

Säkulare Prozessionen

Herausgegeben von
RUTH CONRAD,
VOLKER HENNING DRECOLL
und SIGRID HIRBODIAN

Colloquia historica et theologica



Mohr Siebeck

Colloquia historica et theologica

6



Säkulare Prozessionen

Zur religiösen Grundierung
von Umzügen, Einzügen und Aufmärschen

herausgegeben von
Ruth Conrad, Volker Henning Drecoll
und Sigrid Hirbodian

Mohr Siebeck

Ruth Conrad, geboren 1968; Studium der Ev. Theologie in Tübingen, Berlin und Aarhus (Dänemark); 2004 Promotion; 2011 Habilitation; seit 2018 Professorin für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Homiletik/Liturgik und Kybernetik an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

Volker Henning Drecoll, geboren 1968; Studium der Ev. Theologie in Münster; 1996 Promotion; 1998 Habilitation; seit 2004 Professor für Kirchengeschichte mit dem Schwerpunkt Alte Kirche in Tübingen; seit 2005 Ephorus des Evangelischen Stifts.
orcid.org/0000-0001-7641-4662

Sigrid Hirbodian, geboren 1960; Studium der Geschichte und Germanistik; 1992 Promotion; 2002 Habilitation; 2006–11 Professorin für mittelalterliche Geschichte an der Universität Trier; seit 2011 Direktorin des Instituts für Geschichtliche Landeskunde und Hilfswissenschaften an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein sowie der Evangelischen Landeskirche von Württemberg.

ISBN 978-3-16-155986-0 / eISBN 978-3-16-156265-5
DOI 10.1628/978-3-16-156265-5

ISSN 2195-7053 / eISSN 2569-3905 (Colloquia historica et theologica)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Stempel Garamond gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Otterweier gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Dieser Band geht zurück auf die interdisziplinäre Tagung „Säkulare Prozessionen. Zur religiösen Grundierung von Umzügen, Einzügen und Aufmärschen“, die vom 21.–24. Juli 2014 an der Eberhard Karls Universität Tübingen stattfand. Organisiert und durchgeführt wurde die Tagung von Ruth Conrad (damals Forum Scientiarum der Universität Tübingen/Evangelisch-Theologische Fakultät, Praktische Theologie), Volker Henning Drecoll (Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte II, Alte Kirche) und Sigrid Hirbodian (Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften). Die Fritz-Thyssen-Stiftung und der Universitätsbund Tübingen ermöglichten die Durchführung der Tagung dank großzügiger Unterstützung. Dafür sind wir sehr dankbar.

Darüber hinaus gilt unser Dank den Autorinnen und Autoren für ihre Bereitschaft an diesem Tagungsband mitzuwirken und für ihre Geduld. Aus sehr unterschiedlichen Gründen hat sich das Erscheinen des Bandes immer wieder verzögert. Herrn Dipl. theol. Jan Vicari (Tübingen) danken wir sehr für sein großes Engagement, seine Sorgfalt und Umsicht beim Lektorat der Beiträge. Bei der Registererstellung haben wir Unterstützung durch stud. theol. Hanna Miethner (Dortmund), stud. theol. Lilly M. Schaack (Berlin), stud. theol. Tim Zuber (Berlin) und Stefan Hunglinger (Berlin) erfahren. Der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein und der Evangelischen Landeskirche von Württemberg danken wir für die Gewährung großzügiger Druckkostenzuschüsse. Frau Bettina Gade vom Verlag Mohr Siebeck hat die Herstellung ebenso umsichtig wie geduldig koordiniert. Herr Dr. Henning Ziebritzki stand dem geplanten Buchprojekt von Beginn an mit großem Interesse gegenüber. Ihm danken wir herzlich für die Aufnahme des Bandes in die Reihe *Colloquia historica et theologica*.

Tübingen/Berlin im Winter 2018

Ruth Conrad
Volker Henning Drecoll
Sigrid Hirbodian

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

Ruth Conrad (im Namen der Herausgeber)

„Religiöse Grundierung säkularer Prozessionen“ – eine <i>contradictio in adiecto</i> ? Umzüge, Einzüge, Aufmärsche und die Frage nach der Religion. Eine Einleitung	1
---	---

Sektion I: Antike/Alte Kirche

Volker Henning Drecoll

Der Einzug Konstantins in Rom 312 n. Chr.	29
--	----

Mischa Meier

Der ‚Triumph Belisars‘ 534 n. Chr.	43
---	----

Steffen Diefenbach

Zur Dynamik kaiserlicher Siegesrituale in der Spätantike. Konstantinopel und Rom im Vergleich	63
--	----

Robert Kirstein

Spektakuläre Fiktionen. Ovids Triumphdarstellungen in Amores 1.2 und Tristien 4.2	111
--	-----

Sektion II: Spätmittelalter/Frühe Neuzeit

Sabine Reichert

Die spätmittelalterliche Reginen-Prozession in Osnabrück. Religiöse Festkultur als Erinnerungsträger	149
---	-----

Thomas Weller

Ordnung in Bewegung. Zur politisch-sozialen Funktion von Prozessionen in der frühneuzeitlichen Stadt	165
---	-----

Marian Füssel

Adventus, Umritt und Cortège. Prozessionen im gelehrten Milieu der Frühen Neuzeit	193
--	-----

Sektion III: 19. und erste Hälfte des 20. Jahrhundert

Hans-Ulrich Thamer

Symbolische Politik durch Umzüge und Paraden im Zeitalter der Französischen Revolution	215
---	-----

Lena Krull

Reformation, Revolution, Prozession. Geschichtsbezug in katholischen Prozessionen in Westfalen nach 1850	227
---	-----

Manfred Hettling

„Ehrenvoll zu Grabe getragen“. Bewegung und Entritualisierung im Gefallenengedenken in Deutschland	249
---	-----

Matthias Warstat

Bewegung als Theater. Umzüge und Aufmärsche der Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik	271
--	-----

Thomas Rohkrämer

Bewegung und Ordnung. Aufmärsche im Nationalsozialismus	287
---	-----

Sektion IV: Gegenwart

Dominik Burkard

Säkulare oder religiöse Form städtischer Selbstvergewisserung? Überlegungen zu den sakral-liturgischen Ursprüngen und Anleihen der „Kinderzeche“ von Dinkelsbühl	315
--	-----

Ronald Hitzler

Umzug ins Aus. Transformation und düsteres Ende der Loveparade	359
--	-----

Gregor Jonas Betz

Protestprozessionen. Rituale zeitgenössischer Protestgemeinschaften	377
---	-----

Rückblick und Ausblick

Angela Treiber

„Säkulare Prozessionen“. Zur religiösen Grundierung von
Umzügen, Einzügen und Aufmärschen. Erträge, Problemfelder
und Diskussionsimpulse einer Tagung 395

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 407

Personenregister 411

Register der Autorinnen und Autoren 415

Ortsregister 425

„Religiöse Grundierung säkularer Prozessionen“ – eine *contradictio in adiecto*?

Umzüge, Einzüge, Aufmärsche
und die Frage nach der Religion. Eine Einleitung

Ruth Conrad (im Namen der Herausgeber)

1. Das Thema

Die Rede von „säkularen Prozessionen“ mutet auf den ersten Blick paradox an. Sie scheint eine *contradictio in adiecto* zu sein, ist doch der Begriff „Prozession“ so stark religiös konnotiert und speziell im Christentum mit der kirchlichen Liturgie verbunden, dass eine Lösung aus diesen religiösen bzw. kirchlich-liturgischen Kontexten sinnwidrig und wenig zielführend scheint. Nimmt man dazuhin den Untertitel des Tagungsbandes in den Blick – „zur religiösen Grundierung von Umzügen, Einzügen und Aufmärschen“ – so scheinen Titel und Thema eine als überholt geltende Dichotomie von ‚religiös‘ versus ‚säkular‘ zu reproduzieren. Die Verbindung von „säkularen Prozessionen“ mit der Fragen nach deren „religiöser Grundierung“ scheint eine ritualtheoretische Opposition von ‚säkular‘ und ‚religiös‘ zu eröffnen, deren diskursives Potential nicht unmittelbar plausibel scheint.

Offensichtlich kreuzen sich in der Rede von „säkularen Prozessionen“ mehrere Linien und Fragenkomplexe in spannungsvoller Weise: Liturgische – weil Prozessionen Bestandteil der kirchlichen Liturgiepraxis sind, ritualtheoretische – da Prozessionen auch jenseits der verfassten Kirchen begegnen, und religions-theoretische bzw. religionssoziologische – da der religiöse Bezug sich in unterschiedlichen historischen Epochen und unterschiedlichen Kulturen je anders darstellt. In diesem dynamischen Spannungsfeld eignet der Rede von „säkularen Prozessionen“ heuristische Funktion, und zwar nicht in einem universalistischen Sinn, sondern durch die Rückbindung an bestimmte Epochen und soziokulturelle Strukturen.

Um diese heuristische Funktion der Rede von „religiöser Grundierung säkularer Prozessionen“ differenzierter zu beschreiben, ist es hilfreich, in einem ersten Schritt die religiöse Imprägnierung des Begriffs „Prozession“ detaillierter in den Blick zu nehmen. Die (vermeintliche) Dichotomie von ‚religiös‘ ver-

Empirie. Das Verhältnis der Reformation zu Ritualen lässt sich offensichtlich nicht nur im Modus der Kritik beschreiben. Vielmehr zeigt sich auch in protestantischen Gebieten und Städten die identitätsstiftende und gruppenbildende Funktion von öffentlichen Kollektivritualen. Die Reformation lässt sich als ritualdynamischer Katalysator lesen.

Die zweite Auflage der RGG markiert die Unterscheidung zwischen der religionsgeschichtlich zu beschreibenden Herkunft der Prozessionen und deren Bedeutung im Christentum noch deutlicher. Denn hier werden diese beiden Perspektiven in getrennten Teilartikeln mit je eigenem Bearbeiter behandelt. Die „religiöse“ Perspektive wird von der „christlichen“ unterschieden. Damit werden Prozessionen in den Horizont der theologischen Argumentationsfigur einer Unterscheidung von „Religion“ und „christlichem Glauben“, wie sie sich bei Karl Barth (1886–1968) findet, eingezeichnet. Im religionsgeschichtlichen Teilartikel stellt der Bonner Neutestamentler und Religionshistoriker Carl Clemen (1865–1940) unterschiedliche religiöse Prozessionen und deren kulturelle Einbettung als „Repräsentationen einer außeralltäglichen Kraft“ vor, z. B. im indischen Puri am Jagannath-Tempel. Prozessionen sind durch die Repräsentation transzendentaler Größen als religiös codiert. Sie sind – wie das Fest – ein Modus der Alltagsüberschreitung. Der Teilartikel zum Christentum von Oskar Rühle (1901–1980), seinerzeit Mitarbeiter im Verlag Mohr Siebeck, übernimmt lediglich die Argumentationslinie des Artikels der ersten Auflage, in Teilen gar im Wortlaut.³

Die dritte Auflage, programmatisch weitgehend in der Tradition der *Barmer Theologischen Erklärung* anzusiedeln, behält diese charakteristische Aufteilung der Teilartikel bei. Im religionsgeschichtlichen Teilartikel differenziert Carl Heinz Ratschow (1911–1999) unterschiedliche religiöse Funktionen von Prozessionen: die Abbildung eines mythischen Geschehens, den Weltkontakt der ansonsten im Heiligtum abgeschlossenen Gottheit, die Umgehung des Heiligen in dem Sinne, dass die Gläubigen zu einem heiligen Ort kommen sowie die Umgehung als Bewegung selbst. Hans Hohlwein (1902–1996) beschreibt die Geschichte der Prozessionen im Christentum als „liturgische Umzüge, entweder selbständig oder einer anderen liturgischen Handlung eingefügt“.⁴ Durch die

³ CARL CLEMEN, Art. Prozessionen. I. Religionsgeschichtlich, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 4, hrsg. v. Hermann Gunkel, 2. Aufl., Tübingen 1930, 1604–1606; O[SKAR] RÜHLE, Art. Prozessionen. II. Im Christentum, 1. Geschichtlich, in: a. a. O., 1606f., dann noch A[LBRECHT] M[ICHAEL] KOENIGER, Art. Prozessionen. II. Im Christentum, 2. Rechtlich, in: a. a. O., 1607.

⁴ C[ARL]-H[EINZ] RATSCHOW, Art. Prozessionen. I. Religionsgeschichtlich, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 5, hrsg. v. Kurt Galling, 3. Aufl., Tübingen 1986, 668f.; H[ANS] HOHLWEIN, Art. Prozessionen. II. Im Christentum, 1. Geschichtlich, in: a. a. O., 669f., hier 670 und dann noch H[ANS] BARION, Art. Prozessionen. II. Im Christentum, 2. Rechtlich, in: a. a. O., 679.

Beschreibung eines religiösen Rituals als liturgisch wird – im Horizont der Lexikonprogrammatisierung – der Bezug auf die Kirche hergestellt.

Auch die aktuelle vierte Auflage argumentiert in diesem Horizont. Der katholische Theologe Bernhard Lang (*1946) stellt in einem religionswissenschaftlichen (statt wie bisher religionsgeschichtlichen) Teilartikel die seinerzeit in der ersten Auflage als Grundtypus beschriebene theophore Prozession neben funktionale, mimetische und demonstrative Typen, die sich – so Lang – allesamt „vorzüglich zur religionswiss[enschaftlichen] oder hist[orisch]-anthropologischen Analyse [eignen], da sie nicht nur den sozialen Charakter rel[igiösen] Kults offenbaren, sondern auch rel[igiöse] Ämter und Rollen vor Augen führen und in Prozessionsordnungen hierarchische Ordnungen widerspiegeln. Auch rel[igiöse] Inhalte und Funktionen treten in ihnen deutlich in Erscheinung“.⁵ Der zweite Teilartikel firmiert unter der Überschrift „Liturgisch“. Er verortet Prozessionen spezieller innerhalb des christlichen Kultes und beschreibt deren geschichtliche Entwicklung wie Ausbreitung im Christentum, um für die Reformationszeit zu dem Ergebnis zu kommen, dass jetzt „die Prozessionsfrömmigkeit zu einem konfessionsunterscheidenden Merkmal wurde“.⁶

Fasst man den Befund zusammen, so kann man festhalten: Prozessionen sind religiös konnotiert, da sie häufig auf einen Kult und auf eine außeralltägliche, göttliche Kraft bezogen sind. Im westlichen Christentum entwickeln sie sich zudem zu einem konfessions- und damit auch religionskulturellen Differenzmarker. Indem die Reformatoren sich vom (spät-)mittelalterlichen Prozessionswesen distanzieren, bringen sie ein verändertes Christentums- und Religionsverständnis zum Ausdruck.⁷ Daher kommt es langfristig zu weitreichenden

⁵ BERNHARD LANG, Art. Prozession. I. Religionswissenschaftlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 6, hrsg. v. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel, 4. Aufl., Tübingen 2003, 1753f., hier 1753.

⁶ HELMUT HOPING, Art. Prozession. II. Liturgisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 6, hrsg. v. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel, 4. Aufl., Tübingen 2003, 1754f., hier 1755. – Die konfessionskulturelle Logik dieses Befundes wird durch die Beobachtung unterstützt, dass der Protestantismus beispielsweise in der zweiten, u. a. von Karl Rahner bearbeiteten Auflage des katholischen *Lexikons für Theologie und Kirche* im Artikel „Prozession“ keine Erwähnung findet. Vgl. J[OSEF] A[NDREAS] JUNGMANN, Art. Prozession. I. Liturgisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8, hrsg. v. Josef Höfer und Karl Rahner, 2. Aufl., Freiburg i. Br., 843f. und G[EORG]. SCHREIBER, Art. Prozession. II. Rel[igiöse] Volkskunde, in: a. a. O., 844f.

⁷ Zum Zusammenhang von Reformation und veränderter Ritualpraxis (ritual change) vgl. SUSAN C. KARANT-NUNN, *The Reformation of Ritual. An Interpretation of early modern Germany* (= Christianity and Society in the Modern World), London/New York 1997 und NATALIE KRENTZ, *Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg 1500–1533* (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 74), Tübingen 2014. Zur kritischen Auseinandersetzung mit einem überkommenen, ritualfeindlichen Protestantismusbild dann auch JAN BRADEMANN, *Anstelle einer Einleitung. Liturgisches Handeln als soziale Praxis – Konfessionalisierung als ritueller Prozess*, in: Liturgisches Handeln als

Transformationen der religiös-konfessionellen Bedeutungszuschreibung an öffentliche Einzüge, Umzüge und Aufmärsche: Katholischerseits rücken die kirchlich-liturgischen Prozessionen in den Status eines öffentlichen Konfessionsbekenntnisses. Sie werden ein „Kennzeichen katholischer Konfessionszugehörigkeit“.⁸ Protestantischerseits entwickeln und etablieren sich funktionale, ‚säkulare‘ Äquivalente.⁹ Dies ist der Ort, an dem die Rede von „säkularen Prozessionen“ in einem ersten Schritt zu verorten ist. ‚Säkular‘ meint dann zunächst die als Wirkung der Reformation zu beschreibende Ablösung von einem expliziten normativ-kirchlichen Kontext unter Beibehaltung einer – jeweils näher zu beschreibenden – „religiösen“ Grundierung und eines entsprechenden Verweishorizontes.

Wie sich dieser Sachverhalt konkret darstellt, findet sich aufs trefflichste veranschaulicht bei Theodor Fontane (1819–1898), dem literarischen „Anwalt protestantischer Gesinnung“ (Volker Drehsen). In den *Wanderungen durch die Mark Brandenburg* findet sich die Beschreibung eines jährlich am 18. Juni anlässlich des Jahrestages der Fehrbelliner Schlacht vom 28. Juni 1675 und des Sieges Friedrich Wilhelms von Brandenburg über die Schweden in eben Fehrbellin stattfindenden Festes. Dieses Fest sei, so Fontane,

„ein Volksfest im besten Sinne des Wortes, besser als unsere großstädtischen Festzüge, denen jeder geistige Mittelpunkt (wenn sie ihn jemals hatten) längst abhanden gekommen ist. Es gibt nichts Kläglicheres, als die Volkslustbarkeiten unserer Residenzen, als der ‚Stralauer Fischzug‘ und alles, was ihm ähnlich sieht. In unsern kleinen Städten aber steckt noch ein guter und gesunder Rest von Volks- und Kinderfesten, und jeder, der ihnen beiwohnt, wird sich erheitert und gehoben fühlen.“¹⁰

Der Anlass des kollektiven Umzuges – denn gemeinsam „geht es mit Sang und Klang nach dem Denkmal hinaus“¹¹ – ist kein genuin kirchlich-liturgischer. Dennoch spricht Fontane von einem „geistigen Mittelpunkt“, der die Gemeinschaft her- und darstellt und in dem sich ihre Wertorientierung und Ordnungsvorstellung ausdrückt. Es gibt einen der Liturgie äquivalenten Referenz-

soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit (= Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, 47), hrsg. v. dems. und Kristina Thies, Münster 2014, 11–58. – In vorliegendem Band geht diesem Umbruch vor allem der Beitrag von Thomas Weller nach.

⁸ ANDREA LÖTHER, Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit (= Norm und Struktur 12), Köln/Weimar/Wien 1999, IX.

⁹ Die Rede von ‚säkularisierten Prozessionen‘ bzw. von ‚säkularisierenden Tendenzen‘ mag vor diesem Hintergrund als deutlicher gelten, wurde aber aus stilistischen Gründen vermieden.

¹⁰ THEODOR FONTANE, *Wanderungen durch die Mark Brandenburg*. Dritter Band. Lizenzausgabe 2002 für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft der Abteilung II von Theodor Fontane Werke, Schriften und Briefe, hrsg. v. Walter Keitel und Helmuth Nürnberger, Darmstadt 31987 [1968], 410f. (Von Fontane aus den „Wanderungen“ ausgeschiedene oder zur Aufnahme in die „Wanderungen“ vorgesehene Kapitel).

¹¹ FONTANE, *Wanderungen* (Anm. 10), 410.

punkt des Umzuges und der gemeinschaftlichen Prozession zum Denkmal, gleichsam eine „religiöse Grundierung“, gerade weil die genuin kirchlich-liturgischen Prozessionen in den protestantischen Teilen Preußens wie Brandenburg zurückgedrängt wurden. Diese Äquivalenz beschreibt Fontane als eine Transformation der kirchlich-liturgischen Begründung der Prozessionen in eine militärische. Die ‚Säkularisierung‘ der Prozession ist eine Veränderung ihrer Begründungs- und Funktionsstruktur mit mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtlicher Dimension. In den Worten Fontanes: „Man wirft unserem nord-deutschen Leben vor, daß es nüchtern sei und des poetischen Schwunges entbehre. Das ist in gewissem Sinne wahr. Es fehlt uns das Bunte der Kostüme und das Coulissenwerk einer Wald- und Bergnatur, und weil wir dieser Requisiten entbehren, mag bis zu einem gewissen Grade die Lust und die Fähigkeit in uns verkümmert sein, ein Schauspiel im großen Stil aufzuführen.“ Diese mentale Differenz hat indes konfessionskulturelle Gründe, denn, so weiter bei Fontane, es

„fehlt uns außerdem die katholische Kirche, die große Lehrmeisterin der Festzüge und Prozessionen. Zugegeben das. Aber ein neues Volk, wie wir sind, dessen Traditionen über den Tag von Fehrbellin kaum hinausreichen, hat sich hierzulande eben alles abweichend von dem sonst üblichen gestaltet, und mit einem ganz neuen Lebensinhalt ist eine neue Art von Volkspoesie, mit dieser Poesie aber eine neue Art von Volksfesten geschaffen worden. *Das Soldatische hat sich zum poetischen Inhalt unseres Volkslebens ausgebildet.* Wir feiern Dennewitz und Großbeeren, und wenn wir an malerischem Effekt und an gutem Humor hinter den Volksfesten des Rheins und der Donau zurückbleiben mögen, so haben wir vielleicht einen bestimmteren Inhalt, einen geistigeren Mittelpunkt vor ihnen voraus.“¹²

Das Militärische avancierte zum „geistigen Mittelpunkt“ des Festes und seiner Umzüge. Die Referenz der Prozessionen und Umzüge auf das Militärische trat, so Fontane, an die Stelle der kirchlich-liturgischen Referenz. Gleichzeitig bleibt in diesem veränderten Referenzrahmen einer „säkularen Prozession“ eine religiöse Grundierung virulent. Einerseits also lässt sich die Lösung des Prozessions- und Umzugswesens aus kirchlichen Kontexten als ein Vorgang der ‚Säkularisierung‘ lesen. Andererseits aber bleiben ‚religiöse‘ Bezüge und Verweishorizonte erhalten, wenn auch in transformierter Gestalt. Diese Veränderung wird darin erkennbar, dass im Medium der Prozession stets Religion, Politik und Gesellschaft in „Verschränkung“ kommuniziert werden,¹³ das

¹² FONTANE, Wanderungen (Anm. 10), 411 (Hervorhebung im Original). Vgl. auch die Beiträge von Manfred Hettling und Dominik Burkhard in diesem Band.

¹³ In Erweiterung der Aussage „Prozessionen kommunizieren Religion und Politik in Verschränkung“, so JÖRG GENGNAGEL, MONIKA HORSTMANN und GERALD SCHWEDLER, Einleitung, in: Prozessionen, Wallfahrten und Aufmärsche. Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter (= Menschen und Kulturen. Beihefte zum Saeculum Jahrbuch für Universalgeschichte 4), hrsg. v. dens., Köln/Weimar/Wien 2008, 3–15, hier 4. Vgl. auch die titelgebende Formulierung bei META NIEDERKORN-BRUCK, Prozessionen in ihrer liturgischen und politischen Funktion: Kirche – Fürst. Demonstration und

Religiöse also grundsätzlich in einen mehrdimensionalen, sozialen Kontext eingestellt ist.

Diese „Verschränkung“ bringen Fest und Umzug, so die Beobachtung bei Fontane, allerdings nicht nur zur Darstellung, sondern stellen diese im Vollzug her (performative Dimension) und erneuern sie darin immer auch (regenerative Dimension). Denn, so Fontane,

„[h]ier begrüsst man sich; Prediger und Magistrate [Religion und Politik; RC] stellen sich an die Spitze, und gegen tausend Mann stark, darunter sechshundert Kinder [Stadtgesellschaft; RC], geht es mit Sang und Klang nach dem Denkmal [Präsenz des Militärischen; RC] hinaus. Vor demselben wird Kreis geschlossen, der Hakenberger Geistliche tritt in die Mitte und hält eine kurze Ansprache an die Kinder, worin er sie auffordert, gute Preußen und gute Brandenburger zu sein, und wenn es not tut, an jedem Tag im Jahre so brav und tapfer zu Land und Thron zu stehen, wie am 18. Juni 1675 ihre Väter hier gestanden haben. Dann gibt es ein Hurra und Mützenschwenken, und Musik vorauf, gemeinhin nach den Klängen des ‚Alten Dessauers‘ zu marschieren nun alt und jung über das eigentliche Schlachtfeld hinweg, jener Hügelreihe zu, die nach Südosten hin, den ziemlich schmalen Streifen, auf dem gekämpft wurde, begrenzt. Die höchste dieser Hügelkuppen, kahl und unscheinbar und nur im Hintergrunde von einigen Pappeln überragt, heißt der Kurfürstenberg, weil von ihm aus der Kurfürst den Angriff und die Bewegungen der Schlachte leitete. Auf diesem und dem benachbarten Froben-Hügel macht man halt, und unter allerhand Turnerspielen, mit Ringen und Laufen, Springen und Klettern verbringt die Jugend den Tag, bis spät am Nachmittag der Rückzug in die Städte und Dörfer beginnt.“¹⁴

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich folgende Bestimmung: Die Rede von „säkularen Prozessionen“ und die Frage nach deren „religiöser Grundierung“ zielt gerade nicht darauf, die Dichotomie von ‚religiös‘ versus ‚säkular‘ oder ein wie auch immer gelagertes Säkularisierungstheorem ritualtheoretisch zu revitalisieren. Vielmehr soll sie – gerade aufgrund ihrer scheinbaren Paradoxie – dazu verhelfen, die partielle Ablösung des öffentlichen Prozessionswesens aus kirchlichen Kontexten und die damit verbundenen religions- und konfessionskulturellen Transformationen differenzierter in Blick zu bekommen. Die Begriffe ‚religiös‘ und ‚säkular‘ erweisen sich in ihrer je konkreten Bestimmung als soziokulturell bedingt und historischen Wandlungen unterworfen. Das gilt auch im Hinblick auf das öffentliche Prozessionswesen. Es ist davon auszugehen, dass Prozessionen mehrdimensionale soziale Praktiken zur Dar- wie Herstellung soziokultureller Ordnungen wie kollektiver Werte und Orientierungen sind. Sie kommunizieren religiöse und soziokulturelle Orientierungsmuster und gesellschaftliche Deutungsmodelle „in Verschränkung“. Sie oszillieren zwischen Religion und Politik, zwischen Gesellschaft und Religion. Die Rede

Imagination von Herrschaft im Kontext der Prozession, in: Grenzen des Rituals. Wirkreichweiten – Geltungsbereiche – Forschungsperspektiven (= Norm und Struktur 42), hrsg. v. Andreas Büttner, Andreas Schmidt und Paul Töbelmann, Köln/Weimar/Wien 2014, 163–188.

¹⁴ FONTANE, Wanderungen (Anm. 10), 410.

von „säkularen Prozessionen“ lenkt nun den Blick darauf, dass diese „Verschränkung“ erstens dynamisch ist, nicht stabil vorliegt, sondern sowohl epochenintern wie epochenübergreifend Wandlungen unterliegt, und dass sie zweitens soziokulturell imprägniert ist.¹⁵ Daher hat die Rede von „säkularen Prozessionen“ heuristische Funktion,¹⁶ die den Blick dafür schärfen soll, Transformationen des Verschränkungsverhältnisses von Religion, Politik und Gesellschaft, wie es sich in Prozessionen als einem öffentlichen Kollektivritual darstellt, detailliert wahrnehmen und diskutieren zu können: Anlässe verändern sich. Begründungsmuster verlagern sich. Neue Akteure und Trägergruppen treten auf. Religiöse Imprägnierung und Funktionalisierung wandeln sich, sowohl innerhalb wie jenseits konfessionskultureller Differenzen.¹⁷ Der Blick richtet sich also auf die „fortwährende Antreffbarkeit des Religiösen im Säkularen“,¹⁸ und zwar in einer doppelten Bewegung: Einerseits bedienen sich ‚säkulare‘ Anlässe der symbolischen Kommunikationskraft und performativen Macht des Religiös-Liturgischen. Andererseits durchlaufen christlich-kirchliche Riten Säkularisierungsprozesse, indem sie außerhalb des Raumes der Kirche Aneignung finden, also beispielsweise Prozessionen stattfinden, die ihren Anlass nicht dem kirchlichen Kalender verdanken, oder einzelne Elemente des religiös-kirchlichen Prozessionswesens zitiert werden. Speziell für das Feld des Politischen gilt zugespitzt: „Durch das Zitieren liturgischer Elemente im politischen Kontext wurden diese Elemente zwar säkularisiert, aber zugleich blieb ihre religiöse Herkunft präsent, sodass die politische Ordnung dadurch ihrerseits sakralisiert wurde“.¹⁹

Um es am Beispiel ‚Fehrbellin‘ zu sagen: Wenn im preußischen Protestantismus die Militärparade die katholische Fronleichnamsprozession ‚ersetzt‘, dann zeigen sich hier Verschiebungen der religiösen Erinnerungs-, Gemeinschafts-

¹⁵ Vgl. hierzu auch den Hinweis bei HÖLKESKAMP, Performative Turn (Anm. 2), 24f.: „Politische Kulturen – vergangene, vormoderne, wie rezente und moderne – haben symbolische und ästhetische Dimensionen, die für die permanente Reproduktion der Legitimität des Systems insgesamt konstitutiv sind; denn es ist vor allem diese ‚Ausdrucksseite‘, die der Erzeugung von Zugehörigkeit und Zustimmung, der Stiftung von Sinn und Sinnhaftigkeit politischen Handelns und damit der Begründung einer kollektiven Identität dient.“

¹⁶ Die Rede von der ‚Funktion‘ soll im Gegensatz zum Begriff ‚Kategorie‘ das dynamische wie soziokulturelle Bedingtheitsmoment abbilden.

¹⁷ Die vieldimensionale Einzeichnung öffentlicher Rituale in religionssoziologische Diskurse, wie sie vorliegender Band unternimmt, zielt daher weder auf die ausschließliche Evaluierung einer ‚politischen Religion‘ noch ausschließlich auf die rituelle Dimension von Zivilreligion. Letzteres ist beispielsweise die Perspektive bei STEFANIE HAMMER, *Wie der Staat trauert. Zivilreligionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland* (= Staat – Souveränität – Nation), Wiesbaden 2011.

¹⁸ HANS-JOACHIM HÖHN, *Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung*, in: *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. v. Thomas M. Schmidt und Annette Pitschmann, Stuttgart/Weimar 2014, 151–163, hier 152.

¹⁹ BARBARA STOLLBERG-RILINGER, *Rituale* (= Historische Einführungen 16), Frankfurt/New York 2013, 224.

und Feierkultur, die eben gerade nicht auf ein Verschwinden des Religiösen schließen lassen, sondern auf dessen Transformation. Das Militärische ‚säkularisiert‘ das Religiöse, wird aber zugleich durch das Zitat liturgisch-ritueller Elemente ‚religiös‘ auratisiert. Solche Transformationsprozesse sind weder durch den pauschalen Verweis auf die Allgegenwart von Religion noch durch eine Auflösung der Verschränkungen durch das Postulat einer Säkularisierung, die religiöse Bezüge auflöst, hinreichend zu beschreiben. In ersterem Fall wird es schwierig, unterschiedliche Funktionen von Religion zu beschreiben. Im zweiten Fall wird es problematisch, Religion überhaupt zu identifizieren.

Um diese Prozesse vergleichend zu rekonstruieren, wurden im Rahmen der Tagung weitestgehend solche kollektiven Bewegungen im öffentlichen Raum in den Blick genommen, deren Anlässe und Funktion sich nicht unmittelbar aus dem religiösen Kult und der kirchlichen Liturgie ableiten lassen: Herrschereinzüge, Triumphzüge, politische Demonstrationen, Universitätsumzüge, Trauerzüge für gefallene Soldaten, Arbeitermärsche etc.²⁰ Und weil die Rede von und die Debatte um ‚Säkularisierung‘, wie bereits oben vermerkt, einen spezifischen kulturellen Kontext abbildet – nämlich den europäischen, christlich geprägten –,²¹ wurden überwiegend Umzüge und Aufmärsche aus eben diesem westlichen kulturellen Kontext dargestellt, um universalistische Zuschreibungen und problematische Übertragungen der Rede von ‚säkular‘ und ‚religiös‘ zu vermeiden.²²

²⁰ Vgl. auch den Sammelband von STEFAN BÖRNCHEN und GEORG MEIN (Hrsg.), *Weltliche Wallfahrten. Auf den Spuren des Realen*, München 2010. – Jane Redlin versteht unter „säkularen Ritualen“ die Lösung der Rituale „aus den religiösen Institutionen, die traditionell als Träger der *rites de passage*“ fungierten. Säkular meint hier also die völlige Trennung auch der öffentlichen Ritualpraxis (das öffentliche Totengedenken) aus religiös-kirchlichen Horizonten (JANE REDLIN, *Säkulare Totenrituale. Totenehrung, Staatsbegräbnis und private Bestattung in der DDR, Münster/New York/München/Berlin 2009*, 9f.). Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten wirft diese Formulierung die Frage auf, ob es eine solche „völlige Lösung“ überhaupt gibt oder ob es sich nicht auch hier eher um Transformationsprozesse handelt.

²¹ Die Literatur zu diesem Thema ist unübersichtlich. Im Hinblick auf die hier vorgenommene methodisch begründete Einschränkung auf (West-) Europa ist vor allem zu erwähnen HARTMUT LEHMANN, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion* (= Baustein zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 5), Göttingen 2004, dort vor allem den Beitrag „Jenseits der Säkularisierungsthese. Religion im Prozeß der Säkularisierung“, 144–156 sowie KARSTEN SCHMIDT, *Säkularisierung und die Weltreligionen*, in: *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. v. Thomas M. Schmidt und Annette Pitschmann, Stuttgart/Weimar 2014, 356–369.

²² Eine Ausnahme stellen in der Sektion I die von Mischa Meier und Steffen Diefenbach analysierten Umzüge in Konstantinopel dar. Diefenbachs Beitrag bietet in seinem Vergleich von Konstantinopel und Rom eine Verbindung zwischen östlichen und westlichen kulturellen Kontexten. – Zum Problem der Dominanz westlicher, christlich geprägter Ritualkonzepte vgl. MICHAEL BERGUNDER, *Global History, Religion and Discourse of Ritual*, in: *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, Bd. 4: *Reflexivity, Media and Visuality*, hrsg. v. Gregor Ahn, Christiane Brosius, Karin Polit, Petra H. Rösch, Udo Simon und Corinna Wessels-Mevissen, Wiesbaden 2011, 219–235.

In diesem Rahmen erweisen sich gerade die konfessionskulturellen Differenzen als erkenntnisfördernd. Sie werden in diesem Band deutlich herausgestellt. Der Vergleich bleibt damit – wiewohl epochenübergreifend – in einem klar umrissenen religiösen und kulturellen Rahmen.²³ Innerhalb des Epochenvergleichs wurden indes Akzente gesetzt und historische Schwerpunkte gebildet. Weil sich gesellschaftliche Brüche immer auch „durch Entzauberung der Rituale und Symbole, die die alte Ordnung verkörpern“²⁴ vollziehen, markiert für das Prozessionswesen des hier interessierenden soziokulturellen Raumes – neben der Reformationszeit – die Französische Revolutionen einen markanten Einschnitt. Von hier aus ergibt sich die Struktur des Bandes mit vier Sektionen: (I.) Antike/Alte Kirche; (II.) Spätmittelalter/Frühe Neuzeit (die Reformation als Differenzmarkierung); (III.) 19. und 20. Jahrhundert (einsetzend mit der Französischen Revolution) und (IV.) Gegenwart.

Vor dem Hintergrund des bisher Dargelegten erwies es sich als hilfreich, „säkulare Prozessionen“ nicht ausschließlich über die anlassbezogene Distanzierung von religiös-kirchlichen Kontexten zu bestimmen, sondern weitere Parameter einzubeziehen. Sabine Felbecker bringt die Kategorien Raum, Bewegung, Schau und Spiel ins Gespräch, mittels derer sie Prozessionen der griechischen und lateinischen Antike wie auch christliche Prozessionen anlässlich Fronleichnam und Palmsonntag vergleichend untersucht.²⁵ Auch jüngere Arbeiten der Ritualforschung²⁶ wie auch Studien aus dem Umfeld des sogenannten performative turn und des spatial turn haben den Blick dafür geschärft, neben den religiös-liturgischen Kontexten und Funktionen Aspekte wie Gemeinschaft, Raum und Bewegung differenzierter in Blick zu nehmen, gerade um der „religiösen Grundierung“ in „säkularen Prozessionen“ detaillierter auf die Spur zu kommen. So definierte jüngst Karl-Joachim Hölkeskamp eine Prozession als „strukturierte Handlungssequenz, in deren Verlauf eine bestimmte Gruppe von Menschen sich in einer normativ choreographierten Abfolge in einem definierten Raum von einem ebenfalls festgelegten Ausgangspunkt zu einem Endpunkt bewegt respektive [...] ‚voranschreitet‘, um am Ziel eine (zumeist kultische) Handlung teils performativ zu vollziehen, teils durch ihre Präsenz“.²⁷ Noch grundsätzlicher und unter einer grundsätzlichen Hinterrückstellung des religiös-kultischen Bezugs, war hier aufgrund der Fragestellung

²³ In interreligiöser Perspektive vgl. u. a. HOLGER NIELEN, Prozessionsfeste und dramatische Spiele im interreligiösen Vergleich. Eine religionsphänomenologische Studie zu Fastnacht, Fronleichnam, Āšūra und Purim, Bonn 2005, bes. 185–219.

²⁴ STOLLBERG-RILINGER, Rituale (Anm. 19), 238 f.

²⁵ SABINE FELBECKER, Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung (= Münsteraner Theologische Abhandlungen 39), Altenberge 1995, bes. 440–451.

²⁶ Vgl. v. a. DIETRICH HARTH und GERRIT JASPER SCHENK (Hrsg.), Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, Heidelberg 2004.

²⁷ HÖLKESKAMP, Performative Turn (Anm. 2), 32.

nicht übernommen werden kann, bestimmen Katja Gvozdeva und Hans Rudolf Velten Prozessionen „als geordnete kollektive Vorwärtsbewegung im Raum“.²⁸ Jörg Gengnagel, Monika Horstmann und Gerald Schwedler definieren: „Prozessionen sind Ereignisse kollektiver Bewegung. Sie sind räumlich, zeitlich und hinsichtlich ihrer Anlässe und Akteure bestimmt, wenn auch nicht alle Bestimmungsmerkmale in allen Fällen in gleicher Weise faßbar sind.“²⁹

Weil Prozessionen oft verbunden sind mit historischen Ereignissen, die auf konkrete Orte und Räume bezogen sind, und diese „Ver-Ortung des performativen Vollzugs in der religiösen, politischen oder/und memorialen Topographie“³⁰ nicht übergangen werden kann, wurde der Fokus zusätzlich speziell auf *städtische* Prozessionen gerichtet. Die im Ritual her- wie dargestellte „Verschränkung“ von Religion, Gesellschaft und Politik wird im Kontext des Urbanen diskutiert, denn Prozessionen, Umzüge und Aufmärsche waren und sind herausragende Formen städtischer Rituale. Sie sind stadtgemeinschaftliche Kommunikation im öffentlichen Raum. Prozessionen, Umzüge und Aufmärsche sind Bestandteil der Selbstinszenierung einer Stadt und/oder ihrer Teilsysteme. Sie spiegeln in besonderem Maße das Ineinander von Macht, Religion und Kultur im Leben einer Stadt und kommunizieren das Selbstverständnis wie die Werte der Stadtgesellschaft.³¹ Ihre Anlässe sind daher ebenso mannigfaltig wie wandlungsfähig. In historisch veränderten Kontexten reklamieren Kirche, Herrscher, Bürgertum, Parteien und gesellschaftliche Einzelgruppen den öffentlichen Raum der Stadt als Raum für ihre jeweiligen Anliegen. Dem Wandel der Stadtgesellschaft von einer Sakral- zu einer Bürgergemeinschaft und dann zu einer spätmodernen Konsumgemeinschaft mit unterschiedlichen (stadt-)gesellschaftlichen Teilsystemen und den damit verbundenen Veränderungen des urbanen Raumes korrespondiert ein Wandel der jeweiligen Prozessions- und Umzugskultur. Beispielhaft lässt sich dieser an veränderten Akteuren und Trägergruppen ablesen – von den kirchlich-politischen Machteliten, die den öffentlichen Raum als ihnen gehörig reklamieren, hin zur „Straße [als] Tribüne des Volkes“.³² Ländliche bzw. dörfliche Umzugskulturen finden im Folgenden keine Berücksichtigung.

²⁸ KATJA GVOZDEVA und HANS RUDOLF VELTEN, Einführung, in: *Medialität der Prozession. Performanz ritueller Bewegung in Texten und Bildern der Vormoderne* (= Germanisch-romanische Monatsschrift, Beiheft 39), hrsg. v. dens., Heidelberg 2011, 11–22, hier 11.

²⁹ GENGNAGEL, HORSTMANN und SCHWEDLER, Einleitung (Anm. 13), 3.

³⁰ HÖLKESKAMP, *Performative Turn* (Anm. 2), 41. Vgl. auch a. a. O., 47.

³¹ Auf diesen Zusammenhang ist regelmäßig verwiesen worden. Vgl. z. B. unter den bereits erwähnten LÖTHER, *Prozessionen* (Anm. 8), 6.

³² Vgl. BERND JÜRGEN WARNEKEN, „Die Straße ist die Tribüne des Volkes.“ Ein Vorwort, in: *Massenmedium Straße. Zur Kulturgeschichte der Demonstration*, hrsg. v. dens., Frankfurt/New York/Paris 1991, 7–14. Vgl. auch MATTHIAS REISS (Hrsg.), *The Street as Stage. Protest Marches and Public Rallies since the Nineteenth Century* (= *Studies of the German Historical Institute London*), Oxford 2007.

Dieser Bezug auf städtische Prozessionen hat sich aus einem weiteren Grund nahegelegt: Auch der religionssoziologisch orientierte Stadtdiskurs um das Verhältnis von Religion und Stadt bzw. Urbanisierung ist immer wieder mit der Frage nach der säkularisierenden Kraft des Urbanen, speziell in der Moderne, konfrontiert.³³

Insgesamt erwies es sich für die hier interessierenden Fragen zusätzlich als zielführend, nicht nur epochen-, sondern auch fachspezifische Modelle der Deutung von Prozessionen, Um- und Einzügen wie Aufmärschen miteinander ins Gespräch zu bringen. Perspektiven der allgemeinen Geschichtswissenschaft sowie der historischen Stadtforschung, der Theaterwissenschaft und empirisch verfahrenen Soziologie werden also mit ritualtheoretischen und liturgie- und kirchengeschichtlichen Fragestellungen verknüpft. In ihrer disziplinären Breite zeigen die Beiträge zugleich die materiale Vielfalt der Prozessionsforschung: Analysiert werden liturgische Texte, Gesetzestexte, Berichte, Filme, Ergebnisse aus Teilnehmenden Beobachtungen etc. Über die methodischen Grenzen wie Reize eines solchen Verfahrens wird zu diskutieren sein.³⁴ Aber es bleibt zu hoffen, dass eine solche Zusammenschau einen Beitrag zu einer interdisziplinären Phänomenologie von Prozessionen, Umzügen und Aufmärschen zu bieten vermag. Nicht wenige Beiträge bieten ausgehend von dem je spezifischen Material „dichte Beschreibungen“³⁵ städtischer Prozessionen, Umzüge und Aufmärsche. So vermögen sie die jeweils internen politischen wie kirchlich-religiösen Machtstrukturen, soziale Inklusions- und Exklusionsmechanismen, religiöse Praktiken, soziokulturellen Verschiebungen, aber eben auch lokale religiöse wie säkulare Mentalitäten und Traditionen sichtbar zu machen.

³³ Bekannt wurde, auch aufgrund der eingängigen Titelformulierung, HARVEY COX, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. With a New Introduction by the Author, Princeton, Oxford 2013 [1965]. Vgl. auch STEPHAN LANZ, *Stadt und Religion*, in: *Stadt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. v. Harald A. Mieg und Christoph Heyl, Stuttgart/Weimar 2013, 299–317 (mit weiterführender Literatur) sowie RUTH CONRAD, „Anticipation of the future“ – Faith in urban space. Opportunities and Challenges of Church-based action in the Social and Religious Ambivalences of the City, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 3 (2015), 342–367.

³⁴ Es bleibt in methodischer Hinsicht eine weiterhin zu führende Debatte, ob Prozessionen wie allgemein Rituale angemessener zu erforschen sind, indem diese selbst Gegenstand der empirisch orientierten Betrachtung sind oder ob nicht auch Texte und Berichte über Rituale adäquate Untersuchungsmedien sind, weil sich auch die Methoden gegenwärtig empirisch orientierter Forschungen als narrativ geframt erweisen.

³⁵ Siehe CLIFFORD GEERTZ, *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main ²1991, 7–43.

2. Die Beiträge

Wie bereits erwähnt, sind die Beiträge in vier Sektionen angeordnet, wobei sich die zweite und dritte Sektion im Anschluss an die beiden in ritualdynamischer wie religionskultureller Hinsicht wichtigen Einschnitte – die Reformation und die Französische Revolution – ergeben. Die erste Sektion bezieht sich auf die Antike, die vierte auf die Gegenwart. Für die Entscheidung, bei der Antike anzusetzen, gibt es bezüglich der Frage nach „säkularen Prozessionen“ gute Gründe, denn im Hinblick auf Prozessionen wird in der Antike durchaus von ‚paganen‘ Umzügen (πομπή; *pompa*) gesprochen. Gedacht ist an personenzentrierte Umzüge wie „Ehrengelerte für Kommissionen, Athleten, Gladiatoren, Leichenzüge und Hochzeitszüge“,³⁶ aber auch an „nicht-rel[igiöse] P[rozessionen] im byz[antinischen] Hofzeremoniell“. Speziell für letzteres findet sich lexikographisch explizit die Rede von „säkularen Prozessionen“.³⁷ Das entstehende Christentum setzte sich von dieser Tradition auch sprachlich ab, indem es Begriffe wie den der „Prozession“ (*processio*) etablierte. Daher ist auch hier mit religionskulturellen Transformationen hinsichtlich der Bedeutungszuschreibung an Prozessionen und Umzüge zu rechnen. Wie auch für die anschließende Sektion Mittelalter/ Frühe Neuzeit ist für die Antike die prinzipielle Frage zu diskutieren, ob sich überhaupt Elemente und Tendenzen ausmachen lassen, die sich mit den Begriffen ‚Säkularisierung‘ bzw. ‚Profanierung‘ sachangemessen beschreiben lassen.

Die drei ersten Beiträge der Sektion „Antike“, die inhaltlich dahingehend eine Einheit bilden, dass sie allesamt Siegesfeiern (*pompaе triumphalis*) thematisieren, setzen in dieser Frage durchaus unterschiedliche Akzente. Der eröffnende Beitrag von Volker Henning Drecoll widmet sich dem Einzug Konstantins 312 n. Chr. in Rom nach der Schlacht an der Milvischen Brücke und dem unterlassenen Opfer auf dem Kapitol, also dem Problem des fehlenden kultischen Ziels der Prozession. Drecoll vertritt vor diesem Hintergrund die These, dass nicht notwendig jeder Umzug in Rom primär demonstrativ-religiöse Bezüge gehabt haben müsse. Zur Erläuterung greift er auf die Rede von einer „sekundären Religiosität“ zurück und verbindet auf diesem Weg die ritualhistorische mit der religionsgeschichtlichen Diskussion.

Mischa Meier analysiert den sogenannten ‚Triumph‘ Belisars (534 n. Chr.) und thematisiert vor allem die Funktion des Einzuges im Hinblick auf Kaiser Justinian. Meier zeigt, dass auch dieser ‚Triumph‘, obwohl er auf den ersten Blick religiöse Bezüge missen lässt – weil im modernen Verständnis militärische Siege als rein profane Ereignisse gelten könnten – stark religiös imprägniert ist. Von hier aus ist die Frage zu diskutieren, ob in der oströmischen Kaiserresidenz

³⁶ FELBECKER, Prozession (Anm. 25), 29.

³⁷ SIMON R. F. PRICE, Art. Prozession. IV. Säkulare Prozessionen, in: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum, Bd. 10, hrsg. v. Hubert Cancik und Helmut Schneider, Stuttgart/Weimar 2001, 481.

überhaupt ‚säkulare‘ Prozessionen möglich waren oder ob nicht im Zuge einer stadtopographischen und herrschaftstheoretischen Kontextualisierung grundsätzlich religiöse Bezüge und Sinnzuschreibungen zu evaluieren sind.

Steffen Diefenbach führt die Beiträge von Volker Henning Drecoll und Mischa Meier fort, indem er für die Spätantike kaiserliche Siegesrituale in Konstantinopel und Rom vergleicht und Differenzen beschreibt, die u. a. auf unterschiedliche städtebauliche Konzepte zurückzuführen sind. „Anders als in Konstantinopel ließen sich christliche und traditionelle Prozessionen im spätantiken Rom nicht ohne weiteres amalgamieren, formte sich um den Kaiser keine Liturgie der Stadt“. Damit kommen die unterschiedlichen Wechselwirkungen von Sakralisierung der Stadtopographie und machtpolitisch imprägnierter Religiosität, also die „Überblendung von städtischem Raum, ludischem Zeremoniell und kirchlichem Ritual“, detailliert in den Blick. Verglichen werden das Siegesritual von Theodosius II., 425 n. Chr. im Hippodrom in Konstantinopel nach einem Sieg oströmischer Truppen im Westen des Imperiums, der Einzug Constantius II. in Rom anlässlich eines Besuches im Jahr 357 n. Chr. sowie ebenfalls der sogenannte ‚Triumph‘ Belisars im Jahr 534 n. Chr.

Der Beitrag von Robert Kirstein, obwohl in seinem historischen Bezug vor den drei Vorangestellten anzusiedeln, wird gleichsam als Response auf diese Beiträge präsentiert, da er sich eigens der Frage nach der Literarisierung von Prozessionen widmet. Er nimmt also die allen historischen Beiträgen dieses Bandes eingeschriebene und zu Grunde liegende Spannung von „ceremony as performed“ und „ceremony as written“ (Mary Beard) explizit auf³⁸ und untersucht diese im Spiegel der literarischen Repräsentation von Prozessionen in der römischen Liebeslegie. Wie bei den vorhergehenden Beiträgen steht auch hier die Triumphprozession (*pompa triumphalis*) als einem Herrschaftsritual im Hintergrund. Private Relationen werden mittels der Rede von Prozessionen „in die Bild- und Fachsprache der politisch-öffentlichen Sphäre“ transferiert. Dabei eignet der literarischen Fiktionalisierung von Prozessionen eine spezifische kommunikative Funktion, die unter anderem in der „Überschreitung konventioneller Gender-Grenzen“ als Teil des poetischen Programms besteht. In diesem Horizont lässt sich „Säkularisierung“, so Kirstein, als „Desakralisierung“ lesen, auch wenn zu diskutieren bleibt, „ob sich innerhalb der Zeitspanne von ausgehender Republik und früher Kaiserzeit eine Entwicklung vom Religiösen zum Säkularen oder gar ‚Eventhaften‘ nachweisen lässt“.

Insgesamt zeigen die Beiträge der ersten Sektion, dass Kommunikations- und Interaktionsformen wie Prozessionen, die sich an der Schnittstelle von Religiösem, Politischem und Gesellschaftlichem bewegen, auf ritualdynamische Experimente und religionskulturelle Weiterentwicklungen angelegt sind. Sie haben „transformatives Potential für soziale Strukturen“ (Diefenbach), wenn

³⁸ Vgl. oben Anm. 34.

also z. B. Herrschaft neu verhandelt oder anders begründet werden muss. Dies zeigt sich unter anderem in der Veränderung der Rolle, die den historischen Akteuren als Beteiligten in diesen dynamischen Prozessen zukommt. Denn diese generieren die jeweilige religiöse wie soziokulturelle Bedeutung im Moment des Handelns stets immer auch selbst.

Die zweite Sektion setzt zeitlich in jener Epoche an, in welcher der religiöse Gehalt und Anlass von Prozessionen konfessionskulturellen Veränderungen unterlag, weil soziale Strukturen und religiöse Deutungsmuster einem radikalen Wandel unterworfen waren. Waren Prozessionen nach Kathleen Ashley „very simply, the privileged mode of public expression in the Late Middle Ages and the Renaissance“, ³⁹ so lässt sich nun ein mehrdimensionaler Wandel der rituellen Kommunikation, der auch das Prozessionswesen betrifft, konstatieren.

Sabine Reichert führt zeitlich in die Hochphase der Reformation (1530) und beschreibt schwerpunktmäßig am Beispiel der Reginenprozession in Osnabrück wie – mitten in dieser Umbruchszeit – zur Erinnerung und zur Mahnung Prozessionen kommunikationsstrategisch und ritualdynamisch als ‚disease rituals‘ funktionierten, mittels deren auf eine aktuelle Bedrohung des Urbanen mit einem religiös-liturgisch etablierten Handlungsmodell reagiert wurde, das bereits in vergleichbaren Bedrohungsszenarien (z. B. Eroberungen, Schlachten) seine Wirkmacht bewiesen hatte. Solche Bedrohungsszenarien lassen sich als das ‚säkulare‘ Moment der Prozessionen lesen. Reichert zeichnet von hier aus die wechselseitige Durchdringung von ‚Religiösem‘ und ‚Säkularem‘ nach, denn einerseits werden religiöse Prozessionen Teil der urbanen Erinnerungskultur und andererseits wird der urbane Raum durch das Mitführen der Heiligen in ihren Reliquiaren als der eigentlichen Quelle der Sakralität religiös umgedeutet. Im Modus der Prozession schieben sich ‚säkulare‘ Anlässe und ‚religiöse‘ Formen, ‚säkulare‘ Ursache und ‚religiöse‘ Deutungszuschreibung ineinander.

Ausgehend von dieser Wechselseitigkeit von ‚säkular‘ und ‚religiös‘ – auch religiös-christliche Prozessionen haben im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit stets „eine politisch-soziale Verweissfunktion“ und „rein weltliche Prozessionen“ wie der Herrscheradventus hatten stets eine „religiöse Rahmung“ – wendet sich Thomas Weller der Frage zu, wie genau die dynamischen Veränderungsprozesse von Reformation und Konfessionalisierung Prozessionen auch als symbolische Kommunikationsformen städtischer Gesellschaften transformierten. Das, „was in vorreformatorischer Zeit die Einheit der Stadt als Sakralgemeinschaft symbolisch bekräftigt und performativ hergestellt hatte, wurde so zum Ausdruck konfessioneller Differenz“. Das bedeutet, dass „Prozessionen als symbolische Inszenierungsform“ gerade nicht abgeschafft werden, vielmehr deren religiöser

³⁹ KATHLEEN ASHLEY, Introduction. The Moving Subjects of Processional Performance, in: Moving Subjects. Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance (= Ludus. Medieval and Early Renaissance Theatre and Dram 5), hrsg. v. ders. und Wim Hüsken, Amsterdam/Atlanta 2001, 7–34, hier 10.

Verweishorizont transformiert wird, wenn beispielsweise die von Gott eingesetzte Obrigkeit im Modus der Prozession legitimiert und inszeniert wird oder der Körper des Verstorbenen bei Trauerprozessionen an die Stelle der Hostie in Fronleichnamsumzügen tritt. So gesehen „können protestantische Umzüge als funktionale Äquivalente zu den großen katholischen Prozessionen gelten“. Um die beschriebenen Transformationen zu kontextualisieren, bezieht Weller in seine Analyse auch städtische Prozessionen im frühneuzeitlichen Spanien ein, einer Region, die kaum mit dem Protestantismus in Berührung kam. Am Beispiel der Erinnerung des protestantischen Bürgermeisters von Stralsund, Bartholomäus Sastrow, lassen sich die konfessionskulturellen Differenzen, die sich in der liturgischen Praxis der Prozessionen darstellen, rekapitulieren. Insgesamt erweist sich vor diesem Hintergrund, so das Plädoyer von Weller, das ritualfeindliche Protestantismus- und Neuzeitbild als revisionsbedürftig.⁴⁰

Auch der dritte Beitrag dieser Sektion von Marian Füssel setzt im Spätmittelalter ein und führt von dort aus in die (früh-)neuzeitliche universitäre Gelehrtenkultur als einem hybriden ständischen Gebilde. Im Spiegel der Prozessionen in diesem Milieu erfolgt eine implizite Auseinandersetzung mit der Diskussion zur Säkularisierung im Blick auf die Frühe Neuzeit. So bringen die vormodernen Universitäten einerseits neue „hybride Prozessionsformen“ hervor, wie z. B. Graduierung zum Doktor, Rektoratswechsel etc., die andererseits „jedoch nie auf religiöse Elemente wie Gottesdienste, Gebete, Gesänge und Glockengeläut verzichteten“. In dieser beständigen Wechselbeziehung erkennt Füssel „säkularisierende Tendenzen“.⁴¹ Am Beginn des 19. Jahrhunderts lassen sich dann im akademischen Milieu „antiritualistische Tendenzen“ ausmachen, die gerade für die Frage nach „säkularen Prozessionen“ von Interesse sind, denn nun reduzieren sich die Anlässe und „der Repräsentationsstil orientierte sich am weltlichen Staats- und Verwaltungsapparat“, bevor es im Verlauf des 19. Jahrhunderts im Rahmen eines „zweiten konfessionellen Zeitalters“⁴² zu Formen der Re-Ritualisierung kommt.

Insgesamt zeigen die Beiträge dieser Sektion historisch eine Tendenz zur Uneindeutigkeit von ‚religiöser‘ Legitimationslogik einerseits und ‚säkularer‘ Repräsentationslogik (Füssel) andererseits. Diese Erzeugung von Ambiguitäten erfolgt je und je in unterschiedlichen Graden und bietet paradoxerweise die Möglichkeit, dass auch vom religiös-kirchlichen Kontext gelöste Prozessionen an dessen Aura und Autorität partizipieren.

Mit dieser Perspektive ist der Übergang zur dritten Sektion eröffnet, in welcher die Veränderungen aufgrund der aufklärerischen Ritualkritik und dem Wandel des Rituals zum Fest in Hinblick auf die Prozessionen diskutiert werden. Wie

⁴⁰ Vgl. auch oben die Hinweise in Anm. 7.

⁴¹ Vgl. hierzu auch oben Anm. 9.

⁴² Vgl. OLAF BLASCHKE, *Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 38–75.

oben erwähnt, markiert hierfür die Französische Revolution, so Hans-Ulrich Thamer, „einen deutlichen Bruch im Selbstverständnis der Akteure wie in der Funktion und im politischen Handlungszusammenhang des Fest- und Selbstdarstellungsaktes“. Sie steht damit „stellvertretend für den fundamentalen Umbruch auf dem Weg in die Moderne“. Es ist das Wechselspiel von Ordnung und Bewegung, das diesen symbolischen Mehrwert prozessualer Kommunikation ermöglicht und sich als offen für Funktionalisierungen unterschiedlichster Art erweist. Thamer rekonstruiert im Spiegel verschiedener Umzüge und Prozessionen, wie es im Verlauf der unterschiedlichen Etappen der Französischen Revolution immer wieder zur gezielten Instrumentalisierung gerade auch der religiösen Fundierung der Prozessionen kommt. Beispielhaft ist auf den Wandel der hierarchisch geordneten Prozession zum Demonstrationszug wie den späteren Umbruch hin zum Militärischen zu verweisen. Die Funktion der Prozession verschiebt sich von der Konfliktdarstellung hin zur Ordnungsstiftung.

Vor dem Hintergrund dieses Umbruchs sucht der Beitrag von Lena Krull für das 19. Jahrhundert noch einmal genuin kirchlich-liturgische Prozessionen auf. Sie fragt nach möglichen ‚säkularen‘ Funktionszuschreibungen an dieselben, welche sich durch das veränderte Zusammenspiel von staatlichen und kirchlichen Akteuren aufgrund der legislativen Regelungen durch die preußische Vereinsgesetzgebung von 1850 ergeben. ‚Säkular‘ ist eine Prozession dann in ihrer Beziehung zum Staat und in der Deutung des Staates. Denn sie werden „zunehmend als Demonstrationen für den (politischen) Katholizismus und nicht mehr als religiöse Feier wahrgenommen“. In diesem Zusammenhang wird die Frage nach der Tradition einer Prozession und der Legitimation durch Tradition virulent. Auch hier zeigt sich – wie in den Beiträgen der zweiten Sektion –, dass städtische Prozessionen als konfessioneller Differenzmarker und Medium konstruierter Konfessionskontinuität fungierten.

Manfred Hettling bezieht sich auf die auch in dieser Einleitung zitierte doppelte Referenz von Prozessionen – nämlich als eine kollektive Bewegung und „Repräsentation einer außeralltäglichen Kraft“.⁴³ Er zeigt anhand der Politisierung von Leichen- und Trauerzügen, wie der öffentliche Körper des toten Soldaten als übernatürliche Größe gefasst wurde, die durch Begegnung mit der Gemeinschaft auf eben die Gemeinschaft einwirken sollte. ‚Säkular‘ ist das Totengedenken zunächst, weil es ein Ritual in einer weitgehend ‚säkularen‘ Gesellschaft ist, dann aber auch, weil „Unsterblichkeits- und Auferstehungsversprechen von der jenseitigen in die irdische Sphäre und vom religiösen in den politischen Bereich“ verlagert werden. Zugleich aber bleiben – gerade aufgrund des öffentlichen Charakters des neuzeitlichen Totengedenkens – religiöse Verweishorizonte und Bezüge immer präsent.⁴⁴ Diese Analyse entfaltet Hett-

⁴³ Vgl. oben Anm. 4.

⁴⁴ Vgl. hierzu die eingangs zitierte Passage von Theodor Fontane.

ling im Spiegel unterschiedlicher Prozessionselemente im Gefallenenkult (Begräbnis, Denkmal, Jahrestage). Für die Zeit nach 1945 konstatiert Hettling eine weitgehende Enritualisierung des öffentlichen Totengedenkens in der (west-)deutschen Gesellschaft, was auch zu einem Rückgang des öffentlichen Prozessionswesens in diesem gesellschaftlichen Feld führt. Der Rückgang der rituellen Dimension des Gedenkens indiziere „eine Distanzierung von emotionalen Zugangsformen zur Vergegenwärtigung von Geschichte“. Mit diesem Hinweis ist ein Bogen gespannt zu den Beiträgen von Ronald Hitzler und Gregor Betz in der vierten Sektion. Denn es lässt sich fragen, ob emotional-rituelle Aneignungsformen nach 1945 nicht auf andere Objekte denn auf Geschichtsgedenken gelenkt wurden? Und es ist zu überlegen, ob die Symbolisierung von Gemeinschaft nicht zunehmend nur in Teilmilieus bzw. in bestimmten funktionalen Bereichen und nicht auf der gesamtstaatlichen, nationalen Ebene gelingt bzw. überhaupt gelingen kann, die Wirksamkeit des Rituals also auf bestimmte gesellschaftliche Funktionsbereiche beschränkt bleibt?

Diese spannungsvolle Dynamik der Prozessionen zwischen gesellschaftlichem Teilmilieu bzw. abgegrenztem Funktionsbereich und gesamtgesellschaftlichem Integrationswillen greifen die Beiträge von Matthias Warstat und Thomas Rohkrämer auf. Wie bei Hettling findet sich auch in diesen Beiträgen eine Verknüpfung der Prozession mit dem Begriff des ‚Opfers‘ (sacrifice), so dass sich von hier aus interessante Rückkopplungen zu den Beiträgen der ersten Sektion ergeben.

Matthias Warstat geht von der Überlegung aus, dass Prozessionen nicht nur selbst Bewegung sind, sondern „soziale Institutionen und gesellschaftliche Machtgefüge in Bewegung zeigen“, und zwar in einem doppelten Sinn: einmal als soziale Formation wie dann auch als „körperlich-theatrale Raumerschließung“. Theatralität wird dabei dreifach konnotiert: erstens durch den „Modus des ‚als-ob‘“, zweitens durch den Aspekt der Materialität bzw. Körperlichkeit und drittens durch die Orientierung an einem Publikum. Aufgrund des theatralen Charakters ließen sich freilich von den unterschiedlichen Bewegungsstilen in Prozessionen, Demonstrationen und Umzügen nur indirekt auf den „Charakter der sozial-politischen Bewegungen schließen“.⁴⁵ Der Hinweis auf die Indirektheit trägt der „Komplexität moderner Prozessionskulturen“ Rechnung: Prozessionen begegnen in pluralen Formen und entsprechend plural sind auch ihre religiösen Bezüge und Grundierungsmuster. Diese Überlegungen veranschaulicht Warstat schwerpunktmäßig am Beispiel des *Lenin-Luxemburg-Liebknecht-Gedenkmarsches*, also in Bezug auf die Arbeiterbewegung.

Die Frage nach einem gesamtstaatlichen Integrationswillen im Modus der „Disziplinierung der Massen“ durch „perfekt choreographierte militärische

⁴⁵ Vgl. auch die unterschiedlichen Umzugsmodi, die Hans-Ulrich Thamer in seinem Beitrag beschreibt.

Paraden und paramilitärische Aufmärsche“⁴⁶ beschreibt Thomas Rohkrämer für den Nationalsozialismus. Ins Zentrum seiner Darstellung rückt die Kommunikation nationalsozialistischer Inhalte „in ästhetisch-performativer Form“, und zwar in die Mitte der Bevölkerung hinein. Dafür seien speziell die Wirkung dieser Umzüge auf die Betrachter und die Frage, ob und inwieweit diese „säkularen Umzüge“ Ausdruck und Darstellung einer „politischen Religion“ seien, von Interesse. Dabei wird deutlich, dass die moderne Subjektkultur auch in massenmedial und auf gesellschaftliche Totalintegration angelegten und entsprechend inszenierten Umzügen gerade nicht aufgelöst, sondern vielmehr sublim verhandelt wird. „Die moderne Subjektivität wurde nicht zurückgedreht, sondern akzeptiert und umgestaltet.“⁴⁷ Denn gerade in dieser spezifischen „Strategie ästhetischer Mehrdeutigkeit“ mit ihrer „Spannung von totalitärer Ordnung und radikaler Dynamisierung“ liege ein Schlüssel dafür, warum eine Mehrheit der Bevölkerung für die nationalsozialistische Bewegung gewonnen werden konnte. Deshalb lasse sich hier ‚sakral‘ und ‚profan‘ gerade nicht trennen; sie erweisen sich vielmehr als abhängig von der Deutung durch die Subjekte. Diese Perspektiven werden u. a. anhand der medialen Präsentation der Nürnberger Reichsparteitages von 1934 im Film *Triumph des Willens* von Leni Riefenstahl sowie des *Gedenktags für die Blutzeugen* bzw. des Aufmarsches in München zum *Gedenktag für die Gefallenen der Bewegung* diskutiert.

Die vierte Sektion widmet sich „säkularen Prozessionen“ in der Gegenwart und stellt drei unterschiedliche Typen vor. Dominik Burkhard analysiert am Beispiel der *Kinderzeche* in Dinkelsbühl das religiöse Sinnstiftungspotential der aus Schulfesten oder Kinderbeschenkungsfesten entstandenen Heimatfeste. Zu diesem Zweck verschränkt er die Rekonstruktion der historischen Genese und Transformationen dieses Festes, dessen ursprünglicher Anlass sich nicht belegen lässt, mit dessen gegenwärtigen Bedeutung zwischen ‚Religiosität‘ und ‚Säkularisierung‘. Diese Linie wird anhand dreier möglicher Betrachtungsperspektiven entfaltet, der Identifikationsthese – durch aktive Teilnahme zeigen die Menschen ihre lokale Verbundenheit –, der Integrationsthese – das Fest und seine Umzüge leisten historisch die lokale Integration zwischen unterschiedlichen Konfessionen und Zugezogenen wie Einheimischen – sowie der Luxurierungsthese. Das Zusammenspiel dieser drei Interpretamente lege, so Burkhard, die Annahme nahe, dass solche Feste und Umzüge im historischen Verfahren eine ‚Säkularisierung‘ durchlaufen haben, weil nämlich zu fragen sei, ob „die quantitative Entgrenzung und die qualitative Umdeutung der Kinderzeche nicht bereits die Zerstörung des ursprünglichen Zusammenhangs zwischen der

⁴⁶ STOLLBERG-RILINGER, *Rituale* (Anm. 19), 129.

⁴⁷ Die Frage nach den Haltungen, Einstellungen und Wahrnehmungen der individuellen Akteure (Teilnehmer, Zuschauer etc.) wird im Sinne einer grundsätzlichen Frage in vorliegendem Band hintenangestellt, findet aber aufgrund methodischer Entscheidungen einzelner Autoren Berücksichtigung.

Kinderzeche (als ursprünglich konfessionell gebundenem Schulfest) und Kirche“ voraussetze. Dieser Frage entgegen steht jedoch die Beobachtung, dass zwar das Wissen um die ursprünglich religiösen Wurzeln schwindet, es zugleich aber durch die Einstellung des Festes in neue historische Kontexte zu Prozessen der Re-Sakralisierung kommt. Damit ist die Dinkelsbühler Kinderzeche ein markantes Beispiel für das Wechselspiel von Profanierung und (Re-)Sakralisierung, in die Prozessionen unter den (konfessionskulturellen) Bedingungen der westlichen Moderne einverwoben sind.

Neben das Heimatfest tritt als zweites Beispiel für „säkulare Prozessionen“ in der Moderne die *Loveparade*. Ronald Hitzler versteht Prozessionen als „Partikular-Vergemeinschaftungen“. Damit schließt der Beitrag an die bereits in der dritten Sektion auffällige Perspektive des zunehmenden Bezugs auf ein bestimmtes Milieu oder ein gesellschaftliches Teilsystem und entsprechende Beschränkungen rituell-prozessualer Praxis an. Von hier aus werden im Spiegel der wechsellvollen Geschichte der Loveparade vier Kennzeichen „säkularer Prozessionen“ in der Gegenwart evaluiert: Erstens kommt es zu Hybridisierungen, indem bekannte und etablierte rituelle Kommunikationsformen „durch mehr oder weniger innovative Konzepte und vor allem durch innovative Kombinationen bereits vorhandener Konzepte erweitert“ werden. Zweitens ist nach Hitzler die Kommerzialisierung von Prozessionen unter den Bedingungen der Moderne als Kennzeichen zu benennen. Diese Kommerzialisierung führt zu aufschlussreichen Rückkopplungen, denn die Szene im engeren Sinne „zieht sich angesichts der Kommerzialisierung ihrer als subversiv intendierten Kulturgewohnheiten immer stärker aus öffentlichen Veranstaltungen zurück“. Ein Kultereignis löst sich aus seinen ursprünglichen Zusammenhängen – es kommt zur ‚Säkularisierung‘ des ‚Säkularisierten‘. Zugleich wechselt die Loveparade die Stadt und als sie in Duisburg angekommen ist, hat sie ihren Demonstrations- und damit Prozessionscharakter verloren. Die Loveparade ist damit ein Beispiel für eine ritualdynamische Entwicklung, die über das Misslingen des Rituals zu dessen Ende führt. Drittens ist auf die aufmerksamkeitsökonomisch relevante und zugleich stets prekäre Medialisierung der Paraden zu verweisen – was geschieht mit einer auf öffentliche Rezeption angelegten Prozession, wenn die (Massen-)Medien ihre Aufmerksamkeit versagen oder auf andere Paraden und Umzüge verlagern? Öffentlichkeit ist eben nicht nur der Ort, sondern auch der Adressat der Prozession. Und viertens gilt es deutlich die Zentralität des Körpers, d. h. die materiale Dimension des Rituals, zu beachten. Für die Loveparade kann nach Hitzler gar überlegt werden, ob nicht genau hier das genuin ‚religiöse‘ Moment zu verorten ist – der Körper als der eigentliche Kult, die Selbstüberschreitung im Modus der Körper ekstase als Transzendenz erfahrung?

Das dritte Beispiel für „säkulare Prozessionen“ in der Gegenwart führt in den Bereich der politischen Demonstrationen und des Protests. Gregor Betz geht – wie auch Hitzler – von einer Teilnehmenden Beobachtung der Demons-

tration *Wir haben Agrarindustrie satt* anlässlich der Agrar- und Lebensmittelmesse *Grüne Woche* in Berlin aus. Betz zeigt, wie diese Demonstrationen einerseits zahlreiche religiöse und kirchlich-liturgische Elemente aufgreifen, z.B. gemeinsames Mahl, Besinnung, Einkehr, Meditation, Geselligkeit, Emblematisierung etc. und diese religiös-christlichen Module mit solchen anderer Herkunft verbunden werden. Gleichzeitig eröffnet der Beitrag eine spezifische Differenz zu den historischen Beispielen dieses Bandes, denn im modernen Protest wird keine bestehende Herrschaftsordnung inszeniert, legitimiert, stabilisiert oder begründet. Vielmehr stellen die Protest-Prozessionen in je unterschiedlichem Grad gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Ordnungsmodelle in Frage. Sie suchen die Veränderung.⁴⁸ Zusätzlich vermag der Beitrag aufgrund der gewählten Methode auch eine in den übrigen Beiträgen zurücktretende Perspektive zu thematisieren – er evaluiert, was die Akteure während der Prozession genau machen, d.h. von welchen Handlungen die Bewegung begleitet wird. Was tun Menschen beim Prozessieren, außer, dass sie laufen? Damit gerät die spannungsvolle Dynamik von Öffentlichkeit und Privatheit, welche die Prozessionen in Gleichzeitigkeit kommunizieren, in den Blick und dies ist gerade für den religionstheoretischen Horizont des Themas von hohem Interesse. Deutlich wird dies im Verweis auf die Theorie der unsichtbaren, weil zunehmend privatisierten Religion bei Thomas Luckmann.

Angelika Treiber fasst abschließend die unterschiedlichen, vor allem religions- und ritualtheoretischen Perspektiven der Beiträge zusammen und stellt sie vergleichend und auf eine Fortsetzung der Diskussion angelegt nebeneinander.

3. Die Perspektiven

Die Frage nach „säkularen Prozessionen“ wird in diesem Tagungsband als eine in heuristischem Interesse kritisch zu diskutierende Frage aufgefasst. Vor diesem Hintergrund legt die Zusammenschau der Beiträge aufschlussreiche Perspektiven frei, die die Frage nach der „religiösen Grundierung säkularer Prozessionen“ für weiterführende Forschungen wie Diskussionen zu öffnen vermag. Vier solcher weiterführender Perspektiven seien abschließend kurz skizziert.

Erstens zeigt die Frage nach der „religiösen Grundierung säkularer Prozessionen“ für einen bestimmten soziokulturellen Kontext, dass das ‚Religiös-Sakrale‘ und das ‚Säkular-Profane‘ in der öffentlichen kollektiven Ritualpraxis, wie es Prozessionen und Umzüge darstellen, in vielfältigen Verschränkungen und Überschreibungen begegnet. Diese Verschränkungsmodi und -praktiken erweisen sich als ritualdynamische Katalysatoren und als Motor für Trans-

⁴⁸ Interessant wäre für künftige Forschungen zu „säkularen Prozessionen“ daher ein epochenübergreifender Vergleich der unterschiedlichen Veränderungsziele von Demonstrationen.

formationen.⁴⁹ Dies gilt einerseits innerhalb einer mehr oder weniger deutlich abgrenzbaren Epoche, ja oft sogar innerhalb eines bestimmten Milieus. Zugleich aber gilt es andererseits auch im epochenübergreifenden Vergleich. Dieser vermag Gemeinsamkeiten und Vergleichbares innerhalb dieser vielfältigen Verschränkungen freizulegen. Barbara Stollberg-Rilinger hat daher formuliert, es ließen sich „ritualtheoretische Traditionslinien verfolgen, die von der Antike über Mittelalter, Reformation und Aufklärung bis hin zur modernen Kulturanthropologie reichen“.⁵⁰ Als eine solche „ritualtheoretische Traditionslinie“ lässt sich die wechselseitige dynamische Verschränkung von ‚Säkularem‘ und ‚Religiösem‘ lesen. So gilt zwar gemeinhin, dass sich für die Vormoderne zwischen ‚sakralem‘ und ‚profanem‘ Bezug der Prozession nicht unterscheiden ließe. Zugleich aber zeigen die vorliegenden Beiträge, dass sich auch hier eine „Tendenz zur Sakralisierung des profanen Raums und eine Tendenz zur Profanation, Verweltlichung oder Elementarisierung sakraler Symbole und Gesten“ überlagern können.⁵¹ Für die Moderne gewinnt in diesem Zusammenhang die Denkfigur der „multiple secularities“ an ritualtheoretischer Relevanz, wie sie sich exemplarisch in der Anfrage von Hans-Joachim Höhn bündelt: „Leben wir nicht in einer Welt der multiplen Modernitäten – und der multiplen Säkularisierungen?“⁵² Es ist ein epochenübergreifendes Phänomen, dass die Pluralität und Komplexität der Prozessionskulturen die Pluralität und Komplexität von Religionskulturen abbildet.

⁴⁹ Vgl. hierzu z.B. MARCO MATTHEIS und CHRISTIAN WITSCHEL, Die Transformation städtischer Rituale in der Spätantike. Ein Fall von Ritualdesign?, in: Ritualdesign. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale (= Kultur- und Medientheorie), hrsg. v. Janina Karolewski, Nadia Miczek und Christof Zotter, Bielefeld 2012, 67–96.

⁵⁰ STOLLBERG-RILINGER, Rituale (Anm. 19), 239.

⁵¹ BERNHARD TEUBER, Processionaliter. Mittelalterliche Hymnen als liturgische Songlines?, in: Medialität der Prozession. Performanz ritueller Bewegung in Texten und Bildern der Vormoderne (= Germanisch-romanische Monatsschrift, Beiheft 39), hrsg. v. Katja Gvodzdeva und Hans Rudolf Velten, Heidelberg 2011, 63–91, hier 65.

⁵² HÖHN, Postsäkulare Gesellschaft (Anm. 18), 153. – In die Diskussion eingebracht wurde das Denkmodell der „multiple secularities“ von Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt. Vgl. hierzu u.a. MONIKA WOHLRAB-SAHR und MARIAN BURCHARDT, Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 7 (2011), 53–71; MONIKA WOHLRAB-SAHR und MARIAN BURCHARDT, Multiple Secularities. Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities, in: Comparative Sociology 11 (2012), 857–909 sowie den Sammelband mit exemplarischen Analysen MONIKA WOHLRAB-SAHR, MARIAN BURCHARDT und MATTHIAS MIDDELL (Hrsg.), Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age (= Religion and its Others 1), Berlin/Boston 2015. Auch Wohlrab-Sahr und Burchardt argumentieren mit den „vielfältigen Verquickungen von Religion, staatlicher Politik und in die öffentliche Sphäre getragenen Ansprüchen religiöser Gruppen und Bewegungen“, so dass Säkularität „häufig ein Ergebnis sozialer Konflikte und Aushandlungsprozesse“ darstellt und die Verschränkungen und Verwicklungen von Religion und Politik „eher als Bestätigung einer vorausgesetzten Unterscheidung interpretiert werden [können], als dass sie diese infrage stellen“ (DIES., Vielfältige Säkularitäten, 63).

Prozessionsgeschichte kann grundsätzlich als Religions- wie Säkularisierungsgeschichte betrieben werden. Und umgekehrt.

Dieser Sachverhalt schärft den Blick für die gegenwärtig zunehmende Popularität und Vitalität von Umzügen⁵³ und die damit verbundene Re-Sakralisierung des öffentlichen Stadtraumes. Er gerät zunehmend in das Blickfeld gegenwartsorientierter stadtsoziologischer wie religionssoziologischer und entsprechender ethnographischer Forschung.⁵⁴ Dies ist der zweite Aspekt, auf den hier verwiesen werden soll. Zu denken ist in diesem Zusammenhang beispielsweise an die *Orange Parades* in Nordirland,⁵⁵ aber auch an religiös motivierte Demonstrationen, insbesondere solche, die neben der öffentlichen Verbreitung des eigenen Glaubens⁵⁶ der kritischen Distanz und/oder Ablehnung liberaler Wertmuster z. B. in Fragen sexueller Orientierung gilt.⁵⁷ Zugleich kann am Beispiel der protestantischen Paraden in Nordirland gezeigt werden, dass der immer noch wirksame konfessionelle Konflikt zum integralen Bestandteil des Rituals selbst wird und wie leicht dieser Konflikt anlässlich der öffentlichen Umzüge in Gewalthandlungen umschlagen kann. Aber auch jenseits konfessionskultureller Differenzmarkierungen codieren religiös motivierte Umzüge und Demonstrationen den ‚säkularen‘ Stadtraum um und schreiben ihm neue Bedeutungen ein.⁵⁸ Gleichzeitig wirken Veränderungen des Stadtraums auf das (Selbst-)Ver-

⁵³ Ähnliches gilt auch für Wallfahrten. Neben dem in Anm. 20 erwähnten Band „Weltliche Wallfahrten“ ist hier zu verweisen auf PETER JAN MARGRY (Hrsg.), *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam 2008. Dort wird ebenfalls in den unterschiedlichen Beiträgen die spannungsreiche Dynamik von religiös und säkular im Hinblick auf ein als genuin religiös etabliertes öffentliches Ritual verhandelt.

⁵⁴ Vgl. hierzu u. a. DANIEL HERVIEU-LÉGER, *Space and Religion. New Approaches to Religious Spatiality in Modernity*, in: *International Journal of Urban and Regional Research* 26/1 (2002), 99–105; JUSTIN BEAUMONT und CHRISTOPH BAKER (Hrsg.), *Postsecular Cities. Space, Theory and Practice*, London/New York 2011 und NEZAR AL-SAYYAD und MEIGAN MASSOUMI (Hrsg.), *The Fundamentalist City? Religiosity and the Remaking of Urban Space*, London/New York 2011. – Mit lokalen Schwerpunkten dann z. B. auch MACIEJ KOWALEWSKI und ANNA MAŁGORZATA KRÓLIKOWSKA, *Politics of Sacred Spaces, Nation, Memory and Urban Sacrum*, in: *Transforming Urban Sacred Places in Poland and Germany*, hrsg. v. dens., Baden-Baden 2016, 15–39 und KRISTINE KRAUSE, *Spiritual Spaces in Post-Industrial Places. Transnational Churches in North East London*, in: Michael Peter Smith und John Eade (Ed.), *Transnational Ties. Cities, Migration and Identities*, New Brunswick/London 2008, 109–130.

⁵⁵ Vgl. hierzu vor allem die Studie von DOMINIC BRYAN, *Orange Parades. The Politics of Ritual, Tradition and Control* (= *Anthropology, Culture, and Society*), London 2000.

⁵⁶ Hier ist besonders an die rituelle Inbesitznahme des öffentlichen Raumes durch evangelikale und (neo-)charismatische Gruppen zu denken. Neben der Jesus-March-Bewegung ist vor allem die Jesus-in-the-City-Bewegung in Kanada bekannt geworden. Vgl. MONIQUE M. INGALLS, *Singing Praise in the Streets. Performing Canadian Christianity through Public Worship in Toronto's Jesus in the City Parade*, in: *Culture and Religion* 13/3 (2012), 337–359.

⁵⁷ Ebenfalls nur exemplarisch: DANICA IGRUTINOVIĆ, MARIECKE VAN DEN BERG und SRDJAN SREMAC, *Pride Parades and/or Prayer Processions. Contested Public space in Serbia #Belgrade Pride 2014*, in: *Journal of Empirical Theology* 28/2 (2015), 204–225.

⁵⁸ Aus theologischer Sicht scheint eine engere Kooperation zwischen Vertretern der Kirchengeschichte/Alte Kirche und Praktischen Theologen gerade in diesen Fragen weiterführend, da

ständnis von Prozessionen und Umzügen ein. Am Beispiel der zunehmenden Kommerzialisierung lässt sich dies beobachten. Die Wahrnehmung, dass der Stadtraum verstärkt als Konsumraum konstruiert wird, verbindet die Frage nach „säkularen Prozessionen“ mit ritualökonomischen wie stadttheoretischen Diskussionen und vermag so den Diskurs um das Verhältnis von Religion, Ritual und Konsum zu inspirieren.⁵⁹

Zusätzlich erweist es sich – das ist der dritte Aspekt – als hilfreich, die Frage nach der Hierarchie der Akteure einer Prozession verstärkt zu berücksichtigen. Von welchem Zeitpunkt an lassen sich egalitäre Tendenzen ausmachen und wie sind diese im Detail zu beschreiben? Werden womöglich demokratisierende Verschiebungen durch neue, eher latente Hierarchien überschrieben, wie z.B. dem Verhältnis von Experten/Spezialisten versus Laien? Wie verhalten sich Stabilität und Ordnung, die die Prozession dar- und herstellt, zur Unordnung, die eine Demonstration kennzeichnet? Und welche Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Dynamik zwischen Zuschauern und Teilnehmern einer Prozession oder eines Umzuges sowie der Medialisierung der Umzüge zu, welche eine Pluralisierung der Zuschauerebenen mit sich bringen? Man denke beispielsweise an den Einzug der deutschen Fußball-Nationalmannschaft in Berlin nach dem Gewinn der Weltmeisterschaft in Brasilien im Jahr 2014.⁶⁰ Es ist jeweils differenziert zu fragen, wer für wen, mit wem und in welchem Interesse Prozessionen und Umzüge veranstaltet. Offensichtlich befördern Säkularisierungsprozesse Ritualexpertise jenseits der kirchlichen Ritualexpertise wie eben auch den Willen zur Prozession.⁶¹

Prozessionen seien, so Füssel, als „ein Akteur-Netzwerk aus Menschen und Dingen“ zu verstehen. Diese materiale wie körperliche Dimension verdient viertens besondere Aufmerksamkeit. Dies gilt auch in Verbindung mit der

beide Disziplinen mit der Frage, wie sich das Christentum institutionell, aber eben auch rituell in einem religionspluralen Kontext positioniert, befasst sind.

⁵⁹ Vgl. hierzu z.B. ARNO SCHILSON, *Säkulare Rituale. Theologische Entdeckungen in der Konsumwelt*, in: *Konsum als Religion. Über die Wiederverzauberung der Welt (= Welt-Anschauungen 1)*, hrsg. v. Wolfgang Isenbert und Matthias Sellmann, Mönchengladbach 2000, 75–81.

⁶⁰ In Auszügen siehe <https://www.youtube.com/watch?v=6vQIXy-8nN4> (abgerufen am 24. Januar 2019). Besonders interessant ist diese Akteur-Zuschauer-Perspektive auch auf die in Anm. 57 erwähnten Demonstrationen, die sich auf unterschiedliche sexuelle Orientierungen beziehen, also beispielsweise im Blick auf den *Christopher Street Day*. Denn auch diesem Weg lässt sich die Performanz verschiedener Interaktionsmuster – von Ablehnung über Toleranzanzeige bis zur Zustimmung – evaluieren. Vgl. hierzu u. a. RAINER HOFFMANN, *Vor der Stigma-Umkehr? Performativität der Publikumswahrnehmung auf das Ereignis der Gay-Paraden*, in: *Performativität und Ereignis (= Theatralität 4)*, hrsg. v. Erika Fischer-Lichte, Christian Horn, Sandra Umathum und Matthias Warstat, Tübingen/Basel 2003, 301–318.

⁶¹ Vgl. hierzu auch JANINA KAROLEWSKI, NADIJA MICZEK und CHRISTOF ZOTTER, *Ritualdesign. Eine konzeptionelle Einführung*, in: *Ritualdesign. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale (= Kultur- und Medientheorie)*, hrsg. v. dens., Bielefeld 2012, 7–28.

angesprochenen zunehmenden Kommerzialisierung öffentlicher Ritualpraxis. Ist diese wirklich ein genuin modernes Phänomen oder lassen sich auch hier Traditionslinien rekonstruieren? Bezüglich der materialen Dimension ließe sich hier etwa auf die Veränderung und Technisierung mitgeführter Objekte und deren religiöse Valenz verweisen. Denn die mitgeführten Dinge setzen nicht nur bestimmte Bedeutungen frei, sondern nehmen Einfluss auf den Ablauf der Prozession, wie z. B. das Bewegungstempo oder den Klang. Bei der körperlichen Dimension sei exemplarisch erinnert an das Wechselspiel von Disziplinierung und inszenierter Disziplinlosigkeit. Zugleich lässt sich fragen, ob und wie Körperlichkeit im Kontext von Ritualen auch als ‚Haltung‘ zu lesen ist und ob es eine ‚religiöse Haltung‘ gibt, also einen spezifischen religiösen Körperausdruck, der auch in „säkularen Prozessionen“ Ausdruck findet?

Diese vier Perspektiven, die sich aus der Zusammenschau der Beiträge exemplarisch als weiterführend ergeben, zeigen, dass es auch künftig auf dem Gebiet der Prozessionen- und Umzugsforschung darauf ankommen wird, „das Potential und die Reichweite inter- bzw. transepocharer Vergleiche weiter auszuloten. Man wird ohne übertriebenen Optimismus prognostizieren dürfen, daß gerade auf diesem weiten Feld die Chancen und Potentiale komparatistischer Ansätze (und nicht zuletzt eines interepochalen und -disziplinären Dialogs) noch längst nicht ausgeschöpft sind.“⁶²

⁶² HÖLKESKAMP, Performative Turn (Anm. 2), 54.

Sektion I
Antike/Alte Kirche

Der Einzug Konstantins in Rom 312 n. Chr.

Volker Henning Drecoll

1. Mögliche Bedeutung des ‚Opferverzichts‘ von 312

Die historische Situation, die im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen soll, ist der Einzug Konstantins (* um 275; 306–337) in Rom im Jahre 312 direkt nach der Schlacht an der Milvischen Brücke. Dieser Einzug könnte für die Frage nach ‚säkularen Prozessionen‘ interessant sein, weil es die Nachricht gibt, dass Konstantin den üblichen Gang zum Kapitol und damit eine wichtige religiöse Handlung unterlassen habe. Die Zusammenhänge des Jahres 312 sind dabei in der Forschung so ausführlich bearbeitet worden, dass hier keine grundstürzend neuen Ergebnisse geboten werden können. Es geht vielmehr um die Frage, als wie religiös bzw. säkular der Einzug Konstantins nach der Schlacht an der Milvischen Brücke gedeutet werden kann.

Die Schlacht an der Milvischen Brücke¹ war für Generationen von Forschern eine der zentralen Diskussionsgegenstände im Bereich der Spätantike, seien es nun allgemeine Geschichtswissenschaftler oder Theologen. Die Diskussion erhielt dabei bisweilen Züge eines Glaubenskampfes, denn die einen befürworteten, dass diese Schlacht mit der dezidierten Hinwendung Konstantins zum Christentum verbunden sei, Konstantin also ab spätestens 312 als Christ anzusehen ist, während die anderen dieses gerade in Abrede stellten. Die Front verlief dabei interessanterweise nicht zwischen Geschichtswissenschaftlern und Theologen, wie man sich an der jüngsten Debatte zwischen Klaus Martin Girardet (für eine klare und direkt in den Herbst 312 zu datierende Hinwendung Konstantins zum Christentum 312, allgemeiner Geschichtswissenschaftler)² und

¹ Vgl. zu der Schlacht selbst WOLFGANG KUHOFF, Ein Mythos in der römischen Geschichte. Der Sieg Konstantins des Großen über Maxentius vor den Toren Roms am 28. Oktober 312 n. Chr., in: Chiron 21 (1991), 127–174, hier 140–162.

² Vgl. KLAUS MARTIN GIRARDET, Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins d.Gr., in: Die Konstantinische Wende (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 13), hrsg. v. Ekkehard Mühlberg, Gütersloh 1998, 9–122, hier 26–30, 39–44; a. a. O., 12–15 zur älteren Forschungsdebatte. Das Kapitel „Der Sieg Konstantins über Maxentius“ konnte noch 2002 die Althistorikerin KAREN PIEPENBRINK, Konstantin der Große und seine Zeit (= Geschichte kompakt. Antike), Darmstadt 2002, 37 mit dem Untertitel „die ‚Bekehrung‘ Konstantins“ ausstatten.

Martin Wallraff (dagegen, Theologe)³ klarmachen kann. Die Debatte dreht sich hierbei in erster Linie darum, was von den Berichten von Laktanz und Euseb zu halten sei, dass Konstantin den Traum bzw. die Vision eines Zeichens am Himmel vor der Schlacht gehabt habe, was ihn dazu gebracht habe, ein Feldzeichen auf die Schilde seiner Truppen aufzubringen, das von den christlichen Autoren Laktanz (um 250–235) und Eusebius von Caesarea (um 264–um 340) als eindeutig christliches Symbol gedeutet wird. In der Forschung der vergangenen Jahre hat man zwei Dinge getan:

1. Man hat diese christlichen Berichte mit einem heidnischen Bericht zusammengestellt, der für Konstantin bereits für 310 eine Vision bezeugt, in der eine solare Erscheinung eine Rolle spielt.⁴ Wallraff sagt hierzu, dass heute common sense der Forschung sei, dass es sich um dieselbe Erscheinung handle.⁵ Das würde bedeuten, die christlichen Autoren hätten ein zwei bis drei Jahre zurückliegendes Ereignis jetzt fälschlicherweise in den Bericht von 312 eingebaut und zugleich entsprechend christlich umgedeutet. Das ist natürlich möglich, aber kaum beweisbar. Insofern ist eine gewisse Skepsis angebracht, ob der Schluss, dass es sich um dasselbe Ereignis gehandelt haben muss, wirklich zwingend ist – die Übereinstimmung beider Berichte ist auch vielleicht kleiner, als man bisher meinte annehmen zu müssen.⁶ Eigentlich gibt es nur wenige gemeinsame Motive, nämlich: Das Ereignis findet vor einer Schlacht statt, und es scheint sich um ein solares Ereignis gehandelt zu haben (wenn es denn 312 kein Traum war). Die Zusammenstellung dieser beiden solaren Ereignisse ist für Forscher wie Wallraff deswegen besonders interessant, weil sich damit ein Schlüssel zu ergeben scheint, der einen ambivalenten Befund nach 312 gut zu erklären scheint:

a) Christen werden jetzt massiv vom Kaiser unterstützt, das betrifft Geldzahlungen (wie wir aus dem Donatistischen Streit wissen, setzen diese bereits 312 auch wirklich ein), Aufbau von Kirchen, Unterstützung von Klärung von kirchlichen Fragen (wie in Arles 314).⁷

³ Vgl. MARTIN WALLRAFF, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen*, Freiburg 2013, 16–33. Immerhin hatte schon HEINZ KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* (= Beiträge zur historischen Theologie 20), Tübingen 1955, 14–18 die Frage aufgeworfen, welche Vorstellungen von ‚Christsein‘ man an die Frage heranbringt und damit an der Akteursperspektive vorbeigeht.

⁴ Vgl. *Panegyricus* 6 (7) 21,3–6 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis 12 *Panegyrici Latini*, 201,20–202,5 Mynors), vgl. dazu den ausführlichen Kommentar von BRIGITTE MÜLLER-RETTIG, *Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen. Übersetzung und historisch-philologischer Kommentar* (= Palingenesia 31), Stuttgart 1990, 276–278, 330–338.

⁵ Vgl. WALLRAFF, *Sonnenkönig* (Anm. 3), 59.

⁶ Vgl. WOLFGANG KUHOFF, *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie. Das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau 284–313 n. Chr.*, Frankfurt 2001, 904.

⁷ Vgl. hierzu HERMANN DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse 3,34), Göttingen 1954, 16–34.

b) Konstantin selbst scheint keineswegs als Christ aufgetreten zu sein. Münzprägungen stellen ihn neben den Sol invictus als Begleiter, der wenige Jahre später aufgestellte Konstantinbogen spricht nur von einer allgemeinen göttlichen Macht, die ihn unterstützt habe. Konstantin scheint also nach 312 für gut 10 Jahre eine diffuse Religionspolitik betrieben zu haben – die sich gut als Versuch deuten lässt, eine polyvalente Form von Religiosität zu entwickeln, an die sich Christen (die Christus als Sonne der Gerechtigkeit deuten mochten) und Nicht-Christen (denen der Sol Invictus vertraut war) gleichermaßen anklagen konnten.⁸ Das ist in der Tat überzeugend, weil es zugleich die Weichen für das Verhältnis zwischen Christentum und sog. Heidentum nach 312 differenzierter beschreibt: Die sog. Konstantinische Wende besteht nicht in einer konsequenten Bekehrung des Kaisers zum Christentum, sondern α) der Zulassung und β) der ab 324 zunehmenden Aneignung des Christentums durch Konstantin und seine Nachfolger – ohne dass damit das Heidentum unmittelbar massiv zurückgedrängt wurde. Die Untersuchung der Religionszugehörigkeit hoher Militärs und Beamte im Imperium Romanum zeigt die massive Präsenz von Nichtchristen bis weit ins 5. Jahrhundert hinein.⁹ Das steht quer zu der These von Averil Cameron,¹⁰ dass das Heidentum Ende des 4. Jahrhunderts eigentlich nur noch ein Schatten seiner selbst gewesen sei. Für den Einzug Konstantins in Rom bleibt festzuhalten: Er findet statt in einer Zeit, in der für die beteiligten Akteure noch nicht eindeutig erkennbar war, wie sich die Religionspolitik Konstantins genau und auf längere Sicht darstellen würde.

2. Für das solare Ereignis selbst hat man versucht, eine rationale Erklärung zu finden. Hierfür hat man besonders versucht, auf ein solares Phänomen zu verweisen, nämlich den Ringhalo.¹¹ Dabei handelt es sich um ein Lichtphänomen, in dem die Sonne als Kreuz inmitten eines Ringes erscheint. Wenn man in der staubigen Sommerhitze an der Milvischen Brücke die römischen Stadtbusse an sich vorbeisusen sieht, bekommt man rasch Zweifel an der Halo-These – insbesondere, wenn man sich klarmacht, dass Halos a) in Höhenluft (Gebirge) und b) über vereisten Flächen auftauchen. Ob sich das wirklich besser darstellt, wenn man annimmt, hier sei ein Ereignis aus den Vogesen¹² fälschlich nach Latium verlegt worden, mag einmal dahingestellt bleiben. Jedenfalls wird im Folgenden

⁸ Vgl. MARTIN WALLRAFF, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (= Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 32), Münster 2001, 129–131.

⁹ Vgl. RABAN VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie 324–450 bzw. 455 n. Chr.* (= *Antiquitas* 3,23), Bonn 1978.

¹⁰ Vgl. AVERIL CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.

¹¹ Vgl. PETER WEISS, *Die Vision Constantins*, in: *Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuß* (= *Frankfurter althistorische Studien* 13), hrsg. v. Jochen Bleicken, Kallmünz 1993, 143–169.

¹² Genauer aus Grand, vgl. MÜLLER-RETTIG, *Panegyricus des Jahres 310* (Anm. 4), 339–348.

nicht davon ausgegangen, dass die Akteure im Jahre 312 noch unter dem Eindruck der Schau eines Halos standen.

Das ist der Kontext, von dem aus nun genauer der Einzug Konstantins in Rom nach dieser berühmt-berüchtigten Schlacht in den Blick genommen werden soll. Dabei gibt es zum einen bei Euseb die Nachricht, dass es sich um einen Triumph gehandelt habe – was man aber bestreiten kann.¹³ Zum anderen gibt es in dem anonymen Panegyricus von 312/313 die Nachricht, dass Konstantin bei dem Einzug nicht bis zum Kapitol gezogen sei, sondern auf dem Forum Romanum abgebogen und auf den Palatin gezogen sei.¹⁴ Damit wäre der Höhe- und Endpunkt eines Triumphzuges, das Opfer auf dem Kapitol, ausgelassen worden. Das stellt aber nun die Frage, wie dieser Einzug zu interpretieren ist. Enthält er überhaupt noch religiöse Elemente? Handelt es sich um eine bewusste Maßnahme? Ein Befürworter der strikten Hinwendung zum Christentum wie Girardet sieht hierin natürlich eine bewusste Absage an das Heidentum – so dass für ihn der Opferverzicht geradezu zu einem entscheidenden Argument für die Hinwendung Konstantins zum Christentum ab 312 werden kann.¹⁵ Danach wäre gerade der „Verzicht“¹⁶ auf eine religiöse Komponente in diesem Einzug ein religionspolitisch außergewöhnlich wichtiges Signal. Andere bezweifeln, dass man die Kategorien eines Triumphzuges überhaupt anlegen darf, und verweisen z. B. auf die Hektik, mit der man nach der Schlacht den Einzug in Rom organisiert habe. Da klingt das dann eher wie ein Versehen oder wie die Inkompetenz der entsprechenden für das Protokoll zuständigen Beamten. Dann handelte es sich um eine Vernachlässigung religiöser Komponenten, für die sich fragen lässt, inwiefern sie für das Jahr 312 überhaupt vorstellbar ist.¹⁷ Die voneinander abweichenden Nachrichten sollen daher noch einmal daraufhin ausgewertet werden, welche möglichen Deutungsmuster für den schnellen Weg auf den Palatin denkbar sind – und was dies für den religiösen oder säkularen Charakter des Einzugs in Rom bedeutet.

¹³ Vgl. Euseb, *Historia ecclesiastica* 9,9,9 (GCS Eusebius 2, 830,21–24 Schwartz/Mommsen) und Euseb, *Vita Constantini* 1,39,1 (GCS Eusebius 1,1, 36,1–3 Winkelman).

¹⁴ Vgl. *Panegyricus* 12 (9) 19,3 (285,4–7 Mynors).

¹⁵ Vgl. GIRARDET, Konstantinische Wende (Anm. 2), 30–36.

¹⁶ Der Begriff stammt von JOHANNES STRAUB, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol, in: *Historia. Zeitschrift für alte Geschichte* 4 (1955), 297–313.

¹⁷ Eine nirgends bezeugte religiöse Zeremonie nur auf dem Palatin, und zwar für Sol Apollo, postuliert daher JOHANNES WIENAND, Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I. (= *Klio Beihefte N.F.* 19), Berlin 2012, 333 f. Anm. 190. Dass Konstantin im Oktober 312 sehr wohl auf das Kapitol gezogen sei, dies aber ab 313 bewusst unterdrückt habe, vermutet AUGUSTO FRASCHETTI, Costantino e l'abbandono del Campidoglio, in: *Roma. Politica, economia, paesaggio urbano* (= *Istituto Gramsci* 2), hrsg. v. Andrea Giardina, Roma/Bari 1986, 59–98, hier 68 f.

2. Überprüfung der Historizität: die Nachricht über den ‚Opferverzicht‘

Die beiden genannten Berichte schildern den Einzug Konstantins mit erheblichen Unterschieden: Der heidnische Panegyricus 12 (9) stammt aus dem Jahr 313 und gehört damit zeitlich in die unmittelbare Nähe des Geschehens.¹⁸ Hier wird, nachdem der Untergang des Maxentius (* um 279; 306–312) im Tiber gepriesen wird, der Einzug Konstantins in Rom beschrieben. Der Panegyriker hebt besonders das große Menschengedränge hervor, das Konstantin sehen, möglichst nahe an ihn herankommen und ihn begleiten wollte. Dann kommt eine kurze Notiz, die besagt, dass einige es gewagt hätten, von Konstantin zu fordern, dass er verweile (*ut resisteres*), und sich darüber beklagt hätten, dass er schnell zum Palatin gezogen sei.¹⁹ Als er den Palast auf dem Palatin betreten habe, habe die Menschenmenge ihn nicht nur mit den Augen zu verfolgen gesucht, sondern versucht, in den Palast einzudringen. Das Gewoge der Mengen, hier positiv gedeutet als Versuch, den Befreier zu sehen, ergoss sich daraufhin in alle Straßen.²⁰ Anschließend beschreibt der Lobredner die Rede vor der Senatskurie, in der er hervorhebt, dass Konstantin dem Senat die alten Rechte zurückgegeben hätte.²¹

Die Beschreibung nennt keinen Triumphzug, auch keinen Adventus oder sonst wie geordneten Einzug, etwa auch der Truppen, in die Stadt. Zugleich entsteht das Bild eines chaotischen Geschehens. Bei aller panegyrischen Überformung, die den Jubel der Masse hochstilisiert und den Drang, Konstantin als Befreier zu sehen, besonders auf die herausragende Gestalt des Kaisers²² bezieht, bleibt doch der Eindruck eines chaotischen Geschehens. Zugleich wird deutlich, dass Konstantin durch seinen direkten Zug zum Palast auf dem Palatin, Enttäuschungen provoziert hat, die dann durch den Blick auf die Rede vor dem Senat aufgearbeitet werden. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, dass Konstantin nicht den regulären Weg zum Kapitol angetreten hat. Doch ist auffällig, dass das Kapitol, besonders aber Iuppiter, nicht genannt wird. Einen förmlichen Triumphzug mit religiösem Opfer auf dem Kapitol wird man daher als historischen Hintergrund hier nicht annehmen können.

Die zweite Quelle, die über diesen Einzug berichtet, stammt von Euseb. Euseb hat in seiner Kirchengeschichte die Abläufe knapp dargestellt und später dann in der *Vita Constantini* ausführlich hagiographisch überformt. Euseb geht im Gegensatz zum anonymen Panegyricus explizit von einem Triumph aus. Kon-

¹⁸ Vgl. KAI BRODERSEN und BRIGITTE MÜLLER-RETTIG, *Panegyrici Latini*. Lobreden auf römische Kaiser, Bd. 1: Von Diokletian bis Konstantin. Lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und kommentiert (= Edition Antike), Darmstadt 2008, 267.

¹⁹ Vgl. *Panegyricus* 12 (9) 19,1–3 (284,24–285,7 Mynors).

²⁰ Vgl. *Panegyricus* 12 (9) 19,4–5 (285,7–12 Mynors).

²¹ Vgl. *Panegyricus* 12 (9) 20,1 (285,19–22 Mynors).

²² Vgl. *Panegyricus* 12 (9) 19,6 (285,12–18 Mynors).