

ÖGL

ÖSTERREICH

IN GESCHICHTE

UND LITERATUR

MIT GEOGRAPHIE

Martin Scheutz

Andacht, Abenteuer und Aufklärung

Pilger- und Wallfahrtswesen in der Frühen Neuzeit

Elke Aigner

Versteckte Fürstenkritik

in „Esel in der Löwenhaut“ bei Michel Beheim

Ein Beispiel für die Funktionalisierung der Fabel im Spätmittelalter

Karl Heinz und Thomas Aigner

Monasterium.Net –

Virtuelles Urkundenarchiv niederösterreichischer Klöster

49. Jahrgang 2005 Heft 1

Geschichte

Martin Scheutz

Andacht, Abenteuer und Aufklärung Pilger- und Wallfahrtswesen in der Frühen Neuzeit

Christoph Gunzinger (1614–1673), Domherr in Wiener Neustadt, machte sich Anfang März 1654 bereit für die große Reise. Als Dankwallfahrt für seine wunderbare Errettung von einer schweren Krankheit in Kindeszeiten unternahm er eine Pilgerfahrt ins spanische Santiago de Compostela. Den äußeren Anlass bildete eine Heilung in scheinbar aussichtsloser Situation, als der sechsjährige Knabe durch das mittels einer Muschel von einem Jakobspilger gereichte Wasser augenblicklich genesen war, im „selbigen Augenblick verschwand alle die Hitz und Kranckheit“.¹ Gunzinger reiste über Venedig, Mailand und Genua, setzte von dort mittels Schiff nach siebenwöchiger Wartezeit nach Spanien über und landete Anfang Juni in Alicante. Ausgehend von diesem Ort machte er sich auf nach Santiago, einen Umweg zu dem wegen seines Kreuzheiligtums berühmten Wallfahrtsort Caravaca² in Kauf nehmend. Am 21. Juli trifft Gunzinger schließlich in Santiago de Compostela ein.³

Die Heimreise erfolgte über San Sebastian, Frankreich und die Schweiz. Ein Besuch im Benediktinerkloster Einsiedeln sowie in dem aufgrund von Hostienwunder und Gnadenbild vielbesuchten Kloster Andechs und im Marienwallfahrtsort Altötting waren weitere Reisesationen. Als er das Gebiet des heutigen Österreich betrat, besuchte er zunächst St. Wolfgang⁴ und schließlich Mariazell. Am 24. Jänner 1655, nach fast elf Monaten Absenz, traf er wohlbehalten in Wiener Neustadt ein. Sein dem Wiener Neustädter Bischof Johann Thuanus (1639–1666) gewidmeter Reisebericht – der erste deutschsprachige Santiago-Reisebericht seit dem Pilgerführer des Servitenmönchs Hermann König von 1495⁵ – wurde noch im selben Jahr gedruckt.⁶

Martin Scheutz, Mag. Dr. phil., ao. Univ. Prof. am Institut für Geschichte der Universität Wien (beschäftigt am Institut für Österr. Geschichtsforschung).

- ¹ Zu Gunzinger vor allem *Gottfried Wendling*, Zur Spiritualität im 17. Jahrhundert: Christoph Gunzingers Pilgerbericht nach Santiago de Compostela aus dem Jahr 1655. In: *Klaus Herbers/Robert Plötz* (Hg.), Spiritualität des Pilgerns. Kontinuität und Wandel. Tübingen 1993, S. 83-101, hier S. 93. Auszüge aus diesem seltenen Bericht bei *Klaus Herbers/Robert Plötz* (Hg.), Nach Santiago zogen sie. Berichte von Pilgerfahrten ans „Ende der Welt“. München 1996, S. 268-283. Thomas Winkelbauer danke ich für Hilfestellungen bei diesem Text.
- ² Zur Verehrung der seit 1600 verstärkt auch in Deutschland verbreiteten Caravaca-Kreuze: Lexikon für Theologie und Kirche [LTK] Bd. 2 (1958) Sp. 936. LTK Bd. 2 (1994) Sp. 941-942.
- ³ Als leicht greifbare Darstellung, die aufgrund der Bilder eine gute Vorstellung des Pilgerweges vermittelt, *Kurt Benesch*: Der Jakobsweg nach Santiago de Compostela. Freiburg im Breisgau 1991; *Yves Bottineau*, Der Weg der Jakobspilger: Geschichte, Kunst und Kultur der Wallfahrt nach Santiago de Compostela. Bergisch-Gladbach 1987.
- ⁴ *Georg Wacha*, St. Wolfgang und das Wallfahrtswesen im 16. und 17. Jahrhundert. In: *Kurt Holter* (Hg.), Der Heilige Wolfgang und Oberösterreich. Linz 1972, S. 118-158.
- ⁵ *Klaus Herbers*, Der erste deutsche Pilgerführer: *Hermann König von Vach*. In: *Ders.* (Hg.), Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte. Tübingen 1988, S. 29-49.
- ⁶ *Christoph Gunzinger*, Peregrinatio Compostellana. Wallfarth vnd Weegweiser zu dem fernen S. Jacob in Gallicia [...]. Wien 1655 [ÖNB *43 Z 133 bzw. MF 1941].

Christoph Gunzinger verteilte in seinem Pilgerbericht im Sinne einer Handlungsanleitung bzw. -maxime für andere Pilger insgesamt 40 Sterne, um einzelne Wallfahrtsorte bzw. -kirchen als besonders sehens- und besuchenswert zu kennzeichnen. Anders als viele Pilgerberichte seit dem 14. Jahrhundert verzichtete Gunzinger aber auf eine konkretisierende Bebilderung seiner Reise.⁷ Rund 14 Sterne entfallen auf Marienwallfahrtsorte wie Einsiedeln oder Mariazell, acht Mal prämiert er mit einem Sternchen am Weg gelegene Kreuzheiligtümer. Neben der Verehrung Mariens spielte innerhalb der „*Pietas Austriaca*“ vor allem die „*Pietas Eucharistica*“, die Eucharistie, eine besondere Rolle. Gunzinger besuchte auf seinem Wege nach bzw. von Santiago Stätten wichtiger und wunderbarer Hostienwunder, daneben spielte auch der in dieser Zeit einen beträchtlichen Aufschwung nehmende Josephskult – Joseph wurde 1675 von Leopold I. nach der Muttergottes zum Patron aller habsburgischer Königreiche und Länder ernannt⁸ – eine herausragende Rolle. Bei all der Heiligen- und Eucharistieverehrung kommt dem eigentlichen Hauptheiligen von Santiago, dem Jakobskult, eine nur untergeordnete Rolle zu.⁹ Beim berühmten Galgenwunder in Santo Domingo de la Calzada – der Heilige Jakob rettete einen unschuldigen Pilger vor dem sicher scheinenden Galgentod – führt Gunzinger zwar den Heiligen Jakob als Gnadenbringer an, aber erst an zweiter Stelle hinter der Gottesmutter Maria. Der Jakobskult an diesem Gnadenort wird in der Sicht Gunzingers zu einem Marienwallfahrtsort umgedeutet, die Hierarchie der Heiligenverehrung wird zugunsten Mariens umgestürzt. Die Erziehung des Wiener Neustädter Domherrn bei den Grazer Jesuiten, seine Herkunft und religiöse Prägung durch die staatspolitisch gehaltene „*Pietas Austriaca*“ hatten in seinem Weltbild tiefe Spuren hinterlassen, was auch an den verschiedenen Devotionalien deutlich wird, die er während der Reise erwarb: Gunzinger kaufte als eines der wichtigsten Pilgerfahrtsmitbringsel zwei Nachbildungen des in ganz Europa verehrten Kreuzes von Caravaca.

Der Bericht des Wiener Neustädter Domherrn zeigt die große Variationsbreite des frühneuzeitlichen Wallfahrtswesens auf. Selbst eine Wallfahrt zum großen Jakobsheiligum von Santiago konnte leicht im Sinne der für Gunzinger aufgrund seiner Erziehung prägenden „*Pietas Austriaca*“ in eine Marien-, Josephs-, Kreuz- und Eucharistiewallfahrt umgewandelt werden. Im Anhang zu Gunzingers Bericht finden sich bezeichnenderweise ein Bündel von „*trewhertzigen Wahrnungen für privat-Raisende*“ und eine „*Litaney zu S. Joseph*“, erst ganz zum Schluss wird des eigentlich namengebenden Patrons der Wallfahrt nach Santiago de Compostela gedacht, ein Gebet an „*den getrewen Zwölffbotten S. Jacob*“ beschließt den Reiseführer.¹⁰ In Mariazell dankte Gunzinger seiner eigentlichen Patronin für den auf der Reise gewährten Schutz: „*Für mein vnwürdigste Persohn/erkente ichs höchste Schuldigkeit zuseyn/in solchem Gnaden-Saal der Großmächtigsten Himmel Königin/mit danck vmb meine glücklichen zum end lauffende Bilgerfarth/mich allervnterthänigist einzustellen*“.¹¹

⁷ Helmut Hundsbichler, Spätmittelalterliches Reisen und ikonographische Überlieferung. In: Xenja von Ertzdorff/Dieter Neukirch (Hg.), *Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*. Amsterdam 1992, S. 255-288, hier S. 271.

⁸ Thomas Winkelbauer, *Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter 1522–1699*. Wien 2003 (in Druck) Kapitel Josephsverehrung.

⁹ Zur Bedeutung des Jakobskultes in der Gegenreformation Bernhard Graf, *Oberdeutsche Jakobsliteratur. Eine Studie über den Jakobskult in Bayern, Österreich und Südtirol*. München 1991, S. 157-175.

¹⁰ Gunzinger (wie Anm. 6), S. 201-212. Zu anderen österreichischen Jakobspilgern in der Frühen Neuzeit siehe Franz-Heinz Hye, *Tirol und die Pilgerfahrt nach Santiago de Compostela*. In: Robert Plötz (Hg.), *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt*. Tübingen 1990, S. 131-142.

¹¹ Gunzinger (wie Anm. 6), S. 194.

Wallfahrt – Inhalt und Problematik des Begriffs

Eine Definition des Gegenstandes „Wallfahrt“ könnte, die unterschiedlichen kulturellen und konfessionellen Ausformungen des Phänomens von der Antike bis zur Gegenwart umfassend, folgendermaßen lauten: „Wallfahrt ist das Aufsuchen eines irdischen Ortes, an dem sich eine Gottheit, ein Heros oder ein Heiliger oder eine universelle Wirkkraft in ihrer Macht bekunden, die das persönliche wie das gemeinschaftliche Geschick, aber auch irdisches und kosmisches Geschehen zu durchwirken vermögen“.¹² Das Aufsuchen einer Kultstätte bzw. eines dort verehrten Kultobjektes wird sowohl in mono- als auch polytheistischen Religionen mit der Vorstellung verbunden, dass Gott und die Heiligen dem heil-suchenden Menschen an diesen Orten besonders nahe stehen.¹³

Der Anlass für eine Wallfahrt konnte religiös oder rechtlich motiviert, aber auch als Strafe bzw. zur Sühne verordnet sein. Als religiöse Motive für Wallfahrten ließen sich die Verehrung eines bestimmten Heiligen, das Streben der Menschen nach Seelenheil, die verschiedenen Gnadenerlässe (Ablässe, Jubiläumsablass), Sündenvergebung oder Bitten um Linderung von Leiden usw. anführen. Auf Rechtstiteln beruhende Wallfahrten wären beispielsweise die als verpflichtend angesehenen Gelübde oder Wallfahrten, die auf der Basis von Untertanenverhältnissen (Begleitung eines Adligen) unternommen wurden, sogar die Stellung eines Stellvertreters war möglich.¹⁴ Das Pilgergelübde sollte von einem Geistlichen bestätigt werden, damit sich der Pilger auf der Reise ausweisen und auf seine spezifischen Rechte berufen konnte. Außerdem musste er von der Grundherrschaft oder der Stadt offiziell „Urlaub“ nehmen und benötigte deren Zustimmung zur Pilgerfahrt. Die Grundherrschaft war für den Pilger auf der Reise verantwortlich und sprang im Fall von Geiselnahmen für ihn ein. Seine Rechte blieben während der Pilgerfahrt gewahrt, allfällige Schulden wurden während dieser Zeit gestundet.¹⁵ Auch Wallfahrten, die durch testamentarische Verfügungen erzwungen wurden, ließen sich hier subsumieren. Die Wallfahrt hatte auch Strafe und Sühne zum Anlass. Bei außergerichtlichen Vergleichen konnte die Wallfahrt auch als Sühnemittel eingesetzt werden.

Wallfahren ist an das Zurücklegen von Strecken gebunden, wobei die Anzahl der zurückgelegten Kilometer – also der Unterschied zwischen Nah- und Fernwallfahrt – keine Rolle spielt. Das Unterwegssein des Menschen als „homo viator“ ist eine Grundbedingung des Pilgerns. Der Pilger hatte zudem eine besondere Rechtsstellung, die ihm verschiedene Vorrechte einräumte, etwa Recht auf Übernachtung; besondere Schutzbestimmungen schützten sein Hab, Gut und Leben. Verletzungen oder Tötung eines Pilgers wurden streng bestraft.¹⁶ Als Kultstätten lassen sich insgesamt nach dem jeweiligen Kultobjekt drei verschiedene Gruppen klassifizieren, häufig wurden ausgewählte Orte (Wasser/Quellen, Steine, Bäume) besonders verehrt.¹⁷

¹² Lenz Kriss-Rettenbeck, Wallfahrt. In: Wolfgang Brückner/Wolfgang Schneider (Hg.), Wallfahrt im Bistum Würzburg. Gnadenorte, Kult- und Andachtsstätten in Unterfranken. Würzburg 1996, S. 14-24, hier S. 14.

¹³ Zum Thema Wallfahrt allgemein siehe den Ausstellungskatalog Wilhelm Hengstler/Karl Stockerl/Joachim Hainz/Angelika Thon (Hg.), Wallfahrt. Wege zur Kraft. Ausstellungskatalog. Graz 1994.

¹⁴ Zum Folgenden Louis Carlen, Wallfahrt und Recht im Abendland. Freiburg in der Schweiz 1987, S. 59-105.

¹⁵ Marie-Luise Favreau-Lilie, Civis peregrinus. Soziale und rechtliche Aspekte der bürgerlichen Wallfahrt im späten Mittelalter. In: Archiv für Kulturgeschichte 76 (1994) S. 321-350, hier S. 334-348.

¹⁶ Louis Carlen, Wallfahrt. In: Handwörterbuch für Rechtsgeschichte [HRG] Bd. 5 (1998) Sp. 1126-1128.

¹⁷ Bernhard Köting, Wallfahrt. In: LTK 10 (1965) Sp. 943-944. Siehe auch Ders., Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. Münster i. W. 1980, S. 427-436.

- (1) ERINNERUNGSSTÄTTEN, die an das Wirken von Christus erinnern sollten („loca ubi steterunt pedes eius“). Das leere Grab Christi in Jerusalem und die Geburtskirche in Bethlehem avancierten schon in der Spätantike zu Zielen der später mit Bibel und Reiseführern bewaffneten Pilger. Nach dem Neuen Testament galt der Weg der Jünger nach Emmaus als Weg der Heilssuche (nach dem Alten Testament war Abraham der erste Pilger, der sich auf den Weg ins verheißene Land machte). Nach der angeblichen Auffindung des Kreuzes durch Helena (326) kam eine Wallfahrt nach Palästina für den senatorischen Adel groß in Mode. Die „imitatio Christi“, das Wandeln auf den Spuren des Herrn, und die Buße für begangene Sünden waren wichtige Motivation für diese Pilgerfahrten.
- (2) Stand am Beginn des Wallfahrtswesens der Besuch des Ursprungsortes Jerusalem und der Heiligen Stätten in Palästina, so entwickelte sich der BESUCH DER HEILIGENGRÄBER und der WIRKUNGSORTE VON HEILIGEN erst im Gefolge dieser ursprünglichen Pilgerfahrt. Aber schon in der Spätantike wurden Reliquien in Anlehnung an den spätantiken Ahnenkult und den antiken Heroenkult verehrt; dies führte zur Entstehung von zahlreichen, auch nichtchristlichen Heiligenkulten. Zahlreiche Heilige als Fürbitter und Mittler zwischen Gott und den Menschen wurden zum Teil schon zu Lebzeiten verehrt. In Anlehnung an die römische Ahnenverehrung – man feierte damals Gastmähler bei den Ahnen – wurden Heilige, in der alten Kirche meist Märtyrer, am Ort ihres Wirkens oder Grabes verehrt bzw. deren Gedächtnis gewahrt. Häufig kam ihnen auch in Auseinandersetzung mit anderen religiösen Gruppierungen (wie Arianern) eine gruppenkonstitutive Funktion zu.¹⁸ Die Vorstellung von einer Doppelsexistenz von Heiligen im Himmel sowie auf Erden und einer Verbindung zwischen Himmlischem und Irdischem war prägend. Die Stätte des Wirkens von Heiligen war eine irdische Vergegenwärtigung der himmlischen Existenz des Heiligen.¹⁹ Viten der Heiligen wurden verfasst, ihr Leben „erforscht“, von Mirakeln an ihren Gräbern berichtet, Martyrologien verfasst.²⁰ Die Gründer von Bischofssitzen und von Klöstern sollten – der Ursprungsmythos spielte eine große Rolle – nach Möglichkeit Heilige sein. Seit dem 7. Jahrhundert durften die Gebeine der Heiligen, entgegen den römischen Vorstellungen von einer Intaktheit der bestatteten Körper, auch geteilt werden; nach der Synode von Aachen 816 musste jeder Altar einer Kirche eine Reliquie enthalten. Für den schwunghaften Reliquienhandel bedeutet die Standardisierung des Heiligsprechungsverfahrens wenn schon kein Ende so doch eine Einschränkung; lediglich dem Papst war es seit dem Ende des 10. Jahrhunderts erlaubt, Heiligsprechungen vorzunehmen. Die Reliquien, mittlerweile zu einem Herrschaftszeichen und einer Spiegelung von Einfluss und politischer Macht vorgerückt,²¹ benötigen zudem ein Echtheitszertifikat, die so genannten „authentica“, um anerkannt zu sein und als wirksam zu gel-

¹⁸ Zum Folgenden *Ludwig Schmugge*, Jerusalem, Rom und Santiago – Fernpilgerziele im Mittelalter. In: *Michael Matheus* (Hg.), *Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit*. Stuttgart 1999, S. 11-34; siehe auch *Klaus Herbers*, *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela*. Tübingen 1998, S. 37-62.

¹⁹ *Andreas Holzem*, Religiöse Orientierung und soziale Ordnung. Skizzen zur Wallfahrt als Handlungsfeld und Konfliktraum zwischen Frühneuzeit und Katholischem Milieu. In: *Reinhard Blücker/Bernhard Jussen* (Hg.), *Institution und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens*. Göttingen 1998, S. 327-354, hier S. 332-333.

²⁰ *Klaus Herbers*, Hagiographie. In: *Michael Maurer* (Hg.), *Aufriß der Historischen Wissenschaften*. Bd. 4: Quellen. Stuttgart 2002, S. 190-214, hier S. 191-196.

²¹ Siehe etwa für die Anwesenheit von Herrschern bei Reliquienumbettungen: *Ursula Swinarski*, *Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlicher Herrscher (ca. 500-1000)*. Frankfurt am Main 1991, S. 337-349. Die Wichtigkeit von Landespatronen exemplarisch bei *Rudolf Zinnhobler*, *Schutzpatron und Heilige Oberösterreichs*. In: *Helga Litschel* (Hg.), *Kirche in Oberösterreich. 200 Jahre Bistum Linz*. Katalog. Linz 1985, S. 33-49; *Dietmar Assmann*, *Die Schutzheiligen des Landes Oberösterreich*. In: *Dietmar Straub* (Hg.), *Tausend Jahre Oberösterreich*. Katalog. Bd. 2. Linz 1983, S. 307-310.

ten. Gemäß dem vierten Laterankonzil durften Reliquien nicht mehr außerhalb von Reliquiaren gezeigt werden; die Reliquiare vervollkommneten häufig die fragmentarischen Reliquien im Sinne eines ungeteilten Leibes zu ganzen Körperteilen.²² Der Pilger musste, um dem Heiligen auf Erden zu begegnen, zu seinem Leib, also Grab, wandeln.²³ Durch das Berühren des Grabes mit Tüchern, durch die Herstellung von Kontaktreliquien wurde man der Seele des Heiligen teilhaftig. Besonders Rom mit den Gräbern von Petrus und Paulus und das im 10. Jahrhundert „wundersam“ im spanischen Galizien, in Santiago de Compostela, „entdeckte“ Grab des Apostels Jakobus erlangte große Bedeutung. Man verehrte nicht nur die Körperreliquien, sondern auch die Marterwerkzeuge und andere Erinnerungsgegenstände. Die zahlreichen „Splitter“ des Kreuzes Christi, der heilige Rock in Trier, die Casa Santa in Loreto oder die verschiedenen Heiligtümer in Aachen ließen sich unter dieser Kategorie subsumieren.

- (3) GNADENBILDER, BILDER UND HEILIGENBLUTWALLFAHRTSORTE: Die intensive Wallfahrt des Spätmittelalters – das Wort Gnadenbild stammt aus der Zeit um 1500 – führte zum Spezifikum der Gnadenstätten, wo Bilder die Anschaulichkeit der Verehrung und die regionale Sakralisierung stark förderten. Andachtsbilder und die davon abgeleiteten Devotionalkopien machten die Bildwallfahrt in der Frühen Neuzeit populär. Ursprünglich standen die Berührungskulte (etwa beim Grabkult, durch Auflegen, Segnen oder Trinken aus Reliquiengefäßen) im Vordergrund, aber mit dem Aufkommen der neuen graphischen Reproduktionstechniken und des Buchdruckes wurde es zunehmend wichtiger, das „Sichtbare“ einzufangen.²⁴ Der schon im Mittelalter phasenweise umkämpften (etwa Bilderstreit 726–843) Verehrung der Bilder²⁵ ging typologisch die Sakralisierung der Bilder durch bischöfliche Weihen, durch Ablassgewährung (Jubelablasspforten) oder durch Applikation von Reliquien auf bestimmte Gemälde voraus. Die dem Bild erwiesene Ehre ging nach der zeitgenössischen Vorstellung auf den Dargestellten über, die Bilder galten als Zeichen. Vor allem Zwingli und Calvin – die 1522 erschienene Darlegung von Andreas Bodenstein von Karlstadt „Von der Abtuhung der Bylder“ war richtungweisend – lehnten die Verehrung der Bilder stark ab, ein Bildersturm in weiten Bereichen der heutigen Schweiz, im Elsass und im Heiligen Römischen Reich (vor allem Mitteldeutschland) war die Folge. Erst das Tridentinum bemühte sich, in Reaktion auf die Kritik der Reformatoren, 1563 zu einer eindeutigen Definition des Bildes zu gelangen. Die den Bildern erwiesene Ehre sollte auf die Person übergehen, „so dass wir durch die Bilder, die wir küssen und vor denen wir unser Haupt entblößen und niederknien, Christus anbeten und die Heiligen verehren, deren Gleichnis sie sind“.²⁶ Die Bilder sollten – in der Praxis nicht immer ganz einfach zu trennen – verehrt werden, aber nicht selbst zu Objekten der Anbetung aufsteigen.²⁷ Vor allem die verschiedenen, häufig an Fernpilgerfahrten erinnernden, stark von der politischen und kirchenpolitischen Situation beeinflussten Marienbildtypen fanden, verstärkt seit der Gegenreformation propagiert, große Verehrung.²⁸

²² Bruno Reudenbacher, Heil durch Sehen. Mittelalterliche Reliquiare und visuelle Konstruktion von Heiligkeit. In: Markus Mayr (Hg.), Von goldenen Gebeinen. Wirtschaft und Religion im Mittelalter. Innsbruck 2001, S. 135-147.

²³ Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994, S. 123-137.

²⁴ Wolfgang Brückner, Wallfahrtsbild. In: Lexikon des Mittelalters [LexMA] Bd. 8 (1997) Sp. 1982-1983

²⁵ Jean Wirth, Soll man Bilder anbeten? Theorien zum Bilderkult bis zum Kult von Trient. In: Cécile Dupeux/Peter Jezler/Jean Wirth (Hg.), Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille? Bern 2000, S. 28-37.

²⁶ Wirth (wie Anm. 25), S. 36.

²⁷ Werner Freitag, Fromme Deutungen der Heilsgeschichte. Wallfahrtsbilder in Mittelalter und Früher Neuzeit. In: Matheus (wie Anm. 18), S. 53-76.

²⁸ Siehe zur Bedeutung Mariens vom Mittelalter bis in die Neuzeit Klaus Schreiner, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin. München 1996. Mit einer Typologie der Mariengnadenbilder Hans Aurenhammer,

Die Verehrung des heiligen Blutes, das vor allem im mittel- und nordwesteuropäischen Raum verbreitet war und mit dem Aufblühen der Passionsfrömmigkeit korrespondierte, lässt sich auf zwei Formen zurückführen:²⁹ zum einen reliquiäres Blut Christi, das „entdeckt“ und nach Europa transferiert wurde (beispielsweise in Mantua, Weingarten oder Walldürn³⁰); zum anderen das „Blut“ als Synonym für die konsekrierte Hostie, die sich auf wunderbare Weise (nach heutigem Standard als Hostienpilz oder Anomalien der Hostie erklärbar) verändert, blutig oder blutend den Zuschauern darbot. Zur Bestärkung der Vorstellung von der Transsubstantiation entstanden zahlreiche Hostienwallfahrtsorte (wie etwa Andechs). Aber auch Verehrungsstätten der von den Juden angeblich geschändeten Hostien lassen sich nachweisen, etwa für Niederösterreich in Pulkau.³¹ Blutende Kultbilder, häufig auch in Kombination mit Frevelgeschichten (Juden, Osmanen, Ketzer), finden sich an mehreren Orten, etwa auch in Heiligenblut am Großglockner.

Wallfahrten sind dabei ursprünglich natur- und gemeinschaftsverbunden und stehen so im Gegensatz zu individualistischen religiösen Handlungen wie dem Pilgern. Gemäß den volkskundlichen Forschungen von Hanns Dünninger und Wolfgang Brückner erscheinen diese Handlungen seit dem 16. Jahrhundert als Gruppenphänomene, die in Form von Prozessionen ausgeführt werden.³² Die Pilgerfahrten werden dagegen von Einzelpersonen unternommen. Noch im 11. Jahrhundert wurde unter dem Wort „peregrinus“ jede Art von Reisendem verstanden, erst danach erfolgte eine Begriffsverengung. Mit dem lateinischen Lehnwort „Pilger“ wurde eine Person bezeichnet, die eine Fernwallfahrt nach Rom, Jerusalem oder Santiago de Compostela unternahm. Vor allem aus Sicherheitsgründen legte der Reisende Wert auf den Empfang eines Pilgersegens und kennzeichnete seine Kleidung in der Öffentlichkeit als Pilger.³³

„Wallen“ bedeutet nach zeitgenössischem, bislang erst für einige Gebiete des heutigen Deutschlands (Franken) und die Niederlande untersuchten Wortgebrauch seit dem 16. Jahrhundert processionaliter gehen.³⁴ Die Begriffe „Pilger, Pilgerfahrten und Pilgern“ (peregrinus, peregrinatio, peregrinari) beziehen sich dabei auf das Individuum, während „Wallen, Wallfahren, Wallfahrt“ dagegen auf die Gemeinschaft bezogen wird. Während das Wort „Wallfahrer“ Teilnehmer an einer Wallfahrt bezeichnet, beantwortet „Pilger“ hingegen die

Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit. Der Wandel ihrer Ikonographie und ihrer Verehrung. Wien 1956, S. 64-73.

²⁹ Wolfgang Brückner, Blutwunder (Blut, Heiliges, Bluthostien). In: LexMA Bd. 2 (1983) Sp. 292-293.

³⁰ Siehe zur Umwandlung des spätmittelalterlichen Heilig-Blut-Kultes in frühneuzeitliche Sakramentsverehrung mit eigenem Wundenkult zum Leiden des Herrn Wolfgang Brückner, Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrtsens. Aschaffenburg 1958.

³¹ Manfred Anselgruber, Das „Hostienwunder“ von Pulkau aus den zeitgenössischen Quellen des Fridericus von Bamberg. In: Ders./Heinrich Puschnik, „Dies trug sich zu anno 1338“. Pulkau zur Zeit der Glaubenswirren. Pulkau 1992, S. 53-68. Zum Korneuburger Hostienfrevel Winfried Stelzer, Am Beispiel Korneuburg. Der angebliche Hostienfrevel österreichischer Juden von 1305 und seine Quellen. In: Willibald Rosner (Hg.), Österreich im Mittelalter. Bausteine zu einer revidierten Gesamtdarstellung. St. Pölten 1999, S. 309-347. Als Überblick zur Ritualmordvorstellung Susanna Buttaroni (Hg.), Ritualmord; Legenden in der europäischen Geschichte. Wien 2003.

³² Wolfgang Brückner, Wallfahrt. In: LexMA Bd. 8 (1997) Sp. 1980-1981; Ders., Wallfahrt, Frömmigkeitsgeschichtlich. In: LTK 10 (2001) Sp. 963-965.

³³ Siehe die Zusammenfassung bei Martina Heggenmüller, Als Pilger nach Rom. Studien zur Romwallfahrt aus der Diözese Augsburg von den Anfängen bis 1900. Augsburg 1993; Ludwig Hüttl, Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche. Köln 1985, S. 5-16.

³⁴ Zur Begriffsbestimmung siehe den Aufsatz von Wolfgang Brückner, Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. Wörter und Sachen in systematisch-semanticischem Zusammenhang. In: Dieter Harnenings/Gerhard Lutz/Bernhard Schemmel/Erich Wimmer (Hg.), Volkskultur und Geschichte. FS für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag. Berlin 1970, S. 384-424.

Frage nach der genauen Form des Pilgerns nicht. Der Pilger kann sich in Form einer Wallfahrt, einer frommen Gemeinschaftsfahrt moderner Prägung oder im Alleingang seinem Ziel nähern.³⁵ Der Begriff der Wallfahrt impliziert den ständigen Zulauf von Gläubigen in Form von wiederkehrenden Prozessionen. Äußere Anlässe für diese Wallfahrten waren tageweise vergebene Ablassstermine, Heiltumsweisungen oder Bruderschaftsveranstaltungen. Der Pilger brach, wie etwa Mönche oder andere Heilsuchende, freiwillig ins Exil auf oder wurde dahin geschickt.

Der Ablauf einer Wallfahrt aus der Sicht der Wallfahrer und nicht wie meist aus der Sicht der Wallfahrtsorte betrachtet,³⁶ lässt sich, im Sinne einer Handlungsanleitung gelesen, als in mehrere Phasen (Aufbruch, Hinreise, Heiltumsbesuch, Heimkehr) gegliederte Abfolge bildlicher, sprachlicher und gestischer Zeichen darstellen.³⁷ Genaue Vorstellungen über das Kultobjekt und dessen kultische Eigenschaften, die Verehrung des Kultobjektes durch Stoßgebete bzw. die Benutzung der bereits früher von diesem Kultort mitgebrachten Devotionalien stehen am Beginn der Wallfahrt. Die Motivation zur Pilgerschaft ist meist inhomogen, auf verschiedene Interessenlagen gestützt und lässt sich nicht monokausal herleiten.³⁸ Als innerliche Motivation stehen Askese im Gefolge Christi, das Abstatten von Dank, bestimmte Bitten oder Abenteuerlust im Vordergrund. Als äußerliche Motive ergeben sich meist Bruderschafts-, Gemeindevallfahrten, Patroziniumsfeste oder auch Strafwallfahrten.³⁹ Der unmittelbaren Vorbereitung des Aufbruchs zur Wallfahrt dienen das Abfassen eines Testaments, der Empfang von Geleitschreiben, von liturgischen Pilgersegen und von Devotionalien durch Dritte, die am Wallfahrtsziel zu weihen sind. Die Prozessions Teilnehmer sind meist mit Pilgerkleidung (das Fremdwort „Pelerine“ erinnert noch daran) ausgestattet, Gebete und Andachten an Wegkreuzen und Bildstöcken werden auf dem Weg zur Kultstätte verrichtet. Die Übernachtungen erfolgen in Klöstern, Hospizen oder in Gasthäusern. Bei der Ankunft am eigentlichen Wallfahrtsort kommt es zu intensiven Verehrungsformen wie Gesang und/oder Gebet, Kreuzweg oder dem Rutschen auf den Knien. Die örtliche Geistlichkeit empfängt die Wallfahrer. Der Aufenthalt am Kultort ist durch die intensive Verehrung des Kultobjektes geprägt (Bittgebet, Berührung des Kultobjektes, Opferung von Geld, Gütern und Votivgaben), daneben werden Devotionalien, die mit der

³⁵ *Hanns Dünninger*, *Processio peregrinationis*. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiet der heutigen Diözese Würzburg. In: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 23 (1961) S. 53-176, 24 (1962) S. 52-188, hier 23 (1961) S. 75: „Wallfahrten sind außerliturgische, gemeinschaftliche und daher in der Regel prozessionsweise, in regelmäßigen Zeitabständen (meist alljährlich zu einem bestimmten Termin) unternommene Bitt- und Bußgänge, zu bestimmten Gnadenstätten“. Mit einer Klarlegung des Begriffs *Ders.*: Was ist Wallfahrt? Erneute Aufforderung zur Diskussion um eine Begriffsbestimmung. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 59 (1963) S. 221-232. Zur Diskussion des Begriffes *Rudolf Kriss*, Zur Begriffsbestimmung des Ausdruckes „Wallfahrt“. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 66 (1963) S. 101-107.

³⁶ *Iso Baumer*, Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. Frankfurt am Main 1977, S. 44; *Ders.*, Wallfahrt und Wallfahrtsterminologie. In: *Klaus Beil* (Hg.): *Volkskunde. Fakten und Analyse*. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag. Wien 1972, S. 304-316.

³⁷ Auf der Grundlage von *Iso Baumers* zehnteiliger Strukturanalyse *Paul Berbée*: Zur Klärung von Sprache und Sache in der Wallfahrtsforschung. Begriffsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion. In: *Bayerische Blätter für Volkskunde* 14 (1987) S. 65-82, hier S. 76-77.

³⁸ Das wird auch an den verschiedenen Finanzierungsmöglichkeiten für Pilgerfahrten deutlich: *Norbert Ohler*, Überlegungen zur Finanzierung von Pilgerreisen. In: *Mayr* (Hg.), (wie Anm. 22), S. 245-259.

³⁹ Vgl. auch *Ludwig Schmugge*, Kollektive und individuelle Motivstrukturen im mittelalterlichen Pilgerwesen. In: *Gerhard Jaritz/Albert Müller* (Hg.), *Migration in der Feudalgesellschaft*. Frankfurt am Main-New York 1988, S. 263-289; dazu auch *Norbert Ohler*: Mittelalterliche Reisende vernetzen das Abendland. In: *Karl-Heinz Rueß* (Hg.), *Reisen und Wallfahren im Hohen Mittelalter*. Göppingen 1999, S. 10-37, hier S. 18-21.

Wundertätigkeit des Kultortes in Zusammenhang stehen, und Andenken (etwa der Maria-zeller Lebkuchen) erstanden. Die Heimreise ist meist schon von einer Akzentverschiebung in Richtung Erholung, aber deutlich auch noch von Gebeten gekennzeichnet. Nach der Heimkunft kommt es zur Auflösung der Prozession, zur Eingliederung des Wallfahrers in die Gemeinschaft, zur Dankabstattung des Schutzheiligen und zum Erzählen des Erlebten. Im Alltag erfolgt die Anwendung der geweihten Devotionalien, die wiederum zur verstärkten Verehrung des jeweiligen Heiligen führten.

Das Kultobjekt stand im Mittelpunkt der Wallfahrt, heiligte den Ort und dessen Umgebung. Gemäß der Vorstellung einer Sakralkonzentration folgte „zum Zentrum des Kultes hin einer heiligen Zone eine nächstheiligere“, sich zum „Allerheiligsten“ hin verengend.⁴⁰ Der Anblick des Berges bzw. der erste Anblick des Wallfahrtsortes, das Betreten des Berges als des eigentlichen heiligen Bezirkes, das Erreichen des Friedhofes um die Kirche, das Überschreiten der Kirchenschwelle und schließlich das Erreichen des Kultobjektes kann als eine Sequenzierung des heiligen Raumes, als ein sukzessives Steigern der Verehrung verstanden werden. Das „Berühren“ des Kultobjektes, die somit hergestellten Sekundärreliquien (ein Zettel, der sich bei den Reliquien befand, ein Altartuch) und das „Gebrauchen“ kultischer Heilmittel (Öl, Staub, Wasser, Erde vom Kultort, Nachbildungen des Gnadenbildes, das Zurücklassen/„Vertun“ von Kleidern, Fesseln) und das Zurücklassen von Opfern (aus Wachs, von Motivbildern) waren für den um Hilfe bittenden Wallfahrer entscheidend.

Peregrinationes maiores

Nach gegenwärtigem Forschungsstand wurden die Fernfahrten im Zuge der Territorialisierung allmählich durch die Nahwallfahrten in eine sich ab dem Spätmittelalter stark entwickelnde Sakrallandschaft „vor der eigenen Haustüre“ abgelöst. Neben die Fernpilgerfahrten traten Fahrten zu überregionalen Pilgerzentren (wie zum Heiligen Rock nach Trier; zum Heiltum, etwa dem Kleid Mariens aus der Heiligen Nacht, in Aachen; zu den Reichskleinodien in Nürnberg; nach Einsiedeln)⁴¹ und vor allem zu den zahlreich aufblühenden regionalen Wallfahrtsorten. Die spätmittelalterlichen Weisungen von Heiltümern in Schränken und Schreinen (in Form von Büsten- und Kopfreliquiaren), wundertätige Kreuze, Madonnen und Vesperbilder förderten durch große Anschaulichkeit die Bereitschaft zur Pilgerschaft.⁴² Nach der Erfindung des Buchdruckes warben so genannte Heiltumsblätter, auf denen Reliquiare und Reliquienfiguren dargestellt waren, intensiv um Pilger.

Die Wallfahrt des Hochmittelalters ist aber noch wesentlich von den so genannten „peregrinationes maiores“, den fernen Pilgerzielen, bestimmt. Besonders ab dem 11. und 12. Jahrhundert gehörten Jerusalem, Rom und Santiago de Compostela auch aufgrund der überregional verbreiteten Mirakelberichte zu den herausragenden Zielen der Pilgerschaft.⁴³ Der

⁴⁰ Dieter Harmening, Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit. In: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28 (1966) S. 25-144, hier S. 105, zum Folgenden S. 105-131.

⁴¹ Siehe etwa Franz Machilek, Die Nürnberger Heiltumsweisungen. In: Klaus Arnold (Hg.), Wallfahrten in Nürnberg um 1500. Akten des interdisziplinären Symposions vom 29. und 30. September 2000. In: Pirekheimer Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 17 (2002) S. 9-52; Erich Aretz/Michael Embach/Martin Persch/Franz Ronig (Hg.), Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi. Trier 1996.

⁴² Walter Pötzl, Bild und Reliquie im hohen Mittelalter. In: Jahrbuch für Volkskunde 9 (1986) S. 56-71.

⁴³ Klaus Herbers; Unterwegs zu heiligen Stätten. Pilgerfahrten. In: Hermann Bausinger/Klaus Beyrer/Gottfried Korff (Hg.), Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus. München 1999. S. 23-31.

Bevölkerungsanstieg in dieser Zeit, die Neugründung von Klöstern, die Entwicklung der Städte, neue Arbeitsformen führten zu erhöhter Mobilität und vermehrten Pilgerfahrten; ein Strukturwandel von der individuellen zur Pilgerreise als Massenbewegung lässt sich in dieser Zeit feststellen.⁴⁴ Die Pilgerschaft bot gegenüber dem Reisen, das im Mittelalter nur einem sehr eingeschränkten Personenkreis möglich war, den Vorteil, dass Angehörige aller Schichten, Nationen und beiderlei Geschlechts zu Pilgersack, -stock und -kleid greifen konnten.⁴⁵ Ein zeitlich terminisierter Ausbruch aus der ständisch strukturierten Gesellschaft und dem Alltag wurde dadurch erreicht, gleichzeitig war Pilgerschaft aber auch ein Mittel zum sozialen Aufstieg. Eine gut organisierte Infrastruktur für Pilger (Pilgerhospize, ausgebauten Wege, Ausbau der Pässe) erleichterte den Pilgern das „Reisen“.⁴⁶ Häufig von Bruderschaften geleitete Pilgerherbergen boten den armen Pilgern kostenlos Unterkunft und Essen. Die Ausbildung von speziellen Pilgerzeichen für bestimmte Wallfahrtsorte bzw. Heilige lässt sich als Ausdruck einer zunehmend höheren Organisation des Pilgerwesens interpretieren und galt gleichzeitig auch als Schutzmittel und Souvenir der Pilger. Aus Blei, Zinn oder Leder, für wohlhabende Pilger auch aus Silber oder Gold hergestellte Pilgerzeichen ließen die Intention eines Reisenden *prima vista* erkennen. Diese Zeichen wurden von eigenen Zünften hergestellt, manchmal sogar gefälscht: Die Muschel stand für Santiago, Bleibullen und das Schweiß Tuch der Veronika für Rom, Palmen für Jerusalem. Eigene Reiseführer, für das Heilige Land sind schon Itinerare aus der Spätantike bekannt, dienten als Handlungsanleitung für zukünftige Pilger. Darin waren Heiligtümer, landestypische Eigenheiten, Sehenswürdigkeiten und Angaben zur durchmessenen Wegstrecke angeführt.

JERUSALEM erreichte man in der Regel mit dem Schiff ausgehend von Venedig, ab dem 16. Jahrhundert machte sich die Konkurrenz Marseille stärker bemerkbar. Vor allem durch die seit dem 8. Jahrhundert von den Bußbüchern geforderten Bußwallfahrten stieg die Pilgerbereitschaft stark an und erreichte im 11. Jahrhundert, verstärkt noch durch die Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer 1099, große Ausmaße. Der Schritt von der individuellen zur kollektiven Pilgerfahrt nach Jerusalem wurde vollzogen. Die Pilgerfahrtsvorstellung wurde mit den Kreuzzügen zum Instrument der christlichen Expansion umgedeutet.⁴⁷ Nach der Eroberung Jerusalems durch Saladin 1187 ging die Wallfahrtshäufigkeit zwar kurzfristig zurück, erreichte aber aufgrund gewandelter Organisationsformen und generell höherer Reisetätigkeit im 14. und vor allem im 15. Jahrhundert einen neuen Höhepunkt. Allein zwischen 1301 und 1540 lassen sich in Westeuropa 262, anfänglich textsorten- und gattungsspezifisch bedingt, noch weitgehend stereotype Texte, die über eine Jerusalemfahrt berichten, nachweisen.⁴⁸ Viele der Jerusalempilger dürften einen Pilgerführer, als *Vade-mecum*, besessen haben. Die deutschen Pilgerberichte, die ursprünglich Itinerare darstellen, wandeln sich erst im 15. Jahrhundert – und damit fast 100 Jahre später als etwa italienischsprachige Berichte – zu stärker subjektiv gefärbten „Reiseberichten“. Meist verkauften die reicheren Pilger vor der Ankunft in Venedig ihre Pferde und schlossen in der Lagunenstadt mit dem Schiffs-

⁴⁴ Siehe dazu Robert Plötz, Strukturwandel der peregrinatio im Hochmittelalter. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 26/27 (1981/1982) S. 129-151.

⁴⁵ Ludwig Schmugge, Die Pilger. In: Peter Moraw (Hg.), Unterwegssein im Spätmittelalter (Zeitschrift für Historische Forschung Beiheft 1). Berlin 1985, S. 17-47, hier S. 19-20; Ders., „Pilgerfahrt macht frei“. Eine These zur Bedeutung des mittelalterlichen Pilgerwesens. In: Römische Quartalschrift 74 (1979) S. 16-32.

⁴⁶ Ludwig Schmugge, Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter. In: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 64 (1984) S. 1-83.

⁴⁷ Ernst Dieter Hehl, Kreuzzug – Pilgerfahrt – *Imitatio Christi*. In: *Matheus* (wie Anm. 18), S. 35-51.

⁴⁸ Siehe die Zusammenfassung bei Christiane Hippler, Die Reise nach Jerusalem. Untersuchungen zu den Quellen, zum Inhalt und zur literarischen Struktur der Pilgerberichte des Spätmittelalters. Frankfurt am Main u. a. 1987, S. 210-213.

eigentümer einen erst nach der Rückkehr vollständig ausbezahlten Beförderungskontrakt (Verpflegung und Dienstleistungen wurden festgelegt) ab.⁴⁹ Ausgehend vom meist intensiv besichtigten Venedig – die venezianische Regierung stellte eine limitierte Anzahl von Lizenzen zur Beförderung der Jerusalempilger aus – benötigte man circa sechs Wochen bis Jaffa, gesegelt wurde im Konvoi. Im 14. Jahrhundert dürften nach Schätzungen jährlich 120 bis 600, im 15. Jahrhundert 150 bis 500 Passagiere diese äußerst exklusive, vielfach von Fürsten unternommene Reise absolviert haben.⁵⁰ Die Reiseroute führte entlang der Adriaküste über Korfu, Kreta, Rhodos, Zypern nach Jaffa. Die Unwägbarkeiten der Reise, etwa herabstürzende Segel, die osmanische Expansion und die damit verbundenen Gefahren für die Pilger, die auf der Reise passierten Orte (wie das befestigte Ragusa), architektonische Details der Kirchen und Ähnliches fanden auf recht unterschiedliche Weise in den Berichten Berücksichtigung.⁵¹ Von Jaffa zogen die Pilger, meist nach langwierigen Zollformalitäten, in einem gemeinsamen Eselszug nach Jerusalem, wo die am Berg Sion bei Jerusalem ansässigen Franziskaner das gemeinsame Besichtigungsprogramm der Pilger bestimmten. Die Jerusalempilger vollzogen die Stationen des Leidensweges Christi nach. Die exaltierte englische Pilgerin und Mystikerin Margery Kempe (1373 – nach 1438), Mutter von 14 Kindern, verfiel etwa beim Anblick der heiligen Stadt, dem Mittelpunkt der Welt nach christlicher Tradition, 1413/1414 und in Erwartung des vollständigen Erlasses der zeitlichen Sündenstrafen in Schreikrämpfe: „Da – aus lauter Freude und aus dem Überschwang der Gefühle heraus, den sie bei der Offenbarung unseres Herrn empfand – fiel sie fast von ihrem Esel, denn sie vermochte die Seligkeit und Gnade nicht zu fassen, die Gott ihrer Seele gewährte. Da waren aber zwei Pilger aus den Niederlanden, die gingen zu ihr und bewahrten sie vor dem Fallen“.⁵² Das Pilgerzentrum Jerusalem basiert paradoxerweise auf dem leeren Grab Christi, die leibliche Auferstehung am dritten Tag schuf deshalb keinen sichtbaren Kristallisationspunkt für die Pilgerfahrt. Die abenteuerlustigen Pilger spulten ihr Besuchsprogramm meist recht zügig ab. „Und als wir in besagter Stadt Jerusalem angekommen waren und die üblichen Pilgerschaften absolviert hatten, begaben wir uns zu dem Berg, wo unser Herr vierzig Tage fastete, und von da zum Jordanfluss, wo er getauft wurde; und auf der Rückreise unternahmen wir die üblichen Pilgerschaften, also jene zur Johanneskirche, die beim Fluß ist, zu Sankt Magdalena und Sankt Marta, wo unser Herr den Lazarus von den Toten auferweckte; und dann kehrten wir nach Jerusalem zurück, von wo wir erneut aufbrachen, um nach Bethlehem zu gehen, wo unser Herr geboren worden ist“.⁵³ Einige männliche Adelige erhielten, vermutlich in Weiter-

⁴⁹ Zur Jerusalemfahrt allgemein immer noch *Reinhold Röhricht*: Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande. Innsbruck 1900, S. 1-26 (mit einer chronologisch geordneten Übersicht der Pilger 1300–1699 S. 85-307). Zentral für die Jerusalempilgerfahrt *Ursula Ganz-Blättler*, *Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320–1520)*. Tübingen 1990. Siehe auch *Claudia Zrenner*, *Die Berichte der europäischen Jerusalempilger (1475–1500): Ein literarischer Vergleich im historischen Kontext*. Frankfurt am Main 1981.

⁵⁰ *Folker Reichert*, *Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter*. Stuttgart 2001, S. 140, zu Jerusalemreisen S. 137-156; *Cordula Nolte*, *Erlebnis und Erinnerung. Fürstliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im 15. Jahrhundert*. In: *Irene Erfen/Karl-Heinz Spieß* (Hg.), *Fremdheit und Reisen im Mittelalter*. Stuttgart 1997, S. 65-92, mit einer Liste der jerusalempilgernden Fürsten S. 91-92; *Wolfgang Georgi*, *Lebensstationen eines Herzogs: Die Pilgerfahrt Heinrichs des Löwen nach Jerusalem und Santiago*. In: *Rueß* (wie Anm. 39), S. 94-127.

⁵¹ Mit einem Vergleich von vier Pilgerberichten (Felix Fabri, Pierre Barbaire, Santo Brasca und ein französischer Anonymus) bei *Arnold Esch*, *Gemeinsames Erlebnis – individueller Bericht. Vier Parallelberichte aus einer Reisegruppe von Jerusalempilgern 1480*. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 11 (1984) S. 385-416.

⁵² *Ganz-Blättler* (wie Anm. 49), S. 117

⁵³ *Ganz-Blättler* (wie Anm. 49), S. 119, hier zitiert Bertrand de la Brocquière, Kanzler am Hof Philipps des Guten. Er wurde 1433 mit dem Auftrag der Ausspionierung der türkischen Streitkräfte losgeschickt.

entwicklung des Kreuzzugsgedankens und zur Steigerung ihres Sozialprestiges, in der Grabeskirche den Ritterschlag. Vor allem die elitäre Jersusalem-Pilgerfahrt trug aufgrund der hohen Transportkosten und der langen Dauer wesentlich zur sozialen Differenzierung bei, ein reicher Bürger konnte sich dies eher leisten als ein nicht mit Bürgerrecht ausgestatteter Inwohner einer Stadt.⁵⁴ Meist stand auch noch eine Sinai-Expedition auf dem Reiseprogramm. Die von der Hitze sowie den Moslems gepeinigten und finanziell vom Reeder, den lokalen Führern und den militärischen Begleitern ausgenommenen Pilger blieben durchschnittlich 20 Tage im Heiligen Land (Jaffa – Jersusalem retour). Die Reformation beeinträchtigte die Jersusalem-Reise im 16. Jahrhundert ebenso wie die allmählich durch die Eroberungen der Portugiesen deutlich werdende Strukturkrise der venezianischen Wirtschaft.

Rom war in der petrinischen Tradition als Sitz des kirchlichen Oberhauptes und als Grabstätte der Apostel Petrus und Paulus, aber auch aufgrund seiner politischen Bedeutung, ein beliebtes Pilgerziel.⁵⁵ Mit Pferden versehene und damit sozial besser gestellte Pilger aus Augsburg benötigten für ihre Reise nach Rom im Schnitt 35 Tage, die Wege in Italien führten entweder über den Brenner, Bologna, Florenz und Siena oder über Bologna und Loreto (mit der Casa Santa) nach Rom. Die sieben Kirchen in Rom mussten besucht werden, die Heilige Treppe sollte der Pilger auf den Knien hinaufklettern. Mit der erstmaligen, wohl auch in Reaktion auf den Verlust des Heiligen Landes 1291 erfolgten Ausrufung des Heiligen Jahres im Jahr 1300 durch Bonifaz VIII. und dem Versprechen eines vollkommenen Ablasses gelang die Schaffung einer neuen, hohe Einkünfte sichernden Attraktion, die viele Pilger nach Rom lockte.⁵⁶ Das für das 13. Jahrhundert bemerkbare Nachlassen der Pilgerbegeisterung konnte damit ausgeglichen werden, viele regionale und lokale Wallfahrten entstanden zudem in dieser Zeit. Die Änderungen im kirchlichen Bußwesen ab der Jahrtausendwende schufen die Voraussetzungen dafür. Der erste Ablass ist für die Jakobspilgerfahrt im 10. Jahrhundert belegt. Die Vorstellung, dass nicht geleistete Bußen durch andere Formen oder auch Geldzahlungen abgeleistet werden konnten, führte zur Ausbildung des Ablasses, der ungeachtet der individuellen Buße Erleichterungen im Fegefeuer versprach.⁵⁷ Das spanische Santiago de Compostela, die „direkte Konkurrenz“ im westeuropäischen Pilgerwesen, zog kurz nach dem ersten Heiligen Jahr in Rom „nach“, indem es den Pilgern immer dann, wenn das Apostelfest (25. Juli) auf einen Sonntag fiel – und damit in der Regel alle sieben Jahre –, einen vollkommenen Ablass versprach.⁵⁸ Der Ablass wurde zum wichtigsten Pilgermotiv, auch außerhalb des Heiligen Jahres konnte ein Rompilger bei einem einjährigen Romaufenthalt 300 000 Jahre Indulgenz und 13 vollkommene Ablässe gewinnen, zusätzlich konnten noch zwei Seelen aus dem Fegefeuer befreit werden. Obwohl ursprünglich in Rom nur alle 100 Jahre vorgesehen, wurde das Heilige Jahr bereits 1350 wiederholt; die Intervalle der Heiligen Jahre verkürzten sich von 33

⁵⁴ Marie-Luise Favreau-Lilie (wie Anm. 15), S. 325-333. Zu den Kosten siehe auch Reinhard Buchberger, Touristische Aspekte der Jersusalem-Pilgerfahrt im 15. Jahrhundert: Die Reisen des Jan Hasištejnský z Lobkovic (493) und Martin Kabátník (1491/92). Dipl. Wien 2001, S. 96-99.

⁵⁵ Paul Berbée, Die Romwallfahrt aus der Sicht stadtrömischer Quellen zwischen 1377 und 1550. Prämissen und Probleme ihrer Erforschung. In: Jahrbuch für Volkskunde 9 (1986) S. 85-111, hier S. 99-103; Jürgen Petersohn, Romidee. In: LexMA Bd. 7 (1994) Sp. 1007-1009.

⁵⁶ Bernhard Schimmelpfennig, Heiliges Jahr. In: LexMA Bd. 4 (1989) Sp. 2024-2025; Schmutz (wie Anm. 45), S. 21-24; Ders., Romreisen im Mittelalter. In: Rueß (wie Anm. 39), S. 128-145, hier S. 137-142; Herbert L. Kessler/Johanna Zacharias, Rome 1300. On the path of the Pilgrim. New Haven-London 2000.

⁵⁷ Martin Ohst, Ablass. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1 (*1998) Sp. 66-67.

⁵⁸ Zur Fälschung eines Jubiläumsablasses aus dem 15. Jahrhundert Bernhard Schimmelpfennig: Die Anfänge des Heiligen Jahres von Santiago de Compostela im Mittelalter. In: Journal of Medieval History 4 (1978) S. 285-303.

(seit 1389) auf 25 Jahre (seit 1468). Zahlreiche Ablässe der sieben Hauptkirchen machten einen Besuch dieser Kirchen obligatorisch,⁵⁹ seit 1500 wurde auch die Öffnung der Heiligen Pforte erstmals durchgeführt. Rom konnte sich durch diese Ablässe als das wichtigste Pilgerzentrum der christlichen Welt durchsetzen. Die Gewährung eines Ablasses war nicht mehr unbedingt an das persönliche Pilgern gebunden, 1350 gewährte etwa Clemens VI. den Einwohnern von Mallorca gegen die Zahlung von 30 000 Gulden einen Jubiläumsablass. Jeder Mallorquiner musste dazu neben der Beichte einen fixen Geldbetrag zahlen.

Das Auftreten des Apostels Jakob d. Ä. in Spanien, dessen dortige, nach der Himmelfahrt Jesu Predigtätigkeit und die Vorstellung einer Translation seines Körpers nach Spanien durch seine Jünger lässt sich für das 7. Jahrhundert erstmals belegen, eine genauere Lokalisierung mit dem heutigen SANTIAGO DE COMPOSTELA und der Beginn der Pilgerfahrten dorthin datiert aus dem 9. Jahrhundert.⁶⁰ Karl der Große hatte, gemäß der Legende, im Traum den Auftrag erhalten, das Grab wiederzuentdecken und die Sarazenen aus Spanien zu vertreiben. Die „Erfindung“ dieses Pilgerortes hängt also deutlich mit dem entstehenden christlichen Königreich Asturien und der Reconquista zusammen: die Ritter der Reconquista zogen mit dem Schlachtruf „Santiago“ in die Schlacht. Erste überregionale Pilgerfahrten lassen sich für das 10. Jahrhundert und, verstärkt durch gesteigerte Apostelfrömmigkeit generell, ab dem folgenden Jahrhundert nachweisen.⁶¹ Mit dem „Liber Sancti Jacobi“ aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, das ausgehend von Frankreich den ältesten Jakobs-Pilgerführer enthält, erreichte dieser auf Karl den Großen zurückgeführte Wallfahrtsort seine größte, ganz Europa erfassende Ausstrahlung. Das 15. Jahrhundert brachte die zweite Hochkonjunktur, bevor die Reformation und unsichere Wegverhältnisse zu einem großen Einbruch führten. Deutsche Pilgerberichte waren gerade im 15. Jahrhundert häufig, wenngleich diese Berichte nur recht spröde über ihr Pilgerziel berichten.⁶² Diese Pilgerberichte sollten anderen Reisenden oder der eigenen Familie als Muster dienen, die Berichte mutierten auch zu Zeitereignisse kritisch kommentierenden Reiseberichten. Der Jakobs Kult erreichte allgemein an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert einen Höhepunkt,⁶³ ein dichtes Netz an Pilgerherbergen und -hospizen half auch dem mittellosen Pilger, sein Ziel zu erreichen. Die auch im Heiligen Römischen Reich⁶⁴ nachweisbare Verehrung flachte danach deutlich ab; für die wohlhabenden Adligen aus dem Heiligen Römischen Reich gehörte der Besuch von Santiago zunehmend zur Bildungsreise im Rahmen der „Kavalierstour“. Die mittellosen und bettelnden Jakobspilger wurden dagegen für die

⁵⁹ Zu der seit dem 14. Jahrhundert in Pilgerführern nachweisbaren Siebenzahl der Kirchen *Susanne Carell*, Die Wallfahrt zu den sieben Hauptkirchen Roms. Aufkommen und Wandel im Spiegel der deutschen Pilgerführer. In: *Jahrbuch für Volkskunde* 9 (1986) S. 112-150.

⁶⁰ *Robert Plötz*, Deutsche Pilger nach Santiago de Compostela bis zur Neuzeit. In: *Klaus Herbers* (Hg.), *Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte*. Tübingen 1988, S. 1-27, hier S. 5-11; *Klaus Herbers*, Santiago de Compostela, Pilgerfahrt. In: *LexMA* Bd. 7 (1994) Sp. 1372-1373; *Klaus Herbers* (wie Anm. 18), S. 13-22; *Reichert* (wie Anm. 50), S. 90-97.

⁶¹ Mit einer Problematisierung der Motivation des Pilgers *Klaus Herbers*, *Mitteleuropäische Spanienreisende im Hohen Mittelalter: Krieger und Kaufleute – Pilger und Gelehrte*. In: *Rueß* (wie Anm. 39), S. 66-93.

⁶² *Volker Honemann*, Santiago de Compostela in deutschen Pilgerberichten des 15. Jahrhunderts. In: *Klaus Herbers/Robert Plötz* (Hg.), *Der Jakobs Kult in „Kunst“ und „Literatur“*. Zeugnisse in Bild, Monument, Schrift und Ton. Tübingen 1998, S. 129-139.

⁶³ *Ilja Mieß*, Zur Wallfahrt nach Santiago de Compostela zwischen 1400 bis 1650. Resonanz, Strukturwandel, Krise. In: *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* I. Reihe, Bd. 29 (1978) S. 483-535.

⁶⁴ *Klaus Herbers*, Deutsche Pilgerfahrten nach Santiago de Compostela und Spuren des Jakobs Kultes in Deutschland. In: *Paolo Caucci von Saucken* (Hg.), *Santiago de Compostela. Pilgerwege*. Barcelona 1993, S. 297-331, hier S. 299.

Städte im mitteleuropäischen Bereich zu einem Synonym für „starke“, arbeitsfähige und daher obrigkeitlich zu verfolgende Bettler; viele der echten und fingierten Strafpilger bettelten und zogen dem „kleinen Brot“ nach. Der Bürgerkrieg in Frankreich, der Antagonismus zwischen Frankreich und Spanien, die zahlreichen Wegelagerer, die Kritik der Protestanten und das fehlende Interesse der am Pilgerweg gelegenen protestantischen Obrigkeiten an der Wallfahrt und am Santiagokult trugen mit zum Niedergang der Pilgerfahrt im 16. und 17. Jahrhundert bei.

Wallfahrt in der Neuzeit

Neben den überregionalen Pilgerzentren bildeten sich im Hoch- und Spätmittelalter, seit dem 12. und 13. Jahrhundert, vor allem Marienwallfahrtsstätten als regionale Wallfahrtszentren aus. Schon für die Spätantike lassen sich etwa in Tiroler Kirchen kleine Schächte vor den Altären nachweisen, wo, für die Gläubigen sichtbar, Reliquien untergebracht waren. Im Gefolge der Kreuzzüge gelangten große Mengen an Reliquien nach Europa, zahlreiche Kirchen und die mit niederen kirchlichen Weihen ausgestatteten Herrscher legten so genannte „Heiltümer“ an, die in regelmäßigen Abständen und zu gewissen Anlässen theatralisch dem „Volk“ präsentiert wurden.⁶⁵ Auch regionale Heilige – ein gutes Beispiel hierfür wäre der Heilige Koloman oder die Heilige Hemma⁶⁶ – als lokale, soziale und politische Identifikationsträger bildeten sich aus, Heiligenverehrung und „Nationsbildung“ im Hochmittelalter gingen vielfach damit einher. Die große Bedeutung von (Apostel- oder Heiligen-)Reliquien hatte ein Ausnutzen der Verehrung für politische und/oder kirchenpolitische Zwecke im Sinne einer „Politisierung“ von Heiligen zur Folge:⁶⁷ So wurde das Grab des späteren österreichischen Landespatrons Leopold erst nach der Hebung seiner Gebeine 1506 zu einem vielbesuchten Wallfahrtszentrum,⁶⁸ der Heilige Wolfgang am Abensee – der prächtige Schnitzaltar von Michael Pacher⁶⁹ symbolisiert die damalige Finanzkraft dieses Ortes – avancierte zum Ziel von überregionalen Wallfahrten.

Mit der Reformation erfolgte nach einer Hochblüte im Spätmittelalter ein Einbruch des Wallfahrtswesens, wenngleich anfänglich Protestantismus nicht unbedingt mit Wallfahrtsverweigerung gleichzusetzen ist.⁷⁰ Noch im Jahr 1600 nahm der Pfarrer von Waidhofen an der Ybbs einen Protestanten, wohl mit der Absicht der Konversion, auf die Wallfahrt nach

⁶⁵ Mit einer Übersicht über die Tiroler Entwicklung und Fallbeispielen zu Tiroler Heiltümern *Erich Egg*, Stiftungen – Heiltum – Ablässe. In: *Gert Ammann* (Hg.), Heiltum und Wallfahrt. Katalog der Ausstellung im Prämonstratenserstift Wilten und der Benediktinerabtei St. Georgenberg-Fiecht (1988) S. 58-81. Zum Verhüllen und zum besuchersteigernden, fallweise mit Ablass verbundenen Enthüllen von Gnadenbildern *Hanns Dünninger*, Gnad und Ablass – Glück und Segen. Das Verhüllen und Enthüllen heiliger Bilder. In: *Jahrbuch für Volkskunde NF 10* (1987) S. 135-150.

⁶⁶ *Meta Niederkorn*, Der heilige Koloman: Der erste Patron Niederösterreichs. Wien 1992; *Leopold Kretzenbacher*, Zur Verehrung der hl. Hemma aus volkskundlicher Sicht. In: *Hemma*. Katalog. Klagenfurt 1988, S. 108-120.

⁶⁷ Siehe als Zusammenfassung einen, diese Thematik anschnidenden Sammelband (Landes-, Regional-, Stadtpatrone) *Jürgen Petersohn*, Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Ergebnisse und Desiderate. In: *Ders.* (Hg.), Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Sigmaringen 1994, S. 597-609.

⁶⁸ *Georg Wacha*, Die Verehrung des heiligen Leopold. In: *Floridus Röhrig* (Hg.), Der Heilige Leopold. Landesfürst und Staatssymbol. Katalog Stift Klosterneuburg. Wien 1985, S. 33-68, hier S. 34.

⁶⁹ Mit weiterer Literatur *Manfred Koller*, Der Flügelaltar von Michael Pacher in St. Wolfgang. Wien 1998.

⁷⁰ Zum hartnäckigen Weiterleben katholischer Traditionen und Bräuche im Calvinismus und Luthertum *Ernst Walter Zeeden*, Katholische Überlieferung in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. In: *Ders.*, Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. Stuttgart 1985, S. 113-190, bes. S. 155-156.

Mariazell mit. Erst langsam erholte sich das Wallfahrts- und, eng damit verbunden, Stiftungswesen wieder vom Einbruch der Verehrung in der Reformation, wobei es zu Umschichtungen kam: Einige alte Wallfahrtsorte schafften trotz obrigkeitlicher Förderung eine Wiederbelebung nicht, andere erreichten das bereits im Spätmittelalter erlangte Niveau an Einkünften und Pilgerzahlen nicht mehr. Auch eine „künstliche“ Verlängerung der neugeschaffenen Kultradition ins Spätmittelalter, um größere Anciennität des Wallfahrtsortes zu vermitteln, lässt sich gelegentlich nachweisen.⁷¹ In der propagandistischen Sicht der Gründungslegenden wehrten sich während der Reformation wiederholt wundertätige Statuen als Avantgarde einer „ecclesia triumphans“ gegen protestantische Zerstörungsversuche: Eine spätgotische Marienstatue in Garsten (OO.) wurde von Protestanten zerhackt und bei Steyr in die Enns geworfen; anknüpfend an mittelalterliche Motivkerne schwamm die Statue gegen die Flussrichtung bergauf wieder zurück nach Garsten.⁷² Im Jahr 1620 beklagte beispielsweise die Sonntagberger Chronik, dass die Protestanten „mit Helleparten, Stangen und geladenen Röhren, Pixen und Musketen aufgezogen, die hl. Kirchfahrt, Procession und Wallfahrten turbiert“.⁷³

Im Zeitalter der Gegenreformation lässt sich ein besonderer Aufschwung des Wallfahrtswesens beobachten. Nach einer von Dietmar Assmann für den Österreichischen Volkskundeatlas Ende der 1970er-Jahre vorgenommenen Erhebung von 240 Wallfahrtsorten auf dem Gebiet des heutigen Österreich hinsichtlich ihrer Entstehungszeit datieren 32 Wallfahrten aus der Zeit vor 1300, an 78 Orten begann die Verehrung zwischen 1300 und 1600; das Gros der Wallfahrtsorte, nämlich 130, stammt zeitlich aber aus der Zeit nach 1600.⁷⁴ Allein im heutigen Niederösterreich gab es 500 kleinere und größere Wallfahrtsorte, die Ziel von ein- und mehrtägigen Prozessionen wurden.⁷⁵ Die Mehrzahl der nach der Reformation entstandenen oder neuaufgegriffenen Wallfahrtsorte war, von den Jesuiten stark gefördert,⁷⁶ der Muttergottes gewidmet. Marienwallfahrt,⁷⁷ Marienweihe und Marienverehrung generell zogen sich quer durch alle Schichten, das Fest Mariä Empfängnis wurde etwa 1693 durch Papst Innozenz XII. eingeführt. Neben den in Prozessionen strukturierten Gruppenwallfahrten (Bruderschaftswallfahrten, Wallfahrten nach Gemeindeverlöbnissen) gab es

⁷¹ Albrecht A. Gribl, *Unsere Liebe Frau zu Dorfern. Kultformen und Wallfahrtsleben des 18. Jahrhunderts*. Dorfen 1981, S. 410.

⁷² *Wacha* (wie Anm. 4), S. 122.

⁷³ Franz Überlacker, *Sonntagberg. Vom Zeichenstein zur Basilika*, Sonntagberg 1968, 25. Bekannt ist auch die Versperrung der Kirchtür von Hoheneich durch den protestantischen Grundherrn Graf Ernst Kollonitsch. Als eine Prozession aber zur Kirche kam und die Fahne die Türe berührte, sprang sie „wundersam“ auf und die Wallfahrer konnten ungehindert ihr Ziel erreichen, siehe Maria Prüller, *Wallfahrt in Niederösterreich – Die wesentlichen Züge ihrer Entwicklung vom Mittelalter bis Kaiser Joseph II.* In: Hanna Egger (Hg.), *Wallfahrten in Niederösterreich*. Katalog Stift Altenburg, Horn 1985, S. 20-38, hier S. 22-23; Christine Lauter, *Die Ursprungslegenden auf den österreichischen Wallfahrtsbildchen*. Wien 1972, S. 45-46.

⁷⁴ Dietmar Assmann, *Die bedeutendsten Wallfahrtsorte Österreichs und Südtirols*. In: Richard Wolfram (Hg.), *Österreichischer Volkskundeatlas. Kommentar*. 6. Lieferung/2. Teil (1979), Blatt 116. Wien 1979, S. 1-36, hier S. 14.

⁷⁵ Prüller (wie Anm. 73), S. 23. Siehe auch die forschungsgeschichtlich interessante, aus katholischer Perspektive verfasste „Rezension“ eines Wallfahrtsbuches von Georg Schreiber von Edmund Frieß, *Geschichts- und volkskundliche Betrachtungen über das Wallfahrtswesen. Mit Berücksichtigung österreichischer, besonders niederösterreichischer Verhältnisse*. In: *Unsere Heimat* 9 (1935) S. 1-9, S. 35-47, S. 69-82, S. 111-125.

⁷⁶ Zum Einfluss der Jesuiten auf die Kunst exemplarisch Thomas DaCosta Kaufmann, *Höfe, Klöster und Städte. Kunst und Kultur in Mitteleuropa 1450–1800*. Köln 1998, S. 234-241, S. 305-306.

⁷⁷ Siehe etwa als Beleg für das Burgenland Josef Rittsteuer, *Kirche im Grenzraum. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte der Diözese Eisenstadt*. Eisenstadt 1968, S. 273-284. Allgemein auch Elfriede Rath (Hg.), *Katalog Marianische Wallfahrten in Österreich*. Wien 1954.

auch Einzelwallfahrten,⁷⁸ zudem lassen sich nach der Zielrichtung noch Mehrort-⁷⁹ und Fernwallfahrten, nach der Modalität der Wallfahrt Stellvertretungswallfahrten und erschwerte Wallfahrten (mit getragenen brennenden Kerzen, barfuß, auf Knien, nüchtern/bei Wasser und Brot, in härenen Gewändern usw.) systematisch unterscheiden.

Marien- und Heiligenverehrung, vor allem auch Prozession und Wallfahrt treten seit der einsetzenden Reformation als wichtige, bewusst betonte und von der Obrigkeit forcierte Unterscheidungsriten gegenüber den Protestanten auf. Die Kritik der Reformatoren an der katholischen Heiligenfrömmigkeit bewirkte einen deutlich vorsichtigeren Umgang der Katholiken mit ihren Heiligen. Heiligspredigungen wurden, um protestantische Kritik an deren Historizität nicht zusätzlich zu reizen, mit großer Sorgfalt, gestützt auf historische Befunde, vorgenommen,⁸⁰ Hagiographien nach den Möglichkeiten der Zeit gründlich erforscht und allenfalls umgeschrieben. Die reformationsbedingte Unsicherheit im Umgang mit Heiligen äußerte sich auch im Versiegen von Heiligspredigungen: Zwischen der Kanonisation des Heiligen Antonius und des Heiligen Benno⁸¹ im Jahr 1523 und derjenigen von Didacus im Jahr 1588 vergingen 65 Jahre ohne Heiligspredigung.⁸² Viele alte Heilige wurden reaktiviert, aber auch neue kamen hinzu: Zwischen 1588 und 1767 wurden 55 Personen (43 Männer, 12 Frauen) kanonisiert (43 davon erst zwischen 1662 und 1767), davon stammten beispielsweise 26 aus Italien, 17 aus Spanien und nur einer aus Deutschland.⁸³ Die Kritik der Protestanten entzündete sich auch an der Wallfahrt und der damit verbundenen Heiligen- und Marienfrömmigkeit. Luther, dessen „Thesenanschlag“ 1517 terminlich wesentlich durch die bevorstehende Heiltumsweisung in der Schlosskirche zu Allerheiligen motiviert war,⁸⁴ rät in Ab-

⁷⁸ *Harmening* (wie Anm. 40), S. 93-96 weist zu Recht auf verschiedene Formen der Einzelwallfahrt (wiederholte Wallfahrt, sofort ausgeführte Wallfahrt, aufgeschobene Wallfahrt oder von weither kommende Wallfahrt) hin.

⁷⁹ *Helge Gerndt*, Vierbergelauf: Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauches. Klagenfurt 1973. Zum bislang bekannten frühesten Beleg dieser Wallfahrt *Winfried Stelzer*, Ein neuer Quellenfund zur Geschichte des Kärntner Vierbergelaufes. Der bisher älteste Bericht aus der Zeit um 1500. In: *Carinthia I* 162 (1972) S. 457-466.

⁸⁰ *Richard van Dülmen*, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 3: Religion, Magie und Aufklärung. München 1994, S. 74-78.

⁸¹ Zu dieser Heiligenerhebung (Spottprozession von Buchholz) siehe *Christoph Volkmar*, Die Heiligenerhebung Bennos von Meißen (1523/1524). Spätmittelalterliche Frömmigkeit, landesherrliche Kirchenpolitik und reformatorische Kritik im albertinischen Sachsen in der frühen Reformationszeit. Münster 2002, S. 172-180.

⁸² Siehe dazu den wichtigen Aufsatz von *Peter Burke*, How to be an Counter-Reformation Saint. In: *Kaspar von Greyerz* (Hg.), Religion and Society in Early modern Europe 1500-1800. London 1984, S. 45-55, hier S. 46. Die Angst vor Heiligspredigungen führte auch zu breiten Verehrungen ohne Kanonisation, siehe etwa das Antwerpener Altarbild von Rubens, das Ignatius von Loyola und Franz Xaver 1617 (Heiligspredigung 1622) darstellt. Siehe auch *Matthias Ilg*, Der Kult des Kapuziner-Märtyrers Fidelis von Sigmaringen als Ausdruck katholischer Kriegserfahrungen im Dreißigjährigen Krieg. In: *Matthias AschelAnton Schindling* (Hg.), Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrung und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Beiträge aus dem Tübinger Sonderforschungsbereich „Kriegserfahrung – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit“. Münster 2001, S. 290-439; zu den provozierenden Gebaren von Heiligen *Jean-Michel Sallmann*, Der Heilige – ein gesellschaftlicher Außenseiter? In: *Hartmut Lehmann/Anne-Charlotte Trepp* (Hg.), Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts. Göttingen 1999, S. 559-573.

⁸³ Unter Papst Benedikt XIV. (1740-1758) wurde das Heiligspredigungsverfahren kodifiziert, *Stefan Samerski*, „Wie im Himmel so auf Erden“? Selig- und Heiligspredigung in der Katholischen Kirche 1740 bis 1870. Stuttgart 2002, S. 81-83.

⁸⁴ Beim dortigen Heiltum wurden ein Reliquienschatz von 17.443 „Stücklein Heiltum“, mit dem 127.799 Jahre und 116 Tage Ablass „gewonnen“ werden konnten, gezeigt, vgl. *Dietrich Höllhuber/Wolfgang Kaul*, Wallfahrt und Volksfrömmigkeit in Bayern. Formen religiösen Brauchtums im heutigen Bayern: Wallfahrtsorte, Wallfahrtskirchen, Lourdesgrotten und Fatimaaltäre zwischen Altötting und Vierzehnheiligen, Wigratzbad und Konnersreuth. Nürnberg 1987, S. 59-60.

lehnung der Bildabgötterei⁸⁵ zu drastischen Mitteln: „Wenn der Geist des Wallfahrens in Dein Weib oder in Deinen Knecht fährt, so höre meinen Rat, nimm einen Kreuzstock von Eichenholz und heilige ihren Rücken tapfer mit einigen Schlägen, und Du wirst sehen, wie durch diesen Finger Gottes jener Dämon ausgetrieben wird“.⁸⁶ Luther wandte sich vor allem gegen den Missbrauch der Wallfahrten nach Rom, die „zu dieser Zeit übel ausgehen“.⁸⁷ Die bei Wallfahrten auftretenden Wunderzeichen stammten nicht von Gott, „dan der bosze geyst kann wol wunder thun, wie unns Christus vorkündigt hat“.⁸⁸ Das Konzil von Trient räumt Missstände bei der Heiligenverehrung zwar ein, aber gemäß den Lehrsätzen der Sessio XXV des Konzils von Trient (1545–1563) war es „gut und nützlich die Heiligen anzurufen“⁸⁹ und deren Bild anzubeten, wenn im jeweiligen Bild das Urbild verehrt würde. Der Zweck der Bilder war ein didaktischer und erbaulicher, die Heilsgeschichte sollte den Gläubigen nahe gebracht werden, das Beispiel der Heiligen sollte zur Nachahmung anregen.⁹⁰ Die katholische Vorstellung von den Heiligen als Mittlern der Gnaden, als Mediatoren zwischen den Menschen und Gott stand damit im Gegensatz zur protestantischen Ansicht von einem unmittelbar, direkt auf Gott gerichteten Glauben. Viele der in dieser Zeit entstandenen Mirakelbücher legen dem Leser im Prolog neben dem Lob Gottes und der Heiligen ausführlich dar, wie sich Wunder aus der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern herleiten lassen, und widerlegen damit „ketzerische Gedanken“ der Reformatoren gegen die Heiligenverehrung.⁹¹

Individuelles Fehlverhalten hatte Bestrafung des Individuums wie auch der Gemeinschaft zur Folge. Kollektive Frömmigkeitsformen und individuelle Gläubigkeit waren deshalb aufeinander bezogene Größen. Diese Gegensätzlichkeiten prägen die frühneuzeitliche Frömmigkeit: Kollektive Glaubenspraktiken wie Prozessionen oder Wallfahrten und verinnerlichte und weltabgeschiedene Frömmigkeitsformen wie Beichte oder Exerzitien stehen in der nachtridentinischen Tradition unmittelbar nebeneinander.⁹² Die geistlichen und

⁸⁵ Am Beispiel der Ablaßbilder *Hanns Dünninger*, Ablaßbilder. Zur Klärung der Begriffe „Gnadenbild“ und „Gnadenstätte“. In: Jahrbuch für Volkskunde NF. 8 (1985) S. 51–90. Luther verwendet erstmals den Begriff „Gnadenbild“ und deutet daraufhin, dass diese Bilder in metaphorischem Sinn als Hilfsmittel gegen Anfechtungen dienen können. Luther wendet sich – so Dünninger – damit gegen die Interpretation der römischen Kirche, dass diese „Gnaden“-Bilder durch Berührung oder Anschauung Ablaß auslösen würden.

⁸⁶ *Klaus Guth*, Geschichtlicher Abriss der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum. In: *Wolfgang Beinert/Heinrich Petri* (Hg.), Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984, S. 721–848, hier S. 769–770; *Ulrich Köpf*, Protestantismus und Heiligenverehrung. In: *Peter Dinzelbacher/Dieter R. Bauer* (Hg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, S. 320–344; *Markus Reisenleimer*, Frühe Neuzeit, Reformation und Gegenreformation, Innsbruck 2000, S. 114–119. Zur Ablehnung von Wallfahrt durch die Protestanten *Claus Peter Hartmann*, Kulturgeschichte des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1806, Verfassung, Religion und Kultur, Wien 2001, S. 134–135.

⁸⁷ *Martin Luther*, An den Christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen. *Ernst Köhler* (Hg.), Stuttgart 1984, hier: An den Christlichen Adel deutscher Nation, S. 58.

⁸⁸ *Hüttl* (wie Anm. 33), S. 30.

⁸⁹ *Hubert Jedin*, Krisis und Abschluß des Trienter Konzils 1562/63. Ein Rückblick nach vier Jahrhunderten. Freiburg im Breisgau 1964, S. 97; *Ders.*, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung. In: *Ders.*, Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte. Bd. 2. Freiburg im Breisgau 1966, S. 460–498. Zur bewussten Wiedereinführung der Wallfahrt (mit Bezug auf Abraham a Sancta Clara) *Ludwig Andreas Veitl/Ludwig Lenhart*, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg im Breisgau 1956, S. 174–175.

⁹⁰ *Hubert Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient. Bd. IV/2. Dritte Tagungsperiode und Abschluß. Freiburg im Breisgau 1975, S. 180.

⁹¹ *Barbara Schuh*, „Jenseitigkeit in diesseitigen Formen“. Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Mirakelberichte. Graz 1989, S. 15.

⁹² *Alexander Jendorff*, Katholische Frömmigkeit im Spiegel des Müllerschen Diariums. In: *Katrin Keller/Martin Scheutz/Harald Tersch* (Hg.), Einmal Weimar – Wien retour. Johann Sebastian Müller und sein Wienbericht aus dem Jahr 1660. Wien 2004 (in Druck).

weltlichen Obrigkeiten versuchten aber vor allem disziplinierend auf die Heiligen- und Reliquienverehrung Einfluss zu nehmen. Unter jesuitischem Einfluss rückten die Marienfrömmigkeit und die Jesuszentriertheit des Glaubens, unterstützt von wortgewaltigen, auf profunde Bibelkenntnisse gestützten, gut inszenierten Predigten ins Zentrum der nachtridentinischen Kirche. Religiöses Handeln intentiert nicht nur die Heilssorge im Diesseits und Jenseits, sondern dient auch der Selbstdarstellung, der Repräsentation und der Reproduktion von „Gesellschaft“.⁹³ Weltliche und geistliche Obrigkeiten, Adel und Kaiserhaus, aber auch das Bürgertum und die obrigkeitlich forcierten Bruderschaften⁹⁴ förderten das Wallfahrtswesen in der Frühen Neuzeit und „gingen“ auch zur Repräsentation ihres gesellschaftlichen Ranges innerhalb der nach sozialem Stand strukturierten Hierarchie der Prozessionen mit gutem Beispiel voran. Die im Zuge der Gegenreformation neugegründeten Orden, wie etwa die Jesuiten, Kapuziner, Karmeliter, Serviten, Piaristen, Barnabiten, Trinitarier, Schwarzspanier und Barmherzigen Brüder, die ab dem 16. Jahrhundert in der Habsburgermonarchie nachweisbar sind, propagierten – vielfach unter Rekurrenzen auf eigene, durch die Herkunft der Orden bestimmte Frömmigkeitsspezifika („Romanisierung der barocken Frömmigkeit“)⁹⁵ – neue Frömmigkeitsformen. So förderten die Karmeliter die Mystik der Teresa von Avila, die Prager Karmeliterinnen die Verehrung des Prager Jesulein⁹⁶ und die Kapuziner das Leiden Christi und den Immaculata-Kult.

Die nachtridentinische Entwicklung im Bereich der Frömmigkeit der rekatholisierten Untertanen lässt sich, ausgehend vom Spätmittelalter, mit dem von Wolfgang Brückner geprägten Schlagwort als „Erneuerung durch selektive Tradition“⁹⁷ umschreiben. Gestützt auf eine um Auswüchse bereinigte spätmittelalterliche Frömmigkeitspraxis konnte der erstarkte frühneuzeitliche Staat in Verbindung mit Grundherrschaft und Kirche in weiten Bereichen gleichförmige, alle Stände gleichermaßen betreffende und vor allem nahezu flächendeckende Frömmigkeitsformen einrichten. Eine auf viele kleine Wallfahrtskirchen ausgerichtete und stark florierende Sakrallandschaft entstand, die zahlreichen erhalten gebliebenen katholischen Bildstöcke belegen noch diese rekatholisierte Neuinventarisierung des Raumes in Stadt und Land. Die Sehnsucht nach Nähe zu Heiligen dokumentiert sich auch in Heiligenbildern auf Türblättern und auf Gegenständen des alltäglichen Gebrauchs wie Betten, Ofenplatten, Schränken oder Blasbälgen.⁹⁸ Vor allem im süddeutschen und österreichischen Raum etablierten sich Marienwallfahrtsorte, vielfach durch Wiederbele-

⁹³ *Andreas Holzem*, Religiöse Erfahrung auf dem Dorf. Der soziale Rahmen religiösen Erlebens im Münsterland der Frühneuzeit. In: *Norbert Haag/Sabine Holtz/Wolfgang Zimmermann/Dieter R. Bauer* (Hg.), *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850*. Stuttgart 2002, S. 181–205, hier S. 197.

⁹⁴ *Rupert Klieber*, Bruderschaften und Liebesbünde nach Trient. Ihr Totendienst, Zuspruch und Stellenwert im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben am Beispiel Salzburg 1660–1950. Frankfurt am Main 1999; *Gábor Tüskés/Éva Knapp*, Bruderschaften in Ungarn im 17. und 18. Jahrhundert. In: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1992 (1992) S. 1–23.

⁹⁵ *Prüller* (wie Anm. 73), S. 27. Einen allgemeinen Überblick über die Kirchengeschichte des 16.–18. Jahrhunderts bietet *Elisabeth Kovács*, Die österreichische Kirche im Zeitalter des Barock. In: *Rupert Feuchtmüller* (Hg.), *Welt des Barock. Beiträge*. Wien 1986, S. 123–140.

⁹⁶ *Nora Czapka* (Hg.), *Gnadenreiches Jesulein. Jesuskindverehrung in der Andachtsgraphik*. Katalog Österreichisches Museum für Volkskunde im Gartenpalais Schönborn. Wien 1998. Siehe dort den Überblick über die rund 20 österreichischen Jesukindwallfahrtsstätten S. 44–73.

⁹⁷ *Wolfgang Brückner*, Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat. In: *JB für Volkskunde* 21 (1998) S. 7–32, hier S. 8. Zum Volkskatholizismus *Marc Venard*, Die katholische Kirche. In: *Ders.* (Hg.), *Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30)*. Freiburg im Breisgau 1992, S. 302–307.

⁹⁸ *Hildegard Erlemann*, Die Heilige Familie: Ein Tugendvorbild der Gegenreformation im Wandel der Zeit. Kult und Ideologie. Münster 1993, S. 199.

bung von Wallfahrten zu alten Marienstatuen.⁹⁹ Exakte Nachbildungen des Heiligen Hauses von Loreto, Kreuzwegstationen und Kalvarienberge,¹⁰⁰ gefolgt von auf genauen Abmessungen¹⁰¹ beruhenden Heiligen Stiegen und an Jerusalem erinnernde Heilig-Grab-Nachbauten¹⁰² wurden allerorts errichtet. Daneben entstand eine Vielzahl an lokalen, dem Zugriff von Ortsgeistlichen oder Klöstern häufig entzogenen Kapellen und an Bildstöcken, die Kristallisationspunkte von individuellen, an verschiedenste Ereignisse erinnernde Frömmigkeitsformen boten.¹⁰³

Die Wallfahrten versiegten aufgrund der langen, ins Mittelalter zurückreichenden Tradition auch in protestantischen oder calvinistischen Territorien erst allmählich. Protestantische Landesfürsten untersagten ihren Untertanen die Teilnahme an Wallfahrten und Prozessionen und bestrafte deren Teilnehmer. Auf der Grundlage von Visitationsakten für die protestantische Oberpfalz lässt sich etwa feststellen, dass auch 70–80 Jahre nach Einführung der Reformation – und trotz strikter Verbote – Wallfahrtsorte inner- und außerhalb des oberpfälzischen Territoriums aufgesucht wurden.¹⁰⁴ In diesem Zusammenhang lassen sich auch die archäologischen Funde des bei Bern gelegenen Wallfahrtsortes Oberbüren interpretieren.¹⁰⁵ Dieser Wallfahrtsort war – wie circa 350 Wallfahrtsorte in Frankreich, Belgien, Deutschland und Österreich auch – spezialisiert auf die Wundertaufen von togeborenen Kindern. Nach mittelalterlicher Glaubensauffassung kamen Neugeborene mit der Erbsünde behaftet als Heiden auf die Welt und mussten durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufgenommen

⁹⁹ Als Beispiel *Andrea-Margaretha Hartmann*, Die Wallfahrt Maria Trost. Eine volkskundliche Studie über ihre Entstehung, Entwicklung und ihre gegenwärtige Kultodynamik. Diss. Graz 1985, S. 13–20; am Beispiel von Frauenberg bei Admont (angeschwemmte Marienstatue von 1404, Kirche 1410–1423) *Helmut Eberhart*, „... durch ein gethanes Gelübd“. Zur Bedeutung des Wallfahrtsgedankens im Barock. In: *Gottfried Biedermann* u. a. (Hg.), Lust und Leid. Katalog Trautenfels. Graz 1992, S. 215–225.

¹⁰⁰ Für die Steiermark (erster Kalvarienberg in Innerösterreich 1606, Austein bei Graz) *Walter Brunner/Erich Renhart*, Steirische Kalvarienberge. Graz-Budapest 1990; *Walter Brunner*, Passionsfrömmigkeit und Kalvarienberge in der Steiermark. In: *Biedermann* (wie Anm. 99), S. 227–232. Mit einer Fallstudie *Walpurga Oppker*, Der Kalvarienberg zwischen Stiefern und Schönberg. In: *Unsere Heimat* 74 (2003) S. 4–19.

¹⁰¹ Zum genauen Vermessen der Körpergröße Christi *Gustav Otruba*, Die Bedeutung der „heiligen Längen“ im Rahmen der Kulturgeschichte, insbesondere des österreichischen Raumes. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 95 (1992) S. 181–200.

¹⁰² Mit einem Überblick für Westösterreich *Thomas Kamm*, Sein Grab wird herrlich sein. Heilige Gräber als Zeugen barocker Frömmigkeit. In: *Ders.*, Sein Grab wird herrlich sein. Traunstein 2003, S. 11–89. Für Bayern *Wolfgang Brückner*, Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat. In: *Paolo Prodi/Wolfgang Reinhard* (Hg.), Das Konzil von Trient und die Moderne. Berlin 2001, S. 147–173, hier S. 159–160. Siehe zum Nachbau von Bauten aus Rom und Jerusalem nördlich der Alpen allgemein *Christoph Auffarth*, Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive. Göttingen 2002, S. 108–112.

¹⁰³ *Marc R. Forster*, Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany 1550–1750. Cambridge 2001, S. 67–72. So werden Kreuze je nach den Zeitumständen als „Raaber“ oder „Schwedenkreuze“ verehrt, *Gerhardt Kapner*, Auswirkungen der Barockzeit auf die Volksfrömmigkeit in Wien. In: *Hubert Christian Ehalt* (Hg.), Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert. Wien 1989, S. 221–243, hier S. 222.

¹⁰⁴ *Ernst Walter Zeeden*, Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. Stuttgart 1985, S. 154–160. Gerade Sekundar-Brauchformen wie Wallfahrts- und Prozessionswesen, Ave- und Wetterläuten oder geistliche Spiele hielten sich im protestantischen Bereich lange, siehe *Guth* (wie Anm. 86), S. 772–774.

¹⁰⁵ *Susi Ulrich-Bochster/Daniel Gutscher*, Wiedererweckung von Totgeborenen. Ein Schweizer Wallfahrtszentrum im Blick von Archäologie und Anthropologie. In: *Jürgen Schlumbohm/Barbara Duden/Jacques Gélis/Patrice Veit* (Hg.), Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte. München 1998, S. 244–268. Siehe auch darin den Beitrag von *Jacques Gélis*, Lebenszeichen – Todeszeichen: Die Wundertaufer togeborener Kinder in Deutschland der Aufklärung, S. 269–288.

werden. Starb ein Kind vor der Taufe, so gelangten diese Kinder nach zeitgenössischer Vorstellung in den „limbus puerorum“, eine Art Vorhölle, ohne je die Möglichkeit zu erhalten, in den Himmel oder die Hölle zu gelangen. Oberbüren erlangte Ende des 15. Jahrhunderts einen Höhepunkt an Verehrung, die Kunde von der Wiedererweckung und Taufe von totgeborenen Kindern zog weite Kreise, die solcherart getauften Kinder wurden rings um die Kirche bestattet. Mit der Reformation befahl der Berner Rat die Einstellung dieser für die Betreiber finanziell äußerst lukrativen Wallfahrt, die Kirche wurde bis auf die Grundmauern zerstört. Trotz des Verbots weiterer Wallfahrten fanden in den ausgeräumten Fundamentgruben weitere Bestattungen von Totgeburten statt, mindestens 20 Kinder wurden auch nach der Schleifung der Kirche im Jahre 1528 noch dort begraben. Im Volksbewusstsein galt diese geschleifte Kirche damit weiterhin als Gnadenstätte. Im katholischen Bereich endete dieser als höchst profitabel scheinende Wallfahrtstypus erst mit dem medizinischen Fortschritt, der die Mirakel der Wiedererweckung und die Wundertaufe „entzauberte“.¹⁰⁶

Hochspezialisierte Heilige und neue Landespatrone

Das Phänomen der Wallfahrt wird meist – in Überzeichnung der Positionen – von zwei Polen aus betrachtet: Auf der einen Seite stehen bei klarer Aufgabenverteilung die weltlichen Eliten sowie der Klerus und auf der anderen Seite das obrigkeitliche Anordnungen empfangende Volk. Der Historiker Werner Freitag, dessen Buch über die Marienwallfahrten in Münster großen Einfluss auf die Frömmigkeitsforschung nahm, geht von einer katholischen Konfessionalisierung um 1600 aus. Die weltlichen und geistlichen Eliten traten im Sinne der Sozialdisziplinierung als Multiplikatoren der tridentinischen Reformen auf, die „in der ländlichen Gesellschaft zu Verhaltensmodellierungen führten“.¹⁰⁷ In einem dialektischen Prozess von Volks- und Elitenfrömmigkeit gingen die Impulse für die Veränderung von lokalen Kultformen von den Eliten (Bischöfe, Pfarrer, Nonnen, Mönche) aus, ein Wandlungsprozess vom individuellen Pilger zu der vom Pfarrer angeführten Wallfahrtsprozession lässt sich feststellen. Konfessionalisierung zielte „auf eine Rationalisierung von Glaubensvorstellung durch die Anpassung von Volksfrömmigkeit an die tridentinischen Vorschriften“.¹⁰⁸ Wallfahrten als obrigkeitliches Handlungsmuster dienten der Erziehung der Untertanen, die Gläubigen wurden damit in den frühmodernen Staat integriert. Auf Wallfahrt befindliche Untertanen huldigten auf ihrem Gang nach Mariazell oder Altötting¹⁰⁹ zugleich auch dem Herrscher und brachten damit ihre Loyalität zum Ausdruck. Ähnlich auch der Tübinger Kirchenhistoriker Andreas Holzem, dessen Sender-Empfänger-Modell den Rezipienten größeren Einfluss beimisst. „Frühneuzeitliche Frömmigkeitskultur ist stände-, schichten- und geschlechterübergreifend, und ihre erfahrungsgeschichtliche Dichte beruht auf präzisen Übersetzungsleistungen von barocker Hochkirchlichkeit in ländliche

¹⁰⁶ Werner Wandl, „... und vieles ganz natürlich ist, was der Pöbel Mirackel heißet“. Taufe totgeborener Kinder im Spannungsfeld von Volksglaube, Theologie und Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung der Wallfahrt nach Schruns. Dipl. Wien 1998, S. 76-120. Mit einer Liste der österreichischen, auf Kindertaufen spezialisierten Wallfahrtsorte S. 32-40.

¹⁰⁷ Werner Freitag, Religiöse Volkskultur auf dem Lande. Aspekte katholischer Konfessionalisierung in Nordwestdeutschland. In: Jahrbuch für Volkskunde NF. 25 (2002) S. 11-26; Ders., Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrt im Fürstbistum Münster. Paderborn 1991.

¹⁰⁸ Freitag (wie Anm. 107), S. 202, zusammenfassend S. 358-365. Siehe auch Peter Hersche, Devotion, Volksbrauch oder Massenprotest? Ein Literaturbericht aus sozialgeschichtlicher Sicht zum Thema Wallfahrt. Von der kirchlichen über die volkskundliche zur sozialgeschichtlichen Wallfahrtsforschung. In: Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich. Jahrbuch der österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts 9 (1994) S. 7-34, hier S. 28-30.

¹⁰⁹ Zur Wallfahrt nach Altötting, die Ende des 15. Jahrhunderts entstand, Oliva Wiebel-Fanderl, Die Wallfahrt Altötting. Kultformen und Wallfahrtsleben im 19. Jahrhundert. Passau 1982.

Alltags-Christianität. An dieser Übersetzung aber sind die Rezipienten mit einer sehr eigenständigen Interpretation aktiv beteiligt“.¹¹⁰ Zentrale Attraktion des Wallfahrtsortes war das wundertätige Bild, der wundertätige Baum, die Gegenwart des Jenseitigen im Diesseitigen und die Zeichen, die diese Gegenwart setzte und die öffentliche Inszenierung dieses Wunders.¹¹¹ Das Wunder war aus katholischer Sicht vielleicht der auffälligste Unterschied in der alltäglichen Praxis zwischen Katholiken und Protestanten. Das Wunder ignorierte zudem geschlechtsspezifische, soziale oder ökonomische Grenzen und machte alle Betenden vor Gott gleich. Die frühneuzeitliche Wunderlogik des gemeinen Mannes eröffnet den Betenden „in einer affektiven Bindung eine Deutung des Leidens und Hoffnung auf Genesung zu finden. [...] Die Wunderlogik des gemeinen Volkes vermag Ohnmacht in Hoffnung zu verwandeln: sie erschafft sich einen Ort, der jenseits der Gesetze des alltäglichen Lebens und bar aller rechtlichen und ökonomischen wie geschlechtlichen und sozialen Beschränkungen den Alltag zu meistern hilft“.¹¹²

Im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit bildeten sich spezielle, obrigkeitlich geförderte Zuständigkeiten der sozial unterschiedlich verorteten, manchmal sogar in Konkurrenz zueinander stehenden¹¹³ Heiligen für bestimmte Anlagen bzw. auch volksetymologische Interpretationen bezüglich deren „Kompetenzzuteilungen“ aus:¹¹⁴

- (1) Der Beruf und der Stand des Heiligen ließ Rückschlüsse auf dessen Wirkungskraft zu: Die Heiligen Cosmas und Damian erschienen als Patrone der Ärzte, Notburga war zuständig für Dienstboten, Joseph für Zimmerleute, Agnes für Jungfrauen, Krispin für Schuster.
- (2) Das Leben des Heiligen bzw. die dazugehörige Hagiographie verwies zeichenhaft auf Berufe: Der mantelteilende Martin war für Schneider, der Drachentöter Georg war für Ritter und Soldaten, Leonhard (der Geburtshelfer am Hof Chlodwigs) für Gefangene und Geburtsnöte, der Nothelfer Christophorus für Reisende (gegen den jähen Tod) und den Verkehr, Franz von Assisi für die Tiere zuständig.
- (3) Die Art des Martyriums verwies paradoxerweise auch auf bestimmte Berufe: Die Heilige Katharina (Martyrium mit dem Rad) war für Wagner, die in einem finsternen Turm eingesperrte Barbara für Bergleute und Artillerie, der von Pfeilen getroffene Sebastian für die Pest, der von der Moldaubrücke gestürzte Johannes Nepomuk für Brücken zuständig.
- (4) Volksetymologisch gedeutete Heiligennamen verwiesen auf spezielle Heilkräfte: Der Heilige Valentin (gedeutet als „falen-tin“) etablierte sich als Schutzpatron für die hinfällende Krankheit, Augustin heilte Augenkrankheiten, Lucia (von lat. lux) assistierte ihm dabei.

¹¹⁰ Andreas Holzem, Westfälische Frömmigkeitskultur im Wandel der Frühen Neuzeit. Dörfliche Pfarreien im achidiakonalen Sendgericht 1570–1800. In: Jahrbuch für Volkskunde NF 25 (2002) S. 27–44, hier S. 44.

¹¹¹ Zur Inszenierung der Wunder in der Öffentlichkeit (auch am Beispiel der Fronleichnamsprozessionen) Philip M. Soergel, Wondrous in his saints: counter-reformation propaganda in Bavaria. Berkeley 1993.

¹¹² Rebekka Habermas, Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit. Frankfurt am Main 1991, S. 75; Dies., Wunder, Wunderliches, Wunderbares. Zur Profanierung eines Deutungsmusters in der frühen Neuzeit. In: Richard van Dülmen (Hg.), Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt am Main 1988, S. 38–66.

¹¹³ Dazu vor allem Constanze Hofmann-Rendtel, Wallfahrt und Konkurrenz im Spiegel hochmittelalterlicher Mirakelberichte. In: Gerhard Jaritz/Barbara Schuh (Hg.), Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch Krems an der Donau 8. Oktober 1990. Wien 1992, S. 115–131. Zur Konkurrenz der Vieheiligen Silvester und Chrysanth Olaf und Elisabeth Bockhorn, St. Silvester in Welzelach – Eine bäuerliche Wallfahrt in Osttirol. In: Rotraut Acker-Sutter u. a. (Hg.), Heimat als Erbe und Auftrag. Beiträge zur Volkskunde und Kulturgeschichte. FS Kurt Conrad. Salzburg 1984, S. 477–489, hier S. 487.

¹¹⁴ Zum Folgenden nach Diemar Assmann, Heiligenverehrung und Wallfahrten. In: Wilfried Seipel (Hg.), Volksfrömmigkeit in Oberösterreich. Ausstellung am Linzer Schloss 1986. Linz 1986, S. 9–16.

(5) Auch die ikonographisch zur Identifizierung beigeestellten Attribute gaben zu Mutmaßungen Anlass. So ließen die dem Heiligen Erasmus attribuierten Ankerwinden, zum „Aufwickeln“ seiner Gedärme gedacht, den Heiligen als Helfer bei Darmkrankheiten erscheinen. Der mit „Feuerkübeln“ versehene Florian avancierte zum Schutzpatron bei Feuersnöten.

(6) Besonders für die bäuerliche Welt spielten auch die Heiligenfeste eine bedeutende Rolle, so die Eisheiligen Pankratius, Servatius und Bonifatius (12.–14. Mai) oder Johannes und Paulus (26. Juni). In der Aschauer Bartholomäuskirche hält Johannes eine glänzende Sonne empor, und Paulus vertreibt die dunklen Gewitter- und Regenwolken.¹¹⁵

Zahlreiche Gründungslegenden¹¹⁶ untermauerten neben den verehrten Heiligen die Bedeutung von Wallfahrtsorten: Neben den vereinzelt anzutreffenden Anschwemmungslegenden lassen sich weisende Tiere und weisende Träume nachweisen. Ausschlaggebend für die Frömmigkeitspraxis waren auch numinose Momente, die Natur wurde als Vermittler zwischen dem Jenseitigen und dem Diesseitigen interpretiert. Vielerorts entstanden Wallfahrtsorte bei Steinkulten, bei Durchkriechsteinen – Krankheiten konnten dort abgestreift werden –, bei seltsamen, mit vermeintlichen „Abdrücken“ versehenen Spuren- oder Heiligensteinen. Auch Quellen – etwa die zahlreichen „Maria Bründl“-Wallfahrtsorte – und Bäume (etwa darin hängende Marienbilder) sind als Kristallisationspunkte für breitere Verehrung anzusehen. Auch das Motiv der bedrängten Kirche als Ausgangspunkt von Verehrung findet sich vielfach. Vor allem nach der zweiten Osmanenbelagerung Wiens gaben zahlreiche angeblich oder wirklich von den Osmanen beschädigte Gnadenbilder – die durchbohrte Statue der Maria im goldenen Sessel in Lunz, eine geköpfte Marienstatue in Wimpassing – Anlass zu verstärkter Verehrung. Ältere Motive wie die Beständigkeit von Heiligenstatuen im Feuer oder Misshandlungsmotive wurden vor aktuellem Zeitkontext neu gedeutet.¹¹⁷ Manche Berufsgruppen entwickelten sogar spezielle Wallfahrtsbräuche und eigene Wallfahrtsdestinationen, so wallfahrteten die Wiener Seidenzeugarbeiter, seit 1710 unterstützt von einer Bruderschaft, einmal jährlich nach Maria Enzersdorf und zum Fieberkreuz nach Atzgersdorf.¹¹⁸ Maria Lanzendorf avancierte zum geschätzten Wallfahrtsort der Fleischhauer, Kaffeesieder und Gemüsehändlerinnen vom Wiener Naschmarkt.

Aber auch die stark ideologisch bedingte Neuinventarisierung des österreichischen Heiligenhimmels mit zweckrationalen Heiligen,¹¹⁹ besonders mit Landespatronen, bzw. die „Nobilitierung“ von Heiligen setzte mit Beginn der Neuzeit verstärkt ein, aber schon bei Karl IV. oder etwa Rudolf dem Stifter wurden gezielt Heilige gefördert, deren politische

¹¹⁵ Ernst Burgstaller, Die Verehrung der zwei Wetterpatrone Johannes und Paulus im oberen Innviertel. In: OÖ. Heimatblätter 8 (1954) S. 334-336; 9 (1955) S. 318.

¹¹⁶ Diemar Assmann (wie Anm. 74), S. 18-22. Siehe zu Ursprungslegenden auch Karl Vocelka, Zu den Gründungslegenden der österreichischen Wallfahrtsorte. In: Susanne Fritsch u. a. (Hg.), Zeichenstein und Wunderbaum. Österreichs Kirchen und Klöster in ihren Ursprungslegenden. Klosterneuburg 2000, S. 9-23 und Lauter (wie Anm. 73), Lauter gliedert die Ursprungslegenden nach Baum und Quelle, Tier-/Pflanzenweisung, Gespannwunder, Anschwemm-Motiv, wunderbarer Übertragung, Traumweisung, Hostienfrevell, Ketzermotiv, Unversehrtheit.

¹¹⁷ Gustav Gugitz, Das Türkenmotiv in den Gnadenstätten der Ostmark. In: Jahrbuch für Landeskunde von Niederdonau NF 28 (1939-1943) S. 363-405; zur Bedeutung für einen konkreten Wallfahrtsort Franz Überlacker, Das Türkenjahr 1683 in Sonntagberger Votivbildern. In: Unsere Heimat 54 (1983) S. 296-305.

¹¹⁸ Margarete Bucek, Die Wallfahrt der Wiener Seidenfabrikanten. In: Zeitschrift für Österreichische Volkskunde NS Bd. 24 (1970) S. 216-219.

¹¹⁹ Siehe den Ansatz anhand der Heiligsprechung von Carlo Borromeo, Ignatius von Loyola, Filippo Neri, François de Sales und Teresa von Avila von Peter Burschel, Der Himmel und die Disziplin. Die nachtridentinische Heiligengesellschaft und ihre Lebensmodelle in modernisierungstheoretischer Sicht. In: Lehmann/Trepp (wie Anm. 82), S. 575-595. Burschel attestiert diesen neuen, nachtridentinischen Heiligen ein hohes Maß an Selbstdisziplin, Affektkontrolle, Arbeitsethos und insgesamt hohe Effizienz.

Nutzbarkeit gegeben war.¹²⁰ Der 1485 heiliggesprochene, in Klosterneuburg begrabene Markgraf Leopold avancierte, besonders nach seiner Translation 1506 in einen Silbersarg und verstärkt ab den 1580er-Jahren, zum überregional verehrten Heiligen. Zum alleinigen Landespatron von Österreich stieg er schließlich unter seinem Namensvetter Leopold I. 1663 auf.¹²¹ Der alte, in Melk angesiedelte, schon von den Babenbergern geförderte Landesheilige Koloman verlor nach einem Höhepunkt seiner Verehrung im 15. Jahrhundert an Bedeutung, wenngleich die Melker im Zuge des Klosterneubaues zur Betonung seiner Bedeutung einen großen Kolomanialtar mit seinen Reliquien errichteten.¹²² Der Babenbergerheilige Leopold stieg zum neuen Landespatron des heutigen Niederösterreich auf: Der im Jahr 1616 von Maximilian III. für Klosterneuburg gestiftete Erzherzogshut sollte die Reliquienbüste des Heiligen Leopold schmücken und diente gleichzeitig von 1620 bis 1835 als eine Berührungsreliquie mit sakraler Aura zur Krönung des Landesfürsten anlässlich der österreichischen Erbhuldigung. Seit 1661 pilgerte Kaiser Leopold I. bis zur Zeit Maria Theresias jährlich zum Fest des Heiligen Leopold (15. November) nach Klosterneuburg, wo Messen und Predigten zu Ehren dieses Heiligen abgehalten wurden. Diese von den Habsburgern betriebene Staatsmystik erhob Leopold zum Cherubin über den „österreichischen Paradeißgarten“.¹²³ Bezeichnenderweise flüchtete Maria Theresia, als 1741 französische Truppen bereits in St. Pölten standen, mit ihrem Hofstaat nach Klosterneuburg.

Kaiser Ferdinand III. förderte den Josephskult entscheidend, indem aus dem blassen, zur greisen Nebenfigur innerhalb der Heiligen Familie „verkommenen“ Joseph ein neuer, vorwiegend von Karmelitern, Franziskanern und Serviten geförderter Heiliger, einen menschlichen Vater und keuschen, fleißigen und bescheidenen Handwerker symbolisierend, erstand.¹²⁴ Seit 1654 firmiert der Heilige Joseph als Landespatron von Böhmen, seit 1663 von Bayern und seit 1675 von Österreich,¹²⁵ Leopold I. unterstellte angesichts der Osmanengefahr 1675 seine Erbländer und Königreiche diesem neben Maria zum „Universalschutzpatron“ aufgerückten Heiligen, zwei Jahre später wurde er zum Schutzheiligen des Kaiserhauses ausgerufen. Der Heilige Joseph legitimierte damit „als kaiserliche[r] Schutzheiliger das Gottesgnadentum und die Rolle des Erzhauses gegenüber seinen Untertanen und der Kirche“; die Kirche propagierte den Josephskult, „denn er vereinte alle nötigen Vorzüge eines Reformheiligen für die sittliche Unterweisung des Volkes“.¹²⁶ Auch der 1729 in einem pompösen Fest in Prag heiliggesprochene Johann Nepomuk erlebte einen steilen Aufstieg¹²⁷ und belegt gleichzeitig die national äußerst flexible Handhabung der Habsburger hinsichtlich der „Pietas Austriaca“.¹²⁸ Er wurde zum Märtyrer des Beichtgeheimnisses, und diese Heiligen-

¹²⁰ Harry Kühnel, Frömmigkeit ohne Grenzen? In: *Ders.* (Hg.): *Alltag im Spätmittelalter*. Graz 1986, S. 92-113, hier S. 107.

¹²¹ Mit einer Rezeptionsgeschichte der Leopoldsverehrung *Wacha* (wie Anm. 68), S. 33-68; *Elisabeth Kovács*, Der heilige Leopold und die Staatsmystik der Habsburger. In: *Ebenda*, S. 69-83; *Karl Holubar/Wolfgang Christian Huber* (Hg.), *Die Krone des Landes*. Katalog. Klosterneuburg 1996.

¹²² *Meta Niederkorn-Bruck*, Der heilige Koloman. Der erste Patron Niederösterreichs. Wien 1992.

¹²³ *Kovács* (wie Anm. 121), S. 80.

¹²⁴ *Winkelbauer* (wie Anm. 8), Kapitel Josephsverehrung; *Albrecht Koschorke*, Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch. Frankfurt am Mai 2000, S. 168-174.

¹²⁵ *Erlemann* (wie Anm. 98), S. 198.

¹²⁶ Siehe vor allem *Barbara Mikuda-Hüttel*, Vom „Hausmann“ zum Hausheiligen des Wiener Hofes. Zur Ikonographie des hl. Joseph im 17. und 18. Jahrhundert. Marburg 1997, S. 178; *Erlemann* (wie Anm. 98), S. 131-156.

¹²⁷ *Winkelbauer* (wie Anm. 8), Kapitel Johann Nepomuk-Verehrung; *Johannes Neuhardt* (Hg.), Katalog 250 Jahre hl. Johannes von Nepomuk. Katalog der IV. Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg. Salzburg 1979.

¹²⁸ Zum Aspekt der nationalitätsbedingten Anpassung der „Pietas Austriaca“ siehe *Marie-Elizabeth Ducreux*, Der heilige Wenzel als Begründer der Pietas Austriaca: Die Symbolik der Wallfahrt nach Stará Boleslav (Alt Bunzlau) im 17. Jahrhundert. In: *Lehmann/Trepp* (wie Anm. 82), S. 597-636.

verehrung wurde zu einem wichtigen, stark von hohen Adeligen propagierten symbolischen Bindeglied zwischen Böhmen und Österreich. Inoffiziell wurde Johann Nepomuk als Staatshiliger und Helfer bei Wassergefahren in der Habsburgermonarchie verehrt. Der Kult um den Heiligen Nepomuk lässt sich als „Verkörperung und Stabilisator einer stark dynastisch geprägten Staatsidee und der *Monarchia Austriaca*“ insgesamt interpretieren.¹²⁹

Marienwallfahrt und -frömmigkeit

An die Stelle der sich über Monate erstreckenden Pilgerfahrt propagierten katholische Territorien im Lauf der Frühen Neuzeit die Nahwallfahrt als wesentlich kostengünstigere und besser in den Alltag der Bevölkerung implementierbare Frömmigkeitsform. Die Nahwallfahrten erfüllten trotz des verkürzten Weges ebenso ihren Bußcharakter wie Fernwallfahrten. Orte der näheren und fernerer Umgebung wurden in geschlossenen, häufig von Fahnen präsierten Gruppen, unter dem Absingen von Wallfahrtsliedern und gemeinsamem Rosenkranzbeten aufgesucht. Wallfahrten in der Frühen Neuzeit waren Massenerscheinungen, so zogen 1708 97 Prozessionen zur Wallfahrtsstätte Sonntagberg, insgesamt 55 700 Kommunikanten fanden sich dort ein.¹³⁰ Der wichtige oberösterreichische Wallfahrtsort Adlwang zog im 18. Jahrhundert jährlich 30 000 Personen an, die vermutlich 1716 gegründete Wallfahrt auf den Pöstlingberg wies Mitte des 18. Jahrhunderts 24 000 Kommunikanten auf. In Maria Taferl waren im 18. Jahrhundert sogar phasenweise 25 Geistliche gleichzeitig mit der Betreuung der Wallfahrer beschäftigt.¹³¹ Die Prozessionsordnungen auf der Wallfahrt bildeten gesellschaftliche Hierarchien ab, veranschaulichten Ordnungskonzepte und machten gleichzeitig das schichtenübergreifende Konzept Wallfahrt – die gesamte Gemeinde bzw. eine Auswahl der Gesellschaft trat *pars pro toto* vor den Kultort – augenfällig: So wallfahrteten in der Frühen Neuzeit ausgewählte Vertreter der einzelnen Berufe, Vertreter der einzelnen ständischen Gruppen oder je ein Bewohner eines Hauses in einer Stadt oder einem Markt zu einem bestimmten Wallfahrtsort. Als die Stadt Krems 1705 zum Dreifaltigkeitswallfahrtsort Sonntagberg zog, begann der Zug mit einem rotgewandeten Wegweiser, dann folgten zwei „Ansager“, um die Prozession zu leiten. Vor allem die Prozessionsinsignien wie Kreuze, Fahnen und die Musik hatten für die Prozessionen eine wichtige Funktion. Nach zwei kleinen Fahnen folgten Kinder, ledige Burschen und dann eine neue, von sechs Männern getragene Fronleichnamsfahne, weiters zwei kleine Fahnen sowie Instrumental- und Vokalmusik. Im Zentrum der Prozession ging der Regenschori mit den Sängern und dem Mesner, weiters zwei Knaben zum „aufwarten“. Anschließend folgten die geistlichen und weltlichen Eliten: Die Priesterschaft, die Kremser Ratsherren, die Bürger und zwei Fahnen. Nach der von sechs Männern getragenen Sebastiansfahne folgten die Kapuziner und erst dann das Gros der Wallfahrer, nämlich die „Frauen“ und das „Volk“.¹³²

Vor allem die vom Herrscherhaus massiv propagierte „*Pietas Austriaca*“ sah neben der Kreuzes-, Reliquien- und Eucharistieförmigkeit¹³³ vor allem die Propagierung der Got-

¹²⁹ Gábor Tüskés/Éva Knapp, Die barockzeitliche Verehrung des heiligen Johannes von Nepomuk anhand der Freiplastiken. In: Dies. (Hg.), *Volksfrömmigkeit in Ungarn: Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte*. Dettelbach 1996, S. 65-96, hier S. 94.

¹³⁰ Überlacker (wie Anm. 73), S. 79.

¹³¹ Mit einer Übersicht für mehrere Orte Karl Vocelka, *Glanz und Untergang der höfischen Welt. Repräsentation, Reform und Reaktion im Habsburgischen Vielvölkerstaat*. Wien 2001, S. 211; zum Pöstlingberg Andrea Wolfswenger, *Zur Entwicklung von Wallfahrt und Ausflugsbewegung auf den Pöstlingberg bei Linz (1716–1982)*. Diss. Wien 1982, S. 84.

¹³² Überlacker (wie Anm. 73), S. 87.

¹³³ Martin Scheutz, *Kaiser und Fleischhackerknecht. Städtische Fronleichnamsprozessionen und öffentlicher Raum in Niederösterreich/Wien während der Frühen Neuzeit*. In: Thomas Aigner (Hg.), *Aspekte der Religiosität in der frühen Neuzeit*. St. Pölten 2003, S. 62-125.

tesmutter vor, der Name der „Generalissima“ geriet zum Schlachtruf des katholischen Heeres etwa in der Schlacht am Weißen Berg, die Einführung von neuen Marienfesten (etwa Maria vom Siege oder Mariä Namen) folgte.¹³⁴ Marienfrömmigkeit und -wallfahrt avancierten in bewusster Ablehnung des lutherischen „sola gratia“-Gedankens zu den wichtigsten Differenzierungsmitteln gegenüber den Protestanten.¹³⁵ Ferdinand II. weihte sich, seine Kinder, Völker, Heere und sein Land nach bayerischem Vorbild gemäß dem eigentlichen Verständnis des Wortes „devotio“ (Hingabe und „knechtische“ Stellvertreterschaft)¹³⁶ im Jahr 1647 der Gottesmutter.¹³⁷ Eine steinerne Mariensäule – die unbefleckte Empfängnis darstellend – wurde in Wien 1647 ebenfalls nach dem 1638 errichteten Münchner Vorbild¹³⁸ geschaffen und 1667 durch eine gegossene Marienstatue ersetzt. Jeden Samstag und an den jeweiligen Marienfesten sollten festliche Andachten bei der Säule veranstaltet werden. Der Kaiser, seine Frau und deren Kinder waren Mitglieder aller Marienbruderschaften in Österreich, Böhmen, Ungarn und Innerösterreich.¹³⁹ Allein in Böhmen und Mähren entstanden in Nachahmung des kaiserlichen Vorbildes zwischen 1650 und 1780 nicht weniger als 162 Mariensäulen und 35 Dreifaltigkeitssäulen.¹⁴⁰ Vor allem bei den Kultobjekten – die Dreifaltigkeitsverehrung spielte, abgesehen vom Sonntagberg, eine geringere Rolle – dominierten die häufig schon aus der Gotik stammenden Marienbildtypen ganz eindeutig: Neben dem Haupttypus der Maria als Gottesmutter, häufig mit Kind im Arm, entwickelte sich aber auch die Pietà oder das Vesperbild. Vor allem der Mariahilf-Bildtypus fand neben dem Mariazeller-Typus die weiteste Verbreitung und belegt auch die Tatsache, dass die Verehrung nicht unbedingt an die originalen Bilder, sondern an Bildtypologien gebunden war, vielfach liefen Kopien dem Original den Rang ab.¹⁴¹ Diese Kultbilder waren spirituelle Energieträger, die sich in weltlichen, aber auch militärischen Kontexten fruchtbar machen ließen.¹⁴² Das ca. 1530 von Lucas Cranach dem Älteren geschaffene, ursprünglich für

¹³⁴ Mit einer Zusammenstellung *Susanne Dressler*, Die barocke Wallfahrt in Niederösterreich unter besonderer Berücksichtigung Maria Langeeggs im 17. Jahrhundert. Dipl. Wien 1985, S. 1-33.

¹³⁵ *Hüttl* (wie Anm. 33), S. 37-54.

¹³⁶ Zum Pflichtcharakter von Wallfahrt und zur Interpretation von „devotio“ *Wolfgang Brückner*, Devotio und Patronage. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit. In: *Klaus Schreiner* (Hg.), Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge. München 1992, S. 79-91, hier S. 87.

¹³⁷ *Anna Coreth*, Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock. Wien 1982, S. 55.

¹³⁸ Mit reichem Bildmaterial *Gerhard P. Woeckel*, Pietas Bavarica; Wallfahrt, Prozession und Ex-Voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der „Renovatio Ecclesiae“. Weissenhorn 1992, S. 58-98.

¹³⁹ *Laura Lynne Kinsey*, The Habsburgs at Mariazell: Piety, Patronage and Statecraft 1620-1760. Diss. Los Angeles 2000, S. 201. Die Arbeit von *Virginia Ruth Mosser*, Strange Mercies. The Search for miracles in the Habsburg monarchy from the reign of Leopold I. to Joseph II. (1658-1790). Diss. Univ. Virginia 1998 konnte ich leider nicht einsehen.

¹⁴⁰ Zur Entwicklung der kriegsbedingten Entstehung der Wiener, Prager und Münchner Mariensäule *Susan Tipton*, „Super aspidem et basiliscum ambulabis ...“. Zur Entstehung der Mariensäulen im 17. Jahrhundert. In: *Dieter Breuer* (Hg.), Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Wiesbaden 1995, S. 375-397. Zur Rolle der „Guthäter“ in Wien *Gerhardt Kapner*, Barocker Heiligenkult in Wien und seine Träger. Wien 1978, S. 29-39.

¹⁴¹ Zentral für diese Darstellung *Assmann* (wie Anm. 74), S. 24-27; *Walter Hartinger*, Mariahilf ob Passau. Entstehung und Verbreitung einer volkstümlichen Wallfahrt und Andachtsform. In: *Kriss-Rettenbeck/Möhler* (Hg.), Wallfahrt kennt keine Grenzen: Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert-Stifter-Vereins. München 1984, S. 284-299; zu den konkurrierenden Wallfahrten Wien, Innsbruck und München *Walter Hartinger*, Mariahilf ob Passau. Volkskundliche Untersuchung der Passauer Wallfahrt und der Mariahilf-Verehrung im deutschsprachigen Raum. Passau 1985, S. 45-47.

¹⁴² *Gerhard Wolf*, Kultbilder im Zeitalter des Barock. In: *Breuer* (wie Anm. 140), S. 399-413.

die Dresdner Hofkapelle bestimmte Mariahilf-Bild wanderte, nachdem es im Zuge der Reformation in Sachsen seine Bedeutung verloren hatte, zunächst in die sächsische Bildergalerie, bevor es 1611 von Johann Georg I. an den habsburgischen Fürstbischof von Passau, Leopold V., geschenkt wurde. Acht Jahre später, als Leopold V. zum Tiroler Landesfürsten avancierte, kam das Bild nach Innsbruck, wo es zuerst in der Hofburgkapelle dem Hof und seit 1650 in der St. Jakobskirche der Bevölkerung zugänglich war. Während das Original zwar auch verehrt wurde, entwickelte vor allem die für den später so genannten Mariahilfberg in Passau angefertigte Kopie große Anziehungskraft, schon 1660 wurde im Gefolge dieser Verehrung die Wiener Mariahilfkirche gegründet. Aber nicht alle Mariahilfbilder stehen in der Cranach'schen Bildtradition, das Grazer Mariahilfbild von 1611 bediente sich nur des bereits eingeführten Namens.¹⁴³ Meist waren es Orden, die Kultbilder oder deren Kopien verbreiteten. Auch die in der Frühen Neuzeit häufig verehrten Pietà-Darstellungen knüpfen an die Plastik der Spätgotik an. Viele Orte, an denen Vesper-Bilder verehrt werden, führen programmatisch den Namen Mariens in ihrem Ortsnamen (Maria Langedegg, Maria Lanzendorf, Maria Elend bei Embach usw.). Schon seit 1633 wurde beispielsweise in Maria Taferl ein Bildbaum verehrt, an den 1642 ein Richter ein bald außerordentlich verehrtes Pietà-Bild anbrachte, sodass bereits ab 1660 der Bau der großen Wallfahrtskirche begonnen wurde, der allerdings erst 1724 fertig gestellt werden konnte.

Neben den Pietà-Darstellungen finden sich auch Gnadenbilder in byzantinischer Tradition, etwa das seit 1697 im Wiener Stephansdom befindliche und für den Sieg bei Zenta verantwortlich gemachte Gnadenbild von Maria Pötsch oder Nachbildungen der Muttergottes von Tschenstochau/Czestochowa.¹⁴⁴ Das aus Pocs stammende Marienbild weinte 1686 Tränen und vollbrachte als Membran zwischen himmlischer „Begnadung“ und irdischer Erwartung mehrere Bekehrungswunder. Nach seiner Aussetzung in mehreren Wiener Kirchen fand es im Stephansdom, geschmückt mit Kostbarkeiten aus dem Besitz von Kaiserin Eleonore, seinen Platz. Häufig lassen sich innerhalb der Habsburgermonarchie auch Repliken des in der römischen Kirche Santa Maria Maggiore befindlichen Bildes „Maria im Schnee“ (Maria Schnee bei Seckau, Maria Schnee bei Zissersdorf) nachweisen. Andere Marienbildtypen – etwa das vom römischen Vorbild inspirierte Bild der Maria vom Guten Rat¹⁴⁵ oder das Bild „Maria mit dem geneigten Haupte“ – fanden regionale und zum Teil überregionale Verbreitung. Direkt mit Maria zusammenhängend erscheint auch der Kult um die Casa Santa von Loreto – die nach der Legende 1294/95 durch Engel aus Nazareth in das in der Nähe von Ancona gelegene Loreto transferiert wurde; vor allem im 15. Jahrhundert und nach der Übernahme der Wallfahrtsstätte durch die Jesuiten im 16. Jahrhundert erlebte die Verehrung einen Höhepunkt. Bald fanden sich auch im Heiligen Römischen Reich und in der Habsburgermonarchie, gefördert durch die Verbindungen der Habsburger mit den Gonzaga im 17. Jahrhundert, zahlreiche Loreto-Heiligtümer.¹⁴⁶

¹⁴³ Guth (wie Anm. 86), S. 792-795. Siehe auch die Verbreitung der Altöttinger „Schwarzen Muttergottes“ im Innviertel Dietmar Assmann, Wallfahrten im Innviertel. In: Wallfahrten im Innviertel. Katalog Stift Reichersberg. Reichersberg 1992, S. 7.

¹⁴⁴ Éva Knapp/Gábor Tüskés, „Abgetrocknete Thränen“. Elemente in der Wiener Verehrung des marianischen Gnadenbildes von Pötsch im Jahre 1698. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1998 (1998) S. 93-104. Die Autoren analysieren die 1698 in Nürnberg-Frankfurt am Main gedruckte Emblemsammlung zu diesem Bild.

¹⁴⁵ Zu ihrer Verbreitung vor allem im 18. Jahrhundert Elfriede Grabner, Maria vom Guten Rat. Ikonographie, Legende und Verehrung eines italienischen Kultbildes. In: Beitzl (wie Anm. 36), S. 327-338 (mit einer Verbreitungskarte des Kultes in Österreich S. 335).

¹⁴⁶ Walter Plötz, Santa-Casa-Kult in Loreto und Bayern. In: Kriss-Rettenbeck/Möhler (wie Anm. 141), S. 368-382; Guth (wie Anm. 86), S. 780-782; Franz Matsche, Gegenreformatrische Architekturpolitik. Casa-Santa-Kopien und Habsburger Loreto-Kult nach 1620. In: Jahrbuch für Volkskunde 1 (1978) S. 81-118; Erlemann (wie Anm. 98), S. 121-131.

Die zahlreichen Kirchen- und Kapellenneubauten als Begleiterscheinung des barocken „Teufelsbauwurms“¹⁴⁷ erheben auch die Frage nach der bislang kaum erforschten Finanzierung dieser Bauten. Wallfahrtszentren eröffneten vielfache Einnahmemöglichkeiten (Spenden, Opfergelder), die zum Teil – so nicht reiche Gönner oder Votanten bauliche Maßnahmen förderten – in die bauliche Ausgestaltung der Kirche flossen, zum Teil traten Wallfahrtskirchen aber auch als Sparkassen, Kreditgeber oder als Stipendiendonatoren auf. Selbst regionale Wallfahrtskirchen konnten mit 1 000-2 000 Gulden pro Jahr an Einnahmen rechnen; die vor Ort befindlichen Krämerstände, Märkte und Wirtschaftshäuser lebten von den Wallfahrern gut.¹⁴⁸ Die verstärkt ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts angelegten Marienwallfahrtsorte erhielten exponierte, Blickachsen eröffnende Bauplätze; Doppelturmfassaden – beispielsweise Maria Dreieichen, Maria Schutz oder Maria Taferl – und der sich durchsetzende Zentralbaugedanke, der die Pilgermengen besser aufnehmen und das Kultobjekt inszenieren sollte, bestimmten die Wallfahrtsarchitektur.¹⁴⁹

Die Wallfahrt nach Mariazell stand zweifellos im Zentrum der Aufmerksamkeit der Habsburger und wurde zum stark propagierten, integrativen Glaubenszentrum für den böhmischen, ungarischen und österreichischen Teil der Habsburgermonarchie als eines „composite state“.¹⁵⁰ Als eine Gründung des 12. Jahrhunderts, stark gefördert angeblich von Markgraf Heinrich von Mähren (1191–1222) sowie der mit ihm in Zusammenhang gebrachten Heinrichslegende und von König Ludwig I. von Ungarn (1342–1382) – das zweite Gnadenbild stammt von ihm –, entwickelte sich Mariazell schon im 14. Jahrhundert und im 15. Jahrhundert (Tympanonrelief von 1438 über dem Hauptportal von Albrecht V.) zu einem der großen Wallfahrtszentren.¹⁵¹ Mariazell erlebte vor allem nach der Gegenreformation einen starken Zuwachs an Wallfahrern, Opfergeldern und gestifteten Gegenständen. Die Sequenzierung des Raumes mit einer sukzessiven Steigerung der Sakralität lässt sich an der von Wien nach Mariazell führenden „Via sacra“ gut beobachten. Entlang des tradierten Weges, ausgehend von der Paulanerkirche in Wien, wurden zahlreiche Heilige verehrt,¹⁵² Bildstöcke und Kapellen dienten als Wegweiser und verwie-

¹⁴⁷ Siehe dazu *Markwart Herzog/Rolf Kiessling/Bernd Roock* (Hg.), *Himmel auf Erden oder Teufelsbauwurm? Wirtschaftliche und soziale Bedingungen des süddeutschen Klosterbarock*. Konstanz 2002.

¹⁴⁸ *Walter Plötz*, *Finanzielle Aspekte des Wallfahrtswesens – Wallfahrtsorte als Kreditgeber im 17./18. und 19. Jahrhundert*. In: *Zeitschrift für bayerische Sparkassengeschichte* 8 (1994) S. 45-50; *Sebastian Kaiser*, *Die Wallfahrt Kößlarn: Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart*. Passau 1989, S. 169. Für Österreich ist dieser Zusammenhang bis dato nicht aufgearbeitet. Siehe auch *Hersche* (wie Anm. 108), S. 21-22. Mit Zahlen für den Sonntagberg *Überlacker* (wie Anm. 73), S. 108-113.

¹⁴⁹ Am Beispiel des Waldviertels *Nicole Bayer*, *Marienwallfahrt in der Barockzeit. Fallstudie: Marienwallfahrtsorte und ihre Kirchen in dem Gebiet des heutigen Waldviertels*. Dipl. Wien 2002, S. 70.

¹⁵⁰ Zu diesem Aspekt vor allem *Kinsey* (wie Anm. 139). Siehe zur aufwendigen Visualisierung dieses Herrschaftsanspruches *Eduard Gürk*, *Mahlerische Reise von Wien nach Maria Zell in Steyermark dargestellt in drei Tagreisen und nach der Natur aufgenommen im Jahr 1833 in Begleitung Sr. Majestät des jüngeren Königs von Ungarn Ferdinand dem Fünften*. ND Graz 1996.

¹⁵¹ *Helmut Eberhart*, *Magna Mater Austriae*. In: *Ders./Heidelinde Fell* (Hg.), *Schatz und Schicksal. Steirische Landesausstellung 1996*. Graz 1996, S. 23-34.

¹⁵² *Helene Grimm* (Hg.), *Via Sacra. Das Wallfahrtsmuseum in Kleinmariatzell*. Wien 1975, S. 18-19: *Wallfahrtslieder während der Wallfahrt nach dem 1723 erschienenen „Andachtsbuch“: Paulanerkirche in Wien* (Lied zum „Heil. Schutz-Engel“), *Brunn am Gebirge* (Hl. Heinrich), *Enzersdorf* (Hl. Franziskus), *Liechtenstein* (Lied Abschied Jesu von Maria), *Gaaden* (Hl. Jakob), *Heiligenkreuz* (Kreuz-Christi-Reliquie), *Ailand* (St. Georg), *Altenmarkt* (Hl. Johannes dem Täufer), *Kaumberg* (Erzengel Michael), *Hainfeld* (Hl. Andreas), *St. Veit an der Gölsen* (Hl. Veit), *Lilienfeld* (Maria), *Pfarrkirche Lilienfeld* (Hl. Maria Magdalena), *am Kalvarienberg* (Christus in der Passion), *Annaberg* (Hl. Anna), *Joachimsberg* (Hl. Joachim), *Josefsberg* (Hl. Josef), *Sebastiansberg* (Hl. Sebastian). Siehe auch *Hermann Dikowitsch* (Hg.), *Die Via Sacra*. St. Pölten 2000.

sen direkt auf Mariazell.¹⁵³ Vor allem unter Ferdinand III. begann der Aufstieg des Wallfahrtsortes, begleitet ab 1644 von einem großangelegten, bis 1683 dauernden Umbau der gotischen Anlage durch Domenico Sciascia, zum übernationalen Patronatsheiligtum der Habsburger, zur Inkarnation der staatstragenden „Pietas Austriaca“.¹⁵⁴ Schon der kleine, aus 1512 datierende und der große „Mariazeller Wunderaltar“ aus der Zeit um 1520 verdeutlichen durch mehrere Mirakelbilder die später über Holzschnitte stärker propagierte Anziehungskraft des Wallfahrtsortes, die zahlreichen Mirakelbücher und Mirakelbilder erhöhten die propagandistische Wirkung noch.

Die regierenden Habsburger, die nach Mariazell wallfahrteten, traten bis in die Zeit Josephs II. immer in offizieller Funktion als Repräsentanten ihres Volkes sowie als Fürbitter für ihre Untertanen und nicht als wallfahrende Privatpersonen auf. Der frühmoderne Staat und die Kirche agierten gemäß der Konfessionalisierungsthese als Partner bei der allmählichen Staatsbildung, die Religion bot eines des wichtigsten Bindeglieder der poly-national und strukturell unterschiedlich zusammengesetzten Habsburgermonarchie. Die Wallfahrten strafften als symbolische Form von „Herrschaft“ auch die Beziehungen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen, zwischen Land, Kirche und Staat.¹⁵⁵ Kaiser Ferdinand II. wallfahrtete beispielsweise in Demonstration der sich herausbildenden und die Bescheidenheit des Monarchen¹⁵⁶ hervorstreichenden „Pietas Austriaca“ 1621 nach Mariazell. Er besuchte am 21. Juni – an diesem Tag wurden in Prag am Altstädter Ring 27 Anführer des böhmischen Aufstandes hingerichtet – gleich nach seiner Ankunft mit seinem Hof den Gnadenaltar.¹⁵⁷ Am nächsten Morgen hörte er, Gnade für die böhmischen Aufrührer erfliegend, am Vormittag und am Nachmittag zwei Messen, bevor am Abend eine dritte, vom Grazer Bischof und bedeutenden ungarischen Gegenreformer Peter Pazmany zelebrierte Messe nach der Lauretanischen Liturgie in der Schatzkammer abgehalten wurde. Mariazell lässt sich als Kristallisationspunkt einer neuen, auf die Gegenreformation der habsburgischen Länder gerichteten, übernationalen und sozial integrativen Frömmigkeit verstehen. Zahlreiche geistliche und weltliche Adelige aus den verschiedenen Teilen der Habsburgermonarchie folgten dem kaiserlichen Beispiel: Bruderschaften aus Wien (etwa die Rosenkranzbruderschaften) organisierten verstärkt ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts Wallfahrten nach Mariazell. Bereits Melchior Klesl und die von ihm begründete St. Stephans-Wallfahrt veranstalteten mehrere große Pilgerzüge von Wien nach Mariazell. Im Jahr 1599 begleiteten Klesl 23 000 Pilger, später übernahm die Bruderschaft des Heiligen Rosenkranz die Organisation dieser Wallfahrt. Kaiser Ferdinand III. wallfahrtete fünf Mal nach Mariazell; unter Leopold I., der seine Regentschaft unter den Schutz Marias

¹⁵³ Zur Bannung des „Ötscher“ durch die Wallfahrtskirche Annaberg *Wilhelmine Redl*, Wallfahrtskunde von Annaberg in Niederösterreich. Diss. Wien 1953.

¹⁵⁴ *Agnes Stillfried*, Der barocke Umbau der Mariazeller Wallfahrtskirche. In: *Eberhart/Fell* (Hg.) (wie Anm. 151), S. 51-61.

¹⁵⁵ Mit Belegen für den deutschen Südwesten *Forster* (wie Anm. 103), S. 61-105.

¹⁵⁶ Zu den noch kaum untersuchten Gründonnerstagswaschungen des Hofes (19. Jh.) *Klaus Beitzl*, Die österliche Fußwaschung am Kaiserhofe in Wien. Öffentlicher Brauch zwischen Hofzeremoniell und Armenfürsorge. In: *Beitzl* (wie Anm. 36), S. 275-286.

¹⁵⁷ *Michael Staberl*, Mariazell und die Habsburger. Die Geschichte der Beziehungen des Hauses Habsburg zur Magna Mater Austriae im übernationalen Heiligtum Mariazell. Dipl. St. Pölten 1996, S. 49-50; *Kinsey* (wie Anm. 139), S. 205-207; mit Schwerpunkt 20. Jahrhundert *Stefan Raimann*, Das Wallfahrtswesen der burgenländischen Kroaten, dargestellt am Beispiel der Wallfahrtsorte Mariazell, Loretto und Eisenstadt-Oberberg. Großpetersdorf 1996. Mit böhmischen Beispielen (für das 20. Jahrhundert) *Christoph Daxelmüller*, Böhmisches-bayerische Wallfahrten. In: *Walter Koschmal/Marek Nekula/Joachim Rogall* (Hg.), Deutsche und Tschechen. Geschichte. Kultur. Politik. München 2001, S. 598-603.

stellte, kam der Hof unter großem Aufwand¹⁵⁸ vermutlich sogar zehn Mal zum Staatsheiligtum Mariazell.¹⁵⁹ Mariazell rückte dann, während Altötting stärker das Reich und der Marienwallfahrtsort Altunzlau stärker Böhmen symbolisierte, unter Leopold zum alleinigen Wallfahrtszentrum aller Bewohner der Habsburgermonarchie, zur Verdinglichung der „Pietas Austriaca“, auf.¹⁶⁰ Die Jungfrau Maria wurde im Krieg zu Leopolds „befehlshaberin und bey friedenstractaten zur gevollmächtigten“.¹⁶¹ Für die Habsburger schoben sich nach der erfolgreichen Durchsetzung der Gegenreformation vor allem dynastische Anliegen – Bitten um männliche Nachfolger –, Bitten für Hilfe im Krieg oder Dank für gewonnene Schlachten in den Vordergrund. Ein feststehendes Zeremoniell der Mariazellbesuche bildete sich heraus: Der Kaiser und der Hof besuchten in der Regel während der eineinhalb bis drei Tage des Mariazellaufenthaltes mehrere Messen in der Basilika, der Kaiser empfing zudem die Kommunion vor dem Altar und visitierte anschließend die Schatzkammer. Bei seiner Wallfahrt 1673 stiftete Leopold zur Verdeutlichung der Reichssymbolik einen „ganzen guldenen Adler mit dem Österreichischen schildt von diamant und rubinen mit reliquien in der mütte“.¹⁶² Die kaiserliche Wallfahrt nach Mariazell offenbarte aber auch das Beziehungs- und Patronagenetz des regierenden Hauses zum Hochadel. Die stärkere Anbindung der Eliten an das Kaiserhaus und damit verbunden ein sozialdisziplinierender Einfluss auf die Untertanen verdeutlicht sich auch in der Stiftungstätigkeit des Adels. Der böhmische, ungarische und österreichische Hochadel bestiftete zahlreiche Seitenkapellen der Basilika,¹⁶³ stattete die Gnadenstatue mit Gewändern – rund 50 aus barocker und nachbarocker Zeit haben sich erhalten – aus oder verehrte der Schatzkammer Kostbarkeiten. Paul Esterházy, seit 1681 als Palatin höchster Beamter des Königreiches Ungarn, stiftete beispielsweise ein Ewiges Licht, ein Motivbild vor dem Hochaltar und übernahm die Kosten für die Mariazeller Katharinenkapelle. Im Jahr 1692 führte Paul Esterházy – er allein wallfahrte 58 Mal nach Mariazell – als Dank für die Verschonung seiner Gebiete im Krieg gegen die Osmanen eine große, aus über 10 000 Personen bestehende, nach verschiedenen sozialen Gruppen hierarchisierte und nach Geschlechtern getrennte Prozession nach Mariazell.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Siehe den Überblick bei *Othmar Wonisch*, Die vorbarocke Kunstentwicklung der Mariazeller Gnadenkirche dargestellt im Lichte der Geschichte, der Legenden und Mirakel. Graz 1960.

¹⁵⁹ Die beste Übersicht zur Wallfahrtstätigkeit Leopolds I. bei *Staberl* (wie Anm. 157), S. 65-79. Siehe auch zu *Winkelbauer* (wie Anm. 8), Kapitel zu Mariazell.

¹⁶⁰ Siehe dazu aus kunsthistorischer Sicht (auch zum Josephskult, zu den Marien- und Josephssäulen) den Überblick bei *Franz Matsche*, Die Kunst im Dienst der Staatsidee Kaiser Karls VI. Ikonographie, Ikonologie und Programmatik des „Kaiserstils“. 2 Bde. Berlin 1981.

¹⁶¹ *Coreth* (wie Anm. 137), S. 60. Siehe auch die zahlreichen im 17. Jahrhundert entstehenden Marienwallfahrtsverzeichnisse (darunter auch der von Paul Esterházy gefertigte „Atlas Marianus“) *Gábor Tüskés/Éva Knapp*, Der ungarische Atlas Marianus. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1995 (1995) S. 35-56, hier S. 38-40.

¹⁶² *Staberl* (wie Anm. 157), S. 71. Zur großen Stiftungstätigkeit der Habsburger in Mariazell S. 162-164.

¹⁶³ *Hellmut Lorenz*, Mariazell. In: *Ders.* (Hg.), Barock. Geschichte der Bildenden Kunst in Österreich. München 1999, S. 242-243.

¹⁶⁴ *Staberl* (wie Anm. 157), S. 80-81. Zitiert nach einer lateinischen Heiligenkreuzer Quelle bei *Otto Erich Winter*, Die heilige Straße. Der Pilgerweg von Wien nach Mariazell. Wien 1962, S. 16-17: „Die Prozession verließ am 27. August, nachmittags um 4 Uhr Eisenstadt. Die Reise von Eisenstadt nach Mariazell dauerte sechs Tage, ebensolange die Heimkehr. Die erste Hälfte der Prozession wurde gebildet von Männern, die zweite von Frauen, die ganze von 11 200 Personen. An der Spitze schritten der Führer der Prozession, ein Herold in langem, blauem Kleide, mit einem Kreuz auf dem Haupte und in den Händen Stab und Wappen, sowie drei ähnlich gekleidete Männer mit einer großen roten, vergoldeten Fahne. Es folgten 3 860 Knaben in Paaren und durch Fahnen in Abteilungen von je 100 getrennt, 3 410 Männer, 100 Bürger von Eisenstadt mit ihrer Stadtfahne, Knaben mit kleineren Fahnen, dann paarweise Trompeter, Paukenschläger und Musiker, welche den Gesang der Litanei begleiteten, eine Standarte mit sechs Ministranten, hierauf Träger mit den 15 Geheimnissen des

Nach einer Blüte der kaiserlichen Wallfahrt unter Franz Stephan und Maria Theresia kam der Niedergang der Mariazellwallfahrt schon in der späteren Regierungszeit Maria Theresias, aber dann deutlicher unter Joseph II., der zwar als König und Kaiser noch selbst dreimal den Ort besuchte, aber das Wallfahrtswesen insgesamt stark einschränkte.¹⁶⁵ Das 18. Jahrhundert war durch eine fortschreitende Individualisierung von in den Alltag eingebetteten Frömmigkeitsformen (Rosenkranzgebet, Segen, der Englische Gruß)¹⁶⁶ geprägt. Viele Klöster lancierten, auch aus wirtschaftlichen Gründen (Bau von Wirtshäusern, Braugerechtigkeit), nach 1650 eigene Wallfahrtsorte und popularisierten Vorstellungen von der Gegenwart der Heiligen. Auch komplexe Glaubensinhalte wie die Hl. Dreifaltigkeit wurden verstärkt propagiert und konzeptiv auch architektonisch – etwa in der dreiseitigen, vom Kloster Lambach erbauten Wallfahrtskirche von Stadl-Paura – umgesetzt. „In der Synthese von Landschaft, neuer Kirchenarchitektur, religiösem Bedürfnis, Wunder am Gnadenort, Wallfahrtsbegeisterung und Wallfahrtszügen werden Indikatoren und Träger einer schichtenumfassenden religiösen Volkskultur faßbar“.¹⁶⁷

Das „Mirakel“ wurde zu einer nahezu alltäglichen, dem „kleinen Mann und der kleinen Frau“ zugänglichen Erscheinungsform des göttlichen Wirkens. Die geistlichen und weltlichen Eliten begannen sich nach einem Höhepunkt des Wallfahrtswesens zu Beginn des 18. Jahrhunderts von dem zunehmend zu einem „Selbstläufer“ werdenden, vom „Volk“ getragenen Wallfahrtswesen zu distanzieren und versuchten disziplinierend Auswüchse zu vermeiden.¹⁶⁸ Die in den Mirakelbüchern, Mirakel- und Motivbildern aufscheinende Gruppe der Bauern und Handwerker instrumentalisierte Wallfahrt als direkten, nicht mehr von der Obrigkeit vermittelten Zugang zu Gott, eine Vermittlung durch Geistliche schien immer weniger notwendig. Die „kommunalisierte“ Heiligenverehrung schien der kirchlichen und weltlichen Obhut vielfach entglitten.¹⁶⁹ Der Adel begann sich nach einer Phase der intensiven Förderung von Wallfahrt im 17. Jahrhundert allmählich zurückzuziehen, nach einer Schätzung zu Beruf und Stand der Wallfahrer in Mirakelbüchern bestanden 70–80 Prozent aus Bauern, der Rest verteilte sich auf Handwerk und, nur mehr mit wenigen Prozenten, auf die Oberschicht.¹⁷⁰

Rosenkranzes, die Geistlichkeit in Chorröcken, die Statue des Jesuskindes auf einer Stange, vier Geistliche in vollem Ornate, vier Prälaten und andere Geistliche mit Musikern, im ganzen 100, der Palatin Fürst Paul, viele Grafen und Freiherrn paarweise, namentlich die Grafen Ladislaus Csáky, Emerich und Peter Zichy, die drei Söhne des Palatin, Adam, Joseph und Sigismund, die Grafen Joseph und Franz Esterházy und Stephan Nádasdy, der übrige Adel und die Hofdienerschaft. Die zweite Hälfte der Prozession eröffnet wieder ein Herold, acht weißgekleidete Jungfrauen mit goldenen Kronen auf dem Haupte, Stäben und Wappen in den Händen, vier Mädchen mit der Statue der Gottesmutter, die Gemahlin des Palatin, Fürstin Eva, mehrere Gräfinnen, die Witwen Esterházy und Nádasdy, die Fräulein Klara, Juliana, Christina, Maria Esterházy und andere Damen an Zahl 120. Ihnen folgten 1 235 Jungfrauen mit aufgelöstem und bekränzttem Haar, 710 Frauen und zuletzt 510 Männer (Büßer), welche ihre Arme in Kreuzesform ausstreckten, dann Kutschen, Wagen, Kamele und Pferde“. Siehe auch *Christian Stadelmann*, Das ungarische Mariazell oder: Die politische Neubewertung einer religiöse Leitfigur. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* NS. 53 (1999) S. 1-20, zur Frühen Neuzeit S. 6-11.

¹⁶⁵ Allgemein *Kerstin Schmal*, Die Pietas Maria Theresias im Spannungsfeld von Barock und Aufklärung. Religiöse Praxis und Sendungsbewußtsein gegenüber Familie, Untertanen und Dynastie. Frankfurt am Main 2001, S. 144-182; *Stabert* (wie Anm. 157), S. 110-113

¹⁶⁶ *Forster* (wie Anm. 103), S. 131-151; zum „Englischen Gruß“ als bewußte Provokation von Protestanten *Mack Walker*, Der Salzburg Handel: Vertreibung und Errettung der Salzburger Protestanten im 18. Jahrhundert. Göttingen 1997, S. 47-48.

¹⁶⁷ *Guth* (wie Anm. 86), S. 810.

¹⁶⁸ *Veit/Lenhart* (wie Anm. 89), S. 263-272.

¹⁶⁹ *Kaspar von Greyerz*, Religion und Kultur. Europa 1500–1800. Göttingen 2000, S. 198-200.

¹⁷⁰ Siehe den Literaturbericht von *Hersche* (wie Anm. 108), S. 20-21.

Mit Dekret von 1772 wurden alle Prozessionen, die zur Erreichung des Wallfahrtszieles über Nacht ausbleiben mussten, unter dem Gesichtspunkt der „Schicklichkeit“ verboten,¹⁷¹ lediglich die vom Stephansdom ausgehende Mariazellprozession blieb vorerst ausgenommen.¹⁷² Die in ihrer Anzahl stark beschränkten Wallfahrtsprozessionen durften seit 1784 nicht mehr aus privater Initiative veranstaltet, sondern mussten unbedingt von Geistlichen begleitet werden.¹⁷³ Mit Dekret von 1786 wurde auch der Kronenschmuck der Mariazeller Gnadenstatue verboten, schon seit 1783 waren Prozessionen nach Mariazell verboten worden.¹⁷⁴ Aus ökonomischen und moralischen Gründen,¹⁷⁵ um unkontrollierte, wenn auch katholisch-motivierte Mobilität einzuschränken und aufgrund der zunehmenden Zuschreibung von „Wallfahrts-Aberglauben“ kam es weiters zum Einzug aller Stiftungen auf Wallfahrten, zum Verbot der seit der Gegenreformation stark verbreiteten Festkleidung¹⁷⁶ von Gnadenbildern (Einkleidung mit Hemden, Strümpfen, Perücken und Motivgegenständen) an Wallfahrtsorten.¹⁷⁷ Allein für Christkindl bei Steyr sind zwischen 1697 und 1712 400 silberne Motivgaben und 1 000 Motivbilder belegt, die großteils die Aufklärung aber nicht überstanden.¹⁷⁸ Prozessionen wurden auf die allgemeine Bittwoche (Woche des Himmelfahrtstages) beschränkt. Alle Motivgegenstände wie Füße, Krücken, Säbel usw. sollten aus den Kirchen entfernt, die Ausstellung von Reliquien, die mit besonderem Prunk verbunden

¹⁷¹ Siehe als Vergleich die bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts belegte Diskussion um das Wallfahrtswesen *Walter Hartinger*, Kirchliche und staatliche Wallfahrtsverbote in Altbayern. In: *Winfried Becker/Werner Chrobak* (Hg.), Staat, Kultur, Politik. Beiträge zur Geschichte Bayerns und des Katholizismus. FS zum 65. Geburtstag von Dieter Albrecht. Kallmünz 1992, S. 119-136; *Ingo Gabor*, Das Wallfahrtswesen vor und nach der Säkularisation. In: *Hans Ulrich Rudolf* (Hg.), Alte Klöster – neue Herren. Die Säkularisation im Deutschen Südwesten 1803. Aufsätze. Bd. 2. Ostfildern 2003, S. 979-998, hier S. 988-994.

¹⁷² *Harm Klueting* (Hg.), Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesesianisch-josephinischen Reformen. Darmstadt 1995, S. 178-179; Wien, 11. April 1772, „Da alle Prozessionen ausserhalb der Erbländer ohnehin verboten bleiben: so sollen von nun an auch iene Prozessionen, wo man auch innerhalb der Erbländer über Nacht ausbleibt, abgestellt werden; bloß wegen der nach Mariazell hierlandes gehenden Prozessionen wird die Ausnahme gemacht, daß nur aus der hiesigen Hauptstadt, wenn daselbst dergleichen Prozessionen vormal gewöhnlich gewesen sind, alle Jahre eine aus der hiesigen Hauptpfarrkirche, nach gesagtem Mariazell geführt werden könne. Daraus ergiebt sich von selbst, daß alle andere Prozessionen für das künftige zu unterbleiben haben“.

¹⁷³ *Klueting* (wie Anm. 172), S. 307. Wien, 27. November 1782: „Die allzuvielen Prozessionen sollen abgestellt, und von den Ordinarien – auser den in der allgemeinen Betwoche üblichen, dann theophorischen und anderen nach Umständen von den Ordinarien anzuordnenden, wegen Regens, gesengeter Aemte, oder sonstiger allgemeiner Anliegen nöthig befundene Prozessionen – in jedem Kirchsprengel nur zwei einzige des Jahres gelassen werden, welche, um den sonntägigen Gottesdienst nicht zu beeinträchtigen, an einem noch bestehenden Feiertage abzuhalten sind“.

¹⁷⁴ *Klueting* (wie Anm. 173), S. 331. Wien, 30. August 1783: „Die Prozessionen nach Mariazell in Steiermark werden von nun an eingestellt, und die darauf gemachten Stiftungen sollen zur Erziehung der Jugend gewidmet werden“. Siehe auch das Verbot der Seitenaltäre, der überflüssigen Bilder und Lichter in den Kirchen S. 356-357. Zur Krönung von Bildern und zur Ausbildung eines Krönungsritus *Nikolaus Gussone*, Zur Krönung von Bildern. Heutige Praxis und neuzeitlicher Ritus. In: *Jahrbuch für Volkskunde* 10 (1987) S. 151-164, bes. S. 157-164.

¹⁷⁵ Mit einer Untersuchung der Wallfahrts-„Reise“ (Wirtshäuser, Alkohol, Schlafstätten usw.) *Peter Hersche*, Die Lustreise der kleinen Leute – zur geselligen Funktion der barocken Wallfahrt. In: *Wolfgang Adam* (Hg.), Geselligkeit und Gesellschaft im Barockzeitalter. Bd. 1. Wolfenbüttel 1997, S. 321-332.

¹⁷⁶ *Manfred Koller*, Kleider machen Heilige. Über Bedeutung und Pflege bekleideter Bildwerke. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* NS. 50 (1996) S. 19-58, hier S. 24-34.

¹⁷⁷ Mit einem Überblick *Hüttl* (wie Anm. 33), S. 161-168; *Leopold Schmidt*, Volkskunde von Niederösterreich. Bd. 2. Horn 1972, S. 351-366.

¹⁷⁸ *Vocelka* (wie Anm. 131), S. 214, zur Volksfrömmigkeit S. 208-221. Zum Aussagewert von Motivbildern *Alfred Zajicek*, Die Motivbilder der Gnadenstätte Sonntagberg. Diss. Wien 1971.

waren, oder das Zum-Küssen Reichen von (Gnaden-)Bildern wurde untersagt.¹⁷⁹ Unter Franz II. wurden Prozessionen nach Mariazell wieder erlaubt, das regionale Wallfahrtswesen blühte aber nur mehr in vermindertem Umfang auf.¹⁸⁰ Die im 17. und 18. Jahrhundert so beeindruckende Anzahl von Geistlichen an den jeweiligen Wallfahrtsorten wurde im 19. Jahrhundert nicht mehr erreicht.

Mirakelbücher, konkurrierende Wallfahrtsorte und Votivbilder

Im Jahr 1637 wandte sich ein Todkranker an die „Virgo Cellensis“, sein „sehr böses Weib“ hatte ihm, nachdem er sie gezüchtigt hatte, „in einer Speiß haimblich vergiftes Gestüpp“ (Gift) ins Essen gemischt. „Ob er nun wol nach vielen angewendeten Mitteln / nach St. Wolffgangs Altar durch Opfer und Gebett jmer sein Zueflucht nahme / so kundte er doch gleichwol nicht völlig genesen / biß er sich endlich also Schwacher vnnd Krancker aufgemachet / vnnd eine Kirchefahrt auff Zell angestellet hat“.¹⁸¹ Aber nicht die Wallfahrt zum hinsichtlich der Pilgerzahl und der Wunderpotenz konkurrierenden Wallfahrtsort St. Wolfgang brachte die ersehnte Heilung, sondern erst die Gnadenstatue in Mariazell vermochte zu helfen. Wesentlich für die Attraktion eines Wallfahrtsortes war die wundertätige Kraft, die man dem Kultgegenstand bzw. dem Heiligen zusprach. Als Transmissionsriemen dieser Wundertätigkeit fungieren neben Architektur oder etwa Musik vor allem auch Mirakelbilder und -bücher. Auch die am Wallfahrtsort zurückbleibenden Votivbilder propagierten die Wundertätigkeit des Ortes und stellen den Besucher gleichzeitig in eine Tradition mit anderen Petenten. Die handschriftlichen und vor allem die gedruckten Mirakelbücher förderten die Verehrung und intensivierten die Wallfahrten, gleichzeitig fungierten sie als Ausdruck des sozialen und kirchlichen Kontrollanspruches über das alltägliche Leben.¹⁸² Die Jenseitiges mit Diesseitigem verbindenden Mirakelbücher¹⁸³ verdeutlichen auch die Strahlkraft und Anziehungskraft eines Wallfahrtsortes für bestimmte soziale Schichten, wenn man die darin aufgelisteten Mirakelberichte sozial und regional verortet. Wallfahrten führten zur Interaktion verschiedener sozialer Schichten. Der auf Nahwallfahrt befindliche, aus seinem alltäglichen Umfeld heraustretende Bauer traf bei seiner „Reise“ auf Dienstboten, auf Kaufleute ebenso wie auf Adelige. Mirakelberichte, also Sammlun-

¹⁷⁹ Klaus Gottschall, Dokumente zum Wandel im religiösen Leben Wiens während des Josephinismus. Wien 1979, S. 35-36; zur Religionspolitik im 18. Jh. Elisabeth Bradler-Rotmann, Die Reformen Kaiser Josephs II. Göppingen 1967, S. 144-163.

¹⁸⁰ Am Beispiel der Verehrung von Klemens Maria Hofbauer Irene Suchy, Nachjosefinische Marienverehrung und Wallfahrtswesen in der Haupt- und Residenzstadt Wien Dipl. Wien 1994; Siehe zur Wirkmächtigkeit von Wallfahrt im 19. Jahrhundert an einem Trierer Beispiel Wolfgang Schieder, Wallfahrt und katholische Kirche im 19. Jahrhundert. In: *Matheus* (wie Anm. 18), S. 77-99.

¹⁸¹ Elfriede Grabner, Kultstätte und Heilbrauch. Zur therapeutischen Bedeutung des Wallfahrtsortes am Beispiel von Mariazell in Österreich. In: *Kriss-Rettenbeck/Möhler* (wie Anm. 141), S. 423-424, op. zit. Thomas Weiß, Vrsprung vn [!] Miracula vnser Lieben Frawen zu Zell in Steyer-marckht. Wien 1638, S. 207 f. Zentral für die Erhebung des Wallfahrtswesens in Österreich ist vor allem Gustav Gugitz, Österreichische Gnadenstätten in Kult und Brauch. Ein topographisches Handbuch zur religiösen Volkskunde. 5 Bde. Wien 1955-1958.

¹⁸² Gábor Tüskés/Eva Knapp, Mirakelliteratur als sozialgeschichtliche Quelle. Eine qualitativ-quantitative Untersuchung. In: *Diess.* (wie Anm. 129), S. 251-277, hier S. 273-277. Den Aspekt des Buchdrucks zur Propagierung von Wallfahrt betont auch Gabriela Signori, Kultwerbung – Endzeitängste – Judenhaß. Wunder und Buchdruck an der Schwelle zur Neuzeit. In: *Martin Heinzelmann/Klaus Herbers/Dieter R. Bauer* (Hg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*. Stuttgart 2002, S. 433-472, hier S. 472.

¹⁸³ Am Beispiel von Mariastein Hanns Buchmann, Das Mirakelbuch der Wallfahrtskirche Mariastein in Tirol als Quelle zur Kulturgeschichte (1678-1742). München 1973, S. 171-172.

gen von Gebetserhörungen an einem bestimmten Ort, konnten in verschiedenen Formen vorliegen: Flugblätter, handschriftliche Sammlungen, jährlich oder in Abständen gedruckte Bücher lassen sich unter dieser Quellengattung subsumieren. Ein Prolog streicht meist neben dem Lob Gottes vor allem gestützt auf die Heilige Schrift und die Kirchenväter die lange Tradition der Wunder heraus, dann folgt eine kurze Vita des am konkreten Ort verehrten Heiligen, eine Ursprungserzählung des Wallfahrtsortes und schließlich, unter Bezeugung der Wahrhaftigkeit des Dargebotenen, eine chronologische oder nach Sachgebieten geordnete Auflistung der Wunderzeichen.¹⁸⁴ Diese lange als Hauptquelle für Volksfrömmigkeit geltenden¹⁸⁵ Mirakelberichte geben Auskunft über Erwartungshaltungen der frühneuzeitlichen Menschen, die Wunderberichte zeigen die enge Verschränktheit von religiöser und profaner Gedankenwelt. Vor allem die Heilung von Krankheiten (speziell auch von der Pest) war vorrangiges Ziel der Wallfahrer, die Kirche bot mit der Wallfahrt Lösungsmöglichkeiten in Situationen alltäglicher Not.¹⁸⁶ Das Entstehen von Mirakelbüchern als einer stark intentionalen, keineswegs „authentischen“ oder gar naiven Quellengattung nahm seinen Ausgang bei den meist durch den Sakristan vorgenommenen Einzelaufzeichnungen der Aussagen von Begnadeten. Diese von den Geistlichen umformulierten Berichte wurden in ein, häufig sogar öffentlich zur „Werbung“ aufliegendes handschriftliches Mirakelbuch übertragen und schließlich, um möglichst große Breitenwirkung zu erlangen, nach einem durch Geistliche vorgenommenen Auswahlvorgang für den Druck vorgesehen.¹⁸⁷ Dem theologisch gebildeten Schreiber des Mirakels kam bei der konkreten, von biblischer oder liturgischer Diktion inspirierten Ausgestaltung des „Wunders“ eine zentrale Rolle zu. Verschiedene Formen der Mirakelaufzeichnung sind belegt: Der Wallfahrer berichtet selbst in der Sakristei von seiner Gebetserhörung, ein auf einem Zettel geschriebener Bericht über die Gebetserhörung wird in der Wallfahrtskirche hinterlassen oder ein Bericht über das Wunder nachträglich entweder vom Begnadeten oder dem Ortspriester in Briefform an den Wallfahrtsort geschickt. Auch das Beichten von Gebetserhörungen und die anschließende Mitteilung des Beichtvaters an den Wallfahrtsort dürfte immer wieder vorgekommen sein. Die Aufforderung zur Meldung von Mirakeln erfolgte auch in Predigten, von der Kanzel herab oder durch in der Wallfahrtskirche ausgehängte „Verkündzettel“.¹⁸⁸ Gleichzeitig stellen diese Mirakel den für die Frühe Neuzeit bedeutsamen Erzählort Kirche vor Augen.¹⁸⁹ Auch Wunder, die durch „Opfer und Glübdstaffeln“ in der Kirche angezeigt wurden, fanden in den Mirakelbüchern Aufnahme, gelegentlich findet sich auch ein Verzeichnis der in der Kirche aufgehängten Votivtafeln und der so genannten Identifikations-

¹⁸⁴ Barbara Schult, „Jenseitigkeit in diesseitigen Formen“, Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Mirakelberichte. Graz 1989, S. 14-17.

¹⁸⁵ Edmund Friess/Gustav Gugitz, Die Mirakelbücher von Mariahilf in Wien (1689-1775). In: Georg Schreiber (Hg.), Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung. Düsseldorf 1938, S. 77-134, hier S. 79.

¹⁸⁶ Elke Hammer, Mariazeller Mirakelliteratur der frühen Neuzeit. In: Eberhart/Fell (wie Anm. 151), S. 193-207, hier S. 201. Siehe mit einem Beispiel aus Purkersdorf (1709) Ernst Tomek: Kirchengeschichte Österreichs. Bd. 3: Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus. Innsbruck u. a. 1959, S. 162-163.

¹⁸⁷ Siehe vor allem den quellenkritischen Beitrag von Ingo Schneider, Qualitative Mirakelforschung. Methodische Überlegungen zur Erforschung barocker Mirakelbücher. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde NS 44 (1990) S. 285-310. An einem Fallbeispiel Johann Strohmaier, Die Mirakelaufzeichnungen des Wallfahrtsortes Maria Langegg/NÖ. Diss. Wien 1997, S. 37-43.

¹⁸⁸ Anton Leopold Schuller, Das Mirakelbuch der Wallfahrtskirche „Maria Hasel“ in Peggau. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte der Steiermark im 18. Jahrhundert. In: Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark 68 (1977) S. 245-277, hier S. 248-249.

¹⁸⁹ Rudolf Schenda, Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa. Göttingen 1993, S. 101-105.

gaben aus Wachs am Ende der Mirakelbücher.¹⁹⁰ Die Mirakelbücher waren für Wallfahrer bestimmt und konnten im lokalen Devotionalienhandel oder direkt beim ortsansässigen Klerus bezogen werden.

Die im Zeitalter der Gegenreformation besonders geförderten, apologetischen Mirakel – von den Protestanten als „Lügende“ verunglimpft – verdeutlichen in der Sicht der *ecclesia triumphans* auch die Hilflosigkeit der Protestanten bei alltäglichen Krisensituationen. Die in Konkurrenz zueinander stehenden Wallfahrtsorte betonten in den Mirakelbüchern aber auch, dass eine Person trotz verschiedener Wallfahrten erst an einem bestimmten Ort Gnade gefunden habe. Dieter Harmening, der eine methodisch anregende Auswertung von Mirakelbüchern vorgenommen hat, unterscheidet zwischen dem apologetischen Charakter – das Wunder als Zeugnis des Glaubens – und Mirakelberichten als Mittel der Kultpropaganda, die den Leser durch Anschaulichkeit zu überzeugen versuchten. Theologisch ist das kirchenrechtlich untersuchte und anerkannte Wunder („mirum“) vom subjektiv erlebten und im Ermessensbereich des Erhörten liegenden Mirakel („miraculum“) zu unterscheiden, sodass das Mirakel bereits als eine Deutung von Realität, als Lösung von Problemen bzw. als Erfahrungsweise dieser Lösung erscheint. Als topische Grundelemente der als eigene Erzählform verstandenen Mirakelerzählungen lassen sich nachweisen: Der Hinweis auf die Unzahl der vom Heiligen gewirkten Wunder, das Versagen der ärztlichen Hilfsmittel, das plötzliche Auftreten des Wunders, das Vertrauen auf Gott und das „Paradox des Wunders“ (z.B. Vorbereitungen für das Begräbnis werden durch das Wunder unterbrochen) gehören zu den stereotypen Bestandteilen der Mirakelerzählungen.¹⁹¹ Vor allem die räumliche und personelle Verifizierungsstrategie dieser Mirakelberichte, die Nennung von Zeugen („Mirakelexamen“), die Angaben zu Ort und Zeit oder zur Person des Erhörten werden zunehmend wichtig.¹⁹²

Die Mirakelbücher – das Mirakel liefert den Beweis für die gegenwärtige Kraft des Heiligen¹⁹³ – dienten aber auch zur Propagierung von neuen Kultinhalten, wie beispielsweise die Marienwallfahrtsstätte von Schönbach (NÖ.) verdeutlicht. Als dort 1743 eine Kopie des Prager Jesulein aufgestellt wurde, legte man ab 1744 ein bis 1757 reichendes neues, 568 Gebetserhörungen beinhaltendes Mirakelbuch an, das die neue Wallfahrt offensichtlich beleben sollte.¹⁹⁴ Vielfach belegt ist der fordernde Charakter der Wallfahrt, etwa wenn in Träumen das Gnadenbild nachdrücklich zur Wallfahrt auffordert oder säumige, eine Wallfahrt lediglich versprechende Wallfahrer bestraft werden.¹⁹⁵ Den äußeren Anlass für die Wallfahrt und das Gelöbnis boten in der Frühen Neuzeit neben dem Verhältnis des Votanten zum jeweiligen Gnadenort vorwiegend Krankheiten (Geburt und Wochenbett,

¹⁹⁰ Thomas Aigner, *Das Mirakelbuch der Wallfahrtskirche Hafnerberg in Niederösterreich*. Edition und Kommentar. Dipl. Wien 1994, S. 19-20.

¹⁹¹ Mit einem Überblick zur Gattung Ingo Schneider, *Mirakelliteratur*. In: Rolf Wilhelm Brednich (Hg.), *Enzyklopädie des Märchens*. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 9 (Berlin 1999) Sp. 691-702, hier 697-699.

¹⁹² Ingo Schneider, *Anmerkungen zum Weltbild des barocken Menschen*. In: Leander Petzold/Siegfried de Rachewitz/Ingo Schneider/Petra Streng (Hg.), *Das Bild der Welt in der Volkserzählung*. Berichte und Referate des fünften bis siebenten Symposiums zur Volkserzählung. Bunnenburg/Südtirol 1988-1990. Frankfurt am Main u. a. 1993, S. 175-191, hier S. 177.

¹⁹³ Harmening (wie Anm. 40), S. 54.

¹⁹⁴ Heidemarie Specht, *Die Wallfahrt nach Schönbach im Lichte des Mirakelbuches (1744-1757)*. Die Analyse eines ländlichen Wallfahrtsbrauchtums. Dipl. Wien 2002; siehe auch *dies.*, *Die Wallfahrt nach Schönbach im Lichte des Mirakelbuches*. In: Aigner (wie Anm. 133), S. 155-169.

¹⁹⁵ Ingo Schneider, *Zum Verhältnis von Magie und Religion im barocken Wallfahrtsmirakel*. In: *Magie – Religion – Volksglaube*. Jahrbuch für Volkskunde und Museologie des Bezirksheimatmuseums Spittal/Drau 6 (1982) S. 61-74, hier S. 67.

die versagende Medizin bzw. die versagenden Ärzte, bevorstehende Operationen), Totenerweckungen bei Kindern, Fragen von Haus und Hof, Sorge um das Vieh, Gefahren auf Reisen, Rechtsstreitigkeiten oder Kriege.¹⁹⁶

Manche Wallfahrtsorte bildeten eigene Zuständigkeiten für bestimmte Leiden und Krankheiten aus, andere Gnadenstätten positionierten sich am Wallfahrtsmarkt als „Generalisten“, wie an den Mirakelbüchern und Votivbildern kenntlich wird.¹⁹⁷ Mariazell war beispielsweise für Störungen des vegetativen Nervensystems, Fraisen, Gichtbrüchigkeit, Augenkrankheiten, Epilepsie und für Nieren- und Gallensteine „zuständig“.¹⁹⁸ Das Einzugsgebiet eines regionalen Wallfahrtsortes lag bei circa 30-100 Kilometern, wenn man die lokalen Gänge, eine Art kleiner Wallfahrt, zu den Flurdenkmälern und Kapellen nicht einrechnet. Der 1604 gegründete Wallfahrtsort Maria Langegg beispielsweise, ein regional, durch seine Nähe zu Krems, bedeutsamer Wallfahrtsort, der durch die Äbte der Umgebung, durch Adelige, Städte und Märkte stark gefördert wurde, verfügte beispielsweise über sechs handgeschriebene Mirakelbücher, zwei davon wiesen längere Mirakelreihen (1604 bis 1677, 1702 bis 1782) auf, daneben erschienen noch drei Mirakelbücher (Wien 1704, Krems 1741 und Krems 1773) im Druck. Besonders der Beginn des 17. und 18. Jahrhunderts waren in Maria Langegg Jahre intensiver Werbung um Pilger.¹⁹⁹ Die meisten Begnadeten – 95,56 Prozent der 708 genannten Personen kamen aus dem heutigen Niederösterreich – stammten aus Pfarren mit geistlichen Patronaten. Neben den überregionalen Wallfahrtszentren, wo man sich besonders große Hilfe erwartete,²⁰⁰ gab es auch in abgelegenen Gebieten kleine und sogar kleinste Wallfahrtsorte, etwa in dem steirischen, durch Holzwirtschaft und Eisenverhüttung geprägten Ort Wildalpen, wo in einer kleinen Kapelle eine Marienbild verehrt wurde.²⁰¹ Die Intensivierung der Frömmigkeit führte dort zur Anlage eines Mirakelbuches, das im Berichtszeitraum 1744/1745 19 Gebetserhörungen – die Votanten stammen alle aus dem Einzugsgebiet des oberen Ennstales – verzeichnete.

Neben den häufig nicht erhaltenen Votivgaben aus Wachs, Holz oder Metall,²⁰² die Körperteile oder auch Gegenstände des alltäglichen Gebrauchs wie Brautkränze, Schleier oder Arbeitsgeräte darstellen konnten, geben vor allem die aus den Epitaphien und den Stifterbildern seit dem Spätmittelalter entwickelten Votivbilder sozialgeschichtlich Aufschluss über die Motivationen von Wallfahrten.²⁰³ Votivbilder, eine hervorragende Quelle

¹⁹⁶ Mit einer Auswertung von Mirakelbüchern (Franziskanerkirche, Kapuzinerkirche und Annaberg) Peter Weiffenbacher, Wallfahrt und Mirakelbücher im barocken Österreich. Ein Überblick über die Wallfahrtsvolkskunde mit der Auswertung dreier gedruckter Mirakelbücher des 18. Jahrhundert. Dipl. Wien 1998, S. 92-114.

¹⁹⁷ Am Beispiel von Köblarn, das kein Wallfahrtszentrum für spezielle Anliegen war – im Gegensatz zum nahe gelegenen Hl. Rasso in Grafenrath, der für Leibschäden, Unterleibs- und Steinleiden zuständig war, siehe Robert Böck: Die Marienwallfahrt Köblarn und ihre Mirakelbücher. In: *Ders., Volksfrömmigkeit und Brauch. Studien zum Volksleben in Altbayern.* München 1990, S. 60-105, hier S. 90.

¹⁹⁸ Hammer (wie Anm. 186), S. 201-203.

¹⁹⁹ Dazu Strolmaier (wie Anm. 187). Die Jahre 1613 (11 Mirakel) 1616 (18 M.), 1617 (12 M.), 1622 (15 M.), 1659 (12 M.), 1677 (16 M.) und 1709 (10 M.), 1714 (29 M.), 1715 (12 M.) waren am stärksten. 1715 gab es 47 000 Kommunikanten, im Jahr 1716 31 760.

²⁰⁰ Mit einem Versuch einer Hierarchisierung von Wallfahrtsorten und einer minutiösen Auswertung von drei Mirakelbüchern Barbara Schuh, „Alltag“ und „Besonderheit“ spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Wunderberichte. In: Jaritz/Schuh (wie Anm. 113), S. 255-276.

²⁰¹ Helmut Eberhart, Das Mirakelverzeichnis von Wildalpen. In: Volker Hänsel/Maria Kundgraber/Oskar Moser (Hg.), Tradition und Entfaltung. Volkskundliche Studien. In Memoriam Hanns Koren. Trautenfels 1986, S. 321-336.

²⁰² Gustav Gugitz, Die Wallfahrten Oberösterreichs. Versuch einer Bestandaufnahme mit besonderer Hinsicht auf Volksglaube und Brauchtum. Linz 1954, S. 71-83.

²⁰³ Mit einer Entwicklungsgeschichte von Votivbildern Inge Praxmarer/Hermann Drexel, „Als ich in schwerer angst gestanden ...“. Votivbilder aus Tirol. Innsbruck-Wien 1998, S. 5-45; Klaus Beitzl, Vo-

für Alltagsgeschichte, sind vorwiegend als Bitt- und Dankbilder angelegt. Meist sind diese auf Holz, Leinwand, Blech, Karton oder Papier gemalten Bilder dreiteilig aufgebaut: Das für die Heilung „verantwortliche“ Gnadenbild, der vorwiegend bildlich (seltener schriftlich) dargestellte Stiftungsgrund, die Stifterfigur und deren Lebensumstände erscheinen im Vordergrund des Bildes. Der Hintergrund des Bildes ist meist in eine himmlische und eine irdische Sphäre zweigeteilt. Motivbilder als ein wichtiger „Werbeträger“ der Gegenreformation wurden zunächst bei professionellen, auf diesen Bildtyp spezialisierten Malern in Auftrag gegeben, ab dem 17. und 18. Jahrhundert kamen verstärkt Laienmaler hinzu.

Neben den meist aus Blei-Zinn-Legierungen bestehenden und an Hut oder Mantel bzw. später auch auf Glocken befestigten Pilgerzeichen²⁰⁴ gehörten mit besonderen Flüssigkeiten gefüllte Pilgerampullen zu den am weitest verbreiteten Wallfahrtsdevotionalien der Mittelalters. Zur Herstellung der „Wolfgangi-Flascheln“, einer Art beutelförmiger Flasche, entwickelten sich im frühneuzeitlichen St. Wolfgang sogar zwei kleine Glashütten, die dieses Reiseandenken, das auch auf das Sozialprestige eines Wallfahrers verweist, herstellten. Aber auch Amulette und Talismane aus der „thaumaturgischen Apotheke einiger Kultstätten“²⁰⁵ fanden weite Verbreitung: Etwa die roten Seidenfäden der großen oberösterreichischen Wallfahrtsstätte Adlwang, die nach einer Berührung mit dem Gnadenbild große Heilkraft annahmen und um den Hals oder andere Körperteile gebunden gegen Schmerzen halfen. Das aus St. Wolfgang stammende „Wolfgangshackl“²⁰⁶ meist aus Silber oder Metall gefertigt und als Anhänger an Uhrketten getragen, verlich Hilfe gegen Schlaganfälle und den „jähren Tod“, gegen Fraisen, Seuchen, Ungewitter oder etwa Feuer. Dieses „Wolfgangshackl“ stellte eine Nachbildung jenes legendenhaften Beiles dar, das der Heilige bei der Gründung seiner Kultstätte verwendete. Berühmt waren auch die Sonntagberger „Fraisensteine“ oder andere Andenken von verehrten Bäumen (Rinde, Späne) und Wasser von Quellen. Als Erinnerungszeichen an Wallfahrten dienten vielerorts Gnaden-, Betspfennige, Medaillons, Skapuliere und vor allem die Andachtsbilder.²⁰⁷ Auf Bögen gedruckte Schluckbilder mit Darstellungen des Gnadenbildes wurden bei Bedarf zerschnitten, zu Pillen gedreht und als Heilmittel geschluckt oder den Speisen beigemischt.

Resümee

Wallfahrtsorte waren und sind öffentliche Orte, Orte der Kommunikation, der Disziplinierung, der Einübung von im 16. und vor allem im 17. Jahrhundert stark obrigkeitlich bestimmten Frömmigkeitsformen und der allmählichen, in einem dialektischen Prozess vor

tivbilder. Zeugnisse einer alten Volkskunst. Salzburg 1973, S. 3-34; Bernhard Samitsch/Michael Steinböck, Letzter Ausweg Maria. Die Mariazeller Motivbilder im kulturhistorischen Vergleich. In: Eberhart/Fell (wie Anm. 151), S. 219-239; Verena Längle, Motivbilder des 19. Jahrhunderts und Motivbilder des 20. Jahrhunderts: Ein Vergleich anhand der Motivbilder der Wallfahrtsbasilika Mariazell. Dipl. Innsbruck 1994; zu regionalen Besonderheiten Klaus Beitzl, Die Motivbilder der Montafoner Gnadenstätten. Schruns 2002.

²⁰⁴ Kurt Köster, Mittelalterliche Pilgerzeichen. In: Kriss-Rettenbeck/Möhler (wie Anm. 141), S. 203-223; Jürgen Wittstock, Pilgerzeichen und andere Wallfahrtsdevotionalien in Norddeutschland. In: Rosemarie Pohl-Weber (Hg.), Aus dem Alltag der mittelalterlichen Stadt. Katalog. Bremen 1982, S. 193-200; siehe auch Motivtafeln aus Bayern und Österreich im Museum für Volkskunde Berlin: <http://userpage.fu-berlin.de/~ethnohis/> (24. April 2003); Wacha (wie Anm. 4), S. 153-158.

²⁰⁵ Gugitz (wie Anm. 202), S. 90.

²⁰⁶ Franz Lipp, Das Beil des Hl. Wolfgang. In: Der Heilige Wolfgang und Oberösterreich (wie Anm. 4), S. 159-180.

²⁰⁷ Schmidt (wie Anm. 177), S. 375-380; Edith Specht, Die Leopoldspfennige. In: Röhrig (wie Anm. 68), S. 112-118.

sich gehenden Übernahme dieser Verhaltensformen durch die ansässige Bevölkerung. Wallfahrten und Heiligenverehrung trugen wesentlich zur frühneuzeitlichen Territorialisierung von Herrschaft bei und verfestigten sowohl ein Zusammengehörigkeitsgefühl der Menschen wie auch soziale Ordnungsmodelle.²⁰⁸ Wallfahrt erscheint somit als Integrationsfaktor und diente der Identitätsstiftung, gleichzeitig bewegte sich die frühneuzeitliche Wallfahrt im öffentlichen Raum zwischen obrigkeitlicher Kontrolle und einer variantenreichen, kaum kontrollierbaren „Volksfrömmigkeit“. Manche der Pfarren unternahmen, im zählfreudigen 18. Jahrhundert systematisch erhoben, jährlich 15 gemeinsame Wallfahrten, andere sogar 20-30. Die häufig von Ordensgeistlichen betreuten Wallfahrtsorte standen dabei in seelsorglicher Konkurrenz zu den Ortspfarrern.²⁰⁹ Wallfahrten gehörten zum alltäglichen Erscheinungsbild der Frühen Neuzeit, Prozessionen bevölkerten die Straßen. Die Öffentlichkeit der Wallfahrt wird nicht zuletzt auch in Reisebeschreibungen, wie in diesem Fall etwa von einem Protestantem notiert, deutlich: So hinterließen die erhörten Wallfahrer an den Gnadenorten aufgehängte Motivgaben als Vorbild für Andere, etwa „in Wachs poussirte Hände / Arme / Füße / Beine / kleine Kinder / und mehr andere Figuren [...] zum Andencken / und andern zum Exempel“.²¹⁰ Das Spannungsfeld zwischen Eliten- und Volksfrömmigkeit, die Gegenwart des Jenseitigen im Diesseitigen, schichtenübergreifende Mobilität und eine zunehmende „Entzauberung“ der miraculösen Welt gegen Ende des 18. Jahrhunderts durch medizinische und auch wissenschaftliche Fortschritte lassen sich am Phänomen Wallfahrt ablesen. Die stärker werdende Ökonomisierung der Zeit – Wallfahrten wurden als Arbeitszeitvergeudung interpretiert – und die vielfach mit Zwangsmaßnahmen durchgesetzten Verbote führten ab den 1770er-Jahren zum Niedergang des Wallfahrtswesens, das erst wieder in den 1820- und 1830er-Jahren einen deutlicheren Aufschwung nahm.

Den langen Arm der Gegenreformation erkennt man auch an einer 1862 in zweiter Auflage erschienenen Reisebeschreibung eines Pinzgauer Bauern, der sich 1856 einer vom katholischen Wiener Severinus-Verein organisierten Jerusalem-Reise als einziger Bauer einer 14-köpfigen, fast aus lauter Geistlichen bestehenden Gesellschaft anschloss.²¹¹ Via Triest und mittels Dampfschiff langte die Gruppe in 19 Tagen in Jaffa an, von wo aus die Heiligen Stätten besucht wurden. Der Pinzgauer Bauer Johann Eder suchte aber auch seinen sozialen Stand immer wieder in den vermutlich von einem Geistlichen aufgezeichneten, scheinbar „naiven“ Bericht einfließen zu lassen. In Ramala trafen sich etwa verschiedene bäuerliche Kulturen, dort half ein „Bauer aus Pinzgau einem Bauern im hl. Lande ackern“.²¹² An der Taufstelle im Jordan schnitt er sich selbst einen Pilgerstab, er sammelte Steine und Erde etwa beim Abendmahlsaal in Hebron oder beim Marterplatz des Hl. Ge-

²⁰⁸ Robert Bireley, *The refashioning of Catholicism 1450–1700. A Reassessment of the Counter-Reformation*. Basingstoke 1999, S. 112.

²⁰⁹ Walter Hartinger, Säkularisierung der Volkskultur. In: Peter Schmid/Klemens Unger (Hg.), 1803. Wende in Europas Mitte. Vom feudalen zum bürgerlichen Zeitalter, Regensburg 2003, S. 339-359, hier S. 353. Mit einer Analyse des Wallfahrtswesens im 18. Jahrhundert S. 353-356.

²¹⁰ Johann Sebastian Müller, *Reiße=Diarium bey Kayserlicher Belehnung des Chur= und Fürstl. Hauses Sachsen*. In: Johann Joachim Müller, *Entdecktes Staats=Cabinet*. 2. Eröffnung. Jena 1714, S. 83-314, hier S. 96-97. Diese stereotype Formel „andern zum Exempel“ findet sich auch an einem anderen öffentlichen Ort der Frühen Neuzeit, den Hinrichtungsstätten. Dort heißt die formelhafte Wendung in den Endurteilen meist mit drohendem Unterton, „andern zum Abscheu und Exempel“.

²¹¹ Thomas Raff (Hg.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen*. Katalog der Ausstellung. München 1984, S. 98-99. Der Titel des Originalberichtes lautet: Des Pinzgauer Bauers Johann Eder vom Ebengute in [Maria] Alm. Pilgerreise nach Jersuaem und Rom im Jahre 1856 und Wallfahrt nach Maria Zell im Jahre 1857. Salzburg 1862 [ÖNB 107.818-B.Neu Mag].

²¹² Des Pinzgauer Bauers Johann Eder (wie Anm. 211), S. 33.

org. Auf der Rückreise besuchte er mit noch zwei weiteren Mitgliedern der Reisegruppe Loreto, Assisi und Rom, wo er letztlich erfolglos versuchte einen „heil. Leib für meine Heimathskirche zu bekommen“.²¹³ Nach viereinhalbmonatiger Absenz langte er, vielbestaunt, wieder im Pinzgau ein, und als Dank für die glückliche Heimkehr – analog zum Eingangsbeispiel Christoph Gunzingers im 17. Jahrhundert – wallfahrte er im nächsten Jahr nach Mariazell. Erzähltechnisch wird diese Wallfahrt im Bericht Eders vor allem als Widerlegung des die Heiligen und die Wallfahrt missachtenden Protestantismus benutzt.²¹⁴ Auf dem Weg nach Mariazell wanderte er eine Weile gemeinsam mit einem protestantischen Bauern aus der Steiermark, dessen Glauben („Irrthum“) je länger der Weg währte, umso intensiver, Punkt für Punkt und weite argumentative und polemische Bögen schlagend, er zu widerlegen versuchte. Luther tritt hier ebenso wie Franz von Sales oder das Konzil von Nicäa als Kronzeuge gegen den Protestantismus auf. Die Wallfahrt stellt in dem Bericht des Pinzgauer Bauern, durchaus im frühneuzeitlichen Sinn, eine offensichtliche Demonstration des „rechten“ katholischen gegenüber dem „unrechten“ protestantischen Glaubens dar.

²¹³ *Ebenda*, S. 61.

²¹⁴ *Ebenda*, S. 81-114

Österreich in Geschichte und Literatur (mit Geographie) – ÖGL – AU ISSN 0029-8743

Gedruckt mit Förderung durch das Bundeskanzleramt, Sektion II (Kunstangelegenheiten),
und durch das Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien.



Impressum nach § 24 MedienG.: Medieninhaber und Herausgeber: Institut für Österreichkunde. Redaktion: Dr. Andrea Schnöller, Bernhard Zimmermann. A-1010 Wien, I., Hanuschgasse 3/III (e-mail: ioek.wirtschaftsgeschichte@univie.ac.at, Tel. + Fax 512 79 32). – Für unverlangte Manuskripte keine Gewähr. Die Beiträge drücken nicht unbedingt die Meinung der Redaktion aus. – Erscheinungshinweise: zweimonatlich, sechsmal im Jahrgang. Preis: Einzelheft € 7,-; Anderthalbheft € 10,50; Doppelheft € 14,-; Jahresabonnement € 40,-. Für Mitglieder des Institutes für Österreichkunde Jahresabonnement € 35,-; für studentische Mitglieder € 21,-. (Zuzüglich Versandkosten; inkl. 10% MwSt.). Abbestellungen nur mit Jahrgangsende. – Kommissionsverlag: Wilhelm Braumüller.

Universitäts-Verlagsbuchhandlung Ges.m.b.H., A-1092 Wien, Servitengasse 5 (Postscheckkonto Wien 1039.166). – Satzherstellung: Melitta Binder, Marianne Oppel, 3970 Weitra. – Druck: Manz Crossmedia GmbH & Co KG, Stolberggasse 26, 1051 Wien

bm:bwk

Offenlegung nach § 25 MedienG.: Medieninhaber: Institut für Österreichkunde. Vorsitzender und Leiter des Arbeitskreises für Geschichte: Univ.-Prof. Dr. Ernst Bruckmüller. Leiter des Arbeitskreises für Literatur: Univ.-Prof. MMag. Dr. Friedbert Aspetsberger, für Geographie: Univ.-Prof. Mag. Dr. Martin Seger. Alle: A-1010 Wien, I., Hanuschgasse 3/III. – **Unternehmensgegenstand und grundlegende Richtung gemäß § 2 der Statuten des Vereines „Institut für Österreichkunde“:** „Zweck: Der Verein, dessen Tätigkeit nicht auf Gewinn gerichtet ist, sieht seine Aufgabe darin: 1. die österreichische Kultur und im Besonderen die österreichische Geschichte der Jugend und der Bevölkerung der Stärkung des Staatsbewusstseins näherzubringen. 2. Österreichs Einfluss auf die politischen Geschehnisse und die Kultur in Europa und in der Welt aufzuzeigen. Dieser Zweck soll erreicht werden durch: a) [...], b) Herausgabe von Publikationen, c) [...].“