Kultur und Volk

Festschrift für Gustav Gugitz

Wien 1954

105

Veröffentlichungen
des Österreichischen Museums für Volkskunde

Band V

Kultur und Volk

Beiträge zur Volkskunde aus Österreich, Bayern und der Schweiz

Festschrift

für

Gustav Gugitz

zum achtzigsten Geburtstag

Herausgegeben von Leopold Schmidt

WIEN 1954
IM SELBSTVERLAG DES ÖSTERREICHISCHEN MUSEUMS FÜR VOLKSKUNDE

Entwurf des Buchumschlages und Kartenskizzen:
Milly Niedenführ

Kommissionsverlag: Ferdinand Berger, Horn

Redaktion und Verwaltung der Veröffentlichungen:
Wien VIII, Laudongasse 19

Druck: Holzwarth & Berger, Wien I, Börseplatz 6

GELEITWORT

Am 9. April 1934 vollendet Gustav Gugitz das achtzigste Lebensjahr. Damit feiert ein Gelehrter ein Fest des hohen Alters, der die ihm zugemessene Lebenszeit so fruchtbar verwendet hat wie nur selten einer. Der große Kenner und Sammler, Forscher und Schriftsteller Gugitz ist in sechzig Jahren seines Lebens durch die mannigfachsten Gebiete der Geistes- und Kulturgeschichte geschritten. Er hat von den Jahren der dichterischen Jugend an eine Neigung zur kulturellen Vergangenheit Österreichs, und zwar des Landes in seiner Gesamtheit, aber auch aller seiner Länder und besonders seiner geliebten Stadt Wien besessen, die ihn zur rastlosen Erschließung immer neuer Quellen und zur nimmermüden Aufzeigung bisher unerkannter Zusammenhänge trieb. Von der altösterreichischen Literaturwissenschaft und Theaterforschung ist er ausgegangen, zu ihr ist er auch immer wieder zurückgekehrt, wie es ihm schon das Gesetz seines stupenden Fleißes und dessen Ergebnisse vorschrieben. Aber dieser Weg führte ihn schon früh in die Gebiete der allgemeineren Kulturgeschichte Österreichs, brachte ihn mit der speziellen Sittengeschichte in nahe Berührung, ließ ihn mit hervorragenden Spezialisten der Volksliedforschung zusammenarbeiten. So entwickelte sich in ihm eine Kenntnis der Volkskultur vergangener Zeit von den verschiedensten Seiten her: eine Art von historischer Volkskunde, wie sie in jenen Jahrzehnten noch nicht einmal theoretisch gefordert worden war. Dieses Eigenwüchsige an seinem Verhältnis zur Volkskunde ließ ihn jahrelang im kleinsten Kreis nächster Fachfreunde heranreifen. Erst in der Mitte seines Lebens trat er mit Veröffentlichungen hervor, welche auch die Fachvolkskunde zur Kenntnis nehmen mußte. Was Gugitz in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg mit Emil Karl Blümml als gesammelte Früchte aus seinen Gängen durch die altösterreichische Kulturgeschichte vorlegte, waren gereifte Ergebnisse einer Art von historischer Volkskunde, wie sie nicht als Endprodukt theoretischer Forderungen, sondern nur als Erkenntnisse aus einer ungeheuren Materialübersicht auf kultur- und literaturhistorischem Gebiet hatten erwachsen können.

Der Tod Emil Karl Blümmls trennte diese fruchtbare Verbindung, doch zerstörte er sie nicht auf die Dauer. Gugitz hatte in der Zeit seiner Zusammenarbeit mit dem großen Volksliedforscher vor allem die Note Wiens in diesem Duett vertreten. Nun verband sich der Historiker Edmund Frieß mit ihm und verstärkte seine alte Neigung zu der kulturhistorischen Erschließung der österreichischen Landschaften. Das Aufwachsen der religiösen Volkskunde in den Dreißigerjahren, vor allem das Erstarken der Wallfahrtsforschung gab dem Forscherpaar den Anstoß, hier für Österreich intensiver als bisher vorzustoßen. In diesen Jahren trat Gugitz auch in den Kreis der Forscher am Österreichischen Museum für Volkskunde ein und bildete bald ein wichtiges Mitglied aller Zusammenkünfte, die damals die Volkskunde in Wien zu einer beträchtlichen Höhe führten. So schloß er sich vor allem der Arbeitsgemeinschaft für Volkskunde an der Universität Wien

an, hielt bei ihr sogar einige seiner so wenig zahlreichen Vorträge. Vor allem aber zog ihn die damals nach Wien überführte Sammlung Rudolf Kriss in der Neuen Hofburg an. Dieses neue Zentrum der Wallfahrtsvolkskunde gab ihm auch den Anstoß zur sammlerischen Intensivierung seiner Tätigkeit. Während er mit Frieß zusammen an den Monographien über verschiedene einzelne Wallfahrten Österreichs arbeitete, begann er mit der Anlage seiner Sammlung kleiner Andachtsbilder, die er in anderthalb Jahrzehnten zu sehr respektablem Umfang zu bringen wußte, eine einmalige Forschungsgrundlage für die Wallfahrtsvolkskunde Österreichs. Ihre Bedeutung ist wohl am besten dadurch gewürdigt worden, daß sie vom Österreichischen Museum für Volkskunde erworben wurde, das dadurch seine bisher nur wenig umfangreiche Kleingraphik-Sammlung sehr stattlich bereichern konnte.

Wer die innige Durchflechtung von theoretischer und praktischer Arbeit verfolgen konnte, die Gugitz in jenen Jahren leistete, die Anlage der Sammlung in tausend Einkaufs- und Tauschwegen, die Bereisung von hunderten von Wallfahrten, die er in vorgeschrittenem Alter teils allein, teils mit seinem nun schon verewigten Freund Leopold Reiter durchführte, der mochte glauben, der Schaffung eines vollen gerundeten Lebenswerkes beizuwohnen. Wenn man aber wußte, daß diese gewaltige Leistung, die letztlich auf eine Gesamtdarstellung der Wallfahrten Österreichs hinauslief, nur einen Teil der ganzen Arbeit des Unermüdlichen bedeutete, dann vertiefte sich die Ehrfurcht vor dieser unvorstellbaren Kenntnis und Erkenntnis in noch weit bedeutenderem Ausmaß. Entstanden doch in den gleichen Jahren jene Aufsätze in fast feuilletonistischer Form, die das Jahresbrauchtum Österreichs so planmäßig zum Gegenstand hatten, daß sie nach Abschluß der Serie als Buch hätten erscheinen können. Das verhinderte freilich zunächst der inzwischen hereingebrochene zweite Weltkrieg: erfreulicherweise nicht für immer. Aber die Verzögerung, die Gugitz, der immer tätige, sehr schmerzlich empfand, trieb ihn zu immer neuen Arbeiten. Aus seiner Andachtsbildsammlung schuf er das absolut notwendige Übersichtsbuch über das Kleine Andachtsbild in den österreichischen Gnadenstätten, eines jener Handbücher, von denen man dann, wenn sie einmal vorliegen, sich nicht vorstellen kann, daß sie vorher nicht vorhanden gewesen sein könnten. In der erzwungenen Muße nach dem Krieg erarbeitete er sich jene vollständige Sammlung der Sagen und Legenden der Stadt Wien, die man künftig auch nicht missen können wird. Die Wiener Kulturgeschichte hatte ihn ja während der Kriegsjahre bis zu einem gewissen Grad zurückgefordert. Er konnte einige Jahre hindurch sein ganzes ungeheures Spezialwissen der Wiener Stadtbibliothek widmen, gleichzeitig dort die Sammlung seines längst verewigten Sammlerfreundes Max von Portheim katalogisieren und so seine einmaligen Kenntnisse des 18. Jahrhunderts in den Dienst der Allgemeinheit stellen. Daneben entstand so manche Einzelarbeit. Vor allem aber verwendete Gugitz diese Zeit dazu, um seine Bibliographie zur Geschichte und Stadtkunde von Wien abzurunden. Nach dem Krieg begann auch dieses Riesenwerk zu erscheinen. Wer es zu benützen weiß, bedauert aufs tiefste, daß die weiteren Bände bisher nicht vorgelegt wurden.

Der große einsame Forscher, der die längste Zeit seines Lebens Privatmann war, hat also zu allen Zeiten reichlich gesäet und immer wieder auch trefflich zu ernten verstanden. Als die Generation derjenigen, die heute im besten Mannesalter stehen, noch schülerhaft jung war, kannte sie schon ein

abgeschlossenes Werk des Meisters: wo man auf den Gebieten der Kultur- und Sittengeschichte, der Theater- und Literaturforschung zugreifen wollte, fand man schon die Wegweiser der Werke von Gugitz aufgerichtet. Man mochte sich im Bereich eines Allwissenden wähnen. In jenen Instituten und Bibliotheken, mit denen man als Suchender auf diesen Gebieten zu tun hatte, bekam man schon damals in Zweifelsfällen als letzte Auskunft: Das wisse nur einer, nämlich Gustav Gugitz. Darüber sind nun drei Jahrzehnte hingegangen und der Herangereifte von heute weiß vielfach den neuen Fragenden auch wieder nichts anderes zu sagen, als — das wisse nur einer, nämlich Gustav Gugitz. Ich darf für eine ganze Generation hier den Dank aussprechen: Wenn wir den Mut hatten, jenen Mann zu fragen, der als einziger Antwort auf so viele Fragen wissen sollte und auch wirklich wußte, dann bekamen wir auch die richtige Antwort. Meist stand sie sogar schon in einer jener vielen Arbeiten des Meisters selbst, die uns eben noch entgangen war. Spätergeborenen wird eine Bibliographie manche derartige Fragen ersparen. Wir aber sind glücklich, daß wir so lange und so oft Gustav Gugitz selbst fragen konnten, daß wir seine mit gütigem Lächeln vorgebrachte Antwort empfangen konnten, die immer mehr als eine bloße Auskunft, immer ein Wegweiser in weitere Zusammenhänge und Zeiträume war.

In jenen Jahrzehnten vor, während und nach dem zweiten Weltkrieg ist Gugitz ganz eng an unsere Volkskunde herangetreten. Der Verein für Volkskunde hat ihn zunächst zum korrespondierenden, später zum Ehrenmitglied gemacht, eine der wenigen Ehrungen, die dem Gelehrten zuteilgeworden sind, der als großer Individualist derartigen Dingen eher aus dem Weg gegangen ist. In Tagen, die ihm leicht viel Ehre und Anerkennung hätten bringen können, sagte er mir in tiefer, bitterer Besonnenheit den alten Spruch, mit dem Schiller seinen gewaltigen Tell charakterisiert: Der Starke ist am mächtigsten allein. Gugitz ist wirklich immer allein, aber auch immer ein Starker gewesen. Gerade als einsamer Mächtiger hat er die wenigen Freunde seines Lebens besonders geschätzt, und es ist wohl auch keiner jemals darunter gewesen, der diese Freundschaft nicht als eines der höchsten Güter seines Lebens zu werten gewußt hat.

Einen Gelehrten von solchem menschlichen Format kann man nicht mit äußerlichen Ehrungen würdigen. Gerade ihm ist aber wohl die wissenschaftliche Ehrung in der Form einer Festschrift am angemessensten. So hat denn das Österreichische Museum für Volkskunde, als das Zentrum unserer Forschung, mit dem und mit der er so lange und so intensiv verbunden ist, die Gelegenheit ergriffen und diese Festschrift in den Rahmen seiner Veröffentlichungen hineingestellt. Das Viertelhundert Gelehrter, das meiner Einladung, an dieser Festschrift mitzuarbeiten, so gern gefolgt ist, weiß, daß damit die dauernde Verbundenheit des Namens und des Werkes von Gustav Gugitz mit unserer Forschung gewährleistet ist. Von den alten Freunden des Meisters bis zu den jungen Schülern unserer Generation sind hier Beiträger versammelt, Österreicher aus Wien ebenso wie aus allen anderen Bundesländern, und befreundete Nachbarn aus Bayern und aus der Schweiz, die das Werk des großen Österreichers richtig einzuschätzen wissen. In hunderten von Hinweisen und Anmerkungen manifestieren diese Arbeiten, wie sehr sie sich dem Gesamt des Werkes des Jubilars verbunden fühlen. Sie zeigen aber gleichzeitig auch im Heranschaffen neuen Stoffes, im Erschauen neuer Zusammenhänge, daß die Weiterarbeit auf der Basis dieses Lebens-

werkes schon die Gegenwart bereichert und wohl auch die Zukunft unserer Forschung vorbereitet. An einem Haltepunkt wie dem dieser Geburtstagsfeier und dieser Festschrift wird deutlich, daß das Werk dieses großen Einsamen echten Widerhall gefunden hat, der weit über unsere zeitliche und örtliche Gebundenheit hinausreicht, wie dies nur auf echten Höhenwegen erlebt werden kann, welche die Mühsal des Weges mit dem Triumph des Zieles in sich vereinen.

*

Als Herausgeber obliegt es mir, allen jenen Einrichtungen und Persönlichkeiten zu danken, die das Zustandekommen dieser Festschrift ermöglicht haben.

An öffentlichen Stellen ist vor allem dem Bundesministerium für Unterricht, ferner dem Magistrat der Stadt Wien und der Kärntner Landesregierung zu danken. Als private Förderer verdienen unseren Dank vor allem die Österreichische Länderbank A. G., deren Generaldirektor Dr. Landertshammer uns Subventionen der Länderbank selbst wie einiger ihrer Konzernfirmen, und zwar der Perlmooser Zementwerke, der Wiener Gaskoks und der ZIAG-Ziegel-Industrie vermittelt hat. Ebenso freundlich hat sich Univ.-Professor Dr. Rudolf Kriss mit einem Druckkostenbeitrag eingestellt. Allen genannten Stellen, Firmen und Persönlichkeiten gebührt der aufrichtige Dank der Leitung unseres Museums. Leitung und Beamtenschaft des Museums haben zusammen in kollegialer Art die Festschrift vorbereitet, ich danke an dieser Stelle meinen Mitarbeitern für ihre Hilfe, besonders Dr. Elfriede Rath für die Durchführung der Korrektur des Bandes. Möge diese ganze Arbeit als ein einziger, gemeinschaftlicher Glückwunsch an den Jubilar gelten, den Nestor unserer österreichischen Volkskunde

GUSTAV GUGITZ.

Leopold Schmidt

INHALT

Geleitwort

Hans Aurenhammer, Die Wiener Mystikerin Christina Rigler (1648—1703). Leben, Frömmigkeitstypus, Bildvorstellungen 1

Ernst Baumann, Die Wallfahrt zum Katakombenheiligen Leontius in Muri 25

Richard Beitl, Mittwinterbrauch im Montafon 53

Robert Bleichsteiner, Die Blatterngottheiten und die hl. Barbara im Volksglauben der Georgier 63

Edmund Friess †, Das „Sauschädelstehlen". Eine Scherzsitte im oberen und mittleren Einzugsgebiete des Urlflusses (N.-Ö.) 85

Torsten Gebhard, Die marianischen Gnadenbilder in Bayern. Beobachtungen zur Chronologie und Typologie 93

Helene Grünn, Rosenkränze in Oberösterreich. Die Bestände des Oberösterreichischen Landesmuseums und ihre Zusammenhänge 117

Hans Hochenegg, Franz Margreiter, der Brettfall-Franzl. Zur Wallfahrtsvolkskunde Tirols 129

Karl M. Klier, Andachts- und Liederbücher der Wiener Buchbinder- und Druckerfamilie Grund 1742—1858 139

Karl-S. Kramer, Kirchliches Brauchtum im Maindreieck im Zeitalter der Gegenreformation 153

Leopold Kretzenbacher, Die Ketten um die Leonhardskirchen im Ostalpenraume. Kulturhistorische Beiträge zur Frage der Gürtung von Kultobjekten in der religiösen Volkskultur Europas 165

Rudolf Kriss, Heroldsbach. Eine verbotene Wallfahrt der Gegenwart . . 203

Franz Leskoschek, Sebastianspfeil und Sebastiansminne. Vergessene Wallfahrtskultformen aus der Pestzeit 229

Franz Lipp, Der „Wolfgangikasten". Ein neuentdecktes szenisches Figurentheater der Legende vom hl. Wolfgang 237

Adolf Mais, Die Gruftbestattungen zu St. Michael in Wien. Bruderschaften, Bestattungen, Sargmalerei, Totenbeigaben 245

Matthias Mayer, Volkskundliches aus dem Nordtiroler Unterland. Nach archivalischen Quellen vom 15. bis zum 19. Jahrhundert 275

Hans Moser, Schifferbrauch und Volksschauspiel im alten Laufen . . . 285

Oskar Moser, Ein barockes Prozessionsfest in Kärnten 301

Elfriede Rath, La Confrerie de S. Sebastien a Malines. Zur Geschichte einer Schützenbruderschaft am Hofe der Erzherzogin Margarete von Österreich 307

Lenz Rettenbeck, Heilige Gestalten im Votivbild 333
Erwin Richter, Kasimir Brunner. Ein Tiroler als Kistlermeister und Votivtafelmaler in Bayern 361
Josef Ringler, Emil Baumann. Ein Tiroler Krippenbauer unserer Zeit . . 369
Gislind Ritz, Ein mittelalterliches Votivpferd aus Niederbayern 373
Josef Maria Ritz, Mittelalterliche Eisenvotive in Franken 381
Leopold Schmidt, Barbara- und Luciaweizen. Die Verbreitung der weihnachtlichen Tellersaat im Burgenland 387
Bilderanhang 419
Bilderverzeichnis 421
Bildtafeln (I—XXXII) 425

BEITRÄGE

DIE WIENER MYSTIKERIN CHRISTINA RIGLER
(1648—1705)

Leben, Frömmigkeitstypus, Bildvorstellungen

VON HANS AURENHAMMER

Gustav Gugitz hat vor kurzer Zeit an Hand der Darstellung des Schicksals der Wallfahrt zu Tattendorf [1]) Einzelpersönlichkeiten des „geringen Volkes" nicht nur als Träger, sondern vielmehr als Initiatoren der der Gemeinschaftskultur durchaus angehörenden Praktik der magisch-kultischen Verehrung herausgestellt. Einem ähnlichen, an religiöser Wirkung vielleicht glücklicheren Fall, dessen Hauptgewicht allerdings auch in Bereichen liegt, die nicht nur im Gegenstand (wie besonders die magisch-kultische Verehrung), sondern auch in den Praktiken oberschichtlichen Vorbildern sich zugänglicher erweisen [2]), soll dieser Aufsatz gewidmet sein. Es ist dies die religiöse Existenz der Wiener Mystikerin des ausgehenden 17. Jahrhunderts, Christina Rigler. Wenn auch unmittelbare Quellen zum Leben der Christina Rigler äußerst spärlich sind — sie beschränken sich außer der Geburtsnotiz der St. Pöltner Dompfarre und einigen Angaben zum Leben ihrer Eltern ebendort und im St. Pöltner Stadtarchiv [3]) vor allem auf eine beglaubigte Abschrift ihres Testaments im Wiener Diözesanarchiv [4]) —, so bestätigen Protokollsentwürfe und Aktennotizen im Archiv des Wiener Minoritenklosters [5]) ebenso wie eine handschriftliche Eintragung von einer Hand des 18. Jahrhunderts in den Taufmatriken der Dompfarre St. Pölten [6]) den Ruf, den sie nach ihrem Biographen Germanus Plume S. J.[7]) gehabt haben muß. Die Angaben in dieser einzigen erhaltenen Biographie der Christina Rigler decken sich in allen Fällen mit den übrigen Quellen. Das Werk ist also mit gewissen Einschränkungen verwendbar, die insbesondere die Gesamtinterpretation der religiösen Gestalt der Christina Rigler betreffen, die offensichtlich nach Parallelen zum Leben der hl. Lydwina und vielleicht der hl. Therese von Avila sucht. Dabei muß dahingestellt bleiben, ob es sich um eine Analogie des Erlebens oder der Interpretation handelt.

Es geht hier weniger um das für die Zeit allerdings bezeichnende [8]) soziologische Phänomen, das nur in Bezug auf den Vorbildcharakter der Christina Rigler untersucht werden soll, den sie auf Grund einer erwiesenermaßen bis in die Dynastie und den höchsten Klerus reichenden Verehrung ihrer Person innehatte, sondern es sollen vor allem ihre Bildvorstellungen behandelt werden, für deren allgemeine Bedeutung so oder so die zeitgenössische Literatur über Christina Rigler herangezogen werden kann. Es ergibt sich also aus der eidetischen Grunderlebnishaltung dieses Typs mystischer religiöser Erfahrung die Möglichkeit, die Bildvorstellungen der Christina Rigler und die von ihr verehrten und zur Verehrung empfohlenen Bilder nach ihrem funktionellen und historischen Ort zu ordnen [9]), um so einen Einblick in die historische Struktur ihrer Religiosität, bzw. der ihrer Zeit und Interpreten, und einen geringen Beitrag zum Problem der Tradition

religiöser Bildtypen zu gewinnen. Zuvor soll kurz auf das Leben der Christina Rigler eingegangen werden.

Christina Rigler (Abb. 1) wurde am 2. Mai 1648 in St. Pölten geboren und in der heutigen Dompfarre getauft. Ihre Eltern waren der bürgerliche „Huetstopfer" Alexander und seine Frau Maria Rigler [10]). Alexander Rigler, der aus Wien stammte und 1644 nach St. Pölten gezogen war [11]), verlor 1655 seine erste Frau [12]), die Mutter der Christina Rigler, und verarmte infolge des Großfeuers am 21. März 1657 [13]) derart, daß er sich nach Enns und später nach Wien begab [14]), ohne festen Fuß fassen zu können, wie sein erneutes Auftauchen in St. Pölten 1664 [15]) und seine Bitte um den Torwärterposten am Kremser Tor 1665 [16]) beweist, der übrigens stattgegeben wurde. Dieses kleinbürgerliche Handwerkermilieu brachte es mit sich, daß Christina Rigler ihren Lebensunterhalt als Dienstmagd in Wien verdienen mußte. Vom 25. April 1680 bis zu ihrem Tod lag sie zu Bett, von dauerndem Siechtum mit teilweise großen Schmerzen befallen, wie Plume eingehend schildert [17]). Die Symptome dieser Krankheit scheinen sich schon in frühester Jugend gezeigt zu haben, was schon die Eltern zu Wallfahrten um Gesundung ihrer Tochter veranlaßt hatte [18]). Durch ihre Krankheit war Christina Rigler der Unterstützung ihrer Anverwandten [19]) anheimgefallen und wohnte mit diesen 1683 im Lazenhof [20]). Später ist sie in das sogenannte Stampische Haus unter den Tuchlauben gezogen (heute Wien I., Steindelgasse 6) [21]) und hat dort offenbar in einer nicht quartierbefreiten Wohnung gewohnt, wie ein Entscheid Kaiser Leopolds I. zugunsten der Christina Rigler in einem Streitfall mit einem Hofbediensteten, der sein Quartier beanspruchte, zeigt [22]). In diesem Haus ist sie am 5. Oktober 1705 auch gestorben [23]). Unter großer Anteilnahme und Beteiligung der Bevölkerung, „als wenn die Gecrönte und dergleichen Durchleuchtigste höchste Häubter die Schuldt der Natur bezahlen" [24]), und Beisein des hohen und des Ordensklerus [25]) wurde Christina Rigler in der Minoritenkirche in der Gruft der Bruderschaft des hl. Kreuzes begraben [26]).

Dieses karge und leidvolle Dasein erhielt seine Gestalt durch das Leben in der religiösen Gemeinschaft, deren Reichtum an überlieferten und neu propagierten Formen der Frömmigkeit Christina Rigler in besonders starker und extensiver Ausprägung aufnahm. Hier ist an erster Stelle an ihre Beichtväter zu denken und an die Orden, denen sie angehörten. Von ihrem ersten Beichtvater, einem Serviten, war schon die Rede [27]). In den inneren Schwierigkeiten ihrer Jugend [28]) war ihr Beichtvater ein Jesuit, P. Adamus von Oedt [29]), der ihr nach dem für sie erschütternden Erlebnis des Todes ihres Bräutigams und eines zweiten Bewerbers [30]) zur geistlichen Vermählung und zum Ablegen des Gelübdes der ewigen Keuschheit riet. Dieses wurde am 14. Jänner, dem Namen-Jesu-Fest, im Beisein des Beichtvaters vor der hl. Kommunion und zwar vor dem Franz Xaver-Altar in der Jesuitenkirche Am Hof vollzogen und durch einen Brautring besiegelt. Der Vollzug der geistlichen Vermählung durch Anlegen eines Brautringes entstammt der Zeremonie der Aufnahme der Nonne in den Orden und gehört ebenso wie das Tragen des geistlichen Habits der Christina Rigler bis zu ihrem Tod und die Bestattung darin zum Kennzeichen der Zugehörigkeit zu einem Dritten Orden [31]). Christina Rigler muß dem bei den Minoriten angehört haben, da die Brüder und Schwestern des Dritten Ordens nach ihrem Tod „auf einige Zeit" an dem von ihr gestifteten Altar ihre gewöhnlichen Andachtsübungen

hielten [32]). Ihr Wunsch, in den Orden der Ursulinen einzutreten, war jedoch „so wohl auß Ermangelung der nothwendigen Mittlen, als der natürlichen Leibs-Kräfften" unerfüllbar geblieben [33]). Auf den Einfluß Oedts ist wohl auch ihr Gelübde einer besonderen Verehrung des hl. Franz Xaver, der devotio Xaveriana der zehn freitägigen Andachten zurückzuführen, die Christina Rigler in der Kapelle und vor dem Altar des Heiligen in der Jesuitenkirche Am Hof zu halten gelobte [34]). Auf die Jesuiten Oedt und Plume [35]), den Nachfolger Oedts als Beichtvater der Christina Rigler, geht wohl neben ihrer außerordentlichen Franz Xaver-Verehrung auch die Verehrung der hl. Franz Borgia, Ignatius von Loyola und Aloysius von Gonzaga zurück. Die Jesuiten hatten auch bestimmenden Einfluß auf ihr Gebetsleben und ihre Bildvorstellungen, was weiter unten behandelt werden soll.

Die andere Seite ihrer religiösen Existenz scheint durch franziskanischen Geist geprägt worden zu sein, wie ihre Zugehörigkeit zum Dritten Orden und den Bruderschaften an der Minoritenkirche zeigt [36]). Auch war ihr letzter Beichtvater und Beistand im Todeskampf ein Minorit, nämlich P. Aegydius [37]). Auch ihren geringen Nachlaß hat Christina Rigler mit einer Messestiftung der Minoritenkirche vermacht [38]).

Wie die Beichtväter waren auch die sicherlich meist von diesen empfohlenen Bücher die Mittler zwischen der persönlichen Frömmigkeit der Christina Rigler und den allgemeinen Formen des religiösen Handelns und Verhaltens. Plume führt in der Aufzählung ihres Nachlasses „das eine oder das andere geistliche Büchlein" an, die er an anderer Stelle näher bezeichnet [39]). An erster Stelle nennt er „die Legende oder das Leben der Heiligen" [40]), dann selbstverständlich die Sonn- und Feiertagsevangelien und -episteln und als einzige Anleitung zum „inneren Leben" Thomas von Kempens „Nachfolge Christi", deren geistliche Aktualität sich durch die enge Verbindung zur jesuitischen Frömmigkeit [41]) auch in der nachmittelalterlichen Zeit erweist. Außer den direkt von Plume angeführten Werken ist aus dem Gebrauch von Zitaten der hl. Therese [42]) vielleicht auf die Kenntnis von deren Werken zu schließen. Die von Christina Rigler vollführten Übungen der Demut nach Franz Borgia [43]) setzen auch die Kenntnis der Schriften dieses Heiligen voraus. Es muß aber eine Interpretation von Seiten eines ihrer Beichtväter oder durch Gebetbuchsliteratur angenommen werden, da laut Sommervogel [44]) von den Schriften des hl. Franz Borgia zu Lebzeiten der Christina Rigler keine deutsche Ausgabe oder Lebensgeschichte vorhanden, jedoch eine lateinische Gesamtausgabe 1675 in Brüssel erschienen war. Plume berichtet weiterhin, daß Christina Rigler die Legenden und Geschichten ihrer beiden Schutzheiligen Ignatius von Loyola und Franz Xaver gelesen habe [45]). Ihr sei beim Lesen „nicht anderst" gewesen, „als wann sie das Gold Löffel- und Schüssel weiß hinein trinckete" [46]).

Der bestimmende Faktor im Leben der Christina Rigler war ihre spezifische persönliche Frömmigkeit, die wohl durch die physischen Gegebenheiten und ihr Leben in der religiösen Gemeinschaft geformt wurde, sie aber die gewiß für die Zeit mehr typischen Anregungen in außerordentlicher Form erleben ließ. Nach ihrem Biographen Plume, der für dieses Kapitel die einzige Quelle darstellt, zeigt Christina Rigler den Typus der mystischen Betrachtungsfrömmigkeit. Wie alle Mystiker erlebt sie neben seelischen Hoch-Zeiten Epochen „der Dürre des Geistes" [47]), die sie mit Einfallslosigkeit bei Betrachtungen, Erinnerungsverlust bei den Stoßgebeten und „keinen Ge-

schmack mehr bey dem mündlichen Gebett" beschreibt. Getragen war diese mystische Bereitschaft, die sie auch nach längerer und schwerer Heimsuchung („Entziehung alles Trostes") wiedererlangte, von einem absoluten Streben nach Einsamkeit [48]) und von einer großen Leidensfähigkeit, die sie den Jahrestag ihrer Krankheit mit Beichte und Kommunion feiern und auch den hl. Markus (der Ausbruch ihrer Krankheit war an einem 25. April = Markustag) [49]) zum Schutzheiligen wählen ließ. Es kann von einer Leidensmystik gesprochen werden, wenn sich ihre Schmerzen an kirchlichen Festtagen, in heiligen Zeiten und vor allem zur Fastnacht, „da allen Lastern der Zaum wird loß gelassen" verstärken [50]). Verbunden damit erscheinen vielfältige eigene Kasteiungen und Peinigungen [51]). Die Grundlage dieser Leidensfähigkeit war das tiefe Erleben eigener Nichtigkeit und Unwürdigkeit und „heiliger kindlicher Furcht" vor der Sünde [52]). In der Ausbildung dieser Haltung war das Leben des hl. Franziskus, den sie als Patron der Demut erwählte, und — wie oben erwähnt — der hl. Franz Borgia, dessen Übungen der Demut sie vollführte, mit bestimmend [53]).

Neben der mystischen Grundhaltung, die mit Gehör-, Geruchs-, Geschmacks- und Bildvisionen verbunden war, ist eine Schicht magisch-kultischen Verhaltens anzuführen. Diese, ein selbstverständlicher Bestandteil der Religiosität ihrer Zeit [54]), steht mit der schon erwähnten Wallfahrt ihrer Eltern wahrscheinlich nach Maria Langegg [55]) schon am Anfang ihrer Biographie. Später hatte Christina Rigler große Andacht zur Muttergottes von Altötting, deren Verehrung — durch die Jesuiten besonders gefördert — auch in Österreich mannigfache Filialen erlebte. Sie besaß eine Statue der Muttergottes von Altötting, die sie auf einem besonderen Altar „an allen Frauen-Tägen, . . . an allen Sambstägen und Vorabend erwehnter Marianischen feyrlichen und Andachts-Tägen" durch mit den Hausgenossen gemeinsam gebeteten Rosenkranz und Lauretanische Litanei verehrte [56]). Vor diesem Bild erneuerte Christina Rigler nicht nur ihr Gelübde, sondern erflehte auch in vielen Fällen Hilfe von dem Altöttinger Gnadenbild [57]). In einem Fall berichtete Plume [58]), daß sie „zu einem Pfandt ein kleines pappierenes Bild von unser lieben Frau, welches an ein anders Mariae Gnaden-Bild angerühret worden", einer unfruchtbaren Ehefrau zur Verehrung gegeben habe. Diese aber „rollet das Bild zusamen und verschlucket es alsobald mit einem verwunderlichen Eyffer". Plume verwahrt sich in seiner Interpretation der tatsächlich eingetretenen Wirkung gegen diese offenbare magisch-kultische Praktik [59]). — Das Wirken der Christina Rigler hat, auch wenn es sich im letzten Fall um eine mißverstandene Anwendung gehandelt haben mag, den Charakter einer Keimzelle der magisch-kultischen Verehrung einer Gnadenstatue, allerdings über das Medium ihrer Persönlichkeit, die hier gleichsam als Fürbitter aufzutreten scheint. In diesem Zusammenhang ist auch ihre außerordentlich starke Verbundenheit mit den Armen Seelen anzuführen [60]). Die passive Linie der magisch-kultischen Religiosität ist neben der besonders damals in Wien selbstverständlichen Verehrung des Maria Pötsch-Bildes durch die Verehrung des wundertätigen Armes des hl. Franz Xaver gegeben [61]), wobei jedoch hier wie immer Christina Rigler sich dem Heiligen nicht nur von einer Seite, sondern von der ganzen Frömmigkeit aus verehrend näherte.

In diesem Sinn der ganzen Frömmigkeit ist auch ihr Gebetsleben zu verstehen, denn dieses umfaßt vom Stoßgebetlein bis zum liturgischen Gebet

mystisch-didaktische Betrachtungen, Litaneien, Anrufungen der Schutzpatrone und Gebete um Gnadenerweise [62]), umfaßt also vom Heilerschen „Gebetsruf" [63]) bis zur Liturgie des Tages sämtliche damals üblichen Gebetsformen. Wesentlich ist der große Anteil des beschaulichen Gebets, der Betrachtungsfömmigkeit. Dies ist besonders im Zusammenhang mit den Bildvorstellungen und der Funktion des Bildes in der Frömmigkeit dieser Zeit von großer Bedeutung [64]), zumal dem größten Teil der im Gebet verehrten Heiligen tatsächlich verehrte Bilder bzw. Bildvorstellungen entsprechen. Einen weiteren großen Anteil nehmen die vorgeschriebenen Gebete und geistlichen Übungen ihrer Bruderschaften und des Dritten Ordens sowie die Gebete für die Armen Seelen ein. Es sind im wesentlichen die schon genannten Heiligen, zu denen Christina Rigler betet: ihre Schutzpatrone Franz Xaver und Ignatius von Loyola, ihre Vorbilder Franz von Assisi, die hl. Therese und der hl. Franz Borgia, ferner der Jesuitenheilige Aloysius von Gonzaga, dem sie ihren Neffen empfiehlt [65]); weiters sind die besonders durch die Jesuiten wieder verehrten bzw. geförderten hl. Michael [66]) und hl. Schutzengel [67]) anzuführen und — auf dieselbe Anregung zurückgehend — die Wahl von Monatsheiligen [68]), ebenso wie die aus dem jesuitischen Kongregationsleben erklärliche tägliche Wahl von Vorbildern für ein christliches Leben [69]). Auf eine mehr volkstümliche Praxis geht die Anrufung der hl. Barbara um eine gute Sterbestunde zurück.

Über all dem stand aber die Verehrung der Muttergottes und dominirend: Christi. Von ihrer Verehrung der Muttergottes ist uns ihre besondere Hinneigung zum Gnadenbild von Altötting und aus ihrem Testament ihre Verehrung der Maria Pötsch bekannt, ebenso die Tatsache, daß sie noch in ihrem Elternhaus von dem mächtigen Strom der damaligen marianischen Gnadenbildverehrung erfaßt worden war (vgl. die Wallfahrt ihrer Eltern nach Maria Langegg). Von den weiter unten zu besprechenden Visionen rückgeschlossen, hat Christina Rigler vor allem die Gestalt der Mutter Maria verehrt. Einen ungleich größeren Raum bei stärkerer Differenzierung innerhalb der Frömmigkeit der Christina Rigler nimmt die Verehrung Christi ein. Diese Tatsache erklärt sich daraus, daß seit dem Spätmittelalter die Verehrung des Leidens Christi eine weitgehende gegenständliche Aufteilung erfahren hat [70]), und Gebete, die mit Vorliebe einen bestimmten leidenden Teil des Körpers in die Mitte ihrer Betrachtung stellen, in der Gebetbuchliteratur [71]) häufig verbreitet waren. In dieser findet sich die Fixierung der Verehrung auf fast symbolhaft verdichtete Einzelheiten. Plume vergleicht Christina Rigler in ihrer Andacht zum Jesuskind [72]) mit dem hl. Antonius von Padua, Hermann Joseph und Alfonso Rodriguez S. J., von deren Viten und Legenden sicherlich manches das Erleben und die Verehrung der Christina Rigler gefördert haben mag. Als Mitglied der Todesangst Christi-Bruderschaft bei den Jesuiten Am Hof und dadurch, daß ihre seelsorgerische Betreuung auch von Seiten der Minoriten erfolgte, hatte sie sicherlich auch verehrungsmäßige Verbindungen zu einem Zentrum der gegenreformatorischen Leiden Christi-Verehrung in Wien, nämlich zur Scala Santa bei den Minoriten besessen (Abb. 2) [73]). Außerdem war sie Tertiarin bei den Minoriten, von denen wir wissen, daß sie das Fest der Wundmale Christi feierten [74]). So galt ihre besondere Verehrung dem leidenden Christus in der Gestalt des Ecce homo, vor allem aber dem gekreuzigten Heiland [75]). In unmittelbarem Zusammenhang mit ihrer Zugehörigkeit zu den Tertiarinnen steht wohl

ihre intensive Verehrung der fünf Wunden Christi und der Stigmatisation des hl. Franz, dessen Nachfolge sie in unmittelbarster Weise erlebte [76]). Getragen waren diese Verehrungen naturgemäß von der zum Erlöser [77]), insbesondere zu Christus in der Eucharistie [78]), in der hl. Messe. Diese Verehrung gipfelte in dem großen Verlangen nach der hl. Kommunion [79]), auf die sie sich durch lange Betrachtungen vorbereitete und die zu empfangen durch die Bettlägerigkeit die meiste Zeit ihres Lebens kirchlich-administrative Schwierigkeiten hervorrief. Sie übte daher die Praxis der geistlichen Kommunion [80]). Endlich — in ihrem Todesjahr 1705 — wurde das Messelesen in ihrem Krankenzimmer vom Wiener Bischof genehmigt [81]), nachdem sie schon früher wöchentlich einmal die hl. Kommunion auf ihrem Krankenbett empfangen durfte. Die Tatsache dieser bischöflichen Genehmigung wird trotz des Fehlens von Urkunden durch das Testament der Christina Rigler erhärtet.

Dieses Testament (vgl. Anhang I) faßt noch einmal alle Elemente und Gegenstände ihrer Frömmigkeit zusammen. So zeigt ihr Hausaltar, den sie „unter dem Chor deren Geistlichen hinter der heiligen Stiege" zur Aufstellung stiftete, im Mittelpunkt den gekreuzigten Heiland, von Maria und Johannes, aber auch von Franziskus und Antonius umgeben, und zu seinen Füßen das Gnadenbild von Maria Pötsch; alle anderen Gegenstände, vermutlich auch die weiter unten zu besprechenden Statuen, die Bilder und Bücher wurden knapp vor ihrem Tod von ihr verschenkt [82]). Das reiche und für die materiellen Verhältnisse der Christina Rigler überraschend kostbare Messegerät samt Paramenten, ebenso wie die immerhin vorhandenen Geldmittel, die ihr von verschiedenen Wohltätern gestiftet worden waren [83]), vermachte sie den Minoriten zum Zweck einer Meßstiftung an dem von ihr gewidmeten Altar unter der heiligen Stiege.

Diese reichen Gaben lassen auf eine außerordentliche Wirkung der Christina Rigler auf ihre Umwelt schließen. Allgemein wurde sie die „fromme Christina" genannt [84]). Während nicht nur Plume, sondern auch Adamus von Oedt ihre Erscheinungen und Erlebnisse auf eine höhere Macht zurückführten [85]), haben Oedt und nach Plume sogar Bischof Leopold Graf Kollonitsch ihrem Gebet außerordentliche Wirkungen zuerkannt. Beide schrieben ihren Bitten den Entsatz Wiens 1683 zu; Kollonitsch soll sie sogar besucht und ihr die bedrängte Stadt empfohlen haben, deren Rettung sie ihm zusagte [86]). Auch für andere Personen wird Hilfe durch ihre Fürbitte berichtet [87]). Die volkstümliche Seite ihrer religiösen Existenz hatte ebenfalls eine enorme Wirkung auf ihre Umwelt. Es bildete sich durch Christina Rigler — wie oben gezeigt wurde — eine ganze Gruppe spezifisch magisch-kultischer Verehrung und Plume hält nach anfänglichem Widerraten ihre Heilungen „vom Teufel besessener Personen" für eine „Fügung Gottes" [88]). — Selbstverständlich hat es bei einer solchen religiösen Persönlichkeit nicht an Widersprüchen und Verleumdungen gefehlt [89]). Wesentlich erscheint aber, daß ihr Ruf nicht nur „bis nach Ungarn ging", in Sendschreiben und einem lebhaften Briefwechsel mit Personen der höchsten Stände seinen Niederschlag fand [90]) (leider ist von all dem offenbar in den mir zugänglichen Archiven nichts erhalten), sondern daß offensichtlich eine Verbindung zur Dynastie bestand, die — wie oben erwähnt — Leopold I. bewog, ihr auf Lebzeiten ein Hofquartier freizuhalten und Eleonora Magdalena bei der Neubestattung der Leiche der Christina Rigler teilnehmen ließ. Schon unmittelbar nach dem Tode der Christina

Rigler war der Zulauf ein außerordentlicher [91]), sogar der päpstliche Missionär soll sie besucht und verehrt haben. Die Beteiligung bei ihrem Begräbnis wurde oben schon angeführt. Zwei Jahre später erschien die hier als Quelle zugrundeliegende Biographie. Die Verehrung riß also nach ihrem Tode nicht ab. Nach einem Konzept im Faszikel des Jahres 1708 im Minoritenarchiv [92]) wurde am 9. Januar bereits zu dem von ihr gestifteten Altar unter der heiligen Stiege votiert (vgl. Anhang II). Eine weitere Bestätigung ist durch die Neubestattung gegeben [93]), die am 3. September 1708 im Beisein der Witwe Leopolds I., Kaiserin Eleonora Madalena [94]) stattfand. Der dazu angefertigte Kupfersarg war von Herrn von Lubenau gestiftet worden. Die Minoriten besitzen nicht nur heute noch eine Abschrift des Lebens der Christina Rigler nach Plumes Werk, sondern wiesen auch in einer etwas ausführlicheren und offenbar in mehreren in Kupfer gestochenen Exemplaren verbreiteten Grabinschrift (in Form eines Partezettels?) auf Christina Rigler und ihrer Biographen hin. In dieser Inschrift wird dem Leser die Bewunderung und Nachfolge ihrer religiösen Persönlichkeit nahegelegt (vgl. Anhang III).

*

Nach dem bisher Gesagten ist es klar, daß die realen Bilder, die der Frömmigkeit der Christina Rigler dienten und die Bildvorstellungen, die sie in ihren Visionen und geistlichen Gesprächen hatte, mehr das Typische der Zeit als das Außerordentliche einer Einzelpersönlichkeit zeigen werden. Die Quellen sind dieselben wie bei der kurzen Darstellung ihres Lebens und ihrer Frömmigkeit. Die Methode jedoch erscheint durch die mehrfache Behauptung Plumes gegeben, der selbst ihre Bildvisionen zu tatsächlichen und in ihrer Zeit verehrten Bildern in Bezug setzt, bzw. für ihr Verhalten Vergleiche aus Heiligenviten zeigt, die ihr sicher zugänglich waren [95]). Aus dem typischen Charakter ihrer Frömmigkeit ergibt sich, daß kaum die Rede sein wird von neuen Bildtypen wie z. B. bei den Visionen der Creszentia Höß [96]), sondern von solchen Bildtypen, die in der damaligen Zeit in Tausenden von Ausprägungen verehrt wurden. Es wird sich also im wesentlichen darum handeln festzustellen, welche Bildtypen hinter den von Christina Rigler verehrten Gegenständen oder in ihren Visionen aufscheinen, wobei deren Tradition durch Druckgraphik usw. und deren Gegebenheit im Umkreis der Christina Rigler — soweit möglich — angeführt werden soll. Dabei wird in Bezug auf die Verehrung ein in der Intensität wohl außerordentliches, in Bezug auf die Gegenstände aber ein dem allgemein Üblichen entsprechendes Bild das Ergebnis sein.

Es soll mit den realen Bildern, die von Christina Rigler verehrt wurden, begonnen werden. Sie hatte „an allen Orthen ihres Zimmers, sonderlich aber auf ihrem Altar ihre Bildnussen und Statuen und hatte staetts ihre Augen auf sie, damit sie durch dero Anschauung und Betrachtung aufgemuntert wurde zu der Andacht und zu aller Gottseligkeit“ [97]). Am Anfang der Untersuchung muß auch hier jene Wallfahrt nach Maria Langegg stehen, die einer aus der Zeit der späten Donauschule stammenden Kopie des römischen Gnadenbildes der Madonna del Popolo galt [98]). An marianischen Gnadenbildern befanden sich in Kopien in ihrem Zimmer Maria Altötting [99]) und Maria Pötsch, deren Funktion als Stadt- und Staatsheiligtum [100]) im Zusammenhang mit den Türkenkriegen sich zur Zeit der Christina Rigler großer Aktualität

erfreute. Die Verehrung der Gnadenbildkopien hat sich auch auf den Gebrauch kleiner Andachtsbilder erstreckt, deren z. T. auch magisch-kultische Funktion oben gezeigt wurde. — Wie in der Darstellung der Frömmigkeit ist auch hier der größere Anteil des Christologischen festzustellen. Hierbei ist zwischen der Verehrung des Kindes Jesu und des leidenden Christus zu unterscheiden. Dem Kinde Jesu, dem Christina Rigler, wie die Visionen zeigen, besonders zugetan war, war „ein kleines gläsernes Kästlein" gewidmet, „worinnen sie dieses ihres liebsten Jesulein sein Bildnuß aus ein jungfräulichen weissen Wax poussiert verschlossen und verwahret hielte und täglich mit sonderbarer Andacht verehrete." Zur Weihnachtszeit verehrte sie das neugeborene Jesuskind in einem „Kripplein . . . in welchem sie es nächst an ihr Beth auff ein Altärl mit tiefster Demut und zartester Andacht anbetete und liebkoste . . ." [101]). Die Verehrung des Jesusknaben [102]) des 17. und 18. Jahrhunderts geht auf die Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts zurück, wie ein einfacher Vergleich der bei Plume angeführten Form der Verehrung mit den bei Wilms [103]) edierten Texten aus spätmittelalterlichen Frauenklöstern zeigt. Die Tradierung und Verbreitung spätmittelalterlicher Frauenmystik im Barock ist erwiesen [104]). Die heute noch erhaltenen dinglichen Denkmäler sind ein weiterer Beweis dafür [105]). Außerdem ist Christina Rigler durch ihre Absicht, Ursuline zu werden, einem Orden nahegestanden, dessen Verehrung des Jesuskindes u. a. auch durch das „Kindlwiegen" belegt wird, was Plume mit der Liebkosung des in der Krippe liegenden Jesusknaben wohl gemeint hat, und das in diesem Orden bis spät in das 19. Jahrhundert gepflegt wurde [106]).

„Damit ihr keine Minute aus dem Gedächtnuß und aus dem Hertzen ihr leydender Heyland entfiele, behielt sie bey und neben ihr zwei Bildnussen des an dem Creutz hangenden Jesu" [107]). Davon hielt sie eines in ihren Händen, das andere war größer und direkt vor ihren Augen an der Bettstatt angebracht. Auch einem Bild „mit der Ueberschrift dess Ecce homo" galt ihre Verehrung. Dieses ist nach der Beschreibung bei Plume [108]) mit gewisser Bestimmtheit mit einem kleinen Andachtsbild, wahrscheinlich nach der die Scala Santa in der Mitte krönenden plastischen Ecce homo-Gruppe, identisch [109]). Plume berichtet, daß sie diesem „schmerzhaften Geheimnuß" mit besonderer Andacht zugetan war. Auch ihr Altar [110]) zeigte dominierend die übliche Kreuzigungsgruppe mit Maria und Johannes zu beiden Seiten, allerdings verbunden mit einem gekrönten Gnadenbild von Maria Pötsch und den Statuen der hl. Franz und Antonius von Padua [111]), was gegenständlich aus ihrer Bruderschaftszugehörigkeit hinlänglich erklärt ist und was seinem Wesen nach eine bezeichnende Mischung von liturgischen und volksglaubensmäßigen Elementen zeigt. Dieses Vorsetzen eines Gnadenbildes vor das liturgisch bedingte Altarbild ist ein Zeugnis jener Entwicklung, die zu einer Hypertrophie jenes magisch-kultischen Elements und damit zur Zerstörung der religiösen und künstlerischen Ordnung des barocken Gesamtkunstwerkes führte [112]). Ebenfalls der volkstümlichen, hier der durch die Jesuiten verbreiteten Verehrung gehört Christina Riglers besondere Verbindung zum hl. Franz Xaver an. Sie hatte nicht nur ihr entscheidendes Gelübde vor dem Altar des Heiligen in der Jesuitenkirche am Hof abgelegt, sondern besaß auch eine kleine Statue dieses Heiligen, die sie auf ihrem Altar aufstellte und die ihr auch in dinglicher Hinsicht als Teufelsapotropäon beistand [113]). Durchaus dem Sinn der jesuitischen Franz Xaver-Verehrung entspricht die Ver-

ehrung der Armreliquie des Heiligen in Il Gesu in Rom, die Christina Rigler als „Contrafet . . . mit Gold und kunstreichen Blumen geziert" besaß. Damit ist wohl eine der häufigen Klosterarbeiten gemeint [114]).

In lebendigem Zusammenhang mit den realen Bildern und den Praktiken der Frömmigkeit stehen die Bildvorstellungen der Christina Rigler, die sie in ihren Reden anwendete, die ihre Träume prägten und in denen ihr die von ihr verehrten heiligen Personen erschienen. Es soll mit den christologischen und hier mit den Erscheinungen des Jesukindes begonnen werden. Obwohl Christina Rigler in zwei Fällen bei der Beschreibung ihrer Visionen die Gestalt des Jesukindes gleich den Statuen bezeichnet, „welche man gemeiniglich auf die Altär stellet" und eine genaue Beschreibung ihrer Kleider gibt, ist es nicht möglich, ihre Vision eindeutig mit einem der damals in Wien verehrten Jesukind-Gnadenbilder zu identifizieren. Eine nähere Bezeichnung ist dadurch gegeben, daß außer der eingehend und variierend beschriebenen Kleidung „das Köpflein ganz glatt und ohne Haar" beschrieben wird [115]). Im vollen Wortsinn genommen trifft diese Beschreibung für die heute aus dem kleinen Andachtsbild zu erschließenden verehrten Jesukindstatuen in Wien, also der nächsten in Betracht kommenden Umgebung der Christina Rigler, nicht zu. Interpretiert man aber die Beschreibung dahin, daß damit ein nicht von einer barocken Perücke bedecktes Bild eines Jesukindes gemeint ist, dann ergibt sich an Hand des kleinen Andachtsbildes — allerdings erst des 18. Jahrhunderts — die Möglichkeit, auf die Jesukind-Gnadenbilder des Himmelpfortklosters und der Elisabethinerinnen [116]) hinzuweisen. Dabei hat das Gnadenbild des Himmelpfortklosters durch seine Legende [117]) und dadurch, daß es ohne besondere Attribute auftritt, den Vorrang. Die Erscheinung dieses Jesuknaben geschah vollkommen analog den bei Wilms angeführten Erscheinungen aus mittelalterlichen Frauenklöstern [118]). Das Jesuskind spielte mit Christina Rigler dadurch, daß es sich hinter einer spanischen Wand verbarg, zeitweise hervorkam und mit ihr „Kurtzweil trieb" und „sie ganz freundlich dabei anschauete". In diesem Zusammenhang ist erneut auf die Herausgabe mittelalterlicher Mystikerinnentexte im Barock zu verweisen, ebenso auf die Legenden des hl. Antonius von Padua, eines der Patrone der Christina Rigler, und des hl. Hermann Joseph [119]). Ein einziges Mal (1696 zu Mariä Geburt) erschien das Jesukind Christina Rigler in den Armen seiner Mutter in der Gestalt eines neugeborenen Kindes „ohne einziges Härlein auf sein Haubt". Als sie versuchte, dem Jesukind die Hand zu küssen, verschwand die Vision [120]). Diese Vorstellung entspricht so sehr der seit langem geläufigen der Muttergottes mit dem Kind, wie sie besonders seit dem 14. Jahrhundert durch die Entstehung des Andachtsbildes der Muttergottes als apokalyptisches Weib [121]) geprägt wird, daß eine nähere Fixierung unmöglich ist und sich erübrigt. Jedoch sei auch hier nochmals auf die Möglichkeit der Anregung durch die Legende des Jesukind-Gnadenbildes des Himmelpfortklosters, die hier vielleicht „rückerlebt" wird, hingewiesen.

Ein Beweis, wie sehr die Visionen der Christina Rigler von realen Bildern beeinflußt waren, ist ihre Vision des Ecce homo. Wie oben erwähnt, verehrte sie ein papierenes Passionsbild „mit der Vorstellung und Ueberschrift des Ecce homo". Plume berichtet: „Nungleich wie sie diesem schmertzhaften Geheimbnuss der Vorstellung Christi in dem Hause Pilati mit dem Purpurmantel und Ueberschrift Ecce homo . . . zugetan war, also wollte sie auch ihr gebenedeiter Heyland eben in dieser Kleidung und Aufzug sichtbar-

lich trösten und stärcken: da er ihr einmal anno 1704 mit dem Purpurmantel angethan ist erschienen . . ." [122]). Es handelt sich hier um dieselbe schon oben angeführte Darstellung des Ecce homo von der heiligen Stiege bei den Minoriten.

Im Zusammenhang mit der Betrachtung des bitteren Leidens Christi und der fünf Wunden, bei der das größere, an der Bettstatt angeheftete Kruzifix ihr diente, hatte Christina Rigler neben Redevisionen die Erscheinung, daß „ein sonnenklarer Strahl aus der Seytenwunde herausging und das ganze Zimmer erleuchtete" (dies viele Wochen hindurch bei der Betrachtung der fünf Wunden) und erlebte die Stigmatisation. wie oben beschrieben [123]). Beide Erscheinungen haben ihre Parallele in der Legende und in den bildlichen Darstellungen der Stigmatisation des hl. Franz von Assisi [124]), die seit Giotto bis in den Barock und später den gleichen Typus zeigen.

Der besonderen Verehrung der Eucharistie der Christina Rigler entsprechend sind mannigfache Visionen im Zusammenhang mit der hl. Kommunion überliefert. Obenan steht die Spendung der hl. Kommunion durch Christus, der „in Gestalt eines Priesters dem Volk beim Altar die heilige Particklen ausstheilet" [125]). Diese Darstellung leitet sich von der der Apostelkommunion beim letzten Abendmahl her, wie sie seit dem späten Mittelalter (Justus van Gent) und dem Manierismus (Tintoretto) bis in das 17. Jahrhundert (z. B. Ribera und Jordaens) nachgewiesen werden kann. Eine volkstümliche Darstellung der Kommunionspendung durch den auferstandenen Christus an eine Ursuline, offenbar ein ehemaliges Altarbild vom Ende des 17. Jahrhunderts, aus dem Besitz des Wiener Ursulinenklosters dürfte Christina Rigler, die enge Beziehungen zu diesem Kloster besaß, zur Vision angeregt haben. — Die Vision von der Spendung der Eucharistie durch einen Engel [126]) ist durch die Vita des Jesuitenheiligen Stanislaus Kostka angeregt; gerade dieses Ereignis im Leben des Heiligen hatte sich im Wohn- und Sterbehaus der Christina Rigler abgespielt [127]). Seine Tradition ist auch außerhalb der Vita als Sage und in zahlreichen Andachtsbildern erwiesen [128]). Plume beschreibt eine weitere Vision, in der Christina Rigler bei einer hl. Kommunion um die Eucharistie eine große Anzahl von Heiligen in hellem Glanz und Schein sah, so als „wann man ein künstliches Gemähl ringsherumb mit vielen anderen kleineren schönsten Bildern sollte entwerfen" [129]). Diese Vorstellung dürfte auf den Typus jener didaktischen kleinen Andachtsbilder der Jesuiten zurückgehen, die Ignatius von Loyola in der Mitte, umgeben von kleineren Bildern, die Jesuitenheilige darstellen, zeigen [130]). Auch im Altarbau waren derartige Zusammenfassungen der jesuitischen Heiligen [131]), aber auch des Schmerzhaften Rosenkranzes oder der Passion um ein Mittelbild bekannt [132]).

Von den Visionen des hl. Geistes in der Gestalt der Taube ist diejenige am interessantesten, bei der sich die Flügel der Taube plötzlich in Bilder der hl. Ignatius von Loyola und Franz Xaver verwandeln [133]). Diese Vision hat in ihrem gegenständlichen Vorwurf einen derart didaktischen Charakter, daß wohl mit Recht eines der lehrhaften kleinen Andachtsbilder als Anreger vermutet werden kann, das die hl. Ignatius und Franz Xaver unter dem besonderen Schutz des hl. Geistes erscheinen läßt. Während die technische Seite einer solchen Darstellung durch ein Klappbildchen gegeben erscheint [134]), ist die gegenständliche durch die Tradition der Christus- und Mariendarstel-

lungen im Doppeladler hinreichend angedeutet [135]). Es handelt sich hier also um eine sehr alte, in mannigfachen Verbindungen auftretende Darstellung, die — obwohl kein direktes Zeugnis gefunden werden konnte — eine gegenreformatorische Interpretation von Seiten der Jesuiten vermuten läßt. — Nicht aufgelöst werden konnte die Vision des hl. Geistes in Gestalt der Taube, der Christina Rigler am Pfingstmorgen die hl. Kommunion spendet [136]). Während die Visionen der Muttergottes [137]) keinen bestimmten ikonographischen Charakter zu tragen scheinen, sind die der Heiligen, fast ausschließlich Jesuitenheiliger, im Bildhaften von zeitgenössischen Andachts- und Altarbildern bestimmt — so die übliche Darstellung des hl. Franz Xaver als Priester.

Auf eine literarische Quelle gehen die Arme Seelen-Visionen der Christina Rigler [138]) zurück, der bekannte Verstorbene aus dem Fegefeuer erscheinen, die sie erlöst. Es ist dies eine Weiterbildung und Ausweitung der ganz ähnlichen Vorgänge aus der Legende der hl. Lydwina [139]), die Plume ausdrücklich als Patronin der Christina Rigler anführt und zu deren Legende ihr Leben auch sonst Parallelen aufweist. Der große Anteil der Arme Seelen-Visionen bestätigt die Dominanz des Arme Seelen-Kultes in der Gegenreformation [140]). Die bildhaften Elemente dieser Vorstellungen wie auch die der Christina Rigler quälenden höllischen Erscheinungen tradieren spätmittelalterliches Bildgut [141]), wie es über Bosch, Brueghel, Frans Floris in die Ikonographie der Gegenreformation eingeführt und zur Zeit der Christina Rigler bei peripheren Künstlerpersönlichkeiten [142]) und in volkstümlichen Darstellungen [143]) auch durchaus üblich war.

Christina Rigler, die nach diesen Visionen ihr Leben zwischen beängstigenden Erscheinungen höllischer Verdammnis und beglückenden Begegnungen mit heiligen Personen erlebte, hat dies auch im Anschluß an die geläufige Terminologie der Gegenreformation in bildhaften Wendungen ausgedrückt, zu denen es vielfach in Stichen und didaktischen kleinen Andachtsbildern Analogien gibt. Es ist das Bild der menschlichen Existenz im Symbol des Herzens auf hoher See, wobei der Hafen das durch den christlichen Glauben und die Eucharistie erfüllte christliche Leben darstellt [144]). Christina Rigler verbindet dabei die Vorstellung des Symbols des Herzens für die menschliche Seele einerseits [145]) mit der des Symbols des Schiffes auf hoher See für das menschliche Leben anderseits [146]). Selbstverständlich ist die Übernahme dieser Bildvorstellungen über populäre christliche Literatur oder Bildwerke anzunehmen.

Vielleicht die großartigste ihrer Visionen war die, in denen sie ihren eigenen Namen unter denen der Heiligen nennen hörte [147]). Es ist dies eine Erscheinung einer „großen Schar" von Heiligen, „in höchster Glory und Herrlichkeit . . . welche mit heller Stimme die Litanei von allen Heiligen anfingen zu singen." Diese Vision kann nur als die aller Heiligen angesprochen werden, eine Bildvorstellung, die durch Rubens eine für die Folgezeit ausschließlich gültige Prägung erfuhr (vgl. den Stich „Allerheiligen" aus der Serie zum Missale Romanum im Verlag Plantin) [148]), die in der Komposition direkt an die „Gloria" des Tizian anschließt. Späterhin wurde dieser Kompositionstypus immer dort verwendet, wo größere Gruppen von Heiligen darzustellen waren, also vor allem für das Nothelferbild [149]). Die formalen Anregungen der Vision mögen durch ein Bild dieses Kompositionstypus ge-

geben worden sein, wozu die Anführung der die Allerheiligenlitanei singenden Heiligen ebenso wie ihre Erscheinung in höchster Glorie — wie Plume es bezeichnet — die Annahme erlaubt.

*

Die Frömmigkeit der Christina Rigler zeichnet sich durch eine gewisse Formelhaftigkeit aus, die durch ihre Beichtväter und durch die Anregungen, die ihr diese vermittelten, geprägt erscheint. Jesuitische und mendikantische Elemente überwiegen. Christina Rigler war wenig eigenständig; bis auf wenige Ausnahmen konnten alle verehrten realen und in Visionen erscheinenden Bilder auf durchaus für die Zeit typische Vorstellungen oder gar verehrte Bilder zurückgeführt werden. Dieses lokale Element war natürlich besonders stark im magisch-kultischen Bereich (vgl. Maria Pötsch), wenn auch hier im Zusammenhang mit der Verehrung der Maria von Altötting politisch-dynastische und ordensgeschichtliche Verbindungen eine Rolle spielen, ebenso wie bei dem mystischen und mystisch-didaktischen Bildgut, das letztlich auf die flämische Interpretation gegenreformatorisch-manieristischen Bildgutes zurückgeht, das durch die Jesuiten in Österreich Verbreitung gefunden hat. Diese Tatsache entspricht durchaus dem von Schreiber [150]) festgestellten Strukturwandel innerhalb der Wallfahrten von Fern- zu Nahwallfahrten.

Die Formelhaftigkeit ist jedoch nicht nur im Äußerlichen des ikonographisch Gleichen zu verstehen, sondern reicht tief in die Erlebnissphäre hinab, wie die auffallende Parallele zum Leben der hl. Lydwina zeigt, die keineswegs nur auf die Interpretation des Biographen zurückgeführt werden kann. — Der ordensgeschichtlichen Situation entsprechend überwiegen spanisch-flämische Motive bei den jesuitischen, die über die Rheinlande und Bayern den Eingang nach Wien gefunden haben, italienische Elemente bei den mendikantischen. Dynastisch-ordensgeschichtliche Beziehungen bestimmen die Verehrung der Muttergottes von Altötting, die Aktualität des Türkensieges wahrscheinlich die der Maria Pötsch. Der mittelalterliche Anteil an der Struktur der Frömmigkeit der Christina Rigler ist in seiner direkten Überlieferung gering, die spätmittelalterlichen Elemente — Jesukindverehrung, Bildvorstellungen der Hölle, des Fegefeuers und christologische Leidensmystik — sind vorwiegend gegenreformatorische Interpretationen spätmittelalterlicher Formen.

Bildtypus und Frömmigkeit stehen hier in engster Verbindung, eines integriert das andere. Im Vergleich zu etwa zeitgenössischen Mystikerinnen wie Creszentia Höß in Bayern, deren Visionen einen neuen Bildtyp prägten, ist Christina Rigler in dieser Hinsicht ohne Auswirkung geblieben. Doch ist auf ihre außerordentliche soziologische Stellung hinzuweisen, die umso bezeichnender ist, als sie nicht die einzige Mystikerin ist, die in enger Verbindung zur Dynastie stand. Allerdings beschränkte sich ihre Wirkung mehr auf die ihrer Person, als auf ein schriftlich Niedergelegtes und Mitgeteiltes, wie es etwa von der etwas früher lebenden Giovanna Maria della Croce (1603—1673, Klarissenoberin in Rovereto) durch einen erhaltenen Briefwechsel mit Leopold I. und eine Autobiographie überliefert ist [151]). Es ist also das Typische in außerordentlicher Form, das Christina Rigler mit der Dynastie verband. Dies sowie die Verehrung, die sie von Seiten der Dynastie erfuhr, beweist zugleich, daß die Verbindlichkeit des Typischen in jener Zeit jenseits aller soziologisch-ständischen Gliederung lag [152]).

Anhang

I.

Beglaubigte Abschrift des Testaments der Christina Rigler vom 1. September 1705 (Stiftungsprotokoll).

Wien, Diözesanarchiv, Fasc. XXVIII, Stiftungsprotokolle des Minoritenklosters No. 71 (5 Seiten).

1 „Im Nahmen der Allerheyligsten Dreyfaltigkheit Gott des Vatters, Sohns und heyligen Geistes. Amen.

Ich Christina Rieglerin lödiges Standts Bekhene hiemit offentlich, dass ich auf sonderbahren eyfer und Verlangen der Seeligkheit, mit rechten wissen zeitlichen Rath, und freyen willen mich entschlossen der Allerheyligsten Dreyfaltigkeith, und den glorwürdigisten Jungfrau Maria zu sondern Lob, und Ehr, dann meiner und allen Christglaubigen in Gott ruhenden Seelen zu Trost und Hilf, ein ewige Fundation oder Stiftung bey denen wohlwürdigen P. P. Minoriten Conventualen S^ti. Francisci hinter dem Landthaus zum heyligen Creütz aufzurichten. Stifte und widme demnach in disem Gottes Haus unter dem Chor deren Geistlichen hinter der heyligen Stiegen mein Altärl, welches in einen ausgeschnittenen Crucifix, Maria und Joannis, Francisci und Antonij, mit einer guett Vergolten ausgeschnittenen Ramb, unter disen Marien-Bild von Pötz mit einen Glas, zwey Silberne Cronen, und vergolten Ramb bestehet, sambt aller zuegehörung zu den heyligen Messopfer, wo ich in meiner 26. Jährigen Kranckheit aus sonderbahrer Geistlichen Obrigkeit Verwilligung genossen, als nemblichen Ein portatile, einem mit schönen zürath Vergolten Kölch, sambt der paten über 1 ½ March Augspurger grob in einen mit rothen Läder, und guldenen Zirathen überzogenen Fuderal, zwey zünerne Leichter, zwey zinerne opferkändl, mit einer

2 zinernen Tatze,/ zwey Altar Bölster, drey antipendia, eines von roth- und weissen Tafet eines von blauen, und eines mit seidenen Blumen auf weisser Leinwath, drey Casl mit stohl, manipl, Kölch diechl, Burs, palla, purificatorium opferkändldiechl, ein Casl ist von procat roth und einem weissen strich, eines von blauen seidenen zeich, eines mit seidenen blumen auf weissen Leinwath, drey Alben mit Spitzen, 5 Humeral, 2 giertl, eine Von rother seiden mit zwey quasten, ein kleines Missal und Canon, item ein ganzes stükhl klarer Linzer Leinwath zu Alben, ein Chorrokh mit ainschichtigen Stohl, und endlich einen sicheren schuldtbrief auf zwey hundert und funfzig gulden lauthend, welcher von dem Herrn Johann Stanislao Millner seel. herrühret, und bey den wohl Edlen gebohrnen Herrn /: Plen: Tit:/ Franz Antoni Edlen Herrn von Guarient anligendt, auch ihme zu Sechs pr: Cento den 20. Januarij Jährlich Verinteressieret wird. Dahingegen die wohl Ehrwürdigen P. P. Minoriten nachfolgende Heylige Messen Ewig und unablässlich zu verrichten Verpflicht und schuldig seyn, als nemblich den fünfften Tag eines jedweden Monaths des Jahres ein heylige Seel Mess, oder aber /: wofern kein requiem seyn kan :/ de festo für alle christglaubige Seelen, auf den obgenannten Altärl zu Celebriren; den fünfften octobris aber sollen neben der ordinarij Monathlichen Heyligen Mess noch drey heylige Messen: als anniversaria für mein arme Seel gelesen, oder appliciret werden, diese drey

3 heylige Messopfer muessen auf dem Creütz Altar / Gelesen werden: Weillen ich auch dise Fundation zu desto fleissigerer Vollziehung aufs beste will gestiftet haben, und oben gemelter Herr von Guarient die 250 fl entweder abführen, oder nur zu fünf pr: cento verinteressiren wolle auch an keinen anderen orth heher und sicherer als zu fünf pr: cento kunthen angelegt werden, also habe ich in der gleichen zuefähl meinen BeichtVatter den Ehrwürdigen P. Aegidium Pall Minoriten alhier gebetten und informiret, dass er in einen Ihm allem Bewussten orth fünfzig gülden erheben und selbige denen 250 fl beylegen solle und dass die fünfzehen heylige Messen auch zu 5 pro Cento fallenden Interesse mit 15 gulden dotirt Verbleiben, wie ich nun dises aufs Beste Intentionire: Als Verbünde, und Verobligire ich auch die Wohl Ehrwürdigen P. P. Minoriten, und alle dero nachkohmenden auf das gehörigste bey Vermeidung des gerechten Zohrn, und Straff Gottes, mehr gemeltes Capital auf ewige zeith fruchtbahrlich anzulegen, und aus keiner ordentlichen ursach anzugreifen, oder zu Verzöhren. So fehrn aber solches wider alle Billigkeith und Verhoffen geschehen sollte, müssen sie, und alle ihre nachkommenden Verbunden bleiben die assignierte fünfzehn heylige Messen auf oben ausgesetzte weis nichts desto weniger Ewig zu persolviren. Dises alles haben

die wohl Ehrwürdigen P. P. Minoriten allhier bey den / Heyligen Creutz mit Dandkh wohl bedacht und willig angenohmen, sich und alle ihre nachkohmenden in besten Formb Rechtens auf iezige und künfftige Ewige zeithen Verbunden, wie hier oben begehret worden. Dessen zu wahrer Urkhundt, und mehrerer Bekräfftigung ist gegenwährtiger Stifft Brief beyderseits Verförtiget, und unterschriben worden. Actum Wienn den Ersten Septembris in eintausend Sieben Hundert und fünften Jahr nach Christi geburth.

L. S. Christina Riglerin
L. S. Fr. Theodorus Drapal Mnr. Proalis. Austriae
L. S. Fr. Joannes Guardianus
Fr. Aegidius Praesidens Convtus
Fr. Casparus Pr. Conventus
Fr. Rochus Pr. Conventus

Dise Copia ist seinen Original ganz gleich lauthend Actum Wien den 12. Martij 1709

L. S. Dietrich Franz Penzinger N: Ö: Reg. und Closter Raths Secretarius
Dass Anno 709 den 15. Octob. obernanter R. P. Pall Ord. Min S. P. Franc. Conventus die obvermelte 50 gulden Richtig und baar erlegt habe, auch solche 50 fl. alsogleich, das ist selbigen Tag den 15. Octobr. 709 zu 6 pro Cento Jährl. Interesse seind angelegt / worden bey Titl. H. Carl Miglio Freyherrn Von Promberg, bezeuget unser als dazumahlen Clavigerorum eigenhändige Unterschrift. Actum Wienn den 15. Octob. 1709

Ita c. Fr. Cyrillus Claviger
Ita c. Fr. Mauritius Claviger

Collationiert und dem producierten Vidimus gleichlautend.

Wien den 21. Jan. 762

Jacob Jg (?) Stammperger (?)
k. k. Hof und N. Ö. Reg. Taxator.

(Siegeloblate mit Staatswappen)

II.

Notiz über Votierung zum Riglerschen Kreuzaltar.
Konzept (?) vom 9. I. aus dem Faszikel 1708,
Minoritenarchiv, Extraschriften VI/ 11

Den 9. Januarij ist unter der hl. Stiegen umb das Altarl der gottsel.: Jungfrauen Christina Riglerin Von einer unbenannten persohn ein Von bildhauer arbeit gemachter und gemahlener Fürhang mit Engeln und gut vergolten Ziräthen im werth bey 80 fl. Wie auch zu dem weinent Mariabild in benent Altärl geschenkt worden ein gelb . . . (?) Rosenkranz sambt ein silbernen Kruzifixl, 4 silberne Ablaßpfennige, ein von perl und rubinerne Halßschnur, ring im Cristal gefaßten Biltl an einen . . . (?) Kette und etliche weiße Korallen mit einen ¼ Dukaten umb das Christkindl Hals.

III.

Text der in Kupfer gestochenen Grabinschrift (Partezettel?) aus dem Faszikel 1708, Minoritenarchiv, Extraschriften VI/11, den Protokollen der Neubestattung der Christina Rigler beiliegend.

Hic jacet Virgo quaedam Christina Riglerin, quae iacuit annus viginti quinque, et ultra lectulo continuo affixa, diversis ac gravissimis Morbis exagitata, Praecipuis Virtutibus exornata quas Benevolus Viator in quodam tractatu a R. Pat. Germanus Plume S. J. conscripto, et in Bibliotheca a Conventus S. Crucis asservato legere, admirari vel imitari poterit.

Obiit in Meridie post horam decimam 5ta Octob.
Anno InCarnatIonIs DoMInICae

Anmerkungen

[1]) Anselm Joseph (= Gustav Gugitz), Die Wallfahrt zu Tattendorf. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde. (Unsere Heimat. Monatsblatt des Vereines für Landeskunde von Wien und Niederösterreich, Bd. XVIII, 1947, S. 5 ff.)

2) Nach R. Otto, Das Heilige, München 1947, S. 41 wird zwischen magisch-kultischer und mystischer Handlung und Haltung unterschieden. Diese „Urschichten des Wirklichkeitsbewußtseins" (E. Spranger in Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1934, S. 610 ff.) erscheinen nach der volkskundlichen Methode (vgl. Leopold Schmidt, Volkskunde als Geisteswissenschaft [= Handbuch der Geisteswissenschaften, Bd. II, Wien 1948], S. 21) primär kulturell gebunden, sind also historisch fixierbar. Im Gegensatz zur ersten Gruppe, deren historische Manifestationen schwerer zu fassen sind, hat die christliche Mystik, die eine größere menschliche Differenzierung voraussetzt, historisch fixierbare Kulminationspunkte von bestimmender religiöser Bedeutung erlangt, deren Gegenstände und Praktiken im Sinn des gesunkenen Kulturgutes (Naumann) und des propagierten religiösen Gutes stimulierende Fermente einer späteren Frömmigkeit werden können.

[3]) Alle Angaben aus St. Pöltner Archiven verdanke ich dem Entgegenkommen von Herrn Dr. Karl Gutkas, Stadtarchivar.

[4]) Für die bereitwillige Unterstützung danke ich Herrn Diözesanarchivar Geistl. Rat Karl Bednar.

[5]) Für die bereitwillige Unterstützung danke ich dem Hochwürdigen Herrn P. Provinzial.

[6]) „Hec Christina Riglerin ut speculum patientia Vienna obiit in Domini cum fama pietatis beatitudinis imo sanctitatis anno 1702 circiter" (Matriken der Dompfarre St. Pölten 1621—1670 fol. 277).

[7]) Germanus Plume, Die Gecrönte Gedult, Das ist Kurtzer Innhalt dess Tugendreichen und Wunderbahren Lebens Christinae Riglerin, Wien bei Johann Jacob Kürner 1707, 281 + 2 Seiten, aus dem „Dom. Probat. Soc. Jesu ad S. Annam, Vienna 1708", wie eine handschriftliche Eintragung am Titelblatt zeigt. Heute Nationalbibliothek. Abschrift von 1709 in der Bibliothek des Minoritenklosters (heute Hl. Dreifaltigkeit, Wien VIII.), Handschriften Nr. 58. Im folgenden zitiert als „Plume".

[8]) Die Wirkung der Christina Rigler ergänzt als frühes analoges Beispiel die Beobachtung des soziologisch bedingten Wandels der Bildgegenstände der magisch-kultischen Verehrung vom 17. zum 18. Jahrhundert, vgl. Hans Aurenhammer, Der gegenständliche Wandel des Andachtsbildes in der Zeit von 1683 bis 1780 in Niederösterreich (ungedruckte Dissertation), Wien 1952, S. 7, 187 u. 321 ff.

[9]) Im Sinne von Anm. 2) in magisch-kultische und mystische Bildgegenstände, wobei bei letzteren historisch zwischen primären subjektiven Bildvisionen und stimulierendem Bildgut in obiger Differenzierung zu unterscheiden sein wird.

[10]) Matriken der Dompfarre 1621—1670, fol. 277, Dompfarramt St. Pölten.

[11]) Ratsprotokoll 1640—1647, fol. 676 vom 18. IV. 1644, Stadtarchiv St. Pölten.

[12]) Erschlossen aus Ratsprotokoll 1648—1655, fol. 1200 vom 26. XI. 1655 und Waisenbuch 1639—1706, fol. 282, Stadtarchiv St. Pölten.

[13]) Plume, S. 22 ohne Datum. Wohl das bei A. Herrmann, Geschichte der landesfürstlichen Stadt St. Pölten 1917, Bd. I, S. 480 erwähnte Großfeuer am 21. 3. 1657, dem besonders das Marktviertel zum Opfer fiel.

[14]) Plume S. 23.

[15]) Ratsprotokoll 1664—1672, fol. 4 vom 8. I. 1664, Stadtarchiv St. Pölten (Klage wegen unbefugter Erzeugung von Stärke und deren Vertrieb an Kirtagen und Wochenmärkten).

[16]) Ratsprotokoll 1664—1672, fol. 86 u. 88, Stadtarchiv St. Pölten.

[17]) Plume S. 58 ff. Vgl. auch das Totenprotokoll (Anm. 23) und Anhang III.

[18]) Plume (S. 14) spricht von einem unweit St. Pölten gelegenen Wallfahrtsort und „Mariae berühmtem Gnadenbild". Es ergeben sich zwei Möglichkeiten: Mank, das seit 1645 (Pest in St. Pölten) besonders von St. Pöltnern verehrt und zu dem das Votivbild des Balduin Hoyel votiert wurde (vgl. Aurenhammer, a. a. O., S. 259), oder aber Maria Langegg, Heil der Kranken (vgl. Aurenhammer, a. a. O., S. 110). Beide Wallfahrtsorte damals von größter Aktualität.

Wahrscheinlich dürfte es sich um Maria Langegg handeln, da nach Plume (S. 18) der erste Beichtvater Christina Riglers ein Servitenpater und das St. Pölten nächstgelegene Servitenkloster seit 1644 Maria Langegg war (vgl. Herrmann, a. a. O., Bd. I, S. 610 und Kerschbaumer, Geschichte des Bistums St. Pölten, 1875, Bd. I, S. 468, 482 u. 555). Andauernde Beziehungen der Familie zu Maria Langegg, das ausdrücklich als Krankenwallfahrtsort entstanden war, sind anzunehmen.

19) Plume (S. 148) erwähnt einen Schwager namens Johann Daniel Steffer, Wiener Bürger und Handelsmann und einen Neffen (der Ausdruck „Enikel" muß hier wohl so aufgefaßt werden, da Christina Rigler keine Kinder hatte und als seine „Maim" bezeichnet wird), P. Paulus Steffer im Schottenstift.

20) Vgl. Wilhelm Kisch, Die alten Straßen und Plätze Wiens, etc. Bd. I, Wien 1883, S. 496 ff.

21) Das Stampische Haus erhielt seinen Namen durch den Kauf des Hauses durch Johanna Franziska Stämper am 25. 9. 1674 (Magistrats-Gewährsblatt N fol. 108). Später hieß es zur „Goldenen Schlangen". In diesem Haus ließ Maria Barbara Koller von Mohrenfels das Zimmer, in dem der hl. Stanislaus Kostka krank gelegen, in dem ihm auf Vermittlung der hl. Barbara die Kommunion durch einen Engel gespendet und ihm Maria erschienen war, zur Stanislaus Kostka-Kapelle umbauen. Vgl. Johann Jordan, „Schatz, Schutz und Schantz ...", Wien bei Gehlen 1701, S. 54; Kisch, a. a. O., Bd. I, S. 425 und Gugitz, Die Sagen und Legenden der Stadt Wien, Wien 1952, S. 84.

22) „Keiner solle sich untermessen, solang die Jungfrau Christina leben werde, sie von ihrer Wohnung zu vertreiben oder im geringsten zu behelligen" (Plume S. 261).

23) Auszug aus dem Totenprotokoll der Stadt Wien, 6. X. 1705: „Die Jungfrau Christina Roeglerin im Stampischen Haus unter den Tuchlauben mit einer langwierig sochenden Krankheit, beschaut, alt 57 Jahr." Ebenso Wiener Diarium vom 6. X. 1705.

24) Plume, S. 275.

25) Plume S. 279: „Klerisei von St. Stephan, Schotten und viele Ordensgeistliche ..."

26) Don Giovanni Salvadori, Die Minoritenkirche und ihre älteste Umgebung, Wien 1894, S. 200 (ohne Anführung des Datums). Das von Salvadori mit 7. X. 1705 gegebene Todesdatum dürfte nach Totenprotokoll und Diarium, die am 6. X., offenbar einen Tag nach dem von Plume angegebenen Todesdatum (5. X.), verfaßt worden sind, nicht stimmen. Auch als Beerdigungsdatum kommt es nicht in Frage, da Plume von einem dreitägigen großen Zulauf spricht (vgl. S. 275) und am dritten Tag noch der päpstliche Missionar, Pater F. Antonius de Luca, Kapuziner, die Tote besuchte (Plume S. 277). Das mutmaßliche Beerdigungsdatum ist also der 8. oder 9. X. 1705.

27) Vgl. Anm. 18.

28) Analog zu einem auch von der hl. Therese gebrauchten Bild beschreibt sie sie diese nach Plume (S. 34) folgendermaßen: „Ihr Hertz sey noch immer unruhig gewesen, als schwimmete es gleichsamb mitten unter die Wellen eines ungestümigen und sausenden Meeres ohne Ruhe, ohne Vergnügung."

29) Adam von Oedt (nicht wie bei Bernhard Duhr S. J., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Bd. III, Regensburg 1921 "Abödt") entstammt einem alten österreichischen Geschlecht (weiteres siehe Großes vollständiges Universallexikon, verlegt bei Johann Heinrich Zedler, 1740, Bd. XXV, Sp. 547 ff.), war mehrmals Provinzialoberer der österreichischen Provinz, Vorstand des Profeßhauses in Wien, Rektor des Noviziates und auch Rektor im Kolleg zu Leoben (vgl. Duhr, a. a. O., Bd. III, S. 190, Anm. 2, S. 191, Anm. 5 und 1 und S. 205, Anm. 5).

30) Plume (S. 29) in gewisser Analogie zur Vita der hl. Lydwina bzw. der hl. Therese.

31) Vgl. Abb. 1, auf der Christina Rigler in der offenbar der Ordenstracht der Klarissen angenäherten Kleidung der Tertiarinnen der Minoriten dargestellt ist. Die Verwandtschaft der Tracht erklärt sich unschwer aus den Ordenszusammenhängen. Siehe auch F. Doelle, Brauchtum des Dritten Ordens in Deutschland (Volk und Volkstum, Jahrbuch für Volkskunde, Bd. I, München 1936, S. 165 ff.).

[32]) Salvadori, a. a. O., S. 181. Über die Tertiaren bei den Minoriten ebenda S. 193.

[33]) Plume S. 50.

[34]) Plume S. 51. Während für Wien m. W. das früheste gedruckte Zeugnis dieser Andachten: „Hülff in der Noth, das ist St. Franciscus Xaverius Soc. Iesu, ... durch zehen freytägige ... Andacht zum ... Trost aller Nothleydenden", Wien 1736 (vgl. Georg Schreiber, Deutschland und Spanien [= Forschungen zur Volkskunde, Heft 22—24], Düsseldorf 1936, S. 170, Anm. 2) aus dem 18. Jahrhundert stammt (eine Ausgabe von 1745 in der Wiener Stadtbibliothek 7489 A), sind Zeugnisse aus dem Rheinland und Bayern aus dem 17. Jahrhundert vorhanden (Schreiber, a. a. O., S. 170 u. 182). Die frömmigkeitsgeschichtliche Situation entspricht durchaus der ordensgeschichtlichen. Der Jesuitenorden hat hier wie oft die Verbindung zu Spanien über Bayern, Rheinlande und spanische Niederlande geschlagen. Dazu und zur volkskundlichen Interpretation der „zehntägigen Freitagsandacht" vgl. Schreiber, a. a. O., S. 170 ff., S. 183 ff.

[35]) Plume führt sich u. a. 1704 als ihr Beichtvater an (S. 73). Germanus Plume, geb. 21. II. 1647 in Porentruy (Schweiz), zuerst in den Jesuitenklöstern Leoben und Görz, wo er auch unterrichtete, dann Gefangenen- und Feldpriester, später am bischöflichen Hof zu Laibach, von wo er an den Wiener Hof berufen wurde. Er war hier Beichtvater der Hofhaltung der Kaiserin (wahrscheinlich Eleonore Magdalena von Pfalz-Neuburg, letzte Gemahlin Leopolds I.), vor allem einer Dame namens Herula, die ein heiligmäßiges Leben führte, das zu schreiben ihm die Kaiserin auftrug. Er starb am 10. V. 1713 in Graz. Vgl. Litterae Annuae provinciae Austriae Societatis Iesu, 1713 (Bibl. Pal. Vind. Cod. 12.107), S. 180 und danach Stoerger, Scriptores prov. Austr. Soc. Iesu etc., tom. I, Viennae 1855, S. 271 ff. (von der Quelle etwas abweichend) und Carlos Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, première partie: Bibliographie, Bruxelles-Paris 1890 ff., tom. VI, Sp. 908 (im wesentlichen mit der Quelle übereinstimmend, mit Literaturverzeichnis). Nach Sommervogel schrieb Plume eine „Vita Herulae aulicae" in deutscher Sprache, die allerdings in keiner der mir zugänglichen Wiener Bibliotheken vorhanden ist. Vielleicht ist jene Herula mit der in den Litterae Annuae (a. a. O., 1705, S. 33v) genannten „Herula Margarita de Stubenberg" identisch, die nach Anrufung des hl. Franz Xaver von schwerer Krankheit geheilt wurde.

[36]) Plume S. 136. Vgl. „Statuta, Indulgentien und Ablass der drey hochlöblichen Bruderschafften dess allerheiligsten Creuz, St. Franzisci und Antonii, welche aufgerichtet seynd in der Kirchen ... der ... Minoriten ... zu Wienn hinter dem Landhauß." Gedruckt in diesem Jahr 1691, Wiener Stadtbibliothek 10.113 G. Plume berichtet von ihrer Mitgliedschaft bei der Bruderschaft des hl. Franziskus, die Mitgliedschaft bei der Kreuzbruderschaft ergibt sich aus ihrer Begräbnisstätte, ihre Mitgliedschaft bei der Antoniusbruderschaft ist bei den später anzuführenden reichen Zeugnissen ihrer Verehrung dieses Heiligen anzunehmen, zumal Plume davon spricht, daß sie noch bei vielen anderen Bruderschaften Mitglied war. Mit der von ihm angeführten Todesangst Christi-Bruderschaft kann nur die bei den Jesuiten am Hof gemeint sein, da in der Inneren Stadt weitere Bruderschaften dieses Namens nicht belegt sind, mit der Skapulierbruderschaft, die Bruderschaft zum himmelblauen Skapulier der Kajetaner an der Hohen Brücke über den Tiefen Graben in nächster Nähe des Wohnsitzes der Christina Rigler. Zur Lokalisation der Bruderschaften vgl. die in den Fortifikationssteuervorschreibungen vom 15. VII. 1776 im Erzbischöflichen Ordinariatsarchiv Wien gegebene Liste der Bruderschaften (zusammengestellt bei Aurenhammer, a. a. O., S. 346).

[37]) Plume S. 271. Wohl P. Aegydius Pall, vgl. Testament (Anhang I).

[38]) Vgl. das Testament (Anhang I), Nr. 71 der Stiftungsprotokolle des Minoritenklosters im Wiener Diözesanarchiv, Fasz. XXVIII.

[39]) Plume S. 102/3 bzw. 139.

[40]) Es dürfte sich hier um die bekannte Sammlung der Heiligenlegenden des Dionysius von Lützenburg handeln, dessen brauchbares Werk später P. Martin von Cochem ergänzte und 1708 zum ersten Mal in verbesserter Form auflegte, die „Legenda Aurea" des Barock, die Auflagen bis in unser Jahrhundert erlebte.

[41]) Dies wurde besonders in Bezug auf Ignatius von Loyola erkannt und untersucht von B. Knipping, O.F.M., De Iconografie van de Contra-Reformatie in de Nederlanden, Hilversum 1940, Bd. I, S. 89, Heinrich Boehmer, Loyola und die deutsche Mystik (Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Kl. LXXIII. Bd., 1. Heft, 1921, S. 8 ff.) und Lilli Zarucka, Die Exercitia spiritualia des Ignatius von Loyola in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jg. 49, Heft 1, Leipzig 1931, S. 124).

[42]) Plume S. 63. Die frühesten deutschen Ausgaben der Werke der hl. Theresia: 1640 Würzburg, 1701 Köln (nach P. Al. Alkhofer, Das Leben der hl. Theresa von Jesu in: Sämtliche Schriften der hl. Theresa von Jesu, München 1931 ff., Bd. I, S. 21).

[43]) Plume S. 128.

[44]) Sommervogel, a. a. O., tom. I, Sp. 1808 f.

[45]) Plume S. 245. Die Lebensbeschreibung dieser beiden Heiligen lagen zu Christina Riglers Lebenszeit schon in deutscher Sprache vor.

[46]) Plume S. 139.

[47]) Plume S. 66—68.

[48]) Plume (S. 72 u. später) berichtet immer wieder, daß er Christina Rigler von der Notwendigkeit überzeugen mußte, die sich allmählich in großer Menge bei ihr einfindenden Trost- und Hilfesuchenden zu empfangen.

[49]) Plume S. 53.

[50]) Plume S. 61.

[51]) Plume S. 63, 105, 109.

[52]) Plume S. 120 ff.

[53]) Plume S. 131 bzw. 125. Der hl. Franz Borgia unterscheidet nach Plume bei den Übungen der Demut folgende Stufen: 1. Selbstverachtung; 2. Auf sich selbst Mißtrauen setzen; 3. Sich selbst für den Verächtlichsten halten; 4. Sich unwürdig der Gaben halten; 5. Nicht verlangen gelobt zu werden. Da bei Christina Rigler die unmittelbare Kenntnis seiner Werke nicht angenommen werden kann, muß die Frömmigkeit des hl. Franz Borgia, die die Betrachtung dem mündlichen Gebet vorzieht, ein bestimmender Anteil der jesuitischen seelsorgerischen Praxis der damaligen Zeit gewesen sein. Dies zeigt das „Gebett zum hl. Franzisco Borgia, Demuth zu erlangen" aus dem im 17. und 18. Jahrhundert viel gebrauchten „Himmlischen Palmgärtlein" des Jesuiten Wilhelm Nakatenus (Köln und Frankfurt 1650 und später); vgl. Schreiber, a. a. O., S. 236, welches Christina Rigler wohl zugänglich war.

[54]) Vgl. Gustav Gugitz, Das kleine Andachtsbild in den österreichischen Gnadenstätten, Wien 1950, S. 1 ff. und Aurenhammer, a. a. O.

[55]) Vgl. Anm. 18.

[56]) Plume S. 228.

[57]) Plume S. 230 ff. Er führt an: eine unglücklich Gebärende, Augenerkrankung, glückliche Sterbestunde, unfruchtbare Ehefrau.

[58]) Plume S. 234 ff.

[59]) Zur Praxis der Schluckbildchen vgl. Gugitz, Andachtsbild, a. a. O., S. 81, 82, 84, 85 u. Gugitz-Friess, Das Mirakelbuch von Mariahilf in Wien (Deutsche Mirakelbücher hg. von Georg Schreiber, Düsseldorf 1938, S. 113).

[60]) Plume S. 159.

[61]) Plume S. 252.

[62]) Plume S. 134 ff.

[63]) Friedrich Heiler, Das Gebet, München 1921, S. 50 ff.

[64]) In diesem Zusammenhang ist schon öfter auf das dominierende Vorbild der Exercitia Spiritualia des hl. Ignatius hingewiesen worden (so zuletzt von Wilhelm Mrazek, Ikonologie der barocken Deckenmalerei [Sitzungsberichte der österreichischen Akademie d. Wissenschaften, phil.-hist. Kl., CCXXVIII. Bd., 3. Abh., Wien 1953, S. 37 ff.]), das Christina Rigler — wenn nicht direkt durch ihre Beichtväter, so doch sicherlich durch die Gebetbuchliteratur ihrer Zeit (vgl. P. S. Schrott, S. J., Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration (Zeitschrift für katholische Theologie, 1937) oder aus der eigenen Lektüre der Legende und Geschichte des hl. Ignatius zugänglich gemacht wurde.

[65]) Plume S. 149. Aloysius von Gonzaga war und ist der Patron der studierenden Jugend. Ihr Neffe war damals vielleicht erst Novize bei den Schotten.

[66]) Vgl. die Michaelspatrozinien der Jesuitenkirchen.

[67]) Vgl. die beiden Traktate von Fr. Albertini S. J., Libellus de Angelo Custode. Köln 1613, bzw. Jacob Hautinus S. J., Angeli Custodis et clientis Angelici officiis tractatus, Antverpiae 1636 und Knipping, a. a. O., Bd. I, S. 175.

[68]) Über diese dem hl. Franz Borgia als Anreger und Bringer zugeschriebene Sitte und ihren jedenfalls spanisch-jesuitischen Ursprung vgl. Schreiber, a. a. O., S. 236 ff. und Adolf Spamer, Das kleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert, München 1930, S. 220 ff.

[69]) Plume (S. 2446): „Sie (Christina Rigler) stellete ihr täglich vor zur Nachfolge die unbefleckte und Englische Reinigkeit der Jungfräulichen Mutter Gottes und ihres allerkeuschesten Gesponß und Bräutigambs deß heiligen Patriarchen Joseph: für die Andacht in dem Gebett die heilige Mutter Anna: Für die Standhafftigkeit in den Glauben den Heil. Evangelisten Marcus: Für die Demuth den Seraphischen Vatter Franciscus: Für die Liebe gegen Gott und den Negsten den heiligen Ignatius de Lojola: Für die Großmüthigkeit in allen Widerwärtigkeiten den heiligen Apostel der Indianer Franciscus Xaverius: Für die Englische Zucht und Eingezogenheit den seeligen Aloysius: Für die Auffmunterung zur grösseren Vollkommenheit die Seraphische Mutter Theresia: Die heilige Lydwina für die Tugend der Gedult in der Kranckheit: Und die heilige Christina für die Barmhertzigkeit gegen denen armen Seelen in dem Fegefeuer. Dise alle stunden ihr sonderlich und immerdar vor Augen als ihre besondere Schirm- und Schutz-Heilige oder Patronen." Außer den allgemein bekannten bzw. hier bereits besprochenen Heiligen ist die hl. Christina von Köln (24. Juni) (vgl. Verbesserte Legende der Heiligen von P. Martin von Cochem, zitiert nach der Ausgabe Augsburg 1767, S. 584), und die Heilige Lydwina (15. April) (Martin von Cochem, a. a. O., S. 366) anzuführen, deren Patronate sich aus ihren Viten erklären. Die Vita der hl. Lydwina kann Christina Rigler vielleicht auch über den von ihr gelesenen Thomas von Kempen kennengelernt haben. Jedenfalls scheint diese Vita in der Kölner Ausgabe des Thomas von Kempen von 1736 auf (vgl. Cochem, a. a. O., S. 366).

[70]) Aurenhammer, a. a. O., S. 17 ff.

[71]) Vgl. wieder Wilhelm Nakatenus, „Himmlisches Palmgärtlein", 1. Ausgabe Köln 1660, in dem das bekannte Gebet aus den Exerzitien des hl. Ignatius „Anima Christi sanctifica me, corpus Christi salva me" durch „O göttliches Haupt ... regiere mich, ihr o freundliche Augen ..., schauet mich gnädlich an, du o kräftige Zung, lehre mich, ihr o mächtige Händ ... du o milt und liebreiches Hertz Jesu etc." (Mayer, Liturgie und Barock [Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Bd. XV, 1941, S. 137]).

[72]) Plume S. 220 ff. Vgl. die Karte der Jesukindverehrung in Wien in der Krippenausstellung des Österr. Museums für Volkskunde, Weihnachten 1932 (Entwurf Erika Funk).

[73]) Diese wurde 1697 von Margarethe Gräfin von Strattmann nach dem römischen Muster erbaut, besaß zu Lebzeiten Christina Riglers also höchste Aktualität. Über die Lage der Stiege vgl. Karl Lind, Über die drei mittelalterlichen Kirchen der Minoriten, Augustiner und Karmeliten in der Stadt Wien (Berichte und Mitteilungen des Altertumsvereins zu Wien, Bd. V, 1861, S. 142) und Hans Tietze, Wiener Gotik im 18. Jahrhundert (Kunstgeschichtliches Jahrbuch der k. k. Zentralkommission ..., Bd. III, 1909, S. 179/80) und Salvadori, a. a. O., S. 54. Abb. 2 gibt eine Nachzeichnung von Stutzinger nach einem Stich wieder, der „J. J. Thourneysser fil. fec. Viennae" signiert ist, sie befindet sich im Museum der Stadt Wien (N. I. N. 14485) (vgl. die Reproduktion des Stiches nach einem Ablaßzettel bei Hans Tietze, Alt-Wien in Wort und Bild, Wien 1924, Taf. 90). J. J. Thurneysen d. Jüng. (1668—1730) kam 1695 nach Wien, ging dann nach Prag und Augsburg und ließ sich 1711 in Basel nieder. Er hat also die heilige Stiege unmittelbar nach ihrem Entstehen gestochen. (Vgl. Thieme-Becker, Allg. Lexikon der bildenden Künstler, Bd. XXXIII., Leipzig 1939, S. 120.)

[74]) Salvadori, a. a. O,. S. 193.

[75]) Plume S. 191 bzw. 186—90. Bei ihrer häufigen Schlaflosigkeit ... „hielte sie sich die gantze Zeit auff mit ihren anmüthigen Gedancken bei ihrem leydenden und gecreutzigten Erlöser nach der Lehr und Beyspill des heiligen Apostel Pauli".

[76]) S. 193. Plume berichtet S. 194 ff.: Am Vorabend des Festes der hl. fünf Wundmale des hl. Franziskus (also am 16. IX. 1695) gegen Mitternacht gedachte Christina Rigler des Wunders der fünf Wundmale und betete fünf Vaterunser, fünf Ave Maria derart, daß sie sich mit halbem Leib aus dem Bett erhob, bekreuzigte sie „erhebt ihr Gemüth zu den heiligsten fünff Wunden, strecket und spannet auss Creutz-weiss ihre beyde Armb und fanget an mit einer inbrünstigen Andacht die fünff Vater unser und Ave Maria zu betten. Was geschicht? Kaum hatte sie dises ihr Gebett vollenndet, da erblickte sie zwey feurige Strahlen als wie ein Blitz auff ihre beyde ausgespannte Hände linck und recht hinein fallen mit einer solchen Empfindlichkeit, als wären die Hände durchgebohret wie auch mit einem unerhörten Schmertzen, nicht anderst als von einem Brandtmal, welcher Schmertzen ihr eine lange Zeit verbliben". Christina Rigler wollte diese Stigmatisation aus Demut und Schamhaftigkeit niemandem entdecken.

[77]) So in mehrfachen Visionen Plume S. 66 ff.

[78]) Plume S. 197.

[79]) Plume S. 198 ff.

[80]) Plume S. 204.

[81]) Plume S. 218/19. Eine urkundliche Bestätigung war im Wiener Diözesanarchiv nicht aufzufinden.

[82]) Plume, S. 102, 103: „ein oder den anderen Geistlichen Büchlein, in wenig Geistlichen Bildern, kleinen Statuen ihrer heiligen Patronen, etlichen Crucifixen, in der Zierde, die nicht kostbar war . . .". Ferner Plume S. 267, wo von der Austeilung allen Hausrats an Arme und Notleidende die Rede ist.

[83]) Plume S. 219.

[84]) Plume S. 118.

[85]) Plume S. 15, 16.

[86]) Plume S. 156/7.

[87]) Plume S. 141 ff.

[88]) Plume S. 230 bzw. 72.

[89]) Plume S. 70.

[90]) Plume S. 95 bzw. 263.

[91]) Plume S. 275.

[92]) Minoritenarchiv, Extraschriften VI/11.

[93]) So Salvadori, a. a. O., S. 200 und Minoritenarchiv, Extraschriften VI/11, Nr. 2, 3, 4, wo auch die weiteren Schicksale des Sarges d. Christina Rigler angeführt sind: 1786 wurde er in die Gruft der Familie Hoyos übertragen und befindet sich nach Salvadori heute wahrscheinlich unter dem Hause Regierungsgasse 10.

[94]) Diese Verbindung ist durch die Tatsache, daß Plume Beichtvater am Hof der Kaiserin war, gegeben (vgl. Anm. 35).

[95]) Plumen S. 220 ff.

[96]) Hermann Gundersheimer, Matthäus Günther, Die Freskenmalerei im süddeutschen Kirchenbau des 18. Jahrhunderts, Augsburg 1930, S. 38 ff.

[97]) Plume S. 245/6. Dies als Hinweis zu dem integrierenden Charakter des Bildes in der Frömmigkeit der Christina Rigler.

[98]) Vgl. Aurenhammer, a. a. O., S. 108 ff.

[99]) Plume S. 228. Vgl. Beissel, Wallfahrten zu unserer lieben Frau in Legende und Geschichte, Freiburg i. B. 1913 und Rudolf Kriss, Wallfahrtsorte Europas, München 1950, S. 26. In Niederösterreich war die Verehrung der Muttergottes von Altötting seit der Gegenreformation erneut verbreitet, vgl. die Altöttinger-Kapelle in Horn von 1656 (Plesser, Das religiöse Leben im Zeitwandel [Heimatbuch von Horn, Bd. I], S. 367) und Falkenstein in Niederösterreich mit einem unbezeichneten Andachtsbild aus dem 18. Jahrhundert (Gugitz, Andachtsbild, a. a. O., S. 96), St. Johann im Mauertal aus der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts (Österr. Kunsttopographie, Bd. I, S. 76), für die Verbindung zu den Jesuiten bezeichnend die Statue am 2. linken Seitenaltar in St. Anna in Wien (18. Jahrhundert) und als Beweis für die auch außerjesuitische Verehrung das Gnadenbild von St. Jakob in Kaltenleutgeben, das von einem Tertiarier-eremiten der Franziskaner zuerst verehrt und Anfang des 18. Jahrhunderts nach Kaltenleutgeben übertragen wurde (vgl. Austria Mariana, 1736, 2. Teil, S. 23—25 und Maurer-Kolb, Marianisches Niederösterreich, Wien 1899,

S. 155 ff. Auf die lebhafte Verehrung läßt auch die Verwendung der Altöttinger Muttergottes noch durch Kremser Schmidt in einem Seitenaltarbild in St. Georg in Horn (1779) schließen (Österr. Kunsttopographie, Bd. V/2, S. 375).

100) Aurenhammer, a. a. O., S. 79 ff.

101) Plume S. 226 ff.

102) Über ihre Wurzel und historische Entwicklung vgl. Aurenhammer, a. a. O., S. 20 ff.

103) P. H. Wilms, O. P., Das Beten der Mysterikerinnen (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Heft 11), Leipzig 1916, S. 114/5 und 157—59.

104) Vgl. vor allem die Ausgaben des Lebens der seligen Margarethe Ebner 1662, 1688 und 1717 (P. H. Wilms O. P. [= Dominikanisches Geistesleben, Bd. V], Vechta i. O. 1928, S. 48) und Christophorus Marianus, Puerperium Marianum: Unser lieben Frawen Kindelbeth, Konstanz 1650, S. 220 ff. und 231 ff. Weitere Angaben zum Fortleben der mittelalterlichen Mystik bei Knipping, a. a. O., Bd. I, S. 88, S. 152/3 und Bd. II, S. 123, Anm. 1. Hier wird auch auf die Stellung der Jesuiten in der Verbreitung der Jesukindverehrung hingewiesen (Bd. I, S. 150).

105) Eine Abbildung eines solchen Jesuskindes aus dem 18. Jahrhundert bei Leopold Kretzenbacher, Weihnachtskrippen in Steiermark (= Veröffentlichungen des Österr. Museums für Volkskunde, Bd. III), Wien 1953, S. 26. Ein Beispiel vom Anfang des 18. Jahrhunderts, ein ebenfalls aus Wachs bossiertes Jesukind in einer bemalten Holzwiege in Wien, Museum für Volkskunde, Inv. Nr. 28.917.

106) Zum „Kindlwiegen" vgl. Gugitz, Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs, Wien 1950, Bd. II, S. 264 und neuerdings Kretzenbacher, a. a. O., S. 11 ff. und 24. Zum Kindlwiegen im Ursulinenkloster Schöpfleuthner, Aus den Annalen des Klosters Ursula in Wien, Wien 1887.

107) Plume S. 187/8.

108) Plume S. 191.

109) Plume S. 190/91. Vgl. Abb. 2.

110) Vgl. Anhang I. Eine Darstellung ist nicht überliefert. Das bei Gugitz, Andachtsbild, a. a. O., S. 128 angeführte kleine Andachtsbild von J. C. Winckler, von dem sich eine große Ausführung (nach der Inschrift eine Bruderschaftsgabe) im Museum der Stadt Wien befindet (N. I. N. 14.471) stellt offenbar nicht Maria Pötsch auf dem Kreuzaltar der Christina Rigler dar, da das Kruzifix wohl von Maria und Johannes, nicht aber von den beiden hl. Franz und Antonius umgeben ist. Außerdem handelt es sich hier, wie die Inschrift zeigt, um den Bruderschaftsaltar der Kreuzesbruderschaft, unter dem Christina Rigler zuerst begraben wurde, während ihr Altar sich örtlich an einer ganz anderen Stelle in der Kirche befand, also in der Minoritenkirche drei Kreuzaltäre vorhanden waren, nämlich neben dem 1695 errichteten und in diesem Andachtsbild dargestellten Bruderschaftsaltar der nach 1705 aufgestellte Altar der Christina Rigler und seit 1745 der ebenfalls dem hl. Kreuz gewidmete Hochaltar (Salvadori, a. a. O., S. 179—181). Es besteht jedoch die Möglichkeit, daß das Maria Pötsch-Bild des Riglerschen Altares auf den Bruderschaftsaltar übertragen wurde.

111) Über das Zentrum der Antonius-Verehrung bei den Minoriten und die Verehrung überhaupt siehe Gugitz, Jahr, Bd. I, S. 300 ff. und Salvadori, a. a. O., S. 229 ff.

112) Vgl. Aurenhammer, a. a. O., S. 337.

113) Vgl. Plume S. 51 bzw. 252. Über Franz Xaver als Teufelsaustreiber und Krankheitspatron siehe bei Schreiber, a. a. O., 196 u. 211 f. und Knipping, a. a. O., Bd. I, S. 189.

114) Plume S. 252. Auch die Jesuitenkirche in Innsbruck besitzt auf dem ersten rechten Seitenaltar eine etwas monumentalere derartige Klosterarbeit mit einer Nachbildung der Armreliquie als Vorsatzbild vor dem Altarbild H. Schoenfelds „Franz Xaver spendet die hl. Kommunion an einen Mohrenfürsten", das durchaus im christologischen Sinn ergänzt wird durch die Gegenüberstellung von zwei Seitenstatuen, Franz Xaver, einen Neger tragend, und Christus, das Lamm tragend. Zur Verehrung der Armreliquie vgl. Schreiber, a. a. O., S. 192. Hier auch S. 213 Hinweis auf die christologischen Parallelen.

115) Plume S. 223/4.

[116]) Vgl. Gugitz, Andachtsbild, a. a. O., S. 126 und 129/30; Originale in der Sammlung Gugitz, Wien, Museum für Volkskunde.

[117]) Dieses Gnadenbild soll aus der Zeit vor dem 16. Jahrhundert stammen. Die weitere Legende siehe bei Ferdinand Zenner, Die Gnadenbilder Wiens, Wien 1860, S. 7. — Die eng an das Köpfchen anliegende Haartracht, in den Stilperioden verschieden geformt, kann im Vergleich zu der barocken Perücke und auch zu der bei den barocken Statuen der Muttergottes mit dem Kind üblichen Darstellung einer bewegteren, volleren Haartracht des Jesuskindes im obigen Sinn ausgelegt werden. Da es sich nach der Legende um einen Teil einer mittelalterlichen Madonnenstatue handeln dürfte (auch das Sitzmotiv des Kindes spricht dafür), der zum Gnadenbild des Himmelpfortklosters wurde, das auch im 18. Jahrhundert ohne Perücke dargestellt wird, scheint der Hinweis berechtigt.

[118]) Wilms, a. a. O., S. 114, 115 und 157—59.

[119]) Martin von Cochem, a. a. O., S. 350 ff. bzw. 339 ff.

[120]) Plume, S. 225.

[121]) Wilhelm Pinder, Die deutsche Plastik vom Ausgang des Mittelalters bis zum Ende der Renaissance, Berlin 1914, Bd. I, S. 106.

[122]) Plume, S. 190/1.

[123]) Vgl. Anm. 76.

[124]) Vgl. Knipping, a. a. O., Bd. I, S. 202 ff.

[125]) Plume S. 212. — Es ist wohl nicht anzunehmen, daß es sich hier um eine Tradierung des spätmittelalterlichen Typus des meßopfernden bzw. kelchtragenden Schmerzensmannes handelt (Gert von der Osten, Der Schmerzensmann, Berlin 1935, an mehreren Orten).

[126]) Plume S. 211.

[127]) Gugitz, Sagen und Legenden, a. a. O., S. 84.

[128]) Gugitz, Sagen und Legenden, a. a. O., nach S. 80 (Stich von Hieronymus Wierix) und Knipping, a. a. O., Bd. I, S. 198, Abb. 134.

[129]) Plume S. 211.

[130]) Vgl. Schreiber, a. a. O., Taf. 21, Abb. 44.

[131]) Vgl. den Ignatiusaltar in St. Bernhard bei Horn (Österr. Kunsttopographie, Bd. V/1, S. 323/4).

[132]) Diese Anordnung geht auf Tafelbilder des niederländischen und deutschen 16. Jahrhunderts zurück, vgl. die Sieben Schmerzen Mariä von Barendt van Orley (Friedländer, Die altniederländische Malerei, Bd. VIII, Berlin 1930, Taf. 81, S. 169) und weitere Beispiele bei Knipping (a. a. O., Bd. II. Abb. 37 und 79). — Es muß hier allerdings auf auch den möglichen Zusammenhang dieser Vision mit einer besonderen Ausprägung der Darstellung der Gregorsmesse, bei der um den Schmerzensmann die Arma Christi und als Abkürzung der Passionsszenen Köpfe der daran teilnehmenden Personen erscheinen, hingewiesen werden. (Vgl. etwa Gert von der Osten, Der Schmerzensmann, Berlin 1935, S. 29 f., Abb. 154, ferner ein Bild aus der Schule des älteren Cranach im Schloß zu Aschaffenburg und eine Petrus Nicolaus Moraulus aus Brügge signierte Tafel [Auktionskatalog Hugo Helbing, München, vom 8. III. 1911, wahrscheinlich von Pieter Claeissins d. Ä., gest. 1576, vgl. Weale, Artikel in Thieme-Beckers Künstlerlexikon, Bd VII, S. 32 f.]). Zur Gregorsmesse in der Gegenreformation vgl. Knipping, a. a. O., Bd. II, S. 280.

[133]) Plume S. 171.

[134]) Vgl. Spamer, a. a. O., S. 165 ff.

[135]) Karl von Spieß, Marksteine der Volkskunst, 1. Teil, Berlin 1937, S. 199, Abb. 37.

[136]) Plume S. 208.

[137]) Plume S. 225, 237, 256.

[138]) Plume S. 163 ff.

[139]) Martin von Cochem, a. a. O., S. 361 ff.

[140]) Knipping, a. a. O., Bd. II, S. 132 ff.

[141]) Es sind dies die Darstellung der guten Seelen in lichtem weißen Gewand (Plume S. 164), der bösen häßlich und von Ungeziefer bedeckt (Plume S. 165), der von Flammen verzehrten armen Seelen und der „höllischen Gespenster" wie des höllischen Ungeziefers. Zu den literarischen Quellen dazu vgl. Markus Landau, Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre, Heidelberg 1909.

142) Vgl. die ungefähr gleichzeitige Darstellung der Hölle in dem Jüngsten Gericht des Cyriak Hackhofer in der Sakristei der Stiftskirche Vorau, vgl. Robert Meeraus, Johann Cyriak Hackhofer (= Beiträge zur Kunstgeschichte Steiermarks und Kärntens, Bd. IV), Graz 1931, Abb. 20 u. 22.

143) Hier ist auf die häufigen plastischen und gemalten Armen-Seelen- und Fegefeuerdarstellungen in und außerhalb der Kirchen hinzuweisen, z. B. am 3. Seitenaltar rechts in der Franziskanerkirche und im linken Seitenschiff der Michaelerkirche. Vgl. auch Knipping, a. a. O., Bd. II, S. 132 ff. und Ph. M. Halm, Ikonographische Studien zum Armen Seelen-Kultus (Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst, Bd. XII, 1922, S. 1 ff.).

144) Plume S. 34, 201.

145) Knipping, a. a. O., Bd. I, S. 135 ff., Abb. 91 ff.

146) Knipping, a. a. O., Bd. I, S. 91 ff., Abb. 57.

147) Plume S. 249 ff.

148) Vgl. Abb. bei Evers, Rubens und sein Werk, München 1943, S. 218 f., Abb. 189.

149) Gertrude Aurenhammer, Die Handzeichnung des 17. Jahrhunderts in Österreich, (ungedruckte) Dissertation, Wien 1953, S. 92.

150) Schreiber, Strukturwandel der Wallfahrt, Wallfahrt und Volkstum (= Forschungen zur Volkskunde, H. 16/17), Düsseldorf 1934.

151) Die Kenntnis ihrer Existenz verdanke ich Frau Dr. Anna Coreth, die darüber demnächst eine größere Arbeit veröffentlichen wird. Eine ähnliche mystisch-religiöse, aber mehr auf praktische Bedürfnisse gerichtete Persönlichkeit war die Tertiarin S. Maria Hueber (1633—1705) aus Brixen, die Stifterin der Tertiarschulschwestern Tirols, vgl. M. V. Rubatscher, Maria Hueber, Zur 300-Jahrfeier ihrer Geburt (Dolomiten, 30. 5. 1953. S. 9). Eine ausführliche Biographie von S. Marianna Vettori ist in Vorbereitung. Den Hinweis verdanke ich dem Hochw. Geistl. Rat Karl Bednar, Diözesanarchivar in Wien.

152) Vgl. dazu Gislind Ritz, Hochschichtliches Amulett (Festschrift für Josef Maria Ritz, Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1951, S. 47 f.).

DIE WALLFAHRT ZUM KATAKOMBENHEILIGEN LEONTIUS IN MURI

VON ERNST BAUMANN

Das Benediktinerkloster Muri im Aargau wurde im Jahre 1027 durch die Habsburger Grafen Werner und Radbot und Ita, Radbots Gemahlin, auf einem Besitztum dieser Gräfin gegründet und von Mönchen von Einsiedeln besiedelt [1]). Die Habsburger übten die Kastvogtei bis 1415 aus, in welchem Jahre der Aargau von den Eidgenossen erobert wurde. Aber auch in der folgenden Zeit schenkten die Habsburger ihrem Eigenkloster ihre Gunst: 1701 wurde die Abtei durch Kaiser Leopold I. gefürstet und führte fortan den habsburgischen Löwen in ihrem Wappen [2]). Als Zeichen der Erkenntlichkeit beschloß das Kapitel im folgenden Jahr, dem Kaiser das Reliquienhorn, sacris reliquiis cornu, zu schenken, welches die Abtei 1199 von Albrecht III., Grafen von Habsburg und Landgraf im Elsaß, erhalten hatte und das sich noch heute in der Wiener Schatzkammer befindet [3]). Als das Kloster Muri 1841 aufgehoben wurde, schenkte Kaiser Ferdinand I. dem Abte Adalbert Regli das aufgehobene Augustiner-Chorherrenstift Gries bei Bozen, wohin der Konvent 1845 übersiedelte. Dort und in Sarnen, wo die Patres die geachtete höhere Lehranstalt leiten, blüht das Kloster Muri-Gries noch heute. Am 13. Januar 1941, genau hundert Jahre nach dem unheilvollen Aufhebungsbeschluß durch den aargauischen Großen Rat, wurde der katholischen Kirchgemeinde Muri die Klosterkirche, eine der großartigsten Raumschöpfungen der schweizerischen Barockkunst, durch den Kanton Aargau übergeben.

Das Kloster besaß einen großen Reichtum an Heiltümern und Reliquien, darunter einen silbernen Schrein mit Reliquien des Herrn, der Apostel und vieler anderer Heiliger, „einen vierecketen mit Beinen wie ein Buch geformbten Sarch" mit Reliquien, „einen anderen großen höltzenen, mit beinenen Bilderen gezierten Heiltum-Kasten, in welchem gleichfals aufbehalten werden Heilthumer gar vieler Heiligen Gottes und sonst viel andere geheiligte Ding", eine Stola des hl. Ulrich, einen Becher der hl. Adelheid und den Bußgürtel des Bruder Klaus [4]). Nichts läßt aber auf eine Wallfahrt zu diesen Heiltümern in mittelalterlicher oder spätmittelalterlicher Zeit schließen. Erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts sollte die Klosterkirche Muri zu einer der am meisten aufgesuchten Wallfahrtsstätten der Schweiz werden. Gegenstand der Verehrung war der Katakombenheilige Leontius.

Bekanntlich wurden nach der Wiederentdeckung der Katakomben Roms im Jahre 1578 unzählige dort gefundene Reliquien in alle Länder des christlichen Erdkreises abgegeben und dort mit Ehrfurcht empfangen und in Ehren gehalten [5]). Auch die schweizerischen Kirchen erhielten vom Beginn des 17. Jahrhunderts an (1616) bis ins 19. Jahrhundert hinein (1896) Anteil an diesen „Katakombenheiligen", wobei die päpstliche Schweizergarde als willkommene Vermittlerin wirkte [6]).

Als im Jahre 1647 Papst Innozenz X. die Erhebung einiger heiliger Leiber aus den römischen Coemiterien verordnete, um sie hochgestellten Personen zu schenken, bewarb sich auch der Luzerner Patrizier Johann Rudolf Pfyffer, Leutnant bei der Schweizergarde, um „so köstliche Schätze" und erhielt gleich drei Leiber aus den Katakomben des Callistus. In einer vom 15. Mai 1647 datierten Urkunde bestätigte Kardinal Alexander Victricius, Bischof von Alatri, die Schenkung der Leiber der Heiligen Basilius, Leontius und Lucina und stellte Pfyffer die Verwendung der Heiligtümer frei. Der Leib des hl. Basilius kam ins Benediktinerkloster Rheinau, derjenige der hl. Lucina nach Säckingen, und denjenigen des hl. Leontius schenkte Pfyffer „aus sonder großer Gutmütigkeit und Freundschaft" dem Abt Dominicus Tschudi von Muri. Pfyffer erhielt nachträglich (1655) für seine Bemühungen 1360 Gulden. Es scheint demnach, er habe bei der Vermittlung der Reliquien auch materielle Ziele verfolgt. Auch den Stiften St. Gallen und Einsiedeln und mehreren Pfarrkirchen verschaffte er eine große Zahl von Reliquien [7]).

Muri erwarb später noch weitere Heiltümer: 1654 von Rom Reliquien von St. Placidus. 1655 erhielt Abt Bonaventura Honegger, der ein richtiger corrassor reliquiarum war, von Augsburg solche der Gefährten der hl. Afra und des hl. Ulrich und von Innsbruck solche des hl. Pirmin, durch den Nuntius Borromeo Reliquien der Katakombenheiligen Pontianus, Afra, Vitus, Maximus und Saturninus. Abt Hieronymus Troger erhielt 1683 den Leib des Katakombenheiligen Benedikt, den sein Nachfolger Abt Placidus Zurlauben am 1. Mai 1684 mit großer Feierlichkeit in die Klosterkirche übertragen ließ: Im Vorhofe des Klosters wurde eine Schaubühne errichtet, auf der während drei Stunden ein Spiel vom Leben und Tod des Heiligen — dessen Leib während der Vorstellung ausgestellt war — aufgeführt wurde. Die kirchliche Feier dauerte bis in den Nachmittag hinein [8]).

Den Transport des hl. Leibes besorgte unter großen Gefahren Dr. J. Ulrich Rieger, Pfarrer zu Jestetten (Baden), der sich damals in Rom aufhielt [9]). Am 25. Juni langte er in Luzern an, von wo Abt Dominicus den Überbringer und die Reliquien abholen ließ.

Die feierliche Translation wurde auf den 15. September 1647 angesetzt, sodaß noch genügend Zeit zur Fassung der Reliquien, zur Vorbereitung und Propagierung des Festes blieb. An zwei Sonntagen wurde in Muri und von den Kanzeln der Umgebung die Feierlichkeit angekündigt. Die Feier wurde vier Uhr morgens mit der Lösung des großen Geschützes und Glockenläuten auf allen vier Türmen eingeleitet, worauf „ein ongläubige Mänge dess Volcks" nach Muri strömte. Um fünf Uhr begann der Gottesdienst mit den klösterlichen Tagzeiten und dem Lesen der Messen und um sieben Uhr die große Prozession, an der auch die Fürstäbte von St. Gallen und Einsiedeln, die zur Visitation gerade in Muri weilten, teilnahmen. Von der Klosterkirche bewegte sich die Prozession zum Orte, wo der heilige Leib unter einem Kriegszelt in einem Schreine aufgestellt war. Dort übergab Ludwig Schneider, Säckelmeister des Klosters und Schwager des J. R. Pfyffer, dem Fürstabte „mit einer schönen Beredtsamkeit" den Leib und das römische Breve. Darauf folgten Glockengeläute, Geschützdonner, Inzensierung der Reliquie, „eine Moteten von 24 Stimmen zu 2 Regalen", unter freiem Himmel eine Predigt eines Jesuiten über die Reliquienverehrung, erneute Geschützsalven und die Motette auf den Heiligen: „Sic, sic in suo

cinere novus hodie Phoenix triumphat." Und nun setzte sich die großartige Prozession in Bewegung. Sie war zwiefach, „nemlich ein Weisse und ein Rothe, dann sonst kein andere Farb der geistlichen Ornaten gebraucht worden, deren ein jeglicher Theil seine sonderbare Musicanten hatte, welche in währender Procession ohne Underlass Psalmen und Hymnos gesungen."

Die Prozession setzte sich folgendermaßen zusammen:

I. Weiße Abteilung:

1. Ein Engel mit gezücktem Schwert.
2. Drei Glieder geharnischter Männer.
3. Sieben rote Kirchenfahnen.
4. Drei Kreuze.
5. Bildnis Mariens „in einer Fassung von frischen Blumen", getragen von zwei Männern in Mänteln.
6. Knaben mit Blumenkränzen auf den Häuptern.
7. Drei weiße Kirchenfahnen.
8. Kreuz und Marienbild der Rosenkranz-Bruderschaft, getragen von zwei Engeln.
9. Weißgekleidete Jungfrauen mit Blumenkränzen auf den Häuptern.
10. „250 Musquetierer und 40 Harnisch-Männer, gliederweis in langer und ansehnlicher Ordnung, undertheilt mit etlich und 20 Befelchhabern, sampt dem Kriegsfahnen."
11. Gemaltes Bild des hl. Leontius, begleitet von den Darstellungen der Tugenden mit den entsprechenden Symbolen in den Händen.
12. Zwei kleine blaue Kirchenfahnen.
13. „Der H. Namen Jesus in Mitte deren in dem Fewr verguldten Fewrflammen."
14. Ein Reliquienschrein, getragen von zwei Männern.
15. Kleine weiße Fahne der Rosenkranzbruderschaft.
16. Ein weiterer Reliquienschrein.
17. Zwei kleine rote und gelbe Bruderschaftsfahnen.
18. Zwei Reliquienarme, von zwei Leviten getragen.
19. Das Kreuz der Geistlichkeit neben zwei Akolythen.
20. Bilder Mariens und des hl. Martin, getragen von zwei weißgekleideten Leviten zwischen zwei Fackelträgern.
21. Zwei Reliquienhäupter unter einem Traghimmel.
22. Geistlichkeit: vier in Levitenröcken, sechs in weißen Meßgewändern, vier in weißen Chormänteln.
23. Silbernes Brustbild des hl. Benedikt zwischen zwei Fackelträgern.
24. Reliquien des Klosterpatrons Martin und des Ordenspatrons Benedikt, von zwei Leviten unter weißem Traghimmel getragen.
25. Zehn Kapuziner.
26. Großes Brustbild des hl. Urs mit eingeschlossenen Reliquien, unter Traghimmel, zwischen zwei Fackelträgern.
27. Reliquien der Thebäer, getragen von zwei Leviten in roten Röcken, unter einem Baldachin von türkischer Arbeit.

II. Rote Abteilung:

1. Musikkorps.
2. Zwei Dekantisten.
3. Vier Leviten.
4. Sechs Priester in Meßgewändern.
5. Vier Priester in Chormänteln.
6. „Der Titel des H. Martyrers Leontij in der Höhe getragen", mit der Inschrift „Corpus S. Leontij". Ehrenwagen des Papstes Innozenz X. und der Familie Pfyffer.
7. Vier Engel mit Martyrerpalmen.
8. Sechs Engel mit brennenden Laternen.
9. Ein Navicularius zwischen vier Zymbalisten.

10. Zwei Rauchfaßträger.
11. Die Visitatoren in pontificalibus. Der Fürstabt von St. Gallen „mit einem Ripp von dem großen Martyrer Laurentio auf einem rothem Küssin", derjenige von Einsiedeln mit der Pantaleonsreliquie.
12. „Der Leib des H. und glorwürdigen Martyrers Leontij in obbemeldter versilberten Sarch, getragen von 4 roth-gekleidten Leviten under einem gleich rothen köstlichen Himmel zwischen 6 Acolythis mit 6 großen ansehnlichen silbernen Leuchteren und ebenmäßig köstlich angethanen 4 Halpartierern."
13. Der Fürstabt von Muri in pontificalibus mit Assistenz zwischen vier Cymbalisten.
14. Sechs Laternenträger, Inful- und Stabträger.

Anschließend folgte die übrige Geistlichkeit, die Vornehmen weltlichen Standes und dann die unabsehbare Schar der Gläubigen.

Nach der Ankunft der Prozession in der Kirche wurde der hl. Leib „under währender Music, Orglen und Schiessen" auf einen Altar im Schiff gehoben und „in eröffneter Sarch" zur Verehrung ausgestellt, wo Diakone und Halbardiere Ehrenwache hielten. Nachher wurden „wegen unzahlbarer Mänge des Volcks" an drei verschiedenen Orten Predigten über die Reliquienverehrung gehalten: in der Kirche predigte ein Kapuziner, auf dem Platz vor der Kirche ein Benediktiner von Einsiedeln, und hinter dem Chor sprach ein Weltgeistlicher zu den Schützen. Nach den Predigten wurde der Reliquienschrein auf den Hochaltar getragen, wo der Prälat von Muri das Hochamt hielt. Mit dem Segen endete gegen Mittag die Translationsfeier.

Sofort setzte ein großer Zulauf aus der nähern, dann der weitern Umgebung ein. Am 21. September stellten sich schon einige Tausende von Personen ein. Dabei geschah es, daß im Gedränge eine Ampel umgestoßen wurde und das Öl auf ein kostbares Meßgewand floß. Als man aber am folgenden Tag die Kasel unversehrt fand, erblickte man in diesem Ereignis das erste durch den Heiligen gewirkte Wunder.

Gleich nach der Translation begann im Kloster auch die liturgische Verehrung des Heiligen. Sein Fest wurde jährlich am 15. September mit Oktav gefeiert. Papst Innozenz X. erteilte die Erlaubnis, eine Bruderschaft des hl. Leonz und des hl. Benedikt zu errichten, was aber nicht erfolgte. Die Nuntien verliehen Ablässe auf das Beten des Hymnus „Gloriose Martyr Christi" oder „Edler Martyr Christi" [10]).

Abt Dominicus Tschudi ließ 1648 am nördlichen Schiff der Klosterkirche eine Kapelle anbauen und einen vergoldeten Altar mit dem Standbild des hl. Leontius errichten [11]). Zu Füßen der Statue, die den Heiligen mit Palme und Schwert im Glorienschein zeigte, war der gläserne Schrein mit den Reliquien, in dem die Gebeine um das Haupt angeordnet lagen. Bald war der Schrein überhängt mit goldenen Ketten, Ringen, Geschmeide und Münzen, welche die Gläubigen als Weihegaben verehrten. Beim Altar hängten die Frauen ihre silbernen Gürtel auf und Erhörte eine große Zahl von Silbervotiven. Vier silberne Kandelaber und eine große silberne Ampel schmückten den Altar [12]). Später ließ Abt Hieronymus Honegger (1674—84), der als „cultus Dei et Sanctorum insignis propagator" gerühmt wird, eine silberne Büste des Heiligen anfertigen, die an Festtagen aufgestellt wurde. Als Abt Placidus Zurlauben (1684—1723) die romanische Basilika 1695 niederlegte und an ihrer Stelle den barocken Einheitsbau aufführen ließ, wurde auch die Leontiuskapelle mit dem Altar neu errichtet, aber an den Reliquien nichts geändert, „in reliquiis tamen nihil immutavit". Auf die Jahrhundert-

feier der Translation ließ Abt Gerold Haimb (1723—31) einen neuen Leontiusaltar errichten, die Kapelle und den Schrein mit Silberschmiedearbeit aufs köstlichste schmücken [13]).

Die Säkularfeier wurde am 2.—4. September 1747 mit einem Triduum und größtem Gepränge gefeiert [14]). Der päpstliche Nuntius, der persönlich an der Feier teilnahm, verschaffte den Teilnehmern einen vollkommenen Ablaß. Die Vorbereitungen dauerten fast ein ganzes Jahr und wurden vom Fürstabt, der ein großer Leontiusverehrer war, persönlich geleitet. Unter der geladenen Geistlichkeit waren zwölf Kapuziner aus den drei benachbarten Klöstern, die während des Triduums über 6000 Beichten abnahmen, vier Benediktiner aus Einsiedeln und Engelberg und drei Zisterzienser aus Wettingen und St. Urban, welche den musikalischen Teil übernahmen. Drei riesige Triumphbögen, bemalt mit allegorischen Darstellungen zu Ehren des siegreichen, triumphierenden und wundertätigen Heiligen wölbten sich über dem Prozessionsweg. Die Hauptfeier war auf den 4. September, einen Montag, festgesetzt und hub um 4 Uhr morgens mit Trompetenblasen auf den Kirchtürmen, Glockengeläute und dreißig Böllerschüssen an, worauf vier Mönche den Reliquienschrein auf ihren Schultern in das auf freiem Felde errichtete, mit Purpurteppichen ausgeschlagene Zelt trugen, wo zwölf Fackelträger und zwölf Gardisten bis zur Abholung Ehrenwache hielten.

Auf die Feier erschien eine 36 Seiten umfassende Beschreibung der Prozession, die zugleich als Festprogramm diente [15]). Die Prozession, die um 7 Uhr von der Klosterkirche aus ihren Anfang nahm, setzte sich aus sechs „Vorstellungen" zusammen und sollte Tugenden, Glorie und Wunderwirken des heiligen Leontius veranschaulichen. Im Mittelpunkt jeder Vorstellung stand ein Triumphwagen.

An der Spitze ging ein Luzerner Patrizier zu Pferd, mit gezogenem Säbel. Dann folgten ein Genius mit dem Wappenschild des Fürstabtes von Muri, Kreuz und Kirchenfahnen, die Schutzengel-Statue, gefolgt von Knaben mit Kränzen auf den Köpfen und Zweigen in den Händen, die Jungfrauen der Rosenkranz-Bruderschaft mit den Statuen der Rosenkranz-Königin, der hl. Euphrosina und des hl. Dagobert.

1. Vorstellung. „Leontius nach dem Gesatz der Natur ein ehrbares Leben führend und sich in freyen Künsten und Wüssenschafften so wohl als in den sittlichen Tugenden übend, hat in dem Dunckten das Liecht der Welt ersehen und den Greuel der Heydnischen Finsternuss erkennt." Darstellungen von 6 Wissenschaften. Triumphwagen: Leontius mit den vier Kardinaltugenden, zu seinen Füßen das Heidentum. Nach dem Wagen sechs weitere Wissenschaften und die Frauen der Skapulier-Bruderschaft mit Fahne.

2. Vorstellung. „Leontius von Gott erleuchtet, ergibt sich der Christlichen Religion und überwindet mit Beyhilff der Theologischen Tugenden die Wercke der Finsternuss." Sechs Tugenden. Roter Triumphwagen: Leontius mit der christlichen Religion und den drei theologischen Tugenden. Nach dem Wagen sechs weitere Tugenden und die schwarzgekleideten Bäuerinnen der Barbara-Bruderschaft mit brennenden Kerzen und der Statue der hl. Barbara.

3. Vorstellung. „Leontius triumphiret über den Tyrann, den Tartar oder die Höll, die Welt und den Tod." Sechs Genien mit Marterwerkzeugen. Grüner Triumphwagen: Triumphierender Leontius, zu seinen Füßen Tod, Hölle, Welt und Tyrann. Nach dem Wagen sechs weitere Genien mit Marterwerkzeugen und die Männer der Michaelsbruderschaft in langen schwarzen Mänteln, mit brennenden Tortschen, verschiedene Statuen und Reliquiare.

4. Vorstellung. „Leontius wird von der Triumphierenden Kirchen mit Glory gekrönet und von der Streitenden mit Ehr angethan." Sechs Engel mit Symbolen der himmlischen Glorie. Gelber Triumphwagen: Leontius wird gekrönt von der Eccelsia triumphans und geehrt von der Eccelsia militans. Nach dem Wagen sechs weitere Engel mit Symbolen, dann eine Kompagnie Schützen in roten Uniformen mit ihrer Fahne und dem silbernen Brustbild des hl. Leontius.

5. Vorstellung. „Der Martyrer Leontius (verstehe dessen heilige Reliquien) wird von Tit. Herr Johann Rudolff Pfyffer, Päbstlicher Guarde-Lieutenant in Rom, auf Mury verehrt Anno 1647 under der Regierung dess Hochw. Herrn Abbten Dominici Tschudi; Und Mury empfangt denselbigen gantz ehrenbietig sambt seinen Angehörigen." Voran eine Standarte mit der Inschrift: „Haec Requies mea. / In Mury hab ich ausserwöhlt / Mein Wunder-Sitz, mein Ruh-Gezelt." „Diser nach gehen 6 kleine Schweitzerlein in einer weiss und rothen Guarde-Tracht, so die dem Gotts-hauss Mury Angehörige anzeigen, mit denen Wappen-Schildten deren Stiffteren, welche sich erfreuen, daß ihre Begabungen einen so vortrefflichen Schirmer bekommen." Silberner Triumphwagen: Papst Innozenz X. auf dem Thron, Pfyffer, der dem Abt Dominicus die Reliquien übergibt. Nach dem Wagen sechs weitere „Schweitzerlein" mit Wappenschildern, die Amtmänner, Richter und Beamten des Klosters Muri mit vier silbernen Heiligenbildern.

6. Vorstellung. „Durch Leontium würckt die Göttliche Güte beharrlich vil und grosse Wunderwerck. Desswegen Ihro Hochf. Gnaden Geroldus dessen heilige Ruhestatt bey einfallendem Jubilaeo sonderheitlich ausszieren lasst." Standarte mit der Inschrift: „Sanabuntur et vivent. / Wer wird hier nit gesund, / Erhalt nit frisches Leben? / Begehr nur! Heyl zur Stund / Leontius wird geben." Sechs Genien mit Pilgerstäben und Schildern, welche die Wundertaten des Heiligen zeigen (duodecim genii, tenentes in dextera scipiones peregrinantium, sinistra diversa miraculorum genera in scutis depicta). Dargestellt sind Mirakel an Blinden, Lahmen, Siechen, Tauben, Stummen und Toten. Goldener Triumphwagen: Unter einem Baldachin steht der hl. Leontius in gleicher Gestalt wie auf dem Altar in der Klosterkirche. Die Personifizierung der Frömmigkeit des Abtes Gerold (Geroldiana Pietas) hält dem Heiligen ein brennendes Herz entgegen. Nach dem Wagen folgten sechs weitere Mirakel an Fieberkranken, Schiffbruchleidenden, Gefangenen, Besessenen, Rettung bei Feuersbrunst und in Glaubensnot.

Dann kamen die Konventfahne, 12 Kapuziner mit Reliquien auf Kissen, der Konvent von Muri, Psalmen, Hymnen und Motetten singend, „die heilige Reliquien dess H. Martyrers Leontij in einer fast reich mit Silber aussgemacht- und gzierten Sarch," getragen von sechs Weltgeistlichen, begleitet von Weihrauchschwingern und sechs großen Soldaten in den Farben des Fürstabtes; drei Priester, von denen der eine die 1647 mit Öl übergossene, aber unbeschädigt gebliebene Kasel und den beim Leib des Heiligen gefundenen Grabstein mit der Inschrift „Leonti in pace" trug, der zweite mit der am gleichen Ort gefundenen Blutampulle und der dritte mit dem Blute des hl. Leontius. Dann folgten Priester mit weiteren Reliquien, die Weltgeistlichkeit, der Nuntius, der Fürstabt, die weltlichen Würdenträger mit brennenden Kerzen, eine Kompanie Soldaten und am Schluß die Männer, Jungfrauen und Frauen.

Auf dem Weg vom Zelt zur Kirche wurde bei jedem Triumphbogen Station gemacht, eine Motette gesungen und eine Salve abgefeuert. In der Kirche wurde der Schrein unter Glockengeläute, Trompetenschmettern, Orgelgebraus und nachfolgendem Te Deum auf den Leontiusaltar gestellt, der im Glanze von 150 Lampen erstrahlte. Anschließend predigte ein Jesuit in der Kirche und ein Kapuziner vor derselben zu den dichten Volksscharen. Mit dem vom Nuntius zelebrierten Pontifikalamt und der Pontifikalvesper endete die Feier um ein Uhr. Die Zahl der daran Beteiligten wurde von den Offizieren auf 40.000 geschätzt.

Über den weiteren Verlauf der Wallfahrt ist wenig bekannt. In den Nachrichten, die er 1749 den Bollandisten übermittelte, bemerkte P. Leodegar Mayer, die verschiedenen Wallfahrtsbräuche, die schon bei Beginn der Wallfahrt sich entwickelten, würden noch geübt und die Verehrung,

Der hl. Leontius. Kupferstich von Cornelius Galle
17. Jahrhundert.

das Vertrauen und die Zahl der Pilger habe eher zugenommen. Jährlich kämen sie zu Hunderten, und im Sommer gäbe es keinen Tag, an dem nicht solche nach Muri kämen. Besonders zahlreich seien die Brautleute, die am Leontiusaltar ihre Ehe einsegnen ließen, um eine glückliche Nachkommenschaft zu erhalten [16]).

Doch schon in dem 1760 von einem Murenser Conventualen veröffentlichten „Geistlichen Blumen-Kränzlein" (p. 10 f.) wird ein weniger zuversichtlicher Ton angeschlagen: „Es hat auch die Andacht gegen diesem großen Heiligen je mehr und mehr sich also weit erstrecket, daß nit nur aus der

ganzen Catholischen Eydgnoßschafft, sondern auch von fernen Orthen her Pilgram ankommen und dessen Gnaden-reiche Ruhestatt besuchen. Obwohlen zwar solcher Eyffer und Andacht gegen diesem heiligen Blut-Zeugen Christi auch jeziger Zeit bey vielen noch grünet und blüet, dannoch scheinet solche Andacht gleichfahls bey vielen nit nur nit mehr zu grünen, sonder also dürr zu seyn, daß sie schier gar verwelcket... Ist also leichtlich zu erachten, warum die Andacht gegen dem H. Leontio nit mehr so groß, als sie etwann vor einigen Jahren gewesen; weil man nemlich in geistlichen Sachen ganz träg, lau und hinlässig ist. Hätten wir noch den vorigen Eyffer und festen Glauben, wurde Leontius die vorige Wunder würken."

Nach der Helvetik scheint die Wallfahrt wieder zugenommen zu haben, denn das Andachtsbüchlein von 1808 berichtet von häufigen Pilgern, die von auswärts kamen, besonders am Hauptfest (2. September) und dessen Oktav. „Die Guttaten mehren sich alle Tag." Einen tödlichen Schlag versetzte der Wallfahrt die Klosteraufhebung von 1841, nach welcher die Klosterkirche bis 1850 geschlossen blieb. Die feierliche Begehung des 300jährigen Jubiläums der Translation am 2. September 1947, an dem der Diözesanbischof und die Äbte von Einsiedeln und Muri-Gries teilnahmen, verlieh der Wallfahrt neuen Auftrieb. Das Hauptfest wird jährlich am 2. September mit mehreren Gottesdiensten und großer Beichtgelegenheit begangen. Jeden Montag findet ein Pilgergottesdienst statt. Bittgänge veranstalten jährlich noch drei Pfarreien. Die Einzelpilger kommen vor allem, um Hilfe bei Augenleiden zu suchen, oder es sind Mütter, die um eine glückliche Geburt beten. Votivgaben oder Votivbilder sind beim Leontiusaltar keine mehr vorhanden, und es werden auch keine mehr geopfert, außer den Kerzen, welche die Pilger brennen lassen [17]).

Über die Person des hl. Leontius konnten auch die Bollandisten nichts Gewisses in Erfahrung bringen, auch nicht, ob er mit einem der verschiedenen Märtyrer dieses Namens identisch war. Sie nahmen ihn unterm 15. September in ihre Acta Sanctorum auf, weil an diesem Tage die Translation stattfand und der „cultus insignis" begann.

In seiner an die Bollandisten gerichteten lateinischen Abhandlung suchte P. Mayer glaubhaft zu machen, Leontius sei der wirkliche Name des Heiligen und nicht ein bloß zugelegter. Es sei nämilch nach der Klostertradition beim Leib eine Grabtafel gefunden worden mit der Inschrift „Leonti in Pace". Er fügt aber bei: „Quamquam autem in Actis nostris, quae diligenter perlustravi, de hoc lapide sepulchrali nulla fiat mentio." Der Bollandist mißt dieser Tradition wenig Glauben bei und nimmt die Gelegenheit wahr, sich kritisch über die „getauften Heiligen" zu äußern [18]).

Weiter geht der Verfasser des „Geistlichen Blumen-Kränzleins" von 1760, der S. 12—22 einen „kurzen Lebens-Begriff" des Heiligen gibt. Er wiederholt dabei „von Wort zu Wort" die Abschrift „eines authentischen schriftlichen Instruments, so im fürstlichen Gotteshaus Einsidlen aufbehalten wird und von dem Wohl-Ehrw. P. Conrado Hunger [19]), Conventualen daselbsten und offentlichem geschwornen Notario ist aufgesetzt worden". Eine Kopie davon erstellte P. Meinrad Brentzer von Einsiedeln und überließ sie dem Kloster Muri. Nach diesem Instrument hätten während eines Exorzismus, den der Einsiedler Pater Sigismund Bieler [20]) vornahm, die bösen Geister bekennt, der hl. Leontius sei ein vornehmer Römer und Bruder des hl. Dionysius gewesen und Arzt wie dieser. Leontius sei im Alter von vierzig Jahren unter

Diokletian gefangen genommen, mit Ruten geschlagen, auf einem Rost gebraten und dann enthauptet worden.

Beim Jubiläum von 1747 wurden in der Prozession als Grabbeigaben der erwähnte Grabstein, „das heilige Blut Leontij" und „das Martyr-Ämpelein" mitgetragen. Diese Beigaben werden in der Authentik von 1647 nicht erwähnt. Das „Blumenkränzlein" von 1760 erwähnt den „Grabstein", ohne aber Näheres darüber mitzuteilen. Im Andachtsbuch von 1808 (S. IV/V) werden die Beigaben wie folgt erwähnt: „So ein Glas ist jenes, welches nächst dem Leib des heiligen Leontius gefunden, jetzt noch, obgleich zerbrochen, in rothem Taffet eingehüllt, zur rechten der silbernen Sarche steht, welche die Gebeine des heiligen Märtyrers bewahret. Ein gewiß schätzbares Zeichen seines Märtyrthumes." Die Lampe und das Glasgefäß sind heute noch im Schrein: 1927 öffnete L. Birchler den Reliquienschrein und fand darin neben den Gebeinen eine „römische Tonlampe und ein Glasgefäß mit einem roten Taffetstück, das wohl die Überreste eines blutgetränkten Lappens umhüllt" [21]). Ob diese Beigaben mit den Gebeinen von Rom nach Muri kamen oder erst später beschafft wurden, kann nicht entschieden werden; ich möchte aber das erstere als wahrscheinlicher annehmen, denn sie erscheinen schon bald nach 1647 auf den Andachtsbildchen. Ein Kupferstich von Cornelius Galle († 1650) zeigt neben dem Heiligen auf einem Altar Ampel und Ampulle, ein weiterer Kupferstich von C. Galle und ein solcher von Mathäus Küsel († 1681) zwei Engelchen mit diesen Beigaben. Auf einem Kupferstich von Philipp Kilian († 1693) hält ein Engelchen eine Marmorplatte mit Tonlämpchen und Ampulle, welche auf einem Stich von Bartholomäus Kilian († 1696) von zwei Engelchen gezeigt werden [22]). Auf einem Thesenblatt des Luzerner Jesuitenkollegiums von 1694, das Abt Hieronymus Zurlauben von Muri gewidmet ist, ist der über dem Kloster Muri emporschwebende Leontius dargestellt, während zwei kleine Engel eine Marmorplatte mit Ampel und Ampulle tragen [23]). Als Antonio Francesco Giorgioli (1655—1725) nach 1707 die Klosterkirche ausmalte, stellte er auf dem Bilde über dem Leontiusaltar den Heiligen dar, wie er von Engeln in den Himmel geleitet wird. Einer der Engel trägt in den Händen die marmorne Verschlußplatte mit der Inschrift LEONTI IN PACE, der andere ein römisches Tonlämpchen und ein gläsernes Gefäß mit rotem Inhalt [24]).

An Liedern auf den hl. Leontius sind vier überliefert; doch ist nicht mehr festzustellen, ob und in welchem Maße sie als Volkslieder gelten konnten. Sie haben Hymnus- und Gebetscharakter wie der „Andächtige Ruf zu dem H. und wunderthätigen Martyrer Leontio" (Edler Martyr, der dein Leben / Und dein Blut für Christo geben etc.). Er wurde als Fliegendes Blatt verbreitet und findet sich im „Blumenkränzlein" von 1760 (S. 22/23) und in leicht abgeänderter Form im Andachtsbuch von 1808 (S. 1/2). 16 Zeilen.

Das „Blumenkränzlein" enthält „Drey schöne geistliche Lieder von dem Glorwürdigen H. Martyrer Leontio".

1. „Kurze Beschreibung des Lebens und Wunderwercken des heiligen Martyrers Leontij. Ist zu singen im Thon: Maria Königin, Mutter und Helfferin. Maria Salve." (S. 82—87.) 20 vierzeilige Strophen. (Ich wünsch! dass meine Wort / In der Welt hier und dort etc.)

2. „Lob-Gesang auf das Jubilaeum der Translation der Reliquien des wunderthätigen H. Martyrers Leontij." (S. 88—94.) 20 vierzeilige Strophen. (O süsse Nachtigall! / Lass hören auserkiesen etc.)

3. „Durch Leontium thut Gott grosse Wunder würcken, dahero werden alle aufgemunteret, ihr Vertrauen und Zuflucht zu Leontio zu nemmen. / Ist zu singen im Thon der Lauretanischen Litaney: O Maria auserkoren, aus deim Leib ist Gott gebohren." (S. 95—98.) 16 vierzeilige Strophen. (Wer Leontius gewesen, / Ich dir vorweis hier zu lesen etc.)

Die Mirakelaufzeichnungen und Mirakelbücher

1. Mirakelaufzeichnungen

Staatsarchiv Aarau: B III, Kloster Muri Nr. 5918. Die 100 Blätter dieses Dossiers umfassen: a) Eine lateinische Beschreibung der Säkularfeier von 1747 und Ausführungen über die Translation von 1647, verfaßt von P. Leodegar Mayer, Dekan von Muri. b) 38 Zeugnisse über erfolgte Erhörungen aus der Zeit von 1671—1743. Es sind meist mit Siegel und Unterschrift bekräftigte Zeugnisse der Ortspfarrer, welche an den Custos von Muri geschickt wurden. c) Eine unvollständige Sammlung von zwölf Mirakeln in lateinischer Sprache, verfaßt von P. Leodegar Mayer, der sie den Bollandisten sandte. Sie reichen von 1743—1747 und sind in den Acta Sanctorum, Sept. V, S. 245—247 als „Miracula recentiora" abgedruckt.

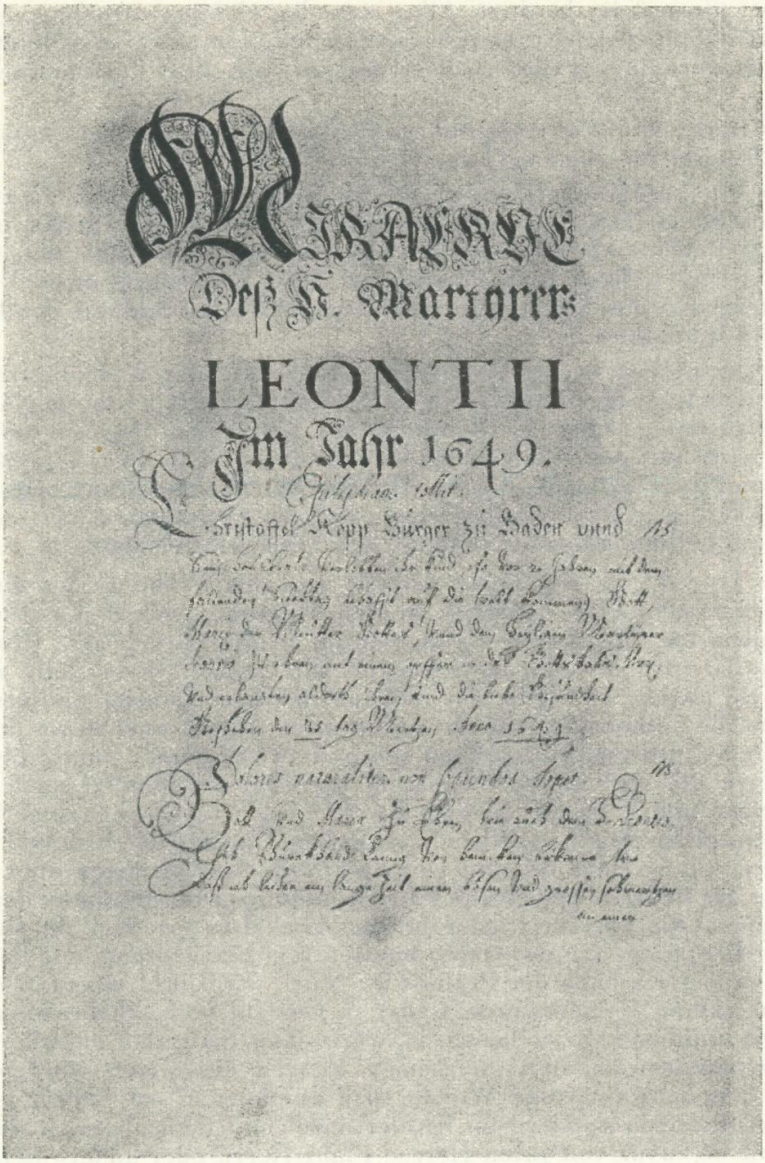
2. Das handgeschriebene Mirakelbuch

Staatsarchiv Aarau: MS Bibl. Muri 78. Pergamentbeschlagener Band von 338 beschriebenen Seiten. 19,5 × 30,5 cm. Es umfaßt 410 Mirakel aus der Zeit von 1647 bis 1665.

Nach einem Bericht über die Erwerbung und die Translation der Reliquien beginnt die Mirakelsammlung Seite 9 mit dem Titel: „Wahre und Ordenliche Beschribung Dero von Ao. 1647 by dess H. und Glorw. M. LEONTII Leichnam Beschenen und Authentischen Miracklen Auss den Original Tafflen und Brieffen von wort zu wort gezogen." Die Mirakel sind in chronologischer Reihenfolge eingetragen. Jedes Jahr beginnt mit der kalligraphisch ausgeführten Überschrift „Mirackel dess h. Martyr. LEONTII Im Jahr ..." Wie der Titel zeigt und wie sich genau feststellen läßt, sind die überwiegende Zahl der Mirakelberichte entweder Abschriften der Votivtafelinschriften oder Kopien der deutschen oder lateinischen Zeugnisse, die meist von den Pfarrherren am Wohnorte der Erhörten, seltener von den Erhörten selber, ausgestellt und nach Muri geschickt wurden. Die Sammlung wurde von mehreren Händen geschrieben, und zwar wurden die Mirakel nicht gleich nach dem erfolgten Eingang des Zeugnisses oder der Darbringung der Votivtafel eingetragen, sondern erst zu einem späteren Zeitpunkt. Dies geht z. B. deutlich aus den Seiten 62—66 hervor. Dort wird unter dem Jahr 1649 ein Schreiben vom 24. Januar 1665 von P. Athanas a Castanea in Engelberg an den Dekan von Muri wiedergegeben, worin jener schreibt, wie ihm 1661 ein Pilger, der nach Engelberg kam, eine 1649 in Muri erfolgte Erhörung berichtete.

3. Die Gedeonische Wunderfackel

„Gedeonische Wunder-Fakel Auff ein newes entzündt In dem glorwürdigen Heiligen Blut-Zeugen Christi LEONTIO; Das ist: Wahrhafftig- und trewe Verfassung deren vilfältig- und bewährten Miracklen, mit welchen der wunderthätige grosse H. Martyr LEONTIUS Von der ersten Zeit an der



Probe aus dem handschriftlichen Mirakelbuch von Muri, 17. Jahrhundert. Staatsarchiv Aarau, M 78.

Überbringung seines allerheiligsten Leibs von Rom auss in das lobliche Gotts-Hauss Mury, Nemlich von dem Jahr Christi 1647 biss auff das sibenhunderte Jahr, gleich wie ein anderer Gedeon zu Hilff und Trost, Schutz und Schirm der wahren Israeliten und Christgläubigen wider alle Glaubens-Feind auss seinem jnnerhalb der Mauren dess so genanten Benedictinischen Gotts-Hauses Mury bestellten Feld-Läger und erwöhlten gnadenreichen

Ruhestatt glorwürdig leuchtet. Alles auss den Original-Brieffen und angehenckten Gelübd-Tafelen trewlich aussgezogen. Von einem gemeldten Gotts-Hauses einverleibten Priestern. Getruckt zu Zug, bey Johann Carl Rooss. 1706."

Das Buch umfaßt 48 unpaginierte Seiten, 507 Seiten, 6 Seiten Index und Errata. Format 9,3 × 16,5 cm.

Das Titelkupfer von Heinrich Stöckli in Zug stellt den hl. Leontius als römischen Soldat mit Palme und Fackel auf Wolken sitzend dar, umgeben von zwei Engeln mit Schwert und Posaune. Im Lichtstrahl, der von der Fackel in des Heiligen Rechten ausgeht, steht: In tenebris lucet. Unten ist im Hintergrund das Kloster Muri sichtbar, davor die Schlacht der Iraeliten gegen die Madianiter.

Nach dem Wappen des Gotteshauses Muri und der Widmung an Fürstabt Placidus folgt die „Zuschrift" von Dekan und Konvent an den Abt. Eingangs wird unter reicher Verwendung von Vergleichen aus der Astronomie auf die alte und enge Verbundenheit Habsburgs mit dem Kloster hingewiesen und die 1701 erfolgte Erhebung des Abtes in den Rang eines Reichsfürsten erwähnt. Dann vernimmt man, daß die Drucklegung der „Wunderfackel" auf „allergnädigisten Befelch" des Fürstabtes erfolgte.

Die Vorrede an den Leser handelt von den Wundern im alten und neuen Testament. Die Mirakel werden verglichen mit den Fackeln, mit den Gedeon die Übermacht der Madianiter in die Flucht jagte (Richter 7). St. Leontius wird als „ein new-entstandener Gedeon" hingestellt, der nun „sein Feld-Läger innerhalb der Schweitzerischen Mauren" aufgeschlagen habe, um die katholische Schweiz „wider allen Anfahl und Sturm der Glaubens-Feinden grossmächtig zu schützen und zu schirmen". Zum Schluß wird ausgeführt, die vorliegende Sammlung sei nicht vollständig, sondern „nur ein kurtzer und geringer Auszug etwelcher der fürnemsten und bewährtesten Miracklen, damit auffs wenigist aus dem Daumen der Riss und aus dem Klawen der Löw möge erkennt werden". Nach Ausführungen über die Erwerbung des heiligen Leibes und einer weitläufigen Beschreibung der Translation kommt die Vorrede wieder auf die Mirakel zu sprechen, die sich gleich nach der Übertragung immer mehr häuften. Um Betrügereien und Täuschungen zu vermeiden, habe der Prälat (der Name wird nicht genannt) ernstlich befohlen, „keine Wunderwerck, weder in Gemähl noch Schrifft offentlich in der Kirch auffhencken zu lassen, es wäre dann Sach, daß sie allerfleißigst zuvor examiniert und mit gnugsamen Zeugen bestätiget worden". Wer glaube, „ein merckwürdige Wundergnad empfangen" zu haben, möge sie nicht verschweigen, sondern im Kloster anzeigen, „doch aber mit disem Beding, daß sie zuvor von jhren Herren Pfahr-Herrn oder andern dergleichen Persohnen, von deren Glaubwürdigkeit nit zu zweifflen, fleissigist examiniert, die darzu erforderliche Zeugen beruffen und rechtlich verhört und also die gewürckte Mirackel gnugsam authentisiert seyen".

Die Mirakelsammlung, die eigentliche „Wunderfackel" umfaßt im ganzen 264 Mirakel aus der Zeit von 1647 bis 1700 und ist nach der Art der Wunder in 20 „Liecht-Strahlen oder Haupt-Titel" gegliedert.

Am Schluß folgt ein Appendix mit vier Mirakeln, die in den vorhergehenden Abschnitten nicht „komblich" untergebracht werden konnten. Sie betreffen Blutstillen (1659), Rehabilitation eines Verleumdeten (1679), Be-

strafung und Heilung eines Lästerers (1652), Verleihung des Sieges an die katholischen Truppen (1656).

Ein Vergleich des ungedruckten mit dem gedruckten Mirakelbuch läßt es als wahrscheinlich erscheinen, daß jenes die Grundlage für die „Wunderfackel" bis zum Jahre 1665 darstellte. Die Abschriften der Votivtafelinschriften und Zeugnisse wurden in die Wunderfackel übernommen, oft wörtlich oder leicht abgeändert, und die Mirakelerzählung für den Text passend zugerichtet, wobei Vergleiche und Wortspiele reichlich verwendet wurden. Von den 410 Mirakeln des handschriftlichen Mirakelbuches wurden nur 190 in die Wunderfackel aufgenommen.

Der Verfasser der „Wunderfackel" ist P. Mauritius Pfleger. Er stammte aus Luzern, wo er 1641 geboren wurde; 1658 legte er die Profeß ab und starb am 14. Dezember 1716[25]).

Eine Illustration der „Wunderfackel" bildet ein großer Kupferstich (17,5 × 20,2 cm), dessen Platte erhalten ist und den B. J. Hiltensberger 1744 dem Fürstabte Gerold von Muri widmete. Er zeigt in der Mitte den hl. Leontius vor dem Kloster Muri und die Widmung und ringsherum Darstellungen von 14 Mirakeln, die ebensovielen Kapiteln der „Wunderfackel" entsprechen. Die Bildunterschriften lehnen sich eng an die Kapitelüberschriften des Mirakelbuches an, sodaß kein Zweifel besteht, daß dieses Mirakelbild durch die „Wunderfackel" angeregt wurde.

4. Acta Sanctorum

Septembris tomus quintus, p. 195—248. Neudruck Paris und Rom 1866.

Der Kommentar, den die Bollandisten unter dem 15. September veröffentlichten, wurde verfaßt von J. Perier. Als seine Gewährsleute nennt er die beiden Murenser Conventualen P. Leodegar Mayer und P. Mauritius Pfleger, den wir nur durch Perier als Verfasser der „Wunderfackel" kennenlernen. Mayer, damals Dekan und Apostolischer Notar, schickte 1749 den Bollandisten durch die Vermittlung des in Konstanz als Rektor tätigen Jesuiten P. Mauritius Chardon zwei handgeschriebene, mit Unterschrift und Siegel versehene Abhandlungen, von denen die erste die „Relatio vera et succincta de translatione sacrarum reliquiarum S. martyris Leontii" war. Das zweite war eine ebenfalls von Mayer verfaßte lateinische Beschreibung der Mirakel. Er bemerkte dazu, er habe die Erzählungen aus Pflegers „Wunderfackel" in verkürzter Form (contractiore stylo) übersetzt: „Haec miracula atque beneficia, quae Deus in servo suo Leontio, quem nos jure merito Thaumaturgum appellamus, operari dignatus est, elegit selegitque ex innumeris aliis, partim similibus, partim vero non satis probatis, R. P. Mauritius Pfleger, confrater noster pius ac doctus, atque ea in unum volumen collecta, vernacula eaque fusiore lingua typis demandavit, superiorum permissu ac voluntate; quae ego, omissis, quae ad miraculi substantiam nihil faciunt, in epitomen redegi, atque Latinitati reddidi[26])." Gleichzeitig mit seinen handschriftlichen Arbeiten sandte Mayer den Bollandisten auch Pflegers „Wunderfackel".

Der Bollandist Perier begnügte sich nicht damit, Mayers kurzgefaßte lateinische Mirakelberichte einfach zu übernehmen, wenn er ihm auch dankbar war, daß er ihm die mühsame Arbeit des Übersetzens und Zusammenfassens der Pflegerischen oft weitschweifigen Erzählungen (compendiosa narratio) ersparte. Er verglich beide Fassungen genau und ergänzte da und

dort aus der „Wunderfackel", besonders wenn Mayer Namen von Personen und Orten, Krankheitsdauer und ähnliches weggelassen hatte. Mit wohltuender Kritik fügt er am Schluß seiner Bemerkungen zu den Mirakeln bei: „Nolim tamen etiam hinc inferas, me omnia et singula pro indubiis producere; contra, idque semel observatum sufficiat, occurrunt hinc inde beneficiorum relationes, quae, si summo rigore discutiantur, difficile probentur, non potuisse fieri absolute sine miraculo aut prodigio [27]."

Ein Vergleich zeigt, daß Mayer fast alle Mirakelberichte Pflegers in verkürzter Form übersetzt hat und daß Perier diese in die Acta aufgenommen und die fehlenden aus der „Wunderfackel" ergänzt hat.

Die Reihenfolge der Mirakel in den Acta Sanctorum ist die gleiche wie in der „Wunderfackel". Den einzelnen Kapiteln sind kurze Titel vorangestellt: Febres sanatae, varii morbi sublati etc.

5. Das Geistliche Blumen-Kränzlein

„Geistliches Blumen-Kräntzlein Des Glorwürdigen und Wunderthätigen Heil. Martyrers Leontij. Das ist: Kurzer Bericht, was Gestalt der heilige Leib Leontij in das Fürstl. Gottshaus Mury überbracht; Mit beygefügten dessen kurzen Lebens-Begriff: Samt underschiedlichen Gebeteren und Andachten, zu gemeltem glorwürdigen heiligen Blutzeugen Christi. Verfasset von einem des gedachten Gottshauss Priesteren. Cum Licentia Superiorum. Gedruckt in dem Fürst. Gottshauss Mury, durch J. Mich. Blunschi, 1760." 314 Seiten.

Es enthält S. 102—106 nur vier „Wundergeschichten": Zwei Taufen von scheintoten Kindern, Sturz von einem Baum, Heilung von einem Fußleiden (1739).

6. Andachtsbuch von 1808

„Andacht zu dem heiligen Märtyrer Leontius, der mit Wundern leuchtet im Gotteshause Mury; samt einem Anhange der bessten Gebether, so unter dem Namen Pabst Pius des VIten mehrmal herausgekommen; jetzt mit Stationen vermehrt. Zug, gedruckt bey Joh. Mich. Aloys Blunschi, 1808." VIII u. 414 Seiten mit Abbildung des Leontiusaltars.

Es erwähnt „Wunder, welche vom ersten Augenblicke seiner Verehrung in Mury bis auf gegenwärtige Zeiten ununterbrochen geschehen", verweist auf die „Wunderfackel" und gibt Seite 49—72 zwölf Mirakel von 1648—1700. Alle diese Mirakel sind der „Wunderfackel" entnommen, bis auf eines aus dem Jahre 1794. Am Schluß fügt der Verfasser (S. 69) bei: „Wir könnten mehrere neue und alte Wunderwerke beybringen, aus welchen klar erhellet, daß der Arm Gottes nicht abgekürzet und der heilige Leontius noch eben so mächtig und eben so geneigt sey Wunder zu thun, wenn man ihn nur mit festem Glauben, reiner Andacht und kindlichem Vertrauen anrufet. Von Zeit zu Zeit erscheinen neue Wundergaben und Gelübdtafeln."

Der volkskundliche Gehalt der Mirakelbücher

Die weitaus häufigsten Beweggründe für die Wallfahrten nach Muri waren die Krankheiten.

An erster Stelle bringt die „Wunderfackel" (S. 1—25) 17 Heilungen von Fieberkranken. Schon am 14. September 1647 wurde eine Frau nach verrichteter Wallfahrt von einem bösartigen Fieber geheilt. Die Krankheiten werden bezeichnet als: giftiges, hitziges, ungarisches, dreitägiges oder kaltes

Fieber, Frieren, andertägiges Fieber oder kaltes Weh, febris maligna, Gichter oder Kinderweh.

In manchen Fällen, besonders bei kranken Kindern, wird die Krankheit nicht genauer angegeben. Von diesen „gantz seltzsamen, auch unbekandt- und unbenannten Kranckheiten" führt das 2. Kapitel (S. 26—47) 12 an: Ein achtjähriges Mädchen von Sursee litt von Geburt an an einem Weh, das sich besonders bei Wetteränderung bemerkbar machte („wann es Wädel worden") und worin man „das böse Weh oder hinfallende Sucht sive morbus caducus" vermutete. Das Kind selber bezeichnete sein Leiden als „die Leyren". Ein anderes zwölfjähriges Kind wurde „von einer wunderseltzamen und unerkandtlichen Kranckheit" nachts gequält und konnte nur unter freiem Himmel Ruhe finden.

Das 3. Kapitel bringt (S. 48—70) 18 Mirakel bei verschiedenen „sowohl unheylbar- als tödtlichen Kranckheiten", von denen nur folgende näher bezeichnet sind: Stich gegen das Herz, Stich oder Seitenweh, Nierenleiden, Gries, Kopfweh, Stechen im Mund, Blutfluß, Kinderweh. Auch die 13 schweren Krankheiten des 4. Abschnittes (S. 70—91) sind zum größten Teil nicht näher bezeichnet; genannt werden nur Rotsucht, Schlagfluß, Hauptsucht und Kindbett.

Der hl. Leontius gilt als besonderer Patron bei schweren Geburten und „ungefreuten Kindern". Der 5. Haupttitel der „Wunderfackel" (S. 92—122) führt 20 Mirakel bei schweren Geburten an. Die Leontius-Litanei enthält die beiden Anrufungen: „H. Leonti, ein besonderer Nothelfer in gefährlichen Geburten" und „H. Leonti, ein wundersamer Verschaffer des nöthigen Heiligen Tauffs" [28]). In allen Fällen kam die Mutter mit dem Leben davon, während das Kind in drei Fällen gleich nach Geburt und Taufe starb, und in zweien von diesen Fällen konnte das Kind nur an einem Ärmchen getauft werden. Gerne verwendeten die Gebärenden gesegnete Rosenkränze, Andachtsbildchen und Leontius-Gürtel [29]). Einmal wird bei einer schweren Geburt neben Leontius auch die hl. Gertrud angerufen und das Kind auf deren Namen getauft [30]). In drei Fällen wurde der glücklich geborene Knabe Leontius getauft, und in fünf weiteren hatten die Eltern schon vor oder während der Geburt versprochen, das Kind, wenn es ein Knabe sei, Leonz zu taufen. Letzteres geschah 1683 mit dem Knäblein des Adam Zumsteg aus dem Mettauertal bei Laufenburg: „Dieses Wunder ist ruchtbahr in gemeldtem Mettawer-Thal und wurde so hoch geschätzt, dass hernach siben Hausshaltungen auss Andacht und Ehrenbietigkeit gegen dem H. Martyrer Leontio ihren Söhnen in dem H. Tauff den Namen Leontius zueygnen wollen." [31])

Der Name Leontius war im 18. Jahrhundert nicht nur im Gebiet der katholischen Schweiz, sondern auch im Breisgau, Schwarzwald und im Elsaß weit verbreitet und ist bis heute im Freiamt und den angrenzenden Gebieten beliebt geblieben. Die Formen lauten: Leonz, Leonzi, Lunz, Lunzi, Lunzeli, Lünz, Lünzeli. Auch im Kloster Muri trug seit 1648 bis auf den heutigen Tag fast ununterbrochen ein Konventuale diesen Namen. Hingegen wurde Leontius nie als Klosterpatron verehrt, wenn die Leontiusfeiern an Pracht auch das Fest des hl. Martin, des Patrons von Muri, übertrafen [32]).

Bei den „ungefreuten Kindern", von denen das 6. Kapitel (S. 122—145) 14 Mirakel anführt, handelt es sich um Kinder, die tot auf die Welt kamen oder tot schienen. Auf ein Gebet zum hl. Leontius oder auf ein

Gelübde hin stellte sich in vier Fällen das Leben wieder ein, das Kind konnte in der Wochenstube oder in der Pfarrkirche getauft werden. In sieben Fällen starb das Kind bald nach der Taufe, und drei Mirakel handeln von der Taufe totgeborener Kinder in der Klosterkirche Muri.

1661 gebar Maria Barbara Steinmann von Zug ein Kind, das einen Tag lang kein Lebenszeichen gab. Am 10. Februar ließen es die Eltern nach Muri tragen „auff dass es alldorten mit den H. Gebeynen Leontij berührt und gesegnet werde und Krafft diser Berührung die Krafft dess Lebens erholen möchte; es hatte dise andächtige Berührung ein so glücklich und erwünschten Ausschlag, dass als dess Kinds todter Leib mit besagter Berührung mehrmahl gesegnet worden, endtlich die todt-bleiche Farb in ein annehmliche Lebens-Röthe veränderet wurde, das Kind die verschlossene Aeuglein auff und zu thate und demnach nit ohne Vergiessung viler Frewdwen Zäher der Umstehenden getaufft wurde“ [33]).

Am 1. Mai 1663 versprach Maria Letter von Zug eine Wallfahrt nach Muri, wenn sie die Entbindung glücklich überstehe. Nach der Geburt lag das Kind während 24 Stunden wie tot da. Die Eltern ließen es nach Muri tragen, dort mit dem Heiltum berühren und zu Ehren des hl. Leonz eine Messe lesen. Darauf begann der totkalte Leib sich zu erwärmen, der Atem setzte ein, das Gesichtlein nahm eine rote Farbe an, worauf das Kind von einem Konventherrn auf den Namen Leontius Josef getauft wurde. Nach zwei Stunden verschied es wieder [34]).

Im gleichen Jahr ereignete sich in der nämlichen Stadt Zug ein ähnliches Mirakel am Kinde des Michael Kaiser, das man ebenfalls als tot nach Muri trug, um es dort „dem grossen Wunder-Thäter Leontio gleichsam selbst gegenwärtig under die Augen zu stellen“. Nach der Berührung mit dem Heiltum gab es Lebenszeichen von sich, konnte getauft werden und starb gleich wieder [35]).

Eine Votivtafelinschrift von 1663 lautete: „Gott dem Herren zuo Lob und seinen Heiligen zu Ehren mache ich M. Johann Burkhard von Bremgarten aller Welt offenbar, dass mein geliebte Helena Rollin den 19. Meyen Ao. 1663 eines dotten Knäblins leider niderkommen, welches, als ichs zuo dem Glorwürdigen Mart. Leontio gen Murj getragen und es von seinem Heiligtumb gesägnet und berüert worden, hatt es vil Zeichen des Läbens von sich gäben, dass selbiges hatt können getaufft werden den 20. Tag May am Fest der Hochheiligsten Trifaltigkeit, welche in seinem Heiligen M. Leontio ewiglich gelobt sye. Amen.“ — Der Mirakelbuchschreiber fügte bei: „Infans isthic pallidum et mortiferum colorem in rubeum convertit, sanguinemque calidum e naribus stillabat“ [36]).

Nach einer anderen Votivtafelinschrift ließ ein Ehepaar aus Willisau 1663 ihr Kind, das tot auf die Welt gekommen, nach drei Tagen durch eine Frau nach Muri tragen und dort auf den Leontiusaltar legen, wo es „gäling das Läben widerum bekommen“ und getauft werden konnte [37]).

Nach einem Zeugnis von Franz Ferdinand von Sickingen machte einer seiner Untertanen, dem ein Kind tot auf die Welt gekommen war, von Ebnat bei Freiburg i. Br. 1673 eine Wallfahrt nach Muri, „umb dz das Kind nach erhaltenem Leben zue dem hl. Sacrament des Taufs gelangen möchte“ [38]).

Einen typischen Fall für die Taufe totgeborener Kinder zeigt das einzige erhalten gebliebene Votivbild: Auf einer Wolke ruht der hl. Leonz, in der Linken die Palme, die Rechte in segnender Gebärde, zu seinen Füßen das

Kloster Muri nach der Darstellung von Küsels Kupferstich. Auf dem freien Platz im Vordergrund knien um ein totes Wickelkind ein Mann, eine Frau und eine Klosterfrau, in der wir wohl „Maria Williburga, Aebdisin zu Rottenmünster" erblicken dürfen, deren Name auf dem Bilde steht. Die Inschrift am unteren Bildrand lautet: „Anno 1688 den 30 Aberil ist ein Dotnes Kindt geboren zuo Fritlingen [Württemberg], Dannoch war es 4 vnd 20 Stundt vnder der Erten, hin gegen aber den 2. May Tragen die gegen Muri Zuo Sanct Leoncius, dises Kindt haben sie auffgeopfert mit irem gebet vnd ist widerum mit gottes Hilf Lewendig worten vnd ist gedaufft worden Maria Leoncin die Eltern Jacob Merckle vnd Catharina geigerin, Dises deffelin hab ich versprochen Zuo eren des aller heiligsten Leoncius."

In seinem Schreiben an die Bollandisten hebt P. Mayer hervor, Fehlgeburten seien in der Pfarrei Muri seit der Translation äußerst selten, während sie in den umliegenden Dörfern sehr oft vorkämen [39]).

In den beiden folgenden Kapiteln (S. 146—179) werden an Krankheiten genannt eiternde Geschwüre an verschiedenen Körperteilen, das schlafende Ungenannte, der schlafende Wurm, die Fräßlen im Gesicht, Krebs am Hals [40]), Geschwülste am ganzen Körper oder an einzelnen Teilen, Kindsblattern, Wassersucht, Überröte, Fallsucht oder fallender Siechtag, Leisten- und Steinbrüche. Erwähnt werden auch drei Heilungen von Kropfleiden, die in Mirakelbüchern recht selten sind, da der Kropf im allgemeinen nicht als Krankheit betrachtet wurde. So bezeichnet das Wunderbuch von Muri den Kropf auch nicht als eine solche, sondern als „eine dem menschlichen Leib unanständige Unförmlichkeit" [41]). Die beiden ersten Mirakel ereigneten sich nach dem Zeugnis des Pfarrers von Malters 1649 an zwei Mädchen seiner Pfarrei im Alter von 11 und 13 Jahren, die beide „mit schädlichen Missgewächsen und Kröpfen an den Hälsen seyen entgstaltet worden." Die beiden Schwestern machten eine Wallfahrt nach Muri und legten nach ihrer Heimkehr gesegnete Tüchlein und Binden auf, worauf die Kröpfe verschwanden. Eine Frau aus Lostorf bei Olten trug 14 Jahre lang „ein Missgewächs an ihrem Hals, einem Kropf nicht ganz ungleich." Als sie sich 1658 nach Muri verlobte, brach der Kropf auf, gab eine „eyterlächte Matery" von sich und heilte von selbst wieder zu.

Sehr zahlreich (29) waren die an einzelnen Gliedern oder am ganzen Leibe Lahmen oder Kontrakten, die bei Leontius Hilfe suchten. Nicht näher beschrieben sind die Erkrankungen an Beinen und Füßen, an Armen und Händen. „Das verdunkelte oder gar ausgelöschte Liecht der Augen" erlangten 18 Personen wieder, das Gehör 3 Stumme, 3 Taube und 2 Taubstumme.

Es ist bezeichnend für die Auffassung der damaligen Zeit, daß man manche Krankheiten nicht auf natürliche Ursachen, sondern auf den Einfluß böser Geister zurückführte. Die „Wunderfackel" führt im 17. Kapitel (S. 375—401) 14 solcher Fälle an, von denen einige hier kurz erwähnt seien.

1647 wurde Veronika Bütler von Cham von einer Unholdin an ihrer rechten Hand berührt. Darauf empfand sie am ganzen Leib Schmerzen, verlor das Gehör, bekam geschwollene Glieder und erlahmte am ganzen Körper, „under welcher Zeit das Gift gleich einer laufenden Kuglen durch den ganzen Leib getriben worden." Diese Krankheitserscheinungen wiederholten sich in gewissen Abständen. Eine Hexe gestand auf der Folter dem

Kapuziner, sie habe ihre rechte Hand mit Gift bestrichen und damit Übel angerichtet, gegen das nur der hl. Leontius in Muri helfen könne. Auf den Rat des Kapuziners besuchte Veronika, nachdem sie vergebens gesegnete Bäder genommen, in Begleitung ihres Mannes und eines Geistlichen Muri, verrichtete ihre Andacht vor dem Altar des Heiligen und trank gesegnetes Leontiuswasser. Zu Hause schüttete sie solches Wasser in das Bad, verehrte täglich St. Leonz, Franziskus und Josef und erlangte nach Verrichtung der dritten Wallfahrt die Gesundheit [42]).

Durch eine ähnliche Berührung wurde 1654 eine Frau aus Menzingen von einer Hexe an einem Bein so verzaubert, daß sie Löcher darin bekam, „aus welchen Straw und dergleichen unnatürliche Sachen mehr herfür geflossen". Nach vier schmerzensreichen Jahren gelobte die „vermalefitzte" Kranke auf den Rat eines Geistlichen eine Wallfahrt nach Muri, wusch ihr Bein mit gesegnetem Wasser und genas [43]).

1665 wurde ein Ehepaar aus dem Freiamt durch Hexen verzaubert, daß sie „zu dem Gebrauch des Ehestands nicht gelangen möchten". Nach einer Wallfahrt zum hl. Leonz fanden sie Hilfe [44]).

Der edle Michael Konstantin von Willenbroch aus Innsbruck litt 1650 an einem „schwär-, gefährlich- und grausamen Malefitz", gegen das geistliche und weltliche Mittel machtlos waren. Als er in Innsbruck von den Mirakeln des hl. Leonz hörte, entschloß er sich zur beschwerlichen Reise und wurde nach Berührung mit dem Heiltum in Muri gesund [45]).

In einzelnen Fällen wird berichtet, bei der Befreiung hätten die Besessenen alle möglichen Gegenstände von sich gegeben, wie Steine, Sägen, Messer, Scherben.

Ähnliche Symptome wie bei den Besessenen zeigten sich bei den „Taubsüchtigen", von denen das 18. Kapitel 11 Fälle nennt. Mehrere dieser Kranken mußten in Ketten geschlagen werden. Natürliche Heilung wurde mit Aderlaß und Reinigungsmitteln versucht, alle wurden aber erst durch den Besuch der Reliquien in Muri geheilt.

An Unglücksfällen werden genannt: Verletzungen durch Nadel, Schwert, Spindel, Flintenschuß, zersprungene Muskete; Sturz von Treppe, Leiter, Baum, Dach, in den Alpen, in Gewässer; Verschüttung; Unglücksfälle beim Holzfällen, Pflügen, mit Wagen; Hilfe bei Feuersbrunsten und Viehseuchen; Errettung vor einem Gespenst. Einmal erlangte ein unschuldig Angeklagter durch die Fürbitte des hl. Leontius seine Rehabilitation und zwei Gefangene die wunderbare Befreiung. In einem Fall berichtet der Erhörte, das Seil, an dem er sich 1658 an einer Mauer heruntergleiten ließ, habe sich in seinen Händen um drei Klafter verlängert.

Nur einmal (1681) wird ein Gelübde für ein „kostliches Pferd" gemacht, das auf der Fahrt ins Elsaß erkrankte. Der Besitzer, ein Wirt, versprach, so oft er ins Elsaß fahre, um Wein zu holen, in Muri eine Messe lesen zu lassen [46]).

Interessant sind sechs Fälle, bei denen der Vorgang bei der Heilung genauer beschrieben wird: Dem Fridolin Näff von Itenthal bei Laufenburg wurde 1648 durch einen fallenden Baum ein Schenkel gebrochen. Da alle ärztliche Hilfe versagte, begab er sich in Begleitung seiner Mutter auf Krücken nach Muri. Als er dort betete, „ware die Wunder-Hilff Leontij augenscheinlich gegenwärtig, dann es liesse sein beschädigter Schänckel unversehens einen so starcken Knall, dass er vermeinte, die Umstehende sambt

seiner beywesenden Mutter wurden solchen unfählbar auch vermerckt haben". Sogleich verspürte er eine Besserung [47]).

Eva Etter von Menzingen wurde nach einer schweren Krankheit rasend. Ihre Angehörigen machten für sie eine Wallfahrt zum heiligen Leonz und brachten „ein dürres Kräntzlein, so dessen Heiligthum berührt und auf seinem Haupt gelegen". Als man dies der Tobsüchtigen auf Brust und Herz legte, ließ sich nach einer Viertelstunde „innerhalb ihres Leibs ein Knall hören, nicht anderst, als wann ein Stäcken entzwey gebrochen wurde, welchen Knall auch die Umstehenden ganz klar gehört, ein deutliches Zeichen der von Leontio empfangenen wunderbarlichen Hilff" [48]).

Einen ähnlichen Knall, „als wann in ihren Augen ein Splitter oder Stängel entzwey gebrochen wurde", hörte 1681 auch eine Frau, die nach ihrer Niederkunft erblindet war, im gleichen Augenblick, da sie eine Wallfahrt nach Muri gelobte [49]).

Ein Mann, der an beiden Armen ein Gesücht hatte, verspürte, als er in Muri 1648 mit dem Heiltum berührt wurde, wie „ein eyss-kalter Grimmen ihme durch beyde Armb aussfahrte, ein handgreifliches Kenn-Zeichen der erhaltenen Gesundheit [50]).

Zwei Pilger empfanden bei der Heilung das Gefühl von kaltem Wasser: Eine Frau, die während eines Jahres gehörlos war, fühlte, als sie 1648 ihr Haupt gegen den Leontiusaltar neigte, „dass ihr gähling innerhalb des Haupts von ihren Ohren etwas gleich wie kaltes Wasser herab rinnete" [51]), und ähnlich vermeinte eine lahme Frau, die 1667 aus Bayern nach Muri wallfahrtete, man gieße eiskaltes Wasser über ihren Leib [52]).

Die Heilung kann zu verschiedenen Zeiten erfolgen: bei oder gleich nach dem Gelübde, allmählich schon auf der Wallfahrt nach Muri, beim Besuch der Wallfahrtskirche, nach mehrtägigem Verweilen in Muri, auf der Heimreise, meist erst einige Zeit nach erfolgter Wallfahrt oder zur gleichen Zeit, da der stellvertretende Wallfahrer am Leontiusaltar betete.

Stellvertretende Wallfahrten werden im Auftrag von Kranken von deren Familienmitgliedern, einmal nur von einer „bestellten Person" ausgeführt.

Von allen Hilfesuchenden wurde der heilige Leontius angerufen, neben ihm in einigen Fällen auch andere Heilige, vor allem Maria, dann St. Gertrud und St. Joseph. Öfters wird vermerkt, der Kranke habe erfolglos verschiedene nicht namentlich angeführte Gnadenorte besucht. Die Eltern eines Kindes aus Mettau, dessen Füße rückwärts gekehrt waren, fanden 1658 „nach vilen und grossen Verlobnussen und Heimsuchung viler gnadenreichen Oerther, neben gehabten grossen Unkösten in Gebrauch der leiblichen Mittlen" erst in Muri Hilfe [53]). An erster Stelle unter den genannten Orten steht bei diesen Mehrortswallfahrten natürlich Einsiedeln, dann folgen Werthenstein im Luzernischen, Niederrickenbach in Nidwalden, Mariahilf bei Baden, Steinerberg im Lande Schwyz, Hergiswald bei Luzern und die Lorettokapelle Achenberg unweit Zurzach. An auswärtigen Wallfahrtsorten wird nur „Mariae Hilff zu Milla an der Donau" genannt. In einem Fall wird 1666 mit Genugtuung festgestellt, das zweifache Gelübde nach Einsiedeln und Achenberg sei erfolglos geblieben, „weilen die gebenedeyte Mutter Gottes ihrem liebsten Freund und getrewen Verfechter der Ehr ihres liebsten Sohns Leontium zu einem Mithafften diser Ehr haben wolte" [54]).

Gerne wird in den Mirakelberichten hervorgestrichen, vor der in Muri erlangten Hilfe seien ärztliche Hilfe und Arzneien erfolglos gewesen, oder die Heilung sei ohne Zuhilfenahme eines Arztes erfolgt.

Beinahe alle, die sich an den heiligen Leontius wandten, versprachen eine Wallfahrt zu seinen Reliquien zu machen. Außer dieser einfachen Wallfahrt werden häufig erwähnt eine jährliche Wallfahrt, eine dreimalige Wallfahrt, Wallfahrt mit drei Personen, allgemeine Wallfahrt oder Bittgang durch Pfarreien, besonders bei Feuersbrunsten und Viehseuchen, Wallfahrt mit Empfang der Sakramente in Muri, mit dem Beten eines Psalters oder mit dem Lesenlassen von einer oder mehreren Messen.

Das Aufschieben der versprochenen Dankwallfahrt kann Rückfall in die Krankheit zur Folge haben, wie es z. B. 1665 dem Jüngling Sebastian Tiefenauer aus Kaltbrunn passierte, „welchen die verspäterte Vollziehung seines getahnen Gelübds in sein voriges Unglück, von deme er durch Leontij Fürbitt erhebt worden, widerum vertieffet hat“ [55]). Auch das Aufschieben einer versprochenen Votivtafel konnte Rückfall in die Krankheit bewirken.

Wallfahrtserschwerungen werden keine erwähnt, oft aber die beschwerlichen Reisen der Kranken nach dem Gnadenort. Eine Gelähmte wurde 1667 „von Dorf zu Dorf mit Abwechslung der Fuhren“ vor die Kirche geführt und kroch dann auf allen Vieren zum Beichtstuhl. Öfters wird anschaulich geschildert, wie kranke Kinder auf einem Räf, in einer Hutte oder Krätze nach Muri getragen werden.

Aus den Mirakelbeschreibungen läßt sich ein deutliches Bild gewinnen, wie die hilfesuchenden Pilger, vor allem die Kranken, in Muri behandelt wurden. Immer war es der heilige Leib, mit dem der Kranke in Berührung gebracht wurde. Da dies mit dem im Schrein geborgenen Leib nicht wohl geschehen konnte, erstellte man eine Reliquientafel, die einen in Silber gefaßten Partikel des Gebeins enthielt. Mit diesem Reliquiar wurden die Kranken berührt und gesegnet, es wurde ihnen, besonders den Besessenen, aufgelegt und zum Kusse gereicht, damit wurden Brot, Salz, Kräuter und Medikamente gesegnet [56]).

Besonders vielfältige Verwendung fand das Leontius-Wasser. Dieses wurde mit einem silbernen, rohrähnlichen Reliquiar, das ebenfalls einen Partikel des heiligen Leibes enthielt, gesegnet [57]). Von diesem Wasser rühmt die „Wunderfackel“: „Das Wasser, so mit dem Heiligthum Leontij berühret und gesegnet worden, ist ein heylsamer Lebens-Balsam, welcher nur auf die Zung gestrichen, die Lebens-Geister widerum erweckt, den Krancknen erquickt und wider zu seinen Kräfften und auff die Füss bringt“ [58]).

Das Leontius-Wasser wurde von den Kranken gleich in Muri getrunken, vor allem aber nach Hause mitgenommen und dort genossen, zu Waschungen und bei Bädern verwendet, oder in den Speisen gekocht. Schon gleich nach der Translation brachten die Pilger Wasser in allerlei Geschirren, und die dazu bestimmten Patres hatten „oft den ganzen Tag durch genug zu schaffen“ mit der Wassersegnung [59]). Mit gesegneten Gegenständen stellte man selber Leontius-Wasser her. So nahm der Schulmeister von Solothurn 1649 als ein Kind in der Schule vom Weh befallen wurde, nachdem er es dem hl. Leontius mit einem Opfer verheißen, „frisch Brunnen-Wasser, vermischte das-

selbige mit dem H. Wey-Wasser, in welches es sein Rosenkrantz dunckte, den er mit dem Heiligthum Leontij, da er zu Mury war, hat berühren lassen, schüttete dieses Wasser in den drey höchsten Namen dem Kind auff sein Zungen“ [60]). Am häufigsten wurde das von Muri mitgenommene Wasser zu Waschungen bei Augenkrankheiten verwendet. Der Unterstadtschreiber Bircher von Luzern wusch 1663 seine kranken Augen in „einem mit seinem Heiligtum betunckten und gesegneten Rosen-Wasser, mit frischem Brunnen-Wasser, so zu Ehren des H. Martyrers Eugenii zu Engelberg gesegnet worden, vermischt“ [61]).

Mit dem Heiligtum wurden Andachtsbildchen des Heiligen berührt und den Kranken, besonders auch Gebärenden, auf die Brust gelegt oder um den Hals gebunden, ebenso wurden Rosenkränze mit dem Heiltum berührt und um den Hals getragen. Mit den Reliquien wurden Kleidungsstücke, z. B. Strümpfe und Kinderhemden gesegnet und berührt und kranken Kindern, die man nicht nach Muri tragen konnte, wieder angezogen. Desgleichen wurden Tüchlein nach Muri mitgebracht und zu Hause den Kranken übergelegt. 1652 haben Eltern für ihr krankes Kind eine Wallfahrt nach Muri gemacht „und seinen Fuß mit einem Fatzenet, so mit dem Heiligtum Leontij berührt und gesegnet worden“, umwunden [62]). Dieser Brauch kam schon gleich zu Beginn der Wallfahrt auf. Schon am Translationsfest von 1647 ließen die Eltern eines Mädchens, in dessen Bein große Löcher eingebrochen, „ein weißes Tüchlein, so sie mitgebracht, mit Leontij Heiligthum berühren, Band darauss zu machen“, und verbanden damit das Bein [63]). Und im gleichen Jahr ging ein Vater aus Zug für sein krankes Kind nach Muri und ließ dort „Wasser, Hämbder, Kinds-Windlen segnen und mit des H. Martyrers Heiligthum berühren“ [64]). Zum Gebrauch der Gebärenden wurden in Muri besondere seidene Gürtel (fasciae tenues seu cingula serica) gesegnet [65]).

Am Leontiusfest wurden der Reliquienschrein und die Kapelle mit K r ä n z e n von frischen Blumen geschmückt. Diese wurden am Schluß der Oktav nach der Vesper unter besonderem Gebet mit dem Schrein berührt und dann während des Jahres den Pilgern abgegeben. Solche Kränzchen wurden vor allem den Gebärenden aufs Haupt gelegt, ebenso Kindern, um sie vor Krämpfen zu bewahren [66]). Als 1658 eine Frau aus Menzingen in schwerer Krankheit lag, wurde ein „dürres Kräntzlin“ in Muri geholt und der Kranken auf die Brust gelegt [67]).

Weitaus die häufigsten Opfergaben waren die V o t i v t a f e l n. Aus den Angaben der Verfasser der Mirakelbücher und den Mirakelberichten selbst geht hervor, daß ein sehr großer Teil der Mirakelerzählungen auf Votivtafelinschriften, seltener auf Beschreibungen solcher Tafeln beruht.

Die Votivbilder wurden in den weitaus meisten Fällen während der Krankheit oder einer andern auszustehenden Not vom Bittenden selbst oder von Drittpersonen darzubringen gelobt und auf der Dankwallfahrt mitgebracht oder dorthin geschickt. Nur in ganz wenigen Fällen wurden sie nach erfolgter Erhörung ohne vorhergehendes Gelübde nach Muri gebracht. In keinem einzigen Fall läßt sich feststellen, daß eine Tafel v o r der Heilung erstellt und nach Muri gegeben worden wäre; von Analogie- oder Bildzauber kann also nirgends die Rede sein. Die Bezeichnungen für die Votivtafeln lauten daher: Gelübd-Tafel, Gelübd-Täfelin, Votiv-Täfeli (ein einziges Mal),

Denk-Gemähl, Zeugnus-Tafel, sodann Denk- und Danktafel, Gedenk-Tafel, seltener bloß Tafel oder gemalte Tafel, Gemähl und Täfelin, Zeichen, Anathemata und ein einziges Mal Mirakeltäfelin.

Alle Votivtafeln waren, gleich wie die mit Siegel, Unterschrift und Zeugenlisten bekräftigten schriftlichen Zeugnisse, Urkunden, welche die erlangte Erhörung kundtun und den Dank dafür abstatten und öffentlich bekunden sollten. So ließ 1656 eine Erhörte auf ihre Votivtafel u. a. schreiben: „Wann dann ich durch angeregte Fürbitt Mariae und S. Leontij erhört worden, hab ich auf heut dato meinem Gelübt genug thon und dessen Wahrheit mit disem Täffelin bekräftigen wöllen [68])." Eine von einem Kropf Geheilte hat 1658 „dise empfangene Gnad zu größerer Ehr Gottes und des H. Martyrers Leontii und zu schuldiger Dankbarkeit mit einer dargebrachten Gelübd-Tafel der Nachwelt kundtbar machen wollen [69])".

Aus den Mirakelbeschreibungen kann geschlossen werden, daß die meisten Tafeln einen bildlichen und einen oft recht umfangreichen schriftlichen Teil enthielten. 1653 hat ein Müller, dessen Kind in den Mühlekanal gefallen war, „eine Denck- und Danck-Tafel, in welcher der gantze Verlauff diser wunderlichen Begebenheit abgebildet und fast von Wort zu Wort wie obstehet (2 Seiten) beschriben ist, in dess H. Martyrers Capell zu Mury anhefften lassen" [70]). Votivtafelinschriften sind in den Mirakelbüchern sehr viele überliefert. Manche davon haben prägnanten, urkundenmäßigen Charakter; z. B.:

„Gott und dem Heyligen Leontio zu ehren hat Anna Sutter von Hochdorff diss täffelin machen lassen zu sonderer danckbarkeit, weil durch dess Heyligen fürbitt ihr iunges kind von einer langwirigen kranckheit und schmertzen in disser capell ist erlediget worden. Gott und dem Heyligen M. Leontio sye Lob und Danck. Anno 1649 den 18. tag Junij [71])."

„Zuo wüssen sie hie bei disem gegenwertigen Täfelin, das Anno 1650 den 3. Dag Herbstmonats ein Weibsperson von Zug hoch ab einem Birbaum gefallen, welche sich verlobt ein farth zum Heiligen Leontio zu verrichten; ist ihren durch fürpitt dises Heiligen gägen Gott dem Allermächtigen ohn ein anderen schaden von Dag zu Dag besser worden. Gott sie Lob und Dank in Ewigkeit [72])."

„Ich Hans Caspar von Waldkirch, der Elter, wohnhaft zu Reinauw bekenne und bezeug mit anwesendem Taffelin, wie ich Anno 1651 nach beschehnem gelübt und vollzogner walfarth zuo dess Glorwürdigen Martyrers Leontij Heiligthumb in hochloblichem Gottshus Murj von einem so schweren als schmertzlichen Leibschaden von tag zu tag des schmertzens entlassen. Derwegen Gottes Almacht, Mariae Vorbitt, des H. M. Leontij umb ertheilte Gnad und Gesundheit schuldige Ehr und Dank sage. Die 4to mensis Septembris Anno 1652 [73])."

Die Mirakelbücher enthalten auch eine größere Anzahl köstlicher Inschriften in Versform. Dafür nur ein Beispiel:

In dem Dusent sechshundert Jar
Drey und sechszig sag ich fürwar,
Den 12. Wintermonat ich sag,
Hab ich diss Zeichen geben an tag.
Ein Döchterlin gantz krum und lahm
Sein gsundtheit wie zuvor bkam.

Zuo Sarmistorff ist sein Vatterland,
Derselb Hans Heinrich Baur genant,
Sein Mutter Elisabeth Schreiberin,
Und Verena heisst das Döchterlin,
Welches contract an hand und füessen
Durch rath der arzt vil bruchen müessen,
Und haben vil mittel angewendt,
Das man im wider helfen könt.
Aber alls vergäben und umsunst,
Des Doctors und auch Schärers kunst.
Damit aber Gott ward geehrt,
Auch sein Lob durch die Heiligen gemehrt,
Haben die elteren fürgenommen,
So bald si möchten dahin kommen,
Ein Wahlfart zu Maria Hilff genant,
Auch eine zu St. Leontio bekant.
Der ruohet im Lobwürdigen Gottshaus
Zuo Muri mit wunder und gnadẽ durchaus.
Allen die kommen mit rechtem Vertrauen,
Mit glaub und hoffnung auf in bauwen,
Schlagt ers nit ab und kans auch nit,
Wann man in darumb hertzlich bitt.
Darumb mihr mit betrüebtem Hertzen
Ihm klagen unser Leid und Schmertzen.
Versprechen ein taffel und heilige Mess,
Das man dieselb im Zehren less.
Nachdem mihr dieses hand versprochen,
Ist das Kind bald wider umenkrochen,
Entlich gantz grad und auch gesund,
Verrichten wirs glübt zu der stund
Und sagen Gott und Mariae bsunder,
Auch St. Leontio durch sein Wunder
Gross Dank, Lob, Ehr und Preis ohn endt
Und befelen uns in ihr Schutz und Hendt.
Zur Dankbarkeit und ewigs Gedencken
Thue ich die tafel hie her hencken
Allen betrüebten zuo trost und heil,
Das sye sich der gnaden machen teil.
Den Zweifleten und ungläubigen zum Zeichen,
Damit sye entlich zur Warheit gereichen." [74])

Die Votanten ließen die Tafeln meist in ihrer Umgebung malen und brachten sie auf ihrer Wallfahrt mit nach Muri. Doch scheinen auch in Muri Votivtafeln gemalt worden zu sein, denn am Anfang eines Zeugnisses von 1706, in dem der Pfarrer von Biberist ein Mirakel beschreibt, heißt es: „Zu ein Glübtaffeln gehn Muri gehören dise oder deren gleichen Worth [75])."

Von den zahlreichen Votivbildern ist nur ein einziges erhalten geblieben, das oben erwähnte von 1688, das aus dem Kunsthandel in Privatbesitz in Muri gelangte. Ein Ölgemälde auf Holz in der Sammlung des Kollegiums Sarnen zeigt den knieenden Leontius mit Palme und der Inschrift„ Ex Voto 1743", kann aber nicht als Votivbild im strengen Sinne angesprochen werden.

Neben den Votivtafeln werden Votivgaben in den Mirakelbüchern recht selten erwähnt und manchmal auch nicht genauer bezeichnet. Dreimal werden Wallfahrten „sampt einem Opfer" und zweimal „sonst einem erklecklichen Opfer" gelobt. Zwei Personen, die 1649 von einem Leibschaden geheilt wurden, schickten „etwas Wachs und Sachen". Nur einmal wird bei einer schweren Geburt neben drei Messen ein „lebendiges Opfer" genannt [76]). Von einem Gewichtsopfer berichtet folgendes Mirakel von 1666: Als Ulrich Spahr, Kaplan zu Schännis, an Wassersucht litt, gelobte sein in

Bludenz wohnender Vater für den Kranken je eine Wallfahrt nach Einsiedeln und nach Muri, und der Kranke selber „wolte auch nicht spahrsam seyn in dem, was er zu seiner Auffkunfft dienstlich zu seyn erachtete, widerholte das von seinem Vatter gethane Gelübd mit Hinzuthun, wann er gewünschte Gesundheit widerum erwerben wurde, an beyde ermeldte gnadenreiche Oerther neben einer Gelübd-Tafel er so vil Wachss opfferen wolte, als schwär er wäre..“ Nach Erlangung der Gesundheit hat er „das Wachss zu schuldiger Danckbarkeit, die Gelübd-Tafel aber zu ewigem Gedenk-Zeichen mit sich gebracht.“ Daß solche Opfer damals selten geworden waren, geht daraus hervor, daß der Verfasser des Mirakelbuches dies als „ein gewichtiges und gewaltiges Opfer“ bezeichnete [77]).

Wachsopfer werden mehrmals genannt: 1684 brachte eine geheilte Augenkranke „ein paar Augen von Wachs zu einem Opfer“, 1667 eine Frau, die sich mit einer Spindel verletzt hatte, eine wächserne Hand. 1669 hängte ein Kind, das verkrüppelte Beine hatte, selber „zwey wächsene Beynlein an dem Gätter vor St. Leontij Altar“ auf [78]). 1743 wird zweimal „ein wächsiges Fotem“ erwähnt [79]).

Merkwürdigerweise werden in den Mirakelbüchern keine Silbervotive erwähnt, trotzdem es in einem Wallfahrtslied heißt: „Sein Gnadenstatt viel G'schenck von Silber hat“ und P. Mayer den Bollandisten mitteilte: „Magnus aderat numerus anathematum ex argento, quae ad ejusdum reliquias in testimonium receptorum a sancto Martyre beneficiorum ac sanitatum pii fideles ex voto obtulerunt.“ [80]) Ein solches Silbervotiv gelobte 1664 der bekannte solothurnische Stadtschreiber und Chronist Franz Haffner, der ein Jahr zuvor durch eine mißlungene Staroperation sein rechtes Auge verloren hatte: „Ein paar Augen von Silber ein Louisthaler schwer, an einem dergleichen Kettelin und Hertz unden daran hangend“ [81]).

In den Mirakelbüchern werden auch die vielen goldenen Ketten und Ringe, die Münzen und die silbernen Gürtel (zonae argenteae, quae matronae nostris in partibus gestare consueverunt) nicht erwähnt, die in großer Menge am Leontiusaltar aufgehängt wurden [82]). Es waren offenbar zum größten Teil Weihegaben, welche von den Verehrern aus reiner pietas, wie es bei den Bollandisten heißt, und nicht infolge einer Erhörung dargebracht wurden.

An unfallbezeugenden Gegenständen werden als Votive genannt: 1651 Krücken, die eine Geheilte aus dem Schwarzwald zurückließ, 1658 ein Seil, das einem Gefangenen zur Befreiung gedient hatte, und 1650 versprach ein Vater ein neues Meßgewand für die Heilung seines Sohnes [83]).

Die Wallfahrtsfrequenz läßt sich anhand des chronologisch angelegten handschriftlichen Mirakelbuches für die beiden ersten Jahrzehnte genau verfolgen. Die Anzahl der Mirakel betrug schon im Translationsjahr 1647 fünfzehn, stieg in den zwei folgenden Jahren auf 19 und 22 und erreichte 1650 den Höhepunkt mit 38 Mirakeln. Im folgenden Jahrzehnt schwanken die Mirakel zwischen 19 und 23, wobei das Kriegsjahr 1656 mit bloß 10 Eintragungen einen Tiefpunkt darstellt. Gleich nachher steigen die Mirakel konstant an und erreichen 1660 wieder 31 und nach kurzem Absinken 1665 gar 34. Für die folgende Zeit ist man auf die ungenauern Angaben der „Wunderfackel“ angewiesen. Daraus geht hervor, daß nach 1665 ein langsamer Rückgang erfolgte, bis die Mirakel 1679—82 wieder stark anstiegen. Die folgenden Jahre bis 1700 bringen meist nur je eine Erhörung.

Die Herkunft der Pilger läßt sich auf Grund der Mirakelbücher genau feststellen, da der Wohnort der Erhörten nur in ganz wenigen Fällen nicht oder nur ungenau angegeben ist. Naturgemäß stammt ein großer Teil der Pilger aus dem Freiamt, Muris nächster Umgebung. Aus dem Dorfe Muri selbst werden 6 Fälle berichtet, aus dem Nachbardorfe Boswil 4 und aus dem ebenfalls im Freiamt gelegenen Auw deren 5. Der heutige Kanton Aargau, zu dem Muri gehört, ist in der „Wunderfackel" mit 75 Fällen vertreten, die sich auf 39 Orte verteilen. Sehr eng waren die Beziehungen des Freiamtes zum benachbarten Lande Zug, das mit 46 Mirakeln aus 10 Orten vertreten ist. Davon entfallen auf die Stadt Zug 17, auf die Dörfer Cham und Menzingen je 8 und auf Baar 5 Mirakel. Der Kanton Luzern, der auf eine weite Strecke an das Freiamt grenzt, erscheint mit 62 Erhörungen an 28 Orten; dabei steht die Stadt Luzern mit 11 Fällen an der Spitze, gefolgt vom Städtchen Sursee und dem Flecken Beromünster mit je 5. Der Kanton Schwyz ist mit 14 Erhörungen an 9 Orten vertreten, darunter der Gnadenort Einsiedeln mit 2. Aus den abgelegeneren Ländern Uri und Unterwalden werden 3, resp. 14 Mirakel gemeldet. Merkwürdig zahlreich sind die Erhörungen aus den entfernten und weitverzweigten Kanton Solothurn: 14 Orte mit 18 Mirakeln, wovon allerdings mehr als die Hälfte aus der Oltner Gegend stammen, von der aus Muri leicht zu erreichen ist. Das ehemalige Fürstbistum Basel ist nur mit einem Ort (Therwil) vertreten. An weitern Gebieten sind noch zu nennen das St. gallische Linthgebiet (13 Fälle), das Toggenburg (3), Glarus (1), der obere Thurgau (2) und Appenzell (1). Das Ausland ist vertreten mit dem Breisgau und Bayern (11), dem Elsaß (3), Vorarlberg und Tirol (je 1 Fall). Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das eigentliche Einzugsgebiet der Leontiuswallfahrt im 17. Jahrhundert ein Gebiet umfaßte, das sich als kreisförmige Fläche von etwa 10 Stunden Radius rings um das altehrwürdige Gotteshaus mit seinem neuen Palladium dehnte.

Anmerkungen

[1]) Zur Geschichte von Muri vgl. Historisch-Biographisches Lexikon der Schweiz 5, 214—216. P. Martin Kiem, Geschichte der Benedictiner Abtei Muri-Gries. 2 Bde. Stans 1888 u. 1891. G. Boner, in: Erbe und Auftrag, Baden 1953, 92 ff.

[2]) G. Wiederkehr, Abt Placidus Zurlauben von Muri als Reichsfürst. Unsere Heimat, Bd. 16 (1942), 32 ff.

[3]) Kiem, Bd. 2, S. 158. E. A. Stückelberg, Geschichte der Reliquien in der Schweiz. Bd. 1, S. 34. Zürich 1904.

[4]) Caspar Lang, Historisch-Theologischer Grund-Riss. 1. Teil, Einsiedeln 1692, S. 1095 f.; R. Durrer, Bruder Klaus. Sarnen 1917—21, S. 1212. Stückelberg, Register.

[5]) Kirsch in: Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 5, S. 871 f.; Analecta Bollandiana Bd. 64, 1946, S. 181 ff.

[6]) E. A. Stückelberg, Die Katakombenheiligen der Schweiz. Kempten und München 1907; Stückelberg, Geschichte der Reliquien. passim; W. Schnyder, Die Reliquien und Reliquienbeigaben der Katakombenheiligen in der Schweiz (Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte Bd. 25, 1931, S. 134—149) und Acht Studien zur christlichen Altertumswissenschaft und zur Kirchengeschichte. Luzern 1937, S. 91—111; R. Henggeler, Die Katakombenheiligen der Schweiz in ihren bildlichen Darstellungen (Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte, Bd. 1, 1939, S. 156 ff.); O. Eberle, Barock in der Schweiz. Einsiedeln 1930, 84 ff.; A. Egloff, Der heilige Castorius von Rohrdorf. Freiburg 1952, S. 41 ff.; G. Schreiber, Das Weltkonzil von Trient. Freiburg 1951, Bd. 1, S. 422 f.

[7]) Gedeonische Wunderfackel, Vorrede (unpaginiert). Kiem Bd. 2, S. 28 f.; Acta Sanctorum Sept. 5, 196; Stückelberg, Gesch. der Reliquien Bd. 1, S. 137 f.; Eberle, Barock in der Schweiz, S. 86, 96. Über die finanzielle Seite der Reliquien, die Pfyffer der Pfarrei Rohrdorf verschafft hatte, vgl. A. Egloff, Der heilige Castorius von Rohrdorf, S. 59 ff., 78 ff.

[8]) Kiem Bd. 2, S. 36, 50, 140; Stückelberg Bd. 1, S. 158, 161 ff.

[9]) Das Folgende nach Gedeon. Wunderfackel, Vorrede.

[10]) Acta Sanctorum Pept. V, S. 198.

[11]) 1648 beschloß das Kapitel einstimmig, „vorderst zu ehr Gottes und dann auch seines Lieben H. Martyrers Leontij ein ansehenliche Capell von neuwem aufzubawen, welches auch alsbald in das werck gericht und Ao. 1649 nach volendtem baw der H. Leib des Heyligen und G. M. Leontij in den Altar mit einer anderen solennitet einbeschlossen und transferiert worden, also zwar, dass jeder mänigklich desselbigen könte ansichtig werden und die Bilgram ihrer andacht desto füglicher und eyffriger abwarten." Handschriftliches Mirakelbuch S. 6. Am 20. März 1648 verdingte das Kapitel dem Meister Jakob Berger von Sursee „ein Capell an die Klosterkirchen zu bauen". Staatsarchiv Aarau 5952. Diese Kapelle ist auf einigen Andachtsbildchen deutlich sichtbar.

[12]) Acta Sanctorum Sept. V, S. 199.

[13]) Ibid. Dazu Anzeiger für schweiz. Altertumskunde 3 (1885), S. 169.

[14]) Das Folgende nach: Staatsarchiv Aarau B III 5918, fol. 1—12. Kiem 2, S. 190. Acta Sanctorum Sept. V, S. 200.

[15]) Der In dem Leben Obsigende Nach dem Tod Triumpherende Auf Erden Wunderwürckende LEONTIUS, Vorgestellt In einer andächtigen PROCESSION Bey feyrlich-celebrierten hundert-jährigen Gedächtnuss der in Anno 1647. beschehener ersten Uebersetzung dessen heilgen Gebeiner In das Fürstliche Gottshauss Mury. Getruckt in dasigem Gottshaus, Durch Johann Caspar Ulrich Hiltensperger, 1747.

[16]) Acta Sanctorum Sept. V, S. 200; Et sane mirum est, easdem devotiones, quae viguerunt ab initio, atque adeo cultum, fiduciam et peregrinantium frequentiam per centenos hos annos non tantum non deficisse, sed magis ac magis excrescere, ut pauci per aestatem dies abeant, qui vacent peregrinantibus e locis remotioribus. Im Pfarrarchiv Muri liegen 2 Bände Eheregister, die zur Hauptsache Ehen Auswärtiger verzeichnen, S. 1771 ff. Freundliche Mitteilung von Herrn Dr. G. Boner, Aarau.

[17]) Mitteilung des Pfarramtes Muri.

[18]) Acta Sanctorum Sept. V, S. 195 ff.

[19]) P. Konrad Hunger, 1623—1663, wurde 1649 Apostol. Notar und hatte den Auftrag, die in Einsiedeln sich ereignenden Wunder aufzuzeichnen. P. Rudolf Henggeler, Profeßbuch der Fürstl. Benediktinerabtei U. L. Frau zu Einsiedeln, Zug 1933, S. 305.

[20]) P. Sigismund Bieler, 1595—1662, war seit 1629 Apostol. Notar. Henggeler, S. 292.

[21]) Zeitschrift für Schweiz. Archäologie und Kunstgeschichte Bd. 6, 1944, S. 98.

[22]) Zahlreiche Kupferstiche und Andachtsbildchen befinden sich in den Sammlungen von Einsiedeln und Sarnen, von wo sie mir in verdankenswerter Weise zur Verfügung gestellt wurden. Vgl. Henggeler in Zeitschrift für Schweiz. Archäologie und Kunstgeschichte Bd. 1, 1939, S. 167 ff.

[23]) P. Rudolf Henggeler, Schweizerische Thesenblätter. (Zeitschrift für Schweiz. Archäologie und Kunstgeschichte Bd. 10, 1948, S. 77 ff. Tafel 47.)

[24]) Linus Birchler, Beiträge zur Kunstgeschichte des Klosters Muri. (Zeitschrift für Schweiz. Archäologie und Kunstgeschichte Bd. 6, 1944, S. 98.)

[25]) Kiem Bd. 2, S. 495; Acta Sanctorum Sept. 5, S. 195.

[26]) Acta Sanctorum Sept. 5, 201.

[27]) ibid. 202.

[28]) Blumenkränzlein, S. 77, Andachtsbuch v. 1808, S. 44.

[29]) Andachtsbuch v. 1808, 58: „Der heilige Leontius ist besonders ein Patron der Schwangern und an schweren Geburten hart leidenden Müttern, denen sein Gebeth, Verdienst, Bilder, Wasser, Gürtel etc. oft geholfen."

[30]) Das „Blumenkränzlein" enthält S. 246 ein Gebet zur Hl. Margaritha um glückliche Geburt.

[31]) Wunderfackel, S. 119.

[32]) Acta Sanctorum Sept. V, S. 200. Schweiz. Archiv für Volkskunde 4, S. 26. Schweizerisches Idiotikon 3, S. 1347. Freundl. Mitt. von HH. P. Rupert Amschwand, Sarnen.
[33]) Wunderfackel 132. Handschr. Mirakelbuch 272.
[34]) Wunderfackel 133 f. Handschr. Mirakelbuch 297 f.
[35]) Wunderfackel 135 f. Handschr. Mirakelbuch 299.
[36]) Handschr. Mirakelbuch 296 f.
[37]) ibid. 321.
[38]) Staatsarchiv Aarau 5918.
[39]) Acta Sanctorum Sept. V, S. 248.
[40]) „Die Krankheit dess Krebs ist ein gifftiges Fewr, welches den menschlichen Leib endtlichen unausslöschlich biss auf das Innerste durchnaget, wann demselbigen mit bequemmen Mittlen nicht zeitlich vorgebogen wird." Wunderfackel 135.
[41]) ibid. 246.
[42]) ibid. 378 f.
[43]) ibid. 383 f.
[44]) ibid. 392 f.
[45]) ibid. 381 f.
[46]) ibid. 469.
[47]) ibid. 296 f.
[48]) ibid. 444.
[49]) ibid. 360.
[50]) ibid. 226.
[51]) ibid. 453.
[52]) ibid. 210.
[53]) ibid. 199.
[54]) ibid. 457.
[55]) ibid. 207. Handschr. Mirakelbuch 269.
[56]) Acta Sanctorum Sept. V, 199.
[57]) ibid. 199: arundo argentea cum alio ossis sacri fragmento.
[58]) Wunderfackel 73.
[59]) Urkundlicher Bericht über die Erhebung des hl. Leontius, 1648, 61. (Freiämter-Kalender Bd. 38, 1948, S. 49.)
[60]) Wunderfackel 32.
[61]) ibid. 354. Handschr. Mirakelbuch 61.
[62]) Wunderfackel 436.
[63]) ibid. 224.
[64]) ibid. 38.
[65]) ibid. 120. Acta Sanctorum Sept. V, S. 200. Im Translationsjahr 1647 ließ sich eine schwangere Frau mit der Schnur, mit der die Reliquien zusammengebunden gewesen, umgürten und genas glücklich (funiculo albi coloris, quo SS. Reliquiae erant a Roma circumligatae). Handschr. Mirakelbuch 19.
[66]) Acta Sanctorum Sept. V, S. 200, 248.
[67]) Wunderfackel 444.
[68]) Handschr. Mirakelbuch 170.
[69]) Wunderfackel 247.
[70]) ibid. 250.
[71]) Handschr. Mirakelbuch 52.
[72]) ibid. 91.
[73]) ibid. 112.
[74]) Handschr. Mirakelbuch 295 f.
[75]) Staatsarchiv Aarau, 5918, 45.
[76]) Wunderfackel 59, 109, 154, 213, 449. Handschr. Mirakelbuch 60.
[77]) Wunderfackel 176.
[78]) ibid. 363, 244, 215.
[79]) Staatsarchiv Aarau 5918, 77.
[80]) Blumenkränzlein 1760, 85. Acta Sanctorum Sept. V, S. 199.
[81]) Neues Solothurner Wochenblatt 1, 1911, S. 342.
[82]) Acta Sanctorum Sept. V, S. 199.
[83]) Wunderfackel 195, 420, 328.

MITTWINTERBRAUCH IM MONTAFON

VON RICHARD BEITL

Vom Klausentag bis Weihnachten

Um Mariae Geburt (8. September) herum sind die Herden aus den Alpen heimgekehrt, spätestens aber zum 14. September. Von diesem Tag, Kreuzerhöhung, bis zu Kreuzerfindung am 3. Mai haben in allen Hütten und Ställen die Bütze das Recht, die Alpgeister. Die Butzgeschichten der älteren Generation sind voll von Beweisen für diesen hergebrachten Glauben. Eine Weile noch klingen die Herdenglocken — aus Zinnkupferlegierung gegossene „Singasa" oder aus Eisen geschmiedete „Plömpa" — von der Herbstweide in die kühlen Nachmittage. Dann kommen die Märkte und Viehprämiierungen mit ihrer fröhlichen Unruhe, vor allem der große „Schrunser Markt", der Händler aus dem In- und Ausland versammelt. Nach Micheli wird es Tag um Tag stiller, und wenn im Oktober der erste Reif fällt, tönt nur noch das Klirren der Halsketten dumpf aus den dunklen Ställen. Die Menschen aber rühren in der kargeren Spätherbstsonne, im „Kathrinensömmerle", fleißig ihre Arme, bringen die Erdäpfel in die Keller, Äpfel und Birnen auf die Lauben, den Most ins Faß und das Kraut in die Kufe. Nach Gallustag (16. Oktober) sind die Obstbäume dem Zugriff der Buben freigegeben, waren es wenigstens früher, als man noch kein Spalierobst kannte; und nach dem „Schuldamarkt" an Martini mit seiner Mahnung zu zinsen geht es dem Winter zu mit seiner Heimlichkeit und seinem Geheimnis. Das Schweigen auf den Wiesen ums Haus, die tiefe Nacht der Tannenwälder, die Einsamkeit der Alpen, Schnee und Frost verleihen in unseren Bergen dieser Zeit einen düster-feierlichen Ausdruck, der sich Kindern dieser Landschaft tief in die Seele prägt.

Wenn ich es unternehme, als kleine Festgabe für einen ebenso bescheidenen wie fruchtbaren und vielseitigen Vormann der österreichischen Volkskunde, dem ich mich als Sammler des „kleinen Andachtsbildes" besonders verbunden weiß, die Sitten und Bräuche der Mittwinterzeit in meiner Montafoner Heimat darzustellen, so bleibe ich mir bewußt, daß ich nur die äußeren Formen tieferen Glaubens und Wähnens zeichne. Aber wenn es edle und echte Formen sind, geben sie uns Bürgschaft für treubewahrten Gehalt. Und wenn solche Formen sich bilden, umbilden und auch in unseren Tagen noch neue Sprossen treiben, so ist uns dies ein Zeichen von starkem Leben und unvergänglicher Fruchtbarkeit der alten Gedanken. Krankheit aber kündet sich an, wenn wir da und dort Mißbrauch, Übertreibung und Verfall sich ausbreiten sehen. Quellen für diese Mitteilungen sind das eigene Erleben und Erinnern und daneben besonders die Erzählungen des vor wenigen Jahren verstorbenen Altbürgermeisters Franz Wachter in Schruns und des Johann Josef Mathies auf Bartholomäberg, eines Heil- und Naturkundigen im schlichten Bauernrock.

In früheren Zeiten war es wohl allein das Rorate, das mit dem ersten Adventsonntag die Weihnachtszeit ankündigte, jene Frühmesse, die ihren Namen hat von dem alten Hymnus „Rorate coeli". Dem Erhörung suchenden Gläubigen bedeutet ein Rorateamt besonders viel. Schon vor der Schilling-, Mark- und Kronenzeit wurde für ein Rorate 1 Guldi gezahlt, während 30 Kreuzer die Gebühr für eine stille Messe waren. Früher waren in den Montafoner Gemeinden die Rorateämter fast alle gestiftet. Es gab manchen Montafoner, der vor dem Sterben ein kleines Kapital, eine versicherte Schuld, bestimmte, deren Zinsen der Pfarrherr für Rorateämter einziehen durfte. Am Bartholomäberg zum Beispiel gab es zuweilen bis zu zehn solcher Stiftungen, deren ein besonderer „Einzieher" zur gegebenen Zeit sich erinnerte. Leider sind die Bubenchöre mit ihren frischen Stimmen nicht überall mehr im Rorate zu hören. Wer es noch erlebt hat, weiß, wie der Organist in der Klausenzeit manchesmal bös wurde, wenn viele Nüsse und der nasse Schnee unsere Kehlen rauh gemacht hatten.

In den letzten zwei, drei Jahrzehnten hat sich in der nichtbäuerlichen Schicht unseres Tales die Sitte des Adventkranzes rasch verbreitet, und im häuslichen Kreis klingt wohl manches der Lieder, auf die wir im Rorate und auch in den Weihnachtsmessen so oft umsonst warten. Auch auf dem Friedhof erscheint der kleine grüne Kranz wie, weit allgemeiner, zu Weihnachten das Tannenbäumchen. Für das Brauchleben fruchtbarer noch wäre das schöne Symbol des Kranzes mit den vier Kerzen, wenn nicht „das Geschäft" sich seiner angenommen hätte. Auf dem Weg über das Schaufenster kommt — genau wie etwa beim Friedhofbrauch im allgemeinen — ein Zug in die neue Sitte, der mehr auf Pracht und Aufwand als auf Sinnerfüllung zielt. Ein Klagelied wäre freilich überhaupt anzustimmen, wollte man auf die groben Entstellungen eingehen, die alter guter Brauch durch die übertriebene, unbescheidene Tüchtigkeit der Handelswelt und der Großstadtindustrie erleidet zu Neujahr, zur Osterzeit, zum Muttertag, besonders aber am Nikolaustag und zu Weihnachten. Es ist ein Unfug, einen großen Christbaum ins Schaufenster zu stellen, gar schon im November. Der großstädtische Nikolo- und Krampusbetrieb ist in unserem alemannischen Land unerwünscht und überflüssig. Der Krampus als Spaßmacher für die Großen und Fastnachtsbälle für die Kleinen! Geschäftemacher sind da am Werk. Aber auch farblose Lesebücher der Volksschulen, die auf die Eigenart der Alpenländer wenig eingehen, bereiten diesem Einfluß den Weg. Ein anderes, aber verwandtes Kapitel ist die Anmaßung aller möglichen Vereine, aber auch der Betriebe, Büros und Schulen, solche Bräuche an sich zu ziehen, die nur in der Familie oder in der religiösen Gemeinschaft ihren rechten Sinn und Platz haben.

Solche Rügen sollen uns aber nicht übersehen lassen, daß Sitte und Brauch selber etwas Lebendiges sind und im Laufe der Jahrzehnte, in organischem Wachstum, ihr Gesicht ändern. So sehen wir, daß in abgelegenen und konservativen Montafoner Gemeinden — es sind dies fast nur noch der ganze „Berg" und das Silbertal — das Brauchtum der Weihnachtszeit andere Züge trägt als in den Gemeinden an Bahn und Autostraße, die dem Einfluß des Fremdenverkehrs und dem weit stärkeren der Kraftwerkeindustrie ausgesetzt sind.

Die wesentlichsten Merkmale des älteren Brauches in unserem Tale waren folgende: Der Klaus und seine Gesellen, der Klausenknecht oder das

Klausenweible, blieben am Nikolaustag wie zu Weihnachten unsichtbar. Am Vorabend des 6. Dezember warfen sie höchstens Äpfel oder Nüsse ein, legten sie wohl auch aufs Fensterbrett („Einlegen") und fragten bei den Eltern nach, ob die Kinder brav folgen und fleißig beten. Am Heiligen Abend war der Klaus der Kinderbescherer, nicht das Christkind, und er brachte seine bescheidenen Überraschungen heimlich vor oder während der Christmette. Die Gaben waren schlichter, aber die innere Vorbereitung der Kinder durch Beten und kleine Opfer wohl ernsthafter als heute. Das „Klosabäta" ist den Älteren in starker Erinnerung, und ich selber bewahre noch eine kleine Bibliothek von „Klosabüachli", in die Glauben, Vaterunser, Gegrüßtseistdu, Gebete zum Schutzengel und zur heiligen Barbara zu Dutzenden, ja zu Hunderten vermerkt sind, durchaus der Wahrheit gemäß, denn mein Respekt vor dem Klaus war groß. Ein Anhang verzeichnet die guten Taten im Dienste der Mutter, nämlich Wassertragen und Holzholen. Die Zeit um 1880 etwa kannte die kurzen Gebetlein noch nicht. Da gab es noch das volle Gewicht der „Psältner" und Rosenkränze. Wäre es nicht möglich, den schönen Brauch der Klausenhölzer wieder herzustellen, die man den Maßhölzern und Tesseln der Alpwirtschaft bei uns und in der Schweiz vergleichen kann? Zu Berg und Tal hobelte man — jeder Bauer hat ja einfaches Schreinerwerkzeug — aus Hartholz, meist indes aus tänninem Abfallholz 30—40 cm lange, mit einem Zierköpflein versehene Stäbe, in deren vier oder sechs Kanten die Gebete nach ihrer Art gesondert eingekerbt wurden. Zuweilen gab es auch noch Kerbungen auf der Breitseite in Form einer römischen Fünf oder Zehn. Am 5. Dezember — nach germanischem Brauch zählt man bei uns noch heute die Nacht vor dem Kalendertag als eigentlichen Festanlaß — pflegte der Klaus diese Hölzer mitzunehmen oder doch zu prüfen. Über einer scharfen Tischkante rieb er die verlogenen oder schlecht gebeteten Kerben stückweise aus oder der Klausenesel selber war es, der sie ausbiß oder mit seinen Hufen ausschlug. Dies geschah den Mädchen. Die Hölzer der Buben ereilte oft völlige Vernichtung durch die Säge. Frau Adele Walser in Schruns berichtet, daß man meist zwei Hölzer hatte; auf einem hatte man „vorausgebetet" und das wurde dem Klaus vorgewiesen. Ein zweites hatte man „in Arbeit" und das hing tagsüber mit sechs, sieben anderen Hölzern der Geschwister an seidenen Bändlein im Tischwinkel. Das Beten, das mit dem Advent in größtem Eifer begonnen wurde, geschah im Tischwinkel vor dem Hausaltärchen, wo es ein solches gab. Wir finden vergessen und verwahrlost oder auch, neuerdings, geachtet und wiederhergestellt diese schönen kleinen Barockaltärchen noch in manchem Bürger- und Bauernhaus. Wie soviele religiöse volkstümliche Kunst im Tal sind auch diese im 19. Jahrhundert meist hervorgegangen aus der fruchtbaren Werkstätte der Künstlerfamilie Bertle. Oft war das Mittelbild eine Muttergottes zwischen Blumen und Kerzen, die angezündet wurden, wenn man dem Klaus betete. Über dem Altärchen hing ein Kruzifixus des rühmlich bekannten Innerfrattner Holzschnitzers Stocker oder ein einfacherer Grödner Herrgott. Auf dieses Altärchen wurden am Vorabend vom Nikolaustag die Klausenhölzer gelegt. Am Heiligen Abend um 10 Uhr oder später mußte es sich weisen, ob fleißig und gut gebetet worden war. Und ebensoviel oder mehr als Beten galt das „Folgen". Sichtbar wurde die Gestalt des heiligen Gabenbringers nicht. Man hörte nur etwa „Plömpna" und o weh! — das geräuschvolle Zersägen der Klausenhölzer.

Eine schöne Sitte, zu deren Erneuerung guter Wille und rechter Sinn genügen würden, ist das Aufstellen des Klausentellers. In der Familie von Altbürgermeister Wachter hatte jedes Kind seine besondere küpferne Klausenschüssel, die übers Jahr an einem Messingring auf der Kammer hing. Aber auch wo nur eine große Plattenschüssel oder ein blumenverzierter Teller zur Verfügung standen, da blieben diese doch das Jahr über im gewöhnlichen Gebrauch die ehrfürchtig genannten Klausenteller, und es war ein großes Kinderleid, wenn sie Schaden nahmen. Auch ein sauberes Tüchlein, ein schönes Sacktüchlein mit Zettel und Namen legten die Kinder vor dem Schlafengehen am Heiligen Abend auf den großen Montafonertisch in der Stube. Für Nüsse stand ein Strickerkörblein bereit. In die Teller wurden die Klausenhölzer gelegt.

Die Christgaben waren einfach. Noch drängten sich nicht protzige und teure Geschenke anmaßend vor das Bild der Krippe. Äpfel, Nüsse, Schnitz, vielleicht ein Kleid und für das Mädchen eine Puppe weckten höchste Freuden. Nach altem Brauch war im Haus eine Bachete Weihnachtsbrot bereitet worden, der Zelten aus Weizenmehl mit Birnen, Nüssen, Feigen und auch einem „Sprutz" Schnaps. Ein großer Zelten galt der ganzen Familie, der wog zwei bis drei Kilo und trug in der Mitte auf einem kleinen Holzspieß einen roten Apfel. Für die Kinder gab es kleinere, die eigentlichen Klausenzelten, die beim Bäcker vier Kreuzer das Paar kosteten. Die Krönung war ein Guglhupf. Anderes Gebackene kannte man nicht. Wenn eine Birkenrute, gar eine „Dararuata" vom Hagebuttenstrauch auf dem Teller lag, gab es anderes nicht. Das war konsequente Pädagogik.

Bis nach der „Heiligen Nacht", der Mitternachtsmette, war beschert. Die Kleinen hörten die Freude der Großen und sprangen aus den Betten. Schon am Abend war es die Sorge der Kinder gewesen, daß der unsichtbare Klaus, sein Knecht und sein Esel Schnaps, Zucker oder Honig und Heu vor der Haustüre vorfanden. Je länger der Klausenesel am Gruemet oder Hafer zu fressen hatte, desto mehr Zeit blieb dem Klaus zum Bescheren. Einen bösen Buben mitzunehmen war die Aufgabe der Klausenknechte; die Rute aber stammte vom „Klosawieble", das man auch nicht sah, nur etwa rollnen hörte. Dieser kleine Zug stellt das Klausenweiblein in die Nähe der strafenden Bercht des innerösterreichischen Volksglaubens, während man ohne dieses Zeugnis geneigt wäre, diese Gestalt als Vorstufe des heute engelhaft gedachten Christkindes zu betrachten.

Erwähnt zu werden verdient, daß ein Seitental des Montafon, das Silbertal, eigene Formen des Nikolausbrauches zeigt. Immer wieder heißt es, auf dem Bartholomäberg, im Silbertal, da werde mehr Wesens gemacht um den 6. Dezember, da komme seit altem der „Saniklos", manchmal mit ihm das „Klosawiebli", und der Tag hieß davon der „Saniklostig". Der Klaus kam mit Mantel und Sack, eine Zipfelkappe (der alten Männertracht) oder einen Hut tief ins Gesicht gezogen, ohne Kette und oft ohne Begleiter. Man braucht nur in die vorarlbergischen Rheintaldörfer und weiter westwärts zu gehen, um schnell zu erfahren, daß jene mundartliche Namensform in der Schweiz daheim ist. Man geht wohl nicht fehl, wenn man im Silbertaler Saniklostig ein lebendiges Erbe der Walser sieht, die vor fünfhundert Jahren nach Vorarlberg gewandert sind und im Montafon besonders auf den „Berg" und ins „Tal".

In den letzten vierzig, fünfzig Jahren hat sich auch in den anderen Montafoner Gemeinden der Vorweihnachtsbrauch gewandelt, vielleicht nach dem Vorbild der Nachbarschaft, jedenfalls aber auch durch oberschichtlichen, städtischen Einfluß. In Schruns z. B. heißt es, der verstorbene Schreinermeister Raimund Kopetzki, der aus Innerösterreich stammt, habe den Umgang von Klaus und Krampus am 5. und 6. Dezember hier eingeführt. Tatsächlich ist auch dem Berichterstatter jener allem Volksbrauch aufgeschlossene Mann als Verkörperung des gabenbringenden Bischofs aus frühesten Kindertagen in lebhafter Erinnerung. Zuerst waren es die Knechte oder der Klausenknecht, die als finstere, strafende Begleiter zugleich mit dem heiligen Nikolaus in die Stube traten. Der Finstere trug ein schwarze Montur, Zipfelkappe und eine Kette um den Bauch. Aus einer „Kreeza", dem Rückenkorb, schauten ein roter und ein blauer Strumpf und gaben den bösen Buben zu denken. Frau Walser erzählt, daß daneben der Klaus wie heute als Bischof erschien, das Klausenweiblein aber als kleines, schmächtiges Wesen mit einem schneeweißen Kopftüchlein und einem Krättlein, aus dem es die Gaben austeilte. Die Züge des älteren, bösen Klausenweibleins haben sich denen des Christkindes angenähert. In bäuerlichen Familien tritt der heilige Bischof mit dem alten christlichen Gruß „Gelobt sei Jesus Christus" über die Schwelle. Die Bedingungen werden gelinder. Von Rosenkränzen oder gar ganzen Psaltern ist heute selten mehr die Rede. Klausenhölzer sind vergessen und selbst die Klausenbüchlein sind außer Brauch gekommen. Es kommt vor, daß die Kinder statt der alten Gebete irgendein Schulgedicht aufsagen, wohl sogar ein Pößlein von unserem Dialektdichter Johann Baptist Biedermann, etwa das vom „Kriasiwässerli". Oder ein kleiner Hemdstutz kommt in der Verlegenheit auf die Verslein „Annili, Annili, wo bischt gsi? — Hinderm Hus im Gärtli..." Der Klaus (ich übte und übe selber gerne dieses Amt) stellt mit Verwunderung fest, wieviele Kinder etwa in dem fortschrittlichen Schruns sich mit ihren Eltern des Betens zu schämen scheinen. Früher war es Brauch, daß Äpfel und Nüsse aus dem Sack in die Stube geschüttet wurden. Heute gibt es mitunter Geschenke wie zu Weihnachten, streng nach dem Besitzer eingeteilt. Wieviel lieber tritt der Klaus in die Stuben der Ärmeren. Hier empfangen ihn nicht kritisch blickende, spöttisch grinsende Gesichter. Wenn ihn hier in tiefer, kindlicher Frömmigkeit gesprochene Gebete begrüßen oder ein Lied, gemeinsam mit den Eltern zur Zither gesungen, dann ist der Klaus froh, daß er seine Bewegung unter langem weißen Haar und Bart verbergen kann. Wie leuchten ihm da die Augen unverwöhnter Kinder entgegen, wenn er ihnen die geringen, nicht auf einen Besitzernamen lautenden Gaben austeilt. Oder mit welcher bleibenden Erinnerung geht er von dannen in die Adventnacht, wenn ein besinnlicher Bauer angesichts der Freude der Kinder leise über den Tisch hin zu seiner Frau sagt: „Wie schön wäre es, wenn die Himmlischen auf diese Erde kämen!"

Noch sei ein Wort verloren über eine Unsitte, die den im ganzen wohlbewahrten Brauch unserer alemannischen Heimat zu entstellen droht. Es ist in den letzten Jahren in Vorarlberger Zeitungen mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die großstädtische Verballhornung und Vergröberung des Nikolausbrauches uns nicht erwünscht sein kann. Wien ist eine herrliche Stadt, die jeder Freund der Wissenschaft und Künste, erst recht jeder Österreicher bewundern und lieben muß. Aber Wien ist auch eine Großstadt und

als solche produziert sie in ihren Vorstädten viel Modisches, Abgeschmacktes oder auf den billigsten Geschmack gerichtetes, an dem auch der Wiener von kulturellem Anspruch keine Freude hat. Auf Postkarten, in Witzzeitungen und in allerhand Reklame wird der heilige Bischof zu einem komischen Nikolo und die aus altem Volksglauben geborene dunkle Gestalt des Begleiters zu einer Scherzfigur verzerrt, die halb ein feuerspeiender Teufel, halb ein blöder Wurstel ist. Der Garten der Großstadt beherbergt viele seltsame Gewächse und da mögen auch solche Auswüchse der Phantasie und der geschäftlichen Fixigkeit ihren Platz haben. Die Alpenländer sind aber nicht Verwertungsstellen für Großstadtabfall; am allerwenigsten dann, wenn diese Produkte von volksfremden Fabrikanten herrühren, die ihre mangelnde Verbundenheit mit dem österreichischen Volkstum durch Skrupellosigkeit ersetzen. Wenn wir unsere Volksbräuche hegen und pflegen, wenigstens etwa so wie Pflanzen und Bäume, dann werden sie Kind und Kindeskindern noch zur Freude gereichen. Wenn wir es ruhig hinnehmen, daß sie jeder Mode unterworfen werden, dann werden sie mit dieser Mode zugrundegehen. Auch die Schule hat hier eine Aufgabe, die sie keineswegs etwa damit erfüllt, daß sie das Kind mit dem Bade ausschüttet und aus dem Munde später Nachfahren des Josephinismus erklären läßt, der Nikolaus sei gestorben, die wunderbaren Gaben kämen nur von den Eltern. Ihr kühlen Rationalisten, die ihr in der Welt keine Wunder mehr schaut und glaubt, laßt doch den Kindern die Welt des Wunderbaren! — Bei all diesen Überlegungen soll nie vergessen sein, daß das Land und das Bauerntum im Dorfe selbst von Zersetzungserscheinungen alles eher als frei sind und daß auf vielen Gebieten es eben jene Großstadt ist, die wertvollem Neuen die Bahn bricht. Sie schickt den Schlager, aber auch die Besinnung auf das Wesentliche und auf gereinigten Geschmack in kirchlicher und weltlicher Musik, sie überschüttet uns mit dem Maschinenkitsch, sie führt uns — freilich nicht durch dieselben Menschen — auch zur Entdeckung der wirklichen Kunst in früheren Jahrhunderten oder in unserer Zeit. Dieser Beispiele wären noch viele.

Wenn es in der Luft nach Schnee riecht und am frühen Abend die Lichter rötlich aus den Häusern glosen, dann gingen und gehen Vater und Mutter früh genug „dem Klausen stören". Im Tal war der Schrunser K l a u s e n m a r k t wohl der einzige Markt mit vorweihnachtlichem Gepräge. Hinter der Kirche war im Laden von „Lehrers Nanni" die Fülle der Kinderfreuden versammelt. Viele Montafoner aber besuchten auch den Heiligabendmarkt im Bezirksstädtchen Bludenz. Früher muß es da hoch hergegangen sein. Zu diesem Tag und Markt kamen die letzten Montafoner Maurer und Gipser heim aus Frankreich, und in der Krone, in der Post oder im Kreuz feierten sie mit ihren braven Weibern das Wiedersehen. Ihnen gesellten sich die letzten Krautschneider, die von strenger, aber gewinnbringender Arbeit aus den westdeutschen Gauen heimkehrten. Stockfisch und „Küachli" — es war doch Vigil und Fasttag — gab es eine Menge und Glühwein „ganze Kessener voll". Bis zum Beginn dieses Jahrhunderts gab es eine Bahn nur bis Bludenz. Ins Montafon weiter ging es auf Fuhrwerken und hinter der Santantöner Alma wurde in der Post oder im Adler noch einmal zugekehrt und getanzt.

Der uns so lieb gewordene C h r i s t b a u m ist auch im Montafon nicht alter Brauch. Da hieß es: „Schad um dia Büscha!" Anfang der Siebzigerjahre

sah man in Schruns die ersten Weihnachtsbäume und sie standen in den wohlhabenden Häusern des Fabrikanten Mossbrugger und der weitberühmten Kronenwirtin, der alten Frau Mayer, die „mehr als ein Mann war". Äpfel und Kerzen zierten die ersten Bäume, der farbige Glasschmuck gehört einer späteren Zeit an. Ein sehr frühes Zeugnis ist uns erhalten in einem Brief des Sammlers der Vorarlberger Volkssagen und Montafoner „Standesarztes" in Schruns, Dr. Franz Josef Vonbun, an seine Braut Lukretia Wolfinger in Feldkirch vom Jänner 1851: „Am heiligen Abend hatte ich einen Christbaum aufgerichtet, zu dem ich die Kinder meiner Nachbarschaft, den Bürgermeister mit Frau, einige Beamte hiesigen Gerichts etc. einlud. Es ging sehr gemütlich zu bis 12 Uhr." Es handelte sich also um eine seltene Sehenswürdigkeit.

Wie anderwärts in katholischen Ländern, besonders jenseits des Brenners, ist auch bei uns die K r i p p e das ältere Weihnachtssymbol. Auf einem Tischlein im Winkel der Stube wurde und wird sie aufgebaut mit Figuren, die Bildschnitzer aus dem südtirolischen Grödental bis etwa um 1900 hausierend ins Land brachten. Franz Wachter erzählt noch von dem Grödner Comploi, der in Tschagguns einen Verkaufsstand hatte und bei Wachter nächtigte.

Ehe man sich zum Gang „in die heilig Nacht", in die Mette, rüstete, gab es daheim Kaffee, Birnenzelten und Butter. Ein „Franzos", der als Maurer oder Stukkateur nach Frankreich gegangen war, oder ein ernsthafter Hengertbub (der „zu Heimgarten" kommen durfte), spendierte vielleicht auch einen Liter Roten. Schon um elf kündet die Mette das „F r e u d l ä u t e n" an, das früher eine volle Stunde dauerte. Auf Bartholomäberg läuteten sie letztes Jahr eine halbe Stunde lang. In Schruns und auch in anderen Gemeinden spielt die Musik um elf und beim Zusammenläuten auf einer Berghöhe das Lied „Stille Nacht". In der Mette, nach der Kommunion und am Schluß wurde das Lied auch von der Gemeinde gesungen. Andere Weihnachtslieder sind im Montafon wohl erst in den letzten Jahren bekannter geworden.

Viele Wunder hat die h e i l i g e N a c h t für den Hellsichtigen und Frommen. Von der Redegabe der Tiere oder vom unsichtbar machenden Weihnachtsfarn erzählt man. Der „Weihnachtsstock", der das Jahr über unscheinbar ist, treibt zu den heiligen Tagen feine weiße Blüten. Von manchem Bauern noch heute sorgsam beachtet ist das Orakel der Getreidesaat in der „heiligen Stund", während des Freudläutens. Von allen Kornarten, die man für das nächste Jahr anzubauen gedenkt, sät man in ein hölzernes Geschirr. Welche Saat zuerst „errinnt", aufkeimt, die wird am besten geraten. Aber auch gleichmäßig und dicht aufgehen soll die Saat. Man kann sonst wohl einen Bauern sagen hören: „Ds Wiahnachtskara ischt net guat gsi, as ischt näsa dünn erronna." Noch andere Vorzeichen gibt die heilige Nacht dem Ackersmann: „Ein großer Mond in der heiligen Nacht tut auf gutes Grummet losen." Weitherum bekannt ist der Spruch:

Weihnachten im Schnee,
Ostern im Klee.
Weihnachten im Klee,
Ostern im Schnee.

Zwischen Stephanstag und Dreikönig

In unserem ganzen Land und weit über dieses hinaus im alemannischen Raum heißen die Tage zwischen Weihnachten und Dreikönig die Lostage. Es ist damit gesagt, daß in diesem seit vielen Jahrhunderten geheiligten Zeitraum kirchliche Vorstellungen und Feste mit weltlichem Volksglauben sich aufs innigste begegnen. So werden einzelne Nächte oder auch alle zwölf Tage zur magischen Zukunftserforschung benutzt. Besonders für das Wetter der kommenden zwölf Jahresmonate sind die zwölf Lostage vorbedeutend. Der erste Weihnachtstag ist auch der erste der berühmten Lostage. Der Bauer, für den das Wetter ja mehr bedeutet als für den Städter, erforscht Regen oder Dürre der Zukunft, indem er zwölf Zwiebelschalen aufstellt, in die je ein Häuflein Salz geschüttet wird. Jede Schale bedeutet einen Monat, und je nachdem sich das Salz im Monatsschälchen in Feuchtigkeit aufgelöst hat oder trocken geblieben ist, wird das Wetter sein. Dieses Orakel wird viel beachtet, auch im Kurort Schruns, und fleißig in Schreibkalendern notiert, die auch über Mondstand und die Zeichen der Ekliptik Auskunft geben. Es gibt viele im Tal, die einen Kalender verschmähen, der „Öbergeng" und „Ondergeng", den „Neu" und „Wädl" und die Tierkreiszeichen, die „Zeichen" schlechthin, nicht enthält. Hier ist alter Volksglaube noch ganz lebendig und wird oft mit Feuer und Überzeugung verteidigt gegen die Zweifler.

Ein schönes Beispiel der religiösen Gebundenheit des Brauchtums in unserem katholischen Lande dagegen ist die Weihe des Johannisweins. Aufklärung und Rationalismus sind an der Kirche nicht ohne Spuren vorübergegangen. Was sie im 18. Jahrhundert noch, oft mit dem Volke gemeinsam, leidenschaftlich ablehnte, hat sie später, nicht immer zu ihrem Besten, aufgenommen und durch den Mund allzu praktisch denkender Pfarrherren vertreten. Auch im Montafon ist die Nachwirkung solchen etwas volksfremden Regiments noch zu spüren. So gehört die Weihe des Johannisweins am Tage des heiligen Evangelisten, 27. Dezember, wohl in allen Gemeinden der Vergangenheit an. Wachter erzählt, daß es in Schruns vor allem die Wirtsleute waren, die einen Liter oder Doppelliter Wein auf den Josefi-Altar stellten, wo der Mesner ein weißes Tüchlein aufgelegt hatte. Wohl kam es dann vor, daß die Schulbuben, die auf den Altar hinüberblickten, mit männlichem Gehaben flüsterten: „Miar möchten da liabr trenka". Welche Macht diese Weihe hatte, sagen uns die älteren Sagen vom „Nachtvolk", dem wütenden Heer. Wer vom „Johannissegen" getrunken hat, ehe er von heim fortging, dem kann das Nachtvolk nichts anhaben.

Der Silvesterabend kennt bei uns keinen besonderen Gottesdienst, obwohl doch die Herzen zum Jahresdank gestimmt wären. Früher war der Dank-Rosenkranz üblich und wohlbesucht. Die allgemein wahrzunehmende Überschichtung älteren sinnvollen Brauches durch geräuschvolle, oft sinnentleerte Handlungen macht sich auch auf der Schwelle des neuen Jahres bemerkbar. Wie es in den Städten Sitte und Unsitte ist, nimmt auch das Land schon da und dort an Neujahr die Fastnacht vorweg. Das Neujahranschießen mit Pistole und Pöller ist alter Brauch, aber es scheint heute mitunter mehr an Lärm als an Glückwunsch gedacht zu sein. Wer mit übertriebenen Explosionen Schadenstiftung anstrebt und nicht ruht, eh alle Fenster einer Hauswand zertrümmert sind, der folgt zwar auch einem primitiven

Trieb, aber einem, der ihn zum Feind und geistlosen Vernichter alten Gemeinschaftsbrauches macht. Nicht nur mit Papier, Leder, Fensterkitt, Blei und Wolle, auch mit Dörrbirnen und Hauswürsten stopfen solche Übermütige ihre Pöller. Sacktüchlein und Hut opfern sie als begehrte Füllmasse, daß die Pöller besser klepfen, und sie sind Gott weiß wie stolz auf ihre Erfindungen. Natürlich war und ist es vor allem Sache der Hengertbuben, auf dem Weg zum Schatz oder nach dem Abschied „das Neujahr anzuschießen". Vom achtzehnten Lebensjahr an, „wenn man a Schutzwoofa (eine Schußwaffe) i' d' Hand neh därf", war man dabei. Wo etwa eiserne Mörser, die Pöller, nicht zur Verfügung standen, gab es auch unter den Pistolen alte und schwere, die in der Hand „grad an Lopf" waren. Unfälle taten dem Brauch nur wenig Abtrag. Wo der Hengertbub einkehrte, gab es Branntwein, Honigschnaps, Nüsse, Äpfel, Kaffee und den Neujahrszelten mit Butter.

Sache der jüngeren Buben ist es, die Glückwünsche von Haus zu Haus zu tragen. Noch heute legt man Wert darauf, die ersten Wünsche aus dem Munde eines jungen männlichen Wesens zu hören. „Äxa stähla" (das h wird gesprochen) heißt im Volksmund dieses Neujahranwünschen. Wie man eine alte Axt, deren Schneide abgenutzt und schartig ist, zum Schmied bringt, daß er sie stähle, d. h. eine neue Schneide von Stahl anschweiße, so wünschen die Buben mit ihren heiseren Stimmen jedem Bauern und Bürger, bei dem sie anklopfen, sozusagen neuen Stahl an die Axt, die er im alten Jahr wacker geschwungen.

Besonders sind es Götti und Gotta, die auf den Neujahrswunsch ihres Patenkindes Anspruch haben. „Götti, i wüsch dr a guats glücksäligs neus Johr" ist der Spruch. Der Götti erwidert den Wunsch: „Dank. Gäb is Gott viel guati." Wenn die Bubenhorde unter sich ist, weiß man wohl noch weiter zu reimen: „. . . wenn d mr nüt giischt, riiß di bi da Hoor." Heute sind Eierringe und Eierzöpfe und vielleicht ein Geldstück — früher war es ein Gulden — das übliche Neujahrsgeschenk des Paten. Zwischen Weihnachten und Silvester biegen sich bei den Bäckern in unserem Tal die Tische unter der Last von Butterknöllen, Eiern, Mehl und Milch für die hunderte von bestellten Ringen und Zöpfen. Früher kostete ein Eierring einen Gulden, ein kleiner 80 Kreuzer. Im Bauernhaus gibt es für das Göttikind auch „dörri Kriasi" oder Schnitz (getrocknete Äpfelscheiben oder Birnen). Wer es vermag, schenkt wohl auch Sacktüchlein oder einen Stoff zu Hosen oder einem Tschopen. Wohl im ganzen Montafon außer Brauch gekommen ist das alte Neujahrsbrot, die Migga, ein zweireihig gebackenes Brot. Eine große Migga hatte 36 Zinggen, eine kleine deren 20. In Feldkirch begegnet man dieser Brotform auch das Jahr über noch in den Bäckerläden.

Der Dreikönigstag hat bei uns nicht so reiches Brauchtum auf sich versammelt wie in den österreichischen Nachbarländern. Ein besonderer Name des Tages ist nicht bekannt. In der Kirche weiht der Priester Wasser und Salz. In das Gefäß mit Salz wird zuweilen die Kreide gelegt, die Dreikönigskreide, mit der man die drei Buchstaben C + M + B an den Türsturz schreibt. Vom geweihten Dreikönigssalz gibt man allem Vieh eine Handvoll im Mai, wenn es in den Maises geht.

Der Brauch des Umganges der Dreikönige mit dem Stern war früher allgemein, erlosch dann vielerorts, lebt aber neuerdings wieder auf, wie denn überhaupt dem religiösen Brauchtum eine Erneuerung und zugleich eine Vertiefung beschieden scheint. Nach Schruns, in den Hauptort des Tales,

kamen die Sternsinger früher meist von den Außenorten, etwa von Vandans. Sie trugen Königskrone und weißes Hemd, oft Ministrantenhees. Einer trug den Stern, der an einem Rädlein getrieben wurde, einer hatte den Sack oder die verzierte Ledertasche für die Gaben und einer, etwa der schwarze Mohr mit dem roten Mund, schwang das Weihrauchfaß, das der Pfarrer gutmütig hergeliehen hatte. Johann Josef Mathies von Bartholomäberg erzählt, daß unvernünftige Leute oft genug den Buben auch Schnaps gaben, so daß sie am Ende der Wanderung ziemlich „betaggelt" waren. Sein Sohn hat das Dreikönigslied aufgezeichnet, wie es auf Bartholomäberg und ähnlich auch in anderen Gemeinden des Tales von den Sterngängern in singendem Sprechton aufgesagt wurde:

Die heiligen drei König mit ihrem Stern,
sie loben Gott und preisen den Herrn.
Und als sie kamen vor Herodes sein Haus,
Herodes schaute zum Fenster heraus.
Da sprach Herodes mit falschem Bedacht:
„Warum ist der hintere König so schwarz?"
„Er ist nicht schwarz, er ist ganz weiß,
er sieht dem König vom Mohrenland gleich."
Herodes sprach: „Bleibt heut nacht bei mir,
ich will euch geben Wein und Bier,
will euch geben Stroh und Heu,
will euch halten zehrungsfrei."
Die heiligen drei König, sie tan sich besinnen,
sie müssen heut nacht noch weiter von hinnen.
Sie gingen den Berg hinauf,
sahen den Stern gleich über dem Haus;
sie gingen hinein,
fanden den Jesus im Krippelein.
Sie fielen gleich nieder auf ihre Knie,
opferten dem Kindlein Gold, Weihrauch und Mier.
Josef war ein braver Mann
und schirrte sogleich ein Feuerlein an
und kocht dem Kindlein ein Müsalein
und strich es mit dem Fingerlein ein.

Wer uns was geben will, geb es recht bald,
wir müssen heut nacht noch durch einen stockfinsteren Wald."

So schwingt sich in den Tal- und Berggemeinden des Montafon noch heute in Umdeutung, Verfall und neuer Blüte ein dicht besetzter Kranz religiöser und weltlicher Anlässe und Bräuche vom Advent bis zum Tag der weisen Magier. Es gibt auch bei uns Menschen, denen diese feierliche Reihe der Mittwinterfeste Langeweile bereitet. Fast würden sie es vorziehen, an der Hobelbank oder an der Maschine zu stehen und sie flüchten mit ihrer inneren Leere in lärmende Vergnügen und Sport. Vielen aber bleiben die Tage um das Geheimnis von Betlehem und um die Wende von Sonne und Jahr für ihr ganzes Leben Tage der Einkehr, der Besinnung, des Wunders und des Glückes.

DIE BLATTERNGOTTHEITEN UND DIE HL. BARBARA IM VOLKSGLAUBEN DER GEORGIER

VON ROBERT BLEICHSTEINER

Vor der Sowjetepoche herrschten bei den Georgiern und ihren Nachbarvölkern in Bezug auf die Entstehung von Krankheiten die uralten Vorstellungen von Zorn und Strafe einer beleidigten Gottheit oder von besonderen Krankheitsgeistern, die sich des Menschen bemächtigen und nur durch Opfer und Einhaltung bestimmter Tabus besänftigt werden können. So galt im östlichen Georgien, in der alten Provinz K'acheti, jede Krankheit für eine Strafe des Chafi. Chafi ist das georgische Wort für Ikon, es wird aber auch die Kirche des betreffenden Heiligen mit diesem Namen bezeichnet, und bei den georgischen Bergstämmen der Chewsuren, Pschawen, Tuschen, Mochewer und Mtiuler heißen so die halbheidnischen Heiligtümer, die früher eine Art theokratischer Herrschaft über ihre Gemeinde ausübten und nicht bloß christlichen Heiligen oder Engeln, sondern auch mythischen Gestalten oder historischen Persönlichkeiten, z. B. der Königin Tamara oder Lascha Giorgi, geweiht waren. Das Chati oder der Heilige schickt die Krankheit zumeist als Strafe für den Nichtbesuch seines Gebetsortes (salocawi). Er „fordert" in diesem Fall den Kranken zu sich. Ärztliche Behandlung würde den Heiligen beleidigen und das Übel verschlimmern, man muß daher zunächst eine Wahrsagerin (mk'itxawi „Fragerin") aufsuchen, die durch ein Orakel den Namen des erzürnten Heiligen ausfindig machen muß. Dies geschieht durch ptila [1]), mit Baumwolle umwickelte Stäbchen, die über einer Schale mit Wasser gedreht werden. Die Stäbchen waren nach verschiedenen Heiligen benannt, und von welchem die Wolle zuerst ab- und ins Wasser fiel, zu diesem Heiligen mußte der Kranke seine Wallfahrt unternehmen, um Genesung zu finden. Es mußten dabei Opfer an Kälbern, Schafen oder Hühnern gebracht werden. Hiezu kamen noch verschiedene Bußübungen: der Kranke mußte barfuß zum Heiligtum schreiten, die Kirche oder den heiligen Baum neunmal umwandeln oder dreimal auf den Knien herumrutschen. Bisweilen sogar mit einer Kette um den Hals. Manchmal wurde die Strafe von den Monebi auferlegt, das waren Frauen, die sich auf eine bestimmte Zeit dem Dienst des Heiligtums angelobt hatten. Die wallfahrenden Kranken trugen über den Kleidern eine Art Hemd, von weißer Farbe bei inneren Leiden, von roter bei Blattern, Masern und anderen mit Ausschlag verbundenen Krankheiten. Dieses Kleidungsstück wurde vor dem Heiligenbild oder an der Mauer des Gebetsortes als Zeichen der erfüllten Pflicht zurückgelassen und gehörte den Monebi. Als Heilmittel wurde auch wohl Erde von den vier Ecken des Heiligtums mitgenommen, oder man trank das Wasser, mit dem der Priester das Ikon gewaschen hatte. Häufig irrte sich die Wahrsagerin bei der Bestimmung des beleidigten Heiligen, und das Orakel, wofür sie Eier, eine Henne, ein Tuch oder vielleicht 20 Kopeken bekam, mußte wiederholt werden, so daß der Kranke oft viele Werst von einem Gebetsort zum andern geschickt wurde [2]). Die alte Sippengliederung der Georgier, die sich, wenn auch überdeckt durch

die Gemeindeordnung, besonders bei den Bergstämmen bis in die Gegenwart in mehr oder weniger starken Nachklängen erhalten hat, läßt auch in der Vorstellung vom Heiligen, der den Nichtbesuch seines Heiligtums mit Krankheit bestraft, ihre Spuren erkennen. Es handelt sich wohl ursprünglich um das Heiligtum der Sippe, das jeder ihr Angehörige, auch wenn er in der Ferne weilt oder an einen anderen Ort übersiedelt ist, besuchen muß, wenn er nicht die Strafe der dort waltenden Mächte auf sich ziehen will.

Ähnliche, auf die heidnische Vorzeit zurückführende Vorstellungen sind auch in unserem Volksglauben erhalten. Das Volk kennt eine Anzahl von sogenannten Plageheiligen, die zur Strafe für begangene Sünden Krankheiten senden. So verhängt St. Urban Gicht, St. Valentin Schlaganfälle und Fallsucht, der heilige Antonius allerlei Geschwüre, St. Blasius aber Halsübel und Pest. Gegen solche von den Heiligen geschickte Plagen ist jede Medizin machtlos: „In diesen Krankheiten, so sie heyssen der Heiligen Buss, yn denen, die sich dorein setzen oder achten von Heiligen geplagt zu sein, ist schwerlich zu artzneyen." So schreibt schon der berühmte Arzt Paracelsus in seinem Buche „De imposturis" anno 1529.

Über die Entstehung epidemischer Krankheiten, vor allem der Kinderkrankheiten und besonders der Blattern, herrschte in ganz Georgien die Vorstellung, daß sie durch besondere Krankheitsdämonen hervorgerufen würden, die man als angelozebi „Engel", zumeist aber als batonebi „Herren", bzw. „Herrinnen" bezeichnete; da die georgische Sprache kein grammatisches Geschlecht unterscheidet, kann man nur in einzelnen Fällen erkennen, ob es sich um männliche oder weibliche Dämonen handelt. Zumeist wird allerdings letzteres anzunehmen sein. Batonebi werden folgende Krankheiten genannt: Masern (georg. c'itela von c'iteli „rot"; c'itela batonebit wiqawi mdzimed awad „ich war schwer krank durch die Masern-batonebi"), kuntruša (Scharlach), qiwana-xwela (Keuchhusten) und qwawili (Blattern, wtl. „Blume", wie auch im Swanischen mug'wa „Blume" und „Blattern"), deren Dämonen als didi batonebi „große Herren" besonders hervortreten [3]). Wie aus der Pluralendung — ebi — hervorgeht, dachte man die batonebi immer in der Mehrzahl. Lutz Röhrich unterscheidet zwei Hauptgruppen von Krankheitsdämonen: „1. Dämonen, die vom Menschen selbst Besitz ergreifen, die in ihn einziehen und 2. Dämonen, die den Menschen angreifen; mit anderen Worten: Dämonen, die die Krankheit selber sind, und solche, die die Krankheit schicken" [4]). Nimmt man diese Unterscheidung an, so gehören die batonebi unbedingt zur ersten Gruppe, sie fahren in den Kranken und dieser wird als Sitz der Dämonen gewissermaßen zum Gegenstand der Verehrung, die ihnen von den Verwandten und Hausbewohnern gezollt wird, um den Erkrankten Linderung zu verschaffen und seine Heilung zu beschleunigen. Das Krankenzimmer mußte sauber gehalten, ja festlich hergerichtet sein. Es mußte Behaglichkeit herrschen, man unterhielt die Dämonen, die sich in dem Kranken verkörperten durch Gesang und Tanz und hielt eine große Anzahl von Tabus ein, um sie nicht zu erzürnen oder zu verletzen, was eine Verschlimmerung des Übels zur Folge gehabt hätte. Man durfte im Krankenzimmer nicht heizen oder kochen, nicht nähen oder ein Huhn schlachten, um die Geister nicht unversehens zu verbrennen, zu verbrühen oder zu verwunden und dadurch ihre Rache auf den Kranken zu lenken. Bei diesen Tabus war wohl der allgemeine, bei vielen Völkern herrschende Glaube maßgebend, daß die Geister Feuer und Eisen scheuen. Auch der Besuch von Ärzten oder Priestern

wurde als Beleidigung der bafonebi betrachtet und vermieden. Speiseopfer, Gebete und Gelübde wurden reichlich dargebracht, um die Krankheitsgeister zu besänftigen [5]).

Es ist bezeichnend, daß alle Mittel, die sonst zur Abwehr böser Mächte gebraucht werden — blanker spitzer Stahl, Feuer, auch Lärm und Schießen — gegen die bafonebi nicht angewendet werden dürfen. Sie sind zu furchtbar, als daß die gewöhnlichen Abwehrzauber gegen sie wirken könnten. Deshalb unterbleiben auch bei dieser Art von Krankheiten die Beschwörungsgebete, deren die georgische Volksmedizin eine Unzahl kennt und die in eigenen Büchern (qarabadini) gesammelt sind. Nur mit begütigenden Mitteln darf den Krankheitsengeln zu Leibe gerückt werden, indem man alles tut, was ihr Wohlgefallen und ihre Zufriedenheit erweckt.

Bei den Guriern in Westgeorgien unterschied man gute und böse bafonebi. Die ersteren verursachten eine leichtere, die letzteren eine schwere Form der Blattern. Sie genossen fast göttliche Verehrung, sie zu beleidigen wurde wie eine Gotteslästerung betrachtet. Man hielt sie für „Anhänger und Verehrer Mohammeds" und nannte deshalb die Blattern tatruli, d. i. tatarische (Krankheit). Aus diesem Grunde gab man auch dem Kranken weder Wein noch Schweinefleisch, um die dem Islam folgenden Geister nicht zu beleidigen. Da die Vorstellung herrschte, daß die bafonebi des Nachts auf Wunderpferden (raši) geritten kämen, legte man in einem Winkel des Krankenzimmers ein Bündel Stroh nieder als Futter für das Reittier des Dämons. Rings um den Kranken mußte Sauberkeit und Stille sein, nicht einmal ein Hund durfte barsch aus dem Raum gewiesen werden. Die Hausbewohner erfüllten jeden Wunsch, den der Kranke äußerte, im Glauben, daß nicht er, sondern die bafonebi aus ihm sprächen [6]).

In Amag'leba (Bez. Osurgeti) färbte man Hühner, Küchlein und rohe Eier mit bunten Farben als Opfergabe. Wenn sich die Krankheit besserte, behängte man einen Ast mit Früchten und Konfekt und steckte ihn samt den bunten Eiern auf den Zaun eines fremden Gehöfts oder legte ihn auf einer Wiese nieder, wobei man an den Krankheitsträger die Worte richtete: „Geh weg von uns!" Einer der Anwesenden antwortete dann im Namen der bafonebi: „Ich gehe weg von ihnen!" [7])

Die Gurier feierten am Montag der Butterwoche, die bei den orthodoxen Christen unserer Fastnachtszeit entspricht, das qwawiloba oder den Blatterntag. An diesem Tage durften die Leute, die noch nicht die Blattern überstanden hatten, sich nicht waschen, kein Brot backen, nicht lesen oder schreiben. Von sonstigen Bräuchen wird aber nichts berichtet [8]); in der imerischen Landschaft Mtis Rač'a fastete man allerdings eine Woche lang und betete um von den bafonebi mit Blattern, Keuchhusten und Typhus (saxadi) verschont zu werden. Das nannte man p'ir-urc'qoba [9]).

Im allgemeinen wurde der Erkrankte beim ersten Anzeichen der Blattern auf den Ehrenplatz in der Hütte gelegt und neben ihn ein Tischchen mit Zucker, Äpfeln von zumeist roter Farbe, sonstigen Früchten, Bretzeln und Milch gestellt. Bunte, wiederum meist rote Seidenstücke oder Tuchlappen dienten zum heiteren Schmuck des Raumes. Man stellte sich vor, daß die bafonebi um Mitternacht, wenn tiefe Stille herrschte, Speise und Trank zu sich nähmen. Sie hatten nach dem Glauben des Volkes besondere Vorliebe für Musik und Gesang, und man schrieb ihnen zu, daß sie den

čonguri, das nationale Seiteninstrument der Georgier (vgl. pers. čang) zu spielen und den Engeln gleich zu singen verstünden [10]).

Im Bezirk von Kutaisi, der Hauptstadt der westgeorgischen Landschaft Imerien, spendete man als Opfergaben außer den oben angeführten Dingen Rosen, Veilchen und andere Blumen, daneben Spielzeug, an anderen Orten (Sakara, Bez. Schorapani) auch silberne und goldene Gegenstände. Eine Frau des Hauses legte abends Speiseopfer auf ein Tischchen, und betete: Bafonebo! tkweni muxlis da k'altis č'irime, uxsenit tkwens awatmqops da miecit xsna. „Herrinnen, bei eurem Knie und Rocksaum bitte ich, erlöst euren Kranken und gebt ihm Heilung!" Die Frau kroch sodann auf den Knieen um das Bett, küßte dessen Ecken, Rand und den Fußboden davor und machte bei jedem Kuß eine Verbeugung. Sich zu bekreuzigen mußte man aber vermeiden, da dies den bafonebi verhaßt war, was vielleicht zu dem Glauben der Gurier an die islamische Zugehörigkeit der Krankheitsdämonen gehört. Man durfte den Kranken nicht bei seinem Namen nennen, sondern nannte ihn Hund, gab ihm einen Hundenamen oder legte ihm einen unchristlichen Namen zu, wie ihn Eltern, die schon mehrere Kinder verloren hatten, einem neugeborenen Sprößling schon bei der Taufe heimlich beilegten [11]). Zu den Tabus gehörte auch das Verbot geschlechtlichen Umgangs im Haus des Kranken.

Auch Träume spielten eine Rolle. Der Kranke träumte von Büffeln, von einem Tataren oder einem ganzen Heer, das auf ihn losrückte. Erschien ihm ein Schwarzer (arabi), so mußte er unbedingt sterben [12]). Besserte sich der Zustand des Kranken, so träumte gewöhnlich einem der Hausleute, daß die bafonebi ihre Geschenke verlangten. Man legte diese mit Anbruch des Tages in ein Tuch und setzte sie auf einem Kreuzweg, einer Wiese oder am Flußufer nieder, den Gold- und Silberschmuck allerdings hielt man zurück, wenn man auch dem Kranken versicherte, daß man ihn ebenfalls fortgegeben habe. Die zurückgelassenen Opfergaben wagte niemand wegzunehmen, sei es aus Furcht vor den Krankheitsdämonen, sei es wegen der Ansteckungsgefahr. Aus demselben Grunde vermied man es sogar, in anderen Häusern von dem Kranken zu sprechen [13]).

In den Bezirken Tiflis und Telaw wurden besonders Ziegenfleisch und Ziegenmilch als Opfergaben verwendet. Man brannte im Krankenzimmer Lichter, aber keine Wachskerzen, selbst ein etwa herbeigeholter Priester wagte es nicht, solche anzuzünden. Man nahm an, daß die bafonebi Füße aus Wachs hätten, die schmelzen könnten, wodurch der Kranke zur Strafe verkrüppelte Glieder bekäme. Anstatt der Wachskerzen brannte man Basma, d. i. mit zerstoßenen Walnüssen gefüllte kleine Wattebäusche von 5 cm Länge, die wie Räucherkerzen von gelber Farbe aussahen [14]). Man setzte sie beim Kranken auf einen Stein oder in eine Schüssel und brannte sie zwei- oder dreimal an jedem Abend. Man schrieb diesem Verfahren Wunderkräfte zu. Wenn dem Patienten Verunstaltung oder Verlust von Organen drohte, brannte man einen oder zwei Monate lang Basmas und erlangte dadurch seine vollständige Wiederherstellung. War die Krankheit gefährlich, so griff man — allerdings selten — zu dem Mittel, ein Basma angezündet auf das Dach des Nachbarn zu stellen. Dann genas der Kranke und der Nachbar wurde das Opfer der Blattern. Für den Bezirk Telaw ist noch zu erwähnen, daß die in der Krankenstube anwesenden Frauen zu Ehren der bafonebi Nackttänze aufführten [15]).

Was die georgischen Bergstämme betrifft, so kommen als Quelle die wertvollen Monographien von S. Makalatia in Betracht. Bei den Pschawen herrschten ähnliche Vorstellungen über die Blatterndämonen, die man für Engel hielt, wie im übrigen Georgien. Man unterhielt sie mit Gesang und Pandura-Spiel und breitete vor dem Kranken ein Tetreuli (weißes Tuch) aus, damit die batonebi darauf spielten. Man vermied es, auf das Dach zu steigen, um die Geister nicht zu beunruhigen. Ging es dem Kranken schlecht, so betete man zum Dschwari (wörtlich „Kreuz" ist der Name für die halbheidnischen Heiligtümer der Bergstämme, bei den Ossen heißen sie Dzuar) von Chachmati und zur Königin Tamara (Tamar mepe): „O Königin Tamara, du besitzt Arzneien und Heilmittel, laß ihn genesen und wir werden dir dienen [16])." Ähnliche Bräuche hatten die Tuschen. Im Hause des Kranken durfte nicht gearbeitet werden, erlaubt war nur das Drehen der Spindel (titis-tari), das die Engel erfreute, wie die Tuschen annahmen. Diese Ausnahme des Spinnens vom Arbeitsverbot ist vielleicht bedeutungsvoll, wenn es sich herausstellen sollte, daß die batonebi Beziehungen zu den Schicksalsgestalten besäßen, über die in den folkloristischen Aufzeichnungen bei den Georgiern bisher nichts vorliegt. Es ist aber sehr beachtenswert, daß das Heiligtum von Chachmati, zu dem man für die Blatternkrankheit Gebete verrichtete, drei Schwestern geweiht war. Der heilige Georg schickt nach dem Glauben der Bergbewohner diese Schwestern, die die Gestalt von Kindern haben sollen, aus, wenn er jemanden bestrafen will. Dann werden dessen Kinder krank. Hier scheinen doch Anklänge an die im europäischen Volksglauben wohlbekannten Schicksalsgestalten vorzuliegen. Im Gegensatz zum Spinnen ist das Flachshecheln verboten, da hiezu ein eisernes Gerät notwendig ist. War die Krankheit schwer, so schritt man zur Zeremonie des Umwandelns (taw - šemowla). Man führte einen Ochsen um den Kranken herum oder die Mutter umwandelte ihn und bat die „Engel" um Genesung. Trat diese ein, so opferte man den Ochsen, starb der Kranke, so ließ man ihn am Leben. Die Fieberphantasien schrieb man bösen Geistern (aw-suli) zu. Um den Kranken von ihnen zu befreien, führte man zu seinen Häupten eine schwarze Ziege oder Henne vorbei. Die Tiere wurden sodann geschlachtet und an einem Kreuzweg (gza-ǰwaredini) zurückgelassen [17]).

In Mtiuleti feierte man am Montag der Butterwoche (qwelieri) ebenso wie die Gurier das qwawiloba, den qwawilt-ukme (Blatternfeiertag). Man fastete und betete zu den batonebi: nu šeeqrebi čwens ǰalabsao „Suche unsere Familie nicht heim!" Nach dem Glauben der Mtiuler schickten diese „Engel" trotzdem — auf Gottes Befehl — qwawili, kuntruša, qel-či'rweba (Diphtherie) und andere ansteckende Krankheiten. Im Krankheitsfall siedelte man nicht aus dem Hause aus, weil man den batonebi den „Tribut leisten müßte". Man sagte: Dedas nu uxaria c'itelisa da qwawilis uxadi šwilis, roca ixadis mašin uxarodeso! „Die Mutter möge sich nicht freuen über den von Masern und Blattern nicht befallenen Sohn, sie freue sich dann, wenn er sie überstanden hat!" Auch in Mtiuleti wurde bei Blattern das Eisen- und Feuertabu eingehalten, es wurde gesungen und tschonguri gespielt. Wenn das Befinden des Kranken sich verschlimmerte, so umgab man ihn mit einer Lage Silbergeld oder führte einen Ochsen als zora „Opfer" um sein Bett und betete, die batonebi möchten das Opfer anstatt des Kranken nehmen. Manchmal rutschte die Mutter auf den Knien dreimal um das Bett und sagte: čemi tawi šen miig'e da is momirčineo! „Nimm mein Haupt und

laß ihn mir genesen!" Auch wenn der Kranke starb, brachte man den Ochsen ins Heiligtum, denn Xaſs wer daaſqueben „man kann das Chaſi nicht betrügen". Man übergab das Opfer dem Dek'anozi, der den Genesenen segnete oder dem Verstorbenen die Absolution erteilte und den Ochsen schlachtete [18]).

Bei den mit den Georgiern sprachlich nächstverwandten Mingreliern, die das westliche Georgien in der Gegend des antiken Kolchis bewohnen, kannte man ebenfalls die baſonebi, von denen man glaubte, daß sie auf Maultieren (ǰori) reitend sich dem Menschen zeigten, den sie gefangennehmen oder bei dem sie sich zu Gaste laden wollten. So in Senak'i. Anderswo stellte man sie sich auf Pferden vor [19]). Im Krankheitsfall mußte man daher in einer Ecke der Stube Maisstengel als Futter für das Reittier hinsetzen.

Neben den baſonebi, die die Blattern und andere ansteckende Krankheiten verkörperten und im Kranken selbst ihren Aufenthalt nahmen, daher als nächste Veranlassung des Übels mit Opfergaben überhäuft und gefürchtet wurden, verehrte man in allen Teilen Georgiens die heilige Barbara als Herrin und Gebieterin der baſonebi. Im Bezirk Telaw gelobte man ihr im Falle der Genesung eine weiße Henne. Wurde der Kranke gesund, so kleidete man ihn in Rot und führte ihn in die Kirche der heiligen Barbara, wo man die Henne in das Gebäude warf und auch die rote Kleidung zurückließ [20]). Die Gurier feierten am 4. Dezember, der auch bei uns der Tag der heiligen Barbara ist, das Barbaloba. Man sagte, daß Gott der heiligen Barbara den Auftrag gegeben hätte, bei der Heilung der Blatternkranken Beistand zu leisten. Sie widmete sich dieser Aufgabe mit vollem Erfolg. Wahrsagerinnen und Quacksalberinnen beteten am Tage Barbaloba um gute Wirkung ihrer Heilmittel [21]). Auch in Mingrelien war der Barbaratag ein großer Feiertag, an dem man aus Furcht vor dem Tode alle Arbeit unterließ. Man wußte von einer Frau zu erzählen, die am 4. Dezember gegen den allgemeinen Brauch gesponnen habe und zur Strafe dafür in einen schwarzen Stein verwandelt worden sei. Das Spinnverbot ist in diesem Zusammenhang beachtenswert. Ich erinnere an die oben erwähnte Erlaubnis des Spinnens bei Anwesenheit der baſonebi. Sind die beiden Angaben auch widersprechend, so ist doch die zweimalige Bezugnahme auf das Spinnen in unserem Zusammenhang merkwürdig. Es scheinen hier wichtige Züge vergessen oder noch nicht aufgezeichnet worden zu sein. Nach dem Glauben der Mingrelier hüpft (sxapuncv) am 4. Dezember (das Datum ist hier im alten Stil aufzufassen) die Sonne um einen Schritt zurück und der Tag fängt an länger zu werden. Der Festtag der heiligen Barbara galt also als Wintersonnenwende: Barbarobis „šemdeg dg'e maſebas ic'qebso iſqodnen", man sagte: „nach Barbaroba nimmt der Tag zu". Die Mingrelier wählten am Barbaratag den sogenannten k'učxa bedineri, „den mit glückhaftem Fuß", d. h. den offiziellen Besucher am Neujahrstag, der Glück ins Haus bringen sollte. Es ist hieraus ersichtlich, daß das Barbarafest und seine Heilige in enger Beziehung zu der schicksalsvollen Zeit des Jahreswechsels und der mit ihm in Verbindung stehenden Verehrung der verstorbenen Sippenmitglieder und der Vorstellungen vom Umgang der Toten stand [22]).

Wie kommt die heilige Barbara, die im dritten Jahrhundert in Nikomedia, der Hauptstadt der kleinasiatischen Provinz Bithynien den Märtyrertod erlitt, in Georgien zu der Rolle der Gebieterin der Blatterndämonen und Erlöserin von dieser Krankheit? Wir kennen die Heilige als Patronin der Bergleute — schon im 14. Jahrhundert, als Beschützerin der Glocken-

gießer und endlich der Artilleristen [23]). In Österreich setzt man an ihrem Fest, dem 4. Dezember, Obst- und besonders Kirschenzweige ins Wasser, deren Aufblühen Glück bedeutet. Besser paßt schon zur georgischen Barbara, daß man sie auch als Patronin gegen die Pest ansah und deshalb unter die sogenannten 14 Nothelfer aufnahm. Es ist wichtig, daß man sie im katholischen Mitteleuropa mit zwei anderen heiligen Frauen zu einer Dreiheit vereinigte:

Die Barbara mit dem Turm
Die Margaret mit dem Wurm,
Die Katharina mit dem Radl,
Das sind die drei hl. Madl.

Von diesen hat besonders die hl. Margaret als Senderin böser Gewitter dämonische Züge angenommen. Eine ältere Form dieser Dreiheit sind die saligen Fräulein und Schicksalsschwestern Ainbet, Gerbet und Werbet [24]). In Niederbayern (Schildthurn) z. B. wurden die drei Schicksalsgestalten Ainbeth, Barbeth und Wilbeth als Pesthelferinnen verehrt. Man hielt ihnen zu Ehren in dem genannten Ort nächtliche Pestprozessionen mit Lichtern ab [25]). An die Stelle der zweiten Schicksalsfrau ist später die heilige Barbara eingesetzt worden. In einer badischen Sage tritt sie ganz passend als weiße Frau auf.

Die Zugehörigkeit zu einer alten deutschen Nornenreihe sowie ihre Beziehung zu der unterirdischen Welt der Bergwerke und Minen — auf französischen Schiffen heißt sogar die Pulverkammer St. Barbe —, ferner der Umstand, daß Barbara besonders in der Todesstunde angerufen wird, legen die Folgerung nahe, daß die Heilige im Glauben unseres Volkes an die Stelle einer alten Schicksals- und Unterweltsgöttin getreten ist, von der Splitter mythischer Überlieferung an ihr haften blieben. Als Herrin über Leben und Tod führt sie die Lebensrute, deren Symbol die Barbarazweige sind, und neben der die Todesrute auftreten kann; sie gebietet auch über wundertätige und heilkräftige Kräuter, von denen eine Anzahl nach ihr benannt sind: Die Barbarawurzel, auch Siegwurz, Kraftwurz und Allermannsharnisch genannt, weil sie Unverletzlichkeit verleiht, verschiedene Barbel- und Barbarakräuter, die Barberstaude und der Rhabarber.

Zu den Tabus für die bafonebi im Fall einer Blatternerkrankung gehört das Nähverbot, weil die Nadel die Krankheitsgeister verletzen könnte, was zur Folge hätte, daß sie den Kranken mit der Nadel in die Augen stächen und ihn der Sehkraft beraubten. Ein ähnliches Nähverbot wurde auch in Ungarn am Tage der hl. Barbara eingehalten, aber mit der Begründung, daß im Übertretungsfall die Hennen das ganze Jahr keine Eier legen würden. Ein ganz merkwürdiges Zusammentreffen ist aber, daß in Nennig (Luxemburg) die hl. Barbara gegen die Blattern angerufen wird, und die Krankheit selbst Barbarablattern heißt [26]). In Anbetracht des bisher aus Europa vorliegenden Stoffes scheint dies zunächst eine ganz vereinzelte Angabe zu sein, sodaß die Ähnlichkeit mit dem georgischen Volksglauben auf einem Zufall beruhen könnte. Immerhin heben sich in den oben behandelten georgischen Materialien gewisse Züge ab, die Zusammenhänge mit dem Volksglauben Europas anzudeuten scheinen, wobei besonders auf die „drei Schwestern" des chewsurischen Heiligtums von Chachmati, die auf Befehl des heiligen Georgs Kinderkrankheiten schicken, hinzuweisen ist [27]). Vielleicht werden zukünftige Forschungen auf dem Gebiet des georgischen

Volksglaubens von den Krankheitsdämonen zu dieser Frage eine befriedigende Antwort erteilen. Noch sind die Aufzeichnungen über die hl. Barbara in Georgien und ihre Beziehungen zu den bafonebi als den eigentlichen Krankheitsdämonen zu dürftig, um endgültige Folgerungen zu ziehen. Es scheinen aber doch bei den Georgiern ähnliche Vorstellungen geherrscht zu haben, wie im europäischen Volksglauben. Der Kult der Schicksalsfrau, ursprünglich der Ahnfrau in der matrilokalen (?) Sippenordnung, könnte auch in Georgien mit zunehmender Macht des Christentums durch eine christliche Heilige, die heilige Barbara, ersetzt und die bafonebi, die ursprünglichen Krankheitsgottheiten, zu Engeln oder Dämonen herabgesetzt worden sein, so wie in den alpenländischen Volksreligionen die drei Schicksalsschwestern zu den heiligen drei Madln wurden. Die mingrelische Vorstellung, daß am 4. Dezember (alten Stils) die Sonne zum Sprung ansetze und der Tag zunehme, dazu die Wahl des glückbringenden Neujahrsbesuchers, weisen deutlich auf die Beziehung der heiligen Barbara zu den Gestalten hin, die um die Zeit des Jahreswechsels hervortreten, den in den Rauhnächten Mitteleuropas herumziehenden Führern des Totenheeres, der verstorbenen Mitglieder der Sippe, die, durch Opfer günstig gestimmt, das neue Jahr glücklich gestalten oder die in ihrer Verehrung säumigen Menschen bestrafen. Ein georgisches Beispiel einer solchen Gestalt ist der heilige Basilios, dem in der orthodoxen Kirche der Silvestertag geheiligt ist. Ihm zu Ehren wurde bei den Georgiern ein besonderes Gebildbrot hergestellt. Der verstorbene Kaukasist Adolf Dirr sandte mir in einem Brief vom 19. November 1921 die Skizze eines solchen, wie es die Bäcker von Tbilisi herstellten; es zeigt auf einem flachen, ovalen Brot die Figur des heiligen Basilios. Ein weiteres Symbol von ihm war eine Art Festbaum, č'ič'ilak'i, mit einem Aufputz von Früchten und Süßigkeiten, an dem halb herabgeschlitzte Späne den Bart des Heiligen darstellen sollten. Die gurischen Kinder nannten das č'ič'ilak'i Babua, d. i. „Großvater", was auf den ursprünglichen Zusammenhang des Brauches mit dem alten Ahnenkult hinweist. Daß es sich in der Tat um einen solchen handelt, zeigen die Neujahrsriten der Ossen, die den Namen des Heiligen in der Mehrzahl — basiltä — anwenden. Die in der Neujahrsnacht von den ossischen maskierten Heischegängern gesungenen Lieder lassen keinen Zweifel übrig, daß unter den basiltä die Verstorbenen der Sippe gemeint waren [28]).

Daß die Heiligen der Neujahrszeit auch als Unheilbringer vorgestellt wurden, zeigt die Nachricht, daß, als im Jahre 1892 in Georgien die Cholera ausbrach, das abergläubische Volk das Wort Bazillen mit Basili - Basilios in Verbindung brachte und annahm, daß Leute mit Namen Basili Träger der Krankheit seien, die man sich übrigens bald als großen Drachen, bald als kleine Würmer vorstellte, ein letztes wirres Aufdämmern uralten Glaubens [29]).

So bruchstückhaft alle diese kaukasischen Aufzeichnungen erscheinen mögen, die Bruchstücke selbst fügen sich durchaus passend dem umfangreicheren, gut bearbeiteten Material aus dem europäischen Volksglauben ein.

Um das Bild von den Krankheitsdämonen bei den Kaukasusvölkern abgerundeter und plastischer zu gestalten, ist es nötig, auch mehr oder weniger abweichende Vorstellungen anderer kaukasischer Völker heranzuziehen. Hierher gehört zunächst eine bei den Swanen, einer mit den Georgiern sprachlich verwandten kleinen Völkerschaft im kaukasischen

Hochgebirge nördlich von Imerien, aufgezeichnete Sage, die folgendermaßen lautet:

Blattern und Masern sind Brüder. Ihre Mutter wohnt auf einem unzugänglichen Felsen am Meer. Von Zeit zu Zeit schickt sie ihre Söhne aus, um die Menschen heimzusuchen. Einmal ging ein Schiff im Sturm unter, nur einen Mann warf die Woge auf einen Felsen. Als er ihn mit großer Mühe bestieg, sah er oben eine nackte Frau, die ihre Wäsche im Bache wusch. Sie hatte die Brüste über die Schultern geworfen. Er schlich sich heran und berührte die Brüste mit den Zähnen (zum Zeichen der Adoption). Sie drehte sich um und fragte ihn, wie er hergekommen sei: „Waren meine Söhne in deinem Hause? Ich habe sie zu dir geschickt." Er erzählte seine Geschichte, und sie führte ihn in ihr Haus. Der Fremde sah an dem Mittelpfahl des Hauses (georg. dedabodzi „Mutterpfahl") als Schmuck menschliche Augen. Das waren die Augen derer, denen die Söhne der alten Frau die Sehkraft geraubt hatten. Das geschieht denen, in deren Haus während der Blatternkrankheit Unreinlichkeit geduldet oder das Feuer mit Wasser begossen wird. Unterdessen kehrten Blattern und Masern zurück. Die Mutter bat den ersteren der beiden Söhne, den Gast nach Hause zu bringen. Blattern antwortet: „Ich habe auch einen Auftrag von Gott, er schickt morgen in das Haus des Nachbarn dieses Mannes die Pest. Mit ihr kann er heimfahren." Auf dem Gipfel des Felsens wohnten noch andere Krankheiten, so die Pest, aus deren Haus ein scheußlicher Rauch emporstieg [30]).

Die swanische Sage vom Dorf der ansteckenden Krankheiten mit der dämonischen Frau, die ihre Söhne zu den Menschen schickt, das Haus mit dem augengeschmückten Stützpfahl, hat ein eigenartiges unheimliches Gepräge, dem der dichterische Reiz nicht mangelt. Die Alte, der die Brüste über den Rücken hängen, die man mit den Lippen berühren muß, um sie günstig zu stimmen, ein Brauch, der bei mehreren Kaukasusvölkern die Aufnahme in die Sippe begleitet, erinnert an die Baba Jaga des russischen Volksmärchens, die selbst wieder zu den deutschen Perchten oder Hollen in naher Beziehung steht.

Bei dem Volk der Abchasen, die zur nordwestlichen Gruppe der Kaukasusvölker gehören und in der Zahl von rund 59.000 die Autonome Abchasische Sowjetrepublik innerhalb der Georgischen Sowjetrepublik bewohnen, kannte man zwei Blatterngottheiten, Ach'y Soshan und seine Gattin Chania Schkwakwa „die weiße Chania". Als im Winter und Frühling 1914 in Abchasien eine furchtbare Blatternepidemie wütete, ließen die davon betroffenen Siedlungen die hingeschickten Impfärzte nicht zu, um nicht die Rache der Blatterngottheiten auf sich zu ziehen. Anstatt sich impfen zu lassen, veranstaltete z. B. das Dörfchen Dshgerda ein Opfermahl und adoptierte in einer merkwürdigen Zeremonie die Blatterndämonen, um sie zum Verlassen des Dorfes zu bewegen. Das Volk begab sich in den Wald und brachte Ach'y Soshan und Chania Schkwakwa ein Paar schneeweißer Böcke und verschiedene andere Gaben als Opfer dar. Auf zwei mit Seidendecken geschmückte Betten legte man je eine junge Frau, eine Adelige und eine Bäuerin, mit entblößten Brüsten. Das Dorfoberhaupt kniete nieder und bat die beiden Gottheiten die Opfergaben in Empfang zu nehmen, sich an die Brust der Frauen zu legen und so den Akt der Adoption zu vollziehen. Die zwei besten Pferde, eines mit einem Männer-, das andere mit einem Frauensattel, auf denen man sich unsichtbar die Blatterngottheiten reitend vorstellte,

wurden am Schluß der Zeremonie feierlich aus dem Dorf geführt und die Bewohner hielten sich nun, da sie die Krankheitsgeister in ihre Gemeinschaft aufgenommen hatten, für sicher vor der Seuche. Die Abchasen behaupteten, daß nach dieser Feier tatsächlich kein Dorfbewohner krank geworden sei. Man ersieht auch aus dieser Nachricht, wie aus der früher angeführten swanischen Sage, die zähe Lebenskraft der alten Sippenvorstellungen, wenn sie auch bei den Kaukasusvölkern weitgehend durch die territoriale Gemeinde überdeckt erscheint [31]).

Die Ossen (Osseten), letzte Nachfahren der einst weit verbreiteten sarmatischen Völkergruppe und besonders mit den Alanen der Völkerwanderungszeit in Beziehung gebracht, deren Namen im Kaukasus auch heute noch nicht erloschen ist, bewohnen in der Zahl von rund 350.000 Menschen die Nordossische Autonome Sowjetrepublik innerhalb der RSSR und das Autonome Gebiet der Südossen im Norden der Georgischen Sowjetrepublik. Sprachlich gehören sie zu der nordiranischen Sprachgruppe, die sich einst vom Schwarzen Meer bis zu den Grenzen Chinas ausdehnte, heute aber nur mehr in geringen Überresten lebendig ist. Die Ossen verehrten einen Geist der Seuchen, Rynybardung d. i. der Engel (dung), der die Herrschaft (bar) über die ansteckenden Krankheiten (ryn) besitzt. Sein Kult wurde aber schon vor etwa 80 Jahren, zur Zeit des berühmten Ossenforschers Wsewolod Miller, nicht mehr ausgeübt. Wenn früher in einem Dorf eine Epidemie ausbrach, versammelten sich die Bewohner der benachbarten Aule, der Wahrsager bestimmte durchs Los eine Schar junger Leute, die, mit Ratschen ausgerüstet, Heischegänge durch die Dörfer veranstalteten, Lieder zu Ehren Rynybardungs sangen und dafür reiche Geschenke an Vieh bekamen. Die besten Stücke wurden nach Beendigung des Umzugs dem Seuchenengel geopfert. Die Vorstellungen der Ossen von den Blatterngottheiten ähneln den georgischen und sind von diesen beeinflußt. Bei den Ossen hieß der Heilige, der die Blattern sendet, Alardy oder Alaurdy. Der Name kommt von dem georgischen Heiligtum von Alawerdi in Kachetien, wo der heilige Johannes der Täufer verehrt wurde, dessen Bild in der Ostkirche häufig geflügelt dargestellt wird. Das Ikon dieses Heiligen wurde das Vorbild für die ossische Blatterngottheit. Wenn ein Kind von dieser Krankheit befallen wurde, beteten die Mutter und ihre Freundinnen, indem sie drei Brotfladen mit brennendem Weihrauch über das Kind hielten, zu Alardy um Heilung. Dem Kranken war der Genuß von Schweinefleisch verboten; das erinnert an den Glauben der Gurier, daß die bafonebi Bekenner des Islams seien. Den Blatternausschlag bestrich man mit Ruß vom Kessel, vielleicht weil der über der Feuerstelle an der heiligen Kette (räxys) befestigte Kessel für geweiht gehalten wurde. Die Blatterngottheit Alardy besaß eigene Heiligtümer in Nordossetien, besonders im Gebiet der Digoren (Westossen) hatte jedes Dorf einen Kultplatz des Heiligen. Alardy war mehr gefürchtet als alle anderen Heiligen. Er wurde besonders von den Frauen verehrt; während sie eine Reihe von Heiligen nicht mit Namen nennen durften, wie die Heiligen Georg und Elias, den Wettergott (Wacilla), Fälware, den Gott des Kleinviehs und Tutyr (hl. Theodor), den Herrn der Wölfe, durften sie den Namen Alardy wie den des Bynaty xicau, des Beschützers des Hauses, aussprechen. An den Schmäusen zu Ehren des Blatternheiligen durften sie allerdings nicht teilnehmen. Beim epidemischen Auftreten der Krankheit ebenso wie bei der

Impfung der Kinder brachte man Alardy ein Lamm oder ein einjähriges Schaf zum Opfer. In Galiatä stand beim Aul ein Baum, den Gott selbst für Alardys Dzuar gepflanzt haben soll. Von den Blattern Genesene schlachteten einen Hammel und bereiteten č'iritä (westoss. č'iri, ostoss. k'ere „Käsefladen"). Ein alter Mann brachte eine Silbermünze dar, eine alte Frau ein Stückchen Watte und einen Silberfaden. Der Kranke wurde mit Weihrauch beräuchert, den man vom Priester bekam. Dann wurde er von den zwei Alten zum heiligen Baum geleitet, wo er mit entblößtem Haupt tiefe Verbeugungen machte. Der Alte vollzog das Gebet und legte die Gaben auf den Baum. Dann aß man Schaschlyk (Spießbraten) und Tschurek (Brot) und begab sich nach Hause, wo ein feierlicher Empfang stattfand [32]).

Im Frühling wurde ein Kuwd (Gebet mit Opfer) für Alardy abgehalten. Am Sonntag der Thomaswoche vereinigten sich z. B. zwei Familien der Bewohner von Sgit (bei der Sadon-Mine) und feierten einen Monat lang in Erdhütten Alardy mit Schmaus und Liedern. Die Erdhütten wurden bei dem Gebetsort (kuwdändon) errichtet. Die Feiernden steuerten je ein Faß Bier oder Arrak bei und schlachteten abwechselnd einen Ochsen oder einige Schafe. Der Schmaus dauerte von Sonnenaufgang bis Untergang, dazwischen hielt man Pferderennen und Tänze ab [33]).

W. Miller zeichnete eines der Preislieder an Alardy auf. Es lautet:

Wir machen dir Tabu, lichter Alardy! Aus südlichem Weizen ist dein Käsefladen.
Uai, Tabu, lichter Alardy! Aus nördlichem Korn (Var. aus Gerste von gelockerter Erde) ist dein Bier.
Tabu werde dir, lichter Alardy! Von Fälware's Herde ein weißes Schaf ist dein Opfertier.
Wir machen dir Tabu, goldener, geflügelter, heller Alardy!
Aus Erlenhopfen ist dein Bier. Silber aus Ägypten (Misirag; Var. Erzerum) ist dein Zeichen; imerische Baumwolle dein Lager.
Ai Tabu, Tabu machen wir dir, lichter Alardy!
Uai! Du wirst sie gesund bezahlen lassen, was sie dir schuldig sind.
Uai! Tabu, Tabu machen wir dir, lichter Alardy, deine Flügel sind aus Gold [34]).

In der Variante wird dem Heiligen noch ein weißer Ochse angeboten, und man bittet ihn, dem Aul und den Betern nicht zu nahe zu kommen und die von ihm Gesuchten mit frohen Augen zu verlassen.

Ein anderes Preislied führt Tschursin an:

Sieh, der vom Himmel herabgestiegene goldene Alardy segnet uns, er kommt zu uns spielend und verläßt uns lächelnd, goldener roter Alardy!
Der Hopfen zum Bier (wächst) dir auf allen Hügeln, aus den besten Körnern das feine Brot (lawaš) dir zur Spende, ein gelbohriges Lamm dir zum Opfer. Laß unsere Kinder unempfänglich sein (gegen Ansteckung nach überstandener Krankheit), o goldener roter Alardy!
Sieh, wenn vom Himmel herabsteigt der goldene rote Alardy, kommt ihm Maria entgegen, einen Pelz aus Ziegenhaar breitet sie vor ihm aus, vor dem goldenen roten Alardy.
Du steigst nieder zur Erde, roter Alardy. Meine Kinder mögen unempfänglich sein und von dir beschützt, o goldener roter Alardy!
Wenn Alardy zurückgekehrt ist, war sein Weg auf Baumwolle, sein Sitz aus Gold.

Diese Lieder an Alardy sind heute ebenso wie die an die übrigen Gottheiten bei den Ossen vergessen, nur einige alte Leute und Volkssänger haben noch Kenntnis von ihnen [35]).

Ähnliche Vorstellungen von den epidemischen Krankheiten herrschten auch bei den Armeniern. Man hielt sie z. B. im Bezirk Etschmiadzin (Armenische Sowjetrepublik) für eine Strafe Gottes. Die Pest dachte man sich

in Gestalt einer alten Frau, die von zwei Männern begleitet wurde, der eine rotgekleidet mit roter Peitsche, der andere in schwarzem Gewand und mit schwarzer Peitsche. Ein Schlag mit der schwarzen tötete, der mit der roten Geschlagene blieb am Leben. Die Dämonen streiften durch die Felder und um die Dörfer, konnten aber ohne die Hilfe begegnender Menschen nicht in die Häuser. Trafen sie irgendwen, so zwangen sie ihn, sie in ein bezeichnetes Haus zu führen und verbreiteten die Krankheit. Die armenischen Bauern zogen bei Ausbruch einer Epidemie unter den Klängen einer Surna (armen. georg. zurna „Flöte"; neupers. zurnā „Rohrpfeife, Schalmei") in den Gassen des Dorfes herum und schlugen mit einem Hammelfell auf die Erde, wobei sie riefen: „Geh weg, geh weg! Du warst genug bei uns zu Gast!" Damit glaubte man die Krankheit zum Verschwinden zu bringen. Die Armenier des früheren Gouvernement Kars (jetzt Türkei) stellten sich die Pest als ein altes Weib mit einem blauen und einem schwarzen Stab vor. Die Berührung mit dem letzteren brachte den Tod [36]).

Auch bei den vor vielen Jahren aus Persien in das russische Reich übersiedelten Armeniern des Bezirks Nachitschewan hielt man die ansteckenden Krankheiten für übernatürliche Wesen, so die Cholera, die als gerecht und heilig galt, und die Blattern. Die Cholera dachte man sich als ein engelartiges Wesen, das vor Wasser und schwarzen Hunden Angst hatte. Bei ihr war eine menschliche Frau als Begleiterin, mit der sie von Haus zu Haus zog, es herrschte also auch hier die oben erwähnte Meinung, daß die Ansteckung nur durch Menschen übertragen werden kann. Bei unliebsamen Begegnungen verwandelte sich der Krankheitsdämon in eine Nadel und steckte sich in das Kleid der Begleiterin. Die Cholera sah nach dem Glauben der Armenier auf die Stirnschrift (č'ak'aťagir) der Menschen, d. h. auf die Knochennaht zwischen Stirn- und Schläfenbein, wo man sich das Schicksal der Menschen aufgeschrieben dachte. Wem der Tod bestimmt war, den schlug sie mit einer grünen Gerte. Es entstanden dann am Körper blaue Flecken und der Tod trat ein.

Die Blattern verursacht nach dem armenischen Volksglauben ein geflügelter, blatternarbiger Jüngling. Dieser fliegt rasch von Ort zu Ort und streut seinen ansteckenden Samen aus. Gott hat ihm aber nicht allzuviel davon verliehen, deshalb erkrankt der Mensch nur einmal an Blattern. Die Blattern dachte man sich als Blume (arm. cagik „Blume" und „Blattern" wie bei den Georgiern und Swanen), die den Boden rasch erschöpft, sodaß sie darauf nicht zweimal wachsen kann.

Im Falle der Erkrankung mußte der Krankheitsdämon zufriedengestellt werden. Die Mutter eines kranken Kindes machte morgens und abends sieben Verbeugungen bis zur Erde und buk jeden Tag lawaš, den sie den Armen gab, zündete Kerzen an u. a. m. [37]).

Bei diesen Vorstellungen ist der Schlag mit der roten oder schwarzen Peitsche, mit dem blauen oder schwarzen Stab oder mit der grünen Gerte zu beachten, der je nach der Farbe Tod oder Genesung bringt. Hier liegt eine Parallele zum Schlag mit der Lebensrute vor, der im europäischen Volksbrauch so häufig geübt wird. Wie in Volksmärchen das Wasser des Lebens und daneben das Wasser des Todes häufig als Motiv vorkommt, so kann man die unheilvolle Rute der Krankheitsdämonen dem Lebenszweig gegenüberstellen, und daran erinnern, daß bei uns der Schlag mit der Le-

bensrute auch da und dort mit den Barbarazweigen in Verbindung steht. So wird im Egerland am Tage der Unschuldigen Kinder, am Stephanitag und zu Neujahr der Schlag mit der Lebensrute mit den Barbarazweigen verabreicht, die man mit einem Seidenband von der unheilabwehrenden roten Farbe umwindet. Die Barbarazweige sind also der Lebensrute gleichzusetzen [38]). Bedeutsam ist ferner, daß sich die Armenier den Blatterndämon blatternarbig vorstellten. Vielleicht liegt ein ähnlicher Gedanke den beiden Teufelsmasken zu Grunde, die von Wilhelm Hein im Jahre 1894 in Oberkrimml (Oberpinzgau, Salzburg) erworben wurden und unter den Inventarnummern 50.967 und 50.975 im Österreichischen Museum für Volkskunde aufbewahrt werden. Die erstere zeigt ein schwarzes Teufelsgesicht, mit Bockshörnern, herabhängender roter Zunge und grünen Farben und Grübchen. Sie fand bei der Aufführung eines Hexenspiels Verwendung. Die andere — der Klaubauf — hat auf rotbraunem Gesicht mit stumpfer Adlernase und zähnefletschendem Mund rot bemalte Grübchen. Sie stammt aus einem Nikolausspiel, bei dem außerdem der Bischof, Luzifer, ein Höllenbote, ein verdammter Vater, ein altes Weib und der Tod handelnd auftraten. Der Gedanke liegt nahe, daß die beiden Masken irgendwie mit der Blatternkrankheit zu tun hatten.

Wenn auch die vorliegende Arbeit hauptsächlich die Krankheitsdämonen der kaukasischen Welt zum Gegenstand hat, wird es nicht unangebracht sein, auch Stoff von anderen Völkern heranzuziehen, um ein vollständigeres Bild zu schaffen. Nach K. L. Lübeck glaubt man bei den Bulgaren, Mazedoniern und zum Teil bei den Serben, daß die Umiratschka oder das Totenweib 77½ Krankheiten verbreite. Man stellte sich Umiratschka als häßliche Frau, mit Pfeil und Bogen oder Schleuder bewaffnet vor. Abends und nachts zieht sie herum, schleicht in die Häuser und versucht die Schlafenden zu erwürgen oder ihnen einen furchtbaren Schlag zu versetzen. Die Umiratschkas erfüllen den Willen Gottes, verüben aber ihre bösen Taten nach der Bestimmung der Orisnici, der bei den Neugriechen und auf dem Balkan überhaupt bekannten drei Schicksalsschwestern, die das Haus der Wöchnerinnen (rodulja) besuchen und dem neugeborenen Kind sein Geschick bestimmen. In diesem Volksglauben liegt wie auch sonst eine doppelte Überschichtung vor. Die ursprünglichen Gestalten sind vollständig dämonisiert worden, sie sind nur mehr Dienerinnen der über das Schicksal gebietenden drei Schwestern, die in diesem Gebiet wohl aus dem antiken Glauben stammen, und über diesen waltet der christliche Gott als übergeordnete Macht.

Wenn wir uns nun in einem anderen Kulturbereich umsehen, so bietet besonders Indien entsprechende Gestalten. Hier sind es wieder böse Göttinnen, die die Seuchen verbreiten, zumeist dämonische Abbilder der Kali oder Durga. In den Nordwestprovinzen verehrt man die Choleragöttinnen Marimai oder Hatthi, in Bengalen die Ola Bibi. In Bengalen und auch sonst in Indien glaubt man an die Sieben Mütter, d. s. Krankheitsdämoninnen, unter denen Šitalā, „die Kühle", die Blattern sendet. Man stellt sie sich als furchtbare nackte alte Frau vor, die eine Rute in der Hand trägt und auf einem Esel reitet, was an die Wunderpferde und Maultiere der Baʿonebi erinnert. Sie soll dem Glauben der Ureinwohner entstammen und wird literarisch erst in den Puranas und Tantras genannt. Ihr Idol ist ein roter Stein mit aufgemaltem Gesicht. Alle Jahre feiern ihr zu Ehren Frauen und

Kinder ein Fest. Bei Epidemien genießt sie größere Verehrung, in früherer Zeit wurden ihr in diesem Fall sogar Menschenopfer dargebracht. In Südindien tritt für Šitalā Mari Amman, die Senderin der Cholera und anderswo der Blattern ein. Ihr Bild zeigt rote Körperfarbe, sie trägt Flammenkrone, Dreizack, Schwert und Trommel und ist von Schlangen umgeben. Oder ihre Farbe ist Rotbraun mit blauer Maske, die Embleme bleiben dieselben. Andere Gestalten sind Magali = Mahākālī, die zu den Choleragottheiten gehört, bei den Palmzapferkasten Kali-Ame, der zu Ehren die Frauen mit rot bemalten Gesichtern tanzen, und bei den Ottar die Wassergöttin Gungoma oder Gangamma (die Göttin des Gangesflusses), die vor den Blattern schützt [40]).

Bei den Singhalesen auf Ceylon sind es die Zwölf Gottheiten (Dolos dēvivaru), die Krankheiten, besonders Seuchen verursachen, um die Menschen zu bestrafen. Manchmal zählt man ihrer acht oder auch nur drei auf. Darunter befinden sich die indischen Götter Išvara, Vischnu und Ganeša. Ihr Anführer Dēvol-dēviyo wird am meisten gefürchtet. Die Zwölf Gottheiten schicken Cholera, Blattern, Typhus, Mumps, Scharlach, Diphtherie usw. Die populärste Figur unter ihnen ist Pattini-dēvi, ursprünglich eine Göttin der Weddas, der Ureinwohner von Ceylon. Man übertrug aber auf sie die Legende der Göttin Pattini (= skr. patnī „Gattin") von Madura. Pattini hat sieben Botinnen, die vaduru yakkiniyo (vaduru = „Blattern", yakkiniyo von skr. yakschinī), die auf ihren Befehl 60 verschiedene Krankheiten, vor allem die Blattern, aussenden. Zur Bekämpfung solcher Seuchen dienen vier Zeremonien mit Opferschmaus und Tänzen, bei einigen tritt auch der Priester (kapuā) der Siedlung als Göttin Pattini mit weißem Gewand, roter Schärpe und klirrenden Armspangen auf.

Neben diesen Zeremonien werden gegen Epidemien von Blattern, Cholera und Typhus auch besondere Kampfspiele abgehalten, die in der alten gesellschaftlichen Gliederung der Singhalesen wurzeln. Dabei treten zwei Parteien auf, die den alten Phratrien entsprechen, deren Mitglieder miteinander nicht in Eheverband treten. Die Yata-pila, „untere Reihe", ist die Partei der Pattini, die Uda-pila, „obere Reihe", die ihres Gatten Palanga. Diese Kampfspiele lassen sich auf zwei Typen zurückführen. Die Gegner bewerfen sich mit Kokosnüssen beim pol-gahanava (pol = Kokosnuß), wobei Maskenaufzüge stattfinden; Varianten sind das Spiel mit Apfelsinen (dolankelya) und Limonen (dehi-kelya). Man versucht dabei die vom Gegner geworfenen Früchte zu treffen, sodaß sie zerquetscht werden. Die zweite Spielart ist das an-kelya (anga = Geweih), das Hakenziehen mit Hirschgeweihen, die an Stricken befestigt sind. Eine Variante dazu, bei der in Ermangelung von Hirschgeweihen Holzstücke verwendet werden, heißt lī-kelya (līya = Holzstück). Die Partei, der das Geweih oder das Holzstück zerbrochen wird, hat das Spiel verloren. An der Ostküste Ceylons, wo Tamilen wohnen, treten für Pattini und Palanga Šiva und Ammal ein. Die Spiele bestehen aus drei Abschnitten: erstens die Weihe der Kampfgeräte an die Gottheiten, zweitens das Kampfspiel selbst und drittens die Verhöhnung der Besiegten, die sich von den Siegern alles gefallen lassen müssen. Ist die Partei der Göttin siegreich, so bedeutet es, daß sie in milde Stimmung kommt und die Krankheit beendet. Siegt die ihres Gatten so glaubt man, daß die Seuche noch andauern wird. Die Kampfspiele der zwei Parteien, ursprünglich Phratrien der gleichen Siedlung, ist mit den Kämpfen zwischen zwei Orts- oder Stadtvierteln, wie

wir sie von dem Ort Kubatschi im Nordostkaukasus oder aus den mittelalterlichen Städten Mittelasiens kennen, zu vergleichen [41]).

Weitere Ergänzungen bieten die Wolgafinnen und einige sibirische Völkerschaften. Die Mari (Tscheremissen) glaubten an die Blatternalte, eine kleinwüchsige alte Frau, die man sich mit einem Korb herumziehend dachte, aus dem sie die Blattern an die Kinder austeilte. Führte sie ihr Weg flußaufwärts, dann hatten es die Kinder schwer, wenn flußabwärts, leicht. Man brachte für sie Brei als Opferspeise dar und betete: „Macht den Kindern die Blattern leicht!" — „Zwicke nicht sein Gesicht, seine Augen, beschütze es wohl!" Tabus waren: Baden, was die Alte nicht liebte, kaltes Getränk und süße Speisen. Ähnlich stellte man sich die Masernalte vor [42]). Es wäre hier hinzuzufügen, daß auch bei den Mari der heilige Basilios der Orthodoxen Kirche in Gestalt des Wasli-Alten und der Wasli-Alten Eingang fand. Ein Mädchen und ein Bursch ziehen am Weihnachtsabend in der Maske dieser beiden im Dorf herum und spielen die Rolle der „glückbringenden Besucher". Sie gehen in die Ställe, damit das Vieh im kommenden Jahr sich vermehre und greifen nach den Füßen der Schafe, bis das Mädchen in der Finsternis statt eines Schafsfußes den Penis des zwischen den Schafen sitzenden Burschen zu fassen bekommt. Davon sollen die Schafe ständig Zwillinge werfen. Dem Wasli-Paar wird eine Eierspeise geopfert und man bittet sie um Segen im Neuen Jahr [43]).

Die Mordwinen glaubten, daß es der Zorn der Ahnen sei, der bei Mensch und Vieh Pest hervorrufe. Beim Ausbruch der Krankheit zogen Frauen und Mädchen durch das Dorf und brachten am Friedhof Speiseopfer dar. Man bat den „Gründer des Dorfes" um Schutz. Dann zogen die Mädchen mit dem Hakenpflug, den eine Witwe führte, durch das Dorf, bei jeder Biegung wurden Schüsse abgegeben und schließlich eine Kupfermünze für den Schutzherrn des Dorfes in der Erde vergraben. Die Feier schloß mit einem Schmaus auf dem Friedhof [44]). Bei diesem Brauch liegt die Bedeutung klar zutage. Die Verstorbenen der Sippe, bzw. später der Dorfgemeinschaft, schicken die Seuche aus, wenn sie sich vernachlässigt oder beleidigt fühlen. Man hält für sie eine Feier unmittelbar auf dem Friedhof ab, wo man ursprünglich sicher den vergöttlichten Ahnherrn der Gens, in unserem Fall den Gründer der sie ablösenden Territorialgemeinde, um Schutz bittet. Die von den Frauen mit dem Pflug um das Dorf gezogene Furche soll die Siedlung gegen die bösen Einflüsse magisch abgrenzen. Vielleicht ist aber auch an das Umpflügen bei Ortsgründungen zu erinnern. In anderem Zusammenhang gehören die Pflugbräuche als Mittel gegen andauernde Dürre, wenn z. B. bei den Georgiern oder Armeniern die Frauen im ausgetrockneten Flußbett, mitunter nackt, eine Furche ziehen, um den Regen herbeizulocken. Es gab jedenfalls im religiösen Ritual der Ackerbauer eine ganze Reihe von Verwendungsmöglichkeiten für den „heiligen Pflug".

L. E. Karunowskaja hat über die Gottheiten der Masern und Blattern bei den türkischen Bewohnern des Altaigebiets, den Teleuten und Altaiern, interessantes Material gesammelt. Bei Masern und Blattern tritt der Schamane (kam) nicht in Tätigkeit. Wenn ein Kind daran erkrankt, so wird in der Hütte alles reingewaschen — Fußboden, Bänke, Tisch, Fenster und Geschirr. Vor die Fenster kommen reine Vorhänge, auf den Tisch wird ein weißes Tischtuch gelegt, darauf stellt man als Bewirtung Milchbranntwein (arakča), Bäckerei, Lebkuchen und Honig. Im vorderen Winkel der Hütte

hängt man 5—6 neue Frauenkleider und Tücher auf. Das kranke Kind wird womöglich neu gekleidet. Alle Familienangehörigen ziehen reine Feiertagskleider an und erwarten den Besuch der Kor-änä, der „Masernmutter" (kor „Masern" aus dem russ. kor'). Alles dies sieht den georgischen Bräuchen beim Eintreffen der Baʃonebi erstaunlich ähnlich. Kor-änä wird als Dienerin Talai Chans, des Meergottes aufgefaßt. Sie „verdaut" den Leib der Erkrankten und schafft ihn neu. Während der Krankheit empfängt man keine Besuche, noch macht man solche, was sicherlich bei all dem Aberglauben ein vernünftiger Brauch ist. Tabus sind: die Verwandten des Kranken dürfen während der Krankheit keinen Fluß übersetzen. Ferner hütet man sich, schwitzende Pferde zum Hause zu führen, da der Schweißgeruch Kor-änä zuwider ist. Die Speiseopfer werden jeden Tag erneuert. Ebenso muß das älteste Familienmitglied täglich den Kranken mit Wacholder beräuchern und ein Preislied (sös wörtl. „Wort", vgl. osman. söz) zu Ehren von Kor-änä hersagen. In dem Sös wird Kor-änä gebeten, auf den Kranken mit dem rechten Auge zu schauen (ong közingnäng körüp tur) und ihm den rechten Segen zu spenden. Sie geht wie ein Zobel, den Schwanz ausbreitend, ruhig auf weißen Wegen (ak yolyg'ar), schwimmt über Gewässer, kommt von sieben Wegen, von sieben kreisenden Wasserwirbeln, über zwölf Wege und zwölf kreisende Wasserwirbel, aus dem weißen Meer (ak talaidyng), aus dem blauen Meer (kök talaidyng). Sie besitzt einen goldenen Palast (altyn örgö), ihr Gesicht ist rot und gleicht dem Vollmond (tolg'on ai), sie trägt ein rotes Seidenkleid (kyzyl torg'o kiimdü). Sie wird als vielschaffend und viel verdauend bezeichnet und zum Schluß gebeten, fortzugehen, sodaß vor ihr nichts und hinter ihr nichts bleibt. Wird das kranke Kind gesund, so flicht das älteste Familienmitglied beim ersten hohen Wasserstand aus den Zweigen der Sandweide ein Floß, setzt Araktscha, Bäckerei, Honig und Beeren darauf und läßt es den Fluß hinabtreiben, „ins Meer zu Talai Chan". Wenn das Kind stirbt, hebt man seine Kleider bis zum Frühling auf und übergibt sie mit der gleichen Bewirtung dem Wasser [45]).

Im Fall einer Blatternerkrankung treffen die Teleuten die gleichen Anstalten wie bei den Masern. Die Blattern heißen änä kiži, d. i. „Muttervolk". Aus dem Sös an sie scheint hervorzugehen, daß es neun Brüder (tog'us karyndaš) sind, deren Mutter der „große Fluß" ist. Sie kommen von 17 Straßenkreuzungen über 17 Meere und leben in dem Land der 17 Wasserwirbel. Man bittet sie: Da ihr Ärzte seid, heilt! (ämči pojyg'ar ämdägär), da Ihr Besprecher seid, besprecht! (tomči pojyg'ar tomdog'ar) ... Mit Erlaubnis meiner Mutter, dem großen Fluß, geht Ihr bei allen Leuten herum ... Kehrt jetzt zurück, es ist genug!"

Auch die Altaier pflegen bei Masern und Blattern nicht zu schamanisieren. Der Kranke wird rot gekleidet, bei reichen Leuten auch das Bett rot überdeckt. Arme binden wenigstens ein rotes Tuch um den Kopf des Kranken. Zu seinen Häupten stellt man eine Tasse Milch. Sie wird jeden Tag gewechselt und die alte auf dem Boden der Jurte an einem reinen Platz ausgegossen. Morgens und abends spritzt man Milch bei der offenen Tür hinaus, verbeugt sich und sagt: „Mutter Blattern, sei ganz leicht und erhalte den Kranken!" Wird die Milch weniger, so gilt das als gutes Zeichen. Bei den Altaiern besuchen die Nachbarn den Kranken. Sie kommen mit Brot, Milch, einer kleinen Birke, die an der Tür der Jurte aufgehängt wird, und einem Wacholderzweig, der mit drei roten Bändchen geschmückt ist. Der Wacholder-

zweig wird verbrannt, die Milch mit Worten des Grußes an die Krankheit zur offenen Tür hinausgeschüttet [46]).

Bei dem sibirischen Turkvolk der Jakuten dachte man sich die Blattern als zwei russisch gekleidete Schwestern (babuški „Großmütter"). Man glaubte, daß die Schamanen nicht imstande seien, Blatternkranke zu heilen. Man erzählt, daß im Jahre 1883 ein Schamane zwei Tage mit den Blattern gekämpft und am dritten Tage aufgegeben habe. Ein anderer soll am dritten Tage umgefallen und gestorben sein [47]). Anderenorts in Jakutien hießen die Blattern Chotun, d. i. „Herrin". Ungeachtet der Ohnmacht der Schamanen gegen die Seuche, erzählt man von mächtigen Schamanen in früherer Zeit, die den Kampf mit dem Krankheitsgeist aufgenommen und manchmal sogar siegreich bestanden hätten.

Ein Schamane namens Bodonghos erzählte, daß er in Gestalt eines blaugescheckten Ochsen mit den Blattern gekämpft habe. Nur durch eine Unvorsichtigkeit habe er verloren und es wären durch den erzürnten Geist sieben Mitglieder seiner Familie gestorben. Eine andere Geschichte wird von dem Ahnherrn des Mytachlagers erzählt, der an einem See ebenfalls in Gestalt eines blauscheckigen Ochsen mit den Blattern kämpfte. Da keiner der Gegner den Sieg errang, schlossen sie einen Vertrag, demgemäß der Blatterndämon die Nachkommen des Schamanen zu schonen versprach. Und in der Tat sollen sich die Blattern bei den Jakuten des Mytachlagers nicht mehr gezeigt haben.

In anderen Sagen sind es zwei Brüder, die mit dem Krankheitsgeist den Kampf aufnehmen. Der jüngere Bruder trifft die Blattern in Gestalt einer rotscheckigen Stute und schlägt sie mit der Gerte auf den Rücken. Sie verwandelt sich in einen Stier mit einem besonderen Mal auf der Stirn. Das Tier reißt mit den Hörnern dem jüngeren Schamanen den Leib auf, sodaß die Eingeweide herausquellen. Er steckt sie wieder in den Bauch und heilt, in die Hände spuckend, die Wunde. Er erzählt dem Bruder, was ihm begegnet ist, und stirbt. Der ältere Schamane geht in Gestalt eines wolligen, blauscheckigen Ochsen auf die Blattern los und stößt sie, daß ihr die Lungen herausspringen. Der Krankheitsdämon verpflichtet sich sodann, die Nachkommen seines Besiegers — die Sippe Dshānaj — nicht mehr zu besuchen.

Von zwei anderen Schamanenbrüdern im Ulus Üdügej wird erzählt, daß der jüngere bei einer Blatternepidemie erkrankte und seinem Bruder abriet, sich mit dem Dämon zu „stoßen". Dieser tat es aber doch, und die Gegner kämpften miteinander in Gestalt eines blau- und eines rotscheckigen Ochsen. Der Schamane verlor und starb nach drei Tagen, ebenso sein Bruder und 40 von der Sippe, von der nur zwei Menschen am Leben blieben. Eine weitere Geschichte berichtet ebenfalls von zwei Schamanenbrüdern, der eine, Kyyrtschyt, stieß sich mit den Blattern, mußte aber in die Taiga flüchten, wo er eine Stute mit einem Füllen sichtete. Er verfolgte sie, aber die Blattern lauerten ihm auf und verschlangen ihn. Dann zog der ältere Bruder Ötüüleech Örgön aus, stieß sich mit den Blattern, besiegte sie und nahm dem Geist die Verpflichtung ab, sich nicht unter seinen Nachkommen aufzuhalten. Der Vertrag wurde auf einem Felsen am Flüßchen Sini niedergeschrieben.

Endlich sei noch eine Erzählung angeführt, die andere Motive enthält. Irgendwann vor langer Zeit vernichteten die Blattern viele Menschen, die Leute zogen an die „Oberläufe der Flüsse", d. h. in ferne Gegenden, und viele Familien starben aus. In alter Zeit tötete man bei einer Blatternepidemie alle Ochsen und Hunde, damit sie nicht durch ihr Brüllen und

Bellen die Krankheit ins Haus zögen. Es lebte damals ein reicher und berühmter Schamane von tungusischer Abstammung, der viele Söhne, Töchter und Schwiegersöhne besaß. Er lag aber auf den Tod krank an einer Anschwellung des Bauches (toot ölüü). Dieser schickte seine Familie weit weg und erwartete die Ankunft des Blatterndämons, der ihn folgendermaßen anredete: „Ich bin die Blattern selbst, ein abaasy (böser Geist) und komme nicht aus freiem Willen, sondern auf Befehl Gottes, gemäß seinem geschriebenen Befehl. Ich kam in dieses Land der Wälder und der Oberläufe der Flüßchen, um euch zu verschlingen. Wohin gingen die Mitglieder deiner Familie? Du bist verpflichtet, mir dies zu sagen." Erst nach langer Weigerung entdeckt ihr der Alte den Weg, den seine Leute eingeschlagen hatten. Aber der Schamane hatte an einem Fluß zwischen zwei hohen steinigen Ufern einen Selbstschuß mit zwei Pfeilen aufgestellt, die sich mit den Widerhaken gerade in die Nieren der Blattern bohrten. Der Dämon kehrt zu dem Schamanen zurück und bittet ihn, die Pfeile herauszuziehen. Er tat es erst, als er das Versprechen erhielt, daß die Blattern seine Nachkommen nicht besuchen würden. Auch die Krankheit des Schamanen muß der Dämon heilen [48]).

Nicht bloß im Kampf gegen die Blattern werden Selbstschüsse verwendet, die jakutischen Schamanengeschichten berichten oft, daß feindliche Schamanen solche Selbstschüsse aufstellen, um einander damit zu töten. Aber auch der Kampf mit den Blattern in Ochsengestalt gehört in den Bereich der Schamanenkämpfe, nur bekämpfen sich bei diesen nicht die Schamanen in eigener Person, sondern ihre „Tiermütter", d. h. die weiblichen Schutzgeister, welche sich die Schamanen „auswählen" und mit ihnen in engster Verbindung leben, deren Symbol Schamanentrommel und Schlegel sind, erstere weiblich, letzterer männlich gedacht. Die Tiermütter der feindlichen Schamanen sind es, die den Kampf in Tiergestalt (Elch, Adler usw.) miteinander ausfechten. Nach der Niederlage einer der Tiermütter stirbt der zu ihr gehörige Schamane. Es ist anzunehmen, daß dieses Motiv auch den Darstellungen von sogenannten Tierkämpfen im eurasiatischen Tierstil zu Grunde liegt.

Die Kämpfe zweier Schamanenbrüder mit den Blattern sind aber noch in anderer Hinsicht bemerkenswert. Eine Stute verlockt den jüngeren Schamanen, er kämpft mit den Blattern in Ochsengestalt, wird von dem Krankheitsdämon getötet oder verschlungen und, wie es von Rechts wegen geschehen sollte, vom älteren Bruder befreit und wiederhergestellt. Ich denke, daß die Ähnlichkeit des Zwei-Brüder-Märchens mit der verschlingenden oder versteinernden Hexe und der Errettung des einen Bruders durch den anderen nicht zu übersehen ist. Es ist auch wichtig, daß es zumeist Oberhäupter von Sippen sind, die den Kampf wagen und durch einen Vertrag ihre Angehörigen vor der Seuche auf ewige Zeiten schützen. Hier spielen also wieder Glaubensvorstellungen der Sippenordnung in den Anschauungskomplex von den Seuchengottheiten hinein.

Im Rayon Nishne-Kolymsk der Autonomen Jakutischen Sowjetrepublik wohnt der altsibirische Stamm der Odulen (früher Jukagiren genannt) in der Zahl von wenigen hundert Menschen. Auch sie kennen eine Blatternfrau, die sie sich lang und hager, mit langen scharfen Zähnen und mit Augen wie glühende Kohlen vorstellen. Nach einer odulischen Erzählung will sie einen Mann zwingen, sie zu Menschen zu bringen. Dieser fängt sie aber in einer Blase ein und läßt sie erst frei, nachdem sie ihm das Versprechen gegeben

hat, seine Angehörigen nicht anzugreifen. Diese tragen von da ab an der Mütze als Erkennungszeichen eine kleine rote Quaste. Ein zweites Märchen spricht von drei feuerrot gekleideten Schwestern mit feurigem Haar und auf roten Pferden reitend, die im Begriff sind, die Blattern zu verbreiten. Die älteste der Schwestern spricht unvorsichtigerweise von ihrem Vorhaben, ein mächtiger Schamane belauscht ihre Rede, und als sie als rotes Haar auf seinem Tisch niederfällt, sperrt er sie in eine eiserne Zauberschachtel und glüht sie im Feuer. Auf ihre kläglichen Bitten hin läßt er sie, übel zugerichtet, frei. Unterdessen hatten die beiden anderen Schwestern andere Siedlungen mit den Blattern heimgesucht [49]).

Die angeführten Beispiele von den Vorstellungen europäischer und asiatischer Völker über die Entstehung der Blattern und anderer ansteckender Krankheiten und die überirdischen Wesen, die sie verbreiten, lassen immer wieder Beziehungen zu der uralten Sippenreligion, der Verehrung des Ahnherrn oder der Ahnfrau und der verstorbenen Vorfahren und Angehörigen überhaupt hervorscheinen. Es wurde hiebei auch der heilige Basilios der Orthodoxen Kirche, der in der dunkelsten Zeit des Jahres, zu Weihnachten und Neujahr im Volksbrauch der Georgier, Ossen und Mari eine bedeutende Rolle spielt, verschiedentlich hervorgehoben, obgleich er nicht zum eigentlichen Gegenstand der vorliegenden Arbeit gehört. Im mitteleuropäischen Brauchtum entspricht ihm der heilige Nikolaus, Bischof wie er, der am 5. Dezember mit seinem dämonischen Begleiter, dem Krampus oder Klaubauf, herumzieht, um die braven Kinder zu beschenken, die schlimmen mit der Rute zu züchtigen. Die Nikolobräuche sind oft in enger Verbindung mit denen des vorhergehenden Barbaratages. Wie Basilios dürfte auch Nikolaus an die Stelle des einst göttlich verehrten Ahnherrn getreten sein, der um die Zeit der winterlichen Totenumzüge mit seinen dämonischen, ursprünglich wohl maskierten Begleitern die Lebenden heimsucht und ihre Verfehlungen gegen die Verstorbenen bestraft. Erst spät ist der christliche Heilige den Totengeistern beigesellt worden, um einen unausrottbaren „heidnischen" Brauch mit einem christlichen Mantel zu versehen. Die „Midlao", die an einigen Orten des Innviertels um Nikolo ihr Wesen treiben, zogen sogar über den sogenannten Totenweg in den Ort, und im Mölltal in Kärnten werden die Gaben und die Schläge nicht vom heiligen Nikolaus, sondern von den Perchten ausgeteilt. In diesem Zusammenhang dürfte auch die oben erwähnte Maske des Klaubauf mit dem blatternarbigen Gesicht vom Oberkrimmler Nikolospiel eine gewisse Bedeutung erhalten. Wie in Georgien dem Reittier der Bafonebi in einer Ecke der Krankenstube Futter vorgesetzt wird, so stellt man in Tirol dem Schimmel des heiligen Nikolaus Heu und Hafer bereit [50]). Damit soll nicht etwa der heilige Nikolaus in unmittelbare Verbindung mit den Vorstellungen und Bräuchen von den Krankheitsdämonen gebracht werden, sondern es soll nur betont werden, daß in beiden Fällen der alte Sippenglaube mit seiner Verehrung der Ahnfrau oder des Ahnherrn, mit dem Umzug des Totenheeres, das Fruchtbarkeit und Gedeihen, aber auch Krankheit und Not über die Lebenden bringen kann, trotz allen Veränderungen und Überschichtungen, die von innen heraus oder durch äußere Einflüsse, kurz durch den gesamten historischen Prozeß, der die Entwicklung der Völker gestaltet, sich noch deutlich erkennen läßt. Es zeigt sich auch, wie stets, daß Völkerkunde und Volkskunde so eng zusammengehören, daß man mit einem gewissen Recht sagen kann: Volkskunde ist Völkerkunde bezogen auf das eigene Volk.

Anmerkungen

[1]) Ptila:bambis sorsali „Watteklumpen, Watteball" (Sulchan Saba Orbeliani. Kartuli Leksik'oni, T'p. 1928, S. 354).
[2]) G. F. Tschursin, Narodnyje obyčai i werowanija Kachetii (Zap. Kawk. Otd. IRGO, XXV, Tiflis 1905, S. 62 f.).
[3]) Kartuli enis ganmarṭeb. Leksik'oni, T'p. 1950, Bd. I, Sp. 992.
[4]) L. Röhrich, Krankheitsdämonen (Der Schlern, Ill. Monatsschr. f. Heimat- und Volkskunde, Bozen 1950, S. 395 ff.).
[5]) Tschursin, a. a. O., S. 65.
[6]) T. Mamaladze, Narodnyje obyčai i powerija Gurijcew (Sbornik materijalow dlja opisanija mestnostej i plemen Kawkaza = S. M. XVII/2 (S. 45 ff.).
[7]) M. Maschurko, Iz oblasti narodnoj fantazii i byta (S. M. XVIII/3, S. 329).
[8]) S. M. XVII/2, S. 45.
[9]) S. Makalatia, Mtis Rač'a, T'p. 1934, S. 60.
[10]) A. Chachanow, Očerki po istorii gruzinskoj slowesnosti, Moskwa 1895, Bd. I, S. 135.
[11]) S. M. XVIII/3, S. 322 ff.
[12]) S. M. XVIII/3, S. 329.
[13]) Ebda, S. 326.
[14]) Das Wort bazma bedeutet eigentlich „Öllampe" und ist in dieser Bedeutung schon in Schoṭa Rustawelis berühmten Epos „Der Recke im Tigerfell" (um 1200) belegt (Vers 1519/2):

T'ariels p'irsa cimcimi atks unatlesi bazmisa.

„Auf Tariels Antlitz steht ein Schimmer, heller als eine Öllampe." Im Volksbrauch bei Verehrung der Baṭonebi bedeutet bazma: baṭonebis saameblad antebuli nigozi „zum Ergötzen der Baṭonebi angezündete Nuß" (Kart. Leks. Sp. 950).
[15]) J. Stepanow, Primeti i powerija Gruzin Telawskago ujezda, Tifl. Gub., S. M. XIX/2, S. 89.
[16]) S. Makalatia, Pšawi, T'p. 1934, S. 171.
[17]) S. Makalatia, Tušeti, T'p. 1933, S. 188 f.
[18]) S. Makalatia, Mtiuleti, Tp. 1930, S. 143. Georg. zora „Opfer" und zorwa „opfern" (nach dem Wörterbuch S. S. Orbeliani's „den heidnischen Gottheiten opfern") sind Lehnwörter aus dem Iranischen: Parsi zōr „Weihwasser", mittelpers. zōhr =, nwestisch zaothra „Opfertrank, Trankopfer".
[19]) S. M. XVIII/3, S. 328.
[20]) Tschursin, Narodnyje obyčai i werowanija Kachetii, S. 65.
[21]) S. M. XVII/2, S. 69.
[22]) I. T. Kobalia, Iz mifičeskoj Kolchidy (S. M. XXXII/3, S. 111), Kart. Leks, Sp. 976, I. Kipschidze, Grammatika mingrel'skago jazyka, St. Petersburg 1914, S. 200.
[23]) F. Kirnbauer, St. Barbara in der Kunst, Wien 1952, S. 10 ff.
[24]) G. Gugitz, Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs, Bd. II, S. 217 ff.
[25]) Sepp, Altbayerischer Sagenschatz, München o. J., S. 293.
[26]) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I, S. 905ff.
[27]) Georg Buschan, Illustrierte Völkerkunde, Bd. II/2, Stuttgart 1926, S. 744.
[28]) R. Bleichsteiner, Masken- und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus (Österr. Zeitschrift für Volkskunde, N. S. Bd. VI, 1952, S. 42 ff.). Vgl. auch S. M. XVII/2, S. 22.
[29]) Chachanow, Očerki, S. 143.
[30]) Chachanow, a. a. O., S. 142 f.
[31]) N. Dshanaschia, Religioznyja werowanija Abchazow, Christ. Wostok IV/1, (1915), S. 111 f. Was die Namen der abchasischen Blatterngottheiten betrifft, so bedeutet a-x'y „Gold", Zoshan ist unerklärt; a-škwakwa = „weiß", also wohl „die weiße Chanin".
[32]) W. Miller, Osetinskije Etjudy, Bd. II, Moskwa 1882, S. 250 f. und 249 f.
[33]) W. Miller, a. a. O., S. 275 f.
[34]) W. Miller, a. a. O., Bd. I, Moskwa 1881, S. 102 ff. Tabu ist ein nicht näher erklärbarer Gebetsruf.
[35]) G. F. Tschursin, Osetiny, etnografičeskij očerk. Trudy Zakawk. Naučn. Associacii. Ser. I, Jugo-Osetija, Tiflis 1924, S. 226.

[36]) G. Bunatow in S. M. XVII/2, S. 180 f.
[37]) S. P. Selinskij in S. M. II/2, Tiflis 1882, S. 41 f.
[38]) Gugitz, a. a. O., S. 221.
[39]) K. L. Lübeck, Die Krankheitsdämonen der Balkanvölker (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. VIII, Berlin 1898, S. 241 ff.).
[40]) H. v. Glasenapp, Der Hinduismus, München 1922, S. 135; A. Grünwedel, Aus Fedor Jagor's Nachlaß I. Südindische Volksstämme, Berlin 1914, S. 6, 108 f.
[41]) L. Meerwarth, Skazanija o Pattini Dewi (Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii VII, Leningrad 1928, S. 245 ff.); P. Wirz, Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon, Bern 1941, S. 151, 159, 167, 184. Zu den rituellen Kämpfen zweier Stadtviertel vgl. Bleichsteiner (wie Anmerkung 28, S. 51 und 66 f.).
[42]) Ödön Beke, Tscheremissische Texte zur Religions- und Volkskunde (Oslo Etnograf. Mus. Bull. IV, Oslo 1931, S. 15).
[43]) Ödön Beke, a. a. O., S. 20.
[44]) Buschan, Illustr. Völkerkunde, Bd. II/2, S. 922.
[45]) L. E. Karunowskaja, Iz Altajskich werowanij i obrjadow swjazannych s rebenkom. (Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii, VI, Leningrad 1927, S. 32 ff.).
[46]) L. E. Karunowskaja, a. a. O., S. 35 f.
[47]) W. L. Seroschewskij, Jakuty, St. Petersburg 1896, S. 636.
[48]) G. W. Xenofontow, Legendy i rasskazy o šamanach I. Irkutsk 1928; derselbe: Chrestes, šamanizm i christianstwo, Irkutsk 1929, S. 97 ff.
[49]) H. Kunike, Märchen aus Sibirien, Jena 1940, S. 86 ff.
[50]) Gugitz, a. a. O., S. 223 ff.

DAS „SAUSCHÄDELSTEHLEN"

Eine Scherzsitte im oberen und mittleren Einzugsgebiete des Urlflusses (N.-Ö.)

VON EDMUND FRIESS †

I.

Die österreichischen Stehlrechtssitten sind bisher noch nicht zusammenhängend behandelt worden [1]). Sicher ist, daß die noch gegenwärtig in Österreich geübten nur mehr den Charakter von Scherzsitten tragen, weil die primäre Ursache dafür heutzutage Humor und Volkswitz sind, die die Burschen einer Ortsgemeinde oder nur die männliche und weibliche Jugend der Nachbarschaft im e. S. bei festlichen Anlässen zu Brauchträgern haben [2]). Im n.-ö. Viertel ob dem Wienerwalde bildet zweifellos das Maibaumstehlen [3]) das eklatanteste Beispiel dafür. Aber durchaus nicht bei allen hier noch in Übung stehenden Stehlrechtssitten, die sich heute als Scherzbräuche geben, dürfte ehedem der Scherz das ursprüngliche Element gewesen sein. Das Wegabsperren während der Fahrt der Brautleute zur kirchlichen Trauung durch die Burschen der Nachbarschaft [4]) und das nicht nur in bäuerlichen Kreisen, wie ersteres, sondern auch in kleinstädtischen und märktischen Siedlungen gebräuchliche Brautstehlen beim Hochzeitsmahle [5]) scheinen zweifellos von der vorgeschichtlichen bis zur spätgeschichtlichen Zeit einen Sinnerneuerungsprozeß durchgemacht zu haben, der vom Sühnerecht schließlich zum Scherzbrauch geführt haben dürfte. Gewiß bedarf diese von mir nur auf Grund der Literatur [6]) aufgestellte Vermutung einer genauen quellenmäßigen Überprüfung, aber ebenso auch die zuerst von K. Weinhold aufgeworfene und dann von V. v. Geramb [7]) und anderen übernommene Mutmaßung, wonach obige zwei zum Hochzeitsbrauchtum gehörigen Rechtssitten an ehemalige Überfälle und Beraubungen der Hochzeitszüge zu gemahnen hätten. Beim sogenannten „Sauschädelstehlen" scheint es sich jedoch schon ursprünglich lediglich um eine Scherzsitte der Nachbarschaft in engerem Sinne zu handeln [8]). Der Schweinskopf mag dabei als glückbringendes Symbol gelten [9]) und es ist wohl kaum mehr von einem ehemaligen Zusammenhang mit der Anschauung von der apotropäischen Kraft [10]) des Tierschädels zu rechnen. Ich deckte 1952 diesen Scherzbrauch in mehreren Ortsgemeinden des oberen und mittleren Einzugsgebietes des Urlflusses auf [11]), das wenig der Flyschzone und zum Gutteile dem westlichen n.-ö. Alpenvorlande [12]) angehört.

Im Nachstehenden versuche ich nun, diese dort in einigen Ortsgemeinden noch gegenwärtig geübte Brauchform zu erörtern und wählte absichtlich deshalb diesen Abschnittsteil aus meinen bisherigen Studien zur Volkskunde des oberen und mittleren Einzugsgebietes des Urlflusses als Beitrag zu vorliegender Festschrift aus, weil mein Freund Gugitz in den ersten fünf Jahren nach dem zweiten Weltkriege mehrmals im Herbste diese Gegend (Biberbach und Seitenstetten) aufsuchte und ihre „nahrhafte Seite" wohltuend empfand.

II.

Der krümmungsreiche Urlfluß, der von seinem Quellgebiete in der Gemeinde Ertl bis über den Markt St. Peter i. d. Au hinaus bloß als Bach bezeichnet wird [13]), nimmt eine Reihe kleiner Bäche bis zum alten Markte Aschbach auf und empfängt erst knapp vor seiner Mündung in die Ybbs, unweit der Stadt Amstetten, die größere Zaucha. Das Vorherrschen des mächtigen Vierkanters unter den bäuerlichen Hausformen dieses Landstriches weist auf Wohlhabenheit eines schönen Bruchteiles ihrer Bauern hin; aber auch die hier angesessenen Kleinbauern und Kleinhäusler, „Häuslleute" genannt, die zumeist nur über ein im Grundriß rechteckiges Kleinhaus mit vier bis neun Joch Ackerland und Wiesen und wenig Wald verfügen und mitunter statt eines Kleinhauses einen kleinen Hakenhof („Haus mit Hagl") besitzen, teilen mit den vorgenannten „rechten Bauern" Nüchternheit, Fleiß und landwirtschaftliche Tüchtigkeit sowie köstlichen Witz und Humor [14]).

Wie weit sich das gegenwärtige Verbreitungsgebiet des als Nachbarschaftssitte im engeren Sinne zu kennzeichnenden Sauschädelstehlens im Einzugsgebiete des Urlflusses erstreckt, vermochte ich bisher nicht festzulegen. Meine Beobachtungen beschränken sich auf den oberen der Flyschzone noch angehörigen Teil der Talschaft sowie ihre Seitentäler und auf die östlich angrenzende Aulandschaft, die ungefähr beim Markte Aschbach in die sogenannte „Heide" übergeht. Im oberen und mittleren Einzugsgebiete der Ybbs ist, wie ich 1933 in Erfahrung brachte, diese Brauchform unbekannt, mit Ausnahme der Ortsgemeinde Biberbach, die im Südosten bis zum Ybbsflusse [15]) reicht. Neben Biberbach [16]) stellte ich das heutige Vorkommen dieser Sitte fest in St. Michael am Bruckbache, Dorfgemeinde St. Peter i. d. Au, Dorfgemeinde Seitenstetten (in allen Rotten, besonders im oberen Trefflingtale, im Volksmunde „in der Treffling" genannt) [17]), in Weistrach [18]), Krenstetten, in den dem Markte Aschbach eingemeindeten Bauerngehöften und in Ertl. Nach Osten scheint sich dieses Vorkommen bis zu den an Aschbach grenzenden Ortsgemeinden Mauer und Öhling zu erstrecken; denn in letzteren Dorfgemeinden setzt die Sitte des Schweinsnierenstehlens ein. Das Schweinskopfstehlen fällt selbstverständlich mit dem Schweineschlachten in den dortigen Bauernhöfen und bäuerlichen Kleinhäusern zusammen, das fast durchaus vor großen römisch-katholischen Festen vom Spätherbste bis zum Frühlingsbeginne geschieht, vor allem vor Allerheiligen, vor dem Tage des Landesschutzpatrones St. Leopold, vor Weihnachten, vor den Faschingstagen und vor Ostern [19]). Einleuchtend ist es, daß dieser nachbarliche Scherzbrauch höchstens einmal in dieser meist winterlichen Jahreszeit und auch da nicht durchgehend in allen Gehöften der genannten Ortschaften geübt wird [20]). Der Einbruch der kalten, mitunter mit Schneefall verbundenen Witterung beginnt ja in unserer Gegend schon anfangs November, sodaß der in Markt und Dorf Seitenstetten geläufige Bauernspruch berechtigt ist: „Zu Martini sagt der Schnee da bin i (ch)" [21]). Beim Häuslmanne, der, wenn es gut geht, einige Stück Rindvieh im Stalle stehen hat, bildet die Schweinehaltung in noch viel größerem Maße als beim Bauer neben der lebensnotwendigen Befriedigung des Eigenbedarfes an Frischfleisch, Rauchfleisch („Geselchtes") und Fett geradezu die wichtigste Einnahmsquelle, die durch den Schweineverkauf auf Viehmärkten und bei Händlern erzielt wird [22]). Obwohl der Schweinezucht in den meisten Bauerngütern Österreichs wirtschaftliche Bedeutung zukommt, ist die volkskundliche Betrachtung dieses bäuerlichen Wirtschafts-

zweiges noch nicht in ausreichendem Maße angeschnitten worden. Dies gilt auch der Sitte des Sauschädelstehlens, die der einschlägigen Literatur überhaupt unbekannt ist.

III.

Es sei vorausgeschickt, daß der Bauer oder auch der Häusler der oberen und mittleren Urllandschaft zum Schweineschlachten ein oder zwei Nachbarn einlädt und nach getaner Gemeinschaftsarbeit ihnen für ihre nachbarliche Hilfe Selchfleisch und Obstwein („Most") vorsetzt [23]). Während das geschlachtete Schwein im sogenannten „Fleischkammerl" (im Dachbodenraume oder im ersten Stockwerke) des Hauses liegt und in der Wohnstube die vorerwähnte „Jause" eingenommen wird, schleicht sich mitunter die Bäuerin eines Nachbargehöftes mit einem flinken Mädchen, das ihre Tochter oder Dienstmagd (Dirn) sein kann, in das Vorhaus ein. Sie tritt allein in die Stube und begründet ihren Besuch mit dem Vorwande, sich irgend etwas für die Küche — etwa Grieß — ausleihen zu müssen. Während sie sich mit Bäuerin und Bauer sowie mit den Gästen unterhält, eilt das junge Mädchen in das Fleischkammerl, bemächtigt sich des Schweinskopfes und läuft dann rasch nach Hause. Wird es dabei ertappt, dann muß es den Schädel zurücklassen und wird obendrein über das Mißlingen ausgelacht. Doch damit läßt es die Nachbarin nicht bewenden, sondern versucht neuerlich, auf gerissene Weise des Schweinskopfes habhaft zu werden. Ist es ihr geglückt, dann richtet sie den Schweinskopf in der Küche ihres Hauses entweder als Krenfleisch oder zu Bratwürsten verarbeitet her. Tags darauf oder in den nächsten Tagen bringt sie unter Gelächter und Gejohle der Nachbarschaft das appetitlich zubereitete Gericht auf einem Tablett dem rechtmäßigen Besitzer zurück. Die ganze Nachbarschaft bleibt nun zu Gast und erhält als Bewirtung die aus dem Schweinskopf angefertigte Speise nebst Krapfen oder „Schober" (= Guglhupf) und dem unerläßlichen Obstwein sowie Tee.

Wenn die für das Stehlen verantwortliche Bäuerin den Schweinskopf zu Bratwürsten verarbeitet, dann legt sie die Würste auf ein Brett und garniert sie ringsherum mit verschiedenen ungekochten Gemüsen, wie Karotten, Petersilie, Sellerie und außerdem mit den zum Braten notwendigen Schweinefett. Zuweilen richtet sie aus den Abfällen des Schweinskopfes eine Suppe zurecht, mit der gleichfalls die Gäste des Schweinskopfsbesitzers bewirtet werden. — Ist aber der gestohlene Schweinskopf sehr groß, dann wird er erst in geräuchertem Zustand dem rechtmäßigen Eigentümer überbracht, der dann in oben geschilderter Weise für die Nachbarn ein Essen veranstaltet, bei dem allerdings an Stelle des geräucherten Schweinskopfes ein „Bratel" (Schweinsbraten) aufgetischt wird. — Schließlich sei noch bemerkt, daß auch ein benachbarter Bauer den Schweinskopfdieb abgeben kann, der dann das Stehlen allein besorgt.

IV.

Zur genauen Illustrierung dieser Nachbarschaftsscherzsitte sei ein Beispiel aus Biberbach vom Jänner 1953 erzählt. Eine junge, in Biberbach wohnhafte Beamtensfrau, die auch von dort gebürtig ist, berichtete mir als Augenzeugin bald darauf von der ganzen Aufmachung dieses Vorkommens [24]). In einem der zwei Bauernhöfe, welche den zur Ortsgemeinde Biberbach ge-

hörigen Weiler Jedersdorf bilden, war soeben das Schweineschlachten vorüber, als zufällig die Nachbarschaft dorthin zu Besuch kam. Sie wußte zuvor nichts von der Schlachtung und sprach ahnungslos von den Schwierigkeiten des Sauschädelstehlens. Erst während des Gespräches erfuhren die Nachbarn, daß hier soeben ein Schwein geschlachtet worden war. Darauf faßte eine der Frauen sofort den Plan, selbst diese Scherzsitte zu üben. Unter dem Vorwande, rasch nach Hause gehen zu müssen, machte sie die gebräuchliche Besichtigung des Stalles durch die Nachbarschaft nicht mit, stahl den Sauschädel, der gleich den übrigen Schweinsteilen im sogenannten Fleischkammerl im ersten Stockwerke lag, und begab sich eilends auf den Heimweg. Niemand in der Runde vermutete in ihr die Diebin und verdächtigte vielmehr deren jungverheiratete Tochter, die aber gar nicht in den Bauernhof gekommen war. Immerhin war letztere dabei, als ihre Mutter den gestohlenen Schweinskopf zu Bratwürsten verarbeitete, die sie sodann auf ein Brett legte und schließlich die zum Braten und Essen der Würste gebräuchlichen Zutaten auf dem Brette garnierte, nämlich Schweinefett in Rosenform „modelliert", eine Schüssel mit Kartoffelsalat, Salz und Schwarzbrotstücken. Obenauf lag überdies ein Zettel, auf dem die Schwester [25]) der Diebin ein von ihr verfaßtes Gedicht über das Schicksal dieses Schweinskopfes geschrieben hatte; dies ist bei derartigen Vorfällen sonst nicht üblich. Die davon verständigte Nachbarschaft begleitete die Diebin mit dem so beladenen Brette in das Bauerngehöft zu Jedersdorf, wo der Sauschädel entwendet worden war. Unter lautem Gelächter der Hausbewohner von Jedersdorf und der Nachbarschaft nahm die Bäuerin dieses Gehöftes den ihr gehörigen Sauschädel in veränderter Gestalt samt Beigaben in Empfang, briet die Würste und setzte sie sodann nebst Obstwein und hausgebranntem Schnaps den Nachbarn und den eigenen Hausgenossen vor.

Erst durch das Vorlesen des Gedichtes erfuhr sie, wer den Sauschädel aus ihrem Fleischkammerl geholt hatte.

Das Gedicht, in dem der Schweinskopf Sprecher ist, lautet:

„Nach fünf Tagen auf der Reise
Kehre ich erholt zurück als Speise.
Wie es mir erging, fragt mich nur nicht,
Denn da war ich wahrlich ein armer Wicht.
Ich wußte nicht woher, wohin,
Bis ich erreichte, was ich jetzt bin.
Einen Vorteil hab ich nur,
Daß vollendet meine Kur
Und ich meinem Ziele nicht allein
Zustreben darf — das ist fein!
Ich bringe mit zu meiner Freud',
Meinen Reisegefährten vielleicht zum Leid
Brot, Gemüse, Salat und Schmalz;
Bald hätt' ich vergessen auf das Salz.
Nun laßt mich bitte nicht mehr lange leiden,
Ich will um keinen Preis auf der Welt mehr bleiben!
Mein Entführer ließ mich im Stich,
Darum die Bitte: nehmet mich!
Euer in Reue zurückgekehrter Sauschädel, leider ohne Knochen."

Die Verse sind deshalb lehrreich, weil sie uns das Einfühlen in die nüchterne, reale Denkungsart und den Humor der dortigen Bauernschaft ermöglichen und zugleich die bäuerliche Vorliebe für Würste zeigen.

V.

Wohl einen Ausnahmefall bildet der Vorgang beim Schweinskopfstehlen in der Ortsgemeinde Ertl, der mir aus einem einzigen Vorkommen (Ende Juni 1953, also zur Zeit der Sommer-Sonnenwende) von einer dortigen bäuerlichen Gewährsfrau, die ihren Familiennamen nicht genannt haben will, mündlich überliefert wurde [26]). Dieses Gemeindegebiet grenzt an den oberösterreichischen Wallfahrtsort Maria Neustift.

In einem meiner Gewährsfrau benachbarten Bauerngehöfte nahm ein gleichfalls der Nachbarschaft angehöriger Bauer, der sich auf das Sauschneiden (Kastrieren) [27]) versteht, die Tötung des Schweines (durch Pistolenschuß) und das Zerteilen des Tieres vor. Er hatte im Einverständnis mit den Nachbarn, jedoch ohne Vorwissen des Schweinebesitzers einige Fleischstücke beiseite gelegt, die er dann unbemerkt in sein Haus trug, um daraus von seiner Frau Bratwürste bereiten zu lassen. Nun fehlten aber dazu die Därme; der Sauschneider schickte deshalb seine kleine Tochter in das Haus des bestohlenen Nachbarn mit der harmlosen Bitte, ihm einige für sich zu überlassen, was denn auch gerne gegeben wurde. Noch während der Sauschneider mit dem Zerteilen des Schweines beschäftigt gewesen war, hatte im Einvernehmen mit ihm und der übrigen Nachbarschaft die Bäuerin eines Nachbarhauses ungesehen den Schweinskopf entwendet und nach Hause gebracht. Tags darauf wurde dieser Schädel in unveränderter Form, reich mit Blumen geschmückt und seine Ohren gleich dem Brette, auf dem er lag, mit ungefähr 20 Paar Bratwürsten behängt. Darauf ging es im Triumphzuge der Nachbarn mit ihm und den daran baumelnden Bratwürsten in das Haus seines Eigentümers, der dann allen seinen frohen Gästen neben den gebratenen Würsten Schweinsbraten und die üblichen schon im Kapitel III erwähnten Getränke vorsetzte. Ein Tanz beschloß das heitere Fest.

Eine Variante des Sauschädelstehlens, das Stehlen der Schweinsnieren, wurde mir 1953 von einer einwandfreien Gewährsfrau, der Handarbeitslehrerin Frl. Maria Hirner aus Biberbach, berichtet, die zuvor ihren Beruf an der Aschbacher Volksschule ausübte und diese Brauchform in den Dörfern Mauer und Öhling beobachtet hat. Diese Abart unterscheidet sich aber nicht bloß im Stehlobjekt, sondern auch darin, daß das bestohlene Bauernehepaar von dem benachbarten Diebe zu einem „Nierndlessen" eingeladen wird.

Schlußwort

Die Frage, wie weit sich die im oberen und mittleren Einzugsgebiet der Url noch heute mitunter geübte rein bäuerliche Sitte des Sauschädelstehlens zeitlich zurückverfolgen läßt, muß leider offen bleiben; denn ein schriftlicher Niederschlag über diese Braucherscheinung war bisher weder in Archiv und Bibliothek der Seitenstettener Benediktinerabtei noch in denjenigen Bauernhäusern, in denen die Träger dieser Sitte wohnen, zu finden. Nach den mir mündlich zugegangenen Auskünften reicht die dortige Sitte des Sauschädelstehlens in der Erinnerung älterer Leute jedenfalls nachweislich bis etwa 1880 zurück [28]), dürfte aber wahrscheinlich älteren Ursprunges sein. Daß diese Scherzbrauchform als rein bäuerliche Nachbarschaftssitte aufzufassen ist, zeigt die Tatsache, daß sie in die Bevölkerung der Märkte unseres Gebietes (Aschbach, St. Peter i. d. Au, Seitenstetten) nicht eingedrungen ist [29]), obwohl

viele verwandtschaftliche Bindungen zwischen der Bewohnerschaft der genannten Märkte und der in ihrer Umwelt seßhaften Bauern und ländlichen Gewerbetreibenden bestehen [30]).

Anmerkungen

[1]) Vgl. im allgemeinen Eberhard F r h r. v. K ü n ß b e r g „Rechtliche Volkskunde", Halle/Saale 1936 (Volk, Grundriß der deutschen Volkskunde in Einzeldarstellungen, III. Bd.), S. 47.

[2]) Ebenda.

[3]) Das Maibaumsetzen war in diesem n.-ö. Viertel, das auch n.-ö. Mostviertel heißt, vom 19. Jahrhundert bis 1938 keineswegs in allen Ortsgemeinden üblich. Nach Leopold T e u f e l s b a u e r „Jahresbrauchtum in Österreich" (1. Niederösterreich), Wien 1935, S. 65 könnte es allerdings den Anschein erwecken, als wäre damals (1935) diese Sitte in diesem zwischen dem Ennsflusse und Wienerwald gelegenen Viertel allgemein gebräuchlich gewesen. Er belegt ihr Vorkommen für Stefanshart und Türnitz im Viertel ober dem Wienerwald. Ebenso wie Teufelsbauers Ausführungen verhält sich Viktor v. G e r a m b s „Deutsches Brauchtum in Österreich", Graz 1924, S. 52. Im Einzugsgebiete der Ybbs fehlte diese Sitte in vorgenannter Zeitperiode, obwohl sie im 17. Jahrhunderte hier gebräuchlich war, wie dies aus den Ratsprotokollen der Stadt Waidhofen/Ybbs (im dortigen Museum), so 1634, zu ersehen ist. In der nationalsozialistischen Episode Österreichs (1938—1945) war das Aufstellen des Maibaumes bekanntlich eine obligate Gemeindeangelegenheit. Seither blieb diese Braucherscheinung in der Ybbslandschaft keineswegs überall in Übung; so wurde in der Stadt Waidhofen/Ybbs seit dem Ende des zweiten Weltkrieges nur einmal ein Maibaum aufgestellt (nach mündlicher Auskunft daselbst sowie nach Durchschau des „Ybbstaler Wochenblattes" von 1946 ff.). Hingegen wurde, wenn auch nicht regelmäßig, von 1946 herwärts in den Ortsgemeinden des Urlflußgebietes, so etwa in Aschbach, St. Peter i. d. Au, Seitenstetten und Weistrach, von den Burschen am 30. April abends ein Maibaum aufgestellt. Im Markte Seitenstetten besorgten diese Aufstellung jahrweise wechselnd die Mitglieder einer der beiden großen politischen Parteien Österreichs (Ö. V. P. und S. P. Ö.) und in einigen Jahrgängen der „Ybbstalzeitung" stand zu lesen, daß eine Nachbargemeinde der anderen in der Nacht vom 30. April zum 1. Mai den Maibaum gestohlen hätte. 1947 mißlang allerdings den Seitenstettener Burschen das Stehlen des Maibaumes in St. Peter i. d. Au. Eingehend werde ich darüber später in meiner Volkskunde des oberen und mittleren Urltales handeln.

[4]) So und nicht nach der Trauung im westlichen n.-ö. Alpenvorlande, belegt durch mündliche Aussagen eingeborener vertrauenswürdiger Augenzeugen von Biberbach, Krenstetten, St. Peter i. d. Au (Dorfgemeinde) und Seitenstetten (Dorfgemeinde) in den Jahren 1946—1952. Im allgemeinen V. v. Geramb, a. a. O., S. 128 und 137.

[5]) Nach mündlichen Angaben verläßlicher eingeborener Augenzeugen aus Biberbach, den Märkten Aschbach, St. Peter i. d. Au, Seitenstetten und einmal sogar aus Waidhofen/Ybbs, wobei allerdings der Bräutigam und viele Hochzeitsgäste aus der Dorfgemeinde Seitenstetten gebürtig waren, in den Jahren 1946 bis 1952. Außerdem V. v. G e r a m b, a. a. O., S. 129, der allerdings für Niederösterreich das Brautstehlen schon während des Zuges aus der Kirche angibt, was für das Einzugsgebiet des Urlflusses und auch für das der Ybbslandschaft nicht zutrifft.

[6]) Claudius Frh. v. S c h w e r i n, Deutsche Rechtsgeschichte, Leipzig/Berlin 1912 (Grundriß der Geschichtswissenschaft, 2. Bd., Abt. 5), S. 83.

[7]) Vgl. V. v. G e r a m b, a. a. O., S. 128; auf S. 129 läßt Geramb auch allerdings die Möglichkeit offen, daß das Brautstehlen eine Erinnerung an den Brautraub sein könne.

[8]) Über die volkskundliche Betrachtungsweise der Rechtsbräuche und ihrer späteren Sinnerneuerung zu Spott- und Scherzsitten vgl. Leopold S c h m i d t: Die volkstümlichen Grundlagen der Gebärdensprache (Veröffentlichungen der Kommission für Volkskunde der Deutschen Akademie der Wissenchaften zu Berlin, II. Band, Berlin 1953, S. 237 f.), worin er vorbildlich die Sitte des „Ohrenzupfens" historisch und völkerkundlich erläutert.

[9]) Vgl. Oswald A. Erich und Richard Beitl, Wörterbuch der Deutschen Volkskunde, Leipzig 1936, S. 627, Art. „Schädel" und die dort zitierte Literatur.

[10]) Ebenda.

[11]) Vgl. Edmund Friess, „Von den Urltalerbauern" (Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich, XXX. Folge, 1949—1952, Wien 1953, S. 178 ff.). Einiges Volkskundliches über dieses Gebiet auch bei Petrus Ortmayr, Von kleinen Leuten, Wien 1949.

[12]) Vgl. Placidus Molterer, Das Land um Seitenstetten, Versuch eines geologischen Profiles („Bote von Seitenstetten", 29. Folge, Ostern 1953, S. 51 ff.). Mit Recht weist Ernst Burgstaller in „Das Fragewerk zu den volkskundlichen Karten" (Oberösterreichische Heimatblätter, 6. Jg., Linz 1952, S. 427) auf die Wichtigkeit der „genaueren Kenntnis der meist durch die geologischen Verhältnisse des Landes bedingten Oberflächenformen für das Verständnis der Verbreitung vieler Arbeitsgeräte und -bräuche" hin.

[13]) Der in nächster Nähe des Urlflusses gelegene Ortsteil von St. Peter wird von der dortigen Bevölkerung durchaus als „Bachviertel" bezeichnet, wovon ich mich selbst überzeugte.

[14]) Nach Auskünften vertrauenswürdiger eingesessener Gewährsleute und nach eigenen Beobachtungen in den Jahren 1945—1952.

[15]) In den ybbsseitig Biberbach benachbarten Ortsgemeinden (in Landgemeinde Waidhofen/Ybbs, vielleicht mit Ausnahme des Pfarrsprengels St. Georgen i/Klaus, sowie in den Gemeinden Sonntagberg und Windhag ob d. Ybbs) konnte ich nach genauer Umfrage im Jahre 1953 nicht die geringste Spur eines gegenwärtigen Vorkommens dieser Sitte finden.

[16]) Die in Biberbach wohnende und aus der dortigen Kleinbauernfamilie Schmidt stammende junge Beamtensfrau Leopoldine Ebner, Pfarrorganistin daselbst, hatte in den Jahren 1951—1953 die Freundlichkeit, mich von einigen in dieser Zeit in ihrer Heimatgemeinde selbst beobachteten Vorkommen dieser Sitte genau zu unterrichten.

[17]) Davon informierte mich eingehend 1952 und 1953 die Bauerntochter Mitzi Schatzeder, geb. 1897, vom Burnergute in der oberen Treffling, Dorfgemeinde Seitenstetten, die derzeit Hausgehilfin in Waidhofen/Ybbs ist und deren Verwandtschaft durchaus der Bauernschaft der drei obgenannten Orte angehört.

[18]) Die Feststellung für Weistrach beruht auf einer Auskunft der Frau Leopoldine Ebner von 1952. Ein Einzelfall in Ertl (Juni 1953) wurde mir am 1. September 1953 von der Meierin („Moarin") von Ertl erzählt, die das dortige Vorkommen als äußerst selten bezeichnete. Die Angaben für Krenstetten und für die zu Aschbach gehörige Bauernschaft verdanke ich der Biberbacher Handarbeitslehrerin Frl. Marie Hirner, 1953.

[19]) Nach Auskünften obiger Gewährsleute und nach eigenen Beobachtungen 1945 bis 1952.

[20]) Bei den meisten Kleinhäuslern dieser Gegend wird zumeist nur ein- bis zweimal jährlich, vorwiegend vor Weihnachten und vor Ostern, ein Schwein geschlachtet. Nach eigenen Beobachtungen in den Jahren 1945—1952.

[21]) Ich hörte in den Jahren 1945—1952 wiederholt dieses Sprüchel von der einheimischen Bevölkerung in Markt und Dorf Seitenstetten.

[22]) Diese Auskunft wurde mir 1945—1952 stets gleichlautend von größeren und kleineren Landwirten und Häuslern in Biberbach und Dorf Seitenstetten zuteil.

[23]) Die Schilderung dieser Scherzbrauchform ist das Ergebnis einer Reihe fast gleichlautender mündlicher Auskünfte, die ich in den Jahren 1945—1952 von der bäuerlichen Bevölkerung dieses Gebietes erhielt. Besonders wertvoll waren mir die Angaben der in Anm. 16 bereits erwähnten Biberbacher Pfarrorganistin, Frau Leopoldine Ebner, 1951—1953 sowie die der in Anm. 17 genannten Bauerntochter Mitzi Schatzeder aus den Jahren 1952 und 1953. Das Schweinschlachten wird im ganzen Einzugsgebiet der Ybbs, wozu auch die Urllandschaft gehört, im Volksmunde bloß „Abstechen" genannt.

[24]) Frau Leopoldine Ebner (s. Anm. 16).

[25]) Handarbeitslehrerin an der Volksschule in Biberbach, Frl. Marie Hirner.

[26]) Ich deutete ihren Namen in Anm. 18 in der in der Ortsgemeinde Ertl gebräuchlichen „vulgo"-Form an.

[27]) Die Sauschneider im Einzugsgebiete der Ybbs tragen wie überall in Österreich als Abzeichen auf ihrem Hute eine buschige weiße Geierfeder, „Saufeder" genannt. Sie sind zumeist Kleinbauern, die zum Unterschiede von den Sauschneidern im salzburgischen Lungau nicht in die Ferne ziehen, sondern dieses Nebengewerbe im allgemeinen nur im eigenen Wohnorte und in der weiteren Umgebung ausüben. Sie finden sich mit Vorliebe an Wochenmarkttagen in den Städten Amstetten und Waidhofen/Ybbs ein, wo sie von den marktbesuchenden Bauern Aufträge entgegennehmen. Die Angaben stammen von glaubwürdigen bäuerlichen Gewährsleuten vorgenannten Gebietes, besonders von dem in Unterzell (Gemeinde Windhag ob Ybbs) seßhaften Bauern und Viehhändler Michel Brenn, 1953.

[28]) Nach mündlichen Angaben der in den Anmerkungen 16 und 17 genannten Gewährsleute (1951—1953).

[29]) Nach eigenen Beobachtungen in den Jahren 1951—1952. Es ist hier nur der geschlossene Markt Aschbach gemeint, ohne die umliegenden, zu dieser Marktgemeinde gehörigen Bauernhöfe.

[30]) Besonders im Markte Seitenstetten, zu dem gegenwärtig ein bäuerlicher Vierkanthof (Deinhof) gehört und in dem mehrere bäuerliche Kleinhäusler seßhaft sind, konnte ich in den Jahren 1945 bis 1952 viele verwandtschaftliche Beziehungen der Marktbevölkerung zu der Bauernschaft der Nachbargemeinden feststellen.

Der in obigen Ausführungen wiederholt gebrauchte Nachbarschaftsbegriff ist im engeren Sinne gemeint, und ich pflichte Hanns K o r e n, Volkskunde in der Gegenwart, Graz 1952, S. 44 f., vollauf bei, daß er die bisherige volkskundliche Beachtung der Nachbarschaft im engeren Sinne als unzureichend erklärt. Vgl. dazu jetzt Karl-S. K r a m e r, Die Nachbarschaft. Beitrag zur Kenntnis des Dorflebens vergangener Jahrhunderte auf Grund archivalischer Quellen (Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, München 1952, S. 128 ff.).

DIE MARIANISCHEN GNADENBILDER IN BAYERN

Beobachtungen zur Chronologie und Typologie

VON TORSTEN GEBHARD

Neque enim novimus faciem Virginis Mariae.
Augustinus, De Trinitate. Lib. CIII c. V.

I.

„Gruß Deinen Augen, den Abbildern zweier Lampen, die der Künstler an dem hohen Turm des Leibes aufhing." So singt eine äthiopische Marienhymne. Kühne Wortbilder, die alle nur optische Wahrnehmung überwältigen. In der Sprache der Hymnen vermag die Kirche Bildnisse des Herrn und der Gottesmutter zu zeichnen. Sie kennt aber noch eine andere Weise. Die Osterkerze, die in der feierlichen römischen Liturgie der Osternacht geweiht wird, ist ebenfalls ein Bildnis Christi. Zwischen der Gegenständlichkeit der Kerze als Bildnis und der Transzendenz der hymnischen Wortbilder steht die Ikone als Kultbild. Ihr kommt die geweihte Gegenständlichkeit zu wie der Kerze, aber auch die Transzendenz des Wortbildes, insoweit als sie den homo caelestis vor Augen zu stellen vermag. Ikone und Gnadenbild, als eine besondere Form des Kultbildes, gehören zusammen. Es wird im Verlauf der Untersuchung zu zeigen sein, daß das Gnadenbild immer wieder in seinem Wesenskern zur Ikone strebt. Wenn wir die Ikone als Inbegriff des Kultbildes zwischen Kerze und Hymnus gestellt haben und diesem Gegensatzpaar den Ausspruch des Kirchenlehrers gegenüberhalten, so geschieht dies, um einmal ganz elementar spürbar zu machen, aus welch anderer Vorstellungswelt und welch anderem Erleben heraus die Kultbilder entstanden sind, die sich als Gnadenbilder so tief in das religiöse Bewußtsein der Gläubigen aller Nationen eingegraben haben. Wenn Novalis um 1800 seine bekannten Zeilen schreibt: Ich sehe Dich in tausend Bildern / Maria, lieblich ausgedrückt / Doch keines von allen kann Dich schildern / Wie meine Seele Dich erblickt / so entspricht hier das Wort des Dichters der allgemeinen „Sehschwäche" der Romantiker, die vergeblich sich mühten durch eine eklektische Steigerung der rein natürlichen Erscheinung ein Wesen nachzubilden, das einer neuen, nur von der inneren Erfahrung geahnten Welt angehört. Die erste Frage wäre also die: Was heißt das „Bild der Gottesmutter" und „Verehrung dieses Bildes"? Es ist hier nicht der Ort, theologische Fragen zu behandeln, sondern es geht nur darum: Wie sah das Volk (aller Stände!) die Gnadenbilder? Vielleicht hilft folgender Hinweis etwas weiter: Glasgemälde und Fresken, seien sie an den Wänden oder in den Gewölben, sind keine Kult- und Gnadenbilder. Das Gnadenbild ist Gegenstand, beweglicher Gegenstand — wie die Kerze —, es verlangt einen Standort, es wird schützend überbaut, es wird bekleidet, gekrönt, selbst wenn es sich um ein gemaltes Bild handelt. Gerade bei den Gemälden wird diese andersgeartete Kategorie von „Bild" erlebbar. Das Gnadenbild ist nie illusionistisch. Der Beschauer vergißt nicht,

daß es ein Abbild ist. Es bleibt aber voll stärkster Wirkung, auch wenn es maßstäblich sehr klein ist, derart, daß es in seinem bildnerischen Wert sozusagen gar nicht mehr wahrgenommen werden kann. Wenn es vielleicht in einem Vergleich am leichtesten verständlich ist, so dürfen wir sagen: Gnadenbilder sind Leuchttürme (in anderer Interpretation des hymnischen Bildes), die den Beter auf die hinweisen, die er als mediatrix gratiarum anruft. Daher auch die Möglichkeit, daß an ein und demselben Wallfahrtsort Gnadenbild und Nachbildung eines weiteren Gnadenbildes zugleich auftreten, daß auf einem Votivbild mit der Kreuzigung Christi neben Maria als Assistenzfigur die Gnadenmutter von Altötting dargestellt wird (Schöllnstein, Lkr. Passau).

Wie steht es aber mit der Geschichtlichkeit der Gnadenbilder? Hört nicht bei dem Gnadenbild jede kunstgeschichtliche Fragestellung auf? Wie soll man sich zu der Frage einer Zeit ohne Gnadenbilder stellen? Die Verehrung der Gottesmutter ist an sich so alt wie die Kirche selbst. Diese Verehrung hat jedoch in ihren äußeren Formen, wie die Gesamtheit der vielfältigen Erscheinungen der Liturgie eine geschichtliche Entwicklung. Markstein wird immer das Konzil von Ephesos vom Jahre 431 bleiben. Eine sinnfällige Ausgestaltung von Marienfesten in Rom ist seit der Zeit des Papstes Sergios († 701) bekannt. Für Jahrhunderte bleiben die Feste Mariae Lichtmeß (Purificatio, Hypapante), Mariae Verkündigung, Himmelfahrt (Dormitio, Koimesis, später Assumptio) und Mariae Geburt die alleinherrschenden (so noch im Ordo lateranensis des 12. Jahrh. und in Bayern nach Ausweis der ältesten bayerischen Kalendarien bis ins späte Mittelalter). Von dem ersten Mariengruß, der in Bayern gesprochen wurde, bis zur ersten Wallfahrt zu einem marianischen Gnadenbild verging mehr als ein halbes Jahrtausend. Zur besseren Einsicht in die Geschichte der Marienverehrung in Bayern wäre es wertvoll, genaue Untersuchungen über die Marienpatrozinien für Kirchen und Kapellen und die Altartitel zu besitzen. Es bleibt bedeutsam, daß die Dome in Freising und Augsburg seit jeher Marienkirchen sind. Es dürfte aber kein Zweifel darüber bestehen, daß die Marienpatrozinien sich erst seit dem späten Mittelalter in auffallender Weise gehäuft haben.

In Bayern sind uns überdies vor dem 12./13. Jahrhundert keine Marienfiguren in Stein oder Holz erhalten. Über den Bestand wird noch zu sprechen sein. Neben den Fragen der Geschichtswissenschaft steht aber noch die theologische Frage nach dem Sichtbarwerden der Gnadenerweise Gottes im Bereich des Gnadenbildes. Diese Frage kann hier nicht untersucht werden. Zum Wesen der christlichen Existenz gehört es, sich in Raum und Zeit zu vollziehen. Hieraus leitet sich die Berechtigung ab, das Thema marianisches Gnadenbild zum Gegenstand einer geschichtlichen Teiluntersuchung zu machen. Die Kunstwissenschaft sollte sich durchaus mit an der Klärung beteiligen. Mag das Thema zunächst für dieses Fachgebiet nicht verlockend erscheinen, denn die Fragen nach Schulzusammenhängen, Werkstätten, Meistern und stilbildenden Werken werden nicht aufgeworfen, so ist andererseits allein schon die sorgfältige Datierung des einzelnen Gnadenbildes auf kunstwissenschaftliche Untersuchung angewiesen. Dazu kommt das weitgreifende Gebiet der Gnadenbildkopie und die vielleicht noch wichtigere Frage, inwieweit Gnadenbilder für die Gestaltung von Andachtsbildern wirksam geworden sind. Spiegelbildliche Wiedergabe, Umformung, altertümelnde Nachahmung, Restaurierungen u. a. m. sind Vorgänge, die sorg-

fältige Beobachtung verdienen. Doch dies nur nebenbei. Es gilt zunächst noch einige geschichtliche Daten in Erinnerung zu rufen.

Vor dem 14. Jahrhundert können wir keine gesicherte Verehrung eines marianischen Gnadenbildes in Bayern nachweisen. Die heute als Gnadenbilder bekannten Marienfiguren gehören in einigen Werken dem 14. Jahrhundert, in der überwiegenden Mehrzahl jedoch erst den späteren Jahrhunderten an, von den Gemälden zunächst einmal ganz abgesehen. Es ist durchaus nicht so, als wenn man anfäglich mit dem Begriff Gnadenbild besonders hohes Alter oder gar Authentizität im Sinne der Lukasbilder gefordert hätte. Die Form der Gnadenbildverehrung konnte sich bereits bekannten Kultbrauches bedienen. Wallfahrten waren seit Jahrhunderten zu den heiligen Stätten bekannt, Palästina, Kleinasien, Rom, Lucca, San Jago di Compostella, Tours, Aachen usw. Prozessionen gehören zum ältesten Bestandteil der Liturgie. Marienhymnen und Gebete überlieferten wertvollstes Gedankengut. Wesentlich ist, daß die Gnadenbildverehrung Bestandteil des offiziellen Kultes ist. Dies kommt auch in zahlreichen Gnadenbildlegenden zum Ausdruck, die vom Andachtsbild, das im Freien aufgestellt war, beginnend, dessen Weg in eine Kapelle bis zum Gnadenaltar in einer großen Wallfahrtskirche darstellen. Krönung des Bildes, Erhebung der Kirche zur Basilika sind weitere Stationen, die das Bild immer stärker in die Sakralordnung eingliedern. Die im Volksbewußtsein so tief verwurzelten Örter: Baum, Brunnen, Berg werden beliebte marianische Gnadenstätten [1]).

Wertvoll wäre es, zum tieferen Verständnis der marianischen Verehrungsweisen des 14. Jahrhunderts, genaueren Überblick über die Aufstellung der Marienfiguren im 12. und 13. Jahrhundert zu haben. Eine zentrale Aufstellung dürfte auch in Marienkirchen nicht üblich gewesen sein.

Älter als die marianischen Wallfahrtsstätten und Gnadenbilder in Bayern gelten der Überlieferung nach Loreto, Maria Einsiedel, Mariazell, Montserrat. Sicher ist dies für Santa Maria Maggiore in Rom, der alten Stationskirche, anzunehmen. Das später so häufige Verlangen, eine dieser in der Ferne gelegenen Wallfahrten durch Nachbildung in den eigenen Lebensraum hineinzuziehen, beobachten wir bei Beginn der marianischen Wallfahrten in Bayern nicht.

Allgemein muß das Wirken der Zisterzienser, der Franziskaner und Dominikaner für die spätmittelalterliche Marienverehrung in Bayern die Voraussetzungen geschaffen haben. Es erscheint (besonders für die nachmittelalterliche Zeit) methodisch geradezu notwendig, auf die Gnadenbildverehrung innerhalb der Orden und ihres Seelsorgebereichs zu achten. Zweckmäßig erweist es sich ferner, die Marienwallfahrten und ihre Gnadenbilder jeweils im Diözesanverband zu betrachten. Um das Thema im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes jedoch nicht zu sehr auszuweiten, wurde nur von den heutigen Diözesen Bayerns ausgegangen. Streng genommen müßte man die alte Diözesaneinteilung zu Grunde legen, also auch den bayerischen Anteil der Diözesen Salzburg, Konstanz, Mainz und umgekehrt die ehemalige Ausdehnung der heutigen bayerischen Diözesen berücksichtigen, wobei sich besonders für die Diözese Würzburg ein aufschlußreiches Bild ergäbe. Ohne kritische Untersuchung sei angemerkt, daß heute nach der Überlieferung bzw. Legende folgende marianischen Wallfahrten in Bayern bis ins 14. und zum Teil darüber hinaus zurückdatiert werden. Diözese Augsburg: Maria Thann, Lkr. Lindau (früher Diözese Konstanz), Violau (die Kirche wurde

von den Zisterzienserinnen von Oberschönenfeld bzw. den Zisterziensern von Kaisheim betreut), Matzenhofen, Lkr. Illertissen. Aus der Diözese Bamberg wäre Marienweiher, Lkr. Stadtsteinach, heute die bekannteste Marienwallfahrt Oberfrankens zu nennen. (Die Zisterzienser des Klosters Langheim hatten dort die Pfarrseelsorge). Das heutige Gnadenbild einer stehenden Muttergottes gehört der Zeit um 1480 an. In der Diözese Eichstätt gilt Feldkirchen bei Ingolstadt als eine der ältesten Marienwallfahrtsstätten. Über das als Gnadenbild verehrte Kultbild wird noch zu sprechen sein. Freising: Ettal und Tuntenhausen (Lkr. Aibling) [1a]). Das Gnadenbild von Tuntenhausen verbrannte 1548. In der Diözese Passau sind die beiden einzigen mittelalterlichen Marienwallfahrten Altötting und Kößlarn. Diözese Regensburg: Bogenberg, Regensburg (alte Kapelle) und Sossau. Man hat vermutet, die sitzende spätromanische Steinfigur an der Außenseite der Bogenberger Wallfahrtskirche könnte das erste Wallfahrtsbild gewesen sein. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß es schwer vorstellbar ist, wie sich der Wechsel zu dem heute verehrten Bild der Muttergottes in der Hoffnung vollzogen haben soll. Wäre das Bild ursprünglich im Innern aufgestellt gewesen, so wäre seine nachträgliche Versetzung an die Außenwand unwahrscheinlich. Sollte die sitzende Muttergottes an der Außenwand als Gnadenbild verehrt worden sein, so wäre der sonst gewöhnlich belegte Weg doch der, daß man das Bild in die Kirche hereingenommen hätte. Die Frühgeschichte von Bogenberg wird wohl immer ungeklärt bleiben. Im übrigen hat B. H. Röttger in dem Inventarband der Kunstdenkmäler des Landkreises Bogen mit größter Sorgfalt alles für das Gnadenbildproblem Erreichbare zusammengestellt (vgl. auch weiter unten S. 100 f.). Aus der Diözese Würzburg wäre endlich Höchberg, Lkr. Würzburg, neben Hessenthal (früher Diözese Mainz) zu nennen. In Retzbach, Lkr. Gerolzhofen, ist eine Marienwallfahrt für das Jahr 1339 sicher bezeugt. P. Romuald Bauerreiß OSB glaubt in der Verehrung der Vesperbilder seit dem Ende des 13. Jahrhunderts die Anfänge der Marienwallfahrten sehen zu müssen [2]). Die vergleichende Betrachtung von Wallfahrtsgeschichte und Gnadenbild bestätigt dies jedoch für weite Räume nicht. Bevor wir uns mit der Chronologie der Gnadenbilder in Bayern näher befassen, müssen wir noch kurz auf das marianische Kultbild des 13. Jahrhunderts eingehen. Es kann kein Zufall sein, wenn uns gerade seit dem 13. Jahrhundert immer häufiger Marienfiguren stehend oder sitzend, in Holz und Stein, in Steinguß oder Ton erhalten sind. Über das Elfenbeinrelief hinaus dürften nicht in Architektur eingebundene Marienfiguren im hohen Mittelalter selten gewesen sein. Essen und Paderborn (Imad-Muttergottes 1056!) bewahren bekanntlich die kunstgeschichtlich bedeutendsten Marienfiguren des frühen Mittelalters. Für die Geschichte der freiplastischen spätromanischen thronenden Muttergottes sind Werke wie das Holzrelief aus Obervaz (Graubünden) in der öffentlichen Kunstsammlung in Basel und am Chorgiebel von Maria im Kapitol zu Köln (Steinplastik) ebenso wie die Madonna aus Schillingskapellen bei Buschhoven/Bonn sehr bedeutsam.

II.

O clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria!

Die spanischen und französischen Muttergottesfiguren des 12. und 13. Jahrhunderts können wir gut mit der glühenden Marienverehrung des strengen Bernhard von Clairvaux vereinbaren. Sie sind ohne Ausnahme

Kultbilder im engen Sinn des Wortes. Auch nach 800 Jahren hat ein Muttergottesbild vom Montserrat oder von Mariazell nichts von seiner Bildkraft eingebüßt. Eine lange und einläßliche Beschäftigung mit den romanischen Muttergottesfiguren könnte soweit führen, daß man alle künstlerische Größe, alle Geschmeidigkeit und allen Liebreiz der gotischen Marienfiguren — wenn es möglich wäre — gering erachtet. Wenn so oft betont wird, den Gnadenbildern käme fast nie ein besonderer künstlerischer Wert zu, so ist dies gewiß nur bedingt richtig. Tritt man nicht mit einem nazarenisch gefärbten Schönheitsideal an die Gnadenbilder heran, so wird man in überraschend vielen Fällen künstlerische Werte entdecken.

Wenn wir von den spätromanischen Figuren der thronenden Muttergottes in Regensburg, Niedermünster und in Ainhofen (Lkr. Dachau) absehen, so sind fast alle frühen Marienbilder aus Bayern heute Museumsbesitz. Beginnend mit dem 13. Jahrhundert seien aufgezählt [3]): Muttergottes aus Gundelfing (Beilngries), aus Oberrohning (Rottenburg/Laaber), aus Grafing, aus Heldenstein (Mühldorf). Die Chorschrankenmuttergottes aus Wessobrunn (Stein kurz nach 1250) eröffnet die Folge der aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts erhaltenen Figuren der sitzenden Muttergottes. Zu den bedeutendsten Arbeiten dieser Zeit gehört eine sitzende Muttergottes aus Straubing (Germ. Mus. Nürnberg). Dazu kommen Standfiguren wie die säulenhaft schlanke Muttergottes in der alten Kapelle in Regensburg (um 1270) und ein erlesenes Werk wie die Muttergottes aus dem Dom zu Passau (um 1290/1300, Germ. Mus. Nürnberg). Die steinernen Standfiguren des 14. Jahrhunderts in Kaisheim [4]), im Dom zu Augsburg, in Rain bei Straubing, in Laub bei Gerolzhofen, in Fürstenfeldbruck gehören zeitlich schon zu den Gnadenbildern von Sossau und Haindling.

Die thronende Muttergottes aus dem Angerkloster in München (um 1330), die zu den wichtigsten Münchener Kultbildern des späteren Mittelalters gehört, hat ihr Gegenstück in Wilten (Innsbruck), in dem Gnadenbild der Maria unter den vier Säulen. Dieses dürfte mit dem Münchener Bildwerk entweder gleichzeitig nach einem gemeinsamen oberrheinischen Vorbild entstanden oder nach dem Münchener Werk gebildet sein. Das alte Wiltener Marienbild wurde 1305 bei einem Brand zerstört [5]).

Die steinerne Muttergottes in Feldkirchen bei Ingolstadt (um 1325) hat die Verehrung eines Gnadenbildes erfahren. Die spätere Bedeutung Ingolstadts als marianischen Gnadenort wurde wohl in diesem Bild bedeutsam eingeleitet. Nicht minder darf die 1295 von dem Kanonikus Siboto gestiftete Marienfigur im Eichstätter Dom vergessen werden, die später als Gnadenbild verehrt wurde [6]). Man müßte sich für das 14. Jahrhundert einmal den Bestand an marianischen Kultbildern rekonstruieren, wobei man die Feststellungen der Kunstdenkmälerinventare durch eine „Rückführung" des Museumsbesitzes ergänzen müßte. Es sei nur an die „gnadenbildhafte" Muttergottes aus Bleicher (Lkr. Altötting) im Nat. Mus. München erinnert und weitere Arbeiten wie die Muttergottes aus Lupburg (Lkr. Parsberg, Obpf.) gegen 1320, aus Leutstetten (Lkr. Starnberg) gegen 1350, die Muttergottes aus Kapfelberg, Lkr. Kehlheim (um 1350), und aus Wurmannsquick (Lkr. Eggenfelden) vom ausgehenden 14. Jahrhundert, an die Steinfiguren in Irlbach (Lkr. Regensburg) um 1350 und in Regenpeilstein (Lkr. Roding) das prachtvolle Werk in Simmerberg (Lkr. Lindau) [6a]) und in Altenkunstadt (Lkr. Lichtenfels) aufgezählt, um mit wenigen Hinweisen eine Gesamtvor-

stellung in Erinnerung zu rufen. Dies ist umso notwendiger, als das zum Gnadenbild erhobene marianische Kultbild aus dem 14. und 15. Jahrhundert rein formal gesehen sich gar nicht unterschieden hat. Nirgends findet man, wie gesagt, die Andeutung, daß etwa besonders hohes Alter die Würde des Bildes gesteigert hätte, oder daß gar bildnishafte Züge von authentischer Bedeutung gesucht worden wären.

Der große Florentiner hat mit seinen feierlichen Zeilen: Vergine madre, figlia de tuo figlio, umile e alta piu che creatura gleichsam die Überschrift über das Kapitel marianisches Gnadenbild des 14. Jahrhunderts gesetzt. Es waren noch keine zehn Jahre nach seinem Tode vergangen, da brachte Kaiser Ludwig der Bayer von seinem Romzug ein Marienbild aus Alabaster mit, über dem sich alsbald ein erhabener Zentralraum (1370 geweiht) wölben sollte, das Ettaler Münster. Wie so oft in der Wallfahrtsgeschichte ist es die persönliche Verehrung eines Stifters zu einem bestimmten Bilde gewesen, die ein Kultbild nach und nach weit im Land bekannt gemacht hat. Mag sein, daß dieses Bild vor dem Aufkommen einer Wallfahrt eine ähnliche Bedeutung gehabt hat, wie später die Patrona Bavariae an der Münchener Residenz oder auf der Mariensäule. Das Werk ist um 1320 wohl im Kreis der Werkstatt des Giovanni Pisano entstanden (gelegentlich wird es auch dem Tino da Camaino zugeschrieben).

Das Bild muß neben den strengen unbeweglichen Werken der heimischen Plastik ungemein graziös gewirkt haben. Noch stärker als bei dem großen Sieneser Maler Duccio di Buoninsegna ist hier die Loslösung von hieratischer Strenge und damit von dem Ikonenideal vollzogen. Vielleicht darf man noch besonders diesen Umstand, daß das Bildwerk aus Italien kam, hervorheben, denn später begegnet uns dieses Motiv, daß das Gnadenbild von fern her in den Kreis der bekannten Kultbilder gerät, immer wieder [7]). Die Marienverehrung des Kaisers blieb in der Volksüberlieferung haften. So werden zwei viel spätere und mehr lokale Marienwallfahrten auf ihn zurückgeführt: Rast bei Freising und Frauensattling (Lkr. Vilsbiburg).

Kopien des Ettaler Bildes sind erst aus nachmittelalterlicher Zeit bekannt in Innsbruck (aus der Zeit des dreißigjährigen Krieges, als das Gnadenbild dorthin in Sicherheit gebracht worden war) [8]), in Mühlberg bei Waging, Lkr. Laufen, und in Maria Eich, Pfarrei Bernbach bei Aichach. Stellen wir einmal die drei thronenden Marien vom Angerkloster in München, von Wilten und von Ettal zu einer Gruppe zusammen, so erscheint das Altöttinger Liebfrauenbild, das zeitlich ohne Zweifel zugehörig ist, als besonders schlichtes Werk. Wir wissen aber nicht, ob es damals in Altötting bereits als Gnadenbild verehrt wurde. Der Überlieferung nach war das ältere Altöttinger Marienbild eine thronende Muttergottes. Soviel Untersuchungen ergeben haben, war das Altöttinger Muttergottesbild ursprünglich auch nicht „schwarz". Es ist nicht ausgeschlossen, daß die dunkle Färbung erst im 16. Jahrhundert in Angleichung an das Loretobild erfolgt ist. Stilistisch paßt es nicht recht in die bayerischen Werke hinein, man hat schon an Herkunft vom Rhein gedacht. Auf jeden Fall war es zur Zeit des großen Aufschwungs der Wallfahrt um 1490 Gegenstand der Verehrung. Zu den frühesten Nachbildungen gehört eine solche in der Pfarrkirche zu Preying (Lkr. Grafenau), die um 1490 anzusetzen ist. Aus diesem Jahr datiert ist bekanntlich ein Pilgerabzeichen in Blei, das sich an einer St. Jakobsfigur in Passau-St. Severin befindet. Im Katalog der Bildwerke des B. Nat. Mus. in Holz und Stein von

Halm und Lill sind eine Reihe plastischer Nachbildungen der Altöttinger Muttergottes aus nachmittelalterlicher Zeit zusammengestellt. Besonders interessieren Nachbildungen, die selbst wieder zum Mittelpunkt einer lokalen Wallfahrt geworden sind, z. B. in Tirol Klobenstein bei Kössen, Zottenkapelle bei St. Veit in Defreggen, St. Anton-Kapelle in Quadratsch bei Griens. In Innichen wurde analog den Nachbildungen des heiligen Hauses von Loreto die Altöttinger Kapelle nachgebaut, ähnlich in Fürstenstein bei Passau (1629). 1666 ließ Graf Bernhard Ignaz von Martinitz für die Prager Theatiner eine Kapelle nach dem Altöttinger Vorbild bauen. 1634 stellten Jesuiten eine freie Kopie der Altöttinger Muttergottes auf dem Schönenberg bei Ellwangen auf. Von weiteren Kopien seien nur noch genannt: Althegnenberg (1670), Raitenhaslach, Lugenskapelle bei Birnbach im Rottal, Makofen, Lkr. Straubing, Arnstorf und Traunfeld (U. L. F. auf dem Freiberg). Andachtsbilder und Hinterglasbilder sorgten dafür, daß das Altöttinger Bild im Laufe des 18. Jahrhunderts bis in den entlegensten Dörfer bekannt wurde [9]).

III.

Ich nam min zartes Kint uf minen schoze und sah in an,
da waz er tot, ich lugt in aber und aber an.
(Heinrich Seuse, † 1366)

Überblickt man die deutschen Marienwallfahrten insgesamt, so drängt sich die Vorstellung auf, als wären sie überwiegend Wallfahrten zu Vesperbildern gewesen. Bemüht man sich jedoch im engeren Rahmen die Verhältnisse chronologisch zu überprüfen, so gewinnt man den Eindruck, daß in Bayern, mit Ausnahme der Diözese Würzburg, die Wallfahrt zur schmerzhaften Muttergottes erst im Nachmittelalter einen größeren Aufschwung erlebt hat. Ähnliches scheint für Österreich zu gelten. Die Entstehungsgeschichte dieses Kultbildes ist heute hinreichend geklärt. Aus Köln ist uns für das Jahr 1298 die öffentliche Verehrung eines solchen Vesperbildes in der Karmeliterkirche überliefert. In die Zeit um 1300 fällt auch die Entstehung des Vesperbildes bei St. Walburg in Eichstätt. Die Zusammenhänge mit der Imago Pietatis wurden wiederholt in der Literatur aufgedeckt. Aus der Passionsmystik kann das Bildthema auf keinen Fall herausgelöst werden. Bedeutsam in diesem Zusammenhang der oft kindhaft kleine Körper Christi (es sei nur an Bödingen im Siegkreis und an Maria Luggau in Kärnten erinnert, um die weite Ausdehnung zu vergegenwärtigen).

Zu den frühesten Kultbildern dieser Art in Bayern muß die Pietà in Salmdorf (Lkr. München) gerechnet werden, die als das früher in der ehemaligen Gruftkirche zu München verehrte Gnadenbild angesehen wird und um 1340 entstanden sein muß. Nach der Sperre der Gruftkirche im Jahre 1803 soll dieses Vesperbild zunächst in die Sakristei der Theatinerkirche, später nach Andechs, endlich nach Grafrath gekommen sein. Es läßt sich jedoch nicht exakt beweisen, daß das Salmdorfer Vesperbild mit dem der Gruftkirche identisch ist. Stilistisch steht die Pietà von Salmdorf mitteldeutschen Arbeiten, wie dem berühmten Vesperbild von Scheuerfeld bei Coburg aus der Zeit zwischen 1330—1350, nahe.

Etwa 80 Jahre später ist das als Gnadenbild verehrte Vesperbild in der Kappel bei Schmiechen im Augsburger Bereich entstanden. Es ist die Zeit der bekannten „lyrischen" Vespergruppen von Seeon, von denen ein Vesperbild aus Kalkstein in Gars am Inn im 15. Jahrhundert besonderen Ruf besaß

(Holzschnittnachbildungen!). Aus dem frühen 15. Jahrhundert stammt auch das heute in Straubing verehrte Vesperbild zur Nessel, das seit 1442 in Heilbronn (Württemberg) verehrt wurde und 1661 nach Straubing übertragen wurde [9a]). Um 1400 ist das Vesperbild auf dem Geiersberg bei Deggendorf anzusetzen.

Eine dritte, spätere Stufe verkörpert beispielsweise das Vesperbild zu Dettelbach (Lkr. Kitzingen) aus der Zeit um 1500 (Nachbildungen in Schlüsselfeld, Lkr. Höchstadt/Aisch, und in Lichtenfels). Die Diözesen Augsburg und Würzburg besitzen noch eine Reihe von Vesperbildern, die offenbar bereits am Ende des Mittelalters als Gnadenbilder verehrt wurden, wir können sie hier nicht alle anführen [10]). Auch hier wäre der verschollenen Bilder zu gedenken; so wurde beispielsweise in Hannberg (Lkr. Höchstadt/Aisch) 1653 eine Vespergruppe erwähnt, die neben dem Sakramentshaus auf einer Säule stand und als Wallfahrtsbild verehrt wurde [11]).

Sehr bedeutsam wurde — um dies gleich vorwegzunehmen — die Wiederaufnahme des Vesperbildes durch die Barockkunst. Als barocke Bereicherung ist dabei das Leidensschwert anzusehen, das an den Figuren angebracht wurde. Daneben erhält im Barock die unter dem Kreuz stehende trauernde Muttergottes als Kultbild große Bedeutung, es sei nur an Maria Steinbach bei Memmingen [11a]), an Oberelchingen (an Stelle eines älteren Vesperbildes) und an die 1651 entstandene — seither sehr verehrte und durch viele Kopien und Nachbildungen bekannte Muttergottes vom Herzogspital in München erinnert [12]). Auch gotische Figuren der unter dem Kreuz trauernden Muttergottes erhielten neue Beachtung, z. B. Hofwies bei Ensdorf (Obb.) [12a]). Seit dem 17. Jahrhundert wird auch das Vesperbild bekleidet und dadurch gleichsam zu einem zweidimensionalen „Zeichen" umgewandelt [13]).

Die thronende Muttergottes (Ettal, Wilten), die stehende Muttergottes (Feldkirchen, Sossau, Retzbach) und das Vesperbild (Salmdorf, Scheuerfeld, Eichstätt) sind als die drei Grundthemen des marianischen Gnadenbildes vom 14. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters zu betrachten. Wir können nur einige Andeutungen geben. Aus der Zeit um 1400 und des beginnenden 15. Jahrhunderts: Maria Ort und Adlersberg bei Regensburg sowie Neukirchen Hl. Blut. Die Muttergottes von Neukirchen Hl. Blut, merkwürdig hieratisch streng in der Auffassung, erhielt der Überlieferung nach durch einen Hussiten jene klaffende Kerbe am Haupt, die zum Kennzeichen des nachmaligen Gnadenbildes wurde [14]). Wenn wir die hieratische Strenge der Figur betonen, so möchten wir dabei auf die Möglichkeit hinweisen, daß gerade solche Marienfiguren (es ließen sich natürlich noch viele Beispiele anführen) dem volksreligiösen Empfinden, vielleicht auch der Bildvorstellung des Volkes besonders entgegengekommen sind.

Eine südostbayrische Gruppe von Gnadenbildern, die ihr Vorbild in der prachtvollen Maria Säul bei St. Peter in Salzburg haben, wurde zuletzt von M. Hartig behandelt [15]). Zu den wichtigsten gehört die Muttergottes von Ranoldsberg (um 1430), in Pürten bei Kraiburg und in Weildorf bei Laufen. In ihrer gelösten Beschwingtheit heben sich diese Marienfiguren beträchtlich von der etwas älteren Gruppe um Regensburg ab. Aus dem ersten Drittel des 15. Jahrhunderts stammt auch die Muttergottes vom Bogenberg [16]). Der stilistische Befund des Gewandes zeigt jedoch, daß der Künstler sich an eine Figur des 14. Jahrhunderts angelehnt hat. Dies ist im 15. Jahrhundert an sich nur verständlich, wenn es um die Replik einer älteren Figur ging. Damit

wäre ein Hinweis auf das bewußte mögliche ältere Gnadenbild gegeben. Gewisse Anregungen könnte der ländliche Meister auch von der damals in Straubing stehenden Madonna mit dem Rosenstrauß der Zeit um 1330 (heute im Bayerischen Nationalmuseum in München) gewonnen haben.

Gegen 1500 sind im Münchener Raum eine Reihe sitzender Marienbilder festzustellen, so in Andechs, in Aufkirchen (Lkr. Starnberg), in Thalkirchen [17]) und Ramersdorf [18]), in Maria Dorfen (damals noch nicht als Gnadenbild verehrt!) und in Frauenreuth (Lkr. Aibling). Sollte trotz der zeitnahen Form die Erinnerung an die thronende Muttergottes des 13. Jahrhunderts mitgesprochen haben?

Stehende Marienfiguren dieser Zeit (wir meinen natürlich immer nur solche, die als Gnadenbild verehrt wurden) befinden sich in Tading und Maria Thalheim (Lkr. Erding) sowie in Marienweiher. Die berühmteste als Gnadenbild verehrte Standfigur war eine Zeit lang die Schöne Marie in Regensburg, zu der 1519 die Wallfahrten einsetzten, also in der Zeit, als Altötting und Dettelbach ebenfalls sehr starken Konkurs erlebten. Während wir in dieser kurzen Übersicht an sich grundsätzlich auf die Behandlung erloschener Wallfahrten verzichten müssen, ist hier eine Ausnahme zu machen, da sich bei der Schönen Marie von Regensburg etwas Neues ankündigt, das im 17. Jahrhundert von weit größerer Bedeutung werden sollte. Die schöne Maria von Regensburg — wieder eine Maria Säul — ist uns nur aus Bildwiedergaben bekannt. Das Original ist seit der Mitte des 16. Jahrhunderts verschollen. Aus dem Holzschnitt M. Ostendorfers, der Zeichnung und dem Gemälde A. Altdorfers ist erkennbar, daß diese schöne Maria in der Bekleidung hoch altertümliche Merkmale besessen hat. Diese beruhen, wie Georg Lill [19]) überzeugend nachweisen konnte, auf der Kenntnis der gerade damals stärker beachteten Maria del Popolo in Rom. Das Mariengemälde in Sa. Maria del Popolo gehört auf Grund der Untersuchungen Wilperts, zu jenen römischen Marienbildern, fast möchte man sagen Marienikonen, des 13. Jahrhunderts, die lange Zeit als byzantinisch gegolten haben. Das berühmteste Marienbild dieser Gruppe ist jenes von Maria Maggiore aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, das im 17. Jahrhundert für Bayern von besonderer Bedeutung werden sollte. Dieses Bild (gewöhnlich als Maria Schnee Bild bezeichnet) wurde in einer späteren Fassung (um 1375) der Mirabilia Romae als vom hl. Lukas gemalt bezeichnet. Später wurde dies auch von einem Marienbild zu S. Domenico e Sisto in Rom behauptet [20]). 1478 endlich erklärte Papst Sixtus IV. das Marienbild zu S. Maria des Popolo ausdrücklich als Lukasbild. So hat sich am Ende des 15. Jahrhunderts in Rom die Vorstellung noch im Besitz authentischer Marienbilder zu sein, gefestigt. Es wird verständlich, daß Künstler gerade dann, wenn sie auf Wunsch des Bestellers sozusagen streng geschichtlich vorgehen (ein besonderes Anliegen des Humanismus!) und gleichzeitig porträtgetreu arbeiten sollten (eines der großen künstlerischen Anliegen der Zeit!), bei ihren Mariendarstellungen — so gegenwartsnah sie auch formal sein mochten — wenigstens im Beiwerk (Faltenüberhang, Goldpurpurbinde am Arm, Stern auf der Schulter) der damaligen Vorstellung nach geschichtliche Rücksicht nahmen. Endlich kommt in der Anlehnung an Marienbilder, wie das zu St. Maria del Popolo, auch zum erstenmal die Ehrfurcht vor dem „uralten hl. Bildnis" zum Ausdruck, eine Einstellung, die später wesentlicher Bestandteil der Idee „Gnadenbild" werden sollte. Eine Wiedergabe der Maria del Popolo, wenn auch in freier

Weise, verdanken wir auch Hans Holbein dem Älteren (1493), das heute wieder stark beachtete Marienbild in Hindelang, Lkr. Sonthofen. Eine weitere Nachbildung der Maria del Popolo aus Assling ist jedenfalls in der gleichen Zeit entstanden. Bei Freilegungsarbeiten wurden die Jahreszahlen 1484 und 1624 festgestellt. Sie wurde leider wiederholt übermalt [21]). In der Zeit von 1519/22 wurden in Landshut mehrere tausend Pilgerabzeichen auf Bestellung durch die Stadt Regensburg mit der Abbildung der schönen Maria hergestellt [22]). Eine Barockkopie der schönen Maria befindet sich bei St. Michael in München, eine Kopie aus dem 16.—17. Jahrhundert erwähnt Stelè [23]).

Da nun schon das Thema Lukasbild angeschlagen werden mußte, darf vielleicht noch nebenbei angemerkt werden, daß der Freisinger Bischof Nicodemus della Scala um 1440 eine byzantinische Marienikone (14. Jahrh.?) erhielt, die in der Folgezeit ebenfalls als Lukasbild bezeichnet wurde [23a]). Das Marienbild der alten Kapelle zu Regensburg, das ihr nach der Legende von Kaiser Heinrich dem Heiligen, der es 1014 bei seiner Krönung in Rom erhalten haben sollte, geschenkt wurde (die erste urkundliche Erwähnung des Bildes stammt erst vom Jahre 1451), kann nicht vor dem 13. Jahrhundert entstanden sein und erinnert, soweit man das bei den offenbar vielfachen Übermalungen beurteilen kann, am meisten noch an sienesische Arbeiten. Es als Maria Schneebild zu bezeichnen ist völlig abwegig [24]). Grundsätzlich wird man bei einer typologischen Bearbeitung der Gnadenbilder zu unterscheiden haben zwischen Kopien, die unmittelbar vor einem bestimmten Prototyp angefertigt wurden, und Nachbildungen zweiter und dritter Ordnung, die entweder nach einer Kopie oder nach einer sonstigen mehr oder weniger frei gestalteten Nachbildung geschaffen wurden.

IV.

Die viel wallfahren, werden selten selig.
(Thomas von Kempen. Nachfolge Christi, 1441)

Wir haben bisher versucht, die ältesten noch erkennbaren Schichten marianischer Gnadenbilder in Bayern herauszulösen. Als die Wallfahrt zur schönen Maria in Regensburg begann, war die Zahl der Wallfahrtsstätten und damit auch der marianischen Gnadenbilder natürlich größer, als es der systematisierende Versuch dieses Aufsatzes erkennen läßt. Wir müßten beispielsweise aus der Diözese Augsburg behandeln: Hohenpeissenberg, Maria Beinberg, Maria Rain, Speiden, Vilgertshofen, wir müßten auf die nach dem Mailänder Gnadenbild geschaffene Muttergottes im Ährenkleid zu Berchtesgaden [25]), oder auf die dem Leinbergerkreis entstammende Muttergottes von Anzenberg, Lkr. Eggenfelden [26]), eingehen usw.

Es ist die Zeit, in der der geistige Weg vom Andachtsbild zum Kultbild und zum Gnadenbild sehr schnell vollzogen wird, in der die persönliche Verehrung alsbald (vielfach nur zu schnell) zum Anliegen einer großen Volksmenge wurde. Diese Situation wiederholt sich vielleicht nur noch einmal in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, und unterscheidet sich von der geistigen Lage des 14. und 17. Jahrhunderts, in der das Beispiel des „Vorbeters“ so bedeutsam war, ohne Zweifel. Mit einem Wort, es ist die Lage, die Aventin für Bayern 1526 so einprägsam beschreibt. Gewiß, alle Gnadenbilder waren alsbald durch die neue Lehre bedroht, wenn auch Martin Luther 1525 ausdrücklich erklärte (wider die himmlischen Propheten): „so werden myr

auch myne bildstürmer eyn crucifix oder Marienbilde lassen müssen ..."[27]). In Altötting selbst konnte gegen das Wallfahren gepredigt werden. Von Herrschaftsgebieten wie Hohenwaldeck, Haag und Ortenburg aus suchten sich die neuen Kräfte durchzusetzen, von der Oberpfalz und den fränkischen Landen ganz zu schweigen, und es wäre falsch, die damalige heillose Lage irgendwie zu beschönigen. Die Reformbemühungen sind allgemein bekannt. Hier geht es nur um das Thema Kult und Gnadenbild. Das Konzil von Trient sicherte 1563 ausdrücklich die Möglichkeit einer Bilderverehrung. Seitens der Theologen wird im 16. und 17. Jahrhundert wiederholt das Thema des Heiligenbildes in grundlegenden Werken allgemein behandelt. Dazu treten spezielle Darstellungen der Marianischen Gnadenbilder, die für eine wissenschaftliche Beurteilung der Gnadenbilddarstellungen der Barockzeit unerläßlich sind. Sie sollen hier wenigstens genannt sein, um den Weg für künftige Arbeit freizumachen: Conradus Brunus, De imaginibus. Augsburg 1548. Johannes Molanus, De historia sanctarum imaginum et picturarum. Löwen 1570. Gabriele Paleotti, De imaginibus sacris et profanis. Ingolstadt 1594 (zuvor schon Discorso intorno le immagini sacre e profane. Bologna 1582). Das wichtige Werk des spanischen Franziskaners Juan Interian de Ayala († 1730), Pictor Christianus eruditus, sollte in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden. Felice Astolfi, Nell' historia universale delle imagini miraculose della gran Madre di Dio riverita in tutte le parti del mondo. Venezia 1624. J. Gretser, S. J., Syntagma de imaginitus non manufactis seu a St. Luca pictus. Paris 1625. Wilhelm Gumppenberg, Idea Atlantis Mariani, 1655; ders. Atlas Marianus, Ingolstadt 1657 u. München 1672. G. Castulus, Peregrinus Mariane Bohemiae tempe obiens, Prag 1655. M. Guthwirth, Tempe Bohemie seu famosiores et verae effigies Deiparae Virginis, quae in regno Bohemiae miraculis clarent. Prag 1665. J. Obrteczki, Statuae et imagines omnes beatae Virginis Mariae in Bohemiae, Moraviae et Silesia celebres. 1670. Fürst Paul Eszterhazy, Mennyei Korona (Himmlische Krone). Tyrnau 1696 (über 1300 Marienbilder!). J. B. Hayd, Mariale Augustinianum sive brevis descriptio plus quam XL imaginum BMV, quae in nostra religione ut thaumaturgae venerantur. Monachii 1707. Scherer, Atlas Marianus, 1708. Endlich die vier handschriftlichen Folianten des Paters O. Koptik im Stift St. Lambrecht. Als Beispiel für die Umformung des Atlas Marianus zum Andachtsbuch ist das Werk des Kölner Kapuzinerpaters A. V. P. Renato, Marianischer Gnadenfluss, abgeteilt in 31 geistliche Bächlein Gott und Mariam, die Himmelskönigin, nach dem Exempel der Heiligen täglich zu verehren. Auf jeden Tag des Monats mit einem Gnadenbild gezieret, so an dem Rheinfluss in den drei Erzstifftern Maynz, Trier und Cölln mit sonderlicher Andacht verehrt werden. 11. Aufl., Mainz 1755[28]). Schließlich sei auch Franz Sales Gailler, Vindelicia sacra, Augsburg 1756, nicht vergessen.

Diese Literaturgattung bedarf selbstverständlich der lokalen Ergänzung. So hat Dünninger[28a]) dankenswerterweise für den fränkischen Raum auf Trithemius, 1511, W. Wermerskirch, 1602, Eucharius Sang, 1607, 1608, Friedrich Förner, 1620 und Chr. Veitmiller, 1642 hingewiesen.

Die ganze Zeit von Tridentinum bis zur Aufklärung wird durch die geschichtliche Rückbesinnung gekennzeichnet. Das Thema des authentischen Marienbildes, vom ausgehenden Mittelalter aufgegriffen, wird mit neuer Eindringlichkeit behandelt. Die Wiederentdeckung der alten heimischen

Kultbilder gibt Anlaß zu einem unerwarteten Aufschwung des Wallfahrtsbrauches [29]). Das 17. Jahrhundert wird das eigentliche Jahrhundert des marianischen Gnadenbildes. Dabei wird die Vorstellung vom hohen Alter vieler Gnadenbilder zu einem bestimmten Motiv. Von hier aus gesehen bekommt die an sich allgemein gehaltene Bestimmung des Papstes Urban VIII. vom Jahre 1642, daß Bilder Christi, Mariae, der Engel und Heiligen nur in der Form und Tracht dargestellt werden dürfen, die seit alter Zeit in der katholischen Kirche hergebracht ist, eine ganz spezielle Bedeutung [30]). Deutlicher noch als im Spätmittelalter zeigt sich nun der Anteil der verschiedenen Orden an der Verehrung bestimmter Gnadenbilder. Die besondere Rolle des Jesuitenordens wird im folgenden wiederholt erkennbar. Völlig abgebrochen dürfte die Gnadenbildverehrung auch während des 16. Jahrhunderts nie gewesen sein. Das 1548 verbrannte Tuntenhausener Gnadenbild wurde offenbar bald danach ersetzt durch das heutige, das gewöhnlich um 1520 datiert wird; in seiner starren Art des Kopfes sucht es offensichtlich Verbindung zu einem älteren (spätromanischen?) Vorbild. 1571 konnte Martin Eisengrein in Ingolstadt eine Chronik von Altötting herausgeben. Leider läßt sich bei dem Fehlen ausgebreiteter diözesangeschichtlicher Untersuchungen der tatsächliche Stand der marianischen Wallfahrten in der Zeit zwischen 1550—1580 nicht genauer darstellen. Eine Untersuchung über die Typen der marianischen Gnadenbilder und ihre Chronologie bedarf aber notwendig der geschichtlichen Verankerung. Die Gnadenbilder können aus dem religiösen Leben der einzelnen Epochen nicht herausgelöst werden. Sie gehören ebenso zur Kultgeschichte wie zur Kunstgeschichte. Die Impulse, die von Rom und Loreto an der Wende zum 17. Jahrhundert ausgegangen sind, waren so stark, daß sie etwas näher geschildert werden müssen [31]).

V.

Da ich im Bild Dich schau, Du Mutter meines Herrn,
tret ich mit Furcht und Sehnsucht hin, zu küssen Dich.
So reiche Gnade war in Wahrheit Dir zu teil, daß selbst
Dein Bild von Wunderwirkung überfließt. (Theodorus Studita, † 826)

An die Spitze der Geschichte der Marianischen Gnadenbilder im Zeitalter des Barock dürfen wir die Geschichte des Ingolstädter Gnadenbildes der Ter Admirabilis stellen, die beispielhaft für das Problem der Gnadenbildkopie und ihrer Auswirkungen wie kaum eine zweite ist. Es wurde schon erwähnt, daß jenes römische Marienbild aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, das möglicherweise damals auf Grund eines byzantinischen Vorbildes vom Typ der Hodegetria entstanden war, seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts nachweislich als sogenanntes Lukasbild gegolten hat. Um es von anderen sogenannten Hodegetriadarstellungen zu unterscheiden, wird man es zweckmäßig als Maria Schneebild bezeichnen. Man sollte diese Bezeichnung aber nur für das Bild in Maria Maggiore wählen. Viele sog. Maria Schneebilder erweisen sich bei genauem Vergleich nicht als Kopien oder Nachbildungen dieses Bildes. Papst Paul V., der das Bild 1613 in der von ihm (1611) eingerichteten Familienkapelle im linken Querschiff von Santa Maria Maggiore überführen ließ, hatte nach der Überlieferung 1569 die Erlaubnis gegeben, Kopien dieses Gemäldes für die brasilianischen Missionen der Gesellschaft Jesu herzustellen. Von diesen Kopien wurden weitere Nachbildungen angefertigt, die an einzelne Ordenshäuser verteilt wurden. Jo-

hannes Metzler S. J. hat 1939 eine Gruppe dieser Kopien und Nachbildungen auf Grund der Ordensüberlieferung dankenswerterweise zusammengestellt [32]). Wir zählen kurz auf: Kopie von 1569 in der Kathedrale von Bahia, aus dem gleichen Jahr Kopie für die Königin Katharina von Portugal, für König Philipp II von Spanien und dessen Schwester, die Gattin Maximilians II., Maria, und Prinzessin Johanna in Madrid. Eine weitere Nachbildung erhielt die Tochter Maximilians II., Elisabeth, Gattin König Karls IX. von Frankreich. Diese Nachbildung kam 1592 in das Wiener Klarissenkloster. Ferner zählt Metzler auf Kopien im römischen Noviziat S. Andrea beim Quirinal [33]), in Medina del Campo (Spanien) seit 1571, in Krakau und Lissabon, in den Ordenshäusern zu Neapel, Padua, Tivoli, Mexiko. 1578 habe der selige Rudolf Aquaviva eine Kopie mit nach Indien genommen.

Um 1570 endlich gelangte eine Kopie des Maria Schneebildes nach Ingolstadt, wo die Jesuiten bereits 1549 Fuß gefaßt hatten, und damit in eine Stadt, die neben München und Regensburg zu einem Vorort marianischer Gnadenbilder in Bayern geworden ist. In Ingolstadt wurde das Bild alsbald zum Mittelpunkt marianischer Andachtsübungen unter der Leitung des Subregens P. Jakob Rem S. J. Der Titel Ter admirabilis bezieht sich auf die dem Pater bewilligte dreimalige Wiederholung des Anrufes Wunderbare Mutter der lauretanischen Litanei. Das Ingolstädter Bild erfuhr weitere Wiedergaben, so 1588 und 1594 in der Universitätsmatrikel, 1744 auf dem Thesenblatt des Adam Hamel. Metzler zählt weitere Nachbildungen auf in Augsburg, Landshut, Monheim (Lkr. Donauwörth), Pettenhofen, Reutberg (Lkr. Tölz), Tegernsee, Weltenburg, Ursberg, Bayersried, Oberrohr (Lkr. Krumbach). Es wäre auch die Raffau Kapelle in Tirol bei St. Margarethen (1727) zu nennen und auf die von K. Theodor Müller veröffentlichte plastische Nachbildung der Ingolstädter Ter Admirabilis (oder des Maria Schneebildes?) hinzuweisen [34]). Wir können dank der Veröffentlichung Stelès dieser plastischen Maria-Schnee-Darstellung eine zweite aus dem Drautal (Mutter Gottes in der Wüste) anreihen [35]).

Das Ingolstädter Bild war nicht für öffentliche Wallfahrten zugänglich, wurde jedoch vom bayrischen Adel häufig aufgesucht. 1779 wurde es nach Aufhebung des Jesuitenkollegs in die Maria Viktoriakirche überführt, 1800 bei der Verlegung der Universität nach Landshut verbracht, wo es in der Universitätskirche auf einem Seitenaltar aufgestellt wurde. Seine Verehrung geriet in Vergessenheit. 1881 kam es wieder nach Ingolstadt. Heute ist es in der Maria-Urlaub-Kapelle der Ingolstädter Frauenkirche allgemein zugänglich. Seine Verehrung hat während und nach dem letzten Weltkrieg eine gewisse Belebung erfahren [36]).

Es ist bemerkenswert, daß der Jesuit Jokob Balde in seinen Mariendichtungen das Ingolstädter Bild nicht erwähnt, sondern nur die Muttergottes auf der Mariensäule und an der Residenz zu München, das Vesperbild in der Gruftkirche, die Hammertaler Muttergottes bei den Augustinern, Maria Hilf in der Au, Altötting, Ettal, Tuntenhausen, Maria Waldrast, Loreto, Foya (eine Kopie des Gnadenbildes von Foya [Foy in Belgien] von Krumper befindet sich in München bei St. Michael).

Systematischer Arbeit wird es vorbehalten bleiben im einzelnen zu klären, in welchen Fällen die Ingolstädter Ter admirabilis in Bayern un-

mittelbar Vorbild wurde und in welchen Fällen der Wunsch bestand, das römische Maria Schneebild wiederzugeben. Maria Schneebilder werden beispielsweise genannt von Aufhausen bei Regensburg, in der Eichetkapelle bei Mindelheim, in Witzmannsberg bei Tittling und Wulfertshausen bei Friedberg (1657 durch Jesuiten Marienverehrung eingeleitet!). Schon mit diesen wenigen Andeutungen erkennen wir, daß sich förmlich ganze Gnadenbildfamilien herausbilden [37]), von denen wir nur noch die Gruppe der Maria Hilfbilder in diesem Rahmen näher behandeln können. Dabei wäre immer wieder zu beachten, wie die Verehrung bestimmter Gnadenbildtypen an gesellschaftliche Schichten gebunden bleibt und wie sich gleichzeitig immer mehr die Vorstellung ältester authentischer Marienbilder verbreitet. So glaubt auch Albert Ernst von Warttenberg, der Wiederentdecker der romanischen thronenden Muttergottes in Regensburg/Niedermünster ein aus apostolischer Zeit stammendes Marienbild zu besitzen [38]).

Das volkstümliche Gegenstück zur Ter admirabilis wurde das bekannte Marienbild Lukas Cranachs des Älteren vom Jahr 1517, das unter dem Titel Maria Hilf im 17. Jahrhundert einen außergewöhnlichen Siegeszug antreten sollte. Das Original müßte man als eine säkularisierte Form einer Marienikone bezeichnen. Man ahnt noch die Glykophilousa oder die Pelagonitis. Die Schicksale des Bildes werden also überliefert: Vom sächsischen Hof erhielt es 1617 Erzherzog Leopold V. von Österreich als Bischof von Passau. 1622 gestattet er dem Passauer Kanoniker Marquard von Schwendi eine Kopie dieses Gemäldes für die Kirche auf dem Mariahilfberg bei Passau anzufertigen. Erzherzog Leopold V. nahm das Original bei der Übernahme der Regierung Tirols mit nach Innsbruck. Seine Söhne überließen es 1650 der Innsbrucker St. Jakobs-Pfarrkirche, wo es seitdem verehrt wird. Donauschiffer sollen der Tradition nach eine weitere Kopie nach Wien gebracht haben. Die 1683 gegründete Münchener Maria Hilf-Bruderschaft, wie auch die Innsbrucks, haben ohne Zweifel in hohem Maße dazu beigetragen, daß sich dieses Maria-Hilf-Bild so tief in die Volksvorstellung eingeprägt hat. Zahllose Votivtafeln, Hinterglasbilder und Andachtsbilder, die in ihrem flächenhaften reduzierten Stil das Original nachzuzeichnen versuchten, haben gerade durch diese Mittel dem Bilde wieder einen stärkeren ikonenhaften Charakter verliehen. Es wird sich nicht immer eindeutig klären lassen, ob das Innsbrucker Original oder die Passauer Kopie bei größeren Nachbildungen als Vorbild gedient hat. Im Fränkischen ist das Bild weit weniger verbreitet als in Schwaben und Altbayern. Wir zählen, kurz aus der Fülle herausgreifend, auf: Amberg (1634). Aspertsham, Lkr. Mühldorf (um 1700 plastisch!). Ay, Lkr. Neuulm (1. Hälfte 18. Jahrh.). Burghausen (17./18. Jahrh.). Birkenbrunn bei Hienheim. Eitting (Lkr. Mallersdorf). 1779 Frauenberg bei Pleinting. Hängkapelle bei Fürsteneck, Herrnsdorf (Bamberg), Hohenburg bei Lenggries. Kirchberg bei Perlesreuth. Landau/Isar (Steinfelskirchen), Loipl bei Berchtesgaden. Miltach bei Chamerau. Mattighofen (OÖ). Maria Eck Traunstein. Neumarkt Obpf. Oberhaid (Lkr. Bamberg). Premenreuth, Rohrbach, Saldenburg, Sammarey (Vilshofen) [39]), Schacha, Schwandorf, Vilshofen (1657).

Zwischen der Ter admirabilis und dem Maria-Hilf-Bild steht die Gruppe der Loretonachbildnugen, die sich vielfach nur im allgemeinen an den Typ: „stehende Muttergottes mit dem Kind auf dem linken Arm" halten. Neben dem hohen Adel ist auch der Landadel stark an der Popularisierung betei-

ligt, das Bindeglied zum Volksreligiösen ist dadurch gegeben. Wir zählen kurz chronologisch die wichtigsten Etappen auf [40]).

1582 brachte Anton Fugger eine Loretokopie mit, die in der Kobel-Kirche bei Hainhofen (Lkr. Augsburg) aufgestellt wurde. 1585 weilte Wilhelm V. in Loreto (also 2 Jahre vor Vollendung der 1464 begonnenen neuen Basilika). 1590 stiftete Erzherzog Ferdinand II. die Loretokapelle bei Hall in Tirol. 1593 besuchte Maximilian I. (der spätere Kurfürst) Loreto. 1606 (1608) wird durch Graf Johann Jakob Papafaba und seine Gattin Anna von Pienzenau eine Loretokapelle in Reutberg (Lkr. Tölz) gestiftet, 1619 durch Maria v. Westerstetten in Holzen (Lkr. Wertingen), 1622 eine solche durch Urban von Schätzl in Thyrnau (Passau), 1624 durch Ecker von Kapfing in Landshut, 1626 durch Maria Jokobe Freifrau von Lerchenfeld in Berg am Laim (ersetzt durch neugot. Bau 1851), 1627 Wien (Augustinerkirche), 1630 Ramsau bei Haag (Lkr. Wasserburg), 1631 Altdorf (Lkr. Marktoberdorf) [41]), 1636 Rosenheim, 1639 Schönenberg bei Ellwangen, 1642 Loretokapelle der Franziskanerkirche in Ingolstadt, 1647/1657 Loreto bei Oberstdorf, 1648 Marwang bei Traunstein [42]), 1625 Teising (Lkr. Mühldorf). 1658 Angerbach bei Ganghofen (Lkr. Eggenfelden). 1666 Loreto im Bühl bei Immenstadt (Stifter Graf Hugo von Königsegg Rothenfels). 1673 Birkenstein (Lkr. Miesbach). 1683 bei St. Cajetan in München. 1686 in Mehlmeisel (Lkr. Kemnath). 1699 in Burgau (Lkr. Günzburg). 1701 Hofmark bei Regensburg (Stifter Franz Josef von Stingelheim). 1712 Hohenburg bei Lenggries [43]). 1739 Aldersbach.

Diese chronologische Aufreihung von Filiationen eines einzigen Gnadenbildes müßte durch Regesten zum marianischen Wallfahrtsgedanken im bayerischen Raum während des 17. Jahrhunderts ergänzt werden, die auch Kult und Kunstgeschichte weitgehend einzubeziehen hätten. Wir geben nur einige Beispiele, aus denen wir die dichte Lage der „Ereignisse" ablesen können.

1602/1607 Entstehung der Maria Hilf-Wallfahrt auf dem Lechfeld. 1606 Kapelle am Frauenbrunnen in Traunwalchen. 1606 Aufstellung des Gnadenbildes bei der größeren lateinischen Kongregation (später in der Dreifaltigkeitskirche). 1610 Gründung der deutschen marianischen Kongregation in München. Um 1610 Auffindung des Marienbildes (mit dem „geneigten Haupt") durch den spanischen Karmeliterpater Dominicus von Jesu Maria (nach der Legende). Vor 1613 entstand die Bronzefigur auf der späteren Mariensäule in München. 1614 Aufstellung einer Mariensäule vor Santa Maria Maggiore in Rom. 1615 Patrona Bavariae (Erzbild von Krumper) an der Münchener Residenz. 1614 Rosenkranzbruderschaft in Büchold, Lkr. Karlstadt [44]). 1611 Maria Hilf-Bild in Graz. 1618 Beginn der Wallfahrt Maria Taxa (Lkr. Dachau).

Aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges nennen wir folgende Daten: 1622 Kopie des Cranachbildes für Maria Hilf Passau. 1623 Marientaler Kurfürst Maximilians I. 1624 Beginn der Verehrung der sog. Hammerthaler Muttergottes in München. 1626/27 Beginn der Wallfahrt Maria Eck Traunstein. 1629 bringt Sebastian von Rottau ein Marienbild aus Paris nach München, das bis zum heutigen Tag in der Maria Hilfkirche in der Au (1953 wieder hergestellt) verehrt wird. 1631 Sammerey. 1632 Tillys Herz wird nach Altötting gebracht. 1632 erstes Wunder in Přibram. 1633 Brand von Regen. Das spätere Maria Plain-Bild soll dabei gerettet worden sein. 1636 Stiftung einer Mariensäule durch Maximilian I. beschlossen. 1637 Eroberung Bredas.

Eine Kopie der Muttergottes von Foja wird nach Brüssel geflüchtet (1639 nach Innsbruck überführt). 1637 Wallfahrtsbeginn Halbmeile bei Hengersberg. 1638, 7. November, Enthüllung der Mariensäule in München. Eine Nachbildung wird 1647 in Wien aufgestellt, deren Nachbildung 1667 nach Wernstein am Inn, OÖ., überführt. 1638 Aufstellung einer freien Nachbildung der Muttergottes von Altötting auf dem schönen Berg bei Ellwangen. 1640 Beginn der Verehrung des Vesperbildes auf dem Käppele Würzburg (1642 zu Kevelaer). 1640 große Dankfeier der Kurfürstin Marianne vor der Mariensäule in München. Im gleichen Jahr besuchte Balde in Begleitung des Kurfürsten Altötting. Besuch Baldes in Maria Waldrast bei Innsbruck. 1643/45 Erbauung der Gnadenkapelle in Weihenlinden, Lkr. Aibling. 1644 Aufstellung eines Wallfahrtsbildes (angeblich aus Italien) in Kirchwald, Lkr. Rosenheim. In dieser Zeit war das Ettaler Gnadenbild vorübergehend in Innsbruck geborgen. Kopie dieses Bildes vom Jahr 1647 in Innsbruck.

Aus der Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg sei angeführt: 1650 Aufstellung des Maria Hilf-Bildes in Innsbruck. 1651 Entstehung der später als Herzogspitalmuttergottes verehrten Schmerzensmutter des Bildhauers Tobias Bader. 1657 Erste Auflage des Atlas Marianus von W. Gumppenberg. Kopie des Passauer Maria Hilf-Bildes für Vilshofen. 1658 Ode Baldes auf die Erscheinung der Gottesmutter bei Grünau und Rohrenfeld (Musae Neoburgenses). 1661 Beginn des Baues der Wallfahrtskirche Maria Birnbaum bei Aichern. 1663 Kongregation der Dienerinnen Mariae bei St. Cajetan in München. Schwarzlack bei Rosenheim (Krieß). 1665 Das Maria Trost-Bild (Nesselwang/Plain) wird von Nesselwang nach Augsburg gebracht. Zwischen 1668 und 1694 wurde das Marienbild mit dem geneigten Haupt bei den Karmeliten in Wien für die Ursulinerinnen in Landshut/Isar kopiert [44a]). 1669 Maria Feldblume bei Wattenweiler (Lkr. Krumbach). 1669/1672 Rettung und Überführung des Muttergottesbildes von Kandia in die Michaelerkirche zu Wien. 1671 ff. Neues Einsetzen der Verehrung des Marienbildes in Neukirchen-Hl. Blut bei Kötzting. Neubau der Kirche Maria Plain (Salzburg). 1673 Kupferstich nach dem Innsbrucker Maria Hilf-Bild von Jakob Jezl. 1674 Mariensäule in Freising. 1676 Das Maria Trost-Bild kommt von Augsburg wieder nach Salzburg. 1677/94 Beginn der Verehrung einer Immaculata-Figur in Roggenburg, Ldkr. Neuulm [45]). 1681 Maria Trostbruderschaft von Maria Plain. 1683 Marianischer Liebesbund bei Hl. Geist in München. 1684/85 Maria Hilfbruderschaft bei St. Peter in München. 1684 soll ein Kaufmann aus Italien das Wemdinger Marienbild gebracht haben, das 1692 zur öffentlichen Verehrung aufgestellt wird. 1685 Blutwunder an dem Marienbild in Klattau. 1692 Vesperbild von Tirschenreuth (Obpf.). 1692/99 Entstehung der Wallfahrt Maria in der Eich bei Bernbach (Aichach). 1696/97 Maria Pötsch Wien. 1699 Maria Eichkapelle bei Mühldorf (Vesperbild).

Aus diesen ganz lückenhaften Hinweisen ergibt sich bei einer Zusammenschau die Tatsache, daß gerade im 17. Jahrhundert offizielle kirchliche Andachtsübungen, volksfrommes Brauchtum, Literatur und bildende Künste sich in der Verehrung marianischer Gnadenbilder treffen. Neben die plastischen Werke treten nun eine große Zahl von Gemälden. Es ist das Jahrhundert der Lukasbilder, der schwarzen Madonnen, der bekleideten und gekrönten Gnadenbilder. Im Laufe des 17. Jahrhunderts erst ist die volksläufige Darstellung des marianischen Gnadenbildes wesentlich geformt worden. Der rückschauende Zug in der Gnadenbildverehrung des 17. Jahr-

hunderts unterscheidet sie deutlich von den Anfängen im 14. und 15. Jahrhundert [45a]).

Im Rahmen einer ersten Gesamtschau mag es gestattet sein, das 18. Jahrhundert, das eine weitere Verzweigung, ja Aufspaltung in kleinste Wallfahrtsbezirke brachte, nicht näher zu behandeln [46]). Als typisches Gnadenbild des 18. Jahrhunderts sei die Wessobrunner Muttergottes (Mutter der schönen Liebe) genannt, die aus Andachtsbildern und Hinterglasmalereien auch in weiteren Räumen bekannt wurde. Eine Nachbildung in Brixen erwähnt Hochenegg.

Es ist die Zeit, in der die Mirakelbücher in großen Auflagen verbreitet wurden. Die Leistung der Augsburger Offizinen wäre dabei besonders herauszustellen (vgl. Marian Maria Mooshammer, Der beglückte Lerchenstock, das ist Beschreibung des Gnadenbildes auf dem Berge Waldrast. Augsburg 1738. Jubel im Jubeljahre, das ist kurtze Beschreibung des .... Jubelfestes des wunderthätigen Mariä Hülff Bildes Innsbruck. Große Ausgabe, Augsburg 1750).

Einen für die Lage zu Beginn der Aufklärungszeit bezeichnenden Fall berichtet Franz Xaver Buchner aus Ingolstadt zum Jahre 1767 [46a]). Damals erbat der Stadtpfarrer der Frauenkirche Ablässe für die Nachbildungen der Gnadenbilder von Loreto, Einsiedeln, Genazzano, Zell, Altötting und Ettal, die er auf den Seitenaltären aufstellen ließ, um „den Auslauf in die Fremde zu unterbinden".

Die Auswirkungen der Aufklärung auf das volksfromme Brauchtum sind zu bekannt, als daß sie hier noch näher auszuführen wären. Bemerkenswert bleibt es, daß auch damals noch die Verehrung eines neu entdeckten Gnadenbildes (das der weinenden Muttergottes von Absam) seit 1797 aufkommen konnte. Auch hier sorgten Andachtsbilder und Hinterglasmalereien für rasche Verbreitung [47]). Auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema fand ihre Fortsetzung: Pietro Bombelli gab in vier Bänden eine Übersicht über die gekrönten Gnadenbilder heraus: Raccolta delle Immagini della Beatissima Vergine ornate delle Corona d'oro dal Romo Capitolo di S. Pietro, Rom 1792. Antonio Gaudenti behandelt das Loreto-Thema: Storia della Santa Casa di Loreto esposto in dieci brevi ragionamenti fra un Sacerdote Custode di S. Casa. Loreto 1790.

Die Schicksale der Gnadenbilder während der Aufklärungszeit wäre ein eigenes Thema. Verlagerung und Verschleppung waren an der Tagesordnung. 1810 wurde beispielsweise das Landshuter Marienbild mit dem geneigten Haupt vom Altare entfernt. Ebenso das Muttergottesbild der Alten Kapelle in Regensburg, das aus diesem Anlaß jedoch nochmals kopiert wurde. 1811 kam eine Kopie der Montserratmuttergottes aus einem Münchener Frauenkloster nach Innsbruck. Im gleichen Jahr wurde eine in Nenslingen (Lkr. Weißenburg) früher verehrte Muttergottes nach Raitenbuch (Lkr. Eichstätt) übertragen [47a]).

VI.

> Oh, Meine Dame ist viel natürlicher und gar nicht so müde und betet auch nicht immer.
> (Franz Werfel, Das Lied von Bernadette, Kap. 38)

1817 wurde der Minister Montgelas entlassen. Von da an hatte die Aufklärung in Bayern ihren Höhepunkt überschritten. Der Wallfahrtsbrauch des Volkes konnte sich nach und nach wieder freier entfalten. Gnadenbild-

kopien und Nachbildungen entstehen zwar wieder, werden aber meist von dem neuen nazarenischen Schönheitsideal geformt. Manche Wallfahrtsstätten bleiben in Zukunft verlassen, die großen Brennpunkte wie Altötting und Tuntenhausen, Passau und Amberg (Maria Hilf), Marienweiher und Dettelbach, Vilgertshofen und Kloster Lechfeld treten in den Vordergrund. Der Chronist wird den kleinen lokalen Geschehnissen nachgehen müssen um die neuen Ansätze: Öffnung alter Wallfahrtkirchen, Wiederaufstellung von Gnadenbildern, überblicken zu können. So wird die Kirche Ising (Lkr. Traunstein) 1808 wiedereröffnet, 1810 das Bild der Maria-Landshut in St. Martin zu Landshut aufgestellt, um 1829 wieder in das Ursulinenkloster zurückgebracht zu werden. Vom Jahre 1813 datiert die Wiederaufnahme der Wallfahrt auf dem Schönenberg bei Ellwangen, der auch von Bayern aus gerne besucht wird. Auch entlegene Stätten wären zu berücksichtigen, wie Osterbrünnl bei Ruhmannsfelden 1813, Pilgramsberg 1839. Die neu einsetzende Ordenstätigkeit kündet sich bedeutsam an: 1828 Wiedererrichtung eines Wallfahrtsklosters zu Marienweiher, 1832 übernehmen die Franziskaner den Maria Hilfberg bei Amberg, 1836 Wiedererrichtung des Franziskanerklosters in Freystadt (Obpf.), 1850 wird Andechs den Benediktinern übergeben. Wallfahrtsjubiläen werden feierlich begangen: 1834 200-Jahrfeier auf dem Mariahilferberg bei Amberg, 1855 300-Jahrfeier der Wallfahrt Violau, 1874 200-Jahrfeier auf Maria Plain, Salzburg, usw. Auch das Schrifttum nimmt sich wieder der marianischen Wallfahrten an, es sei nur an die volkstümlichen Darstellungen des Sulzbacher Kalenders erinnert. 1817 hatte bereits L. v. Hohenreicher eine „Histor. topographische Beschreibung des berühmten Wallfahrtsortes Alten-Oetting in Baiern" herausgegeben.

Der Ikonengedanke erhält nochmals eine Anregung. Wenn wir am Ende des 15. Jahrhunderts eine besondere Hochschätzung der Maria del Popolo kennenlernten und für das 17. Jahrhundert eine Vorliebe für das Maria Schneebild feststellen mußten, so wäre für das 18. Jahrhundert (besonders seit 1735) die Popularisierung des Muttergottesbildes von Genazzano (Maria vom guten Rat) anzumerken, im 19. Jahrhundert endlich, namentlich seit der Krönung des Bildes in Rom im Jahre 1867, die Verehrung der Muttergottes von der immerwährenden Hilfe [48]). Das Original ist bei der Restaurierung leider im Zeitgeschmack erheblich „geschönt" und dadurch beeinträchtigt worden [49]). Von den westdeutschen Diözesen aus hat es sich auch in Bayern allgemein verbreitet (1894 stellten die Redemptoristen in Gars eine Wiedergabe auf) [50]).

Mag es uns zunächst auch fremd sein, diese Dinge in einer geschichtlichen Rückschau mit zu erwähnen, so ist es jedoch durchaus berechtigt, denn, wenn es sich hier auch um moderne Bilddruckverfahren handelt und künstlerischer Wert sowie volkskundliches Interesse zu fehlen scheinen, so ist es im Prinzip jedoch kein Unterschied zu der älteren Art der Gnadenbildverbreitung.

Etwas anders liegt der Fall bei Nachbildungen der bekannten Marienerscheinungen des 19. Jahrhunderts La Salette 1846, Lourdes 1858 und bereits in unserem Jahrhundert Fatima 1917. Wenn heute Lourdes- und Fatimastatuen fast in keiner Kirche fehlen, so lassen sie sich nicht ohne weiteres den Gnadenbildern zuordnen, denn sie sind sozusagen Illustration eines Ereignisses, nicht Kultbild [51]). Sie müssen aber genannt werden, da sie trotz ihrer leider künstlerisch unmöglichen Form die Marienbildvorstellung

breitester Massen seit der Jahrhundertwende nachhaltig beeinflußt haben.

Daneben gibt es nun eine Art von Wallfahrt zu Marienbildern, die nicht vom Volk und von der Kirche ausgeht, sondern von kunstbegeisterten Menschen, sei es die Stuppacher Muttergottes, der Bamberger Marienaltar des Veit Stoss, die Immaculata von Attel oder die Pietà von Nenningen, die Rosenkranzmuttergottes Hans Leinbergers in Landshut, der Marienaltar Riemenschneiders in Creglingen. Man mag diese Erscheinung deuten wie man will, sie sollte bei einer geschichtlichen Überschau jedenfalls nicht unerwähnt bleiben. Denn von hier aus gesehen bekommt die, namentlich seit dem letzten Weltkrieg sehr gesteigerte, Verehrung der Muttergottes von der Mariensäule in München [52]), die zugleich ein Kunstwerk von hohem Rang ist, doch eine in gewissem Sinn universale Bedeutung. Die ersten Nachkriegsjahre brachten überdies eine neue Rückbesinnung auf die alten heimischen marianischen Gnadenstätten [53]). Es wäre schließlich noch daran zu erinnern, daß durch den gewaltigen Rückwanderungsstrom nach 1945 gelegentlich auch außerbayerische Wallfahrtsbilder ihre sammelnde Kraft bewähren, z. B. Maria Kulm (Egerland) in Teuschnitz, Lkr. Kronach. Karasek ist diesen bedeutsamen Erscheinungen dankenswerter Weise nachgegangen [54]).

Mit der vorstehenden kurzen Skizze sollte nur der Stoff und die Methode umrissen werden, mit der ein künftiger Atlas Marianus Bavariae die Fülle der Gnadenbilder, ihrer Geschichte und ihrer Nachbildungen behandeln müßte. Hinter dieser Welt der wertvollen und unscheinbaren Figuren und Bilder, der kostbaren Gemälde und unbeholfenen Kopien, hinter dem äußeren Lärm und dem Durcheinander der Wallfahrten und hinter so vielen buntwuchernden Legenden steht für die Gläubigen — das darf der Wissenschaftler nicht übersehen — eine andere Welt, von der sie mit der Fülle menschlichen Ausdrucksverlangens künden, und dies im Brennpunkt der Gnadenbilder, zu denen sie sich mit Bitten in zahllosen Nöten und mit Dank für oft schon kaum mehr erhoffte Hilfe drängen. Alles aber vollzieht sich, wir sagten es schon eingangs zur Rechtfertigung des Themas, in geschichtlichen Formen. Vielleicht wird es einmal späteren Generationen aus einer vertieften Einsicht in das Wesen des Gnadenbildes möglich, die Sterilität in der Gestaltung des Andachtsbildes zu überwinden.

Was hier für Bayern gesprochen wird, gilt nicht minder für Österreich. Möge das Lebenswerk des Jubilars, dem diese Zeilen mit herzlichen Grüßen gewidmet sind, für sein Heimatland Wegweiser bleiben. Dient doch Gustav Gugitz in nimmermüder Arbeit einem jahrhundertalten Anliegen, der Idea Atlantis Mariani.

Anmerkungen

[1]) Aus Platzmangel muß auf eine ausführliche Bibliographie zu dem gewählten Thema verzichtet werden. Unentbehrliche Hilfsmittel sind die Bände des amtlichen Kunstdenkmälerinventars, das Handbuch von Dehio-Gall, Mayer, Die Kunst des Bamberger Umlandes, Rudolf Krieß, Volkskundliches aus altbayrischen Gnadenstätten, Augsburg 1931, mit Nachtrag, jetzt die dreibändige Neuausgabe 1953. Adolf Spamer, Das kleine Andachtsbild. Die Kirchenführer von H. Schnell. Anläßlich des Marianischen Jahres 1953/1954 erscheinen in den Bistumblättern zusammenhängende Darstellungen über die Marien-Wallfahrten der Diözesen. Endlich sei auf das von der B. Landesstelle für Volkskunde in München gesammelte Material zur Wallfahrtsvolkskunde hingewiesen.

Zum allgemeinen vgl. auch folgende Literatur: Hans Aurenhammer, Der gegenständliche Wandel des Andachtsbildes in der Zeit von 1683—1780 in Niederösterreich. Wien 1952, Diss. (leider nicht zugänglich). Marius Besson, Maria-Olten 1942. Wilhelm Deinhardt, Patrozinienkunde. (Hist. Jahrb., Bd. 56, 1936, S. 174 ff.). R. Guardini, Kultbild und Andachtsbild. Würzburg 1939. Richard Egenter, Kitsch und Christenleben. Ettal 1950. Clemens M. Henze C. SS. R., Mater der perpetuo succursu. Bonn 1926. Hans Hochenegg, Wallfahrten über die Landesgrenzen. (Tiroler Heimat, XII, 1948, S. 7 ff.) L. Hourtiq, La vie des images. Paris 1927. Michael Hartig, Patrona Bavariae. München 1938. Rudolf Kriss und Lenz Rettenbeck, Wallfahrten in Europa. München 1950. Hanns Koren, Die Beziehungen zwischen dem südlichen Burgenland und der Oststeiermark im Spiegel des Wallfahrtswesens. (Burgenländische Beiträge zur Volkskunde. Wien 1953, S. 61 ff.) Maria Durand-Lefebvre, Etude sur l'origine des Vierges Noires. Paris 1937. A. L. Mayer, Liturgie und Barock. (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, XV, 1935, S. 67 ff.) Müller-Erb, Zur Frage Kunst und Christentum. (Hochland, 36, 1, 1938/39, S. 128 ff.) Alto Pritzl, Gespräch über den religiösen Kitsch. (Hochland, 45. Jahrg., 1953, S. 417 ff.) Heinrich Schauerte, Volkstümliche Heiligenverehrung. Münster i. W. 1948. Georg Schreiber, Der Barock und das Tridentinum. (In: Weltkonzil Trient. 1951, I., S. 381 ff.) Ders., Deutsche Bauernfrömmigkeit. Düsseldorf 1936. Leopold Schmidt, Volkskult und Wallfahrtswesen im nördlichen und mittleren Burgenland. (Burgenländische Beiträge zur Volkskunde. Wien 1953.) Paul Sträter S. J., Katholische Marienkunde. I. Maria in der Offenbarung. Paderborn 1947. France Stelè, Bizantinske in po Bizantinskih posnete marijine podobe med Slovenči (Byzantinische und byzantinisierende marianische Andachtsbilder bei den Slovenen). (Slovenska Akademija znanosti in umetnosti. (Razprave II Isdaje Filosofsko-Filoloske Historičnega Rezreda. Ljubljana 1944.) Urban Rapp OSB., Kultbild und Mysteriumbild im Abendland. Diss. Würzburg 1950. Georg Rückert, Vergessene Wallfahrtsstätten im oberbayerischen Huosigau. (Volk unnd Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde, Bd. 3, 1938.) S. Squirrel, Baroque Art (The Dublin Review 90/1917/40 ff.) G. Wunderle, Um die Seele der heiligen Ikonen. Würzburg 1947. Wertvolle Literaturhinweise verdanke ich meinem Kollegen Dr. A. Reß, München.

[1a]) Bisher galt Maria Dorfen in der Diöz. Freising als die älteste Marienwallfahrt. Nach freundlicher Mitteilung des H. H. Prälaten M. Hartig haben neuere archivalische Studien ergeben, daß die Wallfahrt erst im 17. Jahrhundert aufgekommen ist.

[2]) R. Bauerreiss, Kirchengeschichte Bayerns. 4. Bd. Das 13. u. 14. Jahrhundert. St. Ottilien 1953, S. 57. Für die Marienverehrung des 6. Jahrhunderts vgl. Gregor von Tours († 594), Liber in gloria Martyrum, cap. 8—10.

[3]) Am Ende des 13. Jahrhunderts muß die vollplastische, freistehende Marienfigur in Bayern noch als kühnes Unterfangen empfunden worden sein.

[4]) Das Kunstdenkmälerinventar bildet auch noch eine Marmorfigur einer stehenden Muttergottes des 14. Jahrhunderts ab, die möglicherweise früher in Kaisheim als Gnadenbild verehrt wurde. Lothringische Arbeit,

[5]) Die Zerstörung älterer Gnadenbilder erschwert die wissenschaftliche Arbeit. 1465 verbrannte beispielsweise das Einsiedler Gnadenbild, 1453 wurde beim Fall von Konstantinopel das Hodegetriabild zerstört. 1916 verbrannte das in der Zeit um 1300 entstandene Gnadenbild von Loreto. 1548 das ältere Wallfahrtsbild von Tuntenhausen usw. Für die Vorgeschichte der frühesten bayerischen thronenden Marien wäre auf die Muttergottes aus dem Pustertal (B. Nat. Mus. München) und auf die bisher weniger beachtete von Velesovo, Michelstetten in Krain (vgl. Stelè, a. a. O.) hinzuweisen.

[6]) Vgl. Die Kunstdenkmäler von Mittelfranken, I, Stadt Eichstätt, Abb. 47.

[6a]) Vgl. hierüber jetzt A. Horn und W. Meyer, Die Kunstdenkmäler von Stadt und Landkreis Lindau, München 1954.

[7]) Sollte das in Anm. 4 erwähnte Kaisheimer Gnadenbild ebenfalls durch Ludwig d. B. oder seinen Kreis vermittelt sein? Die (schwäbische) steinerne Muttergottes in Fürstenfeldbruck gilt als Geschenk des Kaisers.

[8]) Vgl. Hochenegg, a. a. O. S. 20.

[9]) Der Katalog von Halm-Lill erwähnt noch: Kaltenleutgeben bei Wien. Zellhof (Salzburg), in Böhmen Bohnitz und Swimyslitz, in Biberach (Württemberg), aus Schwemmersberg und im Museum zu Amsterdam. Wir erinnern ferner an das 1662 in der Loretokirche der Prager Kapuziner aufgestellte Bild, an die Wallfahrtsdarstellung in der Schloßkapelle zu Grafenstein, Pol. Bezirk Reichenberg in Böhmen, und in der Kirche zu Liebenau ebenda. Vgl. Bayer. Heimatschutz 1932, S. 84, vom Jahre 1589. Sorgfältige chronologische Untersuchungen wären hier dringend erwünscht. Eine Kopie um 1600 in der alten Pfarrkirche zu Allersberg, St. Hilpoltstein. Auf dem Glockenrelief von 1769 (Altöttinger Muttergottes) in Reutersbrunn, Lkr. Ebern, weist Mayer, a. a. O. hin. Weitere Beispiele bei Kriss, Nachträge. Zu dem Thema Pilgerzeichen vgl. auch Anm. 11.

[9a]) Vgl. Gundaker-Hatzold, Das Karmeliterkloster Straubing-Regensburg, 1947.

[10]) Es sei beispielsweise auf Vilgertshofen und auf Findelberg bei Saal an der Saale, Lkr. Königshofen, verwiesen.

[11]) Zu den ältesten Vesperbildern der Diözese Bamberg gehört eine Gruppe in St. Martin zu Bamberg. Eine Wallfahrt zur schmerzhaften Muttergottes bestand uch in Eggenbach, Lkr. Staffelstein. Hier wäre auch der früher zur Diözese Würzburg gehörigen, 1947 entstandenen Wallfahrt zu einem Vesperbild in Grimmenthal bei Meiningen (Grimental) zu gedenken, von der ein Pilgerzeichen aus dem Jahr 1498 erhalten ist. Vgl. den von W. Engel bearbeiteten Altfränkischen Bildkalender auf das Jahr 1954 (53. Jahrgang): Fränkische Pilgerzeichen des späten Mittelalters. — Für vergleichende Studien sei genannt: W. Dersch, Hessische Wallfahrten im Mittelalter. Festschrift A. Brackmann, 1931.

[11a]) Vgl. Richter, Neue Quell des alten unerschöpflichen Gnaden Buch. Augsburg 1740. Die über 1000 Votivtafeln wurden 1953 von der B. Landesstelle für Volkskunde inventarisiert.

[12]) Vgl. hierzu J. M. Ritz, Forschungsaufgaben der Wallfahrtsvolkskunde. (Bayer. Heimatschutz, 25. Jg. 1929, S. 119 ff.)

[12a]) Vgl. Bayerischer Heimatschutz 1932, S. 39 ff.

[13]) Das Vesperbild wird auch als Gemälde im Barock als Gnadenbild verehrt, z. B. auf dem Gartlberg bei Pfarrkirchen. Von barocken Vesperbildern (als Plastik) nennen wir noch z. B. in der Kapelle der schmerzhaften Muttergottes zu Weilheim, Maria Eichkapelle bei Mühldorf, Zellbrünnl bei Buchbach, Lkr. Mühldorf.

[14]) Eine Kopie der Muttergottes von Neukirchen aus dem 18. Jahrhundert, abgebildet bei Halm-Lill, Die Bildwerke des Bayer. Nat. Mus. 1. Abt. Die Bildwerke in Holz und Stein vom 12. Jahrhundert bis 1480. Augsburg 1924, S. 145. Hans Hochenegg nennt eine solche vom Jochbergwald bei Kitzbühel, a. a. O. S. 20.

[15]) Michael Hartig, Die schöne Madonna von Salzburg als Gnadenbild und ihr Verbreitungsgebiet. (Das Münster, 1948, S. 273 ff.)

[16]) Vgl. hierzu Rudolf Kriss, Die Muttergottes von Bogenberg und ihre Nachbildungen. (Festschrift für J. M. Ritz, München 1951, S. 59 ff.) Eine Nachbildung soll sich auch in Bischwind, Lkr. Gerolzhofen, befinden, ferner in Rottenmann, Lkr. Roggendorf.

[17]) Gregor Erhart zugeschrieben.

[18]) Erasmus Grasser-Werkstatt.

[19]) Georg Lill, Hans Leinberger. München 1942, S. 57 f. Vgl. auch Campbell Dodgson, Two Bavarian Gnadenbilder and their records. (Art Journal for the Warburg and Courtaulds Institutes. Bd. VIII, 1945, S. 146 ff.) (Betr. auch Altötting.)

[20]) Vgl. Dorothee Klein, St. Lukas als Maler der Maria. Berlin 1933.

[21]) Dieses Gemälde wurde 1953 in der Restaurierungswerkstatt des B. Landesamtes für Denkmalpflege freigelegt.

[22]) Georg Lill, a. a. O. S. 58.

[23]) A. a. O. S. 380.

[23a]) Hiezu Anton L. Mayer, Die heilbringende Schau in Sitte und Kult. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Supplementband, Münster 1938.)

[24]) Über das Maria Schneebild siehe weiter unten. Auch der Begriff Hodegetriatyp wird für Bilder verwendet, die offenbar verschiedene Ikonen als Vorbild gehabt haben müssen.

[25]) Vgl. hierzu auch Karl Spiess, Maria im Ährenkleide. (Bayer. Heimatschutz 1932, S. 29 ff.) und O. Källström, Axmadonnan. (Studier tillägnade. Otto Rydbeck, 25. Aug. 1937, S. 325 ff.)

[26]) Vgl. Georg Lill, Die Muttergottes von Anzenberg. Ein Werk der Leinberger-Werkstatt. (Der Zwiebelturm. 1. Jahrg. 1946, S. 12 ff.)

[27]) Reintraud Schimmelpfennig, Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus. Paderborn 1952. S. 18. Zur Marienwallfahrt Betzensteiner-Hüll zog man noch in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, obwohl der Nürnberger Rat bereits 1535 jegliche Wallfahrt dorthin verboten hatte (Dr. theol. J. Kist, Bamberg).

[28]) Vgl. Georg Schreiber, Deutsche Bauernfrömmigkeit. Düsseldorf 1937, S. 39. Als Vorgänger derartigen Schrifttums wäre zu nennen: Paul de Barry d. J., Paradis ouvert a Philurgie par cent devotions a la Mère de Dieu. N. Auflage Lyon 1644.

[28a]) Josef Dünninger, Maria in arena (in vineis). (Festschrift J. M. Ritz, S. 62 ff.)

[29]) Die Marienverehrung verdrängte damals vielfach ältere Wallfahrten zu Heiligen oder zu einer Reliquie.

[30]) Vgl. hiezu auch Hugo Schnell, Der baierische Barock. München 1936.

[31]) Auch hier müssen wir uns auf wenige typische Fälle beschränken. Ein Katalog hätte eine beträchtliche Anzahl von Sonderfällen zu registrieren, Rosenkranzkönigin, Marienkrönung, Maria in der Jugend (Motschenbach), Maria flos campi (Wattenweiler bei Krumbach) usw. Wir besitzen in Bayern über 400 marianische Gnadenbilder, die Wiederholungen als Andachtsbild nicht mit eingerechnet. In Altbayern liegen die Marienwallfahrten schließlich nur noch 20—30 km entfernt.

[32]) Vgl. auch P. Anton Höss S. J., P. Jakob Rem S. J., Künder der Wunderbaren Mutter. München 1953.

[33]) Metzler erwähnt auch eine Kopie, die 1571 nach Prag, später nach Brünn gekommen sei. Er dürfte sich dabei kaum um das bekannte Brünner Gnadenbild (Abb. bei Spamer und Stelè) handeln, da dieses nicht als Kopie des Maria Schneebildes betrachtet werden kann. Es steht dem Bild von Czenstochau und Smolensk im Typ näher. Trotzdem wird man festhalten müssen, daß das Czenstochauer Gnadenbild italienischer und nicht etwa byzantinischer Herkunft ist. Vgl. auch Anm. 37.

[34]) Theodor Müller, Ein Maria-Schnee-Bild. (Bayerischer Heimatschutz 1930, S. 111 ff.)

[35]) Stelè, a. a. O. S. 374 und Abb. 12.

[36]) Höss, a. a. O.

[37]) Um wenigstens einen ganz schematischen Überblick über das Wandern der Gnadenbilder zu geben, seien einige Notizen in Tabellenform zusammengestellt.

Belgien: Foy (Foja) in München (um 1630?), Innsbruck 1639. — Unbekanntes belgisches Vorbild 1675 in Fährbrück, Lkr. Karlstadt, Ufr.

Böhmen: Maria Kulm (Egerland) in Teuschnitz, Lkr. Kronach, 1945/46. Klattau (durch Hinterglasbilder in Bayern bekannt). Přibram geschnitzte Nachbildungen in den Lkr. Kötzting, Regen, Grafenau.

Byzanz (als allgemeine Bezeichnung für den ostkirchlichen Raum): Kreta — Rom San Alfonso. Kandia — Wien. Semendria — München St. Anna (seit dem letzten Weltkrieg verschollen, wahrscheinlich verbrannt). Skutari — Genazzano. Nicht genau zu lokalisieren Höchstätt St. Salvator, Freising sog. Lukasbild seit 1440.

Frankreich: Paris — München-Au seit 1629. (La Salette — Hindelang. Lourdes — Zeil am Main 1884, München Bürgersaal 1885.) Französische Immaculatadarstellung als Vorbild für Gaimersheim, Lkr. Ingolstadt, 1836.

Italien: Genazzano — Koppenwind, Lkr. Bamberg. Loreto — Maria Eich bei Planegg (München), 1. H. 18. Jahrh., vgl. auch im Text die Ausführungen über die Loretonachahmungen. Mailand — Berchtesgaden (Anf. 16. Jahrh.). Rè — Götzelhof bei Lam. München-Bogenhausen St. Georg (Nachbildung des 18. Jahrh.) — Klattau. Rom Maria Schnee (Maria Maggiore) — Ingolstadt (vgl. Text). Ottobeuren, Markt Rettenbach, Maria del Popolo — Assling (Lkr. Ebersberg), Hindelang (Lkr. Sonthofen), Regensburg (vgl. Text). Maria in San Alfonso (Maria von der immerwährenden Hilfe (vgl. Text). Maria mit dem geneigten Haupt (= Maria Landshut) — Wien, Landshut, Reisach (Lkr. Rosenheim), Büchelberg/Passau. Aus Rom bzw. Italien sollen der Überliefe-

rung nach stammen Ettal, Wemding (1684), Rimbach bei Kötzting, Kirchwald, Pobenhausen, Langwinkel bei Griesbach, Nby., Tiefenried (Lkr. Krumbach), Regensburg Alte Kapelle.

Österreich: Absam seit 1797 durch Andachtsbilder und Hinterglasbilder bekannt. Innsbruck, Maria Hilfbild (vgl. Text). Mariazell — Kirchenthumbach 1714, Schlüsselfeld, Lkr. Höchstadt/Aisch (1722 kopiert von N. Herger), Frischeck, Bayer. Wald (Kriss, a. a. O. S. 265). Wien: Maria mit dem geneigten Haupt. Landshut, Büchelberg und Reisach. — Ohne nähere Angabe aus Wien: Marienbild in Affecking (bei Regensburg). Maria Pötsch — Kindsbach, Lkr. Kaiserslautern. Salzburg Maria Plain — Maria Trost Nesselwang (Lkr. Füssen). Salzburg Maria Säul — Ranoldsberg (Lkr. Mühldorf, vgl. Text).

Polen: Czenstochau — Kahlhof bei Gnadenfeld, Lkr. Neuburg/Donau. (Maria Eck bei Traunstein?) Bezeichnend für die barocke Gnadenbildvorstellung ist die ehem. Übermalung des Marienbildes in Stumm (Zillertal), das lange Zeit als Czenstochauer Muttergottes gegolten hat, nach seiner Freilegung jedoch alle ikonenhaften Züge zugunsten eines überaus liebenswürdigen Werkes des Salzburger Kunstkreises um 1430 verloren hat. Vgl. J. Ringler, Das Stummer Gnadenbild. (Tiroler Heimat. XI, 1947, S. 99 ff.)

Portugal: Fatima 1917. Seit 1920/30 allgemein.

Rußland: (Wladimir) Donauwörth.

Schweiz: Maria Einsiedeln — Krummau (Böhmen 1688). Teising, Lkr. Mühldorf 1623/35. Prienbach/Rottal Münchsdorf (Lkr. Landshut). Geiersmühl. Pinzberg (Lkr. Forchheim). (Ehem. auch München-Thalkirchen.)

Spanien: Montserrat — München — Innsbruck. Triebenbach, Lkr. Laufen.

Ungarn: Gyüd bei Siklos — Neudorf, Lkr. Lichtenfels (bis 1937). Pötsch (siehe Wien).

38) Vgl. Albert Ernst v. Warttenberg, Schatzkammer der seeligsten Jungfrauen. Ursprung der wunderbarlichen Stifftung der Kirche U. L. Frauen zu Niedermünster. Regensburg 1674.

39 Ebenso zum Typ der Glykophilousa gehört das Marienbild von Genazzano, die Maria vom guten Rat, dessen Verbreitung seit 1735 zunimmt. Hingewiesen sei auf Koppenwind, Lkr. Bamberg, auf Kleukheim, Lkr. Staffelstein, auf Thierham und Großaigen im Bayer. Wald, Mittenwald, Ballenhausgasse 3. — Zur Maria Hilf-Verehrung vgl. besonders Edmund Frieß und Gustav Gugitz, Die Mirakelbücher von Mariahilf in Wien 1689—1775. (Georg Schreiber, Deutsche Mirakelbücher = Forschungen zur Volkskunde, H. 31/32, Düsseldorf 1938, S. 77 ff.) und Fr. Propius u. Gez. Kopp, Passauer Maria Hülff Ehren Kräntzel von 1641.

40) Über das Thema der schwarzen Muttergottes, das bereits vielfach behandelt wurde (vgl. auch L. Schmidt, a. a. O.) siehe jetzt E. Sailleurs, Nos Vierges noires, leurs origines. Paris 1945.

41) Stifter Kaspar von Hohenberg. Als Gnadenbild wird jetzt eine spätgotische Muttergottes verehrt. Andachtsgeschichtlich ist es wichtig, daß 1558 erstmals eine lauretanische Litanei durch Petrus Canisius in deutscher Sprache im Druck erschien und in der Frauenkirche zu München 1576 erstmals eine gesungene Lauret. Litanei bekannt wurde (Beissel und Hartig).

42) Votivbilder hier seit 1633 erhalten. In die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts fällt auch die Stiftung einer Loretokapelle in Neuburg/Donau durch Michael von Silbermann, der alle großen marianischen Gnadenorte besucht hatte, und in die zweite Hälfte die der Loretokapelle bei Rohr, Lkr. Kelheim.

43) In die gleiche Zeit fällt die Stiftung einer Loretokapelle zu Burgau, Oststeiermark, durch Sigmund Graf von Trautmannsdorf.

44) Michael Hartig stellt in seinem Büchlein Patrona Bavariae, München 1948, S. 28, für die Zeit von 1619 (Altötting) bis 1688 (Lohkirchen) 53 Rosenkranzbruderschaften zusammen, von denen eine Reihe gerade an marianischen Wallfahrtsstätten begründet wurden.

44a) Ein kolorierter Stich der Maria bei den Ursulinen in Landshut von J. M. Gutwein/Augsburg im Museum zu Landshut. (Frdl. Mitteilung von H. Herzog, Stadtarchivar in Landshut.)

45) Nach Hugo Schnell, Der baierische Barock, S. 39.

45a) Wie sehr im Barock das Gemälde neben die Plastik als Gnadenbild tritt, zeigt auch die Nachbildung böhmischer Mariendarstellungen des 14. Jahrhunderts in der Zeit der Gegenreformation. Vgl. hierzu Eberhard Wiegand, Die böhmi-

schen Gnadenbilder. In Frankreich machte sich bereits im 17. Jahrhundert im Rahmen liturgischer Bestrebungen eine bemerkenswerte reservierte Haltung gegen volkstümlichen Überschwang der Marienverehrung bemerkbar. Vgl. die Besprechung von Bd. IX des Werkes von Henri Bremond, Histoire litteraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu' à nos jour, im Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft, XIV, 1934, S. 538.

[46]) Vgl. hierzu den wertvollen Beitrag von Georg Rückert, Vergessene Wallfahrtsstätten im oberbayerischen Huosigau. (Volk und Volkstum III. Bd. 1938, S. 278 ff.) Von der archivalischen Forschung dürfte für das 17. und 18. Jahrhundert noch viele wertvolle Aufschlüsse zu dem Thema marianisches Gnadenbild zu erwarten sein. Für die Diözese Freising wäre von der Diözesanbeschreibung aus dem Jahre 1773 auszugehen. (Frdl. Mitteilung von H. H. Prälat M. Hartig.) — 1768 Wemding „Neu-Marianischer Wunder- und Gnadenbronn. Noch 1802 konnte eine Wallfahrt zu einer Quelle Heiligenbrunn bei Neuburg-Inn neu entstehen. A. Mitterwieser, Wallfahrten in die Grafschaft Neuburg. (Ostbaier. Grenzmarken 19, 1939, S. 285 f.)

[46a]) Fr. Xav. Bucher, Das Bistum Eichstätt. Eichstätt 1937. I, S. 664.

[47]) Vgl. Adolf Spamer, Das kleine Andachtsbild, und Heinrich Buchner, Hinterglasmalerei in der Böhmerwaldlandschaft und in Südbayern. München 1936.

[47a]) Ähnlichen Charakter hatte die Übertragung einer Muttergottesfigur von Langenzenn nach Kobelzell bei Rottenberg o. T. z. St. Heideloffs.

[48]) Vgl. die Monographie von Henze, Mater de perpetuo succursu. Bonn 1926. Zum Kunstgeschichtlichen wäre noch heranzuziehen Sergio Bettini, La Pittura di icone cretese-veneziane e i madonnieri. Padua 1933. (= Universita die Padova. Pubblicazioni della Facolta die Lettere e Filosofia Vol. IV.) Der Typ ist auch als Madonna della passione überliefert. Vgl. das schöne Gegenstück zu dem Gemälde von San Alfonso in Fiesole.

[49]) Eine Abbildung des Zustandes vor der Restaurierung findet sich bei Henze, a. a. O., Taf. II.

[50]) Das Bild der Ter admirabilis bzw. das Maria Schneebild erfuhren ähnliche Bildreproduktionen. So stellte nach einem Ölgemälde von P. Gabriel Wüger Herder 1881 in Wien einen Farbholzschnitt her, der ähnlich wie früher Kopien in verschiedenen Ordenshäusern und Kirchen Aufstellung fand. Der Vollständigkeit halber sei endlich ein Fünffarbendruck der Gesellschaft für Christliche Kunst 1935 erwähnt, der auf Grund der Abbildung bei Wilpert vom Jahre 1905 hergestellt wurde.

[51]) Während die Ostkirche seit Jahrhunderten zwei Feste der Apparitio (von Novgorod und Kasan) kannte, wurde in der römischen Kirche erst seit 1907 ein solches Fest auf Grund der Erscheinung in Lourdes angeordnet. Zu den „frühen" Lourdesgrotten gehören Zeil am Main 1884, München, Bürgersaal 1885, Lans (Vintschgau) 1885, Kirchdorf am Inn zwischen 1892 und 1900.

[52]) Die Figur war in dem südl. Seitenschiff der Frauenkirche während des Krieges geborgen und wurde dort von der Bevölkerung sehr aufgesucht. Ohne eigentliches Gnadenbild zu sein, wird sie jetzt in einer Reihe mit den marianischen Gnadenbildern Münchens genannt.

[53]) Das offizielle Diözesangebetbuch der Diözese München Freising vom Jahr 1950 zählt aus der Diözese noch 41 Marienwallfahrten auf (Hartig). Vgl. auch die stattliche Zahl, die Ludwig Dorn in seinem Büchlein behandelt: Die Marienwallfahrten des Allgäus. Wangen 1950.

[54]) Vgl. Alfred Karasek-Langer, Neue Formelemente im bayer. Wallfahrtswesen durch den Zustrom von Heimatvertriebenen (Festschrift für J. M. Ritz, S. 103 ff.), bes. Neuengrün und Mitterfirmiansreut.

ROSENKRÄNZE IN OBERÖSTERREICH

Die Bestände des Oberösterreichischen Landesmuseums und ihre Zusammenhänge

VON HELENE GRÜNN

Der Rosenkranz, das Gebet und das religiöse Andachtsmittel der katholischen Lande ist weit verbreitet in allen Schichten der Bevölkerung seit altersher. Gerade in letzter Zeit, da vom Klerus aus ein „Rosenkranzsühnekreuzzug" propagiert wird, lebt seine Bedeutung zu neuer Blüte auf.

Vielerlei Wandlungen vom Mittelalter bis zur heutigen Art und Gestalt machte er durch und wurde zu einem Bestandteil unseres Kulturgutes. In seiner Erscheinung ist der Rosenkranz eine Anzahl von aneinandergefügten Perlen. 10 solcher Perlen werden jeweils durch eine Perle, die in ihrer Form, Materialfarbe oder Größe besonders herausgehoben ist, voneinander getrennt. Den Abschluß des Rosenkranzes bildet ein lateinisches Kreuz, am Ende eines Zwischenstückes.

Die Gebete, die mit Zuhilfenahme dieses Zählmittels gesprochen werden, entsprechen der angeführten Gliederung. Jede Perle gleitet durch die Finger des Betenden, nachdem er ein „Ave Maria" gebetet hat. Ursprünglich waren es 150 Ave, die einen vollständigen Rosenkranz ausmachten. Diese Anzahl entspricht den 150 Psalmen aus dem Psalterium Davids [1]). Heute sind es 50. Das Beten bestimmter langer Gebete durch Wiederholung ein und desselben Gebetes entspringt dem klösterlichen Brauch sowohl im katholischen Christentum, wie auch bei den Mönchen der orthodoxen Kirche, wie überhaupt der östlichen Religionen [2]).

Nach je 10 solchen Perlen (Ave), einer Dekade, wird ein bestimmtes Ereignis aus dem Leben Christi oder Marias eingefügt, das sogenannte „Rosenkranzgeheimnis", danach das „Vater unser" gebetet. Markiert wird dieser meditierende Gebetsteil durch die herausgehobene Paternosterperle und macht in diesem wesentlichen Bestandteil den Rosenkranz aus. Der Orden der Karthäuser hat sich im frühesten Mittelalter um diese Gebetsfolge bemüht. Heinrich Egker v. Kalkar (gest. 1408) änderte die reine Gebetsfolge von 150 Ave, indem er ein Paternoster zwischen je 10 Ave einschob, aber weder ein Gloria noch eine Erinnerung an ein Geheimnis Jesu kannte. Dieses letztere wurde durch die Dominikaner, insbesondere durch Alanus de Rupe gepredigt [3]). Die heute übliche Form wurde in der Karthause bei Trier durch Dominikus v. Preußen (gest. 1561) erreicht [4]). Diese meditierenden Gebete sind nicht neu gewesen; die Vorliebe dafür kam aus dem Orient [5]).

Das lateinische Kreuz als Abschluß steht für den Glauben schlechthin als Symbol und deshalb wird an dieser Stelle das Glaubensbekenntnis abgelegt.

Der Rosenkranz, in Oberösterreich volkstümlich „Bet'n" genannt, hieß im Mittelalter Saxeel oder Zapel [6]). Er läßt sich der Herstellungsform nach in zwei Gruppen unterscheiden, die zeitlich aufeinanderfolgen. Die modernen Rosenkränze fügen die Perlen mit Kettengliedern aneinander, sie werden „gekettelt". Diese Arbeit des Kettelns ist ausge-

sprochene Frauenarbeit und wird und wurde auch früher in Heimarbeit vergeben [7]). Schon zu Ende des 18. und im 19. Jahrhundert wurde diese Methode angewendet und ist bis heute in Gebrauch geblieben. Die zweite ältere Gruppe umfaßt Rosenkränze, die die Perlen auf einem Faden, Seidenband, Spagat oder Saite aufgefädelt hat. Diese reicht bis zum 19. Jahrhundert.

Die Perlen, im 17. Jahrhundert „Granen" genannt [8]), hießen in alter Zeit auch „Nuster", „Pat" und „Päterchen" [9]), in Oberösterreich „Kreierln" [10]). Das Material, aus dem sie gefertigt wurden, ist sehr verschieden. Über dieses ergibt sich aus den Beständen des o.-ö. Landesmuseums eine Übersicht. Den größten Anteil haben die gedrechselten Holzperlen und ausgehöhlten Samen in- und ausländischer Herkunft. Kostbare Schnüre ergeben die Gagatperlen, die in Frankreich bis zur französischen Revolution hergestellt wurden und besonders in Adelskreisen sehr beliebt waren. Bei eifrigem Gebrauch glänzten sie tiefschwarz. Daneben findet Kalkstein [11]) seine Verwendung, wie auch Elfenbein, Bein und Bernstein [12]), Korallen, Glas, bunt geschliffen, durchscheinend und matt, auch mit Goldfluß [13]), sowie Metalle und Edelmetalle.

Entscheidend für das Gebet wie für das Gerät wird der Zweck, dem es dient. Gebete werden zur Erreichung und Unterstützung von Anliegen und Bitten an die Gottheit gerichtet. Bestimmte Bitten zu bestimmten Zwecken formen allmählich Gebete, die in diesem Fall in verschiedenen „G'setzln" zu diversen Heiligen ihre Prägung finden.

Der Rosenkranz wurde bei vielen religiösen Handlungen wie Beichte, Kommunion, Bittgängen, Flurumgängen, Opfer bei Wallfahrten selbstverständlich, ja unentbehrlich. So ist er auch aus dem Lebensbrauchtum nicht wegzudenken. Bei der Geburt wirkt der Rosenkranz nicht bloß durch die kirchliche Weihe, sondern wird zum Amulett, das mit magischen Kräften ausgestattet, Unheil von der Mutter und dem Neugeborenen abhalten soll [14]). Ist das Kind dann geboren, wird es wieder gerne dem Schutz eines geheiligten Mittels empfohlen, das sowohl ein Mittel zur Gottgefälligkeit wie auch Schutz gegen böse Mächte sein mag. Auf diese Weise sind die Rosenkränze an Wiegen und Kinderbetten erklärbar. Auf dem Lebensweg des Kindes lauern überall Krankheiten und Gefahren. Es nimmt nicht wunder, daß das Volk für besonders heimtückische Übel heilkräftige Mittel suchte.

Der dafür geschaffene Rosenkranz [15]), wieder mit religiösen und magischen Kräften ausgestattet, heißt z. B. „Froasbet'n" im Innviertel im 19. Jahrhundert. Er wird aus Natternwirbelsäuleknochen gefertigt. Dazu werden tote Ringelnattern in einen Ameisenhaufen gegeben. Die großen Waldameisen häkeln die Nattern aus und es bleiben kleine Knöchelchen übrig. Diese werden aufgefädelt und später gekettelt. Die Paternosterperlen werden vergoldet [16]) oder aber es werden bunte Glasperlen eingeschoben [17]), auch lackierte, orientalische Fruchtkerne, vielfach aber auch nur einfach größere Natternwirbelknochen [18]). Auch für Epilepsie gibt es in Oberösterreich einen bestimmten Rosenkranz. Seine Verwendung liegt weiter zurück. Die Rosenkranzperlen wurden aus der Wassernuß hergestellt, die nur mehr im Eferdinger Becken beheimatet ist. Das Kreuz, aus der Teufelsnuß gemacht, wird deshalb so bevorzugt, weil diese Frucht Fortsätze aufweist, die dafür geeignet scheinen [19]) (Abb. 9). In Oberösterreich ist es Brauch, dem Firmling neben anderen Geschenken auf jeden Fall auch einen Rosenkranz zu geben. Mädchen erhalten weiße Rosenkränze mit roten Paternosterperlen, während

Knaben weiße mit blauen Paternosterperlen von den Paten geschenkt bekommen. Meistens liegen sie in eigens dafür gerichteten Geschenkkassetten, die noch ein Gebetbuch und einen bunten Wachsstock enthalten, in rosa oder hellblauem Seidenfutter.

Weiß sind auch die Rosenkränze, die die Braut bei der kirchlichen Hochzeitsfeier um die Hände schlingt. Zwei solcher Bet'n aus Elfenbein, die eine mit ungezierten, unregelmäßigen Perlen und einem einfachen Kreuz aus demselben Material [20]), die andere aber mit kunstvoll gerillten und gezierten Perlen und einem schönen geschnitzten Elfenbeinkreuz [21]) sind im Besitz des o.-ö. Landesmuseums.

Was die christliche Symbolik an Zutaten zum Rosenkranz in seiner barocken Entwicklung fügte, wie die Wundmale Christi, also Kopf, Hände und Füße von Wunden durchbohrt, wird auch für das profane Leben und Leiden umgedeutet. Der gläubige Mensch nimmt in seinen Schmerzen des Leibes Zuflucht zu einem geweihten Rosenkranz, der silberne oder aus Bein geschnitzte Hände und Füße aufgefädelt hat, in dem Glauben an eine analoge Wirkung. Diese Rosenkränze werden dann „Gichtbeten" genannt [22]).

Zu den Tröstungen der Religion gehört es auch, daß dem Sterbenden ein Rosenkranz in die Hände gedrückt wird, mit dem er dann begraben wird. Diese alten Sterberosenkränze weisen übergroße Holzkreuze als Abschlüsse auf [23]).

Es ist allgemein Brauch, den Toten Rosenkränze mit ins Grab zu geben, die aus Holz bestehen, denn es gilt hiebei der Glaube, daß die Dinge, die dem Toten ins Grab mitgegeben werden, mit dem Auflösungsprozeß Schritt halten sollen.

In bäuerlichen Gebieten wird der Tote in seinem Haus aufgebahrt und die Verwandtschaft und gute Nachbarschaft hält die Totenwache. Diese wird durch Abbeten von Gebeten ausgefüllt. Die Reihenfolge und eine gewisse Abwechslung in die Gebetsfolge bringt der Vorbeter oder die Vorbeterin, die dafür ihr „Gwisses" erhalten. Diese, meist ältere Personen ziehen auch heute noch die alten gefädelten Rosenkränze mit den schiebbaren, meist großen Perlen, den modernen gekettelten vor [24]). Als solche sind die Rosenkränze anzusprechen, die im Zwischenstück häufig einen aus Bein geschnitzten Totenkopf haben.

Hier sei auch noch der „Büßerrosenkranz" erwähnt, der im Zwischenstück einen Elfenbeinknopf mit drei Gesichtern besitzt: Christus-, Tod und ein Frauenkopf (Maria), was als Leben, Tod und Gnade im christlichen Sinne interpretiert werden kann [25]). Die mittelalterlichen Büßer blieben, ihre oft riesig großen Rosenkränze als sichtbares Glaubens- und Büßerzeichen um die beiden Unterarme geschlungen und um den Hals gehängt, vor der Kirche stehen, bis sie entsühnt waren [26]).

Eine chronologische Reihung des Materials läßt sich von der Gegenwart her über die äußere Ausführung, Zierat und Herstellungstechnik erschließen. Gegenwärtig sind im Handel in Oberösterreich zum größten Teil Rosenkränze aus den Werkstätten der Gablonzer üblich, einer Gruppe von Heimatvertriebenen aus der Tschechoslowakei, die in Enns, Steyr und Kremsmünster neue Arbeitsstätten aufgebaut haben. Die einzelnen Meisterbetriebe dieser Genossenschaft erzeugen Halbfabrikate; so werden z. B. für die Rosenkranzkreuze einfache Formen aus Metall gepreßt. Diese werden selten in dieser einfachen Form verwendet, sondern erfahren in einem weiteren Ar-

beitsgang eine Beizung und werden mit Silber und Gold galvanisiert. Die verwendeten Materialien für Perlen sind moderne künstlich hergestellte Produkte, die auf alten Traditionen fußen. So scheinen die Rosenkranzperlen aus dunklen, kantigen, länglichen Holzkreierln, den Samenperlen, aus östlichen Ländern kommend, sehr ähnlich, sie sind ob ihrer Haltbarkeit sehr beliebt und finden auch als Sterberosenkränze heute ihre Verwendung.

Auch Perlmutterersatz wird viel verarbeitet. Das echte Material ist viel zu kostspielig, daher begnügt man sich mit Glasperlen, die matt-weiß schimmern. Im 17. und 18. Jahrhundert liebte man es, die großen und kleinen Rosenkranzperlen aus Holz zu drechseln und mit Perlmutterauflage zu verzieren.

Ebenso kostbar und daher auch für Massenerzeugung zu teuer ist die Herstellung von Elfenbeinrosenkränzen, die bis zur Renaissance zurück zu verfolgen sind. Die Gablonzer verwenden Ersatzstoffe, diesem edlen Material etwas ähnlich.

In verschiedenen Ausführungen erzeugen die „Kremsmünsterer-Gablonzer" Glasperlen, geschliffen und ungeschliffen. Dieses Material ist im Biedermeier zur besonderen Blüte gekommen. Der prunkvolle, im Farbton zum Seidenkleid abgepaßte Rosenkranz gehörte zur vollständigen Kleidung der Damen, die ihn bei Festen und Prozessionen um die Hände geschlungen trugen. Dieser Zug läßt sich bis zum 16. Jahrhundert rückverfolgen[27]). Außerdem werden in den genannten Werkstätten auch solche Rosenkränze mit Metallperlen hergestellt. Ihre Vorläufer reichen bis ins 17. und 16. Jahrhundert zurück.

Eine Modewelle des 20. Jahrhunderts, die die Perle in den Vordergrund schob, fand auch hier in der religiösen Volkskunde einen Niederschlag. Es werden Rosenkranzperlen aus Glas erzeugt, die im nächsten Arbeitsgang verwachst werden und so den echten Perlen sehr ähnlich sehen.

Das 19. Jahrhundert hindurch, vom ausgehenden 18. Jahrhundert an, beherrschen die gekettelten Rosenkränze das Feld. Allmählich verschwinden die Paternosterperlen und gestanzte mit Reliefbildern versehene Medaillen nehmen ihre Stellung ein. Die Reliefs zeigen eine Darstellung des jeweiligen Rosenkranzgeheimnisses, und dienen dazu, die Einprägung derselben zu erleichtern.

Die Perlen werden auch jetzt aus Glas, Porzellan, Holz, Samen, und auch aus Ersatzstoffen für alle diese Materialien erzeugt.

Besondere künstliche Auszierung erfahren an den Rosenkränzen die Paternosterperlen und die Kreuze in verschiedenen Zeiten. So haben beispielsweise Rosenkränze des 17. Jahrhunderts neben hölzernen Ave größere Paternosterperlen, dadurch herausgehoben, daß goldene Zwischenperlen eingesetzt werden[28]).

Vom 18. bis zum 19. Jahrhundert werden die Paternosterperlen in Edelmetallen in künstlerischer Manier gestaltet. Besonder schön wurden sie in der Biedermeierzeit in Filigranarbeit gearbeitet[29]). Auch das Zwischenstück erhält in dieser Zeit seine Betonung. Das griechische Gliederkreuz erfährt hier seine künstlerische Formung zum Schmuckstück. Es scheint in dieser Zeitepoche letztmalig auf und erhält dieselbe Behandlung wie die Paternosterperlen. Seine ursprüngliche Funktion hat es verloren mit der Einführung des lateinischen Kreuzes als Abschluß. Im 17. Jahrhundert ist das

griechische Kreuz, das als Gliederkreuz weiterverblieb, im Zwischenstück der allgemeine Abschluß gewesen [30, 31]) (Abb. 10).

Das lateinische Kreuz, das heute durchwegs als Abschluß angewendet wird, war dem Zeitgeschmack entsprechend geprägt. Auch der Stand des Beters war dabei ausschlaggebend. Deshalb finden sich neben Kreuzen in kostbaren Filigranrahmen [32]) einfache Silberarbeiten, Holzkreuze mit Perlmuttereinlagen von einfacher bis schönster Ausführung [33]) sowie geschnitzte Holzkreuze mit plastisch bewegten Figuren [34]). Die Vorliebe für bunte Farben bringt Kreuze in bunter Emailmalerei. Besonders billig werden die Kreuze mit Beginn des 20. Jahrhunderts.

Gesonderte Beachtung verdienen die Rosenkränze, deren amulettartiger Charakter besondere Betonung durch Anhängen kleiner amulettwertiger Gegenstände und Wallfahrtsandenken erfährt. Selbst der Stoff der Rosenkranzperlen kann dieselbe Symbolkraft haben [35]). Der Amulettcharakter des Rosenkranzes hat sich bis zur Gegenwart erhalten und deshalb werden, diesem Glauben Rechnung tragend, sehr kleine Rosenkränze erzeugt, die in einem Lederbehältnis etc., selbst in der Geldbörse mitgetragen werden können und an allen Wallfahrtsorten, bereits geweiht, in Devotionalienhandlungen zu erwerben sind. Wie lebendig dieser Volksglaube ist, bezeugen Beispiele aus dem letzten Krieg, die allgemein und beliebig viel aufzuzählen sind. Für ältere Zeitperioden ist dieses Denken in verstärktem Maße anzunehmen. In den folgenden Ausführungen wird darauf zurückzukommen sein.

Die ersten Rosenkranzstücke sind nur in äußerst seltenen Fällen erhalten geblieben. Ihre Erforschung verlangt das Studium der Bildzeugnisse von Malerei und Plastik der Zeit.

Die christliche Überlieferung erklärt den Rosenkranz aus der Marienlegende. Jedes Gebet wird zur Rose, die Maria zum Gruße dargebracht wird. Die gesamte Gebetsfolge des Rosenkranzes wird zum Kranze aufgeblühter Rosenblüten. Derartige symbolische Darstellungen finden sich häufig. Als Beispiel sei hier das Rosenkranzbild aus Zell am Moos von 1515 angeführt. Die Komposition hat ihre Parallelen auf gleichzeitigen mitteldeutschen Altartafeln. In der Mitte sitzt Maria mit dem Kinde auf dem Schoß in weit gedehnter offener Landschaft. Die einzelnen Perlen der umgebenden Rosenkränze enthalten entsprechende Szenen. Ihre Erfindung geht letzten Endes auf die Salzburger Malerei um 1490 zurück [36]).

Diese aufgezählten Bilder zeigen Maria mit dem Jesusknaben inmitten eines Kranzes aufgeblühter Rosen. Dabei stehen bei diesen Darstellungen kleinere Rosen für das Ave Maria und größere für das Vaterunser. In späteren Bildwerken rückt die zentrale Stellung Mariens etwas zurück und Darstellungen des Gekreuzigten und der Dreieinigkeit werden häufiger.

Darstellungen von Rosenkränzen als Attribut von Heiligen finden sich in der deutschen Kunst erst seit dem späten 15. Jahrhundert. Mit diesem Attribut soll ausgesagt werden, daß diese Heiligen eifrige Verehrer Marias und damit auch Jesus gewesen sind. Als Attribut findet sich der Rosenkranz vor allem bei Einsiedlern und Pilgern. Es trägt ihn der hl. Jodokus, der hl. Koloman, der hl. Fiacrius, Wilhelm, Nikolaus v. d. Flue, sowie der hl. Richard und Sebald. Auch bei Darstellungen der hl. Isidor, Kajetan von Tiene, Felix von Cantalice, der hl. Hedwig und der Büßerin Magdalena von Cortona findet sich der Rosenkranz als Attribut. Ihre Rosenkränze

kommen Gebetsschnüren gleich. Die Anzahl der Perlen, Dekaden und Abschlüsse ist sehr verschieden. Erst im Laufe des 16. Jahrhunderts tritt die Wendung ein. Von da an bleiben die Rosenkränze unverändert, sie sind kirchlich gefestigt. Sehr aufschlußreich für die Erschließung der Gestalt, Form und Verbreitung des Rosenkranzes sind neben Darstellungen von Heiligen auch Stifterfiguren und Grabdenkmäler dieser Zeit. Leider ist gerade die Gegenreformation in Oberösterreich (1520—1590) sehr arm an Rosenkranzdarstellungen [37]). Nach dieser Periode erscheint er aber bereits gegliedert und allgemein geformt. Auf einem Grabstein in Reichersberg im 15. Jahrhundert hält ein Stifter eine Gebetsschnur ohne Unterteilung. In Eferding auf einem inschriftlosen Stein ist ein gegliederter Rosenkranz aus dem 15. Jahrhundert von Heilimsberger und Bamhalt abgebildet, erhalten. Frau Elsbeth Bogendorffer in Braunau trägt 1493 einen Rosenkranz. Mann und Frau haben Rosenkränze auf dem Grabstein des Sigmund Heltenhauer in Ried, von 1520. Johann Bischlstorffer aus Pichelsdorf wird 1590 mit einem Rosenkranz dargestellt, der als Abschluß eine Quaste hat. In Asbach hält der abgebildete Pfarrer Balthasar Eichner einen Rosenkranz mit großen Perlen und als Abschluß eine übergroße Quaste, datiert 1593. Auch in Lohnsburg hält ein Mann um 1600 einen Rosenkranz mit Quaste als Abschluß in seinen Händen. Um 1600 dürfte der Grabstein aus Mattighofen entstanden sein, der ein Elternpaar mit acht Kindern zeigt. Auch hier hat der Mann einen Rosenkranz, dessen Abschluß leider nicht zu erkennen ist. Auf dem Grabstein von 1602 aus Hofkirchen an der Trattnach ist ein Mann mit einem Rosenkranz, dessen Abschlußquaste aber nur schwer zu erkennen ist. Umso deutlicher wird diese auf dem Grabstein des Wolfgang Kirchberger in Ostermieting: eine große Quaste. Auf dem Grabstein des Johann Faistenberger aus Atzbach werden zwei Männer dargestellt, die vor einem Kruzifixus knien und in ihren Händen Rosenkränze halten. Auch diese haben Quasten als Abschlüsse. Diese Aufzählungen lassen sich sicher in Oberösterreich noch etwas erweitern, vor allem beim Studium der Kunsttopographien. Hier sei hingewiesen auf den Grabstein des Eustach Albrechtshamer von Jörg Gartner von 1508. Die Frau, deren Rosenkranz deutlicher erkennbar ist, trägt eine „Kapsel" als Abschluß [38]). Außerdem der Grabstein des Johann Diernberger [39]), der 1652 starb und eine Quaste als Abschluß seines Rosenkranzes hat. Die Beispiele lassen sich noch weiter fortsetzen und auch in den angrenzenden Ländern nachweisen [40]).

An ältesten Bildzeugnissen seien die gotischen Bilder des o.-ö. Landesmuseums herangezogen.

Rosenkranzdarstellungen finden sich auf dem Eggelsberger Hochaltar, wo eine Wochenstube, die Geburt Mariae, dargestellt ist. Auf der Bettbank liegt ein Rosenkranz aus roten Perlen mit sechs Dekaden, in Gold gefaßt, mit einem runden silbergefaßten Abschluß. Datiert ist er 1481. (Abb. 7.)

Das Flügelaltärchen mit der Katharinen-Legende, aus der Donauschule um 1520, birgt auch eine Rosenkranzdarstellung. Auf der Außenseite des linken Flügels befindet sich eine „Anna Selbdritt". Dargestellt ist Maria mit einem Rosenkranz aus weißen Perlen mit schwarzen Paternosterperlen. Er besteht aus sechs Dekaden zu zehn Perlen. Statt des uns geläufigen Kreuzabschlusses findet sich hier eine runde Goldspange, Schließe oder Kapsel.

Als drittes sei ein Bild angeführt, das Maria mit vier Heiligen und Stiftern aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts zeigt. Auf diesem Bild hält der

Jesusknabe einen Rosenkranz aus großen roten Perlen, ohne Gliederung. Darunter ist das Stifterpaar mit seinen Kindern. Sie haben alle Rosenkränze um die Hände gewunden. Auch diese sind ungegliedert, mit einer runden Metallschließe.

Zusammenfassend ist hierüber zu sagen, daß die Rosenkränze der Frühzeit, wie sie uns auf Zeugnissen der bildenden Kunst entgegentreten, auffallend sind in ihren Gliederungen und in ihren Abschlüssen. Es finden sich neben Rosenkränzen späterer Form auch sogenannte Paternosterschnüre. Diese dokumentierte Uneinheitlichkeit läßt sich dadurch erklären, daß die Einführung des Rosenkranzes bei zahlreichen Orden auf Widerstand stieß und erst nach und nach ihre feste Form bekam. Die Wendung tritt im Laufe des 16. Jahrhunderts ein und legt damit zeitlich die gefestigte, allgemein anerkannte Form des Rosenkranzes fest.

Aber eine Erscheinung wie der Rosenkranz, ist nicht plötzlich da, sondern als Entwicklungsreihe einer Überlieferung anzusprechen. Man muß daher, um diese ganz zu erfassen, auch die Vorgänger dieses Endgliedes beachten. Die Vorgänger sind die religiösen Zählmittel ohne besondere Ausprägung, wie Paternosterperlen und Abschlußkreuz etc., die allgemein Paternosterschnüre genannt werden. Hier handelt es sich lediglich um Schnüre mit aufgefädelten Perlen. Vor dieser diente dazu einfach eine Gebetsschnur, in die man so viele Knoten machte oder Samen oder Körner aufreihte, als man Gebete verrichten wollte. Noch älter ist der Gebrauch von Steinchen oder Körnern zum Abzählen von mündlichen gleichartigen Gebeten. Dieser Gebrauch ist uralt. So berichtet als christliche Quelle der Einsiedler Paulus, der im 4. Jahrhundert in der ägyptischen Wüste lebte, er habe täglich 300 bestimmte mündliche Gebete verrichtet. Um sie zu zählen, nahm er 300 Steinchen in den Schoß und hat nach dem Abbeten immer eines davon hinausgeworfen [41]). Wie groß die Zahl der Gebete war und wie groß die Notwendigkeit eines Zählmittels zur Hilfe wurde, die ein Gläubiger (Mönch) täglich verrichten mußte, zeigt noch eine Erwähnung in einem Bußbuch des 18. Jahrhunderts, worin der Büßer 50 und mehr Paternoster als Buße zu beten hat. Auch die Laienbrüder in den Klöstern mußten täglich eine große Anzahl von Paternostern abhaspeln. Es war daher eine Notwendigkeit klösterlicher Einrichtungen, sich eines solchen Zählmittels zu bedienen. Die Heimat derselben liegt im Bereich der östlichen Religionen und es erscheint daher wahrscheinlich, daß auch der Rosenkranz denselben Weg in die Klöster der katholischen Religion fand.

Verschiedentlich haben sich Religionsforscher und Volkskundler bemüht, die Ursprungsfrage durch Studium des Zahlenproblems, wie Namenerklärung zu lösen [42]). Neben der Anzahl der Dekaden und der Anzahl der Perlen innerhalb eines Abschnittes scheint auch, wie weiter oben bereits erwähnt, die Form des Rosenkranzabschlusses, ehe er mit dem lateinischen Kreuz allgemein genormt wird, interessant und aufschlußreich für die Frage des Ursprungs. Man kann allgemein [43]) zwei große Gruppen von Rosenkranzendungen in dieser Gruppe außerhalb der heute gebräuchlichen Abschlüsse feststellen: Es sind die Rosenkranzabschlüsse in der Form von Kapseln, runden Amuletten, Kugeln oder Schließen, wie wir sie einmal nennen wollen, und die in der Form von länglichen großen oder kleineren Quasten. Allgemein läßt sich dabei auch eine Geschlechterteilung feststellen, und zwar

halten fast nur Männer Rosenkränze mit Quasten als Abschluß in ihren Händen, während Frauen solche mit Kapseln, runden Abschlüssen, tragen.

Wie sehen nun diese r u n d e n Abschlüsse aus?

Die oben genannten gotischen Tafeln zeigen einen Rosenkranz mit einer goldenen Schließe oder Kapsel, wahrscheinlich nur der äußere Behälter für kostbare Reliquien. Denselben Eindruck vermittelt die Rosenkranzdarstellung auf dem Grabstein des Seb. Felix Chrisostomus in St. Stephan zu Wien. Die abgebildeten Frauen beten mit Rosenkränzen, die kugelförmige Abschlüsse besitzen.

In diesem Zusammenhang verweise ich nochmals auf den Rosenkranz F 3637 der Rosenkranzsammlung des o.-ö. Landesmuseums, der ebenfalls einen runden Abschluß zeigt. Es ist dies ein silbergefaßter Malachit. Der Malachit gilt als Geburtsstein. Ihm wird treibende Kraft bei Geburten zugeschrieben. Er ist ein weibliches Amulett [44]). Wie allgemein das Wissen um die Kraft und Symbolik dieses Steines gewesen ist, zeigen die zahlreichen Amulette des 16. Jahrhunderts und z. B. die Verwendung dieses Halbedelsteines zum Bau der Grotte einer Weihnachtskrippe [45]).

Der Rosenkranzabschluß auf dem Eggelsberger Hochaltar könnte ein silbergefaßter Malachit oder Jaspis [45a]) sein, seiner Gestalt und dem Inhalt des Bildes nach. Es wird ja eine Wochenstube, die Geburt Mariae dargestellt. Man möchte aber doch noch eher glauben, daß der Künstler, der ein exakter Schilderer ist, mit dem stark gezeichneten weißen Mittelstrich eine Teilung betonen will, die dem Aussehen einer Muschel gleich wird. Es ist daher der Rosenkranzabschluß als eine silbergefaßte Kaurimuschel anzunehmen.

Über den Amulettwert dieses Stückes besteht keine Unklarheit. Der Fund von Schmuckschnecken aus Kamegg in Niederösterreich zeigt deutlich bei Verwendung der heimischen Ancillaria und Melanopsis zu Ketten, die besondere Stellung der Cypraea, die der Kaurimuschel äußerst ähnlich ist und Durchlöcherungen aufweist, die keinen Zweifel darüber lassen, daß dieses Stück getragen wurde, wobei die Annahme von Amulettcharakter sicher zutrifft. Die erwähnten Funde stammen aus einer jüngeren Zone des Aurignacien [46]). Die Ähnlichkeit der Muschel mit der weiblichen Scham erklärt ihre Bedeutung als Liebessymbol [47]). Ihre äußere Gestalt mag primitiven Analogien entgegengekommen sein [48]).

Dieser Gruppe „w e i b l i c h e r R o s e n k r ä n z e", die mit ihren runden Abschlüssen von weiblichen Oranten, Stiftern oder Heiligen getragen werden, finden eine sehr beachtliche Parallele in den Rosenkränzen des Ostens. So wird der Rosenkranz der tibetanischen Nonnen aus Scheiben von weißen Muschelschalen gefertigt und findet Verwendung bei der Verehrung des Avalokiteš-vara [49]).

Auch die Schnecke selbst, nämlich das Schneckenhaus, mit gleicher symbolhafter Ausdruckskraft ausgestattet, wird zu Rosenkränzen verarbeitet. In der Schweiz tritt die „Frau Faste" des Bündner Oberlandes mit einem solchen Schneckenrosenkranz auf [50]).

Findet das weibliche Element eine so starke Betonung, so muß es, wenn die Überlegung richtig ist, auch „m ä n n l i c h e" Gegenstücke geben. Diese treten häufig auf Abbildungen der Grabsteinplastik auf. Das Abschlußstück der Rosenkränze, die das Attribut männlicher Gestalten sind, haben die Form einer Quaste. Die Quaste ist bis heute das Würdezeichen männlicher Geistlicher. So bezeichnet besonders die Anzahl der Quasten am Hute eines

geistlichen Würdenträgers den Rang. Ein Kardinal trägt beispielsweise 15 Quasten, ein Erzbischof 10 Quasten und ein Bischof 6 Quasten [51]). In diesem Sinne ist auch die einzelne Quaste im Feld eines Grabsteines als Rangabzeichen zu würdigen [52]).

Dazu kommt, daß sich auch innerhalb der Rosenkranzquasten Abstufungen bemerkbar machen, die eventuell sinnerfüllt gedacht sind. So trägt beispielsweise ein Pfarrer eine größere Quaste als ein Edelmann. Der Gebrauch von Quasten ist uralt. Sie konnten schon in den Steinzeitgräbern gefunden werden. In der Bronzezeit fand man sie in nordischen Moorgräbern. Vorliebe für Quasten an Gewändern zeigen die assyrischen Reliefs [53]).

Quasten, wenn auch nicht in der gleichen Form, finden sich wieder bei Rosenkränzen der Mohammedaner. In der Gegenwart erzeugen auch die oben erwähnten „Gablonzer" Rosenkränze, die von Österreich in die Türkei exportiert werden. Diese Rosenkränze bestehen aus 3 mal 33 Perlen und enden in einer ovalen, länglichen Perle mit einer Wollquaste als Abschluß. Dieses Abschlußstück mit der Quaste nennen die Gablonzer Arbeiter „Pfeiferl" [54]). (Abb. 11a.) Diese Bezeichnung wissen sie nicht zu deuten und auch nicht, woher sie zu ihnen kam. Um die „Pfeife" ranken sich sehr stark abergläubische und phallische Vorstellungen. Mit ihr soll man bei primitiven Volksstämmen Geister rufen und bannen können, sie ist ein wirksames Mittel gegen Dämonen. Frauen werden ausdrücklich davor gewarnt, sich der Pfeife zu bedienen [55]). Damit ist eine Unterstreichung der männlich-geschlechtlichen Bedeutung gegeben.

Vergleichsweise sei hier auf einen Messergriff aus der Gotik, vermutlich aus Oberösterreich, verwiesen, aus Bronze hergestellt in der Form eines stehenden nackten Mannes, dessen Kopf an einem im Griff eingebauten Pfeiferl endigt. Dieses Beispiel mag die Verbreitung dieser Bedeutung auch auf anderen Gebieten veranschaulichen. Es zeigt sich, daß die Quaste-Pfeife fast immer auf Frauenrosenkränzen vermieden wird.

Auch im Osten bei den Japanern gibt es einen Rosenkranz, der hier angeführt werden muß. Dort wird die längliche Perle, die hier Pfeife ist, „Vater-Perle" genannt und auch „fusa-dome", das ist Troddel-Stöpsel, in der eine Troddel oder Quaste endet, genannt [56]). Diese Vaterperle, der Abschluß der Rosenkränze des Ostens, findet sich noch im 17. Jahrhundert an einem Rosenkranz, der im Krieg in Linz aus einer Minoritengruft geborgen wurde. (Abb. 12) Sie hat in dem oberen Balkenende ihre ursprüngliche Form beibehalten. Zusätzlich werden 3 Glieder, ähnlicher Gestalt, dazugefügt und somit ein Kreuz geformt. Dieses, im 17. Jahrhundert selbst Abschluß, wird allmählich zum Gliederkreuz im Zwischenstück, und verschwindet, nachdem es vorher zu einem Zierstück in diesem Abschnitt geworden war, im 19. Jahrhundert. Anschaulicher wird die Sache bei der Gegenüberstellung [57]) weiblicher und männlicher Gestalten mit ihren Rosenkränzen als Attributen, wie sie vereinzelt auf Grabplatten zu finden sind. Die Abbildung 8 zeigt das Grabmal des Grafen Eitel Friedrich IV. v. Zollern (gestorben 1512) und seiner Gemahlin Magdalena von Brandenburg (gestorben 1496) in der Kirche zu Hechingen. Der Erzguß stammt von Peter Vischer. Der Mann hält einen kurzen Rosenkranz mit dicken Perlen, ohne Absätze mit einem Quastenabschluß, die Frau einen langen Rosenkranz ohne Absätze mit runder Kapsel in Händen [58, 59]).

Die Gegenüberstellung solcher sinnerfüllter christlicher Attribute ist allgemein und nicht etwa nur auf bestimmte kurze Zeitepochen beschränkt gewesen. Bis in spätbarocke Zeit hat man um diese Geschlechterteilung gewußt. Der Maler des linken Seitenaltarbildes von St. Erhard in der Oststeiermark beispielsweise, der die Verleihung des Rosenkranzes durch Maria an den hl. Dominikus und die hl. Thekla zum Inhalt genommen hat, läßt Maria dem männlichen Heiligen einen Rosenkranz mit einem Kreuz reichen, während das Endstück des Rosenkranzes, den die weibliche Heilige bekommt, rund ist.

Wenn auch heute Rosenkränze, die Mädchen und Knaben geschenkt werden, in den farbigen Perlen geschlechtlich unterschieden werden, so ist hier ein Rest dieses Denkens in unsere Zeit gerettet worden.

Das kritisch gesammelte und bearbeitete Material ergibt eine Verbreitungszone des Rosenkranzes von den Küsten des Atlantischen bis zu denen des Stillen Ozeans. Er tritt zu ganz verschiedenen Zeiten auf. Am spätesten im christlichen Abendlande. Am frühesten ist er in Indien in der Religion Shiva's belegt. Dabei ist zu beachten, daß die Einrichtung des Zählmittels nicht aber der religiöse Inhalt, die Gebete, mitübernommen worden sind [60]). Wesentlich wird die magische Seite des Instrumentes, wie Wunderwirkungen mit Rosenkränzen heiliggesprochener Personen, geweihte Rosenkränze und alle die Erscheinungen, die Amulettcharakter haben. Die Geschlechterteilung in den Rosenkranzabschlüssen scheint dabei kein unwesentlicher Faktor zu sein.

Anmerkungen

1) Stephan Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte. Freiburg im Breisgau 1909. S. 513.
2) Willibald Kirfel, Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbreitung. Bonn 1947. S. 14.
3) Kirfel, ebendort, S. 9.
4) Beissel, wie Anmerkung 1, S. 228.
5) Franz Michael Willam, Die Geschichte und Gebetsschule des Rosenkranzes. Wien 1948. S. 16.
6) Kirfel, wie Anmerkung 2, S. 13.
7) Auskunft von H. Bergmann, Verwalter der Genossenschaft der „Gablonzer in Enns".
8) Schmeller-Frommann-Maußer, Bayerisches Wörterbuch, Leipzig 1939, Bd. II, Sp. 150.
9) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VII, Sp. 786—787.
10) Sprichwort „Geh laß für mi a a Kreierl fallen" (Mühlviertel, O.-Ö.).
11) Oberösterreichisches Landesmuseum, Inv. Nr. F 3635.
12) Ebendort, Inv. Nr. F 3657.
13) Ebendort, Inv. Nr. F 3632.
14) Ebendort, Inv. Nr. F 3637, Rosenkranz mit Abschluß durch einen in Silber gefaßten Malachitstein, der als Geburtsstein gilt.
15) Ebendort, Inv. Nr. F 3701, F 3702.
16) (Johann Veichtlbauer und Max Bauböck), Ein Gang durch das Rieder Volkskundehaus (Sonderabdruck aus der „Rieder Volkszeitung"). Ried i. I. (1933), S. (126), Abb.
17) Oberösterreichisches Landesmuseum, Inv. Nr. F 3703.
18) Ebendort, Inv. Nr. F 3704, F 3705.
19) Heimathaus Schärding, Dr. Engel.
20) Oberösterreichisches Landesmuseum, Inv. Nr. F 3623.
21) Ebendort, Inv. Nr. F 3622.

[22]) Ebendort, Inv. Nr. 3659; Heimatmuseum Braunau.
[23]) Ebendort, Inv. Nr. F 3708, 52 : 31 cm.
[24]) Z. B. Rosenkranz der Anna Kobler, 80 Jahre alt, Vorbeterin in Enns.
[25]) Ein Gang durch das Rieder Volkskundehaus, wie Anmerkung 16, S. 97.
[26]) A. Hoffmann, Mittelalterliche Ehrenstrafen (Heimatland, Bd. 12, 1935, Mai, S. 69).
[27]) Z. B. in den Illustrationen des „Bräuerbuches" von Ried, um 1540 (Oberösterreichisches Landesarchiv).
[28]) Schwanenstädter Fund von 1671 (Oberösterreichisches Landesmuseum).
[29]) Oberösterreichisches Landesmuseum, Inv. Nr. F 3647.
[30]) Grabstein der Eusebia von Altenau, 1673 (Oberösterreichisches Landesmuseum).
[31]) Rosenkranz aus der Linzer Minoritengruft, Ausgrabung Linz 1943 (vgl. Abb. 10).
[32]) Oberösterreichisches Landesmuseum, Inv. Nr. F 3640, F 3641.
[33]) Ebendort, Inv. Nr. F 3604, F 3602.
[34]) Ebendort, Inv. Nr. F 3625, F 3665.
[35]) Z. B. Koralle, Perle, Bernstein etc.; ebendort, Inv. Nr. F 3697.
[36]) 1200 Jahre Mondsee (Christliche Kunstblätter, 86. Bd., Linz 1948, H. 1/2), S. 39, Abb. 22. Zum Vergleich sei hier noch angeführt: Kupferstich aus der Sammlung Rothschild von einem niederrheinischen Meister. „Muttergottes im Rosenkranz" von Tilman Riemenschneider, 1520/21, Holzplastik in einer Wallfahrtskirche in Kirchberg bei Volkach (Kurt Gerstenberg, Tilman Riemenschneider, Abb. 110). Bildwerk in der Heiligengeistkirche in Lübeck. Albrecht Dürer, Rosenkranzfest Am „Rosen-Suntag" pflegte der Papst vor seiner Messe eine Rose zu weihen, die als bedeutsames Geschenk verwendet wurde. Eine solche Rose von Papst Felix V. dem Herzog Albrecht III. von Bayern verehrt, figurierte unter den Andechser „Heiltümern". (Schmeller, wie Anmerkung 8, Bd. II, Sp. 150.)
[37]) Unveröffentlichte Sammlung von 600 Photographien von Grabsteinen, durch Dr. O. Becke, Kremsmünster, O.-Ö.
[38]) Österreichische Kunsttopographie, Bd. XXI: Die Denkmale des pol. Bezirks Schärding, Abb. 33.
[39]) Österreichische Kunsttopographie, Bd. XXX: Die Denkmale des pol. Bezirks Braunau. Abb. 248.
[40]) Martin Gerlach, Totenschilder und Grabsteine. Wien. — Vgl. Leo Bruhns, Die Grabplastik des ehemaligen Bistums Würzburg während der Jahre 1480 bis 1540.
[41]) Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. X, Sp. 1277.
[42]) Vgl. die Arbeiten von Erwin Richter, Ernst Leumann und Albrecht Weber.
[43]) Es kommen auch ausgesprochene Umkehrungen vor, aber höchst vereinzelt; sie sind vielleicht örtlich bestimmt. Möglicherweise lassen sich sogar landschaftliche Abgrenzungen vornehmen. — Frauen haben vereinzelt auch Rosenkranzendungen in der Form von Kreuzen, eher aber runden Quasten und Troddeln.
[44]) Vgl. O. v. Hovorka und A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin. Stuttgart 1908/09. Bd. I, S. 21: „Ein Wunderding ist es ..., daß dieser Stein (Malachit) um den Nabel getragen, das Kind im Mutterleib stärken und ihm große Kraft verleihen soll, hernach wenn das Weib gebären soll, so binde man ihm den Stein vom Leibe her über das rechte Knie auf das dicke Bein, so folget das Kind von Stund an dem Stein nach und wird geboren." — Vgl. weiter Elizabeth Villiers und A. M. Pachinger, Amulette und Talismane und andere geheime Dinge. München 1927. S. 94.
[45]) Leopold Schmidt, Die Grotte aus grünem Malachit (Die Presse, Nr. 1272, Wien, 25. Dezember 1952, S. 18).
[45a]) Amulett gegen Blutfluß der Frauen, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. IV, Sp. 634.
[46]) Adolf Papp, Die Schmuckschnecken aus Kamegg, N.-Ö. (Archaeologia Austriaca, Heft 10, Wien 1950, S. 28).
[47]) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI, Sp. 632.
[48]) Leopold Schmidt, Die Schneckenmaskierung (Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, Bd. II, Bonn 1951, S. 159).
[49]) Kirfel, Der Rosenkranz, wie Anmerkung 2, S. 48.
[50]) Richard Weiß, Volkskunde der Schweiz. Grundriß. Erlenbach-Zürich 1946. S. 225. Dazu Schmidt, Die Schneckenmaskierung, wie Anmerkung 48, S. 126 f.

[51]) Eduard Frh. von Sacken, Katechismus der Heraldik. Leipzig 1880. S. 115.
[52]) Grabdenkmal des Pfarrers Wolfgang Balthasar Türk, Pfarrkirche Moosbach (Österreichische Kunsttopographie, Bd. XXX: Die Denkmale des pol. Bezirks Braunau, Abb. 452).
[53]) Robert Forrer, Reallexikon der prähistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer. Straßburg 1908. S. 644.
[54]) Oberösterreichisches Landesmuseum, Inv. Nr. F 4299.
[55]) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI, Sp. 1579—82.
[56]) Kirfel, Der Rosenkranz, wie Anmerkung 2, S. 56, 57.
[57]) Vgl. Bruhns, wie Anmerkung 40, Abb. 29: Das Ehepaar Eltlein, gest. 1506 und 1527, Heidingsfeld.
[58]) Gerlach, wie Anmerkung 40, Abb. 67. Gegenüberstellungen von weiblichen und männlichen Rosenkränzen finden sich beim Maler der spätgotischen Donauschule Wolf Huber, der im benachbarten Passau wirkte, z. B.:
a) Wolf Huber: Epitaph des Passauer Bürgermeisters Jakob Endl, 1517 (derzeit Wolf Huber-Ausstellung in Passau),
b) Wolf Huber: Epitaph der Familie Perger, 1516.

Zur Gegenüberstellung von Pfeife und Quaste wäre noch nachzutragen: Ein Exemplar eines Rosenkranzes aus der Zeit befindet sich im Stift Kremsmünster, unter der Nummer H 30 der Stiftssammlung. Dieser Rosenkranz ist aus weißem Bein, ca. 1 m lang und ist schon in Absätze gegliedert. Auch das Gliederkreuz im Zwischenstück, das deutlich als „Pfeiferl" verwendet erscheint, läßt auf ein späteres Stück schließen. Als Abschluß dient eine große goldene Quaste.

Ferner besitzt das Stift Kremsmünster einen Rosenkranz aus Heliotrop. Dieser (Stiftssammlung Nr. C 41) trägt im Zwischenstück eine deutliche, allerdings kleinere goldene Quaste.

[59]) Vgl. in der Kirche von St. Georgen im Pinzgau 2 große Reliefs, in die Seitenmauern eingelassen:
a) Ursprünglicher Hochaltar von 1579, Frau mit Rosenkranz, Teildarstellung, runder, kapselartiger Abschluß.
b) Gegenüber Grabplatte des Jörg Stockel, Grabfigur mit Rosenkranz, als Abschluß Quaste.

[60]) Vgl. hiezu Kirfel, Der Rosenkranz, wie Anmerkung 2, Kap. 5, S. 61—65.

FRANZ MARGREITER, DER BRETTFALL-FRANZL

Zur Wallfahrtsvolkskunde Tirols

VON HANS HOCHENEGG

Vorbemerkung

Diese Lebensbeschreibung entstand als Nebenfrucht meiner noch unveröffentlichten Dissertation: Die Tiroler Kupferstecher. Ihre erste Fassung veröffentlichte ich 1921 im Bergfried, Nr. 11 und 12 (Sonntagsbeilage zum Tiroler Anzeiger). Seither konnte ich in Aktenstücke Einsicht nehmen, die mir damals unbekannt waren. Auch vermochte ich noch manche Kupferstiche Margreiters kennenzulernen. Möge es mir daher gestattet sein, dem verehrten Altmeister Gustav Gugitz diesen vielfach berichtigten und ergänzten Beitrag als bescheidenen Gruß zu seinem Feste vorzulegen.

*

Mir waren schon öfters derb ausgeführte Heiligenbildchen aus der Zeit vor und nach 1800 vor Augen gekommen, die sich vor allem mit der Brettfall, dem Wallfahrtsorte auf steilem Fels bei Straß am Eingang des Zillertales, befaßten. Bestimmte Eigenheiten dieser unbeholfenen Kupferstiche ließen auf gemeinsamen Ursprung schließen.

Eingedenk des alten Spruches:

„Wenn a Vögele singt, brauchts kei Nachtigall sein,
A Finkle, a Spätzle gfallt auch drunter drein"

hatte ich an diesen urwüchsigen volkstümlichen Darstellungen manchmal große Freude. Weil mich die merkwürdigen Lebensverhältnisse ihres Urhebers lebhaft beschäftigten, suchte ich sie so getreu als möglich zu erforschen. Was man sich nämlich über den Brettfall-Franzl, den Einsiedler Franz Margreiter erzählt, der dort oben — Brettfall soll soviel heißen wie super vallem, über dem Tal — als Kupferstecher tätig war, ist so widersprechend und romanhaft aufgebauscht, daß ich mich veranlaßt fühlte, den nüchternen Tatsachen nachzugehen.

Im Volke weiß man nämlich sonst nichts Zutreffendes mehr vom Brettfall-Franzl zu erzählen als nur die Geschichte von seinem traurigen Ende. Angeregt durch die abenteuerlichen Gerüchte hat Adolf Pichler den vielleicht harmlosen Klausner zum Helden einer romantischen Erzählung gemacht [1]).

Der Franzl sei ein Soldat aus Ungarn gewesen, der lange Jahre in türkischer Gefangenschaft schmachten mußte. Erbitterung über die Untreue seiner Frau habe ihn nach seiner Heimkehr zum Räuber und Mörder gemacht. Mit dem Passe eines seiner Opfer sei er nur zufällig nach Tirol geraten. Als er zerlumpt und verwildert in Straß zukehrte, hätte ihm der Ortsseelsorger derart ins Gewissen geredet, daß er als reumütiger Büßer die zufällig leerstehende Einsiedelei auf der Brettfall bezogen hätte. — Pichler erzählt sodann manches Gute über ihn, aber es ist schwer zu entscheiden, was davon Wahr-

heit oder Dichtung ist. Jedenfalls war Franz Margreiter kein Ungar, sondern ein echter Tiroler. Da mehrere Schriftstücke das schöne Alpbach als seine Heimat nennen, war es mir nicht schwer, in den dortigen Pfarrmatriken seine Geburtsdaten zu erheben: Geboren am 3. Dezember 1750 als Sohn des Vitus und der Gertraud Margreiter. — Er selbst erzählt nichts über seine Jugendzeit. Nur aus einem später zu erwähnenden Reisetagebuch [2]) erfahren wir, daß er die Bildschnitzerei gelernt hatte, auch daß er „kontrakte" Glieder hatte und viel Schweres erdulden mußte — man kann solche Angaben deuten wie man will. Vielleicht hatte er sich seine Leiden im Militärdienst geholt. Österreich führte zwischen 1770 und 1780 zwar keinen Türkenkrieg. Immerhin hätte auch der normale Dienst an der Militärgrenze gegen die Türkei oder die Teilnahme am Einmarsch in die vormals türkische Bukowina — 1775 — hinreichend Gelegenheit geboten, Gesundheit und Freiheit zu verlieren. Da der Tiroler Freiherr Karl von Enzenberg in der Bukowina die österreichische Verwaltung einzurichten hatte, wäre es denkbar, daß der aus der engeren Nachbarschaft des Freiherrn stammende Margreiter in seiner Gefolgschaft stand. Mag dem sein wie ihm wolle — es könnten die Berichte über Margreiters Vorleben auch gänzlich unzutreffend sein — man ist versucht anzunehmen, daß er zwischen seinem zwanzigsten und dreißigsten Jahre ein bewegtes Leben geführt habe, bis er sich schließlich in den Frieden des Waldes flüchtete.

Als das Hofdekret vom 17. Jänner 1782 die Aufhebung der tirolischen Einsiedeleien angeordnet hatte, wurden unter anderem auch die auf der Brettfall und auf dem Mariahilfer Berge bei Brixlegg bestehenden Klausen geschlossen [3]). Der Einsiedler auf der Brettfall, Bruder Makarius Rief, war gutmütig bereit, seinen Aufenthaltsort zu verlassen und sah sich sogleich um ein Zivilgewand um. Auch die beiden Klausner vom Mariahilferbergl, Bruder Anton Wieser und Franz Margreiter, fügten sich widerspruchslos dem Befehle. Der erst im Juli des vorhergegangenen Jahres eingekleidete Margreiter versprach, sich in seine Heimat Alpbach zu begeben. Er scheint sich dort nicht lang aufgehalten zu haben. Er bekam nämlich den Mesnerdienst in Straß und bezog die leerstehende Einsiedelei auf der Brettfall als seine Wohnung. Am 26. März 1784 kaufte er „die Eremitage samt anliegendem Kräutergartl auf der Prettfall nächst der dortigen Kapelle" um 225 Gulden [4]). Der „gerichtsverpflichtete Kirchpropst" Sebastian Hochenleitner übergab sie ihm im Namen der Kuratiekirche Straß. Schon bis zum Ende desselben Jahres vermochte er die Kaufsumme mit Hilfe seiner Schwestern Elsa und Maria Margreiter abzuzahlen und dadurch freier Eigentümer seiner Klause zu werden. Allerdings konnte er es zunächst nicht verhindern, daß die Wallfahrtskirche zwei Jahre später, am 3. August 1786, behördlich gesperrt und ihr Gnadenbild in die Seelsorgskirche ins Tal hinabgetragen wurde. Der Brettfall-Franzl ließ sich jedoch nicht einschüchtern und entschloß sich zur Reise nach Wien. Er wäre zwar nicht imstande gewesen, einen so langen Marsch zu machen, aber er fuhr zu Schiff auf Inn und Donau bis in die Kaiserstadt. Zurück aber reiste er auf Stellwägen und Lastfuhrwerken, denn er fand überall gutmütige Leute, die ihn um Gotteslohn oder gegen geringe Entschädigung mitfahren ließen. Wir erfahren das aus einem wohl nachträglich geschriebenen Reisetagebuch, da es falsche Jahreszahlen nennt: 1788 und 1789, während aus Akten des Innsbrucker Staatsarchivs [5]) klar hervorgeht, daß er im Dezember 1786 nach Wien aufbrach und durch das Hofdekret vom

6. Jänner 1787 einen vollen Erfolg erzielte. — Im schon eingangs erwähnten Tagebuche schreibt Margreiter, er hätte in Wien volle drei Wochen warten müssen, bis der Kaiser von einer Reise zurückgekehrt war, dann aber sogleich Gelegenheit gefunden, Seiner Majestät das Gesuch kniefällig zu überreichen. Einer hochstehenden Persönlichkeit, die sich für ihn einsetzte, verdanke er dessen rasche Erledigung.

In seiner Eingabe hatte der „Ex Eremit Franz Margreiter aus Albach in Tyrol gebürtig" zu berücksichtigen gebeten, daß er durch das Schließen der Wallfahrtskirche in die äußerste Not und Armut versetzt worden sei und als krüppelhafter Mensch keinen anderen Verdienst finden könne. Der Kurat von Straß und der Pfleger von Rotholz hatten diese Angaben mit dem Zusatz bestätigt, der Bittsteller hätte sich erst vor wenigen Jahren mit Hilfe seiner Freunde um 225 Gulden die Einsiedelei erkauft. Durch das Aufhören der Wallfahrt sei sie gänzlich entwertet worden. Er sei körperlich außerstande, die ihm zum Ersatz angetragene Mesnerstelle bei der neu zu erbauenden Kirche im Achentale zu versehen. — Zu gleicher Zeit hatte auch die Gemeinde Straß um Wiedereröffnung des Kirchleins angesucht, da die Seelsorgskirche bei hochgehendem Inn zeitweise unbenützbar sei und der Gottesdienst dann auf der Brettfall abgehalten werden müßte. Wie das kaiserliche Dekret entschied, hätte das Kirchlein unter solchen Umständen überhaupt nicht geschlossen werden sollen. Trotzdem machten die amtlichen Stellen in Tirol noch mancherlei Schwierigkeiten. Der Administrator in Brixlegg weigerte sich, die Kirchenschlüssel herauszugeben. Schließlich kam es am 15. Mai 1787 zur feierlichen Übertragung des Gnadenbildes an seinen alten Platz und zum ersten Gottesdienst in der durch Einschlagen der Türe wiedereröffneten Kirche.

Jahrelang hören wir nichts mehr vom Franzl. Dann aber taucht im Jahre 1793 sein Name in einem theologischen Streite auf, der damals die Gemüter erschütterte [6]). Der angesehene Theologe und glänzende Prediger P. Herkulan Oberrauch aus dem Franziskanerorden hatte behauptet, daß es besser wäre verdammt zu sein als nicht geboren. Denn auch der Verdammte hätte wenigstens einmal, nämlich beim Jüngsten Gericht, das Glück der Anschauung Gottes. — Gegen diese Auffassung, die ihm gotteslästerlich schien, lief der Einsiedler Sturm. Es gelang ihm, einen Exjesuiten zu finden, der dem P. Herkulan entgegentrat und in Rom erwirkte, daß dessen schon 1774 erschienene Moraltheologie auf den Index gesetzt wurde.

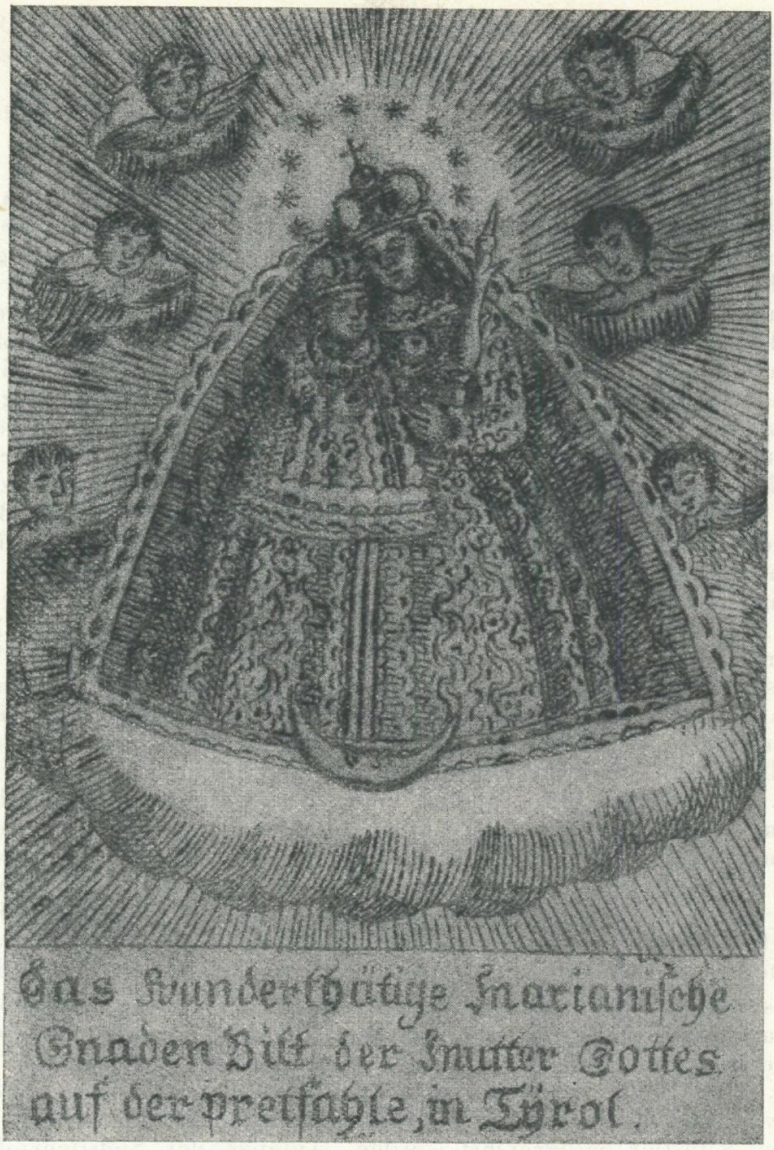
Wieder vergingen anderthalb Jahrzehnte, ohne daß der Brettfall-Franzl sich weiter bemerkbar gemacht hätte. Dann aber gaben die schweren Zeiten, die über Tirol und Österreich gekommen waren, dem frommen Waldbruder Gelegenheit, der kaiserlichen Regierung das ihm erwiesene Entgegenkommen durch aufopfernde Treue zu erwidern. Mir scheint das glaubwürdig zu sein, was Adolf Pichler über die Teilnahme Franzls an der Erhebung des Jahres 1809 berichtet, vorausgesetzt, daß er mit seinen „kontrakten Gliedern" dazu imstande war. Er sei in der Vorbereitungszeit des Befreiungskampfes in seiner braunen Kutte von Dorf zu Dorf gewandert, um die geheimen Weisungen Speckbachers unauffällig zu überbringen. Daß er aber im Gefecht an der Zillerbrücke den Tod gefunden habe, ist eine poetische Erfindung. Doch hat er seine Klause gegen die eindringenden Feinde jedenfalls mit derselben Zähigkeit verteidigt wie gegen das Aufhebungsdekret des Kaisers. Der Wahrheit entsprechen dürfte Schnellers Bericht, es hätten ihn die Bayern wegen

seiner Beteiligung am Aufstande gefangen genommen und nach Ingolstadt verschleppt, ihm aber schließlich doch noch Leben und Freiheit geschenkt. Auch ein späterer Seelsorger von Straß, der Wiltener Chorherr Siard Haaser, äußerte sich brieflich, die Bayern hätten 1809 den Einsiedler von der Brettfall verhaftet und nach Kufstein ins Gefängnis gebracht [7]).

Franz Margreiter gab den Bayern auch nach dem Kriege noch Anlaß zum Verdachte einer geheimen Wühlarbeit gegen ihre Regierung. Es fand sich nämlich eine Notiz über eine Hausdurchsuchung auf der Brettfall [8]). Aus Akten des Innsbrucker Staatsarchives läßt sich Genaueres darüber berichten [9]).

Das Vorhandensein eines weitab von den Augen der Obrigkeit hausenden Einsiedlers war den Organen einer aufgeklärten Regierung ohnehin schon ein Dorn im Auge. Sie besorgten, es könnte der mühsam unterdrückte Volksaufstand durch religiöse Eiferer aufs neue entflammt werden. Man bemühte sich nach Kräften religiöse Zusammenkünfte, Wallfahrten, Prozessionen, Berichte über Wunder und Prophezeiungen zu unterdrücken. Der Umstand, daß Margreiter fromme Bildchen herstellte und verbreitete, scheint dem königlich bayerischen Generalkommissariat des Innkreises Sorge verursacht zu haben. Schließlich entsandte es am 13. Dezember 1810 eine Kommission auf die Brettfall. Diese beschlagnahmte dem Einsiedler Bilder und Handwerkszeug, um sein „abergläubisches, politisch nachteiliges Treiben" einzustellen. Das Verzeichnis nennt: 18 Kupferplatten, 1 Handpresse, 9 Stück Testimonien der in Fügen bestehenden Rosenkranzbruderschaft, 2 Dutzend Bildnisse der hl. Nothburg von Eben mit ihrer Lebensgeschichte und zahlreichen Nebenbildchen, 1½ Dutzend Bilder der Muttergottes, wie sie auf der Brettfall verehrt wird. Gleichzeitig zwang man den Franzl ein Protokoll zu unterzeichnen, in dem er sich verpflichtete nichts mehr zu drucken, kein Geld mehr sammeln und keine abenteuerlichen Gerüchte unter das Volk zu bringen. — Ein paar Monate vergingen mit amtlichen Erhebungen über Margreiters Tätigkeit und Aufführung. Indessen war ihm jegliche Einnahme abgeschnitten. In seiner Notlage mußte er sich schließlich am 24. März 1811 an den bayerischen Kronprinzen wenden, dessen gutes Herz manche Härten der Nachkriegszeit zu mildern verstand. Margreiter schrieb in seinem Gesuche: weil ihm der Mesnerdienst an der einsamen Kirche nichts eintrage, und weil er wegen seiner Krüppelhaftigkeit keinen anderen Verdienst finde, müsse er sich schon seit 27 Jahren (also seit 1784) mit der Kupferstecherei ernähren. Wieder hatte er mit seiner Eingabe vollen Erfolg, denn schon am 11. Mai 1811 bewilligte man ihm die Rückgabe seines Eigentums. Gleichzeitig gestattete man ihm den Druck und Vertrieb von Kongregationsbildchen unter Aufsicht des Schwazer Kreiskommissariates. Als aber im Jahre 1813 Bildchen auftauchten, die das wundertätige Kruzifix des Haller Pestfriedhofes zeigten, das angeblich die Augen aufgeschlagen hatte, ging von Innsbruck aus ein Auftrag nach Schwaz, man sollte den Einsiedler auf der Brettfall, der sich mit dergleichen abzugeben pflegte, im Auge behalten und ihn im Falle der Überführung exemplarisch bestrafen. Bald stellte sich heraus, daß jene staatsgefährlichen Druckwerke vom Innsbrucker Kupferstecher Gotthard Urschall stammten [10]).

Nach der Wiedervereinigung Tirols mit dem österreichischen Vaterlande wird auch der gute Brettfall-Franzl aufgeatmet und sich seiner Kunst mit doppeltem Eifer gewidmet haben. Leider war ihm auch von österreichischer Seite eine schwere Kränkung beschieden. Denn die Zensurstelle in Innsbruck



Kleines Andachtsbild der Wallfahrt Brettfall, Tirol. Kupferstich in der Art des Franz Margreiter. Graphiksammlung des Österreichischen Museums für Volkskunde, Nr. 9201 A ($^1/_3$ vergrößert).

entdeckte im Februar 1819, daß der Eremit Franz Margreiter auf der Brettfall eine Winkeldruckerei betreibe und derart stümperhafte Heiligenbilder verbreite, daß sie die frommen Gegenstände herabwürdigen, statt zur Andacht zu stimmen! Wieder wurde ihm der ganze Vorrat von Kupferplatten und Kupferstichen beschlagnahmt [11]). Nach einigem Aktenwechsel kam es schließlich zu folgender Entscheidung: Die als anstößig zu beurteilenden

Bilder sind zu vernichten und deren Kupferplatten abzuschleifen. Das, was man gerade noch durchgehen lassen könne, ist dem Einsiedler zurückzugeben. Künftig aber darf keine neue Darstellung ohne Zensurbewilligung in Verkehr gebracht werden. — Leider ist nicht angegeben, welche Bilder verdammt und welche geduldet worden sind.

Nach allen diesen aufregenden Existenzkämpfen scheint der Lebensabend des schon recht alt gewordenen Waldbruders friedlich verlaufen zu sein. Verdrüsse hat es sicherlich immer wieder gegeben. Schon im Reisetagebuch von 1786 erzählt er nebenbei, man habe ihm viel Schabernack gespielt, ihn mehrmals beraubt, ihm einmal sogar 20 Kupferplatten gestohlen, während er in Straß beim Gottesdienst weilte. Außerordentliches wird er in seinen letzten Lebensjahren kaum mehr erlebt haben. Sicherlich genoß er die Friedenszeit auf seinem unvergleichlich schön gelegenen Sitze, geliebt von den Kindern, denen er „so schöne Bildlen" zu schenken pflegte, gesegnet von den Kranken, die er gepflegt, von den Armen und Witwen, für die er gearbeitet und gebettelt hatte. Die traurigen Umstände seines Todes, die so viel von sich reden machten, finden sich im Sterbebuch von Straß aufgezeichnet: Am 17. November 1829 starb Franz Margreiter, Einsiedler auf der Brettfall, 79 Jahre alt. Das Häuschen brannte ab und er fand in den Flammen den Tod.

War dieses Ende ein Zufall, war es eine Sühne für Untaten in stürmischer Jugendzeit — ich kann darüber nicht urteilen, denn ich war außerstande, das Dunkel zu lichten, das die Jahre vor seiner Flucht in die Einsamkeit verhüllt. Ich will mich lieber der künstlerischen Wertung des Mannes, der unsere Anteilnahme derart in Anspruch genommen hat, zuwenden. — Andere Einsiedler ernährten sich durch Korbflicken und Kräutersammeln, einer in Thaur war ein geschätzter Krippenbergbauer, der Franz Spindler in Maria-Larch ein geschickter Bildschnitzer und unser Franzl ein Kupferstecher. Es ist freilich nicht möglich seine Werke annähernd vollzählig zusammenzustellen. Ein Volkskünstler arbeitet meistens namenlos und auch von dem, was Margreiter mit seinem ganzen oder halben Namen gezeichnet hat, ist sicherlich vieles gänzlich zugrunde gegangen. Man ist also mehr oder minder auf das Erraten angewiesen. Und da möchte ich ihm gewisse Untaten, schauerliche Verbrechen an guten alten Meistern zuschreiben, die greifbarer festzustellen sind als seine sagenhaften Räubereien an den Mitmenschen.

Das ist allbekannt, daß fromme Bruderschaften ihren Mitgliedern Diplome auszustellen pflegten, die mitunter mit recht hübschen Kupferstichen geschmückt waren. Man wird auch wissen, daß die verwendeten Kupferplatten, sobald einige hundert Abzüge gedruckt sind, nur mehr undeutliche, verschwommene Bilder liefern. Die Platte ist abgenützt und sollte von einem tüchtigen Künstler nachgraviert werden. Anfangs der Siebzigerjahre des 18. Jahrhunderts sind an den Kupferstichen verschiedener Bruderschaftszettel aus der Jenbacher Gegend Veränderungen vorgekommen, die nicht zu ihren Gunsten waren. Bisher waren auch die unklar gewordenen Abdrucke immer noch schön zu nennen. Dann aber mußte ein unbeholfener Pfuscher Linien der abgenützten Platten mit grober Nadel nachgefahren und derart ergänzt haben, daß aus lieblichen Engeln derbe Gestalten mit Kugelköpfen, groben Mäulern und Armen so dick wie Schinken geworden sind. Man vergleiche das Diplom der Rosenkranzbruderschaft in Fügen aus dem Jahre 1747 mit der späteren Neuauflage: geradezu systematisch ist den duftigen Gestalten des Augsburger Kupferstechers Johann Heinrich Störcklin diese

Verschönerung angetan worden. Für die St. Barbara-Bruderschaft in St. Margarethen, aufgerichtet im Jahre 1726, hat dieselbe Hand für die Neuauflage von 1773 sogar den Stich einer neuen Platte gewagt. Sie muß nach einer Pause gearbeitet haben, die dann ein Spiegelbild — aber was für eines! — ergeben hat.

Man wird hier unwillkürlich an die Tätigkeit eines noch jugendlichen und von keinem Fachmann angeleiteten Anfängers in der Kupferstechkunst denken müssen. Wenn man die flatternden Engel auf den genannten Bruderschaftsdiplomen mit ähnlichen Darstellungen auf den mit Franz Marg. gezeichneten Bildern des Brettfall-Altares vergleicht, kann man den Franzl als den anonymen Verschönerungskünstler entlarven, auch wenn man vom vorher mitgeteilten Aktenstück aus dem Jahre 1810 keine Ahnung hätte. So aber wissen wir genau, daß er auch im Besitz älterer Platten besserer Künstler war, die er auf seine Art weiterverwertet hat. Ein in meine Hand gekommener Abzug des 1810 beschlagnahmten Nothburgenbildes läßt ebenfalls darauf schließen, daß er ein gutes Original gründlich verdorben hat.

Der wenig mehr als Zwanzigjährige scheint, wie gesagt, seine Tätigkeit in der geschilderten Art begonnen zu haben. Einige Andenkenbildchen an die Brettfall-Wallfahrt aber entstammen sicherlich einer Zeit, in der er dort schon Einsiedler war, also zehn bis zwölf Jahre später. Von der Komposition läßt sich wenig sagen, weil man nicht jedesmal weiß, welchen Vorbildern er gefolgt ist. Die Technik ist wenig fortgeschritten. Er muß durch äußere Gründe — sei es durch Militärdienst — in seiner künstlerischen Entwicklung gehemmt gewesen sein. Es gibt auch ein paar Blätter, die einen etwas besseren Eindruck machen. Daß er es nach einigem Verweilen in seiner Klause zu einer annehmbaren Fertigkeit gebracht hat, zeigen zwei Heiligenbilder, die er als „Ex-Eremit", also in den Jahren zwischen der Vertreibung und Wiederzulassung der Eremiten, 1782 bis ca. 1790, hergestellt hat. Der Strich ist schon viel sicherer, auch ist mit der Punze nicht mehr so viel hineingepatzt wie auf den Bruderschaftszetteln. Die Körperformen sind zwar noch zu muskulös, aber doch schon menschlicher. Erinnert nicht der stämmige Bauernknecht, der auf dem einen Bild als der Türkenbesieger Johannes Kapistran, auf dem andern als demütiger Büßer Josef Labre vor uns steht, an die Geschichten vom Brettfall-Franzl, der sich hier als Franz Margreiter, Exeremit, unterschrieb? War die Wahl der beiden Heiligen im Gedanken an eine gewisse Schicksalsgemeinschaft erfolgt?

Margreiter hat freilich niemandem Anlaß gegeben, die Erzeugnisse seiner Hand wegen ihres Kunstwertes zu sammeln. Auch mir ist sicherlich nur ein Bruchteil seiner Bildchen zu Gesicht gekommen. Schließlich ist es mir dennoch möglich geworden, ein kleines Verzeichnis zusammenzustellen, das wenigstens einen Begriff von seiner Tätigkeit gibt. Denn er hatte auch für fernliegende Orte Wallfahrtsbildchen geliefert. Soweit sie nicht mit seinem Namen bezeichnet sind, lassen die beschriebenen Eigenheiten, auch die absonderliche Rechtschreibung den Herstellungsort erkennen. „S. Johannes Capistranus... Oeberwündter der Türcken" ist sein vorhin genanntes Blatt betitelt. „H. Maria von der Waldras (Waldrast) bit vor uns", „S. Maria von Absbm (gemeint ist Absam) ora bro nobis" ist zu lesen auf zweien seiner mit „Franz Marg" bezeichneten Bildchen. Ganz bestimmt von seiner Hand, nicht nur wegen der eigenartigen Engelein, ist das kleine Bild des Guten Hirten: Ego sum Paostor bonus, obwohl es keinen Hersteller-

namen trägt. (Nachträglich gelang es mir tatsächlich, einen signierten Abzug zu finden.) Er unterschrieb sich auch auf dem einen Blatte zweier Gegenstücke, deren eines den unbußfertigen Sünder auf einem von gezückten Schwertern bedrohten Throne, deren anderes den im Schutze Gottes wandernden Pilgersmann zeigt. — So wären noch manche seiner gut gemeinten Bildchen zu nennen, durch die er heimatliche Wallfahrtsorte darzustellen und zu verherrlichen suchte oder die sündige Menschheit zu einem Leben der Buße ermahnen wollte.

Schön sind Margreiters Arbeiten nicht, aber von rührender Einfalt und von einer urwüchsigen Derbheit. Bäuerlich sind seine Gestalten, bäuerlich ist seine Sprache.

Hier ist, du Wandersman, fir dich kein Wonungsort,
Sich an dein Vatterland, zu disem eule fort!

schrieb er unter sein Pilgrimsbild. Er war gerade kein Künstler, nur ein einfacher Mann aus dem Volke, hat aber sein Möglichstes getan, um alte Tiroler Art und Sitte zu erhalten. Darum Ehre dem Andenken des wackeren Kämpfers für sein irdisches und himmlisches Vaterland!

DIE ARBEITEN FRANZ MARGREITERS [12])

Signierte oder hinlänglich beglaubigte Blätter

1. **Das wundertätige marianische Gnadenbilt der Mutter Gottes auf der Pretfahl.** Reicher barocker Altar. **Fra Marg.** (Ungef. Höhe : Breite) — 10 : 14 cm.
2. **Wahre Abbildung der wundervollen Gottes Mutter Maria, welche in disem ihren Bildnise verehrt wird auf der Pretfahle in Landt Tyrolle.** Reich geschmückter barocker Altar. — 43½ : 34 cm.
   Mein am Plattenrand beschädigtes Exemplar läßt zwar keine Unterschrift entdecken. Ich besitze jedoch einen anderen Stich Margreiters in einem Probeabzug, für den er ein Stück des großen Brettfall-Kupfers auf der Rückseite benützt hat. Ein Gegenstück ist:
3. Strass mit dem Brettfall-Felsen und der Wallfahrtskapelle. **Franz Margreiter fec.** — Großfolio.
4. Das Brettfall-Kirchlein. Außenansicht. **Franz Margr sc.** — Quart.
5. **Sanct Secundinus auf der Pretfahl.** Signiertes Blatt im Brixner Diözesanmuseum.
6. **Benedictus Josephus Labre.** Der Selige in ganzer Figur. Mit vierzehnzeiligem Text. **Franz Margreitter Exeremit.** — 23 : 16 cm.
7. **S. Joannes Capistranus . . . Oberwuendter der Tuerkken.** Unsigniert, Gegenstück zu obigem.
8. **Wachet und bettet . . .** Engel und Sensenmann zu Seiten eines Zifferblattes. **Franz Margr: Ex. Eremit auf d. Pretfahle.** — 14 : 8 cm.
9. Das Schweißtuch der hl. Veronika. 6 Zeilen Text. **Franz Margreitter Ex Eremit.** — 13½ : 14 cm.
10. **Eugentlicher Spiegel eines in schwere Sünden behafften Menschen.** Ein Mann sitzt auf einem Thron, von fünf gezückten Schwertern bedroht. **Franz Mar.** — 14 : 9 cm.
11. Gegenstück zum vorigen: **Wie will ich hiefür gebrauchen edle Zeit . . .** Ein Pilger auf der Landstraße. An den Ecken des Bildes Medaillons mit religiösen Symbolen. **Franz Mar. EX Eremit auf der Pretfahl.** — 14 : 9 cm.
12. **H. Maria von der Waldras bit vor uns.** Das Gnadenbild von Sternen umgeben in reicher Rahmung. **Fr. Mgr.** — 12½ : 7½ cm.
13. **Heyl der Kranken. Wahre Abbildung der gnaden reichen Mutter Gottes Gottes (!) Bildnuss im Jochber Watd (!). Franz Marg.** — 15 : 9 cm.
14. **Wahre Abbildung des gnaden reichen Mutter Gottes Bildnus in Yenpach.** Zu Seiten des Marienbildes die Hl. Wolfgang und Leonhard. **Franz Marg.** — 16 : 12 cm.

15.—22. Das Gnadenbild zu Absam. 7 Varianten in der Sammlung des bischöfl. Diözesanmuseums in Brixen, u. a.:

Doppelansicht. Links das Bucherhaus, in dem am 17. Jänner 1797 das Glasbild der weinenden Gottesmutter entdeckt wurde, rechts die Pfarrkirche zu Absam. Auf den je 13½ : 13½ cm großen Darstellungen ist das Gnadenbild eingezeichnet. Text rechts unten: **Nach dem Original gezeichnet in der Kirche zu Absam. Gestochen und zu haben bey dem Messmer auf der Pretfahle in Tyrol.** — 18 : 31½ cm. **Abbildung der Mutter Gottes Bildnus zu Absam . . . so 1797 entdecket worden. Franz Marg.** — 11 : 7 cm.
S. Maria von Absbm ora bro nobis. Das Gnadenbild in einfacher Umrahmung. **Franz Margreiter. 1797.** — 12½ : 7½ cm.
(Andere Formate: 10 : 7 cm, 28 : 18 cm usw.)

26. **S. Corpus V. et M. Victoriae publica dentio venerationi expositum in Templo B. V. Ursulae. Oeniponti 1798.** Glassarg mit dem hl. Gebein. **Franz Marg.** — 10 : 14 cm.
27. **Drei hl. Leiber in Innsbruck bey den Ursulinen** (signierter Stich im Brixner Diözesanmuseum).
28. **Meine Schafe hören meine Stimme.** Bild des Guten Hirten. **Franz Margriter.** — 11 : 15½ cm.
29. Der Knabe Jesus, das Kreuz tragend. **Franz Margriter.** — 14½ : 11 cm.
30. **Heiligiste Herzen beschizet uns.** Herz Jesu und Herz Mariae mit Schriftband. Darunter Gebet und Ablaß. **Fr. Margr.** — 9 : 6½ cm.
31. Porträt Andreas Hofers, 1809. Vom späteren Ortsseelsorger Siard Haaser in einem Brief an das Stift Wilten erwähnt (freundliche Mitteilung von weiland Prälat Heinrich Schuler).
32. Das Gnadenbild des hl. Wolfgang in Jochberg (erwähnt von G. Gugitz, Das kleine Andachtsbild in den österr. Gnadenstätten, S. 44).

Unsignierte Blätter in Margreiters Art

1. **S. Barbara sonderbahre Patron der Sterbenden.** Spiegelverkehrte Kopie des Kupferstiches am Diplom der St. Barbara-Bruderschaft in St. Margarethen bei Jenbach, angefertigt für dessen Neuauflage, 1773 (vermutlich Margreiters Erstlingswerk).
2. **Heillige Maria auf der Pretfahle nebst Strasse am Ziehlertahl in Tyrol . . .** Die drei Altäre des Brettfall-Kirchleins. Links vom Hochaltar der Herr im Elend, rechts St. Nothburg. — 11 : 16½ cm.
3. **Das wundertätige Marianische Gnadenbild auf der Pretfall zu Strass am Zillerthal in Türol.** Altaraufsatz mit dem Gnadenbilde. — 12½ : 8½ cm.
4. **Das wunderthätige Marianische Gnaden Bilt der Mutter Gottes auf der Pretfahle in Tyrol.** Das Gnadenbild auf Wolken schwebend, beiderseits je drei geflügelte Engelsköpfchen. — 8 : 6 cm. (Man vergleiche die Abbildung. Auf dem Exemplar der Sammlung Hochenegg trägt die Gottesmutter jedoch kein Szepter.)
5. **S. Maria von Trens ora pro nobis.** Das schwebende Gnadenbild. Unten zwei Reiter vor einer Kapelle (nämlich „Bis daher und nicht weiter kamen die schwedischen Reiter"). — 10½ : 7½ cm.
6. **Schmerzhafte Mutter Gottes zu Brixlegg in grien Wald.** Die Schmerzensmutter von Strahlen umgeben. — 8 : 6 cm.
7. **Abbildung des wunderbaren seit 772 bey Collegiat Stift Jnichen in Tyrol verehrten Crucifix Bilds und silbernen Sarg mit dem Leib des heiligen Bischoff und Mart: Candidus.** — 14 : 8½ cm.
8. **Dass gluedkselige Hauss Creutz. Ihr liebe H. batteronen mein last uns euch befollen sein — vor Feur waser, kelt und Hungers Noth erhalt uns lieber Gott.** Zweibalkiges Kreuz (Camalduenser-Kreuz) umgeben von Brustbildern heiliger Patrone. — ca. 16½ : 12 cm.

Von Margreiter überarbeitete Kupferplatten

1. Diplom der Rosenkranz-Bruderschaft in Fügen mit Kupferstich von Johann Heinrich Störcklin. — 35 : 25½ cm.
2. St. Nothburga, Zierde der tyrolischen Landsgenossenschaft. Bild der Heiligen mit 24 Nebenbildchen. — ca. 38 : 28 cm.
3. Kurzer Bericht der gnadenreichen Erzbruderschaft des h. Rosenkranzes zu . . . Alpbach mit Rosenkranzbild: Mich werden seelig sprechen alle Geschlechter. — 12 : 9 cm.

Anmerkungen

[1]) Adolf Pichler, Der Einsiedler (Gesammelte Werke, Bd. 6: Letzte Alpenrosen, S. 215—284).
[2]) Veröffentlicht in den „Katholischen Blättern aus Tirol", 1857, Nr. 37—39. Teilweise benützt von Christian Schneller im Aufsatze: Einsiedler in Tirol (Skizzen und Kulturbilder, Innsbruck 1877, S. 29—31).
[3]) Karl Klaar, Die Aufhebung der Einsiedler 1782 (Alt-Innsbruck, Bd. 2, Innsbruck 1940, S. 243 ff.).
[4]) Staatsarchiv Innsbruck, Verfachbuch Rotholz, 1784, f. 97 und 349.
[5]) Staatsarchiv Innsbruck, Gubernialarchiv, fasc. 51 und 52 von 1786/87.
[6]) Johann Paul Ehrenberger, Herkulan Oberrauch (Gymnasialprogramm Bozen, 1862).
[7]) Freundliche Mitteilung von weiland Abt Heinrich Schuler von Wilten.
[8]) Ferdinand Hirn, Bayrisch Tirol. Innsbruck 1913, S. 208.
[9]) Staatsarchiv Innsbruck, Bayrisches Archiv V/IV A II Nr. 8 B von 1811.
[10]) Ebendort, Bayrisches Archiv, Nr. 11.433 f. von 1813.
[11]) Ebendort, Censur-Präsidialakt Nr. 41 vom 24. Februar 1819.
[12]) Einige der hier verzeichneten Arbeiten Margreiters nennt auch Gustav Gugitz in seinem schönen Werke: Das kleine Andachtsbild in den österreichischen Gnadenstätten. Wien 1950.

ANDACHTS- UND LIEDERBÜCHER DER WIENER BUCHBINDER- UND DRUCKERFAMILIE GRUND 1742—1858

VON KARL M. KLIER

Angehörige der Familie Grund waren in Wien mehr als hundert Jahre durch drei Generationen als Buchbinder und -händler, Buchdrucker und -verleger tätig. Ihr Geschäftslokal befand sich während dieser ganzen Zeit raumes buchstäblich im Schatten des Stephansdomes, zuerst in einem der einstöckigen Häuschen gegenüber der Vorderfront mit dem Riesentor, deren Reihe man sich über den heutigen Stephansplatz in der Richtung Graben—Rotenturmstraße gebaut denken muß; als sie 1792 abgerissen wurden, übersiedelte Grund in den (alten) Zwettlhof neben dem erzbischöflichen Palais, damals Bischofsgasse, und als dieser 1839/42 abgebrochen wurde, bezog er in dem neuerbauten Zwettlhof (Stephansplatz 6), der heute noch steht, 1844 wieder ein Verkaufslokal.

Unter jenen Büchern, die von der Firma Grund vertrieben oder verlegt wurden, nehmen Andachts- und Gebetbücher, geistliche Liederbücher und Schulbücher den wichtigsten Platz ein. Dabei waren die Grund immer bestrebt, nur solche Werke in Obhut zu nehmen, die bei der geistlichen Behörde keinen Anstoß erregen konnten; diese Haltung sicherte ihnen einerseits das Wohlwollen der kirchlichen Kreise — z. B. wurden die Vordrucke für die Matrikenbücher der Diözese jahrzehntelang bei Grund gedruckt —, andrerseits entgingen sie Anständen wegen nicht einwandfreier Gebete und Lieder, wie sie sich etwa 1819/20 bei einem Einschreiten der Staatsbehörden ergaben. Damals wurden bei Fritsch, Maria Anna Staudin, Löw, Frank, Schillinger, Wanderstan und Lemkin eine ganze Reihe von volkstümlichen Druckwerken, Gebeten und Liedern beschlagnahmt, begutachtet und zum größten Teil eingezogen [1]).

Eine Bibliographie der Andachts- und Gebetbücher für die Wiener Diözese aufzustellen wurde bisher nicht versucht. Die Österreichische Nationalbibliothek und die Universitätsbibliothek Wien besitzen nur wenige Werke dieser Art; dagegen verfügt die Wiener Stadtbibliothek über eine stattliche Kollektion, die im Sachkatalog nach Erscheinungsjahren verzettelt ist. Auch die Sammlung des Prälaten Wagner im Diözesanarchiv Wien ist anzuführen. Reiches Material wäre vermutlich in den Wiener Kloster- und niederösterreichischen Stiftsbibliotheken zu finden. — Im Antiquariatsbuchhandel spielen diese Werke eine geringe Rolle; lediglich solche mit schönen Einbänden oder guten Kupferstichen erfreuen sich einiger Beachtung. Übrigens sind sicherlich oft die Stiche aus den Büchern entfernt und als Andachtsbilder verkauft worden, während das Buch selbst in die Makulatur wanderte. Allerdings sind nicht selten die Kupferstiche schon vom Verleger für beide Zwecke verwendet worden: eingeklebt als Buchschmuck, als Heiligenbild einzeln gehandelt.

Eine gute Übersicht der im 18. Jahrhundert in Wien greifbaren Gebet- und Andachtsbücher geben die Buchhändler-Anzeigen im „Wienerischen Diarium", der alten Wiener Amtszeitung. Zu den in Wien und anderen österreichischen Druckorten verlegten Werken gesellen sich zahlreiche aus Süddeutschland und anderen katholischen Gebieten, so um 1750 aus Regensburg, München, Augsburg, Würzburg, Köln, Konstanz, Breslau ... Um die Mitte des 18. Jahrhunderts können wir folgende Typen feststellen: Ausgaben mit lateinischen Texten für Priester, Ordensmitglieder und gebildete Laien, wobei in Betracht zu ziehen ist, daß Latein um diese Zeit weit vollkommener gelehrt und beherrscht wurde als heutzutage, in Ungarn Verkehrssprache der Oberschicht, an den Universitäten Vorlesungssprache war. Dann: deutsche Anthologien für Gebildete, teilweise übersetzt nach lateinischen Vorlagen. Das umfassendste Gebetbuch dieser Art ist wohl das „Himmlische Phönix-Nest", in Wien bei J. Th. Trattner 1750/51 „auf Allerhöchste Verordnung Ihro Kays. Kön. Majestät" (Maria Theresia) in acht Bänden mit rund 4500 Seiten herausgegeben [2]). — Für einen kleinen Kreis von Liebhabern wurden bibliophile Ausgaben hergestellt, ganz in Kupfer gestochen und mit erlesenem Geschmack verziert, so ein „Officium Beatae Mariae Virginis. In Kupfer gestochen, mit denen schönste Bilder und Vignetten gezieret". Gezeichnet von Signora Angiola Baroni, gestochen von G. Piazetta und M. Pitteri. Venedig 1741. 12° [3]). — „Goldener Gnaden-Fluß Welcher das kostbare Perl der Andacht einer Gott liebenden Seele ausgießet in gegenwärtigen anmutigen Gebett-Buch ..." Gestochen von Johann Jacob und Joseph Anton Lidl. Wien 1753 (teilweise in drei Farben, Schrift Fraktur, Federkünste) [4]). — „Christlicher Seelen-Schatz Außerlesener Gebetter." In Kupfer gestochen von M. J. C. Kaukol. Bonn 1729 (Fraktur mit Federkünsten in Schwarz) [5]). — Volkstümlich sind dagegen meist die handgeschriebenen Gebetbücher; ihr Inhalt ist allerdings von gedruckten Ausgaben abhängig; auch die bildlichen Darstellungen dürften auf Druckvorlagen zurückgehen. Aber die Raumverteilung, die Farbengebung, Randleisten und Vignetten sind oft geschmackvolle Volkskunst, z. B. in einem handgeschriebenen Gebetbuch vom Jahre 1801 der Wiener Stadtbibliothek [6]), in einzelnen Stücken des Österreichischen Museums für Volkskunde in Wien und der Sammlung Klier. Wenn hie und da ein Buch in Kurrent-Lettern (deutscher Schreibschrift) gedruckt wird, wie z. B. die „Täglichen Andachts-Übungen ..." bey Franz Leopold Grund, ohne Jahr [7]), so zeigt das auch in diese Richtung. — Die Hauptmasse sind aber volkstümliche Ausgaben, gekennzeichnet durch einfache, oft gebundene Sprache, Gebetsauswahl für die häufigsten Anliegen und Nöte, Berücksichtigung der volkstümlichen Heiligen und Feste.

Als Leitstück soll hier ein Gebet zum heiligen Antonius verfolgt werden, das in einer undatierten Ausgabe von Franz Leopold Grund in den 1770er Jahren erscheint („Königliche Hals-Zierde ..."): Sanct Antoni Responsorium, um verlohrne Sachen wieder zu finden. — Wer Wunder sucht, und Zeichen will, / Bey Sanct Antoni find er viel, / Der Tod, der Irrthum, Aussatz, Not, / Der Teufel selbst mit seiner Rott / Weichet ab von dannen gar geschwind, / Wo er Antoni Fürbitt find. / Die Kranken werden auch zur Stund / Durch sein Verdienst frisch und gesund. / Das Meer wird still, die Eisenband / Zerbrechen sich ohn Menschen Hand. / Verlohrnes Glied, verlohrnes Gut / Er vielen wieder bringen thut. / Die Gfahr hört auf, die Noth

vergeht, / Nichts Sanct Antoni wiedersteht. / Zu Padua ist wohl bekannt / Und es bezeigens alle Land. / Ehr sey dem Vater und dem Sohn, / Sammt Heil. Geist im höchsten Thron, / Der woll uns durch den Diener seyn / Genädig und barmherzig seyn. —

Es findet sich mit seinen zwanzig Verszeilen in:

„Himmlische Wohlredenheit . . .", Gebetbuch. Wien, Kürner 1702, S. 224 [8]).

„Hand-Büchlein . . ." für eine Erz-Bruderschaft in Pillichsdorf, N. Ö. — Regeln, Satzungen, Andachten enthaltend. — Wien, Kaliwoda, ohne Jahr (ca. 1750), S. 230 [9]).

„Des Himmlischen Phönix-Nests Siebender Theil, Von denen Fest-Tägen Aller sonderbaren Schutz-Heiligen, und Ordensstiftern (1. Hälfte). Wien, Trattner 1751, S. 531 [2]).

„Königliche Hals-Zierde Einer GOTT-liebenden Seelen . . ." Gebetbuch. Augsburg, Matthäus Rieger u. Söhne 1768 (1761 approbiert), S. 249 [10]).

Desgleichen, Maria-Cell, Lorenz Ignaz Milde 1772, S. 283 [11]).

Desgleichen, Wien, Franz Leopold Grund, ohne Jahr; mit Kupferstichen von Herrmann, Graz, S. 283 [12]).

„Geistreicher Christ-Katholischer KERN aller Gebetter, Für alle Menschen, in allem Alter, in allen Ständen, in allen Anliegen, und zu allen Zeiten . . ." Sulzbach (Oberpfalz), Johann Peter Wolffs seel. Erben 1778, S. 221 [13]).

„Königliche Halszierde . . .", Steyr, zu finden bey Johann Ferdinand Holzmayr, gedruckt bey Abraham Wimmer 1782, S. 267 [14]).

„Der zwei heiligen Schwestern Gertrudis und Mechtildis Gebet- und auserlesen geistreiches Andachts-Buch . . ." (Johann Berger verb. u. verm.). Wien, Leopold Grund 1843, S. 301 [15]).

In den Ausgaben der „Königlichen Halszierde" von Grund aus den Jahren 1783, 1807 und 1822 ist das Gebet nicht enthalten [16]); es wurde offenbar den Aufklärern zuliebe unterdrückt, wie auch die Gebete zu den anderen Heiligen, Sebastian wider die Pest, Apollonia wider das Zahnweh, Liborius wider die Steinschmerzen, Blasius wider das Halsweh, Valentin wider das Hinfallen und Lucia wider das Augenwehe in diesem Zeitraum verschwinden oder nur das einfache Gebet ohne die Voranstellung seines besonderen Zweckes verbleibt [17]).

In den Gebetbüchern finden sich meist auch Liedtexte (Tagzeiten) eingestreut, eine alte Schicht übersetzt nach lateinischen Vorlagen, wie „Des Königs Fahne geht herfür" = Vexilla Regis prodeunt [18]), dann auch älteres Volkstümliche, wie 1702 ein Lobgesang von der heiligen Wilgefort in der „Himmlischen Wohlredenheit" S. 426, der vielleicht mit der Statue der hl. Kümmernis im Stephansdom in Beziehung stand [19]). Jüngeren Datums ist eine Tagzeit zu dem (erst 1729 kanonisierten) Johann von Nepomuck: „Nepomuck hat dich geboren, Dich, Johannes, auserkoren . . .". —

Als Leit-Liedtext können wir die „Tagzeiten von der unbefleckten Empfängnuß Maria" mit dem Anfang „O Königin der ganzen Welt / Im Himmel und auf Erden" (14X8) durch eine ganze Reihe von Gebetbüchern verfolgen; der lateinische Urtext wurde vermutlich von einem Jesuiten ins Deutsche übertragen, wie eine Titelzeichnung mit dem Jesuitenwappen in dem Buch der beiden Lidl vermuten läßt.

Eine andere, parallele Übersetzung in der Ausgabe von Kaukol: „Sey gegrüßt o Königin / Himmels und der Erden, / Die zur Cron von Anbeginn / Mußt erwehlet werden ..." (16×8) stammt von dem Jesuiten W. Nakatenus[20]). Über das Alter der erstangeführten Übersetzung unterrichtet J. Gabler und führt auch einige in Niederösterreich aufgefundene volkstümliche Druckwerke mit diesem Text an; die von ihm beigebrachte Melodie des Liedes stammt aus Neuhofen an der Ybbs, N. Ö.[21]). — In Wien finden wir den Text zuerst in dem Buch der beiden Lidl 1753, S, 195, dann in folgenden Werken:

„Tägliche Andachts-Ubungen / Zum Gebrauche Ihrer Kaiserlichen Majestät der Königin zu Hungarn und Böheim. Wien, zu finden bey Franz Leopold Grund", mit 10 Kupfern von Josef Kollanetz, Wien, ohne Jahr. S. 49[7]).

Dasselbe neueste Auflage. Franz Leopold Grund, Wien 1767, S. 49[22]).
Dasselbe, andere Auflage, ca. 1777—1780, S. 70[23]).

Dasselbe „Zum sechstenmal aufgelegt und vermehrt." Preßburg, Franz Dominicus Spaiser, wie auch in Regensburg bey Emerich Felix Bader 1766, S. 54[24]).

„Königliche Halszierde", Augsburg 1768, S. 169[10]).
Desgleichen, Maria-Cell 1772, S. 216[11]).
Desgleichen, Wien, Franz Leopold Grund, ohne Jahr, S. 216[12]); 1783, S. 201; 1807 und 1822, S. 164[16]).

Die Gebets- und Andachtsbücher — bis jetzt kaum beachtet[25]) — sind also sowohl für die Forschung betreffend die Volksfrömmigkeit im Gebet, als auch für die Erforschung des geistlichen Liedes von Bedeutung.

Das geistliche deutsche Lied macht im 18. Jahrhundert, besonders in dessen letztem Drittel, eine entscheidende Wandlung durch. Schon um 1630 finden sich neben den kernigen alten Melodien in Kirchentonarten neue Durweisen, die ohne weiteres mit einer zweiten Stimme in Horntönen, größtenteils Terzen, versehen oder auch „überschlagen", von übergelegten Terzen begleitet werden können. Sicher sind diese Weisen vom Volk nach dem Gehör zweistimmig gesungen worden[26]). — Wohl wurden noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Melodien in den alten Tönen unter das Volk gebracht, wie eine Ausgabe von 1737 zeigt: „Gott-Lob Singendes Jahr, Das ist: Geistliche Gesänger, Oder Reim-Gebett, Für alle Hohe Zeiten / Fest- und Feyrtäg des gantzen Jahrs. — St. Anna zu Wienn, 1737." Im Vorwort heißt es: „Diese Gesänger seynd meistens in denen Missionibus (der Jesuiten) gemacht, vorgesungen, und viel darvon in besonderen Blättlein, oder Büchlein eingedruckt worden ...", „können diese Lieder fürnemlich auf dem Land, wo man in den Kirchen Teutsche Lieder singt, gebraucht werden." Die Melodien sind in Holzschnitt ausgeführt[27]). — Die neuzeitlichen Lieder, die ja nicht nur eine Angelegenheit volkstümlicher geistlicher Dichter, sondern auch einer modernisierten Tonsprache waren, setzten sich durch, besonders deswegen, weil sich das Musikempfinden des Volkes gewandelt hatte: so, wie ihm nun die Klänge der Borduninstrumente, der Sackpfeife und der Drehleier unerträglich wurden, ebenso war die Zeit der altertümlichen Kirchentöne vorüber. Dieser Umstand der „Verdurung" wurde bisher ganz außer Betracht gelassen und das Problem lediglich von der weltanschaulichen und literarischen Seite her betrachtet und darge-

stellt[28]). Aber die Schriften der Aufklärer und das Einwirken des Staates hätten hier auf die Dauer nicht von Erfolg sein können, wenn nicht das Volksempfinden zum guten Teil mitgewirkt hätte. So aber sehen wir, daß der größte Teil der Lieder jener Zeit noch heute im Gebrauch steht. — Im Volksgebrauch, außer der Kirche, bei Wallfahrten, Andachten im Freien u. dgl. lebten einzelne der alten Weisen sicher noch lange neben den in der Kirche gesungenen neuzeitlichen. Joseph Gabler, der vortreffliche Hymnologe, äußert sich dazu so: „Die meisten alten Weisen sind (um 1890) abgestorben, nur die volksmäßigen in der jonischen (unserem Dur entsprechenden) Tonart werden noch gern gesungen ... Der Vorsänger und Vorbeter Martin Ruso sang unter ca. 70 Melodien auch drei in Moll; er ist gestorben, jetzt singt sie keiner mehr“[29]). — Die zwei wichtigsten reformierenden Werke für den deutschen Kirchengesang in Österreich kamen 1774 und 1776 in Wien heraus; zuerst „gedruckt mit Schulzischen Schriften“ eine Sammlung von 17 Liedtexten, als deren Verfasser Denis nachgewiesen wurde; dann folgte 1776 das „offizielle“ „Katholische Gesangbuch, auf allerhöchsten Befehl Ihrer k. k. apost. Majestät Marien Theresiens zum Druck befördert. Wien, im Verlag der katechetischen Bibliothek“[31]). Nun tritt auch Grund als eifriger Nachdrucker und Drucker verwandter Ausgaben auf.

Leopold Franz Grund entstammt einer in Stein an der Donau, N.-Ö., ansässigen Buchbinderfamilie. Er wurde 1713 geboren, erlernte das väterliche Handwerk und kam als Geselle nach Wien. Hier heiratete er am 14. Mai 1742[32]) Frau Barbara Ludwig, Witwe des Joseph Carl Ludwig, einem 1740 verstorbenen Buchbinder. Der Heiratsvertrag vom 2. April 1742[33]) besagt, daß die Frau 100 Gulden Rheinisch, Werkstatt und Laden (und drei minderjährige Kinder) in die Ehe brachte, während der Bräutigam 200 Gulden Widerlage leistete. Der Schwiegervater der Barbara, Jacob Ludwig, war ebenfalls bürgerlicher Buchbinder und besaß ein Haus, den Fähnrichhof, in der Singerstraße Nr. 869 und ein „Gewölb“ (= Ladengeschäft) bei dem Haupttor von St. Stephan. Dieses Lokal scheint zeitweise ein Streitpunkt zwischen dem alten Ludwig und dem zugeheirateten Grund gewesen zu sein. 1741 heißt es in einer Buchanzeige: „Bey Hrn Joseph Carl Ludwig, Burgerl. Buchbinder seel. Erben, das Gewölb nächst St. Stephans-Haupt-Thor ...[34]), dann wenig später: „Bey der Fr. Ludwigin, Verlegerin deren Schul-Büchern bey St. Stephans-Haupt-Thor ...[35]). Im Mai 1742 lautet die Ankündigung: „In des Hrn Franz Leopold Grund, Burgerlichen Buchbinder seinem Gwölb bey dem St. Stephans-Haupt-Thor ...[36]). 1745 wird ein Buch verschieden angekündigt; auf dem Titelblatt des umfangreichen Werkes von Dr. Caspar Storsegk, Der Fürsichtige Gerhab (= Vormund), Wien, Kirchberger gedruckt, steht: „Zu finden bey Jacob Theobald Ludwig, Burgerl. Buchbinder bey St. Stephan im Buchladen[37]), die Buchanzeige lautet jedoch auf den Auslieferer Franz Leopold Grund[38]). Jacob Ludwig starb am 11. August 1746 im Alter von 76 Jahren[39]); seine Witwe wurde acht Monate später unter Kuratel gesetzt, da sie „blödsinnig“ befunden wurde und Teile der Verlassenschaft verschleudert hatte. Die Ordnung der Verlassenschaft 1750 machte erhebliche Schwierigkeiten; das Haus in der Singerstraße, auf 8500 Gulden geschätzt, mit 5000 belastet, fand keinen Bieter, — Grund brachte es später an sich. Fünf Viertel Weingärten zu Sievering, dann Wein und Fässer fanden auch keinen Bieter, — Grund übernahm alles zum Schätzpreis[40]).

Grund dürfte zunächst nur fremde Verlagswerke geführt haben; so kündigt er am 1. Jänner 1744 an: „Fitzings mitleidentlich-quellender Thränen-Bach . . .“ (Andachten über das Leiden Christi) „auch mit 18 Trostreichen Fasten-Liedern in ihren gewissen Melodeyen vermehrt“ [41]). Zehn Jahre später heißt es: „Bey dem Buchbinder Leopold Grund, in seinem Gewölbe neben dem Hauptthor bey St. Stephan, wo die Schulbücher verkauffet werden . . . [42]). Die Verlagstätigkeit scheint erst nach Beendigung des Siebenjährigen Krieges 1763 einzusetzen; Hauptverlagswerke, die oft, auch von den Erben nachgedruckt und in den Verlassenschaften erwähnt werden, waren zwei Gebetbücher: das eine mit dem Titel: „Tägliche Andachts-Ubungen Zum Gebrauche Ihrer Kaiserlichen Majestät der Königin zu Hungarn und Böheim“; die früheste datierte Auflage Grunds ist 1767 nachweisbar. Dem Buch liegt offenbar ein lateinischer Text zugrunde; einen solchen druckte Leopold Kaliwoda in Wien (nach 1740?) mit dem Titel: „Quotidiana Pietatis exercitia in usum Augustissimae Imperatricis, Hungariae et Bohemiae“ [43]). Ausdrücklich mit der Bemerkung „aus dem Lateinischen in das Teutsche übersetzt“ wird das Buch 1745 von dem Wiener Buchdrucker Heyinger angekündigt [44]).

Während die frühen Auflagen der„ Andachts-Uebungen“ etwa ein halbes Dutzend Liedtexte (Tagzeiten) enthalten, bringt die undatierte Ausgabe Grund, ca. 1777—1780 bereits die neuzeitlichen Lieder: Hier liegt vor deiner Majestät, Wir werfen uns darnieder, Komm, o fromme Christenschar, Komm, heiliger Geist, o dritte Person . . ., bis zum Großer Gott, wir loben dich. — Das andere oft aufgelegte Gebetbuch war die Königliche Halszierde“. Grund kündigt das Buch bereits 1744 (aus fremdem Verlag?) an: „Königliche Zierde einer Gott-liebenden Seelen: In sich begreiffend überaus kräftige Morgen-, Abend-, Meß-, Beicht- und Communion-Gebetter . . . Nebst beygefügten Officium zu der Göttlichen Vorsichtigkeit, von der unbefleckten Empfängnuß Mariä, H. Johannis von Nepomuck, und denen arme Seelen im Fegfeuer . . . Mit Kupfern gezieret.“ Auch hier ändern sich die eingestreuten Lieder mit den Zeiten. — Zwei Feststellungen können wir bei der Durchsicht all der verschiedenartigen Auflagen und Drucker machen: eine Begutachtung durch die Kirche fehlt durchwegs; es sind anonyme Werke, für die es kein Urheberrecht oder Privileg gab, die jeder nach Belieben nachdruckte oder veränderte. —

Ein bemerkenswertes Buch ist auch: „Geistliche Uebung einer von Gott gesegneten Ehefrau, eine glückliche Entbindung ihrer Leibsfrucht zu erlangen. — WIEN, zu finden bey . . . Grund 1774. Titelkupfer: Maria mit IHS schwanger (Die Bildnuß der Mutter Gottes, welche zu Prag in der Kirchen der Can. S. Aug. verehret wird.“ [46]). — Von P. Franz Peickart S. J., der 25 Jahre Domprediger bei St. Stephan war, stammt ein Andachtsbuch, das Grund in Latein und Französisch druckte: „Exercitia christiani, matutino et vespertino tempore . . .“ 1762, und: „Exercices pieux d'un Chretien . . .“ 1776 [47]). — Zuletzt zu den Liedausgaben: 1777 erschienen bei Grund als Nachdruck der Ausgabe von 1774 „Geistliche Lieder zum Gebrauche der hohen Metropolitankirche bey St. Stephan in Wien und des ganzen wienerischen Erzbistums“ [48]). — Eine erweiterte Auflage erschien 1783 bei Grund unter demselben Titel; nur das Lied zu Maria Pötsch ist — über behördliches Einschreiten — hier weggelassen [49]). — Im gleichen Jahr druckte

Grund „Gesänge zum Amte der hl. Messe, sammt dem Gesange vor der Predigt“ [50]).

Schließlich erschienen 1783 noch „Wallfahrt-Lieder / zum Gebrauche des ganzen wienerischen Erzbistums“; es sind je vier Texte zur hl. Dreifaltigkeit, zum hl. Kreuze, zur Mutter Gottes, alle den rationalistischen Geist der Josephiner atmend. Einige der Texte leben im 19. Jahrhundert weiter und sind in die jeweiligen Mariazeller Wallfahrtsbücher aufgenommen [51]), so: „Kommet, auserwählte Glieder“, „O, ihr frommen Christenherzen“ und „O Strom der Seligkeit“. Viele der Lieder wurden auf Einzelblättern gedruckt, je ein Lied auf einem Blatt mit Umrahmung und der Druckerbezeichnung Grunds. So findet man sie auch gelegentlich in Gebetbücher der Zeit als Ergänzung eingeklebt. Diese Einzelblätter wirken wie Sonderdrucke aus einem Buch, — die sie ja meistens auch sind. Oft ist unter dem Titel ausdrücklich vermerkt: „Zum Gebrauche der ganzen wienerischen erzbischöflichen Diözes“, wie auf den Titeln der Liederbücher. Auf eine möglichst große Verbreitung wie bei den sonst üblichen Lied-Flugblättern war also von vornherein nicht gedacht; es waren sozusagen halbamtliche Ausgaben.

Franz Leopold Grund starb am 20. März 1789 im Fähnrichhof im Alter von 75 Jahren an einem Schleimschlag [52]). Er konnte auf ein arbeits- und erfolgreiches Leben zurückblicken. Haupterbin war die Witwe Barbara; dann waren ein Sohn Ignaz und eine verwitwete Tochter Aloisia Boßwald, deren Gatte Doktor der Medizin gewesen, vorhanden. Das hinterlassene Vermögen wurde auf 55.834 Gulden geschätzt und bestand u. a. aus dem vierstöckigen Haus in der Singerstraße, einem zweistöckigen Haus in Altlerchenfeld, einem Weinkeller (2690 fl.), Silber (483 fl.). Im Warenvorrat fanden sich: tausende Gebetbücher, Andachtsübungen, 1020 „Grazer Gebetbücher“ in 12° a 9 Kreuzer, Schulbücher . . ., 2 Ris verschiedene beschnittene Kirchenlieder a 3 fl., 12 Ballen verschiedene alte unbrauchbare Bücher und außer Gang gesetzte Andachtsbüchel und Gesänge a 6 fl., schließlich ein großer Papiervorrat, alles zusammen auf 4902 Gulden geschätzt [53]).

Ignaz Grund wurde als Sohn des Franz Leopold G. am 29. Dezember 1744 in Wien geboren [54]); sein Taufpate war — wie bei den Geschwistern — Ferdinand Schmid, „Capellmeister bey dem Gnadenbild bey St. Stephan“. Er erlernte die Buchbinderei und heiratete als „neuangehender bürgerlicher Buchbinder“ 1766 die Magdalena Plenkl, die Waise eines Wiener Buchbindermeisters [55]). Sie brachte 500 Gulden Rheinisch und eine bürgerliche Einrichtung mit; Ignaz Grund leistete 1000 Gulden Widerlage [56]). Die Eheleute wohnten im Heiligenkreuzerhof in der Schönlaterngasse Nr. 768. 1783 erhielt Ignaz Grund eine Buchdruckerei-Befugnis und richtete die Offizin in dem gleichen weitläufigen Gebäude ein [57]). Im Sommer 1784 starben binnen vier Wochen die Frau und zwei Töchter, 16- und 13jährig, an Flecktyphus [58]). Die Schätzung gelegentlich der Verlassenschaftsabhandlung stellte einen Buchdruckerei-Vorrat im Wert von 1927 Gulden, Buchbinder-Zugehör mit 43 Gulden fest. 1785 schloß Grund mit Therese Groß die zweite Ehe. 1804 wurde die Druckerei auf die Landstraße 289, Ungargasse, verlegt; das „Gewölb“ im Zwettlhof behielt Ignaz nach dem Tod des Vaters bei. — Von Druckwerken seines Betriebes ist nicht viel aufzufinden. Ende 1783 kündigt er einen „Oesterreichischen Schreib- und Taschenkalender auf das Jahr 1784“ [59]). Die bisher gangbaren Ausgaben, wie das Gebetbuch Maria Theresias,

die „Königliche Halszierde“ u. ä. waren nun nicht mehr recht zeitgemäß; daher wurden von Weltpriestern neue Gebetbücher zusammengestellt und von Grund herausgebracht, zunächst 1792 „Andachtsübungen frommer Christen am Morgen und Abend, bey der heil. Messe, Beicht und Kommunion nebst mehreren Tagzeiten, Litaneyen, und Andachtsübungen auf die fürnehmsten Festtage des Herrn, und der Heiligen auf das ganze Jahr. Von Franz Hald, Weltpriester“. — In einer „Vorerinnerung des Verlegers“ äußert sich Ignaz Grund in recht bezeichnender Weise: „Der Beweggrund, der mich auf den Gedanken, dieses Betbuch bearbeiten zu lassen, brachte, war das stäte Verlangen nach einigen Gebetbüchern, deren Auflagen sowohl schon ausgegangen waren, als auch wovon neue Auflagen davon zu veranstalten nicht mehr gestattet wurde. Ich liefere also hier ein Gebetbuch, welches die Stelle derselben zu jedermanns Zufriedenheit ersetzen soll, indem darin die in den vorigen Gebetbüchern enthaltenen Materien, soviel möglich, beybehalten, selbe aber nur genauer nach dem Sinne der Kirche und der wahren Andacht, mit salbungsvölleren Ausdrücken, auch in reinerer, doch jedem Stande der Betenden leicht begreiflicher Mundart abgefaßt wurden. So werden meine Abnehmer die Tagzeiten von der göttlichen Vorsichtigkeit und jene von der unbefleckten Empfängnis Mariä mit Beybehaltung ihres vorigen Inhalts, verständlicher und auch erbaulicher darin antreffen; die übrigen Tagzeiten und Andachtsübungen aber, als z. B. vom Leiden Jesu, heil. Altarssakramente etc. etc. nach den Kirchen-Hymnen, die aus den besten Übersetzungen gewählet wurden, bearbeitet finden. Die Gebete bey dem itzt gewöhnlichen Gottesdienste, sammt den gutgeheißenen Kirchenliedern sind überall zu den Gegenständen, mit denen sie in Verbindung stehen, eingeschaltet worden. Übrigens enthält dieses Gebetbuch nebst allen zum täglichen Gebrauche gewöhnlichen Gebete, Beicht- und Kommunionübungen, mehreren Tagzeiten und Litaneyen, Andachtsübungen zum heil. Johann von Nepomuk und für die Seelen im Fegfeuer, auch Andachtsübungen auf die fürnehmsten Festtage des Herrn und Mariä; auf die Festtage der Heiligen überhaupt, und zu verschiedenen Heiligen insbesondere, nebst vielen verschiedenen Gebeten auf mancherley Gelegenheiten. Ich habe auch keine Kosten gesparet..., indem ich dieses Buch mit einem neu dazu von Hrn Mannsfeld dem Älteren gestochenen Titel und passenden Titelkupfer, auch mit anderen 7 schönen und erbaulichen meistens Mannsfeldischen Kupferstichen zu verschönern getrachtet habe...“ [60a]).

Ein Jahr später erschien das „Wienerische Gebetbuch für alle Fälle und Bedürfnisse des menschlichen Lebens, samt auserlesenen Meß-, Beicht- und Kommunion-Gebeten. Herausgegeben von einem Weltpriester (= Martin Budislawsky). Mit Genehmhaltung der kais. kön. Censur“ [60b]). — Die Betonung des Umstandes, daß die Herausgeber nun Weltpriester seien, läßt darauf schließen, daß es früher — ungenannter Weise — Ordensleute waren, vornehmlich wohl Jesuiten und Dominikaner.

Zahlreich erhalten sind die Einzelblättchen mit geistlichen Liedern, die schon Leopold Grund in seinen Ausgaben und einzeln gedruckt hatte:

Der Heiland ist erstanden (Wr. St. B. E 80.929).
Dies ist der Tag von Gott gemacht (Wr. St. B. E 80.923).
Ein frommes Loblied, o Johann (Wr. St. B. E 80.949). — Diesen Text hatte Nicolai nach den „Geistlichen Liedern“ Wien 1774 als abschreckendes Beispiel in seiner Reisebeschreibung abgedruckt [60c]).

Gottes Sohn in Brodgestalten (Wr. Diözesanarchiv I/XXXIV, Fasz. 92).
Großer Gott! wir loben dich (Wr. St. B. E 80.276. — Slg. Klier).
Herr, ich glaube, Herr, ich hoffe (Wr. St. B. E 80.250).
Herr, wir tragen unsre Schuld (Wr. St. B. E 80.246; vgl. Wolkan, Wiener Volkslieder I, S. 241).
Ich bete drei Personen in einer Gottheit an (Wr. St. B. E 80.268).
Komm, o fromme Christenschar (Slg. Klier).
Kommt zum großen Abendmahl (Wr. St. B. E 80.932).
Maria, sei gegrüßet, du lichter Morgenstern (Wr. St. B. E 80.925. — Slg. Klier).
O Engel Gottes, eilt hernieder (Wr. St. B. E 80.269).
Tauet, Himmel, den Gerechten (Wr. St. B. E 80.924. — Slg. Klier).
Vom herrlich großen Sakrament muß unsre Zunge singen (Wr. St. B. E 80.932).
Die Bezeichnung lautet meist: Wien, zu finden bey Ignaz Grund, k. k. priv. Buchdrucker und bürgl. Buchbinder, im Gewölbe in der Bischofsgasse nächst St. Stephan.

Ignaz Grund hatte aus erster Ehe fünf, aus zweiter Ehe vier Kinder. Als er am 2. September 1805 am alten Fleischmarkt Nr. 756 an Lungenbrand starb, hinterließ er ungeachtet der ungünstigen Verhältnisse ein Vermögen von 25.420 Gulden. Sieben Kinder waren am Leben: Franz G., privileg. Antiquar in der Stadt, Juliana, verehelichte Moser, Glasermeistersgattin, Leopold G., Buchdruckerei-Faktor, Ludwig G., Student, trat später in das Stift Klosterneuburg ein, Heinrich G., Buchbindergeselle (starb jung), Franziska, später verehelichte Rott, Hofkochsgattin, und Christiana, später verehelichte Hölzl, Beamtensgattin. — Die Buchdruckerei wurde auf 1660 Gulden, der Bücherverlag auf 1399 Gulden geschätzt; das Inventar weist aus: Einschreibbücher, Gebetbücher (Königliche Halszierde, Wienerisch Gebetbuch, Kaiserliches Gebetbuch), an verschiedenen Gesängen 20 Ris a 2 Gulden, Makulatur 4 Ris, alles zusammen 1399 fl. — Leopold Grund, der Sohn, übernahm die die Buchdruckerei auf der Landstraße zum Schätzpreis vorbehaltlich des Privilegiums (d. h. wenn er von der Behörde das Privileg bekäme), die Witwe Theresia G. übernahm an Geldesstatt den Bücherverlag, das Buchbindergewerbe samt Werkstatt und Einrichtung und Werkzeugen und die Hauseinrichtung [61]).

Theresia Grund (Ignaz Grund sel. bürgl. Buchbinders-Wittwe). Laut dem Testament des Vaters wollte Theresia G. die Buchdruckerei ihrem Stiefsohn Leopold übertragen und suchte 1806 beim Wiener Magistrat um die Genehmigung an. Mit 19. Jänner 1807 wurde das Privileg tatsächlich Leopold G. verliehen [62]). Die von ihr vertriebenen Einzellieder haben den Firmen-Wortlaut: „bey Ignaz Grund sel. bürgerl. Buchbinders-Wittwe am Stephansplatz im Zwettelhof neben dem Bischofhof" (3 Stück im Österreichischen Museum für Volkskunde, Wien, 1 Stück Slg. Klier). Erwähnenswert ist eine bei ihr erschienene „Kriegsandacht für das Jahr 1809", 29 Seiten, mit den Liedtexten „Gnadenquelle, sei gegrüßt" und „Herr, wir tragen unsre Schuld" (Wr. St. B. A 15.946). — Als Theresia Grund am 3. April 1811 im Reiterischen Haus auf der Landstraße Nr. 509 an Entkräftung starb, wies das Inventar im Geschäft aus: Gebetbücher, ca. 80 gebundene, 1300 ungebundene, 4 Ris verschiedene Gesänge a 2 Gulden, 15 Ris Makulatur . . . und 10.200 Gulden Bargeld [63]). Universalerben waren der Sohn Heinrich Grund, Buchbindergeselle, ein jüngerer Halbbruder von Ignaz G., und die beiden minderjährigen Töchter.

Heinrich Grund scheint für kurze Zeit das Lokal im Zwettlhof innegehabt zu haben; das einzige auffindbare Zeugnis für seine dortige Tätigkeit

ist ein Liedblatt „Großer Gott, wir loben dich" mit dem Vermerk: „Wien, im Verlage bey Heinrich Grund, am Stephansplatz im Zwettlhof neben dem Bischofhof" (Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien).

Er besaß bis zu seinem Tod am 18. März 1813 eine Markthütte Nr. 305 am Hof in der Stadt; „diese Hütte, welche 9 Schuh lang, 5 Schuh breit und 10 Schuh hoch, stehet auf Schwöller, ist mit Laden verschalt und eingedecket, hat eine Auslag und Ueberschuß mit einer Tür, ist auch mit der nötigen Schlosserarbeit versehen", lautet die Beschreibung in der Verlassenschaftsabhandlung. Bezeichnend für die Art der Schätzung bei solchen Anlässen ist, daß die Hütte im Nachlaß mit 48 Gulden bewertet, aber später einem Kürschnermeister um 760 Gulden verkauft wurde. — Heinrich Grund stand u. a. mit folgenden auswärtigen Geschäftsleuten in Verbindung, die ihm laut Vormerkbuch verschiedene Summen schuldeten: mit den Buchhändlern Joseph Eggenberger in Pest, Baader in Nikolsburg, Gastl in Brünn, Fritzinger in Eggenburg, Schwaiger in Preßburg; mit dem Buchdrucker Johann Zelursa in Budweis; mit den Buchbindern Sabino in Mödling, Gundel in Fünfkirchen, Mayer in Pest. — Unter den hinterlassenen Büchern finden wir: Königliche Halszierde 720 Stück, Geistliche Schatzkammer 400, Andachts-Uebung, grober Druck 200, ordinairer Druck 180, Deutsche Meß 480, Tägliche Andachtsübungen 250, Auserlesenes Gebetbuch in 12° 600; das vorhandene Druckpapier wurde mit 900 Gulden bewertet, an Makulatur waren 36 Ris da.

Leopold Grund (Enkel) wurde am 14. August 1782 in Wien [64]) geboren. Er erlernte die Buchdruckerei und übernahm nach dem Tode seines Vaters Ignaz G. die Offizin auf der Landstraße [65]). Wenige Monate nach dem Tod seiner Stiefmutter schloß er 1811 die Ehe mit Johanna Kaufmann, Fleischhauerstochter aus Göllersdorf; das Heiratsgut wurde mit 4800 Gulden bewertet, als Widerlage das Buchdruckereigewerbe samt allen Requisiten eingetragen [66]). Den Aufschwung, den das Geschäft in den Friedensjahren nahm, zeigt die zunehmende Anzahl der Holzpressen: 1814—18 waren 6, von 1819 an 8, bei Leopold Grunds Tod 1822 16 beschäftigt [66]). In der Verlassenschaftsabhandlung wird die Einrichtung vom „Gewölbe am Stephansplatz in der Stadt" mit 36 Gulden bewertet, die Bücher werden auf 3848 Gulden geschätzt; es sind Gebet-, Andachts-, Kochbücher, Jugendbücher, Literarisches, dann 100 Stück „Sammlung verschiedener Gebete" a 30 Kreuzer, viele „Kirchenlieder und einzelne Gebete auf alle Festtäge". Die reichhaltigen Buchdrucker-Requisiten werden mit 3993 Gulden geschätzt. Von sicheren Drucken Leopold G's können nur zwei angeführt werden: Joseph A d l e r, erzbischöflicher Kurpriester am Dome bey St. Stephan, Christliche Advent- und Weihnachtsfeyer. Ein Gebet- und Erbauungsbuch. Wien 1821 [67]), und a n o n y m, Ordnung für den Dank- und Bittgang der Wallfahrter nach M a r i a Z e l l in Steyermark . . ., Wien, ohne Jahr (ca. 1820) [51]).

Leopold Grund, kaiserlich-königlich privilegierter Buchdrucker, starb kinderlos am 15. Jänner 1822 im Roten Hahn Nr. 333 auf der Landstraße an Lungengeschwüren [68]). Mit Leopold Grunds Tod verschwand der Name jedoch nicht aus den Firmenverzeichnissen; die Witwe verstand es, den Betrieb weiterzuführen und auszubauen. Es heißt jetzt: Leopold Grunds sel. Witwe, dann mit dem Zusatz: verehelichte Gorischek.

Johanna Grund, geborene Kaufmann, am 2. Mai 1791 in Göllersdorf, Bez. Hollabrunn geboren [68a]), war für ihre Person berechtigt, die Buchdruckerei, als ein Personalgewerbe, fortzuführen. Nun beabsichtigte sie, sich mit Dr. med.

Josef **Gorischek** zu verehelichen, wodurch sie ihre Rechte verloren hätte. Ein Majestätsgesuch um ein Privileg für sich 1826 wurde abgewiesen; eine neue Bitte, nach der Heirat die Befugnis noch drei Jahre ausüben zu dürfen, hatte Erfolg. Am 17. Februar 1827 fand die Trauung statt. Da eine weitere Fristverlängerung nicht zu erwarten war, kaufte sie 1830 von Bernhard Philipp Bauer in der Währingerstraße die Druckerei samt der Realbefugnis. Sie durfte diese unter der alten Firmenbezeichnung „Leopold Grund'sche Buchdruckerei (Leopold Grund sel. Witwe)" ausüben. Während die Druckerei zweimal den Standort wechselte, von der Landstraße 333 auf den Neubau, Andreasgasse, und dann nach Margarethen, Hundsturm 1, blieb der Verlag unverändert im Zwettlhof. Einen bedeutenden Anteil an der Führung und dem Ausbau des Unternehmens dürfte der Schwager Johanna Gorischeks, Franz Gorischek, gehabt haben. Die beiden Gorischek stammten aus St. Veit bei Montpreis in Südsteiermark. Franz G., der zu studieren begonnen hatte, verlegte sich 1826 auf die Buchdruckerei, wurde 1830 freigesprochen und war bis zu seinem Tod, der ihn auf dem Weg von Steiermark nach Wien in Bruck an der Mur 1858 ereilte [70]), Geschäftsführer seiner Schwägerin. Einen Monat später, am 27. November 1858, starb die bereits verwitwete Johanna Gorischek an Lungenlähmung in Wien am Hundsturm 1 [71]). Der Name Grund erscheint noch 1860 — wahrscheinlich bis zur Regelung des Nachlasses — auf Büchertiteln.

Johanna Grund-Gorischek druckte wie die Vorgänger in erster Linie religiöse Werke, von Gelegenheits-Flugschriften bis zu stattlichen Büchern, dann Jugendschriften und Schulbücher. Einen Einblick in die Produktion des aufblühenden Verlages geben: die Titel im Zettelkatalog der Wiener Stadtbibliothek, Abteilung Gebet- und Andachtsbücher; 13 Titel meist moralischer Jugendschriften sind angekündigt im Anhang bei L. Donin, Das Leben der h. Apostel (1848) [72]). Die im Jahre 1848 von der Firma gedruckten Flugschriften, Gedichte und Lieder verzeichnet Helfert [73]), 17 Titel Zeitschriften dieses Jahres Mayer [74]). — Ein Dutzend Titel soll eine kleine Übersicht über die Druckwerke dieses Zeitraumes geben. Zunächst finden wir alte Bekannte: in „neu verbesserter Auflage" wird 1822 die „Königliche Hals-Zierde", im Anhang mit den nun üblichen Kirchenliedern, wieder gedruckt, dann folgen 1823 „Geistliche Lieder zum Gebrauche der hohen Metropolitan-Kirche bey St. Stephan in Wien und des ganzen Wiener Erzbistums" [75]). — 1826 gibt K. J. Braun von Braunthal heraus: „Die Himmelsharfe. Geistliche Dichtungen als Andachtsbuch für gebildete Christen. Sammt den vorgeschriebenen Kirchenliedern und Litaneyen", es sind immer die gleichen zehn Liedtexte und drei Meßgesänge (Wr. St. B. A 30.073). — Zweimal, 1825 und 1830 wurde aufgelegt eine „Geistliche Myrrhenkrone. Sammlung auserwählter Gebete.. Nebst einem Anhange sämtlicher Kirchenlieder und Litaneyen". In der 2. Auflage findet sich eine Liste der Erbauungswerke der Firma Grund mit 37 Titeln, darunter immer noch die Andachts-Übungen Maria Theresias und die „neu vermehrte" Königliche Hals-Zierde! (Wr. St. B. A 17.919 und A 30.073). — 1836 wird eine „Sammlung verschiedener Gebethe / nebst Litaneyen und Kirchengesängen für katholische Christen" mit 213 Seiten gedruckt (Wr. St. B. A 99.487). — Wahrscheinlich 1836 erschien „Das Leben der hl. Anna, Mutter der allerseligsten Jungfrau Maria, nebst einer neuntägigen Andacht und der Beschreibung der rechten Hand dieser großen Heiligen, die in der hiesigen St. Anna-Kirche öffentlich verehrt wird, und wie diese heilige

Reliquie, laut öffentlichen Urkunden, an besagte Kirche gelangte". Herausgegeben durch Ulrich Frh. v. Zaigelius. Mit einem Liedtext. (Wr. St. B. A 22.544). — 1841 erschien von Ludwig Donin ein „Christkathol. Familienbuch für Jung und Alt", mit 706 Seiten; darin 22 Liedtexte üblicher Art (Wr. St. B. A 8613). — 1843 folgt „Der zwei heiligen Schwestern Gertrudis und Mechtildis Gebet- und auserlesen geistreiches Andachts-Buch . . ., umgearbeitet, verbessert und vermehrt von Johann Berger, em. Pfarrer und Weltpriester". Das Buch mit 500 Druckseiten enthält 14 Nummern Kirchengesänge, aber auch den alten Lobspruch zum hl. Antonius (Slg. Klier). — 1843 wurde ein Heft mit 36 Seiten verlegt: „Des Dankes Opfer. Zur Feier des 100j. Bittganges nach Maria Heil der Kranken zu Enzersdorf am Gebirge, welcher von dem Mittel der bürgerlichen Seidenzeug-, Sammet- und Dünntuchmacher in Verbindung mit den übrigen Seidenzeugfabrikanten Wiens, in diesem Jahre 1843, Sonntag, am 2. Juli mit besonderer Festlichkeit gehalten werden wird." — Darin drei Liedtexte: Danklied zur 100j. Feier, von dem Seidenzeugmachergesellen Laurenz Fuhrmann, ein Bittgesang „Gnadenmutter, sei gegrüßt" und „O Heil der Kranken, steh uns bey" (Wr. St. B. A 7683). — Ähnlicher Art ist ein „Andachts-Büchlein zum Bittgang, welcher am Pfingstmontage den 27. Mai 1844 nach der Pfarrkirche zu St. Jakob in Penzing von dem Gremium der Seiden- und Sammetbandmacher zum 13. Male abgehalten wird" (1831 anläßlich der Cholera-Epidemie begonnen); dabei wurden sechs Lieder gesungen, u. a. beim Auszug vom Schottenfeld, auf dem Weg, beim Einzug in Penzing, beim Auszug daselbst (Wr. St. B. A 11.918). — Hieher zählt auch das „Festbüchlein zur Feier des 800j. Jubiläums des Marianischen Gnadenortes Mariabrunn nächst Wien, vom 8. bis 15. September 1846, mit 5 Marienliedern" (Wr. St. B. A 7499, unvollständig). — Anläßlich einer neuen Epidemie wurden gedruckt „Christkatholische Betrachtungen und Gebete in den Tagen der Asiatischen Brechruhr (Cholera)". Wien 1849 (Wr. St. B. A 29.290). — Auch einzelne Lieder und Gebete wurden gelegentlich aufgelegt, wie ein „Gebet zu dem gekreuzigten Erlöser: O Herr, hier knie ich . . ." Wien 1858 (2 Seiten. — Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien). — Zu den letzten Werken, die mit dem Namen Leopold Grunds erschienen, dürften gehören: M. A. Becker, Der Ötscher und sein Gebiet. Wien 1859 (darin z. B. Mundart S. 390—410, Volkssagen usw.) und Josef Johann Schubert, Der andächtige Wallfahrer nach dem Gnadenorte Mariazell in Steiermark. Ein Wallfahrtsbuch zum Gebrauch der Wallfahrt des Wiener Maria-Zeller-Prozessions-Vereines. Wien 1860, mit 347 Seiten (Wr. St. B. A 29.301) [77]). — Nach 1860 wurde die alte Firma von Karl Gorischek unter dem eigenen Namen weitergeführt und ist damit unserer Betrachtung entrückt.

Anmerkungen

[1]) Theodor Wiedemann, Die kirchliche Bücher-Censur in der Erzdiözese Wien. (Archiv für österr. Geschichte, Bd. 50, 1873, Wien, S. 427). — Dazu die Originalakten im Diözesanarchiv, Fasz. Censur XIX—1819, Nr. 71.

[2]) Österr. Nat.-Bibl. (Fideikommißbibl.) 12551. Diese acht Bände sind aber nur der Auszug aus einer früheren Ausgabe mit 15 Teilen, die als „Großes Himmlisches Phönix-Nest" im Wienerischen Diarium vom 29. Februar 1744 um 75 Gulden angeboten wurde.

[3]) Wr. Diarium 1741, S. 1017: Preis gebunden 3 Dukaten, broschiert 10 Gulden.

[4]) Wr. Stadtbibl. A 75.741. — J. J. Lidl war ein namhafter Wiener Kupferstecher, J. A. sein Sohn.

[5]) Im Wr. Diarium 1745, Nr. 36, wird ein ungebundenes Stück um 8 Dukaten angeboten. — Die Ö. N.-B. besitzt drei Exemplare. — Vgl. Zeitschr. f. Bücherfreunde, I. Bd., 1897, S. 233—237: Hans Boesch, Ein gestochenes Buch des 18. Jahrhunderts.
[6]) Wr. St. B. 98.169 Ja.
[7]) Univ. Bibl. Wien I 407.412.
[8]) Sammlung Klier. — Ein lateinisches Officium von 12 Zeilen war schon 1249 im Gebrauch. Vgl. H. Schauerte, Das Patronat des hl. Antonius von Padua als Wiederbringer verlorener Sachen (Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 50, 1953, S. 114—118).
[9]) Sammlung Klier. — Bemerkenswert auch durch Melodien in Typensatz.
[10]) Wr. Stadtbibl. A 116.079. — Nach hs. Eintragungen alter Wiener Familienbesitz.
[11]) Österr. Museum für Volkskunde, Wien.
[12]) Österr. Nat. Bibl. 569.619 B (Einband-Sammlung 626). S. 366: Gebet an dem Festtag eines jeden Heiligen oder Heiligin zu sprechen.
[13]) Sammlung Klier. Aus altem Wiener Familienbesitz, mit Eintragung von Lebensdaten bis 1819.
[14]) Sammlung Klier. — Holzmayr war Kupferstecher in Steyr, wie die signierten Stiche zeigen.
[15]) Sammlung Klier.
[16]) Ausgaben 1783 und ca. 1807 in der Sammlung Wagner, Diözesanarchiv Wien; Ausgabe 1822 in der Sammlung Klier.
[17]) Dazu besonders Friedrich Nicolai, Beschreibung einer Reise ... i. J. 1781. 5. Bd. (Berlin u. Stettin 1785).
[18]) Serapeum, Bd. 27, 1866, S. 39.
[19]) Gustav Gugitz, Die Sagen und Legenden der Stadt Wien, Wien 1952, S. 103.
[20]) Wilhelm Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen. Freiburg 1900, Bd. III, S. 35.
[21]) Joseph Gabler, Geistliche Volkslieder, Linz 1890, Nr. 444 und S. 559.
[22]) Wiener Stadtbibl. 100.242 — A.
[23]) Slg. Klier (Ankauf Graz 1953).
[24]) Österr. Nat. Bibl. 463.839 — A.
[25]) Vgl. Alois Schrott S. J., Das Gebetbuch in der Zeit der kathol. Restauration (Ztschr. f. kathol. Theologie, Bd. 61, Innsbruck 1937, S. 1—28, 211—257). — Benützt vorwiegend Werke aus den Bibliotheken von Brixen-Innsbruck bis München; hat hauptsächlich den religiösen Gehalt im Auge.
[26]) So z. B. an den Melodien der Innsbrucker Flugblatt-Lieder zu verfolgen.
[27]) Wiener Stadtbibl. 11.752 — A.
[28]) P. J. Teschitel, Denis und die deutsche Literaturgeschichte seiner Zeit. Dissertation, Wien 1934. — P. Matthäus Schneiderwirth, Das kathol. deutsche Kirchenlied unter dem Einflusse Gellerts u. Klopstocks. Münster 1908. — Rupert Gießler, Die geistliche Lieddichtung der Katholiken im Zeitalter der Aufklärung. Augsburg 1928. — Kurt Berger, Barock und Aufklärung im geistlichen Lied. Marburg 1951.
[29]) J. Gabler, Bemerkungen zu dem Gesangbuche Te Deum laudamus [2]). Leipzig 1899. S. 28.
[30]) Irmgard Nachtnebel, Michael Denis und das österr. Kirchenlied des 18. Jahrhunderts. Diss., Wien 1948.
[31]) Bäumker, Bd. III, S. 90; dazu Bd. IV, S. 65 (Berichtigung des Erscheinungsjahres).
[32]) Trauungsbuch St. Stephan, Tom. 51.
[33]) In der Sperrs-Relation Leopold Grund 1789, Wr. Stadtarchiv.
[34]) Wr. Diarium, 11. II. 1741, S. 217.
[35]) Desgl., S. 431.
[36]) Desgl. 1742, S. 506.
[37]) Österr. Nat. Bibl. 177.888 — C.
[38]) Wr. Diarium, 5. IX. 1745.
[39]) Totenprotokoll im Wr. Stadtarchiv.
[40]) Verlassenschaftsabh. 1750, Wr. St. A.
[41]) Wr. Diarium, 1. I. 1744.
[42]) Desgl., 3. VIII. 1754.
[43]) U. B. Wien I. 309.381.
[44]) Wr. Diarium, 18. IX. 1745.

[45]) Wr. Diarium, 4. IV. 1744.
[46]) Österr. Museum für Volkskunde in Wien, Inv. Nr. 43.683; handschriftliche Eintragungen betr. die Geburt von 6 Kindern 1822—32 bezeugen den Gebrauch.
[47]) Wr. Stadtbibl. 29.438 A und 73.460 G.
[48]) Slg. Wagner, Diözesanarchiv Wien.
[49]) Slg. Klier. — Vgl. Bäumker, Bd. IV, S. 68 f.
[50]) Desgl.
[51]) J. Adler, Der Begleiter auf der Wallfahrt nach Maria Zell. 1817 (Slg. Klier). — Anonym, Ordnung für den Dank- und Bittgang ... Ca. 1820 (Wr. St. B. A 9495). — Kurze Übersicht der Wiener Wallfahrts-Andacht ... Ca. 1830 (Wr. St. B. A 9493). — J. J. Schubert, Der fromme Waller nach Maria Zell. 1844 Slg. Klier).— Ders., Der andächtige Wallfahrer ... 1860 (Wr. St. B. A 29.301).
[52]) Totenprotokoll, Wr. Stadtarchiv.
[53]) Sperrs-Relation 1789, Wr. Stadtarchiv.
[54]) Taufbuch St. Stephan.
[55]) Trauungsbuch St. Stephan.
[56]) Heiratsbrief in der Verlassenschaftsabhandlung Magdalena Grund, Wr. Stadtarchiv.
[57]) Anton Mayer, Wiens Buchdrucker-Geschichte. Wien 1883. Bd. II.
[58]) Totenprotokoll, Wr. Stadtarchiv, 11. VII. Magdalena G. †, 22. VII. Theresia G., 10. VIII. Maria Anna G.
[59]) Wiener Zeitung, 31. XII. 1783.
[60a]) Wiener Zeitung, 25. II. 1792, S. 504 f., dann wiederholt S. 668 u. 1289.
[60b]) Wiener Zeitung 1792, S. 3390 f., dann 3463 u. 3500.
[60c]) Nicolai, Reise, 5. Bd., Beilage XIII, 7 b = S. 44 f.
[61]) Verlassenschaftsabhandlung 1805, Wr. Stadtarchiv.
[62]) Mayer, Bd. II, S. 177.
[63]) Sperrs-Relation 1813, Wr. St. A.
[64]) Taufbuch St. Stephan, Tom. 98.
[65]) Mayer, Bd. II, S. 178.
[66]) Sperrs-Relation 1822, Wr. St. A.
[67]) Wr. Stadtbibl. A 7930.
[68]) Totenprotokoll, Wr. St. A.
[68a]) Pfarre Göllersdorf, Taufbuch Tom. VI.
[69]) Mayer, Bd. II, S. 132, 199 f., 293, 319 und 332.
[70]) Memorabilienbuch, Wr. Stadtarchiv.
[71]) Totenprotokoll, Wr. St. A.
[72]) Wr. St. B. A 8643.
[73]) J. A. v. Helfert, Der Wiener Parnaß im Jahre 1848. Wien 1882, Nr. 308, 577, 940, 1546 usw.
[74]) Mayer, Bd. II, S. 200.
[75]) Beide Slg. Klier.
[76]) Die Monstranze mit der Hand existiert noch heute. — Ende 1819 wurde in Wien ein Druck „Abbildung der unversehrten Hand der h. Mutter Anna sammt einem Gebet" beschlagnahmt. Der geistliche Begutachter schrieb damals dazu: „Ob es eine solche gebe, weiß ich nicht. Zu verbieten und sogleich zu kassieren" (nämlich das Gebet). Das war die Nachwirkung der Aufklärer a la Nicolai. — Vgl. oben!
[77]) Schubert war Kaffeehausinhaber in Wien und Mitbegründer des „Wien-Mariazeller-Prozessions-Vereines" (1839). — In diesen Jahren war die „Wiener-Prozession" ca. 4000 Personen tark: 1859 zogen am 1. Juli — trotz der Kriegszeit — 4000 Wallfahrer in Mariazell ein (Salzburger Kirchenblatt 1859, S. 246); 1860 „gegen 4000 Pilger" (desgl. 1869, S. 239); 1861 waren 4200 Teilnehmer (desgl. 1861, S. 239). — Die Wallfahrt dauerte — im Fußmarsch — neun Tage; sie begann am 28. Juni in Wien-St. Stephan, am 1. Juli war Einzug in Mariazell, am 3. Juli Auszug, am 6. Ankunft in Wien und Schlußsegen bei St. Stephan.

KIRCHLICHES BRAUCHTUM IM MAINDREIECK IM ZEITALTER DER GEGENREFORMATION

VON KARL-S. KRAMER

Die Quellen für diesen Beitrag bilden in der Hauptsache die Gotteshausrechnungen (= G) der Ortschaften Randersacker, Eibelstadt, Kleinochsenfurt und Frickenhausen (= R, E, K u. F). Die Rechnungen sind nicht überall in gleicher Weise erhalten: In R reichen sie von 1630—1755, in E von 1619—1767, in F von 1601—1775, in K von 1600—1617 und 1685—1792. Außer der großen Lücke in GK fallen auch in den übrigen Rechnungen einzelne Jahrgänge aus. Verschiedentlich werden auch die Bürgermeisterrechnungen (= B) der genannten Orte und einige Belege aus Ochsenfurt (= O) mit herangezogen [1]).

Der Inhalt dieser Quellen vermittelt ein außerordentlich anschauliches Bild einer sehr geschlossenen und einheitlichen Form des Zusammenlebens in den katholisch verbliebenen Orten des Maindreiecks. Es finden sich in reichem Maße Zeugnisse für das rechtliche Gemeindeleben mit seinen Höhepunkten bei der Ämterbesetzung, beim Grenzumgang, bei der jährlichen Versteigerung des gemeindlichen Grundbesitzes und beim Rügegericht [2]). Ebenso stark fließt die Quelle für das sogenannte profane Brauchtum: Schützenfest, Fasnachtstanz, Kirchweih, Sternsingen, Jahresfeuer, Mahlzeiten an den hohen Tagen des Jahres. Arbeits- und Handwerksbrauchtum spiegelt sich wieder in Einträgen über Verehrungen zur Getreide- und Weinernte — Keltergans, Niederfall (als bäuerliches Fest), Deichselbrot — und über Feierlichkeiten zum Beginn oder Abschluß von Bauarbeiten — Grundsteinlegung, Richtfest, Niederfall (als Handwerkerbrauch) und ähnliches mehr [3]). Und nicht zuletzt erstreckt sich dieser farbige Abglanz vergangenen Lebens auf das kirchliche Brauchtum. Es bildet, wie alle übrigen genannten Bereiche, Recht, festliches Gemeinschaftsbrauchtum, Arbeit und Alltag, ein lebendiges und unlösliches Glied im Aufbau dieser Kleinwelt, die ihren wesentlichsten Ausdruck im Zusammenleben, Zusammensorgen und Zusammenfeiern findet. Das Grundgefüge des Daseins ist in allen Orten gleich: im Dorf K, in den Märkten F und R, in der Kleinstadt E. Wirtschaftlicher Rückhalt ist der Weinbau, geistiges und geistliches Zentrum die nahegelegene Bischofsstadt Würzburg.

Die Erschütterungen der Reformation sind nicht spurlos vorübergegangen. In allen Ortschaften hat die neue Lehre Anhänger gefunden. Nachbarorte, die nicht wie die genannten zugleich in geistlicher und weltlicher Abhängigkeit von Würzburg standen, sind geschlossen zum Protestantismus übergetreten und sind dem neuen Bekenntnis durch alle Wirrnisse der folgenden Jahrhunderte treu geblieben. Ihre alltäglichen Beziehungen zu den fürstbischöflichen Orten sind nie abgerissen. Auf religiösem Gebiet aber sind die Gegensätze scharf ausgeprägt. Das ist schon aus der Landschaft abzulesen: protestantische Gemeinden und die zugehörige Flur sind frei von Bildstöcken, die in den katholischen Dörfern und Dorfmarken ein charakte-

ristisches Merkmal darstellen. Im religiösen Leben der fürstbischöflichen Orte wurde der Geist der Gegenreformation richtungweisend. Das kirchliche Brauchtum der Folgezeit trägt im Wesentlichen gegenreformatorischen Charakter. Nur wenige Stränge laufen unverändert durch: Der Brauch des Wetterläutens etwa (nicht nur gegen Gewitter, sondern auch gegen die gerade in Weinbaugebieten besonders gefürchteten Spätfröste), die Weihe des Johannisweines, die Feuerweihe am Osterabend. Aber schon das Prozessionswesen erfährt eine Umprägung: während in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts z. B. in E noch eine Vielzahl von Kreuzgängen und Umgängen an den verschiedensten Terminen des Jahres üblich ist, konzentriert sich diese Kultübung im Laufe des späten 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts immer mehr auf die drei Termine Himmelfahrt, Pfingsten und Fronleichnam, um schließlich auf den letzten allein das Schwergewicht zu legen [4]). Einen tiefen Einschnitt verursacht hier wie in anderen Fällen der Dreißigjährige Krieg. Der Tag des Weinbaupatrons Urban z. B. wurde in E 1603 und in den folgenden Jahren durch eine Nahrungsmittelspende an Kinder und arme Leute begangen: BE 1603 „14 Gulden 4 lb 24 dl ist am Tag Urbani für Wein, Ayer und Anders aufgangen, so den Kindern vnnd Armen leutten alhie Alltem brauch nach verspeist worden". Noch BE 1629 heißt es: „4 fl 5 lb 9 dl am Tag Urbani für 825 Ayer so vnder die Kinder außgetheilt worden". 1630 werden aus gleichem Anlaß 900 Eier verrechnet. Dann aber folgen die bedeutungsschweren Jahre 1631 und 1632, in denen die Schweden die Würzburger Umgebung besetzt hatten. Der Urbanitag verschwindet zunächst völlig aus dem Blickkreis. Eine kurze Bemerkung in GE 1638 („1 lb 3 dl für weckh in die Schuel, den Chorschulern auff Vrbani") beweist, daß er noch immer begangen wird. Erst 20 Jahre später, 1651, tritt er wieder deutlich in Erscheinung, aber in völlig veränderter Form. Der Eintrag in BE 1651 ist noch farblos: „2 lb 12 dl für 4 maß 50er Wein vnd 8 dl für Brodt den zwehn Vrbani meistern mit verwilligung E. E. Rathß den 18. Junii verehrt". Später zeigt sich dann deutlich, daß es sich um einen Umgang handelt, bei dem die Figur des hl. Urban um die Flur getragen wird: BE 1663 „4 maaß (Wein) denen beeden Vrbani trägern altem gebrauch nach geben. 1/8 (Eimer) 3 maas zehen Burgern, so auf den Vrbani Tag mit bewehrter Handt neben dem venerabile vmb die marckhung ganngen". BE 1664 verrechnet zusätzlich „3 lb 22 dl vor zwey pfundt pulver so denen Jungen ausschussern, wie sie auf Vrbani Tag neben der Procession mit vmb die marckhung ganngen gereicht worden". BE 1665 schließlich vollendet die Strichzeichnung dieses Urban-Umgangs wie folgt: „6 maß (Wein) denen beeden Vrbani Trägern, fluhrer vndt dotengraber, so daß Crucifix mit vmb die marckhung getragen geben". Aus dem Speisebrauch der Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg ist also offenbar eine Schauer-Prozession geworden. BE 1687 spricht dann auch mit aller wünschenswerten Klarheit von dem Umgang „auff tag Sancti Vrbani alß auff alhießigem Hagelfeyertag". Die Hagelfeiertags-Prozessionen haben in allen Orten eine ständig wachsende Bedeutung gewonnen.

Neben die Prozessionen in der Gemeinde treten nach dem Dreißigjährigen Krieg die Kreuzgänge zu den bekannten Wallfahrtsorten Walldürn und Dettelbach [5]). Auch hierbei bildet sich schnell ein festes, alljährlich eingehaltenes Brauchtum aus. Dazu gehören die Verehrungen für die Kreuz- und Fahnenträger, die Glockenläuter, den Mesner am Wallfahrtsort und (beim Kreuzgang nach Dettelbach) die Einkehr auf dem Rückweg in Biebelried,

einem kleinen Ort, der etwa in der Mitte zwischen R, E und Dettelbach liegt. Ein Eintrag in BE 1652 diene als Beispiel: „6 fl 4 lb Ist zue Dettelbach bey der Walfarth durch Hrn. Pfarrern, die Hrn. des rathß, Stattschreibern, Schulmeistern vnd Cantorn den 9. 7bris verzehrt worden. 2 lb 24 dl für 6 maß Wein den Fahnenträgern vnd Schuljungen damahln. 24 dl dem Kirchner zue Dettelbach wegen deß Leutens verehrt. 1 fl 2 lb 7 dl für 14 maß wein im Ruckhweg für obgemelte Persohnen zue Bibelrieth zalt". Auch wurde es üblich, durchziehenden Kreuzgängern aus anderen Gemeinden eine Erfrischung in Gestalt von Wein und Brot zu gewähren.

Unabhängig vom direkten Einfluß des Dreißigjährigen Krieges ist das Anwachsen der Bedeutung der Fronleichnamsprozession [6]). Sie fand unter offizieller Beteiligung der Gemeindebeamten statt [7]). Die Straßen wurden festlich mit Maien geschmückt und mit Gras bestreut. GF 1601 verrechnet: „1 fl 2 lb 12 dl für Keeß vnndt Weck den 18 Persohnen, so den Herrn Pfarhern gefurt, Teppich getragenn in festo Corporis Christi". Den „Teppich" tragen in E die Viertelmeister und werden hierzu mit Kränzen geschmückt: GE 1669 „3 fl 1 lb 3 dl Vor vier von seythen gemachte Cränz Einer ad 12 bazen gerechnet, so die vier Viertheilmeistere bey denen processionibus in tragung deß himmels auffsezen vndt gebräuchen". Auch „roßmarin vndt Buchsbaum" werden zum Fertigen der Kränze verwendet (GE 1663, GK 1685), ebenso „gewürz und schmeckhende wahr" (GF 1657). Für die Kränzemacher gibt es alljährlich eine kleine Verehrung (überall). GF 1666 vermerkt die Fertigung von sieben Kränzen. Als Träger werden genannt: „vor Herrn Pfarrern, die beede burgermeister vnd die vier viertelmeister".

Das Ausschmücken der Straßen mit Maien nahm in F so überhand, daß der Rat 1596 folgende Verfügung erlassen mußte, um den Gemeindewald zu sichern: „Actum In festo Penthecostes Ist durch einen Ersamen Rhate beschlossenn wordenn, demnach die Burger Alle Jhar In festo Corporis Christi Jeder Insonderheit Vier grosse Wedell eingetragenn, welchs hernachmals In einen Mißbrauch Kommen, Alß dz daß Holtz gantz Vnd gar Verhewenn wordenn ist, Vnnd dardurch die Setzsteckenn zur Muelenn geschmehlert wordenn, daß ein solchs hinfurter Allerdings soll Abgeschafft sein. Vnnd soll daß Gothhaus Alle Jhar ein fuder wedell herrein fueren Lassen, die sollen In die gassen gesteckt werdenn, durchn Flurernn, zur reverens deß hochwirdigenn Sacraments, Vnnd Nichts weniger, wie Vor Alters ein Fertlein Wedell In die Kirchenn Vnnd zum Rhathaus, herrein gefuhrt werdenn. Welchs Also hinfurter fur bestendig gehaltenn werdenn soll. Actum vt supra Ao 96. Bey der Bueß 3 nlb." [8]).

Aus den verschiedenen Quellenzitaten wurde schon deutlich, daß denjenigen Teilnehmern der Prozessionen, die eine Funktion zu erfüllen hatten, eine Entschädigung in Form von Speise und Trank gereicht wurde. Gerade diesen Entschädigungen sind — hier wie in anderen, später behandelten Fällen — eingehendere Nachrichten über die Anschaffung der notwendigen Materialien hinaus zu verdanken. Dabei teilten sich Gotteshaus und Bürgerschaft in die Kosten, und nicht immer verfuhr man dabei mit der Sparsamkeit, die die fürstbischöfliche Rechnungsprüfstelle wünschte. Aus diesem Grunde trifft man in den Revisionsbemerkungen „Annotata" wie die folgende aus GK 1696: „Verrechnet gottesmeister 1 lb 12 dl denen so die Heyligthumb umbß dorff getragen festo Corporis Christi, welcher posten auch in der Burgermeister rechnung schon in ausgaab Kommen, das also dise bilterträger

2 mahl den lohn Empfangen welcher nicht einmahl gut zu sprechen. — Sollen die so genandte Heiligthumbtrager nebens dem gelt auch Wein Empfangen welches ia Ein ungemeiner missbrauch ist, Item daß bey allen vnd ieden, auch nur geringsten arbeithen nur Zech darbey sein müsse, so gänzlichen abzustellen oder denen pflegern heimzuweissen wäre". 80 Jahre später, BK 1778, findet der Rechnungsführer auf diese ständig wiederholten Mahnungen die Antwort, die die Revisoren verstummen läßt: „. . . hätte man die Nachtruh nicht, wenn mann nicht bezahlen thäte".

Bilden so die Prozessionen und Kreuzgänge einen sehr wesentlichen Bestandteil des kirchlichen Lebens, so haben sich daneben bestimmte Brauchformen an den Hauptfesten des Kirchenjahres, Weihnachten, Karwoche, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten ausgeprägt. Bei der Darstellung dieser Bräuche soll von solchen Brauchübungen, die ins profane Brauchtum hinüberreichen, wie etwa weihnachtliches Umsingen, Sternsingen, Kirchweih, abgesehen werden. Nur dann, wenn sich Sonderformen dabei erkennen lassen, wie beim Klappern in der Karwoche, werden sie mit in Betracht gezogen.

Eine besondere Rolle spielt zur Weihnachtszeit die Krippe[9]). Die früheste Nachricht liegt aus E vor, dort ist in GE 1640 vermerkt: „25 dl für 3 geschnidten Latten so zu dem Kriplein verbraucht worden, vf Nativitatis Christi. 6 dl für ein Kleins Sternlein zu dem Kriplein". Ähnliche kleine Ausgaben und jeweils einige Maß Wein als Entschädigung für Auf- und Abbau der Krippe ziehen sich von nun an mit wenigen Ausnahmen durch alle E'er Rechnungen. F folgt 1644, R 1653 und ℵ 1702. Auch in diesen drei Orten gehören von nun an die Ausgaben dafür zum immer wiederkehrenden Bestand. Aus dieser Regelmäßigkeit läßt sich erschließen, daß der Brauch tatsächlich nicht sehr viel früher als in den angegebenen Jahren begonnen haben kann. Lediglich in K könnte ein einige Jahrzehnte weiteres Zurückreichen anzunehmen sein.

Man muß sich wohl diese ersten Krippen recht einfach vorstellen. Am Anfang werden sie sich auf die Darstellung der Anbetung durch die Hirten beschränkt haben. Die Nachrichten über Figuren sind spärlich. GE 1667 verrechnet die Anschaffung einiger Hammel und zweier Hirten. R legte sich 1655 9 Schäflein, 1656 wiederum einige Schäflein und 1662 7 wächserne Gesichtlein zu. Sonst ist nur von „Dockenware", „Dockenwerk" und „unterschiedlichen Figuren" oder „Krippenware" die Rede. Ohne die Krippe zu nennen, verrechnet GF 1718: „22 dl dem Mahler frantz Völckh zu ochsenfurt Verneüerung ahn denen 3 Königen zu thuen und 6 dl für Eine schachtel dazu".

Wie GE 1680 bezeugt, verfertigten damals Kantor und Schreiner für die Krippe eine „neue Stadt oder Schloß". Grün und rot gefärbtes Papier wurde dazu verwendet. Dies deutet auf eine weitere Szene, vielleicht, wie das Schloß vermuten läßt, auf den Aufzug der heiligen drei Könige vor Herodes. GE 1726 ist nochmals von drei gemalten Schlössern die Rede. Ständig wiederkehrende Posten für den Aufbau der Krippe sind Stecknadeln, kleine Nägel, Leim und Bretter. Außerdem verwendete man Rauschgold und zur Belebung der Szenerie in E Rebenbüschel, in K Erbsstroh und in R „Palmzweige" und Tannenwedel, außerdem buntes Papier und grünes Tuch. Den Stall auf der Krippe erwähnt GF 1717. K erwirbt zweimal eine neue Krippe: GK 1733 „1 fl 11 ndl Vor ein Krippen Hannß Jörg Rauch zu ochsenfurth bezahlt"; GK 1772 „4 fl Vor eine Neue Krippen ausgelegt".

Während in K also offensichtlich die Gotteshauskasse selbst die neue Krippe bezahlt, setzt sie sich in F aus Stiftungen der Bürger zusammen. So meldet GF 1644: „2/4 (Wein) seindt im Pfarrhoff vffgangen alß etliche Personen etlich zugehörungen zum Kriplein Spendirt", und GF 1748: „2 lb 7 dl dem Fischer Martin Hellrich von der neuen Kripen so Thomas Hellrich legirt und machen losen, von Würtzburg anhero zu führen zahlt".

Als Herkunftsorte der Krippen und ihrer Figuren sind demnach Würzburg und Ochsenfurt ersichtlich [10]). Es handelt sich um einheimische Kunst. Die Ausgestaltung der Szene lag in den Händen der Dorfhandwerker und der Kirchendiener.

Man wird nun freilich bei der Weihnachtskrippe nicht eigentlich von einem Brauch im Sinne volkskundlicher Terminologie sprechen können. Aber das Auftauchen (oder Wiederauftauchen?) der Krippen gerade zu diesem Zeitpunkt ist nicht ohne Bedeutung. Fast überall hat sich im Zeitalter des Barock die Krippenkunst reich entfaltet. Der religiöse Sinn der Gegenreformation drängt nach Bild und Anschauung — inniger und eindringlicher fanden sich beide kaum jemals zusammen als bei solcher Darstellung der Geburt Christi und der Anbetung durch die Hirten und die morgenländischen Könige.

Verbildlichung des biblischen Geschehens, zugleich aber auch Bezeugung der Demut der ausführenden Persönlichkeit kennzeichnen den Akt der Fußwaschung, der, wahrscheinlich auf dem Wege über den fürstbischöflichen Hof Würzburg, in E zum jährlich ausgeübten Brauche wurde. Sie geschah in Gegenwart des Rates und der Gemeinde- und Kirchenbediensteten in der Sakristei. Schon in der zweiten erhaltenen GE aus dem Jahre 1628 sind die Vermerke enthalten: „3/8 (Eimer Wein) am grün Donnerstag den 12 Jüngern, Cantore vndt 1 Maß ins Wasser zum Altar weschen. 2 lb 10 dl für Weckh am grünen Donnerstag den 12 Jüngern". Auch die Ratsherren beteiligten sich an dem Trunk, sie erhielten gesondert einige Maß Wein. Die Form der Fußwaschung (der Ausdruck findet sich erstmalig in GE 1682) wird sich nicht wesentlich von der allgemein üblichen unterschieden haben. Sicher ist anzunehmen, daß die zwölf ältesten armen Männer ausgewählt wurden. Wer jedoch die Waschung vornahm, bleibt unentschieden. Vielleicht der Pfarrer, vielleicht aber auch der Bürgermeister, worauf die Gegenwart der Ratsherren schließen lassen könnte.

Eine Besonderheit, die meines Wissens kein Gegenstück besitzt, wird aus folgendem Eintrag in G 1661 erkennbar. „1/8 (Eimer) 6 mas auf den heyligen grüenen Donnerstag denen 12 Jüngern altem gebrauch nach Jedem 1 maas, worunder der Judas doppelt empfangen". Diese Formulierung findet sich noch in GE 1662 und 1665. Sie deutet darauf hin, daß zumindest in diesen Jahren der Judas von den übrigen Jüngern, sei es durch besondere Kleidung, sei es durch irgend etwas anderes, unterschieden war. Das entspricht weder dem biblischen Bericht noch den allgemein bekannten Formen des Brauches [11]). Für die alten Leute soll ja die Wahl zum Jünger eine Ehrung bedeuten, den Judas darzustellen ist aber eine zweifelhafte Ehre, während allerdings andererseits die sichtliche Gegenwart des Verräters für den die Waschung Ausführenden eine Bezeugung größerer Demut bedeutet. Um nun in E einen willigen Repräsentanten zu finden, setzte man für ihn die

doppelte Menge Wein aus. Trotzdem wird wohl nicht immer ein Bereitwilliger vorhanden gewesen sein, und aus diesem Grunde mag man von dieser Sonderform bald wieder abgekommen sein.

Die Abneigung, den Verräter darzustellen, ist leicht verständlich, denn die Gestalt des Judas spielt im Karwochenbrauch E's eine unrühmliche Rolle. Am Karsamstag Abend wurde wie vielerorts so auch hier der Judas verbrannt, natürlich nicht der Darsteller vom Gründonnerstag, sondern eine Strohpuppe. Diese Brauchübung lebte im Volke. Sie erscheint nur einmal und wie zufällig in den Rechnungen, und zwar in BE 1651 unter der Rubrik „Ausgaben für Holz". Dort heißt es: „22 dl für holz, alß mann den Armen Judaß verbrent". Zunächst könnte man im Zweifel sein, ob es sich hier um das bekannte „Judasverbrennen" handelt, oder ob hier ein Verbrecher namens Judas mit dem Feuertode bestraft wurde. Daß eine solche Strafe aber in den Bürgermeisterrechnungen E's, das zum Zentgericht O gehörte, aufscheinen sollte, ist unwahrscheinlich. Glücklicherweise wurde bei dieser Verrechnung das Datum beigefügt: „den 8. Aprilis". Tatsächlich fiel im Jahre 1651 der Ostersonntag auf den 9. April [12]). Den armen Judas hat man also am Ostersamstag verbrannt — die gewöhnliche Zeit für diesen Brauch. Ob eine Ausgabe in GE 1629 „4 dl für ein schut strohe zum Feüer am Oster Abendt" sich auf das Judasverbrennen bezieht oder ob dieses Stroh zur Feuerweihe verwendet wurde, ist nicht zu entscheiden, wenn man auch annehmen darf, daß zur Entzündung der Feuerweihe wie auch heute noch andere Materialien dienten [13]).

Der Name des Judas ist weiterhin an ein Gerät gebunden, das damals wohl an Stelle der Karfreitagsratschen während der Karwoche verwendet wurde: an den Rumpel- oder Judaskarren. Der Name schwankt zwischen diesen beiden Bezeichnungen. In der Zeit zwischen 1629 und 1712 heißt es in 16 Fällen Rumpelkarren, in 10 Fällen Judaskarren. Nur in einem Jahre, 1668, werden beide Namen zugleich genannt, aber in verschiedenen Sparten der Rechnung. Der Rumpelkarren wird in den übrigen Orten nur einmal, und zwar in GR 1726 erwähnt. An karwöchentlichen Lärmgeräten nennt GK 1755 zwei Klappern, 1766, 1767, 1768, 1775 und 1777 jeweils eine „sogenante rumplen, so man in der Cahrwochen gebräuchet". Unter dem Rumpel- oder Judaskarren muß man sich wohl einen gedrungenen Handwagen mit großer Ratsche und Handleier vorstellen, wie wir ihn auch aus anderen Gegenden kennen [14]). Der Name Rumpel-Karren erinnert zudem an die Rumpel- bzw. Pumpermette in der Karwoche, deren Lärmen nach einer weitverbreiteten Deutung dazu dienen soll, den Judas zu verjagen. Dies fände in der gleichzeitigen Benennung des Gerätes als Judas- und Rumpel-Karren eine Bestätigung. Die Rumpelmette übrigens ist auch im Maindreieck, und zwar in GK 1735 belegt: „2 lb 24 ndl für einen leüchter zur rumpelmetten dem schreiner zu Ochsenfurt bezahlt". Ob die Judastafeln, die in GE 1668, GK 1611, 1612, 1613, 1615 und 1617 erwähnt werden, mit der Rumpelmette in Beziehung stehen, bleibt unentschieden.

Eine durch alle Rechnungen aller Orten laufende Eintragung betrifft den Aufbau bzw. Abbruch des heiligen Grabes, wofür ähnlich wie bei der Krippe eine kleine Entschädigung in Brot (oder Geld) und Wein gewährt wird. Kleinere und größere Ausgaben für die Ausstattung sind häufig. Wir hören von einem „Gewölk zum heiligen Grab", das gemalt wird (GE 1661),

von „einigen Figuren zum hl. Grab", die nach Ochsenfurt zum Maler getragen werden (GE 1711), von bunten Glaskugeln, die jährlich neu gefärbt werden, wozu rote, grüne und blaue „Praesillen Spän" gebraucht werden (z. B. GK 1723). Ab und an wird ein neues hl. Grab gebaut, und GK 1716 verzeichnet die Ausgabe von „2 fl 1lb 26 ndl Vor ein heyliges grab sambt zugehör, so zu Heydingsfelt gestanden, bezahlt". Die kleine Gemeinde K erwirbt also ein abgelegtes hl. Grab aus dem größeren Nachbarort Würzburgs. Verschiedene Rechnungen erwähnen die Wache vor dem Grab oder eine Karfreitagsmusik, wie GE 1670: „4 Maß dem Organisten, Schuelmeistern vndt Musicanten, so sie auff den H. Charfreytag Nachts Vor dem Heyligen Grab Musicirt haben". (Ähnlich GE 1636, 1,71, 1741, GR 1688.) [15]).

Alle diese Nachrichten bieten kaum Besonderheiten gegenüber den allgemein bekannten Tatsachen. Eine Eigenheit R's verdient jedoch hervorgehoben zu werden. Das dortige Gotteshaus hat von einigen Anwesen ein jährliches Gefälle an Unschlitt. Die abzuliefernde Menge von insgesamt 5 Pfund wird zur Beleuchtung des hl. Grabes verwandt. GR 1631: „5 Pfund Vnschlit, so das gotshaus Jerlich fallens hat, wird in der H. Charwochen vorm H. grab verbrennt"; oder ausführlicher: GR 1633: „5 Pfund Vnschlit . . . werden in der H. Charwochen von den Lehenleuten in die Kirchen getragen vnd zue ehren des H. Leidens Christi vorm H. grab verbrennt". Später wurde ein Teil davon zu anderer Verwendung abgezweigt, wie GR 1654 ausweist: „5 Pfund . . . werden widerumb beym hl. grab, ostermetten vnd gewiter leuthen deß Jahrß hindurch verbraucht".

Die Nacht zum Ostersonntag, die Nacht der Auferstehung des Herrn, ist eine Zeit von besonderer Heiligkeit. Die E'er junge Bürgerschaft beging sie mit feierlichem Umgang um die Gemeindeflur. Schon BE 1603 und die folgenden Rechnungen verzeichnen einen geringen Geldbetrag für den Flurer (den von der Gemeinde bestellten Flurhüter) „von dem Cruzifix In der Osternacht vmb die Marckung zu tragen". Aber erst der Eintrag in BE 1749, der in den nun folgenden ähnlich formuliert ist, gibt einen deutlichen Hinweis: „1 lb 26 dl dem flurer von dem Crucifix bey der Jungen gesellen Wallfarth in der Osternacht umb die Marckhung zu tragen pro hoc Anno zahlt". Diese Prozession, die eine Art Flurbenediktion darzustellen scheint, hat in O, R und eventuell auch in F eine Entsprechung. In O allerdings fand sie nicht in der Osternacht, sondern, wie es zunächst, und zwar schon 1469, lautet, „zwischen Ostern und Pfingsten" statt. Auch hier erhält der Flurer einen geringen Betrag für das Kreuztragen. Später 1538 ff., heißt es: „1 lb 12 dl dem flurumb (Flurer) vom Creuz vf die freitag zwuschen Ostern vnd Pfingsten vmb die Marck zu tragen". Deutlicher auf Schauerumgänge scheint der Wortlaut ab 1617 hinzuweisen: „1 lb 12 dl ihme (dem Flurer) vonn dem Creütz zwüschen Osternn vnnd pfinngstenn bei denn vmbgenngenn vnnd walltagenn vorzutragenn". In BR 1641 lautet der entsprechende Eintrag: „1 lb 2 dl den Jungen gesellen für weckh Alß sie nach der Ostermetten processionaliter vff den Gießvbel (Flurname) gewallt" (so öfter). Auch folgende Ausgabe in GF 1603 könnte auf den gleichen Umgang hindeuten: „Dem Schreyner 1 fl 1 lb 26 dl vom Cruzifix zumachenn vndt zu mahlen so man im Osterfeyertagen braucht".

O ist übrigens der einzige Ort, in dessen Rechnungen sich eine Spur einer Karfreitagsprozession findet. BO 1714 heißt es: „1 fl 3 lb von denen

Flagellanten röckhen, so am Charfreytag gebraucht worden, auszubessern und zuwaschen geben". Auch 1698 wurden diese Flagellanten-Röcke schon erwähnt, ohne jedoch dabei auf den Karfreitag Bezug zu nehmen. Daß im Übrigen die Karfreitagsprozession nirgends eine Erwähnung findet, ist im Vergleich zu anderen Landschaften bedeutsam genug.

Ein weiterer eigenartiger Brauch während der Ostermette ist in GO 1618 (und öfter) angedeutet. Dort ist verzeichnet: „1/4 wein denenn, so in der Ostermetten mit denn Ketten vmb die Kirchen geloffen". Wahrscheinlich soll das Klirren der Ketten das Brechen der Todesbande Christi symbolisieren.

Als nächste Höhepunkte im Kirchenjahr lenken Christi Himmelfahrt und Pfingsten die Aufmerksamkeit auf sich. Verschiedene Belege beweisen, daß man auch im Maindreieck am Himmelfahrtstage eine Christusfigur in die Kirchenwölbung emporgezogen und zu Pfingsten die Heiliggeisttaube heruntergelassen hat[16]). Die früheste Nachricht enthält GK 1601: „1 lb 14 dl 1 altdl von der Tauben (als dem heiligen geist) wider zuuernewern vnd von Newen zumahlen". Es folgt GF 1616: „1 lb für ein strick zu dem bildnus Christi, so mann in festo Ascensionis braucht". Sehr ähnlich vermerken GR 1659: „1 lb 12 dl vor eine schnur so zue Himmelfahrth Christi gebraucht werden solle", und GF 1737: „2 lb 18 dl vor 10 Claffter New Sayl zu der Bildnus Christi Himmelfahrt und heiligen geist auff- und abzulassen". Mittelbar nimmt auf den Brauch eine Ausgabe für Kerzen in GF 1637 Bezug: „2 lb 28 dl für kleine Kertzlein vf heiligen gruen Donnerstag ad lavandum Altaria vnd sonst in herab sendtung des Heiligen Geists verpraucht". Auch folgender Eintrag in GK 1712 dürfte als mittelbarer Beleg zu werten sein: „14 ndl für 2 Cräntz zum Herrgott auff Himmelfart Christi vnd heyl. Geist auff Pfingsten zumachen". E, das bis jetzt gefehlt hat, verrechnet in GE 1668 „24 dl vor 2 Ellen Rauschgolt, wormit der heylige geist auff den heyligen Pfingsttag gezieret worden".

Der nun folgende E'er Beleg leitet zu einer weiteren Ausgestaltung des Brauches über. GE 1666 heißt es: „2dl vor Nagel zu dem Bildtnus Christi vnd heyligen Geist, die Oblaten daran mit anzuhefften". Es dürfte wohl nicht zu bezweifeln sein, daß hier die Oblaten gemeint sind, die im Verlaufe des Gottesdienstes an beiden Festtagen auf die Gemeinde der Gläubigen herabgeworfen werden. Daß sie allerdings zuvor an den Figuren befestigt sind, ist eigenartig und weiterhin nicht mehr belegt. Die älteste Nachricht über die Austeilung des Himmelsbrotes steht in GK 1601 in sehr kurzer Formulierung: „1 fl für Oblatten vff Ascensionis Domini". GK 1602 ist etwas ausführlicher und fügt zugleich Pfingsten hinzu: „1 fl 1 lb 12 dl für Oblatten vff Ascensionis Domini et pentecosten herab zu werffen". GK 1685 nennt erstmals die Zahl der Oblaten, und zwar handelt es sich um 1000 Stück. Hundert Jahre später, 1792, ist die Zahl auf 2000 Stück gewachsen, eine beträchtliche Menge für die kleine Gemeinde. Die Formulierung lautet nun so, daß sie „auf Christi Himelfahrt und Pfingsten ausgetheilet werden", also nicht mehr herabgeworfen. Man wird zu dieser Neuerung gekommen sein, um die Würde des Gottesdienstes zu wahren. In den Ortschaften F und R läßt sich eine ähnliche Entwicklung erkennen. In F findet sich der früheste Beleg in GF 1638: „4 fl 4 lb 14 dl fur 1800 Grosße Oblaten so an vnßers Herrn Hiemmelfart vnd Pfiengsten herunder geworffen, so vnder die Jugent außgetheilt worden". Aber schon GF 1657 heißt es: „4 fl 1 lb 29 dl vor 2900 Obladen so auf Ascensionis Domini Vndt H. Pfingsten der Jugendt altem gebrauch nach

außgetheilet vnd sonsten verbraucht worden". GF 1677 spricht von 3000 Oblaten, die an beiden Tagen „altem herkommen nach ausgeben wordten" sind, ohne hinzuzufügen, daß sie für die Jugend bestimmt sind. Eine weitere Entwicklung bezeugt GF 1750: „7 fl 24 dl vor 3000 a 1 lb 2 dl daß 100 dan 400 Braun gewürzte Obladen, daß 100 pro 2 lb, auf Christi Himelfahrt vndt Ersten pfingstag altem Herkommen nach in der Kirchen undt auf dem Rathauß außgetheilet wordten". Allerdings könnte auf diese Verteilung im Rathaus auch schon der Zusatz „vnd sonsten verbraucht" in GF 1657 hindeuten.

In R, dessen Rechnungen nicht über das Jahr 1630 zurückgehen, spricht schon der früheste Beleg (in GR 1631) vom Verteilen. „4 fl 9 dl für grosse vnd dickhe Oblaten so vff Ascensionis Christi vnd H. Pfingsten vnder die Kinder vnd schuler in der Kirchen seind außgetheilt worden". GR 1646 nennt die Zahlen 1200 an Himmelfahrt und 1200 an Pfingsten. GR 1655 verrechnet: „5 fl für 2500 Oefflathen vff Ascensionis vnd penthecostes vnder die Gemeindt außzuetheilen erkaufft". 1659 sind es 3300 Stück, 1692 sogar 4500. Schließlich vermerkt GR 1695: „4 fl 4 lb 15 dl für 1600 Obladen so auf Christi Himmellfahrt vnd Pfingsten in der Kirchen ausgeworffen vnd vnder die Musicanten Buben ausgethailt worden".

Im allgemeinen hat sich dieser Brauch anscheinend mit großer Zähigkeit gehalten. Die teilweise sehr beträchtlichen Ausgaben für die benötigten großen Mengen vermögen ihn nicht zu hemmen. Ursprünglich wohl zur besonderen Freude für die Kinder bestimmt, umfaßt er späterhin die gesamte Gemeinde. Auch er gehört in die Reihe der Riten, die durch Anschaulichkeit und Bildkraft die Glaubenslehren versinnbildlichen sollen und gliedert sich so den Bestrebungen der Gegenreformation bequem ein. Wann er erloschen ist, läßt sich auf Grund des benutzten Quellenmaterials nicht entscheiden. Wahrscheinlich hat ihm erst die Aufklärungszeit ein Ende bereitet.

Mit der Darstellung dieses Brauches ist das Material erschöpft, soweit es sich um Nachrichten handelt, die genügend wesensmäßigen Gehalt und zeitliche Tiefe besitzen, um ein einigermaßen gesichertes Zeugnis des Daseins und der Entwicklung einzelner Erscheinungen zu vermitteln. An Einzelnachrichten enthalten die Rechnungen noch sehr viel, sei es an Belegen für Fronleichnamsbruderschaften, Handwerkerjahrtage, Arten des Kirchenschmucks, Gestaltungen der Kirchenmusik, Schauspiele in der Kirche [17]), Wetterkerzen, besondere Kreuze, Glockenweihe, gemalte Totenköpfe, Baumkult und Anderes. Um alle diese Belege in richtiger und überlegter Weise einzuordnen, bedarf es weiterer Nachrichten, die, da die Einzelorte sie nicht bieten, ein größerer Raum beisteuern muß.

Wenn nun zu diesen hier vorgeführten Brauchformen noch etwas Zusammenfassendes gesagt werden soll, so ist wohl in erster Linie auf die überraschende Einheitlichkeit hinzuweisen, die das kirchliche-volkstümliche Leben der vier Ortschaften bestimmt. Fast jeder einzelne Brauch hatte in den Nachbarorten seine, man möchte sagen wörtliche Entsprechung. Die große prägende Kraft des Mittelpunkts Würzburg wird eine der Ursachen hierfür sein. An anderem Ort konnte festgestellt werden, daß auch in den übrigen Lebensbereichen eine ähnlich sinnfällige Übereinstimmung besteht [18]). Das deutet darauf hin, daß eine weitere und wohl die entscheidende Ursache in der gleichartigen soziologischen und wirtschaftlichen Struktur, im gleichen Stamm und im gleichen Schicksal zu sehen ist. Auch Würzburgs Eigenart und Kraft entspringt ja diesen Bedingungen [19]).

Anmerkungen

[1]) Die genaue Übersicht über die hier verwendeten Quellenbestände habe ich gegeben in „Rechtliches Gemeindeleben im Maindreieck zwischen Reformation und Aufklärung", Bayer. Jb. f. Vk. 1953, S. 146, Anm. 1.

[2]) Darüber Verf., a. a. O., S. 136 ff.

[3]) Darüber demnächst Verf., Der Niederfall und andere Bauhandwerkerbräuche in Mainfranken, in: Die Plassenburg, Schriften für Heimatkunde und Kulturpflege in Ostfranken, hg. im Auftrage des Vereins „Freunde der Plassenburg e. V." durch Stadtarchivar Prof. Dr. Georg Fischer, Band 9.

[4]) Einen ungefähren, aber sicher nicht vollständigen Überblick über die verschiedenen Prozessionen, Kreuz- und Umgänge des 17. Jhdts. in E vermittelt folgende aus den Rechnungsjahrgängen entnommene Zusammenstellung: Kreuzgänge nach den Nachbarorten Theilheim und Randersacker; Umgang um den Zehnthof an Ostern; Umgang um die Stadt an Pfingsten; Umgang um die Stadt an Himmelfahrt; Fronleichnamsprozession; Umgang um den Zehnthof an Maria Heimsuchung; Flurumgang am Urbanstag; Umgang um Zehnthof, Stadt und Markung an Maria Heimsuchung; Umgang um den Zehnthof an Weihnachten; Flurumgang der jungen Gesellen in der Osternacht.

[5]) Die Entfernung von E (als etwa in der Mitte des Untersuchungsgebietes gelegenem Ort) nach Dettelbach beträgt 14 km, nach Walldürn 48 km (beides Luftlinie).

[6]) Zur Fronleichnamsprozession in Franken und besonders im Würzburger Gebiet vgl. Alois Mitterwieser/Torsten Gebhard, Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern, München (1949), S. 22 f., 72, 120 ff.

[7]) Dies galt übrigens von den Prozessionen allgemein. Die „Raths vnnd Gerichts Ordnung zu Eiulstatt vff Dinstag nach Jacobi Im 1534 Jhar Angefangen" besagt: „6. Auff die Hohen Fest, So man das Hochwürdig Sacrament Vmbtragt, Soll ein Jeder bey den Amptleuten Vnnd Rath Erscheinen, Vnnd dem hailigen Sacrament Nachuolgen. 7. Auch sollen bede Burgermeister Ahn hochtzeitlichen tagen, Ahn welchen man das hochwurdig Sacrament Vmb das Dorff, Zenthauß, oder Kirchen tregt, den Priester fuhren." (StA Würzburg, Ger. Ochsenfurt 9/413)

[8]) Contractenprotocoll F, Gemeindearchiv Nr. 36; die Benutzung gestattete in dankenswerter Weise der dortige Bürgermeister.

[9]) Über ländliche Weihnachtskrippen in Franken ist noch wenig bekannt. Die hier veröffentlichten Zeugnisse erweisen wenigstens für einen kleinen Landstrich die Existenz von Krippen in Markt- und Landkirchen vor Mitte des 17. Jahrhunderts. Alois Mitterwieser, Frühere Weihnachtskrippen in Altbayern, München 1927, S. 31 bemerkt, daß die Markt- und Landkirchen in Altbayern erst um die Wende des 17. zum 18. Jahrhundert zögernd den Dom- und Wallfahrtskirchen folgen. Daran gemessen, liegen die mainfränkischen Belege verhältnismäßig früh.

[10]) Für die in GR 1662 erwähnten wächsernen Gesichtlein dürfte allerdings auch Augsburg als Herkunftsort in Frage kommen. Vgl. Josef Ringler, Deutsche Weihnachtskrippen, Innsbruck/Wien/München (1930), S. 17.

[11]) Eine Hervorhebung des Judas bei der Fußwaschung (im Stift Beromünster) erwähnt lediglich Eduard Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche des Schweizervolkes, Neubearbeitung durch Paul Geiger, Zürich (1940), S. 132: „Der Stiftspropst nimmt an 12 Schülern, den sog. ‚Jüngern', die Fußwaschung vor, wobei Judas den linken Fuß vorstreckt." Der Judas wirft anschließend die 30 Silberlinge aus. Das Judasaustreiben, das in schlesischen Orten im Anschluß an die Pumpermette stattfand (der Mesner, mit roter Weste bekleidet, stellte den Judas dar), vgl. Paul Sartori, Sitte und Brauch III, Zeiten und Feste des Jahres, Leipzig 1914, S. 139, Anm. 4, mag als entfernte Parallele gelten. Ebenso die Nachricht, die Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, Leipzig 1898, S. 144 erwähnt, wonach in Böhmen ein rothaariger Junge als Judas durch das Dorf getrieben wird.

[12]) Nach Hermann Brinkmann, Alte und neue Zeitrechnung, Görlitz 1939, S. 157.

[13]) Die kirchliche Feuerweihe am Karsamstag trägt heute im Maindreieck den Namen „Judasfeuer". Der Name des alten Jahresfeuers wurde auf die liturgische Handlung übertragen. Vgl. zu diesen Judasüberlieferungen Marianne Hilpert, Judas auf dem Scheiterhaufen (Der Erdkreis 3/1952, S. 74—76). In diesem Aufsatz wurden z. T. die gleichen Quellen verwandt wie in der vorliegenden Studie.

[14]) Vgl. z. B. die 11. Abb. im Bildteil des Buches von Hanns Koren, Volksbrauch im Kirchenjahr, Salzburg/Leipzig (1934).

[15]) Für Bayern vgl. Alois Mitterwieser, Die heiligen Gräber der Karwoche in Bayern, in: Heimatarbeit und Heimatforschung, Festgabe für Christian Frank zum 60. Geburtstag, München 1927, S. 129—136; dort weitere Literatur.

[16]) Über die nun folgenden Bräuche vgl. Alois Mitterwieser, Ein bayerischer Himmelfahrtsbrauch (Volk und Volkstum, Jb. f. Vkde. Bd. I, München 1936, S. 212—217). S. 215 verweist er auf eine Nachricht aus dem Dorfe Eßfeld, Kreis Ochsenfurt, also aus unmittelbarer Nähe der hier behandelten Belegorte.

[17]) Die Nachrichten darüber sind recht vereinzelt. Man kann schon auf Grund der bisher in Franken durch die archivalische Quellenforschung der Bayerischen Landesstelle für Volkskunde durchgearbeiteten Bestände an Bürgermeister-, Gotteshaus- und anderen Rechnungen erkennen, daß diese Vereinzelung keine Ausnahme bildet. Verhältnismäßig reicher belegt sind Schulmeisterspiele im 16. Jahrhundert.

[18]) Verf., Rechtliches Gemeindeleben, a. a. O., bes. S. 145 f.

[19]) Die Verweise auf einschlägige Literatur wurden aufs Äußerste beschränkt. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß sich in den Arbeiten des Jubilars, vor allem in seinem zweibändigen Werk „Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs", zahlreiche Nachrichten und Bemerkungen zu den hier geschilderten Bräuchen finden.

DIE KETTEN UM DIE LEONHARDSKIRCHEN IM OSTALPENRAUME

Kulturhistorische Beiträge zur Frage der Gürtung von Kultobjekten in der religiösen Volkskultur Europas

VON LEOPOLD KRETZENBACHER

Den Wanderer, der von den steirisch-kärntischen Waldbergen der Packalpe niedersteigt, einen der berühmtesten Wallfahrtsorte Innerösterreichs, St. Leonhard im Lavanttale zu besuchen, grüßt schon von weitem die außerhalb des Marktfleckens hoch über dem Tale liegende gotische Kirche. Eine unter den Fenstern verspannte, den ganzen Bau umschließende Kette verleiht dem Gotteshause ein seltsames Aussehen (Tafel VII, Abb. 13 und 14). Eine kettengegürtete Kirche. Aber sie ist nicht die einzige im Kärntnerlande. Auch die Kapelle „in der Höll" bei Friesach trägt einen solchen Gürtel. Auch sie ist dem vielverehrten Mönchsheiligen, dem Gefangenenerlöser und himmlischen Tierarzt St. Leonhard geweiht. Weiter im Süden umspannt auch das Leonhardikirchlein von Stocklitz bei Glanhofen solch eine Kette. Selbst damit ist die Reihe noch nicht beendet. Zumindest aus alten Sagen, Legenden und Bildern gar manch eines Kärntner Gotteshauses könnte der Wanderer erkennen, daß es einst viel mehr Kettenkirchen hierzulande gegeben haben muß; daß sie ausnahmslos dem hl. Leonhard geweiht sind und in manchen Fällen erst vor etwa hundertfünfzig Jahren ihren Kettenschmuck verloren haben; daß es schließlich auch anderswo im weiten Ostalpenraume kettenumspannte Leonhardskirchen gibt und gab, freilich nur noch in Südtirol und in Altbayern so dicht gesät wie in Kärnten.

Es ist selbstverständlich, daß diese Eigenart eines ungewöhnlichen Kirchenschmuckes ihren besonderen Sinn haben muß. Freilich ist er der Gegenwart, die so viele Bindungen an altes Sinngefüge in der Volkskultur verloren hat, nicht mehr geläufig. Auch deutet das Volk die Kirchenketten anders als die Wissenschaft, die sich seit langem mit ihrer Herkunft, ihrem Wesen und den Gründen ihrer Beschränkung auf St. Leonhards Heiligtümer befaßt.

Doch rechte Wissenschaft vom Volke soll vom Lebendigen ausgehen und dieses in seiner geschichtlichen Tiefe und in seiner räumlichen Weite verfolgen. Sie soll das Nahe, das Vertraute beim Erbgut der Heimat im Spiegel der Weite und Fremde anderer Kulturen erkennen und so den geistigen Ort des Eigenen an den Überlieferungsformen der anderen bestimmen.

So wollen auch wir den Kärntner Volksmund befragen und in der Umschau über die Ostalpen und ihre Vorlande auch die anderen Kettenkirchen besuchen. Nach Möglichkeit sollen hiezu Historie und Kunstgeschichte ihre Daten für die zeitliche Ordnung beibringen. Im Ausgriff über ganz Europa werden uns dann Volkskunde, Religionswissenschaft und Kulturgeschichte helfen, aus weit verbreiteten, offenkundig sinnverwandten Formen der Gürtung eines Kultobjektes das Problem der ostalpinen Kettenkirchen einer Lösung näher zu bringen. Es wird sich zeigen, daß der gleiche kultur-

historisch-volkskundliche Ausgriff nach dem Nordwesten und dem Südosten Europas auch imstande ist, noch einen anderen, seltsam urtümlich anmutenden Wallfahrerbrauch an einzelnen abgelegenen Kärntner Dorfkirchen, wo man mit opfernder Gebärde einen Altar mit rotem Wachsdocht umzieht, als einem weiten Sinngefüge alteuropäischer religiöser Volkskultur zugehörig zu bestimmen.

I.

Die Kettenkirchen in Kärnten und in den übrigen Ostalpenländern

Auf unserem kulturhistorisch-volkskundlichen Wanderwege stellen wir zunächst einmal fest, welche Kirchen in Kärnten, im übrigen Österreich, in seinen nach dem Ersten Weltkriege abgetretenen Gebieten und in den weiteren Ostalpenländern solche Kettengürtel noch tragen oder geschichtlich nachweisbar einmal trugen [1]). Allein im heutigen Kärnten sind es neun:

Kärnten: St. Leonhard im Lavanttale [2]).
St. Leonhard bei Feldkirchen („St. Leonhard im Bade") [3]).
St. Leonhard in Schlanitzen bei Tröpolach im Gailtale [4]).
Stocklitz bei Glanhofen [5]).
Höllein ob Friesach („St. Leonhard in der Höll'") [6]).
St. Leonhard im Remscheniggraben (bei Eisenkappel) [7]).
St. Leonhard im Glantale (westlich Feistritz-Pulst) [8]).
Kapelle des hl. Leonhard in Maria Waitschach bei Hüttenberg [9]).

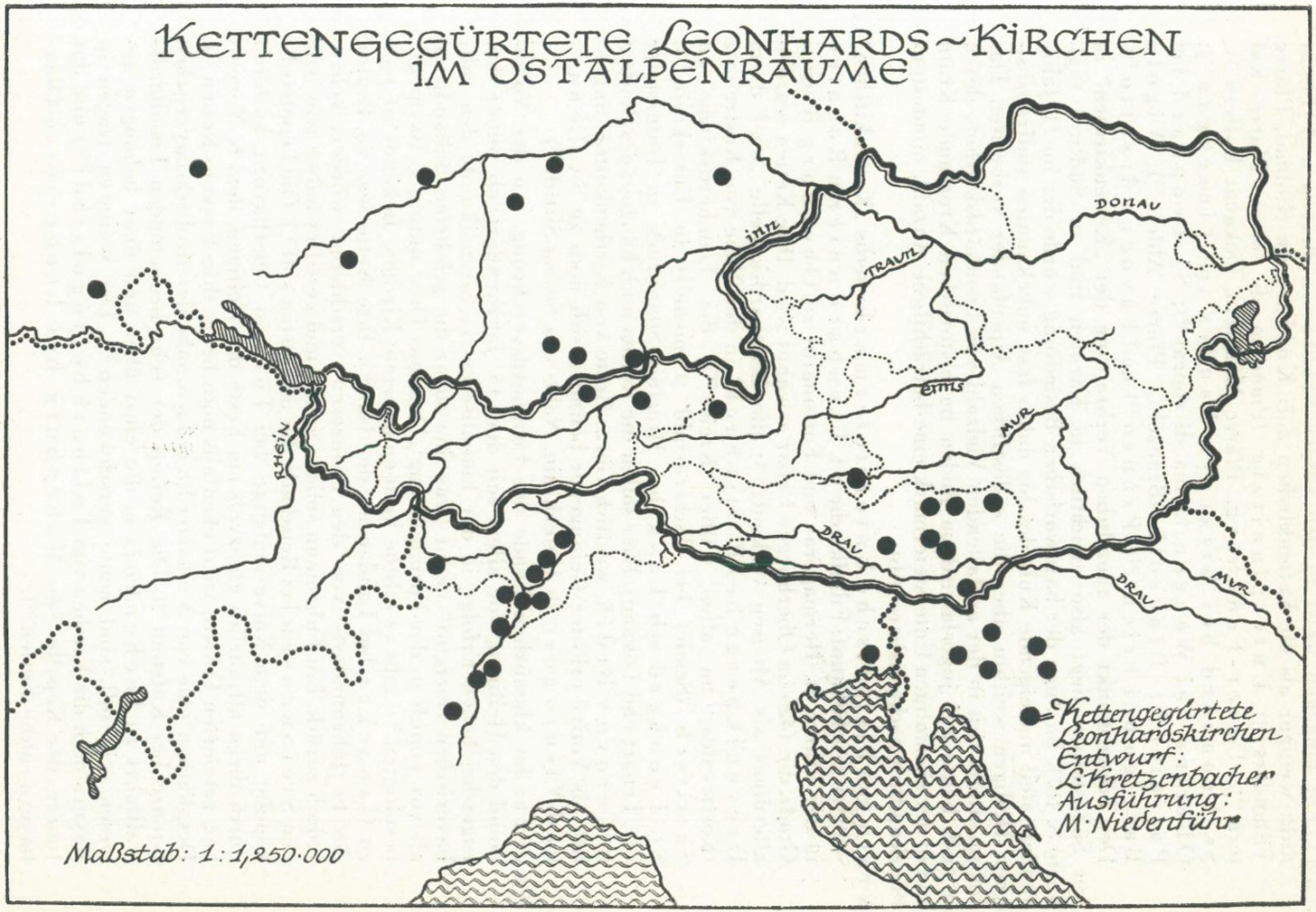
An sich sind dies verhältnismäßig wenige „Kettenkirchen" gemessen an der Zahl von nicht weniger als 28 Leonhardspatrozinien in der Kärntner Diözese Gurk. Es trugen wohl noch etliche ehemals die Kettengürtung, ohne daß sich dies aus Archivalien, Bildern und Volksüberlieferungen noch erkennen ließe.

Steiermark hat keine einzige Kettenkirche, wiewohl auch im Gebiete der Diözese Seckau zwölf Leonhards-Pfarren oder -Filialkirchen liegen.

Oberösterreich, Niederösterreich, Wien und das Burgenland, die ebenfalls viele Leonhardskirchen aufweisen (Diözese Wien-St. Pölten: 26; Linz: 13; Burgenland: 5) haben auch keine einzige kettengegürtete Kirche.

Salzburg's Erzdiözese hat 15 Leonhardskirchen. Kettenschmuck trägt nur jene zu Leogang [10]) im Bundeslande Salzburg. Mit Sicherheit läßt sich aus den Visitationsprotokollen vom Jahre 1613 erkennen, daß auch die berühmte Wallfahrtskirche von St. Leonhard bei Tamsweg noch in der frühen Barockzeit mit Ketten gegürtet war: „. . . circumdatus canellis ferreis et filo puriter ferro" sagt der Bericht [11]).

Tirol: Der kirchliche Verwaltungsbezirk (apostolische Administratur) Innsbruck-Feldkirch (zur Erzdiözese Brixen gehörig) zählt 17 Pfarr- und Filialkirchen zum hl. Leonhard (Tirol: 11; Vorarlberg: 6), darunter einige sehr alte wie jene von Kundl-Tirol aus dem 11. Jahrhundert. An „Kettenkirchen" sind jedoch nur Hopfgarten, das aber zum Tiroler Anteil der Erzdiözese Salzburg gehört [12]), und eine kettentragende Leonhardskirche (Kapelle?) zu Achenkirch am Achensee [13]) zu nennen.


KETTENGEGÜRTETE LEONHARDS-KIRCHEN
IM OSTALPENRAUME
DONAU
INN
TRAUN
ENNS
MUR
RHEIN
DRAU
DRAU
MUR
Kettengegürtete
Leonhardskirchen
Entwurf:
L. Kretzenbacher
Ausführung:
M. Niedermühr
Maßstab: 1:1,250.000

Südtirol hingegen weist in den beiden Erzdiözesen Brixen und Trient nicht weniger als elf Kettenkirchen auf: Kollmann (Colma), Pfarre Villanders[14]); Unterplanitzig (Pianezza di sotto); Pfarre Kaltern[15]); Unter-Fennberg, Pfarre Margreid, Dekanat Kaltern[16]); St. Leonhard bei Brixen[17]); Laudes im Vinschgau[18]); Oberinn bei Wangen (Auna di sopra)[19]); St. Leonhard im Passeier[20]); Branzoll (Branzolo), Pfarre Aldein[21]); Vigolo Baselga bei Trient[22]); Pranzo[23]) und Favogna di sotto[24]).

Der Schwerpunkt der räumlichen Verbreitung der „Kettenkirchen" in den Südostalpen liegt also ersichtlich in Kärnten und in Südtirol (vgl. Karte S. 167). Im Zuge der bajuwarischen Besiedlung wurde der im 11. Jahrhundert steil ansteigende Kult des bis dahin fast unbekannten südfranzösischen Heiligen weithin über die südöstlichen Alpenländer verbreitet. Das dokumentiert sich in der auffallenden Vielzahl von Leonhardskirchen, deren es auch heute auf jugoslawischem Boden im historischen Kronlande Krain und in der ehemaligen Untersteiermark eine beträchtliche Anzahl, mindestens 18 urkundlich nachweisbare gibt:

Krain und historische Untersteiermark: sechs „Kettenkirchen" wurden mir bekannt: Filialkirche St. Leonhard unterm Rogatec in der Pfarre St. Hermagoras und Fortunatus zu Oberburg (Gornji Grad), die 1426 im Oberburger Urbar erwähnt wird. Ihre Ketten wurden allerdings als Alteisen verkauft[25]); die Leonhardskapelle „auf dem Drevenikberge bei Pöltschach" in der Nähe von Kostreinitz (Kostrivnica) im alten Cillier Kreise[26]); die Leonhardskirche zu Samitsch (Semič) bei Tschernembl (Črnomelj) in Unterkrain[27]); St. Leonhard ob Laak bei Hrastnik-Steinbrück in Untersteier (Sv. Lenart nad Lokami). Hier sollen die Ketten noch hängen; desgleichen in Cerovo v Brdih, westlich Görz; Reste von Kirchenketten, angeblich als Votive erlöster Gefangener befinden sich noch zu Sv. Lenart nad Višnjo goro in Unterkrain, Nähe von Stična-Sittich[28]).

Bayern: Im klassischen Lande der Leonhardsverehrung, wo der Volksmund den Heiligen, vor allem seit dem 15. Jahrhundert, ob seiner ihm zugeschriebenen Erfolge in der himmlischen Tierarzneikunde den „altbayerischen Herrgott" nennt (was ihm sogar die gelehrten Bollandisten als vox populi in der Formulierung „Dominus Deus antiquae Bavariae" bestätigten[29]), gibt es etliche kettenumgürtete Kirchen. Bekannt ist jene zu Ganacker bei Landau an der Isar[30]). Ihre Kette war zu Beginn des 19. Jahrhunderts von den Franzosen verschleppt worden, kehrte jedoch zurück. Ein Fuhrmann soll sie gelobt und gestiftet haben wie jene von Steinhausen bei Reischach, die nie rosten soll[31]). Die Leonhardikapelle auf dem Kalvarienberge bei Tölz in Oberbayern, berühmt durch ihren alljährlich glanzvoll am Feste des Heiligen, dem 6. November, gefeierten Umritt, trägt ebenfalls noch heute ihre Ex-voto-Ketten[32]). Desgleichen jene von Nußdorf am Inn nahe der tirolisch-bayerischen Grenze bei Kufstein[33]). Die Ketten der sehr bedeutenden Leonhardswallfahrt zu Inchenhofen, die einst über und über behangen gewesen sein soll, sind heute verschwunden[34]). Des weiteren tragen in Bayern noch die Kirchen von Tollbath bei Ingolstadt[35]) und das Innere der Kapelle von Hohenburg bei Lenggries in Oberbayern solche Ketten[36]).

Schwaben (Württemberg, Baden) hat in seinen katholischen Bereichen ebenfalls noch einige Kettenkirchen unseres Heiligen. So z. B. in Laupheim[37]), in Hüfingen bei Donaueschingen (Friedhofskapelle)[38]), in Lauingen und in Germersbach bei Weinsberg[39]).

II.

Die Ketten um die Wallfahrtskirche von St. Leonhard im Lavanttale hängen in ihrer heutigen Gestalt erst seit den Jahren 1910/12 an den Außenwänden des berühmten Gotteshauses, dessen Geschichte ins 12. Jahrhundert zurückreicht. Sie wurden als ein Geschenk des Kunsthistorikers Prof. A. Schnerich neu verspannt. Er knüpfte damit an eine Tradition an, die mindestens seit der Mitte des 17. Jahrhunderts bestanden hatte. Erst zur Zeit der Aufklärung war sie gegen den Willen des gläubigen Volkes mit Gewalt unterbrochen worden. Heute noch zeigt dort ein Votivbild aus dem Jahre 1669 die Kirche mit ihrem alten Turm und von einer doppelten Kette umspannt[40]). Die Sage will darüber wissen, daß die Türken bei einem ihrer vielen Einfälle ins Lavanttal im späteren 15. Jahrhundert neben anderen Unglücklichen auch einen steirischen Bauern aus der Obdacher Gegend gefangen genommen hätten, der in seiner Not gelobte, dem hl. Leonhard, dem großen „bantlöser", wie ihn das 15. Jahrhundert nannte, die ganze Kirche im Falle der Errettung mit einer Kette zu umspannen[41]). Dieser sagenhafte Anlaß zur Kettenstiftung wurde 1827 sogar in Gedichtform von einem unbekannten Autor im „Aufmerksamen" veröffentlicht[42]). Inwieweit der Schluß jener Versdichtung, demzufolge der Votant jeden seiner Nachfolger auf dem Hofe verpflichtete, die Kette um ein Glied zu verlängern (so daß sie sich vor der Abnahme schon zweimal um die Kirche wand), tatsächlich volkstümlicher Überlieferung entspringt, was durchaus möglich wäre, oder doch der dichterischen Eingebung entsprang, sei dahin gestellt. Daß es zwei- und mehrfache Kettengürtungen an Leonhardskirchen gab, steht fest. So lag die volkstümliche Vorstellung, daß sie durch Zugaben Glied für Glied aus den Gaben der Votanten wachse, nahe und konnte sich leicht mit dem Terminmotiv verbinden, daß die Türken wiederkämen, wenn die Kette dereinst dreimal das Lavanttaler Leonhardiheiligtum umschließen würde[43]).

Auf jeden Fall fielen hier die Ketten um die Wende des 18. Jahrhunderts jenen Bestrebungen der Aufklärung zum Opfer, die sich die „Reinigung" der Kirchen von allen „Absonderlichkeiten" zur Aufgabe gestellt hatten. Dazu gehörten nach dem Urteile der josephinischen Behörden nicht nur Stoffbekleidungen der Gnadenbilder, die Reliquienschreine und die Requisiten geistlicher Volksschauspiele, sondern auch die unverstandenen Ketten um die Leonhardskirchen. Daß sich das ganze Volk auch hierin wie bei den strengen Bestimmungen gegen das Christi-Leiden-Spiel und die anderen Formen des geistlichen Spielbrauches, wie bei den Wallfahrtsbeschränkungen und den Verboten liebgewordener Nachtandachten und dergleichen Kultübungen nicht im Äußerlichen bevormundet, sondern vielmehr gerade in seinen religiösen Überzeugungen getroffen fühlte, zeigen gleichfalls wieder die Sagen, die sich an diese Kettenspoliation der Kirchen knüpften. Die Pferde, mit denen man das „geraubte" Kirchengut zum Eisenhammer führte, seien bald darauf eingegangen; im Schmelzofen, in den man die Kettenglieder und die eisernen Opferfiguren geworfen hatte, hätten diese sich „aufgebäumt" und wären umhergesprungen, „als ob sie lebendig gewesen

wären"; sogar der Schmelzofen sei zur Strafe für den Frevel am Gut des Heiligen geborsten [44]).

Die leidvolle Türkenzeit soll auch nach anderen Kärntner Volkssagen zu solchen Kettenstiftungen veranlaßt haben. Auch die Leonhardsketten des Kirchleins zu Schlanitzen bei Tröpolach im Gailtale, die übrigens auch eingeschmolzen wurden, waren von einem Rattendorfer gestiftet gewesen, der in türkischer Gefangenschaft eine dreifache Gürtung der Kirche gelobt hatte [45]). In gleicher Notlage hatte ein Ritter auch die heute noch hängenden Ketten um das Kirchlein von Stocklitz bei Glanhofen ex voto versprochen [46]).

Eine Reihe von Türkensagen knüpft sich an die Leonhardskapelle im Höllgraben bei St. Georgen unter Straßburg im Gurktale, „St. Leonhard in der Höhle" oder „in der Höll" genannt. Vor den Türken, die 1478 sengend und mordend das Gurktal herabzogen, schlossen sich die Bewohner des Babenberges und des Höllgrabens in ihre Kirche ein, „um sich gegen die heranrückenden türkischen Räuberhorden bis auf den letzten Mann zu verteidigen. Zugleich machten sie das feierliche Gelübde, daß sie für den Fall, als sie den Feind besiegten oder dieser gar nicht in ihre Nähe käme, für die Kette, die ihnen bestimmt war, ihr Gotteshaus zum ewigen Andenken der Errettung mit einer eisernen Kette umgeben würden. Die Räuberhorden erschienen. Die nahe Kirche am Babenberge wurde niedergebrannt. Allein plötzlich zogen die Türken wieder ab und die Hölleiner Gemeinde war errettet. Dankbar lösten deren Angehörige ihr Wort und schafften die große versprochene Kette an, welche noch heute in der Kirche zu Höllein zu sehen ist [47]).

Nach einer zweiten Variante dieser Hölleiner Türkensage hatten sich die Leute in eine hohle Linde geflüchtet, die auf wunderbare Weise (nach einem alten und sehr verbreiteten „Blindheitswunder") den angreifenden Türken immer wieder aus dem Gesichte entschwand. „Die wilden Gesellen erkannten nun, daß dies eine heilige Stätte sei; der Anführer gelobte, ein Kirchlein zu erbauen und um dieses eine goldene Kette zu ziehen. Auf diese Weise wurden die bedrängten Bewohner aus der Gefahr errettet. Die goldene Kette wurde später von den Friesachern gegen eine eiserne vertauscht. Dafür muß in der Höller Kirche noch heutzutage ein Priester aus Friesach alljährlich eine heilige Messe lesen. Die Kette wird vom Volke für ein Zeichen der kirchlichen Gewalt gehalten, gegen die der Teufel nie aufkommen wird" [48]).

Eine dritte Hölleiner Türkensage ließ Kirchlein und Kette schon bestehen, als die Türken wieder einmal raubend kamen. Diese zerhieben die heilige Kette und wurden dafür von einer pestartigen Seuche befallen. Da sühnten sie selber ihren Frevel und stifteten eine silberne, nach anderen eine goldene, die man später gegen die eiserne austauschte [49]). Die silberne Kette soll sich „in der Sparkasse zu Klagenfurt" befinden [50]).

Leonhard von Keutschach, nachmals der berühmte Salzburger Fürsterzbischof, hatte die Wallfahrtskirche Maria Waitschach bei Hüttenberg zu Ende des 15. Jahrhunderts inmitten der Türkennöte gebaut und mit ihr auch eine Kapelle für seinen Namenspatron. Ein Hüttenberger Bürger namens Peter Latenecker war 1535 aus türkischer Gefangenschaft entronnen und hatte, dies dankbar zu bekennen, auch noch ein Votivbild gestiftet, das noch heute hinterm Waitschacher Hochaltar hängt [51]). „Dieser Bürger ist der Sage nach ein Schmied zu Hüttenberg, welcher nach seiner Ankunft aus

der türkischen Gefangenschaft zu ewigem Andenken seiner Befreiung selbst eine Kette schmiedete und damit die hier befindliche, dem hl. Leonhard geweihte Kapelle umzog. Vor einigen Jahrzehnten wurde die Kirchenkette ihrem Zwecke entzogen“ [52]). Die Ketten von Remschenigg in Unterkärnten sollen aus den Zäumen der dort verunglückten Türkenrosse verfertigt worden sein [53]).

Doch nun genug der Sagenbeispiele, die sich auch noch aus anderen von den Türken verheerten Ländern vermehren ließen. Gelegentlich, wie z. B. in Bayern, ist es auch ein Fuhrmann, der nach Anruf des hl. Leonhard aus Lebensgefahr errettet solch eine Kette stiftete [54]). Auch in Südtirol erzählt man vom Wachsen solcher Ketten dadurch, daß man immer wieder die von Fuhrleuten und Säumern geopferten Hufeisen zusammenschmiedete oder die Ringvotive wandernder Schmiedegesellen hinzufügte [55]). Die Kirchenkette von Hopfgarten in Tirol soll nach einem Pestvotum der Gemeinde geschmiedet worden sein [56]). Jene zu Leogang in Salzburg sei nach der Sage aus den Kinnhaken geheilter Pferde verfertigt worden. Andere sagen, sie sei die Votivgabe der Weiber, die sich dazu verlobten, falls die Männer wieder aus dem Kriege heimkehrten; alle seien wiedergekommen, nur einer nicht; dessen Frau hatte das Gelübde verschmäht und war also dafür bestraft worden [57]).

Auf jeden Fall bringt das Volk die Ketten bei uns mit den Türken oder mit Rossen, gelegentlich mit beiden in Verbindung. Bei datierten Fällen wird immer der Ausgang des 15. Jahrhunderts genannt. Das aber deckt sich genau mit dem ältesten überhaupt bekannten Bildzeugnisse einer kettenumgürteten Leonhardskirche in der Nürnberger Ausgabe der „Legenda aurea“ des Jacobus de Voragine vom Jahre 1488. St. Leonhard und ein zweiter Mönch stehen in der Bildmitte vor einem Reiterpaare, nach der Legende sicher vor König Chlodwig und seiner Gemahlin, die auf der Jagd plötzlich von Geburtswehen überfallen worden war und dann auf das Gebet des hl. Leonhard hin eines gesunden Knaben genas. Im Hintergrunde links steht eine Kapelle, die unverkennbar mit Ketten umspannt ist. Bauern bringen (links im Bilde) Opferketten dorthin [58]).

III.

Leonhardlegende, Patronate und Kettendeutungen

Das 15. Jahrhundert, das uns also das erste Bildzeugnis einer kettengegürteten Leonhardskirche bewahrt, scheint überhaupt das wichtigste in der geschichtlichen Entwicklung des Leonhardskultes zu sein. Es bringt im Wiederaufleben des seit dem 11. Jahrhundert bestehenden Gefangenenlösepatronates dieses alten „Eisenheiligen“ nun während der Nöte der Türkenzeit vor allem auch die entscheidende Verbindung mit dem neu aufkommenden Viehpatronat, das allein aus seinem Kettenattribut entstanden sein dürfte.

Die kirchliche Legende des Heiligen, aus der allein dieser unglaublich intensive Kult im süddeutsch-bajuwarisch-alemannischen Raume der Ostalpenländer nicht erklärt werden könnte, bietet auch für die Entstehung des Kettenbrauches nur sehr wenig Anhaltspunkte. Leonhard, dessen französischer Name Lienard mit französisch lier = „fesseln, Binden“, lien =

„Fessel, Band" zusammengebracht wurde, war als Sproß eines alten fränkischen Geschlechtes unter dem Merowinger-König Chlodwig getauft worden. Er trat ins Kloster Micy und verlebte nach dem Tode des Abtes etliche Jahre der Meditation in der Waldeinsamkeit. Später gründete er zu Noblac bei Limoges in Südfrankreich ein Kloster, heute St. Leonhard Haut Vienne geheißen, wo er am 6. November 559 starb.

Ein halbes Jahrtausend schweigen Martyrologien, Kalendarien und Legendenbücher über ihn. Erst um 1030 entstand unter Bischof Jordanes von Lemovicum (Limoges) eine Vita mit den entsprechenden Wunderberichten. Er sei der Königin bei ihren jähen Geburtswehen im Walde beigestanden, bis sie einen gesunden Knaben geboren hatte. Dafür schenkte ihm der König so viel Land, als der Heilige während einer Nacht auf einem Esel umreiten könne. Hier entstand das neue Kloster, von dem aus die Zisterzienser insbesondere seit dem 11. Jahrhundert seinen Kult weitertrugen, wiewohl das Wesentliche des Leonhardskultes eine Angelegenheit des Volkes und seiner religiösen Vorstellungswelt, nicht die kirchliche Neusetzung eines Ordens oder eines Einzelklosters, etwa einer vielbesuchten Grabstätte ist, zu deren Verehrung es etwa einer besonderen kirchlichen Propaganda bedurft hätte. Es sind lauter „Volksnöte", will man so sagen, die ihn zum Anwalt des Volkes machten.

Der Wassernot der Gegend half der Heilige noch zu seinen Lebzeiten durch ein Quellenerschließungswunder ab. (Das kehrt in vielen Gründungslegenden von Leonhardskirchen auch in Kärnten wieder: „St. Leonhard im Bade" bei Feldkirchen; St. Leonhard im Lavanttale mit der Schwefelquelle; St. Leonhard „bei den warmen Teichen" in der Nähe von Villach.) Das Ansehen, das St. Leonhard bei Hofe genoß, ließ ihn die Befreiung vieler Gefangener erwirken. Auch nach seinem Tode rettete er nach der frommen Überlieferung manchen Unschuldigen, so z. B. jenen, den sein Gegner, Graf Limousin, an eine schwere Kette („maura") anschmieden hatte lassen. Zum Danke habe der Befreite diese Kette zum Grabe des Heiligen getragen, wo sich nach und nach solche Votivgaben häuften. (Vgl. Tafel VIII, Abb. 15, St. Leonhard bei Aussee.)

Waren in der französischen Legende des 11. Jahrhunderts das Geburtshelferamt und das Gefangenenlösepatronat vorgebildet, so gesellten sich von dieser Zeit ab weitere Vertrauenspflichten aus der volkstümlichen Legendenausweitung durch die hilfesuchenden Gläubigen hinzu. Sie sind in den Mirakelbüchern der Wallfahrtsorte, in Bilddarstellungen und kulturhistorisch faßbaren volksgläubigen Riten zu erkennen. Leiblich und geistig Kranke wandten sich an ihn. Reisende, Pilger, Fuhrleute und Säumer stellten sich unter seinen Schutz. Alle beschenkten seine Kirchen. So taten es die Salzfuhrleute bei Aussee in Steiermark; so in besonders reichem Maße auch die Bergknappen zu Zwickenberg in Kärnten. Die errichteten ihm eine schon 1334 erwähnte Kirche, an der berühmte Fresken des 14. Jahrhunderts den Heiligen als Gefangenenerlöser und als Arbeiter am Werke zeigen. Denn früh war der Eisenheilige zum Patron der Bergleute, der Hüttenarbeiter und Mineure, später auch der Kanonengießer geworden. Wie der hl. Antonius von Padua verlorene, so sollte St. Leonhard gestohlene Sachen wiederbringen und auch sonst bei Rechtshändeln helfen. Daß er zeitweilig gar zum Wind- und Wetter-Patron wurde, das nimmt weiter nicht wunder, bedenkt man die Vielfalt menschlicher Sorgen und das schier unbeirrbare

Vertrauen des mittelalterlichen Menschen auf Heiligenhilfe aus dem Jenseits [59]).

Es sei hier nur angedeutet, daß die Wissenschaft St. Leonhard ob der Vielfalt dieser Patronate immer wieder für einen Heiligen gehalten hat, der unbedingt an die Stelle früher verehrter, vorchristlicher, zumal germanischer Götter oder Heilbringer getreten sein müsse, deren Funktion er in verchristlichter Form auf sich vereint habe. Für die einen ist er der Nachfolger des Gottes Thor oder Freyr; für die andern vertritt er Frô [60]). Den Dritten gilt er als Hypostase eines nicht namentlich genannten, aus den schon in vorchristlicher Zeit selbstverständlich ebenso vorhandenen Viehzüchternöten abgeleiteten bäuerlichen Heilbringer in Viehangelegenheiten [61]). Für unsere Fragestellung können wir von diesen Deutungen durchwegs absehen und feststellen, daß aus seiner ganzen alten und kirchlich anerkannten Legende nichts unmittelbar auf den Kettenbrauch führt; es sei denn, man nimmt von vornherein an, die Ketten um die Leonhardskirchen seien einzig und allein Zusammenfügungen von Votivketten erlöster Gefangener [62]). Das aber wäre ein vorschneller Schluß, zu dem sein ständiges Attribut, die Kette mit Ringschelle und Schloß daran doch nicht berechtigt, auch wenn sich andererseits aus dieser dominanten ikonographischen Eigenheit der Leonhardsdarstellung im 15. Jahrhundert ziemlich plötzlich das heute sozusagen allein noch kultwirksame und die Fortdauer der Verehrung bedingende Viehpatronat ergeben hat.

Wenn wir es schon ablehnen, in St. Leonhard die Hypostase irgendeines vorchristlichen Gottes oder Heilbringers zu sehen, der u. a. auch Gefangene erlöste und Vieh heilte, weswegen man ihm zu Ehren Ketten opferte und solche symbolisch selber trug, so steht doch fest, daß St. Leonhard und die Kette nicht zu trennen sind. Zum andern muß als höchst bedeutsam festgehalten werden, daß es zwar in Mittel- und Westeuropa hundert und mehr Kirchen und Kapellen des hl. Leonhard gibt, die den Heiligen mit der Kette in der Hand zeigen, ohne daß die Außenwände dieser Gotteshäuser kettenbehangen wären; daß es aber andererseits auch nicht eine einzige mitteleuropäische Kettenkirche gibt, die nicht dem hl. Leonhard geweiht wäre [63]). Die Kettenkirchen Mitteleuropas sind grundsätzlich und ausnahmslos Leonhardskirchen!

So gab es manchen Forscher, der das Problem dadurch für gelöst hielt, daß er die Ketten als eine Art volkstümlich überdimensionierte Votive, als Riesenketten neben den Riesenkerzen nahm. Oder man meinte, man habe sich kirchlicherseits der Überfülle dargebrachter Votivketten am einfachsten durch ihr Zusammenschmelzen und Darbringen als Kettengürtel in ein-, zwei- oder dreifacher Reihung übereinander an den Kirchenaußenwänden entledigt [64]).

Die Frage des Asylrechtes, demzufolge ein Geflüchteter innerhalb des Kettengürtels vor dem Ergriffenwerden sicher war, wie dies z. B. 1406 für den ganzen Wallfahrtsort Inchenhofen (Bayern) bestand [65]), wie es also ebenfalls zur Kettenerklärung angeführt wurde, scheidet hier m. E. deswegen als alleinige Deutung aus, weil dieses Asylrecht nicht auf Leonhardskirchen beschränkt war, sondern vielenorts auch bei gänzlich anderen Patrozinien in Geltung stand, andererseits jedoch die ausnahmslose Beschränkung der Kettenkirchen auf St. Leonhards-Patrozinien eine unumstößliche Tatsache ist.

Auch der spätmittelalterliche Kirchenbrauch, in besonderer Devotion sich selbst oder einen Kranken, insbesondere einen Geisteskranken während der Messe mit einer Kette zu gürten oder gar an den Altar anzuschließen, reicht nicht zur Erklärung der Umkettung des Gesamtgotteshauses bei Leonhardskirchen aus. Gleichwohl ist die kultische Selbstfesselung — sie erinnert unwillkürlich an den Semnonenhain! [66]) —, mit der man sich symbolisch freiwillig in die Gewalt des Heiligen begibt und diesen so zwingt, sich des Votanten anzunehmen, ein wichtiges Merkmal auch im Leonhardkult. Das älteste datierbare Eisenopfer an unseren Heiligen, die gefesselte Figur eines Mannes, die 1413 zu St. Leonhard im Lavanttale dargebracht wurde [67]), gehört ebenso hieher wie die (nunmehr allerdings verschwundene) Holzplastik eines Gefesselten zu St. Leonhard bei Tamsweg [68]) oder der Kirchenbrauch zu Mellerai in Frankreich, wo sich die Gläubigen während des Gottesdienstes mit Ketten an den Leonhardsaltar anschlossen [69]). Das ist offenkundig kultische Fesselung aus eigener Devotion und findet seine Gegenstücke in fernen Bereichen [70]).

So sehr alle diese Vorstellungen zumal in der späteren Ausgestaltung des Leonhardkultes mitgespielt haben mochten, zunächst müssen wir vom Einzelvotanten und seiner Form der Leonhardverehrung durch Selbstfesselung und Darbringung seiner Hand- und Fußfesseln absehen. Wir müssen versuchen, den Kirchengürtebrauch an sich, gleichviel ob mit Ketten oder anderen Materialien, anderswo wiederzufinden, die Vergleichsbasis also zu erweitern. In unseren Gegenden haben wir bisher vergebens nach derlei Gürtungen einer ganzen Kirche ausgeschaut. Nicht einmal St. Leonhard wurde diese Ehrung überall zuteil.

IV.

Adam von Bremen und die goldene Kette um den Tempel von Upsala Die frühmittelalterliche Silberfadengürtung zu Kladrau in Böhmen

Soweit wir uns also auf dem deutschen Volksboden und in den germanischen Teilen Europas umgesehen haben, nirgends außer bei den aufgezählten Leonhardskirchen im deutschen Ostalpenraume und seinen slawisch-romanischen Südrandgebieten hat sich der Brauch des Gürtens einer christlichen Kirche mit Ketten oder mit anderen Banden bis zur unmittelbaren Gegenwart erhalten.

Immerhin aber gibt es eine — allerdings heftig umstrittene — alte Beschreibung für ein vorchristliches kettengegürtetes — oder sagen wir vorsichtiger: kettenbekränztes — Heiligtum. Es ist der germanische Odhinn-Thor-Fricco-Tempel zu Upsala in Schweden. Adam von Bremen hatte zwischen 1074 und 1076 seine berühmte „Hamburgische Kirchengeschichte“ (Gesta Hammaburgensis ecclesiae) geschrieben. Sie ist neben Thietmars von Merseburg und Helmolds Chroniken die wichtigste Quelle zur Kenntnis der altslawischen Religionsgeschichte und als solche von der jüngsten Forschung als eine „durchaus selbständige Darstellung“ anerkannt, wenngleich ihr nicht der Rang eines geschichtlichen Quellenwerkes im heutigen Sinne zugesprochen werden kann. Doch das gilt für die gesamte mittelalterliche Historiographie. Adam von Bremen bringt u. a. jedoch auch viel literarisch und archäologisch Nachprüfbares. Es zeigt sich, daß er wohl

Thietmars Chronikon gekannt und -- mit Irrtümern — ausgeschrieben hat, daß aber sehr viele seiner Angaben absolut zuverlässig sind [71]).

Nachträglich hat Adam seinem kirchengeschichtlichen Werke eine Reihe von Scholien beigegeben. Zu seiner (leider nicht sehr eingehenden) Beschreibung des germanischen Tempels zu Upsala (IV, 26) fügte er als 139. Scholion folgende Bemerkung bei: „Catena aurea templum circumdat pendens supra domus fastigia lateque rutilans advenientibus eo quod ipsum delubrum in planitie situm montes in circuitu habet positos ad instar theatri" [72]).

Hier ist also eindeutig vom Kettenbehang eines germanischen Heiligtums die Rede. Es besteht, selbst wenn es sich um eine Übertreibung im Hervorheben der Prunkausstattung handelt, die dieser in seiner Form uns leider nicht klar geschilderte Tempel trägt, kein Grund, die Stelle überhaupt zu verwerfen, sie als Irrtum hinzustellen; zumal dann nicht, wenn wir, wie wir noch sehen werden, in weiten außergermanischen Bereichen Europas gegürtete Kirchen bis zur Gegenwart finden. Ob es nun blitzendes Gold ist, was als Kette den Ankommenden von weitem entgegenblinkte, oder nicht, das bleibt letzten Endes gleichgültig. Eine Kette war es gewiß, was Adam mit catena bezeichnete. Auch die Türken sollen zu Höllein bei Friesach in Kärnten eine goldene Kette gestiftet haben, wie die christliche ätiologische Sage die dortigen Eisenketten ausschmückend im Werte überhöht. Es ist also keineswegs nötig, die Stelle mit S. Lindqvist [73]) als eine phantastische Übertreibung Adams abzutun, der damit einen vergoldeten und mit Zinnen versehenen Dachrand gemeint haben solle, wie man solches noch in ähnlichen Motiven an einem Reliquienschreine der Eriksbergkirche in Westgötland erkennen könne. Mit Recht wandten sich die Religionshistoriker Mowinckel [74]) und de Vries dagegen. Jan de Vries findet Lindqvists Erklärung völlig abwegig und denkt selber — ohne auf die Gegenwartsformen des Kirchengürtebrauches im christlichen Bereiche Mitteleuropas einzugehen — an die Möglichkeit, daß der geistliche Verfasser der „Hamburgischen Kirchengeschichte" etwa an jene catenulae gedacht haben mochte, die nach dem Bibelberichte am Tempel Salomons angebracht gewesen seien [75]).

Und doch hätte die Forschung bereits bei W. Mannhardt [76]) auf die sicher nicht nur dem Schmuckbedürfnis entsprungene, sondern einem Kultzweck dienende Gürtung eines Heiligtums aus edlem Metall finden können. Eine Stelle aus der Erneuerung der Stiftsurkunde für das westböhmische Kloster Kladrau (Kladrové) durch Herzog Friedrich von Böhmen aus dem Jahre 1186 bestimmt, daß der Münzer (trapezita) des Herzogs für die Dauer der Stiftung zu Prag am Gallusfeste (16. X., übrigens einem alten Herbsttermin und Zinsreichungstag!) einen Goldfaden an das Kloster Kladrau zu liefern habe: „Villicus Pragensis decem denarios omni die sabbati, et in festo sancti Galli poledrum solvere debet. Trapezita eodem die filum aureum circa altare, et argenteum circa ecclesiam solvere debet. Cellerarius ducis duas urnas mellis..." Es handelt sich um die Erneuerung einer alten, also schon lange vor 1186 bestehenden Stiftung [77]).

Es sei allerdings vorerst dahingestellt, ob wir diese Kette bzw. den „Goldfaden" unmittelbar in kontinuierlichen Zusammenhang mit dem Nornenseil der skandinavischen Überlieferung bringen dürfen, von dem die Edda-Lieder gelegentlich berichten. So z. B. bei der Erzählung von der Ge-

burt Helgi's, des Hundingstöters (Helgakvidha Hundingsbana I, 2 f.) oder im Sigurdliede (Sigurdharkvidha II, 5). Mannhardt deutet das Motiv vom Umspannen des Erbgutes für Helgi durch das Schicksalsseil solcherart, daß das Erbe damit vor einer Zersplitterung bewahrt und zusätzlich gefestigt würde [78]). Indes sehen wir hier eher eine Widerspiegelung der altindogermanischen Vorstellung von der Gürtung eines als sakral empfundenen Bereiches [79]), zu dem das eigene Wohnhaus primär zu stellen ist. Die auffallend vielen Sagenbelege südgermanisch-deutscher Überlieferung bei Mannhardt, die von einer ein-, zwei- oder dreimal um einen Berg, eine Stadt, ein Haus, um Haus und Hof gehenden Kette aus Gold oder aus einem sonstwie feinen Metall berichten, schließen sich unserer Vorstellung an [80]). Wir wollen sie aber dennoch nicht in unmittelbare Beziehung zur Kirchengürtung setzen, auch wenn sie in jenen Sagen insoferne Kultorte oder besondere Punkte umschließen, als es immer Wohnstätten Jenseitiger oder das eigene, also geheiligte Heimathaus ist. Hier liegt ganz allgemein das sehr verbreitete Motiv des „hegenden Fadens" vor, das zu den Urvorstellungen über Raumheiligkeit, Grenze, Schutz, Hervorhebung, Abwehr und Reinigung gehört und in Sage, Brauchtum, Lied und Hochdichtungsüberlieferung häufig begegnet [80a]). Der Seidenfaden (sîdîn vadem) um König Laurins Rosengarten ist das klassische Beispiel der mittelalterlichen Dichtung dafür. Wir aber müssen zunächst die europäischen Vergleichsmöglichkeiten für die Fortführung einer Kettenumspannung im allgemeinen im Bereiche der christlichen Kirchen als Kultobjekte untersuchen. So wenden wir uns fürs Erste dem europäischen Westen zu.

V.

Votivgürtungen von Kirchen in Frankreich und Spanien

Der berühmte französische Volkskundler und Kulturhistoriker Arnold van Gennep hat die bajuwarisch-alemannischen Leonhardskirchen schon 1907 in einem Essai über „Kirchengürtungen" (La ceinture de l'église) mit westeuropäisch-französischen und mit orientalisch-syrischen Überlieferungen in Zusammenhang gebracht [81]). Dabei hat er zunächst das von der älteren Forschung mehrmals herangezogene Beispiel der antiken Stadt Ephesus, die sich ex voto durch ein sieben Stadien langes Seil von ihrer Stadtmauer weg bis zum Tempel ihrer Schutzgöttin Artemis verbunden haben soll, als nicht gleichartig abgelehnt [82]). Gennep betont mit Recht, das Wesentliche sei die Umkreisung. Sie sei nicht so ohne weiteres gleichwertig mit jener geradlinigen Verbindung zwischen der Gottheit und der Gemeinde ihrer Gläubigen, gleichviel was man zu dieser Verbindung verwendete, eine Kette oder einen Faden (chaine ou corde rectiligne) [83]).

Ebenso lehnt Gennep den allzu rationalistischen Erklärungsversuch von M. Andree ab, die Ketten wären nichts anderes als eine Art Befreiung vom allzuvielen geopferten Eisen, das man sonst eben vergraben habe müssen, dann aber doch lieber eingeschmolzen und zu einer gewaltigen einzigen Votivkette verschmiedet habe [84]). In der Tat bleibt hier der Opfercharakter des Darbringens der neuen, aus alten Stücken geschmiedeten und wieder geweihten Kette außer acht, ganz abgesehen davon, daß auf das Material zu großer Wert gelegt wird.

Also verweist Gennep — befremdlicherweise ohne Bezug auf Felix Liebrecht, der ihm hierin schon 1863 vorangegangen war[85]) — auf bretonische Lieder, die genau den gleichen Gürteritus für eine Kirche, allerdings mit einem weniger dauerhaften Material, mit Wachsfäden, dünnen Bandkerzen, erkennen lassen. Liebrecht hatte nämlich auf christlich-volksreligiöse Riten hingewiesen, in denen Menschen in Todesnot sich durch ein Gelübde verpflichten, die Kirche des angerufenen Schutzheiligen mit Wachsschnüren zu umziehen.

Neun Söhne hatte eine Mutter durch die Pest verloren. Nun fleht sie zu Gott, er möge sie ihr wiedergeben; sie wolle ihm dafür seine Kirche dreifach mit Wachs umziehen: „Enterrez mes neuf fils, et je vous promets un cordon de cire, qui fera trois fois le tour de votres murs“[86]). Ähnlich ruft eine schwangere Frau in Ertrinkensnot den hl. Mathurin an, er möge sie und ihr ungetauftes Kind retten. Auch sie verspricht, ihm dafür seinen Friedhof und seine Kirche bis zum Kreuzesstamm dreifach mit Wachs zu gürten: „Je vous donnerei une ceinture de cire, — Qui fera trois fois le tour de votre terre; — Qui fera trois fois le tour de votre cimetière et de votre chapelle, — Et trois tours à la tige du crucifix: — Et viendra allumer sur l'autel“[87]). Endlich erwartet der Jakobspilger Dom Jean Derrien, als er auf der Pilgerfahrt von einem Türken am Leben bedroht wurde, von seinem Schutzheiligen die Rettung. Er betont, daß er sich auf Pilgerfahrt befinde, also sozusagen seinen gerechten Anspruch auf den Schutz des Heiligen habe, dem er dann den ganzen Kirchenbereich ein- oder zweimal umgürten wolle. Wieder sollen die Enden am Kruzifixe angeknüpft werden: „Monsieur Saint Jacques le bienheureux, — Je voulais aller à votre maison: — Je vous ferais un présent — Qui sera beau, le jour de votre pardon. — Je vous donnerai une ceinture de cire, — Qui fera le tour de votre terre; — Le tour de votre maison et du cimetière, — Et de toute votre terre bénite; — Qui fera une ou deux fois le tour de votre maison. — Et viendra se nouer au crucifix“[88]).

Gennep, dem diese bretonische Liedüberlieferung wohl bekannt war, vermag nach M. Sebillot's mündlicher Mitteilung beizufügen, daß dieser selbst noch ums Jahr 1863 solche dreifach wachsumzogene Kirchen in der Gegend von Guingamp (nahe der bretonischen Nordküste, Dép. Côtes du Nord) gesehen habe[89]). Auch das muß natürlich nicht Devotion eines Einzelnen sein, sondern läßt sich als ein Gemeinschaftsopfer auffassen, etwa einer Familie, einer Stadt. Wenigstens neigt Gennep dazu, dies anzunehmen. Er stützt sich dabei auf ein Beispiel aus dem modernen Syrien, dessen mohammedanische wie die christliche Bevölkerung sehr alte Volksglaubensüberlieferungen bewahrt, die in einem geschichtlichen Angleichungsvorgang islamisiert oder christianisiert worden waren. Darnach vereinigen sich bei den libanesischen Katholiken im Falle eines öffentlichen Notstandes die Familienoberhäupter vor einer Marienkirche. Jeder bringt ein Stück Stoff, aus Seide oder Baumwolle, je nach Habe und Freigebigkeit. Daraus wird ein größerer Stoffgürtel verfertigt und in halber Höhe um die Kirche herum aufgehängt. Damit ist „das Übel gebunden“ (Le mal est lié)[90]).

Durch diese Beispiele ist der Primat des Ritus (Gürtung) vor dem Materiale (Eisen, Wachs, Seide, Wollstoff) deutlich erkennbar. Besonders jene bretonischen Lieder mit dem Motiv des Ex-voto-Wachsumzuges, auf die, wie erwähnt, schon F. Liebrecht aufmerksam gemacht hatte, sprechen

deutlich genug. Liebrecht hatte sie freilich nur bedingt mit dem Grundprinzip der Einfriedung durch den „hegenden Faden" in Zusammenhang gebracht: „Diesem ganzen Gebrauch (der Wachsgürtung) wird wohl ursprünglich die Absicht zugrunde gelegen haben, die Weihung und Übergabe von Tempel und Tempelgebiet an die Gottheit durch Anknüpfung der um dieselbe gelegten Schnur oder Kette an deren Bildsäule auszudrücken, weshalb sich auch in den angeführten bretonischen Liedern das Ende des gelobten Wachsgürtels an das Kruzifix knüpfen soll. Daß letzterer Umstand dann später, als die anfängliche Bedeutung des Gebrauches in Vergessenheit geriet, gar nicht mehr zur Ausführung kam, ist leicht begreiflich. Übrigens mag die Sitte des Hegens durch seidene Fäden, Schnüre usw. häufig mit der eben besprochenen zusammengefallen sein" [91]).

Über das Alter des Gürtebrauches im westeuropäischen Bereiche etwas aussagen zu wollen, fällt schwer. F. Liebrecht verweist bei dem Beispiel von den neun pestgemordeten Söhnen der Votantin, die Gott dafür eine dreifache Mauergürtung mit Wachs anbietet, auf Villemarqué, den Herausgeber der Quelle, der diesem Motiv ein hohes Alter zuschreibt. Ein Konzil zu Nantes, gehalten im Jahre 658, bestätige es ausdrücklich [92]). Meine Nachprüfungen ergeben jedoch, daß dies nicht zutrifft. Denn erstens fand im genannten Jahre weder ein Konzil noch eine Provinzialsynode zu Nantes statt. Vielmehr setzt die neuere kirchengeschichtliche Forschung jenes vermeintliche Konzil von Nantes vom Jahre 658 frühestens an die Wende des 9. Jahrhunderts. Es werden die Jahre 895 oder 900 genannt [93]). Zweitens aber enthalten die in mehreren Handschriften überlieferten Bestimmungen dieses Konzils wohl Anordnungen über die Ausrottung „heiliger" Bäume und das Umstürzen der heidnischen Megalith- und Druidensteine, die allerdings vielfach Kreissetzungen darstellen und im Opferritual eine Rolle spielten; jedoch von Gürtungen mit Eisen oder Wachs und dgl. ist mit keinem Worte die Rede [94]). So kommt auch dem Hinweise von R. Hindringer, der Gürtebrauch begegne wenigstens in der Form des Legens von Eisenstücken und des Einsteckens bunter Ruten in die Erde schon in der gegen Ende des 8. Jahrhunderts vermutlich in Nordfrankreich entstandenen pseudoaugustinischen „Homilia de sacrilegiis" lediglich hypothetischer Wert zu [95]). Die Predigt richtet sich gegen das Sacrilegium dessen, „qui in domo sua quaecunque de ferro, propter ut daemones timeant, ponunt et virgas colorias in terra fodendo" [96]). Des weiteren fügt Hindringer das Verbot des Burchard von Worms († 1025) in dessen weit verbreitetem theologischen Sammelwerk „Decreta" (X, 15) hinzu: „Neque licet lauro aut viriditate arborum cingere domos." Eine ähnliche Bestimmung aus den „Dicta abbatis Pirminii" (cap. 22), des berühmten Benediktiners der karolingischen Frühzeit, der am Oberrhein die ins Römerreich eingedrungenen germanischen Völkerschaften missionierte und zu diesem Zwecke in den „Dicta" ein Handbuch der Missionsarbeit nach älteren Predigten zusammenstellte, spricht sich ebenfalls nicht genauer über unseren Gürtebrauch aus.

Wie dem auch sei, die Tatsache bleibt bestehen, daß es mindestens frühmittelalterliche und rezente Ketten- und Fadengürtungen von Kultobjekten ex voto im christlichen Abendlande und im nahen Orient gab und daß diese sogar bis nach der Mitte des 19. Jahrhunderts in der Bretagne zu beobachten waren. Es steht fest, daß diese Gürtungen erstens nicht ausschließlich durch Ketten aus Edelmetall oder Eisen erfolgen, sondern gerne durch Wachs-

umzug oder — im syrischen Beispiele — auch durch textile Stoffe vorgenommen werden, und zweitens, daß sie keineswegs auf St. Leonhard beschränkt sind, mithin die starke Betonung der Etymologie des Leonhard-Namens und seines Zusammenhanges mit französisch lier, lien = „binden, fesseln, Band", auch wenn diese Namensform unverstanden ins Deutsche übernommen worden sei (Lienard - Leonhard) keine ausreichende Erklärung für den Gürteritus der Ketten um die mitteleuropäischen Kirchen des westeuropäischen Heiligen darstellt, wie dies auch A. v. Gennep angenommen hatte [97]).

Wesentlich ist der Ritus, nicht der Stoff. Dies wird auch aus anderen Kärntner Gürteriten, auf die Gustav Gugitz als erster aufmerksam gemacht hatte, und aus balkanischen Entsprechungen der jüngsten Zeit noch klarer werden. Es wird sich aber auch zeigen, daß die Meinung von A. v. Gennep, es handle sich im wesentlichen nicht um Einzelopfer, sondern um Gemeinschaftsvotive bei öffentlichem Notstand, nicht entscheidend für die Kettenerklärung ist. Denn auch die Wachsumzüge in den bretonischen Liedern weisen durchaus auf Versprechen einer persönlichen Einzelleistung und Gleiches gilt für den serbisch-makedonischen Raum, dessen Überlieferungen allen Forschern unbekannt blieben, die sich bisher mit der Frage der Gürtung eines Kultobjektes im allgemeinen, der Gürtung von Leonhardskirchen im besonderen befaßten.

Die Eisenkettengürtung eines Gotteshauses ist in Frankreich trotz seiner nicht unbeträchtlichen Anzahl von Leonhardskirchen meines Wissens unbekannt. Als einzige westeuropäische Parallele kommt der Brauch in Frage, demzufolge in Spanien die Ketten, die man den Christensklaven abgenommen hatte, an den Kirchenmauern aufgehängt wurden, wie dies noch zu Toledo bei San Juan de los Reyes zu sehen sei [98]). Indessen war es mir nicht möglich ein Bild dieser Kirche zu bekommen und festzustellen, ob es die Aufhängung einer einzigen großen Riesenkette sei oder jene von zahlreichen Einzelfesseln in der Art, wie einst die Wände der bayerischen Leonhardskirche zu Inchenhofen über und über behangen gewesen sein sollen.

Wir wenden uns also nach diesem Rundblick über die mitteleuropäischen Leonhardskirchen, die germanischen und frühchristlichen Tempel- oder Altargürtungen mit Ketten oder Goldfäden in Upsala und Kladrau, die bretonischen Wachsgürtungen und diesen spanischen Einzelbeleg eines historischen Ritus dem zentralbalkanischen Bereiche zu, wo sich der Ritus der Gürtung eines Kultobjektes in orthodoxen und mohammedanischen Gegenden bis zur unmittelbaren Gegenwart als Brauch individueller Votanten lebendig erhielt.

VI.

Kirchengürtungen als Volksbrauch in Serbien und Makedonien

Die nationale serbische Volkskundeforschung konnte in den letzten Jahrzehnten ungeheure Mengen wichtigen, im Brückenraume Balkan vorhandenen Vergleichsmateriales für die frühen Kulturformen Europas und des Vorderen Orients aus noch lebendiger Fortwirkung beibringen. Dennoch ist man erst auffallend spät auf das Problem der Kirchengürtungen gestoßen. Selbst da ist man bisher neben der Bereitlegung des Materales im „Glasnik Etnografskog Muzeja u Beogradu" als der führenden Zeitschrift der serbischen wissenschaftlichen Volkskundeforschung über einige tastende Versuche

nicht hinausgekommen. Seltsamerweise blieb auch hier die Verbindung zu den mitteleuropäischen, skandinavischen und französisch-spanischen Parallelen unerwähnt, so wie andererseits das balkanische Material meines Wissens — wie leider so oft! — nirgends in der außerslawischen Forschung gebührend berücksichtigt wurde.

Als erster machte Petar Ž. Petrović 1932 auf Kirchengürtungen in Serbien aufmerksam [99]). Er fügte seinem kurzen Aufsatze zwei Bilder bei, aus denen das Umgürten von Kirchen mit Leinwand ungefähr in Schulterhöhe erwachsener Menschen ersichtlich ist. Das eine Mal ist es die kleine Kirche zu Svetanovac an der Kolubara in Nordwestserbien (südwestlich Belgrad). Petrović nahm sie am Peterstage 1931 samt ihrem Leinwandgürtel auf. Das andere Mal ist es eine Zeichnung des serbischen Volksforschers Vlad. Titelbach (siehe Tafel VIII, Abb. 16), es ist das Portal der kleinen, alten Kirche von Petkovica bei Šabac in Nordwestserbien, wo das Volk — um 1890 — sich beim Eintritt in die Kirche unter den Leinwandgürtel bücken muß. Hier ist der Leinwandgürtel nicht um die neue, größere, sondern um die alte, fast verlassene Kirche gelegt worden. Die Kirchenverwaltung verkaufte anläßlich der Einweihung der neuen Kirche sehr viel solcher Leinwand, die ihr bei der rituellen Gürtung als Opfergabe zugefallen war.

Indessen ist diese (nicht wie bei den Leonhardketten bleibende, sondern votivmäßig für einen bestimmten Tag aufgehängte und dann der Kirche vermachte) Gürtung mit Leinwand nicht die einzige. Vielmehr konnte derselbe P. Ž. Petrović bereits einen historischen und mehrere Gegenwartsbelege für die gleiche Gürtung, jedoch mit einem Kerzenbande, einen „Wachsumzug" also beibringen, wie dies ganz genau so Gustav Gugitz zwar nicht als Gesamtkirchengürtung, wohl aber als Umzug eines Altares in ritueller Handlung für Kärnten bezeugt [100]). Es handelt sich um den serbischen Bericht eines katholischen Missionars namens Grgur Masarek aus Prizren in Südwestserbien, hart an der albanischen Grenze gelegen. Es heißt dort [101]): „In Prizren waren sehr verehrt die hl. Anna und der hl. Pantelija, die einst Kirchen hatten. Wenn der Tag der hl. Anna herankam, versammelten sich an der Stätte ihrer Stiftung (zadušbina) Serben aller drei Glaubensbekenntnisse, Mohammedaner, Katholiken und Orthodoxe. Bei dieser Gelegenheit bringen die Mohammedaner ‚Bänder', die aus gelbem Wachs verfertigt sind (svitce [102]) načinjene od žutog voska = also ‚Wachsstöcke') und umgürten damit den Platz (opasali mesto), auf dem einst die Kirche der hl. Anna gestanden ist, und als Opfergaben (kao poklon) hinterlegten sie altes, abgenutztes Geld".

Was der lateinische Missionar aus Prizren als alten serbischen Kirchenbrauch der Mohammedaner an einem christlichen Heiligtume berichtet, ließ sich in verschiedenen Teilen Serbiens und des heutigen Makedonien als lebendiger religiöser Volksbrauch beobachten. Die Wachslichtgürtung stellte Petrović im gleichen Jahre 1931 auch beim kleinen, verlassenen Kirchlein der hl. Petka bei Galičinak fest. Das Kirchlein war ebenfalls in der Höhe von etwa einem Meter über dem Boden mit einem Wachsdocht umgürtet, dessen Enden man über dem Kircheneingang befestigt hatte. Vor Mitternacht maß ein Einwohner dieses Dorfes mit einem Spagat auch den Umfang der neuen, am Peterstage einzuweihenden Kirche ab. Doch verweigerte er jegliche Auskunft über sein Tun. Erst von anderen Leuten konnte Petrović

erfahren, daß es der Brauch unfruchtbarer Frauen sei, diese Kirche aufzusuchen, sie mit Wachsstock zu gürten und diesen Gürtel noch vor Tag abzunehmen. Das gleiche soll auch beim berühmten Kloster des hl. Naum am Ohrida-See der Fall sein, eine Nachricht, die später vielfach belegt wurde [103]). Des weiteren wußte Petrović auch von solchen Kirchengürtungen in Bosnien zu erzählen, leider ohne genaue Ortshinweise. Meine persönlichen Umfragen blieben bisher für Bosnien ergebnislos.

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhange die Beobachtung des derzeitigen Belgrader Ordinarius für Ethnographie, Prof. Borivoje Drobnjaković, daß eine Mutter aus Klubac am Jadar (Nordwestserbien) nach dem Tode ihrer Tochter, die vor ihrer Vermählung gestanden war, Leinwand von deren Mitgift nimmt, sie zum nahen Kloster Tronoša (Bezirk Loznica) trägt und damit die ganze Klostermauer gewöhnlich an einem der „großen Namenstage" (o velikim „godovima") „für die Seele" („pre dušu") der Verstorbenen gürtet! Am Abend wird die Leinwand wieder abgenommen und der Kirche geopfert [104]). In gleicher Absicht „für die Seele" ihres Sohnes hatte es auch die Mutter bei der Kirche zu Svetanovac getan, hier ebenfalls mit Leinwand, die jene Mutter bei Nacht vom Kircheneingang rechts herum gehend aufspannte. Mit Recht stellt Petrović auch den serbischen Brauch der Wachsfadengürtung eines Totensarges hieher, den er 1928 im Dorfe Vučin bei Kruševo in der heutigen Volksrepublik Makedonien beobachtet hatte. Darüber aber noch später des Näheren.

Immerhin zog diese erste Mitteilung über die Kirchengürtungen in Serbien, die 1932 in der Publikationsreihe des Belgrader Ethnographischen Museums erschienen war, eine Reihe von meist nur kleinen Mitteilungen nach sich, die im Folgejahr 1933 erschienen, vorerst noch ohne den Versuch einer Erklärung durch einen weiter überschauenden Ausgriff [105]).

Auch die neuen Mitteilungen über das Umgürten von Kirchen, Klöstern und Kranken (!) zeigen die Gegenwartsverbreitung des Brauches in Nordwestserbien und im Südwesten Makedoniens, wo er von Orthodoxen, Katholiken und Mohammedanern an christlichen Kultstätten in der Absicht auf devotio und Erlangung eines bestimmten Zweckes geübt wird. Im einzelnen seien daraus folgende Sonderformen des kirchlichen Gürteritus vermerkt:

Unfruchtbare Frauen besuchen das Mausoleum (turbe, ein türkisches Wort für Mausoleum, Grabmal) des Schech Hussein zu Prizren. Sie verneigen sich dort, das Gesicht nach Osten gewendet. Den erhöhten und mit einer Mauer umgebenen Platz aber, der als heilig gilt, umwinden sie mit einem Wollfaden. Aus dem flechten sie hernach einen Gürtel, den sie im Glauben tragen, daß er ihnen Fruchtbarkeit des Leibes verleihen werde. Gleiches ist bei den orthodoxen Serbinnen in der Umgebung von Prizren und Kačanik (nordwestlich von Skoplje in Makedonien) der Brauch. Auch sie gürten sich mit dem Faden, mit dem sie in der Hoffnung auf Leibesfrucht alte Kirchen, außerdem aber auch, wie mir aus Eigenabfragungen bekannt wurde, wundertätige Ikonen umgürtet hatten [106]).

Im Jahre 1932 sollte der Metropolit Dositije eine Kirche im Dorfe Kaludra in der Gegend von Prokuplje (westlich Niš in Südserbien) weihen. Auch sie war mit einer „weißen Schnur" (belim gajtanom) umgürtet gewesen, über deren Sinn selbst der dortige Pope seinem hohen kirchlichen Vorgesetzten keine Auskunft geben wollte. Von anderer Seite aber wird bestätigt, daß der Brauch, solche Wachsfäden (voštanice) um die Kirchen zu

legen und sie in der Nacht abbrennen zu lassen, im südostserbischen Raume von Niš, Prokuplje und Leskovac bekannt sei. Das Landvolk nennt diesen Ritus das „Bekränzen der Kirche" (venčanje crkve), den Wachsfaden selber „venčilo" im gleichen Sinne von „Krone, Kranz", wie man sie den Jungvermählten bei der Hochzeit aufs Haupt setze[107]). Der sonst übliche Ausdruck „Umgürten" (opasivanje) wird auch gebraucht, wenn sich ein Dorf bei einer Krankheit mit einer einzelnen Ackerfurche umgibt (Umpflügen, oboravanje sela) oder wenn durch solch eine symbolische Hegung der Platz für eine neue Ansiedlung abgegrenzt wird[107a]).

Als gegenwärtig ist dieser Brauch der Kirchen- und Klostergürtung mit selbstgewebter Leinwand oder mit Wachslichtschnüren insbesondere durch Mütter, denen die Kinder wegsterben, oder durch unfruchtbare Frauen auch in der Umgebung von Valjevo an der Kolubara in Nordwestserbien belegt[108]). Eine Sonderform besteht hier insoferne, als man die Kirche nicht in der Waagrechten über dem Boden, sondern querüber vom Erdboden über das Dach gürtet, wenn man seine Kinder vor dem Tode bewahren will. Ersehnt man sich jedoch überhaupt erst Nachkommenschaft, so erfolgt die waagrechte Gürtung; hier jedenfalls nur mit Leinwand und Wachslichtschnüren, die man dann der Kirche spendet. In der ersten Art war um 1900 das Kloster Bogovadja (Bezirk Valjevo) mit Leinwand quer über das Dach gegürtet. Eine Frau, die Mann und Kinder durch den Tod verloren hatte, hinterließ ihrer Schwiegertochter auf dem Sterbebette Gut und Auftrag (amanet), die Kirche im Städtchen Mionica (östlich Valjevo) zu gürten. Diese aber führte den Auftrag nicht aus. So starben auch ihr nach kurzer Zeit drei Kinder und Enkel und noch heute (1932) soll sie über diesen Verlust, den sie durch das Nichteinhalten des Votivauftrages verschuldet sieht, trauern. Übrigens war diese Kirche zu Mionica auch um 1856 von einer Kinderlosen gegürtet gewesen.

Im Süden dieses bisher durchwanderten Gebietes, in der Gegend von Požega im Bezirk Užice (Nordwestserbien) hatten zwei unfruchtbare Frauen, zwei Schwägerinnen, nächtlicherweile ihre Dorfkirche mit Leinwand gegürtet, die aus vier Stücken zusammengenäht war. Hier begann man vor den Augen des Volkes beim Westeingang und ging rechtsherum um die Kirche. Doch blieb das Gotteshaus nur eine halbe Stunde gegürtet. Dann nahm der Kirchendiener die Leinwand ab. Wie in den anderen Fällen wurde auch sie später zum Nutzen der Kirche verkauft[109]).

Auch hier wie aus den meisten der früheren Mitteilungen wird der ausgesprochene Votivcharakter der Gürtung mit diesem „vergänglichen" Material der Leinwand oder des Wachslichtes deutlich. Bezeichnend für das eigenartige Ineinander der einzelnen Glaubensgemeinschaften im zentralbalkanischen Raume ist es, wenn z. B. die Mohammedanerinnen aus Mrkojević in der Crmnica, einem fruchtbaren Landstrich Montenegros nahe dem Skutari-See, an einem christlich-orthodoxen Feiertage mit einem Faden die Kirche des Sv. Ilija (St. Elias) zu Pečurice gürten. Mit dem gleichen Faden umwinden sie dann einen Kranken oder dessen kranken Körperteil, seinen Kopf, seine Hand, seinen Fuß und dergleichen[110]). Umgekehrt umwinden die Christen den Kranken oder dessen leidenden Körperteil mit einer Wachslichtschnur oder einem langen roten (!) Faden, den sie in der Wallfahrtskirche zu Vrnjača am Ibar in Südserbien später verbrennen[111]).

Die Vielzahl dieser aus Serbien bis 1933 vorliegenden Einzelbelege veranlaßte 1934 Branislav Rusić, „Noch etwas über das Umgürten von Kirchen, Klöstern oder das Totenumgürten" nachzutragen [112]). Seine Beiträge verändern das bisher gewonnene Bild nur insoferne, als er die Belegdichte im Südwestteil des ehemaligen Südserbien, der heutigen Volksrepublik Makedonien wesentlich verdichtet, den Brauch als fast ausnahmslos von Frauen geübt erweist und betont, daß der Umzug mit dem Wachslichtfaden oder der Leinwand immer vom Westeingang der Kirche rechtsherum erfolgt und daß es im Falle der Verwendung von Wachslichtdochten nicht bei einer Umwindung bleiben muß, sondern vielmehr eine (allerdings immer unpaarige) Anzahl von Schnüren (bis zu neun) verwendet wird. Das Umlegen der Kirchengürtel erfolgt zu Kirchweih und hier vor allem am Vorabend nach dem Abendgottesdienste oder des morgens darauf vor Sonnenaufgang. Die Kirchenpröbste nehmen den Gürtel nach dem Gottesdienste ab und verkaufen ihn an das Volk [113]). Der Erlös des Wachsdochtes, der zu Stücken zerschnitten wird, wie man auch die Leinwand nach Metern kauft, gehört der Kirche.

Im makedonischen Raume von Prilep, Bitolj (Manastir) und Resan nördlich des Prespa- und des Ohrida-Sees ist der Brauch den älteren Leuten in den Städten wie in den Dörfern bekannt. Selbst die große Maria-Verkündigungs-Kirche zu Prilep war um 1925 mehrfach mit Wachsdochten gegürtet, wie dies der Brauch der unfruchtbaren und auf Kindersegen hoffenden Weiber (nerotke) vor allem am Kirchweihtage, aber auch zu Ostern, Weihnachten, Georgi, Nikolaus usw. sei. Der Ritus ist vom Anfang bis zum Ende von Kreuzzeichen und Gebeten der Opfernden begleitet. Für diesen Opfertag legen sich die Frauen Arbeitsruhe auf.

Eigenartigerweise — und solcherart genau den nordwestfranzösischen und den lebendigen kärntischen Überlieferungen entsprechend — kann diese Umgürtung auch an einzelnen makedonischen Orten mit ostkirchlichem Ritus, so z. B. im Kloster Vukovo bei Bitolj oder in einer Kirche zu Resan auch den Altar allein betreffen, der dann mit Wachsdocht ebenfalls rechtsherum gegürtet wird. Doch scheinen dies Einzelfälle zu sein. Wenigstens sind nicht viele veröffentlicht. Die Kirchengürtungen selber aber gehörten noch in den Dreißigerjahren unseres Jahrhunderts zum alljährlichen Festbrauch des berühmten Sv. Naum-Klosters am Ohrida-See, das einmal nicht weniger als sechzig solcher Kerzenfadenringe über Nacht vor dem Patroziniumsfeste des Heiligen trug [114]).

Ein wenig anders spielt sich der Brauch in der hauptsächlich von Orthodoxen bewohnten Gegend des Prespa-Sees in Südwestmakedonien ab. Hier üben ihn nicht nur unfruchtbare Frauen, sondern auch Männer, die an einer unheilbaren Krankheit leiden und als deren Folge ihre Zeugungskraft verloren haben. Der dringende Wunsch nach Nachkommenschaft läßt hier oder in ähnlichen Fällen die Eltern und die Schwiegereltern eines kinderlosen Paares die Gürtung im ersten und im zweiten Jahre nach der Vermählung durchführen, während es im dritten die noch immer unfruchtbare Frau und im vierten ihr Mann machen muß. Dem Gürtungsopfer von drei bis zu sieben Wachsringen werden auch reiche Geschenke „für die Kinder" beigegeben und dies durch Jahre hindurch immer wieder [115])!

Was auch die anderen Gewährsmänner in den beiden früheren Jahrgängen des Belgrader „Glasnik" mehrfach berichteten, das führt Rusić nun

für ein vorwiegend mohammedanisches Dorf in der Gegend des Prespa-Sees aus: hier gürten Christen und Muslimanen die Kirche des hl. Nikolaus mit Wachslichtschnüren; die Christen jedoch nur zweimal im Jahr und zwar am Frühlings- und am Wintertermin des orthodoxen Nikolaus-Kalenderfestes; übrigens auch das nur in der Absicht auf Wünsche, die den Menschen selber betreffen. Die Mohammedaner hingegen gürten die christliche Kirche meist an Freitagen vor Sonnenaufgang, seltener im Morgengrauen des Bajrams- oder des Ramasan-Festes. Sie führen auch das kranke Vieh, Rinder und Pferde vor allem, mit sich und treiben z. B. eine kranke oder „verhexte" Kuh dreimal um die christliche Kirche. Erst dann gürten sie das (christliche!) Gotteshaus dreimal mit einem Kerzenfaden und murmeln dazu besondere mohammedanische Gebete, die jedoch geheim gehalten werden [116]).

Die Ausdeutungen freilich, die der serbische Volkskundler in seinem materialreichen Aufsatze für das Gürten mit Leinwand und Kerzen (in unpaariger Zahl) findet, sind sehr willkürlich. Es führt uns in der Frage nach dem Sinn der Gürtung nicht weiter, wenn er in der Leinwand, von der gelegentlich hundert und mehr Meter verspannt werden (und dies zweifellos als Opfergabe) ein Symbol für den „Weg zur Erlösung, zum Paradies, zu Gott" sieht und in der Kerze mit ihrem Lichtschein den „Weggeleiter" dorthin. Desgleichen dürfte es rein oberschichtliche Spekulation sein, wenn Rusić annimmt, die einfache Gürtung sei ein Sinnbild für den einen, einzigen Gott, die dreimalige eine Gabe an die Dreifaltigkeit. Für die fünf- bis neunfache hingegen fehle es an Nachrichten, weshalb sich der Verfasser leider aufs Raten verlegt und annimmt, die Fünf bedeute einen Rest des alten Volksglaubens an die Sonne, den Mond und die „ersten bekannten Planeten als Hauptgottheiten", was ihm aber schon selber sehr zweifelhaft vorkommt [117]). Hier sind uns des Verfassers Angaben wesentlich wichtiger, in denen er von der „Gürtung der Toten" (opasivanje mrtvaca) spricht. Damit bestätigt er jene Mitteilungen für den Bereich von Prilep, die P. Ž. Petrović für das nahe gelegene Kruševo beigebracht hatte [118]).

Darnach kaufen die Frauen sofort nach dem Tode eines Menschen eine etwa vier Meter lange Wachslichtschnur, mit der sie den Aufgebahrten in waagrechter Lage von den Füßen rechtsherum über Schultern und Haupt bis zu den Füßen zurück „umgürten". Die Dochtenden aber verknoten sie nicht, sondern legen sie übers Kreuz. Hernach nehmen sie ein Stück selbstgefertigter, ungefärbter koprina (eine Art Seidenfaden). Damit wird der Tote um die Mitte gegürtet. Doch ist dieser Brauch der Seidenfadengürtung eines Toten nur noch selten nachzuweisen. Immerhin ist die Wachslicht- oder Seidenfadengürtung eines Leichnams in diesem serbisch-makedonischen Grenzraume eine nicht unwesentliche Sonderart des Gürteritus und als solche von den Kirchengürtungen nicht zu trennen, auch wenn hier gewiß außerdem noch ein anderer Gedanke, nämlich jener der Verhinderung des unerwünschten Wiederkehrens dieses Toten mitspielt. Es würde den Rahmen dieser Arbeit vollends sprengen, wollten wir hier den Vorstellungen über balkanisches Totenrecht nachgehen, das sich in ganz wesentlichen Anschauungen mit denen des germanischen vergleichen läßt [119]). Wir kehren also wieder zu den Gürtungen, die an einem ausgesprochenen Kultobjekt vorgenommen werden und von denen wir ausgegangen waren, zurück.

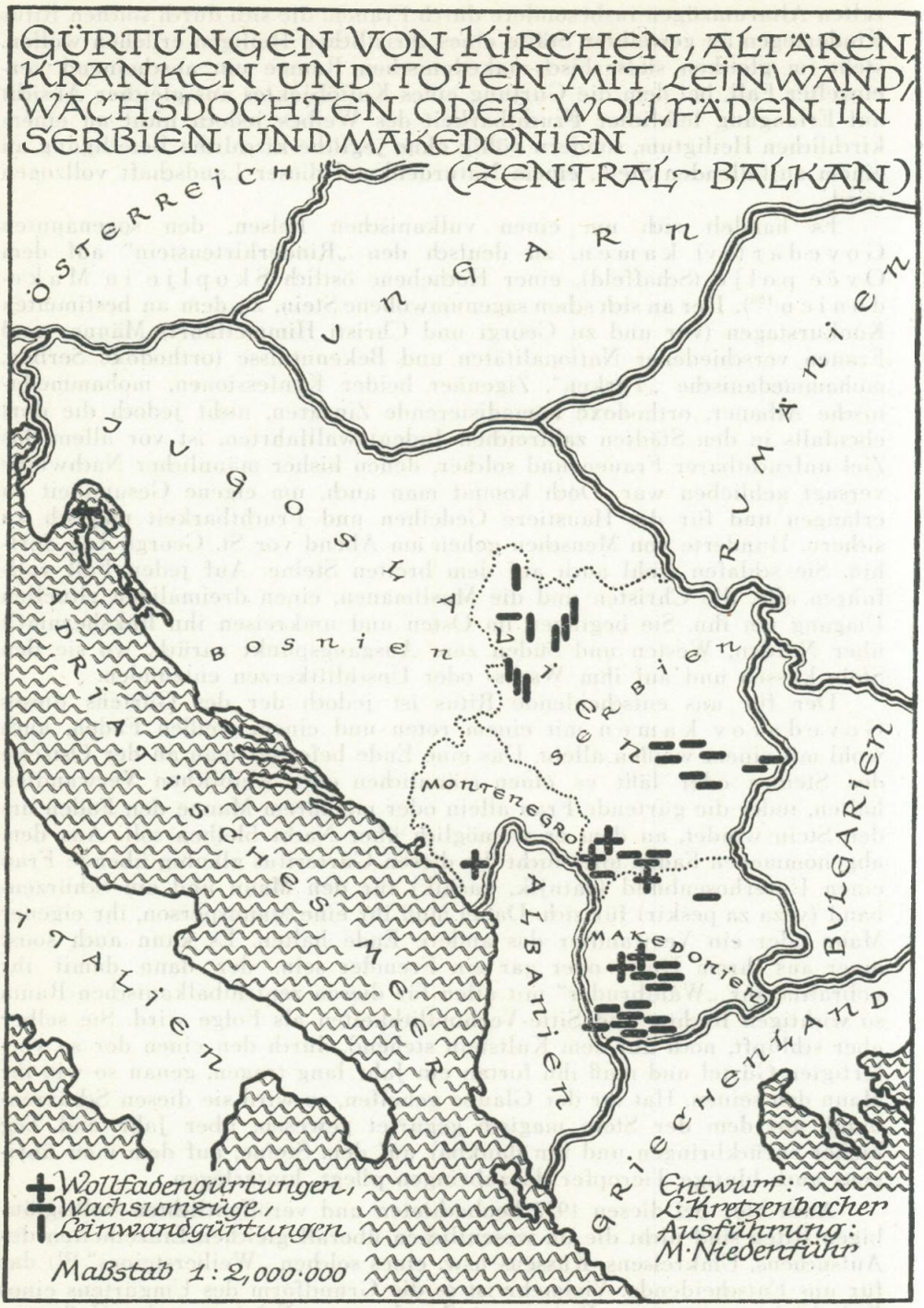
Neben den oben genannten, sehr eigenartigen zentralbalkanischen, bis in die unmittelbare Gegenwart nachweisbaren Kirchengürtungen und verein-

zelten Altarumzügen insbesondere durch Frauen, die sich durch solchen Ritus Kindersegen an geweihter Stätte eines christlichen Heiligen erflehen wollen, steht im gleichen südserbisch-makedonischen Raume ein anscheinend vereinzelter Fall, bei dem die Gürtung eines Kultobjektes aus gleicher Absicht auf Erlangung leiblicher Fruchtbarkeit des Weibes jedoch nicht an einem kirchlichen Heiligtum, sondern völlig ohne jegliche kirchliche Beteiligung an einem auffallenden Stein, einem Naturdenkmal dieser Landschaft vollzogen wird.

Es handelt sich um einen vulkanischen Felsen, den sogenannten Govedar(ov) kamen, zu deutsch den „Rinderhirtenstein" auf dem Ovče polje (Schaffeld), einer Hochebene östlich Skoplje in Makedonien [120]). Der an sich schon sagenumwobene Stein, zu dem an bestimmten Konkurstagen (vor und zu Georgi und Christi Himmelfahrt) Männer und Frauen verschiedener Nationalitäten und Bekenntnisse (orthodoxe Serben, mohammedanische „Türken", Zigeuner beider Konfessionen, mohammedanische Albaner, orthodoxe nomadisierende Zinzaren, nicht jedoch die dort ebenfalls in den Städten zahlreichen Juden) wallfahrten, ist vor allem das Ziel unfruchtbarer Frauen und solcher, denen bisher männlicher Nachwuchs versagt geblieben war. Doch kommt man auch, um eigene Gesundheit zu erlangen und für die Haustiere Gedeihen und Fruchtbarkeit magisch zu sichern. Hunderte von Menschen gehen am Abend vor St. Georgs Tag dorthin. Sie schlafen wohl auch auf dem breiten Steine. Auf jeden Fall vollführen alle, die Christen und die Muslimanen, einen dreimaligen rituellen Umgang um ihn. Sie beginnen im Osten und umkreisen ihn linksherum(!) über Norden, Westen und Süden zum Ausgangspunkt zurück, wo sie den Stein küssen und auf ihm Wachs- oder Unschlittkerzen entzünden.

Der für uns entscheidende Ritus ist jedoch der des Gürtens dieses Govedarov kamen mit einem roten und einem weißen Faden, auch wohl mit einem weißen allein. Das eine Ende befestigt man an der Ostseite des Steines oder läßt es einen männlichen oder weiblichen Verwandten halten, indes die gürtende Frau allein oder mit ihrem Manne den Faden um den Stein windet, an dem er womöglich über Nacht bleiben soll. Aus dem abgenommenen Faden aber flicht die diesen Gürteritus gläubig übende Frau einen Unterhosenbund (gatnjik, gaćnik) für den Mann und ein Schürzenband (veza za peškir) für sich. Dabei muß ihr eine Mannsperson, ihr eigener Mann oder ein Verwandter das andere Ende halten. Es kann auch sonst einer aus ihrem Dorfe oder gar ein Fremder sein, der dann damit ihr pobratim, ihr „Wahlbruder" mit allen für diesen zentralbalkanischen Raum so wichtigen Rechts- und Sitte-Verbindlichkeiten als Folge wird. Sie selber aber schlüpft, noch auf dem Kultstein stehend, durch den einen der so verfertigten Gürtel und muß ihn fortan ein Jahr lang tragen, genau so wie ihr Mann den seinen. Hat ihr der Glaube geholfen, so wird sie diesen Schürzenbund, mit dem der Stein magisch gegürtet gewesen, über Jahr und Tag hieher zurückbringen und ihn dankbar auf dem Steine, auf dem man übrigens auch blutige Tieropfer darzubringen pflegt, hinterlegen.

Auch hier bei diesen 1937 beobachteten und veröffentlichten volksgläubigen Riten sind nicht die im wesentlichen überall gleichen Einzelheiten des Aufsuchens, Umkreisens, Küssens usw. eines solchen „Weibersteines" [121]) das für uns Entscheidende. Vielmehr ist es die Grundform des Umgürtens eines Kultobjektes mit einem Faden zum Zwecke einer Erlangung der Heiltums-


GÜRTUNGEN VON KIRCHEN, ALTÄREN, KRANKEN UND TOTEN MIT LEINWAND, WACHSDOCHTEN ODER WOLLFÄDEN IN SERBIEN UND MAKEDONIEN (ZENTRAL-BALKAN)
ÖSTERREICH
UNGARN
RUMÄNIEN
JUGOSLAWIEN
BOSNIEN
SERBIEN
MONTENEGRO
ADRIATISCHES MEER
ITALIEN
ALBANIEN
MAKEDONIEN
BULGARIEN
GRIECHENLAND
Wollfadengürtungen,
Wachsumzüge,
Leinwandgürtungen
Maßstab 1:2,000·000
Entwurf:
L. Kretzenbacher
Ausführung:
M. Niederführ

kraft dieses Kultobjektes für sich und seine persönlichen Wünsche.

Vergleicht man diesen Wachsumzug eines für heilig gehaltenen Natursteines mit den vébond des alten Nordens, den Bändern, die einen Götterhain, einen Tempelbezirk, eine Gerichtsstätte oder sonst einen sakralen Bezirk abgrenzen, so zeigt sich, daß hier zwei verschiedene Absichten eines im Äußeren völlig gleichen Ritus vorliegen. Im einen Falle ist es vor allem die „hegende", trennende, apotropäische Handlung, die Heiliges und „Unheiliges", Außenstehendes sichtbar trennt [122]). Im anderen Falle ist es darüber hinaus noch das Kathartische, das für sich Reinigung, Heiligung, Kraftzunahme Bewirkende einer von vornherein auf devotio, auf Hingabe im sakralen Raume gerichteten Handlungsweise.

Gerade aus dieser Überlegung einer gewissen Sinnverschiedenheit bei Formengleichheit des Gürteritus heraus möchten wir jene ausnahmslos aus der südslawischen Überlieferung gezogenen Parallelen zu Kette und Band als Hegung und Gürtung, die schon der erste, der sich mit den Kirchengürtungen Serbiens befaßt hatte, P. Ž. Petrović beibrachte, nur mittelbar hiehergehörig beurteilen. Das gilt vor allem für jene nach der kroatischen Volksüberlieferung „goldenen Ketten" (zlatne verige), die an der Eiche vor der Kirche zu Vidovica im Konavli, dem fruchtbaren Tale im Süden der einstigen Patrizierrepublik Dubrovnik-Ragusa gehangen sein sollen. Davor versammelte sich das Volk zur Rechtsprechung. Doch als einmal ein kum = „Gevatter" den anderen wegen eines Darlehens und noch dazu mit einem Meineide verklagte, da seien diese Ketten für immer davon geflogen [123]). Hier begegnet ein allerdings in der mitteleuropäischen Überlieferung gar nicht so recht verständliches Motiv, wenn man die überragende Bedeutung des kumstvo, der Gevatterschaft im zentralbalkanischen Raume — und nicht minder stark in Süditalien — nicht bedenkt. Dieses kumstvo gilt mehr als blutsverwandtschaftliche und religiöse Bindungen. Es erlegt Pflichten auf, die weit über jene hinausgehen, die durch „Patenschaft" etwa bei uns übernommen werden [124]). Eine ähnliche Überlieferung aus Gruž (nördlich Dubrovnik) in Dalmatien läßt Kirche und Glockenturm auf zwei verschiedenen Hügeln erbaut und mit einer Kette verbunden sein; als nun der kum den Meineid schwor, zerbrach diese Kette. Seither seien auch Glaube und Recht aus dem Volke verschwunden [125]).

Diese Beispiele gehören wie gesagt nur mittelbar zu unserer Frage. Zur Lösung des Problems der Gürtung von Kultobjekten besagen sie wenig. Umso höher ist der Wert der aus lebendiger Überlieferung im zentralbalkanischen Raume beigebrachten Belege zum Gürteritus an Kirchen und Altären.

VII.

Resterinnerungen des Kirchengürtebrauchtums auf dem kroatisch-slowenischen Nordwestbalkan

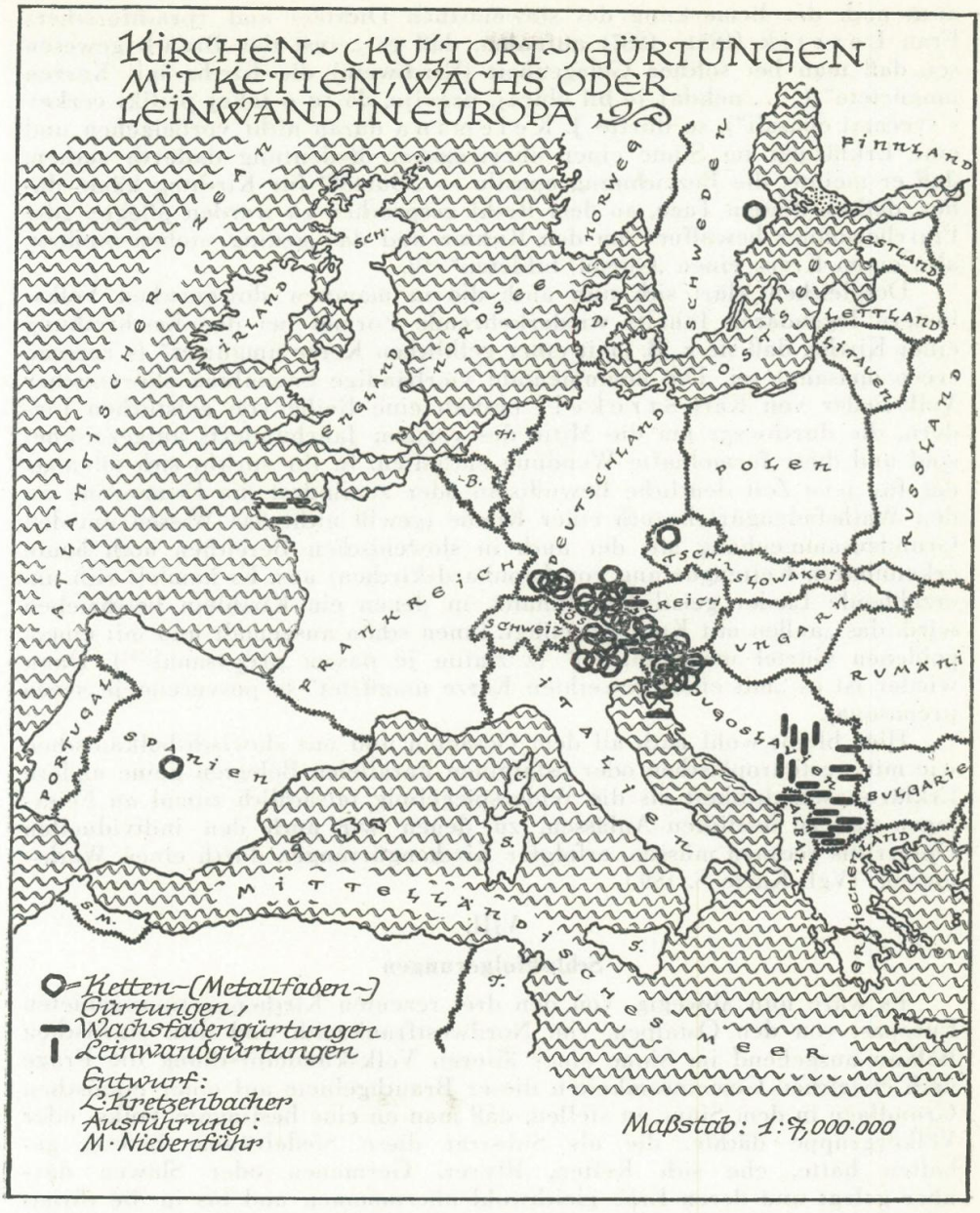
Aus den angeführten rezenten Brauchformen des zentralen Balkans, wie er von Christen der Ostkirche und von Mohammedanern bis zur unmittelbaren Gegenwart geübt wird einerseits, und aus den ebenfalls wenigstens als Denkmäler noch sichtbaren Gürteriten der mitteleuropäischen, vorwiegend ostalpinen Kettenumzüge von Leonhardskirchen auf deutschem, slowenischem und ladinisch-italienischem Volksboden anderseits werden nun

auch Einzelbelege von solchen Gürtungen verständlich, die über den Nordwestteil des Balkans verstreut sind. Sie spiegeln sich in Zufallsfunden von Archivalien oder aber (wie in den oben angeführten bretonischen Parallelen) in religiösen Volksliedern wider.

Sehen wir von den vorerst leider nicht nachprüfbaren Bemerkungen über Kirchengürtungen im national und konfessionell gemischten Bosnien ab, so sind nordwestlich des serbisch-makedonischen Hauptgebietes kontinuierlicher und gegenwärtig noch gut bezeugter Altar- und Kirchengürtungen mit Wachsumzug oder Leinwandumspannung nur wenige Beispiele derartigen Volksbrauches bekannt.

Auf der Insel Cres (Cherson), der nordwestlichsten größeren kroatischen Adriainsel, der Ostküste Istriens gegenüber, liegt inmitten einer Steinwüste hoch über dem Meere der kleine Ort Beli. In einer bisher nur handschriftlich vorliegenden Beschreibung des Volkslebens in diesem Dorfe, die mir Herr Prof. M. Gavazzi, Agram, freundlich zur Verfügung stellte, fand er im Abschnitte über Bienenzucht eine Stelle, die genau unserem aus Serbien und Makedonien so vielfach belegten Kirchengürtebrauch durch einen Wachsumzug entspricht[126]). Der Bericht handelt zunächst von der Herstellung kleiner Kerzen, die „Gürtel" (opasić) genannt werden. Wachsstückchen werden zu Blättchen gewalkt, am Feuer erwärmt und eines neben dem anderen um einen an einem Mauerhaken befestigten Baumwollfaden gelegt, sodaß eine ziemlich dünne Kerze daraus entsteht, die gelegentlich bis zu hundert Metern lang sein kann. Man nennt sie deswegen opasić, weil man mit einem solchen langen Gürtel jedes Jahr am Patroziniumsfeste der Marienkirche zu Beli dreimal die Kirche umgürtet. Erst später werden daraus richtige kleine Kerzen auf die Weise gemacht, daß man den Gürtel zu kleinen Stücken zerschneidet, die in der Kirche geweiht und dann unter das Volk verteilt werden. Auch diese kleinen Stücke heißen noch „Gürtel" (opasići). Gavazzi hielt es für wahrscheinlich, daß man ähnliches auch in Istrien, dessen Volkskultur jener der nahen Kvarner-Inseln sehr verwandt ist, finden werde können. Tatsächlich kam mir eine Parallele aus dem Volksglauben der nahe gelegenen Insel Krk (Veglia) unter. Wenn dort nämlich einer die gerade volle Kirche mit einem Garn (predja) umgürte oder auf der Erde umgebe, so daß man diesen Gürtel nicht sehe, und unter der Kirchenschwelle einen kleinen Löffel vergrabe, den er selbst aus Efeu verfertigt habe, so könnten die „Hexen und Mahre" (viške, veštice i more) nicht aus der Kirche. Wehe wenn einer diesen Gürtel durchrisse! Der Hexenbanner könnte sich nur zu Schiff retten, denn die Hexen und die Mahre könnten ihm nur in einer Eierschale nachfahren und das ist sehr schwer. Kirchengürtung zur Hexenbannung gehört also zum Volksglauben der Kvarner-Insel Krk [126a]).

Kamen mir nun zwar bisher aus den kroatischen Teilen Istriens und des Karstgebietes in seinem Nordosten keine derartigen Nachrichten unter, so erhielten sich doch in slowenischen Rechts- und Volksdichtungsüberlieferungen Hinweise, die erst im großen Zusammenhange der alteuropäischen Kultortgürtungen verständlich werden. Jakob Kelemina hatte 1935 in seiner Untersuchung über „altslowenische Taidinge" [127]) den Hinweis gebracht, daß die Slowenen für „Kirchtag" (was, wie richtig betont wird, nicht dasselbe sei wie „Kirchweih") den Ausdruck opasilo verwenden, der genau übersetzt „Gürtel" bedeutet. Auch das große



„Slowenisch-deutsche Wörterbuch" von Wolf-Pleteršnik (I, 1894) führt diese Sonderbezeichnung opasilo für „das Kirchweihfest, das Patrocinium" an [128]) und vermerkt als Belegorte Reichenberg, den Karst und Bresowitz auf Istrien. Das Wort kehrt außerdem in der redensartlichen Bezeichnung für bestimmte Festtage, z. B. „zu Kirchweih und den Namenstagen" (na opasilih in godovih) wieder [129]). Wenn nun dieses altbewährte Wörterbuch

auch noch die Bemerkung des slowenischen Dichters und Sprachforschers Fran Levstik (1831—1887) aufnahm, daß es „einst der Brauch gewesen sei, daß man bei solcher Gelegenheit (Kirchweih) die Kirche mit Kerzen umgürtete" („... nekdaj je bil običaj, pravijo, da so o takej priliki cerkev s svečami opasali"), so durfte J. Kelemina daran nicht vorbeigehen und eine Erklärung im Sinne einer übertragenen Bedeutung dadurch suchen, daß er meinte, die Bezeichnung opasilo — „Gürtel" für Kirchtag käme daher, daß an diesem Tage, an dem Recht gesprochen zu werden pflegte, „die Pfarrbewohner bewaffnet um den Richter und das ‚geding' stehen mußten, also einen Kreis, einen ‚Gürtel' bildeten" [130]).

Desgleichen klärt sich nun auch die in manchen slowenischen Volksliedern legendären Inhalts wiederkehrende Formel bei der Beschreibung einer Kirche, daß sie z. B. „mit einer gelblichen Kerze umgürtet" (s rumeno svečo opasana) sei. Die monumentale vierbändige Sammlung slowenischer Volkslieder von Karl Štrekelj enthält eine Reihe von geistlichen Liedern, die durchwegs um die Mitte des vorigen Jahrhunderts aufgezeichnet sind und diese formelhafte Wendung enthalten. In ihr spricht sich offenbar das für jene Zeit deutliche Bewußtsein oder zumindest die Erinnerung an den Wachsfadengürtebrauch einer Kirche (gewiß nicht das Wissen um den Grundzusammenhang mit der auch in slowenischen Bereichen noch heute erkennbaren Kettengürtung von Leonhardskirchen) aus. Es handelt sich um erzählende Lieder geistlichen Inhalts, in denen ein Kirchlein beschrieben wird, das „außen mit Kalk geweißigt, innen schön ausgemalt und mit einem goldenen Gürtel umspannt sei" (z zlatim je pasom prepasana) [131]). Dann wieder ist es „mit einer geweihten Kerze umgürtet" (s posvečeno je svečo prepasana).

Hier bleibt wohl nach all dem Gesagten und mit slawisch-balkanischen wie mit westeuropäischen oder ostalpinen Parallelen Belegten keine andere Erklärungsmöglichkeit als die Widerspiegelung tatsächlich zumal an Feiertagen und zu festlichen Anlässen, zu denen wir auch den individuellen Opferritus rechnen müssen, erfolgter Kirchengürtungen durch einen Wachsumzug. (Vgl. Karte S. 189.)

VIII.

Schlußfolgerungen

Es wäre nun abwegig, von den drei rezenten Kirchengürtungsgebieten Europas, von den Ostalpen, von Nordwestfrankreich und dem slawischen Balkan ausgehend im Sinne einer älteren Volkskundeforschung die Frage nach etwelchen Gemeinsamkeiten dieser Brauchgebiete auf einer ethnischen Grundlage in dem Sinne zu stellen, daß man an eine bestimmte Volks- oder Völkergruppe dächte, die als Substrat diese Siedelräume besetzt gehalten hätte, ehe sich Kelten, Illyrer, Germanen oder Slawen darüber gelegt und deren Erbe gleichwohl übernommen und bis in die christliche Zeit, ja noch bis zur unmittelbaren Gegenwart verhältnismäßig gleichartig weitergetragen hätten. Wir glauben, daß diesem kulturhistorischen Problem der Gürtung von Kultobjekten im abendländischen Raume nicht primär von der Seite der jeweiligen Träger her beizukommen ist, wiewohl zwischen Brauchtum und Trägervolk naturgemäß wesentliche Verbindungen bestehen. Vielmehr scheint es hier notwendig, eben doch von der Form des Ritus auszugehen, von der Sache, deren Grundprinzip sich doch

ohne weiteres innerhalb jeden Kultbereiches konvergent zu ziemlich ähnlichen Formen entwickelt kann.

Die Umgürtung, Umkreisung gehört als circumambulatio — umbeganc — choros — Kreistanz wie als (nicht fließende, sondern relativ bleibende) cinctura — Gürtung zu den Grundformen des Brauchtums überhaupt. Sie stellt sich als gleichwertig zu den beiden anderen Erscheinungsformen jeglichen Kultvorganges, zum agoon als Scheinkampf, Wettspiel, Dialog, bzw. zur pompee als Aufzug, trionfo, Prang. Über diesen dreien nun (choros, pompee, agoon) erheben sich mimus und drama als nächst höher führende, die ersten drei insgesamt oder Einzelheiten aus ihnen in sich vereinigende Formen des Brauchtums, in die sich ausnahmslos alle Einzelerscheinungen des volkstümlichen Ritus und Kultes einfügen lassen [132]). Die Gürtung, zunächst gleichgültig ob mit Ketten, mit Wachs, mit Leinwand oder Seidengarn, ist eine Form der „kultischen Hegung", bei der durch ein sichtbares Zeichen, eben die „Kette" im weitesten Sinne, etwas magisch eingefriedet, „gehegt" wird; das aber soll in diesem magischen Akt entweder bewußt von einem Umgebenden isoliert, geschützt, getrennt werden oder aber man wünscht, daß es selber in seiner mythischen, positiven Kraft verstärkt werde. Hier besteht A. van Gennep's Ansicht zurecht, wenn er eine historische Entwicklung des Gürteritus annimmt und dessen unterste Stufe in der angenommenen Evolution eine „magisch-zwingende" (magique-coercitif) [133]) nennt. Wir meinen jedoch, daß beide Tendenzen, die magisch-wehrende und die mythisch die Kraft des gegürteten Heiligtumes selber verstärkende durchaus nebeneinander bestehen können. Erst als Drittes mag die Absicht dazu kommen, sich auch selber der mythischen Heilswirkung des Umgürteten besonders zu versichern, seiner Kraft selber teilhaftig zu werden, sie durch das Umgehen, Umreiten, Umlaufen, Umfassen, Umspannen, kurz durch das „Umgürten" in irgendeiner sichtbaren statischen oder bewegten Form in erhöhtem Maße für sich zu gewinnen.

Auf unser Problem angewendet glauben wir aus den herangezogenen Beispielen der Kirchen-, Altar- oder Kultsteingürtungen in fünf verschiedenen Bereichen Europas, in den Ostalpenländern bzw. ihren Vorlanden, in Skandinavien, in Frankreich, in Spanien und auf dem Zentral-, bzw. dem Nordwestbalkan mit ihren im wesentlichen und grundsätzlichen gleichartigen Formen folgendes sagen zu können:

1. Primär besteht die Vorstellung der Umkreisung in der Abart der „Hegung" durch ein sichtbares und bleibendes Zeichen, nicht durch andeutende Bewegung allein; also die cinctura und nicht nur die circumambulatio.

2. Dieser Brauch ist keineswegs auf nationale Träger oder auf einen bestimmten Glaubensbereich beschränkt. Dem Abendlande ist er zumindest seit frühchristlicher Zeit bekannt. Er fand sich glaubwürdig auch in dem sonst phantastisch klingenden Bericht des Adam von Bremen über den germanischen Tempel von Upsala.

3. Der Brauch der Heiltumsgürtung (Tempel, Kirche, Altar, Kultstein) durch eine Kette, einen Faden oder Leinwandbahnen ist zwar nicht in der äußeren Erscheinungsform, auch nicht im ursprünglichen Sinne, wohl aber

in der hinzugekommenen Absicht der Ausführenden auf eine devotio von der „Hegung" einer Freistätte (Thing, Gerichtsplatz, Kampffeld u. ä.) durch einen Faden (Laurins Rosengarten, germanische Gerichtsstandeinfriedung durch Hasel und Bänder) zu trennen. Wird hier die „Hegung" zu einer rechtsverbindlichen Symbolgeste des Ausschlusses jeglicher Störung von einem Felde, sozusagen einem „Spiel"-Platz [134]), auf dem Regeln gelten, die die Außenstehenden notwendig anerkennen müssen, so umschließt die „Hegung" in der Form der kultischen cinctura dort zwar auch einen sakralen Bereich (denn Recht und Kult haben beide metaphysische Bezüge und können ohne diese nicht bestehen), aber nicht einen, dessen primärer Zweck die ungestörte Austragung eines agoon, einer litigatio, disputatio, eines Rechtshandels ist, sondern einen, innerhalb dessen die devotio des Menschen, des einzelnen wie der Gemeinschaft, ungestört vor sich gehen kann und soll.

4. Der anscheinend schon in heidnischer Zeit bestehende Brauch der Tempel- bzw. Altargürtung ist wohl ohne Sinnverlust auch in den christlichen Bereich übernommen worden. Warum er in Altbayern, in Nordwestfrankreich, in Kärnten und auf dem Zentralbalkan sich trotz kirchlicher Gegenbewegungen, die sich wohl gegen Mißbräuche dabei wandten, ohne Beschränkung auf einen bestimmten Heiligen in der Anwendung des Wachsumzuges als Grundform der Kultortgürtung halten konnte, in der Erscheinung als Kettengürtung jedoch in Mitteleuropa einzig und allein auf St. Leonhards-Kirchen und auch hier heute noch ohne ersichtlichen Grund nur auf einzelne unter sehr vielen beschränkt geblieben ist, läßt sich wohl nur vermuten. Ein Grund, warum wir keine einzige Nachricht über die Kettengürtung einer Kirche haben, die einem anderen Volksheiligen der christlichen Frühzeit oder des Mittelalters mit seiner doch sonst geradezu unübersehbaren Vielfalt an Sonderkulten geweiht ist, läßt sich nicht finden. Die Kärntner Wachsumzüge von Altären verschiedener Volksheiliger (Martin, Valentin, Georg, Stephan; übrigens bekannte „Roßheilige", wenn auch nicht vom Range des hl. Leonhard!), die im Prinzip das gleiche sind, erschweren noch das Rätsel.

Immerhin läßt sich feststellen, daß auch bei den Leonhardskirchen kein Beispiel vor dem Ende des 15. Jahrhunderts bekannt ist, wiewohl es seit dem ersten Aufschwung der Leonhardsverehrung im Hochmittelalter sehr viele noch bestehende Leonhardskirchen gibt, über deren ältere Geschichte und Aussehen wir einigermaßen unterrichtet sind. Befinden sich darunter ja die Hauptkirchen von Städten mit reicher und gut erforschter Kultur wie Straßburg im Elsaß und Genf. Es scheint vielmehr so zu sein, daß man das alte Prinzip der Heiltumsgürtung erst zu Ende des 15. Jahrhunderts mit dem neuerlichen Ansteigen der St. Leonhardsverehrung und der Überhöhung seiner bisherigen Patronate (Gefangenenerlösung, Krankenhilfe, Irrsinnsheilung, Geburtsbeistand), insbesondere jenes seiner Macht, Ketten zu lösen in der beginnenden Türkenzeit auf den französischen Heiligen, der inzwischen zum „altbayerischen Herrgott" geworden war, übertrug. Daß man bei diesem „Eisenheiligen" sekundär auch den Brauch der Altar- oder Kirchengürtung eben nicht mehr mit Wachs, mit Bindfaden, Seide oder Goldschnur, sondern in eisernen Kettengliedern fortführte bzw. erneuerte, dazu mochte das allbekannte Patronat gerade im bajuwarischen Raume und zumal in der währenden Not der Türkenbedrängnisse besonderen Anlaß bieten.

5. Erst in allerletzter Hinsicht mag nun auch der wirtschaftliche Gedanke dazu getreten sein, das allzuviele opfernd dargebrachte Eisen solcherart immerhin noch in der sakralen Sphäre zu verwerten, es nicht vergraben zu müssen, wo man an ein Einschmelzen aus Gründen der Pietät und Devotion gegenüber dem Heiligen und aus Rücksichtnahme auf des Volkes religiöse Empfindungen nicht wagen durfte. Erst auf dieser Stufe, wo sich Opfergedanke (Votivgabenbrauch), Wille zur öffentlichen Dankbarkeitsbekundung und Notwendigkeit einer würde- und sinnvollen und dabei auch durchführbaren Aufbewahrung allzuvieler und schwerer Opfergaben vereinte, gleichen sich die mitteleuropäischen Ketten um die Leonhardskirchen und jene der erlösten Christengefangenen, die an den Außenwänden jener spanischen Königskirche zu Toledo hängen.

* * *

Die moderne, kulturhistorisch eingestellte Richtung der Volkskunde in Österreich, die Gustav Gugitz so viele Anregungen und Lösungen in Fragen der Volkskultur verdankt, wird in der Kärntner Heimat des Jubilars unendlich reiche Schätze an Zeugnissen des „Lebens in überlieferten Ordnungen“ [135]) von altersher finden. Denn Alt-Carantanien ist die Ländermutter im Südostalpenraume. Im Frühlicht der Geschichte erwuchs auf norisch-keltischem Volksboden über mancherlei nationalen Substraten die Volkskultur Carantaniens, an der Romanen, Germanen und Slawen entscheidend teilhaben und deren oft seltsam eigentümliche Erscheinungsformen in der Sakralkultur dennoch weithin in die Überlieferungen des ganzen Abendlandes innig verflochten sind.

Anmerkungen:

[1]) Wertvolle Unterlagen dafür bietet die (ungedruckte) Dissertation von Hermine Pusarnig, Die Verehrung des hl. Leonhard in Österreich. Graz 1950 (187 gez. MS-Blätter). Dazu die Studien von
Gustav Gugitz, St. Leonhard und das Eisen. (Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs. Studien zur Volkskunde. II. Bd., Wien 1950, S. 167 ff. Neudruck aus der Sonntagsbeilage der „Wiener Zeitung“ vom 8. November 1936).
Derselbe, Kärntens Wallfahrten im Volksglauben und Brauchtum. Versuch einer Bestandsaufnahme. (Carinthia I, 141. Jg. Klagenfurt 1951, S. 181 ff.)
R. Kriss, Die Volkskunde der altbayerischen Gnadenstätten. 3 Bände, 2. Auflage, München-Pasing 1953 (im Druck.)

[2]) J. Unterluggauer, St. Leonhard und das obere Lavanttal. Klagenfurt 1925. M. Größer, Beiträge zur Kunsttopographie in Kärnten. (Carinthia I, 89. Jg., Klagenfurt 1899, Nr. 1, S. 9).

[3]) A. Peez, Tierseuchen und Leonhardikirchen der Ostalpen. (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft, N. F. Bd. XXIII, Wien 1893, S. 200).
A. Bauer, Die kettenumspannte Kirche des heiligen Leonhard. (Bayerischer Heimatschutz, 24. Jg., München 1928, S. 110 ff.).

[4]) F. G. Hann, Die Kirche zu St. Leonhard in der Schlanitzen bei Tröpolach im oberen Gailtale. (Carinthia I, Bd. 78, Nr. 9/10, Klagenfurt 1888), S. 175).
G. Graber, Volksleben in Kärnten. 3. Aufl. Graz-Wien 1949, S. 34.

[5]) G. Graber, ebenda. Eine Abbildung bei G. Gugitz, Kärntens Wallfahrten, a. a. O., S. 227.

[6]) G. Graber, Volksleben, S. 34. Eine Abbildung bei G. Gugitz, Das Jahr, Bd. II, Bild Nr. 28 (vor S. 145).

[7]) G. Gugitz, Das Jahr, Bd. II, S. 170. — St. Singer, Kultur- und Kirchengeschichte des Jauntales. Dekanat Eberndorf. Kappel 1933, S. 245 ff.
[8]) G. Graber, Volksleben, S. 33 f.
[9]) G. Gugitz, Kärntens Wallfahrten, S. 226 f.
[10]) R. Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volks in Süddeutschland. Braunschweig 1904, S. 72.
[11]) G. Gugitz, Das Jahr, Bd. II, S. 170 nach F. Martin, Die Wallfahrtskirche in St. Leonhard bei Tamsweg, Tamsweg 1925. Eine Leonhardskirche mit Kettenumzug zu Bischofshofen im Lande Salzburg, wie sie G. Gugitz, a. a. O. vermerkt, konnte ich nicht feststellen.
[12]) G. Gugitz, Das Jahr, Bd. II, S. 170. — M. Mayer, Der Tiroler Anteil des Erzbistums Salzburg, Bd. II, Going 1940, S. 130.
[13]) R. Andree, Votive und Weihegaben, S. 72. Eine Leonhardkirche im Achental ist allerdings weder bei G. Dehio-K. Ginhart, Handbuch der Kunstdenkmäler in den Donau- und Alpengauen, III, Salzburg, Tirol und Vorarlberg, Wien-Berlin, 3. Aufl. 1943, noch bei H. Hochenegg, Die Kirchen Tirols, Innsbruck 1935, erwähnt.
[14]) B. Gerola, Il culto di San Leonardo ed i suoi ex-voto nei XIII comuni. (Il Folklore Italiano, Bd. V, Neapel 1930, S. 107).
[15]) Ebenda, S. 107. K. Atz, Die alten Hospitäler und Kirchen zu Ehren des heiligen Leonhard in Tirol. (Der Kunstfreund, Bd. 21, 1905, H. 11, S. 130). Nur ein Teil der Kette hängt noch an der Außenwand. Der Hauptteil wurde wie bei vielen anderen Kirchen um 1780 als Alteisen verkauft.
[16]) J. Weingartner, Die Kunstdenkmäler des Etschlandes, Bd. III, Wien-Augsburg 1929, S. 329.
[17]) B. Gerola, S. 106. — G. Tinkhauser, Topographisch-historisch-statistische Beschreibung der Diözese Brixen, Bd. I, Brixen 1855, S. 286 (Doppelkette).
[18]) H. Mang, Unsere heimischen Kirchenpatrozinien (Brixener St. Kassian-Kalender, Bd. 234, Brixen 1936, S. 42).
[19]) B. Gerola, S. 107. — J. Weingartner, Kunstdenkmäler, Bd. III, S. 45.
[20]) G. Gugitz, Das Jahr, Bd. II, S. 170.
[21]) H. Mang, Kirchenpatrozinien, S. 42.
[22]) B. Gerola, S. 109.
[23]) Ebenda.
[24]) Ebenda S. 108.
[25]) A. Stegenšek, Dekanija gornegrajska (Dekanat Oberburg), Reihe: Cerkveni spomeniki Lavatinske škofije (Kirchliche Denkmäler der Diözese Lavant), Bd. I, Marburg/Drau 1905, S. 155. Hier auch ein Lichtbild dieser kettenumgürteten Leonhardskirche in der ehemaligen Untersteiermark.
[26]) Der Ort liegt in der historischen Untersteiermark, nicht wie J. A. Aich, Leonhard, der große Patron des Volkes, Wien 1928, S. 55, meint, bei Pörtschach in Kärnten. Den Irrtum beging bereits R. Andree, Votive und Weihegaben, S. 70 (nach A. Peez [MAG. Bd. XXIII, S. 200]). Für Aich (S. 55) liegt irrtümlicherweise auch „Schlanitzen-Tröpelach im steirischen(!) Gailtale".
[27]) R. Andree, Votive und Weihegaben, S. 72 nach A. Peez (MAG. Bd. XXIII, S. 202).
[28]) Die letzten drei slowenischen Hinweise verdanke ich Herrn D. Emilijan Cevc-Laibach, Akademie der Wissenschaften, über Vermittlung meines Freundes Milko Matičetov-Laibach, Akademie. Ob es sich im Görzer Bereich um Ober- oder Unter-Cerovo (Gornje oder Dolnje Cerovo) handelt, ist mir nicht bekannt. Votivketten gibt es auch in St. Leonhard ob Prävali (Sv. Lenart nad Prevaljami) nahe der steirisch-kärntischen Grenze. Doch sind sie nicht in Form einer Kirchengürtung angebracht.
[29]) Acta Sanctorum, Nov. Tom. III, Brüssel 1910, S. 146.
[30]) R. Andree, Votive und Weihegaben, S. 71, Abb. 14.
[31]) A. Bauer, S. 112. — R. Kriss, Volkskundliches aus altbayerischen Gnadenstätten. Beiträge zu einer Geographie des Wallfahrtsbrauchtums. Augsburg 1930, S. 46. — Prof. Kriss konnte dort eiserne Votivgaben am Fuße des Kirchenhügels ausgraben lassen.
[32]) R. Andree, Abb. auf S. 70. — R. Kriss, Volkskundliches, S. 101.
[33]) R. Andree, S. 71.
[34]) Ebenda. Hier handelte es sich aber nicht um eine Umspannungskette, sondern anscheinend um einen sehr dichten vertikalen Behang mit geopferten Ketten.

Leider konnte ich einen anscheinend auch in unserem Zusammenhange wichtigen Barockdruck des Mirakelbuches von Inchenhofen, dessen Titel diese Möglichkeit der Kirchengürtung nicht ausschließt, nicht selbst einsehen. J. Dünninger erwähnt diese „Art Propagandaschrift der Fürstenfelder Zisterzienser" in seiner wichtigen kleinen Studie: Das Viehhelferpatronat des hl. Leonhard. (Münchener Theologische Zeitschrift, I. Jg., München 1950, H. 3, S. 51 ff.) S. 53: „Synopsis Miraculorum et beneficiorum seu vincula Chariatatis, Leib-Bänder vnd Kettenglieder ...", München 1659.

35) R. Andree, S. 71 mit einem Hinweis auf eine Abbildung im Oberbayerischen Archiv 1844, Bd. V, Tafel V.

36) A. Bauer, S. 112. — Daß es in Hohenburg bei Lenggries an sich eine St. Dionysius-Kapelle ist, die innen(!) mit einer dicken Eisenkette umzogen ist, tut der Regel, daß nur Leonhardskirchen den Eisenkettenschmuck tragen, keinen Abbruch. Hier scheint es sich entweder um einen Patroziniumswechsel zu handeln, da St. Dionysius, der Märtyrerbischof aus der Gruppe der Kephalophoren, mit dem hl. Leonhard den Ehrenplatz auf dem Hochaltare tauschte, oder aber man hat ohne Rücksicht auf den Hauptpatron die Kirche wenigstens innen mit Ketten dem hl. Leonhard zu Ehren umzogen, der neben St. Dionysius als Statue auf dem Hauptaltare gegenwärtig ist und dort verehrt wird.

37) R. Andree, S. 71 f.

38) Ebenda S. 72 nach A. Birlinger, Aus Schwaben, Bd. I, S. 50.

39) J. A. Aich, S. 5.

40) M. Größer, Beiträge zur Kunsttopographie in Kärnten. (Carinthia I, Bd. 89, Nr. 1, Klagenfurt 1899, S. 9). — J. Unterluggauer, St. Leonhard und das obere Lavanttal. Klagenfurt 1925, S. 91 f.

41) G. Graber, Kärntner Volksleben, 3. Aufl., Graz 1949, S. 34.

42) Anonymus, Die Kette um die St. Leonhard-Kirche im Oberlavanttale (Der Aufmerksame, Graz, Nr. 56 vom 12. Mai 1827. Dort auch die Anmerkung: „Die Glieder dieser Kette waren 1 Schuh lang und sie soll, als sie verkauft wurde, bey 60 Centner gewogen haben. Der Vulgarnahme des Bauers, der sie stiftete, war Sturmer." Das Gedicht ist mit „-e-" gezeichnet.

43) J. Unterluggauer, S. 53.

44) G. Graber, Volksleben. 1. Aufl. Graz 1934, S. 37. (Nicht mehr in der 3. Aufl. Graz 1949).

45) G. Gugitz, Das Türkenmotiv in den Gnadenstätten der Ostmark. (Jahrbuch für Landeskunde von Niederdonau, Bd. XXVIII, 1939—1943. Wien 1944, S. 378).

46) Ebenda. Nach einer Legende, die ich im November 1953 zu Stocklitz aus dem Volksmunde aufgenommen habe, waren es goldene Ketten, die der Ritter gestiftet hatte, weil ihm auf Grund seines Gelöbnisses an eben jener Stelle die eisernen Türkenketten wunderbarerweise abgefallen waren. Die Habgier der Menschen habe später die goldenen Ketten gegen die noch hängenden ausgetauscht. In der Kirche aber zeigt man die geopferten Eisenfesseln des Ritters und das eiserne Zaumzeug seines Rosses, beides an der rechten Kirchenwand aufgehängt.

47) G. Graber, Sagen aus Kärnten, Leipzig 1914, Nr. 501, S. 368.

48) Ebenda, Nr. 502, S. 368.

49) G. Gugitz, Türkenmotiv, S. 377. — G. Graber, Volksleben, S. 33.

50) R. Andree, Votive und Weihegaben, S. 72 nach A. Peez (MAG. Bd. XXIII, S 200).

51) G. Gugitz, Türkenmotiv, S. 379. Eine Wiedergabe des Bildes bei G. Gugitz, Carinthia I, Bd. 141, Klagenfurt 1951, S. 234. — Über die Wallfahrt vgl. L. Kretzenbacher, Maria Waitschach bei Hüttenberg. Steirische Wallfahrten nach einem Kärntner Bergheiligtum. (Neue Chronik zur Geschichte und Volkskunde der innerösterreichischen Alpenländer, Nr. 15, Beilage zur „Südost-Tagespost", Nr. 121, Graz, 29. Mai 1953, S. 8).

52) G. Graber, Sagen aus Kärnten, 1914, Nr. 462, S. 329.

53) G. Gugitz, Türkenmotiv, S. 377 f.

54) R. Andree, Votive und Weihegaben, S. 71 (Ganacker); J. Weingartner, Die Kunstdenkmäler Süd-Tirols, Bd. III, S. 281, 329 (Unterplanitzig, Unter-Fennberg).

55) B. Gerola, Il culto di San Leonardo, S. 107 (Kollmann-Villanders). — H. Mang, St. Lienhard mit der Eisenkette (Der Schlern, Bd. I, Bozen 1920, S. 263) (St. Leonhard bei Brixen).

[56]) M. Mayer, Der Tiroler Anteil des Erzbistums Salzburg, Bd. II, Goig 1940, S. 130.

[57]) N. Huber, Fromme Sagen und Legenden aus Salzburg. Salzburg 1880, S. 84.

[58]) A. Bauer, Die kettenumspannte Kirche des heiligen Leonhard. (Bayerischer Heimatschutz, Bd. XXIV, München 1928, S. 111). Die hier befindliche Reproduktion des Stiches aus der Legenda aurea wurde mehrfach neugedruckt. So z. B. bei A. Spamer, Die Deutsche Volkskunde, Bd. II, Bilderatlas, Leipzig, 2. Aufl. 1935, S. 153; desgleichen bei R. Hindringer, Weiheroß und Roßweihe, München 1932, S. 128 f.

[59]) D. H. Kerler, Die Patronate der Heiligen. Ulm 1905, S. 24 ff.
R. Hindringer, Weiheroß und Roßweihe. München 1932, S. 153.

[60]) F. Lüers, Mythologie und Volkskunde. (Heimat und Volk, Bd. VI, 1928, H. 33—34, S. 260. Herleitung von Donar-Freyr). Ebenso: Derselbe: St. Leonhard. (Ebenda, Bd. VI, 1928, H. 43—44, S. 337. — M. Höfler, Volksmedizin und Aberglaube in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit. München 1888, S. 15. — A. Quitzmann, Die heidnische Religion der Baiwaren. Erster faktischer Beweis der Abstammung dieses Volkes. Leipzig-Heidelberg 1860, S. 92.

[61]) A. Peez, Tierseuchen und Leonhardi-Kirchen der Ostalpen. (MAG. Bd. XXIII, Wien 1893, S. 194). Peez sah im bajuwarischen Leonhardikult sozusagen eine Art geistlicher Schutzwehr gegen die Rinderpest, die nach ihm aus dem Osten eingeschleppt worden sei. Dabei verkennt er die Tatsache, daß das Viehpatronat dem Heiligen erst rund 1000 Jahre nach seinem Tode und rund ein halbes Jahrtausend nach dem ersten Aufblühen seines Kultes übertragen worden ist. Zur Kritik dieser Auffassung von Peez und zum zeitlichen Ansatz des wichtigen Viehpatronates vgl. J. Dünninger, Das Viehhelferpatronat des hl. Leonhard. (Münchener Theologische Zeitschrift, Bd. I, München 1950, S. 51 ff., bes. S. 53, Anm. 4). Nach Dünninger bringt erst die Barockzeit den Aufschwung des Viehhelferpatronates.

[62]) L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. Freiburg i. B. 1936, S. 42, läßt auch die Möglichkeit der Kettenherstellung aus den Votivketten der befreiten Gefangenen außer acht und findet „als die glaubhafteste Deutung doch wohl die ..., daß die Hufeisen der bei einer Pferdeseuche zugrunde gegangenen Pferde zu Votivzwecken in einer Kette zusammengeschmiedet und als Dank wie auch als Beschwörung an den Leonhardikapellen angebracht wurden".

[63]) Daß es sich bei der innen kettenverspannten Dionysius-Leonhard-Kirche bzw. -Kapelle zu Hohenburg bei Lenggries (Bayern) nur um eine scheinbare Ausnahme handelt, wurde bereits oben im Abschnitt I, Anm. 36, dargetan.

[64]) R. Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volks in Süddeutschland. Braunschweig 1904, S. 73.

[65]) Ebenda S. 49.

[66]) Zur kultischen Fesselung der Semnonen im Götterhain vgl. A. Closs, Die Religion der Semnonen. (Die Indogermanen- und Germanenfrage. Neue Wege zu ihrer Lösung = Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, herausgegeben von W. Koppers, Bd. IV, Salzburg 1936), S. 566 f. — A. Closs nimmt an, daß solche Fesselriten letzten Endes „ursprünglich aus chthonischen Kulten stammen" (a. a. O. S. 566).

[67]) R. Kriss, Volkstümliche Kultformen im Lavanttal. (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 40, 1936, S. 61 f., Abbildung 1. Vgl. die Wiedergabe dieses im 17. Jahrhundert übermalten Holztafelbildes von 1413 bei G. Gugitz (Carinthia I, Bd. 141, 1951, S. 223).

[68]) G. Gugitz, Das Jahr, Bd. II, S. 171.

[69]) Ebenda nach R. Andree, Votive und Weihegaben, S. 44.

[70]) Auf eine bemerkenswerte Parallele zum Ritus der kultischen Fesselung bei den Kaukasusvölkern verweist A. Closs, Die Religion der Semnonen, S. 566, Anmerkung 188, in einem Zitat aus F. Tschursin, Narodnie obuitschei i werowania Kachetjii (Volksbräuche und Glauben der Kacheten), Tiflis 1905, S. 16. Tschursin weist nach, „daß im Heiligtum des Tetri Györgi (hl. Georg, aber sicherlich an Stelle eines vorchristlichen Kultträgers) in Kachetien statt jener Halsjochringe Ketten aus Eisen benützt wurden. Man kroch in solchen Ketten am Halse um den Bau herum, „wenn man sich sündig fühlte'." (Closs, 566).

[71]) E. Wienecke, Untersuchungen zur Religion der Westslawen. Leipzig 1940, S. 3 ff.

[72]) C. Clemen, Fontes historiae religionis germanicae (Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collectos edidit C. Clemen, Fasc. III, Berlin 1928, S. 72).

[73]) S. Lindqvist, Hednatemplet i Uppsala. (Zeitschrift: Fornvännen 1923, S. 85 ff.).

[74]) Mowinckel, Universitätes Oldsaksamlings Skrifter II, Oslo 1929, S. 411. Die Arbeit war mir leider trotz mehrerer Versuche nicht erreichbar. Zitat nach: J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. II, Religion der Nordgermanen, Berlin-Leipzig 1937, § 105, S. 111.

[75]) J. de Vries, ebenda. Hinweis auf II. Chron., 3, Vers 15—16: „Und er machte vor dem Hause zwei Säulen, fünfunddreißig Ellen lang; und der Knauf obendrein fünf Ellen. — Und machte Ketten zum Gitterwerk und tat sie oben an die Säulen; und machte hundert Granatäpfel und tat sie an die Ketten."

[76]) W. Mannhardt, Germanische Mythen. Forschungen. Berlin 1858, S. 677.

[77]) C. J. Erben, Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae. Pars I (annorum 600—1253). Prag 1855, S. 176 f. Hier heißt es (S. 177): „Fridericus Dux Bohemiae monasterio Kladrub renovat et confirmat omnes donationes a praedecessoribus suis factas ..." (Regest 389). Der Zweifel Mannhardts (a. a. O. S, 677, Anm. 1), ob hier circa nach dem lateinischen Sprachgebrauch des Mittelalters vielleicht doch ein „an" und nicht ein „um" bedeuten könne, ist unberechtigt angesichts der Vielzahl von Nachrichten über ausgesprochene „Gürtungen" von Heiligtümern, denen wir noch in Bayern und Kärnten, in der Bretagne, in Serbien, in Makedonien und vereinzelt im Norden Dalmatiens begegnen werden.

[78]) W. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 675.

[79]) Das Germanische verwendet hier den Ausdruck vé im Sinne von „heilig". In Skandinavien gilt dies für den Tempelbezirk, der dem Dienste der Götter geweiht ist. „Die Schnüre, die das Heilige gegen die profane Welt abgrenzen, heißen vébond ... Das Wort vé scheint so stark in heidnisch-religiöse Gefühle gebunden zu sein, daß es nicht in die christliche Terminologie übergegangen ist und sogar von den Skalden kaum gebraucht wird" (J. de Vries, a. a. O., S. 105). Für den außergermanischen Bereich verweist J. de Vries (ebenda II, § 103, S. 107) auf den βωμὸν εὐερκῆ (boomon euerkee) im Hymnus der Koureten an Zeus (nach Harrison, Themis, S. 7)) bzw. auf den indischen Namen vedika (Einhegung) für den Altar im vedischen Ritual.

[80]) Vgl. die zahlreichen Beispiele für goldene (silberne) Ketten oder Seidenfäden ums Heimathaus oder dgl. in Brauchtumsliedern aus Schwaben, der Schweiz, aus Friesland, den Pomerellen und anderswo bei W. Mannhardt, a. a. O., S. 677 ff.

[80a]) Hieher gehört die jüngst veröffentlichte donauschwäbische Legende, wonach St. Cäcilia „als Beschützerin der Stadt Werschetz, die im Schloßberg hause und bei Seuchen oder Kriegsgefahr einen Faden im Kreis um die Stadt ziehe, wodurch z. B. 1761 Werschetz von der im Banat wütenden Pest verschont geblieben sein soll". Zitiert nach E. Rath, Besprechung von H. Diplich-A. Karasek, Donauschwäbische Sagen, Märchen und Legenden, München 1952, in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde NS VII, Wien 1953, S. 172.

[81]) A. van Gennep, Religions, moers et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique. Paris, I. Serie, 1907, S. 7 ff. — Für die freundliche Beschaffung dieses in Österreich nicht vorhandenen Bandes habe ich Frau Univ.-Prof. Mathilde Hain-Frankfurt am Main herzlich zu danken.

[82]) Nach Herodot I, 26: ἀνέησαν τὴν πόκιν τῇ Ἀρτέμιδι sie stellten ihre Stadt unter den Schutz der Artemis". Vor allem hatte F. Liebrecht (Der hegende Faden, Philologus XIX, Göttingen 1863, S. 582; Neudruck im Sammelwerk: Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze. Heilbronn 1879, S. 305 ff.) auf dieses Beispiel großes Gewicht gelegt; dies im Gegensatz zu K. Simrock (Deutsche Mythologie, 4. Aufl., S. 514), der die Kirchenketten als eine Art symbolischer Umhegung und Sicherheit angesehen hatte. Van Gennep trat jedoch auch Simrocks Meinung entgegen (S. 9).

[83]) Van Gennep verweist bezüglich der Einzelheiten des antiken Opferritus auf W. H. Denham Rouse, Greek votive offerings. Oxford 1902, S. 342, Anm. 3.

[84]) R. Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland. Braunschweig 1910, S. 74.

[85]) F. Liebrecht, Der hegende Faden (Philologus, Br. XIX, Göttingen 1863, S. 582 ff.).

[86]) F. Liebrecht, Zur Volkskunde. S. 309, nach Villemarqué, Barzaz-Breiz, „La Peste d'Elliant", I, 4. Aufl., S. 93.

[87]) F. Liebrecht, ebenda S. 310 nach F. M. Luzel, Gwerziou Breiz-Izel. Chants populaires de la Basse-Bretagne. I, Lorient 1868, S. 129. (Es handelt sich um eine ausgesprochene Legendenballade: „Saint Mathurin de Moncontour.") Die werdende Mutter gelobt in ihrer Ertrinkensnot zunächst eine Reihe anderer Dinge, z. B. einen goldenen Kelch, ein Ostensorium, eine weiße Fahne mit sieben Silberglöckchen an jeder Ecke, eine rote, beiderseits vergoldete Fahne. Erst an letzter Stelle folgt, also besonders hervorgehoben und durch die sofort darnach wirksam gewordene Hilfe des Angerufenen bestätigt, das Gelöbnis der Wachsfadengürtung um Friedhof und Kirche. Mit diesem Grundmotiv setzt auch der zweite Teil dieser bretonischen Legendenballade ein, wenn der Zustand der eben aus dem Wasser Geretteten geschildert wird, die erst durch ein neuerliches Wunder des Heiligen (Glocken beginnen von selbst zu läuten, Portal öffnet sich) in die Kirche kann: „En arrivant à Moncontour, / Elle a fait trois fois le tour de l'église; / Elle a fait trois fois le tour de l'église, / Et on aurait pu la suivre aux traces de son sang; / De ses genoux coulait le sang, / Et de ses yeux tombaient les larmes! ..." (Luzel, I, S. 129).

[88]) F. M. Luzel, ebenda I, S. 121 ff. (Dom Jean Derrien).

[89]) A. v. Gennep, S. 11. Neben dieser mündlichen Mitteilung von M. Sébillot verweist Gennep auf P. Sébillot, Le Folk-Lore de France, Bd. IV, S. 137 f.

[90]) A. v. Gennep, S. 12, nach einer Beschreibung von M. Goudard (Le Mois litteraire et pittoresque. Sept. 1905, S. 330).

[91]) F. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 310.

[92]) F. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 309 (Zitat nach Villemarqué): „Cette sorte de voeu remonte à une haute antiquité. Un concile tenu à Nantes, en 658, l'autorise expressément. Ap. D. Morice, Hist. de Bret. preuves, t. I, col. 229."

[93]) Vgl. G. Allemang, Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg i. B., 1935, Sp. 438 s. v. Nantes.

[94]) Vgl. die Konzilbestimmungen bei Ch. J. Hefele-H. Leclerq, Histoire des Conciles d'après les documents originaux. III/1, Paris 1909, S. 298: Konzilsbestimmung Nr. 20: „Les éveques doivent chercher à détruire les restes des superstitions paiennes." Dazu in der Anmerkung Nr. 3: „Ce canon ordonne de déraciner les arbres sacrés, de renverser les pierres mégalithiques et druidiques."

[95]) R. Hindringer, Weiheroß und Roßweihe. Eine religionsgeschichtlich-volkskundliche Darstellung der Umritte, Pferdesegnungen und Leonhardifahrten im germanischen Kulturkreis. München 1932, S. 63.

[96]) R. Hindringer, Weiheroß, S. 63; nach A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, 4. Aufl., Leipzig 1912, S. 404, Anmerkung 2.

[97]) A. van Gennep, S. 7 f.

[98]) I. Hösl, Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. V, 1933, Sp. 979 s. v. „Ketten-(umspannte) Kirchen".

[99]) P. Ž. Petrović, Opasivanje crkava (Das Umgürten von Kirchen). (Glasnik Etnografskog Muzeja u Beogradu = GEM., Bd. VII, 1932, S. 110 ff.). Für die freundliche Genehmigung der Reproduktion der dortigen Zeichnung von V. Titelbach (unsere Abb. 16) habe ich Herrn Univ.-Prof. Dr. Borivoje M. Drobnjaković-Belgrad und der Direktion des Ethnographischen Museums in Belgrad herzlich zu danken.

[100]) G. Gugitz, Kärntens Wallfahrten im Volksglauben und Brauchtum. Versuch einer Bestandsaufnahme. (Carinthia I, 141. Jg., Klagenfurt 1951, S. 230 f.). Für das 17. und 18. Jahrhundert vermochte R. Kriss eine ganze Reihe von Beispielen solchen Wachsumzuges sowohl von ganzen Kirchen als von Altären beizubringen. Vgl. R. Kriss, Die Volkskunde der altbayerischen Gnadenstätten. 2. Aufl., München-Pasing 1953, I. Bd., S. 271: Ein Mann „bindet die Muttergottes (an ihrem Wallfahrtsorte zu Traunwalchen in Oberbayern, anno 1681) gleichsam mit einem Wachsstock an, den er um ihren Altar gezogen", worauf er gesund wurde. Ebenda Band I, S. 259, aus Maria Eck in Oberbayern: „Eine Frau ... kauft ein Haus, das während der Pest ausgestorben war; aus Furcht vor neuerlicher Ansteckung verlobt sie drei Wallfahrten nach Altötting, Plain

und Maria Eck; zum letzten Ort auch mit einem Wachsstock, der so lang ist, als die Kirche im Umfang mißt" (anno 1666). Auf weitere Beispiele insbesondere aus Niederbayern verweist mich Prof. R. Kriss freundlich auf den II. Band des derzeit (November 1953) im Druck befindlichen Werkes, dessen III. Band ein von G. Gugitz bearbeitetes Register haben wird, aus dem die Belege der bayerischen Votiv-Wachsumzüge leicht festgestellt werden können.

[101]) P. Ž. Petrović, Opasivanje crkava, S. 110: nach J. T. Tomić, O Arnautima u staroj Srbiji i Sandjaku (Über die Arnauten in Altserbien und im Sandschak), Belgrad 1913, S. 28.

[102]) Vgl. Sv. Ristić-J. Kangrga, Rečnik srpskohrvatskog i nemačkog jezika (Wörterbuch der serbokroatischen und der deutschen Sprache), II. Teil, Belgrad 1928, S. 933 f.: svitac, pl. svici = Wachsstock.

[103]) P. Ž. Petrović, Opasivanje crkava, S. 111. Siehe auch GEM., Bd. IX, 1934, S. 96.

[104]) P. Ž. Petrović, Opasivanje crkava, S. 111.

[105]) T. R. Djordjević, Opasivanje crkve (Das Umgürten der Kirche), GEM, Bd. VIII, S. 91.
V. Nikolić, Opasivanje crkava u okolini Pirota, Niša i Prokuplja (Das Umgürten von Kirchen in der Umgebung von Pirot, Niš und Prokuplje), GEM, Bd. VIII, S. 91 f.
I. L. Popović, Opasivanje crkava u Valjevskoj Podgorini (Das Umgürten von Kirchen in der Umgebung von Valjevo). GEM., Bd. VIII, S. 92.
B. Živančević, Opasivanje crkava u okolini užičke Požege (Das Umgürten von Kirchen in der Umgebung von Užice-Požega), GEM, Bd. VIII, S. 92.
M. S. Vlahović, Opasivanje crkve (Das Umgürten der Kirche), GEM, Bd. VIII, S. 93.
M. S. Vlahović, Opasivanje bolesnika (Das Umgürten von Kranken), GEM, Bd. VIII, S. 93.

[106]) T. R. Djordjević, GEM, Bd. VIII, 1933, S. 91. Nach ihm E. Schneeweis, Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten. Cilli 1935. S. 53. Nach Mitteilungen jugoslawischer Freunde hielt sich vor allem in der orthodoxen Bevölkerung der Brauch, daß schwangere Frauen in der Hoffnung auf eine leichtere Geburt Marienbilder, vor allem „wundertätige" Ikonen oder deren Kopien mit einem Seidenfaden umwinden. Dieses Meßband trägt dann die werdende Mutter um ihre Leibesmitte. An einzelnen orthodoxen Kirchen bewahrte man eigene Gürtel zu diesem Zwecke auf, die an schwer Gebärende verliehen wurden und u. a. auch „Gürtel der Gottesgebärerin" (Bogorodičin pojas) genannt werden. Der Bezug zum gleichartigen Vitalis-Cingulum in der Stiftskirche zu St. Peter zu Salzburg, mit dem umgürtet die Schwangeren im barocken Salzburg ihre Niederkunft erwarteten, liegt nahe. Vgl. L. Schmidt, Eisenopfer beim Vitaliskult in Salzburg (Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, NS. Bd. III, Wien 1949, S. 59). In ähnlicher Gesinnung, sich durch eine „Gürtung" die Hilfe des Heiligen zu erzwingen, wandte sich die unfruchtbare Patrizierin Herais in der byzantinischen Legende vom hl. Säulensteher Daniel (Stylites) an diesen Asketen von besonderem Ruf, daß er seinen eiternden Fuß mit einem Seil umwinden lasse. Mit diesem Seil als Gürtel glückte es der gläubig bittenden, lebenheischenden Frau, einen Sohn zu empfangen. Vgl. Hans Lietzmann, Byzantinische Legenden, Jena 1911, S. 41. — Etliche solcher balkanischer Fadengürtel befinden sich nach Mitteilung meines Freundes Dr. Lenz Rettenbeck-München auch in der Sammlung Prof. Kriss. Doch sind derlei Vorstellungen und volksgläubige Riten auch auf deutschem Volksboden bekannt gewesen. So zitiert das „Bayerische Wörterbuch" von A. Schmeller (3. Ausgabe von Schmeller-Frommann-Maußer, Leipzig 1939) I, Sp. 484: „Item die swangern frawen messent ain dacht (Kerzendocht) noch sand Sixt pild"; Grimm, Mythol. XLVIII, S. 31; cf. S. 230 (2. Aufl. S. 380).

[107]) V. Nikolić. GEM, Bd. VIII, S. 91 f.

[107a]) Vgl. M. R. Barjaktarović, O zemljišnim medjama u Srba (Über die Grundstücksgrenzen bei den Serben), Belgrad 1952, Sonderausgaben der Serbischen Akademie der Wissenschaften Band CCIII, Reihe des Ethnographischen Institutes der Akademie, Band 4, S. 30. In den altrussischen Heiligenlegenden begegnete mir wiederholt das Motiv, wonach durch das Auflegen von Geld-

stücken oder das Abmessen mit einem kostbaren Gürtel auf einem Grundstücke die Maße eines zu gründenden Sakralbaues bestimmt werden. So z. B. in der altrussischen Legende vom hl. Zarewitsch Piotr Ordynskij. (Vgl. E. Benz, Russische Heiligenlegenden, Zürich 1953, S. 473.) Ähnliches wird m. W. von der Gründung des Kiewer Höhlenklosters erzählt.

108) I. L. Popović, GEM, Bd. VIII, S. 92.

109) B. Živančević, GEM, Bd. VIII, S. 92.

110) M. S. Vlahović, GEM, Bd. VIII, S. 93.

111) M. S. Vlahović, GEM, Bd. VIII, S. 93. Hier ist das Apotropäische und zugleich Kathartische des Ritus aus der roten Farbe und dem Verbrennen des Fadens ganz deutlich. G. Gugitz hat ähnliches für die Marienkirche zu Albersdorf in Kärnten, desgleichen für St. Stephan an der Gail vermerkt. (Carinthia I, 141. Jg., 1951, S. 230 f.).

112) B. Rusić, Još nešto o opasivanju crkava, manastira i mrtvaca (Noch etwas über das Umgürten von Kirchen, Klöstern und über das Totenumgürten), GEM, Bd. IX, 1934, S. 95 ff.

113) Vgl. den Kärntner Wallfahrerbrauch, demzufolge man zu Maria Waitschach bei Hüttenberg einen langen Wachszug auf einer Stange aufwickelte und so darbrachte. Der Wachszug wurde nach der Weihe zerschnitten und in einzelnen Stücken gegen eine Geldspende verteilt. (G. Gugitz, Carinthia I, 141. Jg., S. 231). Hierher gehört auch die sogenannte „Wolfratshausener Länge", ein Wachsstock, der in der Kirche aufgestellt ist und als neu genau die Länge der mitten durch den Marktflecken ziehenden Straße haben muß. „Dieser Wachsstock ist von der Marktgemeinde ‚aufgeopfert' und verzehrt sich, wenn er einmal angebrannt ist, sozusagen für die Gemeinde" (R. Hindringer, Weiheroß und Roßweihe, München 1932, S. 64).

114) B. Rusić, GEM, Bd. IX, S. 96.

115) B. Rusić, GEM, Bd. IX, S. 97.

116) B. Rusić, GEM, Bd. IX, S. 97.

117) B. Rusić, GEM, Bd. IX, S. 98. Immerhin sei darauf verwiesen, daß auch R. Hindringer an eine Zahlensymbolik denkt. Es sei „nicht ausgeschlossen, daß selbst bei den Leonhardiketten die Symbolik mit der Zahl drei mitspielt: Die Zahl der Glieder muß mit drei teilbar sein — bei Tölz (450 Glieder) stimmt es". (R. Hindringer, Weiheroß und Roßweihe, S. 32).

118) P. Ž. Petrović, GEM, Bd. VII, S. 111 f.

119) Vgl. über neuere Anschauungen K. Fröhlich, Germanisches Totenrecht und Totenbrauchtum im Spiegel neuerer Forschung (Hessische Blätter für Volkskunde 1952, Gießen, S. 41 ff.).

120) M. S. Filipović, Govedarov kamen na Ovčem Polju (Der Rinderhirtenstein auf dem Schaffelde), GEM, Bd. XII, Belgrad 1937, S. 20 ff.

121) Vgl. zum rituellen (fruchtbarkeitskultischen) Treiben der Weiber an einem solchen Naturstein bei den Setukesen im Nordwesten Rußlands L. Zouroff, Dyrkan av stenar, källor och träd bland Setukeser och Ryssar i Petseri-Omradet (Folk-Liv, Bd. IV, Stockholm 1940, S. 62 ff. Mit vielen Bildern). Dazu: O. Loorits, Das sogenannte Weiberfest bei den Russen und Setukesen in Estland. (Commentationes Archivi traditionum popularium Estoniae, Bd. 14) Tartu-Dorpat 1940.

122) Vgl. R. Kriss, Die Volkskunde der altbayerischen Gnadenstätten, Bd. I, München-Pasing 1953, S. 271. — G. Gugitz (Carinthia I, 141. Jg., 1951, S. 230 f.). — Ähnlich nannte A. van Gennep, La ceinture de l' église (Religions, moers et légendes, I, Paris 1907), S. 13 den Kettengürteritus im Ursprung einen ausgesprochen magisch-koërzitiven Akt (... d'abord acte strictement magique, coercitif). Allerdings erhebe sich dieser Ritus nach seiner evolutionistischen Auffassung zur ex-voto-Handlung (Le rite devient ensuite symbolique, puis se ramène à une dédication d'ex-voto).

123) P. Ž. Petrović, GEM, Bd. VII, S. 112 nach V. Vuletić-Vukasović in der Zeitschrift Bosanska Vila, 1912, S. 214 f.

124) Zur Widerspiegelung dieses Motives in der Volksdichtung vgl. L. Kretzenbacher, „Es reisen drei Seelen wohl aus von der Pein ...". Zur Kulturgeschichte der Ballade von Maria und den drei Seelen. (Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes, Bd. 2, Wien 1953, S. 48 ff., bes. S. 54.)

125) P. Ž. Petrović, GEM, Bd. VII, S. 112.

[126]) Manuskript Nr. 24 im Archiv des „Odbor za narodni život i običaje" (des akademischen „Ausschusses für Volksleben und Brauchtum") an der „Jugoslawischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Agram", S. XXI—XXIII. — V. Rad — B. Poslovi — 2. Gojene stoka (blaga) i živadi; Abschnitt über Bienenzucht). — Die Abschrift verdanke ich einer freundlichen Briefmitteilung von Herrn Prof. M. Gavazzi-Agram vom 30. Juni 1953: „Od voska se sprave svijeće, voščenice, zvane opasić. A čine se ovako: Oni komadi voska razvežu se na malene pločice. Ove se pokraj vatre jedna za drugom topli dotle, dok vosak ne postane mekan, te se dade mijesiti. Ovako meke pločice voska meću se jedna do druge na bunbačeni konac, koji je već prije pripravljen i jednim krajem privezan na čavao u zidu, te se zavaljaju tako, da se konac, koji ostane u sredini, ne vidi. Ovako se s pločicama može raditi, dok se god hoće, te svijeća, koja obično nije ni post debela, može biti i do što metara duga. Zove se opasić zato, što se ovakovim dugim pasom svake godine na dan „Karšćenja svete Marije' (posveti župne crkve sv. Marije u Belom) tri put opaše crkva. Istom kasnije se od ovoga prave male svijećice tako, da se jednostavno razveže na male komade, koji se blagoslovljeni u crkvi dijele medju narod, pak se i ovako malim zovu opasići." Soweit der leider undatierte Bericht, der aber vermutlich dem ausgehenden 19. Jahrhundert entstammen dürfte.

[126a]) Vgl. die Monographie von T. R. Djordjević, Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju (Der Vampir und andere Mythengestalten in Glaube und Überlieferung unseres Volkes). Sonderdruck aus dem Srpski Etnografski Zbornik Band LXVI, herausgegeben von der Serbischen Akademie der Wissenschaften, Belgrad 1953, S. 85 (Gesamtband S. 231). Freundlicher Hinweis von Kollegen Doz. Dr. M. R. Barjaktarović-Belgrad.

[127]) J. Kelemina, Staroslovenske pravde (Altslowenische Taidinge). (Glasnik muzejskega društva za Slovenijo, Bd. XVI, Laibach 1935, S. 34 ff.).

[128]) A. A. Wolf-M. Pleteršnik, Slovensko-nemški slovar, Bd. I. Laibach 1894, S. 831.

[129]) A. A. Wolf-M. Pleteršnik, Bd. I, S. 831; die dritte hier angeführte Bedeutung von opasilo (nach 1. Gürtel, Gurt; 2. Kirchweih, Patrocinium), nämlich die von „Namenstagsgeschenk" scheint mir wohl eher mit der semasiologisch verwandten deutschen Bezeichnung „Angebinde" für Festtagsgeschenke in Zusammenhang zu stehen. Im Wort „Angebinde" ist allerdings das Anbinden einer Gabe an den Beschenkten, also auch eine Art Gürteritus im weiteren Sinne von Binden, Sperren, Einkreisen u. ä. gemeint. Zum Wort „Angebinde" vgl. W. Stammler, in Trübners „Deutschem Wörterbuch", herausgegeben von Alfred Götze, Bd. I, Berlin 1939, S. 339 s. v. „binden". Zur Sache: Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, Bd. I, Sp. 435 s. v. „Angebinde". Zum weiteren Gebrauch des Bindens in Magie und Recht vgl. die Untersuchung von Th. Zachariae, Etwas vom Binden, Sperren und Einkreisen. (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. XXXV/XXXVI, Berlin 1925/26, S. 148 ff.)

[130]) J. Kelemina, a. a. O., S. 50, Anmerkung 59. Demgegenüber verzeichnet B. Orel in seiner Studie über die slowenischen Volksbräuche (Slovenski ljudski običaji) im Sammelwerk „Narodopisje Slovencev", Bd. I, Laibach 1944, S. 343, für „Kirchweihe" die Stelle von F. Levstik als Erklärung für die beiden Bezeichnungen opasilo und opasilnica; auch er sieht darin eine Erinnerung an eine „einstmals mehr oder weniger rein kirchliche Feier", die sich solcherart im Sprachgebrauch der Bewohner des Karstgebietes und Innerkrains widerspiegelte. Merkwürdigerweise ging jedoch der führende slowenische Rechtsvolkskundler Sergij Vilfan in seiner Sonderuntersuchung über Rechtsbegriff und Namen des Kirchweihfestes bei den Slowenen nicht näher auf diese Bezeichnung (opasilo) und ihre Herkunft aus dem Gürteritus ein: S. Vilfan, Žegnanja v slovenski pravni zgodovini (Etnolog. Glasilo Etnografskog Muzeja v Ljubljani, Bd. XVII/1944, Laibach 1945, S. 16 ff.).

[131]) K. Štrekelj, Slovenske narodne pesmi, Bd. I, Laibach 1895—98; im einzelnen sind es folgende Liednummern: 404 (S. 433), Vers 4; 444 (S. 462), V. 30; 445 (S. 463), V. 19; 459/I (S. 477), V. 5; 459/II (S. 477), V. 4. Auf diese bisher nicht in solcher Weise interpretierten Verse machte mich mein Freund Milko Matičetov-Laibach im Oktober 1953 aufmerksam, als ich mich mit ihm über das Problem der balkanischen Kirchengürtungen unterhielt.

[132]) Wir folgen hier einem Grundgedanken, den Prof. Leopold Schmidt-Wien in einem Referat über die Elemente des Theaters auf der „Zweiten Österreichischen Volkskundetagung" in Salzburg 1947 ausführte und der sich in einer Reihe von Studien seither als fruchtbar erwiesen hat.

[133]) A. van Gennep, La ceinture de l'église. (Religions, moers et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique, I. Serie, Paris 1907) S. 13.

[134]) J. Huizinga, Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur. Deutsche Ausgabe, 3. Aufl., Köln 1949, S. 32 f.

[135]) Bewußt sei hier diese Definition der Volkskunde eingefügt, die Leopold Schmidt-Wien 1947 gegeben hatte, da gerade auch aus dem hier Gebotenen die Notwendigkeit eines oft sehr weiten Ausgriffes über räumlich und zeitlich ausgedehnte und fachlich scheinbar fernliegende Gebiete erhellt, will die moderne Volkskunde über den engen Rahmen der „Heimatkunde" hinauswachsen und ihre europäische Aufgabe begreifen, deren Notwendigkeit kürzlich Karl Meisen-Bonn betonte. (L. Schmidt, Die Volkskunde als Geisteswissenschaft. Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie, Wien 1947, S. 115 ff. — Dasselbe in erweiterter Form im „Handbuch der Geisteswissenschaften", Wien, 3. Lieferung, H. 1, 1948, S. 9 ff.). (K. Meisen, Europäische Volkskunde als Forschungsaufgabe. Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, Bd. III, Bonn 1952, S. 7 ff.).

Nachtrag

Zu S. 166: Erst während des Druckes dieser Studie ersehe ich aus dem soeben erschienenen neuesten Werk des Jubilars, daß sich die gotische Pfarrkirche zum St. Leonhard in Geiersberg (Innviertel, Oberösterreich) im Jahre 1674 mit einer Eisenkette umgab. Vgl. Gustav Gugitz, Die Wallfahrten Oberösterreichs. Versuch einer Bestandaufnahme mit besonderer Hinsicht auf Volksglauben und Brauchtum (= Schriftenreihe des Institutes für Landeskunde von Oberösterreich, Bd. 7). Linz 1954. S. 29 und S. 80.

HEROLDSBACH

Eine verbotene Wallfahrt der Gegenwart

VON RUDOLF KRISS

Die nachfolgende Arbeit ist Gustav Gugitz gewidmet, nicht nur deshalb, weil er der größte lebende Wallfahrtsforscher Österreichs ist, sondern auch, weil er sich ausgesprochenen Volkswallfahrten zugewandt hat. Darüber hinaus aber erscheint gerade diese Arbeit in einer ganz besonderen Weise den Forschungen von Gustav Gugitz verbunden, da ja gerade er es war, der die Akten über Tattendorf in Niederösterreich veröffentlicht hat, eine Wallfahrt, welche im 17. Jahrhundert von sogenannten Schwarmgeistern aus der Nachbarschaft geschaffen worden war und der dann auch die kirchliche Anerkennung versagt geblieben ist [1]). Gugitz hat also bereits über eine verbotene Wallfahrt gearbeitet. Was wir für das 17. Jahrhundert nur aus den von Gugitz erhobenen Akten viel zu dürftig wissen, ist uns in der Gegenwart durch eigene Beobachtungen in Heroldsbach reichlich beschert worden.

Die „Schwarmgeister", als welche die Anhänger von Heroldsbach von der Gegenseite bezeichnet werden, sind uns als Schwarmgeister unseres Volkes und unserer Tage jedoch ebenso wichtig wie diejenigen der Vergangenheit. Es ist ein Gebot der Wissenschaftlichkeit unserer allmählich reif werdenden Volkskunde, dies auszusprechen. Ich habe mich als unbefangener Augenzeuge bereits seit Jahren mit dem Phänomen Heroldsbach befaßt und schon einmal [2]) einen zusammenfassenden Bericht darüber veröffentlicht. Meine damalige Abhandlung gibt die Geschichte von Heroldsbach von den Anfängen bis zum Wirksamwerden des kirchlichen Verbotes. Wie ich in jenem Aufsatz ausgeführt habe, wurden zwar häufig Warnungen bzw. Verbote bereits einmal im Februar 1950 und dann mit größerem Nachdruck im Oktober 1950 erlassen, jedoch erst mit der Verhängung zahlreicher Exkommunikationen während der Sommermonate 1952 begannen die Heroldsbacher Anhänger die Sache ernst zu nehmen und erst von diesem Zeitpunkt an ist von einem Verbotskampf im engeren Sinne zu reden. Es hat sich damit eine völlig neue Entwicklung angebahnt, deren Darstellung bis zur Gegenwart das Thema dieser Abhandlung ist.

Da jedoch ein unmittelbarer Erlebnisbericht manchmal tiefere Einblicke in das Volksleben zu geben vermag als ein wissenschaftlich gegliederter Aufsatz, so sei meiner Darstellung der letzten Entwicklungen eine Augenzeugenschilderung vorangestellt. Ich wähle hierzu den 9. Oktober 1952 aus, einen Tag, der als der dritte Jahrestag des Beginnes der Erscheinungen für die Anhänger von Heroldsbach von besonderer Bedeutung ist, und den zur

Gänze mitzuerleben mir glücklicherweise vergönnt war. Man wird daraus ersehen, daß Orte wie Heroldsbach auf extreme, religiöse Individualisten besonders attraktiv wirken; infolgedessen bietet sich dem Volksforscher ganz natürlicherweise die Möglichkeit zu den verschiedensten Beobachtungen. Weit entfernt davon, daß alle dort vorkommenden Erscheinungen die Billigung der sogenannten Laienkommission fänden, deren Bemühungen, besonders in letzter Zeit, ganz im Gegenteil auf eine gewisse Eindämmung der Hypertrophie gerichtet sind. Doch gewinnt man den Eindruck, daß ihnen die Lenkung der Phänomene mehr und mehr entgleitet und ihnen die Dinge allmählich über den Kopf wachsen.

Nachfolgender Erlebnisbericht, der heute den ersten Abschnitt der folgenden Abhandlung bildet, hätte ursprünglich als Ergänzung meines im Jahre 1952 in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde erschienenen Artikels über Heroldsbach im Jahrgang 1953 derselben Zeitschrift erscheinen sollen. Die Drucklegung war jedoch aus verschiedenen Gründen nicht möglich. Die Verzögerung der Drucklegung brachte mir den Vorteil, nunmehr meinen Beobachtungen in zwei weiteren Abschnitten eine Übersicht über die jüngsten Entwicklungen folgen lassen zu können.

I.

Der 9. Oktober 1952 in Heroldsbach

Es war ein sonniger milder Spätherbsttag, als wir gegen 9 Uhr Vormittags am Fuße des „Berges" aus unserem Auto stiegen. Ein großer Omnibus war bereits vor uns gekommen und stand neben uns auf dem kleinen Parkplatz. Noch waren die Pilger nicht zahlreich, doch erschienen im Laufe des Vormittags mehr und mehr Menschen, die teils mit der Bahn, teils mit Autobussen angekommen waren, in der Umgebung des „Berges". Schon am Fuße desselben fielen uns manche Veränderungen auf. Die Devotionalienstände waren inzwischen abgebrochen worden und auch die elektrische Lichtleitung zur Kapelle hatte man inzwischen auf Grund eines Gemeinderatsbeschlusses des Dorfes Heroldsbach abgeschnitten. Wo aber ein Wille ist, ist bekanntlich immer auch ein Weg und so nahm es mich nicht wunder, als ich, nicht unweit des alten Platzes, zwei neue Verkaufsbuden aufgestellt sah. Anhänger der Wallfahrt haben sie einfach auf eigenem Grund und Boden aufgestellt und als ich die Eigentümerin des Hauses Nr. 12 über die neueste Entwicklung befragte, da antwortete sie zuversichtlichen Tones: „Die können uns gar nichts anhaben, auf unserm eigenen Grund und Boden können wir machen was wir wollen." Tatsächlich besitzt Frau Schmidt ein reichhaltiges Assortiment an Devotionalien, Photographien der Seherkinder und der heiligen Stätten aus neuester Zeit und besonders Zündhölzer und Kerzen in allen Größen, denn seitdem man die Lichtleitung abgeschaltet hat, wurde begreiflicherweise die Nachfrage nach Kerzen wiederum viel größer, da sich niemand beim Besuch der Abendandachten in der Finsternis den Hals brechen will und darüber hinaus die vor Jahresfrist auf Wunsch der Behörde abgestellten Lichterprozessionen wieder neu in Schwung gekommen sind. Frau Schmidt vertreibt auch die neuesten Drucksachen über Heroldsbach, so die Heroldsbacher Privatbriefe, welche der sogenannte religiöse Betreuer der

Kinder, Norbert Langhojer, ein ehemaliger Laienbruder, herausgibt und von denen bis heute 13 Nummern erschienen sind. Es handelt sich dabei um doppelseitige Flugblätter, die die gläubigen Besucher des Berges über den neuesten Stand der Dinge jeweils informieren. Seit kurzem wird in Nürnberg auch ein umfangreiches Mitteilungsblatt herausgegeben, der „Bote von Heroldsbach", von welchem bis jetzt zwei Nummern, vom 10. und 25. September erschienen sind. Im Haus Nr. 12 herrscht überhaupt reges Leben. Ständig gehen Menschen aus und ein, denn hier ist ja der Sitz des neuen Komitees, welches das alte, dessen Mitglieder, um nicht der Exkommunikation zu verfallen, die Arbeit eingestellt haben, abgelöst hat. Es besteht im wesentlichen aus zwei Personen, dem genannten Herrn Langhojer, einem etwa 30jährigen jungen Mann von gewandtem Auftreten, der sich am Abend auch als routinierter Prediger erweisen sollte. Er gilt gewissermaßen als Fachmann in religiösen Fragen, während Herr Arnold, ein starker, stiernackiger älterer Mann, der im äußeren Habitus von ferne an den einstigen Gauleiter Martin Bormann erinnern mag, mit Zielstrebigkeit und Energie den geschäftlichen Teil des Unternehmens leitet und bei stärkerem Pilgerandrang am heiligen Berge den Ordnungsdienst versieht, zu welchem Zwecke er am rechten Arme eine weiß-blaue Binde trägt. Als drittes Glied in jenem Komitee ist auch noch ein gewisser Herr Kind, den ich im Laufe des Vormittags kennenlernte, als er eine Prozession am Berge anführte. Nach dem Erwerb sämtlicher Neuerscheinungen begaben wir uns auf die höchste Erhebung des Berges. Das Innere der Kapelle war voll von Menschen und auch zu beiden Seiten des Podiums befanden sich an die hundert Personen, welche die Gebete mitsprachen. Im Innern der Kapelle feierte Frau Bopke aus Münster in Westfalen gerade die mystische Messe. Nach ihrer Vollendung, es war inzwischen ½10 Uhr Vormittag geworden, trat sie heraus aufs „Podium" und teilte den Versammelten ihre Visionen mit. Es handelt sich bei ihr um eine etwa 50jährige Frau, die angeblich schon seit nahezu 20 Jahren Visionen hat, die sie jedoch lange Zeit geheim hielt. Vor einem Jahre jedoch habe sie den Ruf erhalten, nach Heroldsbach zu kommen und seither ist sie eine der überzeugtesten Anhängerinnen der Bewegung. Die mystische Messe feiert sie auf folgende Art: Sie spricht für sich allein den lateinischen Messetext, wobei sie beim Confiteor auch noch diejenigen Heiligen einschaltet, die ihr erschienen sind. Bei der Wandlung erscheint ihr der 12jährige Jesus mit dem Kelch in der Hand. Über diesem wird zunächst eine große Hostie sichtbar. Später neigt er den Kelch, wodurch der Visionärin das im Kelche vorhandene Blut erkennbar wird. Bei der Kommunion sieht diese, wie aus dem Kelche eine große Zahl von Hostien heraus fliegen, auf welche Art sämtliche Teilnehmer der Feier die mystische Kommunion empfangen. In diesem speziellen Falle erklärte uns die Seherin, daß die Hostien sogar aus der Kapelle herausgeflogen seien und daß sie gesehen habe, wie sämtliche Anwesende am heiligen Berg die mystische Kommunion empfangen hätten, dabei hätten viele Engel assistiert. Diese Mitteilung schien alle Anwesenden im Nachhinein sehr zu bewegen, da sie ja selbst von den Vorgängen nichts gespürt hatten und das Phänomen erst hinterher von der Seherin mitgeteilt erhielten. Bei der Kommunion des Blutes sei der blutende Heiland erschienen, wobei fünf Engel in Kelchen das Blut aus den Wunden aufgefangen hätten. Dieses Blut würde Gott Vater zur Versöhnung dargebracht, während das überfließende Blut zum Troste der Armen Seelen direkt in die Erde ströme. Die Seherin machte

in der Folge noch viele andere Mitteilungen, so, daß heute sogar die Ungläubigen die mystische Kommunion empfangen hätten und daß auch die heilige Dreifaltigkeit erschienen sei und der Heilige Geist, indem er als Taube kreuzförmig über den Anwesenden hin und her flog, gewissermaßen den Segen gegeben hätte. Zuletzt sei auch noch die Muttergottes auf einem Thron sichtbar geworden, sowie zwei Seraphine mit einem Sternennimbus ums Haupt. Die Muttergottes habe gesagt, „weil ihr gestern soviel gebetet habt, darum ist heute so schönes Wetter. Im Himmel ist große Freude über diesen Tag, er ist ein Festtag im Himmel und auf der Erde". Die Muttergottes habe weiterhin erklärt, die Leute sollten das schöne Lied „Lobet Gott" (ein neuer, in Heroldsbach entstandener Gesang) fleißig lernen, denn darüber herrsche große Freude im Himmel. Frau Bopke fügte hinzu, sie habe in ihrer Vision gehört, wie dieses Lied auch im Himmel gesungen worden sei, und daß es dort noch viel schöner klinge wie auf Erden und daß man es deshalb tüchtig üben müsse. Nach diesen Mitteilungen formierte sich eine Prozession zu den verschiedenen heiligen Stätten, der sich die meisten Anwesenden anschlossen. Eine große Zahl von ihnen legte sich die schweren Büßerkreuze auf die Schulter, von denen viele hundert an der Außenwand der Kapelle lehnen (Abb. 20—21). Die wenigen Zurückbleibenden scharten sich um eine andere Visionärin, eine ältere Frau aus Straubing, namens Maria Obermaier. Es handelt sich um eine ca. 60jährige Frau. Sie trägt schlicht gescheiteltes Haar, welches in zwei Schnecken um die Ohren liegt. Durch ein merkwürdiges Vorkommnis trat ich zu dieser Frau in eine nähere Beziehung. Sie ist zweifellos von einer tiefen und echten Frömmigkeit beseelt und eine große Güte strahlt aus ihrem Antlitz. Ihre Schauungen, deren eine ich miterlebte, sind subjektiv zweifellos echt, was die große Ergriffenheit und der nachher sich einstellende Erschöpfungszustand außer Zweifel stellt. Die Frau kniete mit ausgebreiteten Armen am Erdboden, von zwei Begleiterinnen gestützt. Sie sah zunächst lange Zeit in die Sonne und erlebte das bekannte Sonnenwunder, welches sie so überzeugend zu schildern verstand, daß auch noch einige andere Teilnehmer es zu sehen glaubten. Der Eindruck einer flirrenden und schimmernden Kreisbewegung ist, wenn man blinzelnd längere Zeit in die Sonne sieht, bei leicht dunstigem Himmel tatsächlich leicht zu erzielen, wovon ich mich selbst überzeugen konnte, weil ich versuchte, das Phänomen nachzuerleben. Es ist kein Wunder, daß viele Menschen im Zustand der religiösen Ekstase wirklich der Meinung sind, etwas Tatsächliches zu erleben. Mit leiser Stimme machte die Visionärin noch eine Reihe anderer Mitteilungen, wobei sie auf ihre Umwelt völlig zu vergessen schien. Sie sagte, sie sehe die Muttergottes, wie sie traurig sei und sie höre, wie sie sagt, daß sie der Sünden der Menschen wegen so viel leiden müsse. In der Folge erschien ihr auch der Heiland, der ihr, ebenfalls in großer Trauer, ähnliche Mitteilungen machte. Zuletzt sah sie auch den Papst weinen und hörte, wie er sagt, er sei so unglücklich, daß ihm über Heroldsbach falsche Mitteilungen gemacht worden seien. Es fiel mir auf, daß in der ganzen Vision das Gefühlsmoment der Trauer dominierend im Vordergrund stand. Auch die Frau selbst war von ihrer Vision so ergriffen, daß ihr die Tränen aus den Augen rannen und der Schweiß von der Stirne. Unter den Umstehenden hielten viele Frauen ihre Taschentücher bereit und wischten der Seherin Tränen und Schweiß ab, wobei die Absicht, auf diese Art eine irgendwie geheiligte Reliquie zu erhalten, mitbestimmend gewesen sein mag. In den Pausen zwischen den einzelnen Visionen saß die Seherin

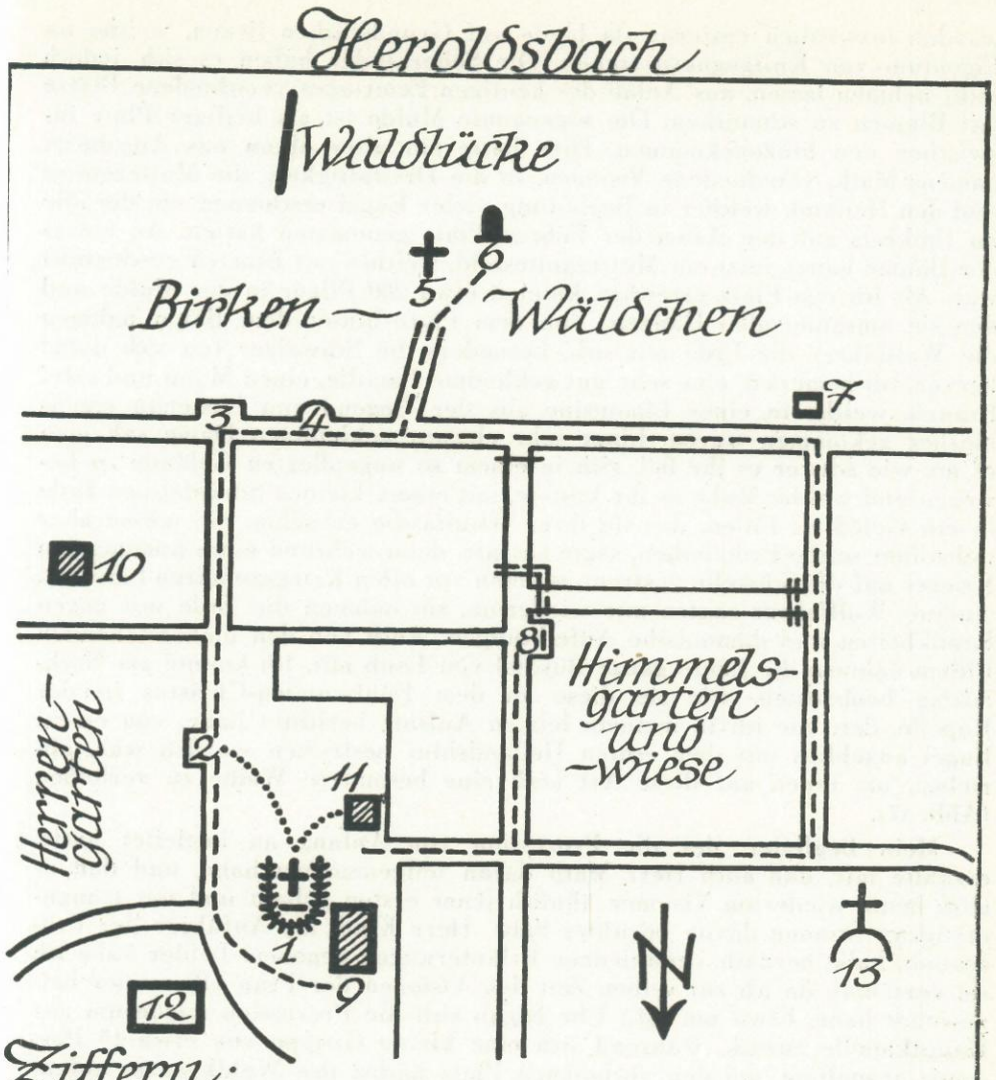
sichtlich erschöpft auf einem kleinen Stühlchen. Ich stand etwa drei Reihen hinter ihr und über die anderen Menschen vorgebeugt versuchte ich, mir einige Notizen zu machen. Dies bemerkte die rechts vor mir stehende, bereits oben erwähnte Ordnungsperson mit der blauen Binde, und da ihn meine Tätigkeit scheinbar mit Mißtrauen erfüllte, trat er an die Frau heran und machte ihr darüber eine Mitteilung. Zur Überraschung aller Umstehenden und besonders zu meiner eigenen antwortete sie jedoch, und dabei spielte ein gütiges Lächeln um ihren Mund: „Lassen Sie den Herrn nur ruhig gewähren, ich habe ja vorhin gesehen, wie ein Gnadenstrahl vom Himmel auf ihn herunterfiel". Darauf kehrte sie sich um, reichte mir über die Umstehenden hinweg die Hand und zog mich nach vorne. Da mir nichts ferner gelegen wäre, als dieser gütigen alten Frau wehe zu tun, blieb mir gar nichts anderes übrig, als mich in ihrer nächsten Nähe niederzuknien und die Heroldsbacher Fünfwunden-Andacht, die sie nunmehr beteten, mitzubeten. Als sie mich fragte, ob auch ich das Sonnenwunder sehe, wurde es mir klar, in welch schwierige Situationen man als Forscher geraten kann. Einfach ja zu sagen, wozu ich als Mensch und als Forscher am meisten geneigt gewesen wäre, konnte ich nicht, denn dann wäre ich hinterher in die Fänge der Kommission geraten, hätte meine Vision zu Protokoll geben müssen, welche dann mit allen anderen nach Rom geschickt worden wäre. (Die Kommission sendet ja tatsächlich nach wie vor ihre Beobachtungen dorthin, wo sich angeblich ein Geistlicher befindet, der sie dem heiligen Offizium übermittelt. Die Anhänger des Berges sind noch immer überzeugt, eine Rücknahme von deren Stellungnahme zu erreichen.) Ein schroffes Nein zu sagen wäre aber ebenso unmöglich gewesen, denn abgesehen von der darin liegenden Gefühllosigkeit, hätte ich mir ja dadurch auch die Möglichkeit zu weiteren Beobachtungen abgeschnitten. Also vermied ich eine klare Antwort und beschränkte mich auf ein freundliches Kopfnicken und einige undeutlich gemurmelte Worte, des Inhalts, daß dies doch alles für sie sehr schön sei. Als der Fünfwunden-Andacht noch viele weitere Gebete folgten, gelang es mir, mich langsam wieder in den Hintergrund zu schieben. Der Kreis der Beter lichtete sich mit der Zeit und so gelang es mir, mich unauffällig aus dem Kreise zu lösen, da ich die Absicht hatte, wiederum den Anschluß an jene Prozession zu finden, deren Gesang mir aus dem etwa 300 m entfernten Walde entgegen scholl. Eine Frau schloß sich mir an und erzählte mir unterwegs verschiedene Geschichten, die für die Legendenbildung, die sich um Heroldsbach bilden, charakteristisch sind. So habe ein Geistlicher aus der Schweiz nach seiner Abreise aus Heroldsbach an irgend einem Orte eine versprochene Messe lesen wollen. Im Schnellzuge sitzend, habe er zu seinem Schrecken bemerkt, daß der Zug an jener Station nicht halte. Auf sein Gebet hin sei er dann aber plötzlich doch stehen geblieben und er habe die Möglichkeit gehabt, auszusteigen. Der Lokomotivführer, wegen des verbotswidrigen Verhaltens vom Bahnhofvorstand befragt, habe erklärt, er habe doch unmöglich eine über die Geleise liegende Frau überfahren können. Von dieser Frau war dann plötzlich nichts mehr zu sehen. Er habe sie jedoch in Anwesenheit des hinzu getretenen Geistlichen genau beschreiben können, wobei sich herausgestellt habe, daß die auf den Schienen liegende Frau niemand anderer gewesen sei als die hl. Theresia vom Kinde Jesu, welche auf diese Art den gläubigen Priester habe belohnen wollen. Tatsächlich gehört die hl. Theresia vom Kinde Jesu zu den immer wiederkehrenden Erscheinungen auf dem Berge und deswegen hat man ihr

vor kurzem sogar ein kleines Altärchen errichtet. Dieses Altärchen befindet sich links neben der sogenannten Auffahrts-Kapelle (vgl. meinen letzten Aufsatz in der gen. Zeitschrift) und stellt ein kleines Triptychon aus Blech dar; das Mittelstück zeigt die hl. Theresia, unter welcher folgender Spruch zu lesen steht: „Theresia klein — Du Seele mein — gedenke mein — beim Jesulein". Auf der linken Seite ist Maria Goretti dargestellt, nebst der Unterschrift: „Ich bin die Gesandte der Keuschheit". Rechts gewahrt man den hl. Aloisius mit der ähnlich lautenden Unterschrift: „Gesandter der Keuschheit".

Die Frau erzählte mir des weiteren verschiedene Geschichten, die sämtlich von Verunehrungen der hl. Stätten handeln. So sei das kleine hölzerne Jesuskind, das einst in dem Birnbaum-Altärchen sich befand, einmal gestohlen worden. Einem Seher aus Forchheim, namens Roth, sei in einer Vision geoffenbart worden, wo es sich befinde. Tatsächlich habe dieser es an der genannten Stelle ausgegraben. Der Fundort befindet sich im Föhrenwald, in der Nähe des sogenannten Waldkreuzes. Die Grube ist seither offen geblieben und die Pilger nehmen sich von dort Erde mit nach Hause. Auch ein anderes Jesuskind, nämlich jenes aus der Geburtskrippe, das genau nach den von der Muttergottes den Seherkindern gemachten Angaben geschnitzt worden sei, sei eines Tages verschwunden gewesen. Die Polizei habe es dann im Schloß der Baronin Thurn (einer Gegnerin der Erscheinungen) gefunden. Seitdem verwahre man das Kindlein in der Kapelle und habe in der Krippe ein diesem nachgebildetes ausgelegt. Die letztere Erzählung scheint die legendäre Spiegelung eines tatsächlichen Vorkommnisses zu sein.

In diesem Zusammenhang ist es an der Zeit, auf verschiedene Veränderungen hinzuweisen, die seit dem Dekret des heiligen Offiziums eingetreten sind. (Siehe Planskizze S. 209.) Im Zusammenhang mit jenem Dekret hat sich um Heroldsbach eine klare Scheidung der Geister in Anhänger und Gegner vollzogen. Zu den letzteren zählt die Besitzerin des Schlosses von Thurn. Diese hat die auf ihrem Grundstück gelegene Geburtskrippe entfernen lassen, weswegen sie die Anhänger in unmittelbarer Nähe der Auffahrstkapelle neu aufgestellt haben. Dieser Platz befindet sich im Eigentum eines Anhängers des Kultes, namens Heilmann. Auch die beiden Kapellchen und das Brünnlein im Birkenwald sind verschwunden, weil sie ebenfalls auf dem Grund der Baronin von Thurn liegen. Die Baronin hat überdies längs des Waldrandes ein großes Drahtgitter gezogen, welches an der westlichen Seite des Waldes einen großen Knick macht und noch ein gutes Stück in das Innere des Waldes hinein reicht. Damit sollte den Pilgern der Besuch des Waldkreuzes und des in seiner Nähe hängenden Marienbildes, wo die Kinder gleichfalls Erscheinungen zu haben glaubten, verhindert werden. Das Waldkreuz selbst blieb stehen, da dieses ja an sich mit den Erscheinungen nichts zu tun hat. Aber auch hier zeigt sich die Wahrheit des Spruches: Wo ein Wille ist, da ist auch ein Weg. Viele, besonders die eifrigen Pilger, laufen jetzt längs des Zaunes bis tief in den Wald und haben sich an dessen Ende einen kleinen Pfad mitten durch das Gestrüpp getreten und gelangen auf diese Art zur alten Erscheinungsstelle.

Es war inzwischen 11 Uhr geworden und ich holte die Prozession in einer Waldmulde ein, die sich etwa 300 m vom bewußten Birkenwäldchen in westlicher Richtung befindet. Auf dem Wege dorthin kommt man auch an der Stelle, wo sich einstmals das Russenkreuz [3]) befand, vorbei, wie auch beim sogenannten Birnbaum. Auch das Russenkreuz wie das Birnbaum-Kapellchen



Ziffern:
1 Blumenkreuz, 2 Lichtmast, 3 Grotte
4 Bildstock, 5 Waldkreuz, 6 Muttergottes-
figur, 7 Birnbaum, 8 Apfelbaum, 9 Ka-
pelle, 10 Krippe, 11 Auffahrtskapelle,
12 Blockhaus, 13 Russenkreuz,
..... Weg der Erscheinung,
------- Prozessionsweg

wurden inzwischen entfernt, da beide auf Grundstücken liegen, welche im Eigentum von Kultgegnern stehen. Die Seherkinder haben es sich jedoch nicht nehmen lassen, aus Anlaß des heutigen Feiertages verschiedene Plätze mit Blumen zu schmücken. Die sogenannte Mulde ist als heiliger Platz inzwischen neu hinzugekommen. Hier hatte ein alter Mann aus Augsburg, namens Math, verschiedene Visionen, so die Dreifaltigkeit, die Muttergottes und den Heiland, welcher in Begleitung vieler Engel erschienen sei, die alle im Umkreis auf den Ästen der Föhren Platz genommen hätten. An einem der Bäume hängt jetzt ein Muttergottesbild, welches mit Blumen geschmückt war. Als ich den Platz erreichte, knieten etwa 200 Pilger in der Mulde und den sie umsäumenden Hängen. Von dem Platz hinter dem Baum nahmen die Wallfahrer die Erde mit sich, besonders die Schweizer tun sich dabei hervor. Ich bemerkte eine sehr gut gekleidete Familie, einen Mann und zwei Frauen, welche in einer Limousine aus der Gegend von Lustenau eigens hierher gekommen waren. Einer sehr elegant gekleideten Dame sah man es an, wie schwer es ihr fiel, sich in einem so ungepflegten Gelände zu bewegen und welche Mühe es ihr kostete, mit einem kleinen Schäufelchen Erde in ein Gefäß zu füllen, das sie ihrer Handtasche entnahm. Sie müsse aber unbedingt solche Erde haben, sagte sie mir, denn während eines kommenden Krieges auf die Schwelle gestreut, sei man vor allen Kriegsgefahren bewahrt. Andere Wallfahrer sagten mir wiederum, sie nähmen die Erde mit gegen Krankheiten und dämonische Anfechtungen. Auch von den umherstehenden Eichen nahmen die Leute ganze Büschel von Laub mit. Ich konnte am Nachmittag beobachten, wie sie diese an dem Fünfwunden-Christus in der Kapelle, der, wie ich in meinem letzten Aufsatz berichtet habe, von einem Engel angeblich mit dem echten Heilandsblut bestrichen worden war, abrieben, um ihnen auf diese Art noch eine besondere Weihe zu verleihen (Abb. 17).

Mein Begleiter, der die Prozession von Anfang an begleitet hatte, erzählte mir, daß auch Herr Math daran teilgenommen habe, und daß er auch heute wiederum Visionen ähnlich jener ersten gehabt und mit tränenerstickter Stimme davon berichtet habe. Herr Kind, als Anführer der Prozession, habe hernach verschiedene Erläuterungen gegeben. Leider habe ich sie versäumt, da ich zur selben Zeit den Visionen der Frau Obermeier beigewohnt habe. Etwa um ½12 Uhr begab sich die Prozession wiederum zur Hauptkapelle zurück, während sich eine kleine Gruppe von etwa 15 Personen abspaltete, um den verbotenen Platz nächst des Waldkreuzes aufzusuchen. Ihnen schloß ich mich in der Folge an und wurde auf diese Weise Zeuge einer wiederum völlig anderen volkstümlichen Kultübung. Der Führer jener Gruppe war ein untersetzter Mann zwischen 50 und 60 Jahren, Herr Unsinn aus Göppingen in Schwaben. An besagter Stelle angelangt, ließ er alle niederknien und eröffnete seine Andacht mit folgendem Gebet, das er in energischem Befehlston in schwäbischer Mundart sprach: „Heiliges Benediktuskreuz, 9 mal gesegnet, 9 mal geweiht, alle bösen Geister, Verfluchungen, Dämonen, Anfechtungen und Krankheiten müssen weichen im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit". Dieses Gebet wiederholte er dreimal und bei dem Wort „weichen", das er gehobenen Tones aussprach, vollführte er mit der Faust drei größere Bewegungen in Richtung auf den Erdboden, bei der dritten Wiederholung fügte er nach dem Wort „weichen" noch folgendes an: „in den Abgrund, woher sie gekommen sind". Diesem Gebet

folgten verschiedene Vaterunser und Ave Maria und am Schluß sprach er noch den altbekannten Blut- und Wundensegen („Blut stehe still . . .") [4] und schloß mit der Aufforderung an die Anwesenden: „Und jetzt beten wir noch das hebräische „Vater unser", worauf er zu meiner Überraschung die Sator-Formel hersagte [5]). Nach der Andacht von mir über seine Bewegungen beim Aussprechen des Benediktussegens ausgefragt, erklärte er mir, der erste Faustschlag treffe die Dämonen am Kopf, der zweite am Körper, der dritte aber schlage sie vollends in den Erdboden hinein. Derselbe Mann zeigte sich mir im Laufe des Tages als robuster Praktiker des Lebens. Schon gleich, als er sich nach jenen Gebeten von dem Platz entfernte, umfaßte er ein junges Mädchen und machte eine scherzhafte Bemerkung des Inhaltes, daß ihm eine junge lieber sei als eine alte. Bei der Abendandacht, etwa gegen 8 Uhr, ließ er sich auch nicht abhalten, mitten in die Andachtsstimmung hinein zu rufen, daß die Insassen des Autobusses aus Göppingen jetzt fortgehen sollten, da es höchste Zeit sei die Heimreise anzutreten und er nicht mehr länger warten wolle, was ihm den erzürnten Verweis des Herrn Langhojer eintrug.

Während wir noch alle im Gespräch auf der besonnten Waldblöße standen und uns an der späten Wärme erfreuten, erklang vom Kapellchen herüber das mittägliche Aveläuten. Noch einmal knieten alle nieder und beteten den Englischen Gruß, dann löste sich die Gruppe langsam auf, da jeder nach einer anderen Richtung dem mittäglichen Mahle zustrebte. Auch wir begaben uns zu unserem Auto, in welchem wir einigen Proviant mitgenommen hatten. Unterwegs erfuhren wir, daß den Seherkindern für 3 Uhr, 5 Uhr und 7 Uhr Erscheinungen angekündigt seien, daß um 3 Uhr wahrscheinlich nur eines der Kinder kommen könne, da die anderen in der Schule seien, daß jedoch um 5 Uhr, auf alle Fälle aber um 7 Uhr sämtliche Kinder anwesend sein würden. Als wir uns bald nach 2 Uhr abermals auf den Erscheinungshügel begaben, waren noch wenig Leute anwesend. Wir setzten uns in einiger Entfernung in die Nähe des Standplatzes des ehemaligen Russenkreuzes an einen Ackerrain, von dem aus alle heiligen Stätten gut zu übersehen waren. Es dauerte gar nicht lange, als in unserer unmittelbaren Nähe eine resolute Bäuerin in der Kleidung der fränkischen Krennweiber erschien und, die Hände in die Seiten gestützt, höchst kritisch das Treiben der Pilger beobachtete. Wie sie so dastand, brachte sie in so überzeugender Weise die Haltung einer resoluten Selbstbehauptung zum Ausdruck, daß es mich gar nicht wunderte, als sie mit einem Male in unverfälschtem Fränkisch loslegte und über den Blödsinn, der sich hier abspiele, in unverblümter Weise loszuziehen begann. Die Leute da drüben seien doch alle Heiden und Sektierer und die erste Christenpflicht sei doch der Gehorsam und wenn schon Bischof und Papst ihre Meinung eindeutig kundgetan hätten, dann könne sie doch nicht begreifen, wie man ein solches Benehmen noch als fromm bezeichnen könne. Dieses und mehr sprudelte sie in ihrem Eifer heraus und am Schluß meinte sie, „ich will mit den Leuten da drüben nichts zu tun haben, aber von dem Platz auf meinem Acker lasse ich mich von denen dort noch lange nicht vertreiben." Nach etwa 10 Minuten kam eine Beterin auf dem Wege vom Birnbaum zum Erscheinungshügel unmittelbar an uns vorbei und die resolute Bäuerin konnte sich nicht enthalten, ihr einige herausfordernde Bemerkungen zuzuwerfen. Die Frau antwortete jedoch in völliger Ruhe und aus dem Ton ihrer Stimme klang die unbe-

dingte Sicherheit desjenigen, der sich im festen Besitz religiöser Wahrheit glaubt. Dem Sinne nach antwortete sie „sag du nur, was du willst, wir wissen schon, was wir zu tun haben und wenn wir erst gestorben sind, wird sich schon zeigen, wer recht gehabt hat". Dann ging sie eilig weiter, kehrte jedoch plötzlich noch einmal um, trat ganz nahe an uns beide heran und flüsterte uns zu: „Geht doch weg von dem Platz, sonst gibt's am Ende noch eine Beleidigung." Vermutlich hatte sie uns schon während des Vormittags öfters begegnet und war der Meinung, in uns überzeugte Anhänger von Heroldsbach zu sehen. Von ihrem Standpunkt aus war die Mahnung nicht unbegründet, da sich wiederholt schon die Leute den Gegnern gegenüber zu beleidigenden Äußerungen gegen diese oder gegen die geistliche Behörde haben hinreißen lassen, was später mitunter zu polizeilichen Einvernahmen führte. So erfuhr ich, daß wenige Stunden vorher auch die Seherin von Straubing der Polizei zu einer Einvernahme auf die Amtsstube folgen mußte, nach einer halben Stunde allerdings wieder entlassen worden sei.

Inzwischen hatten sich auf dem Platz bei der Kapelle und dem Podium mehr und mehr Leute versammelt. Gegen 3 Uhr dürfte die Zahl tausend und damit die Höchstbesucherzahl nahezu erreicht worden sein. Der sogenannte Prozessionsweg, der von der Kapelle am Lichtmast, wo die Erscheinungen den Boden zu berühren pflegen, bis zum Podium am höchsten Punkte des Erscheinungshügels herauf führt, hat inzwischen eine Art künstlerischer Ausgestaltung erfahren. Er ist zu beiden Seiten mit weiß-gelben und weiß-blauen Fähnchen besteckt, die an etwa 2 m hohen Stangen flattern. Dazwischen hat eine gärtnerische Hand einen schmalen, etwa 80 cm breiten, von Ziegelsteinen eingefaßten Rasenstreifen angelegt, über welchen die Erscheinungen auf ihrem Weg zum Podium gewissermaßen hinweg schreiten. Zu beiden Seiten gehen die Kinder und die Prozessionsteilnehmer. Dieser, etwa 100 m lange Streifen wird von den Wallfahrern, sobald eine Erscheinung angekündigt ist, mit allerhand Devotionalien belegt: besonders Rosenkränzen, Heiligenfiguren, Andachtsbildchen und allerhand Flaschen, Krügen, ja sogar Thermophoren und Feldflaschen, welche mit Wasser gefüllt sind. Die Erscheinungen schreiten dann gewissermaßen über sie hinweg und weihen sie persönlich. Es entbehrt nicht eines gewissen Humors, wenn man sieht, wie in dem Augenblick, als sich unten am Lichtmast die Erscheinungs-Prozession in Bewegung setzt, sämtliche Besitzer von Wassergefäßen Stöpseln und Verschlüsse öffnen, damit der Segen auch wirklich voll und ganz in das Innere des Gefäßes eindringen könne.

Einige Minuten vor 3 Uhr erschienen zwei von den Seherkindern und kurz nachher waren pünktlich die Erscheinungen zur Stelle. Dasselbe Spiel wiederholte sich um 5 Uhr und um 7 Uhr abends, nur daß bei den beiden letzten Erscheinungen die sämtlichen fünf Seherkinder anwesend waren. Sie haben sich inzwischen zu jungen Mädchen entwickelt und anläßlich des Jahrestages, den sie als besonderen Feiertag betrachten, waren sie alle sauber und sorgfältig gekleidet. Sie erscheinen immer erst pünktlich, wenige Minuten vor der angekündigten Zeit auf dem Podium und verlassen dieses auch wiederum, wenn die Erscheinungen bei der Auffahrtskapelle in den Himmel geflogen sind, nur bei der Abendandacht blieben sie noch einige Zeit im Gebet zurück. Von einer inneren Bewegung ist ihnen nichts mehr anzumerken, was angesichts der Tatsache, daß sich seit Jahren die Erscheinungen täglich wiederholen, auch nicht verlangt werden kann. Ihr Benehmen

zeigt einen sachlichen Ernst, mit welchem man etwa eine gewohnte Berufspflicht ausübt. Es ist nicht anders als etwa dasjenige des täglich an den Operationstisch tretenden Chirurgen, oder eines Priesters, der jeden Morgen die heilige Messe liest. Die tägliche Schau ist so sehr zur Gewohnheit geworden, daß es mir zweifelhaft erscheint, ob der Begriff Vision im strengen Wortsinn auf jenes Phänomen überhaupt anwendbar ist. Nur am Schluß der letzten Abendandacht zeigten sich die Kinder, als sie weinend das Podium verließen, von einer stärkeren seelischen Bewegtheit erfüllt, doch hatte dies seinen besonderen einmaligen Grund, auf welchen ich später zurückkommen werde. Ich schildere im folgenden alle drei Andachten zusammen, da sie einander sehr stark ähneln und nach einem festen Schema ablaufen. Auch die dreizehn bisher erschienenen Privatberichte von Norbert Langhojer bestätigen dieses Bild. Es handelt sich im wesentlichen immer wieder um die gleichen Erscheinungen und auch die Mitteilungen, die bei dieser Gelegenheit von den Kindern gemacht werden, sind mehr oder weniger stets dieselben. In abwechselnder Reihenfolge erscheinen entweder die Muttergottes allein oder die Muttergottes mit dem Jesuskind am Arm oder das Jesuskind allein oder die heilige Dreifaltigkeit in Begleitung der drei Erzengel, wobei hervorzuheben ist, daß eigentlich nur der Heilige Geist als Taube und Gott Vater auf dem Throne sitzend erscheinen, während die Gestalt von Gott Sohn durch die drei eucharistischen Zeichen ersetzt ist, dem goldenen Kreuz, der Monstranz und dem Kelche, welche von den drei Erzengeln getragen werden. Die Heiligen erscheinen etwas seltener, und dann sind es vor allem der hl. Aloisius, die hl. Theresia vom Kinde Jesu und Maria Goretti. Andere Gestalten sind verhältnismäßig selten geworden. Zuweilen dürfen die Kinder das Jesuskind in die Hand nehmen, nämlich dann, wenn sie das sogenannte Schlummerlied singen, ein im Heroldsbacher Gebetbüchlein verzeichnetes Lied, das gewöhnlich bei der letzten Abendandacht gesungen wird. Die Erscheinungen teilen gewöhnlich mit, daß über das Gebet der Heroldsbacher Pilger im Himmel große Freude herrsche, daß sie alle nur gläubig ausharren sollten, daß die Exkommunikation im Himmel keine Geltung habe und daß die Anhänger von Heroldsbach durch vieles Gebet und Opfer noch alles zum Guten wenden könnten, wenn sie nur beharrlich zur Sache stünden. Nach diesen und ähnlichen Äußerungen pflegen die Erscheinungen verschiedene Segen zu erteilen und zwar einen Segen für alle Anwesenden, ferner einen Segen für diejenigen, die gerne hier wären, aber am Kommen verhindert sind, dann einen besonderen Segen für die Seherkinder, einen ebensolchen für den Papst, für alle Priester und Ordensleute, ja manchmal sogar auch für die Ungläubigen und Gegner. Zuletzt wird meistens der Krankensegen erteilt und zum Abschluß der sogenannte „besondere Segen". Er ist es, der von den Wallfahrern als besonders kräftig angesehen wird. Nach etwa zehn Minuten verlassen die Erscheinungen das Podium und wenden sich nach rechts zur Auffahrtskapelle, wo sie in den Himmel entschwinden. Aus der Lektüre der sogenannten Privatberichte ersieht man, daß der geschilderte Ablauf in Einzelheiten variiert. So pflegt die Heilige Dreifaltigkeit im allgemeinen an der Prozession nicht teilzunehmen, sondern beschränkt sich darauf, über dem Birkenwald zu erscheinen und dort auch wieder zu entschwinden, und zwar entweder, während sich die anderen Erscheinungen auf dem Podium befinden, oder auch erst später bei der nachfolgenden Andacht. So war es auch am heutigen Tage bei der letzten, abends um 7 Uhr statt-

findenden Andacht. Erst nachdem die Muttergottes mit dem Jesuskind entschwunden war und sich die Gläubigen, nochmals den Fünfwunden-Rosenkranz betend, auf das Podium begeben hatten, sei nach Angabe des Sprechers, der nach Abschluß der Andacht die Erläuterungen gab, die heilige Dreifaltigkeit mitsamt den Erzengeln über dem Birkenwald erschienen und dort auch wieder in den Himmel, „in die Lichtfülle aufgenommen worden."

Bevor ich auf diese letzte Andacht, womit der festliche Tag sein Ende fand, näher eingehe, seien noch kurz meine Erlebnisse zwischen drei und vier Uhr geschildert. Die Nachmittags-Andacht dauerte nicht länger als höchstens eine Viertelstunde. Nachdem die Erscheinungen in den Himmel entschwebt waren, eilten die Kinder wiederum nach Hause, während sich die Pilger zu einer Kreuz-Prozession begaben. Dieselbe nahm den Weg über die Kapelle am Apfelbaum zum blumengeschmückten Platz der ehemaligen Birnbaum-Kapelle, von dort über die Felder zur Waldmulde, wo eine längere Andacht gehalten wurde, wo sich die Pilger teilweise auf den Boden niederließen und ihre Kreuze ablegten. Nach etwa einer halben Stunde nahmen sie dieselben wieder auf ihre Schultern und zogen längs des südlichen Waldrandes zum Drahtzaun, hinter welchem sich das Waldkreuz befindet, folgten dann dem Drahtzaun und später dem Waldrand bis zu dem Platze, über welchem die Erscheinungen sichtbar werden. Von dort begaben sie sich auf direktem Wege zum Erscheinungshügel zurück. In der Zwischenzeit besuchten wir den etwas abseits gelegenen Platz der ehemaligen Birnbaum-Kapelle, um das dort angelegte, sauber eingefaßte Blumenbeet zu photographieren, dabei wurden wir von zwei, auf dem daneben liegenden Krautacker arbeitenden Personen beobachtet, die Bauer und Bäuerin und vielleicht auch nur Knecht und Magd gewesen sein mögen. Sie riefen uns in spöttisch herausforderndem Tone, in welchem auch ein Stück Humor mitschwingen mochte, zu: „Habt nachher Ihr zwei auch das Jesu-Kindla liega sehn, aber Ihr zwei schauts mir gar net danach aus, als ob Ihr an den Blödsinn glaubet!" Vergleicht man mit diesen Worten die Rede der oben erwähnten resoluten Bäuerin, so ergibt sich daraus, daß die Meinungen der Heroldsbacher Dorfbewohner zum mindesten geteilt sind. Inzwischen war es 5 Uhr geworden und wir folgten der zweiten nachmittägigen Andacht. Die zwischen ihr und der 7 Uhr-Andacht liegenden Pause benützte ich, um mir den Betrieb im Erscheinungsbüro etwas näher anzusehen. Es besteht im wesentlichen aus zwei Räumen. Im größeren wird der geschäftliche Teil erledigt; im kleinen abgeschlossenen Nebenraum nimmt Herr Langhojer die neuesten Visionen auf. Im Hauptraume werden die letzten Nummern der erwähnten Zeitschriften vertrieben und hier ist auch der Ort, wo die Wallfahrer ihre Erlebnisse allgemeiner Art berichten, besonders die Hindernisse und Erschwerungen, die ihren Bestrebungen entgegengesetzt werden. Eine Frau aus Sulzbach z. B. berichtete, daß der für den heutigen Tag bestellte Autobus von einer anderen Frauensperson, die sich, wie sie sich ausdrückte, beim Herrn Kaplan einen Judaslohn verdienen wollte, heimlich abbestellt worden wäre und daß deswegen am nächsten Morgen große Verwirrung geherrscht habe. Viele Sulzbacher hätten daher der Wallfahrt fern bleiben müssen, nur sieben besonders energischen Leuten sei es gelungen, eine andere Fahrgelegenheit ausfindig zu machen. Natürlich hätten sie dann einen viel höheren Preis zahlen müssen. Solche Geschichten werden in Menge erzählt und es würde zu weit führen, sie hier im einzelnen wiederzugeben.

Um 7 Uhr begab ich mich zum letzten Mal auf den Erscheinungshügel, abermals war der Platz dicht besetzt. Die Leute hatten Kerzen entzündet, was ein stimmungsvolles Bild ergab. Nachdem die Erscheinungen in gewohnter Weise abgelaufen waren, fand sich alles zum Fünfwunden-Rosenkranz auf dem Podium zusammen. Nach Abschluß desselben hielt Herr Langhojer eine Predigt, welche dem ehemaligen Klosterbruder zum mindesten was Rhetorik und wohlberechnete Massenwirkung anlangt, alle Ehre machte. Er begann damit, daß er den Anwesenden bekannt gab, welche Erscheinungen stattgehabt und was die einzelnen Personen gesprochen hätten. Als Neuheit wußte er mitzuteilen, daß die Muttergottes zuletzt noch verkündet habe, daß die Erscheinungen nunmehr bald ihr Ende nehmen würden. Als er dieses sagte, verließen die Seherkinder schluchzend den Platz und viele Anwesende begannen zu weinen. Der Prediger aber spann in außerordentlich geschickter Weise von hier aus einen Vergleich zu den evangelischen Ereignissen des Karfreitags und des Ostersonntags. Der Gedankengang war ungefähr dieser: Auf die große Trauer folgt die große Freude, auf die größte Erniedrigung die größte Erhöhung, genau wie Christus gestorben und dann auferstanden sei, genau so würden die Erscheinungen zwar in Bälde ausbleiben, die gläubigen Ausharrer jedoch würden nach kurzer Zeit mit der endgültigen Anerkennung von Heroldsbach für ihre Treue belohnt werden. Eine große Kirche würde am Erscheinungshügel entstehen und eine kleine Kapelle in der Waldmulde, genau wie es der Seher Math angekündigt habe. Um sie weiter zum Ausharren zu bewegen, wies der Redner in rhetorischem Pathos darauf hin, daß der Russeneinfall im Gefolge eines schrecklichen Krieges nahe bevorstehe, daß aber den treuen Anhängern von Heroldsbach kein Schaden erwachsen könne. Was ist euch lieber, so sprach er, wenn ihr kritiklos einem unberechtigten Verbot Folge leistet und dafür von den Russen erschlagen, wenn eure Frauen geschändet und eure Kinder gemartert werden, oder wenn ihr der Muttergottes, dem Heiland und allen anderen Erscheinungen gläubig vertraut und vor allem Unheil bewahrt werdet? Die vorgetragene Rede verfehlte sichtlich ihren Eindruck nicht. Als er sie beendigt hatte, forderte er die Pilger zu einer Lichterprozession auf, die noch einmal den bekannten Weg entlang zog. Es war weit über zehn Uhr, als sich der Großteil der Pilger wiederum nach Hause bzw. zu den Fahrzeugen begab. Aber auch heute, genau wie in der Nacht vor dem Feste, blieb ein kleines Häufchen Unerschütterlicher zurück, die die ganze Nacht im Gebet verbrachten.

Mit dieser Schilderung hoffe ich gezeigt zu haben, wie die heutigen Zeitläufte geeignet sind, seelisch aufgerissene Menschen zu religiöser Ekstatik und religiöser Massenbewegung hinzuleiten und in welch starkem Ausmaße bei solchen Gelegenheiten überlieferte Formen aufgegriffen und mit neuem Leben erfüllt werden können.

II.

Lage-Bericht vom 1. September 1953

Die infolge der ablehnenden kirchlichen Stellungnahmen und der angedrohten und teilweise auch durchgeführten Exkommunikationen bedingte Verschärfung der Lage hatte zur Folge, daß die von Dr. Rupert Sigl herausgegebene Zeitschrift „Stimme des Berges" mit der Nummer 14 vom

August 1951 ihr Erscheinen einstellte. An ihren Platz trat folgendes Organ: Die im Verlag „Arche Joseph", Heroldsbach Nr. 108 a, von Norbert Langhojer herausgegebenen „Privat-Berichte", die mit Nr. 15 im Dezember 1951 ihre Reihe abschlossen. Sie zählen jedenfalls zu den wichtigsten unter den bis jetzt erschienenen Schriften, da sie nicht nur laufend über die täglichen Erscheinungen bis zu ihrem Ende am 31. Oktober 1952, sondern auch über die erfolgten Gebetserhörungen berichten und deshalb als Materialsammlung für die wissenschaftliche Forschung von Bedeutung sind. Ein weiteres Organ bildet der sogenannte „Bote von Heroldsbach", der in Nürnberg in den Monaten August bis Oktober 1952 erschien, es jedoch nur auf fünf Nummern brachte, da die beiden Herausgeber Heller & Schreckenbach nicht nur untereinander in Streit gerieten und sich in Prozessen zu befehden begannen, sondern auch vom Erscheinungsbüro Heroldsbach nicht anerkannt wurden. Erich Heller allein ließ auch noch ein Sonderheft: „Heroldsbach wehrt sich" in Druck gehen. Den „Privat-Berichten" folgten Januar 1953, nach Gründung der Heroldsbacher Pilger-Interessen-Gemeinschaft, die sogenannten „Heroldsbacher Berichte", die von eben jener Interessengemeinschaft herausgegeben wurden, welche bis zum Mai 1953 sieben Nummern drucken lassen konnte. Nach Auflösung dieses Vereins durch das Landratsamt Forchheim, am 13. Mai 1953, brachte Arthur Waldmann die als neue Zeitschrift gedachte „Bergpost" heraus, die nur eine einzige Nummer erlebte und dann gleichfalls verboten wurde. Seither erschienen nur noch drei lose Blätter aus der Feder von Kaplan Walter Dettmann und seit neuester Zeit ist jede Verbreitung von Druckschriften überhaupt unmöglich geworden.

Seit dem Sommer 1952 läßt das Erzbischöfliche Ordinariat Bamberg kein Mittel unversucht, um den Heroldsbacher Kult zu unterdrücken. Man hat seit Juli 1952, nach Angabe der „Heroldsbacher Berichte", etwa 40 Exkommunikationen ausgesprochen, die sich nicht nur auf die Seherkinder und deren Eltern, sondern auch auf verschiedene andere, im Heroldsbacher Komitee irgendwie aktiv sich betätigenden Personen erstrecken. Da jedoch dieses Mittel nicht den erwünschten Erfolg hatte und die Pilgerzahl an den großen Marienfesten keineswegs kleiner wurde, hat man es für richtig gehalten, nicht nur eine sehr einseitige und teilweise irreführende Pressekampagne zu entfachen, sondern darüber hinaus auf staatliche Stellen einen so intensiven Druck auszuüben, daß sich das Landratsamt Forchheim gezwungen sah, unter dem Vorwand der Nichterfüllung baupolizeilicher Verordnungen, den Abbruch der religiösen Bauwerke auf dem „Berg" anzuordnen, obwohl es sich bei den einschlägigen Paragraphen nur um sogenannte „Kann"- und nicht um „Muß"-Bestimmungen handelt. In dasselbe Kapitel fallen die Prozesse, die man verschiedenen Heroldsbacher Persönlichkeiten an den Hals gehängt hat, die man für die treibenden Kräfte der Bewegung hielt, wie etwa dem ehemaligen Pfarrer Gailer und Herrn Norbert Langhojer. Alle diese Prozesse endeten entweder mit Freispruch oder mit Verhängung niederer Geldstrafen. Über diese wenig erfreulichen Begleiterscheinungen wird der Leser in den „Heroldsbacher Berichten" laufend ausführlich unterrichtet. Da eine eingehende Darstellung dieser Dinge jedoch nicht in den Rahmen unserer volks- und religionskundlichen Untersuchung fällt, mögen diese knappen Hinweise genügen.

Nach langwierigen Verhandlungen mit den zuständigen staatlichen Stellen erfolgte endlich am 13. Mai die Auflösung des Vereines der Pilger-Interessen-

Gemeinschaft Heroldsbach, am 30. Mai die Beschlagnahme der „Heroldsbacher Berichte" und als wichtigstes Ereignis die Räumung des „heiligen Berges" selbst, am Freitag, den 15. Mai. Die Behörde hatte jedoch, wie man sich in der Volkssprache auszudrücken pflegt, „Angst vor der eigenen Schneid" und beschränkte sich auf eine halbe Durchführung ihrer Maßnahme. Während man sämtliche kleinen Bauwerke, auch das sogenannte „Podium" entfernte, ließ man die Kapelle selbst, samt ihren Inhalte unberührt. Ich bringe die wichtigsten Abschnitte aus dem Bericht der „Bergpost" über jene Ereignisse im Wortlaut:

„Die Polizei spannte ein Seil vom Schuppen des Jakob bis hinüber, wo der Aufstieg vom Heroldsbacher Dorfweiher in das Erscheinungsgelände einmündet. Ein zweites Seil sperrte den anderen Weg, der von der Wirtschaft „Zur frohen Einkehr" auf den Berg führt. Dort kniete bereits eine Gruppe Einwohner von Heroldsbach, auswärtigen Pilgern und auch die Seherkinder. Das starke Polizeiaufgebot, von dem die Presse spricht, bestand aus zwölf Mann mit dem Chef, andere Polizeikräfte hatten Straßendienst in benachbarten Ortschaften, um eventuell ankommende Omnibusse zu kontrollieren. Die eigentliche Abräumung der Altäre begann um 8.15 Uhr. Zunächst sollte die große Muttergottesstatue vom Steinsockel heruntergehoben werden (Abb. 22). Als die Arbeiter die große Statue gelockert hatten und langsam nach vorne neigten, fiel plötzlich das Haupt der Statue von der Höhe herunter. Alle Zuschauer schrien entsetzt und schmerzvoll auf und Tränen stürzten aus ihren Augen. Die Arbeiter waren tief erschrocken. Die Untersuchung des Sachverhaltes ergab, daß der Kopf der Statue auf den Rumpf aufgesetzt und nur festgekittet war. Der Kitt war im Verlauf der drei Jahre verwittert und hatte beim ersten Kippstoß der Arbeiter nachgegeben . . .

Zwei Dinge sind bei diesem Ereignisse bemerkenswert:

1. Das Haupt der Muttergottes fiel beim Beginn der Abräumungsarbeiten. Nach unserer Auffassung kam so vielleicht durch höhere Fügung zum Ausdruck, was die Erscheinungsgegner eigentlich wollten: die Enthauptung und Entthronung der lieben Gottesmutter in Deutschland und in der Welt überhaupt. Das ist das Ziel aller jener Priester, die heute grundsätzlich nach „Klerus und After-Mystik" über die Erscheinungen der Gottesmutter spotten und sie leidenschaftlich bekämpfen.

Das Antlitz der Gottesmutter blieb unversehrt, nur eine einzige Zacke wurde aus der Krone gebrochen. Es war die Kreuz-Zacke! Diese Tatsache ist umso eigenartiger, als beim späteren Anfassen der übrige Teil der Statue, ohne jede erkennbare Ursache, in viele kleine Teile auseinander fiel. Das Haupt der Statue wurde in die Kapelle getragen und in Blumen gebettet. Dort sah es aus wie das Antlitz eines plötzlich getöteten Menschen. . . . Die Abräumungsarbeit ging währenddessen weiter. Die Hammerschläge und Meißelstöße gegen den Steinsockel erinnerten an die Hammerschläge auf Golgatha. Gleichzeitig mit dem Steinsockel wurde der Schuppen abgebrochen. Dann folgten die Altäre beim Apfelbaum, bei der Kapelle und am Lichtmast. Zuletzt kam auch das Altärchen mit den Bildchen der besonderen Schutzheiligen der Kinder und die kleine Weihnachtsgrotte an die Reihe. Auf allen Plätzen wurden die Altäre mit den Fundamenten entfernt. Die drei größeren Altärchen wurden unzerlegt, auf einem Lastauto der Baufirma, in den Hof des Grundstückeigentümers, Herrn Josef Heilmann, gefahren. Das Altärchen beim Apfelbaum steht im Hofe des Herrn Georg Müller. Die Blumen, mit denen die Altärchen geschmückt waren, wurden von den Arbeitern nach Einebnen der Fundamente auf dem Platz der einzelnen Altäre schön zusammengestellt. In genau fünf Stunden, von 8,15 bis 13,15 Uhr, war das Werk der Altarabräumung getan. Während dieser Zeit beteten und sangen die Pilger mit den Seherkindern ununterbrochen, viele knieten sogar lange auf dem Boden . . . Nach Freigabe der Absperrung eilten die Pilger in die Kapelle zurück, um Gott auch im Leid die Ehre zu geben und sangen „Großer Gott wir loben Dich". Kaplan war Walter Dettmann."

Dieser Bericht kennzeichnet nach Inhalt und Form die Gemütsverfassung der Heroldsbacher Pilger so deutlich, daß ihm von unserer Seite keine weiteren Erläuterungen hinzugefügt werden brauchen. Weder die Tatsache des Aufhörens der Erscheinungen am 31. Oktober 1952 noch die der erfolgten

Abräumungsaktion konnte dem Zustrom der Pilger bis jetzt Abbruch tun. Da die Erscheinungen bereits am 9. Oktober und in den folgenden Tagen zu wiederholten Malen ihren Abschied mit dem Ende des Rosenkranzmonates angekündigt hatten, kann es nicht wundernehmen, daß sich an jenem Tage besonders zahlreiche Menschen am „heiligen Berge" eingefunden hatten. Dieser Abschied wird in Nr. 15 der „Privatberichte" ausführlich geschildert. Bei diesem Anlasse kamen auch die neuesten Aufnahmen der Seherkinder und ihrer Betreuer zustande (Abb. 18—19).

„31. Oktober. Um 15 Uhr sieht das Pfälzer Seherkind Rosl mit Hildegard die Muttergottes und das Jesuskind. Hildegard hört sie sagen: „Wir sind nicht gekommen um Wunder zu wirken, sondern um hier zu Gebet, Opfer und Buße aufzurufen. Betet weiter auf dem Berg, auch wenn wir nicht mehr hier erscheinen." Um 17 Uhr haben alle die Schau des göttlichen Kindes, das die Sehermädchen und die sie begleitenden Betreuer berühren dürfen. Es sagt: „Ich freue mich über das Gebet der Pilger, das sie von ganzem Herzen hier verrichten." Vier Engel holen es nach dem Segen in den Himmel ab, zwei weiß und zwei rosarot gekleidet.

Bis zum Abend ist die Zahl der Gläubigen, die zum Abschied ihrer himmlischen Mutter herbei eilten, auf mehrere Tausend gestiegen und ständig kommen noch neue. . . . Wieder holen die Kinder die Erscheinungen um 19 Uhr ab und Kuni hört beide auf dem Rückweg zum Podium sagen: „Liebe Kinder, wenn wir jetzt auch Abschied von euch nehmen, so kommt doch immer wieder auf den Berg und betet fleißig weiter." Nach dem Schlummerlied dürfen ihnen alle Kinder auf dem Berg die Hand reichen. Es kommen so viele Kinder, die alle der himmlischen Mutter und dem Jesulein die Hand reichen dürfen, daß die Anwesenheit der Erscheinung länger als eine Stunde dauert. Mehrere Kinder haben dabei deutlich spürbare Erlebnisse. Hildegard hört die Worte der lieben Gottesmutter: „Wir freuen uns über die vielen Kinder, die hier versammelt sind." Dann hören Erika und Gretel sie sagen: „Liebe Kinder, liebe Pilger, jetzt sind es bis zum Abschied nur noch wenige Stunden." Hildegard hört weiter: „Ihr müßt euch damit abfinden, daß wir heute zum letzten Male bei euch erscheinen. Vertraut weiter auf unsere Hilfe, wir werden euch in der größten Not beistehen." Zwanzig Engel schweben ihnen bei der Auffahrt entgegen, zehn in weißem, zehn in rosarotem Gewand.

Über dem Birkenwald erscheinen die vier besonderen Schutzheiligen der Kinder, Theresia, Bernadette, Maria Goretti und Aloysius, mit der hl. Gema Galgani, Elisabeth von Thüringen und mit dem hl. Nepomuk und Antonius von Padua, bei ihnen sind noch vier Heilige, die ihren Namen nicht nennen, und mehr als hundert Engel in weißen, rosaroten und blauen Gewändern, mit Kränzen der gleichen Farbe im Haar. Darunter sind vier musizierende Engel, zwei mit Geigen und zwei mit Flöten. Sie spielen die Melodie des Liedes: „Ihr Freunde Gottes allzugleich" . . ., das durch die Kinder aufgenommen und von den Pilgern mitgesungen wird. Die hl. Theresia sagt: „Wir freuen uns über das Gebet der Pilger, das sie von ganzem Herzen hier verrichten. Vertrauet auf unsere Hilfe und betet hier weiter, auch wenn wir nicht mehr kommen. Wir müssen von euch Abschied nehmen, aber im Himmel sehen wir uns wieder. Sagt, wollt ihr uns die Treue halten?" Über den Heiligen schweben drei große Engel, ganz in Weiß, mit ausgebreiteten Armen. Die hl. Theresia bittet die Seherkinder, sie möchten zu Ehren der Heiligen ein Lied singen, dann geben sie ihnen und ihren Eltern einen besonderen Segen.

Betend erwarten die Pilger die Stunde des Abschiedes. Kurz nach 11 Uhr erblicken die fünf Sehermädchen Maria als Königin, mit dem lieben Jesulein auf dem Arm. Auch Rosl, die am letzten Tag bei jeder Erscheinung mitsah, schaut mit den anderen in voller Übereinstimmung. Mit den Erscheinungen schweben zwei Engel im weißen Gewand zum Podium. Unterwegs sagt die liebe Gottesmutter: „Der Sieg wird unser sein." In ihrem Antlitz liegt tiefe Trauer, als sie am Podium die Worte spricht: „Man hat nicht auf meine Worte und auf die meines lieben Sohnes gehört und auf das, was wir zur Rettung aller gefordert haben. Jetzt ist es zu spät, daß sich die Menschheit noch bekehren wird. Es ist der letzte Ruf, den wir hier an sie gerichtet haben. Betet viel für die Priester, daß sie sich auf die Knie werfen und mit euch beten". Nach einiger Zeit fährt sie fort: „Jedes Kind möge mir und meinem lieben Sohn jetzt die Hand reichen." Minutenlang halten die himmlische Mutter und das liebe Jesulein die Hand jedes einzelnen Seherkindes. Dann ruft die Gottes-

mutter ihre Eltern und ihre ständigen Begleiter auf den Berg. Erika und Gretel hören sie sprechen: „Wenn die Begleiter alle berührt haben, dann singt uns das Abschiedslied." Nur ein Lied konnte der Größe des Geschehens auf dem Berge und der Dankbarkeit der Pilger in diesem Augenblick entsprechen: „Großer Gott wir loben Dich". . . . Da die Erscheinungen den besonderen Pilgersegen spenden, hören die Kinder den tönenden Vielklang eines wunderbaren Glockengeläutes. An der Seitenkapelle erscheint bis in den Himmel hinauf eine leuchtende Schar zahlloser Engel. Die Pilger sinken in die Knie und die liebe Gottesmutter gibt, zusammen mit ihrem göttlichen Kinde, allen zum letzten Mal einen ganz besonderen Segen. Das liebe Jesulein breitet seine Arme aus und die Engel schweben mit ihm und ihrer Königin auf. Die Kinder beginnen herzzerbrechend zu weinen, ein Schluchzen geht durch die Menge und Stimmen werden laut: „Liebe Gottesmutter, ich danke Dir, daß ich Dich sehen durfte", „Ich danke Dir für meine Bekehrung", „Liebe Gottesmutter, Du hast mich gesund gemacht". Die Kinder sehen Tränen über die Wangen der Gottesmutter perlen, weil die Menschheit auf ihre Worte nicht gehört hat. Sie winken den himmlischen Erscheinungen nach, wie sie weiter und weiter in das unvergängliche Licht zurückschweben und vernehmen die letzten Worte: „Liebe Kinder, auf Wiedersehen im Himmel."

In der Zeit vom 9. bis 31. Oktober hörten die Kinder, mit zeitlichen Abständen, von der lieben Gottesmutter mit dem Jesuskind die an jedes einzelne der Seher-mädchen persönlich gerichteten Worte: „Liebes Kind, bald wird sich der Himmel schließen und dann kommt die Zeit, wo dein Leidensweg beginnt. Bring viele Opfer und tue Buße für die Bekehrung der Sünder. Wenn du brav bleibst und die wahre Demut übst, werde ich dich einmal zu mir in den Himmel holen. Auf dieser Erde wirst du niemals glücklich werden. Wenn du einmal in Gefahr bist eine Sünde zu tun, dann rufe mich an und ich werde dir beistehen. Verehre besonders Maria Goretti, die Gesandte der Keuschheit, und auch den hl. Aloysius, wenn die Gefahr einer Sünde nahe ist. Werde nicht wankelmütig, wenn einmal die Zeit schwer wird. bleibe standhaft und behaupte, was du gesehen hast und wenn dein Leben daran hängt. Das sind meine Wünsche, die ich dir sagen wollte. Bleibe immer aufrichtig, demütig und gehorsam bis an dein Ende." Mit dem 31. Oktober sind die Erscheinungen in Heroldsbach zu Ende gegangen. Seit diesem Tage haben die Kinder keine einzige Erscheinung mehr gesehen."

Privatberichte, Arche Josef Nr. 15.

Ich habe diesen langen Bericht deshalb ungekürzt hierher gesetzt, weil er für die Wandlung, die der Erscheinungskult in den letzten 1½ Jahren seines Bestehens genommen hat, charakteristisch ist. Die tagebuchartigen Schilderungen, wie sie in ähnlicher Weise in fast allen Nummern der Privat-Berichte zu lesen sind, ermöglichen die Feststellung, daß gegenüber der ersten Hälfte der Erscheinungsperiode eine gewisse Entindividualisierung eingetreten ist. Die der kindlichen Psyche entsprechenden Spiel-Visionen (Spiel mit dem Jesuskind, den kleinen Engelchen und den unschuldigen Kindern) des ersten und des beginnenden zweiten Jahres und manches andere, worüber wir in unserer ersten Abhandlung berichteten, treten mehr und mehr zurück. Eine gewisse Lenkung ist unverkennbar. Auch Sprache und Benehmen der Erscheinungen münden mehr und mehr in die unpersönlichen traditionellen Formen ein. Ein immer stärkerer Angleich an die wallfahrts-kultischen Überlieferungen des christlichen Europa, besonders jener der letzten hundert Jahre ist unverkennbar. Auch gewisse zeitbedingte Varianten (Hinweis auf drohende Gefahren in unmittelbarer Zukunft und ähnliche Dinge) gehen nicht über das in diesem Bereiche Herkömmliche hinaus. Wir finden derartige Stellen in den Ursprungsgeschichten vieler neuerer europäischer Wallfahrten, soweit deren Entstehung auf himmlische Erscheinungen zurückgeht. Dem Individuellen bleibt nur ein kleiner Spielraum und auch dessen Variationsbreite erscheint irgendwie festgelegt. Der Zwang des Typus verdrängt mehr und mehr das persönliche Erlebnis, wobei selbstverständlich

auch das zunehmende Alter der Kinder im Laufe der letzten drei Jahre und die dominierende Rolle der 18jährigen Hildegard Lang, die sie als die reifste von allen, vielleicht ihr selbst unbewußt ausübt, mit hinzu kommt.

Die „Heroldsbacher Berichte" setzen die bereits in den „Privat-Berichten" begonnene Veröffentlichung von Gebetserhörungen fort. Einige im folgenden gebrachte Auszüge sollen einen Begriff vom Glauben der Wallfahrer und den Heilbräuchen vermitteln:

„Im Februar 1951 brach ich mir den Fuß. . . . Dieser Bruch machte mir später nichts mehr aus, aber mein Knie schwoll an und dann auch das ganze Bein bis zum Fuß hinunter. Tag und Nacht hatte ich die furchtbarsten Schmerzen . . ., obwohl ich Protestantin bin, nahm ich meine Zuflucht zur lieben Gottesmutter von Heroldsbach, da alles andere umsonst war. . . . Mit der Hand berührte ich, von einem Jungen gestützt, die Wundmale des Heilands am Kreuze in der Kapelle und bestrich dann mit dieser das schmerzende Bein. Ich spürte sofort eine Linderung und ein langsames Verschwinden der Schmerzen. . . . Die Geschwulst ging langsam zurück, sodaß ich nach zwei Tagen schon den einen Stock und nach 14 Tagen auch den anderen ablegen konnte. Mein Bein war auf wunderbare Weise geheilt und bis heute noch, nach fast einem Jahre, bin ich restlos gesund. Am Rosenkranzfest 1951 fuhr ich als geheilt nach Heroldsbach. . . . Gegen Abend betete ich mit etwa 40 Personen am Waldkreuz . . . Als ich den Blick hob, sah ich in etwa 30 m Entfernung, links neben der Marienstatue im Walde ein wunderschönes Kind in rosarotem Kleid. Es war von Licht umgeben. . . . Es nickte leicht mit dem Lockenköpfchen. . . . Dann sah ich, wie es seine Lippen wie beim Sprechen bewegte, ohne daß ich einen Laut hören konnte. Ich hatte die innere Gewißheit, daß diese Erscheinung das liebe Jesulein sei und die Worte, die ich von seinen Lippen ablesen konnte, hießen „bete, bete" oder „bleib und bete".

Heroldsbacher Berichte Nr. 1.

„Nach dreimaliger Verwundung war ich zwei Jahre in russischer Gefangenschaft. Von meiner zweiten Verwundung behielt ich brennende Schmerzen im rechten Brustkorb zurück. Ehe ich von Heroldsbach etwas gehört oder gelesen hatte, habe ich im Traum Ort und Geschehnisse auf dem Berge geschaut dazu die liebe Gottesmutter, die zu mir sagte „komm zu mir". Am 22. Juli 1950 fuhr ich erstmalig nach Heroldsbach und fand alles so vor, wie es mir im Traum gezeigt worden war. Ich betete eifrig mit den anderen Pilgern und fuhr dann wieder nach Hause. Seit dieser Zeit habe ich keine Beschwerden mehr."

Heroldsbacher Berichte Nr. 2.

„Im Frühjahr 1950 hatte ich einen ersten Herzanfall. . . . Die Anfälle wiederholten sich immer häufiger. Im Herbst war es bereits so schlimm, daß sich jede Nacht ein Herzanfall einstellte. . . . . Ich hatte auch von Heroldsbach gehört und entschloß mich in meiner verzweifelten Lage, nach dem, wie ich fest überzeugt war, deutschen Lourdes, zu fahren. . . . Sowie ich den Berg betreten hatte, war es mir sofort leicht, obwohl ich auf der Fahrt nach dem Gnadenort sehr elend gewesen war. Nach dem ersten Krankensegen war jeder Druck vom Herzen und der Lunge wie weggeblasen."

Heroldsbacher Berichte Nr. 3.

„Mein 10jähriger Sohn war im November 1950 an einer Nierenentzündung erkrankt. Am 7. Dezember kam noch eine Bauchfellentzündung dazu . . . Er schwebte tagelang zwischen Leben und Tod . . . Mit Penicillinspritzen wurde der Zustand etwas gebessert, doch zu Pfingsten warf es ihn schon wieder aufs Krankenbett. Nun ging ich voll Vertrauen zur lieben Gottesmutter nach Heroldsbach. Als ich dann am Pfingstmontag nach Hause kam und mein Kind wieder so starke Schmerzen hatte, legte ich ihm Heroldsbacher Erde unter sein Kopfkissen. Schon am kommenden Morgen sagte mein Kind „ich bin gesund".

Heroldsbacher Berichte Nr. 4.

„Schon seit meiner Jugendzeit litt ich an Rheumatismus... Da ich der Überzeugung war, daß mir nichts mehr helfen konnte, ging ich zur Muttergottes nach Heroldsbach . . . Ich betete mit den anderen Pilgern in der Kapelle den Wunden-

Rosenkranz. Bei der Betrachtung der Wunden sah ich plötzlich mit innerem Erschrecken, wie sich das Antlitz des gekreuzigten Heilands, am großen Wandkreuz in der Kapelle, belebte. Er schaute mich so leidend und gütig an, daß ich zu tiefst erschüttert wurde . . . Ich fühlte den Willen und die Bereitschaft in mir, mit dem lieben Heiland mitzuleiden, um ihn zu trösten und leiden zu helfen. So für mich sagte ich ihm: „Lieber Heiland ich will dir ja gerne deine Schmerzen tragen helfen, aber deine fünf Wunden kann ich nicht übernehmen, weil ich ja meine Arbeit machen muß. Aber deine Kniewunden will ich gerne tragen und ganz auf mich nehmen." Plötzlich war das Kreuz wieder normal wie vorher, aber ich fühlte in meinen Knien einen fürchterlichen brennenden Schmerz. . . . Diese entsetzlichen Leiden wurden immer unerträglicher und dauerten über acht Stunden bis in den frühen Morgen hinein. . . . Als es nicht mehr ging, nahm mich mein Mann und schaffte mich aus der Kapelle hinaus, da ich ganz matt und müde war. Das Brennen in den Knien war sogleich und plötzlich verschwunden, wie es gekommen war . . . Ich sagte dem lieben Heiland, daß ich mich schäme, weil ich nicht länger ausgehalten hatte. Aber er hatte mir nicht nur diese außergewöhnlichen Schmerzen genommen, sondern auch alles andere, was mich bisher gequält hatte. Von diesem Tage an spürte ich kein Rheuma mehr . . . ."

Heroldsbacher Berichte Nr. 5.

An einem Maientage 1950 gingen ich und meine Frau hinauf auf den Berg. Während des Betens verspürte eine Reihe von Pilgern den Duft von Rosen . . . Durch ein Seherkind ließ die liebe Gottesmutter nach einiger Zeit fragen, ob das Volk nichts von ihrem Rosenduft gemerkt habe. Die Mehrzahl der Pilger antwortete und rief „Ja". . . . Meine Frau und ich waren auch in der Nähe und hatten nichts von dem Rosenduft bemerkt. Ich war darüber innerlich ungehalten und ging etwas näher an die kleine Grotte nach rechts. Kaum war ich einige Minuten dort, so bemerkte ich, daß mein linkes Bein bis auf Brusthöhe elektrisiert war, der andere Körper blieb normal. Ich schaute mich um, ob vielleicht eine elektrische Leitung da sei, aber es brannten nur Kerzen bei der Grotte. Gleich darauf bemerkte ich ein leises Geräusch, wie das eines seidenen Mantels, zuerst etwas leiser und dann immer stärker, bis es bei mir war. Es kam mir so nahe und wurde so deutlich, als hätte die Gottesmutter ihren Mantel um mich geworfen. Von diesem Erlebnis war ich ganz benommen. Ich konnte deutlich die Schritte wahrnehmen und obwohl ich nichts sah, erkannte ich, daß es eine Frau war, die einen Seidenmantel trug. In diesem Augenblick rief mir ein Seherkind zu: „Obacht, trete nicht auf die Muttergottes". Es meinte, ich solle nicht auf den Mantel der lieben Gottesmutter treten. Dies war mir aber nicht möglich, da ich keinen Schritt mehr machen konnte. Ich vermochte mich weder nach rechts noch nach links zu wenden und war wie auf den Boden angenagelt, bis mich ein Herr, der die Seherkinder begleitete, bei der Schulter ergriff und sagte: „Bitte, gehen's auf die Seite." Da erst konnte ich seitwärts Platz machen und war wieder frei. Ich werde dieses Erlebnis nie in meinem Leben vergessen, so hat mich die Gottesmutter bestraft und begnadigt. Seitdem kann ich sagen, daß die Erscheinungen auf dem Berge wirklich da waren."

Heroldsbacher Berichte Nr. 6.

Nach dem Aufhören der Erscheinungen tritt der nun schon oft erwähnte große Fünf-Wunden-Kruzifixus in der Kapelle als Gnadenbild mehr und mehr in den Vordergrund (Abb. 17). Dies bestätigt auch ein Hinweis in den „Heroldsbacher Berichten" Nr. 1: „Das lebensgroße Kreuz in der Kapelle ist uns jetzt ein Mittelpunkt des Gebetes geworden. Da es besonders geweiht und jede Wunde einzeln von der lieben Gottesmutter und von ihrem göttlichen Kinde gesegnet ist, hat es seinen Platz vor allen Heiligtümern des Berges. Eine einzigartige, unendlich kostbare Auszeichnung hat es dadurch erfahren, daß zur Zeit der Erscheinungen (12. Februar 1951, vgl. meine erste Abhandlung) der Kelchengel alle Wunden, auch die größeren der Geißelung, mit dem kostbaren Blute Jesu Christi benetzte. Damit ist es nicht nur geeignet, durch seinen erschütternden Anblick die Herzen der Menschen zu rühren, sondern birgt die wundertätige Weihe und Kraft der Heilung für

Leib und Seele." Unsere obigen Ausführungen zeigten, daß jenes Kruzifix im volkstümlichen Berührungskult eine große Rolle spielt. Wie ich erwähnte, haben die Leute die Gewohnheit, das in der Umgebung des Waldkreuzes gepflückte Laub ebenfalls an diesem Kruzifixus zu berühren, sowie allerlei Devotionalien, Kreuze, Rosenkränze und dergleichen besonders in die tiefe Herzwunde einzulegen. Auch in den oben zitierten Gebetserhörungen war wiederholt von ihm die Rede.

Eine starke Stütze ist den Heroldsbacher Pilgern inzwischen die seelsorgliche Betreuung durch den Kaplan Walter Dettmann, der seit November 1952 ein eifriger Verfechter der Wallfahrt geworden ist. Die Heroldsbacher Berichte bestätigen dies mit folgenden Worten: „Die Gläubigen sehen in der Tatsache, daß sie jetzt einen Wallfahrtspriester auf dem Berg haben, eine wunderbare Fügung des Himmels. Da dieser Abschied nahm, schickte er ihnen diesen Kaplan, der alle Abend auf dem Berg predigt und die Zusammenhänge und Parallelen aus der Heiligen Schrift mit Heroldsbach erklärt..." Selbst der Exkommunikation verfallen, lebt Kaplan Dettmann jetzt in Forchheim und kommt jeden Abend nach Heroldsbach, wo er nach der Abendandacht täglich die mitgebrachten Andachtsgegenstände der Pilger weiht. Bei meinem letzten Besuch in Heroldsbach wurde mir erzählt, daß für ihn demnächst in der Wohnung eines Anhängers von Heroldsbach sogar ein eigener Raum erstellt würde, in dem er in Zukunft die Messe lesen und den Exkommunizierten die Kommunion spenden wird. Eine seiner Predigten, die gewöhnlich in größeren Zyklen Themen aus dem Alten und Neuen Testament behandeln, konnte ich bei meinem letzten Besuch persönlich mit anhören. An geeigneter Stelle werden in die religiösen Betrachtungen Nutzanwendungen auf Heroldsbacher Geschehnisse eingeflochten. Die von mir gehörte Predigt handelte vom Propheten Daniel und dem König Nabuchodonosor. Bei der Stelle, wo davon die Rede ist, daß der König alle falschen Wahrsager aufhängen ließ, wurde auf den modernen Wahrsagerkult angespielt, und der Satz ausgesprochen, daß man den heutigen Wahrsagern etwas Ähnliches wünschen möchte. Besonders tadelnd wurde vermerkt, daß es auch unter den Priestern solche gäbe, die der Wahrsagerkunst zugetan seien. Mit Bezug auf die Lügner und falschen Propheten wurden dann auch diejenigen Leute angegriffen, die mit Lügen gegen Heroldsbach kämpften und die man nur als Lumpen bezeichnen könnte, auch wenn sie den Prälatentitel trügen. Dennoch macht Kaplan Dettmann als Mensch keineswegs den Eindruck eines Fanatikers, sondern eher den eines fast schüchternen, aber ehrlichen und in seiner Ehrlichkeit eher etwas ungeschickten Menschen, der von Haus aus durchaus keine Kämpfernatur, sondern viel eher ein stiller, mit einem gewissen Humor begabter Mann zu sein scheint.

Der Unerschütterlichkeit der Heroldsbacher Pilger ist es zu danken, daß der Berg sofort nach seiner Abräumung wieder in einen pfleglichen Zustand versetzt wurde. Da man keine irgendwie fest mit dem Boden verbundene Gebäude errichten darf, hat man sich mit der Erstellung von Blumenanlagen geholfen. Die Abb. 22—23 zeigen das Podium in seinem alten und in seinem neuen Zustand. Statt der abgebrochenen Heroldsbacher Muttergottes hat man eine Lourdes-Madonna in ein kleines Blumengärtlein neben der Kapelle gesetzt; auch an den Platz der übrigen zerstörten Kapellchen sind überall kleine Blumenbeete entstanden und der ehemalige Erscheinungsweg, vom Lichtmast zum Podium, stellt nach wie vor eine bestens gepflegte gärtnerische

Anlage dar. Zumindestens vom ästhetischen Standpunkt aus bildet der religiöse Bezirk auf dem „heiligen Berg" jetzt einen viel erfreulicheren Anblick als früher, da die primitiven hölzernen Hüttchen keineswegs als besonders schön zu bezeichnen waren, während nunmehr die überall verstreuten kleinen Gärtchen mit ihren bunten Blumen recht geschmackvoll wirken. Rings um die Grube in der Nähe der Kapelle, aus der schon von jeher Erde geschöpft wurde, hat man, um Unfälle zu verhüten, einen kleinen quadratischen Schacht angelegt, den ein Mäuerchen aus Ziegelsteinen umgibt. Man kann hinuntersteigen und mit Löffeln Heilerde schöpfen.

Aus meinen Ausführungen ergibt sich, daß die Heroldsbacher „Gläubigen" also keineswegs den Mut verloren haben und die Tatsache, daß am Feste Maria Himmelfahrt, am 15. August 1953, etwa 6000 Personen sich einfanden, ist geeignet ihre Widerstandskraft zu bestärken. Bei meinem letzten Besuch, am 20. August, wurde mir jenes Ereignis mit sichtlicher Freude mitgeteilt. Das Abbrechen des Kopfes der Heroldsbacher Marienfigur, das sich bei ihrer Entfernung vom Podium ereignete, wird von vielen als ein Zeichen dahingehend ausgelegt, daß es den Bekämpfern von Heroldsbach einmal ebenso ergehen wird. Das Omen wird also im Sinne eines zu erwartenden Strafwunders interpretiert.

Abschließend ist zu sagen, daß sich die Anhänger von Heroldsbach nicht als Sekte betrachten, sondern als zu Unrecht exkommuniziert und dagegen auch in einer Beschwerde über den Apostolischen Nuntius Einspruch erhoben haben. Auch in den Predigten des Kaplan Dettmann wird der Vorwurf einer sektiererischen Tendenz stets scharf abgewiesen. Wie sich aus verschiedenen Ausführungen des Kaplans Dettmann und den „Heroldsbacher Berichten" ergibt, gehen seine Bestrebungen außerdem auch darauf hinaus, etwaigen Wildwuchs, wie ich ihn im ersten Abschnitt dieser Abhandlung an manchen Stellen darzustellen hatte, zu beschneiden und allzu volkstümliche Andachtsübungen nach Möglichkeit einzudämmen und das sich so kräftig entwickelnde volkstümliche Brauchtum nach besten Kräften dem kirchlichen Kult anzupassen.

III.

Lage-Bericht vom 1. November 1953

Wie ich im Kapitel II bereits erwähnte, haben die Erscheinungen am 31. Oktober 1952 in feierlicher Weise Abschied genommen. Es erschien mir nicht unwichtig, gerade den Jahrestag dieses Abschieds, nämlich den 31. Oktober 1953, zum Anlaß eines neuerlichen Besuches in Heroldsbach zu nehmen. Meine Erwartung, an jenem Gedenktage besonders viele Pilger dort anzutreffen, wurde auch nicht enttäuscht. Im Laufe des Nachmittags kamen sechzehn Omnibusse in Heroldsbach an. Ich selbst hatte mich bereits um 8 Uhr morgens eingefunden, einer Zeit, wo noch wenige Wallfahrer an den verschiedenen heiligen Stätten zu sehen waren. Unter ihnen erregte als erster ein jugendlicher Rutengänger meine Aufmerksamkeit. Es war ein junger Mann von etwa 30 Jahren, der mit einer aus zwei zusammengeflochtenen Messingdrähten bestehende Rute seine Versuche machte. Ich traf ihn beim sogenannten Lichtmast und da sonst niemand anwesend war, gelang es mir auch rasch, sein Vertrauen zu gewinnen. Er sagte mir, er sei schon öfters hier gewesen und sei heute wiederum hierher gefahren, um seine

Beobachtungen nachzukontrollieren. Er könne deutlich unterscheiden zwischen natürlichen Ausschlägen der Rute, wenn sie nämlich auf Wasserläufe oder Metalle reagiere und sogenannten übernatürlichen Ausschlägen. Die übernatürlichen Ausschläge teilte er in drei Gruppen: heilige — hochheilige — und teuflische. Zu der Zeit, als die Kinder noch ihre täglichen Erscheinungen hatten, habe die Rute an allen jenen Punkten, wo sich Christus oder die Heiligste Dreifaltigkeit gezeigt habe, natürlich auch dort, wo die Kinder die mystische Kommunion empfangen haben, auf hochheilig reagiert. Der hochheilige Ausschlag bestünde in einem raschen und energischen Ausschlagen der Rute nach außen. Überall dort, wo die Kinder die Muttergottes, die Engel und die Heiligen gesehen hätten, habe sich der heilige Ausschlag eingestellt, der in einem langsamen und allmählichen Niederfallen der Rute, ebenfalls nach außen bestehe. Dahingegen kehrte sich beim teuflischen Ausschlag die Rute langsam nach innen, also in Richtung auf die Person des Rutengängers, während die beiden anderen Ausschläge vom Rutengänger weg führen. Seit dem Aufhören der Erscheinungen sei jedoch der hochheilige Ausschlag gänzlich ausgeblieben und nur der heilige und der teuflische Ausschlag stelle sich an jenen Orten, wo die betreffenden Erscheinungen stattgefunden hätten, immer noch ein. Im Verlauf von gut zwei Stunden schritten wir gemeinsam die sämtlichen, in der Erscheinungsgeschichte bedeutsamen Punkte, ab und hinter dem Apfelbaum stellte sich auch prompt der teuflische Anschlag ein. Im weiteren Verlauf unserer Wanderung erzählte mir der Rutengänger (er stammt aus der Nähe von Nürnberg, doch gelang es mir nicht, seinen Namen zu erfahren), daß zwar die Kinder seit dem 31. Oktober keine Erscheinung mehr gehabt hätten, daß jedoch verschiedenen Erwachsenen weiterhin Erscheinungen zuteil geworden wären, so einem gewissen Herrn Wehner aus Schweinfurt, der im November 1952 folgende Vision gehabt hätte, deren Zeuge er persönlich gewesen sei. Der Mann habe zuerst einen roten Himmel gesehen, dann ein Rad und dann eine Schiene. Der Mann habe etwa folgendermaßen gesprochen: „Ich sehe ein Rad, das Rad steht auf der Schiene; ich sehe, wie das Rad auf der Schiene läuft; ich sehe einen Keil, ich sehe einen Hammer, der Hammer schlägt auf den Keil, das Rad kommt zum Stehen. Ich sehe eine glühende Eisenstange; diese Stange wird gebogen fast bis zum Zerbrechen. Ich sehe zwei rote glühende Hände, die einander fassen. Ich höre eine Stimme, die sagt, so sollt ihr euch lieben." Diese Vision habe sich zu oberst über dem Herrengarten, auf der höchsten Spitze des südlichen Hanges und zwar dort, wo er nach Westen abbricht, zugetragen. Natürlich führte mich der Rutengänger zu diesem Platz hinauf. Er ist jetzt durch ein hölzernes, an einen Baumstamm geheftetes Kreuz und ein kleines, von Steinen umrahmtes Gärtchen gekennzeichnet. Der Rutengänger probierte natürlich auch dort seine Ausschläge und plötzlich stellte er mit sichtlicher Überraschung fest, daß er soeben auch den hochheiligen Ausschlag verspürt habe. Er wiederholte ihn dann in meiner Gegenwart mehrmals. Der Rutengänger umschritt hierauf den wunderbaren Platz in größerem Umkreis. Es ergaben sich einige heilige Ausschläge und zuletzt, etwa 12 Meter östlich des hochheiligen Ausschlages, d. h. also 12 Meter von jenem, durch ein Kreuz bezeichneten Baum, auch ein teuflischer Ausschlag. Der Rutengänger legte seine Beobachtungen dahingehend aus, daß das Vorhandensein des hochheiligen Ausschlages bedeute, daß man dort auch heute noch übernatürliche Erscheinungen haben könne. Die Nähe des teuf-

lischen Ausschlages bedeute, daß auf Erden das Heilige überall den höllischen Widerpart in nächster Nähe besäße.

Im Laufe des Nachmittags fragte ich die Herren Dettmann und Langhojer, was sie auf jene Phänomene hielten. Beide lehnten sie energisch ab und Kaplan Dettmann sagte, daß ihm diese Leute auch immer scheu aus dem Wege gingen. Auch die Visionen des Herrn Wehner werden von der sogenannten Laienkommission als unecht erklärt und abgelehnt. Die Seherkinder selbst hätten an jenem Platz niemals irgendwelche Visionen gehabt.

Im Laufe des Nachmittags und Abends fanden am Erscheinungshügel vier Andachten statt, wobei sich Herr Langhojer und Kaplan Dettmann abwechselnd in das Amt des Predigens teilten. Um 3 Uhr und um 8 Uhr predigte Kaplan Dettmann, um 5 Uhr und um 11 Uhr, vor der Lichterprozession, Herr Langhojer.

Ein großer Teil der Predigten Dettmanns war der Zurückweisung der über ihn ausgestreuten Lügen gewidmet. Langhojer, der auch rhethorisch über größere Gewandtheit verfügt, predigte mehr über religiöse Themen. In allen Predigten jedoch herrschte ein ausgesprochen eschatologischer Zug vor. Die Zeit der Gnade sei ungenützt verstrichen, das große Unheil stehe unmittelbar bevor. Im nächsten Kriege würden ein Drittel, vielleicht sogar zwei Drittel der Menschen untergehen; die Muttergottes würde zwar immer noch versuchen, der strafenden Gerechtigkeit ihres Sohnes in den Arm zu fallen. Sie werde das Strafgericht etwas verkürzen können und ihre treuen Verehrer beschützen, aber trotzdem würde das Strafgericht schwer genug sein. Unter Bezugnahme auf die Abschiedsrede der Muttergottes, wo sie gesagt habe „auch wenn ich nicht mehr erscheine, so werde ich doch immer bei euch sein", wird auf die himmlischen Stimmen verwiesen, welche die Kinder nach dem Aufhören der sichtbaren Erscheinungen bis auf den heutigen Tag immer wieder gehört hätten, und die eben von niemand anderen als von der Muttergottes, dem Jesuskind und verschiedenen Heiligen herrühren würden. Alle diese Predigten waren gut besucht und gegen Abend häuften sich die Andächtigen. Zuletzt werden es wohl mehrere hundert gewesen sein. Unter den Anwesenden stellten alte Frauen weitaus das größte Kontingent. Wie ich mich jedoch bei der Heimfahrt in der Eisenbahn, wo ich mit einer Gruppe von Frauen ins Gespräch kam, überzeugen konnte, scheint sie das eschatologische Dunkel keineswegs besonders zu bedrücken, sei es, daß sie sich als treue Anhänger von Heroldsbach beschützt fühlen, sei es auch, daß die Unheilsprophezeiungen in ihrer Schwere nicht voll erfaßt werden; zumindesten die Gruppe, mit der ich fuhr, machte einen durchaus aufgeräumten Eindruck. Es möchte fast scheinen, als sei die Weltuntergangsstimmung in erster Linie den Mitgliedern der Laien-Kommission zu eigen. Es dürfte sich unter anderen Motiven bei ihnen auch um eine Projektion ihrer immer größer werdenden Befürchtungen bezüglich des guten Ausganges ihres Kampfes ins Überdimensionale handeln.

Folgende Einzelheiten erscheinen mir für die Zukunft von Bedeutung. Kaplan Dettmann führt einen zermürbenden Kampf gegen die über ihn ausgestreuten Verleumdungen. Er bewohnt vorerst in Forchheim noch zwei kleine Zimmer, in denen er täglich die Messe liest. Da er viele Leute daran teilnehmen läßt und ihnen auch die Kommunion reicht, bildet er natürlich die Zielscheibe des Hasses seiner Gegner. In der auch von mir gehörten Predigt wandte er sich z. B. gegen verschiedene Verleumdungen, die über

ihn ausgestreut würden, so zum Beispiel, daß er einmal von einer Frau sechs Pullover und sechs Gänse nach der Messe geschenkt bekommen habe. Ein kurzer Blick auf die magere Asketengestalt genügt, um die Unsinnigkeit dieser Anwürfe feststellen zu können. Der Mann gehört zweifellos in die Gruppe jener Idealisten, die mit Halsstarrigkeit ihren Überzeugungen treu bleiben. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, auf die unerfreulichen Erscheinungen des näheren einzugehen. Es kann aber auch nicht unerwähnt bleiben, daß nun auch die Laien-Kommission von Heroldsbach, die den Kampf bisher zweifellos mit größerer Vornehmheit geführt hat als ihre Gegner, nunmehr allmählich die Nerven zu verlieren beginnt. So erschien am Abend des 31. Oktober ein Flugblatt von Kaplan Dettmann, welches unter anderem einen Beitrag aus seiner Hand mit folgendem Titel enthält: Offenes Schreiben an das Hochwürdigste Erzbischöfliche Ordinariat Bamberg. Betrifft: „Gemeinheiten des Pfarrverwesers Dr. Schmitt von Heroldsbach." Es liegt auf der Hand, daß ein Gesuch mit einem solchen Titel wohl kaum ein geneigtes Ohr finden wird. Auch der Ton der übrigen Beiträge, sowie die Formulierungen seiner Predigten sind teilweise von einer nicht mehr vertretbaren Schärfe. Bezeichnend ist es, daß die übrigen Mitglieder des Erscheinungs-Komitees in mancher Hinsicht von ihm abzurücken beginnen. So erzählte mir Herr Arnold, daß Kaplan Dettmann nunmehr nach Heroldsbach zu übersiedeln beabsichtige, daß er ihn jedoch ausdrücklich gebeten habe, zu seinen Privat-Messen keinerlei Besucher beizuziehen. Wiederum aber ist es bezeichnend, daß auch Herr Arnold für diese seine Vorsicht nach einer übernatürlichen Stütze sucht. Ganz privat erzählte er mir, daß sehr oft eine Frau Kuhn, aus Wohlen in der Schweiz, sich in Heroldsbach befände, eine Visionärin, die häufig Gespräche mit Engeln führe. Als diese Frau einmal mit 18 Schweizern im Sommer hier gewesen sei und Kaplan Dettmann die ganze Schweizer Pilgergruppe aufgefordert habe, am nächsten Tage bei ihm in Forchheim zu kommunizieren, da habe Frau Kuhn am Abend mit ihrem Engel Rücksprache gehalten und dieser habe gesagt, sie möchten jedes Aufsehen vermeiden und lieber in der Pfarrkirche in Forchheim kommunizieren. Auch die Seherkinder würden zur Kommunion lieber weiter entfernte Orte aufsuchen, wo sie unbekannt seien und ihnen an der Kommunionbank die Spendung des Sakramentes nicht verweigert würde. Auch sie wollen offenbar die Sache nicht auf die Spitze treiben, obwohl sie auf der anderen Seite wiederum auf ihren Erscheinungspriester, wie sie Herrn Dettmann nennen, große Stücke halten.

Von den erwachsenen Visionären haben sich inzwischen die Frau aus Forchheim und die Frau Obermaier aus Straubing zurückgezogen, wogegen Frau Bopke aus dem Rheinland erst unlängst wieder einmal drei Wochen zu Besuch war. Mit dem Verschwinden der Erscheinungen hat natürlich die Feier der mystischen Messe auch für sie ein Ende genommen; doch hatte sie während ihrer Gebete in der Kapelle wiederholt noch seltsame Visionen, zuckende Blitze über dem Birkenwäldchen und ähnliches. Die Seherkinder selbst hören seit einem Jahre nur mehr Stimmen; einzig Hildegard Lang hat zuweilen noch Erscheinungen, die jedoch nicht mehr auf dem Erdboden herunter schweben, sondern höchstens über dem Birkenwald sichtbar werden und zuweilen auch in der Wohnung der Seherin.

Abschließend ist zu sagen, daß die Veröffentlichung von Mitteilungsblättern nach wie vor für das Erscheinungs-Komitee außerordentlich

schwierig ist, nur hie und da gelingt es, von Zeit zu Zeit einen kleinen Rundbrief herauszugeben. Das Komitee ist vor polizeilichen Beschlagnahmen und Finanzkontrollen niemals sicher. Zu meiner Überraschung erreichte mich jedoch erst vor wenigen Tagen eine Mitteilung des Verlags Walter Schreckenbach, Nürnberg, der die Absicht hat, eine Halbmonatsschrift unter dem Titel „Der Widerpart" herauszugeben und um Abonnenten wirbt [6]). Die Zeitschrift stellt es sich zur Aufgabe, für alle von der Kirche nicht anerkannten Erscheinungen einzutreten. Doch steht Herr Schreckenbach, wenigstens bis jetzt, in keiner direkten Verbindung mit dem Erscheinungs-Komitee von Heroldsbach. Ob der bis jetzt noch nicht erschienenen Zeitschrift ein langes Bestehen gewährt sein wird, mag bezweifelt werden. Bereits in dem Prospekt nämlich schreibt der Herausgeber von einem kirchlichen Flugblatt „Die Sendung Mariens", „daß es der Böse selbst in seiner Sudelküche redigiert haben muß".

Soviel mag einstweilen festgestellt werden, daß der Kampf auf beiden Seiten mit zunehmender Schärfe geführt wird und daher ganz natürlicherweise so oder so zu einer Entscheidung drängt.

Anmerkungen

[1]) Anselm Joseph (= Gustav Gugitz), Die Wallfahrt zu Tattendorf. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde (Unsere Heimat. Monatsblatt des Vereines für Landeskunde von Wien und Niederösterreich, Bd. XVIII, 1947, S. 5 ff.).

[2]) Rudolf Kriss, Heroldsbach in volkskundlicher Sicht. Zum Wallfahrtswesen der Gegenwart (Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, N. S. Bd. VI, Kongreßheft 1952, S. 145 ff.).

[3]) Da hinsichtlich des sogenannten „Russen-Kreuzes" (Planskizze Nr. 13) in meinem ersten Aufsatz (vgl. Anmerkung 2) infolge des Ausfalls einer Zeile (S. 158, Zeile 14) eine Unklarheit im Text entstanden ist, sei hier kurz nachgetragen, daß jenes Kreuz auf dem höchsten Punkt der „Himmelswiese" errichtet wurde, damit, wie die Leute sagen, der Russe, wenn er käme, gleich von dem weithin sichtbaren Kreuz empfangen würde.

[4]) Vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I, Sp. 1453, Abschnitt 1 b.

[5]) Siehe zusammenfassend bei Herbert Freudenthal, Das Feuer im deutschen Brauch und Glauben. Berlin und Leipzig 1931. S. 420 ff.

[6]) Bis zum 30. November 1953 sind 2 Nrn. erschienen (12. Jänner 1954).

SEBASTIANSPFEIL UND SEBASTIANSMINNE

Vergessene Wallfahrtskultformen aus der Pestzeit

VON FRANZ LESKOSCHEK

Zu den Heiligen, welche die älteren Generationen gegen die verheerendste aller Volksseuchen, die Pest, betreuten, gehören der hl. Rochus und der hl. Sebastian, die in der Kunst als Hauptvertreter des Pestpatronats wiederholt zusammen dargestellt wurden. Doch vor dem hl. Rochus hat der hl. Sebastian eine um rund tausend Jahre ältere Lebens- und Kultgeschichte voraus. Nach der Überlieferung, die wahrscheinlich erst im 5. Jahrhundert schriftlich aufgezeichnet wurde und bereits mit vielen legendären, von der unglaublichen Wundersucht jener Zeit genährten Zügen ausgeschmückt ist, ist der hl. Sebastian einer der vielen Märtyrer der letzten großen Christenverfolgung unter dem Kaiser Diokletian zu Anfang des 4. Jahrhunderts. Sein Verbrechen bestand darin, daß er Christ war und als Offizier der kaiserlichen Leibgarde in Rom die Christen bei der Verfolgung beschützte. Dafür sei er, erzählt die Legende, durch Bogenschützen erschossen und, als sein Körper unter der Pflege einer frommen Matrone gänzlich unerwartet noch einmal genesen war, schließlich mit Keulen erschlagen worden. Schon der älteste christliche Kalender, der sogenannte Chronograph vom Jahre 354 n. Chr., nennt ihn mit dem Zusatz, daß er in der hochberühmten Katakombe draußen an der Appischen Straße, die seit alters seinen Namen trägt, sein Grab gefunden. Über seinem Grab aber erhob sich im 4. Jahrhundert eine Basilika, die noch heute zu den sieben Hauptkirchen der ewigen Stadt gehört. Als Helfer gegen die Pest wurde er schon im 7. Jahrhundert angerufen [1]), und im Jahre 680 wurde dem Heiligen in Rom zu San Pietro in Vincoli ein Votivaltar errichtet, worauf die Pest erloschen sei [2]). Man kam darauf, ihn zum Patron gegen die Pest zu wählen, weil der Pfeil schon in der Vorstellung der Heiden wie der Juden — es sei an den 7. Psalm oder an Hiob 6, 4 erinnert — das Sinnbild einer plötzlich kommenden Krankheit war, und weil die Pfeile, die den Heiligen hätten töten sollen, an ihm selbst nichts auszurichten vermocht hatten. So sind es die in seinem nackten Jünglingskörper steckenden Pfeile, die für seine bildnerische Behandlung charakteristisch sind, obwohl diese Art seiner Darstellung erst im 15. Jahrhundert beliebt wird, während er in den früheren Jahrhunderten fast nur als bejahrter, bärtiger Mann in voller Tracht, gelegentlich als Offizier, und mit Nimbus ausgezeichnet erscheint. In das 15. und 16. Jahrhundert fällt wohl auch das höchste Maß seiner Popularität, die er in Italien, Frankreich, Deutschland und Österreich bei allen Volksschichten gleicherweise genoß und in der er kaum von irgendeinem anderen Heiligen übertroffen wurde.

Wie in anderen Ländern, so wurde die Sebastiansverehrung auch in Deutschland und Österreich seit dem Spätmittelalter vor allem durch die karitativen Pestbruderschaften getragen, die den Heiligen als ihren Schutzpatron verehrten, dessen Kult in Bayern, Steiermark und Wien, aber auch

von den Benediktinern besonders gefördert wurde [3]). So bildete das Kloster Ebersberg, das die Hirnschale des Heiligen bewahrt, ein Zentrum der bayrischen Sebastiansverehrung, während das Stift Admont in seinem großen Seelsorgebereich zwei alte Sebastianskultstätten betreute, an denen sich noch bis heute besondere Wallfahrtskultformen erhalten haben. Auch das Schottenstift in Wien besaß einen Sebastianspfeil, mit dem es 1616 die Sebastiansverehrung, die in der Reformationszeit in Vergessenheit geraten war, wieder aufleben ließ.

In Steiermark findet man an zahlreichen Orten Kirchen und Kapellen zu Ehren des hl. Sebastian und die meisten reichen in das 16. Jahrhundert und wohl noch weiter zurück. Als Kirchenpatron erscheint St. Sebastian in Straden (1535), Blumau im Dekanat Waltersdorf (1707), Blaindorf im Pfarrbereich von Groß-Steinbach, Dekanat Pischelsdorf (1508), am Saazkogel im Pfarrbereich von Paldau, Dekanat Riegersburg (spätgotische Kirche), Ehrenschachen bei Friedberg, Söding (1562) und am Sebastianiberg im Bereich des Wallfahrtszentrums Mariazell (Mitte d. 17. Jh.) [4]). Obersteiermark besitzt noch zwei angesehene Sebastianskultstätten, die im Bereiche des Benediktinerstiftes Admont liegen. So besitzt das Pfarrdörfchen W e n g bei Admont neben der Filialkirche eine Sebastianskapelle [5]), die seit den Pestzeiten Wallfahrtsheiligtum ist. Als im 15. Jahrhundert im Admonttal die Pest wütete, wandte sich das Volk an die Pestheiligen und der damalige Admonter Abt Leonhard von Stainach stiftete mit dem Prior Friedrich Weigl zur Abwendung der Seuche eine Kapelle, die zwischen 1496 und 1501 den beiden Pestpatronen Sebastian und Rochus in Weng erbaut wurde. In den folgenden Pestzeiten war die Kapelle das Ziel zahlreicher Wallfahrten aus dem Admonttal, die auch heute noch am Sebastianitag (20. Jänner) stattfinden, wobei die Gläubigen Wein zur kirchlichen Segnung bringen. Ein zweites Sebastianskirchlein, das aus der Zeit der Spätgotik stammt, liegt im Bereiche der Stiftspfarre Kallwang im Liesingtal. Nach einem Kircheninventar zu Kallwang wurde diese Filialkirche S t. S e b a s t i a n a m B e r g e am Ausgang des 15. Jahrhunderts erbaut und vom Admonter Abt Leonhard von Stainach benediziert [6]). Dieses Sebastianskirchlein gilt seit den Tagen der Pest bis auf den heutigen Tag als Wallfahrtskirche. War es im 15. und 16. Jahrhundert eine vielbesuchte Pestkapelle, so nahm in der Zeit der katholischen Restauration die Marienverehrung immer mehr zu, die dann im 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt erlebte. In diesen Verehrungsbereich fallen auch die zahlreichen Wachsopfer, die von den Wallfahrern geopfert wurden. Doch gilt dort der Sebastianstag auch heute noch als Wallfahrtstag [7a]). Eine ähnliche Überschichtung durch einen anderen Heiligenkult läßt sich auch bei der Sebastianskirche am S a a z k o g e l nachweisen, wo heute das Laurenzifest am 10. August den größeren Wallfahrerzulauf hat [7b]). Weitere Sebastianskapellen finden sich noch im Friedhof der Pfarre St. Marein im Mürztal (spätgotisch), St. Benedikten, Gaal, St. Sebastian (1638) und auf der Stubalpe (1648), wohin früher alljährlich eine Prozession aus Feistritz bei Weißkirchen kam. Im uralten Karner neben der Pfarrkirche in Köflach befindet sich ein Sebastiansaltar, ebenso in der Pfarrkirche. Beide deuten auf Pestzeiten im 15. oder 16. Jahrhundert hin [8]). Auch in der ehemaligen Untersteiermark war die Sebastiansverehrung sehr verbreitet. Davon zeugen die zahlreichen Pestsäulen, Bruderschaften, Kirchen- und Altarpatronate, die fast in keiner Pfarrkirche fehlen. St. Sebastian ist hier Patron

der Filialkirche in Reichenburg (1523), Brückel bei Dobova (1767), Poljana bei Lack (1545), Zesendorf bei Luttenberg und einer Kapelle im Pfarrbereich von St. Peter bei Königsberg im Dekanat Drachenburg (1649) [9]).

Daß nun die Sebastiansverehrung, die im Spätmittelalter bereits vorhanden war, erst nach der tiefgehenden reformatorischen Welle des 16. Jahrhunderts in Steiermark ihre Erneuerung und Verstärkung gefunden hat, beweisen die überaus zahlreichen Sebastiansbruderschaften, deren Gründung vielfach in diese Zeit fällt; viele davon gerieten später allerdings in Vergessenheit und wurden in Pestzeiten des 17. und 18. Jahrhunderts wieder erneuert. Nach der Bruderschaftsfassion [10a]) vom Jahre 1781 bestanden in Steiermark Sebastiansbruderschaften in St. Ruprecht an der Raab, Straden, Abstall, St. Magdalena im Dekanat Radkersburg, St. Leonhard in den Windischen Büheln, Gamlitz, Leibnitz, St. Nikolai im Sausal, Wildon, Stainz, Fernitz, St. Georgen an der Stiefing, Nestelbach, Stubenberg, Gratwein, Übelbach, St. Pankrazen in Purgstall, St. Stephan am Gratkorn, Veitsberg, Fohnsdorf, Oberwölz, Seckau, Knittelfeld, St. Marein, St. Margarethen, Kobenz, Weißkirchen, Obdach und Mariazell. Solche Bruderschaften bestanden ferner auch in Graz [10b]), Krieglach (1515) [11]), Leoben, Hartberg [12]), Vorau (1503, 1598 erneuert, 1660 neu bestätigt) und St. Jakob i. W. (1677 erneuert) [13]). In der ehemaligen Untersteiermark bestanden Sebastiansbruderschaften in den Pfarren St. Benedikten in den Windischen Büheln (1773), Kötsch (1714 erneuert), beide im Dekanat Marburg, Leutsch (1631 erneuert) im Dekanat Oberburg, Frasslau (1641 erneuert), St. Peter unter Königsberg (1545 erwähnt) im Dekanat Drachenburg und bei der Filialkirche St. Sebastian der Pfarre Schiltern im Dekanat Rohitsch (17. Jahrhundert) [14]).

Wenn auch später diese Bruderschaften durch die politischen Maßnahmen Josefs II. aufgehoben wurden, lebte die Verehrung des hl. Sebastian bei den steirischen Bauern bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts noch weiter fort. An vielen Orten fand an seinem Festtag ein starker Kirchenbesuch statt, wobei besonders die Männer das Sakrament des Altares empfingen [15]). Auch die Votivprozessionen am Festtage des Pestpatrons zur Erinnerung an die schweren Pestzeiten erhielten sich noch lange lebendig, wie in Haus, Eisenerz, Feistritz bei Weißkirchen, Knittelfeld und Graz [16]). In Kallwang wird sie heute noch abgehalten [17]). Ganz vereinzelt hat die Sebastiansverehrung der Barockzeit auch in der Ausübung zweier alter Wallfahrtskulte ein Nachleben gefunden: im Weintrinken aus der angeblichen Hirnschale des Heiligen und in der kirchlichen Weinweihe an seinem Festtag mit dem sogenannten Sebastianspfeil.

Es ist begreiflich, daß an Orten, wo sich Reliquien des Pestpatrons befanden, der Schutz gegen die Seuche besonders gut sein mußte, und daß dies in gesteigertem Maß der Fall war, wenn man mit den Reliquien in Berührung kam. Noch im Jahre 1757 verkündete die Pestpredigt zum hundertjährigen Jubiläum der Sebastiansbruderschaft in Aichach bei Augsburg: „So lange die in Silber gefaßte Hirnschale des hl. Sebastian zu Ebersberg in Oberbayern aufbehalten und der geweihte Wein dem dorthin wallfahrtenden Volk zu trinken gereicht wird, hat die Pest in diesen Gegenden niemals mehr ihren Sitz nehmen dürfen“ [18]). Die Benediktinerabtei Ebersberg, eine uralte Kultstätte, rühmt sich, seit fast 1000 Jahren den Schädel des hl. Sebastian zu besitzen, den ihre Stifter angeblich von Papst Ste-

phan VIII. als Geschenk erhalten hatten [19]). Seitdem ist Ebersberg Wallfahrtsstätte, zu der durch die Jahrhunderte hindurch Tausende von Wallfahrern, darunter auch Kaiser und Fürsten, zogen, die alle durch den Trunk aus dem Schädel des Heiligen in geistigen und leiblichen Nöten Heilung und Segen erhofften. Bis zum Beginn dieses Jahrhunderts wurde alljährlich am Feste des Märtyrers während der Messe aus der in Silber gefaßten Hirnschale des Heiligen den Pilgern geweihter Wein zum Trinken gereicht, der, um ein Verschütten beim Trinken zu vermeiden, durch silberne Röhrchen (fistulae) aus der Schale herausgesaugt wurde. Im Jahre 1910 schaffte man dies ab und reichte nunmehr den geweihten Wein aus einem silbernen Kelch. Früher mußten alljährlich zwei Maß Wein, die man vorher in die Hirnschale des Heiligen gegossen hatte, als geweiht in die Residenz nach München gebracht werden, wo Herzoge und Fürsten ihn tranken. Da man aber, wenn die Pest nahte, nicht immer gleich in Ebersberg sein konnte, so verfiel man oft auf Auswege, um den wunderkräftigen Wein stets zur Hand zu haben. Herzog Albert von Bayern gebrauchte eine solche gottselige List. Da der geweihte Wein, den er sich von Zeit zu Zeit schicken ließ, oft sauer wurde, so befahl er, ein feines Leinentuch in den im Schädel befindlichen Wein zu tauchen und dann zu trocknen. So übertrug sich die wundersame Heilkraft auf das Leinentuch, und er brauchte es nur in sein Getränk zu tauchen, um gegen die Pest geschützt zu sein. In Zeiten des Verfalles des Klosters artete das Trinken der St. Sebastiansminne, die 1520 auch für Regensburg überliefert ist [20]), in recht bedenklicher Weise aus. So wurde bei der Visitation im Jahre 1590 festgestellt, daß in der Sakristei aus der Hirnschale des Heiligen „bis in die 109 Maß" gezecht worden waren [21]). Heute ist dieser Kult in Bayern stark zurückgegangen; immer aber werden den Pilgern kleine zinnerne Pfeilchen verabfolgt, die durch das Berühren mit der Reliquie besonderen Wert besitzen.

Die Sitte der St. Sebastiansminne leitet sich aus dem Volksglauben ab, wonach Wein, mit einer ausgezeichneten Reliquie in Berührung gebracht, von besonderer Segenskraft und zugleich ein Akt der Heiligenverehrung sei [22]). Die Sebastiansminne, die hauptsächlich gegen die Pest genommen wurde, hatte nicht nur, wie Franz annimmt [23]), eine rein lokale Bedeutung gehabt, sondern sie wurde auch an anderen Orten getrunken. Noch im Jahre 1707 fand dieser Schädelkult in Niederösterreich in Ranzenbach eine Nachahmung, wo die Schloßherrin ebenfalls ein Cranium des Heiligen in Silber fassen ließ, um die Pilger daraus trinken zu lassen [24]). Wie das Kloster Echternach, bewahrte auch das Schottenstift in Wien einen jener Originalpfeile, die man aus dem Leibe des Heiligen gezogen hatte. Durch den hohlen Schaft dieses Pfeiles konnten die Gläubigen hier den Sebastianswein in der gleichen Glaubensmeinung trinken, wie sie ihn in Ebersberg aus der Hirnschale zu sich nahmen [25]). Am längsten hat sich diese Sitte jedoch in Südtirol und Steiermark erhalten. So wird im Klarissenkloster in Brixen heute noch am Sebastianstag Wein geweiht und zwar werden dabei Reliquien und ein Silberpfeil mit eingraviertem S. S. (St. Sebastian) in den Wein getaucht, der dann von den Schwestern getrunken wird [26]). Auch in Steiermark ist der Sebastianstag in Weng bei Admont ein sehr beliebter Wallfahrtstag, an dem die Bauern der Umgebung, wie am Johannistag (27. Dezember), Wein zur kirchlichen Segnung mitbringen. Bei den Segnungsgebeten taucht der Priester den Sebastianspfeil in den Wein,

dem dann das Volk, ursprünglich gegen die Pest getrunken, noch heute eine gewisse Heilkraft zuschreibt [27]).

St. Sebastian kam lediglich durch die Umstände seines Martyriums zu dem Pfeil als Attribut und eben wegen dieses Attributes wurde er wieder Pestpatron, denn der Pfeil ist zugleich Symbol aller plötzlichen todbringenden Krankheiten, wie auf zahlreichen Bildern aus der Pestzeit ersichtlich, auf denen die Seuche durch Pfeile oder auch durch zackige Blitze gekennzeichnet ist. So zeigt ein Votivbild in der Pfarrkirche zu St. Marein im Mürztal aus dem Pestjahre 1644 Gottvater, der Blitze auf drei darunter befindliche nackte Körper sendet [28]). Kleine Nachbildungen der Sebastianspfeile, die als Reliquien in Rom, Echternach und Wien aufbewahrt werden, trug man früher aus Zinn oder Silber, auch auf Armbrüsten liegend dargestellt, vielfach an Gebetschnüren oder auch an Fraisketten als Amulette gegen die Pest und andere ansteckende Krankheiten [29]). Sie waren früher weit verbreitet und von ihnen heißt es in einem Sebastianslied von 1707: „die solche Pfeile tragen, nicht nach der Peste fragen". In Ebersberg und Wien wurden solche Sebastianspfeile mit den Reliquien berührt und gesegnet und von den Wallfahrern als Andenken nach Hause mitgenommen, wo sie dann bei Pest oder Fieber in ein Getränk getaucht wurden [30]). In Steiermark erscheint der Sebastianspfeil als Amulett bereits im Jahre 1678 in einem Inventar: „bey dem Kinder Zätsch (Kinderklapper) ain silberner Pfeill 5 kr." [31]). Doch diese Sebastianspfeile fanden vielfach auch als Votivgaben Verwendung. Einen solchen 24 cm langen silbernen Votivpfeil, der wohl aus dem 16. Jahrhundert stammt, bewahrt die Pfarrkirche zu Breitenbrunn in Bayern [32]). In Bayern hatte einst manch ein Genesender oder von der Pest Verschonter seine Taler zum Devotionalienkrämer getragen und sich einen kleinen oder größeren silbernen Sebastianspfeil geholt, den er dem Heiligen in Dank und Liebe votierte und mit einer färbigen Schleife an das Altargitter heftete, wo solche Pfeile noch zu Hunderten hängen [33]). In der Spitalskirche zu Sterzing, einer alten Sebastianskultstätte, ist es heute noch Brauch, Wachsblumen an den Pfeilen der Sebastiansstatue aufzuhängen [34]).

Aus steirischen Gerichtsprotokollen des 18. Jahrhunderts erfahren wir, daß von bayrischen Devotionalienkrämern und Wunderdoktoren auch sogenannte „Sebastianigrallen" (Kügelchen) feilgeboten wurden. So wurde im Jahre 1773 der Wunderdoktor Veit Weinzierl aus Burghausen anläßlich eines Jahrmarktes in Gröbming verhaftet, weil er mit „geistlichen Waren" handelte. Darunter befanden sich auch „Sebastianigrallen", die er den Jahrmarktbesuchern anpries. Beim Verhör erklärte der Händler, daß die „Sebastianigrallen" geweiht seien, und „wenn man Vertrauen zu Gott und den Heiligen Josef und Sebastian habe, dann vermögen sie allerlei Übel abzuwenden. Die Grallen sind in ein Glas Wasser zu legen, das dann getrunken werden müsse. Mit Gottes Hilfe werde sodann Zauberei und Hexerei vertrieben." Die „Sebastianigrallen" können auch, damit sie helfen, am Rosenkranz getragen werden; man könne sie aber auch auf die Felder geben, damit mit Gottes Hilfe Donner- und Schauerwetter abgewehrt werden. Seine „geistliche Ware" stamme teils aus Altötting in Bayern, teils aus Ebersberg [35]).

Auch das Gerichtsprotokoll des Marktgerichtes Aussee von 1796 berichtet von einem Krämer, der den Bauern unter anderen „abergläubischen Sachen" auch „Sebastianigrallen" anbot. Auf die Frage des Marktrichters, wozu denn

die „Sebastianigrallen" gut seien, antwortete der Händler: „Sie sind mit der Hirnschale des hl. Sebastian in Berührung gebracht und in Altötting geweiht worden; wer sie in ein Glas, das mit Wein gefüllt ist, wirft und dann den Wein trinkt, wird so gewiß gesund, so gewiß der hl. Sebastian mit Pfitschipfeilen geschossen (!) hat" [36]). Diese Deutung bedarf keines weiteren Kommentars. Sie beweist nur, daß geschäftstüchtige Devotionalienkrämer es wohl verstanden, die ehemals weithin verbreiteten Wallfahrtskultformen der Sebastiansminne und des Sebastianspfeiles in Zeiten, in der die Gefahr der Pest gebannt erschien, durch die Einführung der „Sebastianigrallen" als Heilmittel gegen allerlei Nöte der Menschen in vereinfachter Form weiterzuführen. So lebte denn die Tradition des Sebastianspfeils, der als Pestamulett überlebt erschien, in der zeitgemäßeren Form der Sebastianigralle, die hauptsächlich gegen Krankheiten angewendet wurde, wohl noch bis in das 19. Jahrhundert weiter. Der durch das Erlöschen der Pest verursachte Gestaltungswandel der alten Wallfahrtskultformen hatte naturgemäß auch einen Patronatswandel des Heiligen zur Folge: der früher so populäre Pestpatron wurde nun eben zum Schutzpatron der Gesundheit, als welcher er noch heute von den Bauern verehrt wird.

Die Erinnerung an die schreckliche Zeit des „schwarzen Todes", der einst unsere Alpenländer durchzog, lebt nicht nur in Pestangern, Kapellen, Pestsäulen, Bruderschaften, Prozessionen, Votivtafeln und Amuletten fort, sondern auch in manch frommem Brauch. Eine Erinnerung an die Pestzeit ist es auch, wenn in Wackersberg, einem Dorfe bei Tölz, am Sebastianstag in den Familien noch gefastet wird [37]). 1713 hatte die Pfarrgemeinde Vorau in Steiermark das Gelöbnis getan, am Vortage des Sebastianifestes einen strengen Fasttag und am Festtage des Heiligen ein Hochamt zu halten, welcher Brauch sich bis auf unsere Tage herauf erhalten hat [38]). In Oberösterreich fastet man zu Sebastian und enthält sich des Obstgenusses in jeder Form, auch des Mostes, weil der Heilige, an einen Obstbaum gebunden, seine Marter ausstand [39]). Man enthielt sich an seinem Festtage aber auch gewisser Arbeit. So heißt es heute noch: „Wenn man am Sebastianstag näht, so bekommt man den Wurm im Finger." Im salzburgischen Pinzgau wird der Sebastianstag nicht mehr wie früher gefeiert, wenngleich er nicht als Arbeitstag gilt, sondern als „abgeschaffter Feiertag", an dem viele zur Kirche gehen [40]). In Tirol und im Isartal wird stellenweise an diesem Tag kein Feuer angezündet und streng gefastet [41]). In Südtirol gilt der Sebastianstag noch immer als Kirchtag, an dem viele Leute zu ihrem Schutzheiligen der Gesundheit pilgern. So wandern um Sebastiani viele Wallfahrer nach Sarns, Luttach und Unterinn und die Sebastiansbruderschaften halten trotz Winterkälte große Feierlichkeiten und Umgänge, so in Gais, Tscherms, Schlanders, am feierlichsten wohl in Sterzing, wo die Leute aus weiter Umgebung herbeiströmen und mehrere Musikkapellen die Prozession begleiten. Heute noch ist an diesem Tag aus einem Pestgelöbnis ein großes Fasten in Gummer und Steinegg [42]). Ein seltsamer Brauch bestand früher im Kloster Sonnenburg, nach dessen Tischordnung vom Jahre 1709 am Sebastianstag 12 arme Leute ein Mittagessen, und zwar an Fleischtagen Knödel, bekamen [43]).

Alle diese frommen Bräuche beweisen, daß die Sebastiansverehrung mit ihren alten Wallfahrtskultformen im Volke heute noch immer lebendig ist. Sie bilden aber auch einen deutlichen Gradmesser für die Überlieferungstreue des Volkes wie auch für das seit den Notzeiten der Pest im Volk tief

eingewurzelte Vertrauen zu diesem großen Krankenheiligen, dessen hohe Popularität sich nicht zuletzt auch im Volkslied und Volksschauspiel ausdrückt.

Anmerkungen:

[1]) G. Stulfauth, Krankenheilige (Der Türmer, Jg. 1932, H. 7, S. 48 f.).
[2]) K. Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst, Freiburg i. Br. 1926, Bd. II, S. 525; N. Curti, Volksbrauch und Volksfrömmigkeit im katholischen Kirchenjahr (= Volkstum der Schweiz, Bd. VII), Basel 1947, S. 88.
[3]) Über die Ausbreitung der Sebastiansverehrung in Österreich vergleiche: L. Schmidt, Die burgenländischen Sebastianispiele (= Burgenländische Forschungen, H. 16), S. 13 ff.
[4]) Personalstand der Diözese Seckau; G. Dehio, Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler in Österreich, Bd. Steiermark, Wien 1938, S. 189, 252, 327, 339.
[5]) Darüber vergleiche: Der Kirchenschmuck, Jg. 32 (1907), S. 6 ff. und A. Krause, Die benediktinischen Wallfahrtsstätten Österreichs. In: H. Tausch, Benediktinisches Mönchstum in Österreich, Wien 1949, S. 193.
[6]) R. Peinlich, Geschichte der Pest in Steiermark, Graz 1877, S. 353.
[7a]) A. Krause, a. a. O., S. 194.
[7b]) F. Krauß, Die nordöstliche Steiermark, Graz 1888, S. 354.
[8]) R. Peinlich, a. a. O., Bd. I, S. 364, 530, 532; Bd. II, S. 128, 242, 276.
[9]) Personalstand der Diözese Lavant.
[10a]) F. Oer, Das Bruderschaftswesen der Diözese Seckau, Graz 1919, S. 40 f.
[10b]) L. Schmidt, a. a. O., S. 15.
[11]) R. Peinlich, a. a. O., Bd. I, S. 388.
[12]) E. Tomek, Kurze Geschichte der Diözese Seckau, Graz-Wien 1918, S. 84.
[13]) P. Fank, Das Chorherrenstift Vorau, Graz 1925, S. 66.
[14]) I. Orožen, Das Bistum und die Diözese Lavant, Marburg 1875—1893, Bd. I, S. 245, 286; Bd. II b, S. 144; Bd. IV, S. 28; Bd. VI, S. 352; Bd. VII, S. 341.
[15]) R. Peinlich, a. a. O., Bd. II, S. 186.
[16]) Ebenda, Bd. II, S. 120, 123, 127, 137, 223.
[17]) A. Krause, a. a. O., S. 194.
[18]) M. Andree-Eysn, Volkskundliches aus dem österr.-bayr. Alpengebiet, Braunschweig 1910, S. 26 f.
[19]) Nach M. Buchberger (Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IX, Sp. 392) wird das Haupt des hl. Sebastian, das auch das Kloster Echternach in Luxemburg beansprucht, in einem Reliquiar aus dem 7. Jahrhundert in der Kirche SS. Quattro Coronati in Rom aufbewahrt.
[20]) Nach A. Franz (Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Freiburg i. Br. 1909, Bd. I, S. 294) wurden in Regensburg „acht Köpf" neuen Frankenweines als „St. Sebastianspfeil" getrunken.
[21]) Eine Monographie über die Hirnschale des hl. Sebastian bringt R. Andree in der Zeitschrift des Vereines für Volkskunde, Jg. 1912, S. 1 f.; dazu vergleiche auch: R. Kriss, Volkskundliches aus altbayrischen Gnadenstätten, Baden bei Wien 1930, S. 135.
[22]) M. Buchberger, a. a. O., Bd. IX, Sp. 392.
[23]) A. Franz, a. a. O., Bd. I, S. 294.
[24]) G. Gugitz, Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs, Wien 1949, Bd. I, S. 51.
[25]) L. Schmidt, a. a. O., S. 13.
[26]) H. Mang, Volksbrauch in Südtirol. An der Etsch und im Gebirge, Bd. III, S. 9.
[27]) A. Krause, Die Rochusgrotte in Altenmarkt an der Enns, Gröbming 1936, S. 10.
[28]) R. Peinlich, a. a. O., Bd. I, S. 513.
[29]) Pachinger-Villiers, Amulette und Talismane, München 1927, S. 197. Abbildungen solcher Sebastianspfeile bringen: R. Beitl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde, Leipzig 1936, S. 654 und M. Andree-Eysn, a. a. O., S. 25, 133.
[30]) G. Gugitz, a. a. O., Bd. I, S. 51.
[31]) Steir. Landesarchiv, Unger-Nachlaß.
[32]) R. Kriss, a. a. O., S. 296.
[33]) J. Benzinger, Die Bauernheiligen, Erfurt 1941, S. 17.

[34]) G. Gugitz, a. a. O., Bd. I, S. 51.
[35]) K. Reiterer, Wunderdoktoren im Gebirge. (Deutsche Alpenzeitung, Jg. 24, 1929, S. 206.)
[36]) K. Reiterer, Volks- und Gebirgsbilder (Grazer Tagespost vom 15. Jänner 1928).
[37]) M. Andree-Eysn, a. a. O., S. 29.
[38]) R. Peinlich, a. a. O., Bd. II, S. 194.
[39]) G. Gugitz, a. a. O., Bd. I, S. 52.
[40]) M. Andree-Eysn, a. a. O., S. 29.
[41]) G. Gugitz, a. a. O., Bd. I, S. 52.
[42]) H. Mang, a. a. O., S. 9.
[43]) P. Tschurtschentaler, Das Bauernleben in Südtirol, Bozen 1930, S. 185.

DER „WOLFGANGIKASTEN"

Ein neuentdecktes szenisches Figurentheater der Legende vom hl. Wolfgang

VON FRANZ LIPP

Der berühmte Wallfahrtsort St. Wolfgang ist meinem Heimatorte unmittelbar benachbart. Der Schafberg und die Farrenmauer [1]) ragen in seinen abendlichen Himmel und man braucht nicht allzu hoch zu steigen, erblickt man den Abersee, ja selbst den Kirchturm über dem Heiligtume. Ich weiß nicht mehr, wie oft ich das Wolfgangerlandl durchwandert habe und wie oft ich über den Falkenstein gezogen bin, dankbaren Gedenkens auch an Marie Andree-Eysn [2]), Rudolf Kriss [3]) und Gustav Gugitz [4]), die das Eelebnis solcher Kultfahrten und nicht zuletzt das der Falkensteinwanderung so sehr vertieft haben.

Auf einer dieser Wanderungen gewahrte ich auch in St. Wolfgang in einer Ausstellung, die den Titel „500 Jahre Fremdenverkehr in St. Wolfgang" [5]) führte, einen merkwürdigen alten Guckkasten, der mit bemalten Flügeltüren wie ein Schrein zu schließen war. Im Innern ähnlich wie eine Krippe gebaut und zunächst wie eine solche anmutend, enthielt er aber nicht etwa die Darstellung der Geburt Christi, sondern — wie seltsam — er barg in sechs szenischen Bildern gereiht die Legende des heiligen Wolfgang. Das war wohl eine freudige Überraschung! Die Frage nach Herkunft und Eigentum ergab, daß der „Kasten" einem Wolfganger Bürger gehöre, der willens sei, ihn zu verkaufen und daß auch schon Angebote aus Bayern und der Schweiz dafür vorlägen — noch sei jedoch eine Chance für den Meistbietenden zu vergeben. Hier galt es also rasch zuzugreifen, um diese einzigartige Bezeugung des volkstümlichen Heiligen der Heimat zu erhalten. Fürbitte bei den oberen Landesbehörden wurde getan und der große Nothelfer half, die sonst so harten Felsen fiskalischen Widerstandes zu erweichen. In großem Verständnis und schierer Bereitwilligkeit stellte das Land Oberösterreich die nicht unbeträchtliche Kaufsumme zur Verfügung, und es möge nur als Erweis der immer noch fortdauernden Verehrung des Heiligen gelten, wenn am Rande angemerkt wird, daß noch nach getätigtem Abschluß ein Innviertler Bauer die Kaufsumme um 1000 Schilling überbot, aus Sorge, das Wolfgangitheater könnte am Ende doch über Umwege ins Ausland gelangen. Dieser Verlust wurde also vermieden und das Stück den volkskundlichen Sammlungen des o.-ö. Landesmuseums einverleibt [6]).

Überlegt man, daß er an Tragriemen befestigt, am Buckel eines Mannes von Kirchtag zu Kirchtag getragen wurde, hat der „Wolfgangikasten" beträchtliche Ausmaße. Er ist 90 cm lang, 36 cm tief und 65 cm hoch und mag, schätzungsweise, 30 kg wiegen.

Auf den geschlossenen Flügeln des „Schreines", so möchte man zunächst sagen (und denkt unwillkürlich an den größeren Bruder in der Wallfahrtskirche), läßt der unbekannte Erbauer und Ausgestalter des Wolfgangikastens

die Welt mit der Geburt seines Helden beginnen. Er überschreibt sie mit der Devise: „Hier ist zu sehen dem ST. Wolfgang sein ganzer Lebenslauf wie er in seiner Einöde in Falkenstein hat zugebracht."

Auf dem linken Flügel (außen) ist die Geburt des Heiligen mit der Überschrift „St. Wolfgang ist aus einen aderlichen Geschlecht gebohren worden 904" aufgemalt, auf dem rechten „Die Taufe St. Wolfgang Bischof in Regensburg." Die Geburtsszene benützt dabei als Vorlagen Darstellungen der Geburt Mariens aus dem 16. Jahrhundert, während der Taufakt ausgesprochen barocken Traditionen folgt (vgl. Abb. 25).

Die Innenseite der Flügel zeigt links den Bischof auf dem Höhepunkt seines Wirkens und seiner Verehrung: in vollem Ornat über dem nach ihm benannten See und Kirchort thronend segnet der Wundersmann die Scharen der Pilger. Zu Lande und zu Wasser kommen sie mit Kreuz und Fahne, mit Krücken, mit Fesseln und mit Binden, Bresthafte wanken gestützt heran, Greise und Kinder, Mütter und Väter, Besessene und Reuige, Mensch und Vieh umdrängen den Heiligen, den Engel umschweben. Diese Tafel spielt noch auf zwei weitere Züge der Legende an: auf den Flug des Kirchleins, das mit ihm zog, als er nach Regensburg zurückberufen wurde. Danach habe St. Wolfgang gesprochen: „Ich gebeut dir bey Got, das du still standest..." [7]) Auf dieses Wort bezieht sich die „Inschrift" eines Himmelsstrahles, der auf das Kirchlein fällt: „Mein Will, steh still." In die Berge aber (auf der Tafel links oben) entführt der geprellte Teufel den Wolf, der als erster „Pilger" zum neugebauten Kirchlein kam. Rätselhaft ist die Inschrift auf einem Spruchband „Post SeX", den ein Engel über die Pilgerscharen hält (Abb. 24).

Am rechten Rand der Tafel sichtbar weist ein hoher, mit mehreren Fächerreihen versehener Opferschrein auf die Votivgaben hin, die zu Ehren des Heiligen gespendet wurden. Sie sind aus weißem und rotem Wachs und stellen Hände, Füße, Herzen, Köpfe und Wickelkinder dar. Auch eine Gefangenenkette ist aufgehängt. Diese Tafel hält sich in freier Abwandlung, doch immerhin deutlich genug erkennbar, an das Titelkupfer des „Gesegneten Aberseeischen Gebürgs . . ." von Bernhard Lidl [8]).

Zwei Figuren links sind völlig gleich gestaltet, auch findet sich wieder die Kindsmutter und das Motiv der entfliehenden Krankheit, die in Gestalt eines fliegenden Drachens den Mund des Kranken verläßt.

Nach einer anderen Vorlage ist die Szene auf der Innenseite des rechten Flügels gemalt. Ihr Motiv ist die Abberufung des hl. Wolfgang in die Diözese Regensburg. Der Abgesandte des Kapitels überreicht dem hl. Wolfgang Brief und Insignien. Ein weißer Zelter, von Pagen geführt, versinnbildlicht Abschied und Aufbruch. Im Hintergrund der hübsch gemalten Szene blaut der Abersee und grüßt der Falkenstein mit der Fürbergwand (Abb. 24, rechts).

Vielleicht ist es anhand der Tafeln am ehesten möglich, einen Anhaltspunkt für die Entstehungszeit des Guckkastens zu gewinnen. Termini a quo sind auf alle Fälle 1732, das Erscheinungsdatum des „Gesegneten Aberseeischen Gebürgs" von Bernhard Lidl, und die Ortsansicht von St. Wolfgang, die den Bauzustand um 1800 festhält [9]). Stil- und Schriftmerkmale weisen auf das Jahrzehnt zwischen 1790 und 1800 hin. Dies würde auch dem Befund der Trachten entsprechen, die beispielsweise die kurze Empiretaille nicht kennen. Die genaue Wiedergabe des Ortsbildes läßt auf eine große

Vertrautheit mit den baulichen Verhältnissen von St. Wolfgang schließen und da die Schießstatt mit großer Deutlichkeit wiedergegeben ist, würde es uns nicht wundern, dem Maler des Wolfgangikastens auch als Maler von Schützenscheiben wieder zu begegnen. Einen Anhaltspunkt für den Schöpfer des Kastens finden wir auch noch im Innern des eigentlichen Theaters: auf dem Betschemel des Heiligen ist ein Buch aufgeschlagen, dessen angedeuteter Schrifttext wie folgt zu lesen ist:

FRANZ	Isi . .
ZEBN	. u . .
AUS R	. . . . .
. . . . .	. . . . .

Handelt es sich um einen Franz Zebn (sprich Zemm) oder etwa Zebnauer aus Ried (am Wolfgangsee)? Doch ist dies nur eine Vermutung, zu der der Lückentext verleitet.

Das Theater selbst ist wie eine Grotte oder Krippe gebaut. Die Felsen sind mit Flechten und Flitterstaub überzogene Wurzelstöcke und Rindenstücke. Es sind deutlich zwei „Stockwerke" zu unterscheiden: das obere enthält drei Szenen, die sich der klassischen Legende nach auf das Leben des hl. Wolfgang auf dem Falkenstein beziehen, nämlich das Wasserwunder, den Felsensturz und den Beilwurf. Der untere „Stock" deutet nach der Legende auf das Leben am Abersee hin: St. Wolfgangs Rast in frommer Gemeinschaft mit dem Mitbruder, das Wunder der Steinerweichung und die Entdeckung durch den Regensburgischen Jäger. Freilich verlegt der Guckkastenmann auch diese Szenen entgegen der Legende auf den Falkenstein zurück.

Die Figuren sind spannenlang, haben ausdrucksvoll geschnitzte Köpfe und Hände und sind mit Stoff bekleidet. Der hl. Wolfgang ist jeweils kenntlich an einem gezwieselten grauen Vollbart. In der Regel trägt er einen blauen Habit mit schwarzem Skapulier, nur in der „Teufelsszene" tritt er mit rotem Habit und schwarzem Skapulier auf, auch ziert ihn dabei das Bischofskreuz am roten Bande. Weitere Figuren sind seine Mitbrüder Othmar, der regensburgische Jäger, der Teufel in zweierlei Gestalt (als Mächtiger und als Versucher) und allerlei Wild, wie ein Bär, Gemsen und ein Reh.

Die menschlichen Figuren und der Teufel sind mechanisch mit unsichtbaren Drähten gesteuert, mittels einer Kurbel bewegbar und unterstreichen durch Nicken und Wenden des Kopfes, durch Bewegen der Arme, ja der ganzen Gestalt, die Vorstellung des vermeinten Bildes.

Wie ein „Einschübling" mutet ein herabklappbares kleines Blechschildchen an, auf dem eine Eremitenszene gemalt ist: Der Heilige sitzt mit seinem Mitbruder in der Klause vor einem mit einer Schüssel Erdäpfel (!) gedeckten Tisch. Ein blaues Wasserkrüglein steht dabei. St. Wolfgang, der die violette Bischofssoutane unter dem schwarzen Habit trägt, segnet die einfache Speise, der Bruder betet. Tisch und Schemel stehen in einer natürlichen Felsenhöhle.

Bild 1. Im ersten „Bild" befindet sich St. Wolfgang bereits auf der Flucht vor „Kaiserfehde und Fürstenstreit" in der Einsamkeit des Aber-

seeischen Gebirges. Sein Begleiter, von Durst geplagt, findet nicht zu trinken. „In Wassernoth stosst St. Wolfgang an diese Felsenstelle. Seither fließt heilend da die Wunderquelle." Diese Legende, in die Worte der „Brunnenkapelle" am Falkenstein gefaßt, ist der Inhalt des ersten Bildes, dessen Vorführung durch Einguß eines Wasserstrahles belebt wurde.

Bild 2. Es naht nun der Versucher, der „pös gaist" des Mondseer Legendenbuches von 1526. „Den heiligen Wolfgang zu vernichten schüttelt der Teufel die Felswände. Doch betend verwehrt er den Sturz durch seine Hände." (Inschrift in der Brunnenkapelle am Falkenstein.) Diese Szene ist ohne Zweifel das Kabinettstück des Schaukastens, zumal das Felsenrütteln durch den Teufel in der Bewegung sehr drastisch dargestellt werden kann. Prächtig ist der Teufelskopf geschnitzt, ein köstliches Gegenstück zu gewissen Perchtenmasken, insbesondere zu der Maske aus Mittersill im Salzburger Volkskundemuseum, die Andree-Eysn abbildet [10]) (vgl. Abb. 27).

Bild 3. „Und hier, von dieser Felsenzacke Wirft St. Wolfgang seine Hacke" (Inschrift auf dem Mirakelbild der „Säulenkapelle" auf dem Falkenstein.)

Ein Gemsbock vor dem Heiligen trägt unsere Vorstellung auf einen Felsengipfel, ein Spiegel hinter ihm bannt sie auf den See, an dessen Ufer das in der Bewegung aufblitzende „Hand-Beil" fallen wird (vgl. Abb. 28).

Bild 4. Dem Ablauf der Legende zufolge befänden wir uns jetzt, nachdem das Beil den Ort gewiesen, in der Nähe des Abersees. St. Wolfgang, kenntlich an Bart und Habit, sitzt mit einem jüngeren, bartlosen „Bruder" in einer Felsennische. Der Bruder liest aus einem Buche vor. Was es mit dieser Szene für eine besondere Bewandtnis hat, läßt sich auf Grund der Legende nicht genau ermitteln. Es wäre an die Rast des Heiligen am sogenannten „Raststein" zu denken, welchen das Mirakelbuch des Abtes Bernhard als „fünfftes Denckmahl" auf dem Falkenstein anführt.

Bild 5. Dagegen gibt die folgende Szene genaue Auskunft. St. Wolfgang kniet vor einem Betschemel neben der Zelle, die als solche an dem Spitzbogen („ist übersich mit einem Gewölb von gespitzten Circl geschlossen" B. Lidl, S. 32) und der eigentümlichen Vergitterung deutlich erkennbar ist. Die Zelle krönt ein Glockentürmchen und es gehört zu den Attraktionen dieser Szene, das Glöckchen in Bewegung zu setzen. Nun, wie man weiß, läutete es auch zum täglichen Mitternachts-Gebet und einmal hat es — und sogar an einem Sonntag — vergeblich geläutet. Der Heilige, über sich selbst erzürnt, stößt Hand, Knie und Fuß an den Felsen, darob die Zelle erbaut war. Doch siehe, der Fels gibt nach wie Lehm — ersichtlich an den vielen Löchern des Szenenbodens.

Bild 6. „Dise figur bedeutet wie ainsmals ain Jeger jagt an der gegent do sant Wolfgang in dem pirg wonung het . . ." Wir sehen einen Grünrock mit Jagdhut und Feuerbüchse, furchterregend zu schauen, inmitten von jagdlichem Getier. Sein Hund gibt Laut, jäh wendet er den Kopf und erkennt in dem verwitterten Einsiedel seinen rechtmäßigen Herrn, den Bischof von Regensburg. „Wann do der Jeger geen Regenspurg kam, do saget er es offenlich, des wardt manigklicher fro." —

In ähnlicher Sprache wie die Legende sie überliefert, wurde auch der Wolfgangikasten dem schaulustigen Publikum vorgeführt. Lebzeltermeister Paul Wallner, Vorstand der „Singular-Bürgerschaft" von St. Wolfgang und

Kaufmann Peter Anzengruber, der frühere Besitzer des Guckkastens, Bürger daselbst, berichten darüber: Der letzte Spielmann des „Kastens" war der Flickschneider Kammerbauer [11]) in St. Wolfgang No. 31, der „nebenbei" seinen Unterhalt mit allerlei mehr oder weniger einträglichen Geschäften bestritt. Er lebte in jenen Jahrzehnten von 1850 bis 1890 in St. Wolfgang, als an Stelle des mählich versiegenden Wallfahrerstroms der Fremdenverkehr einsetzte. Wenn dann im Herbst mit Führungen auf den Schafberg, das Zwölferhörndl oder zum Schwarzensee nichts mehr „ging", wurde der alte „Wolfgangikasten" hervorgeholt und der Flickschneider Kammerbauer, recte Dominik Simon, „ein zaundürres Mandl" begab sich mit seinem Eheweib Rosalia auf die Wanderschaft von Kirtag zu Kirtag im engeren Umkreis der Kronländer Oberösterreich, Salzburg und Steiermark. Das war oft eine harte Plag und die „Trågbantln" (Tragbänder) mochten auf dem Buckel verdammt hart drücken, denn der Kasten ist, wie gesagt, gewiß schwerer als eine aufgeladene Butterkraxen. Erst als die Kronprinz Rudolf-Bahn (1877) von Attnang nach Stainach und die Salzkammergut-Lokalbahn von Ischl (1890) über St. Wolfgang nach Salzburg eröffnet war, konnte man den schweren Kasten „aufgeben", wie denn auch heute noch mancher „Zettel" daran klebt, z. B. einer von Kammer-Schörfling. Aber auch dann war das Herunterleiern ein hartes Brot, denn zuweilen schneite es schon beim Wolfgangikirtag (31. Oktober) oder erst gar beim Niglokirtag in Ischl (3. bis 7. Dezember).

An die Vorführung beim Kirtag in St. Wolfgang können sich beide, Paul Wallner und Peter Anzengruber, noch wohl erinnern. Wann und wo der Kasten gezeigt wurde, machte ein zusammenrollbarer, auf Leinwand gemalter „Werbeprospekt", wir würden heute sagen ein „Plakat", auf die Vorführung aufmerksam (Abb. 26).

Dieser fahnenähnliche Prospekt weist in der oberen Hälfte eine Darstellung des Kirchleins und der Einsiedelei auf dem Falkenstein, in der unteren eine Gesamtschau von St. Wolfgang vom See aus, auf. Die Ähnlichkeiten zwischen dem Guckkasten-Schreinflügelbild und dieser Auffassung sind unverkennbar. Hier wie dort ist der See von drei Wallfahrerschiffen, das diesseitige Ufer mit Hütte und Baum belebt. Doch sind auf dem Fahnenbild einige Abweichungen ersichtlich, die auf eine ältere Vorlage oder Vorstellung aus der Zeit vor 1788 schließen lassen.

Aus dem Falkenstein-Bild der oberen Hälfte wird mit besonderer Eindringlichkeit die Grundabsicht des Legendenspiels deutlich, nämlich, den heiligen Wolfgang als Waldbruder und heiligen Einsiedler darzustellen [12]). Es ist nicht nur die Einsiedlerhütte und die mit einer Leiter erreichbare Schlafhöhle des Heiligen abgebildet, auch die Inschrift weist auf die von den Salzburgern besonders geförderte Waldbruder-Legende hin: „Der Gottesfürchtige Pischof von Regenspurg: Großer Wundersmann St. Wolfgang hat alhier in den Falkenstein seyn Leben mit Beten Fasten und Gutesthun etliche Jahrlang zugebracht und von Wurzel und Kreuter gelebt."

Der „Prospekt", wenn auch eine ältere Vorlage benützend, stammt doch wahrscheinlich aus derselben Zeit wie der Kasten und ist offenbar von der selben Hand gestaltet wie dieser [13]).

Nachdem sich nun ein Häuflein Zuhörer um den Kasten geschart hatte, wurden erst die äußeren Flügelbilder erklärt, dann der Schrein, nicht ohne

dramatische Spannung, geöffnet und schließlich das Werkel in Bewegung gesetzt.

„Hier ist zu sehen, wie der heilige Wolfgang in der Felswildnis haust und ein hartes Einsiedlerleben führt. Nur ein Waldbruder harrt bei ihm aus. Aber da sich beide im Verborgenen halten müssen entbehren sie bald die Labsal frischen Wassers und der Bruder beginnt vor übergroßen Durst zu klagen." In diesem Augenblick beginnt der Kastenmann, der die Legende mit dem Pathos des Jahrmarktschreiers zu erzählen angehoben hat, die Kurbel zu drehen und mit erhobener Stimme fortzusetzen: „Da stößt der heilige Wolfgang mit seinem Stab dreimal auf den felsigen Boden und siehe da, es entspringt an der selbigen Stelle ein Brünnlein, das bis zum heutigen Tage fließet." Und, um das Wunder augenscheinlich zu wiederholen, beeilt sich die Gesponsin, in den eingebauten Trichter einen Guß Wasser zu schütten, der alsdann unschuldig und munter, wie vom Zauberstab erweckt, aus dem Felsen heraus durch eine Blechwanne abfloß. Öfter kam es da vor, daß Rosalia den dramatischen Augenblick versäumte und der ärgerliche Zuruf des Gatten erscholl: „Sali, schitt 's Wåssa eini!" Zum geflügelten Wort geworden, überlebte diese Interjektion die Erinnerung an das Theater selber, das infolge Verschuldung des Josef Kammerbauer an seinen Gläubiger Anzengruber kam, in dessen Familie es seit den Neunzigerjahren wohlbehütet geborgen wurde und dabei allmählich in Vergessenheit geriet.

Auch die weiteren Szenen des Wolfgangikastens wurden in jenem Tonfall gebracht, der zwischen Leierkastenmanier und dem Jargon des Pradler Bauerntheaters eine sein Publikum jedenfalls die längste Zeit ansprechende Mitte hielt.

Vergeblich mühte ich mich nach dem Text eines etwa verschollenen Wolfgangi-Legendenspieles zu fahnden [14]), das ein Vorläufer zum Guckkastentext hätte sein können. Wahrscheinlich muß man aber seine Diktion aus der eigenen Gattung heraus begreifen. Daß auch diese inmitten der gesamten Volksschauspielüberlieferung steht und daß sie aus denselben Quellen gespeist wird, braucht nicht erst erörtert zu werden [15]).

Aus St. Wolfgang und seiner bäuerlichen Umgebung kennen wir die bis zum heutigen Tage gebräuchlichen weihnachtlichen Stubenspiele [16]), die sich im Ischltale mit dem überlieferten Weihnachtsspiel der Marktbürger von Ischl treffen [17]). Aus Ischl sind ferner Nachrichten über ein „Vier Stände-Spiel", ein Spiel von den „Vier Jahreszeiten" und den „Vier Elementen" aufgezeichnet [18]). Die Traun scheidet wahrscheinlich ein steirisch-innerösterreichisches Volksschauspielgebiet [19]) mit seiner nordwestlichsten Vertretung in Mitterndorf vom altbairisch-salzburgischen [20]), in dessen Gebiet das Wolfgangi-Theater Wurzeln fassen konnte.

Was den Guckkastencharakter unseres mechanischen Theaters anlangt, dürfte eine Äußerung meines Gewährsmannes Paul Wallner etwas Richtiges getroffen haben, wonach das Steintheater in Hellbrunn [21]) dem Erbauer des „Kastens" ein Vorbild gewesen sein könnte. Bei der räumlichen Nähe St. Wolfgangs zu Salzburg ist diese Annahme nicht auszuschließen. In der Tat mögen von dorther Anregungen gekommen sein. Ausschlaggebend für die Entstehung des Kastens ist jedoch der Umstand, daß auch die mechanischen Theater im Umraum von St. Wolfgang keineswegs isoliert waren, vielmehr häufen sich ihre Vorkommen am Ende des 18. Jahrhunderts. Da gibt es die großen mechanischen Krippen von Ischl [22]), Gmunden und Steyr [23]), da

die Schreinkrippen mit flügelaltarähnlichem Aufbau in Pürgg [24]) und Ischl (hier sogar als Fastenkrippe) [25]), und da ist auch jenes heute im o.-ö. Landesmuseum befindliche mechanische Guckkastentheater mit ganz ähnlichem Aufbau wie der Wolfgangikasten, das in der unteren Etage die Genovevalegende in Szene setzen kann. Also auch hier ein Legendenspiel von der Kurbel eines Leiermannes bewegt. Ich selbst erinnere mich noch sehr wohl aus meiner Kindheit, auf dem alljährlich mit Sehnsucht erwarteten „Kiritåg" in Ischl, der die Weihnachtszeit einleitete, des Guckkastenmannes, der mit artigen Sprüchlein sein Werk anpries und ein mechanisches Theater laufen ließ, das freilich, schon vollkommen säkularisiert, anstatt heiliger Legenden profane, aber ungemein kunstvolle Tätigkeiten demonstrierte.

Auch das Wolfgangi-Theater, der „Kasten", ist ja schon eine Etappe auf dem allzu bekannten Weg vom lebendigen Mythos zum mehr oder weniger seelenlosen Mechanismus, besonders in dem, was seine Gattung ausmacht. Aber es selbst lebt noch so unbestritten in der Welt der Legende, es offenbart gerade in seiner Mechanisierung so sehr die Arglosigkeit einer noch unbekümmerten und auch durch die Technik unverwundbaren Welt, daß wir seine Erhaltung wohl als einen Gewinn zur Abrundung des volkskundlichen Wissens um die so liebenswerte Wolfgangiverehrung und ihre, um mit G. Gugitz zu sprechen, geradezu „hinreißende, wenig übertroffene Kultdynamik" [26]), ansehen dürfen.

Anmerkungen:

[1]) So müßte man den Bergnamen mit der kartographischen Bezeichnung „Vormauer" richtig schreiben. Die Farrenmauer ist dem Schafberg im Osten vorgelagert.

[2]) Marie Andree-Eysn, Volkskundliches zu St. Wolfgang (in: Volkskundliches aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet, Braunschweig 1910, S. 1—18).

[3]) Rudolf Kriss, Volkskundliches aus altbayrischen Gnadenstätten, Augsburg 1930, Über Wolfgangikultstätten, S. 37 f., 46, 157 f., 232, 250, 265 f., 296, 312 f., 325.

[4]) Gustav Gugitz, der den Oberösterreichern auch sonst so viel Schönes geschenkt hat, nicht zuletzt den Preisgesang auf „Die schöne Linzerin", Linz 1929, schrieb „St. Wolfgang und seine Spur" in: Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs, Wien 1950, Bd. I, S. 146 ff. und den Abschnitt „Verehrung des hl. Wolfgang" in: „Die Wallfahrten Oberösterreichs", Linz 1954. Ihm sei ganz besonders gedankt!

[5]) Diese Ausstellung wurde von dem damaligen Kurdirektor von St. Wolfgang, dem jetzigen Dramaturgen des Linzer Landestheaters Bernd Lürgen veranstaltet.

[6]) So geschehen im Herbst 1951.

[7]) Zitiert aus „Hie hebt sich an das leben unnd legend des himelfuersten und heiligen peichtigers sand Wolfgangs...." gedruckt bei Johann Weyssenburger in Landshut 1515, 1516 und 1522.

[8]) „Gesegnetes Aberseeisches Gebürg. Das ist: Leben und Gutthaten deß heiligen Bischoffs und Einsidels WOLFGANGI . In seiner Einöde und Wallfahrt Am Abersee."
Verfasset und beschriben durch Bernardum Abbten zu Mondsee, Saltzburg, 1732. Das Titelbild ist von Perreth gezeichnet und von Ja. de Lespier gestochen.

[9]) Dieser Befund wird von dem verdienten Heimatforscher Friedrich Barth, Volksschuldirektor i. R., in St. Wolfgang, bestätigt. Nach F. Barth sind Anhaltspunkte der Turm der Wallfahrtskirche, dessen Bildgestalt auf der linken Schreintafelinnenseite dem Zustand nach 1788 entspricht. Das Kirchlein auf dem Kalvarienberg sei in der dem Schreinbild entsprechenden Form um 1800 umgebaut worden. 1836 wurde es abgetragen, also ein terminus ad quem. Für das Fahnenbild, von dem weiter unten noch die Rede sein wird, sei eine Vorlage nach einem älteren Bild aus der Zeit zwischen 1736 und 1788 anzunehmen. Auch ist die Schrift der „Fahne" (Plakat) vor 1800 anzusetzen.

[10]) Siehe Marie Andree-Eysn, wie Anmerkung 2, S. 168.

[11]) „Schneider-Kammerbauer" ist nur der Hausname des Mannes. Sein eigentlicher Name ist Dominicus Simon. Geboren 1825 zu Hahnberg in Schlesien verstarb er am Christtag des Jahres 1892 im Alter von 67 Jahren. Als wandernder Handwerksbursch kam er um 1850 nach St. Wolfgang und heiratete 1853 Rosalia Fasthuber, Ziehtochter des Schneidermeisters Mathias Kammerbauer, auf deren Haus St. Wolfgang Nr. 31 sich die Schneider-Personal-Gerechtigkeit befand. Im Volksmund ist sie als „Schneider Sali" in Erinnerung geblieben.
Diese Mitteilung verdanke ich Herrn Schuldir. i. R. Friedrich Barth und Herrn Pfarrer K. Gröplbauer, St. Wolfgang.

[12]) Vgl. dazu Ignaz Zibermayr, Die St. Wolfganglegende in ihrem Entstehen und Einflusse auf die österreichische Kunst (Sonderabdruck aus dem 80. Jahresberichte des Oberösterreichischen Musealvereines), Linz 1924.

[13]) Vgl. Anmerkung 9.

[14]) So wie es ein Florianispiel (Oberösterreich: Heimatgaue, Bd. III, S. 152 ff.), ein Barbaraspiel (Eisenerz: Anton Schlossar, Deutsche Volksschauspiele. In Steiermark gesammelt. Halle 1891. Bd. II, S. 107 ff.), verschiedene Genovevaspiele und etwa auch Spiele vom hl. Johann von Nepomuk gibt (vgl. Leopold Schmidt, Volksschauspiele vom hl. Johann von Nepomuk. Zusammenhänge volksdeutscher Legendenspiele. [Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde, Bd. II, München 1937, S. 239 ff.]). — Auch die Nikolausspiele gehören schließlich zu den Legendenspielen.

[15]) Über die „mechanischen Theater" bietet eine Übersicht Carl Niessen, Das Volksschauspiel und Puppenspiel, in Peßlers Handbuch der deutschen Volkskunde, Bd. II, S. 465 ff.

[16]) Vorgeführt werden von bäuerlichen Spielern des Wolfgangtales die Hirtenszenen eines „Christi Geburt-Spieles". Die Spieler ziehen von Gehöft zu Gehöft und kommen bisweilen bis in die Stadt Bad-Ischl herein.

[17]) Vgl. Wilhelm Pailler, Weihnachtslieder und Krippenspiele aus Oberösterreich und Tirol. Innsbruck 1881—83, darin das Ischler Weihnachtsspiel (Bd. II, S. 200 ff., Nr. 474).

[18]) Vgl. Heinrich Prohaska: Geschichte des Badeortes Ischl 1823—1923, Linz 1924, S. 28. — Von dem „Elementen-Spiel" war eine Handschrift bis 1938 vorhanden. Seither ist sie verschollen.

[19]) Vgl. Leopold Kretzenbacher, Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark, Wien 1951, S. 36 ff. und ders., Die Steiermark in der Volksschauspiellandschaft Innerösterreichs (Österr. Zs. f. Volkskunde, N.S. Bd. II = 52, 1948, S. 178 ff.).

[20]) Vgl. dazu: Karl Adrian und Leopold Schmidt: Geistliches Volksschauspiel im Lande Salzburg. Salzburg 1936, sowie die früheren Arbeiten von August Hartmann: Volksschauspiele. In Bayern und Österreich-Ungarn gesammelt. 1880, und Hans Moser, Das altbayrische Volksschauspiel des 17. und 18. Jahrhunderts (Bayerischer Heimatschutz, Bd. 24, 1928, S. 72 ff. und 25, 1929, S. 90 ff.) und ders., „Die letzten 150 Jahre altbayerischen Volksschauspiels" (Bayerischer Heimatschutz, Bd. 28, 1932, S. 7 ff.).

[21]) Gemeint ist das „Mechanische Theater" (durch Wasser betriebene Marionetten) von 1750.

[22]) Berühmt ist die „Kahls-Krippe", die zur Zeit im Heimatmuseum in Bad-Ischl eine Aufstellung gefunden hat. Sie ist nicht die einzige mechanische Krippe in Ischl.

[23]) Eine mechanische Kastenkrippe aus Gmunden mit Figuren, die Schwanthaler zugeschrieben werden, befindet sich im O.-Ö. Landesmuseum; das „Steyrer Kripperl" ist das bekannteste mechanische Weihnachtstheater; vgl. dazu Pailler: Weihnachtslieder und Krippenspiele aus Oberösterreich, Vorwort XIV—XX, Viktor v. Geramb und V. Zack: Das Steyrer Kripperl (Wiener Zs. f. Volkskunde, Bd. 25, 1919, S. 1 ff.).

[24]) Dzt. im Besitz von Dr. F. Fahringer, Pürgg.

[25]) Diese prachtvolle Fastenkrippe mit bemalten Flügeltüren stammte aus dem Bauernhaus Stummvoll in Ahorn bei Ischl und ist beim Brand des alten Gemeindehauses mit zugrunde gegangen.

[26]) Vgl. Anm. 4, Gugitz in „Die Wallfahrten Oberösterreichs".

DIE GRUFTBESTATTUNGEN ZU ST. MICHAEL IN WIEN

Bruderschaften, Bestattungen, Sargmalerei, Totenbeigaben

VON ADOLF MAIS

Die folgenden Ausführungen sollen einen Bericht über die in den Jahren 1951 und 1953 durchgeführten Untersuchungen der Massengrüfte von St. Michael in Wien darstellen und auch die in diesem Zusammenhang erschlossenen Quellen des Pfarrarchivs von St. Michael allgemein zugänglich machen.

Die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung war schon deshalb gegeben, weil man bis heute nichts über etwaige Sargbemalungen vergangener Jahrhunderte gewußt hatte und überdies berechtigter Grund vorlag, auch einige neue Einzelheiten des Wiener Bestattungswesens im 18. Jahrhundert erfahren zu können.

Die Einbeziehung der Bruderschaften zu St. Michael in die vorliegende Arbeit wurde aus dem Grunde durchgeführt, weil sie alle im engen Zusammenhang mit dem gestellten Thema stehen.

Die Bruderschaften zu St. Michael

Nach den Aufzeichnungen des „Kirchen- und Pfarr-Protocolls der Kayserlichen St. Michaels Hof-Pfarr-Kirchen in der Kayserlich. und Landes-Fürstl. Residenz-Stadt Wienn", das von den Barnabiten im Jahre 1775 angelegt wurde, hatten in der Kirche zu St. Michael sechs Bruderschaften ihren Sitz.

a) Die „Bruderschaft des zarten Fronleichnams unseres Herrn Jesu Christi" [1]) ist die älteste Bruderschaft bei St. Michael und geht vermutlich auf die der Feuersbrunst von 1350 folgenden Jahre zurück. 1357 wird die „Gottsleichnams Zöch" anläßlich einer Stiftung eines ewigen Lichtes zum Fronleichnams-Altar durch die Witwe Salome Ullrich und ihren Sohn schon als bestehend erwähnt [2]). Von 1415 an bis zum Jahre 1768 folgen 26 weitere Stiftungen, die — abgesehen von ihrer Stattlichkeit — am besten für die fortdauernde Tätigkeit dieser Bruderschaft zeugen. Bis 1588 blieb die Fronleichnams-Bruderschaft ohne irgendwelche verbriefte Anerkennung. Durch die Bemühungen von Sixt Paul Trautson Grafen von Falckenstein, der also Mitglied dieser Bruderschaft sein mußte — woher auch die Familiengruft der Trautson in dieser Kirche erklärlich wird —, erlangte die Corporis Christi-Bruderschaft von Papst Sixtus V. am 1. Jänner 1588 einen Bruderschafts-Ablaß und am Vortag des Fronleichnamsfestes 1589 (31. Mai) die Approbation und Confirmation durch Johann Caspar, Bischof zu Wien [3]). Am 13. Dezember 1649 wurden dieser Bruderschaft von Philipp Friedrich, Bischof von Wien, die „Regeln und Instruktionen" verliehen. Danach war der Eintritt in die Bruderschaft allen Gläubigen ohne Unterschied möglich. Unter den vorgeschriebenen Andachten ist besonders die vom St. Michaels-Tag (29. September) bis Ostern an jedem Donnerstag um 7,30 Uhr, von Ostern bis zu Michaeli aber um 6,30 Uhr abzuhaltende Prozession (Corporis

Christi-Umgang) mit anschließender Messe anzuführen, an der die Brüder mit brennenden Windlichtern und die Schwestern mit brennenden gewöhnlichen (ordinary) Kerzen teilnehmen mußten. Am 4. Juni 1640 wurde mit den Barnabiten ein Sakristei-Kontrakt abgeschlossen, demzufolge die Bruderschaft die für sie zu klein gewordene „kleine Sakristei" an die Barnabiten zurückzustellen und dafür das Gewölbe unter dem Glockenturm, wo „derzeit der Taufbrunn stehet" gegen eine einmalige Zahlung von 500 Gulden zur Erbauung einer neuen „Taufstuben" und einer jährlichen Zahlung von 10 Gulden zu erhalten haben. In diesem Gewölbe darf kein Altar errichtet werden und auch die Anlegung einer Gruft wird des Turmfundamentes halber als unmöglich bezeichnet. Aus der folgenden Zusammenstellung der Bruderschafts-Einkünfte und Ausgaben verdienen besonders zwei Posten Erwähnung. Unter den Einnahmen werden 449½ Gulden für das Verleihen des Bahrtuches, der Kutten, des Kreuzes und für die Aufsetzung des Bruderschafts-Lämmleins gebucht [4]). Unter den jährlichen Ausgaben werden für einen bürgerlichen Bader 15 Gulden veranschlagt, der wahrscheinlich an dem im ausgehenden 15. Jahrhundert vom Wiener Bürger Georg Jörger gestifteten und in einem am 8. Jänner 1693 von der Bruderschaft neuerlich ausgestellten Stiftsbrief wiederholt genannten „Seel-Baad", das aus jährlich fünf und wöchentlich einer Messe bestand, teilnehmen mußte. Von dieser Bruderschaft hat sich ein einziges Bruderschaftsbüchel auf das Jahr 1758 — verfaßt von den Bruderschaftsdienern Johann Jacob Schiller und Adam Lamp und gedruckt bei von Ghelen — erhalten, das mit einem Kupferstich von Joh. Adam Schmuzer versehen ist. Danach sind im Jahre 1757 zwölf Mitglieder verstorben, von denen nur zwei in den Grüften zu St. Michael begraben sind, einer davon in der spanischen Gruft, welcher Umstand auf die gleichzeitige Zugehörigkeit des Verstorbenen zur spanischen Corporis Christi-Bruderschaft hinweist [5]).

b) Die spanische Corporis Christi-Bruderschaft wurde durch die mit der spanischen Infantin (Isabella) Maria Anna, der ersten Gemahlin des späteren Kaisers Ferdinand III., nach Österreich gekommenen Spanier am 28. Februar 1631 mit Erlaubnis Ferdinands II. gegründet und von Bischof Anton Wolfrath von Wien bestätigt. Die Ablaß-Bulle wurde ihr vom Papst Urban VIII. am 12. Juli 1635 verliehen. Nach dem Tode Marias und noch vor der Rückkehr vieler in ihren Diensten gestandenen Spanier in ihre Heimat wurden von den Brüdern neue Satzungen ausgearbeitet, um den Wünschen der in Wien verbleibenden Spanier und der in die Bruderschaft bereits einverleibten Personen deutscher, italienischer und anderer Nationalität zu genügen. Diese Satzungen wurden am 28. August 1648 durch Ferdinand III. konfirmiert. Welche Bedeutung diese Bruderschaft zu dieser Zeit hatte, zeigt am deutlichsten der Punkt 29 ihrer Satzungen, der hier in deutscher Übersetzung gegeben wird:

„Richtlinien für die Herren Mitbrüder, die unsere Prozession leiten.
Es mögen die Leiter beachten, daß sobald Monsignore Bischof in der Singmesse erscheint, bei der Präfation die Armen des kaiserlichen Spitals sofort zu gehen beginnen.
Nach diesen möge man die Trinitarischen Patres gehen lassen.
Nach diesen die Kapuzinerpatres ohne stehenzubleiben.
Nach diesen kommen die großen Banner und Standarten und die kleinen von St. Michael.
Dann gehen die Trompeter und Trommler der Provinz.

Nach diesen geht unsere Standarte der Bruderschaft, dann die Herren Mitbrüder mit ihren Fackeln und der Pater spiritualis (geistlicher Betreuer der Bruderschaft) zum Schluß zwischen zwei größeren Herren.

Dann gehen die Trompeter und Trommler des Hofes, auf die die Lakaien, Reitknechte und andere Ritter des Hofes folgen.

Dann kommen die R. R. P. P. (Barnabiten) von St. Michael, alle mit ihren Fackeln, die unsere Bruderschaft säubert und reinigt.

Dann kommt die königliche Standarte der Bruderschaft, getragen von dem von seiner kaiserlichen Majestät erwählten Ritter, und die zwei Eingeladenen, um sie tragen zu helfen.

Dann gehen die edlen Kammerherren seiner kaiserlichen Majestät und die Herren Granden von Spanien, denen die Herren Minister des Staatsrates folgen und die Herren Botschafter mit den ihnen von der Bruderschaft übergebenen Fackeln, welch letztere bei der Rückkehr diejenigen Mitbrüder zurücknehmen, die sie übergeben hatten.

Dann kommt die kaiserliche Musik.

Nach dieser folgt der ministrierende Klerus.

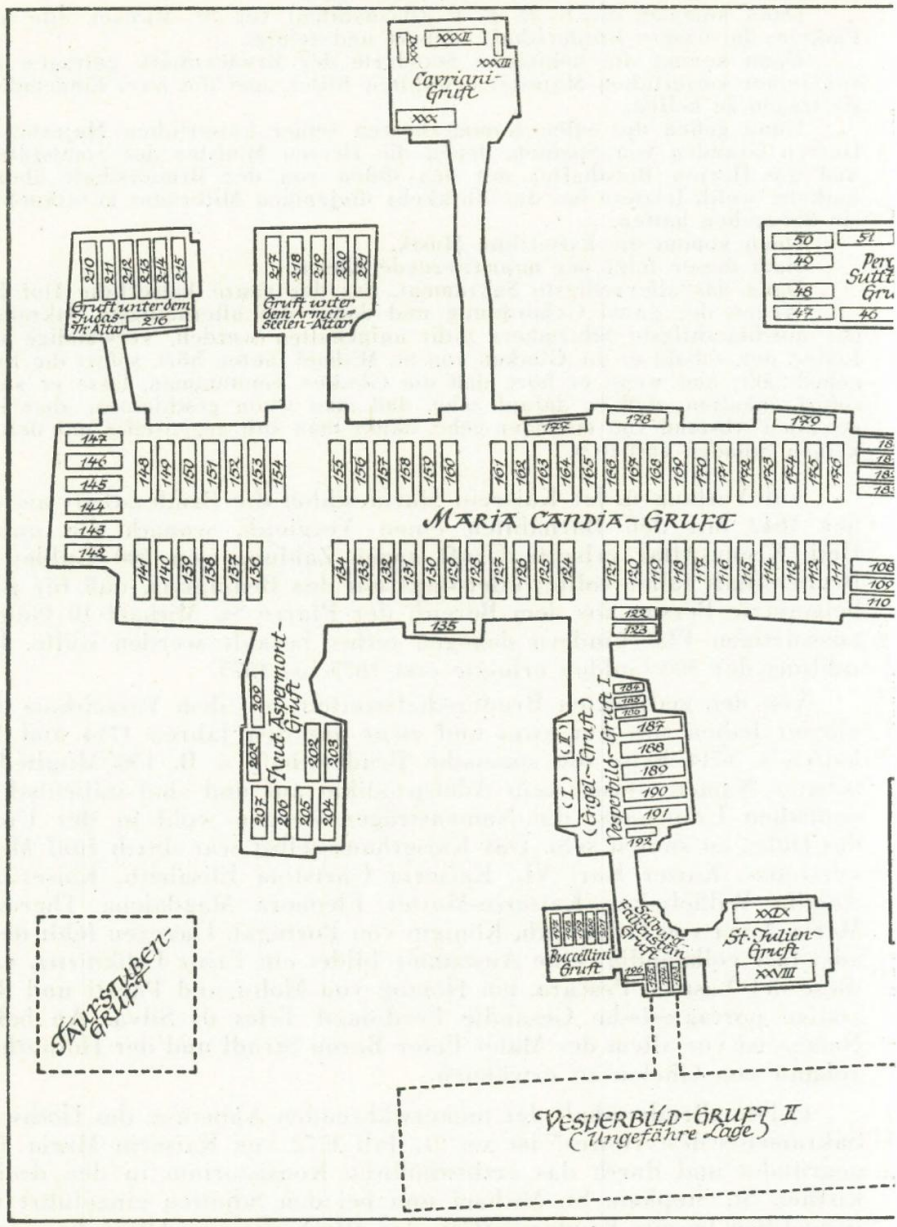
Dann das allerheiligste Sakrament, das der ganze kaiserliche Hof begleitet.

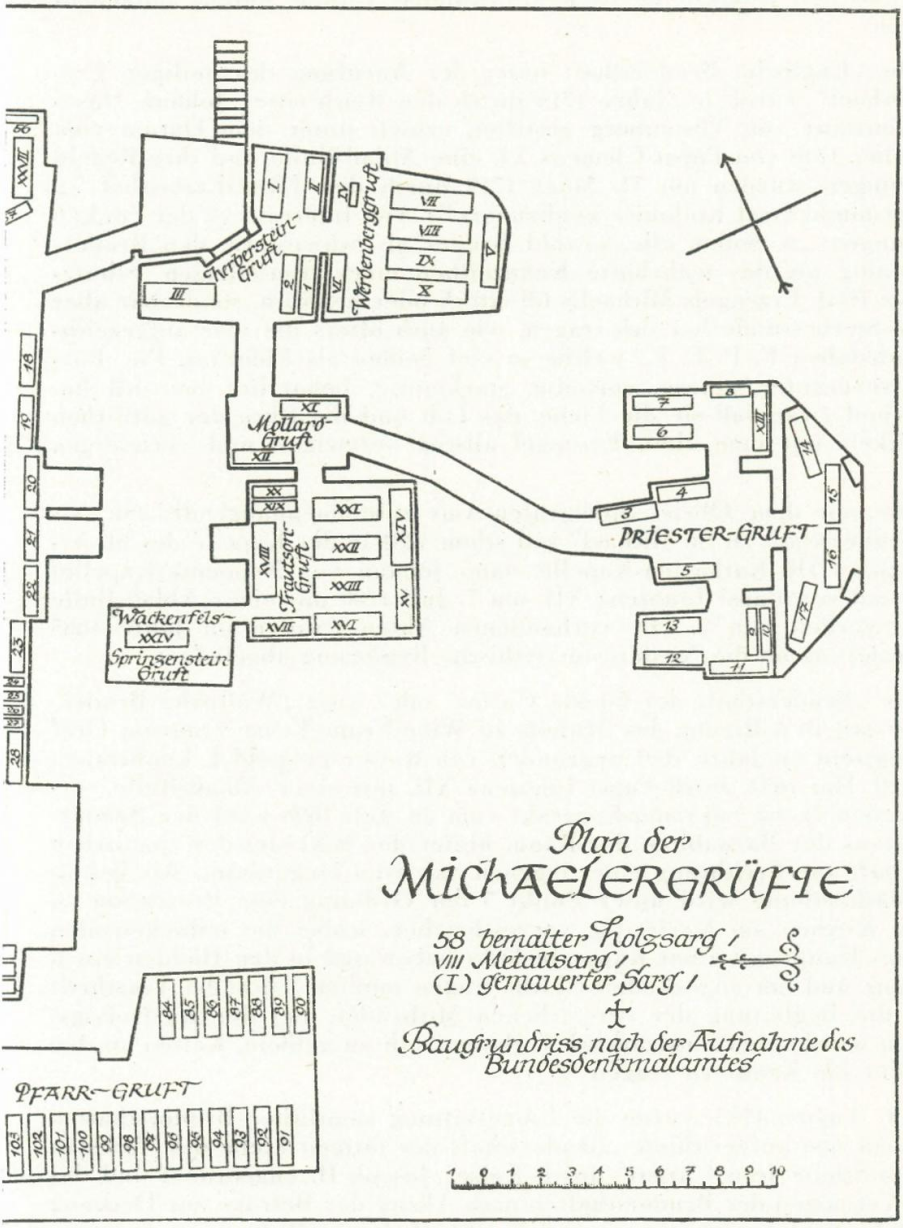
Wegen der guten Gehordnung und damit das allerheiligste Sakrament und der durchlauchtigste Schirmherr nicht aufgehalten werden, verständige man den Leiter, der, sobald er die Glocken von St. Michael läuten hört, sofort die Prozession gehen läßt; und wenn er hört, daß die Glocken verstummen, lasse er sie wieder sofort anhalten; daß er darauf sehe, daß man schon geschlossen, aber in einem gewissen Abstand von einander gehe, damit man sich gegenseitig mit den Fackeln keinen Schaden zufüge [7])."

Auf Verlangen der Kaiserin Maria schloß die Bruderschaft am 26. Jänner 1642 mit den Barnabiten einen Vergleich, wonach die unter dem Heil. Kreuz-Altar erbaute Gruft gegen Zahlung von 500 Gulden an die Bruderschaft fallen sollte; allerdings mit der Bedingung, daß für jede hier beigesetzte Person aus dem Bereich der Pfarre St. Michael 10 Gulden, bei auswärtigen Pfarrkindern dagegen nichts bezahlt werden sollte. Die Bezahlung der 500 Gulden erfolgte erst 1673 bis 1675.

Von den gedruckten Bruderschaftszetteln mit dem Verzeichnis der Mitglieder haben sich nur zwei und zwar aus den Jahren 1714 und 1715 erhalten [8]). 1714 hatte die spanische Bruderschaft z. B. 156 Mitglieder. Die meisten Namen weisen kein Adelsprädikat auf und sind italienischen oder deutschen Ursprungs; die Namensträger werden wohl in der Umgebung des Hofes zu suchen sein. Das Kaiserhaus selbst war durch fünf Mitglieder vertreten: Kaiser Karl VI., Kaiserin Christina Elisabeth, Kaiserin-Witwe Amalia Wilhelmine, Kaiserin-Mutter Eleonora Magdalena Theresia und Maria Anna von Österreich, Königin von Portugal. Dagegen fehlt der Hochadel fast vollständig; eine Ausnahme bildet ein Prinz Lobkowitz, ein Marchese del Vasto e Pescara, ein Herzog von Moles und Pareti und der ehemalige portugiesische Gesandte Ferdinand Teles di Silva. An bekannten Namen ist vor allem der Maler Peter Baron Strudl und der Hofbuchdrucker Johann von Ghelen zu erwähnen.

c) Die „Bruderschaft der immerwährenden Anbetung des Hochwürdigen Sakraments des Altares" ist am 21. Juli 1772 von Kaiserin Maria Theresia gegründet und durch das erzbischöfliche Konsistorium in den drei Pfarrkirchen St. Stephan, St. Michael und bei den Schotten eingeführt worden, in welchen bereits Bruderschaften des allerheiligsten Altarsakramentes bestanden [9]). In St. Michael wurde diese Bruderschaft mit der unter a) angeführten Corporis Christi-Bruderschaft vereinigt. Die Anbetungs-Bruderschaft bezieht sich auf einen von Papst Clemens XI. am 14. November 1720


Cayriani-Gruft
XXXII
XXXIII
XXX
Gruft unter dem Judas-M. Altar
210
211
212
213
214
215
216
Gruft unter dem Armen-Seelen-Altar
217
218
219
230
231
50
51
40
48
47
Maria Candia-Gruft
147
146
145
144
143
142
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
141
140
139
138
137
136
134
133
132
131
130
129
128
127
126
125
124
121
120
119
118
117
116
115
114
113
112
111
108
109
110
122
123
135
Aut Aspremont-Gruft
209
208
207
206
205
204
203
202
201
200
(I)
(Engel-Gruft)
Vesperbild-Gruft I
187
188
189
190
191
192
Buccellini Gruft
Stolberg-Fürstenstein Gruft
XXIX
St. Julien-Gruft
XXVIII
Kultstuben-Gruft
Vesperbild-Gruft II
(Ungefähre Lage)



Plan der MICHAELERGRÜFTE

58 bemalter Holzsarg /
VIII Metallsarg /
(I) gemauerter Sarg /

Baugrundriss nach der Aufnahme des Bundesdenkmalamtes

gegebenen und von Papst Benedikt XIII. am 1. Dezember 1725 bestätigten Ablaß. Zweck dieser Bruderschaft war die Erfassung möglichst weiter Kreise in Stadt und Land und enthielt gewisse Erleichterungen, um dem Volke, dem sie von den Kanzeln mehrmals verkündet werden sollten, entgegenzukommen.

d) Die „Englische Bruderschaft unter der Anrufung des heiligen Erzengels Michael" wurde im Jahre 1718 durch den Reichsritter Johann Maximilian Konstanz von Vöstenberg gestiftet, erhielt unter dem Datum vom 3. September 1718 von Papst Clemens XI. eine Ablaß-Bulle und ihre Regeln und Satzungen wurden am 31. März 1719 durch den Fürst-Erzbischof zu Wien, Sigismund Graf Kollonicz konfirmiert [10]). Von Interesse ist der Punkt 6 der Satzungen: „6. Sollen alle, sowohl Brüder als Schwestern, den Bruderschaftspfennig als das wahrhafte Kennzeichen eines treu-eifrigen Schutzkindes des Heil. Erzengels Michaelis öffentlich oder heimlich, sonderbar aber in letzter Sterbestunde bei sich tragen, wie auch öfters die vier aufgezeichneten Buchstaben F. P. F. P., welche so viel heißen als Fideliter, Pie, Fortiter, Perseveranter, getreu, gottselig, starkmütig, beharrlich bei sich beherzigen und zwar daß sie die Liebe, das Lob und die Ehre der göttlichen Dreifaltigkeit mit dem Heil. Erzengel allweg verewigen und verteidigen wollen."

e) Die mit dem Obrist Spielgrafen-Amt zusammenhängende „St. Nikolaus-Bruderschaft zu St. Michael" soll schon 1281 in der Kapelle des hl. Nikolaus (später Hl. Katharina-Kapelle, dann Johann von Nepomuk-Kapelle) gestiftet und von Papst Innozenz XII. am 7. Juli 1700 mit einer Ablaß-Bulle versehen worden sein [11]). Die vorhandenen Akten wurden im Jahre 1683 auf Anforderung an die Niederösterreichische Regierung abgeliefert.

f) Die „Bruderschaft der Gnade Gottes" oder kurz „Wällische Bruderschaft" ist mit Bewilligung des Bischofs zu Wien Franz Ernst Trautson Graf zu Falckenstein im Jahre 1691 gegründet, von Kaiser Leopold I. konfirmiert und am 20. Mai 1694 durch Papst Innozenz XII. mit einer Ablaß-Bulle versehen worden [12]). Im Sakristei-Kontrakt vom 28. Juli 1698 wird der Bruderschaft seitens der Barnabiten der Raum hinter der Sakristei der spanischen Bruderschaft zur Errichtung einer eigenen Sakristei eingeräumt. Als besondere Andachtsübung wird unter Punkt 5 der Ordnung eine Prozession zu mehreren Kirchen am Karfreitag vorgeschrieben, wobei die teilnehmenden Brüder das Haupt mit einer Kappe bedeckt haben und in den Händen einen Rosenkranz und ein angezündetes Licht tragen mußten. Dieselbe Vorschrift galt für die Begleitung der verstorbenen Mitbrüder. Bei der Karfreitagsprozession wurde aber ausdrücklich verboten, sich zu geißeln, Ketten an den Füßen oder ein Kreuz zu tragen [13]).

Am 9. August 1783 wurde die Umgestaltung sämtlicher Bruderschaften in die allein neu aufgerichtete „Bruderschaft der tätigen Liebe des Nächsten unter dem Schutz Jesu Christi" durch Kaiser Joseph II. angeordnet und das gesamte Vermögen der Bruderschaften nach Abzug der Beträge zur Deckung der schon bestandenen Stiftungen und Bruderschaftsverpflichtungen zu einem Teil der Verpflegung der Armen und zum andern Teil zur Errichtung und Verbreitung von Schulen verwendet. Damit wird das jahrhundertelange Bruderschaftsleben auch in der Kirche zu St. Michael abgeschlossen [14]).

Zur Geschichte der Gruftbestattungen

Alois Kieslinger hat in seiner Baugeschichte von St. Michael neben einer Bestattungssystematik auch eine Reihe wichtiger Daten zur Geschichte der Gruft zusammengestellt, die mit dem wissenschaftlichen Märchen vom romanischen Alter der heute vorhandenen Grüfte endgültig aufgeräumt haben [15]).

Zur Bestattungsgeschichte selbst können nur die Totenprotokolle der Pfarre St. Michael herangezogen werden, die aber auch manchmal Hinweise auf die Gruftgeschichte selbst enthalten. Sie beginnen mit dem „Liber nominatorum qui in Ecclesia nostra Parochiae Sancti Michaeli sepulti sunt" im Jahre 1631 mit 27 Bestattungen — also fünf Jahre nach Übernahme der Pfarrkirche durch die Barnabiten. Von 1631 bis 1675 bewegt sich die Zahl von 12 bis 56, im Durchschnitt 26 Bestattungen jährlich. Da der Friedhof um St. Michael teilweise bereits durch einen Erlaß Kaiser Maximilians im Jahre 1508 gesperrt wurde, standen der Pfarre vor allem die Grüfte zur Verfügung, ein für eine Pfarrkirche unhaltbarer Zustand, der auch eine empfindliche Schmälerung der Pfarreinkünfte bewirkte. Am 22. Dezember 1650 wird erstmalig ein Coemiterium novum ohne weitere Angaben angeführt und ab 1660 der neue Friedhof in Mariahilf [16]).

Während bisher die Bestattungen im Kirchenbereich keine weiteren Hinweise auf einzelne Grüfte enthielten, wurden ab 2. Mai 1668, nachdem ein neuer Matrikenführer die Eintragungen in das Totenprotokoll übernommen hatte, auch die einzelnen Gruftbezeichnungen notiert. 1668 scheinen die Namen Crypta Nobilis (Herren-Gruft) und Crypta Parvulorum (Engels-Gruft), 1669 daneben noch die Bezeichnung Crypta Parochiae (Pfarr-Gruft), Crypta ordinaria und Crypta Vesperosa (Vesperbild-Gruft), 1670 die Crypta Baptisterii (Taufstuben- oder kurz Tauf-Gruft) und 1673 die Crypta Hispanica (Spanische Gruft) erstmalig auf. Die Familiengrüfte sollen in diesem Zusammenhang nicht behandelt werden, da sie durch Epitaphe und Gruftdeckel und anderseits durch die Arbeiten Linds und Kieslingers hinlänglich bekannt sind [17]).

Obwohl diese erstmaligen Erwähnungen in den Totenprotokollen zeitlich mit der von A. Kieslinger angenommenen Bauperiode der „Pfarrgruft" — „in der Hauptsache zwischen 1670 und 1678" — zusammenfallen, so darf man doch einige wichtige Argumente, die für ein etwas höheres Alter sprechen, nicht außer Acht lassen. Die Notwendigkeit eines Ausbaues des Gruftsystems war schon durch die 1508 verfügte teilweise Sperrung des Friedhofes gegeben. Weiters waren die Anlagen der Einzelgrüfte der Adelsfamilien auf das Hauptschiff und die Seitenschiffe so verteilt, daß sie im wesentlichen den Raum unter dem Mittel- und Querschiff freiließen. Anderseits ist es auffällig, daß die Erwähnung der zahlreichen Grüfte mit den Eintragungen eines neuen Matrikenführers zusammenfällt. Und schließlich nimmt weder die Zahl der Bestattungen in der Kirche nach der angenommenen Bauperiode merklich zu, noch ändert sich im wesentlichen das Verhältnis zwischen Adeligen und Bürgerlichen, die doch im allgemeinen keine Familiengrüfte besaßen.

Wesentlich sind aber noch folgende Überlegungen: In dem bereits erwähnten Sakristeivertrag wird die Turmkapelle der deutschen Corporis Christi-Bruderschaft im Jahre 1640 oder in den nächstfolgenden Jahren eingeräumt. In diesem Vertrag wird ausdrücklich auf die Unmöglichkeit einer

Gruftanlage im Fundament des Turmes hingewiesen. Da aber eine Crypta Baptisterii erwähnt wird, ist es doch sehr wahrscheinlich, daß mit dem Bau der neuen „Taufstuben" auch gleichzeitig die Taufstubengruft angelegt worden war; das wäre also noch in den Vierzigerjahren des 17. Jahrhunderts. Ebenso fällt das frühe Datum — 1642 — des Kontraktes der Spanischen Bruderschaft mit den Barnabiten auf, wenn auch die Bezahlung der 500 Gulden für die Spanische Gruft unter dem Kreuzaltar erst 31, bzw. 33 Jahre später erfolgte. Hat nun die Bezahlung mit der Vollendung des Gruftbaues zu tun oder wurde das Bauvorhaben durch den Bauherrn — die Barnabiten — schon nach 1642 in Angriff genommen und von den Spaniern erst so spät bezahlt? Die letztere Möglichkeit gewinnt durch die Tatsache an Wahrscheinlichkeit, daß Kaiserin Maria Anna, die Initiatorin des Gruftplanes, am 13. Mai 1645 starb und die Spanische Bruderschaft durch den Abzug vieler spanischer Granden auch in finanzieller Hinsicht sehr geschwächt worden war, so daß sie die eingegangenen Verpflichtungen erst spät erfüllen konnten. Die erste namentlich angeführte Bestattung in der Spanischen Gruft erfolgte im Jahre 1673.

Eine Eintragung im Kirchenprotokoll aus dem Jahre 1678 steht in ihrer verallgemeinernden Feststellung zu den bisher angeführten Daten in Widerspruch [18]), so daß man aus dem zur Verfügung stehenden lückenhaften und spärlichen Material abschließend zusammenfassen kann, daß

1. wahrscheinlich kleinere Massengrüfte zu St. Michael schon im Jahre 1631 bestanden,
2. fast sämtliche Grüfte im Jahre 1668 erwähnt wurden und daß
3. der Ausbau der Grüfte — mit Ausnahme der Maria Candia-Gruft — im Jahre 1678 abgeschlossen worden war.

Nach einer Eintragungslücke bis einschließlich 1679 werden im Jahre 1680 die Bestattungen nur mehr ohne Gruftbezeichnungen eingetragen, um 1690 wird neben der Spanischen Gruft eine Engelsgruft erwähnt, die der Crypta parvulorum entspricht. Eine Parallele findet die Engelsgruft bei den Kapuzinern, wo der älteste Gruftteil, der unter der Kaiserkapelle liegt, erst durch die Beisetzung von zwölf Kindersärgen seinen Namen bekam [19]).

Bis 1729 heißt es mit wenigen Ausnahmen nur, daß der Tote „in der St. Michaelis Pfarrkirchen" begraben wurde. Erst 1730 und dann durchgehend bis 1756 werden die einzelnen Grüfte wieder namentlich genannt, dann kehrt ein neuer Matrikenführer zu dem alten Eintragungsbrauch zurück („ad nostram Ecclesiam") und erst in den letzten Jahren der Gruftbestattung sind wieder Einzelbezeichnungen vereinzelt vorzufinden. 1731 wird aber zum ersten Mal die „Maria Candia-Gruft" erwähnt, die dann mit den anderen Grüften stets genannt wird.

Die Zuordnung der Gruftbezeichnungen zu den einzelnen Grufträumen bereitet große Schwierigkeiten und ist oft nur vermutungsweise zu lösen. Ein großes Hindernis bildet der Umstand, daß heute nicht alle Grüfte zugänglich sind, weshalb man sich nur mit den heute zugänglichen Gruftteilen auseinanderzusetzen hat. Auch die heutige Lage der wenigen noch erhaltenen beschrifteten Särge bildet keine Grundlage für eine Zuordnung [20]).

Etwas weiter helfen die Funeralspecificationen der Pfarre St. Michael, aus denen man die Grufttaxen ersehen kann. Für eine Bestattung eines Erwachsenen in der Maria Candia-Gruft und in der Herrengruft mußte man im Jahre 1751 je 40 Gulden, in der Vesperbildgruft 20, in der Pfarr-

gruft 15 und in der Spanischen und Taufstubengruft je 10 Gulden bezahlen. Die Spanische Gruft war durch einen Kaufvertrag den Spaniern überlassen und daraus erklärt sich auch die niedrige Gruftgebühr, die ursprünglich nur bei Pfarrangehörigen eingehoben wurde. Ebenso wird vielleicht den Mitgliedern der deutschen Corporis Christi-Bruderschaft die Taufstubengruft zur Verfügung gestanden sein, wenn nicht der sehr enge Raum die Billigkeit der dortigen Beisetzungen erklären sollte. Die Lage der Spanischen Gruft unter dem Kreuzaltar ist durch mehrere Belege klar bewiesen, ebenso ist die Lage der Taufstubengruft aus ihrem Namen klar bestimmt. Die Spanische Gruft nahm aber nicht die ganze Länge des Querschiffes ein, sondern wahrscheinlich nur die nördliche Hälfte. Das besagt aber, daß die südliche Hälfte eine zweite Gruft beherbergen mußte, wofür auch der ehemalige doppelte Parallelabgang in dieses Gewölbe spricht. Obwohl man sofort die Maria Candia-Gruft hier vermuten würde, so macht es doch die späte Erwähnung dieser Bezeichnung unmöglich. Diese kann nur die Herrengruft sein, die also in ihrem Gewölbe schon vor der Überbringung des Gnadenbildes Maria von Candia durch Heinrich Ulrich Freiherrn von Kilmannsegg im Jahre 1672 den niederen Adel und die Beamten des Wiener Hofes aufnahm, soweit sie nicht in der Spanischen Gruft beigesetzt wurden. Verbleibt also nur mehr die Maria Candia-Gruft mit einer Gebühr von 40 Gulden. Der Gruftplan aus dem 18. Jahrhundert, den Kieslinger erwähnt [21]), enthält unter dem Orgelchor den Vermerk „ist noch auszugraben". Diese Bemerkung macht es wahrscheinlich, daß es sich hier um eine im Bau befindliche Gruft handelt und würde mit der späten erstmaligen Erwähnung der Maria Candia-Gruft übereinstimmen. Die Lage der Vesperbildgruft ist durch die Lage des Standbildes Maria am Pfeiler seit 1641, also dem ungefähren Beginn der Bautätigkeit der Barnabiten, gegeben [22]). Unter der Vesperkapelle befinden sich aber drei Grufträume, von denen der mittlere durch das Aussterben der Familie Salburg-Falkenstein herrenlos wurde und dies noch im Jahre 1633, also noch vor der Barockisierung der Vesperkapelle im Jahre 1637. Damit war der Weg zur Anlage einer größeren Gruft außerhalb der Kirche unter den heutigen Geschäften des Michaelerdurchhauses frei [23]). Durch die Lage außerhalb der Kirche erklärt sich die verhältnismäßig niedrige Beisetzungsgebühr von 20 Gulden. Dadurch, daß aber manchmal 40 Gulden für Beisetzungen in der Vesperbildgruft ohne einen ersichtlichen Grund bezahlt wurden, ist anzunehmen, daß der der Salburg-Falkenstein'schen Familiengruft vorgelagerte und unter dem Seitenschiff liegende Gruftraum dieser Gruft einverleibt wurde und als unter der Kirche liegend auch in der Gebühr als den anderen bereits erwähnten Grüften gleichwertig berechnet wurde. Daß aber dieser vorgelagerte Gruftraum ursprünglich die Engelsgruft unter dem alten Standort des Gnadenbildes Maria am Pfeiler sein könnte, spricht vorläufig nur der Umstand, daß das Gnadenbild vornehmlich bei den schwangeren Frauen in Verehrung stand, um sich bei ihm eine glückliche Niederkunft zu erflehen [24]). Die Annahme einer Einbeziehung würde also einen Durchbruch von der ursprünglichen Engelsgruft zur ehemaligen Salburg-Falkenstein'schen Familiengruft um 1640 zur Voraussetzung haben. Die Abmauerung der in der Kirche liegenden Teile der Vesperbildgruft von den außerhalb derselben liegenden Grufträumen wurde wahrscheinlich erst bei Anlage der ebenerdigen Zubauten durchgeführt. Verbleibt noch die Lage der Pfarrgruft, die mit 15 Gulden zu den billigsten

Grüften St. Michaels gehörte, wohl also auch deshalb außerhalb der Kirche lag. Ist dieser Schluß richtig, so kann man ihre Lage nur mehr unter der Sommer- und Wintersakristei suchen, welche Gruft östlich an die Vesperbildgruft anschließt.

Damit wäre eine erste Zuordnung zu den einzelnen Grufträumen auf Grund verschiedener archivalischer Unterlagen versucht.

Am 12. April 1782 starb in Wien der kaiserliche Hofpoet Pietro Metastasio und wurde in der Spanischen Gruft begraben. Der Vollständigkeit halber sei hier erwähnt, daß er nicht der letzte hier Bestattete war, sondern daß in diesem Jahre noch regelmäßige Beisetzungen stattfanden. Im nächsten Jahre waren noch 21 Bestattungen und im Jahre 1784 wurden die letzten 14 Toten „in die Krufte" gelegt [25]).

Jetzt aber erhebt sich die Frage, wieviel Beisetzungen in den Grüften zu St. Michael überhaupt durchgeführt wurden. Mit Einbezug der Familiengrüfte und unter Verwendung des Totenprotokolls, das wie bereits erwähnt erst 1631 angelegt wurde, ergibt die aus Mittelwerten errechnete Zahl für den Zeitraum von 1631 bis 1784, also von 154 Jahren, die unmöglich erscheinende Zahl von insgesamt 3800 bis 4000 Bestattungen. Dieser enormen Zahl stehen heute nur mehr 256 noch bestehende Särge, und zwar 221 Holz-, 33 Metall- und 2 gemauerte Särge gegenüber, also ungefähr 6% der errechneten Zahl.

Wie diese geringe Zahl zustande kam, ersieht man am besten in der Maria Candia-Gruft unter dem Mittelschiff. Bei Erdaushebungen wurde festgestellt, daß die Särge dieser Gruft seit ihrem Bestehen bereits zweimal samt dem Inhalt zerstört und eingegraben wurden. Ob für das Zudecken der zerstörten Särge Sand aus der Gruft oder von außerhalb genommen wurde, ist in diesem Zusammenhang nicht wesentlich.

Aber auch schriftliche Aufzeichnungen in den Funeralspecificationen bestätigen die wiederholte Zerstörung der Särge. Am 15. April 1751 hat „Ihro Hochwürden Herr Pater Probst diese 10 fl. Täx (für die Taufstubengruft) denen Kirchendienern geben lassen vermög der Cruften Räumung" und schon im März 1759 heißt es wieder: „Diss Monat die Tauff Crufften gerämbt worden. Denen Kirchen bedienten geben, wie sonst gewöhnlich 10 fl." Daraus ergibt sich die große Beengtheit dieser Gruft, die wahrscheinlich nicht mehr als 50 Särge aufnehmen konnte. Von einer Räumung der anderen Grüfte ist in den vorhandenen Funeralspecificationen von 1751 bis 1760 keine Rede, so daß hier durchwegs größere Räumlichkeiten angenommen werden müssen.

Zum Abschluß der Bestattungsgeschichte noch einen Blick auf die soziale Gliederung der Beisetzungen in den einzelnen Grüften. In dem untersuchten Zeitraum von 1746 bis 1755 wurden in der Maria Candia-Gruft 15 Personen beigesetzt, die durchwegs Adelige waren und dem Hofstaat angehörten. Im gleichen Zeitraum wurden in die Spanische Gruft 12 Personen gelegt, die nur zum Teil dem Adel, bzw. der Hofbeamtenschaft angehörten und unter denen sich mehrere Akademiker befanden [26]). Von den 28 bestatteten Personen in der Herrengruft waren bis auf drei Wiener Bürger, die dem Stadtrat angehörten, alle adelige Hofbeamte und Offiziere. Unter den in der Vesperbildgruft beigesetzten 145 Personen kann man vor allem die kleinen Hofangestellten, bürgerliche Handwerker und Handelsleute feststellen. Unter den 63 Toten der Taufstubengruft befinden sich nur zwei weibliche

Adelige. Und die 14 Verstorbenen der Pfarrgruft gehören fast zur Gänze dem Bürgertum und kleinen Adel an und sind zum Teil kleine Hofbedienstete.

Kosten der Leichenbegängnisse im Jahre 1751

Aus den Funeralspecificationen kann man sich einen guten Einblick in die Gestaltung der Leichenbegängnisse des 18. Jahrhunderts verschaffen. Hier wird eine nach den Kosten gegliederte Zusammenstellung gegeben:

a) Für arme Leute wird sehr oft ein bescheidenes Leichenbegängnis umsonst veranstaltet, andere wieder zahlen „aus armuth" nur 15 bis 23 Kreuzer.

b) Die billigste Kinder-„Leiche" kostet nur 30 Kreuzer, wobei nur die Grabgebühr verrechnet wird, die für einen Erwachsenen 1 Gulden beträgt.

c) Eine Kinder-Leiche mit Grabgebühr und einem Mantel (für den Geleiter) kostet 45 Kreuzer.

d) Eine Kinderleiche mit Grabgebühr, Einsegnen und 1 Mantel kostet 1 Gulden 15 Kreuzer.

e) Eine Leiche mit einem Priester, der Grabgebühr und vier Mänteln kostet 3 Gulden 30 Kreuzer.

f) Eine Leiche mit drei Priestern und 10 Mänteln einschließlich der Grabgebühr kostet 7 Gulden.

g) Ein Leichenbegängnis mit drei Priestern, dem mittleren Geläute, dem großen Kreuz-Tuch und acht Mänteln kostet einschließlich der Gebühr für die Taufstubengruft 22 Gulden.

h) Eine Leiche mit der ganzen Priesterschaft, dem ganzen Geläute, dem großen Kreuz-Tuch und 16 Mänteln kostet inklusive der Gebühr für die Herrengruft 68 Gulden.

i) Eine Leiche mit sechs mitgehenden Priestern, dem ganzen Geläute, der ganzen Priesterschaft (in der Kirche), dem großen Kreuz-Tuch und der Gruftgebühr, dazu bei den Exequien mit dem großen Geläute, dem Seel-Amt, den zwei Leuchterträgern, dem Ornat und dem großen Kreuz-Tuch kostet insgesamt 91 Gulden 18 Kreuzer.

k) Die feierlichste „Leiche" dieses Jahres fand am 2. Dezember statt, bei der Ludwig Casimir Freiherr von Lanczynsky, der außerordentliche Abgesandte Rußlands am Hof Maria Theresias und Ritter des Hohen Alexander-Ordens in der Maria Candia-Gruft beigesetzt wird. Die Spezifikation sagt folgendes aus: „Ein leicht von Versatzambt auss der Stephaner Pfarr das gleuth 7 fl., orth der Grufften 40 fl., vor die gantze Priesterschafft 20 fl., vor die 3 Creiz-Tücher 3 fl. 30, den vorderen Chor schwarz spalliert 6 fl., 10 Stühl schwarz überzogen 2 fl. 30 kr., den 9., 10. und 11. dito sind die dreitägigen Exequien gehalten worden, für die geistlichen Herren für drei Seel- und ein Lobamt die Gebühr 80 fl., für das dreitägige Ausläuten 18 fl., für die dreitägige Ausspallierung des vorderen Chores 18 fl., für das Castrum drei Staffel hoch auf drei Tage, dann für 16 Stühle zu überziehen auf drei Tage 12 fl., für drei Kreuztücher auf drei Tage 10 fl. 30 kr." Insgesamt kostete das Leichenbegängnis, soweit es mit der Pfarre verrechnet wurde, zweihundertfünfunddreißigeinhalb Gulden [27]).

Die Holzsärge

Man muß mit Bedauern feststellen, daß nicht nur tausende Holzsärge dem Zahn der Zeit, sondern auch manche kostbare Metallsärge der Zerstörung anheimgefallen sind [28]). In diesem Zusammenhang sei nur festgestellt, daß manche Adelsfamilien, wie die Trautsons und die Werdenbergs, in der Pracht, mit der sie ihre Toten beisetzten, dem kaiserlichen Hause in nichts nachstanden. Der Wiener Zinngießer Johann Bapt. Zacharias Lauffer, der Meister der Särge Kaiser Ferdinands III. und der Kaiserin Maria Leopoldine [29]), hat wiederholt auch für diese Familien gearbeitet und ebenso wie Johann Peter Rauch, gleichfalls ein Wiener Zinngießermeister des 17. Jahrhunderts, in den Grüften von St. Michael Zeugnisse seiner Kunstfertigkeit hinterlassen.

Nicht minder wertvoll sind die noch erhaltenen Kupfersärge, die zum Teil getrieben und feuervergoldet sind, zum anderen Teil aber auch bemalt oder in Ritztechnik verziert sind.

Neben diesen erwähnten 33 Metallsärgen sind noch zwei Särge bemerkenswert, die aus zwei Schichten Ziegelwerk bestehen: ein mächtiger hoher Sarg eines Erwachsenen und diesem zu Füßen, in der Achse des größeren, ein Kindersarg (in der ehemaligen Engelsgruft) [30]).

Dagegen ist die Zahl der Holzsärge bedeutend größer. Bei der Bestandaufnahme im Jahre 1951 waren es 221 Särge. Durch Eindringen von Feuchtigkeit sind in den vergangenen Jahren ungefähr zehn Särge zugrundegegangen [31]).

Von den 221 Holzsärgen sind 65 mit einer Jahreszahl versehen und diese gliedern sich folgendermaßen: 1740—1750 6 Särge, 1751—1760 4 Särge, 1761 bis 1770 26 Särge, 1771—1780 20 Särge und 1781—1783 9 Särge mit Jahreszahlen. Der Umstand, daß die mit einer Jahreszahl versehenen Särge nur aus einem knappen Zeitraum stammen, macht eine historische Gliederung der Typen unmöglich, als naturgemäß aus der älteren Zeit vor allem Hartholzsärge vorliegen und das Gesamtbild der Bemalung dieser Zeitspanne nicht richtig wiedergeben. Bei einigen Hartholzsärgen ohne Jahreszahlen wird man ein höheres Alter annehmen, wie z. B. bei Nr. 205, dessen mächtiger Deckel um zwei Scharniere aufgeklappt werden kann [32]). Dieser Typus ist nur das eine Mal vertreten, während alle anderen Särge abhebbare Deckel aufweisen, die mit runden Zäpfchen oder breiten Zungen in entsprechende Vertiefungen am Kopf- und Fußteil des Sargtroges einrasten. Ein fester Sitz des Deckels wird dadurch gewährleistet, daß man vor der Schließung des Sarges ein weißes Leinen- oder Seidentuch über den Trog spannte und die Einrastung durch das Einzwängen des Tuches sehr straff wurde; die herausstehenden Teile des Tuches wurden dann rund herum abgeschnitten. Ein zusätzliches Zunageln der Särge hat in den meisten Fällen bestimmt nicht stattgefunden; bei den heute vernagelten Särgen muß man zum überwiegenden Teil ein späteres Einschlagen der Nägel annehmen. Die geschlossenen Särge haben die noch heute in Wien übliche Form mit einem doppeltrapezförmigen Querschnitt mit senkrechten Kopf- und Fußbrettern, mit abgeschrägten Kopf- und Fußbrettern des Deckels oder des Deckels und des Troges. Die Zusammenfügungen der Sargbretter sind in den meisten Fällen durch Nagelung ausgeführt worden, besonders bei allen Weichholz-

särgen. Nur in vereinzelten Fällen ist bei Hartholzsärgen eine Verzinkung festzustellen. Profilierte Bretter, bzw. Zierleisten wurden nur in den wenigsten Fällen verwendet, so bei den Särgen Nr. 55 (Metastasio), 58 und 107. Die meisten Särge besitzen heute keine Füße mehr und ihr ursprüngliches Vorhandensein ist infolge der Verunreinigung auch der Sargunterteile nicht mehr feststellbar. Ein geringer Teil nur besitzt gedrechselte Rundfüße, der Sarg Metastasios Prankenfüße aus Holz. Ungefähr ein Drittel der Weichholzsärge und fast alle Hartholzsärge besitzen schmiedeeiserne Bügelgriffe; meistens paarig an den Längsseiten der Sargtröge, selten an deren Schmalseiten; nur einige mächtige Eichensärge besitzen Griffe an den Schmal- und Längsseiten.

Die sogenannten Doppelsärge, meist Hartholzsärge, besitzen einen zweiten Trog aus Weichholz, der an den Schmalseiten handliche Ausnehmungen zum Einführen der Hand beim Tragen aufweist. Die meisten Innentröge passen in die Sargtröge genau hinein; eine Ausnahme bildet der Doppelsarg Nr. 156, dessen Innentroglänge nur drei Fünftel der Sarglänge ausmacht und der einen zwergwüchsigen erwachsenen Mann in spanischer Hoftracht beherbergt. Leider ist der Tote nicht zu identifizieren, doch ist diese scheinbare Sonderbarkeit einfach dadurch zu erklären, daß man Erwachsene auch in einem Sarg für Erwachsene begraben und dadurch das Komische eines Kindersarges beim Leichenbegängnis vermeiden wollte.

Und nun zur Oberflächenzier der Holzsärge selbst. Nur ein einziger Sarg (Nr. 11) ist intarsiert und zwar besitzt er über die ganze Länge des Deckels ein mächtiges Kreuz mit einem kreuztragenden IHS und darunter einem Herz mit drei Nägel im Balkenschnittpunkt, oberhalb des Querbalkens die Initialen M. B. V. S. (Maria Barbara v. Schmid) und am Fußende die Jahreszahl 1740.

Die anderen Holzsärge sind bis auf einige Ausnahmen mehr oder minder mit Leimfarben bemalt. Die Farben sind durchwegs stark verwittert und deshalb ist auch jede irgendwie geartete Reinigung der Sargdeckel unmöglich gemacht. Nur an den Trogseiten hat sich meist die volle Frische der Farben erhalten und überrascht den Beschauer meist durch die freudige Farbenpracht.

Die einzigen Särge ohne jede Bemalung sind die Nr. 11, 62, 198 und der Sarg Nr. 55 (Metastasio), der allerdings angestrichene Prankenfüße besitzt.

Die einfachste Bemalung weisen die Weichholzsärge Nr. 33, 34, 157 und 165 auf, die auf der Deckeloberseite ein einfaches Kreuz mit Dreipaßenden in schwarzer Farbe aufgemalt haben, dessen Querbalken über die ganze Breite des Deckels reicht. Der Weichholzsarg Nr. 123 weist ein auf einer der Trapezform folgenden Horizontlinie stehendes Dreipaßkreuz auf. Die drei durch ihren „Schnörkelrand" — kleine nach oben oder unten offene schwarze Rocaillenlinien bilden unter ständigem Wechsel Umrandungen oder Zierleisten — charakterisierten Weichholzsärge Nr. 69, 122, 133 und 151 sind durch gesockelte Kreuze mit stark ausgeschmückten Dreipaßenden verziert und enthalten in der Kreuzmitte das kreuztragende Jesusmonogramm mit dem nageltragenden Herzen, Nr. 133 hat noch einen grünen Kranz um die Jesuitensymbole und statt der Horizontlinie einen bekränzten Totenschädel am Kreuzfuß, bei Nr. 69 — mit 1761 datiert — steht auf der Horizontlinie eine abgelaufene Sanduhr.

Die einfachen Hartholzsärge lassen sich in drei Untergruppen gliedern: Der Sarg Nr. 118 weist ein einfaches Dreipaßkreuz mit einer von vier Rocaillen eingefaßten Fußtafel mit der Jahreszahl 1776 auf; die zweite Gruppe mit den Sargnummern 14, 63, 65, 80, 88, 89, 91, 92, 105 und 107 tragen das Dreipaßkreuz mit dem Leib Jesu und am Fußende einen Totenschädel mit oder ohne gekreuzten Schenkelknochen in rot-gelb-weißer Bemalung mit Verwendung von Schwarz für die Umrißlinien — drei davon tragen die Jahreszahlen 1763 (105), 1766 (92) und 1769 (88); die dritte Gruppe mit den Särgen Nr. 48, 83, 90, 96, 97 und 134 gleicht der zweiten Gruppe, nur besitzen die Kreuze einfache Enden — ein Sarg dieser Gruppe trägt die Jahreszahl 1782 (134). Alle jetzt genannten Hartholzsärge besitzen an den Kopf- und Fußflächen keine Bemalung oder nur eine einfache gerade Randleiste. Hier schließen sich noch drei Särge an und zwar die Särge 1 und 2 aus den Sechzigerjahren mit Dreipaßkreuzen und dem Corpus Christi, fußständigem Schädel mit Knochen und darüberstehendem Leuchter mit gebrochener Kerze und zwei Schädeln mit Schenkelknochen auf den beiden Deckelseiten, und ein später Sarg um 1780 mit einfachem kantigen Kreuz mit Corpus und Schädel und auf den Deckelseiten mit je einem Sproß mit Sternblüten.

Alle die bisher genannten Hart- und Weichholzsärge besitzen auf den Kopf- und Fußflächen fast ausnahmslos keine Bemalung, selten nur eine einfache Rahmung.

Nah verwandt mit den einfachen „Schnörkelrandsärgen" (Nr. 69 usw.) ist der Sarg Nr. 164, der zu einer eigenen Gruppe mit voller Bemalung überleitet. Er besitzt nur eine bemalte Deckeloberseite mit einem Dreipaßkreuz mit Jesuitenemblemen, rot-grün-weiß-schwarz aufgemalten Rosenzweigen auf den Deckelseiten und einen „Zackenrand" — die einzelnen Schauflächen werden durch fortlaufende liegende Spitzen oder Zacken in meist weißer Farbe umrahmt. Zu dieser Gruppe gehören vor allem Särge mit dem Corpus Christi auf einem Dreipaßkreuz mit einem fußständigen Schädel und daraufstehender Sanduhr. Dazu gehört die Untergruppe mit fünf gleich bemalten Särgen Nr. 49 (176.), 61 (1768), 166, 171 (1761) und 179 (1768), die neben dem Zackenrand und dem Kreuz folgende Einzelelemente aufweisen: Auf den Deckelseiten (vom Kopf- zum Fußende) zwei gekreuzte und mit einem meist roten Band zusammengebundene Schenkelknochen, einem Rosenzweig mit zwei Blüten, einen von zwei symmetrisch angeordneten Flügeln umgebenen Engelskopf und einen Sternblumensproß; auf den Trogseiten einen verzweigten Rosenzweig, einen Schädel auf zwei gekreuzten Schenkelknochenfragmenten und einen Sternblumensproß; auf der Kopffläche im Doppeltrapez eine Rocailleverzierung (wie auf der Fußfläche) und im Deckeltrapez einen Rosensproß mit einem symmetrisch geflügelten Engelskopf; auf der Fußfläche im Trogtrapez einen Sternblütensproß mit einem Schädel auf gebrochenen Schenkelknochen. Alle anderen Särge dieser Gruppe besitzen im Kopftrogtrapez einen symmetrischen Engelskopf und im Fußtrogtrapez einen Schädel mit gebrochenen Schenkelknochen; die anderen Zierelemente sind denen der ersten Untergruppe gleich, nur die Anordnung derselben wechselt. Es sind dies die drei gleichartigen Särge 3 (1764), 18 (1764) und 176, die zwei gleichen Särge 29 (1766) und 74 (176.) (Abb. 29 b) und die Einzelsärge 87 und 146. Bei den Särgen dieser Gruppe wird es klar, daß hier von den Tischlern nicht ganze Särge, sondern nur Einzelelemente nach Vor-

lagen gemalt wurden und daß erst die gleiche Anordnung die vollkommene Gleichheit der Särge ausmacht. Eine Verwendung von Schablonen ist nach einer eingehenden Untersuchung nicht festzustellen gewesen, da auch die Blütenornamente immer ein wenig von einander abweichen. Nach den datierten Särgen wurden diese Särge in den Jahren 1761 bis 1768 erzeugt. Diese Zeit wird auch durch eine einfachere Ausführung dieser Gruppe, die die Särge Nr. 59, 77 (1763), 114, 126 (1763) und 174 (1766) darstellen, neuerlich belegt.

Den Zackenrändersärgen sehr ähnlich und mit den schon erwähnten einfachen Särgen mit „Schnörkelrand" verwandt sind endlich die ganz bemalten „Schnörkelrandsärge", die mit folgenden Nummern in den Grüften von St. Michael vertreten sind: 7, 12 (hart), 13 (hart, 1761), 28, 41 (1761), 42 (1765), 43, 46, 52 (1767), 66, 67 (1757), 68 (176 .), 79 (1763), 82, 95 (hart), 94 (hart), 100 (hart), 103 (hart), 106 (hart), 1741), 108 (1748) (Abb. 29 c), 112, 125 (1750), 153, 169, 173 (hart), 175 und 178. Die datierten Särge geben als Zeitraum der Erzeugung die Jahre 1741 bis 1766 an und als letzter Ausläufer dieser Gruppe muß ein Hartholzsarg mit Jesus am Dreipaßkreuz, einem Schädel und einer gebrochenen Kerze aus dem Jahre 1783 (Sarg Nr. 81) gelten, der beweist, daß diese Gruppe noch in den letzten Jahren der Gruftbestattung erzeugt wurde.

Die Charakterisierung dieser Gruppe ist trotz einiger Abweichungen im wesentlichen einfach: die Deckelleisten weisen wie die „Zackenrandsärge" meist vier Elemente auf, dagegen die Trogleisten fünf gegenüber drei bei der vorigen Gruppe; die geflügelten Engelsköpfe sind durchwegs unsymmetrisch, meist im Dreiviertelprofil gemalt; die Kopf- und Fußflächen werden meist in den einzelnen Trapezen getrennt voneinander bemalt oder tragen ganzflächige Blütensprosse; die Pflanzensprosse tragen sehr oft zweierlei Blütenformen (Rose und Tulpe usw.).

Die Anordnung der Einzelmotive ist stets symmetrisch, entweder ein Totenschädel zwischen je zwei Blumensprossen beiderseits, oder zwei auf Knochen liegende und einander zugekehrte Schädel zwischen drei Blumensprossen. Auf einer Leiste wiederholt sich nie die gleiche Blume, entweder sind es Tulpen, Rosen oder eine Blume mit sternartiger Blumenkrone, oder aber eine Blume, die dem Granatapfelmotiv der Stickereien vollkommen entspricht. Die Lage der Engelköpfe ist stets im Deckeltrapez der Kopffläche. Zweimal kommen sie noch zusätzlich oberhalb des Kopfes Jesu und auf der Seitenleiste vor.

Das Dreipaßkreuz trägt bei dieser Gruppe immer den Leib Christi, am Fuße des meist eingekeilten Kreuzbalkens ist entweder nichts, ein Totenschädel, ein Totenschädel mit daraufstehender Sanduhr, ein Totenschädel mit Leuchter und gebrochener Kerze oder ein Leuchter mit gebrochener Kerze allein.

Mit den „Schnörkelrandsärgen" in unmittelbarer Verbindung stehen die Särge mit aufgemalten Blumengehängen in Rot-blau-grün-weiß, die hier „Girlandensärge" genannt werden. Vier von diesen Särgen weisen den Schnörkelrand auf, haben aber sonst mit dieser Gruppe das allen Typen eigentümliche gemeinsam, wie Engelköpfe, Tulpen, Rosen, Totenschädel mit gekreuzten Knochen, gekreuzte Knochen allein und selbstverständlich das Dreipaßkreuz mit Corpus und fußständigem Schädel, der oft fehlt, oder durch Sanduhr oder Kerzenleuchter ersetzt wird. Bei zwei Särgen stehen Sanduhr und Kerzenleuchter neben dem Kreuz auf den beiden Deckelleisten.

Das Charakteristikum dieser Särge sind die schon erwähnten Blumengehänge — meist sind sie aus Rosen gebildet —, die oft die anderen Blumenelemente völlig verdrängen und meist mit einem Knochenkreuz oder einem Schädel in der Mitte die ganze Deckel- oder Trogbreite einnehmen. Charakteristisch für die Auszier der Kopf- und Fußflächen ist das Auslassen der Deckeltrapeze oder aber die ganzflächige Anordnung von Rocaillenornamenten.

Der Gruppe der „Girlandensärge" gehören folgende Särge an: 5 (1780), 19, 21, 22, 23 (1757), 30, 31 (176.),35, 44 (Abb. 29a), 45, 50 (1778), 53 (1779), 64 (hart), 71, 76, 86, 104 (1781), 110 (1783), 115, 116, 117 (1781), 120, 129, 131 (1776), 137, 160, 161, 167, 168 (1764), 172 und 182 (1773). Sieht man von dem, eine Vorstufe zu den eigentlichen Girlandensärgen bildenden Sarg Nr. 23 ab, so ergibt sich ein Erzeugungszeitraum dieser Särge von 1764 bis 1781. Ebenfalls der Frühzeit dieser Särge scheinen die beiden Nr. 32 und 40 (1762) anzugehören, deren Kopf- und Fußflächen mit Totenschädeln und darüberstehenden Sanduhren oder Leuchtern bemalt sind. Auf den Deckel- und Trogleisten sind gekreuzte Knochenfragmente mit maschenbildenden Bändern zusammengebunden oder mit Doppelmaschen tragenden Bändern verziert. Diese Zusammenstellungen wiederholen sich aber überraschenderweise bei den Särgen 16 und 17 vom Jahre 1777, beim Sarg Nr. 139 (1780) und bei Nr. 15 (1782) mit Totenschädel und daraufstehendem Kelch, welcher Umstand doch auf das Vorhandensein von Vorlagen hinweist, deren sich die Handwerker bedienten und die den Formenschatz der Sargbemalungen auf Jahrzehnte hinaus bestimmten.

Eine eigenartige Gruppe von Sargbemalungen ist durch die Manier eines Tischlers — oder besser gesagt eines Tischlermalers — gegeben, der die Totenschädel stets mit Laubkränzen versah oder diese in oben offene Laubgewinde stellte. Manchmal brachte er auch einen Kranz um eine Sanduhr an, einmal hängt er ihn auf das Kreuz oberhalb des Kopfes Jesu. Weiters sind häufig Engelköpfe auf den Deckelseiten oberhalb der Querbalken des Kreuzes dargestellt. Knochen mit maschenbildenden Bindungen, Rocaillenzier und teilweise Blumengewinde verbinden diese „Kranzsärge" — Sarg Nr. 133 gehört auch hierher — mit Girlandensärgen, sind aber in ihrer Eigenart von jenen zu scheiden. Zu dieser Gruppe gehören die Särge Nr. 78, 99, 119, 127, 130, 144, 156 (hart, 1769) und 162. Sie sind bis auf einen undatiert und müssen nach dem Sarg Nr. 156 vom Jahre 1769 zeitlich eingeordnet werden. Ein Sarg, der diesen Zeitraum bis auf das Jahr 1761 erweitern könnte, muß aber nicht unbedingt von der gleichen Hand stammen. Es handelt sich hier augenscheinlich um ein besonderes, auf Bestellung gearbeitetes Exemplar, das am Fußende des Kreuzes Totenschädel, Sanduhr und Leuchter übereinander von Kränzen umgeben und zwei Engelköpfe oberhalb des Kreuzquerbalkens zeigt. Deckel- und Trogleisten weisen eine starke Zusammendrängung der sonst üblichen Motive auf, auf den Deckelseiten sind es je fünf, auf den Trogseiten je sieben Einzelelemente. Die Umrahmung der Schaufelder erfolgt durch abwechselnd hohe und niedrige krumme Linien in Schwarz-weiß auf blauem Grund. Einzigartig wie die Zierleiste ist aber die Schmückung der Kopf- und Fußflächen: die Kopfwand trägt ganzflächig in einem oben offenen Laubkranz die Jesuitenembleme, die Fußwand gleichartig das Monogramm Mariä.

An die „Kranzsärge" schließt sich noch eine Reihe von gleichen Bemalungen auf den Särgen Nr. 57, 75, 141, 143, 154, 155 und 159 an, die sämtlich

ohne Datierung sind und die besonders durch die Schmalflächenbemalung charakterisiert werden: auf der Kopfwand ist ganzflächig ein über gekreuzten Schenkelknochen und einem Blattbogen liegender Totenschädel, der eine Blumenkrone trägt; die Fußwand enthält ganzflächig einen Leuchter mit einer gebrochenen Kerze. Außer der Blattverzierung sind noch die beiden Engelköpfe oberhalb der Querbalken und die Schenkelknochen mit Maschenbändern die Querverbindungen zu den Kranzsärgen. Doch verbindet diese wiederum ein gerader Rand der Schauflächen mit rocaillenartigen Unterbrechungen mit der folgenden Gruppe und stellt so den direkten Zusammenhang zwischen den Kranzsärgen und den nun folgenden „Möbelrandsärgen" her, die der gleichen Werkstatt zuzuschreiben sind.

Diese Möbelrandsärge charakterisiert durchwegs ein typischer Rand, der gerade um die Schauflächen herum läuft und außerhalb der Mitten durch rocailleförmige Linienornamente unterbrochen wird, wie es bei Stuckrahmungen und Bilderrändern des Rokoko sehr oft der Fall ist. Der Ausdruck „Möbelrand" wird deshalb eingeführt, weil diese Gruppe am ehesten dazu geeignet ist, Verbindungen von der Sargbemalung zur Alt-Wiener Möbelverzierung aufzuzeigen. Dieser Gruppe gehören die Särge Nr. 20 (1780), 51, 60, 72, 73, 121, 128, 132, 135 und in einer besonderen typischen Vollendung der Sarg Nr. 145 an. Alle diese Särge sind durch Kreuze mit einfachen geraden Enden mit dem Corpus Christi gekennzeichnet, die nach den bisher erörterten Bemalungen — wenn nichts vermerkt wurde, handelte es sich immer um Dreipaßkreuze — für die Siebziger- und Achtzigerjahre typisch sind. Neben dem Totenschädel am Kreuzfuß scheinen Schädeldarstellungen nur bei einem Sarg (mit oben offenem Kranz) auf den Trogseiten und auf dem Trogkopftrapez auf. Dieser Sarg (Nr. 111) ist außerdem dadurch gekennzeichnet, daß auf der linken Deckelseite ein Spaten und eine Krampe gekreuzt als Zierelemente Verwendung finden und ebenso auf den beiden Seiten einander gegenständig und senkrecht zum Längsrand eine Sanduhr und eine verlöschende Kerze aufgemalt sind. Als Totensymbole werden auf den Särgen dieser Gruppe fast ausschließlich gekreuzte und mit Maschenbändern zusammengebundene Knochenfragmente verwendet. Die hier zur Auffüllung der Flächen verwendeten Pflanzensprossen sind lang, geradlinig, dicht und immer in der Längsrichtung angeordnet. Die Kopf- und Fußflächen weisen meistens nur eine Möbelrand-Rahmung auf. Der Sarg Nr. 145 zeigt ein typisches rokokohaftes Schmälerwerden der eingerahmten Felder am Fußende und die vollständige Auflösung der Schmalseiten der Rahmung in Rocaillen.

Zu dieser Gruppe der Möbelrandsärge gehört noch eine typische Untergruppe mit den Särgen Nr. 93 (hart), 95 (hart), 101 (hart) und die Reihe mit den gleichbemalten Särgen Nr. 4, 109, 113, 124 (1779), 163, 180 (178 .) (Abb. 29 d), 181 (1782) und 183 (1782). In sämtlichen Zierelementen stimmen sie mit den übrigen Möbelrandsärgen überein und weisen als zusätzliches Kennzeichen eine einfache Punktreihe außerhalb der „Möbelrandung" auf.

Von den fünf mehr oder weniger atypischen Särgen, die bei dieser Untersuchung festgestellt werden konnten (58, 84, 98, 102 und 111) verdient nur der Sarg Nr. 111 aus der Zeit um 1780 erwähnt zu werden, der an den Trogseiten zwischen Rosenzweigen je eine mit Fledermausflügeln versehene Sanduhr trägt.

Die restlichen nicht berücksichtigten Särge konnten aus dem Grunde nicht herangezogen werden, weil sie entweder durch starke Beschädigungen oder aber durch starke Verunreinigungen für eine zeichnerische Aufnahme nicht mehr geeignet waren.

Überblickt man die einzelnen Gruppen und die ihnen zugeordneten Zeiträume, so muß man unter Berücksichtigung ihrer inneren Zusammenhänge davon absehen, sie einzelnen Werkstätten zuordnen zu wollen. Archivalisch wie sachlich sind keine Anhaltspunkte zu einer derartigen Zuordnung gegeben. Aber trotzdem wird man auf Grund der gegebenen Gliederung in der Annahme nicht fehlgehen, daß die einzelnen Gruppen auch einzelnen Handwerkern oder Handwerkergruppen zuzuschreiben sind, die vielleicht auch nebeneinander in einer Werkstatt bestehen konnten, wie es durch die Kranzsärge und Möbelrandsärge in ihren vielen Wechselverbindungen wahrscheinlich gemacht wird. Daß aber so eine Handwerkergruppe mit einer Werkstatt identisch sein könnte, ist selbstverständlich die zweite Möglichkeit, die nur abschließend festgehalten werden soll.

Daß die Herstellung der Särge und ihre Bemalung von Tischlern gewerbemäßig neben ihren anderen Arbeiten durchgeführt wurde, gibt die weiter unten auszugsweise Satz und Ordnung für die Wiener Tischler vom Jahr 1688 an, wo nicht wie bei den Wiegen (Punkt 60) auf die Arbeit eines Malers hingewiesen wird. Anderseits wirkt die Bemalung teilweise so „primitiv", daß hier eine ähnliche Zweiheit der handwerksmäßigen Fertigkeit wie z. B. bei den Krügelmachern — Töpfer und Maler — angenommen werden muß und man mit vollem Recht von Tischlermalern sprechen kann. Und vielleicht erhalten diese Objekte der Handwerkskunst eben deshalb ihren eigenartigen Reiz, weil hier nur der dafür geeignete Handwerker sich in einem ihm ansonsten nicht zustehenden Fach betätigt.

Sucht man Entsprechungen der Sargmalerei in der Gestaltung der volkstümlichen Alt-Wiener Möbel, so scheitert man an der vorläufigen Unmöglichkeit, diese Objekte einwandfrei zu bestimmen. Daß aber umgekehrt die Sargmalerei zu einer solchen wünschenswerten Bestimmung wenigstens in dem Ausmaß des hier behandelten Zeitraumes herangezogen werden kann, sei hier nur an zwei allgemein zugänglichen Parallelen aufgezeigt.

Im Technischen Museum in Wien steht eine Zweizylinder-Fahrspritze der k. k. Hoffeuerwache aus dem Jahre 1772 und besitzt einen mächtigen Pumpenkasten aus Eichenholz. Dieser Kasten ist an den beiden Seiten mit dem kaiserlichen Doppeladler geziert, der zur vollkommenen Ausfüllung der Fläche nicht ausreicht und deshalb nach beiden Seiten durch die den Möbelrandsärgen eigene Rahmung mit zusätzlichen Blumenmotiven ergänzt wird. Der Zusammenhang ist verblüffend klar und wird vielleicht auch zur Feststellung der Werkstätte führen können. Dieser „Möbelrand" ist in braungelblicher Farbe auf Naturgrund aufgetragen und entspricht so vollkommen der auf Naturgrund gearbeiteten Sargmalerei.

Ein zweites Vergleichsstück steht im Österreichischen Museum für Volkskunde und ist der doppeltürige Kasten mit der Inv. Nr. 34.349 aus dem Jahre 1773. Obwohl der geschnitzte Eichenholzkasten aus Oberwaltersdorf in Niederösterreich stammen soll, spricht doch die handwerksmäßig solide Ausführung — man vergleiche nur das Schloß und die Beschläge aus Messing — für eine städtische Werkstätte. Auch hier gibt die Übereinstimmung der Füllungsrahmung mit dem „Möbelrand" der Särge seine Wiener Provenienz

eindeutig an. Damit sind aber zwei wichtige Ausgangspunkte zur Kenntnis der volkstümlichen Wiener Möbel gegeben, die hier nur aufgezeigt werden sollten.

Auszug aus der Preisordnung für die Wiener Tischler aus dem Jahre 1688

Todten-Truhen [33])

91. Ein groß gewölbte 6. biß 7. Schuh lang von Nußbaumen Holtz sauber gemahlene Toden-Truhen / per 18. fl.
92. Ein deto 4. biß 5. Schuh lange / per 14. fl.
93. Ein deto drithalb biß 3. Schuh lange / per 9. fl.
94. Ein groß gewölbte 6. biß 7. Schuh lang von Aichen-Holtz sauber gemahlene Toden-Truhen / per 16. fl.
95. Ein deto 4. biß 5. Schuh lange / per 12. fl.
96. Ein deto drithalb / biß 3. Schuh lange / per 8. fl.
97. Ein Ordinari 6. Schuh lange / und sauber gemahlene gewölbte Toden-Truhen von waichem Holtz / per 3. fl. 30. kr.
98. Ein deto so ordinari gemahlen / per 3. fl.
99. Ein deto 5. Schuh lang und sauber gemahlne gwölbte Todentruhen 3. fl.
100. Ein deto so ordinari gemahlen / per 2. fl. 45. kr.
101. Ein deto 4. Schuh lang sauber gemahlene / per 2. fl. 15. kr.
102. Ein deto ordinari gemahlen / per 2. fl.
103. Ein deto 3. Schuh lang sauber gemahlene / per 1. fl. 30. kr.
104. Ein deto ordinari gemahlene / per 1. fl. 15. kr.
105. Ein ordinari 5. biß 6. Schuh lang mit einem Creutz gemahlte Todentruhen / per 1. fl. 30. kr.
106. Ein deto 4. Schuh lange / per 1. fl.
107. Ein deto 3. Schuh lange / per 45. kr.

Das Fortleben der Sargbemalung im 19. Jahrhundert

Obwohl aus dem letzten Jahrhundert durch das Aufhören der Gruftbestattung keine Originalsärge vorhanden sein können und anderseits auf bildlichen Darstellungen von Begräbnissen der Sarg stets vom Bahrtuch verdeckt ist, muß man doch auch in diesem Jahrhundert die Sargbemalung nicht nur in Wien, sondern auch über den Rahmen des heutigen Österreich hinaus in Mitteleuropa annehmen. Eine über Wien hinaus verbreitete Sargbemalung im 17. und 18. Jahrhundert ergibt sich schon aus den in Tirol, und vermutlich auch bis Oberösterreich reichend, zur geistlichen Besinnung verwendeten 26 bis 42 cm langen „Sargln", die eine dem Wiener Bereich nicht verwandte Bemalung aufweisen [34]).

Für das Vorhandensein der Sargbemalung im 19. Jahrhundert spricht aber ein aus Billigkeitsgründen geschaffener Ersatz aus Papier, der von der Firma Barth in Mariahilf seit ungefähr 1817 bis gegen das Ende des Jahrhunderts erzeugt und vertrieben wurde [35]).

Das Österreichische Museum für Volkskunde in Wien besitzt in seinem Bestand eine fast komplette Serie von farbigen Lithographien, die ausgeschnitten auf Särge und Kreuze aufgeklebt werden konnten und die schon deshalb hier nicht übersehen werden dürfen, weil sie einige Elemente des 18. Jahrhunderts weiter verwenden [36]).

Es sind dies vor allem der Leuchter mit der gebrochenen Kerze, die Sanduhr, die Blumengehänge, die Engelköpfe, die den unmittelbaren Anschluß an die vorher erörterte Sargbemalung darstellen, wenn auch viele neue Symbole dazugekommen sind. Interessant ist aber auch die verschiedene Farbengebung zweier Auflagen ein und derselben Platte. Dies ist nur darauf

zurückzuführen, daß man auf den Geschmack der zu beliefernden Völker einging. Neben den Ungarn, die durch eine ungarische Inschrift belegt sind, waren es wahrscheinlich die slawischen Völker im Osten und Südosten der Donaumonarchie, die vornehmlich beliefert wurden und auf die die schwarzgoldenen Farbenzusammenstellungen hinweisen, die an das Gold der Ikonen der orthodoxen Kirche anklingen.

Die Toten und ihre Erhaltung

Bereits 1842 beschrieb Adalbert Stifter einen Toten aus den Katakomben von St. Stephan und den Eindruck, den er beim Anblick der halbverwesten Leiche erhielt [37]). Doch sind nicht alle Leichen in dem durch besonders günstige Umstände mumifizierten Zustand, wie Stifter es beschreibt. Sie weisen vielmehr in ihrer Gesamtheit alle Grade der Verwesung auf, angefangen von vollkommen trockenen Leichen mit steifer Haut über die feuchten in Zersetzung befindlichen dunkelbraunen bis schwarzen Körper, die durch ihren Geruch die noch im Gang befindlichen Prozesse aufzeigen, bis sogar zu den im Zerfall befindlichen Skeletten, von denen nur noch einige Rückenwirbel und die Zähne übrig geblieben sind. Wieweit hier die Lagerung auf Hobelscharten eine Rolle spielt oder die Holzart derselben, muß von zuständiger Seite beantwortet werden.

Und dasselbe gilt für die Kleidung der Toten. Die sensationslüsternen Besucher der Grüfte, die nur die eine oder andere gut erhaltene Leiche zu sehen bekommen, tragen ihre falsche Vorstellung auch in die Presse und das Märchen von den wunderbar erhaltenen Kostümen des 18. Jahrhunderts dringt dann in die breite Öffentlichkeit. All das entspricht nicht den Tatsachen. Wissenschaftlich wertvoll ist nur ein einziges Kostüm — es handelt sich hier um ein höfisches weibliches Trauerkleid aus Seide — und nur deshalb, weil die Kleidung der Toten nicht mehr angezogen, sondern auf sie gelegt wurde und nur die Ärmel auf die Arme aufgesteckt wurden. Alle anderen Kleidungen sind, obwohl aus Seide, nur mehr in Stoffetzen abnehmbar und täuschen nur in ruhiger Lage einen guten Erhaltungszustand vor [38]). Wieweit der Zerfall von Körper und Kleid verschieden sein kann, beweist ein nackter weiblicher Leichnam in der Gruft, der als Beweis angegeben wird, daß Kaiser Joseph II. nur Nacktbestattungen zugelassen hatte. Auch dies ist vollkommen falsch. Diese Frau war vollkommen angezogen, nur zerfiel ihre Kleidung gänzlich, während sich die Leiche durch ein seltsames Spiel der Natur infolge vollkommener Austrocknung ganz erhalten hat; Spuren des zerfallenen Kleides — es war eine braune Bruderschaftskutte — fanden sich noch zwischen den Hobelscharten der Einbettung. Die Zersetzung der noch vorhandenen Textilien schreitet aber weiter, der beste Beweis dafür ist das Vorhandensein von Motten in den Grüften von St. Michael.

Statistisch ergibt sich der geschilderte Zustand schon dadurch, daß von den 221 Toten der Holzsärge 82 als weiblich, 30 als männlich bestimmt werden konnten, während 109 unbestimmt blieben [39]).

Die Totenbeigaben

Nicht viel anders verhält es sich mit den Totenbeigaben. Deshalb ist auch die wissenschaftliche Ausbeute mehr als entmutigend, wenn man sie zur aufgewendeten Arbeit in Verhältnis setzt.

Bevor aber auf die Beigaben selbst eingegangen wird, sei noch erwähnt, daß in ungefähr 20 Särgen Zeitungspapiersäcke mit ca. je 2 kg Kalk zu Desinfektionszwecken eingelegt waren.

Die Leichen selbst liegen fast alle auf dem Rücken und sind ausgestreckt. Nur einige wenige sind zum Fußteil gerutscht und sind in den Kniegelenken abgebogen: diese Stellung rührt von dem fast senkrechten Einschub der Särge in die Gruft durch die schmalen Gruftöffnungen her.

Die Haltung der Arme ist verschieden. Ein Teil der Arme weist verrutschte Lage, die anderen dagegen typische Stellungen auf: a) der linke nach oben abgebogene Unterarm ist über den analog gestellten rechten Unterarm gekreuzt (nur vereinzelt umgekehrt), b) die linke Hand mit fast waagrecht abgebogenem Unterarm bedeckt die analog gestellte rechte Hand (nur vereinzelt umgekehrt) und c) die Hände sind gefaltet.

Als Unterlage wurden wie erwähnt nur Hobelscharten verwendet, ebenso unter dem Kopf. Von einer Abdeckung der Scharten mit einem Tuch ist nur einmal etwas erhalten (Nr. 101), sie muß aber angenommen werden. Ein einziger Sarg (Nr. 106) enthält einen Roßhaarpolster, dessen Überzug ebenfalls restlos zerfallen ist.

Dagegen hat sich die schon beschriebene, meist weiße Mittelbespannung aus Seide in sehr vielen Fällen erhalten.

Um die Hände herum ist in fast allen Fällen ein Rosenkranz, oft (mehr als 30mal) aber ein Gürtelriemen gelegt worden. Auf der Brustmitte lag fast ausnahmslos ein Kreuz aus Wachs oder Holz.

Die Gürtelriemen sind meist 1 cm — nur einmal 3 cm — breit und ca. 1,20 m lang. An einer Seite ist ein Ring aus Bein mit ca. 3 cm Durchmesser, einmal einer mit ca. 4,5 cm Durchmesser eingefaßt. Dieser Riemen wurde meist um die Hände gelegt und das freie Ende durch den Ring straff durchgezogen. Einmal ist der Riemen um die Hüfte gebunden worden. Die Träger sind beiderlei Geschlechts und wohl Angehörige von Gürtelbruderschaften.

Eine große Mannigfaltigkeit weisen dagegen die Rosenkränze auf, da sie sich meist bis auf die Textilschnur erhalten haben. Doch kann man bis auf wenige Ausnahmen die volle Perlenanzahl der Rosenkränze nicht angeben. Von den erhaltenen Rosenkränzen besitzen z. B. die Exemplare 72, 116 und 166 sieben Dekaden, die Nr. 146 und 220 sechs Dekaden und die Nr. 23 fünf Dekaden [40]).

Die weitaus meisten Rosenkränze besitzen Perlen aus hartem Holz mit einem Durchmesser von 4 bis 15 mm. Nur selten werden Fruchtkerne benützt, und zwar unbearbeitet (Nr. 213) und gedreht (Nr. 82). Ein Rosenkranz (Nr. 23, Abb. 31 a) ist aus einem schwarzen Stein mit geringer Härte geschnitten: ein einfach geschnittenes Kreuz, die Perlen gedreht und mit Längsrillen und vier Durchbrüchen versehen.

Allgemein sind die Vaterunser-Perlen größer und oft profiliert gearbeitet. Der Rosenkranz Nr. 166 (Abb. 31 e), ein schmerzhafter Rosenkranz, besitzt neben den Vaterunser-Perlen sieben aus Bein geschnitzte Glieder (zwei Füße, zwei Hände und ein Herz mit Wundmalen, einen Kelch und drei Nägel, die jeweils zwischen der fünften und sechsten Grußperle eingeordnet sind, und am Kreuzende ein dornengekröntes Haupt Christi. Zwei Rosenkränze mit sieben Dekaden (Nr. 116 sicher, Abb. 31 c, Nr. 218 wahrscheinlich) besitzen statt der ersten Perle am Kreuz einen Totenschädel aus Bein.

Die verschiedene Länge der Rosenkränze überrascht umso mehr, als es sich hier um den Zeitraum 1740 bis 1783 handelt, also einer verhältnismäßig späten Zeit. Für den Rosenkranz mit sieben Dekaden findet sich aber eine plausible Erklärung. In Spanien verbreiteten in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Trinitarier einen Rosenkranz, den Simon von Roxas († 1624) von der Gottesmutter gelernt haben soll. Auf einer blauen Schnur waren weiße Körner aufgereiht. Die neun Vaterunser bedeuteten die neun größeren marianischen Feste und zwar folgten auf die sieben Zehner zwei Vaterunser und zwei Grüße. Wenn auch die Farbe nicht beibehalten wurde, so muß man doch annehmen, daß die Zählmethode von den Spaniern nach Wien gebracht und hier weiter beibehalten wurde. Vielleicht auch dann, wenn man den schmerzensreichen Rosenkranz zu den fünf Wunden Christi betete, weshalb man da noch Kelch und Nägel zufügen mußte [41]). Der Rosenkranz mit sechs Dekaden ist noch älter und schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts belegt. Ausführlich beschreibt ihn Fürstbischof Martin Brenner von Seckau in seinem „Traktat vom Stande der klösterlichen Jungfrauen" im Jahre 1606 [42]). Hier muß man vor allem das Wirken der einzelnen Bruderschaften als Traditionsträger einrechnen, die diese alten und sonst schon abgekommenen Rosenkränze noch um Jahrhunderte weiter getragen haben. Und daß die Wiener „Paternosterer" ihre Hauptkundschaft in den Bruderschaften hatten, ist ziemlich selbstverständlich.

Die Kreuze sind aber für diese Zeit durch eine erstaunliche Gleichartigkeit gekennzeichnet. Das gebräuchlichste ist das „Jerusalemkreuz", ein aus Hartholz gefertigtes Kreuz mit beiderseitig in Intarsiatechnik eingelegten Kreuzen aus dunklem Holz; an den freien Endstücken — manchmal auch seitlich — sind kreisrunde Ausgründungen vorhanden, in die gleichschenkelige Bein- oder Perlmutterkreuze mit zweiseitig abgekanteten Enden eingelegt sind. Neben den Jerusalemkreuzen sind kleine einfache Kreuzchen in Verwendung, die den Leib Christi, oben eine Öse in Gestalt eines Engelskopfes und unten einen Totenschädel aus Gelbguß — zuweilen feuervergoldet — befestigt tragen (z. B. Nr. 11). Ein einziger Rosenkranz trägt ein ovales Reliquiar von 32 mm Höhe mit der Darstellung der hl. Theresia von Avila (Sarg Nr. 10). Vereinzelt kommen auch statt der Kreuze Medaillen als Rosenkranzanhänger vor: Die Nr. 72 (Abb. 31 b) trägt eine barockgestaltete Medaille mit der Darstellung des hl. Ulrich und der hl. Afra aus Augsburg, Nr. 146 (Abb. 31 d) hat eine Rundmedaille mit dem Erlöser und rückseitig der hl. Maria (Salvator-Medaille) [43]). Nr. 95 trägt eine sehr abgetragene Medaille aus Silber aus dem 17. Jahrhundert mit der Darstellung des hl. Leopold und rückseitig seiner Gemahlin, und Nr. 51 besitzt eine hochovale Medaille mit dem hl. Hieronymus und der hl. Theresia (spanische Carmelitin!).

Der Eingang der Rosenkränze ist verschieden gestaltet und zwar entweder mit den normalen Perlen oder aber auf das Kreuz unmittelbar folgend durch zwei der Länge nach und dazwischen eine längere quer aufgefädelte Rolle aus dem gleichen Material wie die übrigen Perlen, so daß eine Kreuzform entsteht. Eine Zuordnung zu einem bestimmten Geschlecht des Trägers konnte nicht festgestellt werden.

Die Aneinanderfügungen wurden mit einer einzigen Ausnahme mit einer durchgezogenen Schnur durchgeführt, ein einziges Mal sind die Perlen mit

Kettengliedern aus Kupfer, die in die Perlen eingeschlagen wurden, verbunden (Nr. 220, Abb. 31 f).

Abschließend sei zu bemerken, daß man in den Sarg im allgemeinen nur die einfachsten Rosenkränze — auch bei den anderen Objekten gilt das gleiche — legte.

Eine zweite regelmäßige Totenbeigabe sind die großen Kreuze, die hauptsächlich in vier Ausgestaltungen vorliegen.

Im Sarg Nr. 185, in dem ein jugendlicher Toter unbestimmten Geschlechts liegt, fand sich ein 17 cm hohes geschnitztes Holzkreuz (Abb. 30 c) mit dem Corpus Christi und darunter stehend der Mutter Gottes mit einem Schwert im Herzen vor, das rückseitig ausgehöhlt ist, einen kreuzartig geschnittenen und vernähten Textilstreifen enthält und durch einen Schieber aus gleichem Holz verschlossen werden kann (Reliquienkreuz nach Art der Oberammergauer Kreuze) [44]). Ein besonders schönes, 22 cm hohes Kreuz in der Art der Jerusalemkreuze fand sich im Sarg Nr. 107 (Abb. 30 d) vor, das reich mit Perlmutterkreuzchen und drei runden, z. T. blütenartig verzierten Plättchen ausgelegt ist und einen feuervergoldeten Messingchristus trägt; am oberen Ende ist eine breite schwarze Doppelschleife angebunden. Die dritte Gruppe von Totenkreuzen ist aus hartem Holz gefertigt und mit einem meist feuervergoldeten Christus versehen; die Enden stehen meistens in Abschlußhülsen aus Messing (Nr. 95, Abb. 30 b, Nr. 102, Abb. 30 a).

Die vierte Gruppe endlich war sehr verbreitet und fand sich in fast jedem zweiten Sarg. Es sind dies die Wachskreuze, die bei der geringsten Berührung zerfallen und deshalb auch unbekannt geblieben sind. Die Größe differiert zwischen ca. 15 und 30 cm. Sie werden aus gezogenen runden Wachsstäbchen von 2 bis 5 mm Durchmesser gebildet. Meistens legte man zwei Stäbchen nebeneinander und drehte an jedem Ende die Wachsstäbchen spiralförmig voneinander ab; der Querbalken wurde dann wieder doppelt aufgelegt und die Enden wieder spiralförmig abgebogen (Nr. 23, Abb. 30 e). Verwendete man drei Stäbchen, so wurden die Enden des dritten Wachsstäbchens von der Ebene der ersten zwei abgebogen. Neben zwei- und dreifachen Wachskreuzen dieser Art gibt es aus dieser Zeit noch fünf- und mehrfache Kreuze (Nr. 89, Abb. 30 f). Als eine besondere Untergruppe dieser Kreuze gibt es noch zwei- und dreifache Stäbchenwachskreuze, deren Kreuze entweder gedreht oder aber geflochten werden.

Ebenso häufig wie die wächsernen Stäbchenkreuze sind die wächsernen Sturzgußkreuzchen, die in Holzmodeln ausgegossen wurden. Und zwar handelt es sich hier um barock ausgezierte Dreipaßkreuze mit dem Corpus Christi und einem Strahlenkranz. Der Leib Christi wurde separat ausgegossen und angefügt. Ihre Größe wechselt von ca. 12 bis 20 cm (Nr. 90, Abb. 30 g).

Eine weitere Gruppe von Totenbeigaben sind die Skapuliere, die nur vereinzelt vorgefunden wurden und die infolge ihrer textilen Beschaffenheit fast vollständig zerstört sind.

Weiters wurden den Toten kleine Andachtsbildchen in den Sarg gelegt. Nach den Berichten der ersten Besucher der Gruft nach dem ersten Weltkrieg sollen manche Särge mit diesen vollkommen ausgelegt gewesen sein. Die noch vorgefundenen Reste lassen darauf schließen, daß neben Pergament- und Kreidepapierbildchen vor allem Seidendrucke verwendet wurden.

Die Kirche St. Michael besitzt heute noch eine stattliche Sammlung von Kupferplatten, die von der Volkstümlichkeit des kleinen Andachtsbildes im 18. Jahrhundert auch in dieser Kirche zeugt [45]).

Neben diesen rein religiösen Grabbeigaben waren es besonders Blumen, die man den Toten in den Sarg legte. Lange Pflanzenstengel lassen sich wiederholt belegen, doch reichen sie nicht zu einer Bestimmung der Totenblumen aus. In einigen Fällen legte man auch künstliche Blumen in die Särge. Ihr Blattwerk hatte sich teilweise erhalten: es waren grüngefärbte Vogelfedern, die auf Holzstielchen aufgebunden waren. Legte man diese Blumen meistens auf die Brustseite des Toten — manchmal bedeckte man damit das ganze Kleid —, so zierte man auch manchmal den Kopf des Toten durch künstlichen Schmuck. Gewöhnlich bestand dieser aus einem Eisenreif, auf dem künstliche und vielleicht auch natürliche Blumen aufgebunden waren.

Kann man bei diesen nur von einem bescheidenen Totenkranz sprechen, so muß man den in Chenille-Technik ausgeführten Kranz im Sarg Nr. 72 eine richtige Totenkrone nennen. Das Geschlecht des Trägers war nicht bestimmbar. Über den Kopf des Toten wurde ein Leintuch gespannt, so daß das Gesicht des Toten verdeckt war, und dann erst dem Toten die mächtige, 30 cm im Durchmesser und ca. 13 cm in der Höhe messende Krone aufgesetzt. Berichte der ersten Besucher, aber auch eindeutige Spuren in den Särgen lassen eindeutig erkennen, daß der Brauch der Totenkrone in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts keineswegs so selten war, wie man auf Grund des Fehlens jeglicher literarischer Hinweise schließen würde [46]).

Eine verwandte weitere vereinzelte Totenbeigabe wurde im Sarg Nr. 42 gefunden, in dem eine im Jahre 1765 verstorbene Frau liegt. Die Reste einer Spitzenhaube mit blauem Band sind noch zu erkennen, ein Skapulier und ein Rosenkranz sind die religiösen Beigaben. Rechts neben ihren Füßen lag aber eine runde, 16 cm im Durchmesser messende und 6 cm hohe unbemalte Spanschachtel mit Deckel, die einen Myrthenkranz enthielt. Der Deckel trug die Inschrift: „Brauth Kranz d: anno 1748 Mens: Maj: die 23."

Daß in diesem Bericht nicht all die Probleme, die sich während der Untersuchung der Gruft von St. Michael ergaben, gelöst und auch nicht alle Funde berücksichtigt werden konnten, ist selbstverständlich. Doch mußte vor allem gezeigt werden, daß auch in den Grüften Wiens noch viel Wertvolles seiner Erforschung harrt und daß man gerade hier inmitten der Stille der ruhenden Toten Rückschlüsse auf das Denken und Werken der Lebenden dieser Zeit ziehen kann. Doch nicht Sensationslust darf die Triebfeder eines derartigen Unternehmens sein, sondern nur der wissenschaftliche Ernst rechtfertigt das Eindringen in eine Welt, in der es nur ewigen Frieden gibt und die wir alle einmal geläutert und frei von irdischem Zwang betreten werden.

Zum Abschluß aber noch eine Bemerkung von Karl Lind, der die Grüfte im Jahre 1858 besuchte und seine Eindrücke kurz zusammenfaßt, und die auch jeden vernünftigen Menschen davon abhalten sollten, Sensationen in diesem geheiligten Bereich suchen zu wollen:

„Es macht einen wahrhaft Grauen erregenden Eindruck, in dieses mit Särgen überfüllte Gewölbe zu treten, in welchem das Licht des da Hinabsteigenden kaum zehn Schritte zu reichen vermag, und froh ist jeder, der nach vollendetem Besuch den Rücken diesem Reiche der Toten wendet."

Anmerkungen:

[1]) Kirchen- und Pfarrprotokoll, III. Bd., S. 1947—2047.

[2]) Josef Bauer, Das Bruderschaftswesen in Niederösterreich (Bll. d. Ver. f. Landeskde. v. NÖ., N. F., XIX/1885, S. 211 ff.) und Albert Hübl, Die Bruderschaften an der Schottenkirche in Wien (Ber. u. Mitt. d. Altert. Ver. zu Wien, 50/1918, S. 20).

[3]) Ernst Tomek, Das christliche Leben und die christliche Charitas. In: Geschichte der Stadt Wien, V.Bd./1914, S. 302.

[4]) Bei der Fronleichnamsbruderschaft bei den Schotten wurde auf den Sarg der verstorbenen Mitglieder das Bruderschaftsbild des guten Hirten gesetzt (Hübl, a. a. O., S. 21).

[5]) Vgl. Karl Lind, Die St. Michaelskirche zu Wien (Ber. u. Mitt. d. Alt. Ver., III/1859, S. 12).

[6]) Kirchen- und Pfarrprot., III., S. 2025—2092. Vgl. Tomek, a. a. O., S. 304, und Lind, a. a. O., S. 16.

[7]) Bauer (a. a. O., S. 218) spricht von einer spanischen Bruderschaft an der St. Michaelspfarrkirche um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Die von ihm zitierte Flugschrift bezieht sich aber auf die Franziskanerkirche und das Blutgäßlein unweit von ihr. Deshalb müßte man schon vor dem Jahre 1631 eine an der Franziskanerkirche bestehende spanische Bruderschaft annehmen, die aber mit der von St. Michael nichts zu tun hat. Die fremdartige Pracht, wie sie schon aus der oben angeführten Prozessionsordnung erahnt werden kann, und das spanische Zeremoniell, das wohl auch in die Liturgik dieses Festes eingedrungen ist, wird der mißverstandene Anlaß für den Ausdruck „Affenspiele" gewesen sein, den der Verfasser der Flugschrift vom Jahre 1554 für die Maria Himmelfahrtsprozession verwendet. Vgl. auch Tomek, a. a. O., S. 300.

Zur Prozessionsordnung vergleiche auch die der Bruderschaft von den sieben Schmerzen Mariä bei den Schotten (Hübl, a. a. O., S. 19).

[8]) Archiv St. Michael.

[9]) Kirchen- u. Pfarrprot., III., S. 2005—2016.

[10]) Ebenda, S. 2109—2128.

[11]) Ebenda, S. 2145—2157. Vgl. auch Bauer, a. a. O., S. 211, und Otto Demus, Der Meister der Michaeler Plastiken (Österr. Zs. f. Kunst u. Denkmalpflege, Bd. VII/1953, S. 1—9).

[12]) Kirchen- und Pfarrprot., III., S. 2061—2092.

[13]) Vgl. Lind, a. a. O., S. 18.

[14]) Zirkular Archiv St. Michael, vgl. auch Bauer, a. a. O., S. 220 ff.

[15]) Alois Kieslinger, Der Bau von St. Michael in Wien und seine Geschichte (Jahrb. d. Ver. f. Gesch. d. St. Wien, Bd. 10, 1952—53, S. 1—74).

[16]) In einer Begründung der Notwendigkeit eines Pfarrfriedhofes heißt es: „Vierttens So werden in der gleichen fählen die Gebeiner der verwesenden Cörper durch bösse leith heimblicher weiß auf dergleichen vngeweichten vnnd offnen orthen endtragen, vnnd Zuuil vngleichen sachen vnnd Zaubereyen gebraucht vnnd angewendet, welches Ja nicht woll Zuezusechen, hingegen anderst nicht, als durch aufrichtung eines eigenen Freidthofes Zuuermitln ist" (Archiv St. Michael).

[17]) Lind, a. a. O., S. 1—59. Kieslinger, a. a. O., S. 8 f. Anonym, Die Hof-, Stadt-, Pfarr- und Collegien-Kirche zu St. Michael in Wien. Wien 1861. Vergleiche hier und im folgenden den beigelegten Plan der Michaelergrüfte.

[18]) „Nachdem nun die P. P. Barnabiten solcher gestalten die Kirche nach und nach in einer besseren Form u. ansehen gebracht, haben Sie nicht allein für ihre Geistlichen eine eigene Kruft unter dem Hochaltar, sondern auch die sämmtlichen Pfarrkruften in der ganzen Kirche mit großen Kösten erbauet..."

[19]) Eberhard Kusin, Die Kaisergruft bei den PP. Kapuzinern in Wien. Wien 1949, S. 40 f.

[20]) So liegt der Sarg des Generalfeldmarschalls Ferdinand Carl von Aspremont-Lynden im Gruftraum unter dem südlichen Seitenschiff vor dem Turmfundament, während das Erbbegräbnis der Nostiz — seine zweite Gemahlin war eine verwitwete Gräfin von Nostiz — nach einer Gruftplatte im linken Quadrat des Querschiffes liegt. Ebenso ist die am 5. Jänner 1761 verstorbene Antonia, verwitwete Gräfin von Kottulinski, geb. Gräfin von Rottall nach den Funeralspezifikationen in der Herrengruft begraben, während sie heute im südlichen

Seitenraum der Priestergruft liegt (hier mußte das Totenprotokoll der Stadt Wien, Bd. 55, zu Hilfe gezogen werden, da nur so die Lücke zwischen dem Totenprotokoll der Pfarre und den Funeralspezifikationen geschlossen werden konnte). Die im gleichen Raum liegende Jungfrau Barbara von Schmid aus der Pfarre St. Stephan ist 1740 in der Maria Candia-Gruft beigesetzt worden. Daß diese Gruft aber diesen Namen damals noch nicht führen konnte, beweist allein die Tatsache, daß das Gnadenbild Maria von Candia erst 1782 auf den Hochaltar übertragen und vorher im rechten Quadrat des Querschiffes auf der Stelle des heutigen Julius-Altares verehrt wurde.

[21]) Kieslinger, a. a. O., S. 11.

[22]) Edmund Friess und Gustav Gugitz, Die Verehrung des Gnadenbildes Maria am Pfeiler zu St. Michael in Wien (Monatsbl. d. Ver. f. Gesch. d. St. Wien, Bd. XVII [52], 1935, S. 61).

[23]) Heute stehen noch Teile dieser Gruft als Keller in Verwendung, andere sind zugeschüttet worden.

[24]) Friess-Gugitz, a. a. O., S. 61.

[25]) Im Totenprotokoll scheint nur ein Toter auf, in den Funeralspezifikationen dagegen 14.

[26]) So wurde hier am 19. September 1754 der im Alter von 81 Jahren verstorbene k. k. Hofbuchdrucker Johann Peter von Gehlen beigesetzt.

[27]) Die gegebene Übersicht bringt selbstverständlich nur die allerdürftigste Auswahl aus den hunderten verrechneten Leichenbegängnissen des Jahres 1751, die stets variieren und bei denen irgendwie auch gewisse Rücksichtnahmen auf das höfische Zeremoniell angenommen werden müssen. Neben dem Castrum doloris mit drei Stufen gab es auch eines „zu ebener Erde", beim Ausläuten unterschied man drei Klassen, neben dem großen Kreuztuch gab es auch ein kleines, und außerdem gab es auch ein schwarzes Tuch und Leuchter für das Grab.

[28]) Die Behandlung der Metallsärge bleibt einer gesonderten Arbeit vorbehalten.

[29]) Kusin, a. a. O., S. 45 und 47 nach Bestimmungen von Adolf Mais.

[30]) Die Zuordnung des großen Sarges zu der losen Steintafel mit dem Namen Anna Polixena Krosieg († 1658) ist durch nichts gerechtfertigt.

[31]) Eine Konservierung dieser Särge wäre mit zu großen Kosten verbunden, die die Salvatorianer aus eigenem nicht leisten könnten. Wünschenswert dagegen wäre aber eine Konservierung einiger typischer Särge und deren Überstellung an ein Wiener Museum, wo sie unter ständiger Beobachtung und Pflege bleiben würden.

Zum Zwecke der Bearbeitung wurden sämtliche Holzsärge am Fußende des Sargtroges mit kleinen Aluminiumplättchen mit eingeschlagenen Nummern, die durch Messingstifte befestigt wurden, versehen. Die im folgenden verwendeten Nummern — bei Särgen und bei Objekten des Sarginhaltes — beziehen sich auf diese Numerierung.

[32]) Dem Typus nach entspricht diese Sargform den in den Grüften des Bremer Domes befindlichen Metallsärgen.

[33]) Aus: Satz und Ordnung / Der so wohl Burgerlichen als Hoff-Befreyten / wie auch aller andern Tischlern / welche auff Ihro Kayserl. Mayest. Unsers Allergnädisten Lands+Fürsten / und Herrns Befelch durch die N. Oe. Regierung mit Zuziehung des allhiesigen Statt+Raths verfast / und hiemit jedermänniglich zu halten gebotten wird .... Actum Wienn/den 8. May 1688.

Dieses überaus wichtige Kulturdokument enthält die erste bis ins Detail gehende beschreibende Übersicht der Wiener Möbel und umfaßt folgende Unterabteilungen: Nummer 1—26 Betten, 27—41 Kasten, 42—57 Sessel, 58—62 Wiegen, 63—79 Türen und Türstöcke, 80—90 Fensterstöcke und 91—107 Totentruhen.

Für den Hinweis sei Herrn Univ.-Prof. Dr. H. Zatschek herzlich gedankt.

[34]) Österreichisches Museum für Volkskunde, Inv. Nr. 13.926 aus Bozen, Inv. Nr. 16.605, angeblich aus dem Afertal, und Inv. Nr. 39.803, in Eferding, O.-Ö., erworben.

[35]) Der Begründer dieser Firma war der akademische Kupferstecher Franz Barth, geb. 1789, Wien, gest. 1853. Er betrieb sein Geschäft in der Kl. Kirchengasse 28 (alt 26) (jetzt Barnabitengasse). Sein Sohn Karl, ebenfalls ein Kupferstecher (geb. 1821, gest. 1902), führte dieses Geschäft weiter (Adressen: 1853—62 Kl. Kirchengasse 28, 1863—72 Barnabitengasse 1, 1872—75 Nelkengasse 2 und

ab 1876 Gumpendorferstraße 51). Für diese Angaben sei Herrn Prof. Karl M. Klier bestens gedankt.

[36]) Übersicht über die vorhandenen Blätter im Österreichischen Museum für Volkskunde (als ungefähre Datierung wird das Anfangsjahr der betreffenden Geschäftsadresse, die auf fast allen Blättern verzeichnet ist, angeführt): Q 1 (Sortenbezeichnung), Dreipaßkreuz mit Corpus, Tafel „Es ist vollbracht" und Schlange, zwei anbetende Engel, 4 Engelköpfe, 70 × 50 cm, grün-schwarz-rot-gelb-blau, 1863. Q 2. Sechs Leisten von Stiefmütterchen, Herzblumen, Lilien, Rosen usw., Farben w. o., 24 × 42, 1863. Q 3, Corpus Christi, INRI-Tafel, Totenschädel, zwei anbetende Engel, zwei Engelköpfe, Farben w. o., 52 × 42, um 1850. Q 4, Corpus Christi, Totenschädel, INRI-Tafel, gelb-grün-rot-blau, 50 × 20, 1863. Q 5, Corpus, Tafel, Schädel, zwei Engelköpfe, Farben w. o., 34 × 21, 1863. Q 6, Corpus, Tafel, Schädel, alles zweimal, grün-gelb-braun, 34 × 21, 1863. Q 7, wie Q 6, rot-braun-gelb-blau, 34 × 21, 1863. Q 8, 4 Rosen-Kränze und 5 Rosen-Zweige, rot-grün, 1872? Q 9, Rosen-Kranz, Rosen-Zweig, Sanduhr, Leuchter mit gebrochener Kerze, 42 × 34, 1863? Q 10, Grabmal mit Urne und Jesuitenemblemen, vier Blumenecken, Farben w. o., 40 × 25, 1863. Q 11, 4 Engelköpfe mit vierfarbigen Flügeln, Farben w. o., 21 × 34, 1863. Q 12, zwei Schädel auf gekreuzten Knochen, braun-gelb-schwarz, 21 × 34, 1863. Q 13, Rosen-Kranz und Rosen-Strauß, rot-grün-gelb, 23 × 30, um 1850. Q 14, zwei schwebende Engel mit Kränzen, IHS in Wolke, zwei Blumengehänge, gelb-rot-blau-grün, 25 × 40, 1853. Q 15, Tafel mit „Ruhe sanft", zwei Blumengehänge, Farben w. o., 23 × 59, 1853. Q 16, vier Leisten mit Rosen u. a. Blumen, Farben w. o., 34 × 42, 1863. Q 17, Dreipaßkreuz mit Corpus, vier Engelköpfe, rot-grün-gelb-blau-schwarz-braun (eine zweite Auflage rot-gold-braun), 40 × 25, 1863. Q 18, zwei Füllhörner mit Blumen und vier Sträußchen, gelb-rot-blau-grün, 21 × 34, 1863. Q 19, gotisiertes Dreipaßkreuz mit Corpus, „Es ist vollbracht"-Tafel und Marterwerkzeugen, zwei Füllhörner und vier Engelköpfe, Farben w. o., 70 × 50, 1863. Q 20, Kreuz mit Corpus und Totensymbolen in Rosenumrahmung, Urne und verlöschende Kerze, Farben w. o., 38 × 45, 1863. Q 22, Kreuz mit Corpus, Totenschädel und „Es ist vollbracht"-Tafel, zwei Engelköpfe, schwarz-rot-gelb (zweite Auflage rot-gold), 43 × 34, 1863. Q 23, zwei anbetende Engel, rot-grün-blau-gelb, 34 × 42, 1863. Q 24, zwei kniende Engel mit Weihrauch und Marterwerkzeugen, rot-blau-gelb-grün, 21 × 34, 1863. Q 25, zwei anbetende Engel, rot-grün-blau-braun, 21 × 34, 1863. Q 26, sechs verschiedene Tafeln mit Vergißmeinnicht, Rosen usw. und den Aufschriften „Auf Wiedersehen", „Unvergeßlich!" usw., blau-rot-gelb-grün, 42 × 34, 1872. Q 27, gotisiertes Kreuz mit Christus im Strahlenkranz, zwei anbetende Engel, zwei Engelköpfe, Kelch mit Hostie, rot-blau-gelb-grün, 56 × 25, 1872. Q 28, Herz Jesu und Herz Mariä in Weintrauben-, bzw. Rosen-Kranz, Farben w. o., 21 × 34, 1872. Q 29, sechs verschiedene Kreuze mit Corpus, vier Engelköpfe, Farben w. o., 70 × 50, 1876. Q 30, zwei Veronikatücher, braun-grün-blau, 34 × 21, 1876. Q 31, Dreipaßkreuz mit Corpus, Kelch, Glaubenssymbole und zwei Engelköpfe, schwarz-rot-gold-braun-grün, 70 × 50, 1876. Q 32, Kreuz mit Corpus, Kelch, IHS, Urne, vier Engelköpfe und Tafel „Ruhe in Frieden", schwarz-rot-gold-grün-blau, 53 × 42, 1876. Q 33, Kreuz mit Corpus und Tafel „Ruhe sanft", schwarz-gold-grün, 34 × 21, 1876. Q 34, gotisiertes Kreuz mit Corpus und der Tafel „Es ist vollbracht" (Ersatztafel mit der ungarischen Inschrift „Megtörtent"), zwei Glaubenssymbolen und zwei anbetenden Engeln, schwarz-rot-grün-gelb-blau, 70 × 50, 1876.

[37]) „... und zwischen den Brettern, die vom Alter geschwärzt, und nunmehr lose zusammenhängend waren, lag der einstige Bewohner dieses gezimmerten Hauses, eine Frau — ach! wer war sie? mit welchem Pompe mag sie einst begraben worden sein! und in welchem Zustande liegt sie jetzt da! bloßgegeben dem Blick jedes Beschauers, schnöde auf die bloße Erde niedergestellt, und unverwahrt vor rohen Händen; das Antlitz und der Körper ist wunderbar erhalten — in diese verschlossenen Räume muß die Verwesung nicht haben eindringen können, so daß die organischen Gebilde bloß vertrockneten, aber nicht zerstört wurden — die Züge des Gesichtes sind erkennbar, die Glieder des Körpers sind da, aber die züchtige Hülle desselben ist verstaubt und zerrissen, nur einige schmutzig schwarze Lappen liegen um die Glieder und verhüllen sie dürftig, auf einem Fuß schlottert ein schwarzer seidener Strumpf, der andere ist nackt, die Haare liegen wirr und staubig, und Fetzen eines schwar-

zen Schleiers ziehen sich seitwärts und kleben aneinander wie ein gedrehter Strick — diese Zerfetzung des Anzuges und die Unordnung, gleichsam wie eine Art von Liederlichkeit, zeigte mir ins Herz schneidend die nährende Hülflosigkeit einer Toten, und kontrastierte fürchterlich mit der Heiligkeit einer Leiche ..." (Adalbert Stifter, Ein Gang durch die Katakomben [von St. Stephan]. In: Wien und die Wiener, Zürich 1945, S. 58 f.).

[38]) Es handelt sich hier nur um die spanische Kleidung des Wiener Hofes, wie sie auf dem Epitaph des Grafen Volkra im nördlichen Querschiff für diese Zeit am besten veranschaulicht wird.

[39]) In der Zahl der Toten unbestimmten Geschlechtes sind auch Kinder und die Toten der wenigen nicht geöffneten Särge eingerechnet, die die Zahlen nicht mehr wesentlich verschieben würden.

[40]) Vgl. Franz Michel Willam, Die Geschichte und Gebetsschule des Rosenkranzes, Wien 1948, S. 204 ff.

[41]) Stephan Beissel, Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert. Freiburg 1910, S. 39.

[42]) Ebenda, S. 36.

[43]) Vgl. Rudolf Till, Die Wiener Salvatormedaille und das Schweizer Hilfskomitee (Wr. Geschichtsbll., Bd. I [61], 1946, S. 3—14).

[44]) Vgl. Karl Gröber, Alte Oberammergauer Hauskunst, Augsburg 1930, Abb. 6, rechtes Reliquienkreuz.

[45]) Kupferplatten für kleine Andachtsbilder im Pfarrarchiv zu St. Michael: 1. Maria Candia — Bild im Strahlenkranz. Inschrift: Gnadenreiches Bildniß der allerseeligsten Jungfrau und Mutter Gottes Maria von Candien, welche in der Kais. König. Hoff-pfarrkirche der regulirten Versamlung des H. Pauli bey St. Michael in Wien andächtig verehret wird. Unbez., 18. Jahrh., 25 × 18,7 cm. 2. Maria Candia in Rahmen. I.: Gnadenreiche Bildnus der Allerseeligsten Jungfrau und Mutter Gottes Maria auß Candia, welche in der Kayl: hoff Pfarrkirchen Cong. Cler. Reg. S. Pauli bey S. Michael in Wienn, besonders zur Pöstzeit verehret wird. geweichte Leinwand von einen Corporal. Bez. Jacob Schmutzer, 12,5 × 7,4 cm. 3. Maria Candia in Rahmen. I.: Wahre Abbildung der Allerseeligsten Jungfrau und Mutter Gottes Maria Major, wie solche in dem Chor bey S. Michael in Wienn Verehret wird. Bez. J. Schmutzer, 12,4 × 7,4 cm. 4. Maria Candia in Rahmen. I.: oben: die Weegweiserin, unten: Gnadenreiche Bildnuß der Allerseeligsten Jungfrau und Mutter Gottes aus Candia, welche in der Kays. Hoff-Pfarr Kirchen Cong. Cler. Reg. S. Pauli bey S. Michael in Wienn auf dem sogenannten Pest-Altar besonders zur Pestzeit verehret wird. Unbez., 13,2 × 7,9 cm. 5. Maria Candia. I.: Maria aus Kandien bey S. Michael in Wien. Bez. Jakob Adam in Wien, 12,1 × 8,5 cm. 6. Maria Candia in Wolkenkranz, darunter hl. Julius und hl. Alois. I.: Gnadenreiche Bildnuß der Allerseeligsten Jungfrau und Mutter Gottes auß Candia, welche in der K. K. hoff-Pfarr Kirche bey S. Michael in Wienn deren Cler. Reg. S. Pauli, sambt dem leib des H. Bluthzeigen Julij und der Bildnuß des H. Aloysii VerEhret wird. Unbez., 18. Jahrh.. 13,8 × 8,6 cm. 7. Maria Candia in Rahmen. I.: Wahre Abbildung des Gnadenbildß unser Lieben Frauen auß Candien in der Kayserlichen Pfarrkirchen deß H. Ertzengel Michael in Wienn. Bez. Matthi. van Sommeren, 16,5 × 12.4 cm. 8. Leopoldstädter Madonna. I.: oben: Trösterin der Betrübten. Unten: Marianisches Gnadenbild, welches in dem Pfarr-herrlichen Gotteshause des H. Oesterreichischen Landespatron Leopolds von einer andächtigen Gemeinde verehret wird. Unbez., 18. Jahrh., 12,4 × 7,6 cm. 9. Leopoldstädter Madonna. I.: oben: Trösterin der Betrübten. Unten: Leopoldstädtisches Pfarr-Gnadenbild Im Jubel jahr 1778. Unbez., 12,4 × 8 cm. 10. Maria, den Mantel über eine Sterbende breitend, davon Christus am Kreuz, von Engeln getragen. I.: O Mutter befilch mich deinen Sohn. Unbez., 18. Jahrh., 13,7 × 8,6. 11. Hl. Blasius ein Kind segnend. I.: S. BLASIVS Epis de M. Auxiliator eximins Contra gutturis morbos. Unbez., 18. Jahrh., 11,4 × 7 cm. 12. Hl. Blasius ein Kind segnend. I.: Heiliger Blasius Bischoff und Martyrer wie solchen in der K. K. hof-Pfarr Kirche bey S. Michael in Wienn verEhret wird. Unbez., 18. Jahrh., 14 × 8,6 cm. 13. Gebetszettel mit Bild. I.: S. BLASIVS Epis. et mar. Unbez., 18. Jahrh., 7,3 × 10,3 cm. 14. Gebetszettel mit Bild. I.: S. BLASIUS epis. et Mar. Unbez., 18. Jahrh., 7,2 × 12 cm. 15. Hl. Alois in Rahmen. I.: S. Aloysius Gonzaga S. J., wie Er in der Kayl. Hoff Pfarr bey S. Michael in Wien VerEhret wird. Unbez., 18. Jahrh., 10 × 6,9 cm. 16. Alexander Saulius predigend. I.: B.

Alexander Saulius Cler. Reg. S. Pauli Aleriaet Papiae Corsicae Apostol. Bez. Jac. Schmuzer, 13,7 × 8,3 cm. 17. Alexander Saulius in Rahmen. I. wie bei 16. Unbez., 8,6 × 6,4 cm. 18. Hl. Paulus in Rahmen. I.: S. PAULUS Apostolus, Bez. Winkler, 8,4 × 6,3 cm. 19. Hl. Paulus in Rahmen. I.: IESUM CHRISTUM ET HVNC CRVCIFIXVM NON IUDICAVI ME SCIRE ALIQUID NISI. Unbez., 18. Jahrh., 11,2 × 8,6 cm. 20. Franz Selesius betend. I.: S. FRANCISCUS SALESIUS. Unbez., 18. Jahrh., 9 × 5,4 cm. 21. Franz Xaver betend. I.: S. Franciscus Xaverius S. J. wie Er in der Kayl. Hoff Pfarr bey S. Michael in Wienn Ver-Ehret wird. Bez. J. Schmutzer, 9,8 × 6,1 cm. 22. Franz Xaver betend in Rahmen. I. wie 21. Bez. J. Schmutzer, 10,7 × 6,9 cm. 23. Hl. Michael. I.: S. Michael Archangelus. Bez. Wienn bey Ign. Eder, 21 × 15,8 cm. 24. Hl. Julius, von einem Engel einen Kranz empfangend. I.: S. IULIUS M. Unbez., 18. Jahrh., 10 × 7,5 cm. 25. Hl. Julius, wie 24, I.: S. JULIUS M. Dessen Heil. Leichnamb in der K. K. Hof-Pfarr Kirchen bey St. Michael in Wienn zur ofentlichen Verehrung ausgesezet ist. Bez. J. Kollanek, 10,9 × 6,8 cm. 26. Hl. Julius, wie 24, I.: wie 25. Bez. S. Mansfeld, 11,2 × 7,4 cm. 27. Hl. Julius. I.: wie 25. Unbez., 18. Jahrh., 11,3 × 6,7 cm. 28. Pius Manzador in Rahmen. I.: PIVS MANZADARIVS Cong. S. Paulli Praepositus Generalis. Ep. Segniens, dein Transylvan. mort. Cibin. d. 30. Aug. 1774. Unbez., 17,3 × 11,6 cm. 29. Pius Manzador. I.: PIUS MANZADOR u. I. in arabischer Schrift. Unbez., 18. Jahrh., 17,6 × 10,9 cm. 30. Brennendes Herz Jesu mit Dornenkrone und Kreuz im Strahlenkranz, darunter Kreuz, Lanze und Stange mit Schwamm. Unbez., 11 × 7,3 cm. Vgl. Gustav Gugitz, Das Kleine Andachtsbild. Wien 1950, S. 127 f.

[46]) Am ehesten würde die Form der Totenkrone eine Entsprechung in der Brautkrone (Inv. Nr. 4449, im Österr. Museum für Volkskunde) aus der Umgebung von Mariazell finden, welcher Umstand bei den engen Beziehungen von St. Michael zum Wallfahrtsort Mariazell nicht verwundern würde. Vgl. dazu Otto Lauffer, Der volkstümliche Gebrauch der Totenkronen in Deutschland (Z. f. V., Bd. XXVI, 1916, S. 224—246).

[47]) An dieser Stelle aber sei noch allen jenen herzlichst gedankt, die in aufopferungsvoller Arbeit bei der Durchführung der Untersuchung geholfen haben, in erster Linie Frau Elfriede Lies, die in wochenlanger Arbeit die Skizzen der Sargbemalungen anfertigte, Herrn Dr. L. Laube †, der als Arzt und Mensch half, wo er nur konnte, und besonders Herrn Professor Dr. P. Waldemar Posch, der mit Rat und Tat jederzeit aushalf und vor allem auf wichtige archivalische Bestände des Barnabitenklosters aufmerksam machte. Dem ehemaligen Pater Provinzial der PP. Salvatorianer und jetzigen Pfarrer von St. Michael, dem hochwürdigen Herrn DDr. P. Roland Macho, sei aber für die bereitwillige Erlaubnis zu diesen Untersuchungen und für das Zugänglichmachen der Kirchenmatriken und des Pfarrarchives auf das höflichste gedankt. Dem Leiter des Österreichischen Museums für Volkskunde, Herrn Univ.-Prof. Dr. Leopold Schmidt, sei aber besonders für die Förderung der abschließenden Arbeiten herzlichst gedankt.

VOLKSKUNDLICHES AUS DEM NORDTIROLER UNTERLAND

Nach archivalischen Quellen vom 15. bis zum 19. Jahrhundert

VON MATTHIAS MAYER

Nach den Vorschriften der Trienter Kirchenversammlung vom Jahre 1563 sollten in jedem Bistum und jeder Kirchenprovinz Synoden stattfinden. In Salzburg wurden erstere in den Jahren 1569 und 1573 gehalten. Ihnen folgte eine Provinzialsynode im Jahre 1576. Nach diesen mußte in jedem Bistum eine Visitation durchgeführt werden, um die Zustände der einzelnen Kirchen und des religiösen Lebens aufzunehmen und zu bessern. Im Bistum Chiemsee fand eine solche Visitation noch vor 1589 statt, von der uns aber scheinbar keine Berichte erhalten sind. In der Diözese Salzburg selbst war erstmals 1614, dann 1620, 1625 und hernach wiederholt eine. Sie wurden später durch öftere Visitationen der Dekane ergänzt [1]). Die Berichte darüber sind im Ordinariatsarchiv Salzburg und für die Dekanatsvisitationen des Tiroler Anteils im Dekanatsarchiv Zell am Ziller erhalten.

Dieses Nordtiroler Unterland, das die Gebiete von Rattenberg, Kufstein und Kitzbühel umfaßt, gehörte einesteils, soweit es das Zillertal rechts dieses Flusses und das Inntal betrifft, schon seit undenklichen Zeiten wie heute noch zur Erzdiözese Salzburg, andernteils mit den östlich davon gelegenen Pfarreien Brixen i. T., Söll, St. Johann i. T., Kirchdorf und den zugehörigen Filialen aber zum Bistum Chiemsee, das erst im Jahre 1803 aufgehoben wurde.

Wir erfahren aus den verschiedenen Visitationsberichten mancherlei volkskundlich Interessantes aus dem religiösen Bereich. Das Bemerkenswerteste daraus soll, vermehrt um ein paar Notizen aus Kirchenrechnungen, dem verehrten Geburtstagskinde und großen Forscher über Volkskunde zu Ehren im Folgenden wiedergegeben werden.

Beinahe überall standen damals noch die alten gotischen Kirchen mit ihren Tafelaltären. An deren Unterbau, der sogenannten Predella, oder auch am Schrein selbst, befand sich rückwärts fast stets das auf Holz gemalte Bild des Erlösers. Die Leute hatten die Gewohnheit, von diesen Holztafeln Späne herauszuschneiden und diese in abergläubischer Weise zu verwenden [2]). Deutlich heißt es im Visitationsbericht des Jahres 1625 über Reith bei Brixlegg: „Rückwärts des Hochaltars ist eine Blechtafel angeschafft worden, damit diese nicht weiter in mißbräuchlicher Weise zerschnitten werden könnte." Zur Verdeutlichung dient die Nachricht aus dem Jahre 1614, die vom gleichen Altar sagt: „Beim Hochaltar, der rückwärts das Bild des Heilandes hat, aus dem herausgeschnitten wurde (excisam imaginem Salvatoris habet), soll dies auf einem Eisenblech gemalt werden und die rückwärts ausgehöhlte Stelle (locus retro excavatus obstruatur) soll zugedeckt werden!" Ähnlich wird bei Alpach 1614 berichtet: „Der Hochaltar des hl. Oswald hat rückwärts das zerschnittene Bild (concisam imaginem) des Heilandes. Daher soll es auf Eisenblech gemalt werden und die Tücher,

welche die Bilder verunzieren (deturpantur) sollen entfernt werden." Noch deutlicher lautet der Auftrag des Visitators vom 21. Juni 1614 in Ebbs, wo nicht nur die auf der Rückseite befindlichen Bilder, sondern auch die auf der Vorderseite befindlichen derart mißhandelt worden waren: „Beim Hochaltar, dessen Bilder vor- und rückwärts . . . zerschnitten und durch das Alter beinahe vernichtet sind (consumptae) sollen diese erneuert werden." Auch hier gibt eine Bemerkung an, weshalb dieser Mißbrauch sich eingeschlichen hatte. Es heißt beim Seitenaltar der hl. Barbara: „Rückwärts ist das zerschnittene Bild des Heilandes. Es soll gegen die Böswilligkeit abergläubischer Menschen auf einer Kupferplatte gemalt werden." Der gleiche Befehl erging in Niederndorf und Walchsee. Nur wurde hier noch dazugefügt, daß „Die Namen" und „Beschriftungen" getilgt werden sollten. Der Drang vieler Menschen, sich wenigstens in einer Kritzelei zu verewigen, ist wohl so alt wie das Schreiben selbst. Es ist schon an heidnischen Wallfahrtsstätten des Altertums genau so bezeugt wie von den Gräbern christlicher Heiliger der ersten Jahrhunderte und tobt sich heute nicht nur an Stiegenaufgängen und Wänden von Wallfahrtskapellen, sondern auch an anderen Orten aus. Der Brauch aus den Altären Holzspäne zu schneiden hat irgendwie noch bis an das Ende des 17. Jahrhunderts angehalten. Nachdem bei der Visitation des Jahres 1614 in Kundl wie anderswo angeschafft worden war, das rückseitige, zerschnittene Bild des Heilandes am Hochaltar auf Eisenblech zu malen, heißt es in der Dekanatsvisitation von 1681: „Der Hochaltar hat rückwärts wie gewöhnlich das Bild Christi" und 1675 wird ähnlich berichtet: „Das Bild Christi rückwärts hinter dem Hochaltar hängt allzu tief (nimium demissa) und ist daher abergläubischen Betastungen mit den Händen ausgesetzt. Es soll höher befestigt werden." In Häring aber wird 1681 wohl als Mangel bemerkt, daß der Hochaltar rückwärts kein Bild Christi aufweise.

Als Patron von Kirchen und vor allem von Altären findet man in jener Zeit merklich häufiger als heute den hl. Leonhard, den großen Helfer der Bauern und des Viehes, bezeugt. Er ist Hauptpatron in Bruck am Ziller und in Hopfgarten [3]), und zusammen mit dem hl. Lambert in Gerlos. Seitenaltäre hatte der hl. Leonhard in Kirchbichl, Niederndorf, St. Johann i. T. und Schwendt bei Kössen. Wir erfahren auch von eisernen Votivgaben [4]) zu Ehren des Heiligen, die dem Visitator nicht ganz geheuerlich vorkamen. Er findet scharfe Worte gegen solche. So heißt es 1614 bei Bruck a. Z.: „Vom Hochaltar des hl. Leonhard sollen jene eisernen Ketten und andere Ungehörigkeiten (immunditiae = ‚Schweinereien') weggetan werden und was davon zu verkaufen ist, soll verkauft werden; der Erlös aber ist zum Nutzen der Kirche zu verwenden." Der Auftrag wurde 1617 wiederholt mit den Worten: „Die eisernen Ketten sollen vom Altar des Hlgn. Leonhard an einen anderen bequemen Ort übertragen werden oder zum Nutzen der Kirche verwendet werden." Tadelnd bemerkt die Dekanatsvisitation des Jahres 1675 bei der zur Pfarre Erl gehörigen Leonhardskirche im angrenzenden bayrischen Nußdorf: „Vor der Kirchtür sind auch jene unpassenden eisernen Abbilder oder Weihegaben (indecentes ferreae imagines seu idola), die schon lange verworfen und verboten sind, die aber das Volk zu seinen abergläubischen Zwecken gebraucht, von neuem aufgestellt." Vermutlich waren eiserne Votive verschiedener Art von Tieren, einzelner Gliedmaßen oder auch menschlicher Figuren damit gemeint. Deren Verbot könnte wohl auch zum Anlaß geworden sein, aus ihnen eine eiserne Kette zu schmieden, wie wir sie noch an

manchen Kirchen heute finden. Dadurch wäre man zwar dem Verbot sie wegzuschaffen nachgekommen, hätte aber die Gabe selbst doch in ihrem Bestande und an ihrem Orte erhalten.

Im Gegensatz zur häufigen Verehrung des hl. Leonhard finden wir in diesem Gebiete fast kein Zeugnis mehr für den Kult der einst sehr gefeierten sogenannten Vierzehn Nothelfer. Nur die kleine Kapelle des Ansitzes Wagrain bei Ebbs war ihnen geweiht. Bei der Visitation des Dekans von Zell a. Z. am 1. Dezember 1675 schrieb dieser: „Das ins Missale eingefügte Meßformular der 14 Nothelfer muß für den Fall, als dort eine hl. Messe gelesen würde, unbedingt daraus herausgerissen werden, da es von der hl. Kongregation der Riten unter dem 16. Jänner 1617 so zurückgewiesen worden ist, daß es unter der Strafandrohung wie bei verbotenen Büchern darin nicht einmal behalten werden kann." Besitzer des Schlosses war damals der Kufsteiner Bürger Joseph Seiz. „Im übrigen", fügt der Visitator bei, „wird gesagt, daß die Kapelle wegen der dort dauernd geschehenden Wunder von der Bevölkerung der Umgebung besucht würde und sehr berühmt sei."

Auch von zwei sogenannten Kümmernis-Darstellungen erfahren wir. Während im Inventar der Kirche zu Mayrhofen des Jahres 1695 ohne weiteres Zeichen der Verwunderung bloß berichtet wird, daß „auf einem Seitenaltar ain hilzernes - painernes, auf eisen gestölltes Khumernus - Bildt" vorhanden sei, heißt es in der Diözesanvisitation von 1614 bei Ebbs: „In der untern Vorhalle der Kirche gibt es ein Bild der hlgn. Jungfrau Khumernus, das zweifelsohne sehr hässlich und abscheulich für den Anblick ist (certe turpis valde et visu horribilis); da aber die Bauern von höchster Verehrung gegen dasselbe erfüllt sind, wird man es an diesem Orte gedulden müssen." Wie andere Nachrichten über diese Verehrung zeigen, war der Kult besonders auch im Gebiete des Nordtiroler Unterlandes einst ziemlich verbreitet [5]).

Die Fronleichnamsprozession wurde überall mit starkem Gepränge gefeiert. In Kirchdorf erhielten nach der Kirchenrechnung bereits 1628 „4 Schützen, so am Antlasstag bei Singung der heiligen Evangelien geschossen — zu 2 Maß Wein 36 kr. und die „Hoffierer", das waren wohl mit einer besonderen Montur bekleidete Männer zur Ordnung des Zuges und Begleitung des Allerheiligsten, „zum Antlassumzug 40 kr. als Zehrung". Von 1648 an kehrt in den Kössner Kirchenrechnungen stets die Ausgabe wieder: „der Cranzlpinderin zum hlgn. Antlass — 30 kr"; gleichfalls „den Spilleiten, so in den Umgängen aufgemacht — 50 kr; auch den Engelknaben — 18 kr und den Jungkfrauen Anweisern" (das mögen in Kirchdorf die Hoffierer besorgt haben) „— 6 kr; fir 1 Cron zum hochwürdigen Sakrament in den Umbgengen zu gebrauchen, der Cranzlpinderin von Kitzbichl geben — 2 Gulden". Der Höhe dieses Betrages nach zu schließen, muß das eine größere Schmuckarbeit, wohl aus Gold- und Silberflitter, die für längeren Gebrauch bestimmt war, über der zweifelsohne noch gotischen Monstranz gewesen sein. Davon zu unterscheiden war die erstgenannte Ausgabe von 30 kr an die Kranzlbinderin. Sie war wohl für ein kleineres Kränzlein aus Goldflitter, das vielleicht mit nachgemachten Ähren und Weintrauben geziert war und um das Lunulagefäß selbst gelegt wurde, ähnlich wie dies heute noch im Tiroler Unterland dort und da gebräuchlich ist [6]). Auch derlei Dinge wurden, wie es scheint, da sie so nahe mit dem Allerheiligsten in Berührung kamen, gelegentlich in abergläubischer Weise weiter verwendet. Auch heute noch werden hier überall Zweige von Stauden, die längs

des Prozessionsweges eingepflanzt waren, abgerissen und auf den Feldern als segenbringend wieder eingesteckt. Ähnlich wurde 1743 vom Dekan in Zell a. Z. dem Vikar in Hart aufgetragen, er solle „keine Büschel oder Kränzel mehr auf einer Torze“ (= dicke Kerze zur Prozessionsbegleitung) „mehr mittragen oder auf den Altar legen lassen, da selbe bisher mehrfältig nur zum Aberglauben Anlaß gegeben“. In Kössen bekam 1648 der Vorsinger nach altem Brauch — 1 fl. 30 kr, doch war das wohl das Honorar für längere Zeit und Tätigkeit am Kirchenchor. Die Kirchenrechnung des Jahres 1685 verzeichnet daselbst das erstemal „für die Schützen zum hlgn. Antlass in Zöhrung 45 kr.“

Seit alter Zeit bestand auch in vielen Kirchen des Tiroler Anteils von Salzburg schon der Brauch, zu Christi Himmelfahrt eine Figur des Auferstandenen durch das sogenannte Himmelloch ins Gewölbe der Kirche hinaufziehen zu lassen [7]). In Zell a. Z. hat man bei dieser Gelegenheit einst vom Himmelloch herab Nüsse und gedörrte Birnen auf die Jugend herabgeworfen. So ist die Bemerkung der dortigen Kirchenrechnung von 1537 zu verstehen, die lautet: „Dem Ernst Kramer zu der Auffart umb nussen geben — 1 kr.“ Ebenso wurden im folgenden Jahr ausgegeben „am Auffarttag um nussen — 4 kr“ und 1550 „ausgeben an dem Tag umb klobirn zu der Auffart — 2 kr“ Zugleich war das Fest für die an der Kirche angestellten Geistlichen, Mesner, Kirchpröpste u. a. eine Gelegenheit zu einem kleinen Mahle, das in Erinnerung an das letzte Beisammensein und Essen des Heilandes mit den Aposteln im Abendmahlsaal wohl als „Unsern Herrn letz“ bezeichnet wurde. So vermerkt die Zeller Kirchenrechnung 1537: „Zu der Auffart verzert 3 schilling“ und 1550 heißt es: „ausgeben, das verzert ist worden an den auffarttag unsern hernn letz — 1 fl.“ Dabei ist „letz“ nicht gleich letzte Mahlzeit, sondern hat selbst schon die Bedeutung von „Labung durch Speis und Trank“. So ist es ja auch in der Spruchwendung „zu guter Letz“ eigentlich zu verstehen [8]).

Wenngleich der Brauch einer Grablegung Christi am Karfreitag schon sehr alt ist, so wurden die barocken Heiligen Gräber [9]) mit ihren Kulissen und der Beleuchtung durch färbige Kugeln doch erst im 17. Jahrhundert, dort früher, hier später, im Tiroler Unterland angeschafft. Dafür spricht z. B. in der Kirchenrechnung von Kirchdorf aus dem Jahre 1630, daß „6 erdene Amplen zum hlgn. Grab“ gekauft worden seien, zu denen 1642 weitere 20 um 27 kr vom Hafner erworben wurden. Dieses hl. Grab dürfte noch klein und bescheiden gewesen sein. Erst 1680 wurde nach den gemachten Ausgaben ein viel größeres in Auftrag gegeben. Es erhielt nämlich Veit Rabl, ein Maler in Kitzbichl, wegen eines neu gemachten Grabs in der Kirchen 40 fl und der Tischler Michael Reitstetter für Machung desselben 34 fl 54 kr. Von dieser Zeit an datieren auch alljährlich die Ausgaben für Aufmachung desselben.

Man pflegte Brote in das Grab des Herrn zu legen. Die Kirchenrechnung von Zell a. Z. verzeichnet im Jahre 1548 die Ausgabe von „8 kr umb 1 fladen in das Grab“ und den gleichen Betrag im folgenden Jahre „umb ein fochitz in das Grab“ [10]). Bei der Visitation von 1614 beklagte sich der Pfarrer, daß zur Leidenszeit des Herrn von den Frauen Brote ins Grab gelegt würden und daß sie dieses, wenn sie es wieder herausnehmen, für Zaubereien (maleficiis) gebrauchten. Es erging dann der Bescheid: „Die Brote, welche von den Frauen abergläubischerweise in das Grab des Herrn

gelegt zu werden pflegten und von denselben wieder herausgenommen würden, sollten von nun an dem Mesner zufallen." Der Brauch ist in Ellmau bereits um die Mitte des 15. Jahrhunderts beurkundet und währte in ähnlicher Form in Oberau wie Kundl noch bis zum ersten Weltkrieg [11]).

In der Karwoche wurde vermutlich auch ein anderer Brauch in der Kirche vollzogen, der schon seit langem abgekommen ist: Man wusch nämlich den Altar, und zwar mit Wein. So findet sich in der Rechnung von Kirchdorf vom Jahre 1626 an fortlaufend die Ausgabe: „eine Mass Wein zum Altarwaschen — 14 kr." Da der Altar im Mittelalter auch als Sinnbild Christi und seines Grabes gedeutet wurde, so sollte die Zeremonie vermutlich an die Waschung des vom Kreuze herabgenommenen Leibes des Herrn vor seiner Grablegung erinnern. Sie wird heute nirgends mehr in unseren Gebieten geübt.

Es ist bekannt, daß die bäuerliche Bevölkerung manchen Glocken eine ganz besondere Kraft zugeschrieben hat. Aus dem Gedanken heraus, diese Kraft auch auf irdische Weise zu verstärken, muß wohl ein merkwürdiger Brauch verstanden werden, von dem wir in Waidring erfahren. Am 18. Juni 1671 schrieb der Visitator des Offizialates Chiemsee an den zuständigen Pfarrer in Kirchdorf: „als ich den 4. Mai zu Waidring das Gotteshaus visitiert, hat sich befunden, daß . . . die Glockhen zu Zeiten von der abergläubischen bauernschaft geschmürbt würdet." Er solle sehen, daß diese „Schmürbung der Glocken" abgestellt würde. Sinn dieses Brauches war wohl, der Glocke eine magische und verstärkte Kraft zu geben. Sie sollte ja die Gewitter und Unfruchtbarkeit weihevoll bannen und fetten Segen in jeder Form geben. So wollte man sie wohl selbst an diesem teilnehmen lassen. Ähnlich hat man einst Götterbilder wie Heiligensteine gesalbt und Donnerkeile mit Butter bestrichen. So wurden als Wetterzauber in Kärnten noch Statuen sagenhafter Volksheiliger bald gewaschen, bald abgetrocknet, je nachdem man Regen oder Sonnenschein erhalten wollte [12]).

Allgemein wurden damals noch Naturalgaben in den Kirchen geopfert. Wir finden solche in den alten Kirchenrechnungen von Waidring verzeichnet: 1491 werden Käse, Hennen, Har (= Flachs), Wolle und 4 Hufeisen geopfert, diese letzteren, obwohl die Kirche keinen Leonhardsaltar aufwies. 1499 erscheinen als Opfergaben: „Ain Spetl, ain Kalb, zwei Sleyer, ain Kalbfell." 1502 wird ein Luchsbalg, 1544 eine Bärenhaut geopfert. Die Naturalopfer hören hier gegen 1550 auf. In Mayrhofen werden verzeichnet: 1627 — 38 Hühner und Hann (en), 11 Hennen, 4 Chrisam-Pfeitlen, 1 Slayr, 12 Seidenstrenndl, 1 Fürtuch, 18 Pfd. Har, sowie 2 Spetl. 1694 findet sich kein einziges lebendes Opfer mehr, von den übrigen nur 2 Pfd. Haar und 33 Pfd. Eisen. Dieses letztere ist wohl dadurch erklärbar, daß damals schon ein Eisenwerk im nahen Finsinggrund bestand. In Zell a. Z. wurden 1536 Käse, Har, Eier, Hühner und Wolle gespendet. In Kirchdorf werden 1644 noch u. a. 5 Pfd. Har der Kirche geopfert.

Wie gegen viele andere Bräuche nahmen die Visitatoren auch gegen die wächsernen Votive Stellung. So schreibt 1722 der Dekan von Zell a. Z. über die Kapelle im Schlosse Wagrein: „Ich hielt es notwendig zu bemerken, daß die vielfach wächsernen Weihegaben (anathemata [13]) plura cerea), welche dargebracht werden, nicht in ihrer Menge an den Wänden aufgestellt würden, wo man sie sehen kann, sondern daß der größere Teil

in einem Schrein oder Kasten aufbewahrt werden sollte, damit der Ort nicht durch den maßlosen Eifer des Volkes als wundertätig verbreitet würde und dann den Opfern und den öffentlichen Andachten in der Pfarrkirche und anderen nahen Kirchen Eintrag täte." Ähnlich lautete der Befehl des Jahres 1743 für Brixlegg: „Von dem geschnitzten Haupte Christi, das auf dem Altar der Friedhofskapelle sich befindet und von wächsernen Weihegaben so sehr bedeckt ist, daß man es kaum sehen kann, sollen die benannten Votivgaben weggegeben werden und an einem andern Ort neben die genannte Kapelle übertragen werden." Nicht ganz klar ist die Bedeutung von wächsernen Kreuzen auf Bildern, die sich nach einer Bemerkung im Visitationsbericht von 1615 bei St. Nikolaus auf der Burg zu Ebbs vorfanden. Es heißt dort: „Das Volk soll in Predigten ermahnt werden, daß die Bilder („des Altares") nicht durch wächserne Kreuze verunziert werden" (ne crucibus cereis imagines deturpentur), diese sollen entfernt werden und das dort befindliche Bild des Heilandes, das durch derlei Kreuze beschädigt (deformata) ist, mit eisernen Gittern eingeschlossen werden."

Die Gräber vermöglicher Leute, die sich einen Grabstein beschaffen konnten, lagen noch häufig im Boden der Kirchen, die vermutlich damals keine Betbänke aufwiesen. Man ging zum Jahresgedächtnis zu den betreffenden Grabstätten und stellte bei dieser Feier auch die Kerzen einfach hin auf den Grabstein [14]). So verordnet noch unterm 19. Februar 1644 Leonhard Heffter, Wirt zu Hapach in Kirchdorf, der Vater des Christof Heffter, Pflegers in Kitzbichl, es sollten auf seinen in der Kirche gelegenen Grabstein 2 Kerzen gestellt und diese zu Allerseelen dort während des Gottesdienstes brennen.

Fast überall waren damals bei den Kirchen Ossuarien oder sogenannte Beinhäuser, in welche die bei Eröffnung oder Neubelegung eines Grabes sich etwa noch vorfindenden Knochen und vor allem die Schädel gelegt wurden [15]). Es ist mit diesem Brauch wohl der aus Frühzeiten der Menschheit noch stammende Glaube an eine besondere Verbindung des Hauptes mit dem Geistigen, weshalb ihm besondere Ehrfurcht gebühre, und an ein Fortleben des Verstorbenen verbunden. Es nimmt gar nicht Wunder, wenn wir auch immer wieder vom Mißbrauch von Totenköpfen zu Zaubereien und von Strafen, die Frevlern damit zuteil wurden, in Berichten und Sagen aller Art vernehmen. 1614 wurde für Reith bei Brixlegg z. B. ausdrücklich verordnet: „Das Beinhaus soll, um abergläubische Dinge zu verhüten, verschlossen gehalten werden" Darauf wurde auch bei andern Kirchen gesehen. Neu entstehenden Wunderberichten und Sagen stand die kirchliche Behörde manchmal für die damalige Zeit ausnehmend vorsichtig gegenüber. So heißt es im Diözesan-Visitationsbericht des 2. Juli 1614 bei St. Leonhard in Kundl: „Der Totenkopf, der jetzt auf einem Ziegel bei den Weihegaben des hl. Leonhard sich vorfindet, soll nach Erzählungen des Vikars einst auf Befehl der Obern in den Friedhof der Kirche in Kundl gebracht worden, nichts desto weniger aber aus sich selbst an den früheren Platz zurückgekehrt sein. Ob die Sache sich wirklich so verhalte oder nicht, soll durch die Übertragung noch einmal erprobt werden. Wenn er zurückkommen sollte, möge man ihn belassen und dann solle die Sache an das hochwürdige Consistorium berichtet werden."

Manch religiöser Brauch der früheren Zeit, selbst solche, die mit der Sakramentenspendung zusammenhingen, war im 17. Jahrhundert schon ab-

gekommen. Bekanntlich wird bei der Taufe das Haupt des Kindes mit Chrisam gesalbt. In Ehrfurcht vor dem hochgeweihten Öl hatte man einst nach dieser Salbung den Scheitel des Kindes mit einem Häubchen, das jedenfalls am Kinderhemdl befestigt oder sonst mit einem Bändchen gehalten wurde, bedeckt. Dieses Taufhäubchen wurde erst einige Tage später vom Priester selbst wieder weggenommen und blieb der Kirche oder dem Geistlichen [16]). Man opferte in der Kirche oder an einem Wallfahrtsorte auch gern das Taufkleidchen der Kinder, wenn diese rechtzeitig die vom Priester gespendete oder wenigstens die Nottaufe erhalten hatten. So werden im Inventar des Jahres 1609 bei Maria Stein „68 Chrysen Hemetten" als geopfert erwähnt [17]). Bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts wußte man jedoch mit diesen geopferten Chrisam- und Kinderhemdchen nichts mehr anzufangen. Daher heißt es z. B. im Inventar der Kirche Mayrhofen aus dem Jahre 1695: „die 2 Chrysam- und 6 andere claine Hemetl sind zerschnitten und zu facinetten gemacht worden." Unter facinetten [18]) müssen wohl schmale Tüchlein verstanden werden, wie sie der Priester zum Austrocknen des Kelches oder zum Abtrocknen der Hände beim Lavabo der hl. Messe benützt.

Dagegen hat sich der Brauch des Sternsingens in der Advent- oder Weihnachtszeit dort und da trotz aller gelegentlichen Anfeindungen von Seiten der kirchlichen wie weltlichen Behörden bis heute erhalten. In Waidring meldet die älteste Kirchenrechnung des Jahres 1482: „eingenommen von den Ansingern zu Weihnachten 3 Pfd. Perner." Im folgenden Jahr heißt es: „von jungen gesellen ansingen, gelt ½ Pfd. Perner." Ganz deutlich wird 1556 vermerkt: „die jungen gesellen haben ersungen in den weynachtsfeyertagen zu der kirchen von der Landschaft (= Landleuten, Bauernschaft) einen Gulden 23 kr." Im Jahre 1609 kehrt es ähnlich wieder: „von den sternsingern empfangen beim neuen Jahr 1609 und 1610 — 32 kr." Gesungen haben also junge Burschen zu Gunsten der Kirche und zwar in den Tagen um Weihnachten bis Neujahr, indem sie von Haus zu Haus umherzogen. Man sieht, wie alt unsere Krippenlieder sind! Auch im nahen Kössen lebte der Brauch. Die Kirchenrechnung von 1649 verzeichnet als Einnahmen: „von den Sternsingern empfangen — 2 fl." Hier gingen die Kirchensänger, da es 1689 heißt: „zur heiligen Weihnachten anstatt der Kirchensänger ist ersammblt worden 1 fl. 10 kr." Nach den Wirren des bayrischen Einfalls von 1703—1704, wo das Singen unterblieb, lebte der Brauch wieder auf und wurden z. B. 1790 von den Sternsingern „gesammbelt 1 fl. 30 kr." Obwohl der Ertrag der Kirche zufiel, drohte dem Brauch gelegentlich ein behördliches Verbot. In dieser Hinsicht erging vom Landgericht Kitzbichl d. d. 6. Dezember 1815 die Weisung: „Nachdem man erfahren hat, daß die Kirchensänger mit einem Stern und einem Spielmann gleich jedes Haus absuechen und dadurch nicht selten die unbemitteltere Klasse und Notigeren vorzüglich bei gegenwärtigem Geldmangel und merklichen Abgang der Lebensmittel empfindsam bedrücken, weil man überall, wo sie hinkommen, allerlei abgeben muß — daß dieselben auch bei den zur Nachtzeit eintreffenden (!) Wirten und Fratschlern die Polizeistunde mit Tanzen und andern Unfügen überschreiten, so wird hiemit die Weisung gegeben...: Die Kirchensänger zu beauftragen, diesen alten Mißbrauch, dagegen schon Gesetze und Zeitumstände sprechen, nicht zu drückend zu machen, widrigenfalls für immer das Sternsingen verboten würde." Aus der Notlage der Hungerjahre von 1815—1817 kann man dieses halbe Verbot wohl verzeihen. Eine grundsätzlich feindliche Einstellung

gegen derlei Volksbräuche, wie sie das Sternsingen und das häufig in die gleiche Zeit fallende Perchtenlaufen darstellen, zeigt aber ein Erlaß des Landgerichtes Zell a. Z. vom 20. Dezember 1839: „Das sogenannte Sternsingen, zufolge welchem mehrere Leute um Weihnachten bei einer Geige in Privat- und Wirtshäusern Lieder absingen, sowie das Perchtenlaufen (Maskenlaufen), durch welches auf Gassen und in Häusern oft sehr große Exzesse hervorgerufen und namentlich auch verbotene Tänze veranlaßt werden, während die Kirche zu dieser Zeit lärmende Lustbarkeiten verbietet, sind polizeiliche Unfüge, auf deren Abstellung hingewirkt werden muß... Es ist daher das hie und da übliche Sternsingen und Perchten (Masken-) laufen strenge verboten."

Über dieses Perchtenlaufen hatte der Vikar von Mayrhofen bereits am 6. Dezember 1815 an das damals bayrische Landgericht Zell a. Z. folgendes berichtet: „Der Gezeichnete hat noch selten über Exzesse in seiner Gemeinde geklagt... unter dem Vorwand des hl. Niklas geschehen aber hier so polizei- und religionswidrige Exzesse, daß es der Unterzeichnete für seine Schuldigkeit halte, die Anzeige zu machen. Den 3. Dezember, als am Adventsonntag liefen sehr viele solche Niklaus-Masken in der Nacht von einem Wirtshaus in das andere und führten einen solchen Lärm, daß kein rechtschaffener Mensch auch nur ein Auge zutun konnte. Es waren Saufgelage bis in die tiefe Nacht. Um 12 Uhr in der Nacht wurde zu Lackner und Kramer (= beides Wirtshäuser) noch ausgeschenkt. Den 5. ging es wieder ebenso... Ich traf sie beim Lackner im Tanzen an, — ... auf dem Bichl wurde auch geschwegelt... wahrscheinlich wird heute abends das Gleiche geschehen... Diese Niklaus-Masken sind nicht etwa Reimer, welche die elende Farce vom hl. Nikolaus spielten, sondern bloß vermummte Kerl, welche die Nacht hindurch den größten Unfug treiben. N. B. die Reimer zogen wirklich herum, aber erst den 6ten, den Tag darauf. Gegen diese hatte ich nichts, wie ich sogar in der Predigt am Mariae Empfängnistag sagte. Die Reimer hatten Erlaubnis vom Landrichter und die Niklauser waren ganz vermaskiert, wie in der Faßnacht (!). Es ist kein Unterschied, daran sind vornehmlich unsere Wirte schuld." Er ersuchte um Einstellung, nachdem die Wirtshäuser eine Sperrstunde halten müßten und das Tanzen im Advent kirchlich verboten sei. Das Landgericht Zell a. Z. erließ dann am 30. November 1816 ein Verbot gegen „unvernünftigen Unfug in den Lasselnächten... auf Kirchhöfen und Kreuzwegen, Schatzgräbereien, Beschwörungen und andere solche abergläubische Mißbräuche, die neuerdings auf das schärfste untersagt sind. Ebenso wird auch das sogenannte Nikolailaufen nachdrücklichst eingebothen und sind diejenigen, die hierauf betreten werden, ohne weiters mit Arrest zu bestrafen. So sind auch die Mesner, welche zu diesem Ende Kirchenkleider hergeben, gleichfalls mit Arrest zu bestrafen."

Das Zillertal scheint überhaupt eigene Gebräuche gepflegt zu haben. 1786 wurde in Mayrhofen der sogenannte Stephansritt abgeschafft. Er bestand nach Angabe eines aufgeklärten Vikars darin „daß 10 oder 12 Reiter" (mehr Pferde fanden sich wohl kaum im Orte) „bei einer großen Volksversammlung nach dem Rosenkranze um die Kirche taumelten (!) und ihren Rossen zu Gunsten den Abt Antonius — Segen unter Regen von Weihwasser gegen ein Opfer von 10—12 kr. feyerlich sprechen ließen [19]).

Neben dem Stephansritt waren in Mayrhofen noch gebräuchlich ein Widderstechen, dessentwegen einst am 2. Sonntag nach Dreikönig sogar die Feiertagsschule ausblieb und ein Kuhstechen, das 1840 wegen Unerlaubtheit sieben Besitzern gerichtliche Strafen einbrachte.

Auch auf die Volkstracht fällt hie und da in alten Seelsorgsberichten ein Licht. Der Vikar von Oberau in der Wildschönau berichtete z. B. am 30. Februar 1695, „daß die Weibsbilder sowohl ledigen (als) auch ehelichen stands nit ohne Örgernus und contra verecundiam sexus (= gegen die Schamhaftigkeit des Geschlechtes) gar zu bloß aufziehen und gar zu kurze Kleider antragen." Am 3. Juni 1695 ließ dann die Landgerichtsobrigkeit in der Wildschönau ein Mandat verlesen: „Nachdem sie mit Mißfallen vernommen... daß die Weibspersonen mit ihren klainen kurztragenten kitlen, brustdiechern, goller, schälklen und rauch getezten (!) strümpf oder hosen der gebühr nach sich nicht bedeckhen", werde geboten, wie an andern Orten mit „kitlen, die wenigist bis auf den halben Fuess langent und mit ihren gollern, schälkhlen und brustdüechern wohl bedecket und eingeschnierter aufziehen sollten [20])."

Bekannt ist die Freude des Volkes in Tirol an theatralischen Vorstellungen aller Art. Eine auf Passionsspiele und barocke öffentliche Vorführungen des Leidens Christi hindeutende Bemerkung bringt ein Bericht des Dechants von St. Johann an das Ordinariat von Chiemsee vom 22. Juni 1725, wonach „bei dem Vikariat Kössen ein Verschlag sich befunden, in welchem die Creuz, welche am Karfreitag gezogen werden in der Prozession, und anderer Vorrat des Gotteshauses und der Bruderschaft aufbehalten wurden." Über die Wegreißung des Verschlages hatte man dem Vikar einen schweren Vorwurf gemacht.

Die Lust Theater zu spielen erwachte in Kössen noch später einmal in den ersten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts. Natürlich konnte es auch damals nicht ohne Bewilligung seitens der Behörde geschehen. Am 4. Juni 1834 ersuchte das Kreisamt Schwaz das Pfarramt Kössen um sein Gutachten und etwaige „notwendige und zweckmäßige Vorsichtsmaßregeln über die erbetene Aufführung von „Volkskommedien", da hieramts kein Hindernis bekannt und nicht in Abrede gestellt werden kann, daß durch derlei ausgewählte Schauspieler nebst der volkstümlichen Erheiterung dem Publikum auch Bildung und Aufmunterung zur Tugend verschafft werde. Nach einer hohen Gubernialverordnung solle eine Bewilligung im Interesse des Unterrichts der Religion und Sittlichkeit sein." Dd. 4. Juli 1834 forderten dann Gemeinde und Pfarramt als Vorsichtsmaßregeln, es müsse zuerst die gesetzliche Zensur der Stücke erfolgen und vorgewiesen werden. Es verstehe sich von selbst, daß der größte Teil der Spielenden dem k. k. Hüttenamte dahier angehöre. Vorerst solle das Stück dem Pfarramt übergeben werden. Unter keinem Vorwand soll eine unbewilligte Tanzmusik vor oder nach dem Theaterstück stattfinden. Unter den Spielenden solle Moralität herrschen und Einigkeit. Jede Vorstellung dürfe erst nach dem vollendeten Nachmittagsgottesdienst stattfinden. Von jeder Einnahme unter 10 fl R. W. hätten die Spielenden dem Armenfonds ein Viertel und von dem, was darüber eingeht, ein Drittel zu entrichten. Als Einnehmer werde einer von der Gemeinde und einer von den Spielenden zum Kassieren aufgestellt. Die Polizeistunde dürfe nie überschritten werden. Vom Landgericht Kitzbichl wurden dann 3 Spiele in einem Schreiben an den Ansuchenden „Dürektör Alois Miller" auch wirk-

lich gestattet. Dieser „Lui Miller, k. k. Pfannhausadjunkt", machte u. a. 1834 auch ein Gedicht auf die Cholera — die ihm wenigstens jedenfalls ein bedeutender und beweglicher Anlaß zur Poesie war!

Man sieht aus dem Ganzen, wie die Gedanken des Volkes einesteils aus uralten Gängen fließen, andernteils aber versickern, um schließlich wieder unversehens irgendwo hervorzusprudeln.

Anmerkungen

[1]) Zum Gesagten vgl. I. Oswald, Trientinische Reform in Altbaiern (Georg Schreiber, Das Weltkonzil von Trient, Bd. II, Freiburg im Breisgau 1951, S. 9—17).

[2]) Vgl. Gustav Gugitz, Das Jahr und seine Feste. Bd. I, Wien 1949, S. 97, 108, Bd. II, S. 55.

[3]) Vgl. Matthias Mayer, Der Tiroler Anteil des Erzbistums Salzburg, Bd. II, S. 127 ff.

[4]) Vgl. Gugitz, wie Anmerkung 2, Bd. II, S. 171 ff.

[5]) I. Tremmel, Das Khumernusbild von Uderns im Zillertale und die Khumernusfrage (Tiroler Heimatblätter, Bd. IV, 1926, H. 11, S, 322—330); derselbe (Christliche Kunstblätter, Linz) und „Kummernus in Deutschtirol" (Kunstfreund, 1910, S. 65 und 1911, S. 20). Gustav Schnürer und J. M. Ritz, St. Kümmernis und Volto Santo (= Forschungen zur Volkskunde H. 13/15), Düsseldorf 1934.

[6]) I. Tremmel, Das Antlaßkranzl (Tiroler Heimatblätter, 1949, H. 3/4, S. 100).

[7]) Vgl. Mayer, Der Tiroler Anteil des Erzbistums Salzburg, Bd. 19, S. 170 f.; Anton Dörrer, Bozner Bürgerspiele. Alpendeutsche Prang- und Kranzfeste (= Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 291). Leipzig 1941, Bd. I, S. 97—99, 330. Anm. 102.

[8]) Josef Schöpf, Tirolisches Idiotikon. Innsbruck 1866. S. 388; Schmeller—Fromann—Mausser, Bayerisches Wörterbuch. Leipzig 1939. Bd. II, Sp. 529.

[9]) Gugitz, wie Anmerkung 2, Bd. I, S. 174 ff.

[10]) „Fochetz, ein großes Weizenbrot, das um Ostern und Weihnachten nebst andern Speisen geweiht wird . . . vom mittellateinischen focatia." Schöpf, wie Anmerkung 8, S. 146.

[11]) Mayer, Der Tiroler Anteil des Erzbistums Salzburg , Bd. 10, S. 221 f.

[12]) Carinthia, Bd. 141, Klagenfurt 1951, S. 194; Gugitz, Ein seltsames Votiv in österreichischen Kultstätten (Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, N. S. Bd. III — 52, 1949, S. 38 ff.).

[13]) Vgl. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. I, Sp. 395.

[14]) L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. Freiburg 1936. S. 203.

[15]) Vgl. Mayer, Der Tiroler Anteil des Erzbistums Salzburg, Bd. 10, Sölland, S. 216.

[16]) Veit, wie Anmerkung 14, S. 160; Mayer, Der Tiroler Anteil usw., Bd. 10, S. 15.

[17]) Matthias Mayer, Mariastein im Unterinntal. Geschichte des Schlosses, der Wallfahrt und Siedlung. Mariastein 1934. Bd. II, S. 30.

[18]) Von ital. faccinetto — Taschentüchl, überhaupt kleines Tüchlein.

[19]) Vgl. Viktor Geramb, Sitte und Brauch in Österreich. Graz 1949. S. 219, 223, 225. Beim Antoniussegen kann man sowohl an den hl. Einsiedler dieses Namens (Fest am 17. Jänner), von dem er ursprünglich wohl erbetet wurde, wie an den großen Volksheiligen aus Padua (Fest am 13. Juni) denken, der den ersteren wegen seiner Namensgleichheit und späteren großen Verehrung vielfach ablöste. Vgl. Gugitz, wie Anmerkung 2, Bd. I, S. 46, 301 ff.

[20]) Dekanatsarchiv Reith b. Br. (Oberau), fasc. Pastoralia.

SCHIFFERBRAUCH UND VOLKSSCHAUSPIEL IM ALTEN LAUFEN

VON HANS MOSER

Nachdem der von Gustav Gugitz wieder entdeckte und in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung für die Josefinische Aufklärung gewürdigte Niederbayer Johann Pezzl [1]) dem Schiffertheater in Laufen das erste literarische Denkmal gesetzt hatte [2]), mußte fast noch ein Jahrhundert vergehen, bis dieser Hinweis von der jungen Volksschauspielforschung aufgegriffen und wissenschaftlich verwertet wurde. Angeregt durch die Geschichte Laufens von Joseph Ernst Ritter von Koch-Sternfeld kam August Hartmann auf der Suche nach Spieltexten an die Salzach und konnte dort eine Reihe von Stubenkomödien aufzeichnen und Einblick in den Spielbestand einer der noch agierenden Schiffergesellschaften nehmen [3]). Es folgte ein Jahrzehnt danach eine sehr erweiterte und kommentierte Liste des überkommenen Spielguts, die Herausgabe eines Don Juan-Spiels und eine Darstellung der Geschichte des Laufener Schiffertheaters auf Grund archivalischer Quellen bis 1784 zurück durch Richard Maria Werner [4]). Eine Notiz in Salzburger Hofdiarien über eine burleske Komödie von 1762 ergab den vereinzelten ältesten Beleg. Eine Standesvolkskunde des Laufener Schiffertums von Karl Adrian bezog Abschnitte über das brauchtümliche Spiel und das Wandertheater der Schiffer mit ein, ohne zur Spielgeschichte noch etwas wesentliches Neues liefern zu können [5]). Erst 1937 konnte dann Franz Martin aus Salzburger Universitäts-Tagebüchern noch ältere Komödien-Gastspiele der Laufener Schiffer für 1746 und 1747 bringen: ein Spiel von einem Teufel, den Pluto auf die Welt schickt, um zu heiraten und die von den verdammten Männern beklagten Weiber zu prüfen, ein Interludium von Hanswurst und einigen Kapuzinern, eine „Comedi von Tito", eine „Histori de Alphonsi peregrinatione in Terram Sanctam" mit Hanswurstszenen und „ein ganz lustiges Spill von einem Marktrichter" [6]).

Adrian glaubte einen Bezug auf auswärtige Spiele Laufener Schiffer für Burghausen 1642 gefunden zu haben [7]). Ich gebe die Stelle, auf die sich dieser Hinweis bezieht, nun wörtlich aus der Burghausener Kammerrechnung dieses Jahres [8]); es heißt da unter den „gemeinen Einnahmen": „Am Jahrmarkt Jakobi von ainem, genannt Hannß Steffringer von Lauffen, welcher sich mit ainem glickhshafen hie befunden und an 4 Tag lang offentlich darein spillen lassen . . . 1 fl 30 kr. / Desgleichen hat auch sein Stiefsohn Leonhardt Senif, auch von Lauffen, welcher sich mit Springen vnd andern Kunsten sechen lassen und gebraucht, für den Danzpoden sonderbar bezalt 1 fl 15 kr". Dann, nachdem zum Jahrmarkt Galli „von ainem Commedianten namens Michaeln Mayr von Abensperg" die Mietgebühr für den oberen Tanzboden verrechnet ist: „Ebenmessig den Sonntag hernach zalt Johann Senff von Lauffen, ain Daschnspiller vnd Gaugler, fir den herobern Danzpoden 1 fl". Später, 1660, kommt anscheinend der Gleiche nochmals: „Joh. Senfft, Taschenspillern zu Lauffen ist verwilliget worden, auf dem Rathaus mit der Taschen

zu spillen, deßwegen Er bezalt 30 kr". Weiters 1662: „Joh. Senif vnd Hannß Jacob Grandtenperger, beede Sailtanzer vnd Taschenspüller, haben in der Freyung Jacobi 4 tag vfm Rathaus gespült vnd deswillen bezalt 2 fl". Die Genannten sind weder als Schiffer noch als Komödianten bezeichnet. Nun können zwar anderwärts unter den Taschenspielern und Gauklern vereinzelt auch Marionettenspieler festgestellt werden, da aber in Burghausen Komödianten verschiedener Art oft genug eindeutig als solche bezeichnet sind [9]), ist es fraglich, ob man dort eine solche Gleichsetzung annehmen darf [10]).

Im übrigen verzeichnet auch Eggenfelden [11]) in der Stadtkammerrechnung von 1659 unter den Einnahmen: „Daß man ainem Taschenspiller von Lauffen das Spiln auf dem Rhathaus vergunstigt, hat er bezalt 30 kr". Hier kam also einer, vermutlich der vorher genannte Joh. Senf und vielleicht auf einem traditionellen Wanderweg ins Rottal. Es mag darauf hingewiesen werden, daß August Hartmann das sogenannte Salzburger Weihnachtsspiel mit Texten aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts in Verbindung brachte, für die einer gewissen mundartlichen Eigentümlichkeit wegen das südliche Rottal als Herkunftsgebiet in Betracht kommen konnte [12]). Archivalisch zu belegen sind Weihnachtsspiele für die beiden ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts in St. Veit bei Neumarkt an der Rott [13]).

In Rechnungen der Stadt Laufen selbst kommen dann und wann ebenfalls Gaukler und Taschenspieler vor, wobei es aber zweifelhaft bleibt, ob es sich um Einheimische handelt [14]). Sicher bezeugt sind Laufener Schiffer im 17. Jahrhundert als Sänger von Weihnachtsliedern. 1647 war der bayerische Herzog Albrecht VI. auf der Flucht in Laufen und in seiner Reiserechnung [15]) ist u. a. verzeichnet: „Den 8 Schöffleithen zu Lauffa, so am Neuen Jahr, auch an der hl. drey Khinig Tag mit dem Stern herumb gesungen, mit Bevelch geben 1 fl 30 kr". Das Sternsingen blieb bekanntlich bis tief ins 19. Jahrhundert hinein eine der regelmäßigen Brauchübungen der Schiffer in der winterlichen Zeit der Arbeitslosigkeit. Einheimische Dreikönigs-Singer ohne genauere Bezeichnung sind in Laufen schon 1550/51 belegt [16]).

Zu den traditionellen Schifferbräuchen gehörte auch das Winter- und Sommer-Spiel [17]). Es liegt nahe, daß dieses schon gemeint ist, wenn von der Mitte des 16. Jahrhunderts an in den Kammerrechnungen der Stadt [18]) von einem „Sommer gewinnen" die Rede ist [19]). Das erscheint zum erstenmal 1547 noch mit ungenauer Angabe der Brauchträger und ohne Hinweis auf die Brauchzeit: „Item als di gesellen den Sumer gewungen, Inen verert vnd ain Trunkh bezalt 6 ß 2 dl". Dann aber deutlicher in der nächstfolgenden Rechnung von 1549 — der Jahrgang dazwischen fehlt —: „Item als In der Liechtmeßnacht die schefleut den Sumer gewungen, von gemainer Stat ain Trunkh bezalt 7 ß dl". 1550 wieder kürzer: „Item mer denen so den Sumer gewungen, für ain trunckh bezalt 1 fl". Ebenso 1552, 1553, 1554 („den S. gewonnen; auf Befehl des Bürgermeisters jetzt etwas mehr, nämlich 1 fl 6 ß), 1555, 1556 („zu ainer Eerung" 1 fl 1 ß 10 dl), 1558, 1560, 1561, 1563, 1564, 1565, Dann fehlt der Eintrag bis 1568, wo es heißt: „Item zu Liechtmeß dieses Jars, als man altem Gebrauch nach den Sumer gewungen, aus Befelch Herrn Burgermaisters zu vertrinken geben 7 ß". 1569: „Den personen, so zu Liechtmessen den Sumer gewungen, geben 7 ß". Ebenso 1570, 1571 („den S. angewunnen") und nach einer Lücke von zwei Jahren 1574 wieder deutlicher: „Item mer am tag vnser Lieben frauen Liechtmeß den Scheffleutten, so den

Sumer gewunnen haben, 1 fl". Weiter ebenso 1575, 1576, 1578. Die nächsten Jahre fehlt der Eintrag, er erscheint wieder 1585, fällt dann wieder aus, bis 1596 anstatt des bisherigen Textes und unter Verlagerung des Termins eine neue Brauchform erscheint, das bis heute bewahrte Schifferstechen: „Am Sontag Invocavit denen, so auf dem wasser gestochen, auß bevelch herrn Burgermaister geben, alß Haimeran vnd Hannß die Oßinger vnd anderen, 5 ß 10 dl". Ebenso lautet der Text 1598 und 1599; im letztgenannten Jahr aber heißt es außerdem noch und zwar unterm März: „Den Schefleithen, welche den Sumer gewunnen aus Bevelch zalt 1 fl". 1601 ist zwischen Lichtmeß und 19. März verrechnet: „Den Schöffleidten, die auf dem wasser gestochen haben, geben 4 ß 24 dl" und ebenso 1603 mit Tagesangabe „am weissen Suntag", ohne diese wieder 1604, mit ihr 1605 bis — ohne Unterbrechung — 1612. Dann erst wieder 1618 und zwar genauer: „Den 26. Febr. den Schöfleutten, so auf dem Wasser gestochen, wie vor disem gebreichig gewöst, geben 1 fl". Danach 1620 eine neue Formulierung, bei der man zwar vermuten könnte, daß sie nur eine Art schlagwortmäßige Bezeichnung für die bisher übliche Brauchform ist (zu Ende Februar) „Den Schefleuthen, so das Spill gehalten, 1 fl. / Dann so Inen, den Schefleuthen vnd Singern geschafft worden 4 Viertl wein per 22 kr [und] Prot 4 kr, macht 1 fl 4 ß 8 dl". Im Hinblick auf den sonstigen Gebrauch des Wortes Spiel in diesen Rechnungsbüchern, dem wir gleich hernach begegnen werden, ist es doch möglich, aus diesem Eintrag auf ein Schauspiel im engeren Sinn zu schließen. Der Nachsatz ist dem Sprachgebrauch der Zeit wohl dahin zu interpretieren, daß die Schiffleute bei dieser Gelegenheit als Sänger aufgetreten sind. Das dürfte auch aus dem folgenden Zeugnis von 1621 hervorgehen: (Anfang Febr.) „Den Schefleuthen so das Spill gehalten vnd gesungen 1 fl. Mer sein Inen geben worden 3 Viertl wein 16 dl Prodt 1 fl 5 ß 4 dl". Das ist zunächst der letzte Hinweis auf eine brauchtümliche Übung der Schiffer zur Frühlingszeit, die eine offizielle Unterstützung durch die Stadt erfuhr und somit in den Rechnungsbüchern erscheint. Bemerkenswerterweise ist im folgenden Jahrgang eine Neuerung verzeichnet und zwar innerhalb des kirchlich-religiösen Lebens, die Einführung der Karfreitagsprozession. Auf sie konzentriert sich nun das allgemeine Interesse, an ihr ist auch die Stadt mit finanziellen Auslagen beteiligt und es liegt die Vermutung nahe, daß die alte Brauchschicht, jetzt vom Geist einer neuen Zeit, jedenfalls in ihrer äußeren Stellung, zurückgedrängt wurde. Nur ein einzigesmal noch erscheinen die Schiffleute mit ihrer alten Brauchübung in der Stadtrechnung, nämlich 1630 (Februar): „Den Schöfleuthen so auf dem wasser gestochen verert 1 fl".

Wenn das Sommergewinnen und das Schifferstechen weiterhin nicht mehr in den Quellen erscheinen, so ist damit nicht gesagt, daß sie nun für lange Zeit völlig ausgesetzt hätten. Die Brauch- und Spielformen, die das 19. Jahrhundert als traditionell bezeugt, sind aus einer Weiterentwicklung hervorgegangen. Es ließe sich denken, daß das Spiel vom Winter und Sommer, das nun von kleinen Gruppen im Herumziehen gesungen und agiert wurde, einst den Mittelpunkt des Sommergewinnens gebildet haben mag und hernach, aus dem Zusammenhang gelöst, zum Heischebrauch wurde. Das Fischerstechen [20]) blieb seiner Natur nach wohl unverändert, es hat sich aber daneben in der Vorstadt Oberndorf später, aller Wahrscheinlichkeit nach erst in der Zeit der Romantik, eine Neugestaltung zu einem Kampfspiel

zwischen zwei kleinen Schifferflotten mit Kostümierten, der Schiffergarde und den „Banditen", zum „Banditenfangen" oder zur „Piratenschlacht" entwickelt [21]). Dieses Spiel fand und findet noch zu Fronleichnam statt und hängt mit einer Beteiligung der Schiffer am kirchlichen Brauchtum der Gegenreformation zusammen.

In jener oben erwähnten Brauchlücke zwischen 1578 und 1585 erscheinen die Schiffer zum erstenmal in einer neuen Funktion, in den Rechnungen von „Unser Lieben Frauen Pfarrkirchen" [22]). In ihnen heißt es 1581: „Als man am heilligen Pfingst Sonntag die Creuz Pfenning gesamblt, haben die Zöchbröbst in allen Creuzstiellen, sambt den Scheffleithen vnd vorsingern bey Leonhardten Dorfleitner verzört, darein der wein vnd Prot, so an das schöff genomen (worden), darein gerechnet 5 fl 3 ß 14 dl". Und 1582: „Am Tag Corporis Christi ist man mit dem Kreuz an das Hällen [= Hallein] gefahren, haben die Vorsinger und Schöfleit samt andern darzu gehörigen Personen verzört, darein wein und Prot, so an das schöff genomen, eingerechnet 2 fl 2 ß 24 dl". Die Kreuzfahrt nach Hallein wird regelmäßige Übung und ähnliche Formulierungen behaupten sich dann weiterhin. Ausdrücklich erwähnt sind die Schiffleute, die dabei singen, im Jahre 1615. Man wird sie also kaum nur als Transporteure der Kirchfahrt sehen dürfen, sondern wird ihnen eine rituelle Beteiligung zumessen können. Es erhebt sich die Frage, ob sich von hier aus nicht auch eine Verbindung zu ihrem bekannten Fronleichnamsbrauch des Himmelbrotschutzens ergibt.

So wenig wie das Jahr 1630 einen Schlußpunkt bedeutet, braucht das Jahr 1547, in dem das Sommergewinnen zum erstenmal offiziell genannt wird, als die Geburtsstunde des neuen Brauches angesehen zu werden. Die Mitte des 16. Jahrhunderts ist allerdings eine Zeit, in der, zusammenhängend mit Veränderungen in der allgemeinen sozialen Struktur, sich allerhand Neues gebildet, ebensoviel aber auch nur eine Umbildung erfahren hat. Vor allem entwickelte sich das Heischebrauchtum nun außerordentlich stark und es scheint geradezu Mode geworden zu sein, namentlich bei den Handwerkerverbänden, bestimmten Brauchbegehungen nun eine größere Öffentlichkeit zu geben und eine Spende von Seiten der Stadtobrigkeiten nicht zu verschmähen. Für die Laufener Schiffer war ihre beste Zeit, in der sie sich, weit gereist und wohlhabend, als Patrizier gefühlt hatten [23]) wohl auch schon vorbei und sie hatten keine Bedenken mehr, ebenfalls diesen Weg einzuschlagen.

Es mag mit jenem Sommergewinnen zusammenhängen, daß sich als häufig in mehreren Zweigen vorkommender Familienname von Schiffleuten in Laufen „Lobmsumer" (später Lobensommer) findet [24]), nach Paur für ein angesehenes Laufener Geschlecht seit 1400 [25]). Es ist das im übrigen einer der in Laufen noch im 16. Jahrhundert auffallend häufigen Satznamen. Es kommen da neben ihm vor: Schwing(d)enmuet, Hupfinpelz, Thue ime baß, Schneidmwyndt, Truebswasser, Schmiernschlegl, Gaph ins Liecht. Es scheinen das schon Spitznamen zu sein, wie sie später als vulgo-Benennungen regelmäßig dem richtigen Familiennamen zugesetzt wurden [26]). Sie erinnern an die Bauernnamen im spätmittelalterlichen Fasnachtspiel und sind möglicherweise wirklich aus Spielen auf die Rollenträger übergegangen. Vielleicht gehören auch die Namen Kölberzagl, Kaßmayl, Khreidenweiß u. ä. noch hierher. Weiterhin die häufig auftretenden Namen Teufl — dazu Reißteufl, Gankl und Gangerl — und Engl, und schließlich auch Guetvater. Für Leute, die mit

mimischen Künsten im Lande herumzogen, wie es jedenfalls fürs 17. Jahrhundert bezeugt ist, passen gut die Familiennamen Gauggler, Springer, Tantzer, Leyrer, auch Zantprecher gehört noch in diese Gruppe, und dann eine Reihe von Namen, aus denen eine Vorliebe für ein ungebundenes Vagantenleben spricht, wie Freisleben, Wollmuet, Mießigang [27]). Alle die genannten sind ausschließlich Namen von Schiffleuten.

Was oben von mimischem Brauchtum angeführt wurde, bezog sich allein und ausdrücklich auf den Stand der Schiffer innerhalb des Laufener Gemeinwesens. Darüber hinaus aber geben die Archivquellen der Stadt, die unbegreiflicherweise von allen, die sich mit dem Laufener Volksschauspiel beschäftigt haben, unbeachtet liegen gelassen wurden, Zeugnis von einem beachtlichen Brauch- und Spielwesen der Bewohnerschaft. An ihm hatte zweifellos der dominierende Stand der Salzachschiffer seinen gewichtigen Anteil, der so selbstverständlich war, daß ein eigener Hinweis in keiner Weise begründet gewesen wäre.

An Hand dieser Quellen läßt sich noch ein Schritt weiter in die Vergangenheit zurück tun. Auch wenn sie nicht sehr redselig sind, so haben sie angesichts des von Leopold Schmidt beklagten Mangels an Zeugnissen zur Spielgeschichte des Salzburger Gebiets [28]) doch einen besonderen Wert.

Nur durch Zufall ist eine Spur mittelalterlichen liturgischen Spiels erhalten geblieben im Einband der Stadtkammerrechnung von 1613, der eine lateinische Osterfeier mit Noten enthält. Das Bruchstück trägt den in roter Tinte geschriebenen Titel: „Chorus ad sepulchrum, Mulieres. Johannes et Petrus" und beginnt mit der berühmten Frage „Quem queritis".

In den Kammerrechnungen selbst erscheint schon in einem der frühesten Jahrgänge, 1517, ein Titel und zwar der eines weltlichen Spiels, eingereiht zwischen einer Notiz vom Sonntag nach Scholastika und einer vom Sonntag vor Fasnacht: „Dem Hanns Steinmüller von wegen des neidhartspils, das er sich sambt den geselln zue gericht gebn von gemainer Stat wegen 2 Pf. dl". (Es ist wohl zu lesen: „das er sich samt den Gesellen zugerichtet, gegeben . . ."). Dazu weiter unten noch: „Dem abtman, daß er aus gscheft meiner herrn bey dem neidhart spil obgehaltn" (Aufsicht gehalten) und noch für einen Botenauftrag nach Salzburg 1 ß 10 dl. Es ist nach den Belegen für ein Neidhart-Tanzspiel von 1488 in St. Nicola bei Passau [29]) und für ein Neidhartspiel 1519 in Burghausen [30]) das dritte Zeugnis aus Bayern zur Spielgeschichte des beliebten, über Kärnten, Tirol, Südtirol, Vorarlberg, die Schweiz, Böhmen und Ungarn gespielten Themas vom Streit zwischen den Rittern und den Bauern. Anton Dörrer ist anläßlich eines in Sterzing neu aufgefundenen Textes seiner Entwicklung nachgegangen [31]). Das Motiv vom Auffinden des ersten Veilchens, das in schwankhafter Ausgestaltung das Kernstück des Neidhartspiels bildet, gehört unmittelbar in den Brauchkreis der Begrüßung des Frühlings oder des Sommergewinnens. Das Spiel paßt auch sonst, vom Soziologischen her gesehen, gut in den Rahmen einer Stadt, die in ihren Schiffherren ein Bürgerpatriziat besaß, das außerhalb der beiden sich befehdenden Ständegruppen stand und an ihrem Streit seine Freude hatte.

Dann, nachdem bereits 1524 ein öffentliches Mahl in der Fasnacht auf dem Rathaus verrechnet ist, heißt es im Jahrgang 1526: „An aller mann vasnacht vnsers g(nädig)stn Herrn Hofgesindt im vasnacht Spil ain virtl wein verert, facit 16 dl". Ob die bischöfliche Dienerschaft die Spielträger stellte

oder nur zum Spiel geladen war, bleibt unklar. Einige Jahre später ist erstmals ein für den Zeitpunkt typischer Veranstalter angeführt, wenn die Rechnung von 1529 zum Sonntag Laetare verzeichnet: „Item dem teutschen schuelmaister, als Er das Spill in der vaßnacht gehabt, hat ime Burgermaister von gemainer Stat Lawffen wegen verert mit 2 ß dl." In den Jahren danach ist neben dem ziemlich regelmäßigen Fasnachtmahl wiederholt vom „Fasching" im Pfarrhof und der Teilnahme von „Hofierern" die Rede, auch vom Ansingen durch Schulmeister und Schülern am Aschermittwoch, und von Schwerttänzen (1538 aus Waging, 1546 und 1547 anscheinend von Einheimischen). Erst 1549 ist dann ein betiteltes Schauspiel genannt und zwar einer der populärsten Stoffe der Zeit, in einem Gastspiel von auswärts: „Item als die von Deisendorff im vaschanng die zechen Alter gehalten, von gemainer Stat geben 2 ß 20 dl" [32]). Außerdem wurde im gleichen Jahr wieder ein Schwerttanz der Waginger vorgeführt.

In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts mehren sich die Angaben. 1560: „Mer ettlichen aus der Burgerschafft geben, die ain vasnacht Spill herein gefürt vnd gehallten haben, 1 fl 6 ß." 1565 (um die Fasnachtszeit): „Item dem lat(einischen) Schuelmaister, da ers Spill gehalten, von gemainer Stat wegen vereert 4 ß 20 dl." Außerdem im gleichen Jahr noch in der Woche nach Philippi und Jakobi: „Item aus Bevelch aines Ersamen Rats, denen so das Spill von der vrstenndt Christi gehallten, geben 1 fl 6 ß." Dazu findet sich zum ersten Mal auch ein Eintrag in der Rechnung der Pfarrkirche zu Unserer Lieben Frau: „Item aus Bevelch des herrn Khirchherrn denen so das Spill von der vrstent Christi gehalten haben, geben 1 fl 6 ß." Dann Kammerrechnung 1566: „Dem lat. Schulmaister so das Spill vom Jonas gehallten, geben 1 fl 6 ß" [33]). Auch dazu steuerte die Pfarrkirche bei: „Item denen so das spill von dem Propheten Jhona gehallten, geben 1 fl 6 ß." Im gleichen Jahr, und zwar in der Woche vor Martini, ist in der Stadtrechnung der Schwerttanz eines Messerschmieds und seiner „Mitverwonten" bezeugt. Dann ebendort 1573: (in der Woche Bernhardi) „Dem lat. Schulmaister vnd seinen mitgewohnthen so ain Comedi auf dem Rathauß ainem Statrath gehalten, geben 2 fl." Anscheinend war noch eine zweite Aufführung beabsichtigt. Denn es heißt etwas später „Gregorien Richter, lateinischem Schulmaister von ainer Comedi wegen, so er ainem Er(samen) Statrath halten wellen, aus bevelch desselben, geben 1 fl."

Das Bibelstück im Geiste der Reformationszeit hat wie überall sonst wohl auch in Laufen den Spielplan bestimmt. Es folgt eine längere Pause, vielleicht schon bedingt durch die Anzeichen der katholischen Erneuerungsbewegung, die sich in den Kirchenrechnungen deutlich meldet, in den Ausgaben für neu eingeführte oder wieder aufgenommene bildhafte Andachtsformen, für die Renovierung des Palmesels, für das Gründonnerstag-Mandat, für das Heilige Grab am Karfreitag, für die Fronleichnamsprozession mit lebenden Figuren. Die künftigen Aufführungen, bei denen neben Schulmeistern auch Kantor und Mesner genannt werden, rücken häufig vom Termin Fasnacht ab.

1596: „Den 5. Marty aus bevelch aines Stattraths den spilverwonten an der Lateinischen Schuell, so ain Comedi auf dem Rathaus gehalten, aus gunsten vnd khainer gerechtigkhait laut irer Supplication geben 2 fl." Dazu vermerkt das Ratsprotokoll dieses Jahres zum 5. März: „Die Verordneten auß dem Geistlichen vnd weltlichen (Stand?) diß Faschagn (sic!) gehaltnen

spill oder Comedia haben vmb ein verehrung oder Trinckhgelt supplicierdt; alß ist inen auß gunsten vnd khainer gerechtigkhait auf dißmall 2 fl auß gemainer Stat Camer zu geben bewilligt worden." (Zu den vorausgegangenen Aufführungen fanden sich keine Vermerke in den gleichzeitigen Ratsprotokollen.) 1602 in der Woche Ruperti: „Dem Latt. Schulmaister, Cantor vnd Mößner sambt ihren mitverwohnten von ainer Cometi zehalten geben 4 fl." 1608 (zwischen 14. und 22. Oktober): „Dem Lat. Schulmaister vnd Mitconsorten von ainer Comedi zu haltten, auf ir Supliciern zu ainem Trünkgelt verert 3 fl." 1614 im März: „Dem Lat. Schulmaister vnd seiner Com pania, Alls sich (sie) das spüll gehalten, geben worden 1 Taller = 1 fl 3 ß 6 dl." Dazu noch ein (der Zeitlage nach spätes) Handwerkerspiel ohne Angabe des Aufführungstermins: „Dem Khürschner sambt seinen mitverwohnten, wölche auch das spill gehalten, geben 1 fl." 1616, nochmals im Februar: „Dem Schulmaister vnd Cantor, welche das Spill gehalten 1 fl." Dann als letztbezeugtes Schulmeisterspiel im Februar 1626: „Dem Lat. Schulmaister vnd seinen Consorten, so ain Spül gehalten, Drinckhgelt geben 1 fl 4 ß." Danach: „Den khlainen Pueben, so auch ain Spill gehallten, geben 4 ß." Dieses Kinderspiel fällt aus der Reihe. Eine Schüleraufführung wäre deutlicher bezeichnet, auch ist die Summe wesentlich kleiner als die sonst gewährten. Es handelt sich vermutlich um ein brauchtümliches Spiel, vielleicht um das vorübergehend zu den Kindern abgesunkene vom Winter und Sommer?

Zeitlich zwischen den beiden letztgenannten Aufführungsjahren liegen die oben schon erwähnten „Spiele" der Schiffer von 1620 und 1621. Wenn es wirklich Schauspiele waren, so dürften sie schon das Signum der neuen Zeitströmung getragen haben, die sich mit dem Anfang des 17. Jahrhunderts immer kräftiger geltend machte. Sie richtete sich zunächst auch gegen das überkommene Brauchtum, namentlich der Fasnacht[34]). 1612 waren alle „Mummereyen, Freytänze, Saiten- und Freydenspiele" verboten worden, 1619 „die weltlichen Freyden" mit Saitenspiel und Tänzen, und 1620 alles das nochmals, der schlimmen Zeiten wegen, „wo man den Zorn Gottes mit täglichen Gebeten, Prozessionen und anderen Bußwerken demütiglich zu versöhnen suchen solle". Aus den Kirchenrechnungen spricht eine lebhafte Aktivität zu Gunsten des religiösen Brauchwesens. 1618 entstand ein ganz neues, prächtig ausgestattetes Hl. Grab, für das Maler-, Bildhauer- und Glaserarbeit mit manchen Einzelheiten verrechnet ist. 1621 wird als wichtigste Neuerung die nächtliche Karfreitagsprozession eingeführt und es werden für einen Büßer-Umgang Bußsäcke, Kappen (Gugeln) und Kreuze (für die Kreuzschlepper) beschafft. Im Jahre 1626 verrechnet bemerkenswerterweise schon nicht mehr die Pfarrkirche, sondern die Stadtkammer: „In der h. Carwochen hat man zu dem vmbganng vf die Kharfreytagnacht zu siben Pünen, darauf die Figuren gestannden, Schrägen gericht vnd auf auch dieselben widerumb hinweckh geraumbt, gemacht, darmit hat Pruckhmaister 2 Tag zu 17 kr macht 4 ß 16 dl / dann seine 7 Khnecht, jeder 2, thuet 14 Taglohn zu 14 kr, 3 fl 3 ß 4 dl." Es sind das noch nicht Spielbühnen, sondern nur Podien für vermutlich plastische Passionsdarstellungen.

1621 verrechnet die Pfarrkirche einige, wie es scheint, neu gestiftete Messen im St. Petri-Gotteshaus, „vulgo die Schöff-Meß genannt", 1622 wird ein Rorate im Advent gestiftet und 1623 folgt unter „Extraordinari Außgab" ein spielgeschichtlich wichtiger Beitrag: „Negst verwichene Weinachten hat

Herr Egidius Hönigl ein Dialogum in dem Gottshauß repraesentirt, Ime den auferloffnen vncosten wider erstattet mit 4 fl 23 kr." Diese Spielform ist, wie Leopold Schmidt und Leopold Kretzenbacher gezeigt haben [35]), wichtig geworden für die Entwicklung des volkstümlichen Weihnachtsspiels im Barock. Von 1628 an wird außerdem noch ein „Khrippl" aufgerichtet, für das dann weiterhin alljährlich Neuanschaffungen verrechnet sind. In diesen kulturgeschichtlichen Rahmen fallen also die Aufführungen der Schiffer in den Jahren 1620 und 1621 und er wird auch ihren Charakter bestimmt haben [36]).

Von der Mitte des 17. Jahrhunderts ab erfolgte noch ein zweiter Stoß aus dem Geiste der Gegenreformation heraus. Aktenmaterial des Landgerichts Laufen [37]) gibt Nachricht über das, wie es scheint noch ungebrochene und auch fernerhin nicht entscheidend zu treffende Weiterleben von Maskenbräuchen. 1656 wurde strengstens verboten, daß zur Fasnachtszeit auch „bei verwilligter Maschgerey eine verkhleite oder vermumbte Person eine Pixen, Spieß, Dögen oder andere dergleichen Waffen bei sich trage". 1664 wurden „in Ansehung der obschwebenden kummerlichen Läuffe in kommender Fasnachtzeit die Mascheren vnd das Aufspielen" untersagt, ebenso 1678 „die Masckera oder gesichts-bedeckh- oder Verstellung, wie auch bey den faßnachtspillen offent- oder heimbliche gewöhr zu tragen, wie auch in gedachten Spillen über zehen Uhr auf der offnen Straß zu gehen oder zeit währenden Spills einigen Mutwillen, Rumorhandl, Ippigkheit oder Insolenz zu treiben oder sich in andere Kleyder seinem Geschlecht zuwider zu stecken, also daß keine Mannsperson einen Frauenhabit oder keine Weibsmenschen ein Mannskleid tragen solle." Das geht, bald in kurzen, bald in längeren Abständen so weiter, in gesteigerter Häufigkeit wieder im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts, woraus sich die Erfolglosigkeit dieser Verbote von selbst ergibt.

Gleichzeitig hatte das kirchliche Brauchwesen im Bestreben, den Bedürfnissen der Volksreligiosität entgegenzukommen, eine zunehmende Ausbildung auf eine zum Theatralischen neigende barocke Bildhaftigkeit hin erfahren. Die Ausgaben in den Kirchenrechnungen für die Ausgestaltung der obengenannten Neueinführungen mehren sich fortwährend. Für unsere Zusammenhänge bedeutungsvoll ist die weitere Entwicklung der Karfreitagsprozession.

1665 wurde am „heyligen Carfreittag in der khürchen ain Pün aufgerichtet", außerdem „ain Khrist (Gerüst) gegen der Canzl über". Von andern Orten her ist bekannt, daß den Spielszenen innerhalb der Karfreitagsprozession, die sich zum Passionsspiel zusammenfügten, Dialoge im Kirchenraum vorausgingen. Diesem Zweck diente wohl auch diese Bühne. Es scheint aber daraus noch keine regelmäßige Übung geworden zu sein, da dieser Rechnungsposten in den folgenden Jahrgängen wieder fehlt. Doch besteht auch die Möglichkeit, daß die erlaufenden Kosten weiterhin nicht mehr von der Kirche, sondern von einer der im 17. Jahrhundert gegründeten Bruderschaften (Corporis Christi 1628, Scapulir-Bruderschaft 1657) oder von den seit 1655 in Laufen ansässigen Kapuzinern aus bestritten wurden. Fest steht nur, daß später, als sich bereits ein Passionspiel aus der Prozession herausgeformt hatte, die Stadt die Kosten für das Aufrichten und Abbrechen eines Schaugerüstes übernahm. Jedenfalls erscheint 1724 zum ersten Male folgender Eintrag in der Stadtkammerrechnung: „In der Charrwochen die Charrfreytag Pün aufgemacht vnd abgebrochen, auch anderes mehr (an Zimmer-

mannsarbeit) .. 6 fl 22 kr 2 dl." Der gleiche Eintrag findet sich auch im nächsten Jahr. 1726 heißt es: „In der anderen Wochen des Aprill ... im Rathauß die Pün aufgemacht." 1727 fehlt der Posten. In den folgenden Jahren ist das Aufrichten und Abbrechen (in der 4. Märzwoche oder in der hl. Karwoche) ohne nähere Angabe verrechnet. 1730 wird die Bezeichnung „die Tragoedie-Pühn" gebraucht, 1732 „das Theatrum", mit den Ausgaben für Zimmerer und Tagwerker; dazu „dann 5 Fuehren hinauf und 5 herab mit dem Theatrigerist verrichtet". 1733 ist ein Schauplatz genannt; zwischen dem 30. März und 4. April ist an Zimmererarbeit verrechnet: „Auf dem obern Plaz die Tragoedi Pün aufgemacht und abgebrochen"; Zimmermeister 1 Tag 16 kr, für die Zimmerer werden 25 Tagschichten à 15 Kreuzer, für die Tagwerker 3 Tagschichten à 12 Kreuzer, alles zusammen 7 Gulden 7 Kreuzer verrechnet, „Gemainer Statt Fuehrmann vor 12 Fuehrn mit der Tragoedi Pün 1 fl 12 kr". 1734 erscheinen zwei Spielstätten (zwischen 19. und 24. April): „Im Rhathauß und auf dem obern Plaz die Tragoedi Pühn aufgemacht und abgebrochen." Aus der Verrechnung für die dabei Beschäftigten geht hervor, daß der Zimmermeister dieses Jahr drei Tage damit zu tun hatte. 1735 kein Eintrag. Ein gleicher oder gekürzter Wortlaut dann in allen folgenden Jahrgängen. Nur in wenigen Jahren scheint die Aufführung ausgefallen zu sein. — Nebenbei bemerkt, ist von der Jahrhundertmitte an auch eine Altarbühne für die „3 Kränzl Tag Vmbgäng" oder nur „auf den lesten Cränzltag" errichtet. In den Sechzigerjahren wechseln die Bezeichnungen zwischen „Tragoedi Pün" und „Comedi Pin" (ebenfalls bei eindeutigem Bezug auf die Karwoche).

Dieser Rechnungsposten erscheint bis 1774. Vielleicht ist dann eine Salzburger Anweisung an die Stadt ergangen, daß sie die mißliebig gewordene Aufführung nicht mehr in der bisherigen Form unterstützen solle. Zum allgemeinen Verbot der Karfreitagsspiele kam es für das ganze Salzburger Gebiet am 18. März 1779 und zwar von geistlicher und weltlicher Obrigkeit aus. Zwei Tage danach richtete der Hofratspräsident zu Salzburg ein Schreiben an das Salzburgische Pfleggericht Waging, in dem es heißt: „Von der an die gesamte Geistlichkeit des hohen Erzbistums gnädigst erlassenen Abstellungsverordnung deren Passions Spielen und Prozessionen mit verkleideten Personen wird Ihnen ein Abdruck zur Wissenschaft und mit dem Befehl zugefertigt, daß auch von Seite der weltlichen Obrigkeit in Abstellung dieser mit vielen Mißbräuchen vermengten Charfreitagsspielen und Prozessionen die gnädigst heilsame Willensmeinung genau erfüllet werden solle."

Zu den Laufener Aufführungen der vorangegangenen Zeit äußert sich ein der Aufklärung ergebener Bürger, der Kupferschmied Baumann [38]): „Ich war einst Augenzeuge, als bei der Passionsvorstellung am Gründonnerstag Christus mit seinen Jüngern auf den Oelberg ging, welches der Toten- oder Bichlberg war. Da nun der ohnehin steile Berg durch das eben damals einfallende Regen- und Schneegestöber sehr schlüpfrig geworden, fiel der gute Christus, der etwas zu viel Wein zu leib genommen hatte, etlichemal mit der Nase in den Koth, was ihn aber so sehr aufbrachte, daß er durchaus und bei allen Heiligen zu fluchen anfing und nicht eher aufhörte, bis Procurator Bauer, Passionsdirektor, den unartig gewordenen Christus mit einigen derben Karbatstreichen zur besseren Besinnung brachte." Es handelte sich da um einen jener gelegentlichen Zwischenfälle, die, tendenziös aufgebauscht,

den Aufklärern die Handhabe dazu gaben, die mit dem neuen Zeitgeist grundsätzlich nicht mehr zu vereinbarenden Passionsaufführungen auch aus polizeilichen Gründen verbieten zu können.

Es ist bekannt, daß die Verbotswelle der Aufklärung sehr bald das gesamte geistliche Schauspiel erfaßte. Das führte zu einer Umbildung des volkstümlichen Spielwesens auf eine profane Thematik hin. Sie mußte nun Spielgemeinschaften zugute kommen, die schon eine Tradition auf dem Gebiet des nichtgeistlichen Spiels besaßen und jetzt, bei der allgemeinen „Dramomanie ihrer Landsleute", wie Pezzl sich ausdrückt, die entstandene Lücke füllen konnten.

Bei den zu Anfang genannten Aufführungen der Laufener Schiffer in den Jahren 1746 und 1747 überwiegt das komische Genre ganz entschieden. Weiter melden die Baumannschen Aufzeichnungen für 1760 (16. November) „eine gesungene Comedi von den Gaßlgeher Buben", aufgeführt „von den Laufener Musikanten", mit denen sehr wohl wieder Schiffer gemeint sein können. Ebenso kann das zutreffen, wenn für den Tag vorher gesagt ist, daß „die hiesigen Leuth" eine „chinesische Comedia" gaben, wobei allerdings nur an ein Schattenspiel zu denken ist („Chinesische Schattenspieler" werden 1803 unter den im Gericht Laufen Herumziehenden genannt [39]). Dann kommt 1762 die schon bekannte Notiz [40]), daß am 11. Oktober „die Schiffleuth ein Comedi, so aber mehrers ein Pourlesque ware", gaben, dazu nach Baumann am 13. Oktober „eine Comedie, produziert von der Laufener Bürgerschaft", dann (nach einer „Pourlesque" eines Prokurators und einer Aufführung einer Komödie „Dido", von den Kindern des Waginger Pflegers gespielt) am 30. November ein Trauerspiel „Ramirez" von einem Missionarius Ilzfeldner. Von diesem auch am 15. Dezember „Die Bekehrung des Königreiches Iberien" und „Die Dienstmagd der Ehefrau des Naaman verspricht dem Herrn die Genesung" [41]).

Diese bruchstückhafte Überlieferung gibt nur einen kleinen Teil des Gesamtspielplans der Zeit wieder. Pezzl zählt für die Schiffleute auf: „Stücke aus der heiligen und profanen Geschichte, Intrikenstücke, Karakterstücke, Lust- und Trauerspiele, in Prosa und Versen." Das empfindliche Ohr des Aufklärers fand in den Stücken „sehr viel Brevier-, Legenden-, Schul- und Klosterwitz", sodaß er es für wahrscheinlich hielt, daß man einen Geistlichen als Theaterdichter hatte. Wahrscheinlich hatte Pezzl eben ein Stück, auf das diese Beobachtung zutraf, kennen gelernt. Gerade 1784 zogen nämlich „Georg Standl und fünf Consorten, samentlich Laufnerische Schärler" durch Bayern und spielten u. a. im Kloster Landshut. Dieses stellte ihnen ein lobendes Attest aus, worin es heißt, daß „diese gute, fromme und aufrichtige Leute mit einer ausnehmenden Geschicklichkeit Treflich moralisirte Lustspiele aufgeführet" haben [42]). Vier Jahre später spielte eine andere Gruppe, „Mathias Hayder und fünf Consorten, sämbtlich Schifleute bei dem Kurfrstl. Salz-Kammergut Lauffen", die betonten, daß sie keine „Weibsbilder" bei sich hätten, bei den Franziskanern in Landshut und bei den Benediktinern in Freising [43]). Eine solche Aufführung mochte Pezzl auf seiner Reise durch Bayern gesehen haben. So entsprang seine Charakterisierung zwar dem eigenen Eindruck, hat aber kaum allgemeine Gültigkeit. Bei ihrer bekannten Wendigkeit verstanden die Laufener Schiffer es sicher, sich ihrem jeweiligen Publikum anzupassen.

Als 1796/97 auf Klagen gegen das Überhandnehmen des Wanderkomödiantentums, einer wahren „Komödianten-Seuche", wie es hieß, — auch das war eine Folge der Unterdrückung des bodenständigen spätbarocken Volksschauspiels — eine Umfrage an alle Pfleger des salzburgischen Gebietes erging, da schrieb der von Laufen, Andre Seethaler, der als Verfasser einer sorgfältigen „Beschreibung des Hochfürstlich-salzburgischen Pfleeg-, Stadt- und Landgerichts von Laufen" wohl recht gut Bescheid wußte, daß das Publikum in Stadt und Land „Harlekinaden" bevorzuge und deshalb machten „die Spiele der einheimischen Scharler, sie mögen gute und neue oder auch um ein Saeculum zu alte seyn, immer vorzüglich ihr Glück, weil sie allemale mit dem Hanswurste theils in nuce, theils in der Maßque eines Bedientens, Stutzers, Doktors oder dergleichen herausgeputzet und so zu sagen nationalisiert werden". Später, 1810, berichtet Seethaler, sie gäben „alte und neue Sing-, Lust- und Trauerspiele, Legenden und Farçen in der reinen Manier des 17. Jahrhunderts, z. B. die heilige Genoveva, den Prinzen Schnudi, die Heimanskinder (sic), Johann von Nepomuk, und öfters niedrig komisch travestirt, Mozarts Entführung aus dem Serail und Schillers Räuber" [44]). Die beiden zuletzt genannten Travestien sind Angleichungen an die offenbar doch recht wesentliche Gattung der Burleske. Diese schwand erst im 19. Jahrhundert mit dem Abrücken vom Spielgut der Überlieferung zu gunsten literarischer Produkte. Bei einer späteren Umfrage von München aus an die oberbayerischen Landgerichte [45]) nach dem Volkstheater im Jahre 1862 heißt es von Laufen: „Die Schiffergemeinde Laufen-Oberndorf führt keine volkstümliche dramatischen Vorstellungen, sondern nur Schauspiele und namentlich Lustspiele der Neuzeit auf."

Anläßlich jener Umfrage von 1796/97, bei der die Laufener Schiffer übrigens recht gut abschnitten, sprach der Pfleger von Wartenfels von „ihren Wildschützen und Einsidler-Geschichtgen", der Pfleger von Mattsee sagte von den Spielen der Schiffer nur, daß sie „in der eigentlichen National-Volkssprache verfasst sind" und der von Hallein, daß auch „regelmäßige Stücke" darunter seien, bei denen sie „aus manchem Trauer-, ein Lustspiel" machten.

Während sich die älteren Aufführungsbelege bis Pezzl nur auf die Stadt Laufen selbst und auf Salzburg beziehen, bezeugen die späteren, daß sich die Schiffer immer mehr und immer weiter während der Winterzeit in einzelnen Spielgruppen auf Wanderschaft begaben. 1803 war noch einmal, zur Feier des Geburtstages des neuen Landesherrn nach einer Parade der Schiffergarde und einer Wasserfahrt mit türkischer Musik auf der Salzach, abends eine Komödie der Bürgersöhne auf dem Rathaus, „Der Deserteur aus Kindesliebe" von Stephanie d. J.[46]) Das ist, wenigstens einstweilen, das letzte Zeugnis von einer Schifferaufführung in der Stadt selbst.

Es war nicht so sehr die landschaftseigene Spielfreudigkeit, die die Schiffer zu Wanderkomödianten machte, sondern eine bittere wirtschaftliche Notwendigkeit, die sich ihrer bediente. Die aber hing mit dem Rückgang der Salzachschiffahrt unmittelbar zusammen. Die Baumannschen Aufzeichnungen melden, daß in den Jahren 1770, 1780, 1785 und 1786 „unter den Schöffleuthen eine große Not" geherrscht habe, da zuweilen „das ganze Jahr keine Schiffahrt gewesen". Die Lage verschlimmerte sich vor allem seit einem französischem Salzvertrag mit der Schweiz von 1789, durch den der Erwerb

aus „Salzverschiffungsmiethe“ von 40.000 — 90.000 Gulden auf 20.000 bis 25.000 Gulden herabgesunken war, wie in einem Spielgesuch zur Begründung der Notlage angeführt ist[47]). Der Stand, der um 1500 die bürgerliche Aristokratie vertreten hatte, war schließlich zum Proletariat geworden. Ein Amtsbericht von 1803 an die bayerische Hofkammer spricht von der „unbeschreiblichen (unterstrichen!) Armut der hiesigen Schiffer“. Im Jahr danach begründet Sebastian Standl, das Haupt einer siebenköpfigen Spieltruppe, ein Gesuch um Aufführungsbewilligung damit, daß im letzten Jahr „die Schiffahrt und mit dieser ihr einziger Verdienst zweymal und zwar das erstemahl durch 212 Tage und das zweyte Mahl durch 50 Tage still gestanden ist und sie mit ihren Familien während solcher Zeit ein kummervolles Leben führen mußten“. Man suchte amtlicherseits dieser Not zu steuern oder vielmehr sie zu nutzen, indem man die Schiffleute zu wirtschaftlichen Planungen, z. B. zur Entwässerung von Mooren, heranziehen wollte[48]). Daraus wurde aber nichts, einmal weil die Pläne dieser theoretisch außerordentlich betriebsamen Zeit an den praktischen Voraussetzungen scheiterten und dann auch, weil das Schiffervolk, das den Nebenerwerb in einer ungebundenen Lebensform vorzog, von sich aus wenig zu ihrer Verwirklichung beizutragen gewillt war.

Zu dem von Werner zusammengestellten spielgeschichtlichen Material, das für die Zeit nach 1797 erst wieder einiges zum Wanderspielbetrieb zwischen 1874 und 1879 beibringen konnte, können Akten des Kreisarchivs München noch Ergänzungen liefern[49]). Unterm 4. Februar 1804 baten „Sebastian Standl und 6 Consorten, sämtliche Schiffleute von Laufen ... während der Fastenzeit und bis zu Anfang der Salzausfuhr“ auf dem Lande theatralische Vorstellungen geben zu dürfen. Das Gesuch wird wie schon in den Jahren vorher bewilligt. Am 19. September 1811 reicht Anton Standl mit 7 Consorten — nachdem er schon seit längerer Zeit Spielerlaubnis erhalten hatte, das Ansuchen ein, im Inn- und Hausruckviertel spielen zu dürfen. Er legt ein Unbedenklichkeitszeugnis der Stadt Ried bei, in der er acht Tage lang seine Komödien aufgeführt hatte. Im gleichen Jahr erhielt auch der vorhin genannte Sebastian Standl mit 7 Consorten Spielgenehmigung und ebenso ein Joseph Edlmann mit 6 Consorten. Ähnliche Spielgesuche liefen mit Erfolg, leider ohne Angaben über den Spielplan, 1813, 1815 (auch für Aufführungen im Passauer Gebiet), 1818 (für die Gebiete Laufen, Tittmoning, Teisendorf, Reichenhall, Traunstein und Berchtesgaden), 1826 (für den Isarkreis mit Ausnahme der Hauptstadt München und ihrer Vorstadt Au), 1827, 1828, 1829, 1830, 1837, 1838 und 1842. Die meisten Spieler sind nicht aus der Stadt Laufen selbst, sondern aus den österreichischen Vororten Oberndorf und Altach. Für 1826 liegen Mitgliederlisten der drei Gesellschaften Anton Standl von Altach, Sebastian Standl von Oberndorf und Aegid Standl von Oberndorf (der Nachfolger des Joseph Edlmann) mit Angabe des Alters, der Kinderzahl, ob verheiratet oder ledig, vor. Entgegen der älteren Tradition wirkten auch einige (ledige) Frauen mit. Die erste Gesellschaft spielte in Berchtesgaden, Reichenhall, Traunstein, Wasserburg, Mühldorf und Erding, die zweite in Vilsbiburg, Moosburg und Freising, die dritte im Unterdonaukreis. 1838 wurde vorgebracht. die Schiffer von Altach und Oberndorf seien zwar Ausländer, aber in der Schiffergemeinde gebe es keine Trennung. Darauf, daß Schiffer von beiden Ufern beteiligt seien, wurde des öftern hingewiesen.

Im Stadtarchiv Rosenheim [50]) sind Aktenstücke zum Besuch der Truppe des Sebastian Standl aus den Jahren 1826, 1829 und 1831 verzeichnet. Regelmäßige Gäste waren Laufener Schifferkomödianten in der niederbayerischen Stadt Vilshofen [51]). Zweifellos wird sich für ihre Wanderfahrten im vorigen Jahrhundert da und dort noch manches finden lassen, was eine spätere vollständigere Darstellung dieses letzten Stadiums des Laufener Schiffertheaters ermöglicht. Eine Spielliste für die Zeit von 1828 bis 1833 gibt August Hartmann [52]).

So spröd alle die genannten Zeugnisse an sich sein mögen, so geben sie doch einen brauchbaren Aufriß zum Bild einer fast vierhundertjährigen Geschichte des Volksschauspiels der ehemals salzburgischen Landschaft, wozu außerdem noch das bereits erarbeitete, aber noch nicht veröffentlichte, gleichermaßen nicht unansehnliche Belegmaterial der Stadt Mühldorf beitragen kann. Zu ergänzen ist das Ergebnis durch die Aussagen der auf uns gekommenen Spieltexte, zumal aus dem Bereich des brauchtümlich gebundenen Stubenspiels, das sich abseits vom öffentlicheren, in der Buchführung lokaler Verwaltungen erfaßten Spielwesen über den Wandel der Zeiten hinweg in wenigen Ausläufern fast bis in unsere Tage gehalten hat.

Anmerkungen

[1]) Gustav Gugitz, Johann Pezzl. Zu seinem 150. Geburtstag. (Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft, Bd. 16, Wien 1906. S. 164 ff.)

[2]) Anonym erschienen: Reise durch den bairschen Kreis. Salzburg und Leipzig 1784. S. 242. — Die (in den unter Anm. 3—5 genannten Publikationen abgedruckte) Stelle ging ziemlich wörtlich, sogar mit dem Druckfehler Schaurren statt Schnurren, doch ohne den Hinweis auf geistlichen Einfluß, über in: „Geographisches Statistisch-Topographisches Lexikon von Baiern". Ulm 1796, Sp. 155 unter „Laufen". Der abgeänderte Anfang lautet: „Die hiesigen Schiffer sind lustige Leute. Im Winter gehen viele von ihnen nach Salzburg, spielen Komödien und geben allerley Spektakel. Diese Schaurren...".

[3]) August Hartmann, Volksschauspiele. In Bayern und Österreich-Ungarn gesammelt. Leipzig 1880, S. 36 ff.

[4]) Richard Maria Werner, Der Laufner Don Juan. Ein Beitrag zur Geschichte des Volksschauspiels (= Theatergeschichtliche Forschungen Bd. III). Hamburg / Leipzig 1891.

[5]) Karl Adrian, Der Laufener Schiffer (Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburgische Landeskunde. Jg. 50, Salzburg 1910, S. 391 ff.). S 448 ff.

[6]) Franz Martin, Vom Salzburger Fürstenhof um die Mitte des 18. Jahrhunderts (Mittlgn der Ges. f. Salzb. Landeskunde. Jg. 77, Salzburg 1937. S. 13 f. u. 34).

[7]) K. Adrian, a. a. O. S. 448.

[8]) Stadtarchiv Burghausen, Kammerrechnungen.

[9]) Unter den zahlreichen auswärtigen (deutschen, niederländischen, englischen) Komödianten, bei denen die Herkunft angegeben ist, sind aus Österreich genannt: 1652 „Von Wolfen Harter Comedianten von Wien, welchem 2 Tag das Rathhauß verlichen worden, empfangen 1 fl 20 kr". 1698 „Joseph Stränitzer (sic!) et Cons. von Gräz, welche auch vf gmainer Statt Rathhauß das Prutschenell spill gehalten, hat desthalben vnd vor die von gmainer Statt Pauambt hier zue hergebne Läden in allem erstattet 5 fl".

[10]) Die Bezeichnung Gaukler für Marionettenspieler ausnahmsweise 1677 „Den 11. Juny hat ain Gauggler mit Puschernellen Mändln, vmb daß man ihne auf dem Rhathuß spillen lassen, bezalt 1 fl" und 1679 „An denen heyl. Pfingstferien hat ain Gaugler aufm Rathauß 2 tag das Purschenel gespill gehalten, deswegen bezalt 45 kr.". — Werner a. a. O. S. 32 f. zitiert eine Stelle aus einem Bericht über das Wanderkomödiantentum im Lande Salzburg von 1797, wonach ein Marionettenspieler Andreas Reiter „zugleich Taschenspieler war und einen Knaben bey sich hatte, welcher allerley Leibesverdrehungen machte".

[11]) Stadtarchiv Eggenfelden, Kammerrechnungen.

[12]) August Hartmann, Weihnachtslied und Spiel in Oberbayern (Oberbayer. Archiv f. vaterl. Geschichte, Bd. 34, München 1875, S. 18 f.).

[13]) Hauptstaatsarchiv München, Klosterliteralien St Veit. Die Belege sollen in einem in Vorbereitung stehenden Aufsatz zur geschichtlichen Entwicklung des Weihnachtsspiels in Altbayern veröffentlicht werden.

[14]) In der Kammerrechnung von 1598 erhält am 7. Mai ein „Springer oder Spilmann" ohne nähere Angabe 1 fl, am 28. Juni „ain Gauggler und Sailfahrer" 2 fl. Nach einer Reiserechnung des bayerischen Herzogs Albrecht VI. hat man 1646 „im Jahrmarckht zue Lauffa ainem Gaugler, welcher sich angemelt vnd das Spill halten wollen, aber nit zuegelassen worden, mit gstm. bevelch geben 2 fl". Ebendort weiter unten (im Winter) „alda zue Lauffa sich ain Gaugler befunden, welcher sich anpresentiert im Schloß das Spill zuhalten, aber abgewisen worden, Ime verehrt 2 fl". Ebendort 1647 „den 22. Aug. ainem Knaben, so sich zu Laufen, in praesentia vnseres gstn Herrn, wie auch ettlicher officier von Herrn Erzbischof mit Gaugglen vnd Raifspringen exerciert, geben 1 fl". „Den 25. 7bris einem Mann von Lauffen, so vß der Taschen in beysein der Herrn gespilt, geben 3 fl; dan einem Mann, so bey ihme sein müessen, 30 kr". (Kreisarchiv Mchn., H. R. II, F. 209) — 1762 hat bei Anwesenheit des Erzbischofs von Salzburg in Laufen „am 31. Okt. ein Taschenspieler und Luftspringer im Vorzimmer heraußen in Gegenwart S. hochfürstl. Gnaden und Cavaliere einige Kunststücke produziert" (Das Salzfaß, Jg. 10, Laufen 1931, S. 54).

[15]) Kreisarchiv Mchn., H. R. II, F. 209.

[16]) Vgl. Hans Moser, Zur Geschichte des Sternsingens (Bayer. Heimatschutz Jg. 31, Mchn. 1935, S. 22 u. 23). Dazu in den vorhin genannten Reiserechnungen: 1633 „Den 26. Dec. ötlichen Stern Singern, so in der Frstl. Residenz gesungen und Ihnen durch Ir Drl. zegeben gnädist angeschafft worden, tut 3 fl" und 1646 „An St. Marthins, Catharina vnd Neuen Jahrstag den Singern zue Lauffa, so allenthalben altem gebrauch nach herumb singen, weiln sie sich bey Ir. Drl. auch angemelt, aber nit singen lassen, mit gdst. Frstl. bevelch geben Jedesmalß 4 (fl) tut 12 fl". Adrian bringt a. a. O. als Anhang „Sternsinger-Lieder des in der Schiffergemeinde Laufen und Oberndorf seit dem Jahre 1761 bestehenden Sternsänger-Trios".

[17]) K. Adrian a. a. O. S. 443 ff.

[18]) Stadtarchiv Laufen. Die mit dem Jahrgang 1507 beginnenden Kammerrechnungen wurden vollständig durchgearbeitet, die Ratsprotokolle erst zum Teil. Die Erhebungen sind noch nicht abgeschlossen. Im Stiftsarchiv zu Laufen liegen noch Kirchenrechnungen, deren Folge sich aber größtenteils mit der unten angeführten des Kreisarchivs München deckt.

[19]) Vgl. Hans Moser, Zur Geschichte des Winter- und Sommerkampfspiels (Bayer. Heimatschutz Jg. 29, Mchn. 1933, S. 33 ff, S. 35 f.). Der dort angeführte, von Ludwig Uhland nach Flugblättern von 1576 und 1580 auf Grund einer Münchner Abschrift veröffentlichte Winter- und Sommer-Streit mit dem an die Laufener Brauchbenennung anklingenden Beginn „Heut ist auch ein fröhlicher Tag, / Daß man den Sommer gewinnen mag..." erscheint bei Waldemar Liungman, Der Kampf zwischen Sommer und Winter. Helsinki 1941 (= FF Communications Nr. 130) S. 18 ff. und S. 97 f. als Variante 9 seines Typus I. Der Aufzeichnungsort ist unbekannt. Der Refrain „Alle ir herren mein, / Der Sommer (Winter) ist fein!", nach einer Variante aus Ulm „schon 1628" bekannt, findet sich leicht abgeändert auch im Laufener Text. Dieser ist bei Liungman (S. 35 f. u. S. 103) Variante 18 des Typus I und hat nahe Verwandtschaft mit der erstmals von Süß veröffentlichten Fassung aus der Umgebung von Salzburg, für die Liungman zusammen mit Varianten aus dem oberbayerischen Markt mit dem oberpfälzischen Breitenbrunn gemeinsame Entstehung in der Gegend von München vermutet.

[20]) Karl Adrian, Von Salzburger Sitt' und Brauch. Wien 1924, S. 287 f.

[21]) Vgl. August Hartmann, Volksschauspiele. S. 75 f. K. Adrian, a. a. O. S. 143 f. Das Spiel wird heute noch durchgeführt.

[22]) Kreisarchiv München. PR 31—35.

[23]) Emil Paur, Geschichte von Laufen an der Salzach. Laufen 1921, S. 88 f.

[24]) Kreisarchiv München HL 6, Verz. 20 b, F 17 u. 18. Darin u. a. Schiffleute-Verzeichnisse aus dem 16. bis 18. Jahrhundert.

[25]) E. Paur, a. a. O., S. 89.

[26]) K. Adrian, Der Laufener Schiffer. S. 432 ff. — Die in Anm. 24 genannten Münchner Archivalien bringen Beinamen, die ausdrücklich als solche bezeichnet sind („insgemein genannt"), schon für das 17. Jh. In einem Akt von 1687 heißt es, daß die Schiffleute auch der Obrigkeit „Spiznammen erdichtet" haben. (Ebend. ist gesagt, es gäbe unter ihnen überhaupt „solche Maullreisser, [die] wann]man[selbigen etwas vndersagen will, das 10te worth an ainen hängen".) Sogar die Laufener Schulordnung von 1673 sagt u. a.: „Dieweillen ain gemaine Khlag, das die Khündter in den Schuellen von andern zu dem Bössen Verführt, Sonderbahr Schändliche Worth, Spütz- vnd nachnämen gelehrnt", so sei darauf acht zu geben. (Das Salzfaß Jg. 4, Laufen 1925, S. 90 — Schifferverzeichnisse mit den Beinamen für das 19. Jh.: Kreisarchiv München, AR 618 Nr. 234 u. Br Pr 522.)

[27]) Auch in der Almosen-Sparte der in Anm. 14 genannten Reiserechnung von 1647 findet sich bezeichnenderweise ein „Georg Miessigang Schifmann".

[28]) Karl Adrian — Leopold Schmidt, Geistliches Volksschauspiel im Lande Salzburg. Salzburg/Leipzig 1936, S. 12 u. 15.

[29]) Hauptstaatsarchiv München, Klosterrechnungen Passau, St. Nikola, Nr. 84: Jg. 1488 in der Woche Purificationis Mariae „Item von dem neytharttancz 1 flor."

[30]) Stadtarchiv Burghausen, Kammerrechnung 1518/19: „Auf geschäfft meins herrn Burgermaisters vnnd aines Ersamen Rats geben den Webern alls Sy das Neithart Spill vor dem Rathauß gehabt, ain gulden Reinisch, tut 7 ß dl."

[31]) Anton Dörrer, Neidhartspiel-Probleme (Der Schlern Jg. 24, Bozen 1950, S. 374 ff.); ders., Sterzinger Neidhartspiel aus dem 15. Jahrhundert (Der Schlern Jg. 25, Bozen 1951, S. 103 ff.) (dazu auch S. 185).

[32]) An Aufführungen des um 1510 von Pamphilus Gengenbach in Basel bearbeiteten, 1531 von Jörg Wickram erweiterten Stoffes sind in Oberbayern nachzuweisen: 1533 (als 7 Alter) durch den Schulmeister in Schongau, 1546 (als 12 Alter) in Burghausen, 1548 als Spiel der Bürger in Schongau, 1552 durch den Schulmeister von Ötting in Mühldorf, 1557 als Spiel der Bürger in Weilheim, 1562 durch 24 Personen von Wolfratshausen im Kloster Beuerberg, im gleichen Jahr durch fremde Spielleute (Marionettenspieler?) in München, 1569 durch „Etliche von Habach" in Weilheim, 1596 durch „Etliche von Bernried" im Kloster Beuerberg, 1606 durch den deutschen Schulmeister in Schongau. (Quellen: Stadtkammer- und Klosterrechnungen.)

[33]) Der Stoff erscheint sonst erst später, 1578 in Augsburg, 1580 (Historia von dem Propheten Jona vnd der großen Stadt Niniue) in München, 1582 in Schweinfurt (Stadtarchiv, Kammerrechnung) durch einen Marionettenspieler Balthasar Klein aus Joachimstal. 1582 wurde „Jonas / Ein lustigs, auch kurtzes vnd nicht minder nutzes Spiel von der Bußpredigt Jone des Propheten zu Niniue... Durch Simon Rothe vnd Balthasar Klein in einfeltige Reimen gestellet" in Schweinfurt gedruckt. (Karl Trautmann, Deutsche Schauspieler am Bayrischen Hofe. [Jahrbuch f. Münchener Geschichte, Jg. 3, Bamberg 1889, S. 268, S. 374]) — 1599 gab ein Schulmeister von Murnau mit etlichen Personen „ain spiell wie der lieb Gott die Niniuiter straffen wellen" im Kloster Ettal (Hauptstaatsarchiv München, Klosterliteralien Ettal Nr. 38).

[34]) Kreisarchiv München AR 404 Nr. 106.

[35]) Leop. Schmidt, Frühe alpenländische Hirtenspiele (Komödie Jg. I, Wien 1946, S. 191). — Leop. Kretzenbacher, Frühbarockes Weihnachtsspiel in Kärnten und Steiermark. Klagenfurt 1952, S. 24 ff. Zu der dort gegebenen stattlichen Nachweisliste für Weihnachtsdialoge in Kirchen lassen sich mit noch unveröffentlichten bayerischen Zeugnissen aus Ortsarchivalien, Kirchen- und Klosterrechnungen zahlreiche Ergänzungen liefern.

[36]) Auf Nachrichten zum älteren Spielwesen anderer Schifferverbände machte mich freundlicherweise Herr Hofrat Dr. Ernst Neweklowsky aufmerksam. Es handelt sich um einen Bericht des Magistrats Linz vom 20. Dezember 1666 „die Weynachts-Spill oder Commödien von der Geburth Christi" betreffend und um einen zeitlich nicht fixierten Hinweis auf ein Winter und Sommer-Spiel (neben Schwerttanz und Sternsingen) der Schiffleute von Stadl an der Traun. Die Zeugnisse kommen im zweiten Band der „Schiffahrt und Flößerei im Raum der oberen Donau" zur Veröffentlichung.

[37]) Kreisarchiv München AR 404 Nr. 106.

[38]) Theodor Nißle, Vom Laufener Handwerk und Gewerbe (Das Salzfaß Jahrgang 8, Laufen 1929, S. 16).

[39]) R. M. Werner, a. a. O., S. 35.
[40]) R. M. Werner, a. a. O., S. 5.
[41]) A. Hartmann, Volksschauspiele. S. 37.
[42]) Kreisarchiv München GR 1285/4; ebend. auch die folgenden Belege.
[43]) Von Landshut schreibt J. Pezzl a. a. O. S. 64 ff., von Freising S 74 ff.
[44]) R. M. Werner a. a. O. S. 39.
[45]) Kreisarchiv München RA 2277/1023.
[46]) Münchener Tagsblatt 1803, S. 912 f.
[47]) Kreisarchiv München AR 618 Nr. 234 und HL 6 F 18; ebendort auch die folgenden Angaben.
[48]) Kreisarchiv München HL 6 F 18.
[49]) Kreisarchiv München AR 618 Nr. 234.
[50]) Stadtarchiv Rosenheim Nr. 444.
[51]) Franz Seraph Scharrer, Chronik der Stadt Vilshofen. Vilshofen 1897, S. 411.
[52]) A. Hartmann, Volksschauspiele. S. 37.

EIN BAROCKES PROZESSIONSFEST IN KÄRNTEN

VON OSKAR MOSER

Keine Stilepoche der Kunst hat so viel festliche Formen gefunden wie das Barock, keine Zeit so großartige Feste gefeiert wie diese. Während aber die Barockkunst längst zu einem tragenden und weithin bekannten Begriff geworden ist, nimmt die Idee der barocken Festfeier in unserem allgemeinen Geschichtsbewußtsein noch keineswegs die Stellung ein, die ihr als einer dynamisch und eigenwillig gestaltenden Macht ersten Ranges zukommen müßte. Wie sehr diese barocke Festidee auch das Volk ländlicher Kreise zu erfassen vermochte, mag ein Beispiel im folgenden zeigen. Man denke also hiebei nicht zuvörderst an die großen und säkularen Festlichkeiten, an denen zum Beispiel die Geschichte der Habsburger so reich ist [1]) und über die uns eine Fülle von Berichten und z. T. kostbaren Drucken mit umständlicher Ausführlichkeit unterrichten [2]). Solches war, was nicht übersehen werden darf, nicht nur dem Barockzeitalter eigen, sondern gehörte zum Geleit und Aufgebot um Fürsten und Kaiser aller Zeiten und war etwa im Mittelalter nicht minder gebunden an die Entfaltung von Prunk und Pracht als zur Zeit Maria Theresias. Soviel Beachtliches und bisher noch kaum Erhobenes nun auch die Volkskunde in diesem Umkreis zu finden vermöchte, die eigentlich barocke Festdomäne greift ungleich breiter aus und erfaßt bei der engen Verklammerung des barocken Weltbildes mit Kult und kirchlicher Restauration gerade in den innerösterreichischen Ländern viel tiefere Schichten des Volkslebens und ganz andere Bezirke der Volkskultur. Wenn heute auch in diesem Blickfelde unsere Sichtweite schon größer geworden ist, so verdanken wir dies weniger den Bemühungen der großen Geschichtswissenschaft, als dem stillen Bienenfleiß und der unermüdlichen Kleinarbeit namentlich der Theaterwissenschaft sowie einzelnen Zweigen einer kulturgeschichtlich orientierten Volkskunde. Gerade das reiche und reife Lebenswerk eines markanten Vertreters der letzteren in Österreich, Gustav Gugitz', ermahnt und ermutigt immer wieder, auch dem scheinbar Unbedeutenden eines recht vergessenen Zeitalters und dem kleinsten Fund Aufmerksamkeit zu schenken, gewinnen diese doch aus der Blickschau, die uns hier freigemacht worden ist, wesentlichen Halt und Hintergrund.

Unsere Nachricht über ein ländliches Prozessionsfest zur Barockzeit in Oberkärnten verdient indessen auch noch in einer anderen Hinsicht einige Aufmerksamkeit. Wir verdanken sie einem Manne, der in der Geschichte der Volkskunde Kärntens fürderhin nicht mehr zu übergehen sein wird, nämlich Johann Heinrich Ainether von Aineth. Einem Kärntner Dienstmannengeschlecht aus der Gegend zu Afritz entstammend, war Ainether 1702 bis 1707 Hofrichter des Benediktinerklosters Arnoldstein. Schon hier bewies er sein großes geschichtliches Interesse als Verfasser einer Chronik und Beschreibung von Arnoldstein (1107—1707) [3]). Sein Hauptwirken aber fällt in die Zeit von 1710 bis 1734 als Pfleger und Bestandsinhaber der gräflich Widmann'schen Freiherrschaft Paternion. Seine Vorliebe

für archivalisch-genealogische Arbeiten und sein reges kulturhistorisches und volkskundliches Interesse fanden hier ein reiches Betätigungsfeld. Schon August von Jaksch hatte gelegentlich eines Auszuges aus einer Schrift Ainethers über den „Einsiedler Simon Frank im Forst ob Molzbichl" auf seine Tätigkeit hingewiesen [4]). Ebenso hat später Martin Wutte eine eingehende Darstellung der Gerichtsgebräuche im Landgericht Paternion nach Ainethers „Beschreibung der Observation und Gebräuch bei der Freiherrschaft St. Paternion, wann das Hochgericht zu reparieren, auch eine Malefizperson zu justifizieren ist, usw." aus dem Jahre 1711 gebracht [5]) und ist uns eine „Beschreibung der im Landt befündlich . . . Edlleith . . . dehero ich Johann Hainrich Ainether von und zu Aineth . . . registeriert habe anno 1719" erhalten [6]). Eine reiche Fundgrube namentlich auch für die Volkskunde des frühen 18. Jahrhunderts bilden außerdem die Akten und Amtsschriften im Herrschaftsarchiv Paternion aus der Amtszeit Ainethers, deren Durchsicht und Bearbeitung erst ein vollständiges Bild von der Bedeutung dieses Kärntner Historiographen der Barockzeit bieten werden. Sein ausgeprägter Sinn für die Festhaltung alles Bemerkenswerten und sein reges und sachliches Interesse an den Dingen stellen ihn in weiten Abstand von aller angewandten Volkstümlichkeit der zeitgenössischen, barocken Literatur, wie sie uns etwa bei dem viel bekannteren Zeitgenossen Ainethers, dem Ossiacher Abt Virgilius Gleißenberger (1685—1737), entgegentritt [6a])

Unter dem 19. Juli 1723 finden wir nun im Protokoll des Landgerichtes Paternion von Ainether offenbar eigenhändig und in einem etwas flüchtigen Stil folgendes eingetragen [7]):

H: Mission der Pueßprödiger

von / Ihro hochw. Herren / P. BERNARDUS CERRONI aus Crain und hw. P. HÄRMILICONUS ADAMB von Tyrol gebürtig, Religiosi SOCIETATIS JESU, (so) allda zu St. Paternion mit grossen Früchten und Andacht 9 Tag gehalten worden.

Den 10. July, Samstag auf St. Paternioni Tag, seind sie allda angelangt und bei dem alten Herrschafts Standl(!) zuruck verblieben, bis sie durch Herrn Pfarrer mit der PROCESSION und Kirchenfahn sein abgeholt worden; allda empfangen und Herr Pfarrer eine kerge (!) SERMON gemacht, ihnen allen geistlichen Gewaldt in seiner Pfarre zu EXERCIEREN übergöben, so dann sie mit der Prozession eingezogen in der Kürchen, die erste Pueß-Prödigt getan, beyn Einzug mit allen Klogen (Glocken) geleittet und mit Toppelhäken eingeschossen. Den 4. Tag (hielt man) die Pueß-Procession, darbei die Jungfrauen alle weiß mit fliegenden Haaren und mit Dörnern Cronen an Kopf erschünen; die Weiber und Moner in Clag- und Pueß-Claidern, in allen bei 2500 Perschonen. Den 9.ten Tag und lötzten Tag als 19. July [8]) (wurde) die große PROCESSION gehalten. Die Jungfrauen (sind) widerumb in weissen Claidern und mit grüenen Kreitloch Kränzen am Kopf erschünen. Die Handwercher alle mit ihrn Zunftfahnen, die Herrn vom Rath mit Mantl und grienen Krenzen an Kopf. — Die Prödigen haben sie in Geschloß-Platz gehalten, ausser den lötzten, so der Platz zu klein, und bey 6000 Perschonen sich eingefunden; ist zwischen Klampferer Keischen (und) Tischler Kreuz [9]) in Pürkach in der Gemein gehalten worden. Die erste Procession ist geführt worden: die Moner (Männer) von alten Pater BERNARDUS durch die Gassen beim Martin Hopfgartner, Mötzger, herauf und hinab in das Geschloß, die Weiber von jungen Pater HERMILIANUS durch die Salmbengassen hinaus, durch (das) Pfarrer-Mayrhof-Feld hinab, wie man prangen gehet, hinaus zum Kreuz [9]) und nach der Straßen in Markt und Geschloß. Die Weiber haben zur PROCESSION die Zusammenkunft in der Kürchen und Freidthof gehabt, die Mönner am Marktplatz. Die andere große PROCESSION ist geführt worden zum Nigelsterfer Kreuz [10]), Manner und Weiber nebeneinander paarweis von dem Kreuz (ab), die Manner zuruck in Markt und hinauf, allwo die Prödig angestellt, die Weiber aber (sind) durch das Dorf Niglstorf hinaufgeführt worden. Aus der Manner Procession hat er den Namen JESUS und (aus) der Weiber Procession hat er den Namen Maria

formiert; nach der lötzten Prödig (hat er) den pabstlichen Segen erteilet, währender Segen (wurde) mit allen Glogen geleitet und 3 Toppelhaken abgeschossen; nach Vollendung alles wieder 6 Schuß gethan. — Sie haben des Tags 3 Pueß-Prödigen gehalten: die erste Vormittag umb 5 Uhr, die andere Nachmittag umb ein Uhr, die dritte gegen nachts 5 Uhr. Nach Vollendung der lötzten Prödig ist allzeit der Herr Pfarrer mit dem Hochwierdigen herauf erschienen und (hat) den Segen göben. Vor dem Sögen hat der junge Pater MISSIONARI ein schene SERMON gemacht, wie das H. SACRAMENT zu ehrn sey, auch andere Glaubensarticol, sodann 5 Vaterunser und 5 Avemaria gebetet zu Ehrn der H: 5 Wunden Christi und solche aufgeopfert vor Ihro papstliche Heiligkeit, Röm. Kaiser, Ausrottung der Kötzerei, Fried und Einigkeit unter den Christlichen Potentaten, vor (für) geistliche und weltliche Obrigkeit hier, vor alle abgestorbene Seelen und vor der Jenigen, so in unser Freidhof begraben ligen, vor die, so bei der Prödig und H: Mission beigewant, und jenige, so gern beiwohnen wollten und die nicht beiwohnen wollen. — Vor der Prödig und unter dem Amt sein allzeit die ausgeteilten Lieder gesungen worden samt dem Gelobet vor und nach der Prödig und Möß. — Die Einkehr haben sie (Patres) complett [11]) bei mir von Aineth, Pflöger, in Geschloß genommen. Der älter H: Pater BERNARDUS CERRONI in der grossen Stuben, der junge Herr Pater HERMILIANUS ADAMB in der Capuciner Stuben loßiert (!), den wündischen Beichtvater in (der) Neugebäu-Stuben. Auch sie in allem frei gehalten. Haben ganz DIAT gelöbet, zu Mittag 3, zu nachts 2 Speisen und von Gebratnen und Fligelwerch (Geflügel) nichts genossen, getrunken bede nur jede Mahlzeit 3/m (Maßel) Wein. — Nach Vollendung der 9 tagigen H: Mission haben sie 2 Tag hier ausgerastet, sodann selbige nach Spittal führen lassen, alldort sie auch die H: Mission gehalten. Den ersten und lötzten Tag haben sie bei Herrn Pfarrer gespeiset. Zur ewigen Gedächtnus und zu Abwendung aller Strafen Gottes ist verlobt worden, alle Abent nach AVE MARIA bei der Saulen am Platz (der) H: Muetter Gottes Maria ein H: Rosenkranz und Unser-lieben-Frau-Litanei zu beten.

Die tieferen Hintergründe dieses großen Missionsfestes lassen sich unschwer erraten. Die ganze Umgebung sowie der kleine Marktflecken Paternion selbst galten in jener Zeit als ein Hauptsitz des Geheimprotestantismus, der unter Karl VI. um 1721 als Staatsverbrechen erklärt und von der geistlichen und weltlichen Hand verfolgt wurde [12]). Von hier stammten die fünf Drautaler Bauern, die später, als die Wogen der Religionsunruhen besonders hochgingen, dem Kärntner Religionskommissär Grafen Grottenegg jene berühmte Petitionsschrift überreichten, welche bei den höchsten Regierungsstellen in Graz und Wien Aufsehen erregte [13]). Als ein besonders wirksames Remedium gegen diesen grassierenden „Unglauben" war von höchster Stelle neben der geistlichen Unterweisung und Christenlehre des Volkes die Abhaltung solcher Missionen empfohlen worden. Eine führende Rolle spielten hiebei bekanntlich die Jesuiten und neben diesen Kapuziner und Franziskaner [14]). Nach einem Erlaß der innerösterreichischen Regierung vom 11. Jänner 1719 wünschte man bei Hof als bestes Hilfsmittel die Abhaltung von Jesuitenmissionen in Oberkärnten [15]). Damit scheint die Schauprozession noch in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts in den Dienst der Gegenreformation gestellt und in ihren verschiedensten Formen, namentlich seit und unter dem Einfluß der Reformorden, ein wichtiger Bestandteil religiösen Lebens geworden zu sein. Schon um 1734 wurden indessen durch die höchsten Stellen von Staat und Kirche für die Durchführung dieser Missionsunternehmen neue Richtlinien erteilt, die das Hauptgewicht nunmehr auf die innere und äußere Stärkung der Position der Geistlichen sowie auf die gründliche Unterweisung des Volkes verlegten, ohne „mit A d i a p h o r i s sich aufzuhalten" [16]). Es scheint sich also schon um 1734 eine gegenläufige Bewegung zumindest bei den maßgebenden Stellen abzuzeichnen, wenn nun die Behörden auf „die Mäßigung in Aufrichtung von Bruder-

schaften, Andachten und Kirchfahrten" hinweisen [17]) und geistliche und weltliche Religionskommissäre in Kärnten zwar noch der öfteren Abhaltung von Missionen zustimmen, aber „wiederum einen gründlichen Unterricht in der Religion zuträglicher finden als das Bußpredigen" [18]). Eine gewisse Ernüchterung der Rokokozeit folgte also den ausgeprägt barocken Formen, wie sie aus unserem Bericht besonders deutlich werden und sich in vielen anderen Bereichen des religiösen Volkslebens ausdrücken. Hier sei als Beispiel nur noch die späte Entstehung der bekannten Wallfahrt zum heiligen Kreuz in der Perau bei Villach erwähnt, die nach der Ursprungsbeschreibung von 1774 im Jahre 1708 erfolgt sein soll [19]) und nach P. Dedic noch 1721/22 als angeblich „miraculöses Crucifix" und „aus einer Mauer herauswachsendes Crucifix" die innerösterreichische Regierung beschäftigte [20]), während die Kirche selbst erst 1726—1738 von Andreas Siegel erbaut wurde. Wir werden also kaum fehlgehen, wenn wir hierin die bedeutenden Ausläufer des hochbarocken Kultwesens erblicken, dessen „katechetische" Prozessionen ja nur einen Teil und eine Seite des umfassenden Bereiches religiöser Kultformen des Spätmittelalters und besonders der Frühneuzeit darstellen. Leopold Kretzenbacher hat diesen Dingen neuerdings eine aufschlußreiche Untersuchung gewidmet und sie in ihrem ganzen geistes- und zeitgeschichtlichen Umgrund herausgestellt [21]). Das vorstehend geschilderte Missionsfest entbehrt zwar unmittelbar der theatralischen Spielelemente, dennoch zeigt es die echt barocke Form der Durchführung und rollt völlig planmäßig und Zug um Zug, gleichsam wie die Auftritte eines barocken Dramas ab. Neben seine zeitgeschichtliche Geltung tritt damit seine Bedeutsamkeit für Volkskunde und Kulturgeschichte. Fast jeder Satz Ainethers erscheint da belangreich: Die Wahl des Festtermines am „St. Paternioni-Tag", dem Festtag des Kirchenpatrons; die Form von Einholung, Geleit und Einzug der Jesuitenmissionare mit der Gewaltübertragung durch den Ortspfarrer; vor allem aber die beiden knapp, aber doch hinreichend deutlich geschilderten Prozessionen, die in ihrer thematischen Anlage deutlich auf das große Grundmotiv dieser Zeit weisen, welches der irdischen vanitas die Ecclesia triumphans gegenüberstellt [22]). Kaum zu übersehen die streng konventionelle Aufmachung der Prozessionsteilnehmer: Beim ersten Bußumgang tragen die weißgekleideten Mädchen Dornenkronen, die Erwachsenen erscheinen in Klag- und Bußkleidern; die Schlußprozession dagegen ist ein richtiges Prangfest und lehnt sich nicht umsonst auch im Prozessionsweg an das Fronleichnamsfest an. Nicht minder aufschlußreich die sakrale Einschließung der gesamten Ortsgemarkung durch die Prozessionswege. Fast verspürt man, was die vielen und für unsere Landschaft so bezeichnenden Wegkreuze und Bildstöcke in dieser Zeit bedeutet haben. Wie steigert sich dieses Ganze schließlich in großartiger Weise durch Zug und Gegenzug und durch die Bildung der Monogramme Christi und Mariae am Schluß des Aufzuges [23]). Man beachte aber auch ferner den echt barocken Zug des Fünfwundenkultes beim Schlußsegen und Höhepunkt der täglich wiederholten Andachten, der in der Gegenreformation eine hervorragende Stellung einnahm [24]). Nicht weniger bedeutsam erscheint die Bezeugung der Funktion des barocken, katholischen Flugblattliedes; nicht uninteressant auch die Einbeziehung des Speisezettels wenigstens der Missionare in unsere Nachricht, die immerhin für die volkhafte Sphäre die alte Einheit von Fest und Speise erahnen läßt. Nach den Schlußsätzen dürfen wir schließlich ein ähnliches

Prozessionsfest auch für den nächsten größeren Ort drauaufwärts, Spittal, annehmen und können dies mit Sicherheit auch für vorher, und zwar anschließend an das Auffahrtsfest (26. Mai—2. Juni), für die alte Herzogstadt St. Veit voraussetzen, worüber uns ein großes Votivgemälde in der Stadtpfarrkirche St. Veit unterrichtet. Das Bild zeigt einen ganz ähnlichen Prozessionsaufzug auf dem Hauptplatz der Stadt und weist in seiner Unterschrift auf die Jesuitenmission vom Sommer 1723 (siehe Abb. 32) hin. So gewinnt die Nachricht Johann Heinrich Ainethers über eine der charakteristischen Sakralfeiern des katholischen Hochbarock an Bedeutung und ist vielleicht eine Ergänzung zu dem, was uns sonst meist nur aus starren, wenn auch vollständigeren Prozessionsordnungen der Zeit bekannt geworden ist[25]). Sie ist namentlich für Kärnten ein neues Zeugnis für die Wirkkraft barocken Zeitgeistes mit seiner Verschmelzung von uralten Grundformen des volkstümlichen Festes und Formen der Festfeier, wie solche die Ordensleute namentlich aus dem fernen Spanien mitgebracht hatten.

Anmerkungen:

[1]) Eine neue und stoffgesättigte Übersicht bietet hiezu Leopold Schmidt, Neuere Passionsspielforschung in Österreich (Jahrbuch des Österr. Volksliedwerkes, Bd. II, Wien 1953, S 128 ff.).

[2]) Wir verweisen hier nur auf das erste deutsche Buchdruckwerk aus Kärnten, die von Hans Sigmund von Ottenfels verfaßte „Beschreibung oder Relation / Vber den Einzug vnd Erbhuldigungs/Actum / In dem Ertzhertzogthumb Kärndten". Klagenfurt, bei Georg Krammer 1660. Einigen Einblick in diese Materie findet man bei Heinrich Hermann, Handbuch d. Geschichte d. Herzogthumes Kärnten, Klagenfurt 1843 ff., II/1, S. 167, 197 ff. u. ö.

[3]) Vgl. Hermann Menhardt, Handschriftenverzeichnisse österr. Bibliotheken, Kärnten 1, Wien 1927, S. 235, Nr. 9/7 (Hs. d. Geschichtsvereines für Kärnten).

[4]) Carinthia I 85, 1895, S. 116.

[5]) Carinthia I 98, 1908, S. 42 ff. Ainether, dessen Geschlecht in der Gegenreformation hochgekommen war, steht eindeutig im katholischen Lager, doch erscheint seine Haltung, wie noch zu zeigen sein wird, in der Darstellung bei Paul Dedic, Der Geheimprotestantismus in Kärnten während der Regierung Karls VI., Arch. f. vaterl. Gesch. u. Topographie 26, Klagenfurt 1940, S. 23, 50 u. 87, zu knapp und einseitig beleuchtet.

[6]) H. Menhardt, a. a. O., S. 240, Nr. 10/6 (Gesch. Ver. f. Kärnten).

[6a]) Vgl. darüber L. Schmidt, Geschichte der österr. Volkskunde, Wien (1951), S. 27 ff.

[7]) Kärntner Landesarchiv, Klagenfurt; Herrsch. Paternion, Buch 148, fol. 110 ff. Die Textwiedergabe folgt wörtlich, doch mit Ausscheidung der willkürlichen oder versehentlichen Orthographie der Zeit; Ergänzungen und Worterklärungen in Klammern.

[8]) Die Hs. hat: 10. Jully.

[9]) „Kreuz" aufgelöst für „X".

[10]) Der Ort Nikelsdorf liegt an der Landstraße südöstlich von Paternion.

[11]) Die Hs. hat: Poclet.

[12]) F. M. Mayer, Geschichte Österreichs[3], Wien 1909, Bd. II, S. 308 ff.

[13]) F. M. Mayer, ebenda, S. 310. P. Dedic, Der Geheimprotestantismus in Kärnten, S. 97 ff.

[14]) Über die Bemühungen, die Kapuziner als Missionäre in Kärnten festzusetzen, vgl. P. Dedic, a. a. O., S. 14 f., 21, 29. Bezüglich des Franziskaner-Ordens ebenda, S. 104 f.

[15]) Dedic, S. 31.

[16]) Dedic, S. 97.

[17]) Dedic, S. 95.

[18]) Dedic, S. 59.

[19]) Vgl. Oswin Moro, Villach in der Kärntner Volkskunde (Carinthia I. Jg. 131, 1941, S. 510 f. und Note 38).

[20]) Dedic, S. 31 u. 34 f.

[21]) Leopold Kretzenbacher, Barocke Spielprozessionen in Steiermark. Zur Kulturgeschichte der theatralischen Festfeiern in der Gegenreformation (Aus Archiv und Chronik. Blätter für Seckauer Diözesangeschichte. Bd. 2, Graz 1949, S. 13 ff., 43 ff., 83 ff.).

[22]) Näheres siehe u. a. bei L. Kretzenbacher, a. a. O., S. 15 f.

[23]) Herr Univ.-Dozent Dr. Leopold Kretzenbacher, Graz, macht mich in dankenswerter Weise gelegentlich eines mündlichen Gesprächs aufmerksam, daß das Fest des Namens Jesu erst 1721 eingeführt worden ist.

[24]) Zu Fünfwundengebet und Fünfwundenandacht vgl. Georg Schreiber, Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen (= Forschungen zur Volkskunde, hg. von Georg Schreiber, H. 22/24), Düsseldorf 1936, S. 214. F. X. Buchner, Volk und Kult (= Forschungen zur Volkskunde, H. 27), Düsseldorf 1936, S. 21 ff.

[25]) Prozessionsordnungen bringen Alois Mitterwieser-Torsten Gebhard, Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern[2], München (1949), passim, und L. Kretzenbacher, a. a. O., S. 48 f. und 84 f., der S. 16 auch das wichtigste ältere Schrifttum anführt.

LA CONFRERIE DE S. SEBASTIEN A MALINES

Zur Geschichte einer Schützenbruderschaft am Hofe der Erzherzogin Margarete von Österreich

VON ELFRIEDE RATH

Unter den Schätzen der Wiener Nationalbibliothek findet sich eine prächtig illuminierte Handschrift [1]), Satzungsbuch einer niederländischen Bruderschaft, die auf ihren Quellenwert hin meines Wissens noch nicht untersucht worden ist. Und doch ist sie gerade in dieser Hinsicht bedeutend: für die Geschichte der habsburgischen Regentschaft und des Großen Rates der Niederlande, für Persönlichkeiten der flandrischen Geschichte und — was uns am nächsten liegt — für Werden und Wesen einer Bruderschaft eigenartigen Charakters. Fast zweieinhalb Jahrhunderte hindurch lassen die Aufzeichnungen uns religiöse und weltliche Gesellschaftsformen einer höfisch-aristokratischen Sphäre verfolgen.

Es handelt sich um einen Band von vierundsechzig Blatt starkem Pergament, von denen etwa die Hälfte beschrieben sind. Der braune, reichlich mit Goldprägung gezierte Ledereinband zeigt an den Längskanten Spuren nicht mehr vorhandener Metallschließen. Auf den ersten Blättern nebeneinander zwei Miniaturen: links eine Kreuzigungsgruppe, rechts eine Darstellung des Martyriums des hl. Sebastian, beide umrahmt von den großen, naturalistischen Blumen-, Vogel- und Insektenmotiven, die aus der flämischen Buchmalerei so wohlbekannt sind (Abb. 33). Das war Werkstättentradition um 1500 und darüber hinaus [2]). Die Miniaturen selbst sind individueller, dürften bereits im Zeichen der „Romanisten" innerhalb der niederländischen Malerei stehen, also etwa dem zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts zuzuschreiben sein [3]). Der Künstler mag einer der Werkstätten wie etwa jener der Malerfamilie Bening in Brügge, Gent oder Antwerpen angehört haben, die unter dem Patronat des burgundisch-niederländischen Hofes arbeiteten.

Blättern wir um, so bestätigt sich an den ganzseitig prangenden Wappen diese unmittelbare Verbindung zum Hof [4]): Es sind die Wappen jener Persönlichkeiten, die in der habsburgischen Regentschaft der Niederlande die bedeutendste Rolle gespielt haben. Das erste ist schon mit dem blauen Spruchband „Fortune infortune fort une", dem Wahlspruch der Margarete von Österreich, Tochter Maximilians I., gekennzeichnet [5]). Der Text unterhalb des Wappens „fille a Casar / La Marguerite Daustrice / source de pair vasseaux d'honneur / de ceste confrarie f o n d a t r i c e . . ." gibt auch zu verstehen, welche Rolle ihr innerhalb der Bruderschaft zufiel. Hingegen wird unter dem zweiten Wappen auf der nächsten Seite ihre Nachfolgerin, Maria von Ungarn, „seur a Cesar, Fleur de noblesse" als „Restaurice de ceste Confrarie" genannt. Das dritte ist ein Doppelwappen, den Kronen nach ein Erzherzogspaar bezeichnend, mit zügiger Hand „Isabella clara eugenia" unterschrieben. Wie wir später nachweisen werden, handelt es sich um die Originalunterschrift der Infantin, Tochter Philipps II., die nach dem Tode

ihres Gatten, Erzherzog Albert, die Regentschaft in den Niederlanden weiterführte [6]).

Der Text des Buches, den wir im Anhang wenigstens teilweise wiedergeben werden, ist bis auf eine Kopie eines lateinischen Dokuments französisch abgefaßt. Die erste und wichtigste Eintragung, die die Statuten der Bruderschaft umfaßt, stammt aus dem Jahre 1544, die letzte aus 1779. Die Handschriften wechseln naturgegebenermaßen mit den Jahren. Auch liegen die Eintragungen zeitlich weit auseinander. Es wurden hier wohl nur ein Teil der Dokumente und Vorkommnisse aus dem langen Leben der Bruderschaft niedergelegt.

Tatsächlich wären die Zusammenhänge im einzelnen schwer zu klären gewesen, hätten sich nicht im Stadtarchiv von Mecheln, vor allem aber im Archiv der Stadt Antwerpen ein guter Teil der Bruderschaftsakten gefunden [7]). Dr. S a b b e, der Leiter des Archivs, hatte erst kürzlich in Mecheln über diese Bestände berichtet [8]). Ausführlicher sind diese Akten nicht bearbeitet worden. Zum Unterschied von den bürgerlichen Gilden der Stadt Mecheln, deren Geschichte uns die Lokalforscher sorgfältig erschlossen haben [9]), war von der Bruderschaft am Hofe Margaretens, die später zur Confrerie des Großen Rates wurde, wenig bekannt. Sie steht mit der „Hantbooggilde" der Stadt, die ebenfalls dem Patronat des hl. Sebastian unterstellt war, in keinerlei Zusammenhang.

Das umfangreiche Aktenmaterial, das zahlreiche Urkunden, die vollständigen Mitgliedsbücher und einen großen Teil der Rechnungsbelege umfaßt, wurde von einem sorgfältigen Schreiber des späten 18. Jahrhunderts gesichtet, die Urkunden teilweise in Abschriften chronologisch zusammengestellt [10]). Dies wahrscheinlich im Zuge der bevorstehenden Aufhebung der Bruderschaft unter Joseph II. Dem Schreiber muß die heute in Wien befindliche Handschrift vorgelegen haben. Er erwähnt sie häufig vergleichend als „Registre fermois d'argent", als das Register mit den Silberspangen also, deren Spuren ja noch deutlich zu sehen sind. Es war offensichtlich das Prunkbuch der Bruderschaft, in das nur dann und wann Eintragungen gemacht wurden, allerdings auch solche, die den Antwerpener Beständen fehlen.

Auf welchem Wege gerade dieses Buch nach Wien gekommen ist? — Das gehört zum letzten Kapitel der Geschichte des Großen Rates. 1795 flohen einige der Conseillers vor den einrückenden Franzosen nach Düsseldorf, auch jene, die noch 1779 die Eintragung im Bruderschaftsbuch unterzeichnet haben. Der letzte Griffier, van Grootven, nahm Archiv, Papiere und Kasse des Großen Rates mit sich. Bald war an eine Rückkehr in die Niederlande nicht mehr zu denken. Die Flucht ging weiter ins Innere Deutschlands, schließlich suchte er österreichisches Territorium zu erreichen [11]). Unter seinen Papieren dürfte sich auch das Bruderschaftsbuch befunden haben, das er als wertvollstes Schriftstück wohl am ehesten bewahren wollte. Auf diese Weise also dürfte dieses mit den Habsburgern so eng verknüpfte Stück in die Bibliothek des Herrscherhauses zu Wien gelangt sein.

Die Gründung

Die Wiener Handschrift gibt keinen Aufschluß über den Zeitpunkt der Errichtung der Bruderschaft. Die erste Eintragung erfolgte ja erst lang nach dem Tode Margaretes, also mußten diesem Datum schon etliche Jahre des Bestehens vorausgegangen sein. Tatsächlich fällt die Gründung bereits an

den Beginn des Jahrhunderts, auf den Sebastianstag des Jahres 1505, in eine Zeit also, da Margarete sich noch als Witwe Philiberts II. von Savoyen am Hofe in Bresse aufhielt [12]). Die eigentliche Gründungsurkunde ist in Antwerpen nicht vorhanden, wohl aber der ebenfalls von Margarete selbst gezeichnete Erneuerungsakt vom 10. Mai 1519, der sich auf die alten „lettres Patentes" des Jahres 1505 beruft [13]).

Wir kennen die Fürstin von den Porträts, die der erste Bildhauer ihres Hofes, Conrad Meit, zu ihren Lebzeiten und später über ihrem Sarkophag in der Gruftkirche in Brou geschaffen hat: ein herbes Gesicht mit einer hohen, durchgeistigten Stirn, Nase, Mund und Kinn ganz Ausdruck einer unbändigen Willenskraft [14]). Diese Energie spiegelt sich in den Briefen, die die Regentin an ihren Vater schrieb, wenn sie mit seiner Politik nicht einverstanden war. Denn daß sie selbst sich darauf verstand, beweist die Achtung, die ihr Herrscher und Staatsmänner entgegenbrachten, beweist der Abschluß des „Damenfriedens" zu Cambrai u. a. Wir kennen Margarete aber auch aus ihren Gedichten, die uns heute noch etwas zu sagen haben, oder aus den kleinen anhänglichen Briefen ihrer Nichten, die sie nach dem Tod ihres Bruders, Philipps des Schönen, in Mecheln in ihre Obhut genommen hatte. Auch ihr Neffe Karl, der spätere Kaiser, hat ihr trotz mancher Gegensätze diese Anhänglichkeit nie versagt [15]).

Ihre „joyeuse entrée" am 7. Juli des Jahres 1507 brachte neuen Glanz in die kleine Stadt im Schatten des mächtigen Domes von St. Rombout [16]). Wohl stand Mecheln seit der Mitte des 14. Jahrhunderts im Zeichen wirtschaftlichen Aufschwungs eines fleißig handel- und gewerbetreibenden Bürgertums [17]). Seit 1473 tagte hier der große Rat der Niederlande [18]), und Margarete von York, Witwe Karls des Kühnen, hatte hier Hof gehalten [19]). Der neuen Regentin war der alte gotische Herzogshof zu eng. Von Architekten und Künstlern, die sie in ihre Umgebung zu ziehen verstand, ließ sie gegenüber ihren eigenen Palast errichten: gotisch nur noch in Einzelheiten des Dekors, völlig neu in der Anlage des Arkadenhofes, der breiten Stiegenaufgänge, das erste Renaissancebauwerk im Nordwesten Europas. In ihren Räumen hat sie Kunstschätze zusammengetragen, die so berühmte Leute wie Albrecht Dürer bewundert und bereichert haben [20]). In dieser Atmosphäre also, unter der Schirmherrschaft dieser Fürstin, haben wir uns die ersten Jahre unserer Bruderschaft vorzustellen.

Die Gründung einer religiösen Verbindung dieser Art lag um 1500 durchaus im Zug der Zeit, innerhalb einer Tradition jedenfalls, die ungebrochen von den klösterlichen Gebetsverbrüderungen des frühen Mittelalters bis zur Reformation heraufreicht, und für die katholisch verbliebenen bzw. gegenreformierten Länder bedeutet auch die Reformation im Grunde nur eine Zäsur einer bis zur Aufklärung fortdauernden Entwicklung. So wenig Zusammenfassendes bisher zu diesem Thema gesagt worden ist [21]), so scheint sich heute doch aus den vielen Einzelarbeiten eine seit dem 13. Jahrhundert von den romanischen Ländern her umsichgreifenden Verbrüderungsbewegung erkennen zu lassen [22]). Dies wohl Hand in Hand mit der Entwicklung der Städte, die, wie Schreiber sagt, als „Hochburgen genossenschaftlicher Betätigung" zu gelten haben. Er betont die Bedeutung des ständischen Elements. Der Adel, der Klerus, das Patriziat, die Kaufleute, die Handwerker hätten um eigene, ihrem Stand angemessene Konfraternitäten gewußt [23]). Diese bestanden innerhalb oder unmittelbar neben den weltlichen

Organisationen, wie sich eben dem mittelalterlichen Menschen religiöse und weltliche Dinge leicht verquickten. Und überall die gleichen brüderlichen Zwecke und Gepflogenheiten: die gemeinsamen Gebete, die Spenden für den Gottesdienst, die Obsorge für den Bruderschaftsaltar, für das christliche Begräbnis der Mitglieder, Gebete für die Seelenruhe der Verstorbenen, die Almosen, oft auch andere sozialkaritative Betätigung wie Krankenpflege, Armenfürsorge u. a. m.

Schreiber sprach in der oben zitierten Stelle von der Initiative einzelner Gründer. Als Beispiel nennt er den Stadtschreiber Sebastian Brant als Initiator einer Sebastiansbruderschaft in der Straßburger Martinspfarrei. In vielen Fällen aber lag diese Initiative in den Händen des Adels, der weltlichen Obrigkeit. So wurde die Gottsleichnamsbruderschaft in Wien 1365 von Rudolf dem Stifter gegründet [24]), Philipp der Gute wird 1428 als Gründer der St. Sebastiansgilde von Audenaer genannt [25]), um nur zwei weit auseinanderliegende Beispiele herauszugreifen. Zumindest durften sich die Bruderschaften jederzeit der Förderung bzw. der Mitgliedschaft des hohen und höchsten Adels erfreuen. Das Protektorat der Kremser Fronleichnamsbruderschaft führte nach ihrer Wiedererrichtung Königin Katharina von Polen, eine Tochter Ferdinand II.[26]). Die Bücher der barocken Bruderschaften Wiens vermerken immer wieder mit Stolz die Teilnahme der Herrscherfamilie an ihren jährlichen Festen [27]). Es handelt sich dabei um mehr als die Patronanz, die hochgestellte Persönlichkeiten auch heute Vereinigungen aller Art gewähren. Der Fürst fühlte sich der religiösen Gemeinschaft ebenso bedürftig wie der Untertan, einer Gemeinschaft, die über das Leben hinaus wirken sollte, und jede Förderung der Bruderschaften geschah in dem Wunsch, sich des Gedenkens und des Gebetes um das Seelenheil nach dem Tod zu versichern.

Margarete handelt also ganz in der Tradition ihres Standes, da sie an ihrem Hof eine Bruderschaft errichtet. Sie verbindet sie mit ihrer Person, indem sie bestimmt „. . . que lesdictes Messes pour iceulx confreres et consoeurs se celebront toujours en la ville ou nous et n(ot)re cour serons residens et n(ot)re Hostel se bonnement ce peut fere . . .“ Sie behält sich das Recht vor, die Bruderschaft aufzulösen [28]).

Die Übersiedlung nach Mecheln hat, nach dem Mitgliedsbuch der ersten Jahre zu schließen, keine Unterbrechung im Leben der Bruderschaft hervorgerufen, da viele savoyische Höflinge ihre Herrin in die Niederlande begleiteten. Daß sich Margarete jedoch bemüßigt fühlt, gerade im Jahr 1519 die Statuten von neuem festzulegen, mag nicht ganz ohne Anlaß geschehen sein. Gerade in diesen Jahren begann in den Niederlanden für Hof und Klerus der Kampf gegen die allmählich einsickernden Ideen Luthers, die hier, im Lande des Erasmus, auf fruchtbaren Boden fielen [29]). Wenn es auch noch kaum zu größeren Bewegungen kam, fühlte sich Karl V. doch gezwungen, 1520 das erste landesherrliche Plakat gegen die lutherischen Lehren anschlagen zu lassen [30]), und Margarete hat schon 1517, ganz im Sinn ihres Neffen, für unsere Begriffe recht grausame Strafen für jede reformatorische Betätigung verhängt [31]). Der Hof war Hochburg des Katholizismus und sollte es auch bleiben. Vielleicht läßt sich also die neue Manifestation der Bruderschaft am Hofe zu Mecheln mit diesen Vorgängen in Beziehung setzen.

Um jedoch auf die Gründung zurückzukommen: Die Confrerie hatte sich dem Patronat des hl. Sebastian [32]) verschrieben; dies wohl in seiner

Eigenschaft als Pestheiliger, wie die Meßordnung über die fünf Messen „a l'honneur des cincq patrons de la peste" an den fünf Sebastiani folgenden Tagen beweist [33]). Damit verband sich offensichtlich ganz organisch das „Bogenspiel" nach Art des geläufigen Schützenbrauchs; ja, wir könnten ebenso gut umgekehrt sagen, daß das Sebastianspatronat am häufigsten bei den Bruderschaften der Schützengilden zu finden ist. Bei den rheinischen Schützengesellschaften z. B. steht Sebastian weitaus an erster Stelle, und seine Bruderschaften dürften mit den Gründungsjahren 1214 (Polch), 1250 (Herzogenrath), 1313 (Rheinbach), 1330 (Randerath) usw. [34]) zu den ältesten gehören, die wir kennen.

Deshalb möchte ich auch bezweifeln, ob Jacobs mit seiner Ansicht, daß das Georgspatronat innerhalb der Schützengilden das ältere gewesen wäre, recht hat [35]). Wohl besaßen die großen niederländischen Städte bereits im 13. Jahrhundert Georgsgilden [36]). Die Jorisgilde der Armbrustschützen in Mecheln z. B. datiert von 1312, während die Handbogengilde des hl. Sebastian den Urkunden nach auf 1423 zurückgeht [37]). Diese schriftlichen Quellen sind jedoch nicht unbedingt maßgebend. Der hl. Georg war ja auch nur ein aus der ritterlichen Sphäre übernommener Patron ohne den schönen Bezug auf die Schußwaffe, der für Sebastian aus dem Martyrium gegeben war. Die Waffe scheint aber, wenn ich richtig sehe, für die Wahl des Patronats Bedeutung gehabt zu haben: Sofern nicht überhaupt andere Heilige gewählt wurden, scheinen die Handbogenschützen im allgemeinen dem hl. Sebastian, die Armbrustschützen dem hl. Georg verschrieben gewesen zu sein, während späterhin die „arquebusiers", Büchsenschützen, sich häufig (und bezeichnenderweise) der hl. Barbara, Patronin des Feuers und der Artillerie, unterstellten. Dem Waffentypus nach ist der Handbogen jedenfalls der ältere, und die Verbindung zum Heiligen war wohl durch die älteren Sebastiansdarstellungen gegeben, der von Handbogenschützen beschossen wird.

Vorbilder für die Gründung einer Sebastians-Schützenbruderschaft waren auch in Savoyen vorhanden. Delaunay nennt die Schützenkompagnien von Genf und Chambéry als die ältesten auf französischem Boden, die bis ins 12. Jahrhundert zurückreichen sollen. Die „Chevaliers tireurs" in Chambéry, auch Handbogenschützen, hielten viel auf ihren Patron, eben den hl. Sebastian [38]). Auch mögen zur Zeit der Errichtung unserer Confrerie die neuen Wellen der italienischen Sebastiansverehrung, die sich so deutlich in der Malerei des 15. Jahrhunderts widerspiegelt, in dem nach Süden aufgeschlossenen Land angeschlagen haben. Für einen örtlich betonten Kult um den Heiligen könnte auch ein für das 16. Jahrhundert noch seltenes Sebastiansspiel sprechen, dessen Aufführung wir 1567 für St. Jean de Maurienne in Savoyen belegt finden [39]).

Die Mitglieder

Das erste Mitglied war „Madame" — und die hundertfünfzehn Namen, die auf der langen Liste des Gründungsjahres 1505 [40]) folgen, waren die „Gentil-Hommes, Officiers et Familiers Domestiques de Son Hotel", wie „Madame" es bestimmt hatte. Der Hof wurde also als Gemeinschaft aufgefaßt, und zwar ohne Ausnahme: Neben M. le Comte de Monreuere und Mad. la Comtesse, Mess. Hugue de Melung, Mess. Le Gouuerneur de Bresse und Mad. la Gouuernante stehen Francois le mareschal, Pierrequin barbier, Katholote Lauen-

diere de corps und Marguerite Lauendiere de bouche, Jacquottes und Francoise, femmes de chambre, oder Esgualande Laquay. Die Geschichtsschreibung des savoyischen Hofes findet an diesem Mitgliedsbuch jedenfalls eine aufschlußreiche Quelle.

Eine Reihe dieser Persönlichkeiten, wohl die höheren, der Fürstin näherstehenden Beamten, sind mit Margarete nach Mecheln übersiedelt. So z. B. Louis Barangier, der als „Maitre d'hotel" genannt wird, Guillemin Cocquillon und Pierre du Pois, die die Urkunden vom Jahre 1519 als „le viez Roy" und als „Roy nouueau" unterzeichnen, gemeinsam mit Jehan Florin und Charles Ourssin, den Gouverneuren dieses Jahres und Mitglieder des Gründungsjahres [41]). Zu den ersten Mitgliedern gehörte auch Jean Estoquart, „fructier" seines Zeichens, dessen testamentarische Bestimmungen die Bruderschaftsakten bis zuletzt durchziehen. Andere aus Savoyen stammende Höflinge der Statthalterin sind uns aus Dürers Tagebüchern seiner niederländischen Reise bekannt. So sagt er von Etienne Lullier, Mitglied der Bruderschaft seit 1505, am 23. Oktober 1520: „Auch habe ich geschenckt dem Steffan, cämmerling bey frau Margareth, 3 stuckh kunst". Und am 7. Juni 1521: „Item dem kemerling Steffan (vnd) sein weib beedte zu gast gehabt . . . Auch hab ich mit der kohlen conterfet den Stefan kemmerling" [42]). Auch Jan de Marnix, Rat und Schatzmeister der Statthalterin, nennt Dürer, desgleichen Florequin Nepotis, ihren Organisten [43]).

Bis 1530 treten Jahr für Jahr neue Mitglieder der Bruderschaft bei. Nach und nach tauchen flämische Namen auf, unter ihnen, als zweifellos „prominente" Mitglieder, „Monsieur et Madame d'Hoogstraete" (1520), der Graf von Hoogstraten also, der zu den engsten Beratern der Regentin gehörte. Mit dem Todesjahr Margaretes jedoch brechen die Eintragungen ab. Man war sich offenbar über den Fortbestand der Bruderschaft nicht im klaren. Doch auch die neuerliche Bestätigung [44]) durch die Nachfolgerin in der Regentschaft, Maria von Ungarn, stellte die ursprünglichen Gegebenheiten nicht wieder her. Wohl wird Maria mit ihrem Wappen als „Restaurice" im Bruderschaftsbuch vermerkt; sie scheint aber nie eine so persönliche Bindung zu der Verbrüderung gewonnen zu haben wie Margarete. Das wohl schon durch den Umstand, daß sie ihre Residenz nach Brüssel verlegte [45]). Der Hof in Mecheln zerfiel, und damit auch die Gemeinschaft, die die Bruderschaft bislang getragen hatte.

Das hätte sehr wohl das Ende der Confrerie bedeuten können, wäre nicht ein anderer, dem Hof allerdings nahestehender Personenkreis dafür eingetreten: die Mitglieder des Grand Conseil und des Conseil Privé, Regierungsbeamte also, die weiterhin in Mecheln tagten, und zwar zunächst im alten Schöffenhaus, später im Palast der Margarete, wovon noch heute die Wappen der vornehmsten Conseillers in den Fenstern des Ratssaales zeugen. In einem Schreiben der neuen Regentin vom 19. März 1537 [46]), das sich mit der Wiedereinführung des Bogenspiels befaßt, wird der Grand Conseil zum ersten Mal in Zusammenhang mit der Bruderschaft erwähnt. Das Ansuchen um die neuerliche Bestätigung der Confrerie durch den Doyen von St. Rombout verfaßt Claude Boisset, „Conseiller de l'Empereur et Prévot de leur Collégiale" [47]). Und die Wahl der ersten vier Gouverneure am 17. Jänner 1542 fällt ausschließlich auf Mitglieder des Großen Rates: Philippes le Cocq, Advocat; Josses Dominet, Secretaire ordinaire; Pierre Marotelle, Procureur; Jean du Bois, Bailly de Nienove et Garde du Palais dudict Grand Conseil.

Das dabei abgefaßte Schriftstück [48]) wurde grundlegend für den Abschnitt über die Gouverneure in den Statuten der Wiener Handschrift [49]) und enthält bereits die Bestimmung, „de recepvoir en ladite confrarie toutes notables personnes, Officiers de la Maieste Imperialle, gens d'Eglise et autres supposts et Officiers de Prive et Grant Consaulx et nulz aut(re)s quelz quilz soient estant subiectz a la Loy de ceste ville de Malines." In der „Abregé de l'Institution & Continuation de la Confrerie Royale de S. Sebastien", die im Auftrage der Bruderschaft 1690 bei Jean Jaye in Mecheln gedruckt wurde [50]), bezeichnet sich die Bruderschaft als „entretenue . . . par le Grand Conseil du Roy et la Noblesse en la Ville de Malines".

Damit ist der Personenkreis, in dem wir die Mitglieder der Bruderschaft künftighin zu suchen haben, eindeutig umrissen, und alle die Confrerie betreffenden Urkunden werden zugleich Quellen für die Geschichte des Grand Conseil. Die Übergänge sind freilich fließend; in den Dreißigerjahren sind noch etliche Höflinge dabei, die wohl in Mecheln zurückgeblieben sind, etwa 1537 M. Jaspard chirurgie und M. Guillaume le peintre [51]). Noch 1544 unterzeichnen einige der alten Mitglieder wie Etienne Lullier und Guillaume Cocquillan, mit ihnen mehrere andere Franzosen. Daneben aber auch Flamen: Jacques de Moor z. B., der als Arzt bekannt war [52]), der Presbyter Michael Beck, de Vos oder de Heda, eigentlich van der Heiden, jedenfalls durchwegs Persönlichkeiten von Rang und Namen. Adrien Euerart z. B., Receveur der Confrerie von 1542—44, gehörte zu einer Familie hoher Staatsbeamten: Schon sein Vater, Nicolas Euerardi, war Präsident des Großen Rates, sein Bruder, der uns als „chevalier natif de Louvain" genannt wird, wurde nach längerer Tätigkeit im Großen Rat zum Präsidenten des Conseil Provincial en Frise bestellt, während Adrien selbst 1547 zum ersten Präsidenten des Conseil Souverain du Duché de Gueldre et Compté de Zutphen ernannt wurde [53]). Dies nur als Beispiel.

Nach und nach scheint sich die Mitgliedschaft immer mehr auf den Großen Rat beschränkt zu haben. 1595 [54]) unterzeichnen Caspar van Horne, Advocat, Pierre Scheers, Procureur, Pierre Lanceloot, Recepueur, also schon durchwegs Flamen, mit ihnen Guillaume de Steenhuys, der im Verzeichnis des Großen Rates als „chevalier Seigneur de Flers, etoit natif de Malines du nobles et anciennes Familles de Pays de Gueldres, Cleve et de Cuyett..." genannt wird [54]). Sein Sohn war Charles de Steenhuys [55]), Domherr der Kathedrale von Tournai und kirchlicher Rat im Grand Conseil, der die Eintragung des Jahres 1661 in der Wiener Handschrift unterzeichnet. Der mit ihm unterzeichnende Van der Laen gehörte einer der bedeutendsten Familien von Mecheln an, die auch der Sebastiansgilde der Stadt mehrmals den „Overhoofdman" stellte [56]). Alle im Jahre 1669 und später Unterzeichnenden gehören zu den angesehensten Persönlichkeiten innerhalb des Großen Rates, so Francois de Baillencourt [57]), Jean Charles Roose [58]), Florent de Thulden [59]) oder Joan Stroobant, der zur Familie der „Seigneurs von Terbruggen und Berenhove, Conseillers et Trésoriers de la ville de Bruxelles etc." gehörte [60]). Eine illustre Gesellschaft jedenfalls, die es auch nicht versäumte, ihren Einfluß an höchster Stelle geltend zu machen. Am 10. März 1619 traten Erzherzog Albert, Sohn Maximilians II., und die Infantin Isabella Clara Eugenia mit einer namhaften Stiftung der Bruderschaft bei, was über Anordnung der Gouverneure mit einer „solempnelle Messe en musique" gefeiert wurde [61]). Nach dem Tode Alberts richteten die Gouverneure eine Bittschrift

an Isabella, in der sie um Unterstützung und Unterzeichnung ihres Wappens in dem Satzungsbuch, des dritten Wappens der Wiener Handschrift also, ersuchten [62]). Daß Isabella ihnen diese Ehre zuteil werden ließ, wird in dem erwähnten „Abregé" des Jahres 1690 besonders angeführt. Es handelt sich also bei der Unterschrift im Bruderschaftsbuch tatsächlich um Züge von Isabellas eigener Hand.

Die Verwaltung

Nach dem Stand der Statuten von 1544 lag alle Verantwortung für die Bruderschaft bei den vier Gouverneuren. Offensichtlich hatten hier (vielleicht unter dem Einfluß der Juristen des Großen Rates) ältere, weniger dezidierte Bestimmungen feste Form angenommen. In der Erneuerungsurkunde von 1519 [63]) noch hatten „le viez Roy" und „le Roy nouveau" vor den zwei Gouverneuren unterzeichnet und auch an der Überprüfung der Gelder und des Bruderschaftsbesitzes „au iour et lieu que le Papegay sera abatu" Anteil gehabt. Bei der endgültigen Abfassung der Statuten scheinen die Schützenkönige solcher Verpflichtungen enthoben; vielleicht, weil sich der jährliche Wechsel als ungünstig für die Geschäftsführung erwiesen hatte; vielleicht auch, weil der beste Schütze nicht unbedingt der beste Verwalter sein mußte; auch mag das Bogenspiel in den Augen der Conseillers nicht jene Bedeutung gehabt haben, die ihm der höfische Kreis in Savoyen und später in Mecheln zugemessen hatte.

Die Gouverneure wurden für vier Jahre gewählt, und zwar so, daß jeweils zwei im Amt verblieben, zwei hingegen neu gewählt wurden [64]). Falls einer der Gouverneure während dieses Zeitraums starb oder sein Amt zurücklegen wollte, waren die übrigen berechtigt, einen anderen mit der Führung der Geschäfte zu betrauen. Alle Akten, Stiftungsbriefe, Renten, Rechnungen, das Geld und die Schützenkleinodien „le papegay, baghes joyaulx et appartenances" und ein vollständiges Inventar dieser Dinge mußten in einer großen Truhe mit zwei Schlössern und zwei verschiedenen Schlüsseln hinterlegt werden. Der Inhalt der Truhe konnte also nur gemeinsam überprüft werden — alles Bestimmungen, die uns auch aus den Satzungen der gewerblichen Zünfte vertraut sind.

Den Gouverneuren zur Seite stand der „Recepueur", 1519 „connestable", in den deutschen Bruderschaften „Pfleger" oder „Schaffner" genannt [65]), der die Gelder zu verwalten und Jahr für Jahr „au mois de mays" die Rechnungen in doppelter Ausfertigung vorzulegen hatte. 1544 wurden neben den Eingängen aus Stiftungen und Renten die Ausgaben für Messen, Pfarrer, Mesner, Chor und Musiker, für Glockenläuten, Kerzen und Almosen, den Sekretarius u. a. in das Satzungsbuch eingetragen. Das unterblieb späterhin, die Akten des Archivs in Antwerpen jedoch enthalten bündelweise Rechnungsbücher und -belege verschiedener Perioden [66]). Die Bestellung des Receveurs war den Gouverneuren vorbehalten, desgleichen verfügten sie über den „Clerq", den Sekretär, dem wohl die Schreibarbeiten, vor allem auch die Verständigung der Mitglieder bei besonderen Anlässen, bei Todesfällen und den obligaten Totenmessen oblag. Eine Entlohnung hiefür war in den Statuten festgelegt [67]).

Beim Eintritt in die Confrerie waren 6 solz, als Mitgliedsbeitrag jährlich 3 solz jeweils am Sebastianstag oder innerhalb der folgenden Woche zu

entrichten. Bei allfälligem Austritt, der den Mitgliedern freistand, wurden wiederum 6 solz eingefordert [60]).

Diese Gelder flossen also regelmäßig in die Kasse, hätten jedoch die laufenden Ausgaben bei weitem nicht gedeckt. Die Bruderschaft war auf Spenden und Stiftungen angewiesen, und die Gouverneure waren verpflichtet, diese je nach Bestimmung für die laufenden Ausgaben, zu mildtätigen Zwecken oder zur Anlage in Renten und Hypotheken zum Besten der Bruderschaft zu verwenden. So hatte die Regentin die Bruderschaft testamentarisch mit einer Summe von 500 karolus bedacht, „Laquelle somme a este employee Ensamble Cent karolus que lon a prins de la boiste dicelle confrarie A Une Rente de Trente carolus dor par an au denier XX ypothecque sur ceste Ville . . ." [69]). Die Wiener Handschrift verzeichnet mehrere ähnliche Stiftungen der ersten Jahre. Die Belege über Guthaben, Renten und Liegenschaften machen jedenfalls ein gut Teil der Bruderschaftsakten aus.

Dennoch scheint die Geldgebarung zuzeiten schwierig gewesen zu sein. Schon die erwähnte Bittschrift der Gouverneure an die Erzherzogin Isabella um 1620 spricht dafür [70]). In den „Ordonnaces pour la Confrierie de S. Sebastien faites anno 1661" wird festgestellt, daß die Ausgaben der Bruderschaft die Einnahmen weit übersteigen [71]). Alte Stiftungen wie die von Jean Estoquart [72]) werden überprüft und bemerkt, daß die Einkünfte aus dieser Rente die Kosten der damit verbundenen Meßlesung nicht mehr decken, daß die Ausgaben für Chor und Musikanten während der Messen eingeschränkt werden müssen; weshalb beschlossen wird, daß der Receveur bei jeder Messe nach der Opferung noch gesondert absammeln solle, und zwar mit einem „platele" (Teller, flache Schüssel), „qui sera fait a ce desseing auec l'effigio de St. Sebastien peinte pour recepuoir ce que dieu inspiera . . . de donner . . ." Auch für die Seelenmessen müssen von den Angehörigen des Verstorbenen Beiträge gefordert werden. Man hatte offenbar die Überprüfung der Rechnungsbücher vernachlässigt und findet nun, daß viele Mitglieder es versäumt hatten, ihre Mitgliedsbeiträge zu zahlen. 1669 scheinen die Schwierigkeiten noch nicht behoben: Die Confrerie ist mit 700 florin verschuldet, worauf einige Herren — es handelt sich um prominente Mitglieder wie Francois Baillencourt, Jean Charles Roose, Florent de Thulden, Denis Bruitsma, Joan Stroobant u. a. — sich bereit erklären, mit einer Spende von je 100 patagons auszuhelfen. Tatsächlich scheint sich die finanzielle Lage laut Eintragung von 1680 konsolidiert zu haben, zumal 1685 Jean Charles Roose und seine Gemahlin Marie Terese Florence de Variek der Bruderschaft eine namhafte Stiftung zukommen ließen. Allein auch die späteren Beschlüsse aus den Jahren 1738, 1766 und die letzte Eintragung von 1779 befassen sich mit der Festsetzung neuer Mitgliedsbeiträge u. a. m.[73]) Die Blütezeit der Bruderschaft war jedenfalls längst vorüber, und es hätte wohl kaum der josephinischen Maßnahmen und der Revolutionsjahre bedurft, um diese von einem so exklusiven Kreis getragene Verbindung untergehen zu lassen.

Das religiöse Leben

Wir haben die administrative Organisation der Bruderschaft nur flüchtig überschlagen; eine genaue Durchsicht der Papiere könnte zweifellos ein noch plastischeres Bild von dem Auf und Ab in der Geschichte der Verbrüderung geben. Wesentlicher aber erscheint mir nun der Versuch, Einblick

in das innere Leben der Bruderschaft zu gewinnen, in die religiösen Bindungen zunächst, die Anlaß und Triebkraft der Verbrüderung gewesen sind.

Wie alle Bruderschaften war die Confrerie an eine Kirche gebunden, zunächst an die Hofkapelle im Palast der Regentin, dann an die Pfarrkirche St. Peter und St. Paul [74]). Diese Kirche lag unweit des Palastes und wurde offenbar vom Hof bevorzugt. Margarete lag hier aufgebahrt, während in St. Rombout, der großen Kathedrale, nur die Seelenmessen gelesen wurden [75]). Auch ließ der Kaiser hier ihr Epitaph errichten [76]). Am 30. November 1534 erteilte nun der Kurat der Kirche der Confrerie die Erlaubnis, „sous l'Oxal . . . contre le Coeur a gauche en entrant" eine Kapelle zu errichten, und er überließ den Brüdern auch den großen Pfeiler im Querschiff gegenüber der Seitenkapelle zum Anbringen von Bildern „que bon leur semblera" [77]).

Diese Kapelle auszugestalten und zu betreuen gehörte zu den Obliegenheiten der Bruderschaft. Daß hiefür Künstler herangezogen wurden, läßt sich einem Schriftstück vom 24. Dezember 1547 [78]) entnehmen, laut welchem die Confrerie von Philippe Lemmekens, „Sculpteur a Anvers", über ausständige Zahlungen für Arbeiten am Altartisch der Kapelle verklagt und vom Gericht zur Begleichung der Rechnung und der Prozeßkosten verurteilt worden ist. In den Rechnungsbüchern finden sich immer wieder Ausgaben „pour preparer, garder et seruir laultel De Monsieur sainct Sebastien" verzeichnet.

Im übrigen dürften oft einzelne Mitglieder für den Schmuck der Bruderschaftskapelle gesorgt haben. Schon Margarete hatte einen Teil ihrer Stiftung ausdrücklich „a lentretenement de laultel de Monsieur sainct Sebastien Le plus honnorablement et Deuotement que faire se pourra" bestimmt, und zwar „ensamble Les aornements Tant casubles, maniples, napes, chandeliers et autres chauses necessaire audicte aultel." Der oft genannte Jean Estoquart hatte „VI tasses d'argent" zur Fertigung einer silbernen Sebastiansstatue vermacht [79]). 1620 schenkte Pierre de Champs, Seigneur de Gesier etc., Mitglied seit 1604, der Bruderschaft ein Bild (tableau) des hl. Sebastian mit seinem Wappen, das in der Kirche über den Sitzen der Gouverneure angebracht wurde [80]). 1628 finden wir im Kopienbuch die Inschrift einer silbernen Sebastiansstatue „Gyber DM van der Gracht D. de Vremden et DM Vereycken factum A⁰ 1628" vermerkt.

Das wertvollste Stück des Altars war jedoch zweifellos eine Sebastiansreliquie, die am 16. Jänner 1655 in den Besitz der Bruderschaft überging [81]). Diese stammte, soweit wir das der Eintragung der Wiener Handschrift entnehmen können, ursprünglich von einem in Belgien stationierten spanischen Offizier, dem Herrn Ludovicus de Velasquez, Ritter des St. Jacobsordens, und war über Erlaubnis der Witwe desselben in der Pfarrkirche zu Liedekercke zur Verehrung ausgestellt gewesen. Der Besuch der Reliquie hatte Wallfahrern einen vierzigtägigen Ablaß und Schutz vor Pest und anderen Krankheiten gewährt. Dies und die Echtheit des Heiligtums, am Rand als längliches, zugespitztes Stückchen Knochen aufgezeichnet, bestätigt eine Kopie eines Schreibens des Erzbischofs von Trier vom Jahre 1608, die der Pfarrer von Liedekercke dem Erzbischof von Mecheln vorgelegt hatte. Es geht aus den Bruderschaftsakten nicht hervor, ob besondere Festlichkeiten mit der Reliquie verbunden waren. Lediglich das letzte Inventar des Jahres 1786 erwähnt unter den „Effets mobiliairs" „un S. Sébastien en argent avec

quatre petites fleches sur un pied en bois dans lequel se trouve anchassé un Reliquiaire garni en argent“ [82]). Wir erfahren aber nicht, ob sich die Reliquie noch in dem Reliquiar befand.

Die Bruderschaft hielt einen eigenen Kaplan, der täglich die von Jean Estoquart für die verstorbene Regentin gestiftete Messe zu lesen und die für die Festtage vorgeschriebenen Gottesdienste zu halten hatte. Er mußte laut Statuten Mitglied der Bruderschaft sein, hatte sich daher den Anordnungen der Gouverneure zu fügen und konnte im Fall von Unstimmigkeiten entlassen werden. Kam er seinen Verpflichtungen nicht nach, so mußte er in die Kasse der Bruderschaft ein Strafgeld erlegen. Andererseits hatte die Confrerie für seine Meßgewänder und dergleichen zu sorgen [83]). Im Inventar, das der verstorbene Receveur Nicolas Doublet 1561 hinterlassen hat, werden unter anderem einige solcher Stücke angeführt, mit der Bemerkung, daß sie sich in Händen des Kaplans befänden [84]). 1548 hatten der Kurat der Kirche und die Gouverneure im Beisein eines Großteils der Mitglieder „au suiet des ornemens et du Vin a subministrer pour les Messes de la Meme Confrerie“ verhandelt [85]). Auch mit anderen Anschaffungen wandte sich der Kurat an die Gouverneure: so 1622 mit der Bitte um eine Spende für ein neues Gewand des Chormeisters, ein Jahr darauf ersucht er um Unterstützung beim Bau einer neuen Orgel [86]).

Das war gewissermaßen die Kulisse, vor der sich das religiöse Leben der Bruderschaft vollzog. Die Anordnungen darüber, die von den ersten „Lettres patentes“ unverändert in die vorliegenden Statuten aufgenommen wurden, zerfallen, grob gesprochen, in drei Komponenten, die doch wieder unmittelbar zusammengehören: die Gottesdienste zu Ehren des Heiligen, das Almosengeben und die Totenmessen.

Die Festlichkeiten für den Heiligen begannen am Vorabend des Sebastianstages mit einer gesungenen Vesper und währten eine ganze Woche: Die erste große Messe in der hellerleuchteten Kirche, zelebriert mit Diakon und Subdiakon, mit Orgelspiel und Glockengeläute, auch die Predigt nach dem gemeinsamen Mahl der Bruderschaftsmitglieder galten dem hl. Sebastian, die fünf an den folgenden Tagen gehaltenen Messen den „cincq patrons contre la peste“. Welche Pestheilige damit gemeint waren, geht aus den Statuten nicht hervor. Einzelheiten waren genau festgelegt: So mußten die Fackeln, die die Gouverneure bei der Prozession mit dem hl. Sakrament nach der letzten Messe trugen, jede mindestens 3 Pfund wiegen. Mit jeder Messe waren Gebete für den Kaiser, die Regentin Maria von Ungarn und die Regierung verbunden, vor allem aber das Gedenken an die „feu Dame fondatrice dicelle confrarie“ und die verstorbenen Brüder und Schwestern, ja, das Totengedenken, das Beten für das Seelenheil der Verstorbenen bestimmte überhaupt den Grundton der Festlichkeit: Am Ende der letzten Messe hatten Kaplan, Diakon und Subdiakon unter Gebeten wie dem „Miserere mei deus“ und dem „De profundis“ Weihwasser zu sprengen, „dont les confreres et consoeurs trezpasses seront participant“ [87]).

„Eine Memorie ohne Almosenspende an die Armen“, sagt Veit, „war von da an (nämlich seit der im Hochmittelalter von der Scholastik erörterten Lehre vom Almosengeben) bei Klerikern und begüterten Laien undenkbar.“ [88]) So gehörte auch innerhalb der Confrerie S. Sebastien zu Mecheln die Verteilung von Almosen nach jeder der sieben Messen zu den Verpflichtungen der Gouverneure, und zwar erhielt jeder der Almosenempfänger ein

Brot im Wert von 1 solz, 3 Pfund Rindfleisch im Wert von 2 solz und 1 weiteren solz in bar [89]). Daß an diesem Brauch bis ins 18. Jahrhundert festgehalten wurde, beweisen die Rechnungsbelege über die Lieferungen der Bäcker, so etwa von 74 Broten im Jahre 1752 usw.[90]) Die Verteilung der Almosen erfolgte in der Weise, daß die für die Spende erwählten Armen — und dies sollten vor allem arme Familien, Witwen mit unversorgten Kindern, besonders arme Pensionisten des Hofes und Hinterbliebene von Mitgliedern des großen Rates sein — Plaketten (plombes) mit dem Bilde des hl. Sebastian erhielten, mit denen sie das Almosen einlösen konnten [91]). Es war auch einzelnen Mitgliedern möglich, für eine Zahlung von 4 solz solche Plaketten zu erwerben und an ihnen besonders nahestehende Arme zu vergeben, wenn sie nicht eigene, bis über ihren Tod hinausreichende Stiftungen für die Almosen bestimmten. Die Gepflogenheit der Verteilung von Plaketten wurde erst 1779 bei der Neuordnung der Statuten gegen direkte Zahlungen aufgehoben. Doch sind noch im letzten Inventar des Bruderschaftsbesitzes zwei Säckchen „avec des Plombs pour distribuer aux pauvres" vermerkt [92]).

Auch im Almosengeben klang der Todesgedanke an, ja letztlich zielen alle religiösen Handlungen der Bruderschaft in diese Richtung: die Erleichterung des Sterbens, den Trost, den die Fürbitte der anderen nach dem Tod geben mochte. Wir stehen bei der Abfassung der Bruderschaftsstatuten an der Schwelle vom 15. zum 16. Jahrhundert, und keine Zeit, meint Huizinga, hätte mit solcher Eindringlichkeit jedermann fort und fort den Todesgedanken eingeprägt wie das 15. Jahrhundert [93]). Wir brauchen bloß an Margarete zu denken, die ihr Leben lang alle Liebe dem Bau ihrer und ihres Gemahls Gruftkirche zugewandt hatte [94]). Wir hören von dem Pomp, mit dem sie nach ihrem Tod umgeben war: Als man nach der wochenlangen Aufbahrung zur Überführung nach Brügge schritt (die Gruft in Brou war zu diesem Zeitpunkt noch nicht fertiggestellt), begleitete sie der gesamte Hof und alle Honoratioren der Stadt Mecheln in langer Lichterprozession bis zur Grenze des Territoriums [95]). Die Confrères ihrer Bruderschaft werden sich sicherlich diesem Trauerzug angeschlossen haben.

Das gehörte bei jedem Todesfall innerhalb der Bruderschaft zur dringlichen Verpflichtung aller Mitglieder: an den Exequien, dem Begräbnis und den Seelenmessen teilzunehmen [96]). Man zahlte schon bei Lebzeiten für die Ausrichtung des Begräbnisses, eine gesonderte Zahlung versicherte einem „le droict du pale" — wohl das Recht, vom Kaplan der Bruderschaft mit den Sterbesakramenten versehen zu werden [97]). Das feierliche Requiem „chanter et celebrer . . . a Diacre et subdiacre Et y aura le luminaire de laultel auecq six torches ardentes alentour du corps ou barre en leglise saint pierre" ging auf Kosten der Bruderschaft. Es handelte sich dabei offenbar um feststehende Formeln. „Item so ein prueder oder schwester stirbt", heißt die betreffende Bestimmung in den Satzungen der Sebastiansbruderschaft an der Schottenkirche in Wien, „so sol man es im begeen mit einem gesungen Selambt mit zwain dienern, Diacon und Subdiacon, mit aufgerichter par, mit virundzwantzig brennenden Kerzen . . . Vnd sol man allen prudern dartzu sagen, was da hie sind, dieselben sullen kommen." Das klingt beinahe nach einer Übersetzung unseres französischen Textes, oder umgekehrt. Das Urbild dieser Bestimmungen war, wie Hübl meint, die mittelalterliche Klosterföderation [98]). Auch war diese Teilnahmspflicht an Versehgang, Exequien und Begräbnis der Allgemeinheit durchaus nichts Ungewöhnliches.

Noch heute nehmen alle Angehörigen einer dörflichen Gemeinschaft an Totenwache und Beerdigung eines ihrer Verstorbenen mit größter Selbstverständlichkeit teil [99]). Die Bruderschaftsstatuten haben wohl nur obligat gemacht, was den allgemeinen Gepflogenheiten der Totenfeier entsprach.

Man versicherte sich, wie wir gehört haben, der Seelenmessen, des Gedenkens der Mitbrüders mittels Stiftungen. Die bedeutendste und nachhaltigste war zweifellos die von Jean Estoquart über eine tägliche Messe für die verstorbene Regentin. Doch war dies offensichtlich nicht der einzige Weg. Laut Eintragung im Bruderschaftsbuch vom 25. Jänner 1707 vermachte Herr Estiene Cornil Janssens Hujoel, Conseiller au grand Conseil, der Bruderschaft „une Pinte d'argent d'oré", ein vergoldetes Trinkgefäß also, mit seinem Wappen versehen, „requerant les confreres de boire hors djcelle aux festins annuels a sa santé pendant sa vie et de dire un de profundis pour le salut de l'ame de feue sa Dame espouze et pour la sienne apres sa mort." Desgleichen vermacht am 25. Jänner 1723 Messire Jean Michel Comte de Loquet, Vicomte de Lombecq, Hauptmann eines deutschen Regiments im Dienste des Kaisers, eine vergoldete Schale, unter der Bedingung, bei dem jährlichen gemeinsamen Mahl der Brüder daraus auf seine Gesundheit zu trinken, solange er lebe, und nach seinem Tode dabei jedesmal ein De profundis zu sprechen [100]).

Das ist Gemeinschaftsbrauch ältester Prägung: Trinkgefäße zum Umtrunk beim Festmahl gehörten zum Schatz der Gilden und Zünfte, und auch die fußten nur auf viel älteren Trinksitten, die auch die Kirche in ihre Feiern einbeziehen mußte [101]). Von Sebastiansminne im eigentlichen Sinn, die durch den Trunk der Wallfahrer aus der angeblichen Hirnschale des Heiligen in Ebersberg [102]) so besonderes Gewicht erhalten hat, können wir in unserem Fall vielleicht nicht sprechen, obwohl der Trunk im Gedenken an den Heiligen auch ohne besondere Erwähnung gemeint sein konnte. In diesem Fall wäre die Ansicht zu berichtigen, daß die Sebastiansminne lokal auf die Umgebung von Ebersberg beschränkt geblieben sei [103]). Immerhin bestand sie in Echternach, einem zweiten mindestens ebenso zugkräftigen Zentrum der Sebastiansverehrung [104]), und daß unsere Confrerie Beziehungen dorthin hatte, beweist der Anhang der 1690 gedruckten Abregé der Statuten mit dem „Petit office de St. Sebastien Martir, Comme il se dit en la celebre Confrerie du mesme Saint en l'Eglise de St. Clement Willibrord a Epternach" [105]). Jedenfalls handelt es sich aber um einen Trunk im Gedächtnis des Verstorbenen, und das Festmahl, das die Bruderschaft nach der Messe zu Ehren des hl. Sebastian abhielt, bekommt damit den Zug des Totenmahls, was mit dem Charakter der ganzen Festlichkeit übereinstimmt.

Das Bogenspiel

Was Margarete während ihrer wenigen Jahre in Savoyen so glücklich sein ließ, war wohl außer ihrer Liebe zu Philibert die fröhliche Atmosphäre dieses Hofes. Jagden, ritterliche Spiele, Festlichkeiten mit der Pracht der aufblühenden Renaissance füllten den Tag [106]). Auf diese Zeit berufen sich die Conseillers, als sie das „Jeu de l'arc" in die Statuten der Brüderschaft aufnehmen. „Pour la Recreacion des Josnes gens" — als Unterhaltung für die jungen Leute betrachten sie es, fügen aber doch hinzu, „que lexercice est honneste" [107]). In der ersten Fassung der Statuten wurde das Spiel ernster und wichtiger genommen: Es gehörte offensichtlich zum Leben der Bruder-

schaft, schien ein gut Teil ihres Wesens auszumachen. Es wurde ganz nach dem Muster der bürgerlichen Schützengilden abgehalten, oder vielleicht sollten wir vorsichtiger sagen: der Brauch hatte da und dort, im bürgerlichen wie im höfischen Bereich, gleiche Formen. Nur waren Spiele dieser Art unter den Bürgern der alten Städte, bis zu einem gewissen Grad wenigstens, zweckbedingt. Die Schützengilden stellten die Wehrmannschaft der Stadt und haben den Fürsten vor der Errichtung der Söldnerheere oft gute Dienste geleistet [108]). Das Schützenfest war nur die Krone regelmäßiger Waffenübung und wurde deshalb von der Obrigkeit in jeder Weise gefördert. Die Chroniken der Gilden und Bruderschaften vermerken oft genug mit Stolz, daß die Herrschaft an ihren Festen teilgenommen habe. Margarete selbst hat sich nicht nur am „Jeu de l'arc" ihres Hofes beteiligt, sie erschien auch öfters bei den Schützenfesten der Stadt. 1512 wurde der junge Karl sogar als Schützenkönig der Handbogengilde gefeiert. Zum großen „Landjuweel" des Jahres 1534 kam auch Maria, die neue Regentin. Und die Infantin Isabella wurde 1615 zur „Reine" der Armbrustschützen von Brüssel proklamiert [109]). Die niederländische Malerei dieser Epoche müßte nur einmal auf diesen Gegenstand hin untersucht werden. Wir sehen, um nur ein Beispiel herauszugreifen, auf einem Gemälde von David Teniers aus dem Jahre 1652 [110]) den großen Aufzug beim Schützenfest zu Brüssel, da eben Erzherzog Leopold Wilhelm den Papagei vom Turm der Kathedrale geschossen hat und als Schützenkönig gefeiert wird.

Das Schützenbrauchtum war also den höfischen Kreisen nicht fremd. Der savoyische Hof hatte jedenfalls sein Vorbild an den alten Schützenkompanien des Landes. Und mit der Übersiedlung nach Mecheln kam der Hof geradezu ins klassische Land des Schützenbrauchs.

So ergeben alle Notizen über die Gepflogenheiten dieses höfischen Schützenfestes das gewohnte Bild. Es wurde in der ersten Woche des Mai abgehalten, und zwar immer am gleichen Ort, bezeichnenderweise im Garten des Kaiserhofes. Zur Zeit Margaretes dürfte das selbstverständlich gewesen sein. Maria von Ungarn verfügte ausdrücklich, daß der „Concierge" den Garten „sans difficulté ou empechement" für das Bogenspiel zugänglich zu machen habe [111]). Als sich 1560 deswegen neue Streitigkeiten ergeben hatten, wurde dem Hausmeister befohlen, „sans dilay" die Riegel des Gartentores zu öffnen, schon im Hinblick darauf, daß die Armen der Stadt zu Schaden kämen, wenn das Bogenspiel nicht abgehalten werden könnte: sie erhielten bei dieser Gelegenheit regelmäßig Almosen im Wert der Schützenpreise [112]).

Man zog also alljährlich an einem Maientag in den Garten, unter klingendem Spiel offenbar; denn wir lesen in den Statuten, daß der Schützenkönig „les piphers et tambourin" zu bezahlen hatte. Der Schützenvogel, hier wie in den meisten Gilden seit dem 14. Jahrhundert „papegay" genannt [113]), war auf einem Baum befestigt. Auch dafür hatte der König aufzukommen. Man brachte auch die Truhe mit den Schätzen und Inventaren der Bruderschaft in den Garten. Wie wir gehört haben, fand zur Zeit, da der Schützenkönig die dominierende Stellung in der Confrerie innehatte, hier die Überprüfung der Rechnungen statt. Auch wollte man durch das Aufliegen der Statuten allfällige Streitigkeiten über Rechte und Verpflichtungen der Teilnehmer vermeiden. Alle neuen Mitglieder sollten damit vertraut gemacht werden, „affin quil ne puist pretendre cause d'ignorance".

Die erste Fassung der Bruderschaftsordnung enthält Bestimmungen, die in die endgültigen Statuten nicht mehr aufgenommen wurden. So sollten z. B. jene „qui ne sont archier et ne sceuvent tirer de l'arc" andere an ihrer Stelle schießen lassen und dafür den üblichen Obolus leisten. Es sollten also offenbar alle Mitglieder an dem Spiel teilhaben. Die Ernsthaftigkeit der Übung spiegelt auch die Anordnung, daß während des Schießens nicht geflucht, noch der Name Christi, der Muttergottes oder eines Heiligen genannt werden dürfe. Wer sich dagegen verging — und die Flüche gingen den Herren dieser Zeit leicht über die Lippen —, mußte zur Strafe vor aller Augen seine Mütze auf eine Lanze stecken („sera tenu incontenant de bouter son bonnet a la Broche...") oder eine bestimmte Summe in die Kasse der Bruderschaft zahlen, was die meisten vermutlich vorgezogen haben werden [114]).

Für den ersten „qui touchera ledicte Papegay en le tirat" war ein Preis von bestimmtem Wert ausgesetzt; der ging auf Kosten der Bruderschaft. Der Schützenkönig aber sollte seinerseits ein oder zwei Preise für einen neuen Wettbewerb stiften, und er hatte bei dieser Gelegenheit das Mahl für Gouverneure und Mitbrüder auszurichten. Es wurde ihm, wie in den Schützengilden üblich, die Schützenkette um den Hals gelegt. Eine solche befand sich 1561 in der Truhe der Bruderschaft, und die Beschreibung im Inventar stimmt genau mit den vielen Colliers überein, die sich im Schatz der Schützengilden bis heute erhalten haben [115]): es war eine „zeek Broock van neghen silven schaekelen gearmoyeert mit een gulden papegay daer an hangen met eene zilve ketene, ende mit een schaelkelke van my Vrouwe Marg. wapenen oock daer en hangen". Also hatte sich Margarete auch am Schützenkleinod ihrer Bruderschaft verewigt.

Dies ist zugleich die letzte Notiz in den Akten, die das Bogenspiel betrifft. Das bedeutet freilich nicht, daß die Tradition damit abrupt abgerissen wäre. Ich möchte aber annehmen, daß sich das Spiel gegen Ende des 16. Jahrhunderts aus dem Brauch der Bruderschaft verlor.

* * *

Vielleicht dürfen wir nun kurz zusammenfassen, was sich für uns aus diesen in sehr gedrängter Form wiedergegebenen Nachrichten über die „Confrerie de S. Sebastien a Malines" ergibt, d. h., es kann kaum von Ergebnissen die Rede sein. An Hand dieses Stoffes lassen sich nur wieder einmal Probleme aufzeigen, die noch viel zu wenig beachtet worden sind und im Rahmen dieser Arbeit nicht hinlänglich beantwortet werden können. Die Lösung verlangt unbedingt den größeren Zusammenhang.

Wir hatten uns immer wieder mit der Gründerin der Bruderschaft zu beschäftigen: eine sehr eigenwillige Persönlichkeit mit einem Ausmaß von Individualität, das in dieser Zeit seinesgleichen suchen könnte, ja, Margarete gehört unbedingt zu dem Kreis der damals „Modernen", die den Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit herbeigeführt haben. Als Gründerin der religiösen Verbrüderung ihrer Höflinge jedoch steht die Fürstin mit beiden Füßen in der Tradition. Daraus ergibt sich ein neuer Beweis, wie auch der individuellste Mensch zugleich in den „überlieferten Ordnungen" leben kann, und in welchem Maße gerade die Feudalschicht an diesen Ordnungen Anteil hat [116]). Wir sehen ferner, wie sich der Hof der Fürstin vom höchsten Beamten bis zur Kammerfrau als Gemeinschaft fühlte, eine gesellschaftliche

Einheit, die genau wie die mittelalterlichen Klöster, wie Zünfte und Gilden eine Gebetsverbrüderung tragen konnte. Das gleiche Bild ergibt in diesem Sinn der Große Rat der Niederlande.

Erstaunlich ist die geradezu formelhafte Einheitlichkeit der Statuten dieser Verbindungen, die sich ohne weiteres über Sprache und Volkstum hinwegsetzten, ein Bild der europäischen Einheit gewissermaßen, die in diesem Fall wohl auf der umfassenden Organisation der weströmischen Kirche beruht.

In einer zusammenfassenden Darstellung der volkstümlichen Sebastiansverehrung wird dem Bruderschaftswesen ein umfangreiches Kapitel gewidmet werden müssen. Er war bereits Patron der Schützengesellschaften, ehe die Pest über Europa hereinbrach, war also ursprünglich auch Patron der Wehrhaften und, auf Grund seines Martyriums, „Bogenheiliger". In diesem Zusammenhang wäre die Waffe auf ihre Gestaltheiligkeit [117]) hin zu untersuchen. Die Pestzeiten haben den Heiligen freilich erst recht ins Licht der Verehrung gezogen. Die Vorstellung von den Pestpfeilen Gottes, die er abschirmt, gaben seinem Attribut doppelten Sinn. Erst dadurch wird die in bestimmten Landschaften geradezu obligate Verbindung von Sebastiansbruderschaft und Schützenbrauch begreiflich.

Das Bogenspiel bildet wiederum einen Komplex für sich. Einfache Schlüsse sind hier gefährlich, weil die Überlieferung durch so viele zeitliche Schichten geht, daß die jeweiligen Akzente ganz verschieden sein können. Man hat die mittelalterlichen Schützenfeste mit dem Hinweis auf die germanischen Maigrafenfeste in den Jahresbrauch hineinzustellen versucht [118]). Der Maitermin steht ja wirklich deutlich im Vordergrund; Jahrestermine aber bedeuten immer auch Jahreswechsel, Ende und Anfang, Tod und neues Leben. Ob hier freilich unmittelbare Verbindungen zur Antike führen, wo das Vogelschießen im Totenritus verankert war [119]), läßt sich nicht ohne weiteres beantworten. Im Zusammenhang mit den Bruderschaften wäre diese Sinngebung freilich zutreffend. Der Todesgedanke bewegte die Gebetsverbrüderungen so sehr, daß das Bogenspiel über Waffenübung und Geselligkeit hinaus Bedeutung haben könnte. Vielleicht fügt sich der hl. Sebastian hier besser ein, als wir zunächst vermuten möchten. Wenn wir aus der Darstellung unseres verehrten Meisters Gustav Gugitz erfahren, daß man in einem Wiener Vorort noch Ende des 18. Jahrhunderts bei Begräbnissen eine kleine Sebastiansstatue auf den Sarg stellte [120]), so spricht das deutlich genug dafür, daß der Heilige auch als Totenpatron angesehen wurde. So würden sich also für Bruderschafts- und Schützenbrauch Bogenheiliger, Seuchen- und Totenpatron in einer Gestalt verbinden.

Anmerkungen

[1]) Handschriftensammlung, Ser. nov. 12732, aus der vormaligen Fideikommißbibliothek. Die Handschrift war in der Ausstellung „25 Jahre Neuerwerbungen der Österreichischen Nationalbibliothek 1923—1948" (vgl. Katalog S. 50, Schaukasten 42) zu sehen. Ich verdanke es meinem Studienkollegen Herrn Dr. Hans Aurenhammer, mich auf diese Quelle aufmerksam gemacht zu haben.

[2]) Vgl. F. Winkler, Studien zur Geschichte der niederländischen Buchmalerei des XV. und XVI. Jahrhunderts (Jahrbuch d. kunsthistor. Sammlung d. allerhöchsten Kaiserhauses, Bd. 32, Wien 1915, S. 335). Ders., Neuentdeckte Niederländer I: Sanders Bening (Pantheon 1942, S. 264). Vgl. auch O. Pächt, The Master of Mary Burgundy. London 1948, S. 50.

[3]) Vgl. F. Winkler, Die altniederländische Malerei. Berlin 1924, S. 237 ff.

[4]) So schön illuminierte Satzungsbücher sind bei den bürgerlichen Gilden und Bruderschaften selten. Als „curieux livre d'or" bezeichnet deshalb H. Henry, Lindebeek et ses environs dans le passé (Folklore Brabancon, Jg. 17, Brüssel 1937—38, S. 379) das Bruderschaftsbuch der Sebastiansgilde von Lindebeek. Dieses zeigt auf der zweiten Seite Karl den Kühnen mit seiner Gattin Margarete von York und seiner Tochter, ähnlich den Stifterbildern in der Kirche betend, daneben eine Darstellung der Heiligen Sebastian und Veit. Dieser Schmuck ist dem Umstand zuzuschreiben, daß Karl 1469 mit Frau und Tochter eine Dankeswallfahrt zum Pestheiligen von Lindebeek unternahm und die dortige Bruderschaft mit diesem Buch bedachte. — Ein schön illuminiertes Bruderschaftsbuch besaß auch die Sebastiansbruderschaft in Wiener-Neustadt (Stadtmuseum). Das schönste Bruderschaftsbuch Österreichs ist wohl das der Sebastiansbruderschaft der Stadt Ried in Oberösterreich vom Jahre 1503, das neben der Darstellung des Heiligen ein Bild der in der Bruderschaft vertretenen Stände und 445 farbige Wappen enthält. Auch hier die engen Beziehungen zu Herrscherhaus und Hochadel, ähnlich wie in der Sebastianskultstätte im bayrischen Ebersberg, dessen Bruderschaft sämtliche bayrische Herzöge, Kaiser Maximilian I. und andere hochgestellte Persönlichkeiten angehörten. Vgl. F. Berger, Ried im Innkreis. Geschichte des Marktes und der Stadt. Ried 1949, S. 275 ff.

[5]) Über diesen Spruch vgl. K. Brandi, Kaiser Karl V., München 1937, S. 39 f. und G. Troescher, Conrat Meit von Worms, Freiburg 1927, der sich ausführlich mit der Person Margaretes befaßt, vor allem S. 27, und Anm. 65 mit Literaturangaben.

[6]) Vgl. unten S. 314.

[7]) Ich habe den Herren in den Archiven zu Mecheln und Antwerpen für ihre außerordentlich freundliche Hilfe bei der Durchsicht dieser Akten zu danken.

[8]) E. Sabbe, De archieven van het St. Sebastiansgild an andere bronnen betreffende de Groote Rat (Handelingen van den Koninklijken Kring voor Oudheidkunde, Lettern en Kunst van Mechelen, Jg. 53, 1949, S. 12 f.).

[9]) Vgl. G. J. van Melckebeke, De St. Sebastian of Handbooggilde te Mechelen. Mecheln 1879; ders., Geschiedkundige Aanteekningen rakende de Kruis-of Voetboog-Gilde te Mechelen. Mechelen 1913. Der Verfasser hat auch über die drei anderen Gilden der Stadt gearbeitet. Vgl. ferner H. Coninckx, Eenige Aantteekningen betreffende de Handbooggilde te Mechelen (Bulletin du Cercle archéologique, litteraire et artistique de Malines, tom. 16, 1906, S. 217 ff.).

[10]) Diese Akten, die ich ferner mit A. A. bezeichne, sind unter dem Titel „Confrerie S. Sebastien a Malines" zusammengefaßt und umfassen 54 Faszikel.

[11]) Vgl. Albert Matthieu, Histoire du Grand Conseil de Malines. Brüssel 1874. Zu den letzten Ereignissen: P. Vergaegen, Le Grand Conseil de Malines en 1795 (Bulletin du Cercle Archéologique, Litteraire et Artistique de Malines, Bd. 5, 1894, S. 209 ff.).

[12]) G. de Boom, Marguerite d'Autriche-Savoie et la Pré-Renaissance. Paris-Brüssel 1935, S. 112 spricht von dieser Gründung, ohne jedoch eine Quelle anzugeben. L.-A. Delaunay, Etude sur les Ancienne Compagnies d'Archers, d'Arbalétriers et d'Archebusiers. Paris 1879, S. 149, spricht lediglich von der Confrerie in Mecheln.

[13]) A. A. Fasz. 13. Abschrift in A. A. Fasz. 1 unter dem angegebenen Datum.

[14]) Vgl. Troescher, wie Anm. 5, vor allem Taf. VIII und X.

[15]) Aus der großen Literatur über Margarete von Österreich nenne ich nur H. Pirenne, Geschichte Belgiens. Übersetzung des franz. Manuskripts von Fritz Arnheim. Gotha 1907, Bd. III, S. 88 ff.; G. d. Boom, wie Anm. 12 (mit reichen Literaturangaben). A. v. Segesser, Die letzte Burgunderin. Marguerite von Österreich-Burgund 1480—1530. Luzern (1934), ferner das schöne Kapitel bei Brandi, wie Anm. 5, S. 39 ff.

[16]) Das Patronat bezieht sich auf Grabstätte und Reliquien des schottischen Heiligen. Vgl. Hugo Vardaeus und Thomas Sirinus, Sancti Rumoldi martyris inclyti ... acta, martyrium, liturgia antique et patria. Löwen 1662.

[17]) Die beste Übersicht über die Geschichte von Mecheln gibt das schöne Sammelwerk „Mechelen de Heerlijke", hg. von R. Foncke und L. Lebeer, Mecheln 1940 (mit Bibliographie).

[18]) Laut Edikt Karls des Kühnen von Thionville vom 23. Dezember 1473. Die erste Versammlung in Anwesenheit des Herzogs 1474 wurde auf einem Tafelbild von Jehan C(o)essat festgehalten. Vgl. G. van Doorslaer, Les Tableaux du Grand Conseil de Malines (Bulletin du Cercle archéologique, litteraire et artistique de Malines, Bd. 44, 1939, S. 260).

[19]) Ders., Coup d'oeil sur la Ville de Malines durant la Régence de Marguerite d'Autriche (ebda. Bd. 17, 1907, S. 134).

[20]) Vgl. K. Lang und F. Fuhse, Dürers schriftlicher Nachlaß. Halle a. S. 1893, S. 170, aus dem Tagebuch der Reise in die Niederlande mit Datum vom 7. Juni 1521.

[21]) Vgl. G. Schreiber, Der Barock und das Tridentinum (Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken, Bd. 1, S. 381 ff.) mit reichen Literaturangaben.

[22]) H. Hoberg, Das Bruderschaftswesen am Oberrhein im Spätmittelalter (Historisches Jahrbuch, Bd. 72, Freiburg 1953, Festschrift f. Georg Schreiber), S. 238 ff.

[23]) Schreiber, wie Anm. 21, S. 407. Vgl. auch ders., Gemeinschaften des Mittelalters (= Gesammelte Abhandlungen, Bd. 1). Münster 1948, S. VII.

[24]) Vgl. R. v. Bauer, Das Bruderschaftswesen in Niederösterreich (Blätter des Vereines f. Landeskunde von Niederösterreich, Bd. 19, 1885, S. 211).

[25]) J. de Beer, Les Blasons en Papier des Gilden, Corporations, Confreres et autres Sociétés du pays d' Audenaer (Folklore Brabancon, Jg. 10, 1930—31, S. 464).

[26]) Vgl. Bauer, wie Anm. 24, S. 209.

[27]) Ebda. S. 206.

[28]) A. A. Fasc. 13, Urkunde vom 10. Mai 1519. Abschrift in A. A. Fasz. 1.

[29]) Vgl. P. Kalkhoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. 2 Teile (= Schriften des Vereines für Reformationsgeschichte, 21. Jg., 2. u. 4. Stück). Halle/Saale 1903.

[30]) Text dess. ebenda, S. 110 ff.

[31]) Ebda., S. 29 f.

[32]) Zur Geschichte der Sebastiansverehrung verweise ich hier nur auf G. Gugitz, Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs, Bd. 1, Wien 1949, S. 49 ff., ferner auf die Arbeit von F. Leskoschek in diesem Band, oben S. 229 ff.

[33]) Vgl. die Statuten im Anhang, Art. 3.

[34]) Vgl. W. Ewald, Die Rheinischen Schützengesellschaften (Zeitschrift d. Rhein. Vereines f. Denkmalpflege und Heimatschutz, Jg. 26, Heft 1), S. 29 und das Verzeichnis der rhein. Bruderschaften, S. 119 ff.

[35]) E. Jacobs, Die Schützenkleinodien und das Papageienschießen. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Wernigerode 1887, S. 78.

[36]) So Brüssel (1300), Leuven (1313), Bergen (1316), Gent (1342), ebenso Brügge, Antwerpen und Amsterdam. Vgl. Melckebeeke, Geschiedkundige Aanteekningen, wie Anm. 9, S. 10 und Jacobs, wie Anm. 35, S. 78. Eine umfangreiche Zusammenstellung gibt auch Delaunay, wie Anm. 12, S. 8 f., doch sind die Jahreszahlen nicht durchaus verläßlich.

[37]) Vgl. Anm. 9.

[38]) Wie Anm. 12, S. 4 und 77 f.

[39]) Vgl. L. Schmidt, Die burgenländischen Sebastianispiele (= Burgenländische Forschungen, Heft 16). Eisenstadt 1951, S. 10 und S. 39 mit Anm. 5 und 6.

[40]) A. A. 33: Register 1505—1599. Auch Fasz. 2.

[41]) Nach der Urkunde von 1519. Vgl. Anm. 13.

[42]) Lang-Fuhse, wie Anm. 20, S. 134 und 170. Ich verdanke den Hinweis Herrn Prof. Dr. Hanns Rupprich.

[43]) Ebda S. 124: Auch Joh. Marnix „Pfenningmeister" der „Madame Margaretha" hat Dürer „mit dem Kohln conterfet", ebenso „Flores, der Frau Margareth Organist". Flores Nepotis gehörte also schon viel länger als Lang-Fuhse angeben zur Hofhaltung der Regentin (ebda. S. 149 und Anm. 5.

[44]) Erfolgt am 1. Juni 1533. Das Originaldokument ist nicht vorhanden. Die Abschrift in A. A. Fasz. 1 hält sich an die Eintragung im 1. Register.

[45]) Vgl. Pirenne, wie Anm. 15. Maria war 1505 in Brüssel geboren, seit 1526 Witwe nach König Ludwig II. von Ungarn. Karl V. führte sie 1531 selbst in ihr Amt ein. Sie führte die Regentschaft mit Geschick, doch wesentlich abhängiger von den Befehlen ihres Bruders als Margarete. 1555 hat sie gleichzeitig mit Karl V. abgedankt.

[46]) Abschrift in A. A. Fasz. 1.
[47]) Abschrift ebda.
[48]) Der Abschrift dieses Aktes fügt der Schreiber (A. A. Fasz. 1) hinzu, dieser sei „inserée a la fin de l'ordonnance des Gouverneurs du 14 Déc. 1544, et se trouve ainsi avec elle dans le Registre a fermois d'argent, mais cette insertation n'est pas exacte.
[49]) Art. 9—19.
[50]) Archiv der Stadt Mecheln M 2759; A. A. Fasz. 53. Das Büchlein enthält außer den Daten der Gründung und einem Auszug aus den Statuten eine Beschreibung des Lebens des hl. Sebastian (S. 11—32), ferner S. 33—48 den lateinischen Text eines „Petit office de St. Sebastien Martir, Comme il se dit en la celebre Confrerie du mesme Saint en l'eglise de St. Clement Willibrord a Epternach". Das Abregé wurde von J. D. Cuyper, „Doyen de la Metropolitain & Censeur des livres" imprimiert.
[51]) A. A. Fasz. 2 unter 1537.
[52]) Vgl. Doorslaer, wie Anm. 19, S. 146.
[53]) Naamrollen der Voorzitters en Radsheeren van den Groeten Rad med hunne lofreden, wapenen en grafschriften van 1503 tot 1759. Door Jan Frans Foppens. Folio-Hs. Mecheln Cod. DD I 8, nr. 43, 76 u. 84. Ein Porträt von Nicolas Everardus befindet sich bei W. Godenne und L.-TH. Maes, Iconographie van de Leden van te grote Raad van Mechelen, Brüssel-Mecheln 1951, Taf. 20.
[54]) Abschrift in A. A. Fasz. 1, 26. Jänner 1595 und in der Wiener Handschrift. Originaldokument A. A. Fasz. 23/12.
[55]) Naamrollen, wie Anm. 53, nr. 155.
[56]) So wurde Nikolaas van der Laen, Ridder Heer von Hagelstein für den Entsatz der Stadt Lier 1595 durch die vereinigten Schützengilden von Mecheln belobigt. 1671 war ein Nikolaas gleichen Namens „communemeester" der Handbogengilde. Melckebeke, wie Anm. 9, S. 13 und 37.
[57]) Naamrollen nr. 226. Iconographie, wie Anm. 53, Taf. 58—59.
[58]) Naamrollen nr. 239, Iconographie Taf. 66—67.
[59]) Naamrollen nr. 244.
[60]) Vgl. L. Stroobant, Notice sur les Armoires des Stroobant (Bulletin du Cercle Archéologique , Litteraire et Artistique de Malines, Bd. 6, 1895—96, S. 309 ff.).
[61]) Abschrift in A. A. Fasz. 1 unter angegebenem Datum. Die „Lettres patentes" des Erzherzogspaares: A. A. Fasz. 23/21.
[62]) A. A. Fasz. 28, zirka 1630.
[63]) Vgl. Anm. 13.
[64]) Vgl. die ganz ähnlichen Statuten der Düsseldorfer St. Sebastianus-Schützenbruderschaft aus dem Jahr 1435. Dort waren es je zwei alte und zwei junge „Meystere". Ewald, wie Anm. 34, S. 177 f.
[65]) Vgl. Hoberg, wie Anm. 22, S. 243.
[66]) So jene von Adrien Everart (1542—44), Jean Straete (1544—45), Jean Doublet (1551—57), Guy de Mondecourte (1558—60), Michel Ellewouts (1601 bis 1619) etc. A. A. Fasz. 3—11, 37—51. Von 1728—1765 wurden die Kosten der jährlich abgehaltenen festlichen Diners in das große Register (A. A. Fasz. 52) eingetragen.
[67]) Vgl. Statuten Art. 29.
[68]) Statuten Art. 30 und 31.
[69]) In der Wiener Handschrift unter „Sensuiuent Les fondacion, Charges, Rentes et Rebenues de la noble confrarie etc."
[70]) Vgl. Anm. 62.
[71]) In der Wiener Handschrift.
[72]) Das Testament stammt vom 15. Februar 1537. A. A. Fasz. 1.
[73]) Diese Dokumente finden sich in A. A. 1 und in der Wiener Handschrift verzeichnet.
[74]) Diese alte Pfarrkirche wurde im 18. Jahrhundert wegen Baufälligkeit abgetragen, die Pfarrechte laut Dekret Maria Theresias auf die gegenüberliegende, von den Jesuiten erbaute Barockkirche übertragen. Vgl. H. Coninckx, L'Eglise SS. Pierre et Paul et les Jésuites à Malines (Bulletin du Cercle Archéologique, Litteraire et Artistique de Malines, Bd. 2, 1891, S. 214 ff.).
[75]) H. Coninckx, Marguerite d'Autriche, Commémorée a l'Occasion du Quatre Centième Anniversaire de son Arrivée à Malines (ebda. Bd. 17, 1907, S. 122).

[76]) Dies berichtet auch, wohl um die Bedeutung der Kirche zu unterstreichen, der gedruckte Auszug aus den Statuten 1690. Vgl. Anm. 50.
[77]) A. A. Fasz. 14. Abschrift in A. A. Fasz. 1 unter angegebenem Datum.
[78]) A. A. Fasz. 25.
[79]) In den obgenannten testamentarischen Bestimmungen. Vgl. Anm. 69.
[80]) A. A. Fasz. 1.
[81]) Da dieses Dokument den Beständen in Antwerpen fehlt, sei es hier im vollständigen Wortlaut angeführt:

Touchant les Reliques de St Sebastien Donnees a ladicte Confrarie:

Die 6. Nouembre a(nno) 1636 Bruxelli R(everen)dus ad Ven(erabi)lus Dominus phlus Matteys Canonicus Regularis mon(aste)rij Sanctorum Cornelij et Cypriani iuxta Nivoniam pastor in Lidekercke distructus .... Mechlinniensis Diaecesis, exhibuit Ill(ustrissi)mo ac Reu(erendissi)mo Domino Jacobo Archiepiscopo Mecheliensi certam copiam Litterarum Lotharij trevir(ensis) Archiepi(scopi) subdata 26. Nouembre anno 1608 in oppido Wittliacensy continentium donationem reliquiarum S(anc)ti Sebastiani factam Ill(ustrissi)mo Domini Ludouico de Velasco Equiti Ordinis Santi Jacobi Regi Catholico a Consilijs bellicis et equitum levis armature apud Belgas Generali Magistro cum suis documentis prout ex predicta copia apparebat: Eidemque copiae Subscripta erat authentica donatio partis earundem reliquiarum subsignita propria manu Comitisse de Salazar Vidue p(redic)ti Do(min)i Ludouici facta antefato D(omin)o Phlo Matteys et d(ic)tus Ill(ustrissi)mus Dominus Archiep. Mechlin. p(redic)tus visis istis litteratorijs Documentis et habita ostentione eiusdem Domini Donatorij qua declarabat esse eandem partem reliquiarum S(anc)ti Sebastiani quans a prefata D(omin)a Comistissa accerat permisit eandem reliquiam in parochiali de Lidekercke p(redic)te publice venerationi exponi: Concessitque omnibus eandem reliquiam visitantibus quo tempore pestis grassatur et orantibus ut D(ominu)s Deus flagella sua a nobis avertere dignetur quadraginta dies de vera Indulgentia in forma ecclesie consueta: cuius rei patentes litteras ego expedivi tunc d(ic)ti Ill(ustrissi)mi D(omin)i Archiepiscopi Secretarius.

Insuper fidem facio anted(ic)tum D(omin)um pastorem de predictis ita, ut prefertur, approbatis reliquijs particulam aliquam me presente et inspectante abscidisse eius fere forme ac magnitudinis prout in margine apparet, et sic abscistam particulam misi donaste de quibus omnibus dicta die 6. Nouem. 1636 confeci presenti memoriali aliud consimile: saluo quod in altero non exprimatur forma ac magnitudo p(redic)te reliquiarum particule prout hic Datum Mechlinie die XV Januarij anno D(omin)i MDCquinquagesimi quinti erat subscript(um) A. Coriarche Can(oni)cus et Archid. Mechlini.

Paulo Infra erat sciptum

Premoratam particulam reliquiarum S(anc)ti Sebastiani, donam confraternitati eiusdem gloriosi Martyris erectio in parochiali SS. petri et pauli Mechlinie Datum in dicta intitato decima sexta Januarij anno 1655 erat subscript: A. Coriacho qui supra.

Bei „in oppido Wittliacensy" handelt es sich wohl um Wittlich, Kreisstadt der Rheinprovinz, Regierungsbezirk Trier. Vgl. H. Oesterley, Historisch-geographisches Wörterbuch des deutschen Mittelalters. Gotha 1883. S. 778; der unterzeichnende Bischof ist Amé Coriache, „Chanoine Archidiare et vicaires general, un des plus grand hommes qu'il y a jamias eu au chapitre Metropolitaine ect." Naamrollen, wie Anm. 53, Nr. 277.

[82]) A. A. Fasz. 1 mit Datum vom 11. Mai 1786.
[83]) Statuten Art. 20—23.
[84]) A. A. Fasz. 24.
[85]) A. A. Fasz. 15.
[86]) A. A. Fasz. 1, 26. I. 1622 und 30. X. 1623.
[87]) Statuten Art. 1—8. Auch die reichliche Beleuchtung spricht für den Charakter der Totenmesse im Hinblick auf die volkstümliche Vorstellung von der Lichterfreude der Armen Seelen. Vgl. L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. Freiburg 1936, S. 203 f.
[88]) Ebda. S. 198 f.
[89]) Statuten Art. 10—13.
[90]) A. A. Fasz. 48. Rechnungsbelege des Jahres 1752.

[91] Wir finden Plaketten und Medaillen dieser Art bei Bruderschaften häufig. Vgl. z. B. Ewald, wie Anm. 34, S. 28, über die „Loodgen" der Antonius-Gilde von Emmerich und der Gilden von Kalkar im Rheinland, die dem gleichen Zwecke dienten. Abbildungen von den Medaillons der Sebastiansbruderschaft in Wien bringt A. Hübl, Die Bruderschaften an der Schottenkirche in Wien. (Berichte und Mitteilungen d. Altertums-Vereines zu Wien, Bd. 50, 1918, S. 7.) — Kupferstiche mit dem Bild des hl. Sebastian wurden vor den Schützenfesten in Audenaer verteilt. Vgl. de Beer, wie Anm. 25, S. 459 ff.

[92] Vgl. Anm. 82.

[93] J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. München 1928. S. 193.

[94] Vgl. Troescher, wie Anm. 5, S. 25 ff.

[95] Vgl. Coninckx, wie Anm. 75, S. 123.

[96] Statuten Art. 32—34.

[97] pale, lat. palla ist das gedoppelte Linnenstück, meist gesteift, womit der Kelch von der Opferung bis zur Kommunion und wohl auch beim Versehgang zugedeckt wird. Vgl. M. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1931, ff. VII, 896. — Die Vermittlung des Versehgangs gehörte sehr häufig zu den Obliegenheiten der Bruderschaften. Sodalitäten des späten 16. Jahrhunderts in Wien sahen ihre hauptsächlichste Aufgabe darin. Vgl. E. Tomek, Kirchengeschichte Österreichs, 2. Teil. Innsbruck-Wien 1949, S. 643.

[98] Hübl, wie Anm. 91, S. 3.

[99] Vgl. Veit, wie Anm. 87, S. 185 ff.

[100] Beide Dokumente eingetragen in der Wiener Handschrift. Die Becher sind im Inventar von 1786 (A. A. Fasz. 1) erwähnt.

[101] Vgl. K. Spiess, Das arische Fest. (Sonderabdruck aus „Bausteine zur Geschichte, Völkerkunde und Mythenkunde, 3. Jg., Heft 1) Wien 1933. S. 42 ff.

[102] Vgl. Marie Andrée-Eysn, Volkskundliches aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet. Braunschweig 1910. S. 26.

[103] So Mackensen im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Art. Sebastiansminne.

[104] E. de la Fontaine, Luxemburger Sitten und Bräuche. Luxemburg 1883, S. 16.

[105] Vgl. Anm. 50.

[106] Vgl. de Boom, wie Anm. 12, S. 45 ff.

[107] Statuten Art. 36—40.

[108] So erwähnt z. B. Melckebeke in seinen Abhandlungen über die Mechelschen Gilden, wie Anm. 9, sehr häufig die Kriegszüge der städtischen Schützenverbände. Vgl. auch Ewald, wie Anm. 34, S. 6 ff.

[109] Delaunay, wie Anm. 12, S. 149 ff.

[110] E. v. Engerth, Kunsthistorische Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses. Gemälde. Beschreibendes Verzeichnis, II. Band. Wien 1884, S. 480 f., Nr. 1295.

[111] A. A. Fasz. 1, Schreiben vom 19. März 1537.

[112] Ebda., vom 10. September 1560.

[113] Vgl. darüber Jacobs, wie Anm. 35, S. 20 ff. Die Ansichten des Verfassers über Herkunft und Sinn des Papageis als Schützenvogel zu revidieren bleibe einer eigenen Untersuchung vorbehalten.

[114] Nach dem Dokument von 1519.

[115] Eine Fülle schöner Abbildungen von Schützenketten aus dem rheinischen Bereich bringt Ewald, wie Anm. 34. Reiches Material brachte auch die „Exposition de Léau". (Folklore Brabancon, Bd. 4, 1924, S. 53 ff.)

[116] Vgl. darüber L. Schmidt, Die deutschen Königsnamen. (Handbuch der Geisteswissenschaften, Wien 1948, S. 126 ff.)

[117] Wir setzen diesen Begriff im Sinne von L. Schmidt, Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch. (= Veröffentlichungen des Österr. Museums f. Volkskunde, Bd. 1) Wien 1952. Über die „Geräteheiligen" vor allem S. 105 ff.

[118] Vgl. Jacobs, wie Anm. 35, S. 69 ff. und K. Spiess, Marksteine der Volkskunst, 1. Teil, Berlin 1937, S. 231 ff.

[119] Spieß, ebda., S. 232.

[120] Vgl. Gugitz, wie Anm. 32, S. 52.

Anhang

Statuten der Sebastiansbruderschaft zu Mecheln
nach der Wiener Hs., Nationalbibliothek, Handschriftensammlung, Ser. nov. 12732

Au nom de Dieu Le pere Dieu le filz et du saint esperit. Nous Gouuerneurs de la tresnoble confrarie de monsieur sainct Sebastien Erigee par feue de tresillustre memoire Madame marguerite Archiducesse daustrice ducesse et Contesse de bourgoigne Douaigiere de sauoye Dame de salines et malines. Et fondee en leglise paroisthiale de sainct Pierre et sainct Paoul en d(e)celle Ville de malines. Scauoir faisons que considerans n(ot)re election estre faicte affin de mectre ordre et pollice au faict du sainct seruice diuin qui se celebre en la chapelle dJcette confrarie. Pour tant plus Inciter le peuple christien a Deuocion et le decorer mesmes les confreres et consoeurs Et que par bonne Vnion paix et concorde Les choses se croissent et augmentent. Auons aduise conclut et ordonne Suyuant le pouoir a nous donne desdictes confreres le XVIIme De Janvier XV XXXXII (1542) Dont la teneur (pourtant plus grande corrobation) sera en la fin de ceste Reprins. Les poincts et articles qui sensuyuent.

PRIMES AU REGARD DU DICT SERUICE DIUIN

1. Primes que tous les ans la veille du Jour sainct Sebastien feront chanter Les Vespres. Et le Jour de mondict seign(eu)r sainct Sebastien feront celebrer vne solempnele messe a Diacre et subdiacre et orghes Ensamble grant luminaire et sonnaige le plus honnorablement que faire se polra. A laquelle messe les confreres et consoeurs seront tenuz de venir a loffrande.

2. Item a lapres disner feront faire vne sermon des merites dudict glorieux sainct Sebastien. Faisant aussy com(m)emoration de madicte Dame comme fondatrice dicelle confrarie. Auecq prieres pour le soulaigement de son ame Et des confreres et consoeurs trespassez.

3. Item le lendemain Feront com(m)enchier Les Cincq messes A L'honneur les Cincq patrones de la peste. Lesquelles seront celebrees a Diacre et subdiacre, orghes luminaire et sonnaige com(m)e dessus. Esquettes sera apporte Le sainct Sacrament sur Laultel accompaignie de belles torches Chierges et aultres Luminaires.

4. Item apres loffrande de ch(ac)une desdictes messes Sera demande par Le celebrant au peuple vng pater noster et Aue maria. Pour le salut de L'ame de ladicte Dame. Pour la prosperite de la Maieste Imperiale De la Royne douagie De honguerie et de Boheme ou aultres Gouuerneurs et Regens des pays de pardecha Et de tous les confreres et consoeurs.

5. Item a la fin de la derniere messe contre la peste Seront tenuz de faire Vne belle procession auecq le sainct sacrament. Chantant la Letanie le Te deu(m) et autres suffrages accoustumes. En Recommandant Rechief par le Cure au peuble lame de ladicte Dame Et de tous lesdictes confreres et consoeurs.

6. Item Les quatre Gouuerneurs De ladicte confrarie accompaigneront en ladicte procession le saint sacrament marchant deuant Icellui ayant ch(ac)un Vne torche en leurs mains pesant ch(ac)une trois liures. Et le Residu dicelles torches seront consommez lune apres laultre a la consecration et eleuation des messes de XI heures fondees par feu Jehan Estocquart fruictier de lad(ict)e feue Dame, desquelles torches se prenderont a la charge de ladicte confrarie.

7. Item le lendemain apres lesdictes Cincq messes Seront tenuz de faire dire et celebrer vne solepnele messe de Requiem a Diacre et sucdiacre com(m)e dessus Ou yront semblablement a loffrande les confreres et consoeurs a laccoustume. En priant pour lame de ladicte Dame. Et de tous les confreres et consoeurs trespassez. Et a la fin de laquelle messe Le celebrant diacre et subdiacre Auecq les chappelains de sainct Pierre viendront sur la barre quilz sont accoutumez de mectre. Dire le Miserere mei deus. Le Deprofundis et autres collectes accoustumes En gectant leaue benoicte sur lad(ict)e barre Dont les confreres et consoeurs trespassez seront participans.

8. Que les offrandes baillees esdictes messes par les bonnes gens Seront Rapportees ausdictes Gouuerneurs et par eulx deliurez au Receueur Pour par luj en faire compte En tenant neantmoins par lung desdictz Gouuerneurs contrerolle desdictes offrandes.

9. Lesdictes Gouuerneurs ou aulcuns deulx seront tenuz de comparoir les solempneles festes telles que dessus. Ensemble les obyts obseques et funerailles qui se feront pour les Confreres et consoeurs A payne de a ch(ac)une fois que ilz seront defaillans Dencourrir Lamende de deux gros Pour les applicquer au prouffit dicelle confrarie Nest que Ilz ayent excuse legittime Et dont Ilz seront tenuz den aduertir lung desd(ictes) Gouuerneurs.

10. Item que en la fin de ch(ac)une desdictes sept messes Sera distribue par lesd(ictes) Gouuerneurs Vne aulmosne a VIII personnes poures mesnaiges Assauoir a chascun vng pain dun solz, trois liures de chair de boeuf qui coustera deux solz et Vng solt en argent, quest pour ch(ac)un poure La valeur de quatre solz, Lesquels gouuerneurs ou leur com(m)is feront le marchie de ladicte chair pain et autres choses necessaires et conuenables ausdictes aulmosnes.

11. Item auront et garderont lesd(ictes) Gouuerneurs Les plombez marquiez de sainct Sebastien pour en faire ch(ac)un an aux Jours susdictes la distribution aux poures qui deburont auoir lesd(icte)s aulmosnes.

12. Que lesdictz Gouuerneurs seront tenuz de distribuer lesdictes aulmosnes aux poures mesnaiges non ayant la prouande du sainct esperit, Gens mariez, Vesues honnestes ayans charge denffans et a ce seront preferez poures vieulx pensionaires ou officiers de la court Ensemble les supposts du priue et gra(n)t consaulx.

13. Item que aux confreres ou consoeurs qui ont fonde et entendent ou desirent fonder aulcunes aulmosnes telle que dessus Et mesmes desirent de distribuer Les plombets a laduenant de lesdictes aulmosnes. Lesdictes Gouuerneurs seront tenuz de liurer les plombets en temps deu. A laduenant de la quantite des aulmosnes par eulx fondes ou donnees Pour Iceulx plombez par eulx distribuer aux poures ainsy que bon leur semblera.

14. Item et apres la dicte messe de Requiem Pour entretenir vnion bonne amitie et confraternite lesdictz Gouuerneurs yront disner ensamble Auecq telz confreres qui se y vouldront trouuer pour aussi aduiser si lordre de lad(ict)e fondacion aura este bien obseruee. Prenant auecq eulx le celebrant pour au milieu et a lyssue du disner prier pour lame de ladicte feue Dame et pour tous les confreres et consoeurs trespassez. A leurs propres despens et sans charge dicelle confrarie.

15. Item lesdictes Gouuerneurs dicelle confrarie auront charge de la conduite entremise et entretenement de ladicte confrarie, appartenances et appenden(ces) Ausquelz Gouuerneurs tous les confreres et consoeurs seront tenuz obeir en tout ce que touchera le bien prouffit Auanchement et honne(ur) dicelle confrarie, du saint seruice diuin et augmentacion des aulmosnes et ce quilz seront et ordonneront Sortira sont effect. Dont de deux ans a deux ans a ladicte assemblee auant le disner seront depportes et licenties deux desd(ictes) Gouuerneurs Et es leux et com(m)is par lesdictes confreres deux aultres Gouuerneurs confreres en leur lieux Pour auecq les deux autres Gouuerneurs qui seront continuez auoir le gouuernement et administracion de ladicte confrarie, ses appartenences et dependences Affin que le sainct service diuin, Les aulmosnes, fondacion et appartenances dicelle confrarie soient bien gardez et entretenuz selon et ens(uiven)t les fondacions et ordonnances sur ce faictes, et seront tenuz de faire entretenir les statutz et ordonn (ances) de ladicte confrarie.

16. Que lesdictes Gouuerneurs auront Vng grant coffre a deux serrures et deux diverses clefz pour y garder et mectre dedans tous les papiers, l(ett)reaiges, fondacions, Rentes, comptes et autres munimens, largent, le papegay, baghes Joyaulx et appartenances de lad(ict)e confrarie. Dont du tout sera fait et laissie audict coffre Vng inuentoire auctenticque et seront tenuz les deux Gouuerneurs continuez et les deux Gouuerneurs continuez et les deux depportez en p(rese)nce des deux Gouuerneurs esleux et com(m)is de nouueau de deux ans en deux ans ouurir ledit coffre et lesd(icte) Gouuerneurs deposez deliurer lune des clefs ausd(ictes) gouuerneurs ainsy esleuz et com(m)is, et par ensamble visiter et regarder audict coffre ens(uiven)t ledict Inuentoire, se tous les pappiers, lettre, aiges fondacions et aultres munimens aussi lor, largent, le papegay, Bagues joyaulx et autres appartenances a ladicte confrarie y sont et le tout bien garder.

17. Item sil advenoit durent lesdictz deux ans que aucun desd(ictes) Gouuerneurs terminassent Vie par mort. En ce cas les Gouuerneurs vivans pourront choysir ung-deux-trois des confreres selon Le trepas dJceulx Gouuerneurs pour Regir et gouuerner au lieu de trespasse ou trepassez ayant tel pouoir et auctorite

que Iceulx trepassez auoie(n)t. Et sil y auoit aucuns qui desiroient estre deschargez lesdictz Gouuerneurs les pourront depporter et choisir aultres en leur lieu comme dessus ayans semblable pouuoir et auctorite que Iceulx depportez.

18. Item se par testament ou aultrement aucuns legatz dons ou aultre bien se faisoit par aulcuns confreres et consoeurs de ladicte confrarie ou aultres Au prouffit et vtilite dJcelle confrarie et des poures Iceulx dons se deliureront es mains desdictz Gouuerneurs ou lun deulx Pour par eulx estre employes en aulmosnes ou Rentes sur bonne ypothecq le plustot que faire se polra. Com(m)e aussi les Rentes qui se pourront Racheter, Le tout a Lintencion et prouffit q(ue) dessus. Desquelz dons et legatz ilz seront tenuz le declairer audict Receueur Pour faire Recepte ... ses comptes.

19. Item lesdictz Gouuerneurs ou les deux dJceulx seront tenuz de Receuoir tous les gentilz hom(m)es, officiers et familliers domestiques de lempereur Ou de celluy qui aura Le gouuernement des pays de pardecha. Les seigneurs des priue et grant consaulx Et des finances et les suppostz dJceulx Lesquelz et ch(ac)un confrere sera tenu Promectre a leur Reception en leurs mains A dieu n(ot)re createur. A la vierge marie Et a monsieur Sebastien, dentretenir leaulement tous les statuts et ordonnances De ladicte confrarie.

QUANT AU CHAPPELAIN

20. Que le Chappelain dJcelle confrarie sera tenu a ch(ac)un Jour de dire et celebrer la messe fondee par feu Jehan Estoquart a VI heures deuant laultel de monsieur sainct Sebastien A payne de six solz A appliquier au prouffit dicelle confrarie A ch(ac)une fois quil sera deffaillant.

21. Que par les Gouuerneurs seront deliurez au Chappelain les calices missales aornemens et autres choses seruant au sainct seruice diuin par Inuentoire Et sera Ledict chappelain tenu den R(e)ndre et baillier son Recepisse ausdictz Gouuerneurs.

22. Que ledict chappelain sera tenu destre de la confrarie et suciect ausdicts statuts et ordonnances.

23. Que si ledict Chappelain faict faulte ou veit deshonnestement, Il en sera admoneste par lesdictz Gouuerneurs. Et en cas quil c(on)tinue sera admouible par lesd(ictes) gouuerneurs et dun hom(m)e de bien par eulx en sera pourueu. Et le parent dudict feu estocquart selon son testament sera prefere.

POUR LE RECEPUEUR

24. Si auant quil touche le Recepuant Cestun qui sera com(m)is et Institue par lesdictz Gouuerneurs Sera tenu de Receuoir tous les biens et emolumens dicelle confrarie et en Rendre bon compte par ch(ac)un an Auecq le Relicqua. Pour lemployer selon laduis desdictz Gouuerneurs.

25. Que ledict Receueur sera tenu de faire deux comptes lun pour la confrarie et laultre pour luj. Et pour faire Ensemble lexercice de la dicte Recepte Aura ch(ac)un an ce que par lesdictes Gouuerneurs luj sera ordonne.

26. Que ledict office de Receueur sera amouible au plaisir desdictes Gouuerneurs quant Ilz ne feront Ce que par Lesd(ictes) Gouuerneurs Leur sera ordonne.

27. Que ledict Receueur ne polra don(n)er quelque somme extraordinaire sans ordonnance desd(ictz) Gouuerneurs. A payne que telles parties luj seront Royees par son compte.

28. Que (chac)un an au mois de may en la chambre dicelle confrarie sera ledict Receueur tenu de Rendre lesdictes deux comptez et en Iceulx ensieuir lordre pour Lordinaire selon les derniers c(om)ptes ... Renduz Et lextraordinaire. soit en Recepte ou mise mectera par Vng chapitre apart.

POUR LE CLERC

29. Touchant le Clercq Icellui se com(m)etra par lesdictes Gouuerneurs Et sera tenu de Insinner a tous les confreres et consoeurs le Jour des funerailles et autres charges que luj sera ordonne par lesdictes Gouuerneurs. Et sera Icellui clercq amouible au plaisir desdicts Gouuerneurs. Et led(ict) clercq ayant charge de appelez lesdictz confreres et consoeurs Doibt et sera tenu daller en ch(ac)une maison desdictes confreres et consoeurs. Et aura pour ch(ac)une assemblee IIII solz Aultrement et en faisant des debuoir Sera Roye. Et enoultre Aura quant Il portera le pale de ladicte confrarie en la maison mortuiare daulcune confrere ou consoeur Il solz dicelle maison mortuaire.

POUR LES CONFRERES ET CONSOEURS

30. Au Regard des confreres et consoeurs ch(ac)un sera tenu donner par an III solz le Jour de monsieur sainct Sebastien es mains du Receueur du moins endedens les sept Jours. Et a leurs trespas Seront tenus de baillier VI solz pour le droit dyssue. Le tout au prouffit de ladicte confrarie.

31. Que tous ceulx et celles qui desirent estre Receuz en Jcelle confrarie Seront tenuz de payer pour lentree VI solz. Et sil y a aucuns ou aucunes desdictes confreres ou consoeurs qui veullent yssir hors de ladicte confrarie Ilz le pourront faire toutes en quantesfois quil les plaira et en seront quictes An payent ch(ac)un six solz pour son yssue pour Vne fois Au prouffit de ladicte confrarie Auecq les annees quil ou quilz seront Redebuables.

32. Item que quant Il plaira a Dieu dapeller quelque confrere ou c(on)soeur demourent en ceste Ville de malines Et que lesdictes confreres ou consoeurs requierent que lesdictes Gouuerneurs auecq les autres de la confrarie pour faire honneur a lenterrement ou leurs obseques et funerailles se y treuuent. Lesdictes Gouuerneurs et autres de la confrarie seront tenuz dy aller Moyennant que tel confrere ou consoeur pour Le moins Vng Carolus pour Vne fois si lon Requiert auoir le pale de ladicte confrarie a lenterrement ou seruice du trespasse. Seront tenuz de payer pour le droict de pale et entretenance dicelluj VI solz.

33. Item Et a tel confrere ou consoeur trespassez et tous aultres qui seron en ladicte ville ou hors dicelle qui auront paye les trois solz dan en an com(m)e dessus. ensemble leur droit dyssue ou leurs heritiers. lesdictes Gouuerneurs ayons les vrayes nouvelles du trespas daucun ou daucune diceulx confrere ou consoeur Seront condict cas et non aultrement tenuz par dessus. les messes dessus d(ictes). Incontinent faire Aux despens de ladicte confrarie chanter et celebrer Vne messe de Requiem a Diacre et sucdiacre Et y aura le luminaire de laultel Auecq six Torches ardantes alentour du corps ou barre en leglise saint pierre. Lequel seruice se celebrera touiours Le lundy mardy ou mercredy Affin que les supposts du palays confreres se puissent plus facillement trouuer ausdicts seruices Et ch(aqu)un desdictes confreres et consoeurs seront tenuz eulx y trouuer silz sont en ladicte Ville et aller a loffrande de comme Il est de coustume.

34. Item quiconcque desdicts confreres ou consoeurs qui seront defaillans au Jour de leur trespas dauoir paye lesd(ictes) trois solz par an par lespace de trois ans. En ce cas lesdicts confreres et consoeurs ne seront tenuz ne obligiez de accomgaignier Le corps trespasse Ne faire aucun seruice au trespasse ou trespassee. Mais Il ou elle sera par lesdictes confreres ou consoeurs tenu et Repute come depporte hors dicelle confrarie par non auoir faict son debuoir de payer lesd(icts) trois solz par an et ainsi contrevenu aux ordonnance et statutz dicelle confrarie.

35. Item Quant les confreres et consoeurs se Rassembleront Soit apres la messe de Requiem ou aultrement On leur deffend de prendre noise et debat lun contre laultre et de Proferer parolles Iniurieuses ou deshonnestes Et ou cas que le contraire aduiengne Les Aucteurs seront par les Gouuerneurs Condempnes en Lamende de VII solz Au prouffit de ladicte confrarie Et seront lesdictes Gouuerneurs tenuz de eulx employer pour les accorder mectre paix et union. Et se Ilz sont deffaillans de payez ladicte amende endedens VIII jours Ils seront tenuz desmaintenant pour lors pour Royez. Et seront neantm(oins) tenuz de payer leurs arrieraiges et droict dyssue com(m)e dessus.

POUR LE JEU DE LARC

36. Et au moyen du viuant de madicte feue dame et aussy depuis son trespas on estoit accoustume De mettre des pris pour tirer Le papegay au Jardin de lHostel de Lempereur n(ot)re S(eigneur) Pour la Recreacion des Josnes gens. Et considerans que lexercice est honneste Lesdictes Gouuerneurs ordonnet et statuent que ch(ac)un an au mois de may se sera Vng pris gracieulx de la Valeur de Deux ou trois florins A la charge de ladicte confrarie. Nest que par lesdictes Gouuerneurs pour certaines causes a ce Les mouuans aultrement en soit ordonne.

37. Que ch(aq)un des confreres vueillans tirer apres ledict papegay. Sera tenu de donner trois solz a cestun qui abbatera ledicte papegay. Et le Roy ayant ainsy abbatu Ledict papegay Sera tenu de payer les despens que aura couste ledict papegay a mectre sur larbre ou le moullin et aussi les piphers et tambourin se aulcuns en y a.

38. Item sera pareillement tenu ledict Roy donner Vng ou deux pris a sa Discretion A tel Jour dicelle annee que bon luj semblera Pour tirer apres lesdictes pris. Qui sera de valeur dun Carolus ou plus. Et audict Jour que lon tirera ledict pris Sera aussy tenu Icellui Roy de faire a ses despens Vng Bancquet au Jardin que lon tirera ledict pris Pour assembler les Gouuerneurs et confreres ayans tire audict papegay et autres dIcelle confrarie qui luj ont tenu compaignie ledict Jour du papegay se bon luj samble.

39. Item tous et quelzconcques Les prouffits et emolumens venans et procedans des pris ou trayerie qui seront faictz statuez ordonnez et mis sus oudict Jardin par lesdictes Roy et Gouuerneuers appartiendront a ladicte confrarie. Deffendant aux confreres de non faire ordonnez statuer et mectre sus aucuns pris ou trayerie oudict Jardin soit par hattreulx. Le fer. grans blancqs. ou aultrements Que par lesdictes Roy et Gouuerneurs ou leur commis Lesquelz seul auront auctorite de ordonner et faire Les quartes et autres choses a ce convenables et necessaires.

40. Quant aux autres affaires non decidez par cestes Lesdictes Gouuerneurs y polront pouueoir Reseruant a ces... le pouoir a eulx donne par lesdictes confreres Dont le mot a aultre la teneur s'ensuyt.

HEILIGE GESTALTEN IM VOTIVBILD

VON LENZ RETTENBECK

Vorliegender Aufsatz kann und soll nur einige der Probleme angehen, die sich mir bei der Bearbeitung von mehr als 12.000 Votivbildern aus Italien, Südfrankreich, Spanien, Süddeutschland und Österreich stellten. Eine weitgehend vollständige Übersicht konnte ich mir durch die Katalogisierung der schweizerischen Votivaufnahmen über die noch vorhandenen Votivbilder der Schweiz [1]) verschaffen; ebenso über die bayerischen durch die Arbeit an der Sammlung Kriss. Über die österreichischen, italienischen, südfranzösischen und spanischen Objekte konnte ich mich auf den Reisen, die ich mit Rudolf Kriss machen durfte, orientieren. Er stellte mir auch seine Aufnahmen der italienischen und griechischen Votivbilder zur Verfügung, die das bereits veröffentlichte Material wesentlich ergänzen.

Zum Methodischen muß bemerkt werden, daß von einer statistischen Auswertung von vornherein abgesehen wurde und daß die zeitliche Fixierung des Entstehens der volkstümlichen Votivtafel nur mit einem bestimmten Grad an Wahrscheinlichkeit angegeben werden kann. Die Beantwortung der Fragen, die in dieser Hinsicht zu stellen sind und die wohl wegen der Schadhaftigkeit und der lückenhaften Erhaltung des Materials nur eingeschränkt beantwortbar sein werden, kann wohl erst dann gegeben werden, wenn in allen in Frage kommenden Traditionsgebieten Europas die Bestände an Votivtafeln, Votiven und Votivinschriften samt Quellen so erfaßt sind wie in der Schweiz.

Nach dem mir bis jetzt zugänglichen Material tritt die volkstümliche Votivtafel im Abendlande zum ersten Mal am Ende des 15. Jahrhunderts in Italien auf [2]). Eine engere regionale Einschränkung vermag ich nicht zu geben. Als Ausgangspunkt für meine Untersuchung nehme ich Votivbilder von Tolentin und Neapel, von denen mit Sicherheit zu sagen ist, daß sie schon in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts voll und ganz den Charakter einer Objektivation mit brauchtümlicher Geltung haben [3]).

Diese Votivtafeln erfüllen in allem jene Forderungen, die Leopold Schmidt in seinem grundlegenden Aufsatz über das deutsche Votivbild aufgestellt hat. Danach bestimmen wir ein Bild als Votivtafel, wenn auf ihm 1. das Kultobjekt in Gestalt des angerufenen Wallfahrtsbildes; 2. das intendierte Objekt (Opferobjekt oder Opfermotiv); 3. das Opfersubjekt dargestellt ist [4]). Auf diesen Votivtafeln ist dazu das Schema des traditionellen Votationsaktes [5]) abzulesen: Feststellung des Gefährdetseins — Anrufung der heiligen bzw. göttlichen Gestalt um Hilfe — Gelöbnis, nach erwiesener Gnade a) eine Wallfahrt zu machen, b) ein bildliches Zeichen an einer allgemein zugänglichen Stelle am Wallfahrtsort abzulegen, das den erhaltenen Gnadenerweis öffentlich bekannt gibt.

Formen und Weisen der Darstellungen

Von der Schmidt'schen Konzeption der Motivdreiheit ausgehend soll im folgenden Absatz ein Abriß gegeben werden, wie die Motive brauchtümlich verbildlicht werden und wie das Schema des Votationsaktes im Bilde zur Darstellung gelangt. Das Bild (Abb. 35) [6]) aus Tolentin zeigt links oben auf einer rosa Wolke die Madonna mit Kind, links und rechts neben ihr den hl. Sebastian, den hl. Nikolaus und eine hl. Nonne. Alle Heiligen tragen einen Nimbus. Der Himmel hellt sich nach unten auf nach Art eines Morgenrotbildes. Die flache Landschaft zeigt eine atmosphärische Tiefe und ist zum Horizont hin ebenfalls stark aufgehellt. Der Vordergrund ist in dunklen Erdfarben gehalten. Aus dem Mittelgrund ragen Bäume, die sich silhouettenhaft vom Horizont abheben. Ein bäuerliches Ehepaar kniet etwas rechts der Bildmitte im Vordergrund. Beider Augen sind nach links oben zu den Gnadenpersonen erhoben. Die Frau hat die Hände zum Gebet gefaltet; der Mann, der vor ihr kniet, preßt die Linke an die Brust und hält mit der rechten Hand, die bis zur Brusthöhe gehoben ist, eine Lunge. Diese Lunge ist stilisiert, ganz in derselben Manier, wie die bayerischen Holzlungen [7]). Die auf der Wolke schwebenden Gnadenpersonen sind nur bis zur Leibmitte sichtbar. Bei der Gestaltung der Wolke hat der Maler den Pinsel in der Horizontalen geführt und ihr so den Umriß einer schmalen, quergelegten Mandorla gegeben.

Auf dieser Tafel finden wir das Votationsschema weitgehend verbildlicht durch die Darstellung seiner wesentlichen Momente. Seine religiöse Verankerung veranschaulicht sich in der Mimik und in den Gebärden der Votanten, die beide in der traditionellen Orantenstellung abgebildet sind. Die Orantenstellung kann sowohl die Intention des Bittens wie die des Dankes bedeuten, aber auch einfach die Situation, in der sich der Gläubige durch das Gebet mit dem Überirdischen verbunden weiß. Diese Bezogenheit findet ihren Ausdruck besonders durch die Erhebung ihrer Antlitze und durch die Hinwendung ihrer Augen auf die Gnadenpersonen. Diese Hinwendung ist auffallend akzentuiert durch die Profildarstellung der Häupter, die beim Mann nur dadurch erreicht wird, daß er den Kopf durch eine betonte Bewegung nach links aufwärts dreht. Drei der Gnadenpersonen schweben dagegen fast ganz unbeteiligt auf ihrer Wolke. Ihre Körper und Gesichter sind frontal dem Beschauer der Tafel zugekehrt. Nur die Madonna mit dem Jesusknaben auf dem Arm ist stärker in den Vordergrund geschoben und nach rechts in die Richtung der Votanten gedreht, so daß sie mit ihrer rechten Schulter leicht den Leib des links von ihr stehenden Sebastian verdeckt. Ihr Haupt ist geneigt und die Augen sind auf das Jesuskind in ihren Armen gerichtet. Das Jesuskind sitzt so auf ihren Armen, daß die Füße nach links gestreckt sind; der Oberkörper ist aber durch eine Drehung in der Hüfte nach vorne zum Beschauer der Tafel hin gerichtet, das Gesicht vollends nach rechts unten auf die erhobenen Antlitze der Votanten. Mit der rechten Hand hält sich das Kind am Halsausschnitt der Madonna an, während sein linker Arm zu den Votanten nach rechts unten gestreckt ist; im Ganzen mit jenem Ausdruck, den wir an Kleinkindern finden, die mit dieser Gebärde ihren Beziehungsgefühlen Ausdruck verleihen, ohne daß dabei eine spezielle Intention ablesbar wäre. Der Mann kniet nicht wie die hinter ihm befindliche Frau auf beiden Knien am Boden, sondern nur auf dem linken Knie,

während er das rechte Bein abgewinkelt als Stütze benützt. Er ist auch nicht wie die Frau mit der Körperfront auf die Heiligen hingewendet, obwohl die Kniestellung in dieser Richtung ausgeführt ist, sondern durch eine Vierteldrehung zum Beschauer gekehrt. Auch die Lunge ist in diese Richtung gehalten, sodaß ihr Zeigen sowohl für die Gnadenpersonen wie für den Beschauer des Bildes bestimmt scheint. Durch die Körperdrehung des Mannes wird die innere Szene des Bildes gebrochen, so daß das, was im Bild ein Hintereinander ist, vom Beschauer aus gesehen zu einem Nebeneinander wird. Die ganze Situation ist also hingeordnet auf die Ablesbarkeit. Das Zeigen der Lunge scheint damit zwei Aufgaben zu erfüllen; einmal den Grund der Votation anzugeben in der Richtung der Gnadenbilder, zum anderen orientiert es den Beschauer über die Art und Weise der erwiesenen Gnade. Dies geschieht alles in einer Landschaft, die — im Vordergrund nächtlich-dunkel — vom Horizonte her von morgendlichem Lichte überflutet wird. Auch das nächtliche Dunkel des Himmels wird durch das heraufkommende Licht vom Horizont her aufgehellt. Wenn wir die Schrift, die links unten angebracht ist, in Betracht ziehen, so handelt es sich tatsächlich um eine Morgenrotlandschaft. Allerdings läßt die ganze Gestaltung darauf schließen, daß das heraufkommende Licht als Symbol des heraufkommenden Heiles die Bedeutung des persönlich erfahrenen Gnadenaktes unterstreichen und dem größeren Zusammenhang des christlichen Erlösungsgeschehens einordnen soll [8]).

Eine ähnliche Gliederung von Bildelementen finden wir auf einer Tafel von 1522 (Abb. 36) [9]) aus der Gegend von Neapel. Hier ist ein Wohnraum dargestellt mit einer Holzdecke. Zu einer Luke in dieser Holzdecke führt eine Leiter. Unter der Luke liegt auf dem Fußboden ein Mädchen, das der wie ein Vogel herabstürzende Heilige unter den Armen faßt. Rechts von dieser Gruppe kniet eine Frau in Gebetshaltung. Von links betritt mit zum Gebet gefalteten Händen ein Knabe den Raum. Der Index auf der ganzen Breite im unteren Fünftel der Tafel, berichtet, daß im Augenblick der Votation der Heilige rettend eingegriffen und das Mädchen vor einer gefährlichen Auswirkung des Sturzes von der Leiter bewahrt habe.

Auf einer Votivtafel von Morbio Inferiore [10]), deren Entstehung nicht viel später anzusetzen sein dürfte als die der beiden oben angeführten, ist links im Hintergrund auf einem Hügel eine Stadt abgebildet, unter der Hongaria geschrieben steht. Von rechts stürmen Soldaten mit Lanzen auf die mit Mauern bewehrte Stadt. Den Vordergrund nimmt ein reißender Fluß ein, an dessen Ufer ein Mann in Rüstung kniet mit zum Gebet gefalteten Händen. Sein Gesicht ist nach rechts oben gerichtet, wo aus einer hellen Wolkenlücke die Madonna mit dem auf ihrem Schoß stehenden Jesusknaben herabblickt. Man wird nicht fehl gehen, als Anlaß der Votation eine akute Gefährdung des Votanten bei den kriegerischen Ereignissen anzusehen.

Diese drei Votivtafeln, die wohl in die Zeit des Beginnes des abendländischen Votivtafelbrauchtums zu rechnen sind, weisen 5 bzw. 4 Bildelemente auf:

A. Die Darstellung der Gnadenperson in Gestalt eines Gnadenbildes auf bestimmte Art: Schweben auf einer Wolke — Erscheinen in einem von Wolken umrahmten Lichtloch — Beifügen von Lichtglanz und Nimbus.

B. Die Kennzeichnung des Weiheaktes im engeren Sinne durch die Darstellung des Votanten in der traditionellen Gebetstellung.

C. Die Darstellung oder Kennzeichnung dessen, was zur Votation Anlaß gegeben hat.

D. Eine Beschriftung, die die anschauliche Darstellung erläutert, bzw. die Tafel als materielles Zeichen der Votation bestimmt.

E. Der Raum, in dem die Personen erscheinen, sofern er nicht eine Funktion in der Veranschaulichung des Elementes C (wunderbares helfendes Geschehen, Votationsanlaß), sondern einen eigenen Ausdruckswert hat, wie z. B. bei Abb. 1 in der Morgenrotlandschaft.

Votivtafeln, die diese Bildelemente aufweisen, können wir der Struktur nach als Idealtypen betrachten. In ihnen ist das Votationsschema annähernd adäquat in die Bildgestalt übergegangen. Dieser Typ hält sich bis in unsere Zeit herein, wenn er auch qualitativ und stilistisch in mannigfachster Weise erscheint.

Neben diesem Typus der viergliedrigen, bzw. fünfgliedrigen Tafel begegnen wir zum Beginn des 16. Jahrhunderts in Italien auch dem dreigliedrigen, bei dem das Gnadenbild (A), der Votationsgrund (C) und die Inschrift (D) aufgeführt sind. So auf zwei Votivtafeln, Abb. 40 [11]) und Abb. 37 [12]), die eine Teufelsaustreibung darstellen. Das Bild (Abb. 40) vom Jahre 1511 aus Tolentin zeigt das Innere eines Kerkers, dessen Fenster vergittert ist. Rechts unten in der Ecke des kahlen Raumes sitzt eine Frau mit dem Rücken zur Wand auf dem Boden. Mit dem linken Arm stützt sie sich von der Mauer ab und streckt die zur Faust geballte rechte Hand einem Priester entgegen. Der Priester in Mönchsgewand kniet ihr zugewendet in der Mitte des Verlieses und liest in einem Buch wohl den Exorzismus. Links oben schwebt, nur mit dem Oberkörper sichtbar, der hl. Nicolaus mit segnender Gebärde in einem Lichtloch, das von dunklen Wolken mandorlaförmig umrandet ist. Aus dem Mund der Frau fliegen vier schwarze Teufel mit Fledermausflügeln. Die Inschrift in der Mitte ist eine Danksagung an den Heiligen. Votivtafel Abb. 37, das Gegenstück aus Neapel von ca. 1520, zeigt den Heiligen rechts oben auf einer sehr seichten Wolke, ebenfalls nur bis zur Leibesmitte sichtbar, und eine Frau unten, die mit ekstatischen Bewegungen von links nach rechts läuft und aus deren Mund Teufel in Gestalt von kleinen schwarzen Groteskfiguren entweichen, während ihr zwei Männer in die Arme fallen. Mit sehr sparsamen Mitteln ist eine Landschaft angedeutet. Die Schrift, die unten ein Fünftel der Tafelhöhe einnahm, ist völlig verwischt. Die Manifestation des Weiheaktes (Element B), die in den oben angeführten Tafeln durch die Darstellung des Votanten in der Orantenstellung gegeben ist, fehlt auf diesen Bildern. Als weitere Beispiele für diesen Tafeltyp seien Abb. 39 [13]) und Abb. 38 [14]) angeführt, beide aus Tolentin, aus den Jahren 1528 und 1722. Zur Überwindung der Schwierigkeiten, die sich bei manchen Vorwürfen der Darstellung des Weihegedankens (Element B) entgegenstellen, werden verschiedene Techniken benutzt. Eine einfache Lösung stellt sich uns noch in Abb. 41 [15]), Tolentin von ca. 1500 dar. B (Votation) und C (Votationsgrund) fallen hier in einer Bildeinheit zusammen: Der Votant, gekennzeichnet als solcher durch die Gebetsgebärde, sitzt als Gefangener in den Block geschlossen im Kerker. Die so gekennzeichnete Gefangenschaft ist als Votationsgrund anzusehen. Den Blick hat

der Gefangene vertrauensvoll zur Gnadenperson erhoben, die links oben in einem Wolkenkranz bis zur Leibesmitte sichtbar erscheint. Dieser Darstellungsweise — B und C in eine Bildeinheit zusammenzufassen — entspricht jene, durch die der Votant im Bett liegend mit gefalteten Händen dargestellt wird. Der Votationsgrund ist die Krankheit, die durch das Liegen im Bett gekennzeichnet ist; die Votation ist durch die gefalteten Hände und durch den mehr oder weniger ausdrucksstarken Blick, der zu der Gnadenperson erhoben ist, veranschaulicht.

Eine kühnere Lösung stellen die Simultan-Darstellungen dar, bei denen der Votant zweimal in demselben Bildraum erscheint. Auf einer Tafel [16]) aus der deutschen Schweiz vom Jahre 1829 sehen wir den Votanten unter dem gestürzten Baum eingequetscht liegen (Unfall als Votation) und unmittelbar daneben stehend mit erhobenen Armen vom Gnadenstrahl getroffen, der vom Kultobjekt im wolkenumrahmten Lichtloch links oben auf die Brust des Mannes herabfällt. Der Text läßt darauf schließen, daß beide Personen identisch sind. Auch dürfte es sich um einen gelungenen Porträtversuch handeln. Dieselbe Darstellung ist wohl auch auf jener Tafel [17]) gegeben (aus dem Kanton Freiburg, 1766), auf der ein und derselbe Mann zweimal dargestellt ist: einmal links außen kniend mit Gebetsgebärde und erhobenem Blick, dann nach rechts anschließend auf dem Boden von einem durchgehenden Rind geschleift. Eine weitere Möglichkeit, B (Votation) und C (Votationsgrund) in einer Bildeinheit darzustellen, ergibt sich dadurch, daß der Votant in Gebetsgebärde gezeigt wird, wobei die Krankheit durch ein typisches Zeichen oder der Sitz der Krankheit durch eine hinweisende Gebärde vor Augen geführt wird. So auf einem Bilde aus Niederrickenbach, Schweiz, vom Jahre 1802 [18]), auf dem eine kniende Frau mit flehend zum Gnadenbild erhobenem Blick gezeigt wird. Mit der rechten Hand weist sie mit betonter Gebärde auf ihre geschwollene Wange. Des öfteren finden wir auch Darstellungen, auf denen der Votant in kniender Haltung gezeigt wird mit verbundenem Arm oder Bein, mit klaffenden Wunden, mit blutender Nase, mit blutendem Mund, und ähnlich.

Neben Typen dieser Art haben wir auch jene zu erwähnen, bei denen n u r die Gnadenperson in Gestalt eines Wallfahrtsbildes und der Votant betonter Weise in der Orantenstellung dargestellt ist. Selten fehlt bei diesen Tafeln ein Votationstext oder die Formel EX VOTO, P. G., P. G. R. oder votum feci — gratiam accepi u. ä. Formal weisen Tafeln dieser Art die größte Ähnlichkeit mit den Stifterbildern und Totentafeln auf. Leopold Schmidt weiß nicht nur die formalen Zusammenhänge, sondern auch die geistigen Beziehungen von Stifterbild und Totenbild einerseits und der Votivtafel andererseits darzulegen [19]). Nach den beigegebenen Inschriften scheint auch diesen Bildern bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts das oben angeführte Votationsschema zu entsprechen.

Im 19. Jahrhundert können wir den interessanten Vorgang verfolgen, wie auch im Votationsbrauchtum die Vorherrschaft der Darstellung und des Ausdrucks in der Sphäre der Anschaulichkeit von der Gestaltung durch das schriebene Wort gebrochen und abgelöst wird; wie das malerisch ausgeführte mehrgliedrige Bild (ABCDE, ABCD, ABC, ACD) immer mehr verdrängt wird von zweigliedrigen Tafeln [20]), auf denen das Bildliche sowohl qualitativ wie quantitativ zu Gunsten des ausführlicher werdenden Schriftteiles

reduziert wird, um endlich von Votivinschriften auf Marmor-, Holz-, Blech-, Kartontafeln und Papierzetteln und Mauerinschriften überwogen werden.

Dieser Vorgang, der in das abendländische kulturelle Gesamtgeschehen eingebettet ist, ist ein entwicklungsgeschichtliches Phänomen, auf das hier weiter nicht eingegangen werden kann. Unsere Analyse der Votivtafel hinsichtlich der Einteilung und Aufreihung von Bildelementen läßt uns aber noch auf andere Verhältnisse und Beziehungen aufmerksam werden, die dem Darstellungs- und Ausdrucksvermögen immanent sind.

Die plastischen Votive sind zum großen Teil wie die Votivtafeln der materielle, sinnlich faßbare Vordergrund — die Objektivation — des Votationsaktes, dessen brauchtümliches Schema oben dargelegt wurde. An ihnen angebrachte Aufschriften und mit ihnen in Zusammenhang stehende Eintragungen in Mirakelbücher lassen eindeutig erkennen, daß sie weitgehend als Promulgationszeichen zu werten sind. Sie sollen nach diesen als materielle Zeichen den Erweis eines Gnadenaktes „zur Ehre, zum Lobe und Preis Gottes" — eine oft wiederkehrende Formel — verkünden. Ohne des näheren auf Wesensbezüge und Unterschiede der bildlichen und plastischen Gestaltungsweise einzugehen, können wir sagen, daß eine mittelbare Beziehung zwischen der zweidimensionalen, malerischen Bildtafel und dem dreidimensionalen plastischen Votiv mit Rücksicht darauf besteht, daß beide — die bildliche wie die plastische Gestaltung — Mittel sind, ein und denselben geistigen Akt, nämlich die Votation, zu objektivieren.

Der Beschaffenheit nach weisen sich viele Votivtafeln als malerisch behandelte Bildbriefe aus. Die Votivtafel [21]) zeigt uns eine Votantin in der Orantenstellung, durch die sowohl das Bittgebet wie das Dankgebet wie die im Gebet vollzogene Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits dargestellt sein kann. Diese Gebärde ist eindeutig zu den Gnadenpersonen, die oben in strahlender Lichtfülle auf Wolken erscheinen, hingeordnet. Links von der Frau steht ein Hackstock mit eingeschlagenem Beil. Darüber ist ein Auge abgebildet, in das ein Holzsplitter stößt. Links ist die Marke EX VOTO angebracht. Dieses Bild können wir folgendermaßen lesen: Ich spaltete Holz; ein Splitter ging mir in das Auge; ich betete zur hl. NN. und versprach eine Wallfahrt zu machen, wenn mir geholfen wird; die hl. NN. hat mir geholfen; das Bild soll von der erwiesenen Hilfe zeugen und von meinem eingelösten Versprechen. — Ausführliche Texte auf Votivtafeln können uns von der Richtigkeit der Lesart überzeugen. Eine derartig differenzierte Darstellung und Erzählfreude ist natürlich nicht immer vorhanden. Eine Vereinfachung im Darstellerischen stellen schon die dreigliedrigen Tafeln dar. Eine weitere Vereinfachung bietet sich uns auf Tafeln, auf denen nur mehr das Gnadenbild (B) und der Votationsgrund (C), also in Typ BC, oder der Votationsgrund und der Votant (CB) oder nur der Votationsgrund mit Index (CD) angeführt ist (vgl. [20])). Diese zweigliedrigen Typen sind am häufigsten dort vertreten, wo Haustiere, sei es wegen eines Unfalls oder wegen einer Krankheit, zur Votation Anlaß gegeben haben. Tafeln dieser Art, auf denen zum Beispiel eine Kuh dargestellt und die Marke EX VOTO angebracht ist [21a]), leiten über zu den Tafeln, die nur mehr den Votationsgrund zeigen, wie die Blech- und Kartontafeln aus Heiligwasser (Steiermark) [22]). Der nächste Schritt ist die Ablösung der Figur von der Bildfläche. Wir finden dann aus Blech, Karton, Holzbrettern, Papier, Silberplatten geschnittene Rinder, von denen kein weiter Schritt mehr ist zu den plastisch geformten Votiven

dieser Art. Diese Objektivationstechniken sind nicht nur beschränkt auf Votivakte, zu denen kranke Rinder Anlaß waren. So wird des öfteren realistisch ausgeführt, daß Gliederverletzungen oder Gliedererkrankungen den Anlaß zur Votation boten. Eine weniger dem malerischen, sondern mehr dem zeichenhaften Darstellen im Sinne von Bilderbriefen verbundene Gestaltung, stellt den Votationsgrund nicht realistisch und konkret dar, sondern mit sparsamer abstrakter Symbolik. Dementsprechend wird bei Erkrankung von Gliedern oder Organen das realistisch reduzierte Zeichen dafür, nämlich ein nackter Fuß, ein Arm, ein Herz, ein Auge oder ein Augenpaar, eine Lunge u. ä. neben dem knienden Votanten dargestellt. Ein treffendes Beispiel für die bilderbriefartigen, unrealistischen und dem Malerischen entfremdete Gestaltung zeigt eine Votivtafel aus der Schweiz, Abb. 42 [23]), die zugleich einen Aufweis bietet für die Verbundenheit des Votationsaktes mit dem Promulgationsgedanken. Unter dem Gnadenbild, das ohne Wolken einfach als Bild dargestellt ist, sind in einer Reihe ein nackter Fuß, ein schablonisiertes Herz und ein Augenpaar dargestellt. Darunter ist auf weißem Grund geschrieben: „sächt mein bilger dise glider hat maria gesund gemacht wider." Nicht nur die Darstellung des Votanten kann wie hier wegfallen, sondern auch das Gnadenbild. So bleiben nur mehr die „Zeichen", die den Votationsgrund markieren, stehen.

Aber bei allen diesen Formen ist sehr wahrscheinlich, daß Objektivationstechniken aus der plastischen Gestaltung von Votiven in die bildliche Gestaltung eingedrungen sind. Mit Sicherheit ist diese Einwirkung der plastischen auf die bildliche Darstellungsweise dort vorhanden, wo auf Tafeln Zeichen und Symbole verwendet werden, die im brauchtümlichen Leben vornehmlich plastisch geformt wurden, wie zum Beispiel bei der Darstellung der südtiroler Stachelkugel, der niederbayerischen Lungen, der Kröten [24]).

Diese Verbindung von zweidimensionaler und dreidimensionaler Darstellung auf Grund des geistigen Hintergrundes läßt sich auch von der dreigliedrigen Votivtafel ableiten, auf der das Gnadenbild, die Marke EX VOTO etc., und nur der Votant in Gebetsstellung dargestellt sind. A und D können wegfallen, sodaß das Bildelement B — der Votant in Gebetshaltung — übrig bleibt [25]), das silhouettiert oder plastisch als Zeichen für die Votation am Gnadenort dargebracht wird. Diese Verbindung kann auch aufgezeigt werden für die Bilder, auf denen nur mehr das Gnadenbild dargestellt ist und dann für die plastischen Kopien der Gnadenbilder, die am Gnadenort abgelegt werden.

Wenn die Darstellungsformen des Votationsaktes skizziert werden, so dürfen höchst interessante Sonderheiten nicht vergessen werden. Erwin Richter wies in einem Aufsatz auf die Darstellung von „Augenschüsseln" auf altbayerischen Votivbildern hin [26]). Dies sind Teller oder Schüsseln, auf deren Grund sich Augen spiegeln, und die auf den Votivbildern als Zeichen für Kopf- und Augenkrankheiten gelten. Richter macht auf den Zusammenhang dieses Zeichens mit dem volksmedizinischen Spiegelzauber aufmerksam. Des weiteren sind hinsichtlich der Aussagemöglichkeiten über den Votationsgrund die vom Votanten gewählten Gnadenpersonen zu beachten. So werden bei Votationen mit Vorliebe die dem Votationsgrund entsprechenden Patrone gewählt. Die sie bezeichnenden Attribute sind dabei als Zeichen für den Votationsgrund anzusehen: so die Fessel des hl. Leonhard für Gefangenschaft, die Darmwinde des hl. Erasmus für Leibkrankheiten, die Pfeile des

hl. Sebastian für Pest und andere Seuchen, das Schwein des hl. Antonius und das Rind des hl. Wendelin für Not im Viehstand, die Augen der hl. Luzia für Augenkrankheiten usw.

Intentionsvarianten.

Bei den dreigliedrigen Votivtafeln (ABD), die den Votanten in Gebetsgebärde, das Gnadenbild und die Marke EX VOTO aufführen, muß berücksichtigt werden, daß Intentionen zugrundeliegen können, die vom traditionellen Votationsschema abweichen. Sie können auch das materielle Zeichen für eine Bitte oder für die der Stifteridee verbundene Anheimstellung sein. Ich fand, daß Zeugnisse dafür vor der Mitte des 19. Jahrhunderts selten sind. Die schweizerische Votivsammlung verfügt aber über ein Material, das in dieser Hinsicht interessante Aufschlüsse geben wird. Nicht weniger aufschlußreich für das Problem der Intentionswandlung und Intentionsverschiebung sind jene Tafeln, die gewissermaßen die bildliche Bekanntgabe sind von besonders gelobten Wallfahrtsformen oder von dem eingelösten Versprechen, eine Weihe- oder Opfergabe an den Wallfahrtsort zu bringen [27]).

Darstellung und Bedeutung.

Durch die Analyse der Votivtafel in Bildelemente wurde der Versuch gewagt, die objektive Einheit in der subjektiven Mannigfaltigkeit der Gestaltungsweisen aufzuweisen. Ob dieser Versuch methodisch erlaubt ist, kann hier nicht weiter erörtert werden, da er in einem größeren Zusammenhang zu werten ist. Durch das analytische Vorgehen können wir uns vor Augen führen, daß eine überzeugende Geschlossenheit des Phänomens vorhanden ist, von dem deshalb anzunehmen ist, daß es einer Anschauungs- und Erlebnisform verbunden ist, die im überwiegenden Teil des christlichen Abendlandes Geltung hat. Seine wesenstiefe Bedeutung geht uns auf, wenn wir uns vor Augen halten, daß das Votivbild nichts weniger ist als der Versuch, ein religiöses Erlebnis, nämlich das der aktiven Beziehungen zwischen der irdischen Welt und dem überirdischen, göttlichen Bereich anschaulich zu gestalten. Dies ist der geistige Hintergrund, der durch den realen vordergründigen Votationsakt und dessen anschaulicher Manifestation hervorleuchtet. Hiermit stellt sich uns ein zweites „Wie“ in einer tieferen Ebene als das Erste: Wie wird diese Beziehung zwischen der göttlichen Welt und der irdischen Welt dargestellt und wie leuchtet durch diese Darstellung die religiöse Idee der Heilswirkung?

Auf den Votivbildern in Italien um 1500 sind die Gnadenpersonen auf Wolken stehend, aber nur von der Leibesmitte ab sichtbar dargestellt (vgl. Abb. 35, 36, 37, 39), oder wie auf oberwähntem Bild von Morbio Inferiore [10]) in einem unsymmetrischen Wolkenloch, aus dem strahlendes Licht leuchtet, oder wie auf der Tafel Abb. 40 u. 41 in einem ovalen, mit Wolken umrandeten Lichtloch. Diese drei Gestalten — die Wolkenbank, das unsymmetrische Lichtloch, das kreisrunde, bzw. ovale Lichtloch — sind Bilder, durch die die Zugehörigkeit der Gnadenperson zum überirdischen, göttlichen Bereich veranschaulicht werden soll. Im Laufe des 16. Jahrhunderts tritt eine größere Mannigfaltigkeit in der Darstellung dieser Gestalten auf. So ist auf einem Bild aus Tolentin (1493) die Gnadenperson von einem leuchtenden Wolkenbausch umhüllt (Abb. 34), und auf der Tafel Abb. 41 aus der ersten

Hälfte des 16. Jahrhunderts ist der Wolkenring aufgelockerter. Im 17. Jahrhundert löst sich der Wolkenring und wird zur Girlande, die anderseits von der Wolkenbank beeinflußt sein kann. Auffallenderweise sind die geometrische Mandorla und die Strahlengloriole sehr selten und mir von volkstümlichen Bildern nicht bekannt.

In der Zeit, der unsere angeführten Votivbilder aus Italien entstammen, schafft Hieronymus Bosch Werke, wie die Flügelbilder des Altares im Dogenpalast von 1516. Auf einer dieser Tafeln schildert er den Emporflug eines Auferstandenen zum Paradies. Drei der seligen Leiber werden in kniend anbetender Haltung von je zwei Engeln von der überschatteten Erde durch den Dunkelhimmel emporgeführt bis zu einem Lichtzylinder, der nach rückwärts in strahlende Helle mündet und durch den sie nunmehr von einem Engel begleitet, einziehen in das ewige Reich des Lichtes. Dieses Lichtloch im Dunkelhimmel von Wolken umrahmt finden wir wieder bei Joachim de Patinier (?—1524) auf seiner Darstellung der Taufe Christi (Wien, Kunsthistorisches Museum). Über einer weiten und unendlich tiefen Landschaft erhebt sich das Firmament, unten am Horizont hell, nach oben sich verdunkelnd. Die tiefdunkle Wolke in der Mitte des Bildes ist aufgerissen und durch die Luke beugt sich aus strahlender Helle Gottvater mit segnender Gebärde. Der Heilige Geist in Gestalt einer Taube fliegt herab zu Christus, der im Bildvordergrund im Fluß steht und von Johannes die Taufe empfängt. Seit dem Durchbruch der illusionistischen Bildgestaltung mit dem Beginn des 15. Jahrhunderts taucht immer wieder als Weg vom Jenseits zum Diesseits die realistische Wolkenluke im Wolkenhimmel auf. Hans Memling läßt Christus über einer tiefen Morgenrotlandschaft im aufgerissenen Dunkelhimmel in strahlender Lichtfülle thronen (Altar der Marienkirche zu Danzig, vollendet 1473) und Botticelli öffnet über einer weiten Landschaft den Wolkenhimmel zu einer gigantischen Rotunde, in deren Scheitelpunkt Gottvater thronend die in den Himmel aufgefahrene Madonna aufnimmt.

Diese Bildvorstellung, nach der der Weg von der Lichtfülle des Jenseits durch den Dunkelhimmel oder durch die Wolkensphäre ins irdische Leben durchzustoßen hat, kennzeichnet ein Weltbild, das seine konkrete Ausgestaltung in der Spätantike gefunden hat.

Dieses Weltbild ist von einem Dualismus bestimmt, der streng zwischen der irdischen, sublunaren, vergänglichen Welt und der ewigen, himmlisch supralunaren unterscheidet. Diese Unterscheidung machte bereits Aristoteles, sie kehrt in der Folge immer wieder [28]). Das unter dem Einfluß der großen Fortschritte in der Astronomie und der Geographie begründete Weltbild, wonach die Erde rund sei und im Raume schwebe, wurde durch die Beliebtheit der Astrologie in der hellenistischen Zeit populär. Nach dieser Vorstellung ist die Erde zunächst von dem dicken und nebligen Luftmeer umgeben, auf dessen Boden die Menschen leben und das bis zum Monde reicht. Jenseits des Mondes fängt der reine Äther an. Die sublunare Welt ist von den sieben Planetensphären umgeben, um die sich die achte Sphäre des Fixsternhimmels legt. Diese Planeten bewegen sich in unwandelbaren, gesetzmäßigen Bahnen. Dieses Weltbild gab der Tendenz, einen einzigen Gott zu postulieren, die in einer Naturreligion, wie es die griechische zum Teil war, an sich vorhanden ist, neuen Antrieb. Dem Heidentum gelang es nicht, dieses Streben zu erfüllen. Weder Zeus noch Chronos noch Aion konnten diesen Platz behaupten. Zur Zeit des entstehenden Christentums finden wir be-

sonders bei Mystikern, Gnostikern und Hermetikern nicht mehr die Trennung zwischen sublunarer und supralunarer Welt, sondern zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt, wenn auch entsprechende Bildvorstellungen beibehalten werden. Die Gestirne gehören zur sinnlichen Welt, werden als böse angesehen und gelten als Ort der Dämonen und Abgeschiedenen [29]). Ein besonderer Punkt ist bei den Hermetikern der Aufstieg der Seele durch die Planetensphären, wobei sie in jeder Sphäre von den entsprechenden Lastern befreit werden. Ihr Gott, das einzig Gute, ist transzendent. Dadurch entstand das Problem, wie Gott in die Welt eingreifen könne, wie das Böse in die Welt gekommen sei, und wie man davon erlöst werden könne. So mußte man, um eine Verbindung herzustellen, den δευτερος θεός schaffen, wie er nun genannt wurde, Logos, Aion, der Sonnengott usw. Die neue Religion hatte in Christus einen Mittler zwischen dem höchsten Gott und den Menschen.

Die Vorstellungsbilder über die Erscheinungsweise der vermittelnden Gottheit zeigen eine Verbundenheit mit den orientalischen Lichtmythen und der Lichtsymbolik. Aus der Fülle des Materials seien einige Stellen aus dem gnostischen Werk „pistis sophia", in dem offenkundig iranisches Anschauungsgut tradiert ist, angeführt [30]):

„Es geschah aber am fünfzehnten des Mondes im Monat Tybi, welches ist der Tag, an welchem der Mond voll wird, an jenem Tag nun, als die Sonne auf ihrer Bahn herausgekommen war, kam hinter ihr eine große Lichtkraft heraus, gar sehr leuchtend, und es war kein Maß für das ihr anhaftende Licht. Denn sie kam aus dem Licht der Lichter und sie kam aus dem letzten Mysterium, welches ist das vierundzwanzigste Mysterium von innen nach außen, — diese, welche sich in den Ordnungen des zweiten Raumes des ersten Mysteriums befinden. Jene Lichtkraft aber kam herab über Jesus und umgab ihn ganz, während er entfernt von seinen Jüngern saß, und er hatte geleuchtet gar sehr, und es war kein Maß für das Licht, welches an ihm war. Und nicht hatten die Jünger Jesus gesehen infolge des großen Lichtes, in welchem er sich befand oder welches an ihm war, denn ihre Augen waren verdunkelt infolge des großen Lichtes, in dem er sich befand, sondern sie sahen nur das Licht, das viele Lichtstrahlen aussandte ...

Da fuhr Jesus auf oder flog in die Höhe, in dem er gar sehr leuchtend geworden war in einem unermeßlichen Lichte ...

... da taten sich die Himmel um die neunte Stunde des folgenden Tages auf, und sie sahen Jesus herabkommen, gar sehr leuchtend, und es war kein Maß für das Licht, in welchem er sich befand."

Neben diese Texte könnten entsprechende Bildvorstellungen aus der Bibel, besonders aus der Apokalypse gestellt werden. Auch auf die Avesta-Stellen (19. und 22. Jast) [31]) kann in diesem Zusammenhang hingewiesen werden.

Eine Kombination des gnostischen mit dem christlich-kirchlichen Weltbild bietet eine Miniatur, die in einer Handschrift des Werkes der Hildegard von Bingen (1098—1178), das sie „liber divinorum operum simplicis hominis" genannt hat und in dem sie ihre Visionen beschreibt [32]). Dieses Bild ist eine zusammenfassende Darstellung der aufeinanderfolgenden Visionen, von denen jede die vorausgehende ergänzt und weiter ausbaut, so daß dieses Bild im Laufe des Lesens des ganzen Werkes vor unseren Augen entsteht.

Das Ganze ist nicht wie z. B. die Mappamonda in Pisa nach der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte entworfen, sondern nach der Theologie des Paulus und mit stark gnostischem Einschlag gestaltet. Christus trägt die Welt vor sich, indem er sie mit seinen Armen ganz umschließt. Das Gesicht Gottvaters erscheint über ihm durch einen goldenen Ring von ihm getrennt und zugleich mit ihm verbunden, um seine Außerweltlichkeit anzudeuten, und seine Verbundenheit mit dem Sohn. Christus ist das Licht, die höchste feurige Kraft, die alle Funken des Lebens entbindet. Das Weltall selbst, das Gott mit seinem Leben durchdringt, wird ein Rad genannt. Der äußerste Rand besteht aus einem lichten und einem halb so starken dunklen Feuerkranz. Der lichte Feuerkreis ist Gottes schöpferisches Leben, der dunkle das Höllenfeuer zur Bestrafung der Bösen, die sich von Gott entfernen. Es ist nur halb so stark wie das helle Feuer des Lichtkreises, weil das schwarze Feuer so stark und bitter wirkt, daß es den oberen Lichtkreis verdunkeln und ihn zerstreuen würde, wenn es stärker wäre. Darauf folgt eine Sphäre aus reinem Äther, an die sich — wellenförmig gezeichnet — ein Kreis wasserhaltiger Luft anschließt, der nach innen zu an die helle weiße Luft grenzt, die in die Sphäre der irdischen, von Wolken durchzogenen Luft übergeht. Inmitten dieser sechs Sphären liegt als siebente die als dunkle Kugel gezeichnete Erde.

Hildegard hat den Wesenszug des gnostischen Weltbildes erhalten, der es vom christlichen unterscheidet: die Abriegelung der Welt nach oben durch den dunklen Feuerkreis, das Reich des gefallenen Luzifers (vgl. [29]), der sich als Gott dieser Welt ausgibt und das Werk der Erlösung dadurch zu vernichten droht, daß er den Menschen den Zugang zur himmlischen Welt, zu außerweltlichem Gott und zu dessen Sohn verwehrt.

Im Anschaulichen ebenfalls dem gnostischen Weltbild verbunden ist ein Holzschnitt aus der Dürerschule, der ersten vollständigen Lutherbibel entnommen, die Hans Luft 1534 in Wittenberg druckte. Diese bildliche Darstellung ist dem alttestamentlichen Schöpfungsbericht verbunden. Gottvater neigt sich mit liebevollem Blick über seine Schöpfung. Er trägt die in Scheibenform dargestellte Welt nicht in Händen, sondern schwebt über ihr in reinem Lichtglanz. Alles ist freundlich und gemütvoll. Die in konzentrischen Ringen angelegten Sphären gehen unauffällig ineinander über, sind aber doch noch zu erkennen. Aber dennoch schließt sich um das Ganze der dunkle Feuerkreis, der die irdische Welt gegen das Lichtreich, in dem Gott in seiner ganzen Lichtfülle schwebt, abschließt.

Mit diesem Überlieferungsgut ist ein Bild in einer deutschen Handschrift vom Beginne des 15. Jahrhunderts in der Bibliothek Casanatense in Rom zusammenzubringen, das die Himmelsreise der Prudentia darstellt. Auf einem mit vier Pferden bespannten Wagen fährt sie durch neun Sphären, die durch Kreise dargestellt sind. Im innersten Kreis thront Christus in der Mandorla [32a]). Ähnlich finden wir bei S. Marmion (1489) im Livre de sept ages du monde (Brüssel 9047) über einer bis ins Detail ausgeführten realistischen Landschaft eine Himmelöffnung am Scheitel einer Kuppel, die sich in sieben Ringen mit Bezug auf die philosophische Lehre von den sieben Sphären aufbaut [32b]).

Im Buche des Johannes Klimax [33]) ist der Aufstieg der Seele zu Gott dargestellt. Oben finden wir in einem Kreissegment Gott, bis zur Brust sichtbar. Dieses Kreissegment veranschaulicht wohl eine Himmelsöffnung, denn Gott beugt sich heraus und streckt seine Arme einer Person entgegen,

die auf einer an das Kreissegment gelehnten Leiter zu ihm heraufsteigt. Neben der Leiter ist eine Skala angebracht, die von der Erde bis zum Kreissegment reicht und auf der in waagrechten Feldern die einzelnen Stufen geschildert und die Sphären veranschaulicht sind. Diese Idee der Himmelsleiter erinnert an die klimakes der Hermetiker [34]) und der Mithrasmysterien (Origenes c. Cels. VI 22), welche die sieben Sphären, durch welche die Seele emporsteigen muß, versinnbildlichen. Diese Vorstellung von der Himmelsleiter ist aus der semitischen wie der ägyptischen Vorstellungswelt bekannt [35]) und hat sich wohl in der hellenistischen Zeit mit der Vorstellung der Sternsphären verbunden. Diese Bildvorstellung vom Sphärenaufbau und der Geschiedenheit des Diesseits vom Jenseits durch die Dunkelsphäre bleibt sowohl in der gelehrten Tradition wie in der Volkstradition lebendig.

Die Bildvorstellung von den um die Welt mantelförmig sich legenden Sphären ist in Botticellis Himmelfahrt Mariens in illusionistischer Weise veranschaulicht. Der kreisrund aufgeschnittene Himmel weist von unten nach oben vier Schichten auf, die zunehmend dunkler werden. Nach der dritten Schicht folgt die Sphäre der Dunkelwolken, die von der unendlichen Lichtfülle umhüllt ist. In diesem Reich des Lichtes schweben auf leuchtenden, zarten Wolken, in drei Sphären geteilt, die Seligen, Heiligen und die englischen Chöre. Oben in der Mitte thront Gottvater in kreisrundem Lichtglanz. Vor ihm kniet, ebenfalls auf Wölkchen schwebend, die Madonna.

Aber auch in anderer Weise gelangte die Sphärenidee noch zur Veranschaulichung. Das die Schöpfung darstellende Fresko (Jacopo Torriti ?) in der Oberkirche von S. Francesco in Assisi zeigt über der Paradieslandschaft eine mehrringige Kreisfigur, die in den Wolkenhimmel hineingeschnitten ist. In dieser Kreisfigur ist Gottvater bis zur Brust sichtbar, wie er sich herausbeugt, mit der Linken auf die Schöpfung unter sich weisend, mit der rechten Adam segnend, der in einer Mandorla auf das Paradies herabschwebt. Die Arme Gottes sind so auseinandergelegt, daß die konzentrisch gereihten Ringe der Kreisfigur überschnitten werden und diese dadurch als ein tiefes Loch im Himmel erscheint, das in die Tiefe hinein durch Sphären gestaffelt ist. In der äußeren Sphäre bewegen sich Sonne, Mond und Sterne (die Fixstern- und die Planetensphäre des gnostischen Weltbildes sind in eine einzige zusammengefaßt). Dann folgen drei verschiedenfarbige Sphären, an die sich die oberste, auf dem Bilde die innerste, mit den englischen Chören anschließt. Nicht in dieser einsichtigen Form, aber ganz dem Bildkreis dieser Vorstellungen ist eine Miniatur Hubert van Eyk's in dem Heures de Turin (um 1415—1417) verbunden [36]), die Reiter am Meeresstrand zeigt. Über den Reitern rechts oben erscheint Gottvater in einer mehrsphärigen, kreisrunden Gestalt von Engeln umgeben. Gottvater ist nach vorne aus der Kreisfigur herausgeneigt, sodaß die Tiara auf seinem Haupt zwei Sphärenringe überschneiden; aus dem innersten Feld, das zur Gänze mit Engeln angefüllt ist, stoßen nach allen Richtungen Strahlen.

Wenn wir den Ideengehalt des Schaubildes der Hildegard, das den unverkennbaren Charakter eines Modells trägt, mit dem der malerischen Schöpfung Botticellis vergleichen, so fällt uns bei letzterem auf, daß die unerbittliche Abriegelung der Welt durch die Dunkelsphäre radikal durchbrochen ist durch einen Heils- und Gnadenakt Gottes: der Aufnahme Mariens in leiblicher Gestalt in den Himmel. Der Durchbruch erfolgt über einer Landschaft, die in ihrer Tiefe und Weite für die ganze Welt überhaupt steht.

In unnatürlicher Proportion zur Landschaft stehen im Vordergrund um den geöffneten, mit Blumen erfüllten Sarg Mariens die Jünger. Links und rechts von dieser Gruppe knien in beängstigender Kleinheit, fast verloren wirkend in der unendlich weiten Landschaft, ein Mann und eine Frau: das Stifterpaar. Die Gebetsgebärde als Zeichen des Hingewendet- oder Verbundenseins mit der göttlichen Welt schließt sie ein in das dargestellte Heilsgeschehen.

Das durch Gottes Gnadenakt aufgerissene Lichtloch in den Sphären, bzw. im Dunkel- oder Wolkenhimmel, die wie Kugelmäntel die Erde umschließen, ist eines der beliebtesten und eindrucksvollsten Bilder, das christliche Heils- und Erlösungsgeschehen in der Darstellung seiner einzelnen Akte zu veranschaulichen, ob es sich nun um die Geburt, Taufe, Himmelfahrt Christi, die Verkündigung, den Tod, die Himmelfahrt und die Krönung Mariens oder die Psychostasie eines Heiligen handelt [37]).

Von den Bildern, bei denen das Lichtloch zur Darstellung gelangt, haben uns besonders jene zu interessieren, auf denen eine Landschaft mit einem auffallenden Ausdruckswert dargestellt ist, ohne daß sie unbedingt zu dem Darstellungsmotiv gehören würde. Eine konkrete darstellende Funktion hat sie bei Bildern, die die Taufe, Geburt und Himmelfahrt Christi oder auch das Jüngste Gericht zum Motiv haben. Dagegen bei der Krönung Mariens oder bei dem Motiv der Maria in der Glorie ist dies nicht unmittelbar einsichtig. Als Beispiel sei die Krönung Mariens durch die Engel des Meisters von Moulin angeführt. Auf diesem Bild steht die Madonna in einem strahlenden Lichtloch, von Engeln im Kreis umgeben. Dieser Kreis ist eingefaßt von dunklen Wolken. Unter diesen Wolken hellt sich der Horizont auf, der eine tiefe und weite Landschaft einschließt. Ein ähnliches Darstellungsschema finden wir beim Meister von Flemalle in seinem Bild der Madonna in der Glorie (Museum in Aix-en-Provence, Spätwerk um 1440). Die Madonna sitzt, das Jesuskind im Schoß, auf einer breiten Bank in einem Lichtloch, das mit bunten Wolken eingefaßt ist. Unten in einer ausgebreiteten Landschaft stehen Petrus und Augustinus. Zwischen diesen kniet der Stifter Abt Pierre l'Escuyer von Eaucourt.

Der Vorwurf dieses Bildes ist also die assumptio, die Aufnahme des irdischen Leibes der Madonna aus der irdischen in die göttliche Welt. Die Dynamik des Geschehens widerstrebt an sich der Darstellung in der statischen Form des gemalten Bildes. Diese Schwierigkeit wird anscheinend dadurch behoben, daß die beiden Welten dem Beschauer vorgeführt werden. Die Landschaft würde also analog der oben angeführten Modellbilder schlechthin für die ganze Welt stehen, würde das Zeichen für das Irdische sein. Um diesen Ausdruck zu erreichen, setzt der Maler im 15. Jahrhundert alle Mittel des illusionistischen Stiles ein. Tiefe und Weite suggerieren eine Weiträumigkeit, in der der Mensch sich zu verlieren scheint. Die Berge, der Fluß und die Stadt erscheinen mehr als Symbole des menschlichen Bewegungsraumes, denn als reale und konkrete Gestalten. Dieser Aufhebung der subjektiven Begrenztheit des Raumes entspricht der des öfteren aufscheinende Anachronismus. So stellt Botticelli neben den von den Aposteln und Jüngern umringten Sarg Mariens die Stifter dar; ebenso der Meister von Flemalle neben Petrus und Augustinus den Stifter des Bildes, den Abt Pierre l'Escuyer. Demnach würde es sich bei diesen Bildern um Gestaltungen handeln, die, durch die Mittel der illusionistischen Malerei gestaltet, den Vor-

stellungen jenes Weltbildes entsprechen, das wir bei Hildegard, bei Johannes Klimax und in dem Bild der Lutherbibel im Sinne von Modellbildern vorfanden: die irdische Welt getrennt durch Sphären, beziehungsweise Wolken, von der göttlichen Welt, miteinander aber verbunden durch den Erlösungs- und Heilsakt Gottes, der damit den trennenden Sphärenmantel durchbrochen hat.

Von diesen Bildern aus können wir einen ideellen Vergleich mit einem bestimmten Typ der Votivtafel wagen. Von 1500 bis zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts begegnen uns auffallend häufig Votivtafeln brauchtümlichen Charakters, auf denen über einer Landschaft die Gnadenperson in Gestalt des Wallfahrtsbildes in einem von dunklen Wolken umrahmten Lichtloch erscheint. Der Votant ist meistens in unnatürlicher Proportion zur Landschaft in dieser, die weit und tief erscheint, mit der traditionellen Gebetsgebärde kniend dargestellt. Hervorzuheben ist, daß die Landschaft manchmal auch dann dargestellt wird, wenn sie, bezogen auf die Veranschaulichung des Votationsgrundes, als sinnlos erscheint. So finden wir auf Votivtafeln das Bett mit dem kranken Votanten frei in die Landschaft gestellt oder das Wickelkind mitten in der Landschaft oder das Krankenzimmer mit dem Bett ist ganz unrealistisch aufgerissen, wodurch der Blick in die Landschaft freigegeben wird, über der im Lichtloch das Gnadenbild erscheint. Allein diese Momente lassen uns annehmen, daß die Landschaft als spezieller Ausdrucksträger zu werten ist. Ziehen wir in Betracht, was Leopold Schmidt über die Zusammenhänge — sowohl der Form wie der Intention nach — zwischen Stifterbild und Votivbild darlegt, so scheint es nicht unmöglich, daß wir auch hinsichtlich der Darstellung der Landschaft in der Votivtafel und auf Stifterbildern mit Zusammenhängen zu rechnen haben. Dieses Problem wird uns im Folgenden noch zu beschäftigen haben. Als Hypothese möchte ich aber jetzt anführen, daß wir in den genannten Stifterbildern die Bildgestalt „Weltlandschaft, Dunkel-, bzw. Wolkenhimmel, Lichtloch" als Ausdrucksgestalt des Heils- und Gnadenaktes zu werten haben und daß diese Ausdrucksgestalt in der Votivtafel lebendig bleibt; allerdings mit dem deutlichen Bezug auf den durch die Gnadenperson vermittelten und vom Votanten persönlich erfahrenen Gnadenerweis der wunderbaren Hilfe. Demnach hätten wir ein und denselben Ausdruck auf dem Stifterbild, bzw. Heilsbild wie auf der Votivtafel, aber mit verschiedenen Akzenten in der Beziehung: Bei den angeführten Stifterbildern bezogen auf das allgemein menschliche Heilsgeschehen, bei der Votivtafel auf den individuellen persönlich erfahrenen Gnadensakt.

Neben dem von Wolken umrahmten Lichtloch (vgl. Abb. 40 und 41) sind auf den Votivtafeln die Wolkenbank, der Wolkenbausch und die Wolkengirlande jene Gestalten, mit, bzw. in denen sich die überirdische Sphäre manifestiert. Mit der Wolkenbank (vgl. Abb. 35, 36, 37, 38, 39) haben wir eine Gestalt zu betrachten, die, neben dem Wolkenloch, als einer Durchbruchsstelle vom Überirdischen zum Irdischen eine eigene Tradition sowohl hinsichtlich der Form wie der ihr entsprechenden Bildvorstellung und geistigen Schau hat. Die Durchbruchsidee ist von jener Weltschau her bestimmt, die die Welt in monadenhafter Abgeschlossenheit gegenüber dem Überirdischen sieht. Nur durch einen aktiven Einbruch Gottes wird die Trennung überwunden. Neben diesem Dualismus finden wir im ausgehenden Mittelalter die versöhnlicher gestimmte Schau von der Verbundenheit des

Irdischen mit dem göttlichen Sein. Zwischen dem Diesseits und dem Jenseits stehen nicht die trennenden, abriegelnden Sphären und der Dunkelhimmel. Helle, bunte Wolken leiten über in die strahlende Lichtfülle. Diese Weltschau leuchtet auch aus dem oben erwähnten Holzschnitt der Lutherbibel hervor. Wenn auch hier die Sphären zwar noch trennen, so stellen sie doch nicht mehr diese erbitterte Intensität in der Abriegelung dar, wie bei dem Modellbild der Hildegard. Die Idee der Verbundenheit erscheint veranschaulicht in einem Fresko in San Marco in Florenz von Fra Angelico (1387—1455), das die Krönung Mariens zum Motiv hat. Helle Wolkenbänke schweben über einer tiefen und weiten Landschaft. Auf ihnen thronen Jesus und Maria; unten in der Weltlandschaft knien mit anbetend erhobenen Händen der hl. Dominikus, die Heiligen Benedikt, Thomas von Aquin, Franz von Assisi, Petrus Martyr und der Evangelist Marcus. Diese großen Mariologen knien als Heilige in der geheiligten Weltlandschaft. Diese Verbundenheit zwischen der durch die Heiligen geheiligten irdischen Welt und der auf Wolken sich manifestierenden Gottheit finden wir auch auf der Tafel des Meisters von 1445 (Basel, Öffentliche Kunstsammlung). In einer Landschaft mit Fluß, Berg und Wald, in deren Hintergrund eine mauerbewehrte Stadt liegt, sitzen im Vordergrund die beiden Einsiedler Antonius und Paulus. Über ihnen auf einer hellen Wolkenbank, halben Leibes sichtbar, schwebt Gottvater mit sechs Engeln. Das ganze Firmament ist erfüllt von den Strahlen, die von dieser Gruppe ausgehen. Bei Fra Filippo Lippi ist die Wolkenbank aus horizontalen Wolkenwülsten mehrmals angewendet; der Darstellungsform nach bewußt als heilige Gestalt. So bei der Anbetung im Walde (Berlin, Kaiser Friedrich-Museum Nr. 69 um 1460), wo oben über der Anbetungsgruppe Gott Vater mit der herabschwebenden Taube erscheint. Zwischen Gottvater und Taube schweben diese erwähnten Wölkchen, der Erscheinung und der Gestalt nach in völlig unnatürlichem Bezug zur realistisch dargestellten Landschaft. Ähnlich verhält es sich mit diesen Wölkchen auf dem Bild, das den Tod des hl. Hieronymus darstellt (Prato, Dom), über denen sich oben in der Bildmitte die Trinität in einem mandorlaförmigen Lichtkranz manifestiert.

Die letzteren Darstellungen, wo die überirdische Person nur bis zur Brust sichtbar, auf einer Wolkenbank schwebt, sind für uns von besonderem Interesse, da sie in der äußeren Form weitgehend mit der Darstellungsweise der auf Wolken schwebenden Gnadenperson bei den älteren italienischen Votivtafeln übereinstimmen.

Auf einer Tafel, auf der Christus in der Kelter dargestellt ist (Bayrisch gegen 1500, Bayr. Nationalmuseum, München, MA 2729 Kat. VIII 65), schwebt Gottvater, halben Leibes sichtbar, über dem Kreuz, das wie ein Preßbalken auf den Schultern Christi lastet. Auf der halben Höhe des Firmamentes sind drei arme Seelen, bis zu den Hüften sichtbar, ebenfalls schwebend auf einer zarten Wolke, dargestellt. Diese Wölkchen sind ganz unrealistisch in den Wolkenhimmel gesetzt. Die Wolke, auf der Gottvater schwebt, überschneidet sogar den horizontal in die Weinpresse eingespannten Kreuzbalken. Die Wolken selbst sind anaturalistisch gestaltet, dünn und wie ein vielfach gefälteltes Wolltuch. Eine ganz ähnlich geformte Wolke finden wir auf einer Federzeichnung des Meisters ES [38]), die die Taufe Christi darstellt. In der Bildachse schwebt über Christus, der im Fluß steht, der heilige Geist in Gestalt einer Taube; über diesem Gottvater, halben Leibes sichtbar, auf einer

Wolke, die beinahe die Form einer Muschelschale mit ondulierenden Rändern hat. Weder diese unrealistischen, noch die oben angeführten naturalistisch gestalteten Wolken erlauben die illusionistische Vervollständigung der auf ihnen schwebenden Personen. Demnach scheint diese Bildgestalt „Wolke, Figur" weniger ein Element der realistisch-illusionistischen Darstellungsweise als eine Gestalt mit attributiv zeichenhaftem, bzw. symbolischem Wert zu sein. Beispiele für diese Auffassung ließen sich in großer Fülle anführen. Erwähnt sei noch Melozzo da Forli's Verkündigungsbild, auf dem Gottvater, bis zur Leibmitte sichtbar, auf einer kleinen Wolke schwebt, von der eine Taube auf die rechts unten kniende Madonna fliegt. Ebenso schwebt Christus, nur zur Hälfte sichtbar, in Wölkchen auf dem Apsismosaik des Venantius-Oratoriums in San Giovanni Laterano (640—642); ebenso auf der Abraham- und Melchisedech-Szene in den Mosaiken der Langhauswände von Santa Maria Maggiore.

Die symbolische Funktion dieser Wölkchen ließe sich allgemein so umschreiben, daß sie als Bildvorstellungen der Manifestation des Überirdischen zu gelten haben. Dies läßt sich auch von jener Bildgestalt sagen, in der die Vollfigur einer göttlichen Person auf der Wolke erscheint, wie z. B. auf dem Apsismosaik von Ss. Cosma und Damiano (Rom 526—530).

Wenn wir schon annehmen, daß die „Wolke" in dem angegebenen Sinn verstehbar und in den Kanon der bestimmten, immer wiederkehrenden Gestalten der Veranschaulichungstechnik eingegangen ist, so gilt es, die besonders akzentuierten Bedeutungen herauszustellen. In der frühchristlichen Kunst werden wir dabei auf jene Wolke aufmerksam werden, aus der die Hand Gottes herausragt.

Auf einer Elfenbeintafel, die Strzygowski dem dritten Jahrhundert zurechnet[39]), ist die Auferstehung Christi dargestellt. Christus schreitet von links nach rechts einen steilen Berg hinan. Rechts oben erscheint eine Wolke, aus der heraus sich dem Heiland eine Hand entgegenstreckt und ihn hinaufzieht. Die Idee der Wirksamkeit aus der Wolke heraus begegnet uns wieder auf einem Mosaik der Hochwände von Santa Maria Maggiore (352 bis 366), auf dem die Rettung des Moses und seiner Begleiter Josua und Kaleb vor den Aufrührern dargestellt ist. Auf diesem Bild greift eine Hand aus den Wolken, von der Strahlen ausgehen, die die drei Männer schützend einhüllen. Auf diesem Bilde verbindet sich mit der Wolke als Manifestationsraum des Überirdischen die deutliche Vorstellung der wunderbaren Aktivität, die aus dem Jenseits in das Diesseits hineinwirkt. Diese Idee finden wir z. B. auch auf den Mosaiken des rechten Durchgangs in San Vitale in Ravenna um 530 bei der Darstellung des Abrahamopfers. Über dem zum Opfer bereiten Abraham erscheint in horizontalen Wölkchen eine Hand, die seinem Tun Einhalt gebietet. In derselben Kirche ist im Apsismosaik die zwischen Engeln und Heiligen thronende Madonna mit dem Jesusknaben dargestellt. Über ihrem Haupt erscheint aus den Wölkchen heraus eine Hand mit einem kronenartigen Kranz (539—543). Um noch einige Beispiele dieser Gestalt Wolke-Hand zu nennen: auf dem die Noah- und Josephgeschichten darstellenden Mosaik im Baptisterium in Florenz (13. Jahrhundert) erscheint sie über Joseph; von der Hand gehen Strahlen aus, die auf das Haupt des Joseph fallen. Dem 14. Jahrhundert gehört das Medaillon im Maßwerk des Fensters der Schuhmacherzunft im Freiburger Münster an, in dem rechts oben aus einer Wolke heraus eine Hand das himmlische Brot dem links

unten knienden Heiligen reicht. In einem um 1427 geschriebenen armenischen Evangeliar (Cod. armen. 6; Staatsbibliothek München) ist auf Blatt 174 der Heilige Chrysostomus beim Meßopfer dargestellt, wie er gerade die Gaben segnet. Von rechts oben streckt sich aus einer Wolke die griechisch segnende Hand Gottes. Gerade in der Buchmalerei ist diese aus einer Wolke greifende Hand eine häufig wiederkehrende Gestalt. An Stelle der Hand erscheint aber auch eine figurale Gestalt: Christus, Gottvater oder ein Engel [40]). Einen besonderen Akzent hat die Wolke bei der Himmelfahrt Christi. Auf den ältesten Himmelfahrtsdarstellungen fährt Christus eigenartigerweise fast nie aus eigener Kraft in den Himmel auf. Entweder erscheint die Hand Gottes aus der Wolke, die ihn hinaufzieht oder eine Wolke, die den auf ihr stehenden Christus emporführt. So im Perikopenbuch Kaiser Heinrich II. (Cod. lat. 4452, Staatsbibl. München Bl. 131), wo Christus auf einer weiß, gelb, gelbbraun abgestuften Wolke steht. Diese Funktion der Wolke, die Erhebung, gewissermaßen die Vergottung zu versinnbildlichen, wird uns noch beschäftigen müssen [41]).

In der frühchristlichen und mittelalterlichen Kunst lernen wir also die Wolke als Darstellungsgestalt verbunden mit der Hand der Halb- und der Vollfigur in verschiedener Bedeutung kennen: Einmal als Manifestationsraum der göttlichen Welt, dann als Gestalt, durch die die überirdische Welt in die irdische hereinwirkt und als Mittel, die Erhebung aus der irdischen Welt in die überirdische zu veranschaulichen. Außerdem gilt es, zwei Intentionen festzuhalten, die in der christlichen Kunst seit dem 5. Jahrhundert immer wirksam bleiben. Diese Intentionen sollen im Anschluß an Kömstedt [42]) an zwei Mosaiken an den Hochwänden von Santa Maria Maggiore aufgewiesen werden. Eines dieser Mosaiken stellt den Aufruhr gegen Moses, Josua und Kaleb dar (IV Moses 14, 10). Links stehen in diesem Bild eine Gruppe von Männern (teilweise falsch ergänzt), die Steine auf die nach rechts eilenden drei Männer schleudern. Über den drei Männern erscheint in einer Wolke eine Hand, von der Strahlen ausgehen; diese Strahlen umhüllen die drei Männer in einer kugeligen, seitlich etwas zusammengedrückten Form, an der die Steine abprallen. Nach Kömstedt handelt es sich um eine naturalistische Darstellung der wunderbaren Errettung der drei Anführer. Bei exakter Wiedergabe des Funktionellen ist die empörte Leidenschaft dieser drei durch die Heftigkeit gut beobachteter Gebärden und Bewegungen veranschaulicht. Auch die Darstellung des Wunders hat einen ausgesprochen naturalistischen Zug. Die aus der Hand Gottes entspringende Raumkugel aus Strahlen umhüllt die Männer und erfüllt die materielle Funktion eines Schildes, an dem die Steine abprallen. Vorstellung und Geschehen des Wunders sind versinnlicht in das Diesseits übertragen.

Das andere Mosaik bringt das Opfer des Melchisedech (I. Moses Kap. 14, 18—20) zur Darstellung. Links kniet auf diesem Bilde Melchisedech und hält einen Korb mit Brot so, daß dieser fast ganz im Mittelpunkt des Bildes ist. Von rechts reitet Abraham mit Gefolge heran. In der Mittelachse unter dem Brotkorb steht eine Amphore auf dem Boden; über dem Brotkorb erscheint Christus, bis zur Brust sichtbar, in einer Wolke und weist mit der Rechten auf Melchisedech. Bei diesem Bild ist die lebendige Sachlichkeit der Erscheinung, wie wir sie beim ersten Mosaik feststellen konnten, durch eine feierliche Stimmung ersetzt, so daß sich der Vorgang aus dem Bereich des Anschaulich-Konkreten in den des Bedeutsam-Abstrakten erhebt. Das ideell

interessierende Moment der biblischen Novelle ist stark akzentuiert dadurch, daß Korb und Weinkrug figürlich auffallend betont in der Bildachse stehen, überhöht durch das Brustbild Christi, während eine Klärung im Sinne historischer Realität und optischer Glaubwürdigkeit vernachlässigt ist. Hinsichtlich der Formgebung im einzelnen fällt entsprechend auf der Mangel an plastisch-räumlicher Wahrheit (fehlender Schlagschatten), die dekorative Meisterung der gegebenen Flächen und die Hervorhebung der Mittelachse. Konturen und überhaupt Linienzüge werden stark betont.

Das erste Bild veranschaulicht das biblische Geschehen als reales und historisches Ereignis. Das zweite weist weniger Interesse für den realen Vollzug der Begegnung zwischen Abraham und Melchisedech auf, sondern sucht die Sanktion des Melchisedechopfers durch die Einsetzung des Altarsakramentes zu erfassen. Das erste ist eine versinnlichte Wunderdarstellung, wobei der Wolke eine veranschaulichende darstellende Funktion zukommt; das zweite ist annähernd der Ausdruck einer religiösen Idee, wobei die Wolke nebst Brustbild Christi als bedeutsame Gestalt erscheint.

Beide Intentionen, die sich in diesen beiden Darstellungen manifestieren, werden wir bei der Betrachtung der Votivtafel berücksichtigen müssen. Zuerst mag das Problem der realistischen Wunderdarstellung angegangen werden. Dabei interessieren uns nur jene Darstellungen, bei denen die Wolke als eine Gestalt erscheint, die wesentliche darstellende Funktionen in der Veranschaulichung von Wundergeschehen erfüllt; so wie wir es eben bei dem erwähnten Mosaik des Aufruhrs wider Moses feststellen konnten. In der vormittelalterlichen christlichen Malerei werden fast ausschließlich nur Wunder und wunderbare Geschehnisse dargestellt, von denen im alten und neuen Testament berichtet wird. Von den vielen hochmittelalterlichen Erzählungen über Wunder, die durch Maria und Heilige bewirkt wurden, gehen nur wenige in den traditionellen Bilderkreis ein. Bildliche Darstellung von den marianischen Wundern finden diejenigen, von denen Gregor von Tours (Gloria martyrum Kap. 8—11) berichtet, die Theophiluslegende (Analecta Boll. XXI, S. 249 ff.) und der Bericht der Gürtelspende. Dagegen werden die wunderbaren Begebnisse, die den Heiligen widerfuhren, sehr gerne dargestellt. Wie z. B. die Eustachiuslegende im Fenster des nördlichen Seitenschiffes von Chartres (Anfang 13. Jahrhundert); in diesem Glasfenster ist in einem Medaillon im unteren Teil die Erscheinung des Hirsches dargestellt. In der Bildachse kniet unten der Heilige. Über ihm greift aus einer bunten Wolke eine Hand mit segnender Gebärde. Von der Hand geht ein roter Lichtstrahl auf das Haupt des Heiligen nieder, der dem links stehenden Hirsch, der ein Kreuz zwischen den Gabeln trägt, zugekehrt ist [43]).

Wunderdarstellungen, bei denen an Stelle der göttlichen Gestalt oder des Engels ein Heiliger oder die Madonna in der Wolke erscheint, finden sich zahlreicher erst im 15. Jahrhundert. Niccolò da Foligno (Ende des 15. Jahrh.) veranschaulicht ein marianisches Wunder, wobei die Madonna, bis zur Leibesmitte sichtbar, auf einer kleinen Wolke schwebt. Unter ihr breitet sich eine weite und tiefe Landschaft aus, die im Bildvordergrund in eine Steinterrasse übergeht. Auf dieser steht eine Wiege mit einem nackten Kleinkind. Vor der Wiege links kniet die Mutter und faßt das Kind am Bein, während sie die linke Hand in Hilfe heischender Gebärde und das Gesicht mit erschreckt-flehentlichem Ausdruck zur Madonna erhebt. Der

Teufel erscheint von rechts in bestialischer Gestalt und versucht das Kind wegzuzerren. Seine in Wut verzerrte Fratze ist auf die Madonna gerichtet, die mit einem Schwert zum Schlage ausholt. Mit einem ähnlichen Schema stellt Domenico Ghirlandajo auf einem Fresko (Florenz, S. Trinita, Capella Sassetti) ein Wunder dar, das der hl. Franziskus bewirkte, nämlich die Erweckung eines Kindes von den Toten. Auch auf diesem Bild erscheint der wundertätige Heilige bis zur Leibesmitte sichtbar auf einer schmalen und seichten Wolke, die Rechte mit segnender Gebärde erhoben. Den Kopf hält er geneigt und der Blick ist auf ein Kind gerichtet, das unten in der Bildmitte auf einer Bahre sitzt und die Hände zum Gebet gefaltet hat. Hinter der Bahre öffnet sich ein Straßenzug, in dem links der Palazzo Spini steht. Aus einem Fenster dieses Hauses stürzt ein Kind auf die Straße. Gegenüber kommt eine Prozession aus einer Kirche. Links und rechts der Bahre knien Personen mit zum Gebet gefalteten Händen. In diesem Fresko finden wir das Bildschema, wie es uns bei vielen Votivtafeln wieder begegnet: Unten Schauplatz und Darstellung des wunderbaren Geschehens (Votationsgrund), die davon berührten Menschen in Orantenhaltung (Votanten), und die wundertätige Person auf einer Wolke. Diese letztere Bildgestalt veranschaulicht zwei Momente, einmal weist sie darauf hin, daß die auf der Wolke erscheinende Gestalt der göttlichen Welt zugehört, zum anderen, daß diese wunderbarerweise aus der göttlichen in die irdische Welt herein wirkt. Die Aktivität der im Himmel weilenden Heiligen ist bei dem ersten Bild durch den zum Schlag ausholenden Arm, beim zweiten durch die segnende Gebärde veranschaulicht. Der Wille zur Veranschaulichung hat natürlich die Tendenz in sich, das Wunder versinnlicht darzustellen, was im Votivbild ebenfalls festzustellen ist. So auf dem Votivbild Abb. 36, wo der Heilige samt Wolke von oben wie ein Vogel herabschießt, um das Mädchen vom gefährlichen Sturz von der Leiter aufzufangen: eine Darstellungsform, die uns sehr an Psychostasisbilder erinnert, bei denen sich meistens ein Engel aus der Wolke herabbeugt, halben Leibes sichtbar, um die Seele in Gestalt einer Büste oder eines Kindes in Empfang zu nehmen [44]). Aus dem Votivtafelbrauchtum seien noch einige Beispiele angeführt, in denen das Wunder eine versinnlichende Darstellung erfährt.

Auf einer Votivtafel aus Tolentin vom Jahre 1722. Abb. 38, ist eine peinliche Befragung dargestellt. Die beiden Delinquenten, ein Mann und eine Frau, werden von den Knechten an den rückwärts zusammengebundenen Händen zur Decke emporgezogen. Unter ihnen stehen die Richter mit höchst erstaunt nach oben gerichteten Augen, denn die beiden Gefolterten werden von der Gnadenperson, die in der Bildmitte auf der Wolkenbank erscheint, fürsorglich emporgehoben. Der Text belehrt uns des weiteren: Francesco de Lode ad torto (?) to dato i. A. corda se raccomando e fu liberato no sine dolore. 1722.

Beispiele für diese versinnlichende Darstellung des Wunders auf der Votivtafel können zur Genüge angeführt werden. Erwähnt sei noch ein Votivbild aus der Kunterwegkirche im Berchtesgadener Land, auf dem die Madonna in strahlender Lichtfülle gehüllt in einem Wolkenloch in einem Zimmer erscheint, in dem eine Person in einem Bett liegt mit demonstrativ dick verbundenem Bein. Die Madonna steigt mit dem Jesuskind auf dem Arm aus dem Lichtloch und berührt mit der Hand den Fuß der kranken Person.

Die Frage, zu welcher Zeit man begann, das Gnadenbild, bzw. den wundertätigen Heiligen an Stelle einer göttlichen Gestalt, bzw. eines Engels auf einer kleinen seichten Wolke darzustellen, kann ich nicht beantworten. Zu Beginn und um die Mitte des 15. Jahrhunderts finden wir Darstellungen von Wundern, die von Heiligen bewirkt wurden, bei denen die wundertätige Person am Himmel schwebt. So bei der wunderbaren Errettung der Schiffbrüchigen durch die heilige Klara [45]).

In der anderen Bedeutung der Erhebung finden wir die Wolke in Verbindung mit einem Heiligen schon im 14. Jahrhundert. So stellt Giotto auf einem Fresco der Bardikapelle in Sta. Croce, Florenz, den heiligen Franziscus mehrmals auf einer Wolke bis zur Leibesmitte sichtbar schwebend dar. Und zwar bei dem Bilde, das den Tod des Heiligen zum Gegenstande hat und bei jenem, das den Traum des Bischofs Guido darstellt. Auf dem ersteren liegt der Leichnam des Heiligen in der Bildmitte auf einer Bahre. Darüber erscheint er noch einmal auf einer zarten kleinen Wolke vor einer glänzenden Scheibenaureole. Auf dem zweiten Bilde ist Bischof Guido im Bette liegend dargestellt und zu seinen Füßen erscheint die Büste des heiligen Franziskus auf einem kleinen Wolkenbausch [46]).

Hier veranschaulicht die Wolke mit der Büste die Auffahrt der Seele in den Himmel, die Erhebung in den ewigen Bereich. Von dieser Aufgabe der Wolke, die assumptio und psychostasis zu veranschaulichen, ist jene zu unterscheiden, nach der sie einer Darstellung einen transzendenten Ausdruck verleihen soll. Wo es also gilt, nicht ein reales, wenn auch wunderbares Ereignis zu veranschaulichen, sondern eine religiöse Idee auszudrücken, wie zum Beispiel bei dem Motiv der Madonna in der Glorie, weitgehend bei der Krönung Mariens und bei der Anbetung der göttlichen Personen. Im 15. Jahrhundert entwickelt sich für diese beiden Motive ein besonderes Darstellungsschema: unten breitet sich eine weite und tiefe Landschaft aus, darüber thronen die Madonna oder die göttlichen Personen auf einer Wolke, entsprechend dem oben erwähnten Kompositionsschema „Landschaft — Dunkelhimmel — Lichtloch".

In diesem Zusammenhang muß noch einmal die Bildgestalt „Wolkenbank-Landschaft" bzw. „Wolkenloch-Landschaft" betrachtet werden. Das erstgenannte Schema begegnet uns zum erstenmal in der christlichen Kunst im 5. Jahrhundert [47]) in Apsidenmosaiken. Nehmen wir mit Strzygowski an, daß es sich hier um Morgenrotlandschaften handelt [48]), so ist der Ausdruck dieser Bildgestalt klar. Mit dem in den Wolken aufleuchtenden Licht leitet die Hand Gottes den Heilsakt ein. Diese Ausdrucksgestalt kann aber nicht allein auf den Iran zurückgeführt werden. Dazu ist der Lichtmythos und die Lichtmystik in der Spätantike und im Frühchristentum zu sehr von den alten semitischen und hamitischen religiösen Vorstellungen bestimmt. Außerdem liefert die christliche Offenbarungsliteratur Bildvorstellungen genug, um das in die Welt einbrechende Licht und die Wolke als Manifestation des Göttlichen in anschaulichen Gestalten objektivieren zu können. Will man nicht annehmen, daß die Bildgestalt „Landschaft" als Ausdrucksgestalt eine wesentliche Neuschöpfung des siegreichen Christentums ist, so müßten doch die naheliegenden Kultlandschaften der altägyptischen Wandbilder, der kretischen und griechischen Vasen- und Siegelbilder in die Betrachtung miteinbezogen werden. Speziell die ägyptischen und griechischen Jenseitsgärten, die auch in den Totenbüchern geschildert werden, sind Gestalten, mit

denen sich die Heilsidee auf das engste verbindet. Das von Wickhoff aus dem Titulus der 400—403 von Paulinus von Nola erbauten Felixbasilika entwickelte Apsisbild zeigt in der Landschaft links und rechts je sechs Lämmer, die der Bildmitte zugekehrt sind. In der Mittelachse steht auf einer hügeligen Erhebung ein nimbiertes Lamm, darüber eine Taube, ein Kreuz in einem Kreis und eine Hand die aus der Wolke nach unten zeigt. Die 12 Lämmer symbolisieren die Apostel, das nimbierte Lamm Christus, die Taube den Heiligen Geist, die Hand aus den Wolken Gott Vaters Hand. Fast dasselbe Schema finden wir in dem Apsidenmosaik von S. Apollinare in Classe. Nur steht hier an Stelle des nimbierten Lammes der hl. Apollinaris mit der liturgischen Gebetsgebärde in einer Gartenlandschaft mit Blumen. Das Lamm, das Christus symbolisieren könnte, finden wir links oben in der Gartenlandschaft. Zwei Lämmer stehen rechts oben und sind wohl als Symbole der Ecclesia ex circumcisione und ex gentibus zu betrachten. Klarer kann die Heilsidee nicht veranschaulicht werden. Die Bildgestalt „Landschaft-Wolke" finden wir in S. Vitale wieder, aber anders staffiert. Auf diesem Mosaik sitzt Christus auf einer Kugel vor der Wolkenbank über einem Rasen mit Blumen zwischen Engeln, dem hl. Vitalis und Bischof Ecclesius. In der Basilika Euphrasiana in Parenzo erscheint der Erbauer der Kirche, Bischof Euphrasius (533—534), mit seinem Archidiakon Claudius; in Ss. Cosma e Damiano werden dem auf Wolken ganzfigurig schwebendem Christus die beiden Kirchenpatrone, gefolgt von dem Stifter Papst Felix und dem hl. Theodor, vorgestellt. Darunter wieder 12 Lämmer mit einem nimbierten Lamm in der Mitte. Die Einfügung der Kirchenpatrone, Heiligen, Stifter, Erbauer und kirchlichen Würdenträger erfolgt in streng hieratischen Formen. Allein aus diesem Stil ist ablesbar, daß diese irdischen Personen nicht in ihrer individuellen Realität, sondern wegen ihrer religiösen Bedeutung als hierarchisch geordnete Glieder innerhalb des mystischen Leibes Christi, der Kirche, in die Bild gewordene Heilsidee eingeschlossen werden.

Dem Versuch, einen transzendenten Ausdruck zu gestalten, begegnen wir auch im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert, wobei die Bildgestalt „Landschaft—Wolke" ebenfalls angewendet wird. Daß die Landschaft im 15. Jahrhundert als anschauliches Zeichen für die Welt schlechthin stehen kann, ging aus der Untersuchung der das Weltbild darstellenden Modellbilder hervor. Als eines der vielen Beispiele sei Ghirlandajos Maria in der Glorie (Mitteltafel des ehemaligen Hochaltares von S. Maria Novella. München, Alte Pinakothek) erwähnt [49]). Über einer Landschaft mit Fluß, Stadt, Bergen und Bäumen, schwebt auf einer Wolkenbank sitzend die Madonna, die linke Brust entblößt, nach der das Jesuskind greift. Sie ist umrahmt von einem prachtvollen Lichtkreis und von Engeln. Im Vordergrund der Landschaft stehen der hl. Michael, der hl. Johannes der Täufer, der Evangelist Johannes und der hl. Dominikus. Die Gebärden aller, des Engels, des Künders, des Sehers und des Lehrers, sind hingeordnet zu der göttlich erhobenen Madonna, die dem Sohn Gottes die Brust reicht. Trotz aller illusionistischen Darstellungsform ist jede konkrete Realität aufgehoben. Die Landschaft wie das Wolkenfirmament sind zum Manifestationsbereich der messianischen Idee erhoben.

Noch umfassender gestaltet diesen Ausdruck Albrecht Dürer im Allerheiligenbild (Wien, Kunsthistorisches Museum). Wenn nun im 15. Jahrhundert die Bildgestalt „Wolkenbank" und das von Wolken umrahmte Lichtloch

für die Darstellung des wunderwirkenden Heiligen und dann auch für das wunderwirkende Gnadenbild übernommen wurden, so wäre zu untersuchen, wie weit die damit verbundenen Bedeutungen und Intentionen wirksam bleiben. Die Bedeutung des Wirksamseins vom Jenseits in das Diesseits konnte ja auch beim Votivbild im Zusammenhang der Wunderdarstellungen aufgewiesen werden. Die Bedeutung der Erhebung, der Vergottung, verbindet sich mit der Vorstellung, daß Gott in seiner Allmacht durch den Heiligen, bzw. durch das ihn darstellende Bild Wunder wirkt und Gnaden erweist. Der Heilige wie sein Bild sind damit in den göttlichen, übernatürlichen Bereich hinaufgehoben, analog zur assumptio, die in ähnlicher Weise dargestellt wird. Für die Verbreitung der genannten Bildgestalten sorgten seit dem 16. Jahrhundert die Einblattdrucke und die Wallfahrtsbilder.

Die Bildgestalt „Wolke—Landschaft" wird genau so wie die „Lichtloch-Landschaft" vom Votivbild übernommen. So in Votivtafel Abb. 35. Sowohl in der deutschen Schweiz wie in Süddeutschland überrascht die Vielzahl der Votivtafeln, auf denen diese beiden Gestalten angewendet sind. Reizvoll ist es zu verfolgen, wie der naiv-kindliche, der routiniert-handwerkliche und der stilverbundene Maler die Tiefe und Weite der Landschaft anstreben und meistens auch den annähernd adäquaten Ausdruck zu objektivieren vermögen. Besonders eindrucksvoll sind die Votivtafeln bäuerlicher Wallfahrten, auf denen der symbolische und transzendente Ausdruck erreicht wird durch die unnatürliche Proportion zwischen menschlicher Figur und Landschaft. Meistens ist der Votant übergroß und kniend dargestellt, Schlagschatten fehlen; ja es ist meistens gar kein Raum dafür vorhanden, da der Vordergrund der Landschaft als Bewegungsraum meistens zu unterdimensional im Verhältnis zum Votanten gestaltet ist. Auf den volkstümlichen Votivtafeln kommt hinzu, daß die Personenfigur fast nie in einem Bewegungsraum gedacht wird. Durch alle diese Momente entsteht der Eindruck, daß die Figur optisch wie bewegungsmäßig unverbunden mit der Bildgestalt „Landschaft-Wolkenbank", beziehungsweise „Landschaft—Wolkenloch" und beinahe kulissenhaft als eigene Bildgestalt hineinmontiert erscheint. (Vgl. Anm. 37 a.)

In diesem Zusammenhang muß die Frage gestellt werden, ob diese Bildgestalten in der Votivtafel traditionaliter angewendet wurden, ohne daß Inhalt, Bildsinn und Ausdruck (Bedeutung) bekannt waren, oder ob sie als Ausdrucksgestalten lebendig und verstehbar waren. Die Frage kann pauschal nicht entschieden werden. Interessant ist es, daß sie an bestimmten Wallfahrtsorten häufiger auftreten, als an anderen; und, soweit ich es beurteilen kann, am häufigsten und in eindrucksvollster Darstellung in Wallfahrten mit einer einheitlichen Votivtafelkultur bäuerlichen Charakters. Diese örtlich bestimmte Gestaltungsweise mag natürlich von besonders eindrucksvollen Vorbildern beeinflußt sein. Aber es ist zu bedenken, daß gerade im 17. und 18. Jahrhundert, wo sie uns im Votivbild so auffallen, die „heilige Landschaft" und die „Weltlandschaft" in der Stilkunst bei weitem nicht mehr diese Bedeutung haben als im 15. Jahrhundert und weitgehend der allegorischen Landschaft oder der Porträtlandschaft gewichen sind.

Als eine mögliche Hypothese sehe ich an, daß das Kompositionsschema „Landschaft—Wolke", bzw. „Landschaft—Lichtloch" als Bildgestalt mit dem transzendenten Ausdruck des Heilsgeschehens und des „im Heil Seins" von der Votivtafel im Ausgang des 15. Jahrhunderts übernommen und als h e i l i g e G e s t a l t tradiert wurde. Damit läßt sich auch bezüglich unserer oben

rein formal vorgenommenen Typologisierung der Votivtafeln nach Anzahl und Verwendung von Bildelementen sagen, daß die Unterscheidung in Bildelemente nicht nur vom Formalen her, sondern auch vom Inhaltlichen her berechtigt erscheint und wir sie so als je für sich bedeutsame Bildgestalten betrachten können.

Außer diesen Fragen, die hier angeschnitten wurden, müßte noch folgendes in die Betrachtung einbezogen werden: Die Anwendung des Lichtglanzes, des Gnadenstrahles und der Lichtaureole. Die Untersuchung dieser Gestalten würde aber einen Bereich umfassen, der in diesem Rahmen nicht bewältigt werden kann.

Anmerkungen

[1]) Herr Dr. Ernst Baumann leitete die Aufnahme der schweizerischen Votive. Zu diesem Unternehmen vgl. E. Baumann, Die Bestandsaufnahme der Votivbilder und Votivgaben der Schweiz (Schweizerisches Archiv für Volkskunde Bd. 47, 1951, S. 17—27).

[2]) Leopold Schmidt, Das deutsche Votivbild. Erscheinung und Geschichte eines Volkskunstwerkes (Handbuch der Geisteswissenschaften, Wien 1948, H. 2, 4. Lf., 103—126).

[3]) Schmidt, a. a. O. 115 f.

[4]) Schmidt, a. a. O. 109.

[5]) Lenz Rettenbeck, Zur Phänomenologie des Votivbrauchtums (Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1952, S. 75).

[6]) Photothek R. Kriss P II 4273 (Photo Heinrich).

[7]) Rudolf Kriss: Formenreihe bei hölzernen Organvotiven (Bayerischer Heimatschutz, 1931, S. 93 f.). Verbreitungskarte: Volkskundliches aus altbayerischen Gnadenstätten, Augsburg 1930. Verbreitungskarte der seltenen Opfergaben. Zur Form dieser stilisierten Lungen vgl. die Darstellung der Eingeweide bei den Aderlaßmännchen, z. B. jenes, das bei Joh. Grüninger in Straßburg 1493 gedruckt wurde; abgebildet bei Paul Heitz und Konrad Haebler: Hundert Kalender-Incunabeln, Straßburg 1905, pl. 77.

[8]) Die Inschrift lautet: SPARDISA SERAC CO MANOS ET FU??ERATO.

[9]) Photothek R. Kriss P II 266 (Photo Heinrich).

[10]) „ „ P I 2407 „ „

[11]) „ „ P I 4270 „ „

[12]) „ „ P I 2182 „ „

[13]) „ „ P I 4271 „ „

[14]) „ „ P I 4276 „ „

[15]) „ „ P I 4272 „ „

[16]) Schweizerische Votivsammlung M 104/1 B 3309

[17]) „ „ M 336 B 7899. Ähnl. auf V 13 (Slg. Kriss;obbyr.).

[18]) „ „ M 142 B 4398

[19]) Leopold Schmidt, a. a. O. 109 ff.

[20]) Bei den dreigliedrigen Typen kommen vor: ABD
ACD Slg. Kriss V 148, V 23
BCD Kriss a. a. O. Abb. 77
ABC Slg. Kriss V 313

bei den zweigliedrigen: CD Slg. Kriss 45 V (C = Augen)
CD Slg. Kriss 189 V (C = Arme, Beine)
AD Slg. Kriss 76 V (Mitte 19. Jhdt.), V 83 (1878).
AB
AC
BD
BC

Bei jenem Votivtafeltyp, bei dem Votation und Votationsgrund in einer Bildgestalt veranschaulicht wird: A(BC)D
A(BC)
(BC)D

[21]) Slg. R. Kriss V 229 (Samerey, Ndby.).

[21a]) Schweizerische Votivaktion M 85/3 B 2873
„ „ M 88/1 B 2974

[22]) Slg. R. Kriss D 39.

[23]) Schweizerische Votivaktion M 112/2 B 3476.

[24]) Kröte auf Votivbild: Photothek Kriss P I 2310, P I 2304, P I 2306; Slg. Kriss 52 V, 168 V, 244 V (Annakapelle bei Sulzbach). Vgl. Rudolf Kriss, Das Gebärmuttermotiv. Augsburg 1929, S. 30 und Abb. 30. Lunge auf Votivbild: Photothek Kriss P I 2270 (Lunge allein), 36 V, 172 V, 14 V, V 51 (1801). Auf einer Votivtafel aus San Pellegrino bei Giornico ist neben dem Votanten ein Holzbein an die Wand geheftet (E. Baumann a. a. O.). Ähnlich auf mehreren Tafeln in Samerey.

[25]) Selten finden sich Votivbilder, auf denen nur der Votant (B) und die Votivinschrift (D) angebracht sind. In diesem Zusammenhang muß auf die am Wallfahrtsort deponierten Porträtphotos hingewiesen werden, denen meistens die Intention der „Anheimstellung" zu Grunde liegt.

[26]) Erwin Richter, Kopfwehvotive (Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, NS Bd. V, 1951, S. 45 ff., Abb. 1, 7 und 8). Photothek R. Kriss P I 2203 (Photo Richter). Slg. Kriss 201 V, 24 V.

[27]) Promulgation von Weihegaben durch eine Votivtafel: St. Anne d'Auray, Darbringen eines silbernen Wickelkindes (Photothek Kriss P I 3326). Vgl. Leopold Schmidt a. a. O. S. 124.
Promulgation von Opfergaben: Rudolf Kriss, Die Volkskunde der altbayerischen Gnadenstätten. München 1953, Bd. I, S. 199 und Abb. 100 im III. Band.
Promulgation von besonderen Wallfahrtsformen: Votivtafel aus Miming, auf der 11 weißgekleidete Mädchen prozessionaliter einherschreiten; vgl. dazu L. Schmidt a. a. O. S. 123 f. Slg. Kriss V 136 (1851). (Photothek Kriss P I 2258.) Slg. R. Kriss V 285, auf dieser Votivtafel ist ein Mann abgebildet, der ein großes Kreuz auf den Schultern zur Wallfahrtskirche (Gartlberg, Ndby.) trägt. Auf der Votivtafel V 286 (Slg. Kriss) aus der Wolfsindiskapelle knien Votantinnen in einer Landschaft mit brennenden Kerzen in ihren Händen. V 333 (Andechs, 1690) Frau mit aufgelöstem Haar. Ähnlich V 336 (Handlab, 19. Jhdt.).

[28]) Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion. München 1950, Bd. II, S. 470.

[29]) Nilsson, a. a. O. Bd. II, S. 228: die Seelen der Abgestorbenen steigen in den Luftraum. Aristophanes ist der Ansicht, daß der Gestorbene ein Stern in der Luft werde (Pfeiffer, Studien zum antiken Sternenglauben, = Στοιχεῖα Bd. II, 1916, S. 113 ff.). Über die Vorstellung der Purificatio im Luft- bzw. Sternenraum siehe Nilsson, a. a. O. Bd. II, S. 471 ff. Vgl. zur Weiterentwicklung im Mithrazismus und in der Hermetik: Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1910 (2. Aufl.), S. 179 ff. Der alte Glaube an die subterrane Unterwelt erstarkte wieder mit der sinkenden Bildung und der Ablehnung der Errungenschaften der griechischen Wissenschaften durch das Christentum (Nilsson, a. a. O. Bd. II, S. 474 f.). Die unter orientalischem Einfluß entstandene Vorstellung, daß Sterne Ort der bösen Geister seien, findet sich bei Michael Scotus, dem Hofastrologen Friedrichs II., wieder; nach diesem ist der Skorpion speziell der Ort der bösen Geister. In der bildenden Kunst erhält sich diese Bildvorstellung neben anderen sehr lange auf den Darstellungen des Letzten Gerichts, wo die Verdammten aus dem Luftraum von Dämonen in die Tiefe gerissen werden.

[30]) Hans Leisegang, Die Gnosis. (3. Aufl.), Stuttgart 1941, S. 357 f.

[31]) Die dualistische Welt- und Lebensanschauung in den Gegensatz von Licht und Finsternis zu kleiden ist eine spezifische Eigentümlichkeit der persischen Religion. Am schärfsten durchgebildet erscheint dies im Manichäismus und dann in gnostischen Systemen und im Poimandres. Mani hat offenkundig diesbezügliche Vorstellungen aus dem jüngeren Avesta übernommen. Hinzuweisen ist, daß in Gen. 1, 3 die Erschaffung des Lichtes und seine Scheidung von der Finsternis erfolgte, ehe die Himmelskörper erschaffen waren. Im Neuen Testament erscheint das Gegensatzpaar in Matth. 6, 22, Apgsch. 26, 18, Röm. 2, 19; 13, 12, II Kor. 4, 6; 11, 14, Eph. 5, 8 ff.; besonders in der johanneischen Literatur: Joh. 1, 4—11; 3, 19 ff.; 12, 35; I Joh. 1, 5—7; 2, 8.

[32] Biblioteca Governativa, Lucca, Cod. 1942, Fol. 9r. Eine ähnliche Gestalt findet sich auf S. 4/5 bei Rol. F l u d d, Utriusque Cosmi Maioris sciliced Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia, Oppenheimii 1617.

[32a] F. S a x e l, Aller Tugenden und Laster Abbildungen (Festschrift für Julius Schlosser, 1926), Abb. 48 (Illustration zum Anticlaudianus des Alanus de Tusculis, Cod. Cas. 1404, f. 29 r.) und S. 109: „Aus der antikisierenden kosmologischen Tradition des 12. Jahrhunderts, also ebenfalls aus dem Zeitalter des Hugo von St. Viktor, stammen andere Stücke unserer Handschrift: das Bild von der Himmelsreise der Prudencia ist eine Illustration zum Anticlaudianus des Alanus de Insulis († 1203). Der dazugehörige Text ist zwar weggelassen, aber die wenigen vorhandenen Beischriften (Migne PL 210, col. 494, 1. 47/48) lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich um ein Werk des Alanus handeln kann; es bearbeitet das in der Spätantike so beliebte Motiv der Reise durch die Planetensphären neu und formt es in christlich-allegorischem Sinn um".

[32b] Abbildung bei Fr. W i n k l e r, Die flämische Buchmalerei des XV. und XVI. Jahrhundert. Leipzig 1925, Taf. 11.

[33] Cod. theol. gr. 207 in der Nationalbibliothek in Wien, figurale Federzeichnung fol. 36 (14. Jahrhundert). Die Vorstellung der Himmelsleiter in Verbindung mit der Himmelsluke begegnet uns in reizvoller Form zu Beginn des 15. Jahrhunderts in dem Werk „Le livre du chemin de long estude" (verfaßt 1402/3) der französischen Dichterin Christine de Pizan. In einigen Handschriften davon finden wir die Darstellung jener Szene, in der Christine mit der Sibylle vor der Himmelsleiter steht. So z. B. in: Brüssel, Bibl. Royale ms. 10983 f 24 v (um 1403); Brüssel, Bibl. Royale ms. 10982 f. 25; Paris, Bibl. Nat. ms. fr. 836 f. 110 v. (um 1405).

[34] R e i t z e n s t e i n, Poimandres, S. 9, Anm. 3.

[35] B l o k (Acta Orientalia ed. Societates Orientales Batava, Danica, Norvegica, Bd. VI, S. 257 ff.).

[36] Hermann B e e n k e n, Hubert und Jan van Eyck. München 1941, S. 13 und Abb. 2.

[37] Die Beispiele, die die Stilkunst bietet, sind hier nicht vollständig, sondern nur auswahlsweise zusammengestellt (vgl. dazu Karl S p i e ß, Das Tor zur anderen Welt, in: Marksteine der Volkskunst, Berlin 1942, Bd. II, S. 249 ff.). In stilisierter Form finden wir z. B. das Wolkenloch in Cod. armen. I, München, Staatsbibliothek, Blatt 225 v (1278), dann in der Verkündigung des Hohenfurter Meisters um 1350 (Büste Gott Vaters in Wolkenloch), bei Konrad von Hainburg auf dem Verkündigungsbild in „Laus Mariae" um 1364 (Prag, Bibliothek des Landesmuseums). Wolkenloch-Büste Gottes: Cimabue, Assisi, Oberkirche von S. Francesco, Fresko mit der Darstellung des Evangelisten Matthäus. Lichtloch-Büste Christi, bzw. Gottvaters: Fresken in der Oberkirche von S. Francesco, Assisi; in den Franziskusfresken Giotto's in S. Francesco, Oberkirche, ist Christus und Gottvater des öfteren dargestellt, wie sie sich bis zur Leibmitte aus einem Lichtloch herausbeugen. Auf dem Wildunger Altar, 1414 (Konrad von Soest), thront Christus beim Weltgericht in einem von vielfach gefältelten Wolken umrahmten Lichtloch. Büste Gottvaters in halbkreisförmigen Wolkenloch: Madonna im Rosenhag von Stephan Lochner um 1440 (Köln, Wallraff-Richartz-Museum); ähnlich: auf der Mitteltafel des Tryptichon von Aix mit der Verkündigung (Kirche Saint Marie-Madelein in Aix-en-Provence). Die Lichtrotunde finden wir bei Botticelli, Geburt Christi, London, National Gallery (aus dem wolkenumrahmten Lichtloch tanzen Engel). Großes Lichtloch: Darstellung der Trinität mit der Jungfrau Maria von Jean Fouquet im Livre d'Heures des Etienne Chevalier (Chantilliy), vor 1461.

[37a] V 17 (aus Nuhslberg bei Oberaudorf, Obb., 1716), V 89 (Herrgottsruh, 1747), V 47 (Wolfsindiskapelle bei Reichsbach, Ndby.), V 197 (Tann, Ndby., Wiege in Landschaft), V 138 (Staucharting bei Sauerlach, Obby., Bett in der Landschaft), V 225 (Lamberg, Wickelkind in der Landschaft). Alle Bilder im Nationalmuseum, München, Slg. Kriss.

[38] B e r n h a r d, Europäische Handzeichnungen. Zürich 1943, Abb. 18.

[39] Byzantinische Zeitschrift, XV, 424 f. (vgl. dazu den Honoratussarkophag in Servannes, 4. Jahrhundert nach Chr.). Nach anderen um 400 (lat. Abendland). Vgl. dazu B e r l i n e r, Die Bildwerke des bayr. Nat.-Museums in Elfenbein. Katalog d. bayr. Nationalmuseums, Augsburg 1926, Abb. 1 auf Taf. 1 und S. 1 ff.

[40]) Beispiele für die Wolke als Manifestationsbereich: Wiener Genesis (Mitte 6. Jahrhundert), Hand in Wolken bzw. Wolkenbank pag. 1 (Gen. 3, 4—13), pag. 2 (Gen. 3, 14—24), pag. 5 (Gen. 9, 8—15), pag. 8 (Gen. 15, 1—3), pag. 25 (Gen. 35, 1—4); Engel in Wolken pag. 11 (Gen. 22, 15—19). Wolke-Hand auf Blatt 244 v. im sog. Evangeliarum Kaiser Otto III. (cod. lat. 4453, Staatsbibliothek München). Engel aus der Wolke schräg nach abwärts geneigt in cod. lat. 2939. Wolkenloch und Wolke mit nimbierter Gestalt auf fol. 1' in Clm 14159 (um 1180). Wolke-Hand (vgl. auch Anm. 47) Mosaik, Christus und Madonna thronend, in S. Maria in Travestere, 12. Jhh. Mandorla mit Christus auf einer Wolke, H. S. 15, Missale, Seitenstetten (um 1240). Wolkenbank: in einer Initiale des Güterbuches der Abtei Tennenbach im Breisgau (1. Hälfte des 14. Jhh.) stehen oben auf einer Wolke die drei göttlichen Personen, unter der Wolke zwei Äbte. Wolke-Brustbild Mariens: auf dem Mittelbild des Altares, Pinakothek Perugia, von Taddeo Gaddi (?). Wolke-Büste Gottvaters auf der Paradiestür des Baptisterium von Florenz bei der Szene: Moses empfängt die Gesetzestafel. Wolke-Taube bzw. Hand: cod. armen. 6, Staatsbibliothek München, Blatt 58 v. und 174 v. und 260 v. Lichtscheibe auf Wolke: Pisanello, Madonna mit dem hl. Antonius und dem hl. Georg, London, Nationalgalerie. Wolke-Büste Christi: Andrea del Castagno, Christus erleuchtet den hl. Julianus, Fresko in Ss. Annunziata, Florenz. Wolke-Büste Gottvaters: Piero della Franzesca, Verkündigung, Fresko in San Francesco, Arezzo. Wolke-Büste Gottvaters: Stauffenbergaltar, elsässisch Colmar, Museum, oberrheinisch zwischen 1454—1460; Giovanni Bellini, Taufe Christi, Vicenza, Sta. Corona, vollendet 1502.

[41]) Das Emporgehoben-Werden durch die Wolke (in Form einer Wolkengirlande) ist auch belegt in Psalter der Graphischen Sammlung, München, Inventarnr. 39767; dargestellt ist die Himmelfahrt Christi. Christus hat die rechte Hand dabei erhoben, wie bei den Bildern, auf denen er durch die Hand Gottes emporgezogen wird. Die Hand Gottes fehlt hier wie des öfteren im 12. Jahrhundert (vgl. A. Haseloff, Eine Thüringisch-Sächsische Malerschule des 13. Jahrhunderts, Straßburg 1897, S. 127 und Egbert-Psalter, S. 100 ff.).

[42]) Rudolf Kömstedt, Vormittelalterliche Malerei. Augsburg 1929, S. 11 und 19, Abb. 37 und 43.

[43]) Vgl. auch die oben erwähnte Darstellung in einem Fenster des Freiburger Münster.

[44]) Z. B. in fol. 1, Clm. 13031, unten (um 1150) (München, Staatsbibl.); Oberm. 1, fol. 74', um 1177—1190 (München, Hauptstaatsarchiv, Klosterliteralien Obermünster 1).

[45]) Giovanni di Paolo (Sienesische Schule), geb. 1403 in Siena, gest. 1483 in Siena, liefert mehrere Wunderdarstellungen. Die hl. Clara läßt er ohne Füße und Lichtglanz in der Horizontalen schwebend das Boot retten. Den hl. Nikolaus von Tolentin dagegen läßt er ebenfalls in der Horizontalen schweben mit segnend erhobener Hand; der Leib endet aber zu den Füßen zu in senkrecht gestellte Wolkenwülste. Dieses Bild stellt eine Totenerweckung durch den hl. Nikolaus dar (Pieter de Monte Rubiano: Vita S. Nicholai Tolentinus VII. C 75; Acta Sanctorum, Septembris III 1663) und befindet sich in der Gemäldesammlung der Akademie der Bildenden Künste, Wien. Das Gegenstück befindet sich in Philadelphia (Pope-Hennessy, Abb. 23 a).
Lorenzo Ghiberti stellt auf dem Reliquienschrein des hl. Zanobius (Florenz, Dom, 1432—1442) zwei Wunder dar, die der Heilige nach seinem Tode gewirkt hat. Auf der einen Schmalseite erweckt er den Diener des hl. Ambrosius. Zanobius schwebt dabei bis zur Brust sichtbar auf einer kleinen, seichten Wolke vor einer Scheibenaureole. Ähnlich ist die Darstellung auf der anderen Schmalseite, wo der Heilige auf derselben Wolke schwebend einen Knaben zum Leben erweckt, der von einem Ochsenkarren tödlich überfahren wurde.
Zu den ersten Darstellungen in denen an Stelle Jesu oder eines Engels die Madonna aus einer Wolke herausragt, dürfte eine Miniatur zu „Les miracles de la Saint Vierge" des Benediktiners Gautier de Coincy gehören. Diese Miniatur, in der von Poquet publizierten Ausgabe des Gautier (Ende 13. Jhh. aus Soissons) enthalten, zeigt Maria über einer befestigten Stadt, wie sie sich aus einer Wolke ganz in der Art, wie wir es von Christus oder Engeln aus den Miniaturen und Bildwerken des 11. und 12. Jahrhunderts kennen, herabneigt. In ihren Häden trägt sie ein Tuch (Mantel?), mit dem sie die Geschosse auffängt, die von Kriegern gegen die Stadtmauer geschleudert werden.

[46]) Vgl. dazu den Bericht in der Legenda Aurea: J. de Voragine, Legenda aurea, R. Benz, Volksausgabe 1925, Bd. II, S. 258, dazu auch die Dominikuslegende I, S. 721.

[47]) Ss. Cosma e Damiano, Apsismosaik 526—530, Petrus und Paulus präsentieren Christus, der auf einer Wolke schwebt, die Kirchenpatrone Cosmas und Damian, gefolgt von dem Stifter Papst Felix und dem hl. Theodor. Landschaft: Rasenstreifen mit Blumen.
Parenzo, Chor, Basilika Euphrasiana, 533—543, in einem Blumengarten die thronende Madonna, über ihr eine Wolke, aus der eine Hand mit Kranz greift, links und rechts Engel, Heilige und der Erbauer der Kirche Bischof Eufrasius.
San Vitale, Ravenna, Apsismosaik um 530. Christus thront auf einer Kugel vor einer Wolke. Auf einem Rasenstück mit Blumen stehen links und rechts von ihm je ein Engel und der hl. Vitalis und Bischof Ecclesius.
S. Apollinare in Classe, Ravenna, Apsismosaik um 549. Apollinaris steht in Orantenhaltung in einer Landschaft, über ihm ein Kreuz in einem Kreis, darüber Hand in einer Wolke.
Felixbasilika des Paulinus von Nola, 400—403, Apsismosaik: ohne Personen, nur eine Landschaft mit Lämmern, in der Bildachse Kreuz in Kreis, darüber Hand aus der Wolke.

[48]) Josef Strzygowski, Die Altslavische Kunst. Augsburg 1929, S. 37 f.

KASIMIR BRUNNER, EIN TIROLER ALS KISTLERMEISTER UND VOTIVTAFELMALER IN BAYERN

VON ERWIN RICHTER

Nicht zuletzt haben die wichtigen und stets anregenden volkskundlich-kulturgeschichtlichen Arbeiten der in vorbildlicher Forschergemeinschaft wirkenden beiden Meister der historischen Volkskunde Österreichs Edmund Frieß und Gustav Gugitz uns die junge religiöse Volkskunde als bedeutenden Zweig der Geistesgeschichte sehen und werten gelehrt. Lieferten bei ihnen vornehmlich die Mirakelbücher den Stoff, aus dem die Volksglaubensforschung reiche Erkenntisse zog, sollen in vorliegender Studie einmal in einem Sonderfall eine oberbayerische pfarramtliche Familienchronik und nordtiroler kirchliche Matrikelregister in inniger Verbindung mit einer im Vordergrund dazu stehenden beschrifteten Votivtafel eines Tirolers in Bayern — als volkskundlich-historische Quelleneinheit zusammen gesehen — ihren wissenschaftlichen Aussagewert erweisen. Das allzu bescheidene Traktätlein sei vom Verfasser dem verehrten Altmeister Gustav Gugitz zur 80. Wiederkehr seines Wiegenfestes wenigstens als sinnempfundenes Zeichen wissenschaftlich-freundnachbarlicher Verbundenheit präsentiert.

Eine echt volkskünstlerische Votivtafel aus der Sammlung des Verfassers, welche die Jahreszahl 1838 aufgemalt trägt, ist auf der Rückseite mit Bleistift signiert. „Kasimir Brunner Kistler von Tegernau" ist in klarer deutscher Schrift darauf geschrieben und vor „Kistler" wurde der Titel „Meister" offenbar hinterher — etwas eingezwängt — davorgeschoben. Schon die gute Profilierung des Rahmens mit aufgeleimten Eckverzierungen und die Schnitzarbeit im bekrönenden Aufsatz mit Zierschleife und Girlandenschmuck verraten den ländlichen Möbelschreiner. Auch kann die wirkungsvoll abgestimmte Tönung des Farbanstrichs, der dekorative Stil des Votivbildes, die Verwandtschaft mit der Malerei auf den Bauernkästen der Zeit nicht verleugnen. (Abb. 43.)

Eine weitere mit Bleistift geschriebene Signatur, ebenfalls rückwärtig auf einer anderen, nur einige Jahre jüngeren oberbayerischen Votivtafel im Besitz des Verfassers angebracht, gibt uns die Gewißheit, daß die Schreiner — wenigstens auf dem Lande — die von ihnen angefertigten Schränke und ebenso in Rohholz vorbereiteten Votivgaben auch selbst bemalen konnten. Der betreffende Herstellungsvermerk lautet nämlich: „gemacht und gemahlen von Joh. Pap. Huber Kistler Meister in Heimaths Hofen 1843". Eine nochmalige Bestätigung liefert die bemalte Vorderwand eines dem Verfasser gehörenden oberbayerischen Bauernbettes in dem mitten in der ausgesprochen genrehaften Malerei eingetragenen Handwerkermerkzeichen: „B. F. bin Kmt (= Kistlermeister) in Fählenbach (= Feilnbach) 1834."

Die der Signatur auf der Votivtafel des Kasimir Brunner beigegebene Ortsbezeichnung Tegernau reizte dazu, an Ort und Stelle Nachforschungen anzustellen. Tegernau ist eine kleine Ortschaft im Osten des oberbaye-

rischen Landkreises Ebersberg, im Dekanat des heiligen Sebastian. Nachfahren Brunners sind keine mehr in der ganzen Gegend vorhanden, doch war die Erinnerung an den einst dort wirkenden Kistlermeister noch nicht ganz erloschen. Dazu trug der Umstand bei, daß unser Meister zu Lebzeiten sich mit einer allerdings merkwürdigerweise nicht vollendeten Inschrift in dem Kirchlein des nahen nördlichen Nachbarortes Jakobneuharting verewigt hat. Sie befindet sich auf der Rückseite des Hauptaltars aufgemalt und würde auch hier nicht weiter auffallen, wenn sie nicht doch gelegentlich und zwar anläßlich von Totenmessen der versammelten Trauergemeinde zu Gesicht käme. Die Kirchenbesucher umwandeln bei der Gelegenheit nämlich den Altar und dann mag vor allem der fragmentarische Charakter des dort Mitgeteilten, über dessen Ursache man Überlegungen anstellt, die Blicke auf sich ziehen. Auf liegendrechteckigem weißgestrichenen Feld mit schwarzem Rand ist in gut leserlicher schwarzgemalter Druckschrift in sieben Zeilen folgendes zu lesen:

„In diesen Gottes-Haußе sind die Altäre und
alles Fehlerhafte Ausgebesert worden, durch den
Kasimir Brunner, Schreinermeister von Tögernau u.
Rönvirt, auf anordnung des Stiftungspfleger Peter
Franzl, Almermihler und des Gemeinde-Vorsteher,
Paul Maier, Niedermair beide von hier, zur
Ehre Gottes und des H. Jakob durch be“

Dann bricht der aufgemalte Text mitten im Wort ab und ist von da ab nur vorgezeichnet, besser vorgeschrieben. Das letzte Wort ist zu „beytrag“ ergänzt und heißt es dann weiter:

„aus der Stiftungs Kasse und der hiesigen Kirchen-Gemeinde Jakobneuharting, Haus, Wimpasing, Stachet, Halbeis, Lindach und Almermülle 1830.“

Was mag den hier als Restaurator und Faßmaler sich so vielseitig betätigenden Kistlermeister dazu bewogen haben, vor der Fertigstellung der doch von seiner Arbeit kündenden Erinnerungstafel den Schreibpinsel beiseitezulegen und nicht mehr aufzunehmen? Waren es etwa ganz zum Schluß aufkommende Auseinandersetzungen finanzieller Art mit der „Stiftungskasse“ über den „beytrag“, den der Meister als Honorar zu beanspruchen hatte und eine daraus erwachsende unüberwindliche Verärgerung? Alles Rätselraten ist umsonst, weil entsprechende Überlieferungen nicht vorhanden und die wahren Beweggründe folglich nicht eindeutig zu enthüllen sind.

Ergiebigere Auskunft über die Herkunft und Familienverhältnisse des Kasimir Brunner, Kistlermeister, wohnhaft in Tegernau 7, erteilt die von Pfarrer K. Hermann mustergültig geführte Familienchronik von Frauenneuharting, der zuständigen Hauptpfarrgemeinde. Was Pfarrer Hermann auf den Seiten 226 und 227 über die Familiengeschichte der Brunner in Daten zusammengetragen hat, soll mit besonderem Dank an den Chronisten nunmehr ausgebreitet und ausgewertet werden. Nach dieser Quelle stammt Kasimir Brunner aus dem Tiroler Unterinntal und ist von dort nach Tegernau zugewandert. Er wurde geboren am 25. Februar 1787 in der Hagau, Pfarrei Breitenbach im Vikariat Voldepp im Bezirksamt Rattenberg in „Tyrol“, als ehelicher Sohn des Vitus (Veit) Brunner, Bauer in der Hagau und der Anna Atzl, seiner Ehegattin. Im heimatlichen Taufbuch findet sich

in Band 5, S. 9, wie der Pfarrer von Voldepp: Johann Bogensperger in Kramsach freundlicherweise auf Anfrage mitteilt, noch zusätzlich die Eintragung eines Paten Vincentius Guggenbichler, Arbeiter in Achenrain.

Wir wissen nicht, wann und aus welchem Beweggrunde Kasimir Brunner nach Oberbayern kam, finden in der Chronica als einziges darauf bezügliches sicheres Datum den 10. Juni 1823. Das ist der Tag der Hochzeit des Sechsunddreißigjährigen mit der sechs Jahre jüngeren Ursula Ambos, geboren am 15. Februar 1793 in Anger beim Spiegl, Häusler, Pfarrei Attl (Nachbarkreis Wasserburg/Inn). Sie war ein illegitimes Kind des ledigen Johann Ambos von Eislfing (Kr. Wasserburg) und der ledigen Maria Lukan von Steinhöring (Kr. Ebersberg).

Als Paten bei den aus dieser Verbindung hervorgegangenen Kindern fungierten Benedikt und Anna Pflügl, Schiffpointner, Weber zu Katzbach, Vikariat Rommelberg (= Ramerberg), Pfarrei Attl (Kr. Wasserburg). Der Ehe entsprossen fünf, im Elternhause Tegernau Nr. 7 geborene und auch bis auf einen Sohn daselbst gestorbene Kinder, von denen nur zwei Vater und Mutter überlebten. Die erstgeborene Anna, zur Welt gekommen am 14. April 1825, starb am 27. Oktober des gleichen Jahres. Der Sohn Kasimir, geboren am 7. März 1826, wanderte später nach Amerika aus. Was aus ihm geworden, war nicht festzustellen. Das dann folgende Kind, das wieder mit Vornamen Anna hieß, wurde seinen Eltern am 9. April 1828 geschenkt, starb ledig am 7. Mai 1846. Das vierte Kind Benedikt, geboren am 1. Dezember 1829, verstarb am 8. März 1831 und das letzte Kind kam am 3. September 1831 tot zur Welt, sodaß es nicht getauft werden konnte und daher keinen Rufnamen erhalten hat. Ursula Brunner, die Mutter, starb nach neunundeinhalbjähriger Ehe zu Tegernau am 28. August 1832.

Nur wenige Monate nach dem Tode seiner ersten Frau ging der Witwer am 20. November 1832 in Tegernau eine neue Ehe ein mit Elisabeth Posch, geboren am 27. Oktober 1804 in Eschlbach als Tochter des Johann Posch, Füßlbauer zu Eschlbach, Pfarrei Pfaffing (Kr. Wasserburg) und dessen Ehefrau Sabine Esterl. Diese Ehe blieb kinderlos. Unseren Tiroler Kistlermeister selbst ereilte in seinem Zufluchtsort und Wirkungsbereich Tegernau der Tod noch in den besten Mannesjahren. Er ist am 7. April 1842 im Alter von 55 Jahren in die ewige Heimat abberufen worden. Nach dem Tode der achtzehnjährigen Anna Brunner aus erster Ehe scheint die Witwe den Haushalt aufgelöst zu haben und weggezogen zu sein, denn ihr Sterbedatum erscheint nicht mehr in der Chronik. Damit ist in der Familiengeschichte der Brunner das Schlußkapitel beendet worden.

Wenden wir noch einen Blick auf die Tiroler Vorfahren Kasimir Brunners, also nach rückwärts im Stammbaum. Darüber sind wir hinreichend unterrichtet. Die im folgenden getroffenen Feststellungen werden den Bänden I und II der Trauungsbücher der Pfarrei Voldepp und dem Entgegenkommen von Pfarrer Bogensperger verdankt, der die entsprechenden Auszüge übermittelte. Die Eltern wurden bereits genannt. Der Vater Veit Brunner hatte als angehender Bestandsbauer in der Hagau auf dem Pfistergute (?) am 5. Juni 1786 die Jungfrau Anna Atzlin geehelicht (Bd. II, S. 188). Die Großeltern väterlicherseits waren Jakob Brunner, Bauer von Reith bei Brixlegg und dessen Ehefrau Gertrudis Adlspergerin. Die mütterlichen Großeltern, heiratend am 3. Februar 1756 (Bd. II, S. 122), hießen Nikolaus Azl, Bauer in Voldepp und Maria Agerin. Die mütterliche Linie können wir

noch etwas weiter verfolgen. Die Urgroßeltern waren einerseits der honoratus viduus Johannes Azl, Bauer in Voldepp und Jungfrau Maria Schreyerin, getraut in St. Nikolaus zu Voldepp am 8. Februar 1711 (Bd. I, S. 243). Andererseits waren es der spectabilis Ferdinand Agerer, Gastwirt in Straß (wohl das Straß bei Jenbach) und die virtuosa Anna Reindlin. Die Eltern der Urgroßmutter Maria waren der modestus vir. Georgius Schreyer aus der Pfarrei Schlitters (im Zillertal) und die Elisabeth Pichlerin, seine Ehegattin. Unter den Vorfahren erscheinen noch als Bauern in Voldepp die am 15. Juli 1667 (Bd. I, S. 32) getrauten Johannes und Maria Azl und Johanns Eltern Christophorus und Gertraud Azl.

Rund 200 Jahre Generationenfolge wurden durchmessen. In der Ahnenreihe gibt es nur Bauern. Einmal ist darin ein Gastwirt, nirgends ein Kistler zu finden. Kasimir war der erstgeborene Sohn des Bauern Veit Brunner. Umsomehr muß es auffallen, daß er nicht in die Fußstapfen seiner Vorfahren trat und nicht auch Bauer wurde. Für die Berufswahl kann in den damaligen unsicheren Zeitverhältnissen eine Erklärung gesucht werden, kann aber auch sein Pate Vincentius Guggenbichler, Arbeiter in Achenrain, ein entscheidendes Wort mitgesprochen haben. Leider ist nicht bekannt, worin die spezielle Tätigkeit des Paten bestand, ob er Arbeiter auf dem Schloß in Achenrain (17. Jahrh.) oder womöglich Holzarbeiter war. Bauernknecht ist er nicht gewesen, sonst würde er auch als solcher und nicht als Arbeiter bezeichnet worden sein. Jedenfalls ist bei dem Holzreichtum Tirols und Bayerns das holzverarbeitende Handwerk der Kistler als ein echt bodenständiger Beruf zu werten.

Nun fällt noch eine Tatsache ins Auge, daß der Tiroler Kasimir Brunner ins Bayerische zieht und dort 1823 sogar heiratet, in einer alles andere als glücklichen Zeit also, in der von gutnachbarlichen Beziehungen zwischen Bayern und Tirolern nicht mehr oder noch nicht wieder geredet werden kann. Man muß sich vergegenwärtigen, daß es Bayern waren, die im Bunde mit den Franzosen Tirol mehrmals mit Krieg überzogen. Gerade das Unterinntal hatte unter den Schrecknissen fanatisch geführter Kampfhandlungen und strenger Sühnemaßnahmen gegenüber der heldenhaften Widerstand leistenden Tiroler Bevölkerung sehr zu leiden. Zur Zeit des Friedens von Preßburg vom 26. Dezember 1805, in dem Tirol gegen seinen Willen zu Bayern geschlagen wurde, war Kasimir 18 Jahre, 1809, als sich seine Landsleute gegen die verhaßte Fremdherrschaft geschlossen erhoben, 22 Jahre alt. Damals hingen Votivtafeln in den Kirchen wie dies erschütternde Bilddokument aus der Sammlung des Verfassers, auf Papier mit Öl gemalt: Grenadiere, durch Raupenhelme und weißblaue Kokarden als bayerische Soldaten kenntlich gemacht, haben eine Tiroler Bäuerin vor ihrem Hof erschossen. Ihre arme Seele rechts im Fegefeuer wird der Fürbitte des seligen (ermordeten!) Andreas von Rinn und des heiligen Florian als Votivpatronen empfohlen.

Es ist undenkbar, daß Kasimir Brunner in seiner Heimat nicht durch die Kriegsereignisse in irgendeiner Weise in Mitleidenschaft gezogen worden wäre. Vielleicht ist sein Heimatort gebrandschatzt und sein elterlicher Hof eingeäschert worden, trug er Verwundungen davon, die ihn hinderten, dem angestammten Beruf des Bauern fernerhin voll und ganz nachgehen zu können. Er kann aber auch als Geisel oder als Gefangener von den Bayern weggeführt worden sein. Er ist wohl auch nicht erst als Hochzeiter nach

Oberbayern gezogen. Als er dort in Tegernau 1823 sich mit einer damals für unebenbürtig gehaltenen Ehepartnerin verheiratete, waren die Wunden des Krieges in Tirol noch nicht zugewachsen, war seine Heimat erst neun Jahre wieder als gefürstete Grafschaft mit Österreich verbunden. Wie dem nun auch sei, Kasimir Brunner erlebte in seiner Wahlheimat mit der Zeit eine wirtschaftliche, ständische und familiäre Eingliederung mit einem gutgehenden Beruf, der ihn geachtet und begehrt sein ließ. Er führte als Kistlermeister nicht nur Schreinerarbeiten aus, sondern erneuerte auch Altäre und übernahm die Herstellung fertiger Exvotobilder.

Gerade als gleichzeitiger Taferlmaler lenkt er das besondere Interesse des Volkskundlers auf sich. Die von seiner Hand ausgeführte, glücklicherweise auf uns gekommene Votivtafel (Abb. 43) sei einer näheren Betrachtung unterzogen. Sie ist mit aufgeleimten Rahmenleisten, von der Außenkante der Eckplatten aus gemessen, 40 cm breit und einschließlich des bekrönenden Aufsatzes 40,5 cm hoch. Sie trägt eine den Bildinhalt und den Anlaß der Verlobung erläuternde Beschriftung, die auf einem gemalten Zierband in der Giebelfeldauszier beginnt und in einem Textstreifen mit drei Zeilen Schrift unter dem mit gleichzeitig in entsprechender Darstellung festgehaltenen Wunschbild der Votanten alles Wissenswerte besagt. Es steht dort zu lesen:

„Zur Wunderthädigen Mutter Gottes alhier haben sich Verlobt Mathäus Fellermayr und Regina Dessen Eheweib mit ihren Sohn Joseph welcher unheilbare Schaden hatte und hier haben sie Wunderbarliche hilf erlangt 1838."

Im Dreiviertelkreis einer Wolkenbank erscheint in freier Landschaft betont im Blickfeld das strahlenumglänzte Gnadenbild von Tuntenhausen. Zu ihm heben ihre Augen auf, links in einem Betgestühl kniend, das den Rosenkranz betende Bauernehepaar Fellermayr im Sonntagsstaat. Rechts hockt auf einem kleinen Hügel vor einem Baum der barfüßige kranke Sohn Joseph in leuchtendroter Trachtenweste, seinen wohl als Opfergabe der himmlischen Gnadenmutter entgegengehaltenen Rosenkranz in der rechten Hand. Sein von einer tückischen Krankheit gezeichnetes offenes linkes Bein und sein bloßgelegter ebenso offener linker Unterarm lassen vermuten, daß es sich in diesem Krankheitsbild um eine gerade bei Jugendlichen an den Röhrenknochen vorkommende Osteomyelitis handelt. Bei dieser Knochenmarkentzündung besteht die Gefahr, daß der akute Zustand sich in einen chronischen verwandelt. Im Aufsatzgiebel unter dem Inschriftband befindet sich eine eingekehlte 1,3 cm breite und 7,3 cm lange Rille, bei der in der Mitte heute etwas losgebrochen und herausgefallen ist. Hier scheint nach den einschlägigen Beobachtungen und Erfahrungen des Verfassers einmal ein gefaßtes, während des Krankheitsprozesses herausgetretenes zerstörtes Knochenpartikelchen eingelassen gewesen zu sein.

Wieder sind wir in der angenehmen Lage, in Pfarrer Hermanns Frauenneuhartinger Familienchronik über die Votanten nähere Auskunft einholen zu können (S. 422). Sie sind nach dem Namen des Gehöfts, in dem sie lebten, die Schuldgrabner-Eheleute. Ihre Personalien sind folgende: Matthäus Fellermayr wurde geboren am 15. September 1794 in Graben als ehelicher Sohn des gleichnamigen Vaters, ebendort gestorben ist er am 18. Juni 1847. Getraut wurde er am 29. Mai 1820 mit Regina Fränzl, geboren am 23. Juli 1794 in Alme als Almermüllerstochter. Der „Stiftungspfleger Peter Franzl, Almermihler", dessen Name wir auf der Gedenkinschrift von Kasimir Brun-

ner auf der Rückseite des Hauptaltares von Jakobneuharting 1830 mitverzeichnet fanden, ist der Vater oder der älteste Bruder der Bäuerin gewesen. Joseph, der junge Fellermayr auf der Votivtafel, dessen Knochenleiden die Eltern 1838 eine Wallfahrt zu unternehmen bestimmte, war das dritte von neun Kindern, geboren am 16. November 1823 in Graben, also damals 15 Jahre alt. Das im Votivbild festgehaltene, mit einer Wallfahrt verbundene Verlöbnis machte Glaubenskräfte wirksam, durch die eine Heilwirkung ausgelöst wurde, denn der Joseph ist gesund und stark geworden. Er übernahm später das elterliche Anwesen und heiratete mit sechsundzwanzigeinhalb Jahren am 15. April 1850 die Theresia Held, eine Jell-Bauerntochter von Oberndorf, Pfarrei Pfaffing (Kr. Wasserburg/Inn). Dieser Ehe sind nach der Chronik sieben Kinder entsprossen. Die Eltern zogen aber später weg und wohl auch die alte Mutter des Bauern, denn ihre Sterbedaten sind eben aus diesem Grunde in Frauenneuharting nicht mehr vermerkt worden.

So endet hier die buntbewegte Rahmengeschichte, herumgewoben um eine einfache Votivtafel, die ihrerseits, herausgehoben aus dem Lebenstag, in dem sie einst erstand und wirkte, dank der Begleiturkunden zum Erzählen gebracht werden konnte. Von außen her gab sie Kunde von einem Kistlermeister, der sich trefflich aufs Taferlmalen verstand, aber auch als Friedensbote von Volk zu Volk eine Brücke schlug, als es vonnöten schien. Über die festgelegte örtliche Einordnung und Bedeutung hinaus erwuchs die ins Allgemeingültige zielende Erkenntnis, daß es von Wichtigkeit ist, den Rückseiten der Exvotobilder ebenfalls Beachtung zu schenken. Der Gewinn bei solch methodischem Vorgehen bestand in der Entdeckung, daß die Votivtafelmaler nicht zuletzt unter den Kistlern zu suchen sind! Allein in einem verhältnismäßig kleinen, mit einem Dreieck zu umschreibenden Raum zwischen den eingangs genannten oberbayerischen Orten Heimatshofen, Tegernau und Feilnbach, deren Entfernungen voneinander in der Luftlinie nur 17,5, 28 und 23 km ausmachen, wurden gleich drei malende Kistlermeister in der selben Zeit nachgewiesen, die sicher alle, eindeutig bestimmt davon zwei als Votivtafelverfertiger von volksfrommen Wallern in Anspruch genommen wurden. Zum kleinbürgerlich-bäuerlichen Entstehungsbezirk des Votivbrauchtums, vornehmlich von der inhaltlichen Seite her gesehen, gesellt sich ergänzend von der äußerlichen Form der Votivgabengestaltung aus, die Fassung des Volksglaubens in den verschiedensten Sonderäußerungen wesentlich mitbestimmend, eine bodenständig-volkshandwerkliche Teilkomponente dazu. In Bezug auf die Votivtafelmalerei konnte sie hier sichtbar gemacht werden. Die schon vorhandene Erfahrung bekräftigt die neuerliche Beobachtung, daß Taferlmaler und Votanten aus gleicher Umwelt sich in Glaubenssachen auf der gleichen Ebene des in mystisch-magischen Gedankengängen philosophierenden Volkes verstehend zusammenfinden. Der Einschuß von geistlicher Volksmedizin [1]) darf in der Gesamtwertung auch nicht außer acht gelassen werden, wie der Glaube an die Wunderheilung, widergespiegelt von der Votivtafel des Kasimir Brunner, miterwies. Die innere Seite der Problemstellung, also vom Geistigen her verstanden, nochmals herauszukehren, darf abschließend die Feststellung getroffen werden, daß in den Exvotobildern, selbst hinter den wie oben mit Hilfe der historischen Untermauerung so besonders lebenswahr zutage tretenden äußeren Schicksalen der Besteller, die Volksseele verspürbar hervorleuchtet. Wir fühlen uns berechtigt, die ohnedies schon kulturgeschichtlich so wertvollen

Bilddokumente weitergehend zu charakterisieren als sublimste, aber ausdrucksstarke Niederschläge der Volksfrömmigkeit, als bildgewordene Notschreie und gemalte Gebete, in erschütternder Bitte und ergreifendem Dank gerichtet an Gott, die Gottesmutter und die große Schar der himmlischen Nothelfer in allen Lebenslagen und in allen Leiden des Leibes und der Seele.

Anmerkung

[1]) E. Richter: Von geistlicher Volksmedizin in den alten Erbauungsschriften, Mirakelbüchern und Legendarien. Medizin. (Monatsschr., Stuttgart, H. 3, März 1952, S. 187—191.)

EMIL BAUMANN
EIN TIROLER KRIPPENBAUER UNSERER ZEIT

VON JOSEF RINGLER

Wenn man die Tiroler Krippenkunst unserer Tage überblickt, muß man leider eine gewisse Erstarrung sowohl in formaler als auch in gedanklicher Hinsicht feststellen. Der Typus der Thaurer Krippen, der nahezu ein Jahrhundert lang die nordtirolische Krippenkunst beherrschte, ist völlig im Schwinden begriffen; die quälende Raumnot unserer Städte und ihrer Wohnungen zwang zu einer großen Einschränkung, sowohl in den Ausmaßen, wie auch in der Zahl der Darstellungen. Der von Josef Bachlechner geschaffene Typus der flachen Reliefkrippe mit verstellbaren Figuren hat sich nicht durchgesetzt, Bachlechners Figurenstil hat aber nach dem Abkommen der sogenannten „orientalischen" Krippen viel Anklang im Volke gefunden, kam dem Empfinden des Volkes sehr entgegen und hat dem Namen der Tiroler Krippe wieder einen neuen Sinn verliehen. Die große Menge der heute von berufsmäßigen Schnitzern hergestellten Krippen sind noch kleiner im Ausmaß als die „Bachlechner Krippen", sie können trotz Raumnot bei einigem guten Willen in jeder Wohnung Platz finden. Der Schöpfer dieser Gattung von Tiroler Kleinkrippen war Ludwig Penz, dessen bedeutsame und künstlerisch hochstehende Leistung von den Krippenfreunden seiner Zeit, namentlich den bäuerlichen Krippenfreunden, nicht erkannt und daher auch nicht geschätzt wurde. Erst die berufsmäßig geschulten jungen Bildhauer haben unter dem Einfluß ihrer Lehrer sich zu der nur auf die Darstellung des Wesentlichen abzielenden Stilrichtung bekannt und haben ihr weitgehende Verbreitung gesichert. Es sind nun durchwegs „komponierte" Krippen mit knapper Andeutung des örtlichen Milieus, sei es nun eine Grotte, ein offenes Stallgebälk, eine Ruine oder ein Stadl. Den einzelnen Figuren ist ein bestimmter Platz im Gesamtbilde angewiesen, sie können nicht mehr beliebig da oder dort aufgestellt werden. Schon droht auch dieser Typus wieder zum Schema zu erstarren. Der ursprüngliche Einfall wird mehr oder weniger variiert, der Unterschied besteht nur darin, daß die eine dieser Krippen rassiger und besser geschnitzt ist als die andere. Das führt schließlich zu einer rein künstlerischen Wertung; um diese aber handelt es sich bei echter Volkskunst nicht, artistische Momente treten da in der Rangordnung weiter zurück.

Es ist höchst erfreulich, daß von nicht fachlicher Seite, von keinem Berufsbildhauer, sondern von einem völlig ungelernten Liebhaber nun neue Gedanken und neue Gestaltwerdungen in die tirolische Krippenkunst unserer Zeit getragen werden. Und dieser Mann ist ein Innsbrucker Bürger, ein landauf, landab bekannter passionierter Krippenfreund, dessen ganzes Sinnen und Trachten das ganze Jahr hindurch der Krippe gehört, gleichgültig, ob es sich um die vorweihnachtlichen Wochen handelt oder um die Hundstage im August.

Dieser Mann, dessen Krippenschaffen in dieser Festgabe zu Ehren eines hochverdienten Forschers auf dem Gebiete der religiösen Volkskunde bekannt gemacht werden soll, ist der Innsbrucker Konditormeister Emil Baumann. In einem altersgrauen erkergeschmückten Altstadthause, nahe dem Goldenen Dachl, wurde er am 29. Mai 1889 als Sohn eines Konditormeisters und Cafetiers geboren. Nach bestandener Meisterprüfung hat er sich im Jahre 1916 mit Christine Hintner aus St. Johann in Tirol vermählt. Acht Kinder entsprossen dieser Ehe, von deren ersten Tagen an sich der junge Meister mit der Krippe beschäftigte. Ein geheimer Trieb zur Kunst steckte von Kindheit an in seinem Blute. Wer seine Wohnung betritt, ist völlig überrascht von dem Eindruck, der ihn da umfängt: Von der Fußbodenleiste bis zur Decke sind in drei Räumen die Wände mit alten Bildern bepflastert und mit Figuren jeglicher Größe und Stile angefüllt, die Emil Baumann im Laufe der Jahre bei Althändlern, oft unter beträchtlichen Opfern, erworben und z. T. sogar selbst restauriert hat. Wenn es zu herbsteln anfängt, wird eines seiner Zimmer immer eine Bastelstube, da werden und wurden Krippenberge jeglicher Gattung gebaut, ja einmal entstand sogar für eine Probstkrippe ein getreues Modell der Innsbrucker Altstadt mit dem Goldenen Dachl und dem Stadtturm, den Lauben und dem in maria-theresianischer Zeit abgebrochenen Wappenturm.

Emil Baumann hat als Krippenfreund eine ganze Reihe von Wandlungen und Verwandlungen durchgemacht, bis er sich selbst gefunden hat und dem Ausdruck verleihen konnte, was ihn innerlich bewog. Mit einer Grödner Krippe fing es an. Daß ihm, dem stark künstlerisch Fühlenden, in Innsbruck, wo es damals eine Reihe schöner großer Hauskrippen gab, auf die Dauer die „Grödner Schachtelmandeln" nicht genügten, darf einen nicht wunder nehmen. So war sein Augenmerk auf die Erwerbung einer großen Krippe von Romed Speckbacher im Stil der Thaurerkrippen gerichtet. Dieser folgte nach einigen Jahren eine solche von Paul Costa in Hall, die, moderner in der Ausführung und im Schnitt, zugleich christozentrischer in der Gesamtanlage war. Wiederum schlug nach einiger Zeit das Pendel nach der anderen Seite aus. Auf Costa folgte der urwüchsige, noch ganz im Geiste des Barock schaffende Adolf Oberhofer, dessen Krippen sich durch Humor und barockes Leben auszeichnen. Schließlich erwarb Baumann eine Krippe von dem etwas expressionistisch angehauchten Johannes Obleitner, ein Werk von großer Ausdruckskraft, das jüngst in den Besitz des Volkskunstmuseums überging. Im Hause Baumann waren zur Weihnachtszeit immer mehrere Krippen aufgestellt, darunter eine mit halbkuppelförmigen Rundhorizont. Als Figuren verwendete Baumann ältere vorginerische Rokokofiguren, vielleicht von dem Meister der Rinner Krippe im Österreichischen Museum für Volkskunde in Wien, die er nach und nach im Altertumshandel erwarb. Dieser stimmungsreichen Krippe blieb er bis heute treu.

Schon seit einem Menschenalter lockte es unseren Meister immer wieder, selbst etwas zu schaffen, zu schnitzen, malen und vergolden, und es ist staunenswert, welchen Weg er da gegangen ist und zu welchen Leistungen und Erfolgen er es da gebracht hat. Emil Baumann reizte es nie, etwas nachzumachen, sich an vorhandene Vorbilder anzulehnen, — von allem Anfang an trug er eine ganz eigene Vorstellung von der Krippe mit sich herum, weit entfernt von der romantisch-schäferischen Auffassung früherer Zeit. Seine

Auffassung ist ganz dem Gedanklichen zugeneigt, man kann fast sagen dem Theologisch-Dogmatischen. (Vgl. Abb. 44—49.)

Diese gedankliche Konzentration spiegelt sich auch im Formalen seiner Krippenschöpfungen wider. Schon in einer noch reliefartig aufgebauten Krippe bemerken wir einen großen Zug zur Vereinfachung, eine in ihrem Wesen monumentale Gesinnung. Auf das Krippenmilieu wird verzichtet. Unter einem breiten Spitzbogen kniet die hl. Familie neben dem auf der Futterkrippe stehenden segnenden Jesuskind. Im Strahlenkranz des Hintergrundes leuchtet das Kreuz auf als Vorahnung siegreich überwundenen Leids. Pyramidengleich flankieren zwei stilisierte Bäume die Hauptgruppe, vom goldenen Stern überstrahlt. Rechts ist die Verkündigung an die Hirten, links sind die Könige auf der Reise dargestellt, beide Gruppen nur mit wenigen, aber ausdrucksvollen Figuren gegeben. Segnend schwebt die Halbfigur Gottvaters über der ganzen Szene. Ein Bogen hält die ganze Komposition zusammen, die noch das Gleichgewicht in der Verteilung der plastischen Massen vermissen läßt. Aber welch ein Fortschritt gegenüber dem herkömmlichen Krippenbilde!

Die weiteren Krippenschöpfungen Emil Baumanns verlassen das übliche Schema des Aufbaues der Darstellung mit verstellbaren Einzelfiguren und bannen die ganze Darstellung reliefartig in einen aufrechtstehenden Block.

Am Beginn seiner zweiten Schaffensperiode steht eine Krippendarstellung, die nur die hl. Familie unter einem Baum zeigt. Mit ausgebreiteten erhobenen Armen kniet aufrecht das Christkind auf einem Häuflein Stroh. Maria und Josef knien andächtig daneben, Maria, die Hände zum Gebet gefaltet und den Blick geradeaus gerichtet, St. Josef im Begriffe sich zu bekreuzigen, ein Motiv, das die Ikonographie der Geburt Christi bisher nicht kannte. Die Tiere des Waldes, ein Hirsch und ein Widder, erwärmen mit ihrem Atem das Kind, und den Baum darüber beleben einige Vögelein und ein Eichhörnchen. Die ganze stille Gruppe ist mit den knappsten Ausdrucksmitteln gestaltet.

Eine andere ähnliche Darstellung zeigt einige weitere motivliche Neuerungen: St. Josef hält einen großen Brotlaib vor sich hin und Maria hat die Windel aus der Krippe genommen, auf die das aus einer geöffneten Lilienblüte heraustretende Jesuskind herabsteigt. Das rechte Händchen hält es zum Segen erhoben, während sein linkes ein Herzlein hält. Über der Gruppe schwebt die Gestalt Gottvaters mit Weltkugel und Segensgestus. Seinen Lippen entströmt das Wort LOGOS, dessen Buchstaben in kreuzförmiger Anordnung auf dem Barte aufscheinen. „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt!" Unter den beiden Armen Gottvaters hat sich die Hl. Geisttaube mit ausgebreiteten Schwingen niedergelassen, auf ihrem Rücken das stehende Jesuskindlein tragend, das abermals in seiner Linken ein Herzlein, das Symbol der Menschenliebe, hält. Nach unten schließt sich ein Medaillon an mit der Verkündigung Mariae. Ein feierlicher Ernst spricht aus dem ganzen, mit einfachsten Mitteln gestalteten Werke, das durch die farbige Fassung und reiche Vergoldung noch einen mystischen Zug erhält.

Eine dritte weihnachtliche Darstellung umschließt die sehr groß und monumental aufgefaßte Gestalt Gottvaters, in dessen Mantel eingehüllt die Darstellung von Maria Verkündigung Platz gefunden hat. Abermals entschwebt dem Munde Gottvaters das Wort LOGOS und mit ihm das fleischgewordene Jesuskind, das auf der Hl. Geisttaube steht, die das Herz auf der

Brust Mariens aufzupicken scheint. Erhabener feierlicher Ernst ist abermals das Kennzeichen dieser höchst eigenwilligen, gedanklich vertieften Schöpfung.

Dieser für unseren Meister so bezeichnende Wesenszug erfährt in einer vierten Krippenschöpfung eine noch eindringlichere Verstärkung. Mächtig erhebt sich die Gestalt des gekrönten Gottvaters, der mit beiden Händen ein großes Herz vor seine Brust hält. Darunter schwebt mit nach abwärts gebreiteten Schwingen die Hl. Geisttaube, über deren einzelne Federn das segnende Jesuskind wie auf den Sprossen einer Leiter herabsteigt. Unten in den Mantelenden knien Josef und Maria, Josef mit gefalteten Händen zum Jesuskinde aufblickend, dem Maria die Hand reicht, um es in die Mantelschlinge hinabzugeleiten, auf die es gebettet werden soll.

Wiederum heben kräftige Farben und Vergoldung die ganze überaus schön komponierte Gruppe, wahrlich eine bildhauerische Meisterleistung eines Dilettanten, der unbekümmert von allen künstlerischen Grundregeln und Gesetzen völlig naiv, ganz aus seinem Gefühl und seiner Vorstellung heraus ans Werk geht. Immer wieder müssen wir mit Überraschung feststellen, daß zünftige Bildhauer über die Originalität der Ideen Baumanns und über die schlichte und doch großzügige Art, wie er ihnen Ausdruck und Gestalt zu verleihen weiß, in großes Staunen geraten. Alles Unbeholfene und auch Ungekonnte ist völlig belanglos neben der großen Wirkung, die diese Schöpfungen ausströmen. Wäre Emil Baumann ein raffinierter Schnitzer, so würden seine Schöpfungen kaum diese Macht der Wirkung ausüben, wie so in dieser knappen und oft dürftigen Form. Dabei können wir aber von Werk zu Werk eine immer größere Vollkommenheit und Sicherheit in der Ausführung und Beherrschung der Mittel feststellen.

Baumann hat noch mehrere Variationen dieses Motivs geschaffen, ja er hat es sogar in höchst eindrucksvoller Art auf den Pfingstgedanken umgestellt. In einer weiteren Schöpfung „TU ES PETRUS" stellt er die völlig architektonisch aufgefaßte Gestalt Petri in eine Kirchenfassade, deren Kuppel die Kopfbedeckung des Apostelfürsten bildet. In dessen Linke gibt er einen Fisch, die Rechte hält den mit dem Schlüsselbart versehenen Hirtenstab. Christus, die Gestalt Petri überragend, setzt der Kuppel das Kreuz auf. Zu Füßen der Gruppe liegt rücklings die Gestalt des besiegten Satans.

Es sind wirklich neue Ideen und Bildvorstellungen, die, geboren aus intensiver kirchlicher Denkweise, die Schöpfungen unseres biederen Zuckerbäckermeisters auszeichnen. Hier ist ein Mann aus dem Volk am Werke, der selbst zünftigen Künstlern in seiner unverbildeten Sprache Neues zu sagen weiß. Baumanns Schöpfungen sind Einzelwerke und bleiben es auch; obwohl dem Bereich volkskünstlerischen Schaffens angehörig, sind sie einmalig und können nicht serienmäßig wiederholt werden.

EIN MITTELALTERLICHES VOTIVPFERD AUS NIEDERBAYERN

VON GISLIND RITZ

Als 1929 in der reizvoll auf einem Hügel unweit Frontenhausen gelegenen Wallfahrtskirche St. Corona [1]) eine vermauerte Nische geöffnet wurde, sah man die alte Volksüberlieferung, die von verborgenen Tonwaren erzählt hatte, bestätigt. Die Höhlung, in dem Mauerstück zwischen der Kanzel und dem östlichsten Nordfenster angebracht, barg eine ziemlich beträchtliche Anzahl kleiner Tonplastiken, die in differierender stilistischer Erscheinung und unterschiedlicher technischer Haltung einige wenige Motivtypen wiederholen: Menschenfigürchen, menschliche Körperteile und Gliedmaßen und drei Arten von Tieren, Pferde, Rinder und Kröten [2]). Diese Darstellungsinhalte in Verbindung mit dem Fundort ließen eindeutig erkennen, daß es sich um Votivgaben handeln mußte.

Eigentümlicherweise erfuhr dieser Fund keine besondere Beachtung. Abgesehen von einem kurzen Hinweis in den Ausführungen B. Spirkners über den Corona-Kult [3]) und der Aufnahme einer Auswahl von Beispielen in die Bestände der Ausstellung „Süddeutsche Volkskunst" München 1937, die jedoch in deren literarischer Bearbeitung keine Erwähnung fanden, blieb das ganze reiche Material unausgewertet. Dies ist um so verwunderlicher, als allein schon die Tatsache, daß es sich ausschließlich um Tonwaren handelt, diesen Fund aus der großen Masse der bayrisch-alpenländischen Votivgaben heraushebt. Ton als Material für Votivgaben ist sonst auf die Kopfurnenvotive, bzw. die in ihrem Vorstellungsgehalt aus ihnen sich reduzierenden Kopfvotive Niederbayerns und auf einen Teil der ebendort auftretenden Votivlungen beschränkt.

Seine einmalige Bedeutung gewinnt der Altenkirchener Fund jedoch vor allem durch das Alter gewisser Stücke. Wie bereits erwähnt, differieren die einzelnen Teile, bzw. die einzelnen Gruppen so stark und grundsätzlich, daß dies nicht allein durch unterschiedliche Herkunft bedingt sein kann, sondern auf nicht unbedeutende zeitliche Diskrepanzen zurückzuführen ist. Wenn sich auch so innerhalb des Fundes wenigstens eine gewisse relative Chronologie, die sich allerdings mehr auf allgemeinen Wesensvergleich, denn auf sichere stilistische Fixierung stützen muß, ergibt, so bedeutet dies aber trotzdem noch nicht die absolute Einordnung in den großen Ablauf der Stilgeschichte.

Der Altenkirchener Fund bietet aber in zwei Fällen auch noch die Erfüllung dieser letzten, für alle Schöpfungen der Volkskunst und gerade für die Votive, soweit sie nicht, wie manche Wachsvotive durch äußere Merkmale historisch gekennzeichnet werden, so schwer zu verwirklichende Möglichkeit. Unter seinen Beständen befinden sich zwei Stücke, deren künstlerische Qualität so bedeutend und deren Gestaltungsprinzipien so ausgeprägt zeitbedingt sind, daß die Maßstäbe der gesetzhaften, stilistischen Entwicklung angelegt werden können.

Das erste Stück — wir haben es bereits veröffentlicht [4]) —, ist eines der vier Kopfurnenvotive des Fundes. Die Untersuchung ergab, daß es sich dabei um ein Stück aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, möglicherweise dem künstlerischen Bereich der Tonbildnerschule von St. Martin in Landshut entstammend, handelt.

Ihm gesellt sich nun jenes Pferdevotiv zu, das das Thema dieser Ausführungen bildet [5]). Es ist dabei unser besonderes Anliegen, die stilistische Haltung und damit die zeitliche Einordnung des Objektes herauszuarbeiten.

Vor uns steht (Abb. 50) ein gezäumter und gesattelter Hengst, eine Plastik von bedeutender, vor allem auch im Verhältnis zu den übrigen Altenkirchener Votiven ungewöhnlicher Größe [6]). Sie zeigt jene matt schimmernde, grauschwarze Färbung, die der geschmauchten Ware eigen ist [7]). Kräftige, runde, bis auf das andeutende Absetzen der Hufe ungegliederte Beine tragen einen auffallend schlanken, ebenfalls glatt rund gegebenen Leib, dem in ruhiger Bewegung der starke, infolge der Verschmelzung mit der Mähne hochgewölbte, aber in seiner außerordentlich groß gesehenen Form dennoch elegant wirkende Hals mit dem gesenkten, feinen Kopf entwächst. Der kurze Schweif führt die Linie des Rückens fort, seine äußerste Spitze biegt sich nach oben. Augen, Nüstern und Maul sind durch Einstiche bzw. durch Kerbung angegeben. Die gespitzten Ohren sind aufgesetzt, ebenso wie Zaumzeug und Sattel. Dieser, ein hoher Bocksattel, paßt sich der Umrißführung vorzüglich an.

Diese Beschreibung bemüht sich, bereits ein wesentliches Charakteristikum dieses Stückes erkennen zu lassen: die Schlichtheit seiner äußeren Gestalt. Aus wenigen, klar geformten Teilen setzt sich dieser Körper zusammen, nirgends von aufdringlicher Betonung der Einzelheit in seiner Harmonie gestört. Doch ist diese Schlichtheit nicht seelenlose Vereinfachung, sondern ist Ergebnis intensiver und großartiger Reduktion, echter Rückführung auf das Wesenhafte der Form und des Darstellungsinhaltes, zugleich dessen Steigerung bedeutend. Es ist dabei kennzeichnend für die stilistische Haltung des Stückes, daß diese Vorstellung vom Wesenskern ihren Ausdruck in der Linie findet. Gewiß kommt auch den plastischen Elementen Bedeutung zu. Der Begegnung der beiden Teilstücke in ihrer kompakten Gerundetheit: der aufgerichteten Hals-Vorhand-Partie, die der Leib im rechtem Winkel durchstößt, sodaß gleichsam im Bug seine Spitze erscheint, dieser Begegnung im Plastischen verdankt die Figur ihre ausdrucksvolle Körperhaftigkeit, ihr eindringlich kraftvolles Verhältnis zum Umraum. Und doch wird die Erscheinung der Figur entscheidend bestimmt von der Führung der Konturlinien, die gleichzeitig von dem Angelpunkt der Ohren ausgehende Bewegungsströme sind, von jenem ersten großen Zug, der über Hals, Rücken und die rückgestemmten Hinterbeine in gleitendem Rhythmus nach rückwärts abläuft und von jener zweiten ergänzenden und stützenden Linie, die Halsunterseite und Vorderbeine zu einer Bewegungseinheit zusammenfließen läßt. Seinen Höhepunkt erreicht dieses Liniengebilde in der Führung des oberen Halskonturs, von dem, faszinierend in seiner adligen Kraft, die verhaltene Spannung ausgeht, die diese Plastik erfüllt.

Diese Herrschaft der ungebrochenen Linie bestimmt die stilistische Stellung des Pferdchens. Sie ist das Kennzeichen des 14. Jahrhunderts. In der Tat finden sich unter den Pferdeaquamanilien dieser Zeit die nächsten Verwandten. Aus dieser Reihe greifen wir das Aquamanile in Pferdeform aus

Königshofen (Unterfranken) [8]) (Abb. 51) heraus, um es dem Votiv gegenüber zu stellen.

Es handelt sich bei jenem um ein Stück, das zweifellos dem niedersächsischen Produktionszentrum entstammt [9]), entstanden in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts, genauer zu dem Zeitpunkt, da mit Johannes Apengenter „von Sassenlandt" der norddeutsche Bronzeguß eine neue künstlerische Spannung gewinnt und eine schärfere Naturbeobachtung, verbunden mit einer neuen Großzügigkeit im Formalen, einsetzt [10]).

Dem Eindruck der engen Verwandtschaft beider Stücke kann sich wohl niemand entziehen. Die Gestaltung aus den beiden gegeneinandergesetzten Körperpartien in der Gesamtkomposition, im Einzelnen die strenge Waagrechte des Leibes, das Verhältnis von Hals und Vorhand, die zurückgenommene Hinterhand und vor allem die große, geschwungene Linie des Halses sind von bestechender Ähnlichkeit.

Und doch bleibt gleichzeitig ein Abstand im Formalen und eine Wesensverschiedenheit beider spürbar. Die künstlerische Aussagekraft des Aquamaniles wird zu einem guten Teil von einem, zwar im Sinne des Zeitstiles „verarbeiteten", aber doch eindeutig wirksamen Naturalismus bestimmt, der in der Gestaltung des Kopfes, der Mähne, der Beine sichtbar ist. Dem gegenüber erscheint das Votiv, indem jede rein beschreibende Aussage als überflüssig ausgeschaltet, die letzte Konzentration auf das, was der Verfertiger als wesentlich empfand, vollzogen wird, gleichsam als ein zur Urform abstrahiertes Gebilde. Wir glauben, die nämliche Trennung auch für den Wesensgehalt vollziehen zu müssen. Das Aquamanile ist edles Abbild eines schönen Pferdes; das Votiv begreift in sich das bewußte oder unbewußte Erlebnis der Wesensexistenz des Pferdes schlechthin.

Das Verhältnis beider Stücke zueinander ist das von Stilkunst und Volkskunst, wenn wir diese der Stilkunst gegenüber stellen wollen als eine schöpferische Äußerung, die aus dem spezifischen Verhalten des volkhaft gebundenen Menschen heraus in Vorstellung und Ausführung den Zwang zu wesensgemäßer Abstraktion zu ihren Grundelementen zählt. In solchem Sinn ist das Altenkirchener Votivpferd Volkskunst und zugleich — die Zusammenstellung von Volkskunstbegriff und Qualitätsfrage darf ja nie als Widerspruch betrachtet werden — ein Stück von hohem künstlerischem Rang. Ein Hinweis auf das zweite in Altenkirchen gefundene Pferd [11]), das, wenn auch um Jahrhunderte später entstanden, nach den nämlichen Gesetzen erwuchs, mag dies genügend illustrieren. In diesen beiden Stücken stehen sich also die Qualitätsstufen innerhalb der Volkskunst gegenüber, sodaß damit die Stellung unseres Pferdes auch sozusagen nach unten hin abgegrenzt wird.

Wir haben demnach das Stück nicht als das Werk eines ausgesprochenen Stilkünstlers, sondern vermutlich als das eines Hafners anzusehen, im Gegensatz zu dem genannten spätgotischen Kopfvotiv desselben Fundes, das wohl sicher der Hand eines Plastikers zuzuschreiben ist. Bei dem hohen Stand gerade des Töpferhandwerks im Mittelalter, bei der äußerst labilen Grenze zwischen Handwerk und Kunst auf diesem Gebiet und zudem noch gerade in Niederbayern, das im Spätmittelalter eines der Zentren der Tonplastik war [12]), erscheint eine solche Entstehung durchaus nicht unmöglich. Zu allen Zeiten laufen ja in diesem Handwerk, bedingt durch die große Bildsamkeit des Materials, gerne figürliche Arbeiten neben der Gefäßherstellung her [13]).

Es sei in diesem Zusammenhang speziell an das Tonspielzeug erinnert, das auch die nächsten Parallelen zu den tönernen Votivgaben bietet, ja vielleicht von diesen sich nur durch die veränderte Funktion unterscheidet [14]). Abb. 53 zeigt solches Tonspielzeug des hohen Mittelalters [15]). Das Pferdchen rechts außen steht überdies auch vom Stilistischen her in enger Beziehung zum Altenkirchener Pferd. Allerdings beeindruckt auch hier wieder sofort der Qualitätsunterschied, der zugleich erkennen läßt, daß dieses ein ausgesprochener Einzelgänger sein muß, der nicht mit der Massenware des Spielzeugs verwechselt werden darf.

Von den beiden grundsätzlich unterschiedenen Verhaltensmöglichkeiten der Volkskunst: der Aufnahme des aus der Oberschicht sinkenden Gutes und der Gestaltung aus dem Elementargut, folgt das Altenkirchener Votiv der ersteren. Es ist wohl nicht zu übersehen, daß diese hier vorliegende Abstraktion als plastisches Abbild nicht nach der realen und lebendigen Erscheinung eines Pferdes, sondern im Anschluß an ein oberschichtliches Vorbild vollzogen wurde. (Wir wollen damit keineswegs leugnen, daß die konzentrierte Wesenswiedergabe das Anschauungserlebnis der Wirklichkeit bedingt, sprechen hier aber von ihrer äußeren Formgewinnung.) Damit aber erhalten wir die Möglichkeit einer einigermaßen genauen Datierung.

Wir haben uns dieses Vorbild als eine Tierplastik des 14. Jahrhunderts zu denken und zwar vermutlich eher als ein Werk aus der früheren Zeit dieser neuen Tierdarstellung, für welche klassische Ausgewogenheit charakteristisch ist, denn als eines aus der Endphase, die mit der zunehmenden Längung des Leibes und der ausgeprägter abschüssigen Stellung der Hinterhand eine manirierte Übersteigerung bringt. Dieser Spätstil [16]), der vom letzten Drittel des 14. Jahrhunderts bis in das beginnende 15. Jahrhundert reicht, dürfte also als Ausgangspunkt auszuschalten sein.

An sich wäre nun eine zeitlich unmittelbare Übernahme des Vorbildes denkbar. Im Allgemeinen bedarf jedoch die Volkskunst einer gewissen Frist zur Verarbeitung der empfangenen Anregung [17]). Wir werden demnach das Altenkirchener Votivpferd, wenn überhaupt noch, dann nur in die letzten Jahre des 14. Jahrhundert, wohl eher aber in das beginnende 15. Jahrhundert datieren dürfen.

Eine genauere zeitliche Festlegung ist nicht möglich. Anhaltspunkte zu einer solchen bieten im Übrigen auch die Einzelheiten von Zäumung und Sattelung, oder die Technik des Bildwerkes nicht. Der Bocksattel war der ritterliche Sattel des hohen und späten Mittelalters und fand als Turniersattel noch im 16. Jahrhundert Verwendung. Ebenso wurde die Dunkelfärbung des Tones durch Raucheinwirkung, das Schmauchen, anscheinend das ganze Mittelalter und noch etwa zwei Jahrhunderte darüber hinaus geübt.

Immerhin gewinnen wir aus dieser Technik eine Bestätigung für die Lokalisierung nach Niederbayern. Eine solche Herkunft anzunehmen ist an sich, bei der Lage der Wallfahrt, das Nächstliegende. Zwar befindet sich das Zentrum der Schwarzhafnerei in Oberösterreich und, auf bayrischem Boden, im angrenzenden Obernzell, doch fertigten auch die niederbayrischen Töpfer zeitweise die Schwarzhafnerware. Es besteht also kein Grund, an der einheimischen Entstehung zu zweifeln.

In seiner oben genannten Darstellung des Fundes erwähnt Spirkner zwei Reiterfigürchen, von denen er eines mit unserem Pferd in Beziehung

bringt [18]). Wir bilden diese Zusammenstellung hier nochmals ab (Abb. 52) [19]). Bei diesem Reiter handelt es sich um ein grob geformtes Menschenfigürchen, mit summarisch gegebenem, bärtigem Gesicht, gespreizten Beinen und ausgestreckten Armen. Stichverzierungen an Rücken und Beinen fallen auf [20]).

Leider existiert kein Fundbericht, der erkennen ließe, ob die Fundlage des Figürchens irgendwelche Rückschlüsse auf eine Zusammengehörigkeit mit dem Pferde gestattete. Wir halten eine solche nicht für wahrscheinlich, obwohl sie an sich durchaus möglich wäre. Formale Anregungen, falls es deren bedurfte, gäbe es genug, sowohl in der Vorbildschicht der Bronzeaquamanilien [21]) und der Tonaquamanilien [22]), wie in der Parallelschicht des Spielzeugs [23]). Alle aber stimmen darin überein, daß technisch jeweils der Reiter dem Pferde fest verbunden ist. Deshalb fällt schon die Trennung beider Figuren in unserem Falle auf. Zudem wirkt der „Sitz" des Reiters, vor allem angesichts der Qualität des Pferdchens, nicht sehr überzeugend. Weit schwerer aber wiegt die Tatsache, daß der Graphitgehalt des Tones, bzw. die Intensität der Schmauchung das Männchen wesentlich vom Pferde absetzt. Entscheidend aber ist wohl beider formale Auffassung (die nicht mit der Qualitätsfrage vermengt werden darf). Das Menschenfigürchen zeigt eine völlig andersartige Haltung; gewiß handelt es sich auch hier um eine Abstraktion, doch haben wir hier die Vereinfachung der Primitivität. Das Männchen gehört einer anderen Schicht der Volkskunst an. So glauben wir annehmen zu dürfen, daß das Pferd für sich zu stehen hat und als reines Pferdevotiv geopfert wurde [24]).

Es bleibt nun noch die Frage, ob das Pferd als Votiv eines Reitpferdes gedacht war, in dieser Eigenschaft durch Sattel und Zaumzeug gekennzeichnet, oder ob mit diesen vielleicht nur Einzelheiten des Vorbildes [25]) übernommen wurden. Wir müssen dies dahingestellt sein lassen.

Es mag vielleicht den Volkskundler etwas befremden, daß zur Besprechung eines so unmittelbar dem Bereich der Volkskunde zuzuweisenden Objektes die Methode streng kunsthistorischer Analyse angewandt wurde. Zuweilen bedarf aber die Volkskunde solcher Unterstützung. Es gibt auch im Bereich der Volkskunde Objekte, die ihren vollen wissenschaftlichen Wert erst durch die exakte Bestimmung ihrer zeitlichen Stellung gewinnen. Eines von ihnen ist das Altenkirchener Pferdevotiv, das sich so als eines der frühesten, zumindest als das älteste datierbare südbayrische Votiv der nachantiken Zeit erweist.

Anmerkungen

[1]) Vgl. Kunstdenkmäler von Bayern, Niederbayern Bd. V (Vilsbiburg), S. 19 ff.

[2]) Im einzelnen verteilen sich die 43 erhaltenen Stücke des Fundes folgendermaßen:

Menschenfigürchen	1
Kopf (-Urnen) Votive	4
Brust	1
Beine	8
(davon als Gefäße gebildet	6)
Füße	2
Arme mit Hand	2
Hände	3
Pferde	2
Kühe	6
Kröten	12
Nicht näher zu bestimmende Tiere	2

Dazu kommen noch einige Scherben, unter denen besonders die Reste eines weiteren Menschenfigürchens (Beine, Arm, Hut) auffallen.
Von diesem Bestand befinden sich 16 Stück heute in der Sammlung Rudolf Kriss, der Rest wird im Pfarrhaus Frontenhausen verwahrt. Zu diesen letzteren gehört auch das hier besprochene Pferd.
Eine umfassende Veröffentlichung des gesamten Fundes wird von Verfasser für das Bayerische Jahrbuch für Volkskunde 1954 vorbereitet.

[3]) Bartholomäus Spirkner, Zum Corona-Kult. Bauernheilige und Patronin der Schatzgräber (Volk und Volkstum, Jahrbuch für Volkskunde, Bd. III. 1938, S. 300 ff., im besonderen S. 313). Es handelt sich eigentlich nur um die Bekanntgabe des Fundes mit einer sehr summarischen Aufzählung der Typengruppen.

[4]) Gislind Ritz, Spätmittelalterliche Kopfurnen (Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1952, S. 70 ff., im besonderen S. 71 ff., Abb. 32).

[5]) Wie aus dem oben Gesagten bereits zu entnehmen, erfuhr das Stück bis heute nie eine besondere Bearbeitung. Es wurde lediglich in J. M. Ritz, Süddeutsche Volkskunst, München 1938, ohne Erwähnung im Text abgebildet (Abb. 125).

[6]) H 19 cm, L ca. 22 cm, B ca. 10 cm.

[7]) Die technische Unterscheidung der Graphittonware ist sehr schwierig, da eine Reihe verschiedenartiger Möglichkeiten existiert. Vgl. dazu: F. Wiesinger, Die Schwarzhafner und die Weißhafner in Oberösterreich (Jahrbuch des Oberösterr. Musealvereins Bd. 87, Linz 1937, S. 124). Auch in diesem Fall war es nicht möglich, den technischen Typus eindeutig zu bestimmen, wenn auch wohl am ehesten geschmauchte Ware, wohl ohne, oder nur mit geringem Graphitzusatz, vorzuliegen scheint. Die letzte Entscheidung muß bis zur Untersuchung durch einen Spezialkenner dahingestellt bleiben. Die hellen Streifen, die sich an Kopf und Hals hinziehen, und wie ausgespart wirken, werden durch Wegfallen des plastisch aufgelegten Zaumzeuges entstanden sein. Im übrigen ist die Erhaltung nicht schlecht. Das rechte Vorderbein ist heute abgebrochen, aber vorhanden.

[8]) Bronzeguß, H 30 cm, L 25 cm. Der Ausguß in Form eines kurzen, stumpfen Hornes auf der Stirn. Der fast rechteckig geschwungene Henkel als Drache gebildet. Vgl. dazu: Otto v. Falke und Erich Meyer, Romanische Leuchter und Gießgefäße der Gotik (Bronzegeräte des Mittelalters Bd. I). Berlin 1935, Nr. 562 und S. 86 ff. Abb. 316.

[9]) Es mag vielleicht befremden, daß hier gerade ein Stück von so abgelegener Herkunft zum Vergleich gewählt wird. Kunstwerke dieser Art waren jedoch geradezu Exportartikel, die über weite Entfernungen hin verhandelt wurden, sodaß also durchaus angenommen werden könnte, daß ein Vorbild dieser Art bis nach Niederbayern gelangte. Abgesehen davon vertreten die niedersächsischen Beispiele den Zeitstil am reinsten.

[10]) Seine Tätigkeit ist nachweisbar zwischen 1327 und 1344 in Kolberg, Rostock, Wismar, Lübeck, Kiel, Stettin. Meist große Bronzearbeiten. Doch wirkt sich sein Einfluß unmittelbar und mittelbar auch auf die Gießgefäße aus. Vgl. dazu: O. v. Falke—E. Meyer, a. a. O. S. 74 ff., S. 86.

[11]) Heute Sammlung Kriss. L 18 cm, H 13,8 cm, B ca. 6 cm. Dunkelbraune Glanzglasur. Da hier aus Platzmangel eine Abbildung des Stückes nicht gebracht werden kann, müssen wir auf die Veröffentlichung im Bayer. Jahrbuch für Volkskunde 1954 verweisen.

[12]) Vgl. dazu: H. Wilm, Gotische Tonplastik in Deutschland. Augsburg 1929, S. 70 ff.

[13]) Vgl. dazu: J. M. Ritz, Kleine Hafnerfiguren (Bayrischer Heimatschutz 1931, S. 52).

[14]) Und zwar gilt das nicht etwa nur für das Mittelalter, sondern ebenso für spätere Zeit. Das zweite Altenkirchener Pferd ist in gleicher Weise den Tonspielzeug-Pferden der jüngsten Zeit verwandt. Vgl. dazu die Abbildungen zu dem oben genannten Artikel von J. M. Ritz, im besonderen Abb. 44. Diese Parallelität scheint sich auf die Tonware zu beschränken. Spielzeug in Art der Eisenvotive scheint zumindest äußerst selten zu sein. Vermutlich war dieses Material einmal rein materiell zu kostbar und auch wohl weniger geeignet, daneben aber auch wohl weit stärker kultisch gebunden als der Ton.

[15]) Die Abbildung ist entnommen: Karl B. Gröber, Kinderspielzeug aus alter Zeit. Berlin 1928. Abb. 21. Die Abbildung bringt die Figuren eines Ritters und zweier Pferdchen. Die Stücke befinden sich im Prähistorischen Museum in Straßburg. Die Höhe des mittleren Stückes beträgt 15 cm. Gröber datiert die Stücke in das 13. Jahrh., was uns, zumindest für das rechte Pferd, auf Grund des Vergleichsmaterials aus der Stilkunst zu früh erscheint.

[16]) Beispiele für diesen Spätstil unter anderem bei O. von Falke — E. Meyer, a. a. O. Nr. 587 Abb. 538, Paris, Musée Cluny. Nr. 589 Abb. 539, Paris, Musée Cluny. Beide Niedersachsen, um 1400.

[17]) Wir müssen daneben auch in Betracht ziehen, daß u. U. die Aufnahme dieser Anregung durch den Volkskünstler längere Zeit nach der Entstehung des Vorbildes erfolgt sein kann.

[18]) B. Spirkner, a. a. O. S. 313, Abb. 11 rechts. Wie Spirkner zu dieser Angabe kommt, ist leider völlig unklar.

[19]) Diese Aufnahme verdanken wir der freundlichen Hilfe von Herrn Konservator Dr. Fr. Dambeck, Bayrisches Landesamt für Denkmalpflege.

[20]) H (heute) 12 cm. Ebenfalls Schwarzhafnerware. Die Erhaltung schlecht: Arme und Beine abgebrochen; Stücke der Beine aber noch vorhanden. Auf das Figürchen an sich, sowie auf die Frage des in Scherben erhaltenen zweiten Reiters und des Hutes wird in der oben angekündigten zusammenfassenden Bearbeitung des Fundes noch ausführlich einzugehen sein.

[21]) Vgl. z. B.: O. von Falke — E. Meyer, a. a. O.
Nr. 604 Abb. 552. Warrington, Städt. Museum, norddeutsch um 1400.
Nr. 598 Abb. 546 a und b. Nürnberg, Germ. Museum, norddeutsch um 1400.

[22]) Vgl. z. B.: F. Wiesinger, a. a. O. S. 148, Abb. T XII/9; Tonaquamanile, Torso, Wels, Museum, 15. Jh.

[23]) Vgl. Abb. 4, Mitte.

[24]) Es wäre u. U. auch möglich, daß, wenn der Reiter auf dem Pferde sitzend aufgefunden wurde, die beiden schon früher einmal in Verkennung der Sachlage verbunden worden waren.

[25]) Solche gesattelte Pferde ohne Reiter z. B. bei Tonaquamanilien: Pferde-Torso, Landesmuseum Linz, F. Wiesinger, a. a. O. S. 148, Abb. T. XII/7. Pferdeaquamanile, Museum Ingolstadt (Bayrischer Heimatschutz Jg. 1932. S. 82, Abb. 86). Beide Stücke entstammen zwar dem 15. Jahrh., lassen sich aber dennoch gut zum Vergleich heranziehen.

MITTELALTERLICHE EISENVOTIVE IN FRANKEN

VON JOSEF MARIA RITZ

Die Eisenvotive haben eine frühe Beachtung gefunden, sowohl von Seiten der Forschung als des wissenschaftlichen und liebhabermäßigen Sammelns. Eine besonders reiche Anschauung über zeitliche und landschaftliche Verschiedenheit ermöglicht die Sammlung von Rudolf Kriss. Die Literatur hat sich seit Andree-Eysn mit diesem Forschungsstoff beschäftigt [1]). Wichtig ist die Abhandlung von Rudolf Kriss „Technik und Altersbestimmung der eisernen Opfergaben" [2]). Sie geht über das Thema hinaus und gibt eine Übersicht über die gesamten einschlägigen Forschungsprobleme. Trotz alledem sind wir von einer umfassenden Kenntnis und Erforschung aller Fragen um die Eisenvotive noch ziemlich weit entfernt. Notwendige Vorarbeiten sind Einzeluntersuchungen über landschaftliches und örtliches Vorkommen. In solcher Absicht soll auch hier in knapper Form das bisher Bekannte über Eisenvotive in Franken zusammengestellt werden. Das Vorhandensein der Eisenvotive ist auf dem Gebiet des bayerischen Stammes weitaus am dichtesten. Man darf daraus zum mindesten schließen, daß hier ein Zentrum dieses Opferbrauches liegt. Ob das Vorkommen in anderen Landschaften als eine Ausstrahlung von dorther anzusprechen ist, kann heute noch nicht endgültig entschieden werden. Jedenfalls ist der Verbreitungsraum der Eisenvotive ziemlich groß, er reicht von der Steiermark, dem Burgenland und Niederösterreich im Osten über das alemannische Gebiet hinweg bis an dessen Zusammentreffen mit dem romanischen Volkstum in Elsaß-Lothringen und der Schweiz. Ein eiserner Opferarm findet sich z. B. in der Leonhardskapelle zu Freiburg in der Schweiz. Das nordwestlichste Auftreten der Eisenvotive ist in Belgien festgestellt worden.

In Franken ist schon seit der Reformationszeit und die dadurch entstandene religiös-landschaftliche Gemengelage eine gewisse Verkümmerung des volksreligiösen Brauchtums auch in katholischen Gegenden eingetreten. Dazu gehört das verhältnismäßig frühe Abkommen des Eisenopferbrauches. Er ist uns aus vorreformatorischer Zeit durch Funde bezeugt und auch später noch vereinzelt literarisch nachgewiesen.

Der 6. Jahresbericht des Historischen Vereins im Rezatkreis (Sitz Ansbach) für 1835 berichtet S. 13 folgendes: „Es seien verschiedene kleine Menschen und Tiergestalten von Eisen, welche bei Feuchtwang gefunden durch die Güte des Königlichen Landrichters Herrn Leidner eingesendet worden. Eine Viertelstunde südwestlich von Feuchtwangen in einem kleinen Tal soll nach der Tradition eine dem heiligen Leonhard geweihte Kapelle gestanden haben, wovon der benachbarte Berg noch den Namen Leonhardsberg führt. Bei zufälligem Nachgraben an diesem Orte traf man auf eine gepflasterte Stelle, auf welcher sich viele eiserne Figuren angehäuft fanden. Das wahrscheinlichste ist, daß diese Figuren einer heidnischen Gottheit oder auch dem heiligen Leonhard als Patron der Haustiere zum Opfer gebracht wurden . . .

So wenig Wert diese Figuren an und für sich zu haben scheinen, so hat man doch der Seltenheit wegen, und weil sich bei allen Ausgrabungen noch nichts ähnliches gefunden hat, für dienlich erachtet, sie auf dem beigefügten lithographierten Blatte in etwas verkleinerter Weise darzustellen“ [3]).

Es handelt sich um eine ehemalige Leonhards-Wallfahrtskirche bei den westlich von Feuchtwangen gelegenen Höhen; die betreffende Erhebung heißt heute noch Leonhardsberg. Mit dem Aufkommen der Reformation ging die Wallfahrt zurück, was schon für 1526 bezeugt ist. Das Jahr 1539 gilt als der endgültige Zeitpunkt, zu dem sich die Reformation in Feuchtwangen durchgesetzt hat. Die Kapelle begann zu verfallen und am 11. Oktober 1570 verfügte Markgraf Georg Friedrich von Ansbach, daß man zum Bau einer neuen Friedhofkirche in Feuchtwangen „St. Leonhards ödes Kapellein, soferne das niemand dienlich oder nützlich, sondern ohnehin zugrunde gehen will, gebrauche“. Zum endgültigen Abbruch kam es allerdings erst 1620 [4]). Wir dürfen annehmen, daß etwa von 1540 ab in der Leonhardskapelle nichts mehr geopfert wurde.

Der oben genannte Fundbericht spricht von vielen eisernen Figuren. Es ist deshalb möglich, daß nicht der gesamte Fund seinerzeit dem Historischen Verein in Ansbach übergeben worden ist. Auf der beigegebenen Lithographie sind acht Gegenstände dargestellt, und zwar eine menschliche Figur 8 Zoll hoch, eine betende menschliche Figur 4½ Zoll, desgleichen eine Figur von 3½ Zoll. Ein eiserner Arm ist 7 Zoll lang, 3 Tierfiguren messen 7, 9 bzw. 4 Zoll. Im Museum zu Ansbach befinden sich heute noch folgende Stücke: (Abb. 54—57, 59—61, 64—65).

1. Menschliche Figur (Frau?) mit vorgestreckten Händen. Höhe 19,5 cm, Breite 3,0 cm, Dicke 1,5 cm (Abb. 60).
2. Menschliche Figur mit vor den Leib gelegtem Arm, der andere Arm abgebrochen. Die Arme mit einer Niete auf dem Rücken befestigt. Höhe 10,5 cm, Breite 1,5 cm, Dicke (am Kopf) 0,4 cm, (durchschnittlich) 1,0 cm (Abb. 56, rechts).
3. Menschliche Figur mit schräg nach unten vorgehaltenen Armen, Höhe 10,5 cm, Breite 1,5 cm, Dicke (am Kopf) 0,8 cm, (durchschnittlich) 0,5 cm (Abb. 56, links).
4. Menschliche Figur, die eine Hand wie bittend emporgehoben, die andere ebenfalls abgewinkelt, aber zum Teil abgebrochen. Höhe 9,2 cm, Breite 2 cm, Dicke (am Kopf) 1,0 cm, (durchschnittlich) 0,3 cm (Abb. 57, links).
5. Menschliche Figur mit seitwärts gespreizten Armen, die eine Hand abgebrochen. Höhe 8,0 cm, Breite 3,0 cm, Dicke (am Kopf) 1,2 cm, (durchschnittlich) 0,2 cm (Abb. 57, rechts).
6. Menschliche Figur, die beiden Arme abgebrochen. Höhe 7,5 cm, Breite 2,2 cm, Dicke (am Kopf) 0,6 cm, (durchschnittlich) 0,3 cm (Abb. 55).
7. Menschliche Figur, der eine Arm angewinkelt vor der Brust erhoben, der andere abgebrochen. Höhe 6,5 cm, Breite 1,6 cm, Dicke (am Kopf) 1,0 cm, (durchschnittlich) 0,2 cm (Abb. 59).
8. Menschliche Figur mit betend erhobenen Händen. Höhe 10,5 cm, Breite 4,5 cm, durchschnittliche Dicke 1,0 cm (Abb. 54).
9. Arm mit gespreizter Hand. Länge 17,0 cm, Breite 6 cm, Dicke 2,5 cm (Abb. 61).

10. Tier mit geöffnetem Maul. Länge 23,0 cm, Höhe 10,5 cm, Dicke 3,5 cm (Abb. 65).

11. Tier mit hochgebogenem Hals. Länge 17,0 cm, Höhe 7,5 cm, Dicke 1,0 cm (Abb. 64, rechts).

12. Tier mit ziemlich gestrecktem, dreieckigem Kopf. Länge 10,0 cm, Höhe 5,0 cm, Dicke 1,0 cm (Abb. 64, Mitte).

13. Tier mit kleinem, beschädigtem Kopf. Länge 6,0 cm, Höhe 2,3 cm, Dicke 0,8 cm (Abb. 64, links).

Die Menschenfiguren sind also gegenüber den Tierdarstellungen in der Überzahl, was nach Kriss auf frühe Zeit weist. Zum gleichen Schluß führt die Form und Technik der Feuchtwanger Figuren. Sie sind aus einem Stück geschmiedet, von ziemlicher Stärke und primitiv in der Einzelausbildung. Dadurch sind sie den Funden von Pflaumloch in Württemberg nächst verwandt [5]). Nach den Beifunden werden dieselben in das 11. bis 12. Jahrhundert verlegt. Eine solche Datierung ist möglich; die zeitliche Einordnung der Beifunde müßte aber neuerdings nachgeprüft werden, da deren Chronologie immer noch ziemlich unbestimmt ist. Wenn auch Kriss eine allgemeine Ordnung von Altersschichten sehr wahrscheinlich gemacht hat, so können doch die Zeiträume groß sein, während der der früheste Typus angefertigt wurde. Jedenfalls dürfen wir bei aller Vorsicht das hohe bis spätere Mittelalter als Ursprungszeit für die Stücke, die sich in Ansbach befinden, in Anspruch nehmen. Am ältesten wirkt darunter das große Tier, das mit seinem gespalteten Maul, den geschweiften Vorderbeinen, einen wahrhaft urweltlichen Eindruck macht.

Das Museum Feuchtwangen birgt eine Tierfigur (Rind), das nach dem Museumskataolg [6]) ebenfalls aus der St. Leonhardskapelle stammt (Abb. 62). Die Geschichte dieser Figur nach der Ausgrabung bis zu ihrer Aufnahme ins Museum (dieses 1902 gegründet) läßt sich heute nicht mehr feststellen. Das Feuchtwanger Stück nun unterscheidet sich erheblich von den Ansbacher Figuren. Die Stärke des Eisens ist schon verhältnismäßig gering und die Beine und Hörner sind durchgesteckt (Länge 14,5 cm, Breite 5 cm, Dicke 2,5 mm, höchste Höhe 8,5 cm). Man muß dieses Votiv, wenn es wirklich aus der Leonhardskapelle stammt, in die allerletzte Zeit des Bestehens der Wallfahrt setzen. An sich würde man es für später halten. Daß formale Prägungen ähnlicher Art am Ausgang des Mittelalters vorkamen, beweist ein weiterer Fund, dessen Datierung und Herkunft einwandfrei ist.

Es handelt sich um zwei eiserne Opfertiere, die bei der ehemaligen Leonhardskapelle von Wirsberg am Südabhang des Frankenwaldes zum Vorschein kamen. Die Kirche wurde 1933 und in den folgenden Jahren ausgegraben. Erwähnt wird sie erstmals im Jahre 1400, infolge der Reformation kam sie in Abgang, ihre Reste sollen um 1600 abgetragen worden sein. Die Zeitbestimmung der beiden genannten Votivfiguren ist auf die Gegenwart zu durch die Reformation abgesteckt. Nach rückwärts wird man nicht allzuweit gehen dürfen, da die Stärke des Eisens und die allgemeine Form dies nicht zulassen (Abb. Länge 12 cm, Höhe 7 cm, Dicke 0,5—1,5 cm. Abb. 63). Die Pferdchen dürften aus je einem halben Hufeisen hergestellt sein. Bei beiden liegt der verstärkte Rand (der Außenrand des Hufeisens) am Rücken der Tiere. Der Kopf ist samt dem Hals aus diesem Stück herausgeschmiedet, der Schwanz als Lappen abwärts geschmiedet. An beiden Exem-

plaren sind die Beine und die Ohren als ein ganzes Stück durch eingeschlagene Löcher hindurchgesteckt und dann beidseitig umgebogen.

Es bleibt uns nun noch die literarischen Zeugnisse für eiserne Opfergaben in Franken zu erwähnen; sie betreffen hauptsächlich Vierzehnheiligen. Dort lebt heute noch die größte Wallfahrt Frankens. Die großartige Kirche Balthasar Neumanns gehört zu den europäischen Leistungen der Barockzeit, sie hat nichts Volkstümliches an sich, wird aber vom Volk geliebt. Ihre Wachskammer birgt wohl Votivgaben, aber diese stammen erst aus neuerer Zeit, beginnend um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Früher aber ist Vierzehnheiligen interessanterweise eine Pferdewallfahrt gewesen. Wir wissen darüber aus einem Bericht, den der schwedische Kriegsingenieur Johann Merk, ein gebürtiger Ulmer, in Form eines Kriegstagebuches von seinen Fahrten in den Jahren 1638 bis 1650 hinterlassen hat. Das Manuskript wurde in der Berliner Staatsbibliothek verwahrt, Friedrich Beyschlag hat daraus Auszüge veröffentlicht [7]). Es ist da zu lesen, daß Merk 1649 von Schweinfurt nach Kulmbach reiste. In Staffelstein, wo er am 3. August 1649 einkehrte, erzählte ihm der Wirt „von der Wallfahrt der Vierzehnheiligen, so nächst Staffelstein auf dem hohen Berg liegt und daß insonderheit allda die Pferde kuriert werden. Was für Schäden sie auch hätten, sie würden geheilt, wenn man das Pferd dreimal um die Kirche führe und etwas opfere". Der Wirt erzählte viele Beispiele von Obersten, Generälen und anderen Offizieren, die ihr Pferd teils selbst, teils durch andere hingebracht haben und allen soll geholfen worden sein. Am nächsten Tag besuchte Merk dann Vierzehnheiligen, „da an der Kirchentür etlich 100 Hufeisen angenagelt und in der Kirchen viel wächserne Pferdeköpf und Füß, auch noch mehr Hufeisen bei dem Altar herumhangen und angenagelt gewesen". Es wäre sehr merkwürdig, wenn in Vierzehnheiligen außer den Hufeisen nicht auch andere eiserne Figuren geopfert worden wären. Dies ist denn auch bezeugt; wie aus dem „Frankentalischen Lustgarten" von 1653 (S. 138) zu entnehmen ist, hat ein Mann mit einer eisernen Menschenfigur sich nach Vierzehnheiligen verlobt [9]). Vermutlich sind schon beim Neubau der Kirche im 18. Jahrhundert diese Zeugen alter Volksfrömmigkeit beseitigt worden. Sollte bei der Säkularisation noch etwas davon übrig gewesen sein, so hat gewiß der Geist der Aufklärung diese Reste vernichtet. Eine systematische Grabung nach alten Votiven ist in Vierzehnheiligen kaum möglich, aber vielleicht wird durch Zufall einmal eine eiserne Opfergabe gefunden.

Die Leonhardskapelle bei Feuchtwangen liegt an der Grenze des schwäbischen Volkstums, sodaß Ausstrahlung von Süden her, besonders angesichts des Leonhardspatronats leicht möglich ist. Vierzehnheiligen und Wirsberg gehören zum nördlichen Franken. In Vierzehnheiligen kann der Brauch der eisernen Votivgaben auch nicht mit dem Leonhardskult erklärt werden, er könnte also doch auch in Franken weiter verbreitet gewesen sein. Hiezu ist eine Notiz bei Andree [8]) zu nehmen vom Fund eines 11½ cm hohen Eisenfigürchens beim Abbruch eines Hauses in Untermaßfeld bei Meiningen (Abb. 58).

Dasselbe ist abgebildet in dem Aufsatz von G. Jacob über eine Eisenfigur in der Sammlung des Hennebergischen Altertumsforschenden Vereins zu Meiningen, erschienen in: Archiv für Anthropologie, Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen, 21. Band, Braunschweig 1892/93, S. 209 ff. Dort wird auch hingewiesen auf den Fund von Eisenvotiven beim

Abbruch der Martinskapelle in Meiningen, wo anscheinend zu Beginn des 17. Jahrhunderts „bei Auf- und Ausräumung des Beinhauses unter den Totenbeinen eiserne Männlein, samt anderen Bildern von Eisen gefunden" wurden. Die Martinskirche besaß einen Leonhards-Altar.

Kurz zusammenfassend sei festgestellt, daß die fränkischen Eisenvotivfunde für die Klärung der Datierungsfragen wie für die gesamte Wallfahrtsvolkskunde von erheblicher Bedeutung sind.

Anmerkungen

[1]) Vgl. dazu J. M. Ritz, Deutsche religiöse Volkskunst; zu ihren Forschungsaufgaben (Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde, Bd. I, München 1936, S. 138 f.).
[2]) Rudolf Kriss, Technik und Altersbestimmung der eisernen Opfergaben (Jahrbuch für historische Volkskunde, Bd. III/IV, Berlin 1934, S. 277 ff.).
[3]) Vgl. hiezu auch Archiv für Anthropologie, Bd. XXI, Taf. 5, Fig. 2—6, und Richard Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland. Braunschweig 1904. S. 87.
[4]) Vgl. hiezu Wilhelm Schaudig, Geschichte der Stadt und des ehem. Stiftes von Feuchtwangen. S. 44.
[5]) Vgl. hiezu Kriss, wie Anmerkung 2, S. 279, Tafel 59 und 60.
[6]) Hans Güthlein und J. M. Ritz, Das Feuchtwanger Heimatmuseum. Augsburg 1929, S. 21.
[7]) Fränkische Monatshefte, Bd. VIII, 1929, S. 244 ff.
[8]) Andree, wie Anmerkung 3, S. 87.
[9]) Vgl. Josef Dünninger, Die Wallfahrtslegende von Vierzehnheiligen, Stammlerfestschrift 1953, S. 195.

Nachtrag

Durch Herrn Hauptkonservator Dr. Erich Meyer-Heisig erfuhr ich während der Drucklegung, daß er in den Inventaren des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg folgende Eintragungen gefunden hat:

1. 1855, ungefähr 100 eiserne Votivfiguren aus Feuchtwangen.
2. 1875, eine Votivfigur (Hirsch) aus dem Besitz des Obersten Gemming. (Dieser sammelte in der Gegend von Nürnberg.)
3. 1888, eisernes Hündchen, gefunden in Altenfurt bei Nürnberg. (Dort eine romanische Rundkirche.)
4. 1898, 4 Votivfiguren aus der St. Leonhardskirche in Linden, Lkr. Neustadt/Aisch.

Es läßt sich im Augenblick nicht fesstellen, ob diese Votivgaben noch vorhanden sind oder ob sie sich identifizieren lassen. Aber auf jeden Fall ist diese Angabe deshalb so wichtig, weil daraus zu ersehen ist, daß die eisernen Votivgaben in Gaben doch einmal weit verbreitet waren. Wenn sich Näheres eruieren läßt, wird darüber eine Veröffentlichung im Bayerischen Jahrbuch für Volkskunde stattfinden. Herrn Dr. Meyer-Heisig bin ich sehr zu Dank verbunden.

BARBARA- UND LUCIAWEIZEN

Die Verbreitung der weihnachtlichen Tellersaat im Burgenland

(Mit einer Verbreitungskarte)

VON LEOPOLD SCHMIDT

Die österreichische Brauchforschung hat in den letzten Jahren vieles in die Scheuern gebracht, was vordem verstreut und daher kaum überschaubar gelegen war. Die Jahre, welche Gustav Gugitz auf die Ordnung des Jahresbrauches gewendet hat, haben sich in vieler Hinsicht gelohnt [1]). Unzählige Einzelheiten, schon einmal aufgezeichnet und dennoch meist übersehen, sind gerade in seinen Studien mit historischem Quellenmaterial konfrontiert und verständlich gemacht worden. Verglichen mit dem, was ein Vierteljahrhundert vorher als Sitte und Brauch durchbesprochen worden war [2]), bedeutet das Werk von Gugitz einen gewaltigen Fortschritt.

Dennoch wird es immer wieder notwendig sein, zu überprüfen, inwieweit uns das große Geflecht des Brauchtums bekannt ist, und an welchen Stellen wir Lücken bemerken, die sich vielleicht füllen lassen würden, und durch deren Ausfüllung wir für das Gesamtgeflecht wieder neue Gesichtspunkte der Beurteilung und der Wertung gewinnen könnten. Eine regelmäßige Sammeltätigkeit bleibt also nach der großen Leistung von Gugitz ebenso wenig erspart, wie sie nach den Zusammenfassungen vorher unnötig geworden war. Wir haben aber durch diese Arbeiten die Möglichkeit gewonnen, uns nunmehr schon halbwegs planmäßig umschauen zu können, welche Stellen in dem großen Geflecht schütter erscheinen. Nicht die immer wiederholte Aufzeichnung der vielen, längst bekannten Züge des Brauchtums kann hier zum Ziel werden, sondern nur der Ausgriff nach einer folgerichtigen Ergänzung. In diesem Sinne habe ich dankbar die Gelegenheit ergriffen, vom Archiv der österreichischen Volkskunde aus eine Erhebung des Jahresbrauchtumes im Burgenland durchzuführen [3]). Hier, im Osten Österreichs, ist nämlich das Geflecht unserer Brauchkenntnisse noch recht schütter, hier lohnt es sich, einmal grundlegend nachzusammeln. Und in den Jahren von 1951 bis 1953 haben die Fragebogen nach dem Jahresbrauchtum, die möglichst schlicht gehalten waren, aber vor allem auf jene Dinge abzielten, die bisher noch nicht erfaßt wurden, eine wirklich grundlegende Ergänzung unserer Kenntnisse ergeben. Sie haben nicht nur jenen Stand der Kenntnisse berichtigt, wie er vor einem Vierteljahrhundert als Grundlage aller weiteren Brauchforschung dargelegt worden war, sondern auch die bei Gugitz und durch ihn so erweiterten und vertieften Kenntnisse weitgehend vergrößert. Das ist nicht zuletzt deshalb begreiflich, weil Gugitz zu den älteren Aufzeichnungen der österreichischen Alpen- und Donauländer Quellenmaterial aus der Literatur der Aufklärung und der Biedermeierzeit beibringen konnte: und das sind Quellen, die es für das Burgenland kaum gibt. Da greift kaum einmal eine ältere Aktennotiz oder eine Reisendenbemerkung

über die Leitha nach dem Osten hinaus [4]). Was wir wissen, beziehen wir fast ganz erst aus den Jahrzehnten nach 1867; erst seit M. A. Beckers Entdeckung der Heanzen [5]) beginnt die burgenländische Volkskunde ihr bescheidenes Wachstum [6]). Ihre Erstarkung seit 1919 fällt automatisch mit dem raschen Aufhören der alten Verhältnisse zusammen. Hier bedeutet also die Forschung auch in unseren Jahren zunächst und hauptsächlich noch Sammlung der älteren und zugleich altartigen Zustände [7]). All das ist selbstverständlich noch kaum wirksam geworden. Selbst in das gewaltige Werk von Gugitz ist davon erst ganz wenig eingeflossen.

Das gilt auch für den Brauch, der hier besprochen werden soll. Keine österreichische Brauchaufzeichnung weiß davon, daß es im Osten unseres Landes in hunderten von Gemeinden einen gemütvollen Hausbrauch zur Weihnachtszeit gibt, den man als Tellersaat an einem der Vorweihnachtsfeiertage kennenlernt: als Barbara- oder Luciaweizen. Gugitz, der als erster die Luzienbräuche Österreichs zusammengestellt hat, kennt ihn ebenfalls nicht, da ihn keiner seiner Vorgänger gekannt hat, und da ihn keine der älteren, Gugitz so gut vertrauten Quellen beschreibt. Die Bauern des Heanzenlandes haben da also einen eigenartigen Jahresbrauch bewahrt, der dieses östliche Österreich über den Südosten hin mit der Mittelmeerwelt und weit darüber hinaus mit dem ganzen Südosten verbindet, und niemand weiß etwas davon. Bis vor die Tore Wiens reicht ein Brauch, der anderorts mit prunkvollen Namen der Antike bezeichnet wird, den man als Brauchtypus unter die Gattung der Adonisgärten einordnen kann, und der schon deshalb unsere größte Aufmerksamkeit verdienen würde [8]). In diesem Fall lohnt es sich wohl, die Sammlung anzusetzen, und das nun geborgene Material darzubieten. Gerade dem großen Stoffkenner Gustav Gugitz zu Ehren.

Ich bin bei dieser Arbeit verschiedenen Helfern dankschuldig geworden. Vor allem Herrn Regierungsrat Adalbert Riedl als dem unermüdlichen Leiter der Burgenländischen Landesstelle des Archives der österreichischen Volkskunde. Aber auch Herrn Kollegen Prof. Milovan Gavazzi in Agram und Dozent Dr. Leopold Kretzenbacher bin ich für ihre Auskünfte ebenso zu Dank verbunden wie Frau Dr. Anna Hofstätter und Frau Prof. Ilka Peter in Wien für ihre Mitteilungen.

A

Während bisher über den Brauch im Burgenland überhaupt nichts bekannt war, ergab die Befragung durch das Archiv der österreichischen Volkskunde ein überraschendes Ergebnis. Bei der Abfragung der Frühwinterbräuche wurde erfreulicherweise spontan, ohne daß eine diesbezügliche Frage aufgenommen worden wäre, aus 25 Orten zum Luzientag geantwortet, daß dort auch die Tellersaat üblich sei. Daraufhin wurde im nächsten Fragebogen, der Angaben über die November- und Dezember-Bräuche erbat, eine eigene Frage 3 über diese Tellersaat aufgenommen, die aus 112 Orten positiv beantwortet wurde. Manche Orte wiederholten ihre Angaben, in manchen Fällen ergaben sich Ergänzungen. In der Gesamtheit der an sich weitgehend einheitlichen Antworten auf die Frage:

> **3., 4. und 13. Dezember, hl. Barbara und hl. Lucia:** Kennt man einen Barbara- oder Lucien-Weizen (Teller mit Weizenkörnern, die man keimen läßt, und am hl. Abend aufstellt)? Welche Glaubensmeinung verbindet man damit? Wie heißt der Brauch? Wird ein Licht auf den Teller gestellt?

ist die Bekundung eines nahezu allgemein bekannten und geübten Hausbrauches gegeben. Ähnlich allgemein geläufig ist im gleichen Bereich nur der Barbarazweig und der Christbaum, was aber von diesen völlig bekannt war, wogegen es von der vorweihnachtlichen Tellersaat ganz unbekannt blieb. Es lohnt sich daher, zunächst einmal den Stoff der Antworten als Grundlagen für jede weitere Bearbeitung bezirks- und ortsweise vorzulegen.

I. Neusiedl am See

1. Apetlon. Zu Barbara, heißt Christkindlfrucht, Lichtlein.
2. Illmitz. Am 4. Dezember kommt Weizen auf den Teller, am hl. Abend mit Licht unter den Christbaum. Gedeiht der Weizen gut — gutes Jahr. Auch Kirschzweige werden ins Wasser gesteckt. Zu Weihnachten kommt das Öllicht in die Mitte der Pflänzchen gestellt.
3. Pamhagen. Luziaweizen wird angebaut. Am hl. Abend brennt in der Mitte der Halme ein Licht. — Die Hausfrau füllt am Lucientag einen tiefen Teller mit Weizen, befeuchtet ihn, daß er zu treiben beginnt. Wenn die Halme ungefähr 10 cm hoch sind, werden sie gleichgeschnitten. In die Mitte stellt man eine Kerze, die während der Weihnachtstage vor der Krippe oder im Herrgottswinkel brennt. — In manchen Häusern wird der Weizen schon zu Barbara angebaut, also zur selben Zeit, wenn die Barbarazweige geschnitten werden.
4. Potzneusiedl. Barbara und Lucia. Bekannt. Auch die Kerze steht in der Mitte. Sinn weiß leider keiner mehr.
5. Tadten. Barbara und Lucia. Bekannt.
6. Weiden am See. Barbara. Weizen wird in einem Teller angebaut, dann in die Mitte ein Öllicht gestellt. Auch Lucia. Glaubensmeinungen nicht bekannt.
7. Winden am See. Barbara. Barbaraweizen. Wenn bis zu Weihnachten der Weizen gut wächst, so wird ein gutes Jahr für Weizen. Den Weizenteller stellt man mit einem Kerzenlicht unter den Christbaum.

II. Eisenstadt

1. St. Georgen am Leithagebirge. Barbara. Barbaraweizen. Weizen wird angebaut, ein Licht (Öllämpchen) auf dem Teller. Am hl. Abend aufgestellt.
2. Großhöflein. Barbara. Teller werden mit Weizenkörnern aufgestellt, die man keimen läßt, und sie dann am hl. Abend aufstellt. Auf den Teller wird ein Licht gestellt. Man erbittet damit den Segen Gottes, damit im kommenden Jahr eine gute und reiche Ernte wird.
3. Hornstein. Barbara und Lucia. An diesem Tag wird in einem Teller Weizen angebaut, der am hl. Abend auf den Tisch gestellt wird. In die Mitte des Tellers wird ein Licht gestellt (Öllicht). Wurde am Barbaratag der Anbau des Weizens im Teller versäumt, wird dies am 13. Dezember nachgeholt. Wächst der Weizen groß, wird die kommende Ernte gut sein. Der Weizen wird am Neujahrstag den Hühnern verfüttert.
4. Klingenbach. Barbara. Bekannt. Geht der Weizen gut auf, so wird im kommenden Jahr eine gute Ernte sein.
5. Loretto. Barbara. Bekannt. Auf den Teller wird ein Licht gestellt.
6. Müllendorf. Barbara. Bekannt. Barbaraweizen wird mit den Armen Seelen in Verbindung gebracht.
7. Neufeld an der Leitha. Barbara. Bekannt. Barbaraweizen. Omen für die kommende Ernte.
8. Oggau. Barbara. Bekannt.
9. Oslip. Barbara. Heute noch werden Weizenkörner am 4. Dezember auf einen flachen Teller gegeben, in die Mitte kommt ein Glas mit Licht, und wird am hl. Abend unter den Christbaum gestellt. (Fruchtbarkeit.)
10. Purbach. Barbara. Bekannt. Am hl. Abend ein Licht auf den Teller gestellt.
11. Siegendorf. Barbara und Lucia. Teils wird Weizen zu Barbara, teils zu Lucia für den hl. Abend bereitet. Ein Licht, früher Öl, jetzt zumeist Kerze, wird hineingestellt. Am Weihnachtstisch oder unter dem Christbaum aufgestellt.
12. Schützen am Gebirge. Barbara. Weizen wird nur selten auf einen Teller gegeben.

13. Stotzing. Barbara. Bekannt. Der Weizen kommt auf den Teller und wird am hl. Abend aufgestellt, in die Mitte kommt eine Kerze.
14. St. Margarethen. Barbara. Die im Teller gekeimten Weizenkörner werden hl. Abend unter den Christbaum gestellt. In der Mitte des Tellers steht ein Licht, „Licht der Welt".
15. Trausdorf an der Wulka. Barbara. In den Teller wird am 4. Dezember Weizen gegeben. Der aufgekeimte Weizen wird am hl. Abend unter den Christbaum gestellt. In der Mitte wird eine Kerze angezündet. Keine Glaubensmeinung darüber.
16. Wulkaprodersdorf. Barbara. Bekannt. Weizenkörner auf den Teller, keimen bis hl. Abend. Geht der Weizen gut auf, so ist ein gutes Jahr zu erwarten. Licht wird angezündet.
17. Zagersdorf. Barbara. Barbara- oder Luzienweizen ist in jedem Haus zu finden. Das Glas, das schon vor dem Keimen in die Mitte gestellt wird, wird mit Brennöl gefüllt und am hl. Abend angezündet.
18. Zillingthal. Barbara. Am Barbaratag wird ein Teller mit Weizenkörnern zum Keimen aufgestellt. Am hl. Abend schneidet man den Weizen gerade und stellt in die Mitte des Weizens ein Ewiglicht; so wird der Teller mit Weizen unter den Christbaum gestellt und die ganze Weihnachtsoktav dort belassen. Man will sich damit die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres sichern. — Schon während des Keimenlassens wird ein Trinkglas zwischen den Weizen gestellt. In der hl. Nacht wird dann, wenn der Weizen schön gewachsen ist, das Trinkglas aus der Mitte des Tellers genommen, an seine Stelle wird ein anderes Glas mit Öl hineingestellt, angezündet und unter den Christbaum gestellt. Bei diesem brennenden Öl, umgeben von schöngewachsenem und gradgeschnittenen Weizen, werden dann die verschiedensten Christbaumgebete und Andachten verrichtet.

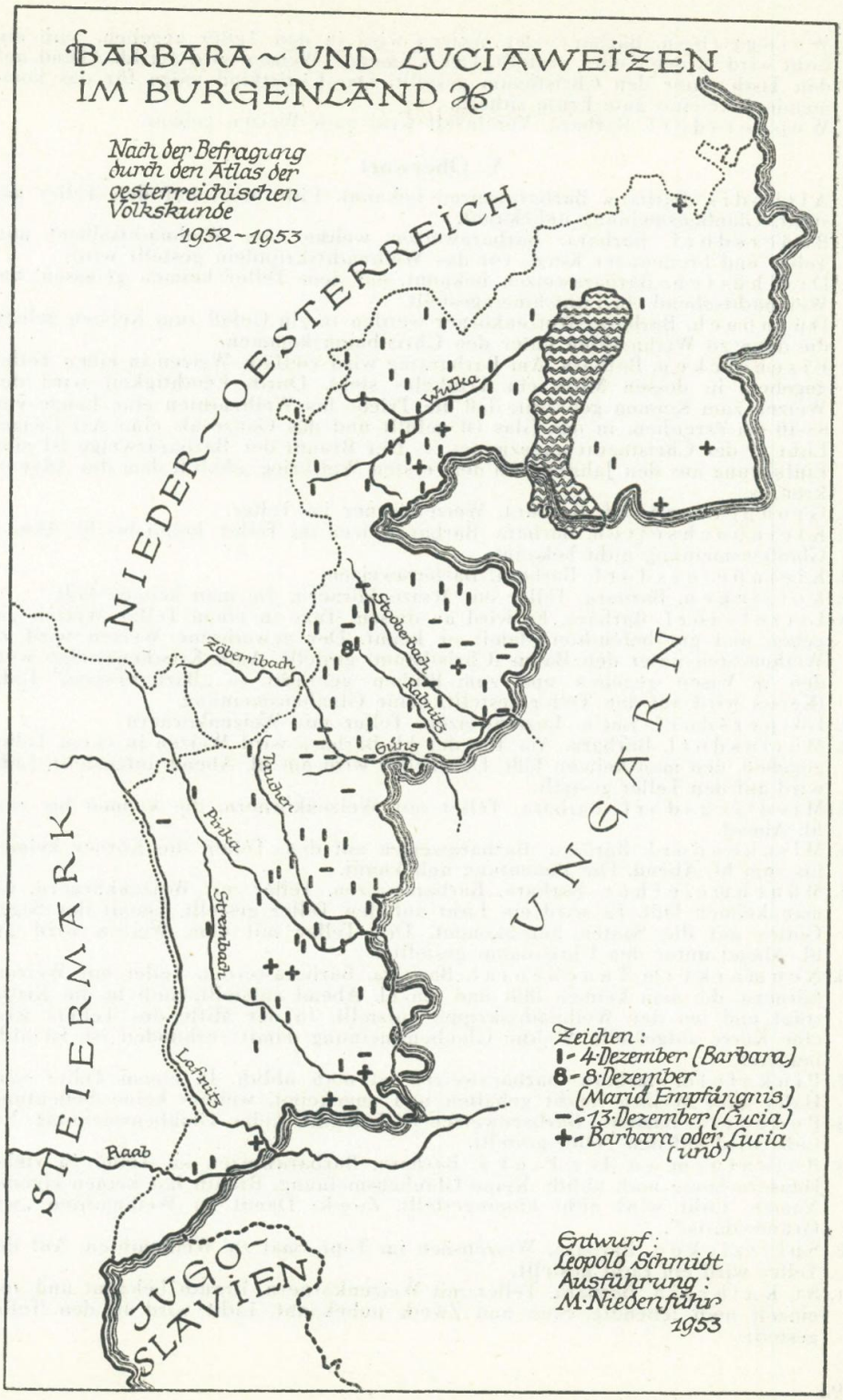
III. Mattersburg

1. Antau. Barbara. Bekannt, auch das Licht. Guter Erntesegen.
2. Baumgarten. Lucia. Säen des Weizens für die Öllämpchen zu Weihnachten, welche unter den Christbaum gestellt werden. Jedes Weizenkorn hat das Marienbild. Andere Getreidearten sollen nicht gesät werden, da man der Muttergottes nur das Beste schenken soll. Es geschieht in einem seichten Teller, mit etwas Sand oder Erde, welche immer feucht gehalten werden muß. In die Mitte stellt man ein Trinkglas, in welches später das Wasser mit dem Brennöl kommt, damit sich der Weizen um das Glas auswächst. Eine symbolische Tat: Das Licht der Welt wurde geboren. — Teilweise auch zu Barbara geübt. Das Licht wird zu Weihnachten vor dem Gebet unter den Christbaum gestellt, Maria zu Ehren. Das Glas ist ein richtiges Öllämpchen, mit Wasser, Öl, Docht mit Schwimmer.
3. Drassburg. Barbara. Bekannt. Keine Glaubensmeinung.
4. Hirm. Barbara. Weizenkörner werden um den Rand eines Tellers gestreut, befeuchtet. Wenn die Sprossen etwa 10 cm hoch sind, wird ein Nachtlicht hineingestellt.
5. Marz. Barbara. Bekannt, mit Teller und Licht. Zu Ehren des neugeborenen Jesukindes. Es wird unter den Christbaum gestellt.
6. Neudörfl an der Leitha. Barbara. Barbaraweizen wird in einem Teller angebaut. Zu Weihnachten wird in den grünen Weizen eine Kerze gestellt.
7. Neustift am Rosaliengebirge. Barbara. Teller mit Weizenkörnern, die man keimen läßt und am hl. Abend aufstellt. Ein Licht wird hineingestellt.
8. Schattendorf. Barbara. Weizenkörner werden die ganze Zeit etwas feucht gehalten und beginnen zu keimen und zu treiben. Wenn der Christbaum abgeleert ist, wird den Hühnern der Weizen verfüttert, die dann angeblich besser legen sollen. Wird heute noch geübt, Weihnachten 1951. Wurde vom Aufzeichner in verschiedenen Bauernhäusern beobachtet. Der tiefere Sinn ist nicht mehr klar, man macht es, weil es die Vorfahren auch taten. Dasselbe mit den Barbarazweigen.
9. Wiesen. Barbara. Bekannt. Weizenkörner auf den Teller, am hl. Abend das Licht.
10. Zemendorf. Barbara. Bekannt. Weizenkörner auf den Teller, am hl. Abend das Licht. Am Weihnachtsabend wird der grüne Weizen mit einem Öllicht unter den Christbaum gestellt.

IV. Oberpullendorf

1. Bubendorf. Lucia. Bekannt. In den Weizen wird ein Öllämpchen gestellt.
2. Deutsch-Gerisdorf. Lucia. Bekannt. Weizenkörner auf den Teller.
3. Frankenau. Lucia. Bekannt. Beim Lucien-Weizen wird auf den Teller eine Kerze aufgestellt.
4. Glashütten. Lucia. In manchen Häusern wird Weizen im Teller zum Keimen gebracht, damit zu Weihnachten etwas Grünes auf dem Tisch steht, doch ist dieser Brauch an keinen bestimmten Tag gebunden.
5. Großwarasdorf. Lucia. Bekannt, Weizenkörner auf den Teller, am hl. Abend das Öllicht.
6. Haschendorf. Barbara. Bekannt. Weizenkörner auf den Teller, am hl. Abend das Licht.
7. Hochstraß. Barbara. In vielen Familien baut man Weizenkörnlein in ein mit Erde gefülltes rundes Geschirr (Teller). In den schön grünenden Weizen wird eine Kerze hineingestellt und am hl. Abend beim Kripperl unterm Christbaum angezündet, wobei die ganze Familie um das Gedeihen der Feldfrüchte im kommenden Jahr betet.
8. Horitschon. Barbara. Bekannt ist der Teller mit Weizen oder Gerste, die man bis zum hl. Abend keimen läßt und dann unter den Christbaum stellt; ebenso wird eine Kerze mitten hineingestellt, die dann entzündet wird.
9. Kaisersdorf. Barbara. Weizen wird in kleinen Schüsseln zum Keimen aufgestellt und dann am Weihnachtsabend unter den Christbaum gestellt. Bis Weihnachten wird der Weizen ca. 10—15 cm hoch. Bedeutung: Segen und Fruchtbarkeit für das nächste Jahr. — Zu Barbara wohl bekannt, doch wird der Weizen auch am 8. Dezember, Mariä Empfängnis, aufgestellt. Am hl. Abend wird der Weizen auf den Tisch gestellt, in die Mitte ein Kerzlein gesteckt und angezündet. Der keimende Weizen soll Segen und Fruchtbarkeit der Felder bringen.
10. Karl. Barbara. Barbaraweizen. In ein Gefäß mit Ackererde gibt man Weizen. Dieser soll bis Weihnachten 10—15 cm Länge erreichen. Am Weihnachtsabend stellt man ihn unter den Christbaum und steckt in die Mitte des Weizens eine brennende Kerze. — Man stellt am hl. Abend den Barbaraweizen mit einem Öllicht unter den Christbaum.
11. Kleinwarasdorf. Lucia. Der Luciaweizen kommt am hl. Abend unter den Christbaum. Mitten in den sprießenden Weizen wird eine brennende Kerze gestellt. Dazu erzählt man sich: Josef und Maria flohen mit dem Jesukind nach Ägypten, zufällig an einem Acker vorbei, der von einem Bauern mit Weizen bestellt wurde. Die Verfolger stellen der hl. Familie nach und fragen den Bauern, ob er niemand vorbeiziehen gesehen habe. Da antwortete der Bauer: Ja, wie ich den Weizen da zu säen begonnen habe, zogen sie an mir vorbei! Das war aber eben vor etwa einer halben Stunde geschehen. Es geschah das Wunder, daß der Weizen in der halben Stunde soviel wie sonst in drei Monaten wuchs. Da glaubten die Soldaten, das wäre also vor einigen Monaten gewesen und nahmen dann einen anderen Weg, um die hl. Familie zu verfolgen. — Sonst aber wird mit dem Weizen eine bessere Ernte im nächsten Jahr erwünscht und erhofft, insbesondere eine recht gute Weizenernte.
12. Kogl. Barbara. Der Brauch noch bekannt.
13. Kroatisch-Geresdorf. Barbara. Anbau von Weizen im Teller, soll bis zum hl. Abend als Saatgrün (15—20 cm hoch) dastehen. Bedeutet Ackersegen für das kommende Jahr. — Der Barbaraweizen wird am hl. Abend auf den Tisch gestellt, kein Licht.
14. Kroatisch-Minihof. Lucia. Der Luzienweizen ist bekannt, er bedeutet Erweckung zu neuem Leben.
15. Landsee. Brauch einmal ausdrücklich als nicht bekannt bezeichnet. Dabei wird der Brauch in St. Martin von einer Familie bezeugt, die angegebenermaßen aus Landsee stammt.
16. Lindgraben. Barbara. Brauch bekannt, Weizenkörner im Teller, Licht am hl. Abend.
17. Lockenhaus. Lucia. Luzienweizen bekannt, Weizenkörner im Teller, Licht am hl. Abend.
18. Lutzmannsburg. Lucia. Teller mit Weizenkörnern bekannt, am hl. Abend in der Küche aufgestellt. Keine Glaubensmeinung bekannt.

19. Mannersdorf an der Rabnitz. Barbara. „In meiner Kinderzeit waren zu Weihnachten die Altäre in der Kirche mit Tellern geschmückt, in welchen handhohe grüne Getreidesaat stand. Näheres konnte ich nicht darüber erfahren."
20. Markt St. Martin. Barbara. In einem Teller werden Getreidekörner mit Erde bedeckt. In der Mitte des Tellers steht ein kleiner Behälter (Schalerl) für eine Kerze. Der Teller bleibt bis Weihnachten in der Wohnung stehen. Die Frucht soll bis zu diesem Zeitpunkt reichlich treiben. Wächst sie gut, so wird das kommende Jahr reiche Ernte bringen. Zu Weihnachten wird eine Kerze in die Mitte gestellt und entzündet. — Nasse Sägespäne wurden mit Erde gemischt, auf einen Teller geschüttet und mit Weizenkörnern vermengt. Der Teller wurde dann auf das „Ofenmäuerl" gestellt. Der gekeimte Weizen wurde in der Mitte mit einer Kerze versehen, die dann am hl. Abend unter dem Christbaum entzündet wurde. Den Weizen nannte man Barbaraweizen. Der Brauch selbst hatte keinen Namen. Keimte der Weizen, so bedeutete dies für den Bauern eine reiche Ernte im kommenden Jahr. Nach Kinderberichten zu schließen wird der Brauch auch heute noch vereinzelt geübt, so in drei namentlich genannten Familien, von denen eine aus Landsee stammt.
21. Mitterpullendorf. Lucia. Luzienweizen läßt man keimen. Am hl. Abend wird er auf den Tisch gestellt. In den angetriebenen Weizen stellt man ein Licht.
22. Nebersdorf. Lucia. Am Luzientag werden Getreidekörner gesät und an einen warmen Ort, meist über dem Kachelofen oder Sparherd, gestellt. Sie sollen bis zum Christtag aufgehen und schön gewachsen sein. Sie schmücken den Weihnachtstisch und das Kripplein.
23. Neckenmarkt. Barbara. In einen Teller werden Weizenkörner gegeben und ein Öllicht hineingestellt. Tieferer Sinn ist den Leuten nicht bekannt.
24. Neudörfl bei Landsee. Lucia. Luzienweizen ist bekannt, Weizenkörner im Teller, Licht am hl. Abend.
25. Nikitsch. Lucia. Am Luzientag werden in einen flachen Teller verschiedene (Weizen, Gerste, Roggen, Hafer) Getreidekörner in ein wenig Sanderde gesät. Bis zum hl. Abend erreicht die aufkeimende Saat eine Länge von ungefähr 10 cm. Zwischen die Saat wird ein Achtelliterglas gestellt. Unter dem Christbaum steht die Saat und in dem Glas brennt das Öllicht die ganze Weihnachtszeit. Nach der Weihnachtszeit wird die Saat an die Rinder verfüttert und die Körner bekommen die Hühner. — Wächst bis zum hl. Abend die Saat schön und hoch, dann hat man eine gute Ernte zu erwarten. In der Mitte des Tellers steht ein Öl- oder Kerzenlicht, das während der weihnachtlichen Hausandacht brennen muß.
26. Oberloisdorf. Lucia. Luzienweizen wird am hl. Abend ohne Licht aufgestellt.
27. Pilgersdorf. Lucia. Zu Lucia wird in einem Topf Korn angebaut und in die warme Stube gestellt. Mitten hinein wird am hl. Abend eine weiße Kerze gestellt und mit dem Christbaum angezündet.
28. Piringsdorf. Barbara. Am Barbaratag wird ein Teller mit Weizenkörnern, die man keimen läßt, aufgestellt, der am hl. Abend auf den Tisch gestellt wird.
29. Raiding. Lucia. Der Luzienweizen dient als Altarschmuck.
30. Ritzing. Barbara. Bekannt.
31. Salmannsdorf. Lucia. Luzienweizen. Am hl. Abend wird eine brennende Kerze hineingestellt. Von manchen Bewohnern wird er für die Verstorbenen auf den Grabhügel gestellt.
32. Schwendgraben. Barbara. Am 4. Dezember wird ein Teller mit Weizenkörnern hergerichtet, mit einem Licht.
33. Steinberg an der Rabnitz. Barbara. Barbaraweizen bekannt.
34. Strebersdorf. Barbara. Barbaraweizen bekannt. Licht wird auf den Teller gestellt. Keine Glaubensmeinung.
35. Tschurndorf. Lucia. Luzienweizen. In kleinem Teller wird Weizen angefeuchtet, in der Mitte ein Trinkglas mit Wasser, Tafelöl und Docht. Nach Weihnachten wird die Saat den Haustieren verfüttert. Sinn unbekannt.
36. Unterpetersdorf. Barbara. An diesem Tag baut man auf einem Teller Weizen an. Bis 24. Dezember ist dieser bereits 10 cm hoch. In die Mitte steckt man zu Weihnachten eine Weihnachtskerze.
37. Unterpullendorf. Barbara. Barbaraweizen bekannt, Licht auf dem Teller.


BARBARA~ UND LUCIAWEIZEN
IM BURGENLAND
Nach der Befragung durch den Atlas der oesterreichischen Volkskunde
1952-1953
NIEDER-OESTERREICH
UNGARN
STEIERMARK
JUGO-SLAVIEN
Wulka
Stoberbach
Zöbernbach
Rabnitz
Güns
Tauchen
Pinka
Strembach
Lafnitz
Raab
Zeichen:
1 - 4. Dezember (Barbara)
8 - 8. Dezember (Mariä Empfängnis)
– - 13. Dezember (Lucia)
+ - Barbara oder Lucia (und)
Entwurf:
Leopold Schmidt
Ausführung:
M. Niederführ
1953

38. Weingraben. Barbara. Der Weizen wird in den Teller gegeben, auch ein Licht wird in den Teller gestellt. Der keimende Weizen wird am hl. Abend auf den Tisch unter den Christbaum gestellt. Das Christkind möge für das kommende Jahr eine gute Ernte sichern.
39. Weppersdorf. Barbara. Vereinzelt wird auch Weizen gebaut.

V. Oberwart

1. Althodis. Barbara. Barbaraweizen bekannt. Licht wird auf den Teller gestellt. Glaubensmeinung unbekannt.
2. Badersdorf. Barbara. Barbaraweizen, welcher am Weihnachtsabend mit Teller und brennender Kerze vor das Weihnachtskripplein gestellt wird.
3. Dreihütten. Barbaraweizen bekannt, auf dem Teller keimen gelassen, am Weihnachtsabend ein Licht hineingestellt.
4. Dürnbach. Barbara. Weizenkörner werden in ein Gefäß zum Keimen gelegt, die dann zu Weihnachten unter den Christbaum kommen.
5. Eisenzicken. Barbara. Am Barbaratag wird vielfach Weizen in einen Teller gegeben, in dessen Mitte ein Trinkglas steht. Durch Feuchtigkeit wird der Weizen zum Keimen gebracht, daß die Triebe bis Weihnachten eine Länge von 8—10 cm erreichen, in das Glas Öl gefüllt und das Ganze als eine Art Ewiges Licht in der Christnacht angezündet. — Der Brauch der Barbarazweige ist eine Einführung aus den Jahren nach dem ersten Weltkrieg, ähnlich dem des Adventkranzes.
6. Großpetersdorf. Barbara. Weizenkörner im Teller.
7. Kleinbachselten. Barbara. Barbaraweizen im Teller, keimt bis hl. Abend. Glaubensmeinung nicht bekannt.
8. Kleinpetersdorf. Barbara. Barbaraweizen.
9. Kotzicken. Barbara. Teller mit Weizenkörnern, die man keimen läßt.
10. Litzelsdorf. Barbara. Es wird an diesem Tage in einen Teller Weizen gegeben und gut befeuchtet, damit er keimt. Der gewachsene Weizen wird zu Weihnachten unter den Baum (Christbaum) gestellt. Auch Kirschenzweige werden in Vasen gegeben und zum Blühen gebracht. — „Barbarawoaz." Licht (Kerze) wird auf den Teller gestellt, keine Glaubensmeinung.
11. Loipersdorf. Lucia. Luzienweizen. Teller mit Weizenkörnern.
12. Mariasdorf. Barbara. Am Tag der hl. Barbara wird Weizen in einen Teller gegeben, den man keimen läßt. Der Teller wird am hl. Abend aufgestellt. Licht wird auf den Teller gestellt.
13. Miedlingsdorf. Barbara. Teller mit Weizenkörnern, die keimen bis zum hl. Abend.
14. Mischendorf. Barbara. Barbaraweizen auf dem Teller, die Körner keimen bis zum hl. Abend. Die Bedeutung unbekannt.
15. Mönchmeierhof. Barbara. Barbaraweizen, Teller mit Weizenkörnern, die man keimen läßt. Es wird ein Licht auf den Teller gestellt. Damit der Segen Gottes auf die Saaten herabkommt. Der Teller mit dem Weizen wird am hl. Abend unter den Christbaum gestellt.
16. Neumarkt im Tauchental. Barbara. Barbaraweizen, Teller mit Weizenkörnern, die man keimen läßt und am hl. Abend aufstellt, auch in die Kirche trägt und bei der Weihnachtskrippe aufstellt. In der Mitte des Tellers wird eine Kerze aufgestellt. Welche Glaubensmeinung damit verbunden ist, ist nicht bekannt.
17. Pinkafeld. Barbara. Barbaraweizen ist noch üblich. In einem Teller wird Hafer oder Weizen feucht gehalten und angekeimt, weiters keine Bedeutung.
18. Podgoria. Barbara. Barbaraweizen ist bekannt. Keine Glaubensmeinung. Ein Licht wird auf den Teller gestellt.
19. Rotenturm an der Pinka. Barbara. Barbaraweizen im Teller in vielen Häusern heute noch üblich. Keine Glaubensmeinung, Brauch hat keinen eigenen Namen. Licht wird nicht hineingestellt. Zweck: Damit zu Weihnachten „was Grünes da ist".
20. Spitzzicken. Barbara. Weizensäen im Topf, Saat zu Weihnachten. Auf den Teller wird ein Licht gestellt.
21. St. Kathrein. Barbara. Teller mit Weizenkörnern, Brauch bekannt und vereinzelt noch lebendig. Sinn und Zweck unbekannt. Licht wird in den Teller gestellt.

22. Schachendorf. Barbara. Barbaraweizen, ohne Licht.
23. Schandorf. Barbara oder Lucia. Teller mit Weizenkörnern, keimen bis hl. Abend.
24. Weiden bei Rechnitz. Barbara. Teller mit Weizen, Glaubensmeinung, daß im Winter die ersten Frühlingsblüten kommen, denen im Frühjahr viele nachfolgen werden. Fruchtbares Jahr.
25. Zuberbach. Lucia. Luzienweizen bekannt.

VI. Güssing

1. Deutsch-Bieling. Barbara. Barbaraweizen bekannt.
2. Deutsch-Tschantendorf. Barbara. Der Brauch, Barbaraweizen keimen zu lassen, ist nur mehr im Hause Hafner 61 gebräuchlich. Am hl. Abend wird ein Öllämpchen auf den Teller gestellt. Die Glaubensmeinung ist nicht bekannt, auch hat der Brauch keine Benennung.
3. Großmürbisch. Barbara oder Lucia. Barbara- oder Luzienweizen. Körner im Teller, keimen bis hl. Abend, ein Licht wird hineingestellt.
4. Güttenbach. Barbara und Lucia. Barbara- oder Luzienweizen. Körner keimen im Teller bis hl. Abend.
5. Neuberg-Bergen. Barbara und Lucia. Teller mit keimendem Weizen wird am hl. Abend mit einer brennenden Kerze unter den Christbaum gestellt. Eine besondere Glaubensmeinung wird damit nicht verbunden. Keine andere Bedeutung, nur daß unter dem Christbaum etwas Grünes ist.
6. Rauchwart. Barbara. Barbaraweizen, Teller mit Weizenkörnern, ist heute noch Brauch.
7. Rehgraben. Barbara. Die Weizenkörner werden im Teller zum Keimen gebracht und am hl. Abend dann aufgestellt. Damit möge die Weizenernte vor Brand geschützt werden.
8. Reinersdorf. Lucia. Luzienweizen im Teller, keimen bis hl. Abend, ein Licht wird hineingestellt. Gut aufgekeimter Luzienweizen deutet auf Fruchtsegen im kommenden Jahr.
9. St. Michael. Barbara. Am Barbaratag wurde Gerste, angefeuchtet in Teller gegeben und am hl. Abend vor dem Mettengang auf den Tisch gestellt. In den zum Dorf gehörenden Weilern heute noch. Glaubensmeinung, Brauchbezeichnung und Aufstecken eines Lichts nicht bekannt.
10. Schallendorf. Barbara. Am Barbaratag werden Weizenkörner in einen Teller gegeben, die man keimen läßt. Man stellt den Teller am hl. Abend unter den Christbaum, das soll Glück im kommenden Jahr bedeuten. Licht wird keines auf den Teller gestellt.
11. Steinfurt. Lucia. Luciaweizen läßt man gern keimen, ohne Licht. Über Glaubensmeinung nichts bekannt.
12. Strem. Barbara und Lucia. Kennt man, gibt Weizenkörner auf den Teller, läßt sie bis hl. Abend keimen, stellt ein Licht hinein. Keine Glaubensmeinung.
13. Urbersdorf. Barbara. Wenn der Barbaraweizen am hl. Abend schön ist, ist mit einer Hochzeit im kommenden Fasching zu rechnen.

VII. Jennersdorf

1. Jennersdorf. Barbara. Brauch bekannt. In den keimenden Weizen wird am hl. Abend eine brennende Kerze gestellt.
2. Rax-Dorf. Barbara. Barbaraweizen, in die Mitte des Tellers wird ein Glas mit Wasser gestellt. Mit dem Wasser wird der Weizen täglich begossen. Licht auf dem Teller nicht bekannt. Eine Glaubensmeinung kann nicht angegeben werden.
3. Wallendorf. Barbara und Lucia. Teller mit Weizenkörnern, die bis zum hl. Abend keimen. Der Brauch war einst bekannt.

Termin

Diese Überschau des Materiales ergibt in erster Linie die Bestandaufnahme der Brauchtermine. Die Tellersaat wird für den hl. Abend angesetzt, genau so wie die Barbarazweige für den Weihnachtsabend ins Wasser

gesteckt werden. Während aber diese Zweiglein im ganzen Land tatsächlich am Barbaratag angesetzt werden, ist die Terminmeinung für die Tellersaat geteilt. Es muß anfangs Dezember sein, einer der bedeutenden Feiertage drei Wochen bis vierzehn Tage vor dem hl. Abend kommt allenthalben dafür in Betracht. Die Mehrzahl der Orte im ganzen Land greift dabei nach dem Barbaratag. Ob dies die ältere oder die jüngere Gepflogenheit sein mag, steht noch dahin. An einem einzigen Ort, in Kaisersdorf, wird neben dem 4. Dezember auch der 8., neben Barbara also Maria Empfängnis genannt. Eine stattliche Zahl von Orten, ebenfalls im ganzen Lande, doch vor allem im mittleren Burgenland, kennt dann den 13. Dezember, den Luzientag, als Termin der Saat. Tage männlicher Heiliger werden überhaupt nicht genannt, obgleich sich der 5. beziehungsweise 6. Dezember mit dem hl. Nikolaus anbieten würden. Dieser wird wohl in Tirol einmal als Termin genannt, nicht aber im Burgenland [9]). Das ist festkalendermäßig durchaus verständlich, da ja auch das sonst am Nikolausabend übliche Brauchtum hier noch am Luzienabend üblich ist. Man kann auch feststellen, daß Lucia als Termin der Tellersaat hauptsächlich in jenen Landesteilen üblich ist, in denen auch der Einkehr- und Beschenkungsbrauch durch die Luzl üblich ist. Ein Vergleich der Verbreitungskarte des Barbara- und Luciaweizens mit der der Berchtengestalten des Burgenlandes ergibt dies ganz deutlich [10]). In beiden Fällen liegen Ergebnisse der Aufnahmearbeit der Burgenländischen Landesstelle des Archives der österreichischen Volkskunde vor, die auf diese Weise ihre Bedeutung erwiesen hat.

B

Dieses stattliche, in sich ziemlich einheitliche Material aus der Hälfte aller burgenländischen Schulorte, im wesentlichen ohne Unterschied der Konfession und der sprachlichen Zugehörigkeit, läßt nun die Erscheinung des Brauches in ihren Einzelzügen genauer beurteilen. Versucht man die doch recht einfach erscheinende Brauchhandlung in ihre Teilzüge zu zerlegen, so gelangt man zu neun Hauptelementen: es geht um den Namen des Brauches, um die Betonung der für die Tellersaat verwendeten Getreideart, um das zur Saat verwendete Gefäß, um das in die Saat gesetzte Licht, um den Aufstellungsort der aufgekeimten Saat, um die Zeit und Dauer der Aufstellung, um die Aktion, die Brauchhandlung im engsten Sinn, um den von den Brauchübenden angegebenen Sinn, und schließlich um die Beendigung des Brauches, die gleichzeitig das materielle Ende der Tellersaat bedeutet. Wie der Termin des Brauches als recht einheitlich erhoben werden konnte, so kann man auch die aus diesen neun Einzelzügen bestehende Aktion als weitgehend einheitlich erkennen. Das Variieren der Einzelzüge bedeutet nichts anderes als das Leben des Brauches innerhalb dieser Einheit. Gerade in dieser Eigenschaft als Brauchleben ist aber die kleine Mannigfaltigkeit dieser Züge wesentlich.

Namen

In der Mehrzahl der Fälle kennt man keinen Namen des Brauches. Es wird häufig angegeben, daß der Brauch keinen Namen habe, und verwendet daher den durch die Befragung gegebenen. Es ist daher nicht sicher, daß man wirklich in den Orten, die die Tellersaat am Lucientag anrichten, vom

Luzienweizen, in jenen aber, die sie am Barbaratag bereiten, vom Barbaraweizen spricht. Es dürfte aber doch vielfach der Fall sein, und so sei zusammengefaßt, daß 33 Orte die Tellersaat als Barbaraweizen aufführen; zwei Orte, nämlich Litzelsdorf und Markt St. Martin, sprechen ausdrücklich von der Mundartform „Barbarawoaz", was wohl eine Gewähr dafür bedeutet, daß es sich dabei um einen echten Brauchnamen handelt. In 18 Orten spricht man, dem anderen Termin entsprechend, von einem Luzienweizen. Nur in einem Ort nennt man nicht den Termin der Aussaat, sondern den der Aufstellung: in Apetlon heißt die Tellersaat „Christkindlfrucht", wobei „Frucht" die bekannte Kollektivbezeichnung für das Getreide sein muß [11]).

In den kroatischen Gemeinden, in denen der Brauch gleichfalls geübt wird, hat sich keine eigene kroatische Bezeichnung dafür erheben lassen. Von einer sprachlichen Bindung kann also wohl keine Rede sein. Es mag aber sein, daß zumindest die haussprachliche Bezeichnung des Brauches in jenen Antworten angedeutet ist, welche mitteilen, daß „angebaut" oder „gesäet" wird, da in Kroatien auch keine weitere Brauchbenennung bekannt ist, und man einfach vom „Säen" (sijanje) spricht [12]). Da überwiegt also überall die Handlung, und reicht nicht in die Sphäre eventueller sprachgebundener Trennung hinüber.

Getreideart

Auch die verwendeten Getreidearten variieren nur wenig. Im allgemeinen steht der Weizen im Vordergrund. Wie schon die Brauchnamen sagen, kennt man die Aktion eben als Barbaraweizen und Luzienweizen, was alle anderen Getreidearten in den Hintergrund treten läßt. Unter Umständen wird die Verwendung des Weizens durch eine eigene Begründung noch gerechtfertigt: er ist die beste Getreideart. Die Wertung wird in Baumgarten sogar legendenmäßig begründet: „Jedes Weizenkorn hat das Marienbild." Andere Getreidearten sollen also deshalb nicht gesät werden, weil man der Muttergottes nur das Beste schenken soll. Da in Baumgarten betont wird, daß die Saat Maria zu Ehren vorgenommen werde, ist es begreiflich, daß hier eine Pflanzenlegende, die sich auf Maria bezieht, in die Begründung der Wahl der Getreideart einbezogen wird [13]).

Dieser Betonung des Weizens steht an wenigen anderen Orten gegenüber, daß man auch andere Getreidearten verwenden könne. In Horitschon läßt man die Wahl zwischen Weizen und Gerste, in Pinkafeld zwischen Weizen und Hafer. Wenn man in Pilgersdorf von Korn spricht, läßt man es wohl offen, welche Getreideart darunter speziell gemeint sein soll. In St. Michael nennt man die Gerste allein. In einem gewissen Gegensatz zu diesen Nennungen steht die Mitteilung aus Nikitsch, welche von einer Saat verschiedener Getreidekörner, nämlich von Weizen, Gerste, Roggen und Hafer spricht. Hier ist offensichtlich nicht die Möglichkeit der Auswahl oder eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die verwendete Getreideart gemeint, sondern eine bewußte Zusammensaat, eine Polyspermie. Sie entspricht der Verwendung von Weizen-, Korn-, Gerste- und Hafer-Körnern bei der im Lande häufig üblichen Weihnachtsspeise, die am hl. Abend gereicht wird [14]). Da diese weihnachtliche Panspermie wohl an die verwandten Erscheinungen in Kroatien anknüpft [15]), wird man auch die aus verschiedenen Samen gemischte Tellersaat von Nikitsch mit Brauchtum in der kroatischen Nachbarschaft zusammenbringen müssen. In gewissem Sinn mag sie aber auch eine

direkte Übertragung aus dem Weihnachtsessen darstellen. Die überwiegende Mehrzahl der Brauchnennungen weiß doch nichts davon.

Gefäß

Diese weihnachtliche Saat ist im allgemeinen als Tellersaat anzusprechen. Allgemein wird heute ein Teller als Träger des kleinen Anbaues erwähnt. In einzelnen Fällen versucht man sogar den Teller näher zu kennzeichnen. So erwähnt man in Pamhagen, daß man einen tiefen Teller dafür nimmt, was wohl auf dasselbe wie in Klein-Warasdorf hinausläuft, wo man von einem Suppenteller spricht. In Oslip und Nikitsch berichtet man dagegen eigens von einem flachen Teller, was möglicherweise auf eine jüngere Einbürgerung von kroatischer Seite schließen lassen könnte. In den deutschen Gemeinden des Oberpullendorfer Bezirkes nennt man mitunter Gefäße älterer Art: In Hochstraß spricht man nur einfach von einem runden Geschirr, in Kaisersdorf direkt von einer kleinen Schüssel. Noch weiter im Süden, in Pilgersdorf und in Spitzzicken nennt man einen Topf als Gefäß der Tellersaat. Immer sind es jedenfalls keramische Geschirre, offenbar aus dem unmittelbaren Lebensbereich der Hausfrau, die ja die Saat anbaut und betreut.

Licht

Im großen Ganzen hat man den Eindruck, daß die Tellersaat mit einem weihnachtlichen Licht verbunden ist. Dieser Gesamteindruck ist etwas trügerisch. An immerhin acht Orten, nämlich aus Kroatisch-Geresdorf, aus Oberloisdorf, Rotenturm an der Pinka, Schachendorf, St. Michael, Schallendorf, Steinfurt und Rax wird berichtet, daß gar kein Licht auf den Teller komme. Der größte Teil der Orte liegt ganz im Süden des Landes, verhältnismäßig geschlossen beisammen und ziemlich abseitig. Das führt zu der Annahme, daß hier eine Altschicht des Brauches vorliegt, welche die Tellersaat noch ohne Licht kennt. Der größte Teil dieser Orte ist sprachlich deutsch.

Weihnachtliches Licht, das über all den anderen burgenländischen Tellersaaten erstrahlt, pflegt im allgemeinen als Kerzenlicht betrachtet zu werden. Davon ist aber in der stattlichen Zahl von zwanzig Orten aus sechs von den sieben Bezirken des Landes nicht die Rede. In Illmitz und Weiden am See, in St. Georgen am Leithagebirge, Hornstein, Oslip und Siegendorf, Zagersdorf und Zillingtal, in Baumgarten, Hirm, Zemendorf, in Bubendorf, Groß-Warasdorf, Karl, Klein-Warasdorf, Neckenmarkt, Nikitsch und Tschurndorf, in Eisenzicken und in Deutsch-Tschantschendorf kennt man die Kerze bei der Tellersaat nicht oder kennt sie doch erst seit kurzem: in Siegendorf berichtet man, daß man jetzt die Kerze verwende, ebenso in Nikitsch. In allen diesen Orten war oder ist das Licht in der Tellersaat ein Öllicht. Das Glas, in das dieses Lichtlein kommt, ist ein Nachtlichtglas, und in manchen Fällen wird genau beschrieben, wie in dieses Glas das Wasser, das Öl und der Docht kommen. Es sind also die gleichen Schwimmer wie beim Nachtlicht in alter Zeit, die gleichen auch, die die längste Zeit in rubinroten Gläsern als Ewiges Licht gedient haben. In Zillingtal sagt man es auch ausdrücklich, daß es ein Licht in der Art des Ewigen Lichtes sei.

Vor wenigen Jahrzehnten dürfte der überwiegende Teil aller Tellersaat-Lichter im Burgenland aus Öllichtern bestanden haben. Nun aber hat sich die Kerze durchgesetzt, und in etwa zwei Dritteln der Orte wird nur mehr

von der Kerze dabei gesprochen. Sie wird in der Mehrzahl der Fälle noch immer in das Glas in der Mitte der Saat gesetzt, in dem früher das Öllicht schwamm. In wenigen Fällen ist es nicht eine beliebige Kerze, sondern eine, die mit dem Christbaum in Verbindung steht. In Unterpetersdorf spricht man direkt von einer Weihnachtskerze, und in Pilgersdorf wird die Kerze in der Tellersaat zugleich mit den Kerzen auf dem Christbaum angezündet. Da gehen also die Verbindungen zum Christbaumbrauch hinüber. Und zwar zum jüngeren Christbaumbrauch, der eben auch im Burgenland die Christbaumkerzen kennt. Der ältere Brauch mit dem an Trambalken in der Stube aufgehängten Bäumchen stand noch in keiner Wechselbeziehung dazu. Da haben sich also streckenweise die beiden weihnachtlichen Grünbräuche in ihrem Lichterschmuck einander angenähert. Das wird ja auch noch bei der Brauchhandlung im engeren Sinn deutlich zu machen sein.

Aufstellungsort

Die Tellersaat ist aufgegangen, hat schön gleichmäßig ihre Hälmchen getrieben, ist mit der Schere gleichgeschnitten worden, und wird nunmehr als Weihnachtszeichen aufgestellt. Sie ist bisher im warmen Dunkel gestanden, am Herd oder auf dem Ofen, und kommt am hl. Abend ins Licht. In der Mehrzahl der Fälle wird sie auf den Tisch gestellt. Dieser Weihnachtstisch ist freilich bereits der Träger von allerlei anderen festlichen Dingen, in vielen Fällen Träger des Christbaumes. Es läßt sich daher nicht mehr ganz deutlich unterscheiden, ob die Aufstellung auf dem Tisch als Tischbrauch allein, oder als Aufstellung unter dem Christbaum zu beurteilen ist. In vielen Fällen ist eine Verbindung eingetreten.

Immerhin besagen einige Auskünfte, daß die Tellersaat nur auf den Tisch gestellt wird. In Lutzmannsburg ist es, ein ganz vereinzelter Fall, der Tisch in der Küche. In Hornstein, Siegendorf, Glashütten, Kaisersdorf, Kroatisch-Geresdorf, Mitterpullendorf, Nebersdorf und St. Michael ist es der Tisch in der Stube, wobei in Siegendorf die Wahl freigestellt wird, die Tellersaat auf den Weihnachtstisch oder unter den Christbaum zu stellen. In nicht weniger als 23 Orten aus fast allen Bezirken des Landes teilt man mit, daß die Tellersaat unter den Christbaum gestellt wird. Da ist also nicht mehr der Tisch als solcher maßgebend, sondern der Christbaum.

Nur fünf Orte betonen, daß die Tellersaat zur Weihnachtskrippe gestellt werde: Pamhagen, Hochstraß, Nebersdorf, Badersdorf und Neumarkt im Tauchental. Das geht also vom Norden nach dem Süden als Einzelzug durch, und zeigt sich noch dazu mit der Aufstellung unterm Christbaum verbunden. In Hochstraß kombiniert man: beim Kripperl unterm Christbaum, in Nebersdorf: auf dem Weihnachtstisch beim Kripplein, in Badersdorf: vor der Weihnachtskrippe. In Neumarkt tritt ein weiterer Sonderfall hervor, hier stellt man die Tellersaat zu der Weihnachtskrippe in der Kirche. Nun ist das Burgenland an sich kein Krippenland. Die Krippe ist hier spät zur Geltung gekommen und hat unter den vielfach nichtkatholischen Nachsiedlern auch nicht an Bedeutung gewinnen können. Die Kirchenkrippe hat nur wenig auf die Hauskrippe weitergewirkt. Erst in den letzten Jahrzehnten sind Krippen nach städtischem Vorbild bekannter geworden und haben nur wenig brauchmäßige Bedeutung erlangt. Sie stehen als jüngste Glieder des weihnachtlichen Hausschmuckes neben Tellersaat und Christbaum. Da findet sich dann in der Stubenenge alles zusammen, und die

Tellersaat teilt ihren alten Platz am Weihnachtstisch nunmehr in diesen Fällen nicht nur mit dem Christbaum, sondern auch mit der Krippe.

Nur in einem Fall wird erwähnt, daß es nicht der Platz auf dem Tisch sei, sondern ein eigener im Herrgottswinkel, nämlich in Pamhagen. Da rückt aber die Tellersaat aus der Mitte des Brauchtums am Weihnachtsabend heraus. Das mag für den Seewinkel charakteristisch sein.

Aus dem Haus überhaupt, und damit aus dem weihnachtlichen Hausbrauch ist die Tellersaat in jenen wenigen Fällen gerückt, in denen sie in die Kirche getragen wird. In Mannersdorf an der Rabnitz, in Neumarkt im Tauchental und in Raiding wird betont, daß die Tellersaat am Heiligen Abend in die Kirche getragen werde. In Neumarkt wird sie bei der Krippe in der Kirche aufgestellt, in Raiding soll sie als Altarschmuck gedient haben. Die Seltenheit der Nennungen bezeugt wohl, daß hier eine Übertragung aus dem Hausbrauch in den Kirchenbrauch stattgefunden hat. Weihnachtsmette und Krippe stellen den Kirchenbrauch dar, der Elemente des weihnachtlichen Hausbrauches als Grünschmuck anzieht. Bei den Christbäumen hat sich das allmählich durchgesetzt [16]). In der Landschaft der Tellersaat ist die sporadische Übertragung auf den grünenden Weizen begreiflich. Sie wird wohl kaum vor der Einbürgerung dieses Grünschmuckes der weihnachtlichen Kirchen anzusetzen sein, gehört aber sicherlich zu den sinnvollen Arten einer derartigen Übertragung.

Ein einziges Mal, nämlich in Salmannsdorf, wird erwähnt, daß die Tellersaat von manchen Leuten auf die Grabhügel gestellt werde. Schon die Einmaligkeit der Erwähnung besagt, daß hier auch eine sporadische Übertragung aus dem Hausbrauch stattgefunden hat. Sie ist offenbar auch eine Übertragung aus dem Christbaumbrauch. Nun ist die Gepflogenheit, Christbäume auf Gräber zu stellen, selbst wieder ein ganz junger Brauch, der noch durchaus in Zunahme begriffen ist [17]). Im Burgenland gehört er zu den jüngsten Zweigen der Christbaum-Überlieferung. Es liegt also nahe, daß es sich auch hier um eine Übertragung des Christbaumbrauches in der Tellersaat-Landschaft handelt, und wiederum wird man sie als sinnvoll anerkennen dürfen. Es wäre eventuell auch mit einer teilweisen Verbindung dieses Brauches in den Bereich der weihnachtlichen Totenspeisung zu rechnen [18]). Da, wie sich bei den Getreidearten hat zeigen lassen, Verbindungen zur Weihnachtsspeise in Form der Panspermie vorkommen, könnte eine derartige Übertragung wenigstens sporadisch auch hier einmünden. Das läßt sich aber jetzt noch nicht beurteilen.

Zeit und Dauer der Aufstellung

Der Tellersaat-Brauch ist durch zwei Termine bestimmt: den ersten der Vorbereitung, der Saat, und den zweiten der Aufstellung. Der erste hat sich in seiner deutlichen Markierung an den Tagen der Heiligen Barbara und Lucia genügend kenntlich machen lassen. Zwanzig Tage nach Barbara, elf Tage nach Lucia folgt der Hl. Abend, in dieser Frist also muß die Saat aufgegangen sein. Der Termin der Aufstellung, der zweite Termin, der Zieltermin, ist allgemein der Weihnachtsabend. Die künstlich hervorgerufene Reife, angedeutet durch das Grün der in warmer Dämmerung aufgeschossenen Halme, ist für diesen Abend bestimmt. An ihm wird abgelesen, was man nun eben daran ablesen will. Im Ganzen also hierin die genaue Über-

einstimmung mit den Barbarazweigen, die am 4. Dezember ins Wasser gesteckt werden, damit sie am Hl. Abend Blüten zeigen.

Mit der Erreichung des Zieltermines ist die Aufgabe der Tellersaat aber ebenso wie die der Barbarazweige erfüllt. Die Frage nach der Frist, die man die Saat nun noch stehen läßt, wird ganz selten beantwortet. Man denkt offenbar kaum mehr an die eben noch sorgsam behütete Saat. Nur aus fünf Orten ließ sich überhaupt erheben, wielang man die Tellersaat stehen läßt. In Pamhagen meint man: während der Weihnachtstage. In Hornstein sagt man etwas genauer: bis Silvester. In Zillingtal präzisiert man nach der kirchlichen Zeitbemessung: die ganze Weihnachtsoktav, und die gleiche Frist meint man wohl auch in Nikitsch, wo es heißt: die ganze Weihnachtszeit. Die Weihnachtsoktav, die Woche vom Hl. Abend bis zum letzten Abend des alten Jahres, das ist also die damit bekanntgegebene Frist, und sie wird wohl auch in den hunderten von Orten, die auf diese Frage nicht geantwortet haben, üblich sein.

In Schattendorf wird die Aufstellungsdauer der Tellersaat bezeichnenderweise relativ abhängig gemacht von der Geltungsfrist des anderen, geläufigeren Brauchgegenstandes der Weihnachtszeit, nämlich des Christbaumes. Dort bleibt die Tellersaat solange stehen, bis der Christbaum abgeleert ist. Das dauert nun meist auch bis zu Silvester, oder bis zum Dreikönigstag. Es ist auch hier die Weihnachtszeit als ganze Frist gemeint, und wie der Christbaum seinen Schmuck während dieser Frist behält, so bleibt auch die grüne Tellersaat stehen, bis das eine wie das andere Zeichen dieser Weihezeit mit dem Ende der Frist zusammen verschwindet. Daran schließt sich die Frage, was eventuell mit diesen Brauchzeichen nach dem Ablauf ihrer Funktion geschieht.

Brauchhandlung

Vorher muß jedoch gefragt werden, was an, bei oder mit ihnen geschieht, solange sie in Funktion stehen, also während der Aufstellungsdauer, vor allem am Aufstellungstermin selbst, am Hl. Abend. Auch davon erfahren wir nicht sehr viel. Anscheinend geschieht weitgehend nichts mit ihnen, die Teller mit der grünenden Saat werden genauso gewohnheitsmäßig aufgestellt, wie man den Christbaum aufstellt: weil man eben traditionsmäßig am Hl. Abend einen Christbaum, und in dieser Landschaft noch dazu und darunter eine Tellersaat aufstellt.

Aus einigen Orten gibt es aber doch etwas detailliertere Nachrichten. Der Hl. Abend bringt dort noch eine häusliche Andacht, und in diese wird die Tellersaat mit einbezogen. In Zillingtal werden bei diesem Tellerweizen die verschiedenen Christbaumgebete und Andachten verrichtet. In Hochstraß betet die ganze Familie dabei um das Gedeihen der Feldfrüchte im kommenden Jahr. In Nikitsch läßt man während der weihnachtlichen Hausandacht das Lichtlein auf dem Weizenteller brennen.

Das sind Züge, die auch schon für die geglaubte Sinngebung bedeutsam erscheinen. Da ist die Tellersaat der Mittelpunkt der Brauchhandlung, und sein Licht das eigentliche „Heiligabendlicht", wie man anderwärts das weihnachtliche Licht, das es auch ohne Christbaum gibt, zu nennen pflegt [19]). Dieses vom Christbaum unabhängige Heiligabendlicht, das im deutschen Westen und Norden besonders stark verbreitet ist, aber auch sonst seit dem

16. Jahrhundert bezeugtermaßen in Geltung steht, wird hier von dem Öllichtlein im Weizenteller verkörpert, das länger, ruhiger und ungefährlicher brennen kann als die flackernde Kerze. Wir können vielleicht hier anschließen, daß in St. Michael der Weizenteller vor dem Mettengang der Familie auf den Tisch gestellt wird. Da steht er dann, ob mit oder ohne Licht, die ganze Heilige Nacht. Das ist der Brauchgegenstand in seiner am deutlichsten ausgesprochenen Funktion.

In einigen wenigen anderen Fällen wird ihm am gleichen hl. Abend noch eine weitere Funktion zugeteilt. In Neumarkt im Tauchental wird er in die Kirche mitgetragen und bei der Krippe aufgestellt. Da ist also der Hausbrauch zum Kirchenbrauch geworden. Und in Salmannsdorf wird der Teller von manchen für die Verstorbenen auf den Grabhügel gestellt. Die Brauchhandlung hat sich auf einen anderen sinnvollen Ort außerhalb des Hauses übertragen. Immer aber ist die Aufstellung selbst schon Brauchhandlung genug. Schon die Gebete und Andachten vor dem aufgestellten Brauchgegenstand sind eigentlich akzessorisch, und deshalb so selten erwähnt. Im Gegensatz zum Termin spielt also die Aktion eine verhältnismäßig geringe Rolle.

Sinngebung

Dieser Handlungslosigkeit im Brauchgeschehen entspricht es auch, daß sich verhältnismäßig wenig an Sinngebung erheben läßt. Im Brauch selbst ist offensichtlich schon alles enthalten, da wird nicht verstandesgemäß untergliedert. Wächst das Korn auf dem Teller, so wächst es auch auf den Feldern, das klingt als Grundton durch alle Auskünfte durch, geradezu mit einem gewissen Erstaunen, daß man da noch weiter fragen könne.

Im einzelnen steht es so, daß immerhin an die zwanzig Orte mitteilen, man lasse den Weizen auf dem Teller keimen, weil man damit ein gutes Jahr erhoffe. Vom Norden nach dem Süden zieht sich diese Meinung recht gleichmäßig durch. In Illmitz spricht man von einem guten Jahr, in Winden von einem guten Jahr für den Weizen. In Groß-Höflein erbittet man den Segen Gottes, damit im kommenden Jahr eine gute und reiche Ernte werde. Ebenso denkt man in Hornstein, daß die kommende Ernte gut werden solle, ebenso in Klingenbach, ebenso in Neufeld an der Leitha. Deshalb erwünscht man sich dadurch ein gutes Jahr in Wulkaprodersdorf, in Zillingtal Fruchtbarkeit und in Antau guten Erntesegen. In Hochstraß sagt man es ausdrücklich, daß man an das Gedeihen der Feldfrüchte im kommenden Jahr dabei denke, ähnlich wie in Hochstraß in Kaisersdorf. In Klein-Warasdorf erhofft man dadurch eine bessere Ernte im kommenden Jahr, in Kroatisch-Geresdorf den Ackersegen, in Markt St. Michael gleichfalls. In Kroatisch-Minihof ist das als „Erweckung zu neuem Leben" ausgedrückt. In Nikitsch, in Weiden bei Rechnitz, in Reinersdorf und in Schallendorf ist man über den Wunsch nach guter Ernte, Fruchtsegen und Glück im kommenden Jahr einig.

Nur in ganz wenigen Fällen versucht man diese Wünsche noch etwas genauer zu fassen. Die Weizensaat soll besonders für den Weizen im kommenden Jahr gut sein, meint man in Winden, aber auch in Klein-Warasdorf. In Mönchmeierhof formuliert man kirchenfromm: damit der Segen Gottes auf die Saat herabkomme. Obgleich eigentlich nirgends von einer kirchlichen Benediktion dieser Tellersaat die Rede ist, formuliert man seine Wünsche also nach Art der zeremoniellen Segnungen.

Ein einziges Mal verbindet sich nicht nur der Wunsch nach Segen für den Weizen damit, sondern auch der nach Abwehr von den den Weizen gefährdenden Einflüssen: in Rehgraben hält man den Brauch, damit die Weizenernte vor dem Brand geschützt werden möge. Das gilt also der gefürchteten Erkrankung des reifenden Getreides.

Alle anderen Sinngebungen sind selten. Dies gilt schon für die ganz alltäglichen, die immerhin genannt werden: man setzt die Tellersaat nur an, damit Weihnachten etwas Grünes auf den Tisch komme. Das wird aus Glashütten berichtet, ebenso aus Rotenturm, und in Neuberg bei Güssing heißt es: damit unterm Christbaum etwas Grünes ist. Das ist also der Wunsch nach einem „Weihnachtsgrün", das eigentlich unabhängig vom ebenfalls grünen Christbaum ist, auch wenn das gerade in der Aufzeichnung in Neuberg nicht zum Ausdruck kommt [20]). In dieser Form wäre das „Weihnachtsgrün" rein als Braucherscheinung das direkte Gegenstück zum „Weihnachtslicht". In beiden Fällen handelt es sich um Vor- und Nebenformen der jüngeren Gesamterscheinung des lichterbesteckten Weihnachtsbaumes, aber eben um Formen, die nicht der Reihe der Leuchter, Kronen, Pyramiden und Bäume angehören, sondern einer anderen, eigenen Reihe.

Alle anderen Sinngebungen sind Einzelnennungen. Zwei davon betreffen den Lebensbrauch, offenbar als Ergänzung zu den sowieso selbstverständlich erscheinenden Meinungen bezüglich des Jahres- und Erntesegens. In Urbersdorf meint man, wenn die Tellersaat schön aufgehe, könne man mit einer Hochzeit im kommenden Fasching rechnen. Das ist also jene Sinngebung, die sonst bei den Barbarazweigen üblich ist. Vielleicht ist sie sogar von dorther übertragen. In Salmannsdorf wie in Müllendorf bringt man dagegen die Tellersaat mit dem Tod in Verbindung. In Salmannsdorf muß man sich die Glaubensmeinung aus dem Brauch, den Verstorbenen diesen Weizenteller auf den Grabhügel zu stellen, erschließen. Sie sollen offenbar noch einmal, oder einmal im Jahr, an diesem Zeichen des Lebens Anteil haben. In Müllendorf heißt es ganz unbestimmt, man bringe den Barbaraweizen mit den Armen Seelen in Verbindung. Das sind nun zunächst auch die Toten, und vermutlich liegt dann auch die gleiche Vorstellung wie in Salmannsdorf zugrunde. Aber die Verbindung mit den umgehenden Toten, mit den Armen Seelen, ist zu Weihnachten vielfach geglaubt worden [21]). Da kann also eine Übertragung von anderen weihnachtlichen Totenglaubenszügen auf die Tellersaat erfolgt sein. Die Spur ist noch zu gering, um sich schon verfolgen zu lassen.

Auch kirchliche Sinngebungen sind selten. Obgleich es sich um einen Weihnachtsbrauch handelt, erscheint er doch kaum in die christliche Weihnachts-Gedankenwelt eingeordnet. Die Aufstellung des Weihnachtslichtes im Weizenteller hat nur in wenigen Fällen zu der Glaubensmeinung geführt, es handle sich um eine christlich-symbolische Handlung im Sinne des lumen mundi, des Lichtes der Welt. In St. Margarethen wird in diesem Sinn berichtet, daß man das Licht auf dem Teller als „Licht der Welt" anspreche, und in Baumgarten weiß man ebenfalls, daß dieses Tellerlicht eine symbolische Tat sei, weil das Licht der Welt geboren worden sei [22]). Da ist offenbar eine Interpretation von geistlicher Seite her erfolgt. In einigen anderen Orten nimmt man die ganze Tellersaat für ein Zeichen des zu Weihnachten neugeborenen Erlösers. In Marz meint man, man führe den Brauch „zu Ehren des neugeborenen Jesuskindes" aus, und in Weingraben verbindet

man den gleichen Glaubenszug mit dem Wunsch nach Fruchtbarkeit: das Christkind möge für das kommende Jahr eine gute Ernte sichern. So ähnlich denken wohl die meisten Hausleute, die heute die Tellersaat anrichten. Aber sie sprechen wohl den Gedanken kaum einmal aus.

In Baumgarten denkt man nicht nur an das Jesuskind, sondern auch an Maria, seine Mutter. Da man die Legende kennt, daß in jedem Weizenkorn ein Marienbild zu sehen sei, glaubt man, daß man zur Tellersaat nur Weizen verwenden dürfe, weil man der Muttergottes nur das Beste schenken solle. Und von hier aus führt man den Gedanken bis zur Symbolik des Lichtes im Teller fort, der das Licht der Welt bedeute. Das sind also kirchlich geformte Überlieferungen, wie sie hier offenbar eingehender erzählt werden als anderswo. Eine stärkere Verbindung zu den christlichen Weihnachtsgestalten bedeuten aber auch sie nicht.

Es gilt also für die Sinngebung der weihnachtlichen Tellersaat offenbar das gleiche, was für alles Weihnachtsgrün zu sagen ist: die Tatsache der termingemäßen Bereitung des Brauchgegenstandes ist der Kern. Das wachsende oder winterfeste Grün dieses Gegenstandes als Brauchzeichen ist Sinngebung genug, eine Erläuterung des im Sinne des Jahresmythos für sich sprechenden Mittelpunktes ist eigentlich nicht üblich. Man glaubt die Analogie von Wachstum und Wachstum, Grün und Grün so deutlich zu besitzen, daß man zu keiner verstandesmäßigen Begründung in diesem oder jenem Sinn greift.

Ende

Ein Brauchgegenstand, der also termingemäß seine jahresmythische Rolle gespielt hat, ist nach dem Ablauf seiner Frist eigentlich nicht mehr vorhanden. Während die Objekte des öffentlichen Brauchtums doch in irgendeiner Form beseitigt werden müssen, so daß sich ein gewisses Abschlußritual daran knüpfen kann, verfallen die Objekte des Hausbrauches einfach dem Alltag. Bei der Tellersaat kann man nur sagen: sie wird ohne weiteres weggeworfen, und zwar ähnlich häufig, wie der Christbaum einfach eingeheizt wird. Nun gibt es zweifellos Ausnahmefälle, in denen der Stamm des Christbaumes zu irgendeinem besonderen Stock, einem Peitschenstiel oder ähnlichem umgearbeitet wird [23]), und dementsprechend wird auch dem Ende der Tellersaat in ganz wenigen Fällen noch ein wenig Bedeutsamkeit beigemessen. Aus vier Orten wird erwähnt, daß Körner und aufgekeimte Halme am Ende der Weihnachtstage verfüttert werden. In Hornstein bekommen die Hühner den Weizen am Neujahrstag. In Tschurndorf sagt man nur allgemein, daß die Saat nach Weihnachten den Haustieren verfüttert werde. In Nikitsch wird nach der Weihnachtszeit die Saat an die Rinder verfüttert, und die Körner bekommen die Hühner. Und nur in Schattendorf meint man, wenn der Christbaum abgeleert sei, werde der Weizen den Hühnern verfüttert, die dann angeblich besser legen sollen. Das ist die einzige Glaubensmeinung, die sich dabei erheben läßt. Sie wird nicht so vereinzelt dastehen. Aber von einer ausgesprochen wesentlichen Bedeutung kann jedenfalls nicht die Rede sein. Irgendein rituelles Verwerten der Saat, wie es nach der so zahlreich erhobenen Sinngebung: „für eine gute Ernte" immerhin angenommen werden könnte, gibt es nicht. Wir befinden uns nicht im Bereich des Ritus mit seiner Pseudo-Logik, sondern in der Welt des Mythos, in der jedes abgetane Sinnbild ohne Erinnerung verschwindet, weil es sich ja im Rhythmus seines Ganzen immer wieder erneuert.

C

Die Begründung des Brauches durch das Volk selbst stellt vor verschiedene Sonderfragen. Die auffälligste Form dieser Begründung ist jedenfalls die durch eine Legende. Wir begegnen dieser Form in zwei Spuren, nämlich in Baumgarten in Gestalt der Legende vom Bild im Korn und in Klein-Warasdorf in Gestalt der Legende von der Flucht nach Ägypten und dem dabei erfolgten wunderbaren Kornwuchs.

In Baumgarten erzählt man sich von der ersten Legende nur, jedes Weizenkorn habe das Bild der Muttergottes in sich. Das ist die marianische Version einer Legende, welche sonst weitherum so erzählt wird, daß man in oder auf jedem Roggen- oder Weizenkorn das Antlitz Christi sehe. Für den Roggen ist die Vorstellung besonders weit verbreitet [24]). So gehört es wohl hierher, daß man in Dänemark eine Schramme über dem spitzen Ende des Roggenkorns „Gottes Angesicht" nennt [25]). Ähnlich erklärt man diese Schramme in Flandern [26]). Auf deutschem Gebiet findet sich der Glaube in Brandenburg [27]), aber auch in Baden [28]). Für den Weizen ist derselbe Glaubenszug wieder in Brandenburg [29]) und in Mecklenburg [30]) bezeugt. Man sagt in Mecklenburg „Der Weizen ist das edelste Korn, welches uns der liebe Gott gegeben hat; darum findet sich auf jedem Weizenkorn das Gesicht Christi". Das ist also so ziemlich die gleiche legendäre Begründung wie im Burgenland. Nur bleiben eben alle diese Korn-Aitiologien an Christus gebunden, wie dies auch sinnvoll erscheint. Denn Weizen oder auch Roggen als Grundstoff des Brotes, auch des geweihten Brotes und der Hostie werden durch die Eucharistie zum Leib Christi, so daß die Verformung schon des Kornes durch dieses eingewachsene Antlitz Christi in der Logik der Legende völlig verständlich erscheint. Es handelt sich dabei offenbar um einen der vielen tiefeingewurzelten Glaubenszüge aus dem Bereich des mittelalterlichen Sakramentsglaubens. Wenn im Burgenland jedoch Maria an die Stelle Christi tritt, dann geht ein Teil dieser Sinnhaftigkeit verloren. Es mag sein, daß diese unwillkürliche Sinnentleerung als nachmittelalterlich anzusprechen ist, und die Legende in der Baumgartner Form also dem Zeitalter der Gegenreformation als besonders marianischer Epoche zuzuweisen wäre [31]).

Bedeutend gegenstandsnäher ist die Klein-Warasdorfer Legende. Hier wird erzählt, daß Josef und Maria mit dem Jesuskind nach Ägypten geflohen seien. Dabei seien sie zufällig an einem Acker vorbeigekommen, der von dem Bauern gerade mit Weizen bestellt wurde. Die Verfolger, die der hl. Familie nachstellten, fragten den Bauern, ob er niemand vorbeiziehen gesehen habe. Es war aber das Wunder geschehen, daß der Weizen, den der Bauer eben gesät hatte, in der halben Stunde so hoch wie sonst in drei Monaten gewachsen war. Als nun der Bauer antwortete, er habe wohl Leute vorbeiziehen gesehen, das sei gewesen, wie er den Weizen da zu säen begonnen habe, da mußten die Verfolger glauben, das sei vor drei Monaten gewesen, während der Bauer die Wahrheit sagen konnte, ohne die Verfolgten zu verraten. Die Soldaten nahmen dementsprechend einen anderen Weg, um die hl. Familie zu verfolgen, und diese war gerettet.

Das ist eine der vielen Legenden aus der Kindheit Jesu, wie sie im Umkreis der apokryphen Evangelien entstanden sind. Die romantische Mythologie hat bei dem Motiv noch an segnende Ackergottheiten gedacht, die hier hinter den christlichen Glaubensgestalten gestanden seien [32]). Allein

diese festumrissenen Legendenzüge stammen aus der spätantik-frühchristlichen Literatur und erweisen besonders durch ihre eigenartige Streuung über die alte Welt diese einheitliche Herkunft. Das Motiv des raschen Aufwachsenlassens von Getreide ist vielen Heiligenlegenden aus der Wendezeit zwischen Antike und Frühmittelalter eigen [33]). Das besondere, novellistisch geformte Motiv von der Flucht nach Ägypten gehört ursprünglich wohl dem Mittelmeergebiet an. Von Malta über Katalonien einerseits wie über Italien anderseits reicht es hier bis in die Provence, und verwandte Fassungen gehen nordwärts durch Frankreich in die Niederlande, nach England und Irland. Aber auch nach dem Osten sind zumindest verwandte Gestaltungen gedrungen. In Portugal heißt es beispielsweise: „Auf der Flucht kam die Jungfrau an ein Feld, wo ein paar Bauern sich anschickten, Weizen zu säen. Sie fragte: Was säet ihr da? — Weizen. — Weizen erwachse euch! In drei Tagen kommt, ihn zu schneiden. — Tatsächlich kamen drei Tage darauf die Juden und fragten die Bauern: Habt ihr hier ein Weib vorbeiziehen sehen mit einem Kinde, auf einer Eselin reitend? Antworteten die Bauern: Ja, wir schickten uns eben an, diesen Weizen zu säen. — Ach, erwiderten sie: Das war dann schon vor langer Zeit. Da können wir weitergehen. — So entkam die Jungfrau“ [34]).

Wir haben hier im Burgenland also eine Wanderlegende aus dem Bereich der apokryphen Kindheitsevangelien vor uns, wie sie die große Literatur bis in unsere Tage, bis zu Selma Lagerlöf, bereichert haben. Bei der weiten Streuung dieser Legenden im Mittelalter läßt sich kaum sagen, woher die Legende gekommen sein mag. Es scheint aber doch so, als ob sie vom Süden, aus dem Mittelmeergebiet ins Land gekommen sei. Jedenfalls hat sie sich, soviel ich sehe, nur hier sinnvoll an den Brauch der Tellersaat angeschlossen, an die weihnachtliche Tellersaat, zu der sie als Legende aus dem Weihnachtskreis auch paßt.

D

Die burgenländische Tellersaat der Weihnachtszeit steht in einem weiten Bereich verwandter, zum Teil fast oder ganz gleicher Bräuche eingeordnet. Überblickt man die Verbreitung der glaubensgebundenen Gepflogenheit, Samen in einem Gefäß eigens zu ziehen, so daß sie bis zu einem bestimmten Zeitpunkt ominös oder orakulös verwendet werden können, so ergibt sich ein engerer und ein weiterer Verbreitungsbereich. Der engere soll zunächst Mitteleuropa umfassen, als jene große Kulturlandschaft, in die das Burgenland als östlichstes Land Österreichs eingegliedert ist.

Nach dem Westen hin, über die niederösterreichische und die steirische Grenze also, hat sich der Brauch noch kaum verfolgen lassen. Ich habe bisher nur Nachrichten, daß er im Gebiet der Buckligen Welt, die ja geschichtlich und volkskulturell überhaupt die Dreiländerecke Niederösterreich—Steiermark—Burgenland verbindet, örtlich bekannt ist. So wurde durch eine Gewährsfrau aus Schwarzenbach im Bezirk Wiener Neustadt bezeugt, daß dort der Brauch üblich gewesen sei. Dieselbe Mitteilung wurde von einer Bäuerin aus Frohsdorf bei Wiener Neustadt bekannt, von der er wieder an eine Familie nach Wien weitergegeben wurde [35]). In diesen Fällen wird am Passionssonntag oder etwas später Gerste oder Weizen in einem flachen Geschirr mit Erde angebaut, an einen warmen Ort gestellt und fleißig begossen. In das frische Grün werden am Ostersonntag die Ostereier gelegt.

Die Tellersaat ist hier also Osterbrauch. Während in den Donauländern weiter westlich bisher nichts derartiges bekannt ist, schließt eine Nachricht aus Salzburg an. In einem Bauernhaus in Ramseiden bei Saalfelden ist es üblich, rechtzeitig vor Ostern Haferkörner in einem Schüsserl an einem warmen Ort zum Keimen und Wachsen zu bringen, um dann kleine Zuckereier zwischen die Halme zu legen, und dies einem Kind vom Osterhasen bringen zu lassen [36]). Auch das also wieder Osterbrauch. In Tirol hat sich bisher auch ein derartiger Einzelbeleg gefunden, nämlich in Kufstein. Dort ist es Brauch, daß am Nikolaustage Weizen in eine Schüssel gegeben und mit Wasser befeuchtet wird. Er fängt zu keimen und zu wachsen an. Wenn zu Weihnachten der Weizen so beiläufig handhoch und dicht ist, gibt es ein gutes Weizenjahr [37]). Hier haben wir also wieder Weihnachtsbrauch vor uns, nur mit dem Nikolaustermin als Ausgangstag, sonst ganz wie im Burgenland.

Diese spärlichen österreichischen Belege, die sich nun im nachhinein sicherlich vermehren lassen werden, erweisen schon das für den Brauch charakteristische Schwanken der Termine. Was in der einen Landschaft Weihnachtsbrauch ist, kann in der anderen Osterbrauch sein. In Deutschland ist fast nur vom Osterbrauch die Rede. Er scheint hauptsächlich in Schlesien und im Erzgebirge üblich gewesen zu sein, von wo ihn Heimatvertriebene nun auch nach Bayern gebracht haben [38]). Man sät da am Sonntag Lätare, drei Wochen vor Ostern, Getreide in eine mit Erde gefüllte Schüssel. Zu Ostern ist dann das frische Saatgrün aufgegangen, in das der Osterhase die bunten Eier für die Kinder legt. Das ganze heißt man „Ostergärtlein" [39]). In dieser Form ist das wohl kein sehr alter Brauch, und vielleicht von irgendwelchen, uns derzeit nicht geläufigen Mittelpunkten aus stilisiert. Aber die Grundlage muß doch älter sein, wenngleich die sonst sehr sorgfältige Brauchtumssammlung des 19. Jahrhunderts davon offenbar so gut wie keine Kenntnis genommen hat.

Alt herkömmlich und gut bezeugt ist das in vieler Hinsicht ganz nah verwandte Aussäen von Flachssamen zu Fastnacht im Bereich von Franken, Nordbayern und den ehemaligen deutschen Siedlungen vom Egerland bis zum Böhmerwald [40]). Da hat schon vor einem Jahrhundert Schönwerth in der Oberpfalz aufgezeichnet: „So haben wir als weitverbreiteten Gebrauch, daß an den drey Fastnachttagen Lein in einen Topf gesäet wird; je nachdem der Same des ersten, zweyten oder dritten Tages zuerst oder am längsten aufgeht, weiß man, daß die Früh-, Mittel- oder Spätsaat anschlägt, und richtet darnach das Säen ein. Oder man säet an der Narrenfastnacht dreymal den Lein in Scherben, Morgens, Mittags und Abends zu gleichem Zwecke" [41]). Der gleiche Brauch ist ein halbes Jahrhundert später in Westböhmen festgehalten worden [42]), der gleiche auch in der Rothenbaumer Gegend im Bezirk Neuern im Böhmerwald [43]). Von diesem nordbayrisch-westböhmischen Kerngebiet griff der Brauch offenbar sowohl nach dem fränkischen Nordwesten [44]), wie nach dem mährischen Südosten [45]) aus. Im Norden, im Erzgebirge, könnte er sich mit dem Ostergärtchen berührt haben, so daß wenigstens die Fastnachtssaaten und die Ostersaaten hier im mitteldeutschen Grenzbereich zusammengehangen haben könnten. Freilich war die Fastnachtssaat als Flachsbau-Orakel immer viel zweckgebundener als die Ostersaat, die bei weitem kindlich-spielerischer anmutet. Dagegen stimmt die Flachssaat in ihrem Orakelgehalt mit der burgenländischen Weihnachts-

saat überein. Wenn man sich auch im Burgenland nicht nach dem Aufgehen der Tellersaat bei der Durchführung der tatsächlichen Weizensaat richtet, so achtet man doch auf die Vorbedeutung.

Wenden wir uns von Österreich aus nach dem Südosten, so finden wir ein Gebiet, das die weihnachtliche Tellersaat besonders lebendig zeigt: Kroatien. Seit Jahrzehnten wird hier schon festgehalten, daß man am 4. Dezember (na Barbarijne) Weizen in einen Teller sät, so daß man am Weihnachtsabend grüne Saat hat [46]). In diese legt man einen großen roten Apfel und stellt ihn auf den Weihnachtstisch. Die Kroaten in Bosnien und der Herzegowina säen nach Edmund Schneeweiß den Weizen erst am 6. Dezember (am Nikolajdan). Am Weihnachtsabend steckt ein Bursche drei brennende Kerzen darauf und trägt ihn mit dem Gruß „Gelobt sei Jesus Christus" in die Stube. In Kroatien kommt aber auch der Luzientag als Tag des Weizensäens vor. So wird in Koprivnica der Weizen erst am Luzientag in einen Teller gesät, um den Weihnachtstisch mit dessen Grün schmücken zu können. Das Aufgehen der Saat gilt auch als Liebesorakel [47]). In der Gegenwart hat Milovan Gavazzi den Brauch für den Barbara- wie für den Luzientag festgehalten. Das Getreide-Säen (sijanje pšenice) zählt nach ihm zu den verbreitetsten und bekanntesten Bräuchen [48]). Man sät das Getreide auf einen Teller oder ein Schüsselchen, wo es bis Weihnachten genügend Zeit zum Wachsen hat. Gavazzi behandelt die Tellersaat unter den Grünbräuchen und stellt dabei das frische gekeimte Korn an erste Stelle. Über die ältere Geltung ist wohl nichts bekannt, die heutige ist jedenfalls sehr bedeutend. Auch der Weihnachtstisch der städtischen Familien, zum Beispiel in Agram selbst, ist immer mit dem Teller mit dem grünen Weizen, der Kerze in der Mitte, geschmückt [49]). Der Teller wird dabei gern mit der rot-weiß-blauen Trikolore Jugoslawiens in Form eines Bandes umgeben. Die Kerze auf dem Teller wird nach der Weihnachtsfeier durch einen Weintropfen ausgelöscht, wobei sich mehr oder weniger scherzhafte Orakel über den nächsten Todesfall in der Familie anschließen. Das ist also mit solchen Zügen zweifellos ein städtischer Brauch. Aber der dazu benötigte Weizen wird von den Bauern der Umgebung auf den Markt nach Agram gebracht, wo ihn die Hausfrauen eigens kaufen, und diese Bauern kennen durchaus den Brauch auch bei sich zu Hause. Das engere Kroatien, mit der Murinsel, gilt Gavazzi als das Hauptverbreitungsgebiet des Brauches, im Südwesten, südlich der Kupa, ist die Verbreitung schwächer. Vom angrenzenden Slawonien reicht sie weiter bis Syrmien, nach Osten hin anscheinend immer schwächer werdend. In Nord-Serbien ist der Brauch schon weitgehend unbekannt. In Bosnien, das nach Schneeweiß ein Verbreitungsgebiet darstellt, soll die Streuung bedeutend schwächer sein, und der Brauch eventuell einen Ableger aus der kroatischen Stadtkultur darstellen. Im ganzen adriatischen Gebiet soll der Brauch nicht zu finden sein, ebenso südlich und östlich von Bosnien.

Man gewinnt aus diesen jugoslawischen Verbreitungsangaben den Eindruck, daß vor ein bis zwei Generationen der Bauernbrauch in dünnerer Streuung weiter verbreitet gewesen sein mag, daß seine Verstärkung und Stilisierung in den kroatischen und slawonischen Städten eine Änderung dieses Gefüges hervorgerufen haben dürften, deren Einwirkung sich noch nicht recht abschätzen läßt. Jedenfalls ist diese Südostseite Mitteleuropas überraschend stark an dem Brauch beteiligt. Freilich wohl kaum infolge der Verbindung mit Mitteleuropa, sondern doch eher durch die Weitergabe vom

Süden, vom Mittelmeergebiet her. Stil und Streuung des Brauches im Burgenland gleichen jedenfalls den gleichen Elementen in Kroatien sehr stark; es ist hier wie dort Weihnachtsbrauch, Weizensaat, und hauptsächlich an Barbara und Lucia termingebunden.

E

Die mitteleuropäischen Gruppen des Brauches erscheinen verhältnismäßig schwach, wenn man sie mit den südeuropäischen vergleicht. Was die Provençe, was Sardinien und Sizilien bieten, aber auch Halbinsel-Italien und weiterhin nach Osten die levantinische Inselwelt, insbesondere Cypern, und was sich dann in Syrien und Palästina daran anschließt, das ist bedeutend umfangreicher, lebendiger und voll von religiös-festlichen Zusammenhängen aller Art. Von hier hat auch die Forschungsgeschichte dieser ganzen Brauchgruppe ihren Ausgang genommen, und zwar wie so oft im Gefolge der positivistischen Religionsgeschichte. Seit Wilhelm Mannhardt auf die fruchtbarkeitskultische Stellung der antiken Adonisgärtchen aufmerksam gemacht hat [50]), sind seine Nachfolger nicht müde geworden, deren Nachleben in der Mittelmeerwelt festzustellen. Insbesonders James George Frazer hat die Zeugnisse für die „nenneri", die Oster- und Johannisgärtchen von Sizilien und Sardinien schon ausführlich als nachlebende Reste des Adonisbrauches dargelegt [51]). Die besonders starke Verbreitung dieser Tellersaaten auf Sardinien hat zunächst Max Leopold Wagner festgestellt [52]). Eugen Lewin hat dann eindringlich nachgesammelt, und aus seinem Nachlaß hat Walter Baumgartner dieses Material, vermehrt um alle anderen bisherigen Aufzeichnungen und religionsgeschichtlich reich kommentiert, herausgegeben [53]). Es ist daher nicht mehr notwendig, die Verbreitung des Brauches im Mittelmeergebiet ausführlicher nachzuzeichnen. Die mitteleuropäische Verbreitung schließt offenbar an die italienische und provençalische räumlich an, wenngleich die Alpen bisher nicht als Verbreitungsgebiet nachgewiesen wurden. Unsere Belege aus Salzburg und Tirol zeigen ja auch nur, daß bisher von einer stärkeren Bezeugung nicht die Rede sein kann.

Dagegen ist es vielleicht notwendig, hier wenigstens in Kürze darauf einzugehen, inwieweit nach Baumgartner die Erforschung des Alters und der Herkunft dieser Tellersaaten oder Adonisgärtchen gefördert wurde. Baumgartner hat die Geschichte des Brauches noch rein historisch gesehen, und hat die früheste Bezeugung beim Propheten Jesaias im 8. vorchristlichen Jahrhundert festgehalten [54]). Vielleicht reichen die bisher nur als Parallelen betrachteten „Osirisgärten" in Ägypten noch etwas weiter zurück [55]). Jedenfalls bliebe auch damit der Brauch als solcher noch im Mittelmeerbereich, und ließe sich für die Folgezeit auch immer irgendwie an den Kult von sterbenden und auferstehenden Göttern, wie es Adonis und Osiris sind, anknüpfen.

Nun hat aber bereits J. J. Meyer, der die vegetationskultischen Gedankengänge Mannhardts so erfolgreich auf Indien übertragen hat, auf verwandte indische Bräuche hingewiesen, welche ein bedeutend höheres Alter aufweisen dürften [56]). Das Treibenlassen des Getreides im Kornworfelkorb, das der Fruchtbarkeitsgöttin Gauri gilt und ihren Geliebten, Varuna, die Gerste, in verjüngter Form darstellen soll, ist schon von Meyer mit den Adonisgärtchen parallelisiert worden. Die lebenden Neujahrsbräuche um Gouri und ihren Gatten Iswara sind dann von Udeypur in Radschputana

besonders bekanntgeworden [57]). Von den arischen Indern sind diese Bräuche auch zu den altartigen Primitivstämmen der Bhil und Gond übergegangen, bei denen sie vor kurzem durch Wilhelm Koppers mit großer Sorgfalt aufgezeichnet wurden [58]). Dort werden zu Ehren der Göttin Kali-Durga die neun Zwara-Tage begangen, deren Name (von Hindi „jawara" = Gerste) bereits andeutet, daß es sich um unseren Brauch handelt. An diesem Fest sät der Zauberer in seiner Hütte auf ein Tischchen, das mit Erde bedeckt wird, Weizen- und Gerstenkörner. Der sorgfältig gepflegte und begossene Weizen ist nach neun Tagen schon hoch aufgeschossen und wird, in mehrere Körbchen aufgeteilt, in der Festprozession mitgetragen, bis er an der Wasserstelle auf den Grund des Wassers versenkt wird. Im guten Wachsen dieses Weizens erblicken die Bhil ein Vorzeichen für das gute Gedeihen der bevorstehenden Winterernte, die vor allem eine Weizenernte ist. Bei den Gond ist die Zeremonie ganz ähnlich, nur daß nur mehr Weizen gesät wird. Der Samen wird in auffälligen Töpfen und Bambusständern gezogen, die in einem kleinen Anbau des Hauses des Zauberers, des Panda Phulsa, stehen, bis sie processionaliter zur Wasserstelle gebracht werden [59]).

Koppers hat nunmehr darauf aufmerksam gemacht, daß diese Bambusständer eine auffällige Ähnlichkeit mit jenem merkwürdigen Gerät aufweisen, das auf den Reliefs der Induskultur aus Mohenjo Daro und Harappa mit dem „Einhorn"-Stier zusammen dargestellt wird. Dieser Stier hält dort den vorgereckten Schädel über ein einbeiniges Gestell, dessen Bedeutung umstritten ist [60]). Jedenfalls steigen aus dem Gefäß über dem Einbein-Ständer zarte Sprossen auf, die Flammen ebenso wie Halme sein können. Koppers hat es für wahrscheinlich erklärt, daß nach der Parallele mit den Bambusständern bei den Gond hier junge Weizenpflänzchen darzustellen versucht wurden. Damit wären derartige Topfsaaten in der Induskultur des 3. Jahrtausends vor Christus nachgewiesen. Der Koppers-Schüler Hans Manndorff hat diese Erkenntnis übernommen, wenn er die indischen Ankuraropan-Riten bis zur Induskultur und in die bronzezeitliche Kulli-Kultur Belutschistans zurückverfolgt [61]). Für Koppers wie für Manndorff geht es dabei weitgehend um die Frage des frühen Anbaues von Weizen und Gerste in Indien, und den Nachweis, daß dieser schon in vorarischer Zeit vom Nordwesten in das Industal gekommen und erst von den Ariern wahrscheinlich weiter in die nordindische Ebene getragen worden sei. Daß auch bei den nichtarischen Bhil und Gond der herangezogene Brauch als Gerstenbrauch bezeichnet wird, und zwar mit dem indischen Namen (jawara) für Gerste, scheint bei diesen Überlegungen wenig Rolle zu spielen. Koppers glaubt dessenungeachtet, daß es sich um Verbindungen zu der vorindogermanischen Induskultur handle.

Diese Betrachtungsweise ist in mehrfacher Hinsicht wichtig. Einmal gibt die Hypothese von Koppers, daß auf den Siegel-Reliefs von Mohenjo Daro derartige Gärtchen mit künstlich hochgetriebenem Getreide dargestellt seien, dem ganzen Problem eine weitere zeitliche Vertiefung. Wir wären damit vom 8. vorchristlichen Jahrhundert bis ins 3. vorchristliche Jahrtausend zurückgekommen. Ferner läßt sich dann hier schon die Frage nach der älteren Bedeutung des Brauches anschließen: die Frage nämlich, inwieweit dieses Vorkeimenlassen des Getreides immer schon als vorbedeutsam angesehen wurde, und ob darin gewissermaßen ein Brauch aus der Frühzeit des Getreidebaues überhaupt erhalten geblieben sein mag. Koppers hat

dabei den religionsgeschichtlichen Weg eingeschlagen, und gefragt, in welcher Beziehung die betreffenden Gottheiten, an deren Fest die Tellersaat gezogen wird, mit der Fruchtbarkeit stehen. Er hat darüber hinaus den Stier der Indus-Kultur mit diesen Gottheiten in Beziehung gesetzt. Sowohl weibliche Muttergottheiten wie männliche Gestalten, die etwa dem indischen Siva entsprechen, haben sich hier heranziehen lassen [62]). Auch in der Rückschau auf das alte Mittelmeergebiet gilt diese Zweiheit, wenn man, wie Koppers, auf die weibliche Getreidegestalt aus Knossos auf Kreta blickt, oder wenn man, wie es besonders naheliegt, Osiris und Adonis heranzieht. Bei dem dauernden Auftreten eines derartigen Fruchtbarkeitspaares im Bereich des alten Getreidebaues, beispielsweise Baal und Anat in Ras-Schamra in Phönizien, erscheint dies ganz selbstverständlich [63]). Und auch die Stiergestalt in der Induskultur ist von hier aus begreiflich, da eben der männliche Partner in diesem Kornmythos, der Baal von Ras-Schamra, gerade in Stiergestalt auftritt und in dieser auch getötet wird. Es ist hier nicht am Platz, die weitere Verbreitung des Stierkultes darzustellen. Aber daß sich die Stierverehrung und das Stierspiel in der Levante und im ganzen alten Mittelmeergebiet [64]) im wesentlichen mit der Verbreitung der antiken wie der nachlebenden Adonisgärten deckt, geht doch aus den bekannten Beispielen von Kreta bis Spanien deutlich hervor.

Sowohl mit der Hypothese von Koppers wie mit dieser religionsgeschichtlichen Parallele rückt der ganze Brauch also in die Umwelt und Periode des frühen Getreidebaues. Es ist nun anziehend zu verfolgen, wie sich das Problem von anderer Sicht her gesehen in die gleiche Richtung bringen läßt. Josef Hanika hat in einer sehr bedeutsamen Studie kultische Vorstufen des Pflanzenanbaues herauszuarbeiten unternommen [65]). Er bringt alle diese Zeugnisse der Erzeugung eines vorzeitigen Wachstums im Brauchtum mit ursprünglich pflanzerischen Riten in Verbindung. Das Vortreibenlassen des Getreides, aber auch anderer Pflanzen, das, wie sich hat zeigen lassen, im Sinn eines Vorzeichens gewertet wird, ist für Hanika ursprünglich mehr als ein Omen-Brauch. Es ist für ihn eine tatsächliche Pflanzungshandlung. „Im Bereiche magischer Weltanschauung mußte schließlich das Verlangen und der Wille erwachen, hier tätig in das Naturgeschehen einzugreifen, es zu beeinflussen, das Fortbestehen der Nahrungsspender vorsorglich sicherzustellen." Hanika glaubt auf Grund von Zeugnissen der jungpaläolithischen Kunst feststellen zu können, daß der Altsteinzeitmensch schon das Wesen des Pflanzenwuchses erkannt habe, um auf seine Beeinflussung auszugehen. Diese Beeinflussung sei schon damals auf die Weise erfolgt, daß man solche Pflanzen, deren Weiterwachsen man wünschte, künstlich zum Wachstum brachte. All die Formen, oder Vorformen, der Tellersaaten und Adonisgärten wären eigentlich der erste künstliche Anbau der Nahrungspflanze gewesen, „eine magische Pflanzenzucht-Anstalt des Urmenschen". Wie in der Tierzucht sei also auch im Pflanzenbau „der Zustand der rein magisch-kultischen Darstellung in den der materialistischen Anwendung" überführt worden, wobei der Kult daneben weiterhin beibehalten worden sei, in Restformen bis heute.

Man wird diesem in sich logischen Gedankengang vielleicht von urgeschichtlicher Seite nicht oder noch nicht beipflichten können. Es handelt sich jedenfalls um einen wichtigen Versuch, das Brauchtum zur Aufhellung der Frühform des Getreidebaues heranzuziehen, und da, wie es sich nun hat

zeigen lassen, der Brauch dieser Wachstumsmagie wenigstens hypothetisch bis ins 3. Jahrtausend zurückzuverfolgen ist, ist die historische Spanne zwischen dem tatsächlichen Beginn des Getreidebaues im Neolithikum [66]) und dem ersten Auftreten des Förderungsbrauches schon so sehr verkürzt, daß man an eine Überbrückung wird denken dürfen.

Freilich sind solche ritualistische Erwägungen wie die Hanikas immer einseitig und daher nur mit Vorsicht heranzuziehen. Die rein magische Komponente des Brauches, dieser Analogieglaube, daß das Wachsen der künstlich vorgetriebenen Tellersaat und das Wachsen des Getreides auf dem Felde in einem Zusammenhang stehe, ist uns eigentlich doch nur als heutiger Bauernglaube, sowohl in Europa wie in Indien bekannt. Die älteren Formen, die Adonis- und Osirisgärten der Antike, werden gar nicht von solchen Glaubensmeinungen begleitet. Eine weitere Frage ist die der Brauchhandlung, vor allem der Verwendung der Tellersaat nach der Zeremonie. Nach der ritualistischen Theorie Hanikas müßten diese vorgetriebenen Saaten eigentlich einmal verwendet, sie müßten eingepflanzt werden. Statt dessen werden sie immer vernichtet, bei den Adonisriten ins Wasser geworfen. Von den winterlichen Bräuchen bei uns kann man dabei ganz absehen, da hier ein Weitertreiben zur Weihnachtszeit überhaupt nicht in Betracht kommt. Selbst wenn man Hanikas Hypothese weitgehend annehmen möchte, ergibt sich bei all den Vorkeim-Bräuchen ein derartiges Gemisch von Magie und Ritus, daß man mit einer einheitlichen Annahme der Herkunft aus einer mehr oder minder „wissenschaftlichen" Kenntnis vom Leben der Pflanze kaum durchkommt. Dazu kommt noch, daß Hanika sich weitgehend darauf stützt, daß der Getreidebau vom Anbau aus bestimmt wird, und immer auch von hier aus gesehen worden sein müsse. Gerade das ist aber durchaus nicht überall der Fall. Wie Julius Lips vor kurzem in sehr anregender Weise gezeigt hat, steht vielfach nicht der Anbau, sondern nur die Ernte im Blickpunkt der Pflanzennutzer [67]). Es gibt ganze „Erntevölker", beispielsweise die Reisgewinner unter den nordamerikanischen Indianern. Dort wird wilder Wasserreis vom Boot aus geerntet. Daß man, ohne darauf zu achten, bei dem Ausschlagen der Reisrispen, wieder Körner ins Wasser sät, welche die Grundlage der neuen Ernte bilden, berechtigt wirklich, hier von Erntevölkern zu sprechen. Lips hat die Zeugnisse für eine derartige Erntewirtschaft aus allen fünf Erdteilen ebenso zusammengestellt wie die Belege aus der Antike, welche für die Frühgeschichte des Ackerbaues in Afrika noch stärker beachtet werden müßten.

Das sind also Dinge, die sich aus der Perspektive der Volkskunde heraus nicht mehr klären lassen. Urgeschichte und Völkerkunde werden hier einzusetzen haben. Es gewährt freilich eine gewisse Genugtuung, wenn man in diesem wie in manchen anderen Fällen sieht, daß die von der Volkskunde ausgehende Problemstellung so weite und wichtige Gebiete der Nachbardisziplinen zu berühren beginnt. Die von uns intensiv gewonnenen Stoffe beginnen auf diese Weise extensiv fruchtbar zu werden.

F

Erwägt man nun die Möglichkeiten, welche sich aus all diesen Komponenten für die Geschichte der weihnachtlichen Tellersaat im Burgenland ergeben, so wird man nun doch schon zu einigen konkreten Annahmen kommen

können. Maßgebend für die Beurteilung des burgenländischen Brauches ist vor allem die Tatsache, daß es sich um keinen Brauchrest, sondern um ein in hunderten von Orten lebendes Brauchgut handelt. Die gewisse Einheitlichkeit der Verteilung fast über das ganze Land, über Gemeinden aller Sprachgruppen ist ebenfalls sehr maßgebend, nicht weniger die Einheitlichkeit der Termine vor allem in der Zielgerichtetheit auf Weihnachten. Selbst der Brauchform, von der Wahl des Weizens bis zur Glaubensmeinung, wird man eine weitgehende Einheitlichkeit bei aller lokalen Aufgegliedertheit zusprechen können. Dies zusammengenommen ergibt jedoch mit Sicherheit, daß wir keinen Brauchrest von größerer Altertümlichkeit, sondern ein Brauchgut aus einer historisch bestimmbaren Zeit vor uns haben dürften.

Vor die Wahl gestellt, welche Zeit dafür in Betracht kommen könnte, wird man wohl sein Augenmerk auf jene Perioden der Landesgeschichte wenden, welche durch stärkere Beziehungen zum mediterranen Süden gekennzeichnet sind. Dieses pannonische Grenzgebiet ist immer schon stark nach dem Süden hin eingestellt gewesen. Auch von ungarischer Seite her wird anerkannt, daß diese Landschaft einen Zug nach dem Süden besitzt, der in den verschiedensten Zeiten kulturformend geworden ist [68]). Am deutlichsten selbstverständlich in der Zeit der römischen Besetzung. Durch etwa vier Jahrhunderte haben sich Menschen des Mittelmeerraumes hier aufgehalten und offenbar wohlgefühlt. Ihr zivilisatorisches und kulturelles Erbe ist in vieler Hinsicht noch spürbar. So würde der Gedanke naheliegen, daß auch unser Brauch, der schon in der Antike den ganzen Mittelmeerraum erfüllt hat, in römischer Zeit eingeführt worden sein könnte. Es ist ja selbst mit einem Ausgreifen des Adonis-Kultes in unsere Gebiete zu rechnen. Erst vor kurzem hat sich ein Relief mit einer Darstellung aus dem Adonismythos in der benachbarten Steiermark, in Piber bei Köflach, feststellen lassen [69]). Da im Mittelmeergebiet, beispielsweise im spanischen Sevilla, der Adoniskult einschließlich der Gärtchen noch in frühchristlicher Zeit, nach den Akten der Justa und Rufina noch gegen Ende des 3. Jahrhunderts weitergelebt hat [70]), so wäre auch zeitlich mit dieser Möglichkeit zu rechnen.

Aber derartige Spuren der Antike in der Volkskultur pflegen in unseren in der Völkerwanderung und im Frühmittelalter so oft überschichteten Landschaften doch niemals in einer derartigen Mächtigkeit und Einheitlichkeit der Verbreitung aufzutreten. Eine gewisse Grundlage könnte erhalten geblieben sein. Mehr wird man nicht annehmen dürfen. Die Stärke des Brauches in unseren Jahren muß wohl von Faktoren in anderen Perioden abhängen.

Die Annahme, daß der Brauch von den deutschen Neubesiedlern des Mittelalters mitgebracht worden sei, stößt auf Schwierigkeiten, weil die ältere deutsche Verbreitung des Brauches noch so wenig bekannt ist. Immerhin erscheint es mir möglich, daß die Heanzen im engeren Sinn, die in vieler Hinsicht Verbindungen zum fränkisch-mitteldeutschen Gebiete gehabt haben müssen, eine ältere Form des Brauches mitgebracht haben könnten. Wie in so vielen ähnlichen Fällen verlaufen die Verbindungen nicht zum altbayerischen Gebiet, sondern nach Nordbayern, Franken und Thüringen. Die dort zu Fastnacht übliche Flachssaat ist das einzige bedeutendere Gegenstück zu der burgenländischen Weizensaat innerhalb des deutsch-mitteleuropäischen Kulturraumes. Ich erinnere an verschiedene ähnliche Züge, die sich bisher gerade im Heanzengebiet haben nachweisen lassen: Das festliche Brunnen-

reinigen in Hirm, das erst in der Rhön sein Gegenstück findet [71]), oder das Kinderspielzeug des Zieterwagens, das sich im Odenwald und weiterhin im fränkisch-thüringisch-sächsischen Gebiet wiedergefunden hat [72]). Hier handelt es sich überall um Reste, die vermutlich auf die mittelalterliche Brauchschichte zurückgehen dürften. Da uns auch aus diesen deutschen Binnengebieten kaum bekannt ist, wie das Brauchtum dort im Hochmittelalter beschaffen war, lassen sich die Verbindungsfäden nur schwer ziehen. Bei Gebieten, die fast ganz dem Zugriff einer formenden Öffentlichkeit entzogen sind, wie beispielsweise beim Kinderspiel und dem dazugehörigen Spielgerät, kann man auf die Treue der Tradition wohl bauen. Bei anderen Gebieten jedoch, die von seiten staatlicher oder kirchlicher Obrigkeit wenigstens teilweise bestimmt, angeregt oder unterdrückt werden konnten, ist das nur in geringerem Ausmaß möglich. So kann selbst ein Hausbrauch, wie es die Tellersaat weitgehend ist, zumindest seine Terminregelung einem derartigen obrigkeitlichen Eingriff verdanken. Es wäre also wohl möglich, daß die mittelalterlichen Siedler die festliche Orakelsaat gekannt hätten, zunächst in der Form der fränkisch-mitteldeutschen Flachssaat zu Fastnacht. Ein kräftiger kultureller Eingriff könnte dann die Umorientierung auf Weihnachten veranlaßt haben. Dabei ist es ohne weiteres möglich, daß mehrfach die Flachssaat zu Fastnacht daneben noch weiter beibehalten worden ist. Vielleicht haben wir diese andere Form der Tellersaat im Lande nur noch nicht erfaßt. Eine solche Verdoppelung einer Brauchform ist besonders bei geschichtlich bedingten Terminveränderungen nicht ungewöhnlich.

Es käme jetzt vielleicht noch darauf an, diese geschichtlichen Bedingungen und eventuellen neuen Anregungen zu erheben. Bei der starken Beteiligung italienischer Landschaften von Sizilien bis Sardinien und Toskana an dem Brauch liegt es nahe, an eine Beeinflussung von Italien her zu denken. Die Brauchformen sind den unseren am ähnlichsten. Hier wie dort die Weizenteller, hier wie dort häufig, aber nicht regelmäßig, die Lichter auf den Tellern [73]). Der Termin scheint freilich verschieden, da die meisten italienischen Notizen sich auf Ostern oder auf Johannes den Täufer beziehen. Aber wie die Belege aus der Provençe und aus Venetien zeigen [74]), hat es daneben auch weihnachtliche Tellersaaten gegeben, und vielleicht mehr, als die Gegenwartsaufzeichnungen zeigen. In Italien ist auch der Kirchenbrauch neben dem Hausbrauch bekannt. Wie bei uns mancherorts die Barbarateller zur Weihnachtsmette in der Kirche neben die Krippe oder auf die Altäre gestellt werden, so umgibt man in Italien das Grab Christi am Gründonnerstag mit den „nenneri“ [75]). Dieser Brauchzug lebt in Italien so stark, daß man vielleicht sogar daran denken muß, die Einbeziehung in den Kirchenbrauch auch bei uns stärker zu berücksichtigen und sein eventuelles Vorwiegen in älterer Zeit noch zu erheben.

Denn hier zeigen sich doch wohl einige Anhaltspunkte für die Ansetzung der geschichtlichen Beeinflussung. Italienische Vorbilder, zumal im Kirchenbrauch, können bei uns nur in einer bestimmten Periode von Wirksamkeit gewesen sein, und zwar in der Gegenreformation. Man wird vor allem das späte 17. Jahrhundert und die ersten Jahrzehnte des 18. heranziehen müssen, jenes Jahrhundert also, in dem die adeligen Feudalherren das Burgenland barockisiert haben. Sie haben Ordensangehörige italienischer Orden ins Land geholt, vor allem Franziskaner [76]) und Serviten [77]), und durch sie den Kult sehr wesentlich volkstümlich-italienisch gestalten lassen.

Der Kult der Madonna von Loretto ist dafür ebenso bezeichnend wie der der hl. Rosalia von Palermo [78]). Aber auch die mailändische Form der Verehrung des hl. Sebastian gehört hierher [79]), und, in bei weitem schwächeren Ausmaß, die Verehrung des hl. Peregrinus [80]). Ordensleute und Priester dieser Zeit sind auch persönlich oft direkt Italiener gewesen, denen der Tellersaat-Brauch zweifellos wohlbekannt war. Vielleicht konnten sie auch mit seiner Bekanntheit bei den neuzugesiedelten Kroaten rechnen, die eben vorher aus dem Adria-Gebiet nach dem Norden gekommen waren. Von einer Verbreitung nur bei den Kroaten kann durchaus nicht die Rede sein, wie ja auch der Brauch im ganzen Mittelmeergebiet seine Internationalität bewahrt hat. Aber eine Stützung der Verbreitung durch die katholischen Kroaten erscheint durchaus möglich. Die Kroaten haben aus dem adriatischen Gebiet so manche Züge der italienischen Volkskultur mitgebracht. Sie könnten also auch diesen zumindest gestützt haben.

Für eine derartige zeitliche Stellung der Formung oder Neuformung des Brauches spricht also vieles. Nicht zuletzt die Begrenzung gegen den Westen. Sie stimmt mit der Begrenzung anderer Braucherscheinungen zu gut überein, um Zufall zu sein. Besonders die Westbegrenzung der Zeugnisse der Sebastiansverehrung, nämlich der Sebastianispiele und der Sebastianisäulen stimmt augenfällig mit der der Barbara- und Lucia-Saaten überein. Mag also vielleicht schon die römerzeitliche Antike eine gewisse Grundlage ergeben haben, mögen die deutschen Siedler des Hochmittelalters die fränkisch-mitteldeutschen Fastnachts-Saaten gekannt haben, mögen die Kroaten des 16. und 17. Jahrhunderts den Brauch schon im adriatischen Gebiet eingehalten haben: die heutige Verbreitung und Geltung ist doch offenbar durch die Feudalherrschaften der Barockzeit bedingt, welche seine Einführung durch italienische Ordensleute und Missionare genauso ermöglichten, wie sie die Verehrung der hl. Rosalia und den Spielbrauch und Säulenkult des hl. Sebastian auf genau dem gleichen Verbreitungsgebiet ermöglichten. Aus der Dämmerung ur- und frühgeschichtlicher Brauchzusammenhänge und Brauchbegründungen hebt sich so für unsere Landschaft die Geschichte des speziell burgenländischen Barbara- und Lucia-Weizens hervor, als ein charakteristisches Glied einer geschichtlich gewordenen Volkskultur.

Anmerkungen

[1]) Gustav Gugitz, Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs. Studien zur Volkskunde. 2 Bde. Wien 1949/1950.

[2]) Viktor von Geramb, Sitte und Brauch in Österreich. 3. verbesserte Auflage des Buches „Deutsches Brauchtum in Österreich". Graz 1948.

[3]) Leopold Schmidt, Der Atlas der burgenländischen Volkskunde. (Volk und Heimat, Bd. V, Eisenstadt 1952, H. 5, S. 3 f.) Ab 1954 heißt das bisher als „Atlas der österreichischen Volkskunde" bezeichnete Unternehmen „Archiv der österreichischen Volkskunde".

[4]) Schmidt, Volkskunde des Burgenlandes, in: Burgenland-Landeskunde, herausgegeben von der Burgenländischen Landesregierung. Wien 1951. S. 621 ff.

[5]) M. A. Becker, Die Heanzen, in: Becker, Verstreute Blätter. Wien 1880. S. 75 ff.

[6]) Vgl. Adalbert Riedl, Der Stand der burgenländischen Volkskunde, in: Burgenländische Beiträge zur Volkskunde. Die Vorträge der 6. Österreichischen Volkskundetagung in Eisenstadt 1951. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für Volkskunde am Burgenländischen Landesmuseum herausgegeben von Leopold Schmidt (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. II). Wien 1953, S. 3 ff.

[7]) Vgl. Arthur Haberlandt, Volkskunde des Burgenlandes. Hauskultur und Volkskunst (= Österreichische Kunsttopographie, Bd. XXVI). Wien 1935.

[8]) Schmidt, Adonisgärten — heute (Die Presse, Wochenausgabe, VII. Jg., Nr. 49 vom 6. XII. 1952, S. 11): ich habe in diesem Feuilleton erstmalig auf den burgenländischen Brauch hingewiesen und erfreulicherweise dadurch einige Mitteilungen dazu erhalten.

[9]) Theres Baur, Nikolaus-Weizen (Tiroler Heimatblätter, Bd. VI, Innsbruck 1928, S. 382).

[10]) Schmidt, Berchtengestalten im Burgenland (Burgenländische Heimatblätter, Bd. XIII, Eisenstadt 1951, S. 159).

[11]) Schmeller-Frommann-Maußer, Bayerisches Wörterbuch. Leipzig 1939, Bd. I, Sp. 806.

[12]) Milovan Gavazzi, Godina dana hrvatskih narodnih običaja (Jahrlauf der kroatischen Volksbräuche), II. Bändchen, Zagreb 1939, S. 6; den Übersetzungsauszug verdanke ich Freund Leopold Kretzenbacher.

[13]) Vgl. Heinrich Marzell, Art. Weizen (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. IX, Sp. 469 f.).

[14]) Vgl. Schmidt, Volkskunde des Burgenlandes, wie Anmerkung 4, S. 643; zur Panspermie im benachbarten Niederösterreich vgl. Schmidt, Weihnachtsbräuche in Niederösterreich (Unsere Heimat, Jg. XX, Wien 1949, S. 128).

[15]) Edmund Schneeweiß, Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten (= Ergänzungsbd. XV zur Wiener Zeitschrift für Volkskunde). Wien 1925, S. 209 ff.

[16]) Adolf Spamer, Weihnachten in alter und neuer Zeit (= Volksart und Brauch, o. Nr.). Jena 1937, S. 88 ff.)

[17]) Vgl. jetzt für Sachsen: Karl Ewald Fritzsch, Der Weihnachtsbaum in Sachsen. Name, Gestalt und Entwicklung (in: Beiträge zur sprachlichen Volksüberlieferung, Festschrift für Adolf Spamer, = Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Veröffentlichungen der Kommission für Volkskunde, Bd. 2, Berlin 1953, S. 289 f.), und für Bayern: Paul E. Rattelmüller, Festliches Jahr. Brauchtum im bayerischen Alpengebiet. München o. J., S. 173.

[18]) Vgl. Schmidt, Volkskunde des Burgenlandes, wie Anmerkung 4, S. 643. Dazu allgemein Lily Weiser, Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. Stuttgart 1923.

[19]) Otto Lauffer, Der Weihnachtsbaum in Glauben und Brauch (= Hort deutscher Volkskunde, Bd. 1). Berlin und Leipzig 1934, S. 31. Die antiken und kirchlichen Verbindungen dazu zeigt Spamer (wie oben Anmerkung 17) S. 77 f. auf.

[20]) Vgl. Paul Geiger, Weihnachtsfest und Weihnachtsbaum (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. XXXVII, 1939, S. 1 ff.).

[21]) Siehe für Niederösterreich: Leopold Teufelsbauer, Jahresbrauchtum in Österreich. I. Niederösterreich (= Bücher der Heimat, Bd. 11). Wien 1935, S. 24; für Oberösterreich: Ernst Burgstaller, Lebendiges Jahresbrauchtum in Oberösterreich. Salzburg 1948, S. 27; für Niederbayern: Max Peinkofer, Der Brunnkorb. Niederbayerische Heimatbilder. München 1947, S. 38.

[22]) Zur Problematik dieses Lichtglaubens vgl. Otto Huth, Der Lichterbaum. Germanischer Mythos und deutscher Volksbrauch (= Deutsches Ahnenerbe, 2. Abt., Nr. 9). Berlin-Lichterfelde 1938.

[23]) Der Weihnachtsbaumstamm als Peitschenstiel beispielsweise in der Ostslowakei, wo er dann „Jesulanek" genannt wird: P. Bogatyrev, Der Weihnachtsbaum in der Ost-Slowakei (Germano-slavica, Bd. II, 1932—33, S. 255). Sonst vgl. jetzt K. E. Fritzsch, Der Weihnachtsbaum in Sachsen, wie Anmerkung 17, S. 275 f.

[24]) Heinrich Marzell, Art. Roggen (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VII, Sp. 764).

[25]) Wilhelm Mannhardt, Mythologische Forschungen (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, Bd. LI). Straßburg 1884, S. 366.

[26]) Maurits de Meyer, Les contes populaires de la Flandre (= FF Communications Nr. 37). Helsinki 1921, S. 90, Nr. 126 b.

[27]) E. Handtmann, Was auf märkischer Heide sprießt. Märkische Pflanzen-Legenden und Pflanzen-Symbole. Berlin 1892, S. 95.

[28]) Marzell, wie Anmerkung 24, Sp. 764.

[29]) Handtmann, wie Anmerkung 27, S. 95.

30) Karl Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. Wien 1880, Bd. II, S. 490.
31) Zur Verwandlung von Christus-bezogenen Motiven in marianische durch die Gegenreformation vgl. besonders Romuald Bauerreiß, Pie Jesu. Das Schmerzensmann-Bild und sein Einfluß auf die mittelalterliche Frömmigkeit. München 1931. S. 108 ff.
32) Jacob Grimm, Deutsche Mythologie. 4. Ausgabe. Gütersloh o. J. Bd. I, S. 146 und Bd. III, S. 65.
33) Heinrich Günter, Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte. Freiburg 1949. S. 127.
34) Oskar Dähnhardt, Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Bd. II. Leipzig und Berlin 1909. S. 62.
35) Brief von Frau Dr. Anna Hofstätter, Wien, vom 19 Dezember 1952.
36) Brief von Frau Prof. Ilka Peter, Wien, vom 15. Februar 1953.
37) Theres Bauer, wie Anmerkung 9. — Für die Geltung des Brauches in Vorarlberg vgl. jetzt den Beitrag von Richard Beitl in dieser Festschrift. S 53 ff.
38) Josef Hanika, Kultische Vorstufen des Pflanzenanbaues (Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 1935, H. 1/2, S. 56).
39) Bildbericht „Zugroaste Osterbräuche. Besuch bei Alteingesessenen und Neubürgern in und um München" (SZ im Bild. Wochenendbeilage der Süddeutschen Zeitung, Jg. 1953, Nr. 14, 4. April).
40) Heinrich Marzell, Art. Lein (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V, Sp. 1180).
41) Fr. Schönwerth, Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen. Bd. I, Augsburg 1857. S. 413.
42) Alois John, Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen (= Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde, Bd. VI). Prag 1905. S. 195.
43) Josef Blau, Flachsbau und Flachsverwertung in der Rothenbaumer Gegend (Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Bd. V, Wien 1899, S. 195).
44) Marzell, Art. Lein, wie Anmerkung 40, Sp. 1181, Anm. 64.
45) Willibald Müller, Beiträge zur Volkskunde der Deutschen in Mähren. Wien und Olmütz 1893. S. 233.
46) Schneeweiß, wie Anmerkung 15, S. 7.
47) Schneeweiß, ebendort, S. 9 und 99.
48) Gavazzi, wie Anmerkung 12, S. 6 und 25.
49) Brief von Prof. Milovan Gavazzi vom 28. XI. 1952. Ich bin Herrn Koll. Gavazzi auch für mündliche Auskünfte zu herzlichem Dank verpflichtet.
50) Wilhelm Mannhardt, Wald- und Feldkulte. 2. Aufl. Bd. II, Berlin 1905. S. 278 ff.
51) James George Frazer, The golden bough. 2. Aufl. London 1900 ff., Bd. II, S. 119 ff., Bd. V, S. 236 ff.; in der gekürzten deutschen Ausgabe: Der goldene Zweig, Berlin 1928, S. 497 ff.
52) Max Leopold Wagner, Das ländliche Leben Sardiniens im Spiegel der Sprache (= Wörter und Sachen, Beiheft 4). Heidelberg 1921. S. 10.
53) Walter Baumgartner, Das Nachleben der Adonisgärten auf Sardinien und im übrigen Mittelmeergebiet (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 43, 1946, S. 122 ff.).
54) Jesaias 17, 10 f. Die Deutung der Stelle ist umstritten.
55) Baumgartner, wie Anmerkung 53, S. 143 f., Anm. 8.
56) J. J. Meyer, Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. Ein Beitrag zur vergleichenden Religions- und Kulturgeschichte, Fest- und Volkskunde. Zürich-Leipzig 1937. Teil II, S. 92, Teil III, S. 196 f., S. 218. — Kurz zusammenfassend Carl Niessen, Handbuch der Theaterwissenschaft. Bd. I, 2. Abtlg. Emsdetten 1953. S. 486.
57) Helmuth von Glasenapp, Der Hinduismus. München 1922. S. 355.
58) Wilhelm Koppers, Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur (Geographica Helvetica, Bd. 1, 1946, S. 165 ff.).
59) Wilhelm Koppers, Die Bhil in Zentralindien (= Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. VII). Horn-Wien 1948. S. 175 ff.
60) Abbildungen bei Koppers, wie Anmerkung 58, nach J. Marshall, Mohenjo-Daro and the Indus-Civilization. Bd. III, London 1931, Tafel C IV, 38.

[61]) Hans Manndorff, Kulturpflanzen Indiens in Wirtschaft und Brauchtum. Eine kulturhistorische Untersuchung über Probleme des indischen Bodenbaues (Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, Bd. I, 1953, Nr. 1, S. 60 ff.).

[62]) Koppers, wie Anmerkung 58, S. 174 f.

[63]) Schmidt, Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Erntesdinittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. 1). Wien 1952. S. 136 f.

[64]) Ludolf Malten, Der Stier in Kult und mythischem Bild (Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Bd. 43, Berlin 1928, S. 90 ff.); Wilhelm Brandenstein, Atlantis. Größe und Untergang eines geheimnisvollen Inselreiches. Wien 1951, S. 90 und 105 (Literatur).

[65]) Hanika, wie Anmerkung 38.

[66]) Vgl. Richard Pittioni, Beiträge zur Geschichte des Keramikums in Afrika und im Nahen Osten (= Prähistorische Forschungen, H. 2). Horn-Wien 1950.

[67]) Julius Lips, Die Erntevölker, eine wichtige Phase in der Entwicklung der menschlichen Wirtschaft (= Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-Hist. Kl., Bd. 101, H. 1). Berlin 1953.

[68]) Vgl. Andreas Angyal, Barock in Ungarn (= Ungarische Hefte, o. Nr.) . Budapest o. J. (1944). S. 10 ff.

[69]) Arnold Schober, Das Abenteuer des Adonis (Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte. Festschrift für Rudolf Egger, Bd. II, Klagenfurt 1953, S. 179 ff.).

[70]) Baumgartner, wie Anmerkung 53, S. 144, Anm. 9.

[71]) Schmidt, Volkskunde des Burgenlandes, wie Anmerkung 4, S. 647 f.

[72]) Schmidt, Name und Verbreitung des Zieterwagens (Volk und Heimat, Bd. I, Eisenstadt 1948, H. 10).

[73]) Baumgartner, wie Anmerkung 53, S. 131.

[74]) Baumgartner, ebendort, S. 146 f.

[75]) Baumgartner, ebendort, passim.

[76]) Andre Csatkai und Dagobert Frey, Die Denkmale des politischen Bezirkes Eisenstadt und der freien Städte Eisenstadt und Rust (= Österreichische Kunsttopographie, Bd. XXIV). Wien 1932. S. 38 ff.

[77]) Augustinus-Maria Romer, Servitus Mariana auspiciis Austriacis in Germaniae, Hungariae et Boemiae regnis reparata, seu historia ordinis servorum B. Mariae Virginis. Wien 1667. S. 359 ff.

[78]) Schmidt, Volkskult und Wallfahrtswesen im nördlichen und mittleren Burgenland (in: Burgenländische Beiträge zur Volkskunde, = Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. II, Wien 1953, S. 53 ff.).

[79]) Schmidt, Die burgenländischen Sebastianispiele im Rahmen der barocken Sebastiansverehrung und der Volksschauspiele vom hl. Sebastian (= Burgenländische Forschungen, H. 16). Eisenstadt 1951.

[80]) Schmidt, wie Anmerkung 78, S. 54. — Diese Hinweise gleichzeitig als Ergänzung zu den Ausführungen über italienische Kulteinflüsse bei Georg Schreiber, Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken. Bd. I, Freiburg 1951.

BILDERANHANG

BILDERVERZEICHNIS

TAFEL I:

zu: Aurenhammer, Die Wiener Mystikerin Christina Rigler.

Abb. 1: Christina Rigler. Titelblatt der Biographie von Germanus Plume. Unsign. Kupferstich. (Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek)

Abb. 2: Die heilige Stiege in der Minoritenkirche zu Wien. Nachzeichnung nach einem Stich von J. J. Thurneysen d. J. (vor 1711). (Historisches Museum der Stadt Wien, NIN 14.485)

TAFEL II:

zu: Baumann, Die Wallfahrt zum Katakombenheiligen Leontius.

Abb. 3: Votivbild zum hl. Leontius in Muri aus dem Jahre 1688.

Abb. 4: Altar des hl. Leontius in der Klosterkirche Muri. Kupferstich 15,7 × 9,8 cm, 1808.

TAFEL III—IV:

zu: Gebhard, Die marianischen Gnadenbilder in Bayern.

Abb. 5: Das Gnadenbild auf dem Mariahilfberg, Passau. (Aufn. Oscar Poss, Regensburg)

Abb. 6: Das Gnadenbild auf dem Mariahilfberg, Amberg. (Aufn. Oscar Poss, Regensburg)

TAFEL V—VI:

zu: Grünn, Rosenkränze in Oberösterreich.

Abb. 7: Rosenkranz, Detail aus einer Tafel des Eggelsberger Hochaltars. (Aufn. Oberösterreichisches Landesmuseum)

Abb. 8: Grabmal des Grafen Eitel Friedrich IV. von Zollern und seiner Gemahlin Magdalena von Brandenburg in der Kirche zu Hechingen. (Nach Abb. 67 von Martin Gerlachs „Todtenschilder und Grabsteine". Reproduktion)

Abb. 9: Rosenkranz aus Teufelsnuß. (Aufn. Dr. Engl, Schärding)

Abb. 10: Rosenkranz, 17. Jh. (Aufn. Eyersebner, Oberösterreichisches Landesmuseum)

Abb. 11: Rosenkränze östlicher Religionen: a) Moderner mohammedanischer Rosenkranz der Gablonzer; b—c) Rosenkränze aus den ethnologischen Sammlungen des Oberösterreichischen Landesmuseums. (Aufn. Oberösterreichisches Landesmuseum)

Abb. 12: Rosenkranz des 17. Jh. mit „Vaterperle" im Abschlußkreuz. (Aufn. Grünn)

TAFEL VII—VIII:

zu: Kretzenbacher, Die Ketten um die Leonhardskirchen.

Abb. 13: Kettenkirche St. Leonhard im Lavanttal, Nordeingang. (Aufn. Kretzenbacher)

Abb. 14: Kettenkirche St. Leonhard im Lavanttal, Westportal. (Aufn. Kretzenbacher)

Abb. 15: Tafelbild aus St. Leonhard bei Aussee, 15. Jahrhundert, mit Darbringung einer Gefangenenkette. (Denkmalkartei des pol. Bezirks Liezen, Inv. Nr. 418. Aufn. Stipperger, Graz)

Abb. 16: Leinwandgürtel um eine serbische Dorfkirche bei Šabac. Nach einer Zeichnung von Vl. Titelbach (um 1890). (Aus dem Glasnik Etnografskog Muzeja u Beogradu, Bd. VII, 1932, S. 111)

TAFEL IX—XII:

zu: Kriss, Heroldsbach. Eine verbotene Wallfahrt der Gegenwart.

Abb. 17: Kapelle in Heroldsbach, 1952.
Abb. 18: Heroldsbach. Abschied von der Muttergottes am 31. Oktober 1952. Seherkinder und Herr Langhojer.
Abb. 19: Heroldsbach. Abschied von der Muttergottes. Seherkinder und Herr Amort.
Abb. 20: Heroldsbach. Prozession mit Büßerkreuzen. Juli 1952.
Abb. 21: Heroldsbach. Kapelle mit Büßerkreuzen. Juli 1953.
Abb. 22: Heroldsbach. Podium, 1952.
Abb. 23: Heroldsbach. Podium nach der Abräumung. Juni 1953.

TAFEL XIII—XV:

zu: Lipp, Der „Wolfgangikasten".

Abb. 24: Wolfgangikasten. Gesamtaufnahme bei geöffneten Schreintüren.
Abb. 25: Wolfgangikasten. Äußere rechte Schreintüre. Taufe des hl. Wolfgang.
Abb. 26: Werbefahne für den Wolfgangikasten.
Abb. 27: Wolfgangikasten. Die Teufelsszene.
Abb. 28: Wolfgangikasten. St. Wolfgang wirft die Hacke.

TAFEL XVI—XVII:

zu: Mais, Gruftbestattung zu St. Michael in Wien.

Abb. 29: Bemalte Särge aus der Gruft zu St. Michael. Von oben: a) „Girlanden"-Sargbemalung aus der Zeit zwischen 1764 und 1781 (Sarg Nr. 44); b) „Zackenrand"-Sargbemalung aus den Sechzigerjahren des 18. Jh. (Sarg Nr. 74); c) „Schnörkelrand"-Sargbemalung aus dem Jahre 1784 (Sarg Nr. 108); d) „Möbelrand"-Sargbemalung aus den Achtzigerjahren des 18. Jh. (Sarg Nr. 180). (Aufn. Hermann Luzny, Österreichisches Museum für Volkskunde)

Abb. 30: Sterbekreuze als Totenbeigaben in der Gruft zu St. Michael. Von links oben: a) Einfaches Holzkreuz mit feuervergoldetem Christus (Sarg Nr. 102); b) Holzkreuz mit Abschlußhülsen und feuervergoldetem Christus (Sarg Nr. 95); c) Oberammergauer Reliquienkreuz (Sarg Nr. 185); d) Jerusalemkreuz mit Perlmuttereinlagen (Sarg Nr. 107); e) einfaches Stäbchenwachskreuz (Sarg Nr. 23); f) Stäbchenwachskreuz mit Wachs-Christus (Sarg Nr. 89); g) Sturzgußwachskreuz mit Wachs-Christus (Sarg Nr. 90). (Aufn. Hermann Luzny, Österreichisches Museum für Volkskunde)

Abb. 31: Rosenkränze aus den Särgen zu St. Michael. Von links: a) Rosenkranz aus Steinperlen in Durchbruchsarbeit mit fünf Dekaden (Sarg Nr. 23); b) Rosenkranz aus Holzperlen mit sieben Dekaden (Sarg Nr. 72); c) Rosenkranz aus Holzperlen mit sieben Dekaden (Sarg Nr. 116); d) Rosenkranz aus Holzperlen mit sechs Dekaden (Sarg Nr. 146); e) Rosenkranz aus Holzperlen und Bein-Vaterunser mit sieben Dekaden (Nr. 166); f) Rosenkranz aus Holzperlen und Metallbindung mit sechs Dekaden (Sarg Nr. 220). (Aufn. Hermann Luzny, Österreichisches Museum für Volkskunde)

TAFEL XVIII:

zu: Moser, O., Ein barockes Prozessionsfest in Kärnten.

Abb.: 32: Barockes Prozessionsfest in St. Veit an der Glan, Kärnten. Ausschnitt aus einem Votivbild in der Stadtpfarrkirche, dat. 1725. (Aufn. Moser)

TAFEL XIX:

zu: Rath, La Confrerie de S. Sebastien a Malines.

Abb. 33: Miniaturen aus dem Bruderschaftbuch der Sebastiansbruderschaft zu Mecheln. Handschriftensammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Ser. nov. 12.732. (Aufn. Österreichische Nationalbibliothek)

TAFEL XX—XXIV:

zu: Rettenbeck, Heilige Gestalten im Votivbild.

Abb. 34: Votivtafel aus Tolentin vom Jahre 1495. Typ ABCD.
Abb. 35: Votivtafel aus Tolentin um 1500. Typ ABCD.
Abb. 36: Votivtafel aus Neapel, dat. 1522. Typ ABCD.
Abb. 37: Votivtafel aus Neapel, um 1500. Typ ACD.
Abb. 38: Votivtafel aus Tolentin, dat. 1722. Typ. ACD.
Abb. 39: Votivtafel aus Tolentin, dat. 1528. Typ ACD.
Abb. 40: Votivtafel aus Tolentin, dat. 1511. Typ ACD.
Abb. 41: Votivtafel aus Tolentin, um 1500. Typ A(BC)D.
Abb. 42: Schweizerdeutsches Votivbild vom Anfang des 19. Jahrhunderts. Typ ACD.
(Sämtliche Aufnahmen aus der Sammlung Kriss, Bild-Archiv)

zu: Richter, Kasimir Brunner.

Abb. 43: Votivtafel von Brunner aus dem Jahre 1838. (Aufn. Richter)

TAFEL XXV—XXVIII:

zu: Ringler, Emil Baumann, ein Tiroler Krippenkünstler.

Abb. 44: Krippe von Baumann, 1. Fassung. (Aufn. Baumann)
Abb. 45: Krippe von Baumann, 2. Fassung. (Aufn. Baumann)
Abb. 46: Krippenfiguren. Detail aus Abb. 45. (Aufn. Sickert, Innsbruck)
Abb. 47: Krippengruppe. (Aufn. Sickert, Innsbruck)
Abb. 48: Gottvater mit Maria Verkündigung. (Aufn. Sickert, Innsbruck)
Abb. 49: Gottvater mit Hl. Geist, Jesuskind, Maria und Josef. (Aufn. Sickert, Innsbruck)

TAFEL XXVIII—XXIX:

zu: G. Ritz, Ein mittelalterliches Votivpferd aus Niederbayern.

Abb. 50: Tönernes Votivpferd aus St. Corona/Altenkirchen, um 1400. (Aufn. Bayerisches Landesamt für Denkmalpflege)
Abb. 51: Bronze-Aquamanile in Pferdeform in Königshofen, Unterfranken. (Niedersachsen, Anfang 14. Jahrhundert.) (Aufn. Bayerisches Landesamt für Denkmalpflege)
Abb. 52: Tönernes Votivpferd mit aufgesetzter Reiterfigur aus St. Corona/Altenkirchen. (Aufn. Dambeck, München)
Abb. 53: Tonspielzeug, Reiter und Pferdchen, 13.—14. Jh., Straßburg, Prähistorisches Museum.

TAFEL XXX—XXXII:

zu: J. M. Ritz, Eisenvotive in Franken.

Abb. 54—57: Eiserne Votivfiguren im Heimatmuseum zu Ansbach aus der ehemaligen Leonhardskapelle bei Feuchtwangen, Mittelfranken.
Abb. 58: Eiserne Votivfigur aus Untermaßfeld in Thüringen.
Abb. 59: Eiserne Votivfigur aus Feuchtwangen im Museum Ansbach.
Abb. 60: Eiserne Votivfigur aus Feuchtwangen im Museum Ansbach.
Abb. 61: Eisenvotiv aus Feuchtwangen im Museum Ansbach.
Abb. 62: Eisernes Tiervotiv im Heimatmuseum zu Feuchtwangen in Mittelfranken.
Abb. 63: Eiserne Tiervotive im Heimatmuseum zu Kulmbach, Oberfranken, aus Wirsberg.
Abb. 64: Eiserne Tiervotive aus Feuchtwangen im Museum zu Ansbach.
Abb. 65: Eisernes Tiervotiv aus Feuchtwangen im Museum zu Ansbach.
(Aufn. Bayerisches Landesamt für Denkmalpflege, München)

Die Aufnahme des Porträts von Gustav Gugitz stammt von Hermann Luzny. (Österreichisches Museum für Volkskunde)

Abb. 1: Christina Rigler. Titelblatt der Biographie von Germanus Plume. Unsign. Kupferstich.

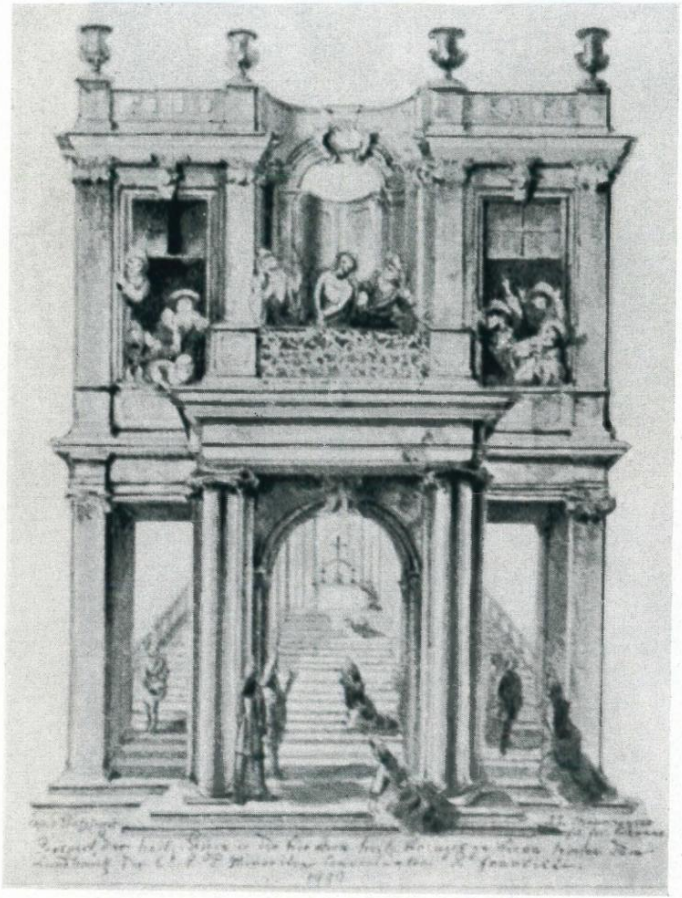


Abb. 2: Die heilige Stiege in der Minoritenkirche in Wien. Nachzeichnung nach einem Stich von J. J. Thurneysen d. J.

Abb. 3: Votivbild zum hl. Leontius in Muri aus dem Jahre 1688.

Abb. 4: Altar des hl. Leontius in der Klosterkirche Muri. Kupferstich 1808.

Abb. 5: Das Gnadenbild auf dem Mariahilfberg, Passau.

Abb. 6: Das Gnadenbild auf dem Mariahilfberg, Amberg.

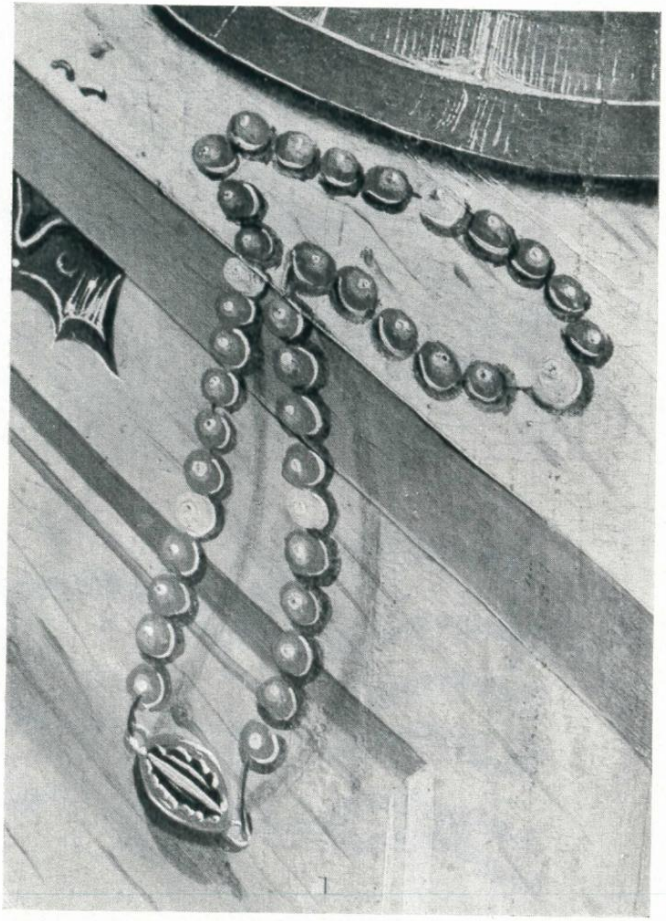


Abb. 7: Rosenkranz. Detail aus einer Tafel des Eggelsberger Hochaltars.

Abb. 8: Grabmal des Grafen Eitel Friedrich IV. und seiner Gemahlin. Hechingen.

TAFEL VI

zu Grünn

Abb. 9: Rosenkranz aus Teufelsnuß.

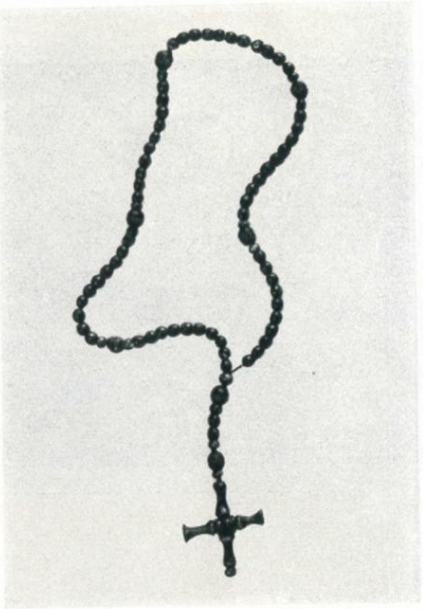


Abb. 10: Rosenkranz. 17. Jahrhundert.

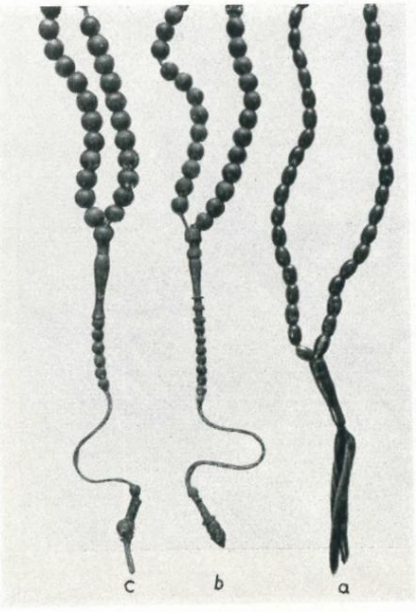


Abb. 11: Rosenkränze östlicher Religionen.

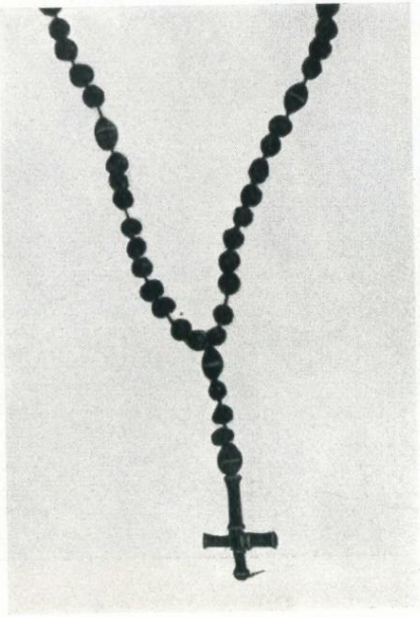


Abb. 12: Rosenkranz des 17. Jh. mit „Vaterperle" im Abschlußkreuz.

Abb. 13: Kettenkirche St. Leonhard im Lavanttal, Nordeingang.

Abb. 14: Kettenkirche St. Leonhard im Lavanttal, Westportal

Abb. 15: Tafelbild aus St. Leonhard bei Aussee, 15. Jahrhundert, mit Darbringung einer Gefangenenkette.

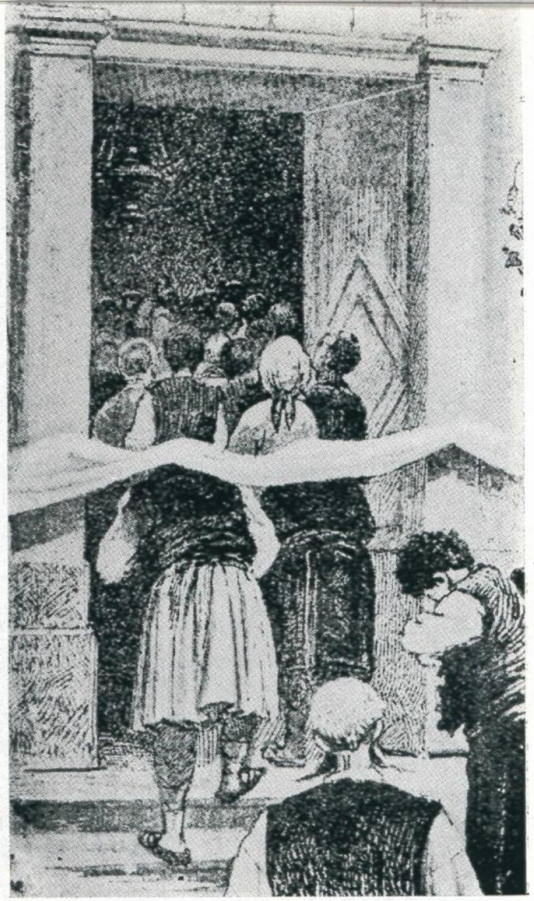


Abb. 16: Leinwandgürtel um eine serbische Dorfkirche bei Šabac.

Abb. 17: Kapelle in Heroldsbach, 1932.

Abb. 18: Heroldsbach. Abschied von der Muttergottes am 31. Oktober 1932. Seherkinder und Herr Langhojer.

Abb. 19: Heroldsbach. Abschied von der Muttergottes. Seherkinder und Herr Amort.

Abb. 20: Heroldsbach. Prozession mit Büßerkreuzen, Juli 1952.

Abb. 21: Heroldsbach. Kapelle mit Büßerkreuzen, Juli 1953.

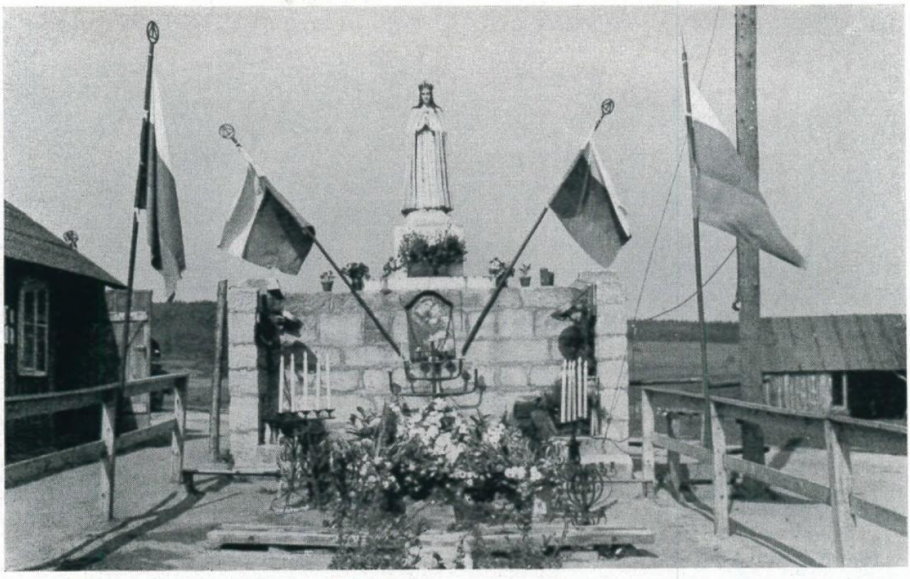


Abb. 22: Heroldsbach. Podium, 1932.

Abb. 23: Heroldsbach. Podium nach der Abräumung, Juni 1933.

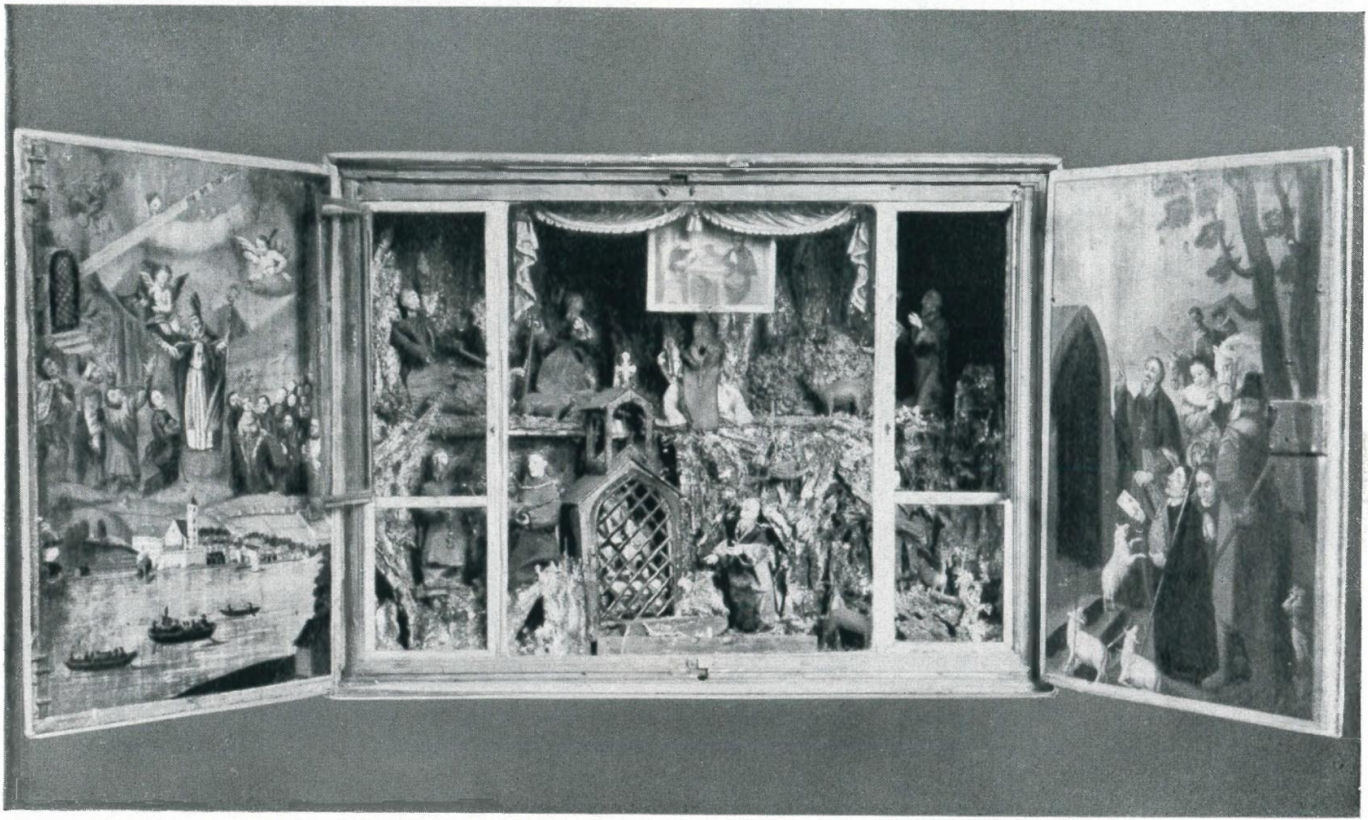


Abb. 24: Wolfgangikasten. Gesamtaufnahme bei geöffneten Schreintüren.

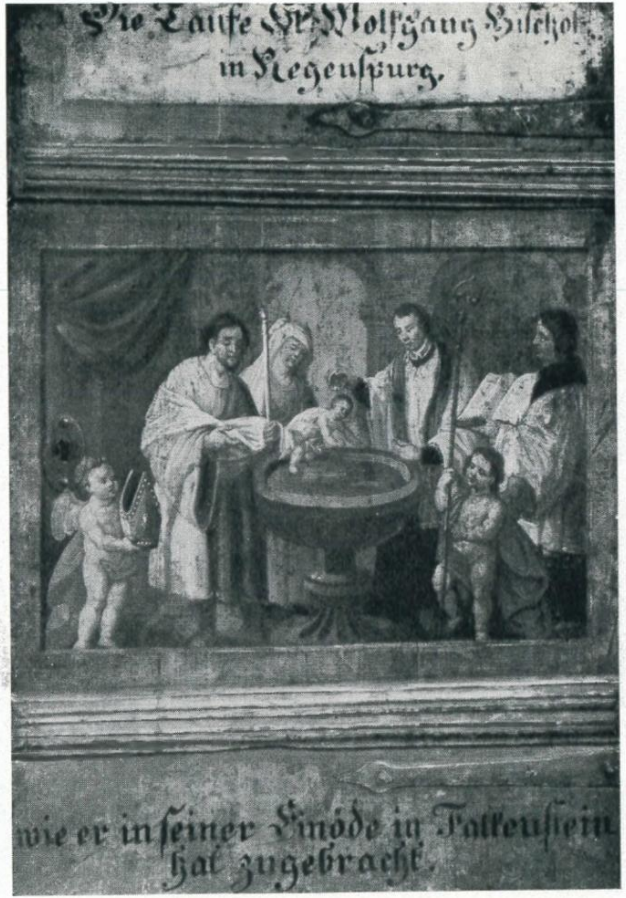


Abb. 25: Wolfgangikasten. Äußere rechte Schreintüre. Taufe des hl. Wolfgang.

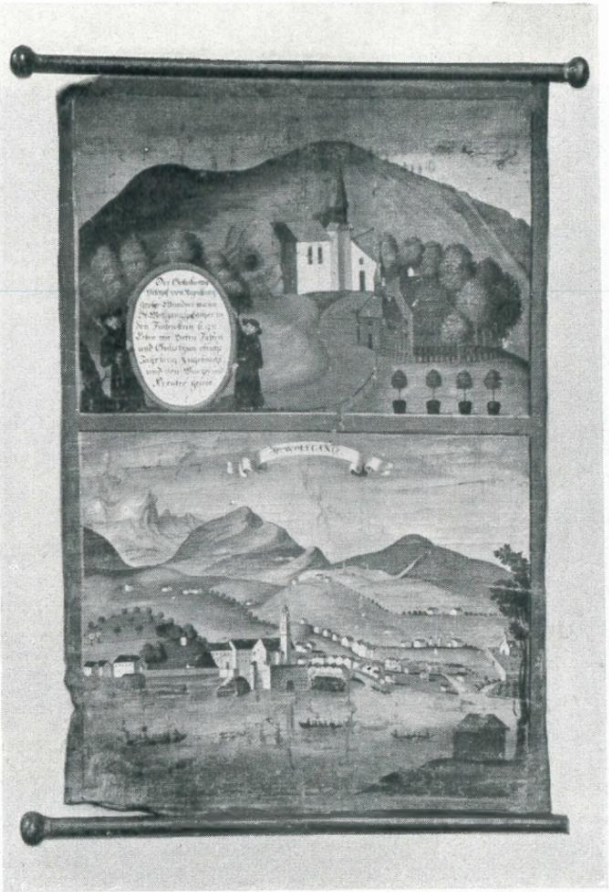


Abb. 26: Werbefahne für den Wolfgangikasten.

Abb. 27: Wolfgangikasten. Die Teufelsszene.

Abb. 28: Wolfgangikasten. St. Wolfgang wirft die Hacke.

Abb. 29: Bemalte Särge aus der Gruft zu St. Michael in Wien.

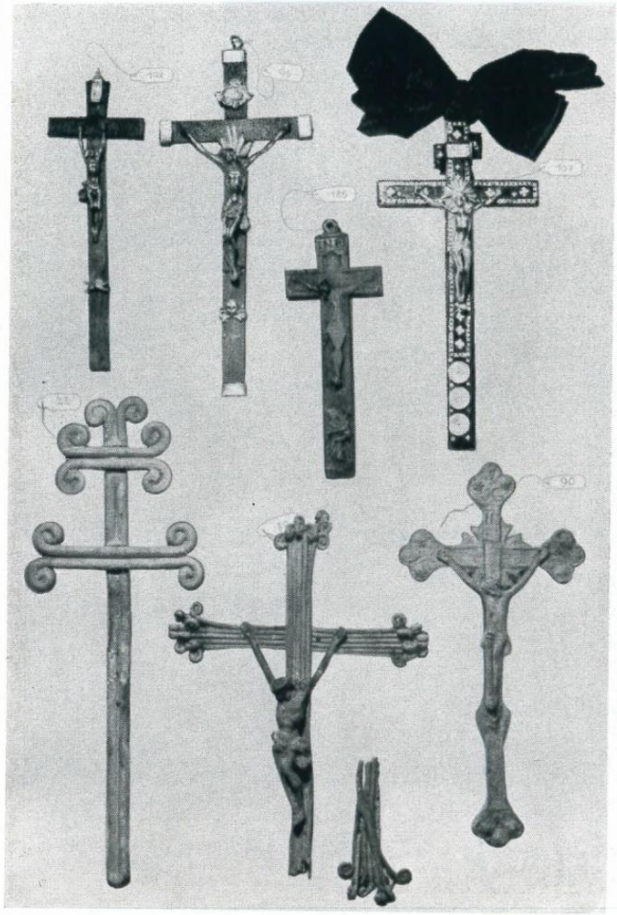


Abb. 30: Sterbekreuze als Totenbeigaben in der Gruft zu St. Michael.

Abb. 31: Rosenkränze aus den Särgen der Gruft zu St. Michael.

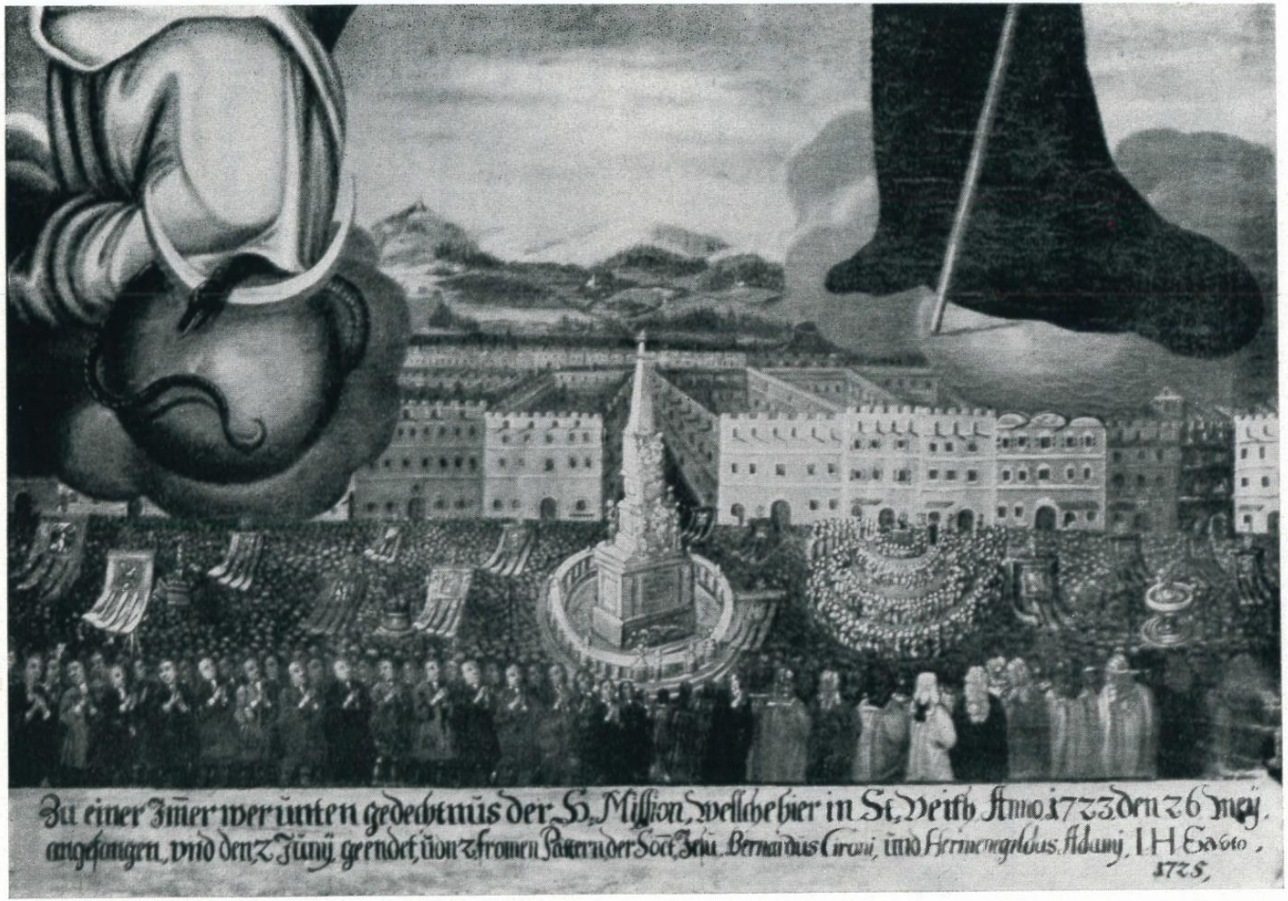


Abb. 32: Barockes Prozessionsfest in St. Veit an der Glan, Kärnten. Ausschnitt aus einem Votivbild, dat. 1725.

Abb. 33: Miniaturen aus dem Bruderschaftsbuch der Sebastiansbruderschaft zu Mecheln, um 1540. Handschriftensammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien. Ser. nov. 12.732.

Abb. 34: Votivtafel aus Tolentin vom Jahre 1493. Typ: ABCD.

Abb. 35: Votivtafel aus Tolentin, um 1500. Typ: ABCD.

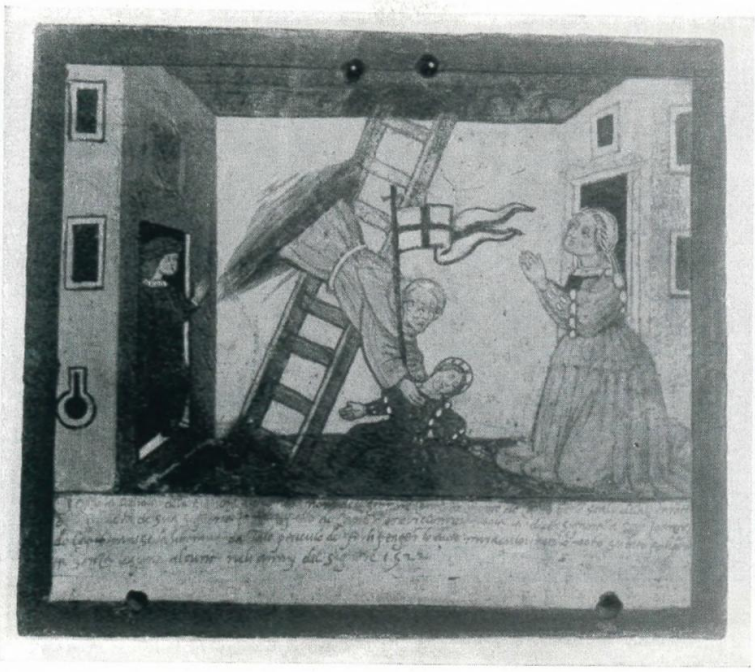


Abb. 36: Votivtafel aus Neapel, dat. 1522. Typ: ABCD.

Abb. 37: Votivtafel aus Neapel, um 1500. Typ: ACD.

Abb. 38: Votivtafel aus Tolentin, dat. 1722. Typ: ACD.

Abb. 39: Votiftafel aus Tolentin, dat. 1528. Typ: ACD.

Abb. 40: Votivtafel aus Tolentin, dat. 1511. Typ: ACD.

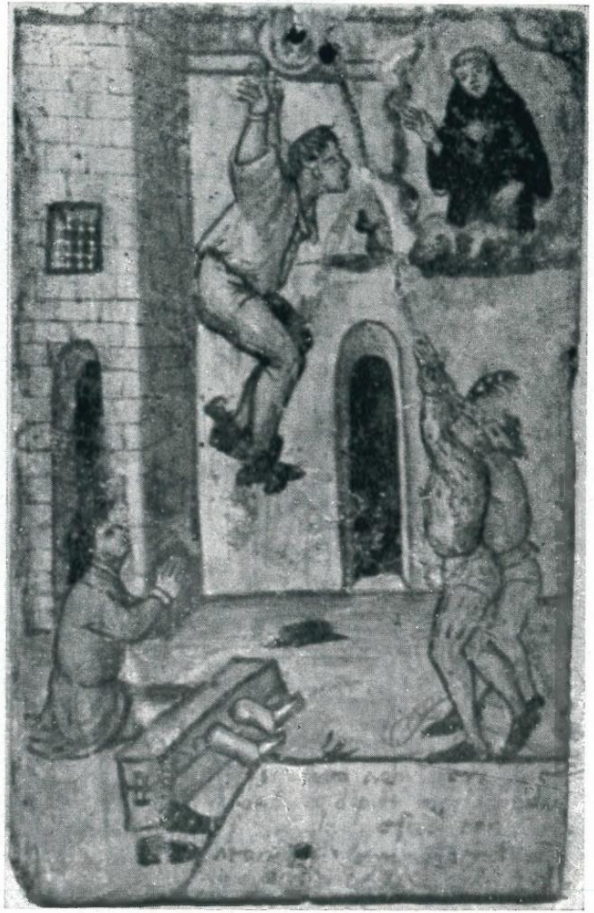


Abb. 41: Votivtafel aus Tolentin, um 1500
Typ: A(BC)D.

Abb. 42: Schweizerdeutsches Votivbild von Anfang des 19. Jahrhunderts. Typ: ACD.

Abb. 43: Votivtafel von Kasimir Brunner aus dem Jahre 1838.

Abb. 44: Krippe von Baumann. 1. Fassung.

Abb. 45: Krippe von Baumann. 2. Fassung.

Abb. 46: Krippenfiguren. Detail aus Abb. 45

Abb. 47: Krippengruppe.

Abb. 48: Gottvater mit Maria Verkündigung.

Abb. 49: Gottvater mit Hl. Geist, Jesuskind, Maria und Josef.

Abb. 30: Tönernes Votivpferd aus St. Corona/Altenkirchen, um 1400.

Abb. 31: Bronze-Aquamanile in Pferdeform in Königshofen, Unterfranken. (Niedersachsen, Anfang 14. Jahrhundert.)

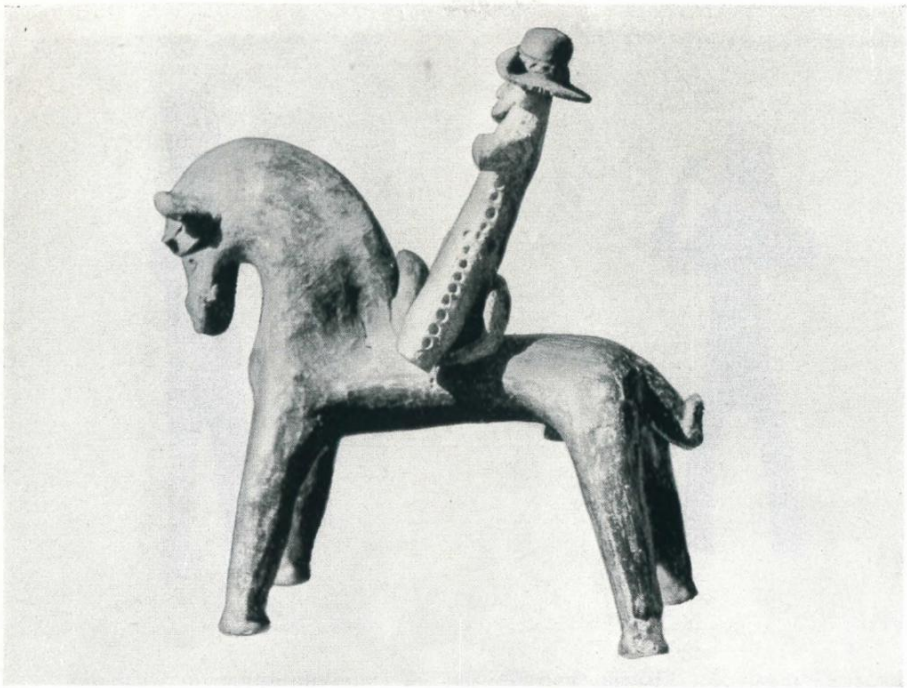


Abb. 52: Tönernes Votivpferd mit aufgesetzter Reiterfigur aus St. Corona/Altenkirchen.

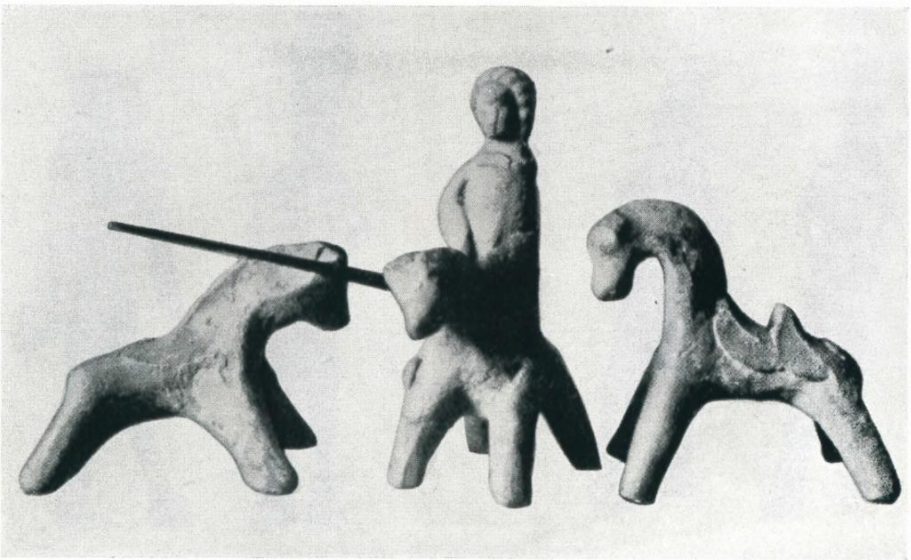
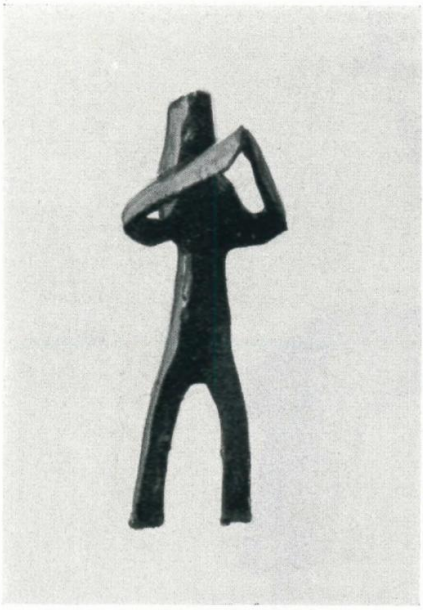


Abb. 53: Tonspielzeug, Reiter und Pferdchen. 13.—14. Jh., Straßburg, Prähistorisches Museum.

TAFEL XXX

zu J. M. Ritz



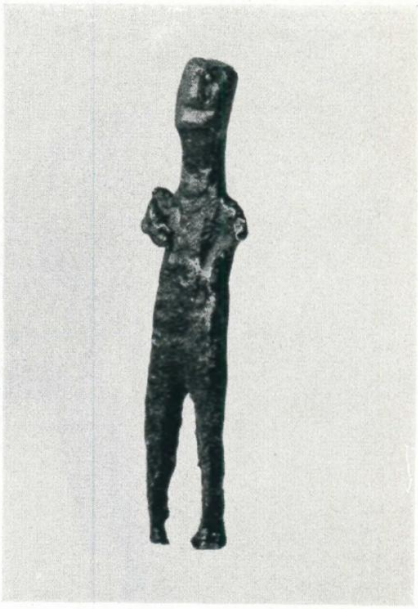


Abb. 54—57: Eiserne Votivfiguren im Heimatmuseum zu Ansbach aus der ehemaligen Leonhardskapelle bei Feuchtwangen, Mittelfranken.

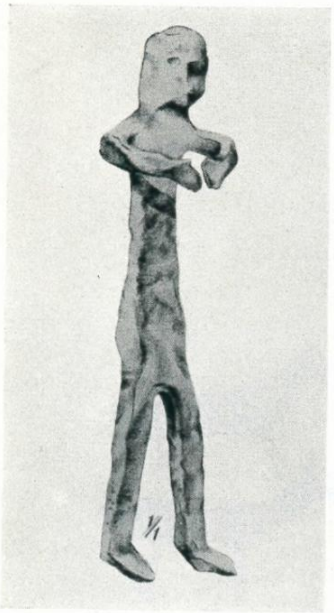


Abb. 58: Eiserne Votivfigur aus Untermaßfeld in Thüringen. (Bild links)

Abb. 59: Eiserne Votivfigur aus Feuchtwangen im Museum Ansbach. (Bild rechts)

Abb. 60: Eiserne Votivfigur aus Feuchtwangen im Museum Ansbach.

Abb. 61: Eisenvotiv aus Feuchtwangen im Museum Ansbach.

Abb. 62: Eisernes Tiervotiv
im Heimatmuseum zu Feuchtwangen
in Mittelfranken.

Abb. 63: Eiserne Tiervotive
im Heimatmuseum zu Kulmbach,
Oberfranken, aus Wirsberg.

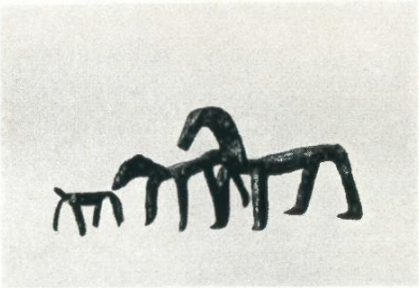


Abb. 64: Eiserne Tiervotive
aus Feuchtwangen
im Museum zu Ansbach.

Abb. 65: Eisernes Tiervotiv
aus Feuchtwangen
im Museum zu Ansbach.