

Sakralisierung von Landschaft: Die Präsenz religiöser Bauobjekte im katholischen Raum 1750–1900

Von Michael Prosser

Überblickt man die hier in Rede stehende Zeitphase unter dem Aspekt der menschengeschaffenen Sakralorte in freier Landschaft, so fallen an erster Stelle Wallfahrtsstätten auf. Dies gilt sowohl *in situ* wie auch im Focus der Forschung.¹ Ihre Ausstrahlung und Prägekraft manifestierte sich nicht nur am immer größeren und mehr oder weniger prachtvollen Ausbau der Gebäude um eine heilige Stelle, an der sich Gott in besonderer Weise vermittelt und offenbart hatte, sondern auch in der weit ausgreifenden Verbreitung ihrer Bildmotive an Bildstöcken und Kapellen entlang der Zugangswege über ganze Regionen. Kennzeichnend für die Zeit war jedoch auch der Ausbau von Kreuzwegen und Kalvarienanlagen als Nachbildungen des Passionsweges Jesu in Mitteleuropa. Zugleich prosperierte auch die Errichtung von skulpturalen religiösen Einzel-Denkmalen – Statuen, Steinkreuze, Bildstöcke und Kleinkapellen – an Wegen und insbesondere in der Flur, die eine symbolische Verbindung zwischen dem Boden, dem wichtigsten Produktionsmittel noch im 18. Jahrhundert, und dem Schöpfer der Welt gestalthaft ausdrücken sollten. Die sakrale Charakteristik dieser Orte wurde angezeigt und eigentlich realisiert zunächst in den singulären religiösen Segnungs- und Weiheakten, sodann aber regelmäßig durch die gemeinschaftlichen, rituell ausgezeichneten Begehungen (Wallfahrtsgänge, Bittgänge, Flurumgänge, insbesondere auch Prozessionen). Der Ausbau und Aufbau dieser zum Teil bereits seit dem Mittelalter vorhandenen, zum Teil nach 1700 erst eingerichteten Sakralstätten bewirkte bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert in bestimmten katholischen Regionen eine Durchdringung ganzer Gebiete zu regelrech-

ten »Geistlichen Landschaften.«² In der Reisebeschreibung eines protestantischen Erziehers zum Wallfahrtsort Mariakulm (Egerland) hingegen findet sich diese Kulmination in konfessionsgebundener, polemischer Kritik formuliert, als er die Bildstöcke am Weg beschrieb: »Welch erstaunliche Menge! ... Man muß sich wundern, wenn man Katholiken vor einer leblosen Säule, vor einem Stück Holz oder Stein, mit der größten Ehrfurcht niederfallen sieht. Man kann diesen Gottesdienst des Pöbels, von der Seite betrachtet, beinahe mit dem Heidenthum vergleichen. Wir begegneten Reisenden, die vor solchen Bildern, wenn sie gleich noch fern von ihnen waren, ihre Köpfe entblößten, vor ihnen wohl auch niederfielen, und vor lauter Eifer, ihren Rosenkranz abzubeten, uns gar nicht bemerkten.«³

Die hier geäußerte Polemik gehört zu einem Argumentationsmuster der Wendezeit am ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert: Der Prozeß der Aufklärung, katholischen Reform, Säkularisation brachte auch in der katholischen Welt einen grundlegenden Wandel in der Bewertung der Ausstattung der Sakralorte und der Vermittlungsformen zum Numinosen hin. Das Aufkommen der Kriegerdenkmale, neuer sakraler Markierungen des Totengedenkens, ist eine weitere wichtige Erscheinung im öffentlichen Raum des 19. Jahrhunderts (die dann im 20. Jahrhundert verstärkte Ausformung und durchdringende Bedeutung erlangen wird). Den Abschluß der folgenden Ausführungen bildet ein kurzer Hinweis auf die interreligiös gestifteten Sakralgebäude und Skulpturen in den Parkarealen der »heimlichen Hauptstädte« Mitteleuropas, der prominenten Kur- und Badeorte des 19. Jahrhunderts.

Wallfahrtsstätten

Aus einer bereits seit dem 17. Jahrhundert anwachsenden Bewegung heraus kam es im 18. Jahrhundert noch einmal zu einer intensiven Vermehrung, Ornamentierung und Vergrößerung der Wallfahrtsorte samt ihrer mit Sichtzeichen markierten Zugangswege. Viele Wallfahrtsstätten, zum großen Teil schon im späteren 17. und frühen 18. Jahrhundert als große Gebäudekomplexe eingerichtet und im Barockstil ausgebaut, erlebten mit erweitertem Fassungsvermögen nach der Jahrhundertmitte großen Zulauf. Wenige Beispiele in naturräumlich herausragender Sichtposition mögen genügen:

Die Klosterkirche Birnau, freistehend über dem Bodensee, das »älteste Marienheiligtum Schwabens«, wurde neu im großen, überschwänglich barocken Stil 1747 bis 1758 ausgebaut. Oberelchingen, ein damals fast ebenso großer Marien-Wallfahrtsort bei Ulm, erlebte mit jährlich circa 40 000 Besuchern um 1750 den stärksten Zulauf.⁴ Für eine zur Jahrhundertmitte erst neu und außerhalb einer Siedlung entstandene Wallfahrtsstätte mit großem Bekanntheitsgrad firmiert die Wieskirche (bei Steingaden), Wallfahrtsziel seit 1738, mit neuem Gotteshaus seit 1754. Der Bildstocktyp des »gegebelteten Heilands« kam von hier aus in Verbreitung. In Vierzehnheiligen über dem Obermain/Franken war die Wallfahrtskirche wegen des verstärkten Besucherzustroms seit 1743 noch einmal vergrößert und neu ornamentiert worden, 1772 wurde das im wesentlichen bis heute als Basilika bestehende, weithin sehbare Gebäude konsekriert, ein Netz aus Wegen mit entsprechenden Bildstöcken bestand von hier aus über die ganze weitere Umgebung hinweg. In Maria Weis-



Abbildung 1: Wallfahrtskirche »Mariae Lindenberg« bei St. Peter/Schwarzwald. 1761/62 Neubau, 1776 Weihe, 1787 abgebrochen. Bis 1820 wieder in heutiger Form errichtet. Bild: Michael Prosser.

senstein/Südtirol, dem Wallfahrtszentrum hoch über Sterzing, erfolgte eine Neuornamentierung der Gebäudefassade 1753; die Höhepunkte an Besucherandrang wurden im selben und in den folgenden Jahr(en) registriert.⁵ Einen besonders interessanten Fall von sakralisierter Landschaft markiert die Wallfahrt des »Vierbergelaufs« in Kärnten (Glantal).⁶ Ein Schwerpunkt seiner Attraktivität, auch für weit entfernt wohnende Teilnehmergruppen, lag ebenfalls in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.⁷ Am Lindenberg in der Nähe des Klosters St. Peter im Schwarzwald, wo ein spätmittelalterlicher Bildstock selbst zum »Gnadenbild« geworden war, erfolgte noch 1761/62 der Neubau einer großen Wallfahrtskirche, die 1776 geweiht werden konnte (Abbildungen 1 und 2).⁸ Die beispielhaft hohe Dichte der Wallfahrtsstätten gerade in dieser Region Südwestdeutschlands erweist sich daraus, daß hier in einem Umkreis von 35 Kilometern, einer Strecke, die theoretisch einem starken Tagesmarsch entsprechen würde, neun weitere überregional besuchte Wallfahrtsstätten existierten, die alle um die Mitte oder Ausgangs des 18. Jahrhunderts vergrößert und ausgebaut wurden.⁹

Versuche von geistlichen Obrigkeiten, eine als ausufernd empfundene Wallfahrtspraxis und vor allem die Mehrtageswallfahrten auch in katholischen Gebieten zu restringuieren, sogar zu unterbinden, sind zwar bereits im späten 17. und eingangs des 18. Jahrhunderts deutlich bemerkbar.¹⁰ Doch Ausgangs des 18. Jahrhunderts und zum Beginn des 19. Jahrhunderts begann man auf Seiten der Regierungen, das Wallfahrtswesen in seiner erreichten Entwicklung als ökonomisch schädlich und deshalb die einschlägigen Sakralorte selbst als abschaffungswürdig zu beurteilen. Wirkungsvolle Sanktionen und massive intellektuelle Kritik erfolgten seit den sechziger und siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts, vor allem dann im Zuge der josephinischen Politik, in fast allen Territorien.¹¹ Ein Hauptgrund dafür war die Unterbrechung der Berufsarbeit: Verschiedene Erlasse vom ausgehenden 18. bis ins beginnende 19. Jahrhundert untersagten die (Fern-)Wallfahrten, weil die Bürger von »ihrer Arbeit abgehalten und an den Müßiggang« [sowie] »an das Betteln gewöhnt« würden.¹² Damit wurde ein Weg, dem ursprünglich Sakralität eingeschrieben worden war, von einigen Kommentatoren zu einem Weg der Verwahrlo-

sung uminterpretiert. Über Walldürn äußerte sich ein (protestantischer) Berichterstatter, daß Menschen hier »sich auf dem Boden wälzen«.¹³ Unter den vielen damals publizierten Äußerungen ist dies ein die Situation schlaglichtartig erhellender Satz, denn seine Polemik entwürdigt und zielt auf das Niederfallen der Pilger beim Erreichen des Zielortes, um den geheiligten Boden zu küssen. Der eigentlich ehrfurchtsvollste Akt der Sakralisierung in der Intention der Wallfahrt-Praktizierenden war somit im Blick der Kritiker als kulturlos entwertet.

Die Säkularisation, schließlich realisiert durch die Politik Napoleons, bedeutete die Aufhebung der klerikalen Territorien und Schließung der meisten Klöster. Die Betreuung der Wallfahrtsstätten und der aufwendig-expressive Kult waren damit nicht mehr in dem Maße institutionalisiert und möglich wie zuvor. Anders aber als in den Gebieten Frankreichs, wo im Zuge einer regelrechten »Dechristianisierungspolitik«¹⁴ mit der Zurückdrängung der Wallfahrten zum Teil auch die ganzen traditionellen Gebäude samt Infrastruktur geschleift worden waren, haben wir in den Territorien des Alten Reiches eine vielschichtige Situation. Nur in wenigen Fällen



Abbildung 2: Wallfahrtskirche »Mariae Lindenberg« (s. Abbildung 1), Eingangsfront. Bild: Michael Prosser.

wurden Wallfahrtsstätten wirklich und auf Dauer abgebrochen. Manche waren zwar zum Abbruch ausgeschrieben, wurden aber von der Bevölkerung verteidigt, manche wurden umgewidmet und neuen Funktionen zugeführt, manche wurden nach wenigen Jahrzehnten in bescheidenerer Gestalt wieder aufgebaut, manche blieben unangetastet, jedoch kam die Wallfahrt im 19. Jahr-

hundert dort nicht wieder in Gang. Viele Wallfahrtsstätten und -gebäude aber sind mit ihren Bildwerken bestehen geblieben, und tatsächlich wurden die Besuche – nun in gemäßigterer Ausformung – wieder aufgenommen. Das ausgehende 19. Jahrhundert sei, so sagen neuere Bestandsaufnahmen der Forschung, gemessen an der *Quantität* der Pilgerströme, wieder zu einem »großen Jahr-

hundert der Wallfahrt«¹⁵ geworden. Beispielhaft ist dies etwa an Vierzehnheiligen in Oberfranken zu sehen. Gerade hier wirkt besonders aufschlußreich, daß ein Brand an der Wallfahrtskirche 1835 schwere Schäden verursachte. Eine Totalzerstörung des Gebäudes durch Löscharbeiten zu verhindern versuchten vor allem die Einwohner der Umgegend. Freiwillige Abgaben in Höhe von mehr als 10 000 Gulden wurden unmittelbar danach zur Renovierung beigesteuert, was einige Rückschlüsse auf die Tragweite der säkularen Reformen zuläßt. Nach den Reparaturarbeiten wurde 1839 die Belegung des Wallfahrtsortes durch Franziskaner wieder aufgenommen.¹⁶ Zur Mitte des Jahrhunderts hin wurden schon wieder vermehrt Bildstöcke mit Nothelferdarstellungen an den Pilgerwegen aufgestellt. Diese weit verbreitete Bildmotivik, der die Vision des Schäfers von Langheim 1445/46 zugrundeliegt, damit noch auf den mittelalterlichen Nothelferkult verweisend, fand auch in den im 19. Jahrhundert neu aufgestellten Bildstöcken ihren Platz.

Wichtig für die Bewertung der sakral bezeichneten Stellen und Orte sowie der Wallfahrtswege wurde seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dann die geistige Bewegung der Romantik. Ihre Weltdeutung griff auf christliche Ideen und Werte unter anderem in der Kunst zurück, wobei sie das Irrationale, das Historische (das ist hier im wesentlichen der Rückgriff aufs Mittelalter) und das Organisch-Gewachsene bevorzugte.¹⁷ Die geistig-ästhetische und historische Hochschätzung, die sich in zahlreichen Gemälden und Schriften niederschlug, war ein ganz entscheidender Impuls, der eher die Erhaltung statt das Abtragen der Sakralstätten beförderte. Gegenwärtig sind im Gebiet der drei Bistümer Bamberg, Würzburg und Fulda insgesamt etwa 400 Bildstöcke noch mit dem Vierzehn-Heiligen-Motiv sichtbar.¹⁸ Zur Zeit des Kulturkampfes im Deutschen Reich, in die auch das hundertjährige Jubiläum des Balthasar-Neumann-Baues fällt (1872), nahmen geschätzt 100 000 Menschen den Weg ins obere Maintal nach Vierzehnheiligen. Mit dem Titel *Basilica minor* wurde die Kirche schließlich am 2. September 1897 ausgezeichnet.¹⁹

Als wichtigstes Wallfahrtsmotiv, seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts neu entstanden, hat vor allem die Lourdes-Wallfahrt mit Sekundärkulten den deutschen Sprachraum erfaßt. Die Ausstrahlung von Wallfahrt und Bild auf den deutschen Sprachraum war bereits um 1880/1890 spürbar.²⁰ Die Lourdesgrotte mit dem durch sein weiß-blaues Mantelkleid typisierten *Immaculata*-Marienbildnis wurde im deutschen

Sprachraum vielfach nachgebildet, aufgebaut und eingerichtet: als Beifügung von Kirchen (zuerst in Aachen, allerdings *innerhalb* des Domes 1875), dann oft ein wenig räumlich abgesetzt in der Nähe von Kirchengebäuden oder der Nähe von traditionellen Wallfahrtsorten (Abbildung 3). Zu den frühesten Nachbildungen der Lourdesgrotte zählen diejenige in Aschaffenburg/Damm 1878 und die des »Zeiler Käppele«, 1883 nach dem fränkischen Pilgerzug für den Sekundärkult gebaut.²¹ Der große süddeutsche Wallfahrtsort Walldürn bietet hier ebenfalls ein vielfach aufgesuchtes Beispiel, im Grünbereich abseits von der Basilika, schon jenseits des eigentlichen Wallfahrtsplatzes. Nachbildungen der Lourdesgrotte mit darin aufgestellten Madonnenstatuen wurden jedoch auch außerhalb jeder Siedlung im Wald oder an Gewässern angelegt.²² Man hat deshalb schon vom »*schthonischen Charakter*«²³ dieser Weihestätten und ihrer zeitlosen Symbolik der »*Zuflucht*«²⁴ gesprochen. Obwohl die weißblau gewandete Marienfigur schon seit 1830 bekannt war, bildeten die Visionen der Bernadette Soubirous von 1858 die Grundlage der Bildfigur.²⁵ Das Motiv ist hochsymbolisch, denn die dahinterstehende Vision konnte als numinose zeitgenössische Intercessio Marias, der Anwältin der Menschen, während des andauernden, dominierenden und immer weiter greifenden Säkularisierungsprozesses vor allem in Frankreich, ab 1871 auch in ganz Deutschland für eine Rückkehr zu einem Weg der religiösen Wahrheit interpretiert werden. Bekannt gemachte Marienvisionen sind im 19. Jahrhundert keine Einzelercheinung,²⁶ aber die Relevanz von Lourdes blieb überragend. Von katholischer Seite in Deutschland wurde das Phänomen auch politisch aufgegriffen (etwa durch den Mainzer Bischof v. Ketteler)²⁷ und als »*ein unzerbrechliches Band der allgemeinen Menschenliebe*« gedeutet, das die »*schroff getrennten Nationen wieder vereinigt*«. ²⁸ Der Weg nach Lourdes selbst aber, eine der auch aus Deutschland vielbesuchten und von Deutschen betreuten Wallfahrten, war nun auch schon auf neuartige Spuren gelegt, die auf die Begleitung durch Bildstöcke und Kapellen verzichteten: Der Zustrom größerer und kleinerer Gruppen konnte am Ende des 19. Jahrhunderts über Eisenbahnschienen erfolgen.²⁹

Kreuzwege und Kalvarien-Anlagen

Große Kreuzwege oder Kalvarien-Anlagen wurden bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts ebenfalls anhaltend ausgebaut, manche von ihnen wurden mit Wallfahrtszentren und ihren Gnadenbildern verbunden oder haben sich sogar selbst zu Wallfahrtsorten



Abbildung 3: Lourdes-Grotte bei Utzenfeld im Wiesental/Südbaden. Fertiggestellt 1911. Bild: Michael Prosser.

entwickelt. Sie wurden, zumeist siedlungsnah, an vielen Hügeln und Erhöhungen der mitteleuropäischen »geistlichen Landschaft« errichtet, wo sie gut sichtbar waren und dadurch zu auffallenden Dominanten des Blickfeldes wurden. Unter anderem mit diesen Anlagen hat man den Begriff einer spezifisch »barocken Passionsfrömmigkeit« belegt und illustriert.³⁰ Das hinter ihrer Errich-

tung stehende didaktisch-lehrtheoretische und ideelle Prinzip war die bildhafte Vergewärtigung des Leidensweges Jesu und des Erlösungsgeschehens in einem reichhaltigen architektonischen und ikonologischen Programm: Kleinkapellen, Kreuzaufbauten sowie die bekannten Formen des Bildstocks dienten hier zur konkret-szenischen Veranschaulichung der Passion sowie zur Markie-



Abbildung 4: Kalvarien-Anlage in 14 Stationen auf dem Loretto-Berg bei Freiburg/Breisgau. Bild: Michael Prosser.

rung der Stationen. Die Anzahl der Stationen war unterschiedlich; von 12 bis zu 43 Stationen ist die Rede, zum Teil in mehreren Kilometern Ausdehnung. Europaweite Verbreitung erlangte der Kalvarienplan von 14 Stationen von Leonhard v. Porto Maurizio (1676–1751), einem Angehörigen des Franziskaner-Ordens (Abbildung 4).³¹ Neben den Jesuiten brachte vor allem dieser Orden, dem die Betreuung der heiligen Stätten in Palästina oblag, den direkten Bezug zu Jerusalem auch in den deutschen Sprachraum. Die häufige Bezeichnung der Kalvarienberge Mitteleuropas mit »Imitatio(nes) Jerosolimaee« verweist auf den Ursprungsort. Imposante, auch naturräumlich beeindruckende Beispiele bieten etwa die Kalvarienberge und Kreuzwege von Hernals (damals nahe Wien, mit Vorbildcharakter, angelegt schon 1639, nach Zerstörung neu errichtet 1709–1714, dann 1766–1769 wegen des großen Andrangs Neubau einer großen Wallfahrts-Bergkirche³²), der Kalvarienberg von St. Rade-gund bei Graz (1770),³³ der Kreuzberg bei Bonn (1746–1756 erneuert und ausgebaut),³⁴ bei Prüm/Eifel (1760–1764 ausgebaut, 1777 Vergrößerung und Neugestaltung der Schlußstation-Kapelle),³⁵ beim Kreuzberg in der Rhön, der Vierzehn-Stationen-Weg von Aschaffenburg in Richtung Walldürn (der allerdings bereits seit dem 17. Jahrhundert ausgebaut worden war),³⁶ oder das Panorama des sogenannten »volkreichen Kalvarienberges« in Altötting.³⁷ Ein im Jahr 2001 unter italienischer Regie publizierter internationaler Atlas verzeichnet für Deutschland insgesamt 152 Kalvarien-Anlagen.³⁸ Gut dokumentiert ist die Region Westfalen.³⁹ In den westlichen Teilen der Habsburger Monarchie sollen etwa vierhundert Anlagen errichtet worden sein.⁴⁰

Für das Gebiet des damaligen Ungarn hat eine neue Auswertung (2003/04) der unter Joseph II. zwischen 1780 und 1790 durchgeführten Kataster insgesamt neunzig Kalvarienberge festgestellt.⁴¹ Die 1770 bis 1780 erstellte Anlage in Polány/Polan (in Mittel-Transdanubien) mag als besonders imposantes, neu restauriertes Beispiel gelten. Die neuere Forschung hat die Kalvarien-Anlagen verstärkt als epochentypisch hervorgehoben, insbesondere, da nach 1990 gerade durch einige von polnischen, ungarischen und slowakischen Forschern durchgeführte Arbeitsprojekte die entsprechenden Lokalitäten in den deutschsprachigen oder gemischtsprachigen Gebieten Schlesiens/Südpolens, Böhmens, Ungarns und der Slowakei wieder

in den Blick genommen wurden.⁴² Das in der Slowakei gelegene Beispiel von Banská Štiavnica/Schemnitz etwa wurde 1744–1751 errichtet.⁴³ Die Anlage in Košice/Kaschau, fertiggestellt nach 1758,⁴⁴ bietet mit ihren deutschen, ungarischen und slowakischen Inschriften – und Predigten – ein Beispiel für die gegebene Mehrzahl der unter dem *ordo christianus* und unter der feierlichen Kirchensprache Latein gebrauchten Umgangssprachen. Die eigentliche Sakralisierung der »Kalvarj-Berge« und der Kreuzwege realisierte sich in der gemeinsamen, expressiven, geordneten Begehung, in großen Prozessionen. Für die Prozessionen wurden die Kreuzwege und Kalvarienberge vornehmlich erbaut, die Prozessionen waren die eigentliche sakrale Erfüllung der gebauten Anlagen und der Landschaft. Insbesondere in der Fastenzeit und im Festkreis der Osterfeiertage (und nicht nur dann) sind zahlreiche Gläubige auch von entfernten Orten hier zusammengekommen. Nach Anleitung vor allem durch Jesuiten und Franziskaner wurden Prozessionen und Festtage oft verbunden mit szenisch lebenden Bildern, die schon in die Aufführungsform des Schauspiels übergingen.⁴⁵ Auch ohne direkten Zusammenhang mit bestehenden Kalvarienanlagen

wurden für die Passionsaufführungen zum Teil eigene Bühnen innerhalb der Siedlungen aufgebaut. Form und Stilisierung erschienen wegen des Prachtaufzuges und des Spielcharakters seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zunehmend als unstatthaft. Zwar sahen die Befürworter und Verteidiger im sinnlichen Element des gestalteten Ortes ein unabdingbares und sinnvolles didaktisches Mittel zur persönlichen Aneignung sowohl von frommem Gefühl als auch des religiös obligaten Wissens: Noch 1827 plädierte ein westfälischer Geistlicher für die Karfreitagsprozessionen und Schauspiele, denn »das kindliche und unbefangene, wahrhaft christliche Gemüth findet dabei nichts als Erbauung und lebhaftere Erinnerung an das Leiden des Erlösers, die sich oft bis zu Thränen frommer Rührung erwecket«.⁴⁶

Intellektuelle Kritik hingegen kommentierte diese Inszenierungen fallweise als »lächerlich« und als ein aus dem alten Mönchsgeist übriggebliebenes »Possenspiel«.⁴⁷ In den Memoiren eines vorderösterreichischen Beamten, geschrieben im späten 18. Jahrhundert schon nach der Aufhebung des Jesuitenordens, ist sogar von einer zu unterbindenden »Mönchsdespotie« die Rede, besonders von den »Bettelorden, welche keinem Bischofe und obnehin keiner weltlichen Macht gehorchen wollten [...], sonderbeitch die Mönche des St. Franzes a Assis, die sich fähiger als alle anderen Geistlichen« hielten und die einen »tollen Volksglauben meisterlich zu unterhalten wissen«.⁴⁸ Im Hintergrund ging es demnach nicht nur um ausufernde Feiertagsfristen und um Bedenken wegen einer unseriösen Entwürdigung sakraler Motive oder der Religion überhaupt, sondern es ging, und darauf spielt die oben zitierte Vokabel vom »Mönchsgeist« an, auch um den Vorrang zweier grundsätzlich unterschiedliche Bildungs-Konzepte und um zweier konkurrierender Bildungs-Institutionen: Einerseits das von den geistlichen Orden vertretene und organisierte, mit Bildwerken und »affectus« operierende geistliche Konzept,⁴⁹ andererseits um die (auch bereits von bischöflichen Territorialregierungen) vorangetriebenen staatlichen Institutionen der Volksbildung. Daraus spricht der Geist der Politik Josephs II. mit seinen Verbotsdekreten gegen Prozessionen und Volksschauspiele von 1782. Sehr einlässlich belegt die staatliche Bildungs-Direktive ebenso ein bayerisches Regierungsblatt von 1803: »Sinnliche Darstellungen gewisser Religionsbegebenheiten waren nur in einem solchem Zeitraum nützlich oder gar nothwendig, in welchem es an geschickten Religionsdienern fehlte, die Unterrichtsanstalten noch sehr selten oder ganz mangelhaft waren, und das Volk noch auf einer so niedrigen Stufe der Cultur und Aufklärung stand, daß man leichter



Abbildung 5: Flurkreuz in Glottertal/Schwarzwald. Errichtet 1874, erneuert 1992. Bild: Michael Prosser.

durch Versinnlichung der Gegenstände, als durch mündlichen Unterricht und Belehrung auf den Verstand wirken, und dem Gedächtnis nachhelfen konnte.«⁵⁰

Die Bedeutung der Kalvarien ging nach der Jahrhundertwende des 18./19. Jahrhunderts insoweit zurück, als die Prozessionen und szenischen Aufführungen im Zuge von Reform und Säkularisation mit Verbot belegt und später weithin nicht dauerhaft im her-

kömmlichen Schauspielcharakter wieder aufgenommen wurden, vor allem im westdeutschen Sprachraum nicht. Durch die Aufhebung oder Zurückdrängung nicht nur der Orden, sondern auch der Bruderschaften verloren die Kalvarienberge ihre Donatoren und Pfleger, die Prozessionen ihre Initiatoren. Allerdings, so hat die neuere Forschung herausgearbeitet, übernahmen im Lauf des 19. Jahrhunderts die Pfarrgemeinschaften



Abbildung 6: Nischenfigur des hl. Josef. Standort: Landwirtschaftliches Gebäude, um 1900, in Randersacker/Unterfranken, Vizinalstraße. Bild: Michael Prosser.

nach und nach die Organisationsfunktionen, um dieses religiöse Erlebnis fortzusetzen.⁵¹

Es zeigte sich, daß in denjenigen Territorien, wo der Reformwille Josephs II. nicht aufgenommen und wo auch später keine von den napoleonischen Siegszügen gesteuerte, säkularisationsorientierte Staatsverwaltung eingesetzt worden war, bedeutende Kalvarienanlagen weiterhin, bis ins 19. Jahrhundert umgebaut, modifiziert, vergrößert und in beachtlichem Umfang auch neu errichtet wurden. Bekanntermaßen hatte sich insbe-

sondere der ungarische Kardinalprimas Batthyány⁵² um die Nichtumsetzung oder Verhinderung der Reformdekrete bemüht. So sind gerade im historischen Reich der Stephanskronen mit ihren vielen damals deutschsprachigen Gemeinden und Regionen (Donau und Slowakei) zahlreiche Kalvarienanlagen und sakrale Flurdenkmäler am Ende des 18. und im frühen 19. Jahrhundert neu entstanden.⁵³ Und noch 1901 erschien eine Jubiläumsschrift mit neuerlicher Andachts-Anleitung zum Kalvarienberg Banská Štiavnica

ca/Schemnitz in ungarischer, slowakischer und deutscher Sprache.⁵⁴ In dem seit 1763 unter preußischer Staatshoheit stehenden, überwiegend katholischen Gebiet von Schlesien finden wir eine das 18. und 19. Jahrhundert überbrückende Einschreibung der *imitationes jerosolymae* in der Landschaft, seit dem 19. Jahrhundert dann überwiegend organisiert und getragen von den Pfarrgemeinden. Große, bis zu sieben Kilometer ausgedehnte Kalvarienberg-Anlagen schon aus dem frühen 18. Jahrhundert, das heißt noch aus habsburgischer Zeit, korrelieren mit Anlagen, deren Baubeginn eingangs des 18. Jahrhunderts lag, die jedoch unter preußischer Staatshoheit vollendet wurden, oder Anlagen, die später, nach der Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden, und gegebenenfalls erst nach der »Kulturkampf«-Auseinandersetzung vollendet oder gar vergrößert wurden. Schließlich finden wir hier Anlagen, deren Bauinitiative schon ins 20. Jahrhundert weist.⁵⁵ So wirkt Schlesien im Bild der Forschung herausragend, obschon auch anderwärts Renovationen älterer, damals schon traditionell bekannter Kalvarien-Anlagen und stilistische Anpassungen (etwa an die Neugotik) registrierbar sind (etwa Hernals/Wien 1894 für Österreich, oder Prüm/Eifel in der westpreußischen Rheinprovinz 1884 für Deutschland).

Einzel-Bildstöcke, Statuen und Kapellen

Den vielen, nicht im direkten Zusammenhang mit Pilgerstrecken, Kirchengebäuden und Kalvarien stehenden, in der Flur und an Verkehrswegen errichteten Kreuzensembles, Bildstöcke, Statuen und Kleinkapellen waren – unter anderem – zwei wichtige Funktionen zugeordnet: Im Bewußtsein der Bevölkerung dienten sie zum einen der Vermittlung des himmlischen Schutzes und Segens für landwirtschaftliche Bemühungen, errichtet oft nach Gelübden durch Privathand für überstandene Notsituationen, aktualisiert jeweils in Flur-Bittgängen und Prozession. Es ging um die Unversehrtheit der Gehöfte, das Gedeihen der Feldfrüchte und das Gesundbleiben des Nutztierbestandes. Weit hin dominierend stehen diesbezüglich die verschiedenen Erlösermotive (Kruzifixdarstellungen oder *Christus in der Kelter* etwa) und Madonnenmotive, neben zahlreichen Wasser-, Wetter-, Hirten- und Viehpatronen (etwa Wendelin-, Urban-, Donatus-, Florian-, und Leonhard-, Johannes-von-Nepomuk- und Josefsfiguren, um nur einige der häufig sichtbaren und regionenübergreifenden Motive zu nennen).⁵⁶ Die Kapellen betreffend, ist zum zweiten jedenfalls der



Abbildung 7: St. Urban-Kapelle im Weinberg »Rangen« bei Thann/Elsaß. Im 18. Jahrhundert Ziel einer großen, von der örtlichen Bruderschaft der Weinbauern am 25. Mai organisierten Flurprozession. Zerstört während der Französischen Revolution. In der heute sichtbaren Form schmucklos wiedererrichtet 1934. Heute Bestandteil der besonders ausgezeichneten Bauwerke des kulturellen Erbes im Departement Haut-Rhin. (Verzeichnet unter Nr. 682709B7 in: Le Patrimoine des Communes du Haut-Rhin, Tome II, Charenton-le-Pont 1998, S. 1306). Bild: Michael Prosser.

vergleichsweise triviale Befund zu nennen, daß der Schall ihrer (bestimmten Patronaten geweihten) Glocken, der zu bestimmten Stunden über die Flur sich ausbreitete, die Arbeitszeiten regelte (durch Signalisierung von Arbeitsanfang/Arbeitsende). Er machte die Zeit zur Zeit Gottes. Es ist heute nur schwer nachzuvollziehen, wie bis zur Industrialisierung die Fristen und Termine vornehmlich über das Ohr, über das Hören begrenzt und angekündigt wurden und wie der Ton die Atmosphäre über das Land hinweg damit in religiösen Bezug setzte. Der über dem Land hörbare Glockenton erzeugte erst die Zeit des Feiertags, er ertönte zur Ehrerbietung Gottes, er machte aber auch den öffentlichen Raum »ruhig« und »besinnlich« und »gebetsempfänglich«. Zu Recht schwerpunktmäßig wird aber in der Forschung das Phänomen des »Wetterläutens« behandelt, weil es das Gefühl der Kreatürlichkeit und die Unterworfenheit des Landes unter göttliche Fügung in der landwirtschaftlich abhängigen Bevölkerung deutlich illustriert: Bei Gefahr von Unwettern (und ebenso gegen den gefürchteten Maifrost!) sollte das Geläute der

geweihten Dorfkirchen- und Kapellenglocken spontane oder geregelte Bittprozessionen herbeirufen und begleiten, die Versöhnung der Flur erhoffend, wobei gegebenenfalls der Priester das »Allerheiligste« mit in die Felder hinaustrug.⁵⁷ Beim »Wetterläuten« handelte es sich um einen schon in Visitationsakten des 16. Jahrhunderts bekannten und oft gerügten Akt, dessen Funktion Gregor Rippels Zeremonien-Erläuterung im 18. Jahrhundert zeitgenössisch unübertroffen so beschrieben hat: Das Unwetter-Geläut sei für die Gläubigen ein »Klang der Anrufung des Patrons« und nützlich zur »Zerteilung der Luft«.⁵⁸ Erst mit den neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen um die Elektrizität gewannen die Verbote einen wichtigen neuen Aspekt von Durchschlagskraft, gerade auch als Stichwort der Superstitionskritik. 1783 begründete etwa der Erzbischof von Trier eine Untersagung mit der durch »Naturkunde und Erfahrung bewährten Tatsache, daß das ... übliche Glocken-Geläute während eines Gewitters eine anziehende Kraft auf die elektrische Materie ausübt und das Einschlagen des Blitzstrahls« sogar fördere. Es sollten weiterhin nur »drei

Zeichen einer kleineren Glocke als Aufforderung zum Gebet« gestattet werden.⁵⁹

Unter den Einzeldenkmälern der Landwirtschaftspatronate mögen in exemplarischer Charakteristik nur drei Heiligenfiguren kurz vorgestellt werden: Die Propagierung und vielfache Verbreitung der Figur des Johannes von Nepomuk, heiliggesprochen erst seit 1729, steht sowohl für das Patronat gegen bestimmte Naturkatastrophen (Überschwemmungen) als auch für die Aufgabenstellungen der Konfessionalisierung bis Ausgangs des 18. Jahrhunderts. Dies nicht nur wegen des legendarischen Wassermartyriums als Brückenpatron, mehr noch wegen seiner Personifikation der konfessionsunterscheidenden Ohrenbeichte.⁶⁰ Die Propagierung der Josefsfigur im 19. Jahrhundert hingegen reagierte schon auf die Industrialisierung, nicht mehr als primär konfessionelles, sondern als soziales Problem: Er war nun nicht mehr vorwiegend als »Hausheiliger« der Habsburgerdynastie, sondern auch als der den kindlichen Jesusknaben haltende Vater, so als idealer Gewährleister der funktionierenden Familie ausgezeichnet. Insbesondere



Abbildung 8: St. Urban-Figur in der Rebflur der deutschsprachigen Gemeinde von Etyek (Edeck) in Ungarn/Komitat Pest. Errichtet 1816, beschädigt und fragmentiert in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts, restauriert 2002. Bild: Michael Prosser.

aber wurde er zum christlichen Vorbild der Handwerker- und Arbeiterschaft gesetzt (mit Zimmermannswerkzeugen wie Säge oder Beil als Attribut).⁶¹ Bezeichnend in der Entwicklung der Epochencharakteristik wurde das Bildmotiv des hl. Josef vermehrt als Nischenfigur hoch an den Außenwänden von Gebäuden im ländlichen Raum dargeboten (Abbildung 6). Interessante Aufschlüsse in nichtliturgischer Funktion liefert auch die

Heiligenfigur St. Urban, die für Rebfluren und Winzergewerbe wichtigste, populärste Patronatsgestalt des mitteleuropäischen Raumes (Abbildungen 7 und 8). Die Statuen als »steinerne Wacht« der Weinberge (Georg Schreiber) symbolisierten nicht nur den Wunsch nach himmlischer Schutzvermittlung für das prekäre, durch Klimaschwankungen immer hochgefährdete Winzergewerbe, sondern sollten auch, als Symbolfigur

eines weltlichen Berufsstandes, ein für diesen Ehre heischendes Zeugnis sein.

Damit waren die Prozessionstermine, insbesondere am 25. Mai, dem Gedenktag des Heiligen, und am Fronleichnamstag, gleichzeitig die Fest-Tage, an denen die (Wein-)Bauern ihre verfaßte Existenz rein expressiv, das heißt nicht als Arbeit selbst, demonstrierten. Diese gemeinsame, expressive Bewegung zum Sakralort (Kapelle, Statue oder Bildstock) diene also einerseits der Erfüllung des religiösen Glaubens, und zwar in einer bestimmten Form, die ein angemessenes Verhältnis der Berufsarbeit zur metaphysischen Instanz herstellen sollte, und andererseits der Wahrnehmung der Repräsentation. Die sichtbaren Heiligenbildwerke – nicht nur Urbans – sind damit sowohl auf eine jenseitige Sphäre gerichtet als auch auf das Diesseits. Der Urbanikult bietet jedoch auch das bekannteste Beispiel für den etwa durch den Volkskundler Richard Weiss allgemein vorgetragenen historischen Befund, daß die Sakralität des religiösen Flurdenkmals und die Gebetskommunikation gewissermaßen »gekündigt« werden konnte. Wenn schlechtes Wetter oder Frost am Patronatstermin, hier dem 25. Mai, die empfindliche Zeit der Rebenblüte, einen Ernteausfall im Herbst erwartbar machte, konnte eine »Bestrafung« vorkommen, indem die frustrierten Betroffenen die Heiligenfigur zuweilen mit Wasser bespritzten oder mit Straßenschlamm beschmutzten. Wir erwähnen gerade Urban schließlich deshalb, weil selbst in den Gebieten evangelischer Konfession in Württemberg bis 1900 seine Figur – in veränderter Gestalt, ohne Papst-Attribute – in Brauchhandlungen verwendet und als Statue aufgestellt worden ist.⁶² Schlagend aufschlußreich aber ist die protestantische Umgestaltung der Figur: Urban wurde in diesen Gebieten als Weingärtner in Berufskleidung und eine Bütte tragend gezeigt. Hier wurde also mit dem selben Namen, jedoch mit anonym, nur mit dem Berufssymbol ausgestatteter Büttenträgerfigur, die abstrakte Arbeit in den Vordergrund gestellt und die einstige katholische Prozessionsfunktion verdrängt. Die Arbeit selbst bekam so, sinnlich wahrnehmbar, eine metaphysische Erhöhung (als aufragendes Denkmal) und absoluten Bedeutungshintergrund, wurde in Stein aufs Denkmal gesetzt.

In der Aufklärungs- und Säkularisationsphase hatten nach dem obrigkeitlich-staatlichen Verordnungswillen auch die aufgestellten (und aufgehängten) »Heiligenbilder, Wegkapellen, Feldkreuze, Martern, Totenbretter« als »sinn- und nutzlose Objekte« entfernt und vernichtet werden sollen – so ein besonders ri-



gider, um die Jahrhundertwende formulierter Erlaß im Bayern der Montgelas-Zeit.⁶³ Dieses – schlußendlich nicht konsequent umgesetzte – Dekret stellt die religiösen, privat gestifteten Flurdenkmale in den Zusammenhang der oben erwähnten, umfassenden Wallfahrts-, Bittgangs- und Prozessionskritik des endenden 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Noch ein anderes Argumentationsmuster trat hier hervor, wenn etwa geklagt wurde, das Aufstellen von artifiziellen Bildstöcken sei mehr der Eitelkeit der Auftraggeber zu verdanken als einer angemessenen Frömmigkeit.⁶⁴ Mit einem solchen Motivhintergrund konnten nun auch die Aufwendungen für die Flurdenkmale als Vergeudung von Finanzmitteln und Arbeitskraft undefiniert werden.

Einen erneuten Schub jedoch erhielt die Errichtung von Sakralmalen im katholischen Bereich nach der Mitte des 19. Jahrhunderts, als die *Bauernbefreiung* genannte Agrarreform in den meisten Orten des damaligen Süddeutschland vollendet worden war und die Eigentümer der Bauernhöfe nicht nur neue Steinhäuser, sondern auch, in durchaus repräsentativer Absicht, neue Kreuzigungs-

Abbildung 9: Kriegerdenkmal bei Utzenfeld im Wiesental/Südbaden. a) Detail »Ehrentafel« für die Gefallenen des Deutsch-Französischen Krieges 1870/71 mit dem Symbol des Kreuzes. b) Gesamtansicht mit dem Symbol des Adlers als Wappentier des Staates. Bild: Michael Prosser.

und Heiligenfigurengruppen mit ihrem Familiennamen erbauen ließen.⁶⁵ Inwieweit hier der Segenswunsch für Familie, landwirtschaftliche Flur und Nutztierbestand oder die mit neuem Prestigewillen verbundene Repräsentation der Stifter oder die Selbstbehauptungsabsicht des Katholizismus gegenüber der staatlich dominierten Kultur entscheidend im Vordergrund standen, muß jeweils an Einzelfällen geklärt werden.⁶⁶

Kriegerdenkmäler

Eine weitere entscheidende Veränderung im angegebenen Zeitraum, die Verlegung der Bestattungsplätze aus dem Siedlungszentrum hinaus in freie Landschaft, braucht hier nicht angesprochen zu werden. Ein wichtiges Charakteristikum einer neuen Sakralisierung des Raums aber bilden auch die religiös bezeichneten Ehrenmäler und Weihestätten, die an gefallene Soldaten erinnern sollen.

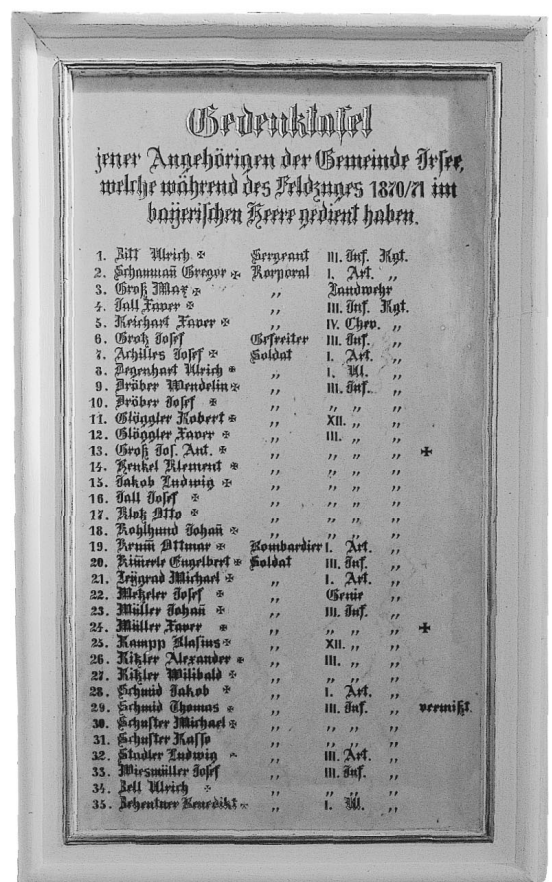
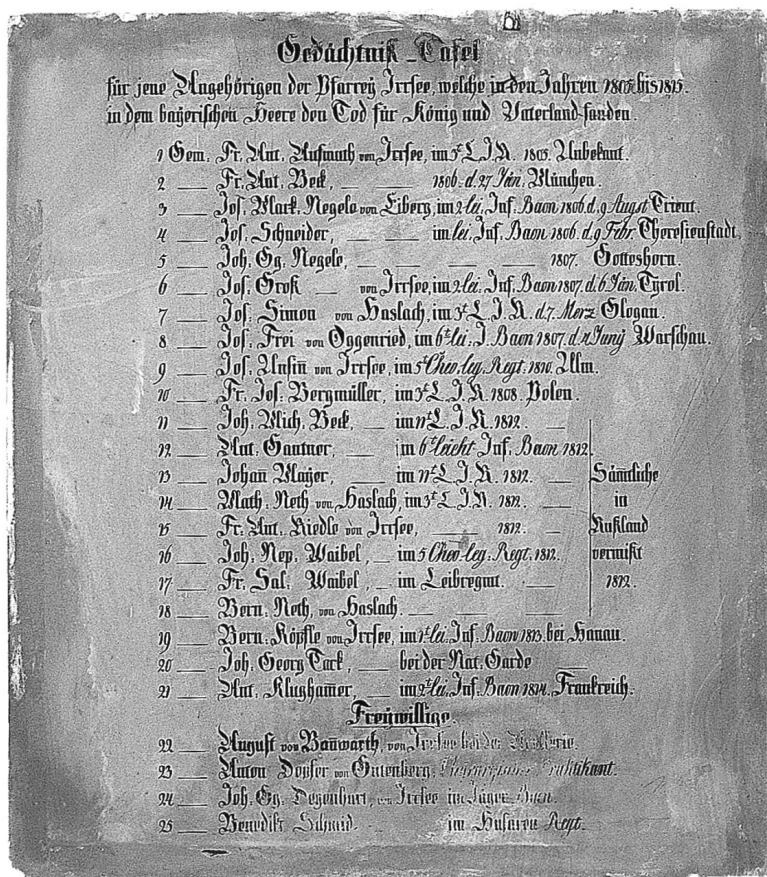


Abbildung 42: Gedenktafeln für die Gefallenen aus den Kriegen 1805 bis 1815 sowie für Kriegsteilnehmer aus dem Krieg von 1870/71. Katholische Pfarrkirche Peter und Paul und Mariae Himmelfahrt, ehemalige Klosterkirche Irsee. Bild: Markwart Herzog, Irsee. Vgl. Katharina Weigand: Politische und religiöse Sinngebung des Gefallenengedenkens. Die Gedenktafeln und das Kriegerdenkmal in Markt Irsee; in: Markwart Herzog (Hg.), *Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen*, Stuttgart 2001, 219–235.

Solche symbolisch an bestimmten Plätzen konzentrierten, anonymen Kriegerdenkmäler und soldatische »Heldengedenkplätze« wurden seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts angelegt (wichtige, frühere Ausnahmerscheinungen in der Schweiz⁶⁷), sind allerdings nur in seltenen Fällen erhalten.⁶⁸ Zunächst für die »Feldzüge von 1805–1815« errichtet (Abbildung 10), finden sie sich später vermehrt vor allem zum Andenken an die Gefallenen des deutsch-französischen Krieges 1870–1871 (Abbildungen 9 und 10).⁶⁹ Diese zum Teil bei Gemeindefriedhöfen, zum Teil auf freien Plätzen, zum Teil auch am gewesenen Schlachtfeld selbst stehenden Monumente, sichtbar versehen mit religiösen Zeichen (Kreuz) und Austragungsort religiöser Feiern, dienten der Verherrlichung und Sinngebung des Soldatentodesrisikos nach der Einführung der »Allgemeinen Wehrpflicht«, die allmählich zu einer zentralen »Staatsbürger-tugend« formiert wurde. Zur Pflege dieser entstand in der Nachfolge der Kriege 1864 und 1866, insbesondere nach 1870/71, ein neuer Typ von zugleich religiöser und politischer Organisationsgruppierung, die zuerst »Veteranenvereine«, dann Kriegervereine hießen.⁷⁰ Sie waren auf der populären Ebene für die entsprechende Aufmerksamkeitslen-

kung zuständig und verwirklichten sie unter anderem in der rituellen Exposition der Kriegerdenkmäler an bestimmten soldatischen Gedenktagen. Dieser Kult weist nun bereits auf ein im 20. Jahrhundert wachsendes Phänomen von Weiheorten, der Weihe der Kampfschauplätze und Schlachtfelder.⁷¹

Eine interreligiöse Einzelheit: Kirchen und Kapellen an Bäder-Kurorten

Wir hatten eingangs dieses Beitrags auf Konfessionsunterschiede verwiesen. Eine besondere, spezielle Parallelität geweihter Sakralbauten und Sakralmale durch verschiedene Konfessionen gibt es aber seit der Mitte der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts doch: Es sind die aufstrebenden Kur-Badeorte, wo Kirchen und Kapellen für die internationalen, gemischt konfessionellen Besucher – und Patientengruppen an den Rändern des Weichbildes der eigentlichen Siedlungen und in den Parkläufen errichtet wurden: So etwa in Baden-Baden, der so genannten »Sommerhauptstadt Europas« im 19. Jahrhundert, wo neben mehreren katholischen Kirchen und Kapellen im Kurortareal auch eine neue evangelische Kirche (1855), eine rumänisch-orthodoxe Kapelle (1864–1866),

ein russisch-orthodoxes Kirchengebäude (1880–1882) und eine Synagoge (1898–1899) aufgesucht werden konnten.⁷² Ebenso wurden in Karlsbad, im Kurareal eines anderen »Weltbads« der Epoche, außer der prachtvollen römisch-katholischen Barockkirche (erbaut von Dientzenhofer schon 1739) eine evangelische Kirche (1854), ein anglikanischer Kirchenbau (1877), eine Synagoge (1877) und eine russisch-orthodoxe Kirche (1897) errichtet.⁷³ Die Beispiele können fortgesetzt werden (Bad Ems, Bad Homburg und andere mehr).⁷⁴ Die Ausstattung der Landschaft und der Kurareale der genannten Bäderorte sind zunächst hier interessant, weil sie zu Focuspunkten des Spektrums »Europa« wurden: eben durch den internationalen Besuch, durch politische Konferenzen und dabei eben auch durch die Gottesdienstteilnahme maßgeblicher Personenkreise sowohl in regierungsamtlicher Entscheidungsmacht wie in einer orientierungsgebenden (Kultur-) Stilbildung. Die Ausstattung ihrer Parkareale mit Statuen und Büstenaufsätzen von Prominenten auch der Geistes-Exzellenz ist deshalb beachtenswert, weil allmählich eine »intellektuelle oder künstlerische Weihe des Ortes« bewirkt werden sollte. Die so materialisierte Verehrung ließ dort Attraktionsstel-

len des Geniekultes seit dem 19. Jahrhundert entstehen, eine andersgeartete »Sakralisierung« von Räumen schon jenseits des traditionellen religiösen Glaubenssystems.

Anmerkungen

- * Der Beitrag ist eine adaptierte Version von Michael Prosser, Raum, in: Peter Dinzelbacher (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Band V: 1750–1900*, hg. von Michael Pammer, Paderborn u. a. 2007, 319–334.
1. Die Literatur zu den einzelnen Wallfahrtsorten ist mittlerweile kaum noch überschaubar. Einen guten Einstieg bieten neuerdings Konrad Baumgart/Wolfgang Brückner/Andreas Heinz/Norbert Klaes/Franz Sedlmeier, Art. »Wallfahrt«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. v. Walter Kasper, 10. Bd., 2001, Sp. 961–966; und Hartmut Kühne, Wallfahrt/Wallfahrtswesen (Kirchengeschichtlich), in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. v. Gerhard Müller, Bd. 25, Berlin/New York 2003, 423–430, hier 429; Peter Hersche, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg 2006, hier I, 534–543, und insbes. II, 794–845, zum deutschen Sprachraum insbes. 794–795, 798–806.
 2. Walter Hartinger, *Religion und Brauch*, Darmstadt 1992, 87.
 3. Johann Michael Füssel, *Unser Tagbuch oder Erfahrungen und Bemerkungen eines Hofmeisters und seiner Zöglinge auf einer Reise durch einen grossen Theil des Fränkischen Kreises nach Carlsbad und durch Bayern und Passau nach Linz*, publ. Erlangen 1787, hier zitiert nach J. Dünninger/B. Schemmel, *Bildstöcke und Martern in Franken*, Würzburg 1970, 18. Neuerdings zur »katholischen Sakrallandschaft« Hersche, *Muße und Verschwendung* (Anm. 1), I, 556–568, zum deutschen Sprachraum insbes. 556–560; 556–557 über das Rheinland und das Auffallen der Vielzahl von Kreuzen, Kapellen und Bildstöcken (in protestantisch-polemischer Diktion: »hölzerne Götzen am Wege«).
 4. D. Drascek, »Homo peregrinus«. *Der Mensch als Fremder in dieser Welt. Die Wallfahrt nach Oberelchingen*, München 1987, 147.
 5. P. Stürzer, *Maria Weissenstein als Wallfahrtsmittelpunkt in Südtirol*, Bern/Frankfurt a. M./Las Vegas 1981, 43.
 6. H. Gerndt, *Vierbergelauf. Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauches*, Klagenfurt 1973.
 7. Ebenda, 192.
 8. R. Metten, Die Wallfahrtsstätten im Erzbistum Freiburg, in: H. Brommer (Hg.), *Wallfahrten im Erzbistum Freiburg*, München/Zürich 1990, 21–237, hier 132–134.
 9. Kirchzarten/Giersberg (1737 barocke Wallfahrtskirche), Lorettoberg bei Freiburg (Bau des Gebäudes schon 1657, Blüte der Wallfahrt 18. Jahrhundert mit Ausstrahlung bis Elsaß und Markgräflerland), Löffingen (um 1750 neu entstehende Wallfahrt, 1792 Fertigstellung der offenen Kapelle) St. Märgen (1749 Weihe der Kapelle, Inneneinrichtung 1755 fertiggestellt), Oberried Wallfahrtskirche neu eingerichtet



Abbildung: Rumänisch-orthodoxe »Stourdza«-Kapelle bei Baden-Baden, erbaut 1864-1866. Bild: Michael Prosser.

- 1737/38), St. Ottilien (Brunnenkapelle 1714, figürliche Darstellung der Heiligen 1780), St. Trudpert/Münstertal (Kirche 1727 geweiht, 1763 Inneneinrichtung vollendet), St. Ulrich (Ausbau 1747–1771), Wallfahrtsstätte auf dem Hörnleberg/Elztal (neue Wallfahrtskapelle nach Brand 1763); mehrere kleinere Wallfahrtsorte aus derselben Landschaft von rein lokaler Bedeutung sind hier nicht eingereiht.
10. Walter Hartinger, Kirchliche und staatliche Wallfahrtsverbote in Altbayern, in: Winfried Becker/Werner Chrobak (Hg.), *Staat, Kultur, Politik. Beiträge zur Geschichte Bayerns und des Ka-*

tholizismus. Fs. zum 65. Geburtstag von Dieter Albrecht, Kallmünz 1992, 119–136.

11. Das Erzbistum Köln, das bereits zum Ende der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts die Wallfahrten erschwert hatte, erließ 1772 die ersten Verbotsverfügungen. Das Fürstbistum Augsburg folgte mit dem Verbot vom Fernwallfahrten 1780. 1782 publizierte der Primus inter pares der Bischöfe, der Salzburger Erzbischof, seinen Hirtenbrief zur Zurückdrängung der »Exzesse« der Wallfahrten. Fürstbischof war seinerzeit Hieronymus Graf Colloredo, siehe bei Dietrich Höllhuber/Wolfgang

- Kaul, *Wallfahrt und Volksfrömmigkeit in Bayern*, Nürnberg 1987, 75. Auch im Bereich der Diözese Konstanz (mit Vorarlberg und großen Teilen der Schweiz) wurden 1782 insbesondere die Mehrtageswallfahrtsgänge, aber auch nahezu sämtliche Prozessionen und sonstige Bittgänge mit Verbot belegt. Im Mainzer Bistum kam es 1787 zu wesentlichen Wallfahrtsverboten. E. Kimminich, *Religiöse Volksbräuche im Räderwerk der Obrigkeiten. Ein Beitrag zur Auswirkung aufklärerischer Reformprogramme am Oberrhein und in Vorarlberg*, Frankfurt a. M./New York/Paris 1989, 23–24. Ein besonders bemerkenswerter Fall betrifft die sogenannte »ungarische Wallfahrt« von Fernpilgern, die noch im 18. Jahrhundert aus Böhmen, Slowenien und Ungarn zur Aachener Heiliumsverehrung und nach Köln aufbrach. 1775 wurde sie durch die Wiener Hofkanzlei und 1776 durch Joseph II. endgültig untersagt, unter anderem wegen »unvermeidlicher Ausschweifung [des Haufen Volkes]« und wegen »vermutlicher Geldausschleppung«, siehe bei Alois Döring, *Wallfahrtsleben im 18. Jahrhundert*. Von der mittelalterlichen Fernpilgerreise zur barocken Nahwallfahrt, in: *Der Riß im Himmel: Clemens August und seine Epoche. Band 5: Hirt und Herde. Religiosität und Frömmigkeit im Rheinland des 18. Jahrhunderts*, hg. v. Frank Günter Zehnder, Köln 2000, 37–58, hier 46–47.
12. Hier zitiert aus einem Preussischen Erlaß vom 11. Februar 1806, siehe Sigmund von Pölnitz, *Vierzehnheiligen. Eine Wallfahrt in Franken*, Weidenborn 1971, 110–111.
 13. Wolfgang Brückner, Konfessionsfrömmigkeit zwischen Trienter Konzil und kirchlicher Aufklärung, in: Peter Kolb/Ernst-Günter Krenig, *Unterfränkische Geschichte, 4/2: Vom Ende des 30jährigen Krieges bis zur Eingliederung in das Königreich Bayern*, Würzburg 1999, 161–225, hier 211.
 14. Friedrich Wilhelm Graf, Säkularisation/Säkularisierung: Religionskulturell, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, hg. v. Hans-Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski u. Eberhard Jüngel, Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 778–782, hier Sp. 780.
 15. Kühne, *Wallfahrt* (Anm. 1), 429.
 16. Pölnitz, *Vierzehnheiligen* (Anm. 12), 104–107.
 17. So die Formulierungen im *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. v. Hubert Jedin, hier Bd. VI: Die Kirche der Gegenwart, 1. Halbband: Roger Aubert: *Kirche zwischen Revolution und Restauration*, Freiburg 1971, 262, 264 (über die tragenden Personenkreise und Wien als Zentrum deutscher Romantik). Der Wallfahrtsweg erscheint nun als Idyll, vgl. die Bildtafeln bei Pölnitz, *Vierzehnheiligen* (Anm. 12), 100, Stich von Schroder, um 1830, siehe a. Tafel 53, Zeichnung von Ludwig Richter, Stiche von Payner und Gray um 1840, noch mit Notdächern, Tafel 55 v. Jahr um 1840, und Farbtafel 11: Karl Theodor: *Wallfahrt nach Vierzehnheiligen*, Ölbild 1827.
 18. Dieter Kapff/Reinhard Wolf, *Steinkreuze, Grenzsteine, Wegweiser. Kleindenkmale in Baden-Württemberg*, Stuttgart 2000, 133.
 19. Pölnitz, *Vierzehnheiligen* (Anm. 12), 113.
 20. Ein Pilgerzug von Deutschland aus fand 1875 erstmals aus Aachen statt, etwa 1883 eine von Unterfranken aus organisierte Wallfahrt, 1886 der erste große österreichische Pilgerzug mit mehr als 600 Teilnehmern). Wolfgang Brückner, Lourdes und Literatur – oder die Faszination des Massenkultes, in: Lenz Kriss-Rettenbeck/Gerda Möhler/Bayerisches Nationalmuseum (Hg.): *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, München/Zürich 1984, 429–442, hier 429.
 21. Brückner, Lourdes (Anm. 20), 437.
 22. Verzeichnisse der Standortes. Alois Döring/Hans Dünninger/Rolf Metten/Horst Schopf (Bearb.), *Kurzkataloge der volkstümlichen Kult- und Andachtsstätten der Erzdiözese Freiburg und der Diözesen Limburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart und Speyer*, Würzburg 1982, zum Beispiel 162–164, u. Beate Plück/Horst Schopf/Julia Krieger (Bearb./Red.), *Kult- und Andachtsstätten der Diözesen Freiburg, Fulda, Limburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart und Speyer*, Würzburg 1998. Instruktive photographische Abbildungen bei Höllhuber/Kaul, *Wallfahrt* (Anm. 11), Abb. 98 (im Wald bei Krumbach in Bayerisch-Schwaben), 99 (Quelle bei Bad Abbach/Regensburg, Bayern), 100 (Würgau in der Fränkischen Schweiz) bei 241.
 23. Höllhuber/Kaul, *Wallfahrt* (Anm. 11); Text mit Abb. 98 (im Wald bei Krumbach in Bayerisch-Schwaben), 99 (Quelle bei Bad Abbach/Regensburg, Bayern), 100 (Würgau in der Fränkischen Schweiz) bei 241.
 24. Irmengard Jehle, *Der Mensch unterwegs zu Gott. Die Wallfahrt als religiöses Bedürfnis des Menschen – aufgezeigt an der Marienwallfahrt nach Lourdes*, Würzburg 2002, 317.
 25. Einsetzen der Wallfahrten 1860, Ausbau eines Heiligen Bezirks seit 1862, und erste große überregionale Wallfahrt 1872, eine französische Nationalwallfahrt mit auch politischem Anstrich insofern, als hier die Parole vom verlorenen Krieg 1870/71 als »Fingerzeig Gottes« (»Digitus Dei«) aufgenommen und eine religiöse Rückbesinnung der Franzosen nahegelegt wurde. Neuere monographische Veröffentlichungen zu diesem Phänomen bieten Ruth Harris, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London 1999; Jehle, *Wallfahrt* (Anm. 24); Thérèse Taylor, *Bernadette of Lourdes. Her Life, Death and Visions*, London/New York 2003.
 26. Brückner, Lourdes (Anm. 20), benennt 429 neben Lourdes 1858 außerdem Paris 1830, La Salette 1846, Pontmain 1871. Im deutschen Sprachraum am Ende des 19. Jahrhunderts etwa Marpingen (Saarland) 1876 und Mettenbuch (Niederbayern) 1876/1878, beginnenden Wallfahrten kirchlich nicht anerkannt, sowie im Elsaß. Angabe bei Stephan Beissel, *Wallfahrten zu Unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte*, Freiburg 1913, 65.
 27. Der Mainzer Bischof Emanuel von Ketteler pflegte in dieser Hinsicht Beziehungen mit Bailly, siehe Harris, Lourdes (Anm. 25), 223–224.
 28. Bei Jehle, *Wallfahrt* (Anm. 24), 368–369 der Text-Abdruck von Arthur Schott, *Die Wunder von Lourdes*, 1886, hier zit. Stuttgart 1892, 378.
 29. Harris, Lourdes (Anm. 25), 260.
 30. Ernst Kramer, *Kreuzweg und Kalvarienberg: historische und baugeschichtliche Untersuchungen*, Kehl 1957; Notker Eckmann, *Kleine Geschichte des Kreuzweges. Die Motive und ihre künstlerische Darstellung*, Regensburg 1968; Peter Höher, »Szenische« Karfreitagsprozessionen in Westfalen, *Jahrbuch für Volkskunde* N. F. 27 (2004), 119–134. Christoph Daxelmüller hat die von Franziskanern und Jesuiten geplanten Kalvarien seit der Gegenreformationszeit als Illusionskunstwerke beschrieben, die über das Auge auf die Emotionsfähigkeit des Gemüts und damit auf die Frömmigkeit wirken sollten: Christoph Daxelmüller, Zauberkirchen, Weihnachtskrippen, Jesuiten. Frömmigkeit und die Kunst der Illusion in der Gegenreformation, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, 35 (2003/2004), 27–52, hier 38. Hinzuweisen ist hier auch auf die kurzen, aber sehr instruktiven »Bemerkungen« von Martin Čičo, Passio Christi und Scala Santa. Bemerkungen zur Ikonographie der Heiligen Stiegen und deren Beziehung zu den Kalvarienbergen, in: Markus Hörsch/Elisabeth Oy-Marra (Hg.), *Kunst – Politik – Religion. Studien zur Kunst in Süddeutschland, Österreich, Tschechien und der Slowakei. Festschrift für Franz Matsche zum 60. Geburtstag*, Petersberg 2000, 87–98.
 31. Die von ihm konzipierte Anlage im römischen Kolosseum wurde 1750 eröffnet. Leonards Predigt bei dieser Eröffnung wirkte gleichfalls stilbildend. E. Lucchesi-Palli/W. Forster/C. Pohlmann, Kreuzweg/Kreuzwegpredigten, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. v. Josef Höfer u. Karl Rahner, 21986 (Orig. Freiburg 1961) Bd. 6, Sp. 627–630, hier Sp. 628. Finanziert wurden die Anlagen meist aus Donationen und Sammlungen, unter Anregung und Planung zumeist von Jesuiten und Franziskanern gebaut gemeinsam von den Gläubigen als kollektives Werk. M. Kalinová/S. Paulusová, Kalvarienberge und Kreuzwege in der Slowakei als Wallfahrtsorte [Kalvárie na Slovensku ako pútnické miesta], in: Daniel Dolezal/Hartmut Kühne, *Wallfahrten in der europäischen Kultur/Pilgrimage in European Culture. Tagungsband. Zbožné putování v evropské kultuře/Wallfahrten in der europäischen Kultur. Internationale Tagung 26. Mai–29. Mai 2004 in Příbram, Tschechische Republik*, Frankfurt a. M. u. a. 2006, 525–540, hier 530.
 32. Die Weganlage zur Nachbildung eines Heiligen Grabes bei Hernals wurde 1639 auf Veranlassung des Jesuitenpaters Karl Musart gebaut; die enormen Baukosten werden mit 80 000 Gulden beziffert; mit der Schrift *Nova Viennensium peregrinatio. A Templo cathedrali S. Stephani Per septem Christi patientis stationes Ad S. Sepulchrum in Hernals, Primum rite & Canonice instituta a Decano & Capitulo Viennensi [usm.]*, Wien 1642, hat Musart zudem eine Anleitung für die von Station zu Station schreitenden Gläubigen veröffentlicht. Vgl. hierzu neuerdings Hersche, Muße und Verschwendung (Anm. 1), I, 563, und Kalinová/Paulusová, Kalvarienberge (Anm. 31), 526.
 33. St. Radegund am Schöckl bei Graz ist einer der naturräumlich und architektonisch imposantesten Kalvarienanlagen mit 30 Stationen/22 Kapellen. Die Anlage bietet auch eines der Beispiele für die Ausbreitung des Motivs »Geißelter Heiland« der Wieskirche (s.o.). Zum

- Ort: Dorothee Kleinmann, *Radegunde. Eine europäische Heilige. Verehrung und Verehrungsstätten im deutschsprachigen Raum*, Graz/Wien/Köln 1998, 139. Vgl. auch die Diplomarbeit Gabriele Strießnig-Kaltenegger, *Die Kalvarienberge von Graz und St. Radegund*, Univ. Graz 1985.
34. Gisbert Knopp, Die Heilige Stiege und die Wallfahrtskirche auf dem Kreuzberg in Bonn – Zeugnisse barocker Volksfrömmigkeit und fürstlicher Prachtliebe, in: *Der Riß im Himmel* (Anm. 12), 111–128, insbes. 114, zur Anziehungskraft des Ortes im Sichtfeld 111; Uta Scholten, Überlegungen zu Struktur, Funktion und Entwicklung der rheinischen Sakrallandschaft im 17. und 18. Jahrhundert, in: ebenda, 117–140, hier 131. Grundlegend: Walter Schulten, *Die Heilige Stiege auf dem Kreuzberg zu Bonn. Ein Beitrag zur Kunst- und Frömmigkeitsgeschichte der Barockzeit*, Düsseldorf 1964.
 35. Den Kalvarienberg nahe Prüm nennen wir auch deshalb, um auf die Untersuchungs- und Dokumentationsproblematik aufmerksam zu machen: eine Dokumentation der Prümer Kalvarienhöhe mit Kapelle in Bild und Baudaten findet sich in: *Die Kunstdenkmäler des Kreises Prüm. Im Auftrag des Provinzialverbandes der Rheinprovinz*, bearb. v. Ernst Wackenroder, Düsseldorf 1927, 487. (Der Kreuzweg bei Prüm geht im übrigen auf einen Vorgänger aus dem Jahr 1527 zurück, siehe ebenda). Da die Kalvarienanlage durch die Explosion eines Munitionsdepots unter dem Berg 1949 zerstört worden ist, kann der neue Band: *Kunstdenkmäler in Rheinland-Pfalz*, hg. vom Landesamt für Denkmalpflege im Auftrag des Ministers für Kultur, Jugend, Familie und Frauen, hier: Kreis Bitburg-Prüm; bearb. v. Hans-Hermann Reck/Andrea Rumpel, Worms 2000, 338 u. 340 nur mehr einige Bildstöcke am Zugang zum eigentlichen Kalvarienberg zeigen und kommentieren. Dennoch ist an dieser Stelle die Reihe *Denkmaltopographie Bundesrepublik Deutschland* der Landesdenkmalämter, die für jedes Bundesland mit mehreren Bänden aufwartet (Erscheinungsjahre 1992–2006), als Hilfsmittel unentbehrlich und unverzichtbar.
 36. Wolfgang Brückner, Konfessionsfrömmigkeit zwischen Trienter Konzil und kirchlicher Aufklärung, in: Peter Kolb/Ernst-Günter Krenig: *Unterfränkische Geschichte, 4/2: Vom Ende des 30jährigen Krieges bis zur Eingliederung in das Königreich Bayern*, Würzburg 1999, 161–225, hier 186.
 37. Heinrich Schauerte, Kalvarienberg, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (Anm. 31), Sp. 1265. Neuerdings allgemein: Höher, Karfreitagsprozessionen (Anm. 30), 120–121, 125.
 38. A. Barbero (Bearb.), *Atlante dei Sacri Monti. Calvarie e Complessi devozionali europei*, Novara 2001.
 39. Für die Region Westfalen sind wir quellenmäßig gut unterrichtet, da im Bistum Paderborn 1783–1785 eine Erhebung durchgeführt worden ist, siehe hierzu zuletzt: Höher, Karfreitagsprozessionen (Anm. 30), 120–121.
 40. Hersche, Muße und Verschwendung (Anm. 1), I, 563.
 41. István Szilágyi, Kalvarien-Inventare, *Acta Ethnologica Danubiana* 5–6 (2003–2004), 137–140, hier 138.
 42. Gyula Perger, A kisémlékutatás történeti forrásai [Historische Quellen zur Kleindenkmalforschung], *Az Etnológiai Központ Évkönyve/Jahrbuch des Forschungszentrums für Europäische Ethnologie* 2003–2004, *Acta Ethnologica Danubiana* 5–6 (2003–2004), 81–96.
 43. Kalinová/Paulusová, Kalvarienberge (Anm. 31), 531–532 u. 529 (Abb.). Ebenda Angaben zu mehreren weiteren Anlagen mit Umfang bis zu elf Kilometern (S. 527) sowie Angaben wichtiger neuer Literatur.
 44. Ebenda, 534.
 45. Aktuell vgl. insbesondere den Beitrag von Elżbieta Bilska-Wodecka, The Origin and Development of Polish Calvaries as Pilgrimage Centres, in: Dolezal/Kühne, Wallfahrten (Anm. 31), 541–554 (mit weiterer Literatur), siehe insbesondere die Ausführungen zu »Kalwaria Zembrzowska« (Siegersdorf) und den verschiedenen Festanlässen/Prozessionen während des Jahres, 545–547. Siehe a. dies., *Kalvarie europejskie: analiza struktury, typów i genezy*, Kraków 2003). Mit den Karfreitagsumzügen hat sich bereits Leopold Kretzenbacher in immer noch unverzichtbaren, zahlreichen Arbeiten eingehend befaßt (vorwiegend im Ostalpenraum, Steiermark und Kärnten). Wir erwähnen hier von L. Kretzenbacher, *Lebendiges Volksschauspiel in der Steiermark*, Wien 1951; L. Kretzenbacher, *Passionsbrauch und Christi-Leiden-Spiel in den Südalpenländern*, Salzburg 1952 (Karfreitagsumzüge 29–47, unter anderem mit einem instruktiven Beleg eines szenischen Umzug-Schauspiels jesuitischer Provenienz mit anschließender Bußprozession 1756 »in den berg Calvarje« bei Markt Kindberg/Steiermark). Siehe a. W. Brunner/E. Renhart, *Steirische Kalvarienberge*, Graz 1990.
 46. Höher, Karfreitagsprozessionen (Anm. 30), 131.
 47. Mit Fahnen und Standarten, mit dem auf einem Esel sitzenden Christus mit fahrbarem Gestell und mit den jeweils zeitgenössisch modifizierten Simulationen des Passionsgeschehens durch Laiendarsteller. Nach einem zeitgenössischen Zeitungsartikel erlitt ein Christusdarsteller bei der Karfreitagsprozession durch Pistolenschüsse mit Platzpatronen einen simulierten Tod, siehe die entsprechende Quelle bei Christoph Daxelmüller, Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit, in: *Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundtagung 1989 in Graz*, hg. v. Helmut Eberhart/Edith Hörandner/Burkhard Pöttler, Wien 1990, 21–48, hier 40–41; Wiederabdr. in: Christoph Daxelmüller, »Süße Nägel der Passion: die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute, Düsseldorf 2001, 218–219. Zum Thema generell siehe bes. Walter Hartinger, W.: Aufklärung und Säkularisation als Wendepunkte der Volksfrömmigkeit, in: A. Landersdorfer (Hg.), *Vor 200 Jahren – Die Säkularisation in Passau*, Passau 2003, 53–79, hier 60–62.
 48. H. Waller (Bearb.), *In Vorderösterreichs Amt und Würden. Die Selbstbiographie des Johann Baptist Martin von Arand (1743–1821)*, Stuttgart 1996, 74–75.
 49. Daxelmüller, Süße Nägel der Passion (Anm. 47), 218; ders.; Rhein. Jb. 2003/2004, 47–48; zuvor ders., Volksfrömmigkeit (Anm. 47), 40–41. Zu zeitgenössischen Meliorationsvorschlägen und Reformen des Unterrichtswesens im Sinne der Alphabetisierung sowie zur massiven Verstärkung von staats gelenkten Bildungskonzepten dezidiert ohne oder gegen den Einfluß der Jesuiten und Franziskaner existieren zahlreiche Forschungsbeiträge; stellvertretend sei genannt Dieter J. Weiss, *Zum Schulwesen in den Hochstiften Bamberg und Würzburg, in: Schullandschaften in Altbayern, Franken und Schwaben. Untersuchungen zur Ausbreitung und Typologie des Bildungswesens in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, München 2005, 225–245, 240–241, 244, außerdem mit reichhaltigen, übergreifenden Literatur- und Quellenangaben.
 50. Aus: *Regierungsblatt für die Churbayerischen Fürstenthümer in Franken* I, 1803, Nr. 44, 277, hier zitiert nach Daxelmüller, Volksfrömmigkeit (Anm. 47), 42; Daxelmüller, Süße Nägel der Passion (Anm. 47), 218–219.
 51. Kalinová/Paulusová 2006, 535.
 52. József Graf Batthyány (1729–1799) Kardinalprimas in Ungarn, zur Widerstandspolitik gegen Säkularisationstendenzen siehe Gabriel Adriányi, *Geschichte der katholischen Kirche in Ungarn*, Köln/Weimar/Wien 2004, 162.
 53. Im Gebiet der heutigen Slowakei konnten umfangreiche Anlagen des 19. Jahrhunderts ausführlich dokumentiert werden, etwa bei Ružomberok/Rosenberg, erbaut zur Mitte des 19. Jahrhunderts), siehe Kalinová/Paulusová, Kalvarienberge (Anm. 31), 538, 537 (Abb.).
 54. Geschichte des Ursprunges des Schemnitzer Kalvarienberges. Seine heutige Beschaffenheit und die Andachten auf demselben. [Deutsche Fassung durch den Jesuiten P. Wilhelm Groeger]. Selmecbánya 1901. Näheres siehe bei Kalinová/Paulusová, Kalvarienberge (Anm. 31), 531.
 55. Der Beitrag von Joanna Lubos-Koziel, The Calvarie in Silesia and the former County of Kłodzko (Glatz), in: Dolezal/Kühne, Wallfahrten (Anm. 31), 555–569, benennt 558, 559, 562, 563 etwa die Anlagen von Wambierzyce/Albendorf (1708 vollendet), die von St. Annaberg (1709 Abschluß der ersten Bauarbeiten, Neubauten und Erweiterungen circa 1760–1790, insges. 33 Kapellen), die von Piekary-Sląskie/Deutsch-Piekar (bei Bytom/Beuthen, 1887–1895, als schon die Bauten der Montanindustrie raumprägend wirkten), schließlich die 1900 entworfene und bis 1902 mit 17 Kapellen errichtete Anlage bei Wartha. siehe auch die entsprechenden Angaben bei Bilska-Wodecka, Origin (Anm. 45), insbes. 542–544, 551.
 56. Zum Motivvorkommen immer noch unentbehrlich die Habilitationsschrift der Kunsthistorikerin Margarete Baur-Heinhold, Bildstöcke in Bayern, teilw. abgedruckt in: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 5 (1954), 53–92. Ebenda und passim zahlreiche weitere Hinweise; für einen der wichtigsten Landwirtschaftspatrone siehe Alois Selzer, *St. Wendelin: Leben und Verehrung eines alemannisch-fränkischen Volksheiligen. St. Wendelin in Kult und Kunst*, Mödling b. Wien 1962.
 57. N. Kyll, Die Hagelfeier im alten Erzbistum

- Trier und seinen Randgebieten, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 13/14 (1962/63), 113–171; ders., Die Glocke im Wetterglauben und Wetterbrauch des Trierer Landes, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 9 (1958), 130–179; B. Fischer/H. Schauerte, Art. »Bittprozession«, *Lexikon für Theologie und Kirche* II, Sp. 518–519; Heinz Noflatscher, Gehorsame Untertanen? Politik und Religion im Hochstift Brixen im 17. Jahrhundert, in: Helmut Flachenecker/Hans Heiss/Hannes Obermair (Hg.), *Stadt und Hochstift. Brixen, Bruneck und Klausen bis zur Säkularisation 1803/ Città e principato. Bressanone, Brunico e Chiusa fino alla secolarizzazione 1803*, Bozen 2000, 261–288, hier 277.
58. Gregorius Rippel, *Alterthum, Ursprung und Bedeutung aller Ceremonien, Gebräuchen, und Gewohnheiten der heiligen katholischen Kirche [etc.]*, Augsburg 1784, 132. (In erster Auflage war das Buch 1723 in Straßburg erschienen, am Ende des Jahrhunderts war es vom Elsaß bis Böhmen und Ungarn verbreitet). Zur aufklärerischen Kritik an der Schrift Rippels siehe Medard Barth, Der geistliche Schriftsteller Gregorius Rippel. Seine Einwirkung auf den Katholizismus in Deutschland, *Archiv für schweizerische Kirchengeschichte* 7 (1932), 239–268, insbes. 249, 266 zitiert die von dem in Kloster Banz lehrenden Theologen und Benediktiner Ildephons Schwarz († 1794), *Anleitung zur Kenntniß derjenigen Bücher, welche den Candidaten der Theologie, den Stadt- und Laienpredigern, Vicarien ... in der catholischen Kirche wesentlich notwendig und nützlich sind*, im Orig. 2 Bände, posthum erschienen in Coburg 1804, 575–576: »der Verfasser [Rippel] zeigt sich überall sehr abergläubisch und äussert keine geläuterte Erkenntnis.«
59. Kyll, Glocke (Anm. 57), 144–145. In seiner Systematik immer noch unverzichtbar, auch weil eine Zeitreihe aufgezeigt werden konnte von den Anfängen der Kritik des Wetterläutens, die sich zunächst nur auf bestimmte Verfahrensweisen bezog, bis hin zu aus naturwissenschaftlicher Erkenntnis begründeten, allgemeinen Unterbindungsdekreten. Grundsätzlich zum Wetterläuten als Reaktion auf die als Vorwurf Gottes aufgefaßten Hagelschläge und Gewitter siehe a. instruktiv Heinz Dieter Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/M. u. Leipzig 1991, 34–100 (schwerpunktmäßig Quellen des 16. u. 17. Jahrhunderts, im Vordergrund das protestantische Gebet, 82–84 zum Verstehen der Elektrizität und Einführung des Blitzableiters, 97 zur Aberglaubensdeklaration).
60. Da Mühlen und vor allem Brücken immer wieder gebaut wurden und die Flößerei notwendig blieb, gehört die Figur zu den am meisten angefertigten und verbreiteten, auch noch im 19. Jahrhundert. Ein aussagekräftiges, im Zusammenhang kommentiertes Beispiel von 1849, ein Flößerschuld, findet sich in: *Barocke Volksfrömmigkeit. Andachtsgraphik, Votivbilder, Zeugnisse der Volksverehrung des Hl. Johann von Nepomuk*, hg. v. Schloßmuseum Gabelsberg, bearb. v. Leopold Schmidt, Wien 1971, 71, u. d. w. 62–65. Zur Figur des Johannes v. Nepomuk als »Wasser«, »Brücken« und »Flößerpatron« siehe Heinrich Schauerte, *Die volkstümliche Heiligenverehrung*, Münster 1948, 118; Peter Volk, Nepomukstatuen – Bemerkungen zu den Darstellungsformen, in: Reinhold Baumstark (Hg.), *Johannes von Nepomuk 1393–1993* [Ausstellungsbegleitband des bayerischen Nationalmuseums/Nationalmuseum Prag/Prämonstratenserklöster Strahov], München 1993, 27–35; die Ermordung Johannes' an einer Brücke eignet nur manchen der Erzählungen über seine Figur, seine Legendengestalt. Zur historischen Person Johannes' ist keine Ermordung durch Werfen und Ertrinken in einem Gewässer erwiesen. Vgl. Rudolf Goerge, Johannes von Nepomuk, in: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur vergleichenden Erzählforschung*, hg. v. Rolf-Wilhelm Brednich, Bd. 7, Berlin 1993, Sp. 615–618. Zuletzt siehe Hana Dvořáková, Der Wallfahrtsort als Repräsentant der Nationaltraditionen. Der Andachtsort St. Antonius-Kirche bei Blatnice, in: Dolezal/Kühne, Wallfahrten (Anm. 31), 687–695, hier 689.
61. J. Kessels/H. C. Wendlandt: Art. Josef, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, 1960, Sp. 1129–1133; Barbara Mikuda-Hüttel, Vom »Hausmann« zum Hausheiligen des Wiener Hofes. Zur Ikonographie des hl. Josef im 17. und 18. Jahrhundert, Marburg 1997, 125, Gottfried Korff: Joseph, in: *Enzyklopädie des Märchens* (Anm. 60), Sp. 637–640, hier Sp. 639; ders., *Heiligenverehrung in der Gegenwart*, Tübingen 1970, über Joseph 75–79. 1870 wurde Josef zum Patron der ganzen Kirche ernannt. Die Umwidmung des 1. Mai zum Fest des Arbeiter-Heiligen Josef erfolgte jedoch erst im Jahr 1955, siehe bei Georg Denzler/Carl Andresen, *Wörterbuch Kirchengeschichte*, Wiesbaden 2004, 79.
62. Vgl. Inschrift der unter den Weinbergen von Stuttgart-Uhlbach stehenden Brunnenfigur, aufgestellt »um 1900« (Dank für Mitteilung und entsprechende Belege an Herrn Dr. Uwe Reiff, Heimatverein Uhlbach).
63. Höllhuber/Kaul, Wallfahrt (Anm. 11), 76.
64. Peter Assion, Bildstocktypik und soziales Zeichensystem. Zur Geschichte des Holz- und Steinbildstocks in Odenwald und Bauland, *Beiträge zur Erforschung des Odenwaldes und seiner Randlandschaften* 5 (1992), 449–474, hier 449–451.
65. Gerade im deutschen Bundesland Baden-Württemberg hat eine Initiative des Landesdenkmalamtes zur systematischen Erfassung von Kleindenkmälern viele solche Exemplare beschreiben und aufnehmen können. Kapff/Wolf, Steinkreuze, zeigt einige eindrucksvolle Beispiele 125–131. Von den Hofkreuzen müssen die Sühnekreuze unterschieden werden, mit denen diejenigen Stellen sakral markiert wurden, an denen jemand *jäh* zu Tode gekommen war (etwa durch ein Verbrechen, jedenfalls ohne die Sterbesakramente erhalten zu haben). Die Sühnekreuze waren Dokumentationen der Strafe des Schwereverbrechens und mit der Aufforderung um ein kurzes Gebet zum Seelenheil der Verstorbenen verbunden. S.a. H. Riebeling, *Steinkreuze und Kreuzsteine in Hessen. Ein topographisches Handbuch zur rechtlichen Volkskunde*, Heidelberg 1977.
66. Einen sehr nützlichen Einstieg ermöglicht etwa die Reihe *Denkmaltopographie der Bundesrepublik Deutschland* der einzelnen Landesdenkmalämter der Bundesländer in Deutschland, mit Erscheinungsdaten aktuell bis 2006. Eine detailliertere Übersicht bieten oft die mittlerweile in hoher, nahezu flächendeckender Anzahl auch für kleinere Dörfer erschienenen Ortschroniken.
67. Eine wichtige Besonderheit in diesem Zusammenhang sind in der Schweiz die »Fahrten« zu nationalhistorisch, vom Mittelalter her relevanten Kriegsschauplätzen (Sempach, Morgarten, Näfels), die ebenfalls in Prozessionen übergangen, unter Beteiligung der Geistlichkeit und Behördenvertretern, und die im 19. Jahrhunderts mit Umzügen und Schauspielen im Sinne des Historismus auch hier verstärkt an Bedeutung gewannen, vgl. die immer noch lesenswerte Studie von Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz. Grundriss*, Erlenbach/Zürich 1946, 212–213, und Abbildungsteil, Nr. 307, 308.
68. Martin Bach, *Studien zur Geschichte des deutschen Kriegerdenkmals in Westfalen und Lippe*, Frankfurt/M. 1985, Reinhart Koselleck/Michael Jeismann (Hg.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1994.
69. Zuletzt hierzu: Stefan Frankewitz/Peter Lingers, Denkmäler und Zeugnisse zur Gefallenenehrung in Geldern und Umgebung. Eine Bestandsaufnahme, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 34 (2001/2002), 105–137, hier 116, 125.
70. Harm-Peer Zimmermann, »Der feste Wall gegen die rote Flut«: Kriegervereine in Schleswig-Holstein 1864–1914, Neumünster 1989; Thomas Rohkrämer, *Der Militarismus der »kleinen Leute«: die Kriegervereine im Deutschen Kaiserreich 1871–1914*, München 1990.
71. B. Böttcher, Kriegerdenkmäler von Minderheiten und das Verhältnis zum Staat an Beispielen aus Siebenbürgen und Lettland der Zwischenkriegszeit, *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde* 47, 2005, 57–82.
72. *Kunst- und Kulturdenkmale im Landkreis Rastatt und in Baden-Baden*, Hg. v. Landkreis Rastatt/Stadt Baden-Baden, Stuttgart 2002, 70, 82, 85, 98–100; P. Hölzle, Glücks- und Gesundbrunnen. Das Welt- und Halbweltbad Baden-Baden, in: W. Niess/S. Lorenz (Hg.), *Kult-Bäder und Bäderkultur in Baden-Württemberg*, Filderstadt 2004, 12–31, hier 19.
73. M. Augustin/S. Burachovič u. a., *Karlsbad, ein weltbekannter Kurort. Geschichte, Gegenwart, Möglichkeiten*, Karlový Vary 1998; S. Burachovič, *Karlsbad Schritt für Schritt*, Karlový Vary 2001, 16, 19, 25, 30–33. Allg.: V. Křížek, *Kulturgeschichte des Heilbades*, Stuttgart/Berlin/Köln 1990.
74. Petra Simon/Margrit Behrns, *Badekur und Kurbad. Bauten in deutschen Bädern 1780–1920*, München 1988, religiöse Bauten verschiedener Erkenntnisse in Baden-Baden 37–38, in Bad Ems 92, in Bad Homburg 100.

PD Dr. Michael Prosser, Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde, Goethestraße 63, D-79100 Freiburg i. Br., michael.prosser@jki.bwl.de