetum ad Statuam B. M. Virginis misisse, quia paupera declarata in 8 lb. [= 8 Pfund Wachs]; BAM, GV Münster St. Martini A 10/23, Send in Herzfeld, 19.9.1692.*

³⁷ BAM, GV Münster St. Martini A 13/2, Send in Oelde, 28.8.1755.

Diese Doppelschichtigkeit, daß Wallfahrt Disziplinierungsobjekt wie -instrument und vermeintlich superstitiöser Nothelfer sein konnte, läßt sich am Protestpotential religiösen Tuns weiter verdeutlichen. Wallfahrtsaufhebung und -verbot riefen vielfache Widerständigkeit hervor³⁸, ebenso aber Wallfahrts- und Prozessionseinschränkungen, weil sie die religiöse Logik leugneten, die diesen Wallfahrtsprozessionen inhärent war: 1798 kam es in Dolberg zu einem Skandal, weil der Pfarrer die Prozession auf eine Umtracht im Dorf beschränken wollte. Die Bauern der Pfarrei hingegen legten Wert darauf, daß die Umtracht den *ordinairen Processionen-weg* gehe, also als Flurprozession gehalten werde. Daraufhin kam es während des Aussendungsgottesdienstes zum Konflikt; die Fahnenträger stürmten auf dem ihnen wichtigen und bedeutungsvollen Weg davon, der Pfarrer hingegen zwang den Ordensgeistlichen mit dem *Sanctissimum*, seine verkürzte Route zu geben, blieb damit aber, von den Kirchendienern abgesehen, allein, während etwa 500 Teilnehmer die vermeintliche *After-Procession* als die rechte anerkannten: Der Kötter Thomas berichtete im späteren Verhör, *da er sie mit der Fahnen, [...] auch mit dem Muttergottesbild angekommen gesehen, und geglaubt, es seye die Ordentliche Procession :/ er sich zugesellet hätte. [...] Nachdem er sich zu der Procession gesellet, Rund um mit selber bis zurück in der Kirche gegangen, und hätte unter der Procession sein Gebett verrichtet wie die anderen.* Die Disziplinierung der Wallfahrtsprozession im Zuge der Konfessionalisierung wird hundert Jahre später als internalisierter Wille zur Ordnung sichtbar; Kirchspielsprovisor Hettermann berichtete, *daß da die leute den ordinaren Processionen weg hätten gehen wollen, er gesagt: nun lasst uns ordentlich gehen und beten, worauf dann auch die Kinder mit den Großen Fahnen vor gegangen und den Rosenkranz gebeten, die übrige aber mit begleitung des Muttergottes bilds welche des Pastors, Schulte Westhoffs, Schulte Tenenhoffs und hauß werries Mägde getragen, gefolgt.* Nochmals betonte er, *daß da die Procession auf den weg ware und die leüte zwey und zwey in Ordnung gingen, anfangen zu plauderen und in Klumpen zu stehen, und nicht gewußt hätten, sich zu berathen, hätte er und Zeller Thomas gesagt, wir wollen die Procession ordentlich forthalten, bethen, und in guter Ordnung den ordentlichen Processionen weg gehen.*

³⁸ Vgl. EVA KIMMINICH, Religiöser Volksglaube im Räderwerk der Obrigkeiten. Ein Beispiel zur Auswirkung aufklärerischer Reformprogramme am Oberrhein und in Vorarlberg (Menschen und Strukturen. Historisch-sozialwissenschaftliche Studien 4), Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1989. – FINTON MICHAEL PHAYER, Religion und das Gewöhnliche Volk in Bayern in der Zeit von 1750 bis 1850, München 1970. – WERNER K. BLESSING, Staat und Kirche in der Gesellschaft. Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 51), Göttingen 1982, S. 34–42. – HABERMAS, Wallfahrt und Aufruhr (wie Anm. 32), S. 129–179.

Darin konnte keiner der Beteiligten ein Unrecht sehen. Beklagter Zeller Thomas: *Interrog.[atus] ex Officio Ob es nicht zur Verachtung des Pfarrers gewesen, daß er eine Procession, die ohne das Hochwürdige und Geistlichkeit gehalten, gefolgt, Respond.[it] hätte keinen verachtet auch gewis den H. Pastoren nicht, und hätte nichts anders gedacht, als daß es ihm frey stünde sein Gebett zu verrichten, und zur Ehre Gottes den weg zu gehen, ob es aber zur Offenbahren Verachtung des Pastors gewesen seye, daß sie ihren Pastor in der Procession um den Kirchof nicht gefolgt, könnte er nicht sagen.* Auch Zeller Hettermann antwortete: *es wäre ein Ehrentag, und da [...] wären sie ihren ordinairren Processionen weg zur Ehre Gottes gegangen um alles üble abzuwenden und hätten an jeder Station drei Vater unser Gebeten, glaubte übrigens durch gesagte Procession nicht gefehlt zu haben, glaubte auch nicht zu viel daran gethan zu haben.*

Die kollektive Logik von Wallfahrt und Prozession blieb selbst dort erhalten, wo der Pfarrer sie mit dem *Sanctissimum* im wahrsten Sinne des Wortes nicht mehr mitrug: sie mußte den ordentlichen Weg über die Felder gehen, um Schaden zu verhüten und Gott zu ehren; solange es alle so hielten, tat der Einspruch des Pfarrers wenig. Der religiösen Praxis eignete ein großes Beharrungsvermögen auch jenseits obrigkeitlicher Zurichtung, ja geradezu gegen diese. Die Gemeinheit, so der Pfarrer, hätte *sich in Wirtshäusern [...] zur Haltung der After Procession vereinbahret, und wäre in der Ordnung, daß die Schafe die Stimme ihres Hirten hören müßten.* Deshalb konnte der Pfarrer diesen Konflikt auch nur als Affront wahrnehmen, unempfindlich dafür, daß er selbst die subtile Balance der sozialen Interaktion verletzt hatte. Obwohl er den Unwillen wahrnahm, blieb er der Ansicht, *Pastor wäre director officii divini, und die bauren hätten nicht zu regiren.* Diese Ordnungsvorstellung, daß die Bauern nicht zu regieren hätten, ist ein idealiter formulierter, aber außerhalb der Wirklichkeit stehender Reflex auf den tatsächlichen Einfluß der angeblich seiner Direktion Unterworfenen und auf die außerordentliche Prägekraft, die von habituellem Tun ausging. Das in langer Dauer Eingeeübte und Geübte, aber auch die Auseinandersetzung machen die unterschiedlichen Sinngehalte religiösen Tuns sichtbar: einerseits Prozession als religiöse Disziplinierung und als Unterwerfungsritual durch Ordnung, andererseits Prozession als Fürbitt- und Ausdruckshandlung, die den Ort erreichen und umschreiten muß, zu dessen Segen sie unternommen wird.³⁹

Insgesamt aber und jenseits solcher Konflikte zeigt sich als Konsequenz der Disziplinierung, daß Prozession und Wallfahrt auch zu einem Ort der Ehre geworden sind, wo die Gesellschaft sich formiert und auch in ihrer

³⁹ Alle Zitate BAM, GV Münster St. Martini A 14/8, Archidiakonalprotokoll 6.7.1798, Dolberg.

Rangfolge und sozialen Gewichtsverteilung zur Darstellung bringt. Ein Beispiel: *Auf Anzeig des H. Pastoris, daß bey der solennen procession darum streit seye zwischen den bawren und Kötteren der baurtschafft Suttrum, weilen erstere das Mutter Gottes bild durch ihre baurtschafft allein zu tragen praetendierten / Ist zu Verhütung soltanen streits verordnet, daß die bawren und Kötter damit alterniren und das eine jahr die bawren das andere die Kötter die bildnus tragen und also sich friedlich halten sollen.*⁴⁰ In Reken war es gar dazu gekommen, daß einigen jahren her bey der Procession am tag der allerheiligsten Dreyfaltigkeit die größten unordnungen vorgegangen, so gar zwischen die bewafneten gewesen Musterpflichtigen, und gleichfals bewafnete junge gesellen zur öffentlichen schlägerey gekommen, so daß das Hochwürdigste guth für den anfällen nicht gesichert bleibe, und dan dergleichen unruhen, und gewaltigen mißbrauchen in ansicht der zwischen beyden Partheyen ratione des praetendierten rechts das Hochwürdige Guth mit dem gewehr begleiten zu dörfen noch würcklich vorhandener streitigkeit immerfort mehr zu besorgen stehen⁴¹.

Insgesamt also beruht die Wallfahrt gerade auf dem Zusammenfluß der bestimmenden sozialen Gruppen, mentalen Dispositionen, religiösen und gesellschaftlichen Verhaltensformen und Wirkungserwartungen: sie bündelte gewohnheitliches und normiertes Handeln, sie orientierte, im engeren Sinne zeitlich und räumlich im Unterwegssein, im weiteren Sinne weltlich als politisch-gesellschaftliche Repräsentationsform und überweltlich als gutes Werk an gnadengetränkter Stätte. Religion wird hier in Gleichursprünglichkeit greifbar als Dauerleistung von Individuen in immergleichem Vollzug, aber, sei es im Wunder, sei es im Konflikt der Beteiligten, auch als Hereinbrechen des Plötzlichen, als Umbruch des Alltäglichen und Natürlichen, insgesamt also als Regelmäßigkeit und als deren potentieller Abbruch zugleich. Der Vergleich mit den Verlaufsformen und Deutungsgehalten in anderen europäischen Ländern legt es nahe, daß in Deutschland für das Verhältnis von Disziplin und Varianz innerhalb dieser Gemengelage der durch die Konfessionalisierung ausgelöste Handlungs- und Normierungsdruck von bestimmender Bedeutung gewesen ist.⁴²

Dieses Zusammenspiel lebt von angebbaren Möglichkeitsbedingungen: Der relativ weite Raum der Sinnorientierung durch religiöses Handeln gestattet erstens unterschiedliche, ja bisweilen gegenläufige Deutungen einer solchen religiösen Handlung, wenn zweitens gleichsam als Hintergrund dieser Sinnorientierungsfacetten ein diese nochmals übergreifendes konsistentes

⁴⁰ BAM, GV Borken St. Remigius HS 124, fol. 101v., Send in Neuenkirchen, 5.9.1750.

⁴¹ BAM, GV Borken St. Remigius HS 126, fol. 28v., Send in Groß-Reken, 16.8.1770.

⁴² Vgl. MICHEL R. MARRUS, Pilger auf dem Weg. Wallfahrten im Frankreich des 19. Jahrhunderts, in: *Geschichte und Gesellschaft* 3 (1977) S. 329–351, S. 333–341.

Weltbild den Zusammenhang von Religion, Gesellschaft und Herrschaft thematisiert und vollzieht. Dieses Weltbild ist drittens kein gedankliches Konstrukt, sondern eine Lebensordnung, die Religion und Lebensform, Tun und Ergehen miteinander verwebt und gleichzeitig an das Übernatürliche anbindet. Grundstruktur der Wirklichkeit ist die durchgehend ‚offene Welt‘, in der Heiliges und Profanes, menschliches Tun und numinose Allmacht nur gleichsam durch eine dünne Membran getrennt sind, durch die hindurch Gebete und Bitten, Klagen und gute Werke in der einen Richtung, Heilstaten und Wunder, Zeichen und Beglaubigungen in der anderen Richtung diffundierten. Diese mentalen Möglichkeitsbedingungen bleiben eingebunden viertens in den Zusammenhang von sozialzivilisatorischen Grundkonstanten⁴³ und bestimmten religiösen Logiken. Die Krisenanfälligkeit der Natural- und Subsistenzwirtschaft, die Mißernte und das dahingeraffte Nutzvieh, die Todesgefahr des Gebärens und Geborenwerdens, die literale Bildung als kaum genutztes Reservat jenseits der Nützlichkeit, kurz: die Allgegenwart der Bedrohung⁴⁴ und die Antwortlosigkeit jenseits rituellen Tuns – alles das erklärte nicht nur eine vermeintliche Defizienz dieser Religiosität, sondern verleiht ihr eine eigentümliche ‚Rationalität‘. Zu dieser Logik zählt auch die in diesem Zusammenhang entfaltete Festkultur, die erst vor dem Hintergrund stark veränderter Vorstellungen von *guter Polizey* in zulässige religiöse und suspekta profane Elemente aufgespalten wurde. Jenseits solcher Basis-Überbau-Theoreme, die einseitige Wirkzusammenhänge annehmen, gehen offenbar bestimmte Grundkonstellationen des Lebens plausible, konsistente und interdependente Verbindungen mit religiösen Praktiken und deren Deutungskategorien ein. Welterfahrung, Lebensdeutung und Sinnsuche sind zusammenzudenken, ohne starr das eine aus dem anderen abzuleiten.

⁴³ Vgl. z. B. RUDOLF VIERHAUS, Vom Nutzen und Nachteil des Begriffs „Frühe Neuzeit“. Fragen und Thesen, in: Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 104) hg. v. DEMS. u. a., Göttingen 1992, S. 13–25, S. 23: „Findet man doch in dieser Zeit mehr als später relativ stabile, sozial überschaubare und räumlich abgrenzbare Lebenswelten, in denen vergleichsweise beständige kollektive Verhaltensmuster galten.“ Ein knapper Katalog solcher typischen Lebenswelten und Verhaltensmuster, aber auch der sie langsam und gruppen- wie regionenspezifisch verändernden Entfaltungen, die hier weitgehend vorausgesetzt werden müssen, ebd., S. 24 f.

⁴⁴ Vgl. RICHARD VAN DÜLMEN, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 1: Das Haus und seine Menschen. 16.-18. Jahrhundert, München 1990. – PAUL MÜNCH, Lebensformen in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M., Berlin 1992, v. a. der Bereich „Lebensformen“ als „riskierte Zeiten“.

c) Lange Dauer und punktueller Wandel

Es spricht alles dafür, die Trierer Rockwallfahrt von 1844 von diesen Konstellationen des konfessionellen Zeitalters nicht abzusondern, sondern ihr genau jene von verschiedenen sozialen und religiösen Gruppen getragene Mehrschichtigkeit zuzusprechen, die ganz im Gefälle religiöser Praxis und Disziplinierung, jenseitiger Heilserwartung und diesseitiger Machtrepräsentation lag. Gerade dieser Blick wird die lange Dauer habituellen Tuns über alle Zäsuren hinweg verdeutlichen helfen: weder die Aufklärung mit ihren Wallfahrtsverboten, noch die Revolution und ihre kriegerischen Folgen, noch der anschließende gouvernementale Bürokratismus Preußens hatten eine grundsätzliche Destruktion der Regelmäßigkeit⁴⁵ vermocht, innerhalb derer die Wallfahrt Sinn machte.⁴⁶ Trier erscheint im Jahre 1844 als paradigmatische Realisierung des konfessionellen Zeitalters, in einer Dichte und Klarheit, die dieses selbst kaum so hat hervorbringen können. Es erscheint als Phänomen der langen Dauer, gleichsam als nochmalige Illustration des Zusammenhangs von Religion und Lebensform. Das Maß der Ungleichzeitigkeit dieser ausgebildeten religiösen Praxis zu den Entwicklungen des Mainstreams der gesellschaftlichen Öffentlichkeit macht geneigt, diese Kontinuitätslinien zu übersehen oder sie im Gefälle herrschaftssoziologischer Theoreme ausschließlich als manipulative Strategien der Elite unter Ausnutzung der Verführbarkeit des Volkes zu interpretieren.

Aber: Die Kontinuitätslinien der langen Dauer sind doch nicht die ganze, sondern nur eine wichtige und bislang eher vernachlässigte Seite des Prozesses. Es war nicht zu erwarten, daß die einschneidende Kette der Umbrüche, die hier mit den Stichworten Aufklärung – Revolution – Säkularisation nur ungenügend umrissen werden kann, dieses komplexe Bedingungsgefüge hätte unberührt lassen können. Alles dies hat unübersehbare Modifikationen eingetragen:

⁴⁵ Methodisch geht es hier vor allem darum, „geschichtliche Epochen als jeweils spezifische Figuration älterer und jüngerer materieller Strukturen und Mentalitäten sowie von Ereignissen zu begreifen. Aus dieser Perspektive werden die ‚modernen‘, in die Gegenwart reichenden Schichten ebenso erkennbar wie die traditionellen Schichten der vermeintlichen Moderne.“ REINHARD BLÄNKNER, „Absolutismus“ und „frühmoderner Staat“. Probleme und Perspektiven der Forschung, in: Frühe Neuzeit – Frühe Moderne (wie Anm. 43) S. 48–74, S. 49.

⁴⁶ Anmerkung des katholischen Kirchenhistorikers pro domo: Dies ist nicht zu verstehen im Sinne der lange üblich gewesenen Abqualifizierung der Aufklärung oder des verfestigten Antiburssismus. Hier geht es um die Logik, die nicht den je aktuellen Ideologien, sondern den Ereignissen selbst zugrundeliegt und deren Bestimmungsfaktoren jenseits kirchenpolitischer Parteigrenzen angegeben wurden.

Zunächst: Die Partizipation wird zur Angelegenheit polemisch abgrenzbarer sozialer Gruppen. Die Identität der Ebenbürtigkeit verschwindet.⁴⁷ Die religiöse Logik der Wallfahrt vermag noch die pauperisierte und kaum dynamisierte breite ländliche Unterschicht zu mobilisieren, möglicherweise noch schichtenübergreifend das ‚Land‘ allgemein, ebenso den katholischen Adel und den nun zunehmend ultramontan orientierten Klerus. Die Integrationsleistung mißlingt aber im Blick auf die liberale, irenische und individualistische Religiosität des Bürgertums; diese läßt die Wallfahrt politisch und gesellschaftlich auf zur Manipulation des *Pöbels* (Ronge).

Sodann: Die Elite erreicht in der Wallfahrt keine ungebrochene Repräsentation der Gesellschaft und der Macht mehr, sondern nur noch eine ideologische Präention⁴⁸ des Kampfes um die Macht: *Sie müssen sich dabei immerfort vor Augen halten, so Joseph Görres, daß ihr Ruf vor der Hand nicht lautet auf alt oder neu, oder auch schlechtweg katholisch oder protestantisch; sondern Conservation oder Destruction, Brauch oder Mißbrauch, Rath oder Maynrath, Wahrheit oder Lüge, Leben oder Tod, Gott oder der Teufel.*⁴⁹ Görres' Geschichtstheologie brachte den Heiligen Rock mit der Destabilisierung der mittelalterlichen *universitas christiana*⁵⁰, mit dem politischen und religiösen Protestantismus als dem Prinzip der Revolution zusammen.⁵¹ Die ‚Einheit‘ des ungenährten Rockes und der vermeintlich korporative Vollzug der Wallfahrt sollen diese *universitas* zugleich darstellen und herstellen. Beides aber ist kein genuines Element der religiösen Praktik mehr, sondern ein Element der Vorgeblichkeit und des Verstehens jenseits seiner Wirklichkeit; und es

⁴⁷ HABERMAS, Wallfahrt und Aufruhr (wie Anm. 32) S. 177: „In den Augen des ‚aufgeklärten Weltbürgers‘ und der staatlichen wie geistlichen Obrigkeit ist der gemeine Mann kein ebenbürtiges Gegenüber, sondern ein unberechenbares, dumpfes und einfältiges Wesen, das mit Geduld und auch Gewalt auf den rechten Pfad der Vernunft gebracht werden muß.“ Diese im Blick auf die Wallfahrtsverbote der Aufklärung formulierte Beobachtung wird im Vormärz insofern modifiziert, als sich kirchliche und staatliche Obrigkeit anders zu orientieren beginnen.

⁴⁸ Zum Verhältnis von Ideologie und Praktik vgl. FLAIG, Den Kaiser herausfordern (wie Anm. 11) S. 31: „Nur das sozial wirksame Selbstverständnis entspricht der Kategorie ‚Mentalität‘. Ideologie und Mentalität fallen in der Regel weit auseinander. Daraus resultiert keine Schizophrenie, weil das Bewußtsein ja nicht gespalten ist. Es ist keine kohärent organisierte Instanz.“

⁴⁹ GÖRRES, Wallfahrt nach Trier (wie Anm. 3) S. 151 f. – Vgl. dazu FRÜHWALD, Wallfahrt nach Trier (wie Anm. 5) S. 366–382. Der Kern der Wallfahrtspublizistik sei „die politische Funktion der religiösen Volksbewegung, der demonstrative Machterweis des konservativen Bündnisses. Die Wallfahrtspublizistik könnte eine jener Nahtstellen sein, an denen sich der Begriff der Demonstration mit politischen Inhalten zu füllen beginnt.“; ebd., S. 373.

⁵⁰ WACKER, Revolution und Offenbarung (wie Anm. 4) S. 89; vgl. insgesamt S. 88–99.

⁵¹ Vgl. GÖRRES, Wallfahrt nach Trier (wie Anm. 3) S. 120–151.

ist die Frage, inwieweit die Teilnahme der Eliten gerade auf diesem Vorgehen beruhte.⁵²

Letztlich: Die Wallfahrt und die ihr nachfolgenden Begebenheiten sind unter anderem der Beginn einer neuen religiös-gesellschaftlichen Institution – des katholischen Milieus.⁵³ Die polemische Umstrittenheit des Religiösen drängt dazu, die im Prozeß der Modernisierung verlorengegangene Geschlossenheit des konfessionellen Territoriums sekundär zu rekonstruieren und zwar tendenziell in einer bislang nicht gekannten Reinheit der Konsistenz.⁵⁴ Davon muß im dritten Teil noch kurz die Rede sein.

Insofern diese Wandlungen wirksam werden, ist Trier 1844 in der Gebrochenheit der alten tragenden Möglichkeitsbedingungen nicht mehr allein genuine Fortsetzung, sondern auch künstliche Fortschreibung; nicht mehr allein eine Kontinuität, sondern auch und gleichursprünglich eine Reminiscenz. Die hier vorgeschlagene Vervielfältigung aufeinander einwirkender Komplexe von Herkunft und Veränderung in einem Geschehen⁵⁵ soll zweierlei neue Perspektiven anbieten: Sie soll einerseits die herkömmliche

⁵² Insofern beurteile ich die von Wolfgang Schieder ausführlich diskutierten politischen Aspekte des Wallfahrtsgeschehens heute weniger kritisch, als ich dies früher getan habe. Vgl. SCHIEDER, Kirche und Revolution (wie Anm. 1) S. 419–454. Ich neige nur nach wie vor dazu, den ideologischen Charakter dieser Politisierung jenseits konkret umgesetzter Herrschaftstechnik anzuziedeln.

⁵³ Zum Milieubegriff im Zusammenhang der Modernisierungstheorie vgl. ARBEITSKREIS FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE (AKKZG) MÜNSTER, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993) S. 588–654. – Zur Entfaltung des Milieus im Zusammenhang des Deutschkatholizismus HOLZEM, Kirchenreform und Sektenstiftung (wie Anm. 16) S. 177–251.

⁵⁴ Vgl. RUDOLF SCHLÖGL, Katholische Kirche, Religiosität und gesellschaftlicher Wandel. Rheinisch-westfälische Städte 1750–1830, in: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (Industrielle Welt 54) hg. v. WOLFGANG SCHIEDER, Stuttgart 1993, S. 86–112, S. 94: „In dieser Übergangszeit bis zur Trennung von Kirche und Staat durchmischten sich daher auch von katholischer Seite Staatskirchentum und zuerst zögernde, dann vehement vorgetragene Abgrenzungsversuche einer autonomen Sphäre des kirchlichen Lebens um so deutlicher, je weiter die Binnenintegration der katholischen Kirche, die Stabilisierung ihrer Organisation fortgeschritten war. Die Freiheit der katholischen Kirche, ihre Autonomie im gesellschaftlichen Raum, hing unmittelbar mit der Trennung von Staat und Gesellschaft oder genauer, mit der Verwirklichung einer funktionalen Differenzierung der Gesellschaft zusammen.“ Diese von der Systemtheorie Thomas Luckmanns her entwickelte These zeigt die prinzipielle methodische Kompatibilität der Versuche, Institutionen als Strukturen bzw. als serielle Ereignisse und habituell geronnene Praktiken zu verstehen. Die Verflüssigung der Institutionen zur sozialen Praxis, zur Logik der Ereignisse, kann nochmals die Prozeßhaftigkeit struktureller Entitäten sichtbar machen.

⁵⁵ Vgl. MICHEL FOUCAULT, Questions of Method, in: The Foucault Effect. Studies in Governmentality, hg. v. GRAHAM BUTCHELL, COLIN GORDON u. PETER MILLER, London, Toronto 1991, S. 73–86, S. 76.

Ansicht der Katholizismusforschung überwinden helfen, die frömmigkeitsgeschichtliche Ultramontanisierung des 19. Jahrhunderts als Überwindung der Aufklärung unter ungebrochener Wiederaufnahme der Barockpietät nach dem Schema von Tod und Leben zu interpretieren und andererseits die Sozialgeschichte erinnern, daß Ungleichzeitigkeiten religiös-kultureller Art nicht allein als modernisierungsresistente Residuale zu verstehen sind. Die bisherige latente ‚Selbstverständlichkeit‘ beider Annahmen speist sich aus Habitusformen, die dem aktuellen Konflikt selbst inhärent waren, ihn aber nicht erklären.

II. Vormärz: Aufklärung, Distanzierung, Konflikt

a) Migration und mentale Segregation

Die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen, welche den beschriebenen partiellen Wandel religiösen Verhaltens herbeiführten, grenzten gleichzeitig den Kreis derer, die diese Akkomodation mitvollziehen konnten, erheblich ein. Nicht das konfessionelle Zeitalter, sondern die Aufklärung hatte ‚gemeines‘ Volk und Bildungseliten in Denk- und Handlungsweisen deutlicher als bisher voneinander getrennt, die Trennlinien neu und anders gezogen und damit größere Personengruppen dauerhaft von den traditionellen Mustern der Sinnorientierung und Weltbewältigung entfernt. Der Deutschkatholizismus als Protest gegen Fortsetzung und Fortschreibung katholischer Lebensformen des konfessionellen Zeitalters beruht vor allem auf diesen sozialen Gruppen, deren zwei wichtigste ich nenne: Er beruht auf einer schmalen bürgerlichen Elite unter dem Einfluß und im Verbund mit protestantischer Meinungsführerschaft und Gesellschafts- wie Wirtschaftsentwicklung und auf einer bereits sozial und religiös entwurzelten, migrativen und mobilen städtischen unteren Mittel- und Unterschicht in den wenigen Inseln vormärzlicher Protoindustrialisierung.⁵⁶

Bürgerliche Diaspora-Katholiken kamen innerhalb dieses Prozesses zu einer tragenden Rolle vor allem aus zwei Berufstypen heraus. Die einen rekrutierten sich aus Schriftstellern und Journalisten. Diese Berufsgruppe, von den Katholiken vielfach als verdorbene Mittelklasse der Scribenten und Halbge-

⁵⁶ Stratifikations- und Migrationsanalysen der katholischen Gemeinden, aus denen später deutschkatholische hervorgingen, bei HOLZEM, *Kirchenreform und Sektenstiftung* (wie Anm. 16) S. 35–117, 326–336.

bildeten verfeimt, kannte keine gradlinige Laufbahn, zeigte eine bereitwillige oder erwerbsbedingt abgenötigte hohe Mobilität und in Bezug auf ihre Lebens- und Selbsterfahrung ein gleichzeitig hohes Depravierungs- wie Selbstwertgefühl. Bildung, Aufklärung, Wahrheit im emphatischen Sinne waren für sie opferreich erkaufte und ein Gegenstand zähen Ringens – das prädestinierte zum Aktivismus. Die anderen waren die Freiberufler des Bürgertums, akademisch oder nichtakademisch, die Kaufleute, Fabrikanten und Wirte, die Advokaten und Ärzte. Ihr Selbstempfinden lebte zunächst von der Freiheit der Arbeit und von ihrem Erfolg, kontrastierend mit der staatlichen Restriktion des Handelns und der kirchlichen Restriktion des Denkens und Empfindens. Ihre Mobilität war weniger äußerlich als innerlich; die reale soziale und religiöse Entwicklung lief ihrem Selbstbewußtsein und ihrer Selbstreflexion hinterher, obwohl sie materiell eher arriviert, teilweise sogar wohlhabend waren.

Ihr Abstand zu den klein- und unterbürgerlichen Schichten des Deutschkatholizismus war intellektuell wie materiell nicht unerheblich. Diese lebten vorwiegend in der Erfahrung der Herauslösung aus einer geschlossenen und lebensweltlich verankerten Konfessionalität und der Überführung in eine migrative Entwurzelung. Wenige von ihnen, ob als Kleinhandwerker oder -händler, abhängige Verlagsfabrikanten, Arbeiter oder Dienstboten, waren in den Städten geboren, in denen sie aus minoritären, jungen und sozial inferioren katholischen Gemeinden heraus zum Deutschkatholizismus kamen.

Das veränderte Lebensumfeld und die veränderten Sinnbezüge wandelten auch die religiöse Welt. Die Aberglaubens- und Religionskritik des aufgeklärten Diskurses, mit der die protestantische Stadtöffentlichkeit konfrontierte, setzte die alten Autoritäten in Kirche und Staat einer durchgreifenden Vertrauenskrise aus. In diesem Umfeld wirkten die Vorwürfe des Priesterbetrugs, die popularisierte Kenntnis gerade der Schattenseiten der Kirchengeschichte, eine auf die prophetische Kultkritik und die Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten konzentrierte Bibellektüre als wirkmächtige Medien der Säkularisierung. Die daraus hervorgehende Verdunstung religiöser Praxis schildern Visitationsberichte: Sie klagen über die Verletzung der Osterpflicht selbst seitens des katholischen Lehrers, über das schlechte Beispiel, das den Kindern beim Kirchenbesuch gegeben wird, über den deutschen Gottesdienst, um sich bei den Protestanten nicht lächerlich zu machen, über die Vernachlässigung der Feiertage, über das Fehlen von Bruderschaften, Prozessionen und besonderen Andachten, über die verstohlenen Versehänge im Geheimen, über die unsittlichen Zustände, wilden Ehen und unehelichen Kinder, über die *Religionsspöttereien* und *lästerlichen Lieder* und Tanzveranstaltungen. Das Schlußwort eines desillusionierten Pfarrers: *Das Fabricwesen äußert auf den religiös-sittlichen Zustand der Ge-*

meinde offenbar den nachtheiligsten Einfluß, da hier Menschen aus allen Ländern zusammenströmen, und meistens nur die Laster, nicht aber auch die Tugenden ihrer Heimath mit sich bringen, und dahier verbreiten. Der meist geringe Lohn ferner, den dieselben beziehen, sodann die Genußsucht derselben, die gräßliche Habgier vieler Fabrikanten und Gewerbsmänner, und das schlechte Beyspiel, welches Einer dem Andern gibt, sind die vorzüglichsten Ursachen, warum der Gottesdienst nicht gehörig besucht, sondern der Morgen des Sonntags zum Arbeiten, der Nachmittag dagegen zum Schwatzen mißbraucht wird. [...] Mit einem Worte! Hier muß man selbst sehen und selbst wirken, um sich eine richtige Vorstellung von der Lauigkeit der Menschen gegen das Heiligste zu machen. Schildern läßt sich solche einmal nicht!⁵⁷

Diese Visitationsberichte bündeln schlaglichtartig die sich aus Urbanisierung, Industrialisierung und Konfessionsverhältnissen ergebenden Folgen. Sie betreffen mit dem *Fabricwesen* keinesfalls allein die noch kaum verbreitete industrielle Großproduktion und deren abhängige Arbeiterschaft, sondern die gesamten desintegrativen und pauperisierenden Tendenzen der vormärzlichen Gesellschafts- und Gewerbeverfassung protoindustrieller Regionen. Es zeigen sich: die protestantische Meinungsführerschaft und die Rücksicht darauf; die konfessionell indifferente Haltung; die Säkularisierung von Denken und Handeln; der Autoritätsverlust der Kirche und die zunehmende Bereitschaft, sich von ihr verletzt zu fühlen; die schwindende liturgische und sakramentale Praxis; die Vielzahl der Fremden und die Anonymisierung der Lebensprozesse; das Übergewicht der Arbeit und die drückende Not, die sich nicht mehr in einem geschlossen religiösen Weltbild beantworten ließ, weil dessen tragendes lebensweltliches Umfeld weggebrochen war, das im Ancien Régime zu einem großen Teil selbst saisonal mobile Unterschichten noch hatte integrieren können; die Individualisierung, die sich zunehmend als Zumutung des Aushaltens entpuppte; das Ausweichen vor alledem in *Vergnügen* und *Unsittlichkeit*.

Auch andere Pfarrer berichteten mit Blick auf den Deutschkatholizismus von der Anziehungskraft einer *Religionsgemeinde, in der man so ungebunden leben kann*⁵⁸, auf das *Fabrikvolk*. Die Religion wurde zum Spiegel der Nichtgebundenheit der Existenz; beides war einem sich gegenseitig bedingenden Wandel unterworfen.⁵⁹ Die aufgeklärt-individualisierte Gedanken- und Tu-

⁵⁷ Visitationsbericht des Stadtpfarrers Orbin (später Erzbischof in Freiburg), Mannheim, nicht datiert (1842); Erzbischöfliches Archiv Freiburg (EAF), OA 7283; Mannheim, Obere Pfarrei. Die Kirchenvisitationen Vol. I (1838–1941).

⁵⁸ Dekan Gresser an Bischöfliches Ordinariat Mainz, 10.3.1845; Dom- und Diözesanarchiv Mainz (DDAMz), D II,2: 1.

⁵⁹ Hier soll keinesfalls ein monokausales Modell vertreten werden nach dem Schema: Mobi-

gendreligion jenseits der verfaßten Kirche erhielt in einem Prozeß sozialer Segregation in den ‚neuen‘, modernisierungsbedingten Unterschichten eine gewandelte Virulenz: „Kaum als religiöse Verinnerlichung, sittliche Sublimierung und geistige Emanzipation, sondern hauptsächlich als Minderung sozialer Kontrolle wirkte eine solche Religiosität bei bindungsarmen kleinen Leuten.“⁶⁰

b) Wille zur Wahrheit

Diese Minderung sozialer Kontrolle bewirkte geradezu einen Diskurshunger, den heftigen Drang, an den regulierten Prozessen des „Willens zur Wahrheit“⁶¹ teilzunehmen und ihrer teilhaftig zu werden. Aber dieser Wille zur Wahrheit besaß nicht mehr jene ruhige ethische Neutralität, die der Begriff selbst für sich in Anspruch nimmt; denn er realisierte sich als Wollen, als emphatischer Kampfbegriff unter dem Verdacht, die Autorität – hier: die Geistlichkeit – habe Wahrheit vorenthalten, habe Sinnstiftung nur durch Beraubung derer monopolisieren können, die mittels dieser Sinnorientierung diszipliniert und kontrolliert werden sollten. Unter dem Einfluß dieser Verschwörungstheorie forderte man die förmliche, das heißt formhafte Lossagung von der Oberherrschaft der römischen Hierarchie. Alles müsse dahin gehen, *daß die Menschen sich frei und selbständig fühlen lernen! Löset allmählig durch euern mächtigen Einfluß die alten Bande der Gewohnheit, darin das Volk im Dienst starrer Formen verdummt [...]; daß das Gespenst der Formen, das die Christen verschiedener Bekenntnisse trennt, vor dem heiligen Geist der Bruderliebe verschwinde, welcher der wahre Geist des Christentums, ein Geist der Versöhnung, der Sittlichkeit, der Freiheit ist.*⁶² Die Sinnstiftungskraft des Katholizismus erschien als gebrochen, wo sie als *Gespenst der Formen* und als konfessionelle Grenzziehung einherkam, wo Christentum nicht mehr in erster Linie Ordnung, sondern Freiheit sein sollte: *Wir halten uns daher [...] in*

lität erzeugt soziale Entwurzelung, diese Säkularisierung. Entscheidend bleibt die interdependente Vernetzung von sozialen, kulturellen und religiösen Faktoren. Hier stellen die protoindustriellen Regionen des späten Vormärz vor andere Bedingungen als die vorwiegend agrarisch-heimgewerblichen Räume der Frühen Neuzeit.

⁶⁰ WERNER K. BLESSING *Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung*, in: *Volksreligiosität* (wie Anm. 28) S. 97–119, S. 101.

⁶¹ Zum Begriff FOUCAULT, *Ordnung des Diskurses* (wie Anm. 17) S. 13 f. – FLAIG, *Den Kaiser herausfordern* (wie Anm. 11) S. 27 f.

⁶² EDUARD DULLER, *Aufruf an die deutschen Katholiken, Priester und Laien*, Darmstadt 1845.

*unserem Gewissen verbunden, diese Verbesserung, die von oben verweigert wird, von unten zu beginnen, und die alten Rechte in Anspruch zu nehmen, welche unsere heilige Religion, unmittelbar auf die heilige Schrift und die ersten Kirchenversammlungen sich gründend, auch den Leuten vom Volke einräumt.*⁶³ Hier wurde der Anspruch eines unmittelbaren Zugriffs auf die heilige Schrift und die religiösen Heilsgüter proklamiert als Wahrnehmung eines alten Laienrechts; demgegenüber erschien die Vermittlung des Religiösen durch hierarchische Institutionen und deren Herrschaftsausübung als Usurpation und als Verfremdung des eigentlich Christlichen. Insofern realisierte sich hier der Diskurs in seiner doppelten Qualität, im unberechenbar grollenden Zugriff auf den berechneten Fluß der vermeintlich vorenthaltenen ‚Wahrheit‘ christlicher Freiheit.

c) Verdunstete Institutionen

Daraus entstand die Offenheit der Gemeinde-Verfassung; daraus wuchsen auch die mindestens idealiter demokratischen Umgangsformen, auch wo sie konstitutionell-paternalistisch überformt wurden; darin wurzelte das Verlangen nach Partizipation an geistlicher und gesellschaftlicher Herrschaft durch die Betroffenen, mit signifikanten Übersprüngen ins Politische im Umkreis des Revolutionsaktivismus; daraus erklärt sich die Entwicklungs-offenheit des Glaubensbekenntnisses und die Verfestigung des Protestes zur Dauerdiskussion. Die Bindungswirkung und Sinnorientierung des religiösen Protestes blieb aber dennoch gering, brauchte die sekundäre Subsistenz, die sich daraus ergab, daß Liberale und Demokraten, aber auch der deutsche Protestantismus ihre religiösen, gesellschaftlichen und politischen Zielsetzungen mit dem aktuellen antikatholischen Protest amalgamierten und auf diese Weise eine diffuse Massenbasis herstellten. Doch daraus bildeten sich keine dauerhaften und konsistenten Diskurse, keine perpetuierbaren Handlungsmuster: Diese gleichsam provisorischen Institutionalisierungen verdunsteten in andere und auf Dauer stärkere kulturelle Institutionen hinein, vor allem in den Kulturprotestantismus (bei den Bürgerlichen und Kleinbürgerlichen) und in die Sozialdemokratie (bei den Unterschichten).⁶⁴ Aber auch hier ging die Sinnstiftungskraft mit der Herrschaftsmächtigkeit einher. Der

⁶³ Absageschreiben der Deutschkatholiken in Heidelberg an das katholische Dekanat Heidelberg, 20.7.1845; EAF, B 2-17/24.

⁶⁴ Vgl. zu diesen Religionsformen THOMAS NIPPERDEY, Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918, München 1988, S. 124-153 (Lit.).

religiöse Dissens hatte die Revolution von 1848 mehrheitlich begrüßt und in der schmalen Gruppe seiner bürgerlichen Elite auch gestützt, ohne gänzlich in ihr aufzugehen. Die siegreiche Reaktion aber identifizierte den politischen Protest schlechthin mit dem religiösen. Somit tangierte sie nicht nur dessen Gruppenbildungen schwer und dauerhaft und exilierte seine Protagonisten; sie zerstörte auch die dem religiösen Protest wie der Revolution innewohnende Sinnvermutung, „daß sich Geschichte als die Ausweitung bürgerlicher [und religiöser] Freiheit und liberaler Prinzipien“⁶⁵ rekonstruieren lasse. Das Scheitern des Versuchs, der Utopie freiheitlicher Religiosität dauerhaft eine habituelle Wirklichkeit zu verleihen, mündete vielfach in realpolitischen Säkularismus.

III. Katholisches Milieu: Reorganisation und Reminiszenz

a) *Milieu als soziale Institution*

Wesentlich stärker hingegen blieb auf lange Dauer die Bindungswirkung des Katholizismus. Seine Ordnungs- und Orientierungsfunktion wuchs nach 1850 noch einmal beträchtlich durch die Konstituierung des katholischen Milieus. Die Berührungen des Milieubegriffs mit dem Begriff der sozialen Institution sind auffällig: „Die Formierung von Milieus ist ein Phänomen der modernen Gesellschaft. Ein Milieu ist als eine sozial abgrenzbare Personengruppe Träger kollektiver Sinndeutung von Wirklichkeit. Es prägt reale Verhaltensmuster aus, die sich an einem Werte- und Normenkomplex orientieren, hier als Milieustandard bezeichnet. Institutionen führen in den Milieustandard ein und stützen ihn.“⁶⁶

In diesem Sinne wurde das Milieu zur religiösen Institution wie zum religiösen Ereignis schlechthin, obwohl es auf einem Dauerkonflikt beruhte: Die Wiederaufnahme des Konfessionalismus als Lebensform konnte unter den gewandelten Bedingungen nach 1800 nur noch für den Sektor des Religiösen und des Gesellschaftlichen geleistet werden, in einem ausgebauten und differenzierten Komplex von Kult, Liturgie und Volksreligiosität;⁶⁷

⁶⁵ FRIEDRICH JAEGER u. JÖRN RÜSEN, *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München 1992, S. 87.

⁶⁶ AKKZG, *Katholiken zwischen Tradition und Moderne* (wie Anm. 53) S. 606. Dort ausführliche Diskussion der Lit. zum Thema.

⁶⁷ Vgl. JOSEF MOOSER, *Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten*

ebenso in einem weitreichend ausgreifenden, aber in sich vielschichtigen Vereins-, Organisations- und Pressewesen.⁶⁸ Die Reminiszenz des Konfessionalismus konnte nicht mehr gelingen für den Sektor des Politisch-Territorialen; hier endgültig wurde der gesellschaftliche und politische Parteicharakter des Katholizismus deutlich.⁶⁹ Der Katholizismus erfuhr dies gegenüber den vorrevolutionären Verhältnissen des Ancien Régime stets als säkularistische Beraubung. So behielt die Kirche religiös und sozial jenes Sentiment des Angegriffenseins und der polemischen Entgegensetzung gegen jenen Staat und jene Gesellschaft, die sich in Deutschland nach der gescheiterten Revolution von 1848 unter protestantischen und bürokratisch-obrigkeitlichen Vorgaben ebenfalls konstituierten. Aller vermeintliche Triumphalismus, den das katholische Milieu aus sich entließ, besaß und behielt als Sinnorientierung diese die Kontradiktion als kulturelle Praktik erleidende wie hervorbringende Note.

Dennoch hat der Katholizismus viel von der methodischen, instrumentellen Rationalität der Aufklärung in seine Frömmigkeit aufgenommen; viele Reformideale wurden gegen die desillusionierenden Defizite der Barockzeit durchgesetzt. Insofern trug, so quer dies zu bisher gängigen kirchenhistorischen Schemata liegen mag, die Aufklärung zur ‚zweiten‘ Konfessionalisierung bei: in der Konzentration auf Predigt und Belehrung, in der Intensivierung der Verbindung von Glaubenswissen und Lebensform als sittliche Durchdringung des Alltags, in der Verbesserung der Klerusbildung, freilich verbunden mit seiner endgültigen Disziplinierung,⁷⁰ in der Strukturierung von Pfarrei- und Sonderseelsorge, im Visitationswesen usw. Später wird der gesamte organisatorische Apparat des Milieus zu dieser ‚aufgeklärten‘ Rationalität des Ultramontanismus zu rechnen sein; hier wird er unter dem Stichwort der „Teilmodernisierung“ allgemein anerkannt.⁷¹

Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen, in: *Religion und Gesellschaft* (wie Anm. 54) S. 144–156 (Lit.).

⁶⁸ Als Überblick vgl. NIPPERDEY, *Religion im Umbruch* (wie Anm. 64) S. 9–66.

⁶⁹ Es war ebendiese Wahrnehmung, die den Milieubegriff in der Forschung auf den Weg brachte; vgl. M. RAINER LEPSIUS, *Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft*, in: *Deutsche Parteien vor 1918*, hg. v. GERHARD A. RITTER, Köln 1973, S. 56–80.

⁷⁰ Vgl. IRMTRAUD GÖTZ VON OLENHUSEN, *Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert. Die Erzdiözese Freiburg* (*Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft* 106) Göttingen 1994.

⁷¹ NIPPERDEY, *Religion im Umbruch* (wie Anm. 64) S. 27.

b) Orientierung und Integration

Erstaunlich ist die Integrationsleistung dieses Frömmigkeitsspektrums: „Die formierte Volksreligion erschöpfte sich [...] nicht in [...] spektakulären Manifestationen von nur begrenzter Dauer und ereignishaft punktuellm Charakter. Die Wallfahrten [z. B.] konnten vielmehr gerade deshalb so spektakulär und herrschaftlich diszipliniert ablaufen, weil sie gewissermaßen aus einem tieferliegenden, langfristig angelegten Geflecht religiöser Aktivität und Vergesellschaftung heraus organisiert wurden.“⁷² Der Sozialraum dieses Geflechts aber hatte sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts beträchtlich vergrößert. Der lokale Bezug blieb in der Gruppenbildung der Wallfahrer meist erhalten, aber die Ziele der Wallfahrt lösten sich von lokalen Heiligtümern zunehmend ab und verdichteten sich zu wenigen überregional bedeutsamen Zentren.⁷³ Doch die Organisierung und Entfaltung der Massenreligiosität, die neben religiösen zunehmend soziale und politische Motivstrukturen thematisierte und aktualisierte und so den Demonstrationscharakter traditioneller Devotionsformen beträchtlich steigerte,⁷⁴ bedeutete keinesfalls ihre umfassende klerikale Kontrolle oder Vereinheitlichung. Zwar nahmen die der Wallfahrt seit der Konfessionalisierung inhärenten Repräsentationsmomente jenen polemischen Grundzug an, der das Milieu als ganzes bestimmte. Doch diese nach außen auf Öffentlichkeit zielenden Regulierungen, ja Ideologisierungen gelangten nur eingeschränkt zu der umfassenden sozialen Wirksamkeit, die ihre Propagatoren erhofft haben mochten;⁷⁵ sie wurden einerseits stets überstiegen durch die Praxis derer, die in besonderer Weise in traditionellen Abhängigkeiten von der Natur lebten; das Ausgeliefertsein der Frauen, der Bauern und der Bergarbeiter beispielsweise äußerte sich bleibend in sehr spezifischen Formen.⁷⁶ Andererseits hat sowohl die technisch-industrielle

⁷² MOOSER, *Katholische Volksreligion* (wie Anm. 67) S. 146 f.

⁷³ Vgl. MARRUS, *Pilger* (wie Anm. 42) S. 344–351.

⁷⁴ Vgl. GOTTFRIED KORFF, *Formierung der Frömmigkeit. Zur sozialpolitischen Intention der Trierer Rockwallfahrten 1891*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 3 (1977) S. 352–383.

⁷⁵ Die sozialgeschichtlich bedeutsame Analyse von Kultpropaganda ist allerdings vielfach geneigt, auf der „Rezipientenseite“ nur noch „unstrukturierte religiöse Gefühlslagen und Affektzustände“ zu vermuten und in emanzipativer Emphase als „abrufbares Potential“ zu subsummieren, das einer weiteren Analyse nicht unterzogen wird; vgl. ebd., 352.

⁷⁶ MOOSER, *Katholische Volksreligion* (wie Anm. 67) S. 151. – Vgl. im einzelnen z. B. MARRUS, *Pilger* (wie Anm. 42) S. 341 zur „Feminisierung“ der Wallfahrtskultur. – CHRISTIAN PROBST, *Die Frömmigkeit des Landvolks. Aus den Berichten bayerischer Amtsärzte um 1860*, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 57 (1994) S. 405–434. – KLAUS-MICHAEL MALLMANN, *Ultramontanismus und Arbeiterbewegung. Überlegungen am Beispiel des Saarreviers*, in: *Deut-*

Arbeiterschaft wie das angestellte Bürgertum eine partielle „Austrocknung von Elementen der traditionellen Volksreligion“ bewirkt, weil hier die überkommene Bewältigung der Lebensrisiken durch Ritus, Heiligenkult und Wunder eine zunehmend untergeordnete Rolle spielte. Schon der Ultramontanisierungsprozeß des Vormärz war ja davon bestimmt gewesen, daß religiöse Aufklärung gruppenspezifisch wirkte, daß soziale Lage und religiöse Disposition eine regelhafte Interferenz aufzuweisen begannen: *Tritt nun in eine fromme katholische Familie Trübsal, Unglück oder Krankheit ein, wobei dem Mittelstande die weltliche Hülfe, die den höheren Ständen zu Gebote steht, wohl oft gänzlich mangelt, so nimmt sie ihr Flehen um Abhülfe nebst Gott größtentheils zur allerseeligsten Mutter mit dem kindlich fromen Vertrauen, dass diese ihre Gebete ihrem lieben Sohne vortrage, und gelobt dann einen Bittgang nach diesem oder jenem Wallfahrtsorte und empfinden dadurch in ihrem Innern einen himmlischen Trost, den ihnen oft die Welt versagt, öfter noch nicht geben kann.*⁷⁷ Nicht allein, daß dem gehobenen Bürgertum die materielle Arriviertheit säkulare Formen der Nothilfe erlaubte; es betrachtete deren Einsatz auch als den allein oder vorwiegend schlüssigen. Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, daß sich die frühneuzeitlichen, der Kultpropaganda dienenden Mirakelbücher schon bei der Heilig-Rock-Wallfahrt 1844 in eine apologetisch ausgerichtete *Actenmäßige Darstellung*⁷⁸ der vorgefallenen Wunder samt ärztlichen Attesten und Zeugenverhören gewandelt hatten. Josef Mooser hat diese Wahrnehmung zugespitzt auf den paradoxen Begriff der „bürgerlichen Volksreligion“,⁷⁹ welche den Kult der Bilder und Symbole praktiziert und doch zunehmend abgeschmackt findet; welche die Litaneien wie den Rosenkranz betet und doch dessen inhärente Monotonie schmerzhaft fühlt; welche

scher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft 3) hg. v. WILFRIED LOTH, Stuttgart, Berlin, Köln 1991, S. 76–94, S. 88.

⁷⁷ Eingabe der Neusser Brudermeister Johann Joseph Schram und Johann Heinrich Kamper an König Friedrich Wilhelm III., 24.9.1839, in: PETER DOHMS, Rheinische Katholiken unter preußischer Herrschaft. Die Geschichte der Kevelaer-Wallfahrt im Kreis Neuss, Meerbusch 1993, S. 325–337, S. 333.

⁷⁸ Actenmäßige Darstellung wunderbarer Heilungen, welche bei der Ausstellung des h. Rockes zu Trier im Jahre 1844 sich ereignet. Von V. Hansen, Königlich-Preußischer Stadtkreis-Physikus zu Trier. Nach authentischen Urkunden, die von dem Verfasser theils selbst an Ort und Stelle aufgenommen, theils ihm direkt durch die H. Pfarrer, Aerzte, u.s.w. eingeschickt, großentheils aber dem hochw. Bischöfe Herrn Dr. Arnoldi eingereicht, und von diesem dem Verfasser zur Benutzung behufs der Herausgabe übergeben wurden, Trier 1845. – Wunder und göttliche Gnadenerweise, die sich bei der letzten Ausstellung des hl. Rockes im Jahre 1891 zugezogen haben. Aktenmäßig dargestellt von Dr. M. Felix Korum, Bischof von Trier, Trier 1894.

⁷⁹ MOOSER, Katholische Volksreligion (wie Anm. 67) S. 153. – Vgl. ähnlich THOMAS MERGEL, Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914 (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 9) Göttingen 1994, S. 157–194.

den Gegensatz der traditionellen Legende und des historischen Wissens scharf empfindet; welche Gottvertrauen und Fleiß zunehmend als Gegensatz denkt und öffentlich-demonstrative Frömmigkeit für äußerlich hält.

Dennoch: selbst dort, wo tiefe Risse des intellektuell formulierten Milieustandards blieben und zwar in Bezug auf seine soziale und politische Vertretung⁸⁰ wie auf sein theologisch-ekklesiologisches Selbstverständnis,⁸¹ blieb die religiöse Praxis mit ihrem unendlichen traditionellen Sinnangebot aktuell – das heißt wörtlich: handlungsleitend. Nur ein Beispiel: In schwersten Konflikten um die intellektuelle Redlichkeit und die Soziabilität des Katholizismus in der modernen Gesellschaft formulierte im Zusammenhang des umstrittenen Unfehlbarkeitsdogmas der Reformkatholik und Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus über seine Gesinnungsgenossen und damit ebenso über sich selbst, *daß er lieber sterben als von der Kirche ausgestoßen sein wolle. So sind wir alle drei! Wir haben das Bedürfnis zu beten, zu beichten, zu kommunizieren, wir können nicht von ihr lassen.*⁸²

Insofern erweist sich am Katholizismus des Milieus die Berechtigung des hier verfolgten Ansatzes, Institutionen praxeologisch, vom Ereignis her zu beschreiben. In allen seinen bisweilen extremen Differenzierungen sozialer, intellektueller und religiöser Art blieb der Katholizismus ein „Kultverband“,⁸³ eine Institution, die aus sinnstiftendem gemeinschaftlichem Handeln lebt.

Aber die Kontinuität und überindividuelle Verbindlichkeit der Sinnstiftung war – jenseits des Dogmas – innerhalb des Milieus nicht vorgegeben, sondern erwuchs daraus, daß die Praxis mit den zu vollziehenden symbolischen und interaktiven Gehalten ausgestaltet werden mußte. Diese in der Sprache der Institutionentheoretiker als „Leitideen“ bezeichneten Symbolisierungen sind nie einfachhin eindeutig, sondern bestehen „aus einer Vielfalt führender Ideen“, die umkämpft sind als in sich spannungsreiche Synthesen

⁸⁰ Vgl. WILFRIED LOTH, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des Wilhelminischen Deutschlands* (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 75) Düsseldorf 1984. – Mit Modifikationen DERS., *Soziale Bewegungen im Katholizismus des Kaiserreichs*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 17 (1991) S. 279–310. – Zur Diskussion dieses Ansatzes AKKZG, *Katholiken zwischen Tradition und Moderne* (wie Anm. 53) S. 592 ff.

⁸¹ Vgl. ANDREAS HOLZEM, *Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts* (Münsteraner Theologische Abhandlungen 35) Altenberge 1995, S. 140–224.

⁸² FRANZ XAVER KRAUS, *Tagebücher*, hg. v. HUBERT SCHIEL, Köln 1957; Eintrag vom 7.10.1876, S. 371 f. (Hervorhebung im Original).

⁸³ Ich verdanke diesen impressionistischen Begriff Wilhelm Damberg und hoffe, ihn hier in einer methodischen Reflexion angemessen umgesetzt zu haben.

von Uneindeutigkeiten und Inkohärenzen.⁸⁴ Diese Uneindeutigkeiten der materiellen Lage, der politischen und gesellschaftlichen Orientierung, aber auch der Formen religiösen Handelns werden von einem praxeologischen Standpunkt aus zu einem Gesichtspunkt, von dem her die jüngst geführte Debatte um die Einheitlichkeit des Milieus eine neue Perspektive gewinnen kann. Es geht dann nicht mehr vornehmlich darum zu entscheiden, ob der Katholizismus in ein geschlossenes Milieu überführt wurde oder ob im Blick auf seine innere Divergenz von mehreren Milieus und ihrer partiellen Koalition gesprochen werden muß. Es geht eher darum, von Ereignissen her zu beschreiben, wie die bleibend als spezifisch anzusehende Dichte von kulturellen, politischen und religiösen Orientierungen und Handlungen, die den Katholizismus zwischen 1870 und 1950 prägten, entstand und sich unter den einschneidenden historischen Prozessen dieses Zeitraums transformierte. Die zunehmend diskutierten inneren Divergenzen erscheinen dann nicht mehr als Vollzugsdefizite eines konsistenten Milieumodells, noch müssen sie mit der steten analytischen Herauspräparierung weiterer „Teilmilieus“ beantwortet werden. Sie erscheinen als die Weisen, in denen das katholische Milieu als Institution sich selbst diskursiv „ereignet“.

⁸⁴ KARL-SIEGBERT REHBERG, Die „Öffentlichkeit“ der Institutionen. Grundbegriffliche Überlegungen im Rahmen der Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Öffentlichkeit der Macht – Macht der Öffentlichkeit, hg. v. GERHARD GÖHLER, Baden-Baden 1995, S. 181–211, S. 182.