

Online-Archiv der Publikationen

Nr./ number	A-25, V-11
Titel/ title	Zwischen Aberglauben und Ideologie.
Untertitel/ subtitle	Aspekte von Alltagsreligiosität am Beispiel Österreich
title & subtitle English	Between superstition and ideology: aspects of popular religion in Austria.
Koautor/ co-author(s)	-
Art/ category	Buchbeitrag/ contribution to a collective volume
Jahr/ year	1986
Publikation/ published	in: Michael Ebertz/ Franz Schultheis (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa, München 1986: Verlag Ch. Kaiser (Reihe Religion-Wissen-Kultur, Bd. 2), ISBN 3-499-01594-2, S. 85-98
weiteres/ further link	-

© Ingo Mörth/ Verlag Ch. Kaiser

Dieser Text ist urheberrechtlich geschützt. Er kann jedoch für persönliche, nicht-kommerzielle Zwecke, insbesondere für Zwecke von Forschung, Lehre und Unterricht ("fair use"-copy), gespeichert, kopiert und ausgedruckt und zitiert werden, solange eindeutig die Urheberschaft und die Erstveröffentlichung durch die folgende Zitation kenntlich gemacht wird.

Zitation/ citation:

Mörth, Ingo: Zwischen Aberglauben und Ideologie. Aspekte von Alltagsreligiosität am Beispiel Österreich, in: Michael Ebertz/ Franz Schultheis (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa, München 1986: Verlag Ch. Kaiser, S. 85-98
online verfügbar über: <http://soziologie.soz.uni-linz.ac.at/sozthe/staff/moerthpub/Volksfroemmigkeit.pdf>

Externe Links auf diesen Text sind ausdrücklich erwünscht und bedürfen keiner gesonderten Erlaubnis. Eine Übernahme des ganzen Beitrages oder von Beitragsteilen auf einem nicht-kommerziellen web-server bedürfen der Zustimmung des Autors. Jede Vervielfältigung oder Wiedergabe, vollständig oder auszugsweise, in welcher Form auch immer, zu kommerziellen Zwecken ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung durch den Autor und den Verlag verboten.

copyright notice

Permission to make digital or hard copies of part or all of this work for scholarly, research, educational, personal, non-commercial use is granted without fee provided that these copies are not made or distributed for profit or direct commercial advantage ("fair use"-restriction), and that copies show this notice on the first page or initial screen of a display along with the full bibliographic citation as shown above. External links to this source are welcome and need no specific consent. Any online display of part or all of this work is subject to the prior consent of the author. Any commercial use or distribution is forbidden, unless consented in writing by the author and the publisher.

Zwischen "Aberglaube" und "Ideologie"

Aspekte von Alltagsreligiosität am Beispiel Österreich

i

Ingo Mörth, Linz

1 Zum Begriff "Volksfrömmigkeit"

Frömmigkeit läßt sich zunächst einmal als kulturwissenschaftlicher "Hinweisbegriff auf praktische Religionsausübung und auf die religiöse Prägung gesellschaftlichen Lebens" (Brückner 1979: 568) verstehen. Allerdings nicht unbedingt in der Einschränkung, wie dies typischerweise der Volkskundler vornimmt, auf ein "vom religiösen Bekenntnis her bewußt geformtes soziokulturelles Verhalten" (Brückner 1979: 569). Die religionssoziologische Vertiefung des kulturwissenschaftlichen Zugangs muß auch andere Sinnprovinzen als Quellen der Formung und Deutung alltäglichen Verhaltens einbeziehen.

Der Religionssoziologe kann dabei nicht bei der eher deskriptiv-archivierenden Sichtweise religiöser Phänomene, welche die Volkskunde in der Regel auszeichnet, stehenbleiben, sondern muß einen theoretischen Rahmen entwerfen, der religiöse Phänomene identifizieren und auf den gesellschaftlichen Lebenszusammenhang beziehen kann¹.

Dieser Zugang zum Problem der Religion läuft darauf hinaus, daß die Herausbildung von reflexivem Bewußtsein und institutionalisierten Handlungsmustern mit prinzipiellen Unsicherheitslagen behaftet ist, die in religiösen Handlungs- und Denkformen verarbeitet werden. Der entscheidende Bezugspunkt zur Identifizierung von Religion kann dabei nicht ein abgefaßtes, dogmatisches Lehrgebäude sein, sondern nur die Praxis der täglichen Anschauung und des Handelns in der alltäglichen Lebenswelt und ihren Strukturen (vgl. Dux 1973: 34ff.; s. a. Schütz u. Luckmann 1975).

Religiöse Vorstellungen, Rituale, Symbole etc. stiften alltäglichen Sinn, in dem sie unüberprüfbare und unwiderlegbare, selbstverständliche und anerkannte Orientierungshilfen für Individuen und Gruppen geben und gesamtgesellschaftliche Selektion fundieren und legitimieren (vgl. Mörth 1978: 127). Diese Selbstverständlichkeit und Unüberprüfbarkeit bzw. Unwiderlegbarkeit kann sich auf ein ausdrückliches religiöses Bekenntnis stützen, muß dies aber nicht (vgl. Mörth 1979: 20f.).

Vor diesem Rahmen einer allgemeinen Religionstheorie fällt es schwer, am alten, von den Kirchen vordefinierten Frömmigkeitsbegriff (s. a. Feige 1982: 192f.) bei der Beschreibung religiöser Aspekte des sozio-kulturellen Lebenszusammenhangs festzuhalten. Die in der älteren Frömmigkeitsforschung übliche Unterscheidung zwischen "Volksfrömmigkeit" und "Aberglaube" verstellt dann nur zu leicht den Blick für Mythen und Vorstellungen, die den Alltag des heutigen Menschen ebenso sinnstiftend prägen wie einst die Fülle bäuerlichen Brauchtums das Leben der Landbevölkerung.

¹ Dieser theoretische Rahmen wurde von mir an anderer Stelle ausführlich dargestellt (Mörth 1978) und bindet als "Kontingenzthese" (vgl. Fürstenberg u. Mörth 1979:58 ff.) die Religionssoziologie in eine wissenssoziologische Neubestimmung der gesamten Soziologie ein.

Die großen Schwierigkeiten, den Begriff Volk zu klären, lassen es ratsam scheinen, nicht von Volksfrömmigkeit, sondern von "Alltagsreligiosität" zu sprechen². Anhand von Forschungsergebnissen aus Volkskunde, Geschichtswissenschaft, Religions- und Kirchensoziologie, aber auch "vorwissenschaftlichen" Materialien in Österreich sollen nun einige Aspekte einer solchen Alltagsreligiosität der Menschen skizziert werden.

2 Kristallisationspunkte von Alltagsreligiosität

2.1 Schicksal und Zukunft

Alltäglicher Lebensvollzug bezieht sich auf Unsicherheitsfelder menschlichen Erlebens und Handelns, die durch Wissen und rationale Erfahrung nicht gänzlich abdeckbar sind. Die Unvorhersehbarkeit schicksalhafter Ereignisse, die Notwendigkeit, trotz Unkenntnis aller Handlungsvoraussetzungen in konkreten Situationen handeln zu müssen, die Unkontrollierbarkeit von wesentlichen Handlungsvoraussetzungen oder auch die Verletzlichkeit und Anfälligkeit des eigenen Körpers - all dies sind Elemente der Lebenswelt, an denen sich immer wieder Alltagsreligiosität ansiedelt, da hier grundlegende existentielle Bedürfnisse dem Alltagsbewußtsein und dem Alltagsgefühl sich aufdrängen. Das Schema der Bewältigung, das hier zum Tragen kommt, besteht darin, daß übersinnliche Kräfte und Ordnungen in die Welt hineinwirken und dem Bewußtsein auf der Erkenntnis-, Gefühls- oder Handlungsebene zugänglich werden können.

Als Beispiel einer Brücke zur übersinnlichen Wirklichkeit ist im bäuerlichen österreichischen Brauchtum das Konzept der *Lostage* (s. Kaserer 1926; Kaufmann 1982), die den Blick auf die Zukunft öffnen, anzuführen. Dies beginnt am 11. November, dem Tag des Heiligen Martin, wo die Farbe des Brustbeins der Martinigans ein Orakel für den Schneereichtum des kommenden Winters darstellt: Ist es weiß, so hat man einen schneereichen Winter zu erwarten. Mit der Andreasnacht am 30. November beginnt eine Reihe von Lostagen (auch Leasltage oder Lössttage genannt). Alles, was in den folgenden sieben Tagen geschieht, kann bedeutsam sein³. Auch die Neujahrsnacht ist eine Rau- und Löslnacht, deren alter Sinngehalt sich in vielerlei höchst lebendigem Silvesterbrauch erhalten hat: in Prosit Neujahr!-Wünschen, im Bleigießen, in der vielfältigen Glückssymbolik vom Rauchfangkehrer, Glücksschwein oder Glückspilz.

² Dies ist auch m.E. der Gehalt des von V. Drehsen (1982: 173) entworfenen Konzeptes von Frömmigkeit als "sichtbarer Ausdruck subjektiver Religiosität im Alltagsleben" unter den strukturellen Voraussetzungen der sozialen Desintegration, Desorganisation und Destrukturierung. Die Schaffung und Aufrechterhaltung einer sinnintegrierten, ganzheitlichen Lebenswelt ist auch die Funktion, die Drehsen den verschiedenen Formen von Frömmigkeit zuschreibt. Der hartnäckig weiterverwendete Begriff Frömmigkeit allerdings muß angesichts dieses Konzeptes zur leeren Worthülse werden, wenn man die im Begriff steckende Verknüpfung von Kirchenmitgliedschaft und "frommem Verhalten" inhaltlich nicht mehr aufrecht erhält. Fürstenberg (1959:71 ff.) bleibt da konsequenter und erfaßt Frömmigkeitstypen in ihrem Bezug zu kirchlich-dogmatisch definierten Glaubensinhalten. Aber wie A. Feige (1982: 195) zu Recht bemerkt, fällt auch Fürstenbergs säkularer Sozialtyp aus dem kirchlichen Maßstabsrahmen von Frömmigkeit heraus und läßt die Frage offen, welche Formen säkularen Alltagsbewußtseins hier ins Spiel kommen.

³ Man muß auf alle Zeichen achten: Die Mädchen etwa waren überzeugt, in der Andreasnacht durch ein Zeichen den "Zukünftigen" ausmachen zu können. Die Thomasnacht am 21. 12., die erste Rauhacht, ist ebenfalls eine Orakelnacht. Im Mühlviertel in OÖ. ist hier das "Bettstaffel-Treten" oder "Baumschütteln" Grundlage für Zeichen bei den Mädchen gewesen, um den zukünftigen Gatten erkennen zu können. Das orakelfreudige Mädchen tritt auf den Staffel (Schemel) an ihrem Bett und spricht: "Bettstaffel, i tritt di, heiliger Thomas, i bitt di, laß mir erschein' den Allerliebsten mein!" Oder es schüttelt einen Baum mit den Worten: "Bamerl, i schüttl' di, Thomasnigl, i bitt di, laß mir dei Stimm erschalln, wo sie mein Schatz tuat meldn!" (n. Kaufmann 1982: 29).

Lostage haben auch ihren festen Platz im Kanon der bäuerlichen Wetterregeln und Wettervorhersage. Auch hier stehen die Lostage unter Patronanz christlicher Heiliger. "Vinenzi Sonnenschein, bringt Frucht und guten Wein" (22. Jänner). Daß vor allem den Bauern das Wetter am Herzen liegt, ist klar. Auch heute noch hängt die Existenz, ob nun Früchte des Feldes oder des Fremdenverkehrs geerntet werden, wesentlich davon ab. So nimmt es nicht Wunder, daß der alte, in einer Art Bilderschrift auch für Analphabeten verständliche "Mandlkalender" nach wie vor ein Bestseller (300000 Exemplare jährlich) ist, in dem die Monate des Jahres und die für die einzelnen Tage zuständigen Heiligen in bildlichen Symbolen dargestellt sind.

In dem eben skizzierten Zugriff auf Schicksal und Zukunft im volkstümlich-bäuerlichen Alltag wird etwas sichtbar, was wir mit G. Dux (1973: 34) "Tiefenstruktur" von Alltagsreligiosität nennen können: Lostage und Heilige verbinden die Vorstellung eines zyklischen Zeit- und Weltlaufes mit der Vorstellung von aus dem übersinnlichen Bereich wirkenden Subjekten, und die Lebenswelt wird so zum Teil der größeren übersinnlichen Wirklichkeit. Die hier sichtbare Strukturierung des sozialen Feldes nach Raum, Zeit und Rollenverteilung durch katholisch-volktümliche Alltagsreligiosität verfestigt dabei nicht nur Herrschaft, wie M. Ebertz (1980: 107) registriert, sondern thematisiert ein grundlegendes Deutungs- und Erlebnisschema der Welt.

Dieselbe Tiefenstruktur zeigt sich im gerade in jüngster Zeit an Bedeutung gewinnenden Glauben an die Astrologie: Das Wandern der Sonne durch die Häuser des Tierkreises, die personifizierten Planeten als zu bestimmten Zeitpunkten wirkende Kräfte, der Geburtstag als großer, das Leben und Schicksal bestimmender Lostag - dies sind analoge Elemente zum Jahrlauf und Heiligenkalender bäuerlicher Volksreligiosität. Nicht nur durch den Bezug zu denselben Grundproblemen individueller Existenz, sondern auch aufgrund der gleichen Tiefenstruktur der Wirklichkeitsauffassung ist die Astrologiegläubigkeit ein wichtiges Element der Alltagsreligiosität des heutigen Menschen, das den alten Volksglauben abgelöst hat. Unter einer Schicht von rationaler Skepsis bleibt bei vielen der irrationale Glaube, daß vielleicht doch etwas an der ganzen Sache daran sein könnte. Ein Indikator ist die in einer Untersuchung gestellte Frage nach dem Lesen von Horoskopen: Nur 16,8 Prozent gaben an, prinzipiell nie Horoskope zu lesen, beinahe zwei Drittel lesen sie gelegentlich bzw. häufig, vorwiegend "aus Spaß", gut zehn Prozent lesen sie "meistens, weil es doch manchmal stimmt" (Bleid u. Mörth 1980). Veranlaßte früher Ungewißheit um den künftigen Lebenspartner die Mädchen zum "BettstaffelTreten", so wird für Fragen der Partnerwahl heute das Sternzeichen herangezogen.

2.2 Nothelfer einst und jetzt: Heilige und Heilende

Daß innerhalb des katholischen Volksglaubens die "Gemeinschaft der Heiligen" stets eine bedeutende Rolle spielte, braucht hier nicht näher ausgeführt werden. Heilige waren dem Alltagsbewußtsein näher als viele andere Aspekte der kirchlichen Lehre und Symbolik, sie waren Menschen gewesen wie du und ich, erhaben zwar und unerreichbar in ihrem Lebenswandel, aber eben Menschen, an die man sich wenden konnte, die man sich als Gegenüber vorstellen konnte, wenn Hilfe im Alltag, im Kampf um die Existenz, bei Krankheit und Not gebraucht wurde. Sie waren als konkrete Subjekte dem Bewußtsein zugänglich und begreifbar und gerade deshalb besonders auch Gegenstand religiös-bildlicher Volkskunst, Gegenstand vielfältiger visueller Versinnbildlichung. Heilige sind so besonders "brauchbare Manifestationen" (Brückner) der übersinnlichen Wirklichkeit im alltäglich-diesseitigen Leben. Als Schutzpatrone von Ländern und Orten, von Gotteshäusern, von Städten, Berufen und anderen Personengruppen und schließlich jedes einzelnen Menschen mit seinen existentiellen Anliegen und Bedürfnissen waren Heilige im Alltag der vorindustriellen Gesellschaft allgegenwärtig: im Flur-, Orts-, Haus- und Personennamen, in der bereits erwähnten bäuerlichen Wetterkunde, in der Volksmedizin, im Jahrlauf mit seiner Fülle von Heiligenfesten. In Österreich erhielt die Heiligenverehrung dadurch eine beson-

dere Verriefung, daß die Verehrung der Namenspatrone der Habsburger besonders gefördert wurde (s. Coreth 1959: 72 f.); ebenso gab die Etablierung der Gottesmutter als Magna Mater Austriae in Maria Zell der Marienverehrung eine über religiöse Aspekte hinausgehende Bedeutung: Maria Zell als Ziel von Wallfahrten vieler im Vielvölkerstaat vereinigter Völker wurde auch zum Symbol des Staates. Die Maria Zeller Gnadenstatue war auch die "Patrona Gentium Slavorum" oder die "Domina Hungarorum" und so ein gerade in der von Nationalitätenzwist geschüttelten, zerfallenden Monarchie des späten 19. und frühen 20. Jahrhundert bewußt gepflegtes Integrationssymbol.

In Österreich ergab sich so eine besonders intensive Tradition der Heiligenverehrung, die nicht nur, wie Ebertz (1980: 111) herausarbeitete, den geistlichen Herrschaftsanspruch der Kirche, sondern auch den weltlichen Herrschaftsanspruch des Hauses Habsburg mit absichern sollte. Im Zusammenhang mit der unmittelbaren alltagsweltlichen Zuständigkeit und Zugänglichkeit der Heiligen und der Heiligen Maria nimmt es daher nicht Wunder, daß diese Traditionen der Anrufung und Verehrung von Heiligen in Österreich noch heute von gar nicht so geringer Bedeutung sind. Vor allem die Tradition des "kleinen Andachtsbildes"⁴ als Segens- und Abwehrmittel scheint noch lebendig (Braid u. Mörth 1980): Knapp drei Viertel haben in der Wohnung ein Kreuz, beinahe zwei Drittel noch ein anderes religiöses Bild an der Wand hängen. Jeder Dritte trägt am Körper ein religiöses Symbol oder hat es im Auto angebracht. Sicher ist auch in Österreich die bunte Heiligenwelt in den letzten Jahrzehnten blasser geworden. Mit der - in Österreich übrigens relativ spät (sieht man von Wien ab) einsetzenden - Verstädterung haben viele alte Bauernheilige, Vieh- und Wetterpatrone an Bedeutung verloren. Doch die Heiligen haben sich in Österreich als zäher als anderswo erwiesen, indem erfolgreich auch Lebenssituation und Probleme der industriell-städtischen Welt dem Patronat alter Heiliger anempfohlen wurden.

So wurde Christophorus der Patron der Autofahrer, Antonius von Padua ist nun auch für die Sozialarbeiter zuständig, und Franziskus ist im Begriff, zum Ökologie-Heiligen zu avancieren. In einer Kirche meiner Heimatstadt Linz/Donau befindet sich sogar ein Fußballheiliger, der 15jährig gestorbene Dominikus Savio, der dort mit einem Fußball bildhaft dargestellt ist. Doch sind Heilige heute ohne Zweifel nur mehr für eine Minderheit als Helfer im alltäglichen Lebenslauf bedeutsam. Selbst bei den sonst noch relativ stark an die Kirche gebundenen Zuwanderern aus dem ländlichen in den städtischen Raum, an denen der Prozeß des Verblässens traditioneller Religiosität am besten empirisch erfaßt werden kann, schreiben der Religion und ihren Ritualen (heilige Kommunion/Weihwasser/Gebet) nur mehr ca. 40 Prozent eine unmittelbar helfende Wirkung zu (Braid u. Mörth 1980).

Der unmittelbare alltägliche Rekurs auf die Welt der Heiligen und die traditionellen Rituale, die einen erlebbaren Bezug zum "heiligen Kosmos" herstellen, sind also für das heutige Alltagsbewußtsein nicht mehr typisch. In Extremsituationen wird dieses Reservoir an Hilfe durch Glauben aber immer wieder aktiviert, was am Beispiel von Krankheit und alten wie neuen, religiös fundierten volksmedizinischen Vorstellungen erläutert werden kann (vgl. Grabner 1967).

⁴ Die "Bildln" sind Andachtsbilder aus Gnadenorten, so etwa vor allem aus Maria Zell, die seit dem 17. Jhdt. populär geworden sind und Maria oder einen Heiligen, als Portrait, eine fromme Handlung tuend, mit oder ohne Attribut, oder auch den Gnadenort selbst oder irgendein religiöses Motiv zeigen. Ein "kleines Andachtsbild" war und ist nicht nur Erinnerungsbild, sondern auch Segens- und Abwehrmittel von erstaunlicher Vielseitigkeit. Man hat die "Bildln" sogar geschluckt, als Medizin; s. Kaufmann 1982: 239 ff.

Die Heiligenwelt war früher, neben den vielen Patronen und Nothelfern allgemeiner Art, auch voll von "Fachärzten,"⁵. Heilige als Heilende sind heute von der Schulmedizin abgelöst, statt einer Motivgabe zählt heute vorerst einmal der Befund eines anerkannten Facharztes. Und doch: Die Grenzen einer naturwissenschaftlichen Schul- und Apparatedizin werden immer deutlicher sichtbar. Viele Kranke fallen als chronisch oder unheilbar durch ihren Rost. Sie stellen auch heute einen großen Teil der Pilgerströme, die nach Lourdes, Fatima, aber auch zu den vielen österreichischen Marienwallfahrtsorten strömen⁶.

Neben dem traditionellen Rekurs auf die Kraft der Heiligen und ihrer Wallfahrtsorte wird jedoch ein Rekurs auf anschaulich und greifbar bereits im Diesseits wirkende Heilende immer bedeutender. Nicht nur die Jumbojets voller Kranker, die von der Schulmedizin als hoffnungslos aufgegeben wurden und ihre letzte Hoffnung auf philippinische Geisterheiler setzen, weisen darauf hin, sondern auch viele Beispiele für "Glaubensheiler" gerade in Österreich. Einige Beispiele aus meiner engeren Heimat, Oberösterreich, zur Verdeutlichung⁷: Eine Kleinlandwirtin in Vorchdorf, die mittels Wünschelrute diagnostiziert und durch Handauflegen "zur Ehre Gottes" heilt, behandelt täglich über 100 Menschen und ist zeitweise so beschäftigt, daß nur Hilfesuchende behandelt werden, die eine Empfehlung eines Pfarrers vorweisen können. Die Grieskirchner Hausfrau Maria Treben hat ihr Büchlein "Gesundheit aus der Apotheke Gottes", in dem sogar die Heilung von Darmkrebs, multipler Sklerose oder Leukämie durch gezielte Anwendung von Kräutern versprochen wird, bisher in einer Auflage von mehr als 2 Millionen Stück im gesamten deutschen Sprachraum verkauft. Ihre Vorträge werden von Tausenden besucht. Mehrere hundert Menschen bevölkern jeden zweiten Samstag die Pfarrkirche von Gallspach, einem bekannten Kurort, wenn der dortige Pfarrer einen Krankengottesdienst mit Krankensalbung zelebriert. Sie kommen aus ganz Österreich und Bayern; Pfarrer Eckers Salbung gilt als besonders heilkräftig.

Ich könnte noch viele weitere Beispiele des Glaubens und der Hoffnung auf Heilung durch begnadete Menschen, die Zugang zu nicht mehr rationalnaturwissenschaftlich erfassbaren Wirkungsfeldern haben, anführen. Zur Verdeutlichung der Lebendigkeit eines zentralen Konzeptes von Alltagsreligiosität muß es genügen: Wenn rationales Wissen und seine zweckrationaltechnische Anwendung existentielle Probleme nicht aufarbeiten können, erfolgt ein Rekurs auf religiöse Sinnprovinzen, aus denen partikuläre Elemente selegiert werden. Alltagsreligiosität wirkt so heute auch stark nach dem Subsidiaritätsprinzip innerhalb des "normalen" Alltagswissens, das auf technische Problemlösungen abzielt. Mit der Fragwürdigkeit des technischen Prinzips nicht nur im höchstpersönlichen, sondern immer mehr auch im gesellschaftlichen Bereich (Ökologie, Friedensproblematik) gewinnt der Rekurs auf religiöse Sinnprovinzen, auf letzte Werte und heilige Prinzipien, ebenso wie auf "paranormale" Wirkungszusammenhänge, auch an gesellschaftlicher Relevanz.

⁵ Nach Kaufmann (1982: 273 ff.) eine kleine Auswahl: Sebastian = Pestpatron, auch Schutz gegen alle Infektionskrankheiten; Blasius = Halskrankheiten; Vitus = Nervenkrankheiten; Hemma v. Gurk = Augenleiden; Gebhard = schwere Geburten, Kinderkrankheiten; Koloman = Fußleiden.

⁶ Daß eine Wallfahrt für kranke Menschen große psychische Kräfte zur Heilung mobilisieren kann, beginnt heute auch die Schulmedizin zuzugestehen.

⁷ Die Hinweise stützen sich auf H. Lehner (1982).

3 Alltagsreligiosität als Ideologie von Zeit, Raum und Sozialwelt

Die im vorigen Abschnitt andiskutierten Konzepte von Alltagsreligiosität und ihr Bezug zur Lebenswelt lassen nun die These gerechtfertigt erscheinen, daß in den Formen von Alltagsreligiosität sich ein kohärentes, auf das handelnde Subjekt bezogenes Alltagsbewußtsein von Zeit, Raum und Sozialwelt abzeichnet, das die herrschenden Strukturen auf der Makroebene erst bewältigbar macht. Diese These greift die Überlegungen von Otthein Rammstedt (1975: 47 ff.) zu Formen und Funktionen des Alltagsbewußtseins von Zeit auf. Rammstedt unterscheidet vier Formen von Zeitbewußtsein: *occasionales*, *zyklisches*, *lineares Zeitbewußtsein mit geschlossener Zukunft*, *lineares Zeitbewußtsein mit offener Zukunft*⁸.

Die Offenheit der Zukunft im herrschenden linearen Zeitbewußtsein, der Primat des Machbaren, ist nun, wie Rammstedt zeigt, zwar funktional für das bestehende Sozialsystem, aber dysfunktional für den Einzelnen, der dann eben auf andere, frühere Zeitbewußtseinsformen, die, wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe (Mörth 1982), gerade in religiösen Sinnprovinzen ihr Fundament erhalten, rekurriert. Das Zeitbewußtsein wird damit zur umfassenden Ideologie sozialen Geschehens und sozialen Handelns⁹.

Sowohl Rammstedt als auch Drehsen (1982) sehen als sozialen Ort von Alltagsreligiosität damit zuerst einmal die Mikroebene sozialen Handelns. Auch P. Zulehners (1982) Konzept der "Leute-religion" bezieht sich auf die "kleine Lebenswelt", in die sich die Menschen heute geradezu flüchten. Die von P. Zulehner (1982: 63) konstatierte hohe Wertschätzung, die auf Lebenslauf und Jahrlauf bezogene Rituale der Kirche noch genießen, die zentrale Bedeutung des Weihnachtstages als Familienfest, all dies scheint Alltagsreligiosität als ein Element nur dieses privatisierten Lebens in Subkulturen zu bestätigen.

Die "große Lebenswelt" zweckrationalorganisierter Systeme jedoch scheint ihren unbeirrten Gang zu gehen, und die "kleinen Lebenswelten" erhalten den Charakter von "Reservaten"¹⁰. Die Abkoppelung der "kleinen Lebenswelt" und die privatisierte, auf der Alltagsebene integrierte Sinnerfahrung machen das "Leiden an der Gesellschaft" (Dreitzel) erträglich, tragen aber gerade deshalb zur weiteren Aufrechterhaltung des herrschenden Bewußtseins linearer Zweckrationalität verselbständigter Sozialsysteme bei. Dieser negativen Dialektik von Gesellschaft und Alltagsreligiosität ist nun entgegenzuhalten, daß dieses Alltagsbewußtsein, insofern es eine "andere I-

⁸ Diese Zeitbewußtseinsformen unterscheiden sich wie folgt: *Occasionales* Zeitbewußtsein erlebt Zeit als Folge von nichtkontinuierlichen Ereignissen, unterscheidet nur zwischen Jetzt und Nicht-Jetzt und bindet Natur wie Gesellschaft in eine allgegenwärtige mythische Realität ein; *zyklisches* Zeitbewußtsein geht von einem kreisförmigen Verlauf aller Bewegungen aus und unterscheidet zwischen Vorher und Nachher. Was vergangen war, kommt wieder, und was kommen wird, war schon einmal. Die ganze Welt wie die Gesellschaft unterliegt diesem Zyklus; *lineares* Zeitbewußtsein mit *geschlossener Zukunft* erfährt Zeit als irreversiblen Ablauf auf ein letztes Ziel hin. Dieses Ziel in der Zukunft bestimmt die Gegenwart, Veränderungen in der Gegenwart werden als Abweichungen oder Fortschritt auf diesem Weg in die definierte Zukunft verstanden; *lineares* Zeitbewußtsein mit *offener Zukunft* erlebt Zeit als Realisierungshorizont unterschiedlicher Möglichkeiten der Zukunft, irreversibel zwar, aber als Bündel von Entwicklungs-, Handlungs- und Zustandsmöglichkeiten. Zukunft erscheint als etwas sozial Machbares.

⁹ Daß sich das handelnde Subjekt nicht mehr zur Gänze in die Ebene der Institutionen und Organisationen einbringen kann, hat auch Drehsen unter den Stichworten Desintegration, Desorganisation und Destrukturierung als Ausgangspunkt seiner Theorie der Frömmigkeit als einer anderen Form der Sinnintegration formuliert.

¹⁰ Im Zusammenhang mit der Frage der Entwicklung des religiösen Bewußtseins in der modernen Industriegesellschaft bemerkt J. Habermas (1976: 38): "Mit dem Zerfall der Hochreligionen ist das neue Heidentum derer, die sich in den Superstrukturen hochdifferenzierter Gesellschaften einrichten wie die Indianer in den Reservaten des heutigen Amerika, eine aktuelle Gefahr."

deologie sozialer Prozesse" (Rammstedt) darstellt, Basis für Reintegration und Restrukturierung auch der Gesamtgesellschaft ist, insofern es sich umsetzt in politisches Bewußtsein und politische Aktion.

Dies sei kurz am Beispiel der katholischen Sozialkritik und des politischen Katholizismus im Österreich der Zwischenkriegszeit erläutert, in denen sich das Alltagsbewußtsein von Bauernschaft und Kleinbürgertum angesichts des schnellen Übergangs von einer traditionellen, landwirtschaftlich orientierten, autokratischen zu einer modernen, industriellen und demokratischen Gesellschaft artikulierte.

Einer ideologiekritischen Interpretation der modernen Gesellschaft (vgl. Diamant 1965: 265 f.) setzten die Vertreter des österreichischen politischen Katholizismus das Idealbild einer traditionellen Gesellschaft gegenüber, bei der sich die verschiedenen Gruppen und Organisationen in eine höhere ganzheitliche Ordnung einfügen sollten. Diese thomistische Auffassung wurde 1934 in die politische Realität umgesetzt, als die neue Verfassung des Ständestaates Gesetz wurde¹¹. Die alleinige Verwirklichung der höheren Ordnung wurde einem notwendigerweise totalitären Staat übertragen (vgl. Voegelin 1936; 1939).

Die katholische Soziallehre in Österreich versuchte also eine Sinnintegration der Gesamtgesellschaft wesentlich auch auf der Basis des Alltagsbewußtseins und der Interessen der vom Übergang stark betroffenen katholischen Mittelklasse in Stadt und Land. Politisch durchsetzbar wurden diese im Gegensatz zum deutschen politischen Katholizismus viel stärker romantizistischen, die alte Ordnung betonenden Konzepte des österreichischen politischen Katholizismus dann in einer Zeit, als das kapitalistische Sozialsystem die bis dato schwerste Krise erlebte. In Deutschland erhielten dagegen Konzepte politische Kraft, die statt der alten göttlichen Ordnung der Welt eine neue, absolute Ordnung völkisch-rassistischer Prägung setzten.

Analoge Entwicklungen: ein Rekurs auf in höheren Ordnungen fundierte Bewußtseinsformen und die Umsetzung dieses Bewußtseins in politische Aktion lassen sich heute in den Übergangsgesellschaften der Dritten Welt (siehe etwa den Iran) immer wieder beobachten¹². Und angesichts globaler Krisen der Superstrukturen der "großen Lebenswelt" erlangen Bewußtseinsformen, die eine Sinnintegration nicht nur der "kleinen Lebenswelt" auf der Basis einer neuen "Wertrationalität" (Weber) anstreben, auch in der Ersten Welt immer mehr an Gewicht. Friede, Gewaltlosigkeit, Harmonie mit der Natur etc. sind solche Heiligtümer des Alltagsbewußtseins, die sich immer stärker in politische Aktion umzusetzen beginnen.

Eine "Theologie der Befreiung" nicht nur für die Volkskirche Mittel- und Südamerikas, sondern auch in den etablierten Kirchen Europas könnte die im Ghetto der Privatheit gefangene "Frömmigkeit" wieder freisetzen für gesellschaftlich-emanzipatorische Aktionen.

¹¹ " Wir in Österreich wollen dem Katholizismus über seine Einwirkung auf den einzelnen Menschen hinaus Raum und Möglichkeit geben, in unserem öffentlichen und Staatsleben nicht nur verankert zu werden, sondern staatsgestaltend sich zu äußern." Bundeskanzler Dollfuß in einer Ansprache, zit. n. Diamant (1965: 250).

¹² In den messianischen Freiheits- und Heilsbewegungen der Dritten Welt kommt nach R. König vor allem die Suche nach kultureller Selbstidentifikation zum Ausdruck. Damit ist ein kognitives Potential gegeben, das die gesamte Entwicklungsproblematik in neuem Licht erscheinen läßt. S. König (1969: 9 ff.); vgl. Fürstenberg u. Mörth (1979: 46 ff.).

4 Literatur

- Breid, F. u. Mörth, I. (1980): Wertvorstellungen, religiöses Bewußtsein und Verhalten, soziale Lage von Zuwanderern aus dem ländlichen Raum in den Zentralraum Linz. Unveröffentlichtes Forschungsprojekt, Linz.
- Brückner, W. (1979): Volksfrömmigkeit - Aspekte religiöser Kultur. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31, 559-569.
- Coreth, A. (1959): *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich*, Wien.
- Diamant, A. (1965): *Die österreichischen Katholiken und die Erste Republik*, Wien.
- Drehse, V. (1982): Protestant Piety Movements in the Process of Modern Social Differentiation. Sociological Considerations of Some of the Problems of Current Piety Research. In: *Social Compass* 29, 167-185.
- Dux, G. (1973): Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion. In: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 8, 7-67.
- Ebertz, M. (1980): Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert. In: Gabriel, K. u. Kaufmann, F.-X. (Hg.): *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz, 89-111.
- Feige, A. (1982): Comments on the the Relationship of Church Mernbership and Piety. In: *Social Compass* 29, 187-208.
- Fürstenberg, F. (1959): Der Strukturwandel protestantischer Frömmigkeit als soziologisches Problem. In: *Archives de Sociologie des Religions* 8, 71-80.
- Fürstenberg, F. u. Mörth, I. (1979): Religionssoziologie. In: König, R. (Hg.): *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Band 14, Stuttgart, 1-84.
- Grabner, E. (1967): *Volksmedizin*, Darmstadt.
- Habermas, J. (1976): Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen. In: Ders.: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 9-48.
- Kaserer, H. (1926): *Bauerregeln und Lostage in kritischer Beleuchtung*, Wien
- Kaufmann, P. (1982): *Brauchtum in Österreich. Feste, Sitten, Glaube*, Wien-
- König, R. (1969): Über einige offene Fragen und ungelöste Probleme der Entwicklungssoziologie. In: Ders. (Hg.): *Aspekte der Entwicklungssoziologie, Sonderheft 13 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 9-36.
- Lehner, H. (1982): Außenseiter des Heilens. Artikelserie in 18 Folgen. In: *Oberösterreichische Nachrichten*, September-November, Linz.
- Mörth, I. (1978): *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie*, Stuttgart.
- Mörth, I. (1979): Religiöse Sinnstiftung und gesellschaftliches Bewußtsein. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 4, 16-30.
- Mörth, I. (1982): Religiöse Grundlagen von Zeit- und Wertorientierungen. Referat auf dem Symposium "Zum Begriff Zeit in den Sozialwissenschaften" in Bochum 1982, unveröffentlichtes Manuskript, Linz.
- Rammstedt, O. (1975): Alltagsbewußtsein von Zeit. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27, 47-63.
- Schütz, A. u. Luckmann, Th. (1975): *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied.
- Voegelin, E. (1936): *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien.
- Zulehner, P. M. (1982): "Leutereligion". Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?, Wien, Freiburg, Basel.