ExFonte
Journal of Ecumenical Studies in Liturgy

Volume 5 | 2026

„Wenn wir brav waren, durften wir mitgehen in die Kirche."

Peter Roseggers Waldheimat-Literatur als deskriptive Quelle für das liturgische Leben in der Bauernkultur in Österreich im 19. Jahrhundert

Johannes Paul Chavanne

exfonte.org

How to Cite

CHAVANNE, Johannes Paul, „Wenn wir brav waren, durften wir mitgehen in die Kirche." Peter Roseggers Waldheimat-Literatur als deskriptive Quelle für das liturgische Leben in der Bauernkultur in Österreich im 19. Jahrhundert, in: Ex Fonte – Journal of Ecumenical Studies in Liturgy 5 (2026) 165–211.

DOI 10.25365/exf-2026-5-9

English title "Wenn wir brav waren, durften wir mitgehen in die Kirche." Peter Rosegger's *Waldheimat* Literature as a Descriptive Source for Liturgical Life in 19th-century Austrian Peasant Culture

Author

P. Johannes Paul Chavanne OCist is professor for Liturgical Studies at the Benedict XVI Philosophical-Theological College, Heiligenkreuz (Austria).

GND 1020856653

0009-0003-1933-2128

Abstract

The article analyses literary texts by the Austrian writer Peter Rosegger (1843–1918) with regard to descriptions of the liturgy in the rural context of his time. In Rosegger's texts, descriptive sources can be found for the celebration of mass, pilgrimages, the celebration of Christmas, the liturgy surrounding death and burial as well as for the popular piety of the region. This not only provides insights into the history of the liturgy, but also into the subjective experience of liturgy of the people.

Keywords

Peter Rosegger | Waldheimat literature | Liturgical life | Rural culture | Austria | 19th century

DOI 10.25365/exf-2026-5-9

„Wenn wir brav waren, durften wir mitgehen in die Kirche."

Peter Roseggers Waldheimat-Literatur als deskriptive Quelle für das liturgische Leben in der Bauernkultur in Österreich im 19. Jahrhundert

Johannes Paul Chavanne

1 Zur Biografie von Peter Rosegger

Wer war Peter Rosegger? Peter Rosegger kam am 31. Juli 1843 in Alpl bei Krieglach in der Steiermark in Österreich als ältestes von insgesamt sieben Kindern eines Bergbauern-Ehepaares zur Welt. Seine Kindheit war von den harten und einfachen Lebensbedingungen der Bergbauern jener Zeit geprägt. Zwei seiner Geschwister starben als Kinder.[1] Der kleine Peter wird wie seine Geschwister von früher Kindheit an für die landwirtschaftliche Arbeit herangezogen. Der Alltag und der Jahreslauf der Familie, die mit einigen Knechten und Mägden zusammenlebt, ist stark vom kirchlichen Leben geprägt. Die Mutter wird als fromme Frau geschildert, die häu-

[1] Vgl. Peter Rosegger, Mein Weltleben. Autobiographie, München 2002, 14. Der Tod seiner im Alter von zwei Jahren verstorbenen Schwester Trauderl ist literarisch verarbeitet in: ders., Waldheimat. Vollständige Ausgabe der vier Bände der Waldbauernbub-Erzählungen, Berlin 2016, 93–96. Vgl. zur Biografie Peter Roseggers v. a. Sabine Marketz, Biografie Peter Roseggers, in: Gerald Schöpfer (Hg.), Peter Rosegger. Leben und Wirken, Graz 2013, 17–41.

fig geistliche Lieder sang, selten die „frohen Lieder, umso lieber die ernsten“[2].

> Auch in der Not ließ die Mutter ihr Singen nicht. Während sie auf dem Acker Erdäpfel pflanzte, oder im Stall, die Kühe molk, oder am Herd die Suppe kochte, sang sie mit ihrer schönen, leicht gedämpften Stimme Lieder vom Leiden Jesu oder von Unserer Lieben Frau. Und an Winterabenden beim Garnspinnen sang sie gemeinsam mit einer Magd, und wir Kinder saßen bei dem Vater am Tisch oder auf der Ofenbank und das Gesinde an den Wandbänken herum, und wir hörten zu und freuten uns allesamt auf Jesu und Maria, die wir im Himmel sehen würden.[3]

Der Vater wird als im Alter zunehmend weltabgewandt beschrieben. Bewegt von einer Angst vor der Hölle,[4] widmete er sich gegen Ende seines Lebens ausschließlich dem religiösen Leben.[5] Von Entwicklungen der beginnenden Moderne, wie der Eisenbahn, dem Telegraphen, dem großstädtischen Leben oder auch den größeren politischen Veränderungen, blieb er – so Peter Rosegger – völlig unberührt. All das ging an ihm „spurlos vorüber“[6] und wurde lediglich mit einem Kopfschütteln quittiert.

Beim jungen Peter Rosegger zeigte sich früh eine intellektuelle Begabung. Der Hilfslehrer Michel Patterer gab abwechselnd in verschiedenen Bauernhöfen gegen Kost und Logis Elementarunterricht für die Kinder der Bauern und wird auf den jungen Peter Rosegger aufmerksam.[7] Lesen

2 Rosegger, Weltleben, 14.

3 Ebd., 14 f.

4 Vgl. zur Höllenangst im Kontext kirchlicher Sozialisierung von Kindern im 19. Jahrhundert Andreas Heller, „Du kommst in die Hölle …“ Katholizismus als Weltanschauung in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, in: ders. u. a. (Hgg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (Bibliothek der Kulturgeschichte 19), Wien – Köln 1990, 28–54.

5 Diese Ausschließlichkeit des Religiösen und die damit verbundene Lebensdeutung macht Rosegger für den wirtschaftlichen Ruin der Familie verantwortlich. Vgl. Karl Wagner, Der Heimat-Stoff und seine Verwandlungen. Werk und Wirkung Peter Roseggers, in: Schöpfer (Hg.), Rosegger, Graz 2013, 119–141, hier: 136.

6 Rosegger, Weltleben, 23.

7 Ebd., 56–65.

und Bücher werden zur Leidenschaft des Heranwachsenden zu Ungunsten der landwirtschaftlichen Arbeit. Rosegger überliefert den Ausspruch seines Vaters: „Den Buben müssen wir besser einspannen. Bei den Schafen tut er's nimmer, liest mir auch zu viel zusamm', daß er ganz närrisch wird."[8]

Als Peter Rosegger siebzehn Jahre alt ist, zeigt sich deutlich, dass er für die harte Arbeit auf einem Bergbauernhof nicht geeignet ist. „Für einen Bauernmenschen ist er zu kleber (zu schwächlich, zu nichtig), wird er halt ein Pfarrer oder ein Schneider müssen werden."[9] Mit der Mutter geht der junge Rosegger darauf hin zum Dechanten mit der Bitte um Studienunterstützung, worauf dieser der Mutter die Antwort gibt: „Tu' die Waldbäuerin das bleiben lassen. Wenn der Bub sonst keine Anzeichen für den Priester hat, als just, daß er schwach ist, so soll er was anderes werden. Schwache Priester haben wir eh genug."[10] In weiterer Folge beginnt Rosegger eine Lehre als Schneider. In autodidaktischer Weise bildet er sich weiter und beginnt selbst Lyrik und Kurzgeschichten zu verfassen, die er Zeitungsverlegern zukommen lässt, die diese abdrucken und auch bereit sind Honorare dafür zu geben. So kommt er in der steirischen Landeshauptstadt Graz mit einem Kreis von Intellektuellen in Verbindung, die ihn weiter fördern und finanziell unterstützen.[11] Peter Rosegger zieht mit 22 Jahren nach Graz, studiert an der Akademie für Handel und Industrie und beginnt ab 1870 mit der Veröffentlichung eigenständiger literarischer Werke. Aus dem Bergbauernkind und Schneiderlehrling wird ein freischaffender Schriftsteller. Im Lauf seines Lebens veröffentlicht er mehrere Romane, Gedichtbände und Sammlungen mit Kurzgeschichten. Darüber hinaus engagiert er sich im Bereich der Volksbildung, der wissenschaftlichen Erschließung der Bauernkultur, in der Pädagogik und in der Friedensbewegung. Er wird ein viel gelesener Autor seiner Zeit. Lesereisen führen ihn in alle Bereiche des deutschen Sprachgebietes. Es folgen zahlreiche Ehrungen, wie etwa 1907 die Ehrenmitgliedschaft der *Royal Society of Literature*

8 Ders., Waldheimat, 293.

9 Ebd., 444.

10 Ebd. Vgl. auch ders., Weltleben, 75.

11 Vgl. ders., Weltleben, 91–96.

in London,[12] zahlreiche Ehrendoktorwürden sowie die Nominierung für den Literaturnobelpreis im Jahr 1913.[13] Peter Rosegger starb 74-jährig am 26. Juni 1918 in Krieglach in der Steiermark.[14]

Auch wenn Rosegger „im breiteren Kontext einer Geschichte der deutschen Literatur in der Tat wenig Raum oder Wertschätzung erhält“[15], so ist sein Name in Österreich – besonders in seiner steirischen Heimat –

12 Diese Ehrenmitgliedschaft wurde von Rosegger nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges 1914 zurückgelegt. Vgl. Karl Wagner, Art. Rosegger, Peter, in: Neue Deutsche Biographie 22, Berlin 2005, 45–47, hier: 46.

13 Vgl. The Nobel Prize, Nomination archive.

14 Peter Rosegger blieb zeit seines Lebens ein, wenn auch kritischer, Katholik. „Dem Bekenntnisse meiner Väter bleibe ich treu, ohne darum andere Konfessionen zu verachten. Im ganzen bin ich der Überzeugung, daß unsere Ideale von Humanismus und Sittlichkeit im Christentum am ehesten Erfüllung finden können. Die Vorzüge der Konfession preise ich, wo ich sie finde; Dinge aber, die mit meiner Vernunft, wie sie Gott dem Menschen verlieh, oder mit meinem Gefühle oder mit meinen ethischen Grundsätzen nicht übereinstimmen, lehne ich für mich ab, und wenn mir dieselben auch obendrein für das Allgemeine nachteilig zu sein scheinen, bekämpfe ich sie.“ Rosegger, Weltleben, 167. „Mein Stern war das Christentum. In dem bin ich erzogen worden, nach dem hat meine Seele sich gebildet, aus ihm hat sie Mut und Kraft gesogen, an ihm hat sie Halt gefunden. Es war nicht immer so sehr ein Christentum des Bekenntnisses und der Formen, als vielmehr eins des Lebens. Dieses Christentum hat mir den Frieden des Herzens bewahrt.“ Ebd., 223. Freilich hatte Rosegger unter überzogenen und scharfen Kritiken aus der damals politisch verstandenen ‚klerikalen Presse‘ zu leiden. Vgl. ebd., 167–174, auch Maximilian Liebmann, Religion, Glaube, Kirchen. „Kirche ist mir Nebensache, das Christentum die Hauptsache, in: Gerald Schöpfer (Hg.), Peter Rosegger. Leben und Wirken, Graz 2013, 143–163, hier: 147 f. Auch von evangelischer Seite wurde er angegriffen, vgl. ebd., 153–155. Er nahm sowohl an evangelischen wie an katholischen Gottesdiensten teil. Über die katholische Liturgie schreibt er einmal: „Ich liebe die Feste der katholischen Kirche. […]; es mag sein, daß dieser große Kultus mich darum bezaubert, weil er es vermag, das Gute mit dem Schönen zu verbinden und beides so volkstümlich zu machen.“ Rosegger, Waldheimat, 814.

15 Hubert Lengauer, Peter Rosegger: ein Fall für die Literaturgeschichte, in: Wendelin Schmidt-Dengler – Karl Wagner, Peter Rosegger im Kontext, Wien 1999, 23–37, hier: 25.

immer noch bekannt. Sein Gedächtnis wird auch nach wie vor gepflegt und einige seiner Werke werden nach wie vor aufgelegt. Übersetzungen liegen in 28 Sprachen vor.[16]

Im Folgenden liegt das Interesse weniger an einer literaturwissenschaftlichen Einordnung und Auswertung von Roseggers Waldheimat-Texten,[17] als vielmehr an den Schilderungen religiöser und liturgischer Praxis in diesen Texten und der damit beschriebenen Sozialgeschichte. Daher noch ein Blick auf Peter Roseggers religiöse Überzeugungen: Rosegger hatte auf die katholische Kirche, deren Mitglied er zeit seines Lebens blieb, einen kritischen Blick und äußerte diese Kritik zum Teil dort scharf, wo er negative Einflüsse auf das Leben und den Charakter einfacher Menschen gegeben sah.[18] Rosegger setzte sich für den Bau einer evangelischen Kirche ebenso ein wie für den Wiederaufbau einer katholischen Kirche in seiner Heimat. Er erwog phasenweise einen Übertritt zur Evangelischen Kirche, entschied sich aber nicht dafür, da ihm Kirche nur Nebensache, das Christentum dafür die Hauptsache war. Auch zur Altkatholischen Kirche pflegte er gute Verbindungen. Man kann ihn insgesamt als „bahnbrechende[n] Wegbereiter der Ökumene“[19] bezeichnen. Gleichzeitig war er von katholischer Marienfrömmigkeit geprägt, was ihn aber nicht hinderte die Dogmatisierung der „Unbefleckten Empfängnis“ durch Papst Pius IX. im Jahr 1854 zu kritisieren, freilich ohne den eigentlichen dogmatischen Gehalt ganz zu erfassen.[20] „Rosegger war eben ein Schriftsteller des Volksglaubens und der Volksreligiosität“[21], die er immer wieder beschrieb, nicht ein Apologet der offiziellen kirchlichen Lehren.

16 Vgl. Marketz, Biografie Peter Roseggers, 39.

17 Vgl. dazu Wendelin Schmidt-Dengler, Als ich noch. Peter Roseggers einfache Kunst des Erzählens, in: ders. – Karl Wagner, Rosegger im Kontext, Wien 1999, 1–13.

18 Vgl. Liebmann, Religion, Glaube, Kirchen, 143. Vgl. auch Wagner, Heimat-Stoff, 136.

19 Ebd., 151.

20 Rosegger verwechselte die „unbefleckte Empfängnis“ Mariens mit der Jungfrauengeburt, vgl. ebd., 148.

21 Ebd., 148.

2 Zur Qualität der historischen Quelle

2.1 Literarischen Texte Peter Roseggers

Zur Quelle, der die Aufmerksamkeit im Folgenden gehört: Peter Rosegger hat vier zusammenhängende autobiographische Romane veröffentlicht. Die Titel lauten *Das Waldbauernbübel*, *Der Guckinsleben*, *Der Schneiderlehrling* und *Der Student auf Ferien*. Diese vier Bücher sind als vierteiliges Werk 1877 unter dem Titel *Waldheimat* veröffentlich worden.[22] Darin werden die Erinnerungen Roseggers an seine steirische Heimat literarisch verarbeitet. Die Lebensformen und sozialen Gegebenheiten der Menschen werden erzählerisch dargestellt. Rosegger gibt Ort und Zeit der geschilderten Ereignisse im Vorwort des ersten Bandes genau an: „Grundlage dieser Schriften sind meine Erlebnisse in jenen Bergen, zu jener Zeit von etwa 1848 bis 1870, und auch Erlebnisse anderer, die mit mir und um mich gewesen sind."[23] Roseggers Texte bieten – wie es autobiographische Erinnerungen dieser Art tun – einen Einblick in die „Geschichte der kleinen Leute, des alltäglichen Lebens hinter der Kulisse der großen politischen Ereignisse"[24]. Die Fragestellung hier ist, was in jenen Texten über das liturgische Leben der Menschen jener Zeit und jener Orte zu erheben ist.

Im Kontext der allgemeinen Geschichtsforschung wurde formuliert:

> Alltagsgeschichtliche Forschung verlangt nach Quellen, aus denen soziale Prozesse aus der Sicht der Betroffenen erschließbar sind. Diesem Anspruch können normative Quellen nicht genügen. Die Wiederentdeckung des „subjektiven" Faktors, das heißt „weicher" Daten in Form von lebensgeschichtlichem Erzählen und Schreiben, ist die Grundlage für die Erforschung […] von Lebensweisen […] jener gesellschaftlichen Gruppen […], die bisher keine breite schriftliche Überlieferung hinterlassen haben.[25]

22 Zur Geschichte dieser Texte vgl. Karl Wagner, Die literarische Öffentlichkeit der Provinzliteratur. Der Volksschriftsteller Peter Rosegger (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 36), Tübingen 1991, 211–220.

23 Rosegger, Waldheimat, 7.

24 Hubert Ehalt – Helmut Konrad, Vorwort, in: Andreas Heller u. a. (Hgg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (Bibliothek der Kulturgeschichte 19), Wien – Köln 1990, 7–8, hier: 7.

25 Therese Weber, Einleitung: Religion in Lebensgeschichten, in: Andreas Heller u. a. (Hg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer So-

2.2 *Liturgiehistorische Theorie: Zum Wert und zur Deutung deskriptiver Quellen*

Der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Reinhard Meßner trifft in seiner Einführung in die Liturgiewissenschaft eine „grundlegende Unterscheidung“[26], die an solche methodischen Einsichten anschließt: Für die liturgiewissenschaftliche Arbeit ist einerseits zwischen schriftlichen und nicht-schriftlichen Quellen, zwischen historischen und aktuellen Quellen und schließlich zwischen präskriptiven Quellen und deskriptiven Quellen zu unterscheiden. Präskriptive Quellen sind demnach solche, „aus denen Ideal- bzw. Zielnormen erhoben werden können, denen die faktische gottesdienstliche Wirklichkeit nicht immer entspricht“[27]. In liturgischen Büchern wird beschrieben, wie liturgische Feiern gestaltet werden sollen, nicht aber wie sie faktische gestaltet wurden oder werden. Hierbei helfen die deskriptiven Quellen, also Beschreibungen von liturgischem Leben an einem konkreten Ort und in einer konkreten Zeit. Das vielleicht berühmteste Beispiel einer deskriptiven Quelle ist der Pilgerbericht der Egeria, die das liturgische Leben in Jerusalem in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts aus eigener Anschauung erzählt.[28] Aber auch darüber hinaus erfreuen sich autobiographische Schriften anderer historischer Epochen in der liturgiehistorischen Forschung einer neuen Aufmerksamkeit. Friedrich Lurz etwa untersuchte exemplarisch autobiographische Texte des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum, um daraus liturgiehistorische und liturgietheologische Rekonstruktionen zu entwickeln.[29]

zialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (Bibliothek der Kulturgeschichte 19), Wien – Köln 1990, 9–27, hier: 10.

26 Reinhard Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (utb 2173), Paderborn u. a. ²2009, 35.

27 Ebd.

28 Vgl. Egeria, Itinerarium. Reisebericht, übers. u. eingel. v. Georg Röwekamp (FC 20), Freiburg i. B. u. a. ³2017.

29 Vgl. Friedrich Lurz, Erlebte Liturgie. Autobiographische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28), Münster 2003, 33–35.

Bei Peter Rosegger finden wir uns in einer anderen Zeit[30] und einer anderen Region wieder. Es handelt sich bei seinen Texten um eine Quelle von liturgiehistorischem Interesse, da in ihnen aus subjektiver Perspektive als Teil der Alltagskultur auch das liturgische Leben der Menschen jener Zeit und Gegend beschrieben werden und dies in Verbindung mit Formen der Volksfrömmigkeit. Meßner konstatiert, dass „die meisten Quellen den Gottesdienst an Kathedralen und in Klöstern betreffen; wie in der durchschnittlichen Pfarrkirche Liturgie gefeiert wurde, bleibt auf Grund der mageren Quellenlage oft dunkel"[31]. Ähnlich formuliert auch Benedikt Kranemann, dass „die tatsächliche historische Liturgiepraxis, jenes nicht leicht durchschaubare Gemenge aus vorgegebenem Ritus, lokalem Brauch, Mentalität, Frömmigkeit usw."[32] nicht nur über liturgische Normtexte erkennbar sei, sondern auf breiterer Basis auch beschreibender Quellen zu untersuchen sei.[33] Neben einer „Liturgiegeschichte von oben", die sich aus objektiven liturgischen Normbüchern entwickeln lässt, steht also eine „Liturgiegeschichte von unten", die in autobiographischen Texten greifbar wird. Solche Texte geben subjektive Wahrnehmungen in narrativer Weise wieder und bieten somit so etwas wie eine individualhistorische Perspektive. Die vorliegenden autobiographischen Texte von Peter Rosegger bieten spezifische Einblicke, in eine konkrete historische Epoche und einen konkreten Sozialraum. Aus den überlieferten Texten lässt sich tatsächliche vollzogene Liturgie jener Zeit und Region rekonstruieren. Gleichzeitig geben diese Texte Einblicke in die Formen der Wahrnehmung von Litur-

30 Zu spezifischen Fragestellungen des subjektiven Liturgieerlebens im 19. Jahrhundert vgl. ebd., 321–325.

31 Meßner, Liturgiewissenschaft, 36.

32 Benedikt Kranemann, Schwerpunkte liturgiewissenschaftlicher Forschung im 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Ratzmann (Hg.), Grenzen überschreiten. Profile und Perspektiven der Liturgiewissenschaft (BLSp 9), Leipzig 2002, 67–80, hier: 78.

33 Vgl. zu Stand und offenen Fragen zu dieser breiteren liturgiehistorischen Perspektive über präskriptive Quellen hinaus ders., Geschichte, Stand und Aufgaben der katholischen Liturgiewissenschaft im deutschen Sprachraum, in: Stefanos Alexopoulos u. a., Wissenschaft der Liturgie. Begriff, Geschichte, Konzepte (GdK 1/1), Regensburg 2022, 277–468, hier: 444–447.

gie.[34] Objektive Liturgie kann „nicht ohne die subjektive Brechung vollzogen werden“[35]. Schon die Auswahl der beschriebenen liturgischen Feiern lässt Rückschlüsse darauf zu, welche liturgische Feiern überhaupt miterlebt wurden und welche nicht. Darüber hinaus lässt sich in Roseggers Texten eine Resonanzbeziehung zwischen kirchlicher Liturgie, „Volksfrömmigkeit“[36] und Alltagsleben der Menschen, die er beschreibt, zeigen.

Neben dem liturgiehistorischen Interesse an Roseggers Literatur kann auch nach theologischer Erkenntnis in den entsprechenden Texten gefragt werden. Der Theologe Alex Stock († 2016) hat seiner Theologie den Titel *Poetische Dogmatik* gegeben. Texte der Literatur werden darin neben anderem als Erkenntnisquelle theologischen Fragens ernst genommen. *Poetische Dogmatik* entsteht demnach aus der „Vorliebe für Fundsachen, Bilder und Lieder, Gedichte und kurze Geschichten, Sachen, die man aufheben und zeigen kann“[37]. Aus dem christlichen Glauben entstehen kulturelle Ausdrucksformen, die sich in Frömmigkeit, Kunst und Literatur zeigen. Diese offenbaren die „kulturelle Kreativität der christlichen Religion“. Insofern sind diese kulturellen Ausdrücke nicht nur „ornamenta eccle-

34 Die literarische Darstellungsweise, in der die Grenzen von Fiktion und Nicht-Fiktion möglicherweise verschwimmen, muss dabei kein Nachteil sein, da es „aus quellenkritischer Sicht ja auch aussagekräftig ist und als Indiz für gesellschaftlich normierte Denk- und Wertmuster oder Artikulationsform interpretierbar ist“ (Weber, Einleitung, 23), wenn eben das beschrieben ist, was beschrieben ist und wenn es so beschrieben ist, wie es beschrieben ist. Dass sich Denk- und Wertmuster im Laufe der Zeit fundamental ändern können, lässt sich an Liturgiebeschreibungen zeitgenössischer Autoren leicht feststellen. Vgl. dazu Johannes P. Chavanne, Trauma, Indifferenz und Frömmigkeit. Liturgie in der Literatur der Gegenwart und der jüngeren Geschichte. Eine Spurensuche, in: Wolfgang Buchmüller – Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Grenze und Entgrenzung in Theologie, Liturgie und Literatur (Ambo 8), Heiligenkreuz 2023, 154–172, hier: 158–162.

35 Andreas Bieringer, Gottesdienst in der Literatur. Entwurf einer kultursensiblen Liturgiewissenschaft (PiLi 26), Tübingen 2023, 40.

36 Vgl. zu dem unscharfen Begriff Andreas Heinz, Art. Volksfrömmigkeit. II. Liturgisch, in: LThK³ 10, 859–869.

37 Alex Stock, Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes, Kevelaer 2010, 219.

siae", sondern auch als „fontes theologiae"[38] wahrzunehmen. So gesehen verdichtet sich auch in Literatur eine Realität des Glaubens. Die Methode poetischer Theologie besteht dann darin, diese kunstvollen Fundsachen – nicht in strenger Systematik, sondern im „Duktus des Essays" – zu kommentieren, „zu entfalten, wie dies hier gemacht ist, aus welchen Ressourcen, auf welchem Resonanzboden es schwingt, wie Überlieferung und Erfindung im Einfall der Inspiration zusammenwirken"[39]. Solche theologischen Fragen, die in Roseggers Literatur freilich nicht systematisch erarbeitet werden, sondern vielmehr als offene Fragen eher implizit auftauchen, werden im vorliegenden Beitrag ebenfalls aufgezeigt.

3 *Einblicke in das liturgische Leben in Roseggers Texten*

3.1 *Die Feier der Eucharistie*

> Wenn wir Kinder die Woche über brav gewesen waren, so durften wir um Sonntag mit den Erwachsenen mitgehen in die Kirche. Wenn wir aber beim lieben Vieh daheim benötigt wurden, oder wenn kein Sonntagsjöppel oder kein guter Schuh vorhanden, so durften wir nicht in die Kirche gehen, auch wenn wir brav gewesen waren.[40]

So Peter Rosegger über die Zeit seiner Kindheit in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Aus dieser kleinen Bemerkung lassen sich Schlüsse ziehen: der Kirchgang an Sonn- und Feiertagen war weitestgehend üblich. Rosegger berichtet an zahlreichen Stellen vom Kirchweg, den die Menschen seiner Heimat zu Fuß gingen und der als solcher auch ein soziales Ereignis war. Für den Kirchweg wurden je nach Entfernung zur Kirche durchaus mehrere Stunden in Kauf genommen. Bei besonderen Anlässen, wie etwa Kir- bzw. Markttagen in entfernteren Ortschaften nahmen die Menschen noch wei-

38 Ebd.

39 Ebd., 220. Einen wichtigen Beitrag im Schnittpunkt von Literatur und Liturgie bietet Bieringer, Gottesdienst in der Literatur, wo zeitgenössische Literatur als liturgiewissenschaftlicher Erkenntnisort erschlossen wird. Vgl. auch Chavanne, Trauma, Indifferenz und Frömmigkeit, 154–158, wo Sprache, Anthropologie und Sozialanalyse als Schnittmengen theologischen und literarischen Interesses ausgemacht sind.

40 Rosegger, Waldheimat, 91.

tere Wege auf sich. So berichtet Rosegger etwa von einem Kirtag am Thomastag (nach damaligem Kalender am 21. Dezember). Auf dem Markt sollte er Eier verkaufen. Um auch die feierliche Messe zu erleben, machte er sich bei Kälte und Schnee schon in den frühen Morgenstunden auf, um rechtzeitig da zu sein. Als Lichtquelle dienten Spanfackeln, also schmale Holzsstücke, die brennend mitgetragen wurden.[41]

Aus der Bemerkung wird sichtbar, dass es sich bei der Teilnahme an der Messe im Bewusstsein der Menschen eher um ein Dürfen, als um ein Müssen gehandelt habe. Nicht zur Messe durfte gehen, wer als Kind nicht „brav" war – das Verbot galt also als pädagogische Maßnahme –, keine geeignete Kleidung hatte (diese wurde wohl tauschend herumgereicht) oder wer für die Hausarbeit gebraucht wurde. Vor allem letzteres traf häufig zu. Haus und Tiere wurden nie alleine gelassen. Das Haus- und Tiere-Hüten wurde abwechselnd von den Hausbewohnern übernommen. Rosegger überliefert einen verbreiteten Lehrsatz, der dieses Verhalten moralisch rechtfertigt: „Leute, seid auf die Tiere gut, das ist mir so lieb wie ein Gottesdienst."[42]

Der Besuch der Messe wurde, dieses Bild ergibt sich aus der Lektüre von Roseggers Schriften, nicht nur aus religiösen Motiven als ein Dürfen empfunden. Es handelte sich auch um ein Frei-Sein von Arbeit, was durchaus mit dem theologischen Inhalt des Sonntags korreliert. Der Kirchgang wurde darüber hinaus zur Pflege von sozialen Kontakten verwandt, oft auch mit Unterhaltungen im Dorf, wie etwa dem Besuch eines Wirtshauses verbunden und diente nicht zuletzt auch dem Austausch von Neuigkeiten und dem Erhalt von öffentlichen Informationen. Immer wieder wird deutlich, dass die Kirche auch der Ort der öffentlichen Informationsverbreitung war. Von der Hochzeit den jungen Kaisers Franz Joseph mit Elisabeth von Wittelsbach im Jahr 1854 erfuhren die Bauern der Steiermark etwa durch den Pfarrer von der Kanzel.[43] Auch Lebensereignisse der Menschen der Umgebung wie Geburten, Eheschließungen[44] oder auch To-

41 Vgl. ebd., 625.

42 Ebd., 91.

43 Ebd., 287.

44 Hier ist ein Zusammenhang mit den Regelungen zum Eheaufgebot anzunehmen. Vgl. Hartmut Zapp, Die Vorbereitung der Eheschließung, in: Joseph Listl – Heribert Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchen-

desfälle wurden im Rahmen der Messfeier vom Pfarrer öffentlich kundgetan.[45]

Insbesondere die Kinder, die nicht zur sonntäglichen Messe mitgehen durften, hielten sich zu Hause möglichst schadlos, indem sie „zuhalb aus kindlichem Spielhange und zuhalb aus kindlicher Christgläubigkeit"[46] aus dickem Papier, Heiligenbilder und -statuen, Kerzen, Kirchen und Altäre erbauten und mit Gebets- und Andachtsbüchern ihre eigene Hausliturgie begingen. Dabei wurde auch gemeinsam der Rosenkranz gebetet. Im steirischen Dialekt der damaligen Zeit hieß die Perlenschnur schlicht „die Beten"[47]. Peter Rosegger:

> Knieten wir dann um den Tisch herum, so daß unsere Knie auf den Sitzbänken, unsere Ellbögen auf der Platte sich stützten, und beteten laut jene lange Reihe von Vaterunsern und Avemarias mit Ausrufung der „Geheimnisse" aus dem Leben des Herrn, welche der Rosenkranz oder auch der Psalter genannt wird. Ich wendete während des ganzen Gebetes keinen Blick von den bildlichen Darstellungen.

Die Feier der eucharistischen Liturgie in der fernen Pfarrkirche wirkt als Form für das Spiel der Kinder, das selbst zu einer Form von häuslicher Liturgie mit „echtem" Gebet und „echter" Andacht wird.[48]

Unter den zahlreichen Schilderungen von Messbesuchen in den Waldheimat-Romanen sei eine weitere herausgegriffen, die liturgiehistorisch von Interesse ist. Es handelt sich um das Hochamt am Christtag.

rechts, Regensburg ²1999, 904–914, hier: 910. Die obligatorische Zivilehe wurde in Österreich erst 1938 eingeführt. Vgl. § 15 EheG BGBl I Nr. 46/2025. Bis dahin waren in Österreich die katholischen Pfarren für Katholiken auch die zuständige Personenstandsbehörde.

45 Vgl. Rosegger, Waldheimat, 375.

46 Ebd., 91.

47 Ebd.

48 Vgl. zu diesem Phänomen Jürgen Bärsch, Heilige Spiele. Beobachtungen als Zugang aus der katholischen Liturgiewissenschaft, in: ders. u. a. (Hgg.), Heilige Spiele. Formen und Gestalten des spielerischen Umgangs mit dem Sakralen, Regensburg 2022, 25–35; Paul Post, „Ein ausgezeichnetes Spiel …" Über das Messe spielen, in: ebd., 249–271. Vgl. auch Bernhard Lang, Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes, München 1998, 479–483.

> Als das Hochamt kam, auf dem Chore die Pauken und Trompeten schallten, am kerzenumstrahlten Altare der Pfarrer stand und die Messe las, huben die Leute plötzlich an, in ihren Stühlen aufzustehen, und begannen (nicht bloß die Weiber, auch die Männer) im Gänsemarsch durch die Kirche zu wandeln, um den Hochaltar herum, und dann wieder zurück in die Stühle. Der Opfergang. An hohen Festtagen pflegten nämlich die Leute während des Amtes im Angesichte des Pfarrers auf einen dafür bereitstehenden Zinnteller kleine Geldgaben für die Kirche hinzulegen. Ich hatte mich an solchem Opfergange jedesmal beteiligt, um entweder im Auftrage meines Vaters, oder aus eigenem Antriebe einen oder ein paar Kreuzer auf den Teller zu legen. Machte dabei auch allemal eine gute Meinung, sei das Opfer nun zur Erlangung eines fruchtbaren Jahres, oder zur Genesung eines Kranken, oder um Segen für ein anderes, irgend etwas wollte ich für meinen Kreuzer haben; hatte doch der Pfarrer einmal gepredigt: „Es wird alles vergolten. Geschenkt braucht der Herr des Himmels und der Erde nichts von euch."[49]

Es handelt sich um die Darstellung eines sogenannten Opferganges. Der Opfergang der Gläubigen hat sich aus der Darbringung von Gaben für die Feier der Eucharistie und den Lebensunterhalt des Klerus, die im Rahmen der Liturgie schon früh auf die Gaben von Brot und Wein beschränkt wurden und sich ab dem 11. Jahrhundert mehr und mehr zu einer Geldgabe entwickelt hat, bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts erhalten.[50] Der Brauch war, was die Frequenz dieser Opfergänge und die genaue Art ihrer Durchführung betraf, zur Zeit von Roseggers Schilderung nicht einheitlich. Aus dem, was an dieser Stelle überliefert ist, lässt sich schließen, dass solche Opfergänge der Gläubigen nur zu bestimmten Anlässen stattfanden. Dies entspricht dem historischen Befund von Josef Andreas Jungmann, der festhält, dass es ab dem späteren Mittelalter „regelmäßig die Hochfeste Weihnachten, Ostern und Pfingsten, zu denen noch Allerheiligen oder Ma-

49 Rosegger, Waldheimat, 97.

50 Vgl. Josef A. Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. 2, Freiburg i. Br. u. a. ^{5}1962 [Nachruck: Bonn 2003], 3–34. Jungmann berichtet von einzelnen Beispielen, in denen sich Naturaliengaben bis in seine Zeit erhalten haben. Diese wurden dann zugunsten der Kirchenerhaltung versteigert oder an Bedürftige weitergegeben, vgl. ebd., 19 f., Anm. 71.

ria Himmelfahrt oder Kirchweihe oder das Fest des Kirchenpatrons hinzukommt“[51], waren, an denen Opfergänge stattfanden.

Was den Ort innerhalb der Liturgie betrifft, so lässt sich aus Roseggers Schilderung nichts schließen. Jedoch ist anzunehmen, dass der Gabengang vor der eigentlichen Eucharistiefeier stattgefunden hat.[52] So wurde der rituelle Ablauf der Messe nicht unterbrochen. Liturgietheologisch schlüssiger und dem historischen Ursprung des Brauches entsprechender wäre freilich ein Opfergang im Rahmen der Bereitung der Gaben für die Feier der Eucharistie. So eine Opferprozession wäre dann von einem Offertoriumslied begleitet und mit der Secreta – wie damals das Gabengebet hieß – abgeschlossen worden.[53] Jedoch hätte der Pfarrer, der ja Aufsicht über das Hinlegen der Geldgaben hielt, die Handlung am Altar dafür unterbrechen müssen, was in der Zeit Roseggers wohl kaum geschah.

Von Interesse ist die Intention der Teilnahme am Opfergang. Mit der Opfergabe ist die Hoffnung auf Gebetserhörung verbunden. Damit ist diese Gabe eng mit dem verbunden, was sich als Messstipendium etabliert hat. Dabei gibt man dem zelebrierenden Priester ja schon vor der Eucharistiefeier die entsprechende Gabe und verpflichtet ihn dazu, des persönlichen Anliegens während der Messe zu gedenken.[54]

Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch das Umschreiten des Altares derer, die sich am Opfergang beteiligen, hervorzuheben, in dem sich eine persönliche Einbindung mit dem, was am Altar geschieht, ausdrückt.

Von den Protagonisten der liturgischen Bewegung im 20. Jahrhundert wurde der Opfergang der Gläubigen als Ausdruck der tätigen Teilnahme aller an der Liturgie sehr geschätzt und gefördert. Nicht zuletzt deshalb, weil die dargebrachten Gaben auch für sozial Benachteiligte eingesetzt wurden und so die diakonisch-caritative Dimension der Eucharistiefeier darin sichtbar wurde. Die bei Rosegger beschriebene Praxis diente

51 Ebd., 29.

52 Ein solcher Opfergang vor der eigentlichen Eucharistiefeier wird heute noch in der Pfarre von Peter Roseggers Wohnort Krieglach am Ostersonntag gehalten. Mündliche Mitteilung von Pfarrer David Schwingenschuh, Krieglach.

53 Vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia 2, 22 f.

54 Vgl. ebd., 31 f.

als Anknüpfungspunkt, denn der Opfergang der Gläubigen im Kontext der Gabenbereitung war tätige Teilnahme an der Liturgie der Kirche. In der Grundordnung des römischen Messbuches ist im Rahmen der Gabenbereitung heute wieder eine „Gabenprozession" der Gläubigen, in dessen Rahmen auch Geldgaben dargebracht werden können, wieder ausdrücklich vorgesehen. Diese sind für die Armen oder für den Erhalt der Kirche zu verwenden.[55]

3.2 Wallfahrten

Wallfahrten sind nicht als Liturgie im engeren Sinne zu verstehen, sondern als „Andachtsübungen des christlichen Volkes" (SC 13). Jedoch stehen sie mit der Liturgie in engem Zusammenhang, „gehören zu ihr doch in der Regel liturgische Feiern, besonders zu Beginn, am Ziel und zum Abschluß"[56] der Wallfahrt. Peter Roseggers Heimatort liegt etwa 50 Kilometer vom österreichischen Wallfahrtsort Mariazell entfernt. An diesem Ort wird Maria, nicht nur als *Magna Mater Austriae*, sondern auch als *Magna Domina Hungarorum* und als *Alma Mater Gentium Slavorum* angerufen und verehrt.[57] Der Ort war religiöser Identifikationspunkt für alle Völker der Donaumonarchie[58] und wird auch heute von Wallfahrern aus Ungarn, Tschechien, der Slowakei und anderen Nationen aufgesucht. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fanden marianische Wallfahrten, wie nach Mariazell, einen neuen Höhepunkt.[59]

Rosegger berichtet eindrücklich von den Wallfahrtszügen, die ab Mai jährlich, nicht unweit von seinem Heimathaus vorüberzogen. Er

55 Vgl. GORM, 73 f. Vgl. auch die Rubrik bei der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag: „Zu Beginn der Eucharistiefeier können die Gläubigen einen Opfergang mit Gaben für die Armen halten." Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Einsiedeln u.a. 1994, [24].

56 Andreas Heinz, Art. Wallfahrt. III. Liturgiegeschichtlich, in: LThK³ 10, 962 f., hier: 962.

57 Vgl. Gregor M. Lechner, Art. Mariazell, in: LThK³ 6, 1354 f.

58 Vgl. Klaus Guth, Die Wallfahrt. Ausdruck religiöser Kultur, in: LJ 36 (1986) 180–201, hier: 187.

59 Vgl. ebd., 184 f.

spricht von einer „förmlichen Völkerwanderung“[60] – also großen Menschenmassen – die einen zum Teil durchaus weiten und beschwerlichen Weg auf sich nahmen, um – zum Teil barfuß! – nach Mariazell zu gelangen. Das Wallfahrtswesen lebte im 19. Jahrhundert wieder auf und wurden von Seelsorgern gefördert. Sie „sollten die katholische Identität stärken“[61]. Augenscheinlich werden die für den jungen Buben „[s]eltsame[n] Menschen mit fremden Kleidern, Gebärden und Sprachen“[62] in ihrer Tracht beschrieben. Die „grellstimmigen Gebete der Ungarn und die melancholischen Lieder der Slawen“[63] blieben dem Autor ein Leben lang im Ohr. Gelegentlich schleppten die Wallfahrer „einen Genossen mit sich, der unterwegs erkrankt war. Einmal trugen sie auf frischer Lärchbaumtrage die Leiche eines auf der Straße verstorbenen Kameraden, um sie am nächsten Friedhof zu bestatten.“[64] Die einzelnen Gruppen trugen jeweils

> eine lange rote Stange mit sich, auf welcher ein Kreuz mit bunten Bändern oder ein wallendes Fähnlein war. Vor jedem Bildnisse, wie sie am Wege standen, verneigten sie tief diese Stange; und wenn sie zu jener Höhung herangestiegen waren, auf welcher dem Wanderer das erstemal die zackige Hochkette des Schwabengebirges und der gewaltige Felsrücken der Hohen Veitsch sichtbar wird, standen sie still und senkten dreimal fast bis zur Erde ihren Fahnenstab.[65]

Erwähnenswert sind auch die Devotionalien, die die Wallfahrer auf ihrem – selbstverständlich zu Fuß zurückgelegten – Rückweg öffentlich trugen. Um den Hals hingen Rosenkränze, Amulette, „Frauenbildchen“ – also Darstellungen von Maria –, „funkelnde Kreuzlein und Herzen“. Die jungen Frauen trugen darüber hinaus „rote und grüne Krönlein von Wachs auf

60 Rosegger, Waldheimat, 180.

61 Benedikt Kranemann, Katholische Liturgie von der Aufklärung bis zur Jahrhundertwende, in: Jürgen Bärsch u. a. (Hgg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 2: Moderne und Gegenwart, Münster 2018, 83–123, hier: 106.

62 Rosegger, Waldheimat, 180.

63 Ebd., 181.

64 Ebd.

65 Ebd.

ihrem Haupte“[66]. Das Mitnehmen von Devotionalien sollte die „Erinnerung an [die] Wallfahrt als religiöses Ereignis […] und das Erlebnis der Wallfahrt präsent halten“[67]. Mit der Wallfahrt als religiöses Erlebnis verband sich in jener Zeit der beginnende Massentourismus.[68] Entlang des Pilgerweges der fremden Wallfahrer postierten sich im Übrigen einheimische Kinder um – durchaus mit Erfolg – zu betteln. Peter Rosegger war einer von ihnen.

Rosegger schildert auch Wallfahrten, an denen er selbst teilgenommen hat, so nach Heilbrunn, an dem ein Heilbrunnen entsprang,[69] nach Maria Schutz[70] und Mariazell. Anlass für eine Wallfahrt nach Mariazell gemeinsam mit seinem Vater ist ein glimpflich verlaufener Arbeitsunfall. Beim Pflügen geriet der junge Peter Rosegger unter die Egge und wurde von dem von Ochsen gezogenen Pflug einige Meter mitgeschleift. Dass er diesen potenziell lebensgefährlichen Unfall einigermaßen unverletzt überlebte, veranlasst den Vater dazu, mit ihm den eine Tagesreise entfernen Wallfahrtsort zum Dank aufzusuchen.

Was dieser Plan in dem Bewusstsein des Kindes auslöste, lässt viel über die liturgisch geprägte Kultur jener Zeit schließen. Es sei, seit er das erste Mal in einem Gebetbuch ein „Zeller Bildchen“ gesehen habe, sein starkes Verlangen gewesen diesen Ort aufzusuchen:

> Mariazell schien mir damals nicht allein als der Mittelpunkt aller Herrlichkeit der Erde, sondern auch als der Mittelpunkt des Gnadenreiches unserer lieben Frau.[71]

In der Vorstellung des von harter landwirtschaftlicher Arbeit geprägten Kindes jener Zeit sah der Wallfahrtsort so aus: Es

> entstand in mir eine Welt voll Sonnenglanz und goldener Zier, voll heiliger Bischöfe, Priester und Jungfrauen, voll musizierender Engel, und inmitten

66 Ebd., 184.
67 Kranemann, Katholische Liturgie, 107.
68 Vgl. Rosegger, Waldheimat, 108.
69 Vgl. ebd., 318–322.
70 Vgl. ebd., 333–338.
71 Ebd., 186.

> unter ewig lebendigen Rosen die Himmelskönigin Maria. Und diese Welt nannte ich – Mariazell.[72]

Die Motive der subjektiven Vorstellung sind aus dem Kirchenraum, biblischen Himmelsmotiven sowie der Liturgie entnommen.

Mit Pilgerstöcken aus Haselholz beschreiten Vater und Sohn die Dankeswallfahrt.[73] Vor Wegkreuzen und Bildstöcken wird Halt gemacht, um kniend zu beten.[74] In einer der Kirchen, an denen sie vorbeikommen, nehmen sie an der Messe teil. In den Worten Roseggers: „Von der Veitscher Kirche nahmen wir eine stille Messe mit"[75]. Bekanntlich wurden vor der jüngsten Liturgiereform weite Teile der Messe vom Priester still gebetet.[76] Unterwegs beten Vater und Sohn den Rosenkranz, wofür sich der junge Rosegger gegenüber anderen Wanderern schämt, jedoch feststellt, dass sie nicht ausgelacht werden, „an den Zeller Straßen ist's nichts neues, daß laut betende Leute daherwandern"[77].

In dem Ort Gußwerk, unweit von Mariazell, betreten sie ebenfalls die Kirche.

> Das war wunderlich mit dieser Kirche – nur ein einzig Christusbild war drin, und sonst gar nichts, nicht einmal unsere liebe Freu. Und so nahe bei Mariazell! Die Lutherischen sollen es gerade so haben. – Wir gingen bald davon."[78]

Die Pfarrkirche von Gußwerk war zum damaligen Zeitpunkt ganz neu, sie wurde 1850–1853 errichtet.

Die Ankunft in Mariazell ist für den jungen Buben kaum beschreibbar. „So wie mir damals, muß den Auserwählten zumute sein, wenn sie

72 Ebd., 186 f.

73 Ebd., 187.

74 Ebd. Vgl. zu den Bildstöcken im Umfeld von Wallfahrtsorten und deren Bedeutung für die religiöse Praxis Guth, Wallfahrt, 193 f.

75 Rosegger, Waldheimat, 188.

76 Vgl. zur sog. „Kanonstille" Jungmann, Missarum Sollemnia 2, 131 f.; Hans B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4), Regensburg 1989, 203.

77 Rosegger, Waldheimat, 188.

78 Ebd., 191.

eingehen in den Himmel."[79] Neben vielem anderen, seien hier noch drei frömmigkeitsgeschichtlich und liturgiehistorisch interessante Details erwähnt. Das eine: Die Wallfahrer betraten die Kirche nicht auf den Füßen gehend, sondern auf den Knien rutschend: „auf den Knien rutschten wir in die weite Kirche und hin zum lichtreichen Gnadenbilde"[80]. Auch beim Besuch des Wallfahrtsortes Maria Schutz berichtet Rosegger: wir gingen „beichten und kommunizieren und auf den Knien rutschten wir um den Altar herum."[81] Diese fromme Form der Fortbewegung an heiligen Orten ist – jedenfalls in unseren Breiten – faktisch abgekommen. Es lässt sich aber in Europa immer noch etwa im polnischen Wallfahrtsort Tschenstochau beobachten.

Ein zweites sind die Votivbilder, die in großer Zahl in Mariazell gehangen haben müssen und die den jungen Peter Rosegger beeindruckt haben. Rosegger fragt in seinem Bericht: „Wer hat diesen Volksbildern je eine nähere Betrachtung gewidmet?"[82]

Das dritte ist eine Episode, die Rosegger erzählt, und die als eine an liturgisches Handeln angelehnte Votivgabe anzusehen ist: Der Junge hat beobachtet, dass der Vater einen schweren in graues Papier eingewickelten Gegenstand mit sich getragen hatte. Als er am Abend mit dem Vater noch in der Wallfahrtskirche ist, beobachtet er, dass der Vater sich in die Gnadenkapelle und dort zum Altar begibt. Er nimmt den Gegenstand heraus, wickelt ihn aus dem Papier und „legte ihn mit zitternder Hand auf den Altar. Jetzt sah ich, was es war – ein Eisenzahn unserer Egge war es."[83] Der Gegenstand, der dem Kind fast das Leben gekostet hätte, wird zum Dank für das Überleben und die Unversehrtheit nach dem Unfall als Votivgabe übergeben. Der Akt ist als Danksagung an Gott bzw. an die Gottesmutter für die Errettung aus körperlicher Gefahr zu verstehen. Votivgaben dieser Art als „Bestandteile eines religiösen Kommunikationssystems mit

79 Ebd., 192.

80 Ebd.

81 Ebd., 336. An anderer Stelle wird vom Küssen von Bildstöcken berichtet, vgl. ebd., 321.

82 Ebd., 193. Heute gibt es zahlreiche Publikationen zu dem Phänomen, vgl. Wolfgang Brückner, Art. Votive, Votivbilder, Votivtafeln, in: LThk³ 10, 907–909 mit weiteren Literaturangaben.

83 Rosegger, Waldheimat, 193.

der Überwelt, dessen Code eine eigene, bisweilen regional begrenzte Bildersprache“[84] besitzt, sind an vielen Wallfahrtsorten belegt. Neben aus Wachs, Holz oder auch Metall nachgebildeten Gliedmaßen, Menschen und Tieren, finden sich Votivbilder, die ein mirakulöses himmlisches Eingreifen darstellen sowie Gehhilfen, die bezeugen sollen, dass sie nach göttlichem Eingreifen nicht mehr gebraucht wurden. Das Hinlegen eines Eggen-Zahns auf den Altar in Mariazell ist als Ausdruck des Glaubens an göttliches Wirken anzusehen: Dass der Junge den Unfall mit der Egge unverletzt überstand, wird göttlicher Hilfe verdankt. Die Wallfahrt und die Votivgabe sind Ausdruck dieser Dankbarkeit. Es verbinden sich in dieser Handlung die Erinnerung „an das gefährliche Ereignis“ sowie eine „öffentliche Dankbezeugung“[85].

Alles in allem lassen sich in den Wallfahrtsschilderungen Roseggers die wallfahrtsspezifischen Brauchhandlungen, die Klaus Guth zusammengefasst hat,[86] vielfach wiederfinden, so die Handlungen auf dem Weg zum Wallfahrtsziel wie die Andachten an Bildstöcken, das Rosenkranzbeten auf dem Weg, die Teilnahme an einer Messe auf dem Weg oder der Gesang. Auch die „Brauchhandlungen an der Gnadenstätte“[87], das Rutschen auf Knien als rituelle Bußübung etwa, das Umrunden des Gnadenbildes oder auch das Darbringen einer Votivgabe. Eigentlich sakramental-liturgisches Tun, wie beichten und der Empfang der Kommunion werden auch ausdrücklich erwähnt. Schließlich wird auch das Mitnehmen von Devotionalien als Erinnerung an die Wallfahrt beschrieben.

3.3 Die Feier von Weihnachten

Peter Roseggers Schilderungen zeigen das Leben der bäuerlichen Kultur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Stephan Wahle schildert in seiner Monographie über Weihnachten jene Zeit, als die der Entstehung und Entwicklung des Weihnachtsfestes mit jenen Kulturformen, wie etwa der Gestaltung des Heiligen Abends in der Familie, die bis heute für dieses

84 Brückner, Votive, 907.
85 Guth, Wallfahrt, 192.
86 Vgl. ebd., 196–198.
87 Ebd., 197.

Fest prägend sind.[88] Zu den historischen Textdokumenten, die in seiner Arbeit angeführt werden, um die genannten Entwicklungen der Weihnachtskultur in der Neuzeit zu illustrieren, ließe sich Peter Rosegger gut hinzufügen. „Weihnachten entwickelte sich im 19. Jahrhundert zu einem Familienfest […]. Emotion und Gemüt wurden für das Weihnachtsfest dominant."[89] Diese Entwicklung lässt sich anhand von Roseggers Texten nachzeichnen.

So berichtet er davon, dass er als nicht mehr ganz kleines Kind die Erlaubnis erhielt, zum „Mitternachtsgottesdienst" von Weihnachten gehen zu dürfen: „Wenn kein ungünstiges Wetter eintrat, so durfte ich in der Nacht mit dem Großknecht in die Kirche gehen"[90], während Eltern und Großeltern zu Hause blieben um „das Haus zu hüten"[91]. Rechtzeitig machte man sich mit den schon erwähnten Spanlunten auf den Weg. Eindrucksvoll wird das Bild geschildert, wie aus den unterschiedlichen Richtungen die Spanfackeln und mitgetragenen Laternen als Lichtpunkte in der dunklen Winternacht sich der Kirche zubewegen.

Die Lichter, die wir auf den Bergen und im Tale sahen, wurden immer häufiger und alle schwammen der Kirche zu. Auch die ruhigen Sterne der Laternen schwebten heran.[92] Zu der Ankunft bei der Kirche waren die Glocken zu hören.

> Aus den schmalen, hohen Kirchenfenstern fiel heller Schein. […]. Endlich klangen Glocken alle zusammen, in der Kirche begann die Orgel zu tönen und wir gingen hinein. Das sah ganz anders aus wie an den Sonntagen. Die Lichter, die auf dem Altare brannten, waren hellweiße, funkelnde Sterne, und der vergoldete Tabernakel strahlte herrlich zurück. Die Lampe des ewigen Lichtes war rot. Der obere Raum der Kirche war so dunkel, daß man die

88 Vgl. Stephan Wahle, Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft, Freiburg i. Br. u. a. 2015, 278–286.

89 Kranemann, Katholische Liturgie, 104.

90 Rosegger, Waldheimat, 80.

91 Ebd., 81.

92 Ebd., 82. Vor dem Eintritt in die Kirche wurden die Spanfackeln einfach umgekehrt in den Schnee gesteckt, vgl. ebd., 83. Eine ganz ähnliche Darstellung von „wandernden Fackeln", die in der Weihnachtsnacht auf die Kirche zugehen, aus dem Tiroler Zillertal des 19. Jahrhundert, vgl. in Wahle, Fest der Menschwerdung, 279.

> schönen Verzierungen des Schiffes kaum sehen konnte. Die dunklen Gestalten der Menschen saßen in den Stühlen oder standen neben denselben; die Weiber waren sehr in Tücher eingeschlagen und husteten. Viele hatten Kerzen vor sich brennen und sangen aus ihren Büchern mit, als auf dem Chore das Tedeum ertönte.[93]

Ein besonderes Interesse des jungen Buben galt der Krippe, die in einem Glaskasten ausgestellt war. Rosegger schildert die Krippe so, dass die dargestellten Figuren die Bauerntracht seiner Gegend trugen.[94]

> Als das Tedeum zu Ende war, […] ging der Kirchenmann herum und zündete alle Kerzen an, die in der Kirche waren, und jeder Mensch, […], zog nun ein Kerzlein aus dem Sack und zündete es an und klebte es vor sich auf die Bank. Jetzt war es so hell in der Kirche, daß man auch die Verzierungen an der Decke schön sehen konnte.
>
> Auf dem Chore stimmte man Geigen und Trompeten und Pauken, und als an der Sakristeitür das Glöcklein klang und der Pfarrer in strahlendem Meßkleide, begleitet von Ministranten und rotbemäntelten Windlichtträgern, über den purpurnen Fußteppich zum Altare ging, da rauschte die Orgel in ihrem ganzen Vollklang, da wirbelten die Pauken, da schmetterten die Trompeten.
>
> Weihrauch stieg auf und hüllte den ganzen lichtstrahlenden Hochaltar in einen Schleier. – So begann das Hochamt und so strahlte und tönte und klang es um Mitternacht. Beim Offertorium waren alle Instrumente still, nur zwei helle Stimmen sangen ein liebliches Hirtenlied und während des Benediktus jodelten eine Klarinette und zwei Flügelhörner langsam und leise den Wiegengesang. Während des letzten Evangeliums hörte man auf dem Chore den Kuckuck und die Nachtigall, wie mitten im sonnigen Frühling. […].
>
> Als das Amt seinem Ende nahte, erloschen nach und nach die Kerzlein in den Stühlen, und der Kirchenmann ging wieder herum und dämpfte mit seinem langgestielten Blechkäppchen an den Wänden und Bildern und Altären, und es duftete das Wachs der ausgelöschten Lichter. Die am Hochaltare brannten noch, als auf dem Chore der letzte freudenreiche Festmarsch erscholl und sich die Leute aus der Kirche drängten.[95]

93 Rosegger, Waldheimat, 83.

94 Vgl. ebd. Zur Geschichte der Weihnachtskrippe und ihrer Bedeutung als „liturgieergänzendes Symbol“ vgl. Wahle, Fest der Menschwerdung, 244–251.

95 Rosegger, Waldheimat, 83–84.

Die Schilderung lässt uns das Bild der mitternächtlichen Christmette der Pfarre Krieglach oder St. Kathrein in der Mitte des 19. Jahrhunderts deutlich vor Augen erstehen. Vor der Eucharistiefeier wurde – möglicherweise als Teil der Matutin / Vigilien – das *Te Deum* gesungen, das die Feiergemeinde aus eigenen Gesangsbüchern mitsingen konnte. In dem in Peter Roseggers ehemaligen Wohnhaus in Krieglach eingerichteten Rosegger-Museum wird ein Gebet- und Andachtsbuch mit dem Titel *Goldener Himmelsschlüßel* aufbewahrt, das auch Roseggers Geburtshaus in Alpl stammt und wohl im Jahr 1842 aufgelegt wurde.[96] Dort ist nach dem *Neuen Meßlied* – der alten Version der „Haydn-Messe", allerdings ohne Noten – „Das Te deum laudamus, deutsch" abgedruckt, ebenfalls ohne Noten.[97] Es handelt sich um die 12-strophige Version von *Großer Gott wir loben dich*, dessen ursprünglicher Text von Ignaz Franz von 1768 stammt.[98] Es ist anzunehmen, dass die Gläubigen aus diesem Buch mitsangen.

Eine große Rolle spielt das Licht von Anfang der Darstellung an. Sie gibt Einblick in eine Zeit vor der Nutzung von elektrischem Licht. Die Spanfackeln, die sich zur Kirche hinbewegen und die entzündeten mitgebrachten Kerzen im Kirchenraum spielen eine große Rolle in der Erzählung. Der Pfarrer wird eigens von Windlichtträgern begleitet, wohl um die liturgischen Texte in der Dunkelheit lesen zu können. Diese Praxis und hohe Bedeutung der entzündeten Lichter in der dunklen Nacht korreliert mit einem zentralen theologischen Motiv von Weihnachten, nämlich den „mysteria lucis" in denen Gott durch das Inkarnationsgeschehen geschaut wird und dem zentralen biblischen Licht-Finsternis-Motiv.[99]

In der Zeit, von der Rosegger berichtet, ist das Gebet lateinisch gesprochen worden:

96 Vgl. Kap. 3.5.

97 Goldener Himmelsschlüßel, o. O. o. J., 459 f. Ich danke der Sammlungskuratorin des Rosegger-Museums in Krieglach, Bianca Russ-Panhofer, für den gewährten Einblick.

98 Vgl. Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Österreichs, hg. v. den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Stuttgart – Wien 2013, 449.

99 Vgl. Wahle, Fest der Menschwerdung, 176–179.

> Deus, qui in hanc sacratissimam noctem veri luminis fecisti illustratione clarescere, da quaesumus, ut, cuius lucis mysteria in terra cognovimus, eius quoque gaudiis in caelo perfruamur.[100]

Die Rede ist im Zusammenhang des Weihnachtsmysteriums von dem „wahren Licht", das hell aufgestrahlt ist, und es wird darum gebeten, dass die Mysterien des Lichtes, die hier schon geschaut werden, unverhüllt in der Ewigkeit einmal in Freude geschaut werden dürfen. Die Lichter, die in der liturgischen Feier der Christmette, die Peter Rosegger beschreibt, eine so große Rolle spielen, können als – im wahrsten Sinne des Wortes! – Illustrationen des liturgischen Textes der Oration angesehen werden.

Wichtig erscheint neben der Krippe auch die Musik gewesen zu sein. Abgesehen von der hohen Bedeutung der Musik für die Liturgie insgesamt kann sie im Kontext des Weihnachtsfestes auch als ein – wieder im wahrsten Sinne des Wortes! – Echo des Weihnachtsevangeliums jener Messe in der Nacht (Lk 2,1–14) verstanden werden, in dem davon berichtet wird, dass Engel singend den Hirten die Botschaft von der Geburt des Messias verkündeten (vgl. Lk 2,8–14).

Auch wenn es wohl zu weit hergeholt sein dürfte zu unterstellen, dass Rosegger die hohe Bedeutung von Licht und Musik in seiner Beschreibung der Christmette mit den dargestellten liturgischen und biblischen Inhalten des Weihnachtsfestes bewusst in Zusammenhang bringen wollte, so ist dieser Zusammenhang dennoch festzustellen und entspricht eben jenen Motiven von Licht und Gesang. In der subjektiven Wahrnehmung von Liturgie, die im literarischen Text ihren Niederschlag findet, waren es eben jene Elemente der Weihnachtsliturgie, die das Spezifische dieser Liturgie für den Autor ausmachten und das er darin darstellen wollte. Dass genau darin eine Korrelation zur Oration und zur entspre-

100 MRom 1770, 17, in eigener Übersetzung: „Gott, der du in dieser heiligsten Nacht das wahre Licht erstrahlen ließest, gib, wir bitten dich, dass wir, die wir die Geheimnisse dieses Lichts uf Erden erkannt haben, uns im Himmel an ihnen erfreuen dürfen." In der Pfarre Krieglach (Steiermark), dem Heimatort Peter Roseggers, wird diese Ausgabe des Messbuches sowie eine jüngere (MRom 1869) aufbewahrt. Es handelt sich wohl um jene Messbücher, die den Messfeiern, an denen Rosegger in Krieglach teilgenommen hat, zugrunde lagen. Ich danke Pfarrer David Schwingenschuh für die gewährten Einblicke.

chenden Evangelienperikope festzustellen ist, kann zumindest als glückliche Intuition des Autors verstanden werden.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich das Weihnachtsfest über die Aristokratie und das Bürgertum in immer breitere Bevölkerungsschichten auch als häuslich-familiäres Fest. Die damit einhergehende Tendenz zur Romantisierung dieses Festes ist in dem literarischen Texten Roseggers offensichtlich. In der Kultur der Bauern konnten sich Hausliturgien, die man mit Balthasar Fischer als Form „liturgieergänzende[r] Volksfrömmigkeit"[101] verstehen kann, an den uralten Brauch des „Rauchgehens", also des Segnens von Haus, Hof und Stall mit Weihrauch und Weihwasser anschließen.[102] Zum häuslichen Familienfest entwickelte sich der Brauch einen geschmückten Baum im Haus aufzustellen.[103] Rosegger nimmt für sich in Anspruch, in seinem Heimatort Alpl den Brauch des geschmückten Christbaums, den er im städtischen Graz als Student kennen gelernt hatte, in den 1860er Jahren eingeführt zu haben.[104] Dazu schnitt er im Wald einen Fichtenbaum, stellte ihn in der Wohnstube auf, schmückte ihn mit Nüssen und „zehn oder zwölf Kerzen", die er aus einem Wachsstock schnitt und legte einen Wecken Weißbrot zu dessen Fuß. Erfreut berichtet er von den staunenden und frohen Blicken vor allem seiner jüngeren Geschwister.[105] „Solange die Lichter brannten, war es wie ein Gottesdienst."[106]

101 Balthasar Fischer, Liturgie und Volksfrömmigkeit, in: LJ 17 (1967) 129–143, hier: 133.

102 Vgl. zum Brauch des Räucherns und Segnens zu Weihnachten Rosegger, Waldheimat, 80. 329. 631. 669 f.

103 Vgl. zum weihnachtlichen Baumbrauch Wahle, Fest der Menschwerdung, 235–244. Besonders zum „Durchbruch im 19. und 20. Jahrhundert" vgl. ebd., 238–240.

104 In ganz Österreich dürfte um diese Zeit der weihnachtliche Baumbrauch Einzug in die Haushalte gehalten haben. In Heiligenkreuz, dem Heimatort des Verfassers, ist der erste Christbaum 1854 aufgestellt worden. Vgl. Werner Richter, Historia Sanctae Crucis. Beiträge zur Geschichte von Heiligenkreuz im Wienerwald 1133–2008, Heiligenkreuz 2011, 94.

105 Vgl. Rosegger, Waldheimat, 669 f.

106 Ebd., 671.

3.4 Sterben und Begräbnisfeier

Die Texte Peter Roseggers geben auch Einblick in den Umgang mit Verstorbenen. Selbstverständlicher Brauch jener Zeit und Kultur war die offene Aufbahrung der verstorbenen Personen zu Hause. Es galt als stimmig den Toten in eben jener Stube offen aufzubahren, in der er / sie die Jahre seines Lebens zugebracht hat.[107] Dahinter steht ein heute faktisch verschwundenes Verhältnis zum Tod und zum toten Leib eines Menschen. Dieses drückt sich in folgenden Äußerungen aus, die Rosegger von seinem Vater überliefert. Dieser sagt zu ihm über einen Verstorbenen: „Einen Toten kann man nicht allein lassen, solange er nicht im Grabe ruht." Und über die Totenwache:

> Freilich, Büblein, das ist ein trauriges Warten da, aber wachen, diese christliche Liebe müssen wir ihm schon erweisen. […] tu' […] den Liebesdienst und wache.[108]

Hierin drückt sich eine implizite Theologie des Todes, der Nächstenliebe, des Gebets und des Leibes aus.

Nach dem Eintreten des Todes kam eine eigens dafür zuständige Person, um im Haus die Leiche zu waschen und anzukleiden.[109] Rosegger berichtet von der Aufbahrung seines eigenen Vaters:

> Auf dem schwarzen Rock über seiner Brust lagen einige Heiligenbildchen, nach alter Sitte von den Seinen ihm mitgegeben. Aufgebahrt war er in der Stube in der er seit vielen Jahren gewohnt hatte und gestorben war. Zu seinen Häupten ein Marienbild und ein Kruzifix, an beiden Seiten Lichter und Blumen. Ein weißes Tuch hüllte den schmalen Körper ein.[110]

Armen Toten ein „Bahrlicht" genanntes Totenlicht zu entzünden, wurde als christlicher Liebesdienst verstanden und mit der Taufe begründet. Wer getauft war, hatte Anspruch auf ein Bahrlicht an der Totenbahre.[111]

107 Vgl. Rosegger, Weltleben, 27.
108 Ders., Waldheimat, 122.
109 Vgl. ders., Weltleben, 27.
110 Ebd.
111 Vgl. ders., Waldheimat, 800.

Die Aufbahrung im Haus dauerte etwa drei Tage, in denen Nachbarn, Freunde und Verwandte kamen und Leichenwacht hielten. Dabei wurde der Rosenkranz gebetet, andere Gebete gesprochen und auch gesungen. Rosegger berichtet, dass seine Mutter aufgrund von Lese- und Gesangskundigkeit immer wieder zu solchen Leichenwachten eingeladen wurde:

> Wenn wer starb und die Leute an der Bahre in den Leichnächten Wache hielten unter Beten und Singen, da ist immer meine Mutter gebeten worden um ein Totenlied oder um einen Gesang von „Unserer Lieben Frau", oder daß sie was vorlesen möchte aus dem Erbauungsbuch. Die meisten anderen hatten ihr bißchen Lesen ja längst vergessen oder konnten es wenigstens nicht so gut wie meine Mutter.[112]

Nach Ablauf der dreitägigen Aufbahrung wurde der Sarg mit dem / der Verstorbenen von Angehörigen den oft weiten und beschwerlichen Weg zur Pfarrkirche mit Friedhof transportiert. Die männlichen Leichenträger waren an einem sogenannten „Totenbuschen", den sie auf dem Hut trugen erkenntlich. Diese Totenbuschen bestanden aus weißen Blumen mit schwarzen Bändern. Bei toten Kindern – die Kindersterblichkeit war ungleich höher – waren die Bänder rot und weiß, um anzudeuten, „daß keine Trauer sein soll, wenn ein unschuldiges Kind früh aus dieser Welt geht"[113]. Beim Eingang in das Dorf fand die ärztliche Totenbeschau statt.[114] In der Pfarrkirche wurde „Läuten, Seelenmesse und Grab"[115] bestellt. Rosegger schildert die Requiemsmesse für seine Mutter:

> Die Glocken klangen hell zusammen. Mitten in der dunklen Kirche war ein hoher Sarkophag ausgerichtet, es strahlten die Lichter, und es begann ein feierlicher Trauergottesdienst. Der Pfarrer des Ortes, ein alter, blinder Mann mit schneeweißen Haaren, eine ehrwürdige Gestalt, umgeben von Priestern in reichem Ornat hielt das Requiem. Seine Stimme war hell und feierlich, ein Sängerchor antwortete, und Trompeten und Posaunen tönten durch die Kirche. […]. Als der Trauergottesdienst vorüber war, wurde der Sarkophag weggeräumt, wurden am Hochaltare alle Festkerzen angezün-

112 Ders., Weltleben, 15 f. Vgl. zum Leichenwachen auch ders., Waldheimat, 700.

113 Ders., Waldheimat, 424. Vgl. zum Totenbusch auch ebd., 616 f.

114 Ebd., 850.

115 Ebd., 760.

> det und drei Priester, nicht mehr in Farben der Trauer, sondern in rosigem, golddurchwirktem Meßgewande traten an die Stufen des Altares, und es wurde ein Hochamt mit hellem Glockenschall und fröhlichem Musikklange aufgeführt. ‚Weil sie erlöst ist von dem Leide', sagte ich zu dem Knaben.
>
> Endlich schwankte der Sarg, nun reich geziert, von der Pfarrkirche, in welcher die Waldbäuerin getauft und getraut worden war, dem Friedhofe zu. Die Priester und der Sängerchor sangen das Requiem, die Glocken klangen über das Dorf weit hin in die Wälder, und die Lichter flackerten im Sonnenschein. Ein langer Zug von Menschen bewegte sich durch die breite Dorfgasse. Wir gingen hinter dem Sarge, hielten brennende Kerzen in den Händen."[116]

Der Weg führt zum Friedhof, wo der Sarg ins Grab gelassen wird. „Die Leute warfen jetzt Erdschollen ins Grab und gingen davon" – ins Wirtshaus.

> Als die zwölfte Stunde war und nach der Sitte die Kirchenglocken noch einmal anhuben zu läuten, der Bestatteten zum letzten Gruß, machten sich die Waldbewohner auf den Weg gegen ihr Hochtal.[117]

Die Texte zeigen einen engen Zusammenhang zwischen der Hausliturgie, die am Leichnam der verstorbenen Person gehalten wird und der eigentlichen Begräbnisfeier in der Pfarrkirche, zu der die Angehörigen den Sarg selbst tragen. Roseggers gut situierte Stellung erlaubt ihm ein feierliches Requiem für seine Mutter mit Assistenz und feierlicher Musik zu finanzieren.[118] Dass eine Messliturgie in heller liturgischer Farbe begangen wurde, ist von den damals geltenden liturgischen Büchern nicht gedeckt.[119] Ro-

116 Ebd., 850.

117 Ebd., 851.

118 Vgl. ebd., 850.

119 MRom 1869, Rubricae generales Missalis, XVIII, 6: „Nigro colore utitur Feria vi. in Parasceve, et in omnibus Officiis et in Missis Defunctorum." Auch das Diözesanrituale schreibt schwarze Paramente für Begräbnisfeiern vor. Vgl. Rituale Romano-Salisburgense, Primum authoritate et iusse Celsissimi ac Reverendissimi D.D. Romani Sebastiani, Principis et Episcopi Seccoviensis, nec non Administratoris Episcopatus Leobiensis & &. Usibus Dioecesis Seccoviensis et Leobiensis accomodatum nunc authoritate et iussu Celsissimi ac Reverendissimi D.D. Josephi Othmari, Principis et Episcopi Seccoviensis, nec non Administratoris Episcopatus Leobiensis & &., Graz 1853, 165.

segger legt in seiner autobiographischen Darstellung aber großen Wert darauf, dass das so stattgefunden hat und er es für seine Mutter so organisiert hat – und dies durchaus auch mit einem theologischen Anspruch: „weil sie erlöst ist." Denkbar ist, dass Rosegger nach dem Begräbnis eine marianische Votivmesse oder eine Votivmesse zu den Engeln feiern ließ.[120] Jedenfalls ist das *Requiem aeternam dona eis, Domine: et lux perpetua luceat eis*, der Introitus-Vers der Messe für die Verstorbenen, nicht nur leise gesprochen, sondern von einem Chor gesungen worden. Die Personen im Leichenzug trugen Kerzen mit und beteiligten sich an der eigentlichen Beerdigung, indem sie selbst Erde in das Grab warfen. Der Text lässt auf den Vormittag als Zeitpunkt für das Begräbnis schließen. Das mittägliche Angelus-Läuten („zur zwölften Stunde") wird als Gedächtnis-Läuten für die Verstorbene interpretiert.

3.5 Volksfrömmigkeit und Aberglaube

Roseggers Literatur ist auch eine Fundgrube für die Rekonstruktion der Volksfrömmigkeit der Kultur, die er beschreibt. Ein heute kaum mehr praktizierter Brauch ist etwa das Anzünden von sog. Wetterkerzen. Es handelt sich um in Wallfahrtorten erhältliche, mit Marienmotiven verzierte Kerzen in schwarzer Farbe, die bei einem herannahenden Unwetter entzündet wurden und in deren Nähe der Rosenkranz oder auch der sogenannte Wettersegen gebetet wird. Rosegger berichtet, dass seine Mutter bei Gewittergefahr im Freien „aus einem Buche halblaut das Evangelium des heiligen Johannes" las und „mit dem hölzernen Kruzifix unseres Hausaltares Kreuze nach allen Himmelsrichtungen"[121] machte.

120 Eine Votivmesse zu den heiligen Engeln bei Kinderbegräbnissen zu feiern ist nach der *Collerctio Rituum* von 1950 möglich. Vgl. Collectio Rituum ad instar appendicis ritualis Romani pro omnibus Germaniae Dioecesibus a sancta Sede approbata, Bd. 1, Regensburg 1950, 150. Vgl. Reiner Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: Bruno Kleinheyer u. a., Sakramentliche Feiern II. Ordinationen und Beauftragungen – Riten um Ehe und Familie – Feiern geistlicher Gemeinschaften – Die Sterbe und Begräbnisliturgie – Die Benediktionen – Der Exorzismus (GdK 8), Regensburg 1984, 191–232, hier: 217.

121 Rosegger, Waldheimat, 208.

In dem bereits erwähnten Gebets- und Andachtsbuch *Goldener Himmelsschlüßel* findet sich unter anderem ein Gebetsformular „Zur Zeit des Ungewitters“. Auch wenn sich im Buch keine direkte Angabe zu Verlagsort und Erscheinungsjahr finden lässt, so lässt sich aus der Angabe einer „Tafel beweglicher Feste“ für die Jahre 1842–1863[122] auf ein Erscheinungsdatum vor 1843 schließen. Da das Buch aus Roseggers Geburtshaus stammt, kann man davon ausgehen, dass es eben dieses im Rosegger-Museum aufbewahrte Buch war, aus dem Roseggers Mutter den genannten Wettersegen sprach. Darin heißt es:

> Anfangs bezeichne dich mit dem heiligen Kreuze sprechend: Es segne mich die Allmacht des Vaters; es segne mich die Weisheit des Sohnes; es segne mich die Gütigkeit des Heiligen Geistes. Amen. O heiliger Gott! o heiliger starker Gott! o heiliger unsterblicher Gott! erbarme dich unser. Jesus, Maria, Joseph, stehet mir bey! Und die Kraft der allerheiligsten Dreyeinigkeit sey bey mir und über uns! Amen. Sieh das Kreuz des Herrn! Fliehet ihr widerwärtigen Parteyen! Der Löwe aus dem Geschlechte Juda hat überwunden die Wurzel Davids Alleluja![123]

Hierauf folgt eine deutsche Übersetzung von Joh 1,1–14.[124] Das Formular endet dann mit diesen Worten: „Gott sey Lob und Dank. Durch die Kraft dieser evangelischen Worte bewahre mich Gott vor Ungewitter, Blitz und Schaden.“[125]

122 Goldener Himmelsschlüßel, 8.

123 Ebd., 352.

124 Vgl. ebd., 353 f.

125 Ebd., 354. Das Buch bietet noch ein weiteres „Gebeth zur Zeit eines Donnerwetters“. Dieses lautet: „Großer Gott! gütigster Vater! der du die Donnerwetter zwar zum Nutzen der Menschen, zur Beförderung ihrer Gesundheit, zur Reinigung der Luft, und zur Aufnahme des Wachstums der Erdfrüchte hervorbringest! zugleich aber auch zulassest, daß sie auf eine oder die andere Art schädlich seyn können; erzeige uns deine Barmherzigkeit, und bewahre unsere Felder, Gärten, Häuser und Habseligkeiten vor allen widrigen Folgen der Ungewitter: damit wir dir aus zweyfacher Ursache danken können, für das Gute nämlich eben sowohl, daß du uns durch dieses Donnerwetter, erweisest, als auch für das Böse, vor dem du uns bewahrest, der du lebest und regierest von Ewigeit zu Ewigkeit. Amen.“ Ebd., 354 f.

Eine kulturhistorische Einordnung ist zum Verstehen dieser Handlung hilfreich. Im Gebetstext klingt folgende Überzeugung an: Unwetter und ihre Bedrohlichkeit für Leib, Leben, Hab und Gut wurden als Manifestationen des Bösen verstanden. Nicht selten wurden Schäden durch Naturereignisse als Folge von Hexenzauber oder auch als zugelassene Strafen für Fehlverhalten gedeutet.[126] Der Gebetstext und die Worte aus dem Johannesevangelium werden apotropäisch zur Abwehr des Bösen eingesetzt. Theologisch unschlüssig ist die Aussage, wonach der Löwe aus dem Geschlecht Davids die Wurzel Davids überwunden habe. Möglicherweise steht hier die Vorstellung von einer christlichen Überwindung (Christus als der Löwe aus dem Stamm Juda) der jüdisch-alttestamentlichen Religion im Hintergrund. Jedoch bleibt eine gewisse Unlogik bestehen, da es in Offb 5,5 heißt: „gesiegt hat der Löwe aus dem Stamm Juda, der Spross aus der Wurzel Davids; er kann das Buch und seine sieben Siegel öffnen." Der Löwe aus dem Stamm Juda ist demnach selbst Spross aus der Wurzel Davids.

Die Angst vor Gewittergefahren war jedenfalls begründet: Wirksamer Blitzschutz setzte sich erst zu dieser Zeit flächendeckend durch.[127] Hagelversicherungen für Bauern wurden ab dem Ende des 19. Jahrhunderts angeboten. Bis dahin waren Blitz, Hagel und Unwetter existenzielle Bedrohungen für Haus, Hof und Ernte und damit immer auch für das Leben der Familien.

Genau dies kommt auch in Roseggers Literatur zur Sprache. So ist über einen Blitzschlag folgender Ausspruch eines Bauern überliefert:

> Wo der Donnerkeil dreinfahrt, da rühr' ich keine Hand mehr. Der Mensch soll unserm Herrgott nicht entgegenarbeiten, und wenn der einmal einen Himmletzer (Blitz) aufs Haus wirft, so wird er auch wollen, daß es brennen

126 Vgl. Viktor Geramb, Sitte und Brauch in Österreich. Ein Handbuch zur Kenntnis und Pflege guter heimischer Volksbräuche, Graz ^{3}1948, 133 f.

127 Vgl. zur kulturgeschichtlichen Bedeutung des Blitzableiters Barbara Stollberg-Rillinger, Europa im Jahrhundert der Aufklärung, Stuttgart 2000, 192. Vgl. auch Jörg Lauster, Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014, 409: Demnach gilt die Erfindung des Blitzableiters als „Anfang des Sieges über die Naturkräfte. Die Macht von Blitz und Donner schien gebannt und eine archaische Furcht der Menschen vertrieben."

> soll. Hernach mußt wissen, ist so ein Einschlagets auch gar nicht zu löschen.[128]

Hagel wurde als Peitsche Gottes interpretiert:

> An einem Samstag war's, im Hochsommer, so in den Nachmittagsstunden, da hob der Herrgott die Rute und peitschte uns Alpenbauern tüchtig durch. Ein scharfer Hagel kam und vernichtete das reifende Korn und den grünen Kohl bei Putz und Stingel. Es war ein harter Schlag und nur jene Glücklichen, die unter der Erde ruhten, hatten ihn nicht gefühlt – die Erdäpfel.[129]

In dieser Perspektive schien es die einzig sinnvolle Möglichkeit, sich gegen diese als göttlich und dabei lebensbedrohlich empfundenen Machterweise von Phänomenen wie Blitz und Hagel durch Gebet zu schützen – eine für Menschen unserer Zeit kaum mehr nachvollziehbare Haltung.

An dieser Stelle ist daher entschieden vor einer Idealisierung der „guten alten Zeit" zu warnen. Rosegger berichtet in innerer kritischer Distanz auch von handfestem Aberglauben, wie etwa, wenn einem an Zahnschmerz leidenden Mädchen zur Linderung der Schmerzen neben anderen fragwürdigen Behandlungen ein „Mariazeller Rosenkranz umgehängt"[130] wird oder wenn von Schmieden berichtet wird, die für die Herstellung von Sensen arbeiten und dabei gelegentlich auch leere Schläge auf den Amboss machen. Dies wird so begründet:

> Das tun die Schmiede überall, weil es heißt mit einem Schlage auf den Amboß schmieden sie die Kette fester, mit welcher der höllische Drach' gefesselt ist; sonst tät sie endlich brechen und der böse Feind wär los und ledig.[131]

Von einem Onkel berichtet Rosegger, dieser trug ein „geweihtes Messingamulett" eines Wallfahrtsortes in seinem Geldbeutel, „im festen Glauben, daß sein Geld nicht ganz ausgehe, solange er das geweihte Ding im Sacke habe."[132] Heilwasser von Wallfahrtsorten wurde nicht nur Menschen, son-

128 Rosegger, Waldheimat, 365.
129 Ebd., 381.
130 Ebd., 234.
131 Ebd., 258.
132 Ebd., 337.

dern auch krankem Vieh zu Genesung gegeben.[133] An Waldstellen, die gefährlich galten, wurden in Baumrinden Kreuze oder die Namen Mariens oder Jesu eingeritzt um apotropäisch zu wirken.[134] Theologisch unbeholfen wirkt der Rat, wenn man einen verlorenen Gegenstand suche, „drei Vaterunser zum heiligen Antonius beten"[135] solle, oder wenn ein schlimmer Schüler seinem Lehrer Besserung verspricht „bei allen drei Gotten."[136] Vergessen ist heute auch, dass der „heilige Sankt Kulian" [sic!] gerne in Liebesangelegenheiten angerufen wurde.[137]

Diese Beispiele ließen sich vermehren. Sie zeugen von einem die Kultur tief prägenden christlichen Glaubensgut, das in den jeweiligen Lebenssituationen der Menschen Ausdruck und Anwendung findet, ohne deshalb in seiner ganzen Aussage verstanden worden zu sein. In existenziellen Lebenssituationen besteht der Bedarf transzendentaler Absicherung, in denen die Menschen auf das zurückgreifen, was sie damit verbinden und kennen. Das ist in dem Milieu, das Peter Rosegger beschreibt, weitgehend die katholische Glaubenspraxis, derer sich die Menschen in den Situationen, in denen sie entsprechende Bedürfnisse empfinden, in einer unreflektierten und für sie selberverständlichen Art bedienen. Die Inhalte der katholischen Glaubensaussage und Glaubenspraxis werden in oft unbeholfener Art für die eigene Lebensbewältigung und Lebensdeutung herangezogen. Mit Andreas Heller lässt sich festhalten: „Religion in dieser katholischen Form ist alltäglicher, alltagsbezogener, als die Theologen es wünschen, und sie ist mystischer (vielleicht mysteriöser), als es die Sozialwissenschaftler und Sozialhistoriker gerne hätten. Denn die Grenzen zwischen dem rational Faßbaren und dem aus einer rationalen Perspektive offenkundig abergläubisch Irrationalen sind fließend."[138]

133 Vgl. ebd., 321.

134 Vgl. ebd., 302.

135 Ebd., 299.

136 Ebd., 401.

137 Vgl. ebd., 546. 557.

138 Andreas Heller, Zur Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Erinnerungen, in: Andreas Heller u. a. (Hgg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (Bibliothek der Kulturgeschichte 19), Wien – Köln 1990, 287–300, hier: 292.

3.6 Risse und Brüche im geschlossenen Milieu

Es gilt also vor „nostalgische[r] Verklärung“[139] zu warnen. Formen magischen Aberglaubens, der sich katholischer Accessoires bedient, wurden beschrieben. Die Identitäts- und Gewissenskonflikte, wie auch die tatsächliche Differenz zwischen den lebenspraktischen, liturgischen und moralischen Vorgaben der amtlichen Kirche und dem realen Leben der meisten Menschen, wird in Roseggers Literatur nur am Rande thematisiert, was freilich nicht heißt, dass diese nicht vorhanden gewesen wären. Bei genauerer Lektüre von Roseggers Literatur kommen diese Brüche auch durchaus zur Sprache und zeigen somit auch Risse im weitgehend geschlossenen Milieu an. Dies sei an zwei Beispielen verdeutlicht.

Das erste Beispiel reflektiert das Verhältnis von Glauben, Aberglauben und Zweifeln: Der junge Rosegger berichtet, dass er die Gründungslegende des Wallfahrtsortes Heilbrunn nicht mehr glauben konnte. In einem Beichtgespräch an eben jenem Wallfahrtsort kommt er auf jene Zweifel zu sprechen. Es sagt: „Ich bin im Glauben sündig geworden.“ Auf Nachfrage präzisiert er: „Ich kann nicht mehr alles glauben, was geschrieben steht und was zu glauben vorgestellt wird“ und meint damit die durchaus kuriose Gründungslegende des Wallfahrtsortes.[140] Darauf überliefert er folgende Antwort des Beichtpriesters:

> Das Vertrauen, mein Kind! […] Wenn du das nicht fassen kannst, so bete fleißig. Die Geschichte ist freilich aufgeschrieben und verbreitet worden, daß die Leute glauben sollen. Aber wenn du sie gerade nicht glauben kannst, so ist das Unglück auch nicht gar so groß. Es ist ja kein Glaubensartikel. Nur nimm dich in acht. Wenn’s einmal anfängt abzubröckeln, da fallen nachher immer größere Brocken. – Geh hin und bete drei Vaterunser,

139 Bieringer, Gottesdienst in der Literatur, 28. Vielfach beschreiben Autoren ja die Liturgieerfahrungen ihrer Kindheit.

140 Demnach soll im 17. Jahrhundert ein blinder Kaufmann in Holland drei Mal im Traum von Maria den Hinweis bekommen haben, in die Steiermark zu kommen, was dieser auf dem Fußweg auch tat. Dort zeigte ihnen ein Junge mit nassen Haaren eine Quelle an einem Marienbild. Der Junge hatte sich den Kopf mit dem Wasser gewaschen und wurde so von seinen Kopfschmerzen geheilt. Der holländische Kaufmann wusch sich die Augen und erlangte so sein Sehvermögen. So sei die Wallfahrt mit Kirche entstanden. Vgl. Rosegger, Waldheimat, 319 f.

> drei Ave Maria und den Glauben. Dann murmelte er die lateinische Lossprechung und machte mit flacher Hand das Kreuz über mich.[141]

Neben einem Einblick in die Beichtpraxis seiner Zeit gibt die Episode auch theologische Fragen mit. In ihr sind in paradoxer Weise unterschiedliche Ebenen ineinander geschoben. Zwar weiß der Priester um unterschiedliche Grade der Glaubensverbindlichkeit und beruhigt damit das Gewissen Roseggers, der ja nur an der Geschichte des Wallfahrtsortes zweifelt. Gleichzeitig warnt er aber davor, dass Zweifel an der unverbindlichen Gründungslegende zu Zweifeln an den wesentlichen Glaubensinhalten führen könnten. Gibt er deshalb das Glaubensbekenntnis zur Buße?

Ein weiteres Beispiel, das einen inneren religiösen Konflikt anschaulich macht: Rosegger beschreibt sein Erleben bei seiner Firmung:

> Das ganze [die eigentliche Salbung] dauerte nicht eine Minute und das war alles, das war die Firmung gewesen. Was war die Weihe, die innere Glückseligkeit, die ich erhofft hatte? Angsterfüllt betete ich dem Priester das Glaubensbekenntnis nach, es war aber wie immer, ich sagte die Formel wie immer, ohne dabei zu denken, daß man glauben oder nicht glauben könne, und empfand nichts. Während alle anderen muntere Gesichter machten und sich des heiligen Geistes freuten, war ich tief unbefriedigt und fühlte Traurigkeit. Und ich war doch auch mit frommem Herzen gekommen und hatte Sehnsucht gehabt nach dem heiligen Geiste. Was hatte ich denn getan?
>
> Aber so ist es mir ja immer ergangen in der Welt, wo ich am sehnlichsten gehofft, bin ich am tiefsten enttäuscht worden. Es mag meine Phantasie der Möglichkeiten ja um ein Stück voraus sein, aber daß sie selbst den heiligen Geist überflügeln sollte - ?
>
> Ich habe es später meinem Katecheten gestanden, daß mir nach der Firmung so bange geworden wäre und der sagte, das eben sei die Gnade des heiligen Geistes, daß ich mich nach dem heiligen Geist sehne …"[142]

In dieser Episode kommt das Verhältnis von menschlicher Erwartung, liturgisch vermitteltem theologischem Anspruch und dem subjektiven Erleben zu Sprache. Der junge Peter Rosegger weiß um den theologischen Inhalt der Firmung. In ihr wird dem Menschen nicht weniger als der Heilige

141 Ebd., 321 f.

142 Ebd., 177 f.

Geist verliehen. Mit erwartungsvoller Sehnsucht begibt er sich in die liturgische Feier, in der dieser Anspruch eingelöst werden soll. Das Ritual, das er erlebt und an sich vollziehen lässt, enttäuscht ihn aber tief. Allein schon, weil es so kurz ist – „nicht eine Minute". Er bekennt seinen Glauben zwar entsprechend der liturgischen Vorgabe, jedoch „ohne dabei zu denken, daß man glauben oder nicht glauben könne", das heißt ohne innerlichen Mitvollzug. Und er erlebt sich enttäuscht ob der inneren Leere und Traurigkeit, die in ihm bleibt. Daraus ergibt sich die kritisch-distanzierte Darstellung der liturgischen Feier. An dieser Stelle wird das Auseinandertreten des einzelnen Subjekts und des Getragen-Sein von kollektiven kirchlich-liturgisch geprägten Lebensformen, wie es für die Moderne charakteristisch ist, in biographischer Verdichtung sichtbar.

4 Fazit

Die literarischen Texte Peter Roseggers sind in diesem Beitrag untersucht worden im Hinblick darauf, dass sie in deskriptiver Weise Einblicke in das liturgische Leben und die Volksfrömmigkeit der Bauernkultur des 19. Jahrhunderts in der Steiermark in Österreich geben. Es wurde deutlich, dass diese Texte einen erheblichen Beitrag für die Rekonstruktion des liturgischen Lebens und dessen Verzahnung mit alltäglicher Frömmigkeitspraxis einer ländlichen Pfarrgemeinde jener Zeit leisten können und dabei auch implizit theologische Vorstellungen aufscheinen lassen.

Was auffällt, ist die enge Verwobenheit von häuslich-privatem Leben, das häusliche liturgische Feiern kennt, mit der in der Kirche gefeierten Liturgie. Das wurde an mehreren Stellen deutlich und zeigte sich etwa im Liturgie-Spiel der Kinder, im Darbringen der Egge am Altar von Mariazell, in der Verbindung von häuslicher Feier zu Weihnachten und der Christmette, in der Verbundenheit von häuslicher „Leichwacht" mit dem Begräbnis am pfarrlichen Friedhof oder auch im häuslichen Gebet um Schutz vor Unwettern.

Das private Haus und die Kirche mit ihrer öffentlichen Liturgie erscheinen wie zwei aufeinander bezogene Resonanzräume. Dabei bildet die Liturgie der Kirche den Deutungshorizont für das häusliche Leben. Das wir sichtbar, wenn Rosegger notiert, dass die häusliche Weihnachtsfeier mit dem Christbaum atmosphärisch „wie ein Gottesdienst" war. Der Alltag wird an

den kirchlich-liturgischen Gegebenheiten gemessen und anhand dieser Vorgaben gewertet. Das ist ein paradigmatischer Unterschied zu gegenwärtigen Diskursen, in denen gerade umgekehrt die religiöse Aussage und Praxis von den Erfahrungen des Alltags her angefragt werden. Dieses Paradigma zeigt sich in zahlreichen Bemerkungen Roseggers, etwa wenn eine Zeitangabe lautet „zehn Vaterunser lang“[143] oder wenn er über die Wohngemeinschaft in seinem Heimathaus sagt: „Wir lebten noch so zusammen, wie Gott uns zusammengetan hatte.“[144] Die gute materielle Versorgung bei seinem Schneider-Lehrmeister weiß Rosegger nicht anders zu beschreiben als so: „Jeder Tag war Christtag“[145]. Das Sprichwort „sich mit fremden Lorbeeren schmücken“, heißt in Roseggers Denk- und Sprachwelt: „Mein Lichtlein brennt vor fremden Altären.“[146] Den ersten Anblick seiner ersten Frau Anna Pichler weiß Rosegger so zu beschreiben: „Die Augen wie eine Mutter Gottes und einen Mund, so rot wie Waldkirschen zu Maria Himmelfahrt.“[147] Die Zeit von der Rosegger schreibt, wurde als „Ausnahmeperiode“ bezeichnet, in der sich „Doktrin und Praxis des Katholizismus in einem vorher und nachher nie mehr erreichten Ausmass“[148] deckten. Diese Epoche von etwa 1850 bis etwa 1950 – durchbrochen vor allem durch die Zeit der Weltkriege und des Nationalsozialismus – war „durch eine ausserordentliche Homogenität der katholischen Frömmigkeitskultur geprägt, aus der eine geradezu imponierende Einheit der Glaubens-, Weltanschauung- und Kultgemeinschaft […] hervorging“[149]. Diese

143 Rosegger, Waldheimat, 337.

144 Ebd., 444.

145 Ebd., 556.

146 Ebd., 557.

147 Ders., Weltleben, 104.

148 Urs Altermatt, Von der Volksreligion zur Massenreligiosität, in: Bruno Bürki – Martin Klöckener (Hgg.), Liturgie in Bewegung. Beiträge zum Kolloquium Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert, 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz / Liturgie en mouvement. actes du colloque Renouveau liturgique des Églises en Suisse au XXe siècle, 1–3 Mars 1999, Université de Fribourg/Suisse, Fribourg – Genf 2000, 33–51, hier: 46.

149 Ebd.

Diagnose trifft auf ländliche Regionen wohl in einem noch größeren Ausmaß zu als in den sich schnell verändernden Städten jener Zeit.

Roseggers Schriften bieten einen Einblick in ein weitgehend geschlossenes katholisches Milieu einer vormodernen Gesellschaft. Geschlossen ist das Milieu, weil andere gesellschaftliche Gruppen, die in Form des zeitgenössischen Judentums, wie auch in Form des Protestantismus, in den Texten Erwähnung finden, eindeutig als „die Anderen" identifiziert werden und die Gruppe des eigenen Milieus davon entschieden abgegrenzt wird.[150] Vormodern ist die beschriebene Gesellschaft insofern, als dass in ihr so gut wie kein ethischer Pluralismus sichtbar wird und auch keine subjektiv verantworteten alternativen Lebensentwürfe oder Lebenskonzepte in den Blick kommen.[151] Roseggers Literatur ist deshalb so interessant, weil sie wie vergleichbare Texte anderer Autoren – zumindest für den deutschen Sprachraum – eine der letzten authentischen Schilderungen von Gesellschaften dieser Art sind.

In Texten wie denen von Peter Rosegger wird deutlich „welche Bedeutung und Funktion sie [die katholische Religion] im individuellen und kollektiven Leben gehabt hat"[152]. Der katholische Glaube und die katholi-

150 Vgl. dazu etwa die Schilderung eines Besuches in einer Synagoge, in: Rosegger, Waldheimat, 349 f., oder auch die Erzählung über einen lutherischen „Preußen", der sich in der Nähe von Alpl ansiedelte, in: ebd., 273–280.

151 Vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ^{6}2007, 138: „Solange eine symbolische Sinnwelt denen, die sie bewohnen, in der alternativlosen Selbstverständlichkeit des naiven Ethnozentrismus als die schlechthinnige Menschheits- und Weltordnung erscheint, kann sich mit ihr kaum das Bewußtsein einer kollektiven Identität verbinden. Ich handle so und nicht anders, weil ‚die Menschen', und nicht: weil ‚wir' so und nicht anders handeln." Die von Rosegger beschriebene Gesellschaft kennt zwar das „wir" gegenüber „den Anderen" und pflegt und versteht die eigene kulturelle Identität auch als Selbst-Vergewisserung und Abgrenzung. Jedoch scheint das innerhalb des eigenen „Wir" weitgehend alternativlos zu sein. Das der eigenen Lebenswelt Fremde erscheint nur am Rande, nur selten und in großer Entfernung und daher nicht als für das je eigene Leben verwirklichbare Alternative.

152 Heller, Sozialgeschichte des Katholizismus, 287.

sche Glaubenspraxis sind – in der Form, die von den Menschen, die Rosegger beschreibt, gekannt und praktiziert wird – der Deutungsrahmen ihres Lebens. Dies zeigt sich auf fast jeder Seite von Roseggers Texten. Er überliefert in Sprichwörtern formulierte Lebensweisheiten wie „Bet', als hättest keine Hand; arbeit', als wär' kein Gott bekannt"[153] oder: „In jedem Armen steckt der liebe Gott."[154] Das zeigt sich etwa auch, als der mit dem Lesen und Schreiben beginnende Rosegger den Menschen seiner Umgebung verdächtig wird, ausgerechnet der Pfarrer als Schiedsrichter zur Beurteilung seiner Texte angerufen wird, dessen Votum im Übrigen positiv für Rosegger ausfällt.[155] Schließlich wird die starke Identitätsbildung der katholischen Glaubenspraxis auch an folgender Episode sichtbar: Eine junge Frau fragt einen jungen Mann mit dem sie enger befreundet ist – ich möchte es gerne die ‚Roseggersche Gretchenfrage' nennen: – „Bist die letzten Ostern wohl auch bei der heiligen Beicht gewesen, Ferl?"[156] Als der angesprochene auf diese Frage keine positive Antwort zu geben vermag, trennt sich die junge Frau von ihm. Immer wieder wird deutlich, in welch hohem Grad der katholische Glaube die Identität der in Roseggers Literatur beschriebenen Personen geprägt hat und wie weit sie bereit waren ihr Leben und ihren Alltag an dieser Identität zu messen.

Insgesamt erscheint der katholische Glaube aber weniger als eine dogmatische Lehre oder als eine moralische Ordnung, sondern mehr als eine von liturgischen Formen geprägte Lebenspraxis des Einzelnen und der Gemeinschaft. Deutlich wird das etwa in der Darstellung von Weihnachten: an keiner Stelle ist eine Reflexion auf die Inkarnation des Logos zu finden, was von einem Dichter wohl auch nicht zu erwarten ist. Es werden ausschließlich subjektive Eindrücke von äußerlich wahrnehmbaren liturgischen Vollzügen und der diese umgebende Frömmigkeits- und Feierpraxis beschrieben. „Nicht was Kirche und Theologie lehren, finden wir bei

153 Rosegger, Waldheimat, 201.

154 Ebd., 61.

155 Ebd., 608 f.

156 Ebd., 818. Im Rosegger-Museum in Krieglach werden u. a. pfarrliche Beichtbestätigungen für die abgelegte Beichte gezeigt.

Rosegger, sondern was im Volk geglaubt, gedacht und gefühlt worden ist."[157]

Jedoch wird in den Texten Roseggers der Blick von einem, der diese Lebenswelt ‚von innen' kennt, gleichsam ‚von außen' auf diese Lebenswelt gerichtet. Aus dieser Distanz heraus werden biographische Risse im weithin geschlossenen Milieu – auch im Kontext der Liturgie – ausfindig gemacht und literarisch beschrieben.

Für eine „Liturgiewissenschaft von unten" bietet die liturgiehistorische Auswertung von Roseggers Texten einen Mehrwert. Die literarischen Texte bieten in narrativer Form eine subjektive Schilderung von liturgischen Gegebenheiten im konkreten Sozial- und Zeitraum des Autors. Sie lassen von daher zum einen auf die tatsächliche liturgische Praxis einer ländlichen Pfarre der Steiermark der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts schließen und geben zum anderen Einblicke in die gesellschaftliche Rezeption dieser Praxis. So werden über die beschriebenen liturgischen Feiern hinaus Praktiken der „Volksfrömmigkeit", theologische Vorstellungen und subjektive Wahrnehmungen mit beginnenden Rissen im katholischen Selbstverständnis einzelner Personen ansichtig. Freilich ist das hier gebotene nur eine Perspektive auf den interessierenden Gegenstand, die für einen umfassenderen Blick durch weitere Perspektiven ergänzt werden müsste.

157 Liebmann, Religion, Glaube, Kirchen, 143.

Abkürzungen

BLSp	Beiträge zu Liturgie und Spiritualität
GdK	Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft
GORM	Grundordnung des Römischen Messbuchs
FC	Fontes Christiani
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MRom	Missale Romanum
PiLi	Pietas Liturgica
SC	Sacrosanctum Concilium
Stw	suhrkamp taschenbuch
utb	Uni-Taschenbücher

Bibliographie

Quellen

Collectio Rituum ad instar appendicis ritualis Romani pro omnibus Germaniae Dioecesibus a sancta Sede approbata, Regensburg 1950.

Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Einsiedeln u.a. 1994.

Egeria, Itinerarium. Reisebericht, übers. u. eingel. v. Georg Röwekamp (FC 20), Freiburg u. a. ^{3}2017.

Goldener Himmelsschlüßel, o. O. o. J.

Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Österreichs, hg. v. den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Stuttgart – Wien 2013.

Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Aufl.), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007.

Missale Romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, Clementis VIII. et Urbani VIII. auctoritate recognitum, in quo Missae novissimae sanctorum accurate sunt dispositae, Kempten 1770.

Missale Romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum. S Pii V. Pontificis Maximi iussu editum Clementis VIII. et Urbani VIII. auctoritate recognitum. Editio Ratisbonensis septima missis novissimis aucta, Regensburg u. a. 1869.

Rituale Romano-Salisburgense, Primum authoritate et iusse Celsissimi ac Reverendissimi D.D. Romani Sebastiani, Principis et Episcopi Seccoviensis, nec non Administratoris Episcopatus Leobiensis & &. Usibus Dioecesis Seccoviensis et Leobiensis accomodatum nunc authoritate et iussu Celsissimi ac Reverendissimi D.D. Josephi Othmari, Principis et Episcopi Seccoviensis, nec non Administratoris Episcopatus Leobiensis & &., Graz 1853.

Rosegger, Peter, Mein Weltleben. Autobiographie, München 2002.

– , Waldheimat. Vollständige Ausgabe der vier Bände der Waldbauernbub-Erzählungen, Berlin 2016.

Sekundärliteratur

Altermatt, Urs, Von der Volksreligion zur Massenreligiosität, in: Bruno Bürki – Martin Klöckener (Hgg.), Liturgie in Bewegung. Beiträge zum Kolloquium Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert, 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz / Liturgie en mouvement. Actes du colloque Renouveau liturgique des Églises en Suisse au XXe siècle, 1–3 Mars 1999, Université de Fribourg/Suisse, Fribourg – Genf 2000, 33–51.

Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ^{6}2007.

Bärsch, Jürgen, Heilige Spiele. Beobachtungen als Zugang aus der katholischen Liturgiewissenschaft, in: ders. u. a. (Hgg.), Heilige Spiele. Formen und Gestalten des spielerischen Umgangs mit dem Sakralen, Regensburg 2022, 25–35.

Bieringer, Andreas, Gottesdienst in der Literatur. Entwurf einer kultursensiblen Liturgiewissenschaft (PiLi 26), Tübingen 2023.

Brückner, Wolfgang, Art. Votive, Votivbilder, Votivtafeln, in: LThk^{3} 10, 907–909.

Chavanne, Johannes P., Trauma, Indifferenz und Frömmigkeit. Liturgie in der Literatur der Gegenwart und der jüngeren Geschichte. Eine Spurensuche, in: Wolfgang Buchmüller –Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hgg.), Grenze und Entgrenzung in Theologie, Liturgie und Literatur (Ambo 8), Heiligenkreuz 2023, 154–172.

Ehalt, Hubert – Konrad, Helmut, Vorwort, in: Andreas Heller u. a. (Hgg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (Bibliothek der Kulturgeschichte 19), Wien – Köln 1990, 7–8.

Fischer, Balthasar, Liturgie und Volksfrömmigkeit, in: LJ 17 (1967) 129–143.

Geramb, Viktor, Sitte und Brauch in Österreich. Ein Handbuch zur Kenntnis und Pflege guter heimischer Volksbräuche, Graz ^{3}1948.

Guth, Klaus, Die Wallfahrt. Ausdruck religiöser Kultur, in: LJ 36 (1986) 180–201.

Heinz, Andreas, Art. Volksfrömmigkeit. II. Liturgisch, in: LThK^{3} 10, 859–869.

– , Art. Wallfahrt. III. Liturgiegeschichtlich, in: LThK^{3} 10, 962–963.

Heller, Andreas, „Du kommst in die Hölle …“ Katholizismus als Weltanschauung in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, in: ders. u. a. (Hgg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (Bibliothek der Kulturgeschichte 19), Wien – Köln 1990, 28–54.

– , Zur Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Erinnerungen, in: ders. u. a. (Hgg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (Bibliothek der Kulturgeschichte 19), Wien – Köln 1990, 287–300.

Jungmann, Josef A., Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd.2, Freiburg ^{5}1962 [Nachruck: Bonn 2003].

Kaczynski, Reiner, Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: Bruno Kleinheyer u. a., Sakramentliche Feiern II. Ordinationen und Beauftragungen – Riten um Ehe und Familie – Feiern geistlicher Gemeinschaften – Die Sterbe und Begräbnisliturgie – Die Benediktionen – Der Exorzismus (GdK 8), Regensburg 1984, 191–232.

Kranemann, Benedikt, Geschichte, Stand und Aufgaben der katholischen Liturgiewissenschaft im deutschen Sprachraum, in: Stefanos Alexopoulos u. a., Wissenschaft der Liturgie. Begriff, Geschichte, Konzepte (GdK 1/1), Regensburg 2022, 277–468.

– , Katholische Liturgie von der Aufklärung bis zur Jahrhundertwende, in: Jürgen Bärsch u. a. (Hgg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 2: Moderne und Gegenwart, Münster 2018, 83–123.

– , Schwerpunkte liturgiewissenschaftlicher Forschung im 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Ratzmann (Hg.), Grenzen überschreiten. Profile und Perspektiven der Liturgiewissenschaft (BLSp 9), Leipzig 2002, 67–80.

Lang, Bernhard, Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes, München 1998.

Lauster, Jörg, Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014.

Lechner, Gregor M., Art. Mariazell, in: LThK^3 6, 1354–1355.

Lengauer, Hubert, Peter Rosegger: ein Fall für die Literaturgeschichte, in: Wendelin Schmidt-Dengler – Karl Wagner, Peter Rosegger im Kontext, Wien 1999, 23–37.

Liebmann, Maximilian, Religion, Glaube, Kirchen. „Kirche ist mir Nebensache, das Christentum die Hauptsache, in: Gerald Schöpfer (Hg.), Peter Rosegger. Leben und Wirken, Graz 2013, 143–163.

Lurz, Friedrich, Erlebte Liturgie. Autobiographische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28), Münster 2003.

Marketz, Sabine, Biografie Peter Roseggers, in: Gerald Schöpfer (Hg.), Peter Rosegger. Leben und Wirken, Graz 2013, 17–41.

Meßner, Reinhard, Einführung in die Liturgiewissenschaft (utb 2173), Paderborn u. a. ^{2}2009.

Meyer, Hans Bernhard, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4), Regensburg 1989.

Post, Paul, „Ein ausgezeichnetes Spiel …“ Über das Messe spielen, in: Jürgen Bärsch u. a. (Hgg.), Heilige Spiele. Formen und Gestalten des spielerischen Umgangs mit dem Sakralen, Regensburg 2022, 249–271.

Richter, Werner, Historia Sanctae Crucis. Beiträge zur Geschichte von Heiligenkreuz im Wienerwald 1133–2008, Heiligenkreuz 2011.

Schmidt-Dengler, Wendelin, Als ich noch. Peter Roseggers einfache Kunst des Erzählens, in: ders. – Karl Wagner, Peter Rosegger im Kontext, Wien 1999, 1–13.

Stock, Alex, Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes, Kevelaer 2010.

Stollberg-Rillinger, Barbara, Europa im Jahrhundert der Aufklärung, Stuttgart 2000.

Wagner, Karl, Der Heimat-Stoff und seine Verwandlungen. Werk und Wirkung Peter Roseggers, in: Schöpfer (Hg.), Rosegger, Graz 2013, 119–141.

– , Die literarische Öffentlichkeit der Provinzliteratur. Der Volksschriftsteller Peter Rosegger (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 36), Tübingen 1991.

– , Rosegger, Peter, in: Neue Deutsche Biographie 22, Berlin 2005, 45–47.

Wahle, Stephan, Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft, Freiburg i. B. u. a. 2015.

Weber, Therese, Einleitung: Religion in Lebensgeschichten, in: Andreas Heller u. a. (Hgg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (Bibliothek der Kulturgeschichte 19), Wien – Köln 1990, 9–27.

Zapp, Hartmut, Die Vorbereitung der Eheschließung, in: Listl, Joseph – Schmitz, Heribert (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg ^{2}1999, 904–914.