



JOSEPH STABER

# Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising

---

Alexander von Humboldt-Verlag, Höhenkirchen

Alleinauslieferung: Verlag Franz X. Seitz, München 5

Bittprozession. Holzschnitt, 15. Jahrh., Straßburg

Joseph Staber

*Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen  
des Spätmittelalters im Bistum Freising*

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde vorgelegt bei der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians Universität in München

1 9 5 1

M C M L V

ALEXANDER VON HUMBOLDT-VERLAG

Höhenkirchen – München 8

Referent:

Universitätsprofessor Dr. jur. Dr. theol. Klaus MÜRS DORF

DR. HANS AMTMANN, BRUNNTHAL

*in Verehrung gewidmet*

Mit kirchlicher Druckerlaubnis München, 30. 6. 1954

GV Nr. 6636 Dr. Johann Fuchs Generalvikar

Druck : Salesianische Offizin München

# BEITRÄGE

## *zur Altbayerischen Kirchengeschichte*

III. Folge der »Beiträge zur Geschichte, Topographie  
und Statistik des Erzbistums München und Freising«

von

DR. MARTIN VON DEUTINGER

fortgesetzt vom »Verein für Diözesangeschichte von  
München und Freising«

20. Band/1. Heft

M Ü N C H E N 1 9 5 5

## GELEITWORT

Der „Verein für Diözesangeschichte von München und Freising“ e. V. mit dem Sitz im Erzb. Ordinariat München gibt die „Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte“ heraus. Genau vor hundert Jahren ist der erste Herausgeber Dompropst und Generalvikar Dr. Martin von *Deutinger* durch die Cholera aus einem rastlosen Leben gerissen worden, das er neben seinen Berufsarbeiten der Sammlung und Herausgabe der Materialien unserer Bistumsgeschichte gewidmet hatte. Die 19 Bände, die bisher erschienen sind, legen Zeugnis von der kirchlichen Heimatforschung ab. Das vorliegende 1. Heft des 20. Bandes von „Deutingers Beiträgen“ stammt aus der Feder des neuen Dozenten für bayerische Kirchengeschichte an der Münchener Universität Dr. Josef *Staber*, Brunenthal, und trägt den Titel

*Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters  
im Bistum Freising.*

Das ist ein Thema, zu dem aus anderen Zeitabschnitten und wohl auch aus den von Deutinger gesammelten, längst nicht verwerteten Materialien noch viel beizutragen wäre. Möge das Buch Stabers die Liebe und Begeisterung für unsere kirchliche Heimatgeschichte wecken und vermehren! Liebe und Begeisterung für die Kirchengeschichte unserer bayerischen Heimat haben Deutinger und alle erfüllt, die sein Erbe übernommen haben in einem Volke, das treu am Glauben, an der Sitte und der Art der Väter festhält, weil es ein starkes Heimatbewußtsein in sich trägt. Wir fühlen es selbst, welch starke Bande uns mit der Heimat vereinen, vom Taufstein der Heimatkirche bis zu den Gräbern unserer Lieben und unserer Vorfahren

in der Heimaterde; wir wissen, was das Wort eines Peter Dörfler bedeutet: Der Wein der Religion wird im Becher der Heimat gereicht.

Die Heimatverbundenheit hat ihre Wurzeln in den Tiefen der Seele. Bei unseren tiefsten Erlebnissen, wenn unsere Seele bis ins Innerste erschüttert und gepackt ist, meldet sich die Heimat zu Wort. Wer wäre für diese Wahrheit ein besserer Zeuge als *Augustinus*, der vor 1600 Jahren, am 13. November 354, in Thagaste geboren ist. Nach seiner Taufe suchte Augustinus mit den Seinigen nach einem Orte, an dem sie zusammen am besten Gott dienen könnten; so kehrten sie zusammen nach Afrika zurück (Conf. 9, 8); nach Thagaste, in die Geburtsstadt, in die Heimat zog es ihn mit unwiderstehlichem Drange.

München, am 30. Oktober 1954, am hundertsten Todestag Deutingers, sechzehnhundert Jahre nach der Geburt Augustins,

PROF. A. W. ZIEGLER

1. Vorsitzender des »Vereins für Diözesangeschichte  
von München und Freising«

## VORWORT

Diese Arbeit entstand durch eine Anregung des Hochwürdigsten Herrn Prälaten Simon Irschl, der mir von 1937 bis 1939 im Johanneum zu München ein gütiger Hausvater und Förderer meiner historischen und philologischen Studien war. Die meisten Kapitel des Buches lagen dem verewigten Professor Dr. Max Buchner vor, der sie als Dissertation annehmen wollte. Seine vom Dritten Reich verfügte Emeritierung und sein baldiges Hinscheiden hinderten mich an der Fertigstellung. Prof. Dr. jur. et theol. Klaus Mörsdorf ermunterte mich, die Arbeit abzuschließen und als theologische Promotionsarbeit einzureichen. Seine Ratschläge sowie die der Herren Professoren Prälat Dr. F. X. Seppelt, Dr. Hermann Tüchle, D.Dr. Karl Weinzierl, D.Dr. Anton Mayer-Pfannholz, Dr. F. X. Haimerl, der H. Herren Pfarrer Boegl (†) und Anton Bauer haben mich auf wichtige Quellen und wertvolle Gesichtspunkte aufmerksam gemacht. Ihnen allen sowie Herrn Prof. Dr. A. W. Ziegler, der als 1. Vorsitzender des Vereins für Diözesangeschichte von München und Freising dieses Buch unter die „Beiträge zur Altbayerischen Kirchengeschichte“ aufgenommen hat, gebührt mein verehrungsvoller Dank.

Bei der Auffindung der Handschriften und Archivalien haben mir die Herren Beamten der Münchener Bibliotheken und Archive in unermüdlicher Weise geholfen. Die Namen der Herren Prälat Prof. D.Dr. M. Hartig, Prof. Dr. Paul Ruf und Dr. Georg Schröter (†) seien für die vielen genannt, die mich bei meinen Forschungen unterstützt haben.

Den Druck dieser Studie verdanke ich der Unterstützung der Binderei AZO (Höhenkirchen vor München). Das vorliegende Buch ist das erste, das von dieser Firma in einem von ihr neuentwickelten Bindeverfahren hergestellt ist. Mit meinem innigsten Dank verbinde ich den Wunsch nach einem glücklichen Fortschritt des Unternehmens.

Brunnthal, den 1. Januar 1955

J. STABER



## EINLEITUNG

Johannes Janssen hat durch sein großes Geschichtswerk den Anstoß dazu gegeben, die Vorgeschichte der Reformation unter dem Blickpunkt des kulturellen und religiösen Volkslebens zu erforschen, während bis dahin entweder eine irrational-theologische, die persönliche Tat Luthers einseitig betonende, oder eine nur politische Betrachtungsweise vorherrschend gewesen war. Wer die Reformation nur als theologisches Phänomen sehen, ebenso wer sie nur politisch aus dem Machthunger der Fürsten und Magistrate oder aus dem nationalen Unabhängigkeitsstreben des deutschen Volkes erklären will, hat die Frage unbeantwortet gelassen, warum in so kurzer Zeit das politisch unmündige Volk die Lehre und Praxis der Reformation angenommen hat. Auch dort, wo kein Landesherr seinen Untertanen das neue Bekenntnis aufzwang, etwa im Herzogtum Baiern, ist ein fast völliger Bruch mit der katholischen Vergangenheit festzustellen. Man kann die Abkehr vom mittelalterlichen Frömmigkeitsleben (Stiftungseifer, Hochschätzung des Meßopfers und der Sakramente, Freude an der Heiligenverehrung und am Wallfahren) und die rasche Annahme des „reinen Evangeliums“ nicht nur als Folge religiöser Unwissenheit, mangelnder Kenntnis des Glaubensbesitzes hinstellen. Die in großer Zahl erhaltenen Predigten aus dem 15. Jahrhundert, sehr verschieden nach rednerischer Kunst und religiöser Tiefe, haben ein Gemeinsames: theologische Gelehrsamkeit, die ihren Zuhörern nichts schuldig blieb an Begriffsschärfe und Zitatenreichtum. Die Leute wußten wirklich, was sie verließen, als sie der Kirche den Rücken wandten.

Die Triebkraft der reformatorischen Bewegung, die in kurzer Zeit wie ein Wirbelsturm das gesamte deutsche Volk erfaßt hat, war die leidenschaftliche Ablehnung der sakramentalen und hierarchischen Grundstruktur der Kirche. Dieser Spiritualismus war der Kern auch

jeder vorausgehenden Abfallsbewegung; wenn die des Jahres 1517 eine so heftige Sprengkraft erhielt, so deshalb, weil damals das Wunschbild der ecclesia spiritualis in den Herzen Ungezählter lebte. Den Abscheu der Frommen vor der „Verrechtlichung der Kirche“ für das Entstehen dieser Sehnsucht verantwortlich zu machen, wäre allzu billig. Wenn dieses Schlagwort einen Sinn haben soll, dann doch den, daß die kirchliche Gesetzgebung die freie Entfaltung des religiösen Lebens durch eine Unzahl von Vorschriften hemme. In der hier betrachteten Zeitspanne war aber das genaue Gegenteil der Fall. Es fehlte die Schere, die den Wildwuchs bei der Frömmigkeit und Seelsorge beschnitten hätte. Die äußerlich rege Synodaltätigkeit des 15. Jahrhunderts war sehr oft leeres Mühlengeklapper ohne Korn zwischen den Steinen. Die Sicht auf die drängenden Aufgaben der Seelsorge wurde häufig durch die geistlichen Joppen und Hosen verdeckt, deren Farbe und Schnitt zu den wichtigsten Problemen der Diözesankonzilien gehörte. Das „Wunder von Trient“ tritt auf dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Synoden leuchtend hervor. Das Hochmittelalter zeigt, daß die Glanzzeit der kirchlichen Gesetzgebung zugleich Blütezeit der Frömmigkeit und der Theologie war.

Der Aufschwung des kanonischen Rechtes empfing damals seine Antriebe aus der Neubesinnung auf die Grundlagen des christlichen Lebens. Eine solche Neubesinnung war in der *Devotio moderna*, in den Mönchsreformen, im Wirken vieler Bischöfe und einfacher Seelsorger auch am Vorabend der Reformation lebendig, aber das ganze Streben nach Erneuerung macht den Eindruck des Planlosen. Es fehlten diesmal die großen päpstlichen Gesetzgeber, welche die Bistumsverwaltung und das Pfarrleben gemäß den wirtschaftlichen und sozialen Umschichtungen neu geordnet hätten. Es ist nicht so, als ob die Kirchenspaltung das Ergebnis eines religiösen und moralischen Niederganges gewesen wäre; zahlreiche Einzeluntersuchungen, auch die hier vorgelegte Arbeit beweisen, daß das 15. Jahrhundert eine religiöse Blütezeit war.

Man kann die Reformation als Volksbewegung am besten dort studieren, wo politische Gründe ihren Sieg verhindert haben. Die Protokolle der *Visitatio Bavarica* zeigen folgendes Bild: Reges theologisches Interesse der einfachen Leute, das sich im Zulauf zu Winkelpredigern und im Besitz von sektiererischen Schriften äußert; Ablehnung der Messe und der Sakramente, dagegen noch Teilnahme an den altgläubigen Predigten; Forderung des Laienkelches, die nicht aus liturgischem Eifer hervorgeht, sondern Gleichstellung des Laien

mit dem Priester erstrebt; diese Demokratisierung der Kirche hat ihre Entsprechung in der grundsätzlichen Ablehnung des Zölibats durch die Großzahl der Landseelsorger, die eheähnliche Verbindungen eingegangen sind. Die Reformation zeigt sich hier beim Volk als Spiritualismus, beim Priester als Verbürgerlichung. Wenn man durch die gegenreformatorische Fragestellung dieser Protokolle hindurchzusehen vermag, erkennt man, daß in der Reformationszeit bei aller Verwilderung, die sie mit sich brachte, der religiöse Eifer nicht einfach erloschen ist, daß er aber in einer Richtung sich weiterentwickelt hat, die bereits in der vorhergehenden Epoche einzuschlagen begonnen wurde, nämlich zur unsichtbaren Kirche hin.

Die folgenden Ausführungen sollen zeigen, daß in der Ausgestaltung der Liturgie und in der Wallfahrt das sakramentale Wesen der Kirche weithin verdeckt wurde durch die Pflege einer Frömmigkeit, die oft nur mehr den Einzelnen vor Gott sah. Daneben weist diese Frömmigkeit aber auch Eigenschaften auf, so zum Beispiel die starke Verbindung von Glaube und Volkstum, Freude am Prunk des Gottesdienstes, den Überschwang der Gefühlsäußerung, die in den Feuern der Glaubenskämpfe geläutert und durch eine erneuerte Kirche in Zucht genommen, in Verbindung mit dem durch die großen Heiligen des 16. Jahrhunderts wiedererweckten apostolischen Geist die Charakterzüge der katholischen Barockreligiosität bilden.

# Liturgie und Heiligenverehrung im deutschen Volkstum der Vorreformationszeit

## 1. KAPITEL

### Liturgie und Kirchenreform

Vor der verwirrenden Buntheit und Fülle des religiösen Lebens im Spätmittelalter stieg in einem scharfsichtigen Beobachter wie Pierre de'Ailly die Furcht auf, die Kirche werde unter der Last von Kleinkram zusammenbrechen<sup>1</sup>. Ob Theologie, ob Recht oder Frömmigkeit: überall ein krebstartiges Wuchern ohne Entelechie, ohne lebendiges Ordnungsprinzip<sup>2</sup>. Es scheint unmöglich zu sein, das Jahrhundert vor der Reformation in seinem Geistesleben auf eine überschaubare Formel zu bringen. Die Versuche, die geistigen Ursachen der Reformation zu erfassen, sind samt und sonders wenig überzeugend. Es ist eine widerspruchsvolle Welt, die sich da dem Historiker darbietet, „eine Welt der Zerstörung und des Aufbaues, geschüttelt vom Sturm der Zeitenwende“<sup>3</sup>.

Das Wissen um die Unrast, von der die Epoche getrieben wurde, und die Ahnung der kommenden Katastrophen spricht aus dem Wort eines Zeitgenossen (Clemens Sender von Augsburg), der von einer „geschwinden, geuerlichen Zeit“ redet<sup>4</sup>.

Einen chaotischen Eindruck macht besonders die Vielfalt und Gegensätzlichkeit des religiösen Lebens. Dem klar gegliederten Bau des Kirchenjahres war so viel neue Zier angesetzt worden, daß sein eigentlicher Sinn und seine ursprüngliche Architektur nicht mehr deutlich zur Geltung kamen. Drei Kräfte wirkten an der Umformung des christlichen Festkreises. Die beiden ersten entstammten der kulturellen Oberschicht und können bezeichnet werden als intellektualistisches Streben nach Vergeistigung und — im scheinbaren Gegensatz dazu stehend — als gefühlsbetonter Subjektivismus, der um jeden Preis schaubare und handgreifliche religiöse Erlebnisse sucht.

Die dritte der gestaltenden Kräfte stieg aus dem Urgrund der primitiven Gemeinschaftskultur empor: das Erleben von Geburt und Tod bei Mensch und Natur und die magischen Künste, um dieses Geschehen zu beherrschen, haben das Kirchenjahr mit dem Efeu volkstümlicher Bräuche umspinnen.

Das Streben nach Vergeistigung zeigt sich in der allegorischen Ausdeutung des Kirchenjahres, in der Einführung von Festen, die nicht mehr in gleicher Weise wie die altchristlichen ein heiliges *Geschehen*, wie Menschwerdung oder Auferstehung des Herrn vergegenwärtigen<sup>5</sup>, sondern in erster Linie eine *Wahrheit zur Betrachtung* vorstellen und so einen abstrakten Zug an sich tragen; schließlich darin, daß Glaubenstatsachen aus dem Gesamtorganismus des christlichen Glaubens und Betens herausgelöst und in dieser Isoliertheit verehrt wurden.

Religiöser Subjektivismus machte die einzelne Persönlichkeit, ihre Bedürfnisse und Gefühle — und wenn diese noch so kleinlich, armselig, ja lächerlich waren<sup>6</sup> — zum Maßstab der Festgestaltung. Aus der Heilsgeschichte, deren Abbild das Kirchenjahr ist, nahm man das menschlich Anziehende, das Idyllische, das Bürgerliche heraus und stellte es in den seelischen Mittelpunkt der Feste. Das Interesse am persönlichen Seelenheil drängte die rein kultische Haltung zurück und zugleich die kirchliche Gemeinschaftsidee. Dem seelischen Überschwang, der chaotischen Gefühlswelt der Spätgotik wurde der Geist der römischen Liturgie, der „in Einfachheit und praktischem Sinn, in Nüchternheit und Zucht, in Ernst und Würde besteht“<sup>7</sup> immer fremder. Schon seit der Geisteswende des 11./12. Jahrhunderts begann man durch Vervielfältigung von Andachtsformen, durch äußerlichen, dem Wesen der Liturgie fernen Prunk, durch Jagen nach Gefühlswirkungen dieser individualistischen Maßlosigkeit Ausdruck zu geben<sup>8</sup>.

Eine bewußte Abwehr gegen die bezeichnete Entwicklung gab es kaum; es war auch damals das gewaltige Beharrungsvermögen Roms<sup>9</sup>, welches das liturgische Erbe der alten Kirche bewahrte. Ein wirklicher Kampf wurde auf den Synoden und von den Pfarrkanzeln aus nur gegen die Einwirkungen geführt, die von der primitiven Gemeinschaftskultur auf das religiöse Leben ausgingen. Bei manchen Bestandteilen dieser Gemeinschaftskultur läßt sich eine völkische Kontinuität klar erkennen, bei anderen handelt es sich um „gesunkenes Kulturgut“, um kirchliche Bräuche, die die primitive Gemeinschaft übernommen und in ihrem Sinne umgestaltet hat.

Wer nach Erneuerung der Kirche strebte, durfte auch die Mängel des christlichen Festkreises nicht übersehen. Bereits 1520 empfahl Luther die Abschaffung der Feiertage in seinem „Sermon von den guten Werken“: „Wollte Gott, daß in der Christenheit keine Feiertage wären denn der Sonntag, daß man unser Frauen und der Heiligen Feste alle auf den Sonntag legte, so blieben viel böser Untugend nach; durch die Arbeit der Werkeltage würden auch die Lande nicht so arm und verzehret. Aber nun sind wir mit vielen Feiertagen geplaget zur Verderbung der Seelen, Leib und Güter, davon viel zu sagen wäre“<sup>10</sup>. Wir sehen aber aus dieser Stelle, daß Luthers Einwand gegen die Feiertage keineswegs religiöse oder gar liturgische Gründe hatte, sondern rein moralische und volkswirtschaftliche.

Rein wirtschaftliche Gesichtspunkte, das Mißverhältnis der Heiligenfeste im Sommer zu den Arbeitstagen, die Unmöglichkeit, an den wenigen Werktagen die Ernte einzubringen, bestimmten 1438 die Synode von Brixen dazu, an den einfacheren Heiligenfesten im Sommer nach Anhörung der Messe die Arbeit zu gestatten<sup>11</sup>. Bereits 1418 war auf dem Provinzialkonzil von Salzburg der Wunsch laut geworden, die allzu sehr vermehrten Heiligenfeste einzuschränken. Dem Salzburger Provinzialkonzil von 1456 lag ein Antrag vor, die Synode möge die *Unzahl* von Festen unbekannter Heiliger einschränken<sup>12</sup>, so die Donnerstage nach Ostern, Pfingsten und Weihnachten, den Freitag nach Christi Himmelfahrt, die Festtage der Heiligen Otto und Koloman und vieler anderer, denn diese Feste würden von vielen Laien und den alten Weibern mehr in Ehren gehalten als die Sonntage und die anderen von der Kirche eingeführten Festtage und in abergläubischer Weise begangen. Deshalb zeige das gemeine Volk keinen Eifer mehr für die Feier der Feste der heiligen Mutter Kirche<sup>13</sup>.

Die Bestimmungen dieser Kirchenversammlung nahmen sich die Väter der Freisinger Diözesansynode von 1480 zum Vorbild. Sie befahlen, daß der Unfug verschiedener Volkskreise, gewisse Tage gegen den allgemeinen Diözesangebrauch als festlich zu begehen, abzustellen sei<sup>14</sup>.

Der Kampf, den Nikolaus von Cues in den 50:iger Jahren gegen die Sonderfeiertage des Volkes führte, die aus eigener Willkür und mehr aus Aberglauben als berechtigter Gottesverehrung begangen wurden<sup>15</sup>, zeigt uns die gleiche Erscheinung: die Volksfrömmigkeit löste sich von der Kirche ab. Die Reformer des 15. Jahrhunderts konnten das Heranwachsen einer kirchenfremden Religiosität nicht verhindern, obwohl ihre Erneuerungsarbeit tatsächlich an dem Punkt an-

setzte, von dem aus allein der Verfall aufgehalten werden konnte, nämlich am Gottesdienst. Denn dieser ist ja das eigentliche Bindeglied der kirchlichen Gemeinschaft, und enthält die stärksten Kräfte für eine religiöse und ethische Formung der Seelen. Das Kernstück der christlichen Feier, die Eucharistie, galt in der alten Kirche als „Sakrament der Einheit“, nicht nur der Einheit des Menschen mit Christus, sondern des Verbundenseins mit dem Volke Gottes<sup>16</sup>. Noch Thomas von Aquin hob diese Bedeutung des Sakramentes ausdrücklich hervor<sup>17</sup>. Die gemeinschaftsbildende Kraft der Liturgie beweisen die östlichen Kirchen, deren verfassungsmäßiger Zusammenhalt lose ist.

Alle Klosterreformen begannen mit der Erneuerung des Gottesdienstes. Schon die Menge und Ausführlichkeit der Bestimmungen für ihn zeigt, wie das Opus Dei das Hauptanliegen der kirchlichen Erneuerungsbewegung war. Das Reformationslibell, das Abt Eberhard von Weihenstephan um das Jahr 1418 verfaßte, handelt in seinem ersten Teil von den Zeremonien, dem Missale und Brevier<sup>18</sup>. Für Petrus von Rosenheim war die Liturgie eine seiner Hauptsorgen<sup>19</sup>. Die Tegernseer Reform trägt das gleiche Kennzeichen. Dort hatte man die Heiligenfeste willkürlich vermehrt, die Kalendarien, Breviere, Rubriken und Zeremonien fortwährend geändert und den Gottesdienst übermäßig verlängert, so daß oft an einem Tage drei Ämter gesungen werden mußten und die Matutin vier Stunden dauerte. Der Reformabt Kaspar Aindorffer begann seine Tätigkeit mit der Änderung dieser Zustände. „Imprimis igitur *ab opere Dei*, cui, ut ait beatissimus pater Benedictus in regula, nihil esse preponendum, *exordium* capientes . . .“ Er stellte das römische Missale und das Brevier von Subiaco als Norm für die Feier der Messe und des Stundengebetes auf, und vereinfachte den Gottesdienst<sup>20</sup>. Eine Reihe von Abhandlungen und Predigten über die Meßfeier entstand damals in Tegernsee. Der Prior dieses Klosters wurde vom Bischof von Eichstätt aufgefordert, einen Traktat über die Meßfeier und die Vereinheitlichung der Liturgie zu verfassen, der auch für die einfachen Priester geeignet sei, um sie zu einer würdigen Feier des Gottesdienstes anzuleiten<sup>21</sup>. •

Daß die Verbesserung des Kultes keineswegs auf die klösterliche Gemeinde beschränkt sein sollte, zeigt uns die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts im Reformkloster Indersdorf verfaßte Predigttagende. Vor jedem kirchlichen Fest und jeder heiligen Zeit des Kirchenjahres mußte der Prediger das Volk in den

Sinn dieser Feste und heiligen Zeiten einführen. In einlässlicher Weise wurden hierbei auch die besonderen Zeremonien der Hochfeste erklärt, so am Palmsonntag die kirchlichen Riten der Palmweihe und der Karwoche.

Der kirchliche Festritus wurde umrankt von „lößlichen Bräuchen“ des Volkes, wenn etwa die Gläubigen beim Opfergang in der Christnacht ein Licht in der Hand trugen. Aber auch die Bräuche der Johannisnacht fanden die volle Billigung der Indersdorfer Mönche; die Klopfnächte vor Weihnachten dagegen wurden als heidnisch bezeichnet und verworfen<sup>22</sup>.

Es ist klar, daß man auf diese Weise das Volk sehr geschickt zur seelischen Mitfeier der kirchlichen Liturgie erzogen hat, jedes Jahr wurden die einzelnen Feste und Zeremonien dem Verständnis der einzelnen Gläubigen nahe gebracht, nicht in langen Predigten, sondern in der beliebteren Form<sup>23</sup> der Verkündigung nach der Predigt.

Ein Zeichen dafür, wie trotz des religiösen Subjektivismus jener Zeit die Einsicht in die Notwendigkeit einer seelischen Verbindung des einfachen Christen mit dem Gottesdienst des Priesters noch nicht erstorben war, zeigen die deutschen Plenarien, die damals sehr zahlreich entstanden. Man faßte darin die wechselnden Lesungen, Gesänge und Gebete der Meßfeier zusammen und erschloß sie durch Erklärungen dem Verständnis der Laien<sup>24</sup>.

Es kam tatsächlich darauf an, ein echtes *Verständnis* der Liturgie zu wecken, an eifriger Beteiligung fehlte es in jenem Zeitraum keineswegs. Man hat darauf hingewiesen, daß an etwa 260 Tagen im Jahre die mittelalterliche Kirche den Menschen in Anspruch nahm durch ihre Festesfeier oder ihr Fastengebot<sup>25</sup>. Wohl nur wenige ließen es sich genügen, allein die strenge Pflicht dieser Feste und Fasten zu erfüllen; die Kirche lud jeden Tag das Volk zur Messe ein und reiche Ablässe belohnten auch das kleinste Gebet.

## 2. KAPITEL

### Die religiöse Weihe der Wochentage

Der Propst Neuhauser von Unserer Lieben Frau in München schärfte dem Klerus der inkorporierten Kirche in Iilmünster ein, zu sorgen, daß die Kirchen „nymmer ain tag an meß sey“ und wenn



die Messe in der Pfarrkirche nicht gehalten werden konnte, so mußte der Pfarrer am Sonntag vorher verkünden, daß in der Filialkirche Gottesdienst gehalten werde, damit die Leute dorthin gehen konnten. Der Propst von München ordnete überdies an, pünktlich zu beginnen, damit das gemeine Volk „nit verdrieß gewinne so man lang verzeucht“<sup>26</sup>. Die höheren Stände sollten dem Volke gutes Beispiel geben; Herzog Albrecht III. von Bayern erhielt von seinem Beichtvater die Mahnung, die Sonntagspflicht sei unter schwerer Sünde für alle Christen geboten: „über die häubter der heyligen kristenheit geistlich und weltlich sind schuldig täglich ze hören ein mess hindan gesetzt merklich ursach“<sup>27</sup>.

Nach dem Zeugnis des Erasmus von Rotterdam haben freilich die „Häupter der heiligen Christenheit“ die Eucharistie auch vor ihrem Bette feiern lassen, um die Mühsal des frühen Aufstehens zu vermeiden<sup>28</sup>.

Dem wandernden Volk zuliebe mag so manche Kapelle an der Straße erbaut worden sein. „Auch daz hye durch dy gemain straß manig menschen taglich wandern, der vil dez tags in kain kirchen kommen seyn, damit dy menschen bewegt wurden zw loben got vnd seinen tempel ze suchen.“ Diese Absicht leitete die Chorherren von Indersdorf, als sie die verfallene Kapelle in der Schwaig bei Dachau neu errichteten<sup>29</sup>.

Jeder Tag sollte durch Gebet geheiligt werden. Am Morgen und am Abend betete man auf den Knien das Vaterunser, den Englischen Gruß, das Glaubensbekenntnis und ein kurzes Gebet zum Schutzengel<sup>30</sup>. Das mögen im allgemeinen auch die einzigen Gebetsformen gewesen sein, die der einfache Mann kannte; man darf das um so leichter annehmen, als das Chorgebet und der Tischsegen der Laienbrüder in den Klöstern nur aus einer Reihe von Vater Unser bestand<sup>31</sup>. Andere Gebete, wie zum Beispiel das später so weit verbreitete „Seele Christi heilige mich . . .“ mögen schon wegen der Ablässe von Tausenden von Jahren, die man mit ihnen angeblich gewinnen konnte, geschätzt worden sein<sup>32</sup>.

Während in der Liturgie die Wochentage von der jeweiligen kirchlichen Festzeit ihre religiöse Bedeutung empfangen — bezeichnend ist, daß die alte Kirche und die Liturgie keine Namen für die Wochentage kennt —, gab ihnen die Frömmigkeit des Mittelalters einen eigenen religiösen Charakter, auch hierin vom altkirchlichen Denken sich entfernend<sup>33</sup>.

Die Andachten, die mit den einzelnen Wochentagen verbunden

waren, sind in der hier behandelten Periode wohl schon feststehend gewesen. Die „Schön Lehr“, die der Dekan Johannes Rothuet von Indersdorf für seinen herzoglichen Freund Albrecht III. schrieb, enthält Tischlesungen für alle Tage der Woche, die uns einen Einblick gewähren in die spätmittelalterliche Heiligung der Wochentage. Der Mittwoch wird als Tag der Buße bezeichnet, denn an ihm wurde der Herr um 30 Silberlinge verraten. Ein echt mittelalterlicher Grund für den Bußcharakter des Mittwochs, der ja schon altchristlich ist, wird später genannt, es ist seine Stellung als mittlerer Tag der Woche: „Du sollst betrachten wye du stest zwischen des lebens vnd des tods, zwischen lieb vnd layd.“ Deswegen soll man dem Leib etwas abbrechen, wie es mit der Gnade Gottes viele Menschen tun. Etliche essen an diesem Tag kein Fleisch, etliche baden nicht, andere haben andere Abtötungen<sup>34</sup>. In Trauer und mitleidvollem Sinn beging man auch den Montag. Er galt dem Gedenken an die armen Seelen, bei denen sich nach kurzer Ruhepause des Sonntags, die Gott ihnen gewährt, die Qual erneuert<sup>35</sup>. Durch Stiftungen von Messen für diesen Tag suchte man ihre Leiden zu lindern<sup>36</sup>.

Die meisten Andachtsstiftungen betrafen die drei letzten Wochentage. Am Donnerstag wurde an allen größeren Orten die Einsetzung des Altarsakramentes mit einem Umgang in der Kirche gefeiert<sup>37</sup>. Ablässe für alle, die sich daran beteiligten, und Stiftungen, um der Prozession noch mehr Feierlichkeit zu verleihen, förderten diesen Brauch<sup>38</sup>.

Die andächtige Versenkung in das Leiden Christi, die im Mittelpunkt der hoch- und spätmittelalterlichen Frömmigkeit stand, gab dem Freitag sein religiöses Gepräge. Sie wirkte sich aus in Stiftungen von Messen: *De passione Domini*, *De vulneribus Christi*. Am Freitag nach dem Weißen Sonntag feierte man das Fest „*Lanceae et clavorum*“<sup>39</sup>. Nach oder während der Messe wurde vielerorts mit dem Gesang des Evangelientextes *Tenebrae factae sunt ...* die Erinnerung an das Sterben Christi wachgerufen<sup>40</sup>. Der Beginn der Passion Christi, die Todesangst auf dem Ölberg wurde durch das Angstläuten dem christlichen Gemüt zur Betrachtung vorgestellt<sup>41</sup>.

Manche Gläubige begingen diesen Tag mit strengem Fasten und übertrafen so die Forderung der Kirche, die Enthaltung vom Fleisch anbefahl<sup>42</sup>.

Seit Petrus Damiani (1007—1072) setzte sich auch in Deutschland der Brauch durch, den Samstag als Marienfest zu feiern<sup>43</sup>. In der Freisinger Diözese können wir 1256 als Jahr seines Aufkommens be-

stimmen. Damals stiftete Bischof Konrad I. die Samstagsämter zu Ehren der Muttergottes im Dom zu Freising<sup>44</sup>. Mit dem Samstag verbinden sich auch die ältesten von allen Andachtsstiftungen, die zur Absingung des Salve Regina, die allerdings auch an anderen Tagen, besonders an Vorabenden von Marienfesten und in der Fastenzeit, angeordnet waren. *Mitterwieser* glaubt, daß diese Andachtsform vom Rheinland hergekommen sei und führt eine Anordnung des Speyerer Domkapitels an, nach der Complet des Samstags das Salve Regina zu singen<sup>45</sup>. Doch wurde es in München bereits zwischen 1278 und 1289 bei St. Peter eingeführt<sup>46</sup>. Noch vor 1325 war diese Sitte in Schliersee üblich<sup>47</sup>. Hier war es nach der ersten Vesper des Samstags, also am Freitagabend zu halten. Außer den von *Mitterwieser* festgestellten Salvestiftungen in Aubing (1486 von Herzog Sigismund begründet), Moosburg [1425]; es ist zu vermuten, daß hier eine andere gleichartige Stiftung schon lange vorausgegangen war, Wasserburg (1517)<sup>48</sup> sind noch nachzuweisen: Geisenhausen (1470)<sup>49</sup>, Ilimünster<sup>50</sup>, Moosach bei Grafing (1496)<sup>51</sup>. Der Stiftungsbrief für den letztgenannten Ort zeigt, wie diese Andacht vor sich ging. Der Pfarrer sang mit seinen zwei Kaplänen das Salve Regina, darauf zog man in Prozession mit Rauchfaß und Weihwasser unter dem Gesang eines Responsoriums für die Verstorbenen zum Totenkerker, dort wurde die Totenvesper mit der Oration gelesen, hierauf zog man wieder in die Kirche ein unter dem Gesang des „Media vita“. Die Bestimmung des Stifters, daß man am Schlusse das „Media vita“ singen soll, könnte die Annahme nahelegen, daß dieser volkstümliche Gesang — wahrscheinlich überall in deutscher Sprache — vom Volk gesungen wurde<sup>52</sup>. Möglicherweise stimmten die Gläubigen auch in das Salve Regina mit ein, für die Oberpfalz bezeugt uns das Johannes Freysleben (1523): „Und ob man schon darzu läutet, man brächt sie dennoch nicht zur Predigt; wenn man aber die Salveglocken läutet, da läuft man herzu wie die Hühner, da treibt man Magd und Knecht, Weib und Kind dahin, da pfeift man dann, da garkelt man, da singt man, da schreit man, da brüllt man wie ein Ochse, da heult man wie die Wölfe, da zündet man Lichter an wie St. Johannisfeuer, und also verbringt man dieses hochchristliche Werk: wer das nicht tut, der ist ein Ketzer, ob er wohl sonst der göttlichste ist“<sup>53</sup>.

### 3. KAPITEL

#### Die Sonntagsheiligung

Von der *Sonntagsfeier* berichtet ein Italiener, der 1517 durch Deutschland reiste, fleißig würden die Gottesdienste besucht und die Haltung der Gläubigen und Priester sei andächtig, woraus er schließen müsse, daß das religiöse Gefühl bei den Deutschen stärker und kräftiger entwickelt sei als in Italien, wo man während des Gottesdienstes von Geschäften rede und sich unterhalte<sup>54</sup>. Der „dies sanctificatus“ wurde bereits in der Antike mit religiöser Scheu umgeben. Der Glaube, daß die Gottheit selber beim Feste unter den feiernden Menschen schenkend und helfend zugegen sei, mußte dazu antreiben, alles Befleckende, ja alles gewöhnliche Tun von den heiligen Tagen ferne zu halten<sup>55</sup>. Sünden, die an einem Feiertage begangen wurden, verletzten besonders schwer die Ehrfurcht gegen Gott, sie wurden mit Ausschluß vom Empfang der Eucharistie bestraft<sup>56</sup>. Daß in den Anweisungen über den Ausschluß von der Kommunion sich keine Bestimmung gegen die Arbeit an Feiertagen findet<sup>57</sup>, zeigt wohl, daß die kirchlich gebotene Arbeitsruhe selten übertreten wurde<sup>58</sup>. In die Weihestimmung, die auf den Feiertagen lag, traten die Gläubigen bereits am Vorabend ein. Die Pfarrgeistlichen von Ilimünster waren verpflichtet, am Samstag eine Vesper oder wenn das in der Erntezeit unmöglich war, das Salve Regina zu singen, „damit das gemain volk dester Ee am Sambstag ze kirchen gee vnd ermant werde zu betten vnd zefeyren“<sup>59</sup>. Wie heute noch traditionsbewußte Bauern ihren Kindern und Dienstboten an den Feierabenden alles Lärmen und Pfeifen untersagen, so mußte auch damals in den „heiligen Nächten“ weihevoller Stille herrschen. In der Hofmarkordnung von Indersdorf war festgesetzt: „Wir wellen auch, das vnser wirt an heiligen nächten als Sambbtztag nach vnser lieben frawen vnd all hochzeitlich Nacht kein grobe zerung pey In leiden mit schreyen, pfeiffen oder anderem das wider got ist“<sup>60</sup>. Die Dienstboten mußten sich bald zur Ruhe begeben<sup>61</sup>. Der Nürnberger Dominikaner Herold, dessen Predigten ungemein beliebt waren, bestimmt die Feiertagsruhe von der 1. Vesper, also vom Vorabend, an bis zur 2. Vesper am Abend des Festes und wendet sich gegen solche, die am Vortag ungescheut arbeiten, aber es für Sünde hielten, am nachfolgenden Tag nicht blau zu machen<sup>62</sup>.

Der Sonntagsgottesdienst begann meist sehr früh; für Ilimünster

zum Beispiel wurde als „rechte Singzeit“ festgesetzt im Sommer 6 Uhr, im Herbst 7 Uhr, im Winter und in der Fastenzeit 8 Uhr; dabei war an Sonn- und Feiertagen die gleiche Anfangszeit üblich wie an den Werktagen. Nur an sehr hohen Sonderfesten einer Kirche, an denen man viele Pilger erwartete, wurde der Beginn verschoben<sup>63</sup>.

Lärmende Musik begleitete besonders in den Städten Orgel und Gesang<sup>64</sup>. Der Gipfel des Festjubels wurde wohl erreicht, wenn es zuzuging wie bei der Landshuter Hochzeit: „Das gab in der kirchen ein solch gedön, das einer nicht wol sein aigen wortt hören mocht<sup>65</sup>. Die liturgischen Gesänge wurden, wenigstens in größeren Orten, vom Schulmeister und seinen Schülern auf dem Lettner gesungen<sup>66</sup>, dessen beschränkter Platz nur eine geringe Zahl von Sängern und Musikern zuließ<sup>67</sup>. An Kathedalkirchen hatte man wohl auch eigene Choralisten; 1483 machte Bischof Sixtus von Freising eine Stiftung von 10 Choralisten und 2 Schülern, um den Gesang in seiner Kirche feierlicher zu gestalten. Veit Arnpeck, der uns davon erzählt, gibt als Grund für diese Stiftung an, der Bischof habe dadurch die Schüler entlasten wollen, da bei ihren vielen kirchlichen Verpflichtungen das Studium zu kurz gekommen sei<sup>68</sup>.

Leider sind uns für unsere Diözese nur sehr wenig Nachrichten erhalten über den kirchlichen Gesang und die Kirchenmusik jener Zeit<sup>69</sup>. Doch wird man wohl sagen können, daß der alte feierliche Choralgesang dem Volke langweilig und kraftlos vorkam, wenigstens verlangte der Münchener Arzt Sigismund Gotzkircher (um 1460) für die vielen Ämter, die er auf seine Kosten abhalten ließ, immer ein gut besetztes Orchester<sup>70</sup>.

Zeitlich und vielleicht auch der Einschätzung nach stand im Mittelpunkt des Sonntagsgottesdienstes die Predigt<sup>71</sup>. Der Franziskaner Schatzger in München sprach in einer Predigt sogar die Überzeugung aus, es sei höchst notwendig, das Wort Gottes aufmerksam zu hören, noch notwendiger als der heiligen Messe beizuwohnen; denn das Wort Gottes sei für die Seele eine Speise, ohne die das innere Leben nicht lange erhalten werden könne. Freilich hat der berühmte Münchener Prediger diese Mahnung erst nach Ausbruch der Reformation eingeschärft, wahrscheinlich in den Jahren 1526—1527; aber hatten nicht der heilige Bernhardin von Siena, Geiler von Kaisersberg und ein beliebtes Handbuch der Pfarrseelsorge, das Parochiale Curatorium, die gleiche Ansicht vertreten?<sup>72</sup> Diese allgemeine Überzeugung<sup>73</sup> am Vorabend der Reformation und in der Reformationszeit selbst ist ein Gradmesser für die Entwicklung der Frömmig-

keit. Das Kultmysterium hatte seine überragende Bedeutung für die christliche Religiosität verloren. Aus diesem Werdegang zog Luther die letzte Folgerung, indem er das Mysterium aus dem Gottesdienst entfernte.

Nach Schluß der Predigt folgten das Vaterunser, der Englische Gruß, das Apostolische Glaubensbekenntnis und die zehn Gebote<sup>74</sup>. Hierauf wurde die offene Schuld und das Gebet für die Lebenden und die Abgestorbenen gesprochen. Es wurden auch die während der Woche einfallenden Heiligenfeste, die Altarpatrozinien der Hauptkirchen und die Kirchweihstage der Filialen, schließlich auch die Fasttage bekanntgegeben. Wie ausführlich diese Verkündigung manchmal war, zeigt zum Beispiel eine Indersdorfer Anweisung<sup>75</sup>. An manchen Kirchen war auch ein sonntägliches „Gedenken“ für bestimmte Verstorbene gestiftet<sup>76</sup>. Am Ende aller dieser Vermeldungen wurde das Weihwasser ausgeteilt<sup>77</sup>.

In einer Zeit, da die Gemeinschaftsbindungen sich lösten, wurde der Brauch, dem Sonntagsgottesdienst in der eigenen Pfarrkirche anzuwohnen, oft übertreten<sup>78</sup>. Besonders die Klosterkirchen wurden mit Vorliebe aufgesucht — eine Quelle ständiger Verdrießlichkeiten zwischen dem Weltklerus und den Mönchen<sup>79</sup>. Manchmal entschied der Generalvikar den Streit<sup>80</sup>. Es fanden aber auch vertragsmäßige Regelungen der Rechte beider Parteien statt, so 1489 in München. Das Volk ging in die Kirche der Franziskaner, weil eben die Barfüßer besser predigten. Die um ihre Rechte besorgten Stadtpfarrer von St. Peter und Unserer Lieben Frau trafen mit den Mönchen ein Übereinkommen, das diesen die Predigt beim Vormittagsgottesdienst bis auf wenige geringfügige Ausnahmen untersagte. Hier erfahren wir zugleich, daß die Münchener Franziskaner vormittags und nachmittags predigten<sup>81</sup>. Dieser Brauch war in der Salzburger Kirchenprovinz ziemlich häufig. Statt des Evangeliums wurde nachmittags die Epistel der Predigt zugrunde gelegt<sup>82</sup>. Die liturgische Vesper, welche den Nachmittagsgottesdienst bildete — deutsche Andachten gab es noch nicht<sup>83</sup> — scheint die Leute wenig angezogen zu haben und deshalb durch eine Predigt ersetzt worden zu sein.

Der letzte Rest einer aktiven Beteiligung des Laien an der Meßliturgie war der Opfergang, der bei gestifteten Ämtern manchmal mit großer Feierlichkeit ausgestattet wurde. Der Münchener Arzt Sigismund Gotzkircher ließ bei der Messe zu Ehren seines ritterlichen Lieblingsheiligen St. Georg acht Bannerträger den Opfergang mitmachen<sup>84</sup>. Uralte liturgische Bräuche<sup>85</sup> lebten in solchen Stif-

tungen manchmal weiter; beim Feste der Waffen Christi, das 1506 der Kanoniker Wolfgang Würsing in St. Andre in Freising stiftete, mußte eine Beghine bei der Opferung einen Krug mit Wein und zwei Semmeln zum Altar tragen<sup>86</sup>.

#### 4. KAPITEL

##### Die Heiligenverehrung

Der leidenschaftliche religiöse Eifer des deutschen Spätmittelalters läßt sich nirgendwo klarer beobachten als bei der Heiligenverehrung und den mit ihr zusammenhängenden Frömmigkeitsformen, dem Reliquienkult und der Wallfahrt. Was im Herzen des Volkes lebte an Not und Angst, Freude und Vertrauen, sprach sich darin mit einem fast unerschöpflichen Reichtum an Gebeten und frommen Bräuchen aus; farbenfroh wie die Tafelbilder jener Zeit und reich an Gestalten und bunten Kleinigkeiten ist der Heilighimmel des späteren Mittelalters. Wie die spätgotischen Maler das überirdisch Erhabene in gemütliche Nachbarschaft mit dem irdischen Alltag bringen, aber Himmelstrost und Erdenfreude mit schrillum Mißklang überschreiend, den Beschauer durch die Schilderung grauenvoller Martern quälen und mit widerlichen Teufelsfratzen schrecken, verbinden sich die schroffsten Gegensätze in ihren Gebeten und Bräuchen zu Ehren der Heiligen, und offenbaren hierin besonders deutlich die rätselvollen Widersprüche, die ihre Frömmigkeit wie ihre ganze Kultur durchziehen.

Welches Herzensanliegen die Heiligenverehrung auch der bäuerlichen Bevölkerung bedeutete, läßt der Bericht über die Translation der Reliquien des heiligen Arsacius von Ilimünster nach München erkennen. Herzog Albrecht IV. wollte zur Durchführung seiner staatskirchlichen Absichten ein geistliches Ratskollegium schaffen. Die Domkapitel von Freising und Regensburg, die er dazu heranziehen wollte, versagten sich ihm und nur mit Mühe gewann er für den Plan seinen unehelichen Halbbruder Dr. Johannes Neuhauser, der damals Kanonikus in Regensburg war und späterhin zum leitenden Staatsmann Baierns wurde. Die kirchenrechtliche Basis für die neuen Hofgeistlichen sollte ein Kanonikatsstift abgeben, das der Fürst an der neuerbauten Münchener Frauenkirche errichten wollte. Die

finanzielle Grundlage gedachte er sich billig zu verschaffen durch Aufhebung zweier Chorherrenstifte, Schliersee und Immünster. Der Bischof von Freising leistete zähen Widerstand, der ihm aber nichts half, da der Herzog die römische Kurie auf seiner Seite hatte. Der Leib des heiligen Arsacius sollte ebenfalls nach München übertragen werden. Die Pracht, mit der das geschah: Ein Wagen mit Gold und Samt geziert, von sechs weißen Rossen gezogen, mit einer Menge von Windlichtern umgeben, konnte das Landvolk, das in großer Menge zum Abschied von seinem Nothelfer erschienen war, nicht trösten. Es hat „jämmerlich gewaint, und die Hendt über den Kopf aufgewunden und geschrien, eine Frau hat gar jammerlich gethan, da ist sie gefragt worden, ob sie um den Heiligen also thue; hat sie gesagt nein, um unserer großen sündt, ich hab gehört von meinen Eltern, daß vor langem ist hier ein Frauenkloster gewesen, das ist zerstört worden umb unserer sündt wegen, als ist dies die andere Straf, daß man uns den würdigen Heiligen mit Gewalt nimmt, ich fürcht, daß wir sein nicht würdig seynt“. Der Dekan des aufgehobenen Stiftes verlas die päpstliche Bulle „da wardt er wainen, das er vom stuel muest, als ward ein groß geschray von dem paurenvolckh umb dem heiligen“. Dem Propst des neuen Liebfrauenstiftes, der diese traurige Reliquienübertragung leitete und seinen Begleitern war selbst nicht wohl ums Herz; „es hat ihn dennoch graust“, sagt der Mönch von Scheyern, auf den dieser Bericht zurückgeht<sup>87</sup>.

Die Entwicklung, welche die Frömmigkeit des christlichen Abendlandes etwa seit dem 11. Jahrhundert im Sinne einer Abkehr vom Objektiv-Sakralen zum Subjektiv-Psychologischen genommen hatte<sup>88</sup>, ließ den Heiligenkult, der ja dem Drange einer individualistischen Religiosität, alle Anliegen und Gefühle des Menschenherzens rückhaltslos auszusprechen, so sehr entgegenkommt, das Übergewicht über das Wesentliche des christlichen Gottesdienstes gewinnen. Bezeichnend für den Unterschied zwischen dem religiösen Fühlen des Frühmittelalters und dem späterer Zeiten dürfte folgende Erzählung aus den Kollationen des Abtes Odo von Cluny sein: Man ließ einst Reliquien der heiligen Walpurgis einige Tage auf dem Altare. Da tat die Heilige kund, sie werde von jetzt ab keine Wunder mehr erbitten, *weil ihre Reliquien sich auf dem Altare befänden, auf dem nur die heiligsten Geheimnisse* gefeiert werden dürften. Daraufhin wurde der Reliquienschrein herabgenommen und es erfolgten neue Wunder<sup>89</sup>. Deutlich ist hier der Gegensatz zu spüren: Die frühere Zeit sah in der Feier der heiligsten Geheimnisse das Kernstück des



christlichen Kultes, während später, als die Altartische nur mehr die architektonische Basis für eine prunkvolle Pyramide von Heiligenbildern und Reliquiengefäßen darstellten — wenigstens gefühlsmäßig —, das Mysterium nicht mehr im Mittelpunkt der Frömmigkeit stand.

Die Heiligenfeste überwucherten durch ihre Zahl und ihre Bedeutung für das Volksleben das Kirchenjahr und verdunkelten dessen ursprünglichen Sinn, zeitliche Entfaltung des Christumysteriums und Abbild der Heilsgeschichte zu sein. Man hat mit Recht auf die geistesgeschichtlich bedeutsame Tatsache hingewiesen<sup>90</sup>, daß in der Heiligenverehrung des späteren Mittelalters „eine Reihe selbstisch gebundener Beweggründe greifbar werden“<sup>91</sup>. Die Bindung an das geistige Erbgut löste sich auch diesem Bereich der Frömmigkeit. Das geschlossene Weltbild des frühen Mittelalters wurde auch hier durch zahlreiche Standes- und Einzelinteressen gesprengt. Charakteristisch dafür ist das Verlangen, Sonderheilige für den Beruf, jedes einzelne Anliegen, schließlich für die eigene Person zu finden. Die Zünfte und Handwerkerbruderschaften beginnen in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sich Standespatrone zu wählen<sup>92</sup>. So waren seit 1426 die Münchener Tagwerker in einer Bruderschaft zusammengeschlossen, die sie unter den Schutz des heiligen Bauern Isidor gestellt hatten<sup>93</sup>. Die Schützen ehrten St. Sebastian als Patron, der mit Pfeilen gemartert worden ist; in Landshut gründete Herzog Georg im Jahre 1491 eine Schützenbruderschaft vom heiligen Sebastian<sup>94</sup> und das große Schützenfest in Landshut vom Jahre 1493 wurde am 24. Juni durch die Armbrustschützen mit einem feierlichen Gottesdienst und Opfergang zu Ehren dieses Heiligen begonnen<sup>95</sup>. Die Bruderschaft, die sich 1503 in Reichersdorf bei Miesbach die heilige Jungfrau Maria, den heiligen Eligius und die heilige Barbara als himmlische Fürsprecher erwählte, bestand wohl aus Bergknappen<sup>96</sup>. Es darf angenommen werden, daß die Schuster und Lederer in Erding und in Dorfen sich bereits im Mittelalter zu einer St.-Erhardsbruderschaft zusammengeschlossen hatten, wenn diese auch erst 1524 bzw. 1531 bezeugt ist. Die Sautreiber von Dorfen hatten als Mittelpunkt ihrer Bruderschaft den Altar des heiligen Nikolaus in der Marienkirche, an dem sie ein eigenes Benefizium errichteten<sup>97</sup>.

Wie man für die Berufsarbeit einen zuständigen Fürsprecher im Himmel suchte, so wollte man auch für jede Krankheit einen besonderen Helfer. Auch hier war die Beziehung des Heiligen zu seinem

Patronat meist nur äußerlich<sup>98</sup>. So waren die Pfeile des heiligen Sebastian für das Volk der Hinweis darauf, daß der Heilige vor den Pfeilen der Pest schützen werde. Hauptsächlich die Pest des Jahres 1517 lenkte die Augen der Gläubigen auf die Pestheiligen Sebastian und Rochus. Damals erhielt die Münchener Peterskirche ein Gemälde mit der Inschrift: O heiliger Sebastian! Mit deiner Gesellschaft bitt Gott für uns arme Sünder, daß wir befreit werden vor der grausamen Plag der Pestilenz. Amen. Anno Domini 1517<sup>99</sup>.

Wenn auch bereits im 14. Jahrhundert die Sitte, bei der Taufe Heiligennamen beizulegen, in Deutschland allgemein wurde<sup>100</sup>, so läßt sich doch ein besonderes religiöses Vertrauensverhältnis zum Namenspatron im allgemeinen nicht nachweisen. Ein solches zeigt sich gelegentlich bei den Stiftungen der höheren Stände, so wenn Ludwig der Bayer zum Totengedächtnis der Kaiserin Beatrix in der alten Münchener Frauenkirche einen Altar errichten ließ, der zu Ehren der seligsten Jungfrau, des heiligen Kreuzes und der heiligen Beatrix geweiht wurde<sup>101</sup>. Gegen Ende des Mittelalters scheint dieser für die zunehmende Individualisierung der Frömmigkeit<sup>102</sup> kennzeichnende Zug etwas häufiger.

Der Drang der einzelnen Persönlichkeit, ihr Fühlen und Verlangen restlos auszudrücken, führte zu einer andauernd steigenden Häufung von Frömmigkeitsformen und religiösen Übungen<sup>103</sup>. Ein neuerer Historiker stellt dieses Streben nach Kumulation im Frömmigkeitsleben als kennzeichnend für den Vorabend der Reformation dar: „Das historisch Bedeutungsvolle an diesen tausendfältigen Darbietungen der Frömmigkeit ... ist ihre Steigerung, ihre Häufung, ihre Massenhaftigkeit. Es lebte sich in diesem kirchlichen Betätigungsdrang die Sehnsucht nach Erlangung des Seelenheiles aus. Aber in diesen Mitteln Gott wohlzugefallen, zitterte auch die fiebernde Unruhe dieser Jahrzehnte mit, die bald sturmgepeitscht rasen, bald in schwülem Warten dazuliegen scheinen“<sup>104</sup>. Das Verlangen nach Häufung äußerte sich in der Vermehrung der Festtage, in der Zunahme der Heiligenaltäre, im Bemühen, sich gleichzeitig des Schutzes möglichst vieler Heiliger zu versichern, und schließlich in der Häufung der Gebete zu ihnen. Die qualvolle Unsicherheit, die ein Symptom des ausgehenden Mittelalters ist<sup>105</sup>, spiegelt sich in einem rastlosen Suchen nach neuen und umfassenden religiösen Sicherungen wider. Irdische Not und Höllenangst können nach spätmittelalterlicher Auffassung um so gewisser ferngehalten werden, je mehr Heilige sich des Menschen annehmen. Es werden Altäre ge-

stiftet zu Ehren aller Heiligen<sup>106</sup>, der 10000 Märtyrer<sup>107</sup>; der Kult der 14 Nothelfer breitet sich überraschend schnell auch in der Freisinger Diözese aus<sup>108</sup>. Am meisten aber scheint hier wie überall St. Ursula mit ihren legendären 11000 Gefährtinnen dem Verlangen des spätmittelalterlichen Frommen nach religiöser wie irdischer Geborgenheit entgegengekommen zu sein. In Köln war um die Mitte des 15. Jahrhunderts eine Bruderschaft vom Ursulaschifflein gegründet worden; von dort aus verbreitete sie sich in ganz Deutschland<sup>109</sup>. Das Ursulaschifflein war eine Gebetsverbrüderung, die gleichsam einen gewaltigen Kapitalstock von Gebeten und guten Werken ansammeln wollte; wer sich aufnehmen lassen wollte, mußte eine Gebühr in Form einer großen Zahl von Andachtsübungen entrichten und ins Ursulaschifflein legen. Vorbild für diese Frömmigkeitsformen waren die damals blühenden Handelsgesellschaften, Zusammenballungen wirtschaftlicher Macht, die auch geringe Anteile zuließen und beim Kleinbürgertum sehr populär waren<sup>110</sup>. Im Bistum Freising<sup>111</sup> entstand ein solcher Gebetsverband zu Lebzeiten Albrechts IV. und Herzog Sigismunds in Menzing bei München<sup>112</sup>. In einer Beschreibung des Püttrichklosters in München aus dem 18. Jahrhundert, die im allgemeinen quellenmäßig zu sein scheint, wird ausführlich darüber berichtet. Es heißt da von der Herzogin Kunigunde, die nach dem Tode ihres Gemahls, des Herzogs Albrecht des Weisen, ins Püttrichkloster eintrat, daß sie mit ihren Mitschwestern ins Ursulaschifflein zu Menzing innerhalb von zwölf Jahren viele Gebete und Tugendübungen eingelegt habe. „Und zwar erstlich zu Ehren der allerheiligsten Dreifaltigkeit haben sie eingelegt 1000 Gloria Patri, Christo / als dem Himmlischen Bräutigamb diser Jungfräulichen Gesellschaft haben sie in dieses Schifflein verehrt 34000 Vatter unser / 1000 Passion nach dem Text des Heil. Joannis, 2000 Christliche Glauben / 10000 Rosenkrantz / 2000 Miserere, 500 Te Deum Laudamus, 5666 Vatter unser / vnd Ave Maria / 1000 Gedult-Übungen / 3000 Stund Stillschweigen / und 12000 Obligationes den Willen zu brechen. GOTT dem Heil. Geist / damit er / durch seine göttliche Erleuchtung und Gnaden / dieses Schifflein vnd alle darin Einverleibte regiere vnd beschütze / haben sie auffgeopferet 22000 Veni Sancte Spiritus. Der allerseeligsten Jungfrauen vnd Mutter GOTTes Mariae, als einer Schutz-Patronin diser Heil. Gesellschaft / haben sie verehrt 62000 Ave Maria / item 135000 Rosenkrantz 4000 Salve Regina, denn 2000 Psalter S. Bonaventurae. Der heiligen Gesellschaft der 11000 Jungfrauen selbsten

zu Ehren haben sie nebst 11 Heil. Messen / so sie lesen lassen / ein jede besonders geschenkt 1000 Vatter vnser vnd Ave Maria / mehr hundert mahl den Hymnum: Veni Creator Spiritus, sambt 5 Vatter vnser / wie auch 4 Psalter S. Bonaventurae, 1 Psalter David / 1000 Obligationes den Willen zu brechen / dann 1000 Stund Stillschweigen: Letzlich dem ganzen Himmlischen Heer verehrten sie 860 Rosenkrantz / 1000 Litaneyen / zwey hundert mahl den Psalm: Laudate Dominum de Coelis vnd alles dises für die lebende Brüder vnd Schwester diser Bruderschaftt.

Damit aber gleichwohlen die verstorbene liebe Mit-Brüder vnd Schwesteren diser Bruderschaftt nicht / ohne Trost vnd Hülff / gelassen wurden / haben sie für selbe in dises Schifflein angelobt erstlich zu Ehren des bitteren Leyden vnd Sterben JESU CHRISTI 10000 Vatter vnser / 1700 Betrachtungen / vnd über das absonderlich / ein gantzes Jahr hindurch / täglich 4 Stund / zu betrachten / mehr 5000-mahl den Psalm: De Profundis, 1000 mahl den Psalm Beati immaculati, 300 lange Vigilien / sambt dem Placebo: 300 kurtze Vigilien / 100 mahl die siben Buss-Psalm / und zu allem disem haben fünff Schwesteren dises Convents den halben Teil jhrer Verdienst denen verstorbenen Brüdern vnd Schwesteren diser Bruderschaftt geschenckt vnd zugeeygnet.

So vil hat vermögt das gottselige Exempel der Durchleuchtigsten Hertzogen Albrechts vnd Sigmunds / welche schon vorher bey ihren Lebzeiten / neben anderen vilen Andachten / haben eingelegt 366 heilige Messen / jhr Hof-Stab aber beygetragen“ 1 500 000 vnd 20 000 Vatter vnser vnd Ave Maria“<sup>113</sup>.

Die Angst des spätmittelalterlichen Menschen war noch Heilsangst, Furcht vor der ewigen Verdammnis. Die geringe Zahl der Auserwählten ist eine *sententia communis* in der religiösen Volksbelehrung. Die Geschichte vom Magister zu Paris und die noch unheimlichere vom heiligen Bernhard zeigen die Heilsangst der damaligen Christenheit. In der Stunde, da der heilige Bernhard starb, kamen 30 000 Seelen in die jenseitige Welt. Aber nur fünf wurden gerettet; zwei von ihnen, der große Heilige und ein frommer Einsiedler, kamen in den Himmel, drei ins Fegfeuer, alle übrigen stürzten in die Hölle. Diese Erzählung wurde als Predigtbeispiel gebraucht<sup>114</sup> und stand bei der Legendengläubigkeit dieser Zeit einer Schriftstelle an Beweiskraft nicht nach, an Eindrucksmächtigkeit aber weit voran. „Wie was dir, do dein sel von deinem mund schied?“ so fragte ein frommer Mann seinen verstorbenen Freund, der ihm

erschieden war<sup>115</sup>. Dieser gab ihm eine Antwort, die ihn erstarren ließ — und in der gleichen Art schilderten die Prediger die letzte Stunde. Die bösen Geister kommen in ungeheurer Menge an die Lagerstätte, grauenvoller in ihrer Gestalt als alles, was man sich vorstellen kann, halten dem Sterbenden seine Sünden vor und strengen sich an, ihn zur Verzweiflung zu treiben. Nur die seligste Gottesmutter hatte den Vorzug, bei ihrem Hinscheiden keine Dämonen erblicken zu müssen<sup>116</sup>. So beschwor man sie bei ihrem friedvollen Heimgang um ihre Fürbitte in der Stunde des Todes. Der damals angefügte zweite Teil des Ave Maria<sup>117</sup>, die Andacht des „Frauendreißiger“<sup>118</sup>, die Bilder vom Tod Mariens<sup>119</sup> gingen aus dem Streben hervor, die Todes- und Heilsangst religiös zu überwinden. Das Sterben der allerseligsten Jungfrau, das aus liebender Sehnsucht nach Gott geschah<sup>120</sup>, sollte die Bitterkeit des Todes lindern bei allen, die sie gläubig anrufen. Ein ergreifendes Zeugnis der Marienverehrung sind auch die Schutzmantelbilder, die gerade in der Freisinger Diözese sehr verbreitet waren, „ein beliebter Vorwurf der Münchener Kunstzone“<sup>121</sup>.

A. L. Mayer sieht in dem *gotischen Realismus* einen der hauptsächlich bestimmenden Faktoren der spätmittelalterlichen Frömmigkeit<sup>122</sup>. Das Bestreben, das Heilige in die Ebene des Irdischen herabzuziehen, konnten wir bereits darin erkennen, daß man die christlichen Grundwahrheiten als idyllisch liebliche oder mitleiderweckende Begebenheiten, als Gegenstand liebevoller Versenkung, auffaßte, dabei aber in die Gefahr geriet, das eigene Fühlen im religiösen Leben immer mehr in den Vordergrund zu stellen. Das Nebensächliche in der Heilsgeschichte wird ans Licht gezogen, die unbedeutenden Begleitumstände der neutestamentlichen Erzählungen werden begierig ergriffen: So interessiert man sich nun für die Verwandtschaft Christi; der Kult der heiligen Sippe, besonders der „Großmutter Jesu“ blüht auf<sup>123</sup>. Die Marienverehrung wandelt sich, ähnlich wie die Madonnenbilder in dieser Periode, von der höfisch-lyrischen zu einer bürgerlich-hausbackenen Schönheit und wird nun bürgerlicher. Das menschlich Ergreifende und Vertraute in ihrem Leben wird Gegenstand der Andacht. Das Fest Mariä Heimsuchung wird in der Freisinger Diözese 1394 eingeführt. In der Folgezeit werden diesem Geheimnis Altäre geweiht<sup>124</sup>. Man begnügte sich nicht mehr mit den spärlichen Berichten der Evangelien über das Leben der Gottesmutter, sondern griff nach den Legenden der Apokryphen. So wurde das Fest Mariä Opferung, das gegen Ende

des 14. Jahrhunderts aus dem Orient nach Navarra und Rom gekommen war, 1464 zuerst in Sachsen eingeführt<sup>125</sup>. Gegen die Wende des 16. Jahrhunderts scheint es auch in der Freisinger Diözese eingeführt worden zu sein<sup>126</sup>. Die Verehrung des Volkes aber war der kirchlichen Feier vorangegangen<sup>127</sup>. Wie sehr die Andacht zur Mutter Gottes im Herzen des Volkes lebte, zeigt die Tatsache, daß das Gebet zu ihrer Ehre, der Rosenkranz, zum Gebet des einfachen Christen schlechthin wurde. Ein Tegernseer Einblattdruck mit den Symbolen der zehn Gebote trägt als Sinnzeichen des ersten Gebotes, das die Gebetspflicht einschärfen will, einen Rosenkranz. Bereits um 1400 bildet die Anfertigung der Rosenkränze einen eigenen Erwerbszweig; in den Steuerbüchern der Stadt München wird um diese Zeit ein „Jecklin, auch Paternusterer genannt“, angeführt<sup>128</sup>.

Neben den allgemeinen, in der Kulturentwicklung liegenden Gründen, die das Werden der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsformen in der Heiligenverehrung gestaltet haben, dürfen die kulturpolitischen und ständischen Einflüsse auf sie nicht außeracht gelassen werden. Von Kulturpolitik auf diesem Gebiet können wir wohl sprechen, wenn die bayerischen Herzoge Stephan und Friedrich 1390 den Papst ersuchen, er möge für alle Kirchen Bayerns das Läuten der Glocke „pro Ave Maria“ anordnen, das bis dahin nur in Rom und in einigen anderen Gegenden Italiens üblich war<sup>129</sup>. In die gleiche Linie gehört es, wenn Arnpeck anläßlich des Sieges Ludwigs des Reichen vom 19. Juli 1462 berichtet: *Vexillum Bavariae volat; creta fuit Virgo Maria . . . primumque currum comes Wolfgangus de Schawnberg vir imperterritus pedester sua manu amovit in nomine virginis Mariae*<sup>130</sup> und gewiß wurde auch die private Frömmigkeit der Herrscher vom Volke beobachtet<sup>131</sup>.

Es wäre eine reizvolle Aufgabe, den ständischen Einflüssen auf die mittelalterliche Heiligenverehrung nachzugehen. Um ein Beispiel anzuführen: Der heilige Leonhard, der heute noch der beliebteste Bauernheilige ist, gilt vielfach als der Nachfahre einer germanischen Gottheit, die ebenso wie Leonhard das Vieh beschützte<sup>132</sup>. Die Geschichte seiner Verehrung zeigt indes, daß St. Leonhard nicht von Anfang an Viehpatron war<sup>133</sup>. In der Freisinger Diözese ist seine Verehrung erstmals im 12. Jahrhundert bezeugt<sup>134</sup>, doch ist hier St. Leonhard bis zum Ende des Mittelalters noch nicht der „Bauernherrgott“, wie ihn der altbayerische Religionshistoriker Johann Nepomuk Sepp aus Bad Tölz zu nennen beliebte<sup>135</sup>. Sein Kult wurde *von der Kirche verbreitet*. Das erste Gotteshaus, das ihm in der Frei-

singer Diözese geweiht wurde, erbaute im Jahre 1184 Abt Rupert von Tegernsee in der abgelegenen Siedlung Kreuth<sup>136</sup>. Zudem war die Verehrung des fränkischen Heiligen mindestens ebenso sehr eine Angelegenheit der Adeligen und der Bürger als eine solche der Bauern. Bereits in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts finden wir eine Stiftung des Grafen Siboto von Falkenstein zur Leonhard- und Ägidiuskirche auf seiner Burg Falkenstein im Inntal. Es ist die Annahme berechtigt, daß diese Burgkapelle eine Gründung seiner Familie war<sup>137</sup>.

Die herzogliche Familie in Bayern stiftete 1424 im Verein mit mehreren Bürgern in Tölz, wo ein herzogliches Pfliegergericht bestand, ein Benefizium zu Ehren der Heiligen Georg und Leonhard<sup>138</sup>. Von der Andacht des bayerischen Fürstenhauses sprechen auch die Flügelbilder des von Herzog Sigismund gestifteten nördlichen Seitenaltars in einer der wenigen noch bestehenden mittelalterlichen Dorfkirchen Altbayerns, Pipping bei München<sup>139</sup>.

An adeligen Leonhardsverehrern finden wir im Gebiet des Bistums Freising während des 15. Jahrhunderts die Waldecker<sup>140</sup>, die Winzerer<sup>141</sup>, die Klammensteiner<sup>142</sup>, die Herren von Weiler<sup>143</sup>. Unter der großen Zahl von Stiftungen zu Ehren von Heiligen, die in dieser Epoche von einer zu bescheidenem Wohlstand gelangten bäuerlichen Bevölkerung errichtet wurden, sind indes nur wenige dem angeblich so alten Bauernschutzherrn gewidmet<sup>144</sup>.

Das kann nicht wundernehmen, wenn man sich vor Augen hält, daß Leonhard während des ganzen Mittelalters hauptsächlich als Patron der Gefangenen angerufen wurde und deshalb bei den Berufssoldaten, den Rittern, besondere Verehrung fand. In der Georgskirche auf dem Weinberg zu Schliersee stellt ein kleines Tafelbild die Leiden des 1456 verstorbenen jüngeren Georg von Waldeck in der türkischen Gefangenschaft vor, in die er auf einem Zug nach Ungarn geraten war. Auf einem Bilde sitzt er nackt, mit Hals-, Arm- und Fußseisen belastet, in einer Bettlade, an die er gefesselt ist, so daß seine Füße aus zwei Löchern des Fußbrettes hervorstehen. Links steht St. Sixt, rechts St. Leonhard, und das Bild trägt die Inschrift: *Ihr, St. Sixt und St. Leonhard, helft mir aus meiner Not!*<sup>145</sup> Der Prior Augustin Holzapfler aus dem Benediktinerkloster Tegernsee, dessen *Sermones ad Populum* vorzügliche Quellen für unsere Kenntnis der Frömmigkeit und des sittlichen Lebens im Oberland zwischen Isar und Inn um die Wende des 16. Jahrhunderts sind, belehrte die Gläubigen, daß es nützlich sei, manchmal zu den kleineren Heiligen zu

beten, denn manchen von ihnen sei eine Schutzherrschaft über besondere Dinge verliehen, zum Beispiel dem heiligen Antonius über den Brand des geheimen Feuers und dem heiligen Leonhard in der Befreiung der Gefangenen<sup>146</sup>.

Als Fürbitter bei den Krankheiten der Pferde und Rinder scheint er nach dem Zeugnis dieses Predigers auch angerufen worden zu sein, und zwar mit eben den urtümlichen Verehrungsformen, mit denen dieser Volksheilige späterhin, und zwar bis in die neueste Zeit herauf ausgezeichnet wurde. Der Prior lobte in einer Predigt den Brauch seiner Bauern, dem Vieh vor dem Auftrieb auf die Weide geweihtes Salz einzugeben oder geweihte Palmkätzchen, Lichtmeßkerzen im Stall anzuzünden oder — und das ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert — Abbildungen der Tiere aus Wachs oder Eisen dem heiligen Leonhard, der seligsten Jungfrau oder dem heiligen Quirinus (dem Klosterheiligen von Tegernsee) zu opfern. Es ist also nicht zutreffend, wenn man sagt<sup>147</sup>, daß dem heiligen Leonhard das Patronat über die Pferde und Rinder erst im 16. Jahrhundert zuteil wurde. Bereits die älteste Legende, die bald nach dem Aufblühen des Kultes in Limoges entstanden ist, zeigt den Heiligen zu seinen Lebzeiten als Befreier der Gefangenen und als Fürsorger der Befreiten, die er im Umkreis seines Klosters sich ansiedeln ließ<sup>148</sup>. Die Legende fand bald Eingang in Deutschland, eine Handschrift des Klosters Polling aus dem 11. Jahrhundert enthält sie bereits, die Gefangenenerrettung ist hier sogar noch stärker hervorgehoben<sup>149</sup>.

Das Mißtrauen des Volkes in die Gerechtigkeit der Rechtspflege<sup>150</sup> spricht aus sehr vielen Zeugnissen des Leonhardskultes. In den Qualen der Folter und in der der Finsternis des Verließes riefen die Menschen St. Leonhard an. Claß Hackstock aus Mindelheim wurde in den Turm gelegt und dann „an die Frag gefuert, daselbß herticklich gepeyniget also das vnmöglich wer, das er an die hulff S. Leon. solich het leyden mügen“<sup>151</sup>. Ein armes Mädchen aus Schwäbisch Hall wurde von einer ungenannten hochgestellten Persönlichkeit geführt. Als sich die Verführte an den Vater ihres Kindes um Unterstützung wandte, ließ dieser sie einsperren. Das Mädchen konnte nach Anrufung des Heiligen ausbrechen<sup>152</sup>. Es verhält sich aber keineswegs so, daß Leonhard ausschließlich Gefangenenpatron oder Helfer in Prozeßsachen<sup>153</sup> gewesen wäre. In allen Nöten an Leib und Leben, an Hab und Gut wurde seine Fürsprache begehrt. Sein Viehpatronat hat sich vorwiegend an großen Wallfahrtsorten wie etwa



Inchenhofen<sup>154</sup> aus der allgemeinen Nothelferstellung heraus zur Ausschließlichkeit entwickelt<sup>155</sup>. Im hier behandelten Zeitraum stehen aber erst die Anfänge dieser Entwicklung.

Das gleiche Interesse wie der Leonhardskult hat in der Volkskunde die Verehrung der drei heiligen Jungfrauen Ainbeth, Vilbeth und Warbeth gefunden, die auf einem vorchristlichen Nornen- bzw. Matronenkult zurückzugehen scheint. Für Erscheinungsformen heidnischer Schicksalsfrauen hält man ebenfalls andere Dreiergruppen von heiligen Jungfrauen wie die rheinländischen Fides, Spes und Caritas und die altbayerischen „drei heiligen Madln“ Margareta, Katharina und Barbara<sup>156</sup>. In der Freisinger Diözese muß man aber feststellen, daß für das Mittelalter ein Dreijungfrauenkult nicht sicher erweisbar ist. Kapellen der Ainbeth, Vilbeth und Warbeth gab es hier nur zwei, die eine in der Nähe von Leutstetten<sup>157</sup>, die andere auf dem Kirchbichl bei Schlehdorf<sup>158</sup>; bei keiner von beiden ist aber der mittelalterliche Ursprung sicher bezeugt; doch war die letztgenannte ein viel besuchter Wallfahrtsort von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an<sup>159</sup>.

Die Herleitung dieses Kultes aus vorchristlichen Verehrungsformen<sup>160</sup> schlicht und einfach als volkskundliche Phantasterei abzutun<sup>161</sup>, ist kaum möglich, weil die drei Heiligen sich meines Erachtens trotz aner kennenswerter Bemühungen weder in die Schar der 11000 Jungfrauen einreihen<sup>162</sup> noch rechtsgeschichtlich als sagenhafte Stifterinnen von Gemeindebesitzungen<sup>163</sup> befriedigend erklären lassen. Man darf eine echte Kontinuität mit der vorchristlichen Religion nicht völlig ausschließen<sup>164</sup>. Vielleicht bot die chaotische Zeit des ausgehenden Mittelalters die seelischen Vorbedingungen zum Neuerwachen scheinbar längst vergessener Kultformen<sup>165</sup>.

## 5. KAPITEL

### Das Kirchenjahr in Liturgie und Volksbrauch

Es war eine lange Entwicklung, die der Beginn des Kirchenjahres, der Advent, durchgemacht hat, von der altchristlichen Zeit des Wartens auf die Parusie, die Offenbarung der Königsherrschaft Christi — der antike Herrscherkult mit seiner Idee des Adventus (Epiphania) der göttlichen Macht des Herrschers hatte der christlichen Liturgie

die äußere Form gegeben — bis zur „trauten Adventszeit“ im neuzeitlichen Christentum, der gefühlvollen Zeit der Einstimmung auf ein verbürgerlichtes Weihnachtsfest, ohne tiefe Gedanken und ohne kraftvollen Anstoß zur religiösen Erneuerung<sup>166</sup>. In der Mitte des 12. Jahrhunderts war das Tegernseer Spiel vom Antichrist, ein Adventspiel, noch aus der christlichen Gedankenwelt hervorgegangen; es lebte in ihm ein sieghaftes Vorausschauen in die Endzeit, in der die Widersacher Christi zu Fall kommen werden und die Kirche ewig erhöht wird<sup>167</sup>. Freilich trat in diesem Spiel auch ein machtvoller Kaiser auf, der sich die Welt unterwirft; aber wie die von ihm verkündete Reichsidee<sup>168</sup> am Vorabend der Reformation von individualistischen Kräften vernichtet wurde, so wurde auch die christliche Reichsidee, die universale Heilserwartung der Kirche durch den religiösen Individualismus verdunkelt, das Streben des einzelnen nach persönlicher Beziehung zu Gott war in den Vordergrund getreten<sup>169</sup>.

Ein liturgisches Spiel, in dem aber nichts mehr von der Größe der altchristlichen Endzeiterwartung lebte, stellte auch noch im 15. Jahrhundert den Sinn des Advents vor Augen. Am ersten Sonntag im Advent wurde das eindrucksvolle erste Responsorium der Mette vom Klerus dramatisch gestaltet. Der Ritus scheint in den größeren Kirchen der Freisinger Diözese ziemlich einheitlich folgender gewesen zu sein<sup>170</sup>: Drei Sänger stellten am Kirchenportal die Menschheit dar, die auf den Heiland wartet. „Schon lange schaue ich aus, da sehe ich Gott in seiner Macht kommen. Er ist wie eine Wolke, die das ganze Land umhüllt.“ Mit diesen Worten schritten die drei Kleriker der Mitte der Kirche zu und forderten das Volk auf: „Gehet ihm entgegen!“ Und dem kommenden Heiland riefen sie zu: „Bist du es, der in unserem Volk Israel herrschen soll?“ In der Mitte der Kirche, also beim Kreuzaltar, wurde im Responsorium fortgeföhrt: „Der du Israel leitest, blicke auf uns!“ Dann zogen die Drei an die Tür des Chores, stießen mit dem Vortragskreuz an die verschlossene Pforte und sangen: „Tollite portas . . .“, sich gleichsam an die Seelen der Gerechten wendend, die, ohne den Heiland gesehen zu haben, in die Unterwelt eingegangen waren, und ihnen das Kommen des Befreiers ankündend. Wenn auch die lateinische Sprache des gottesdienstlichen Spieles dem Volk fremd war, so trug man doch Sorge, ihm dessen Sinn deutlich zu machen: *qualiter cantus diuini officii sonat de incarnatione Christi et de magno desiderio patrum etc.*<sup>171</sup>

Zur seelischen Einstimmung auf das Weihnachtsfest halfen dem einfachen Christen die Adventspredigten. Von München zum Beispiel schreibt der Benediktiner Seidel: „Im Jahr 1535 habe ich im Advent darin man täglich allhie zu München pflegt zu predigen...“<sup>172</sup>. Diese Stelle scheint vorauszusetzen, daß die tägliche Predigt im Advent bereits Herkommen war und wohl nicht erst nach der Reformation eingeführt wurde. Den Abschluß der Vorbereitung auf das Christfest sollte beim frommen Christen die Beichte bilden, zu der in der Predigtverkündigung eigens aufgefordert wurde. Freilich dürfte dieselbe als persönlichste Vorbereitung auf das Weihnachtsfest nicht besonders häufig gewesen sein, sonst wäre die Vorschrift nicht nötig gewesen, die zum Beispiel in Indersdorf die Klosterangestellten wie den Schulmeister und den Mesner verpflichtete, alle Vierteljahre zu beichten mit der Begründung, „die weil er bey geystlichen leuten ist“<sup>173</sup>. Es stand in der Freisinger Diözese hierin natürlich nicht besser als anderswo. Für die ganze Diözese Eichstätt rechnet J. Götz im Jahre 1480 etwa hundert Personen, die außer an Ostern die Sakramente empfangen<sup>174</sup>. Dem Pfarrer Florentius Diel von St. Christoph in Mainz gingen 1517 am Weihnachtstag die Hostien aus, da dreißig Personen kommunizierten. Der Pfarrer hatte nicht einmal mit zwanzig gerechnet<sup>175</sup>. Dr. Johann Eck, der Pfarrer zu U. L. Frau in Ingolstadt, forderte — nach seinem Pfarrbuch (1525 abgefaßt) zu schließen — an Weihnachten bloß mehr die Frauen sowie die Lehrer und die Studenten an der Universität, die ja als Kleriker galten, für das Weihnachtsfest zum Empfang der Eucharistie auf<sup>176</sup>.

Es ist diese Tatsache wohl daraus zu erklären, daß gerade das Christfest sich, von der strengen Größe seiner ursprünglichen Auffassung entfernend, zu einem Tag minniglicher Betrachtung des Jesuskindes in der Krippe entwickelt hatte<sup>177</sup>. Das mütterliche Fühlen der Frauenseele wurde aufs tiefste angesprochen, wenn man sich vor der Krippe — wahrscheinlich nach der Vesper des Weihnachtstages — zusammenfand zum Wiegen des Christkindes. In einer Tegernseer Handschrift des 15. Jahrhunderts ist uns überliefert: „Und so man daz kindel wigt über daz Resonet in laudibus, hebt unser vraw an ze singen in ainer person: Joseph lieber neve mein, so antwurt in der andern person Joseph: Geren, liebe mueme mein. Dar nach singt der kor die andern vers in einer diener weis“<sup>178</sup>.

In einer Zeit, da die Kunst mehr und mehr bürgerlich geworden war und mit Vorliebe genrehafte Szenen aus der Heiligengeschichte

darstellte, kam auch eine mehr bürgerliche und besonders der Seele der Frau<sup>179</sup> entsprechende Frömmigkeit auf.

Am Ende des Mittelalters sind wieder vorchristliche Wintersonnenwendbräuche stärker aufgelebt<sup>180</sup>, wie denn auch sonst ein Anwachsen des magischen Denkens in dieser Epoche zu beobachten ist. Ob die Spenden zum Christfest heidnischer oder christlicher Herkunft sind, ist schwer zu bestimmen<sup>181</sup>. Christlichen Ursprungs ist wahrscheinlich das Lichtsymbol<sup>182</sup>. Zum Kinderbeschenktage hat sich das Weihnachtsfest erst in diesem Zeitraum entwickelt<sup>183</sup>. Ursprünglich war der Tag der Unschuldigen Kinder das Fest der Kleinen<sup>184</sup>. Ostern als kultischer Ausdruck des Wesens des Christentums, das christliche Fest schlechthin<sup>185</sup>, wurde ebenso wie Weihnachten von seelsorglichen Veranstaltungen und Volksbräuchen umgeben, die zum großen Teil den Sinn der christlichen Feier eher verdunkelten als zu ihm hinleiteten. Wir finden zwar oft ein ergreifendes Bemühen, Irdisches und Himmlisches miteinander zu verbinden, zum Beispiel in den vielen Beschenktagen<sup>186</sup>, die unlösbar mit dem Kirchenjahr verbunden, auch den Ärmsten teilnehmen ließen an der Festesfreude der christlichen Gemeinschaft, aber häufig ist eine grobe Veräußerlichung in der Begehung der Hochfeste zu erkennen<sup>187</sup>. Diese Veräußerlichung führte dazu, daß heidnische Vegetationsriten, die längst verdrängt schienen, wieder gepflegt wurden. Deutlich merkt man, daß die Seelsorge diesen Dingen unsicher gegenüberstand. Die symbolische Naturauffassung des christlichen Altertums und des Frühmittelalters, die in der Natur eine Kündlerin objektiver Wahrheit sah<sup>188</sup>, war bei vielen einer magischen Betrachtungsweise der Erde und ihrer Kräfte gewichen<sup>189</sup>. Die gleiche unsichere Haltung wie gegenüber den Volksbräuchen zeigte die Seelsorge bei der Ausgestaltung des Gottesdienstes. Schmucklosigkeit und Verinnerlichung als Forderungen der *devotio moderna*<sup>190</sup> und maßloses Streben nach Prunk und Versinnlichung des Religiösen<sup>191</sup> überschneiden sich. Als „erhabene Hysterie“ kennzeichnet ein Kunsthistoriker die Gotik<sup>192</sup>. Dieser Eindruck drängt sich bei der Betrachtung vieler kultureller Äußerungen des späteren Mittelalters auf. Es scheint, als ob die Kirche trotz des starren Moralismus in der Predigt und Gesetzgebung<sup>193</sup> den Strebungen der Volksseele zu weit entgegengekommen sei. Das wirkte sich am unheilvollsten im Hexenwesen aus<sup>194</sup>. Und doch wurde die Kluft zwischen Kirche und Volk immer größer, eine Entfremdung, die sich durch manche Einzelzüge erläutern läßt. Hans Heger aus der Pfarrei *Schliersee* gelobte in schwerer Krank-

heit eine Wallfahrt nach *St. Wolfgang* bei *Dorfen*. „Nun sind die Römer vmbzogen zu denselben zeiten mit der Gnad.“ Es handelte sich wahrscheinlich um den Johanniterablaß von 1481. Durch einen Ablasskommissar ließ sich der Bauer von der Wallfahrt befreien. Als er kurz hernach die „gschoß an einem pain“<sup>195</sup> bekam, sah er dieses ungemein schmerzhaftes Leiden als Strafe dafür an, daß er mit Hilfe einer kirchlichen Dispense Gott zu betrügen versucht hatte. Er unternahm die einstens versprochene Wallfahrt und wurde gesund<sup>196</sup>. Aus diesem Mirakelbericht kann man schwerlich etwas anderes herauslesen als Unglauben an die Befreiungsvollmacht der Kirche von einem Gelübde. Auf der anderen Seite hatten die kirchlichen Oberen nicht immer Sinn für volkstümliche Frömmigkeitsformen. Als 1510 der Weihbischof von Augsburg in Schrobenhausen war, fuhr er eine Jungfrau an, die in Erfüllung eines Gelübdes an den heiligen Leonhard einen Ring um den Hals trug: „Was wiltu des teufels pandt an dem halß?“ Eine Frau hörte das und sagte: „Nie will ich wieder einen Ring tragen, wenn er des Teufels Band ist.“ Für diesen Frevel — für den der Bischof verantwortlich war — „erkrumpte“ sie alsbald an Händen und Füßen und litt große Qualen. Sie versprach dem heiligen Leonhard nie mehr wider ihn zu reden und ein Jahr lang vier Ringe um ihren Leib zu tragen<sup>197</sup>. Die beiden angeführten Strafwunder, durch die ein Mensch gezüchtigt wird, weil er sich auf das Wort der Kirche verlassen hat, zeigen, wie tief am Vorabend der Reformation in den einfachen Gläubigen das Mißtrauen gegen die kirchliche Autorität steckte. Es war nicht der religiöse Eifer bei den Gläubigen geringer geworden<sup>198</sup> und nicht der Eifer der Priester erlahmt<sup>199</sup>, aber die kirchliche Autorität war in einer lebensgefährlichen Krise<sup>200</sup>.

# Das Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising

## 1. KAPITEL

### Wallfahrt und Seelsorge

„Alls vnser leben nychs ist dan ain Bylramfardt“<sup>1</sup>; deshalb hat ein Erbauungsbuch des ausgehenden 15. Jahrhunderts das Bild des Homo viator mit liebevoller Einläßlichkeit so gezeichnet, wie man damals die Pilger nach weit entfernten Heiligtümern wandern sah<sup>2</sup>. Nichts ist in dieser „Unterweisung eines kristenlichen Bilerams“<sup>3</sup> ausgelassen, was ein Wallfahrer auf seinem mühevollen Wege brauchte, und jedes Stück der Ausrüstung wird aszetisch gedeutet. Angefangen wird mit dem ledernen Pilgersack und seinem Inhalt: dem Feuerzeug, das aus Eisen, Zunder und „schwebelhelzlein“ besteht, dem „Dryager“ (Theriak) gegen Biß von Giftschlangen, Spezereien und Gewürzen, um die Kost aufzubessern, die in den „Elendenherbergen“ vorgesetzt wurde. Die Verpflegung in diesen Pilgerhäusern<sup>4</sup> war wenig berühmt. Mit Hilfe von Gewürzen konnte der Gast „deser (desto) paß hyeinbringen waß syn die vngeschmacken Supen vnd die pecher mit dem sauren weyn“. An Reiseproviant steckte Brot, ein Fläschchen Wein und ein „kreftiger Lezeldten“ (Lebkuchen) im Ranzen. Dieses letztgenannte darmerschlaflaffende Gebäck, das im Mittelalter sehr beliebt war<sup>5</sup>, hat der fromme Verfasser der „Unterweisung“ seinem Pilgrim wahrscheinlich nur deshalb mitgegeben, weil er aus den beiden Hauptbestandteilen des Lebkuchens, Mehl und Honig, die Menschheit und Gottheit Christi allegorisieren konnte.

Der Pilgerstab war nur eine Waffe gegen Gänse, Hunde und Wölfe. Eine genaue Beschreibung des weiten, aber nur bis zu den Knien reichenden Mantels und des breitkrepfigen, weit heruntergezogenen Hutes zeigt das Bild des Wallfahrers, wie es die zeitgenössische Kunst in den Gestalten des Jakobus des Älteren und des heiligen Rochus dargestellt hat. Bevor er die Fahrt antrat, nähte er sich das Geld in sein Kleid und erkundigte sich nach dem Weg,

nahm auch einen Zettel mit, auf dem die Städte, Dörfer und Schlösser, die er auf seiner Reise berühren mußte, mit ihren Entfernungen verzeichnet standen. Als Wegweiser dienten Steinhäufen, Kreuze und geschnitzte Hände. Knoten in Zweigen von Stauden und Bäumen zeigten an, daß schon andere Pilger hier vorübergegangen waren. Wenn der Wanderer keinen guten Gesellen fand, der ihn begleitete, dann mußte es „eyn dappers, wackers Hyndlein“ tun, das ihn vor Räubern und Wölfen schützen konnte.

Das Allgemeine Gebet beim sonntäglichen Pfarrgottesdienst begleitete die Pilger: „für all pilgram vnd pilgerin so auff dem gotzweg sindt“<sup>6</sup>. Bei der Verkündigung der in der kommenden Woche treffenden Heiligenfeste pflegte der Prediger auch die Wallfahrtsstätten der Heiligen zu erwähnen. „Auf erichtag (Dienstag) verkun ich ewch eines hochwirdigen Bischolffs sandt N., des heyltumb, nämlich von der handt in der ersamen statt N. löblich vnd christlich gehalten ist. Do hin auch mechtige grosse wallfardt ist auß allen landen, wan do selbs her vill mirackel vnd wunderzeichen geschehen“<sup>7</sup>. Die Seelsorger empfahlen das Wallfahren als Bußwerk<sup>8</sup> und belehrten die Gläubigen über dessen rechte Art und Weise<sup>9</sup>. Daran mag es manchmal gefehlt haben. Manche machten sich auf den Weg, um dem Fastengebot zu entkommen, manche um mit ihren weiten Reisen zu prahlen, andere um ihr Geld zu verjubeln<sup>10</sup>. Der Tegernseer Benediktiner Augustin Holzapfeler übte scharfe Kritik an Auswüchsen des Wallfahrtswesens, er spricht von Leuten, die auf Pilgerfahrt gehen, um üppig zu leben, sich zu besaufen, mit ihrem Liebschen ein Luderleben zu führen<sup>11</sup>.

Sensationslust ist nach der Freisinger Diözesansynode von 1509 eine Hauptquelle des spätmittelalterlichen Wallfahrtswesens. Kein Pfarrer solle in seiner Pfarrei eine Kirche bauen bzw. den Bau zulassen oder die Errichtung von Bildstöcken mit Opferkästen gestatten, wenn nicht der Bischof den Grundstein gelegt habe; denn das Volk begeistere sich an allem Neuen und die Mutterkirchen würden dadurch um ihre geziemenden Ehren betrogen und oft würden an diesen Orten unwahre Dinge als wahre Begebenheiten verkündet<sup>12</sup>.

Das Konzil von Trient gab in seinen Bestimmungen über die Fürbitte der Heiligen, ihre Anrufung, die Ehrung ihrer Reliquien und den rechten Gebrauch ihrer Bilder auch den Wallfahrten eine feste theologische Grundlage. Umfangreiche und mit staunenswerter Belesenheit in der altchristlichen Literatur verfaßte Abhandlungen verteidigten sie gegen die Vorwürfe protestantischer Theologen<sup>13</sup>. Be-

rühmte Prediger begeisterten das Volk für den Brauch der Väter. Martin Eisengrein mahnte: „Derhalben du frommer Gottseliger Christ der du biss hieher etwa zu zeiten, wie du es von deinen Eltern seligen gelernet, auss Andacht bist Walfarten gegangen, fahr nur fort in diesem Christlichen Gottwolgefälligem und angenehmen Vorhaben, Lass dich bey Leib und bey Leben von disem alten langhergebrachten Brauch nit abwendig machen. Lauff nur hin, so offft und wann dich dein Andacht treibt, mit blossen Füßen, ausgespannet an einem Creutz, oder du sonst zu Anzeygung einer Buss, deinen Leib kasteyen wilt, lauff hin, sag ich, in dem Namen Gottes und unser liben Frawen gen alten Oeting, zum Salvator, zu S. Nicolao, zu S. Richilla, auff den heiligen Berg, gen Tuntenhausen, zu unser Frawn gen Laureto!“<sup>14</sup>

Viele neue Gnadenorte, vor allem Marienwallfahrten, begannen in dieser Zeit zu entstehen, eine Bewegung, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte<sup>15</sup>. Die Hellebarde zur sonntäglichen Kirchenwacht und der Pilgerstab gehörten im 18. Jahrhundert zum Hausrat der Bauern<sup>16</sup>.

## 2. KAPITEL

### Das Wesen der Gnadenstätte

Die Wallfahrt als eine überall in der Geschichte der Religionen auftretende Erscheinung, gründet im Glauben an die örtliche Gegenwart eines Gottes oder Heros<sup>17</sup>. Die Menschen gingen zu den Stätten, an denen die Macht Gottes offenbar geworden war. Überall, wo die Entstehungsgeschichte eines Gnadenortes noch überliefert ist, läßt sich das bestätigen. Das älteste Mirakelbüchlein von Tuntenhausen, gedruckt 1527, berichtet in der Vorrede: „Anfenglich Jst ze wissen, das in dem jar als man nach Christi gepurd zelet vierzehhnhundert vnd ains vnnnd viertzig jare, als in ainem Marbelstain daselbs eingehawen vnnnd in ainem Pergamenem zaichenpuech geschriben steet, klärlich begriffen ist, ein grosser lauff von Christglaubigen menschen auferstanden ist“<sup>18</sup>.

Noch um die Mitte des 17. Jahrhunderts war diese Tatsache bekannt: „Von dieser Zeit an werden gleichsam die Menschen aus dem Schlaf auferweckt, laufen haufenweis zu diesem Gottshaus zu Tun-



tenhausen zu der Mutter Gottes um Barmherzigkeit ..., also wird in wenig Jahren ein große Kirchfahrt aus allen umliegenden Oertern“<sup>19</sup>.

Man weiß genau den Zeitpunkt anzugeben, da „der Lauf gen Tunttenhausen auferstand“. Das Ereignis, das die Kirchfahrt hervorrief, hatte man in ein pergamentenes Mirakelbuch eingetragen und in einen Gedenkstein gehauen. Beide sind verloren gegangen. Das Wunder selbst wird noch überliefert in einem Mirakelbuch 1646: „Im Jahr 1441 hat sich, nach unser Wissenschaft, *das erste Miracul, so geoffenbart worden*, an einer Weibsperson von Prötschlaipfen, und seithero unzählbare andere begeben: Anno 1441. Ein Weib von Prötschlaipfen, Tundenhauser Pfarr, hatte ailff gantzer Jahr einen geschwolnen Bauch, neben steten vnaussprechlich großen schmerzen, weiln dann kein Menschliches Mittel zuverhoffen, rует sie die gnadenreiche helfferin Mariam die Mutter Gottes an, welche ihr ainsmals im Schlaf fürkombt, vnd ermahnet, wann sie wölle gesund werden, solle sie drey Sambstäg nach einander nach Tundenhausen gehn, alldort sovil Garn opffern, darauss ein Altartuch möchte gewürckt werden. Weil aber das arme Weib solches ins Werck zu setzen verschoben, ist dieselbe das andermal ernstlicher im Schlaf ermahnet, auch von ihrem aignen Mann deme sie es erzehlt, dahin gehalten worden; Sie hat kaum das letzte mal diss Gottshaus besucht, vnd das Opffer verricht, ist die Geschwulst vnd aller Schmerzen vergangen“<sup>20</sup>.

Aus diesen Berichten ist zu entnehmen:

1. Die Leute begannen in Tunttenhausen Zuflucht zu suchen, als sie hörten, daß dort ein Wunder geschehen sei.
2. Es ist keine Rede von einem Marienbild, dessen Verehrung Hilfe gebracht hätte, sondern nur von dem dreimaligen Besuch der Pfarrkirche.
3. Das religiöse Erlebnis, welches der Wunderheilung vorausging, scheint, abgesehen vom Vertrauen auf die Fürbitte der Mutter Gottes völlig spontan aufgetreten zu sein; nichts läßt darauf schließen, daß die Bäuerin von Prötschlaipfen schon vorher die Kirche von Tunttenhausen als besonders begnadet angesehen hätte. Ähnlich war es zum Beispiel in St. Maria im Elende am Harz. Ditterich Pfersch aus Rodelsleben (jetzt Mitteldorf, zwischen Bleicherode und Nordhausen) hatte im Jahre 1414 die Freunde seines Vaters in Niederbebra zur Kirmes eingeladen und war von ihnen bewirtet worden.

Auf dem Rückwege wurde er müde, legte sich am Wegrain ins Gras und schlief ein. Da erblickte er im Traume die Mutter Gottes und hörte himmlische Musik. Als er darüber sann und sich auf dem Marienberg zu Ellrich der Fürbitte der Mutter Gottes empfahl, kam ihm der Gedanke, ihr zu Ehren einen Bildstock zu errichten, und zwar an der Stätte seines Traumes. Schon am zweiten Tag nach der Aufstellung erlebte ein Schäfer an diesem Bildstock das erste Wunder<sup>21</sup>.

Die Wallfahrt wird hervorgerufen durch ein Wunderzeichen. Die Mutter Gottes oder ein Heiliger beginnt, wie der spätmittelalterliche Ausdruck lautet, zu „zeichnen“. „Anno 1497 erhob sich ein grosse Fart zu unser lieben Frowen gen Hesslach, die zaichner fast“<sup>22</sup>.

Die Kirchfahrt entwickelt sich nicht, sie „erhebt“ sich; sie beginnt durch ein eindrucksvolles religiöses Erlebnis. Joseph Wittig schrieb einmal über schlesische Volksheiligtümer: „Sie zeugen von einer Heimsuchung Gottes, von einem Gotterlebnis. Wanderer, wenn du vorübergehst, zieh deinen Hut. Wo Gott sich einmal geoffenbart, dort bleibt er gegenwärtig. Seine Nähe ist es, was so geheimnisvoll dein Herz umfaßt“<sup>23</sup>.

Gott ist es, der einen Ort begnadet, deshalb kann auch durch Maßnahmen der kirchlichen Seelsorge ein Gnadenort nicht „gemacht“ werden. Die Übertragung oder Erhebung eines Heiligenleibes, die kirchliche Krönung eines Bildes begründet solange keine Wallfahrt, als nicht ein Wunder das Vertrauen des Volkes wachruft. Das Wunder aber scheut das Amtliche, man möchte fast sagen, die hierarchische und liturgische Ordnung. So konnte man bei den Wallfahrten der Diözese Passau feststellen, „daß sie mit Ausnahme der ältesten, den tumuli der Domkirche geltenden Wallfahrten, an *Nebenkirchen* hafte. Die meisten von diesen verdanken überhaupt einer entstehenden Wallfahrt ihr Dasein. Das Volk liebt eben für die Wallfahrt das Abseitige, das Besondere“<sup>24</sup>.

Um es nochmals zu betonen: Nicht, weil ein Heiligtum hochverehrt wird, ereignen sich schließlich sogar Wunder, sondern weil sich ein Wunder begab, strömen Pilger herzu. Nur dadurch erklärt sich das sprunghafte Auftreten von Massenwallfahrten. In Aufkirchen zum Beispiel begann die Wallfahrt im Jahre 1510. Pfarrer Colonus (1632 bis 1642), der sich gut unterrichtet zeigt, erzählt vom Bau der Kirche im Jahre 1500 und fährt weiter fort: „In dem zechenden Jahr hernach hat Gott der Allmechtig dises würdige Gottshauss mit vnzahlbaren und vbernatürlichen Mirakheln gross, herrlich vnd ansechlich

gemacht: vnd in vilen bresshafften Krankhen vnd beschedigten menschen, wie in nachgeschriebenen miraculn clärlich zu sechen, sein gnad vnd barmherzigkeit durch die vngezweifelte fürbitt der hochgelobten Jungckhfrauen vnd Muetter Gottes Mariä erzaigt vnd bewisen hat“<sup>25</sup>. Von 1510—1514 sind 280 wunderbare Gebetserhörungen aufgezeichnet, die sich meist in der Umgebung des Wallfahrtsortes ereigneten<sup>26</sup>. 1514 erlosch die Wallfahrt auf lange Zeit<sup>27</sup>.

Das ehrfürchtige Staunen über die Wundertaten Gottes ist der Anfang des Kultes<sup>28</sup>. Der religiöse Mensch der Antike und des Mittelalters hätte mit dem „Gott der Philosophen“ (Pascal), der letztlich nur mehr ein höchster, umfassender Ordnungsbegriff ist, nichts anfangen können; er sah sich dem lebendigen Gott gegenüber, der tätig in die Welt eingreift. Das Neue Testament betont sehr eindringlich das Wunder und hebt seinen Zweck hervor, den Menschen zu erschüttern und aufgeschlossen zu machen für die Stimme Gottes<sup>29</sup> und betont das Erstaunen des Volkes über die Wundertaten Jesu<sup>30</sup>.

Nur gelegentlich scheint im Spätmittelalter eine Prüfung der Wunder durch die Kirche vorgenommen worden zu sein, trotzdem die führenden Stellen, wie das bereits angeführte Freisinger Konzil beweist, durchaus nicht leichtgläubig waren. Wenn man zu einer Prüfung schritt, wurden von der Kanzel der betreffenden Pfarrkirche aus auf einen bestimmten Tag die Zeugen der Wundertaten vorgeladen<sup>31</sup>. Eine bischöfliche oder päpstliche Kommission verhörte die wunderbar Geheilten und vernahm auch ihre Bekannten, die aussagen mußten, ob die Geheilten tatsächlich vorher krank waren<sup>32</sup>.

### 3. KAPITEL

#### Der Freisinger Dom als Wallfahrtsort

Der Schluß von *Arbeos Vita Corbiniani* ist leider nicht auf uns gekommen<sup>33</sup>. Immerhin deuten die letzten Worte der *Vita Corbiniani retractata* auf eine mehr als nur liturgische Verehrung des Korbiniansgrabes im Freisinger Dom hin. „Durch seine Verdienste und Fürbitten würdigt sich die göttliche Macht, dort große Machterweise (*virtutes*) täglich zu wirken und vielen Menschen, die wahrhaft auf Gott vertrauen und ihn gläubig bitten, wird auch die Gabe der Gesundheit geschenkt“<sup>34</sup>. Die Bischöfe bemühten sich, Heiligenleiber für ihre Kathedrale zu erlangen. 834 wurden die Heiligen

Alexander und Justin nach Weihenstephan gebracht, später in den Dom überführt<sup>35</sup>. Bischof Nitker ließ den Leib des heiligen Nonnosus nach Freising übertragen<sup>36</sup>. Von zwei weiteren Heiligen, Hadrian und Urban, ist nicht bekannt, wann sie in den Dom kamen<sup>37</sup>.

In der Stauferzeit aber scheint — eine Beobachtung, die man auch anderswo machen kann — die Freude am Besitz von Heiligenleibern erloschen zu sein<sup>38</sup>. Möglicherweise kam es daher, daß die Kreuzzüge das Verlangen der Gläubigen auf Reliquien Christi und der Heilsgeschichte gelenkt hatten. — Als im Jahre 1159 der Dom durch Brand zerstört wurde, hatte man die Heiligengräber nahezu völlig vergessen. „Als man nun (beim Wiederaufbau) Hand ans Werk legte und die Fundamente für das Münster aushob, fand man dort drei Leiber. Unsere ältesten Leute sagten, diese seien geheiligt und vom ehrwürdigen Bischof Hitto von Rom nach Freising gebracht worden. Die Alten versicherten und bezeugten fest, daß es die Leiber des heiligen Alexander, des Papstes und Martyrers, und des heiligen Justin des Bekennerers seien. Aber die Sache leuchtete nicht allen ein. Man ließ die Gebeine, wie die von anderen Toten, ohne Wache liegen. Als nun der Boden gesäubert wurde und mitsamt den Totenbeinen auch die Asche der Heiligen vor das Tor des Münsters hinausgeschafft werden sollte, da konnten die, welche die Reliquien trugen, nicht vor die Tore hinaus. Da erkannten die Kleriker und Laien, daß es die schon genannten Reliquien der Heiligen seien, die sich dort sträubten. Man machte einen Aufbau aus Holz; dort geschahen oft Zeichen und Wunder am Volke, von unreinen Geistern Besessene wurden befreit, Blinde erhielten das Licht, von Krankheit Niedergedrückte wurden geheilt. Die Gegenwart der Gebeine von Heiligen offenbarte sich mit dem zuverlässigen Beweis herrlicher Wunder“<sup>39</sup>. — Aus dieser Nachricht des Conradus Sacrista geht hervor, daß man nicht einmal mehr die Tatsache der Überführung von Gebeinen des heiligen Alexander und Justin in den Dom wußte, geschweige denn die Lage ihres Grabes kannte.

Die Grabstätte des heiligen Korbinian ist wohl nie derart vernachlässigt worden. Auf die vorher angeführte Stelle von der Wieder auffindung der heiligen Alexander und Justin folgt unmittelbar der Bericht von einer Wallfahrt zum Grabe des heiligen Korbinian. Ob diese durch die geschilderten Begebenheiten im Dom erst angeregt wurde oder immer noch vom Volke als alter Brauch geübt wurde, läßt sich nicht mit voller Sicherheit sagen. „Ein junger Mann mit Namen Heinrich von Varloczhausen<sup>40</sup>, ging eines Tages von seinem

Hofe zu einem andern. Da sprang ein schwarzer Hund aus einem Getreidefeld hervor, und erreichte mit den Zähnen gerade das Gesicht und zerbiß es. In kürzester Zeit verbreitete sich das Gift, der junge Mensch begann zu rasen, sodaß man ihn für besessen hielt und immer, wenn er Wasser sah, schien es, als ob er ganz von Sinnen sei. Die Ärzte erklärten ihn für mondsüchtig. Sein Vater führte ihn schließlich nach Freising zum heiligen Korbinian und als er ihn auf den Sarkophag legte, begann er sich besser zu fühlen. Dann wurde er zum heiligen Nonnosus geführt. Die ihn führten, bedeuteten ihm nun, er solle wieder heimgehen. Da verlor er seine Tollheit und sprach: ‚Ich sehe mein Haus.‘ Dann führten sie ihn aus der Krypta und zum Sarkophag, wo der Stein war, bei dem die Leiber der Heiligen Alexander, Hadrian und Justin begraben gewesen waren. Da neigte sich der Kranke über den Sarkophag und bat um den Leib des Herrn und als er kommuniziert hatte, starb er.“ — Die Erzählung macht in ihrer Schlichtheit den Eindruck des Miterlebten. Da sie im engsten Zusammenhang mit der summarischen Aufzählung der Wunderzeichen steht, durch die die Echtheit der Gebeine der drei Heiligen bewiesen wurde („Besessene wurden geheilt, Blinde sehend usw.“), so hat sie offenbar den Zweck, der Verherrlichung dieser Heiligen zu dienen. Der Sinn ist dann der: Am Sarkophag von Alexander, Justin und Hadrian wird der Tollwütige wieder so ruhig und geistesklar, daß er das Sakrament empfangen kann. Daß der Kranke zu den heiligen Korbinian und Nonnosus gebracht wird, ist dem Erzähler demnach nichts Außergewöhnliches, er will eigentlich nur zeigen, daß auch die Grabstätte der wiedergefundenen Gebeine ein Ort des Segens sei und damit ein selbsterlebtes Zeugnis für deren Echtheit beibringen. Der Sarkophag war nach diesem Bericht an der Stelle errichtet worden, wo die Knochen bei den Grabungsarbeiten zum Vorschein gekommen waren<sup>41</sup>.

Im 15. Jahrhundert war die Ruhestätte des Bistumspatrons nicht mehr das Hauptziel der Pilger, aber das Volk ehrte immer noch auch den alten, leeren Sarkophag, nachdem man die Gebeine in einen Reliquienschrein gelegt hatte. Der Kanonikus Freiburger erzählt am Anfang des 16. Jahrhunderts in seiner *Vita Corbiniani* die von Conradus berichtete Begebenheit mit den Worten: „Es wurde besser mit ihm, als er auf den Sarkophag, in dem einst der heilige Korbinian begraben war, sein Haupt gelegt hatte, so wie heute noch das andächtige Volk diesen Stein als Grabstätte des heiligen Korbinian ehrt“<sup>42</sup>. Freiburger hat den früheren Wallfahrtsbrauch mißverstanden und deu-

tete ihn nach der Sitte, die die Pilger seines Zeitalters befolgten<sup>43</sup>; seine Angabe ist aber ein wichtiges Zeugnis für die Fortdauer einer Tumuluswallfahrt in der Mutterkirche des Bistums.

Bereits am Ende des 14. Jahrhunderts war der Altar des heiligen Sigismund der eigentliche Gnadenort der Kathedrale. 1389 waren die Opfergaben im Stocke bei diesem Altar der Gegenstand eines Rechtsstreites<sup>44</sup>. Die Verehrung St. Sigismunds hat seit der Überführung seiner Gebeine nach Prag durch Karl IV. einen neuen Antrieb erhalten, der auch in Freising zu der Errichtung eines Altares zu seinen Ehren führte. 1359 kann der Heilige bereits als Patron der Freisinger Kirche nachgewiesen werden<sup>45</sup>. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde sein Altar von Pilgern aus weiter Ferne aufgesucht. 1470 brachte der Knecht eines Bürgers von Steyer ein Pferd als Opfergabe<sup>46</sup>. Schon eine Gottesdienstordnung von 1431 schreibt dem Kaplan des Sigismundaltars vor, er müsse die Messe während der Frühmesse halten wegen der Pilger, es sei denn, daß sie wegen vornehmer und sehr angesehener Wallfahrer etwas verschoben werde<sup>47</sup>.

Neben der Sigismundwallfahrt ist in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine Marienwallfahrt bezeugt. In einem Rechnungsbuch der Domkustodie aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ist die Notiz: Die Opferstöcke unserer Lieben Frau und des heiligen Sigismund werden zweimal jährlich aufgemacht<sup>48</sup>. Zu Michaeli, im Pestjahr 1463, gingen von München aus 5000 Menschen auf den heiligen Berg Andechs und 14 Tage später zu Unserer Lieben Frau nach Freising<sup>49</sup>. Wahrscheinlich gingen diese Pilger nicht zu einem bestimmten Marienbild. Es befand sich zwar im Dom ein ehrwürdiges byzantinisches Madonnenbild, das der Evangelist Lukas gemalt haben sollte, — im Domschatzverzeichnis von 1456 ist es bereits aufgeführt<sup>50</sup> —, aber dieses war sicher kein Gnadenbild im späteren Sinne. Es war nicht zur Verehrung aufgestellt. In den Rechnungsbüchern der Freisinger Domkustoden stehen zwei Einträge, die darauf schließen lassen, daß diese hochgeschätzte Reliquie nur vornehmen Besuchern gegen eine beträchtliche Spende gezeigt wurde. 1487 gab der Bischof von Regensburg dem Dom einen rheinischen Gulden dafür, daß er das Lukasbild und die anderen Reliquien hatte sehen dürfen. Graf Heinrich von Schleinitz begehrte es 1495 zu sehen und schenkte gleichfalls einen Gulden<sup>51</sup>. An den großen Marienfesten wurde das Bild dem Volke von der Kanzel aus gezeigt und mit den anderen großen Reliquien in der Prozession mitgetragen<sup>52</sup>.

## 4. KAPITEL

### Die Tumuluswallfahrten

Die Beobachtung, die sich im Freisinger Dom machen läßt, daß die Wallfahrten zu den Heiligengräbern im Spätmittelalter an Bedeutung zurücktreten, läßt sich wohl verallgemeinern.

Das Grab des Martyrers *Quirinus* in *Tegernsee* wurde im Früh- und Hochmittelalter von weither besucht. Die *Passio Quirini*, die 921 abgefaßt wurde, berichtet von einem Blinden aus Salzburg, der sich nach Tegernsee führen ließ und dort das Augenlicht erhielt<sup>53</sup>. Im 12. Jahrhundert verlobten sich Tiroler Bauern bei Viehseuchen zum heiligen Quirinus<sup>54</sup>. Ein Zufluchtsort für die Kranken war um diese Zeit die Quirinusquelle, die dort entsprungen war, wo die Tragbahre mit dem heiligen Leichnam bei der Überführung aus Rom niedergesetzt worden war<sup>55</sup>. Schon damals im 8. Jahrhundert wurden nach der Erzählung der *Passio Quirini* viele Kranke durch dieses Wasser gesund<sup>56</sup>. Wie noch im Hochmittelalter das gläubige Vertrauen des Volkes zu den Gräbern der Heiligen weite Entfernungen nicht scheute, zeigt die in der Zeit von 1054 bis 1073 abgefaßte *Vita Erhardi*. Eine Frau war auf beiden Seiten gelähmt. Nachdem sie teilweise Heilung am Grabe des heiligen Wenzeslaus († 935) in Prag gefunden hatte, wurde sie beim heiligen Erhard in Regensburg völlig hergestellt<sup>57</sup>.

Es scheint, als ob das Landvolk am zähesten an den Wallfahrten zu Gräbern von Heiligen festgehalten habe. Meist sind es echte Volksheilige, die irgendwo in einer kleinen Kirche ihre letzte Ruhe gefunden haben; ihre Herkunft ist unbekannt, es läßt sich kaum feststellen, in welchem Jahrhundert sie gelebt haben.

Im Jahre 1728 verhörte eine bischöfliche Kommission in Neustift bei Freising vier alte Bauern aus *Tüntenhäusen*. Gegenstand des Verhöres war die Verehrung eines heiligen *Eberhard* in ihrer Kirche<sup>58</sup>. Der Tagwerker Melchior Ertl, über achtzig Jahre alt, erzählte, er habe von einem hundertjährigen Mann gehört, daß der heilige Eberhard ein „Hueter“ gewesen sei und alles Gute habe er von ihm gehört und auch, daß der Heilige seinen Hirtenstab in die Erde gesteckt. Ein großer Baum sei daraus gewachsen. „Der ist aber vor wenig Jahren vom Wind umgerissen worden; 12 Klafter Holz hat man daraus gearbeitet . . . die fremden Leute tragen viel Erde vom Grab

nach Hause und geben es dem Vieh . . . dies weiß ich auch, daß die Leute beim Grab allda beten und junge Kälber opfern.“ Der 58jährige Prechschmied sagte aus: „Ich selbst und andere haben dessenthalben bei St. Eberhard Messe lesen lassen, so auch geholfen und ich hab auch ein Votivtaferl malen lassen und viele andere Leute haben ein Gleiches getan.“ Dann berichtete der Feldhüter, daß die alten Leute sagten, St. Eberhard sei vor 360 Jahren in Tüntenhäusen gestorben. Der alte Mesner habe ihm erzählt, daß er einmal, als er die Kirchentüre aufmachte, den Heiligen in schneeweißem Gewande<sup>59</sup> auf dem Bänklein vor dem Altar habe sitzen gesehen. — Dieses Verhör läßt einen Blick tun in die Welt der Bauernfrömmigkeit und ist ein verblüffendes Zeugnis für das gute Gedächtnis, welches das Volk für seine Lieblinge hatte. Kein Mensch würde der Zeitangabe der alten Leute, daß Eberhard „vor 360 Jahren“, also um 1370 in Tüntenhäusen gestorben sei, großes Vertrauen schenken. Aber die Urkunden geben dem Volksglauben recht. Ein Dekret des bayerischen Herzogs Ludwig vom 2. Juli 1456 spricht vom Gotteshaus in Tüntenhäusen, das „eine Kirchfahrtr“, also eine Wallfahrt habe. Und der Heilige, zu dem diese ging, wird schon in einer Urkunde von 1428 genannt, einem Kaufbrief, der den „lieben heiligen St. Eberhard und den andern lieben Heiligen, die wohnend und rastend sind in dem lieben Gotteshause zu Tüntenhäusen“, eine Wiesmahd zu kaufen gibt.

In Puch bei Fürstenfeld ist das Grab der heiligen *Edigna*. Sie war nach der Legende eine französische Königstochter, die auf einem Ochsenengespann in die Ferne zog; einen Hahn und eine Glocke hatte sie mit sich genommen. An dem Platze, da sie nach dem Willen Gottes in Gebet und Buße ihr Leben verbringen sollte, blieben die Ochsen stehen, krächte der Hahn, läutete von selber die Glocke. Die Geschichtsschreiber und Hagiographen sind der Herkunft dieser Heiligen, die am Anfang des 12. Jahrhunderts gestorben sein soll, nachgegangen<sup>60</sup>. Die Volkskundler haben ihre Legende mit der Umfahrt der Nerthus in Verbindung gebracht<sup>61</sup>. Ihre Verehrung zu Beginn des 16. Jahrhunderts bezeugt Aventin: „...; quam accolae furtis praeficiunt“<sup>62</sup>. *Edigna* war — und das stimmt wenig zu ihrer poetischen Legende und zu einem vermuteten Nachklang des Nerthuskultes — die Patronin der gestohlenen Sachen. Das war sie zur Zeit Aventins und noch hundert Jahre später, als Matthaeus Rader S. J. seine *Bavaria Sancta* schrieb<sup>63</sup>. Ihre Legende aber lebte um 1500 frisch in der Erinnerung des Volkes, sie wurde künstlerisch gestaltet



in den Tafelbildern ihres Altares in Puch, die heute im Bayerischen Nationalmuseum sind<sup>64</sup>.

Im Historischen Stadtmuseum von München steht, in Silber gefaßt und mit einem Kelchfuß versehen, die Hirnschale des Martyrers *Nantwein*, dessen Leib in einer kleinen Kirche bei *Wolfratshausen* ruht. Aus der Hirnschale tranken die Wallfahrer. In der Tracht eines Rompilgers kam Nantwein nach Wolfratshausen. Dort wurde der Unbekannte vor das Gericht gestellt und verbrannt. Das Volk aber hielt ihn für unschuldig und rief ihn als Heiligen an. Diese Vorgänge berichtet auch Aventin<sup>65</sup>. „Im selben Jahre kam Conrad Nantovin, der durch ein Gelübde verpflichtet nach Rom reisen wollte, nach Wolfratshausen. Dort wurde er angeklagt, daß er einen Knaben zu schänden versuchte. Der Richter Ganther ließ ihn am 13. August an einen Pfahl binden und verbrennen. Das Volk hielt ihn für unschuldig; es behauptete, daß es Ganther auf das Geld des Mannes abgesehen gehabt habe, errichtete ihm dort eine Kirche und verehrte ihn als Martyrer. Oft kamen die Leute hin, um zu ihm zu beten; jetzt noch verehren ihn die Umwohner und nennen ihn den heiligen Antovin.“ Der große Geschichtsschreiber benützte als Quelle für diese Angabe wahrscheinlich einen Eintrag in einem Wolfratshausener Rituale, den Matthaeus Rader veröffentlichte<sup>66</sup>. „Es ist zu bemerken, daß im Jahre des Herrn 1208 zu den Zeiten des Herren Rudolf, Herzogs von Baiern, der damals in eigener Person in der Burg Wolfratshausen Hof hielt, ein Rompilger, namens Nantuin kam. Dieser Mann, untadelig an Körper und Seele (*fidelis corpore et animo*), wurde vom herzoglichen Richter Ganther verhaftet, dem Gerichte überstellt und gegen alle Gerechtigkeit verurteilt und wegen einer Geldsumme, die man bei ihm fand, auf den Rost gesetzt. Das geschah dort, wo jetzt von den Gläubigen die Kirche erbaut wurde. Sein Jahrtag wird zu allen Zeiten am Sonntag vor dem Feste des heiligen Martyrers Laurentius begangen. Man sagt, daß dieser Bruder Nantovin am Tage der heiligen Afra, der am 7. August (7. Idus Augusti) gefeiert wird, als Martyrer starb und den Lohn des ewigen Lebens empfing.“ Der Jahrestag von Nantweins Tod wurde also wenige Tage vor dem Laurentiusfeste begangen, und zwar in einer Kirche, die den heiligen Laurentius als Patron hatte<sup>67</sup>. Die Marter des unbekanntens deutschen Pilgers war die gleiche, wie die des römischen Diakons, der auf einem glühenden Roste zu Tode gefoltert wurde. Aventin scheint gefühlt zu haben, daß diese Hinrichtungsart auf deutschem Boden sehr ungewöhnlich gewesen wäre und sie des-

halb durch den Verbrennungstod ersetzt zu haben. Der Grund zur Verurteilung Nantweins, das Geld, das man bei ihm fand, erinnert ebenfalls an die Legende des frühchristlichen Martyrers: Der geldgierige Prätor läßt Laurentius in erster Linie wegen seines Amtes als Verwalter des Kirchengutes verhaften. Turmair, der die Aufzeichnung im Rituale benützt und in der Jahresangabe verbessert hat, stellt die Ereignisse so dar, als ob Nantwein widernatürliche Unzucht zur Schuld gelegt worden wäre.

Aventin folgte vielleicht einer Volksüberlieferung, es ist aber auch möglich, daß er aus dem Verbrennungstode<sup>68</sup>, der ja als Strafe für Diebstahl nicht gebräuchlich war, auf ein dazu passendes Verbrechen schloß<sup>69</sup>. Sollte er auf diesen Gedanken etwa auch durch das „fidelis corpore“ geführt worden sein, von dem er vermutet haben mag, daß es im Gegensatz stehe zum Vorwurf geschlechtlicher Verirrungen. Man denke an das „corpore infames“ in Tacitus' „Germania“ (Cap. 12).

Das bedauernswerte Opfer eines Justizmordes wurde vom Volke als Martyrer verehrt. Die Zurückhaltung der Kirche spricht aus dem Eintrag in das Rituale, der es vermeidet, Nantwein den Titel eines Heiligen zu geben; er drückt sich so aus: „idem frater Nantovinus“, um sich so zwischen einem: iste Nantovinus und einem Sanctus Nantovinus mitten hindurch zu schlängeln. Außerdem wird hier von seinem „Jahrtag“, keineswegs von seinem „Fest“ geredet.

Die Verehrung des heiligen Nantwein zeigt ebenso wie die des heiligen Koloman eine bemerkenswerte Erweiterung des Begriffes Martyrium. Während im früheren Christentum das Wesen des Martyriums im todesbereiten öffentlichen Bekenntnis zu Christus gesehen wurde, bedeutete es später jeden grauenvollen Tod<sup>70</sup>. Bezeichnend dafür ist das „Marterl“, das einem Verunglückten gesetzt wird. Der plötzliche, schaurige Tod eines Menschen ist ein Gegenstand religiöser Scheu; er wird angesehen als ein Hereingreifen Gottes in den menschlichen Alltag. Bei der Betrachtung der volkstümlichen Heiligenverehrung, besonders der Wallfahrten zu den Gräbern der Heiligen, darf dieses urtümliche religiöse Empfinden nicht außeracht gelassen werden. Dieses hat im wesentlichen zwei Stufen:

1. den Gedanken von den „Biaiothanatoi“, den „Lebendtoten“, die mitten aus dem kräftigen Leben gerissen wurden. Diese „gehen um“, weil ihre Seele über die erlittene Mißhandlung nicht hinwegkommen kann<sup>71</sup>;
2. das religiös gestimmte Grauen des primitiven Menschen vor dem Hingerichteten. Bei den Germanen war die Todesstrafe ein

Opfer an die Götter; sie durfte, wenn sie mißlungen war, nicht wiederholt werden; denn die Gottheit hatte das Opfer zurückgewiesen<sup>72</sup>. Als man 1438 in München einen Gehenkten abnahm, atmete er noch. Er wurde in Freiheit gesetzt; denn er war „heilig“ geworden am Galgen. „Do er als hailig ward am galgen, half man im davon“<sup>73</sup>. Nach germanischer Vorstellung geht die Kraft der Gottheit, der der Hinzurichtende geweiht wird, in diesen über, sein Körper und die einzelnen Stücke davon wirken glückbringend oder unheilabwendend<sup>74</sup>.

Dieser Volksglaube, anfangs von der Kirche bekämpft, wandelte sich unter dem Einfluß des Christentums. In der Lebensbeschreibung des heiligen Martin wird vom Grabe eines unbekanntem Martyrers erzählt, das vom Volk verehrt wurde. Der Bischof von Tours, der Bedenken bekam, als er den Namen und die Zeit des Heiligen nirgends erfahren konnte, begab sich dorthin „und betete zum Herrn, er möge ihm kundtun, wer hier begraben liege und was von seinem Tugendverdienst zu halten sei. Dann drehte er sich nach links und sah neben sich einen schmutzigen Schatten mit drohender Gebärde. Martinus befahl ihm, Namen und Tugendverdienst anzugeben. Er nannte seinen Namen und gestand, daß er ein Verbrecher sei. Er sei ein Räuber gewesen und wegen seiner Freveltaten hingerichtet worden. Das Volk verehere ihn irrigerweise als Heiligen<sup>75</sup>. Solche dunkle Ehrenmänner mögen damals öfters unverdiente Ehren genossen haben, denn das 6. Konzil von Karthago verordnete, daß Gebetsstätten der Martyrer, die sich nicht als echt erweisen ließen, entfernt werden müßten<sup>76</sup>.

Besonders zahlreich müssen derartige zweifelhafte Heiligtümer bei den germanischen Völkern bestanden haben nach dem Zeugnis des *Indiculus superstitionum*: „sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos“<sup>77</sup>. — Das Nachleben der Idee, daß die Hinrichtung ein Opfer sei und deshalb den Hingerichteten heilige, zeigt die Geschichte der Kriminalistik, die Verbrechen kennt, die begangen wurden, um hingerichtet zu werden<sup>78</sup>. Noch im 19. Jahrhundert bestand in Italien der Brauch, die Seelen der Enthaupteten um ihre Fürsprache bei Gott zu bitten<sup>79</sup>. So ist es begreiflich, daß erst recht ein unschuldig zum Tod gebrachter Pilger in Wolfratshausen vom Volke verehrt und mit dem Schimmer der Legende umgeben wurde.

Die Gebeine des Heiligen der Hallertau, *St. Kastulus* in *Moosburg* wurden 1212 wieder aufgefunden. Sie waren längst wieder in Vergessenheit geraten, als sie 1469 von neuem entdeckt wurden<sup>80</sup>. Das

Wunder der Wiederauffindung mag die Andacht des Volkes erweckt haben. Am Beginn des 16. Jahrhunderts ist Moosburgs Heiligengrab als Wallfahrtsstätte nachweisbar<sup>81</sup>. Die Gruft des angeblichen Erzbischofs von Mailand Arsacius in Ilmmünster<sup>82</sup> und die Ruhestätte der iroschottischen Glaubensboten Marinus und Anianus in Wilpar-ting auf dem Irschenberg wurden am Ende des Mittelalters von Bittgängen der Pfarreien in der weiten Umgebung aufgesucht<sup>83</sup>.

## 5. KAPITEL

### Christliche Wallfahrtsstätten als Fortführung germanischer Heiligtümer

Von der *Altöttinger* Rundkapelle, in der 1489 die berühmte Marienwallfahrt entstand<sup>84</sup>, erzählen *Arnpeck*<sup>85</sup> und der Chorherr *Jacob Issickemer*<sup>86</sup>, daß sie ein Heidentempel gewesen und von Karl dem Großen in den Dienst der Himmelskönigin gestellt worden sei. Die ungewöhnliche Bauform — die Heidentempel auf mittelalterlichen Tafelbildern zeigen öfters den Rundbau — und der Ruhm Karls als Ausbreiter des Christentums mögen diese Legende aneregt haben<sup>87</sup>.

Älter als diese Erzählung ist die Gründungssage von *Ebersberg*, die im 11. Jahrhundert schriftlich niedergelegt wurde<sup>88</sup>. Graf Sighard trieb einen Eber von nie gesehener Größe auf, der sich bei aller Mühe nicht erjagen ließ, das sicherste Zeichen, daß er von dämonischem Wesen war. Eine Höhle in einem Felsen, von einer mächtigen Linde beschattet, war sein Lager. Frommer Sinn erkannte, daß der Platz, an dem der Teufel sein Unwesen trieb und die Menschen betörte, die hier zum Götzendienst sich versammelt hatten, nur durch ein Kloster gereinigt und entsühnt werden könne. Der unbekanntes Verfasser der Chronik stützt sich auch sonst auf mündliche Überlieferungen. Die Gründungsgeschichte dürfte aber kaum eine Volkssage gewesen sein, sondern eher eine Erdichtung der Mönche, die eine gelehrte Namensklärung von Ebersberg geben wollten. Man brauchte diese nicht an den Borsten heranzuziehen, sie ergab sich von selbst. Natürlich genügte zur Namensklärung für ein so angesehenes Kloster kein gewöhnliches Wildschwein als Namenstier, sondern nur ein dämonischer Eber von ungeheurer Größe. Der Fel-

sen, in dem er seine Höhle hatte, verursachte wohl nach der Ansicht der Klostergelehrten den zweiten Teil des Namens<sup>89</sup>.

Die Wallfahrt nach Ebersberg ist bereits im ausgehenden 15. Jahrhundert nachweisbar. 1480 gab die Stadt München dorthin ein Weihegeschenk, und zwar „ein gulden Tuch“<sup>90</sup>. Nach dem Berichte Arnpecks pilgerten die Herzöge Otto und Georg von Landshut nach Ebersberg<sup>91</sup>. Die Wallfahrt galt dem Haupt des heiligen Sebastian, das angeblich 931 von Rom nach Deutschland gebracht wurde<sup>92</sup>. Die vielen hohen Gäste, die Ebersberg um die Jahrhundertwende begrüßten, sind allerdings kaum um des heiligen Sebastian willen dorthin gekommen, sondern um in die Bruderschaft aufgenommen zu werden<sup>93</sup>. Diese war eine gewöhnliche klösterliche Gebetsverbrüderung, die ähnlich wie die von Indersdorf<sup>94</sup> und Tegernsee<sup>95</sup> Mitglieder aus weit entfernten Gauen gewann. Gewiß wird sie „Confraternitas Sebastiani“ genannt, aber Sebastian ist der Patron der Bruderschaft nicht als Pest- oder Schützenheiliger, sondern als Klosterpatron.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Sage von der Ebersberger Linde und dem heidnischen Kultort einen Wahrheitskern in sich birgt. Die Verehrung des Baumes als einer Erscheinungsform der Mutter Erde war über den nordischen Kulturkreis hinaus verbreitet<sup>96</sup>. Nirgends aber ist der Glaube an die Ehrwürdigkeit von Bäumen und Quellen so häufig zu finden als in Deutschland<sup>97</sup>. Er verbindet sich oft mit Gnadenstätten, zum Beispiel bei der Wallfahrt Maria-Thalheim, deren Madonnenbild in einem Holunderstrauch gefunden worden sei. Heute noch nehmen die Pilger sich einen Zweig dieser Staude als Andenken mit<sup>98</sup>. Rudolf Kriß urteilt über solche Legenden, es entspringe, im Grunde genommen, derselben Geistesart, ob man im Rauschen von Bäumen und Murmeln von Bächen höhere Wesen zu erfühlen glaube oder ob man an solchen Orten Muttergottesbilder aufstelle und dort seine Andacht verrichte. „Ein und dieselbe Manifestation religiöser Naturverbundenheit tritt uns hier in germanisch-heidnischem Gewande, dort in christlicher Einkleidung entgegen“<sup>99</sup>. — Eine historische Kontinuität der christlichen mit der heidnisch-germanischen Baumverehrung läßt sich wohl kaum zeigen. Von den mittelalterlichen Wallfahrten der Diözese Passau urteilt Heuwieser: „Baum- und Quellenkult tritt nicht zutage, wohl aber sehr reichlich in den nachmittelalterlichen Wallfahrtsorten. Nur bei Kößlarn knüpft die Legende den Ursprung an eine Wacholderstaude. Ob aber die Legende selbst nicht erst ein späteres

Gewächs ist, steht nicht fest“<sup>100</sup>. Der Einwand, der gegen die Legende von Kößlarn erhoben wird, trifft vollständig auch beim vorhin genannten Beispiel von Maria-Thalheim zu. Es läßt sich nicht erweisen, daß die Sage von der Holunderstaude mittelalterlich ist. Die Linde von Ebersberg spielt jedenfalls zur Zeit der Sebastianiwallfahrt keine Rolle mehr im Volksglauben. In keiner Wallfahrtslegende des Mittelalters in der Diözese Freising kann man den Baumkult beobachten, außer bei der Linde in Puch, in deren Höhlung St. Edigna gewohnt haben soll.

Der eigentliche Baumkult gründet wahrscheinlich im Erdkult und ist die Verehrung einer Ausdrucksform der Erdgöttin<sup>101</sup>. Dieser fetischistische Naturdienst konnte sich sehr wohl mit einer christlichen Legende umhüllen. Derart war zum Beispiel die Verehrung der Eiche Mambre durch die Christen und Heiden, von der Sozomenus berichtet<sup>102</sup>.

Die Wallfahrtsfrömmigkeit des 16. bis 18. Jahrhunderts mit ihren vielen Baumlegenden floß kaum aus dieser Quelle, sondern war wohl die Frucht eines neuen, starken Naturgefühls des Volkes, das seine Heiligen hinaustrug in das freie Land<sup>103</sup>, eines Naturgefühls, das freilich nicht nur ein ästhetisches ist<sup>104</sup>. *Otto Laujfer* deutet die zahlreichen Legenden von Marienerscheinungen in einem Baum oder Strauch als Gegenbild zu der altgermanischen Vorstellung von der Unholdin (Hexe) im Gesträuch<sup>105</sup>. Wenn sich die Volkskundler aber einmal in das unerforschte Land der lateinischen Predigtliteratur hineinwagen würden, könnten sie eine andere Entwicklungslinie der Baumlegenden finden, nämlich das Sinnbild: Maria-*Arbor coelum attingens*<sup>106</sup>.

Die meisten Gnadenstätten der Freisinger Diözese haben wunderbare Quellen<sup>107</sup>. Der heilige Korbinian schlug mit seinem Stabe auf dem Weihenstephaner Berge eine Quelle aus dem Boden<sup>108</sup>. Als man die Bahre mit dem Leibe des heiligen Quirinus bei Tegernsee niederstellte, entstand der Quirinusbrunnen; sein Wasser war heilsam für die Kranken<sup>109</sup>. In *St. Wolfgang* bei Dorfen wurde über der Quelle, die der Heilige dort auf seiner Wanderung erweckt hatte, die Wallfahrtskirche erbaut<sup>110</sup>.

## 6. KAPITEL

### Marienwallfahrten

In der Geschichte der Wallfahrten zeigt sich deutlich erkennbar der wachsende Einfluß des Volkes auf die Entwicklung religiöser Formen. Aus dem Volke stammen die meisten Marienwallfahrten. Nur wenige von ihnen sind bereits vor der Reformation nachzuweisen. Im 18. Jahrhundert freilich legte man großen Wert auf das Alter der heiligen Stätten und datierte sie ins frühe Mittelalter hinauf. Auch später noch versuchten lokalpatriotische Forscher vor allem mit Hilfe mittelalterlicher Ablaßverleihungen eine frühe Entstehungszeit zu beweisen. Doch besagen diese — sie sind in ungeheurer Zahl gewährt worden und für alle möglichen Kirchen — nichts für den Charakter eines Gotteshauses als Gnadenstätte.

Gewiß darf nicht jede spätere Überlieferung als unglaubwürdig zurückgewiesen werden. Das Gedächtnis des Volkes hält sehr oft der wissenschaftlichen Nachprüfung stand. Aber in den meisten Fällen ist die „Volksüberlieferung“ literarische Mache.

Sicher bezeugt sind an vorreformatorischen Gnadenorten der Mutter Gottes: *Tuntenhausen* (1441), der Dom zu *Freising* (zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts), *Maria-Thalheim* (zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts), *Aufkirchen* (am Würmsee 1510) und *Hohenpeißenberg* (1514)<sup>111</sup>.

*Maria-Thalheim* scheint bereits 1419 als Wallfahrtsort genannt zu sein. In diesem Jahre verordnet eine Bürgerin von *Regensburg* in ihrem Testament<sup>112</sup>, daß man die zwei Aachenfahrten, die sie schuldig sei, ausrichte; ihre Mutter solle eine Fahrt nach *Bogen* machen<sup>113</sup>, eine andere nach *Thalheim*, drei Fahrten nach „*Stauff*“<sup>114</sup>, eine nach „*Gailenhausen*“, drei nach „*Honckhausen*“<sup>115</sup>, die sie ebenfalls schuldig sei. Es ist allerdings nicht sicher, daß unter dem nicht ganz seltenen „*Thalheim*“ gerade das in der Freisinger Diözese gemeint ist. Zuverlässig jedoch ist eine Bezeugung aus dem Jahre 1476, als Ludwig der Reiche diese Kirche besuchte<sup>116</sup>.

Daß die Marienwallfahrten im Mittelalter ziemlich selten waren, ist auch von anderen deutschen Gebieten bezeugt. Über Schlesien urteilt *Joseph Klapper*: „Wir dürfen annehmen, daß alle schlesischen Wallfahrten zu Mariengnadenbildern erst nach 1500 entstanden sind und ihre Blütezeit in der Gegenreformation erlebten, auch wenn die Ortsüberlieferung anders besagt“<sup>117</sup>. Die Passauer Diözese hatte nur

zwei Marienwallfahrten. „Schließlich fällt auf, daß nur *Kößlarn* und *Altötting* Marienwallfahrten sind. Hingegen sind die nachmittelalterlichen Wallfahrten der Diözese weit überwiegend Marienwallfahrten, wohl eine Folge der Gegenreformation“<sup>118</sup>. In Hessen ist der älteste dieser Gnadenorte 1330 bezeugt, erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts beginnen sie häufiger aufzutreten<sup>119</sup>.

Die zunächst befremdliche Tatsache, daß die Wallfahrten zu der Königin aller Heiligen, die seit frühester Zeit eine so einzigartige Stellung in der Liturgie und Volksfrömmigkeit einnahm, erst so spät sich ausbreiteten, hat ihren Grund wohl darin, daß solche Wallfahrten eigentlich durch keinen geheiligten Gegenstand wie einen Heiligenleib oder mindestens eine Reliquie erweckt wurden, sondern ausschließlich durch ein religiöses Erlebnis. Die Gnadenorte Mariens konnten also erst in einer Zeit häufiger werden, da das subjektive Element in der Religiosität sehr mächtig geworden war.

Die marianischen Wallfahrten, die man als „gegenstandsfrei“ bezeichnen könnte, hatten anfangs auch kein bestimmtes Gnadenbild. Die Pilgerfahrt zu den Gnadenbildern beginnt nach der Meinung *J. Klappers* im 15. Jahrhundert<sup>130</sup>. Doch können die Anfänge eines solchen Kultes wohl höher hinaufgesetzt werden. *Caesarius von Heisterbach* erzählt von einem Marienbild „non bene formata, sed multa virtute donata“<sup>121</sup>. Das Volk (und viele Ordensleute) verehrten Bilder wegen der Wunderkraft, die in ihnen steckte. Man sah also in manchen Bildern etwas gleich Segensreiches wie in den Heiligenleibern und sprach später, besonders im 17. Jahrhundert, von „wundertätigen Bildern“<sup>122</sup>.

Solche waren bereits in der Antike bekannt<sup>123</sup>; der Glaube an ihre Macht gründete in der fetischistischen Gleichsetzung von Bild und Gottheit<sup>124</sup>. Die Legende bekleidet sie mit dem Schimmer überirdischer Herkunft, so wurde das Dionysosbild in Magnesia am Mäander in einer sturmgeborstenen Platane gefunden<sup>125</sup>.

Die „virtus“ der christlichen Wallfahrtsbilder konnte herkommen: 1. vom Reliquiencharakter des Bildes; 2. von seinem übernatürlichen Ursprung; 3. von wunderbaren Veränderungen, die das Bild durchmachte.

Im Jahre 1491 weihte der Mainzer Weihbischof eine Marienstatue in der Pfarrkirche in Dieburg und legte *Reliquien* und Weihrauchkörner in diese ein<sup>126</sup>. Es ist aber möglich, daß diese Weihe erst stattfand, nachdem diese Statue vom Volk bereits als „wundertätig“ anerkannt war, um der Andacht der Leute eine kirchliche Bestäti-



gung und Richtigstellung zu bringen, indem man sie auf objektivere Grundlage, nämlich liturgische Weihe und Reliquien stellte.

Reliquien enthielt auch das hochverehrte romanische Kreuz von *Forstenried*, das schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts „gehört und heimgesucht“ wurde<sup>127</sup>.

Es konnte auch das Bild selber Reliquiencharakter tragen; das hervorragendste Beispiel hierfür sind die angeblich von Lukas gemalten Marienbilder. Daß aber das *Freisinger* Lukasbild als Gnadenbild verehrt wurde, ist nicht wahrscheinlich.

Ein anderer Grund für die Verehrungswürdigkeit eines Bildes kann in seiner überirdischen Herkunft liegen. Das Bild der heiligen Jungfrau und Martyrin *Kümmernis*, das in *Neufahrn* bei Freising während der Barockzeit der Mittelpunkt einer Wallfahrt wurde, war ein mißverstandenes romanisches Kreuzbild mit bekleidetem Christuskörper. Am Vorabend der Reformation wurde diese „älteste bayerische Holzplastik“ noch als Bild Christi verehrt und von Pilgern aufgesucht; die Isar sollte es ans Land geschwemmt haben<sup>128</sup>.

Nicht weil eine Statue von einem Künstler andachterweckend gestaltet war, sondern weil sie aus grauer Vorzeit stammte oder auf wunderbare Weise zum Vorschein gekommen war, konnte sie Mittelpunkt einer Wallfahrt werden. Daß das Gefühl des Abstandes und der Ferne eine notwendige Vorbedingung für die Ehrfurcht und religiöse Verehrung seitens des Volkes ist, zeigt an einem Beispiel Ägidius Jais, ein guter Kenner der Religiosität des Bauerntums.

„Ein Bauersmann in der Schweiz verehrte seinen Landespatron, den heiligen Nikolaus von der Flüe, mit besonderer Andacht. Er hatte eine Statue des Heiligen auf seinem Hausaltare, welche schon ziemlich alt und abgenützt war. Er ließ also aus einem Kirschbaume, welcher keine Früchte trug, einen neuen Nikolaus bilden und in Gold fassen und stellte ihn statt des vorigen auf seinen Altar. Als er vor ihm seine Andacht verrichten wollte, empfand er keine Andacht. Es fiel ihm, so oft er den Heiligen ansah, ein: „Du bist ja mein Kirschbaum; ich kann zu dir kein Vertrauen haben. Er nahm ihn also vom Altare weg und stellte dafür wieder seinen alten Hauspatron dar auf“<sup>129</sup>. Ägidius Jais erzählt diese Geschichte in der Absicht, zu zeigen, daß es oft nicht gut tue, einen Geistlichen in seinem Heimatdort anzustellen; den Priester muß ebenso wie das Kultbild das Gefühl der Ferne und des Abstandes umgeben, aus dem die religiöse Ehrfurcht fließt. Im Geiste des einfachen Menschen wird immer wieder Darstellung und Dargestelltes sich gegenseitig durchdringen.

Eine aus der sicht- und greifbaren Umwelt des Menschen genomene Darstellung kann ihm schwerlich das Überirdisch-Erhabene widerspiegeln.

Die dritte Entstehungsart eines Wunderbildes ist in der Freisinger Diözese erst nach der Reformation zu beobachten<sup>130</sup>.

Ein marianisches Gnadenbild war in diesem Kirchenbezirk während des Mittelalters überhaupt noch nicht vorhanden. — Für Altötting konnte man feststellen, daß die Muttergottesdarstellung auf den Mirakeltafeln von 1520, die eine Erscheinung Mariens zum Gegenstand haben, keinesfalls dem heutigen Gnadenbild ähnlich sehen. Ebenso ist es bei der ungefähr gleichzeitigen *Maria-Zeller* Holzschnittfolge. „Man darf daraus wohl den Schluß ziehen, daß die Gläubigen nicht so sehr auf die Maria von Altötting oder Maria-Zell ihre Hoffnung bauten, sondern eben überhaupt auf die Jungfrau und Gottesmutter“<sup>131</sup>.

Gegen zwei Gefahren mußte das kirchliche Lehramt angesichts der Entwicklung der Marienbildwallfahrten kämpfen, gegen Fetischismus und Polytheismus. Gegen den ersteren wandte sich das Konzil von Trient (1563): „Die heilige Synode befiehlt, die Bilder Christi, der jungfräulichen Gottesmutter und anderer Heiliger vor allem in den Kirchen zu haben und zu behalten und ihnen die gebührende Achtung und Verehrung zu erweisen, nicht als ob man glaube, daß in ihnen etwas Göttliches oder eine Wunderkraft (virtus) sei . . .“<sup>133</sup>. Das Konzil lehnte also die fetischistische Anschauung von einer virtus im Bilde ab, die zum Beispiel Caesarius von Heisterbach hatte.

Gegen die Aufspaltung der Gottesmutter in Lokalgottheiten, wie sie die Antike bei ihren Großgöttern vorgenommen hatte, richtete sich bereits 1445 ein Kanon der Provinzialsynode von Rouen: „Wer aus Gewinnsucht den Heiligenbildern zur Förderung des Aberglaubens besondere Namen beilegt, zum Beispiel Notre Dame de Recouvrance, N. D. de Pitié, de Consolation et de grace, als ob an sich in einem Bilde mehr sei als in dem andern, soll nach Ermessen des Ordinarius bestraft werden“<sup>133</sup>.

Eine derartige polytheistische Aufspaltung kann sich auch — vielleicht nur unbewußt — in den *Konkurrenzmirakeln* äußern. Eine Frau, die zu Unserer Lieben Frau von *Tuntenhausen* zu wallfahren pflegte, wurde schwer bestraft, als sie es unterließ, um statt dessen zur Muttergottes von *Altenburg* zu gehen<sup>134</sup>. Doch ist in der Beurteilung solcher Wunder große Vorsicht angebracht. Meistens handelt

es sich darum, die wortgetreue Erfüllung eines Gelübdes zu erzwingen. Der Pilger hat eben den Ort aufzusuchen, der für ihn zur Stätte des Segens geworden ist.

## 7. KAPITEL

### Der „heilige“ Ort

Adolf Pichler kam auf seinen Wanderungen zu einem Wallfahrtskirchlein im Oberinntal. Das wundertätige Bild war eine Kopie eines Gemäldes von Lukas Cranach in der Pfarrkirche zu Innsbruck. „Ich frage die dicke Bäuerin, warum denn das Bild hier Mirakel wirke, während man der gleichen Mutter Gottes zu Innsbruck nicht Ähnliches nachrühme.“ „Das kommt alles auf den Ort an“, erwiderte sie bedächtig<sup>135</sup>. Dieser einfache Bericht zeigt, daß auch in der Zeit, da die Bildwallfahrt sich völlig durchgesetzt hat, im Volke das Bewußtsein lebendig geblieben ist, daß es im Grunde gar nicht auf ein bestimmtes Bild ankomme, sondern darauf, daß Gott einen Ort mit seinen Wunderwerken begnade.

Der Gedanke, daß „alles auf den Ort ankomme“, läßt sich auch sonst belegen. Bei der Inneneinrichtung der neuen Frauenkirche in München, die gegen Ende des 15. Jahrhunderts ihren Abschluß fand, strebte man darnach, die Altäre wieder auf einen, dem ursprünglichen möglichst entsprechenden Platz zu stellen<sup>136</sup>. Für ein vielverehrtes Kreuz im Dom von Mainz wurde verordnet, daß es an keinen anderen Platz zur Verehrung gebracht werden dürfe<sup>137</sup>.

Sogar bei Tumuluswallfahrten kommt es darauf an, daß der Ort vom Heiligen oder von Gott selbst bestimmt ist. Die Heiligen wählen sich den Ort ihrer letzten Ruhe<sup>138</sup>. Furchtbare Wunderzeichen erzwingen die Ausführung des Wunsches<sup>139</sup>. Die Heiligen beten, daß Gott ihnen gewähren möge, neben dem Grabe ihres Gefährten bestattet zu werden; sie beklagen sich über die Ruhestörung, wenn man sie anderswohin bringen möchte<sup>140</sup>. Noch öfter wird es Gott überlassen, wo der heilige Leib hingebracht werden soll. Das Ochsen gespannt, das den Leichnam trägt, läßt man frei gehen; wo es stehen bleibt, ist der Platz, den Gott bestimmt<sup>141</sup>. Dieses Legendenmotiv wurde wohl aus dem Alten Testament (I Kön. 6) übernommen, in dem ja die Idee des „heiligen Ortes“ als der Stätte, die einmal durch

die Erscheinung der Macht Gottes geheiligt, für immer geheiligt bleibt, öfter auftritt<sup>142</sup>. Indes war der Gedanke selbst, wie es scheint, viel weiter verbreitet und auch im indogermanischen Bereich lebendig.

Eine Abwandlung der vorgenannten Gespannwunder sind die Legenden, in denen Zugtiere mit Baumaterial den Platz suchen, wo eine neue Kirche entstehen soll. Wenn schon ein Bauplatz bestimmt ist, wandern bei Nacht die Balken an eine andere Stätte; das wiederholt sich so oft, bis die Kirche dorthin gebaut wird. *M. Fastlinger* glaubte als den Sinn solcher Legenden feststellen zu können: „Die Missionäre wollten die Kirchen nicht an den heidnischen Kultstätten errichten, das Volk aber ließ nicht davon. So schuf man die heidnischen Opferplätze in christliche Kultstätten um“<sup>143</sup>. Solche Sagen konnten sich aber auch um ganz späte Kirchenbauten ranken. Das ist zum Beispiel der Fall in Aufkirchen<sup>144</sup>.

Man wollte 1500 eine neue Kirche bauen. Der Platz, an dem das alte Gotteshaus stand, schien aber wenig geeignet dafür. Um eine neue Stätte zu finden, ließ man zwei Ochsen mit dem Grundstein frei gehen. Die Tiere wandten sich zur alten Kapelle und blieben dort stehen.

In der neuen Kirche entstand 1510 eine Wallfahrt zur Mutter Gottes. In der Zeit, da der Pfarrer Colonus (1632—1642) diese Legende niederschrieb, hatte man das Bedürfnis, die Entstehung der späteren Wallfahrtskirche als Wunder darzustellen. Auch das ist eine Bestätigung dafür, daß das Wallfahrtswesen auf dem Glauben an den heiligen Ort sich aufbaut. — Es sind daher schon aus diesem Grunde die Schlüsse, die *R. Bauerreiß* aus Ortsnamen wie „Heiligenstatt“ auf die Entstehung der Wallfahrt auf deutschem Boden aus Nachahmungen der heiligen Stätten in Jerusalem zieht<sup>145</sup>, mit Vorsicht aufzunehmen.

Die Entstehung des Gnadenortes *St. Wolfgang bei Dorfen* scheint ein weiteres Zeugnis für den oben ausgesprochenen Gedanken zu sein. Der Platz, an dem St. Wolfgang rastete, und die Quelle, die er aus dem Boden schlug, nicht ein Bild oder eine Reliquie, stehen am Beginn der Wallfahrt<sup>146</sup>. Freilich wird man hier kaum sagen können, ob das religiöse Erlebnis, das erste Wunder, das die Menschen zu diesem Ort rief, sich an der Rastlegende entzündet hat oder ob das Wunder die Legende nach sich zog.

An Hostienwallfahrten ist in der Freisinger Diözese keine einzige schon im Mittelalter nachzuweisen. Wenn in *Erding* auch bereits um

1360 eine Kirche „Heilig-Blut“ bestand <sup>147</sup>, so ist doch nirgends von ihr gesagt, daß sie damals eine Wallfahrtskirche gewesen sei. Wenn sie wohl auch eine Blutreliquie irgendwelcher Art besaß, so waren diese Reliquien als solche nicht wallfahrtsbildend. Nur die Orte, an denen ein Mensch die göttliche Wundermacht an sich erfuhr, sind Pilgerstätten geworden.

Auch das Benediktinerkloster in *Scheyern*, dessen Münster die größte Kreuzreliquie auf deutschem Boden bewahrt, ist vor der Reformation kein bedeutender Wallfahrtsort gewesen und kann mit *Andechs*, *Tuntenhausen*, *Aufkirchen* oder *St. Wolfgang* nicht verglichen werden. Ein Rechnungseintrag von 1494: „de collectura sancte crucis 11 fl.“<sup>148</sup> läßt auf Pilgerbesuch schließen, aber durchaus nicht auf einen großen Andrang.

Gerade hier wird wiederum deutlich: auch eine noch so verehrungswürdige Reliquie vermochte keinen Zustrom an Pilgern auf sich zu lenken. Das Wunder, der Erweis der Macht und Güte Gottes allein machte eine Stätte zum Wallfahrtsort. Die Gläubigen gingen auch nicht zu einem bestimmten Heiligen und zu einer Reliquie oder gar zu einem Bild, sondern zum begnadeten Ort. Das ergibt sich mit voller Klarheit aus mehreren Einträgen in den Mirakelbüchern von *Inchenhofen* und *Hohenwart*, zwei Heiligtümern in der Diözese Augsburg, die jedoch von zahlreichen Pilgern aus dem Bistum Freising besucht wurden. *Inchenhofen* war eine *St.-Leonhards-Wallfahrt*, aber dem Hanns Sultzpuchler erschien im Schlaf „die rain Junckfraw Maria in gestalt wye sy auff vnser frawen Altar hye in disem gotzhaus stat, in ermant er sol sich her verloben . . .“<sup>149</sup>. In *Hohenwart* wurden 1485 die Leiber der Heiligen: Richildis, Wolfhold und Juliana erhoben und in der Richildiskapelle in einem Sarkophag beigesetzt<sup>150</sup>. Wir wissen nicht mehr wann und durch welches Wunder eine Wallfahrt entstand. Vielleicht geschah das noch im gleichen Jahre; denn das erste Mirakelbuch wurde bereits 1486 angelegt. 1487 aber findet sich ein Bericht, nach welchem ein Mann aus *Massenhausen* bei Freising, der vier Jahre lang blind war, im Schlaf die Weisung erhielt, ein Kloster auf einem Berge aufzusuchen und sich dort vor einem Marienbild niederzuknien und zu beten. Der Blinde ging nach *Hohenwart* und wurde sehend<sup>152</sup>. In den anderen Einträgen des *Hohenwarter Wunderbuches* ist fast immer nur die Rede, daß man sich zum „heilum“ in *Hohenwart* verlobt habe. Einer Frau erschien der Apostel Jakobus und ermahnte sie nach *Hohenwart* zu pilgern<sup>152</sup>. Ein Kranker sah im Traum „unseres Herrn Blut“. Er fühlte sich

durch dieses Gesicht aber nicht gedrängt, an einen der vielen „Heilig-Blut“-Wallfahrtsorte, etwa nach Andechs, sich zu wenden, vielmehr machte er sich auf den Weg nach Hohenwart<sup>153</sup>. Die Wallfahrtstheologie des Volkes sah zweifellos im Wirken Gottes, in seiner frei geschenkten Begnadung eines Ortes das einzig Entscheidende.

## 8. KAPITEL

### Die Wunderaufzeichnungen an den Wallfahrtsorten

„Eine meiner schönsten Erinnerungen aus dieser Zeit sind die Sonntagnachmittage im Winter. Da hat die Großmutter mir vorgelesen aus uralten heiligen Büchern und mir erzählt von gottseligen Leuten und deren wunderbarem Tod, hat mir Beispiele von der Hilfe unserer lieben Frau von Frauenbründl und Birkenstein erzählt und wundersame Gebete mir vorgebetet und mich gelehrt“<sup>154</sup>. Was *Lena Christ* hier aus ihrer Jugend berichtet, ist ein Charakterzug ursprungsnahen Volkstums; für dieses ist in all seinem Dichten und Glauben das Wunder das eigentlich Bedeutsame, das Einzige, das wirklich wert ist, daß man Aufhebens davon macht.

Wie unumstritten das Wunder noch in der Reformationszeit war, sieht man zum Beispiel an der Vorrede des *Johannes Engerd* zu seinem Wallfahrtsbüchlein „St. Saluator zu Bettbrunn in Bayrn“, wenn er mit den vielen Mirakeln, die an den katholischen Gnadenstätten geschehen, vor den Protestanten auftrumpft; „da entgegen sie die Lutherischen/Caluinischen vnd andern Sektischen Predicanten mit jrem neugebachnen oder auss der Banck herfürgezogenen Euangelio *keinen Hundt . . . auss dem Ofen locken können*“<sup>155</sup>. Wie haben die Angegriffenen einen solchen Vorwurf entkräftet? Sie taten keineswegs die Wunder ab als Betrug der Priester oder Einbildung der Gläubigen; die Erscheinungen, die sie auf natürliche Tatsachen nicht zurückführen konnten, mußten ihnen als Gaukelspiel des Teufels erscheinen. Bezeichnend hierfür ist etwa eine Stelle in der Wormser Chronik des lutherischen Geistlichen *A. Wilk.*: „Eben zu jener Zeit (1565) haben die Pfaffen zu Unser Frawen das gross abgöttisch Marienbild, dazu etwan ein grosse Walfart gewesen, und bei welchem durch Hülff des Teuffels viel Zeichen geschehen, samt anderen grossen wächsernen Bildern, so dahin geopfert, abgeschafft und hinweggethan“<sup>156</sup>. Auch die Wunder zu *Altötting* wurden, wie der dortige

Stiftspropst Martin Eisengrein berichtet, nicht gelehnet, sondern als Werke des Teufels bezeichnet<sup>157</sup>.

Die ganz unkritische Betrachtungsweise der Reformationszeit, die in jeder Gebetserhörung an einer Wallfahrtskirche einen erneuten Beweis für die Wahrheit der katholischen Glaubenssätze erblickte, war die Ursache, daß man noch sorgfältiger als früher die Mirakel aufzeichnete. Die ersten Wunderlisten hatte bereits *Augustinus* angelegt, um den Heiden und den glaubensschwachen Christen vor Augen zu führen, daß in der Kirche noch der Geist und die Kraft der apostolischen Zeiten lebendig sei. Am Anfang der Kirche war das Martyrium, der Freimut der Zeugen Christi vor dem Richter, die Überwindung der Todesfurcht der wichtigste Erweis des Geistes und der Kraft. Als Augustinus es unternahm, in den Büchern über den Gottesstaat einer versinkenden Welt den christlichen Glauben als einzige rettende Macht zu zeigen, vermochte er seinen Lesern keine stärkeren Gründe zu bieten, als das wunderbare Wirken Gottes an den Gräbern der Martyrer, das von vielen Zeugen bestätigt werden konnte. Deshalb beschloß er sein Hauptwerk im 22. Buch mit 25 Wundererzählungen<sup>158</sup>.

Um den Beweiswert dieser Heilungswunder zu sichern, bemühte sich der Bischof von Hippo, Legenden und Tatsachen sauber auseinanderzuhalten. Zu diesem Zweck ordnete er die Aufzeichnung der wunderbaren Gebetserhörung durch den Geheilten selbst und die Bestätigung seines Berichtes durch den Ortsbischof an. Diese Wunderberichte sollten sodann beim Gottesdienst verlesen werden<sup>159</sup>. Die wunderbar Geheilten wurden auch dem Volke vorgestellt<sup>160</sup>.

Das Wunder als Offenbarung der Macht und Güte Gottes fordert vom begnadeten Menschen, daß er Zeugnis von ihm gebe. Es versündigt sich, wer diese Pflicht der Dankbarkeit und Gottesfurcht unterläßt. Zum warnenden Beispiel standen in den Wunderbüchern Berichte wie folgende: Barbara Birklin von *Höhenkirchen* war mit einer abscheulichen Krankheit behaftet. Nachdem sie sich mit einem halben Pfund Wachs nach Aufkirchen verlobt hatte, wurde sie heil. „Weil sie aber solches mit hat lassen einschreiben noch auff der kanzel verkündigen, ist sie widerumb in die vorige Khrankheit gefallen: Nachdem sie sich abermalen alhero versprochen, sich lassen einschreiben vnd verkündigen, ist sie zum andermal wider frisch vnd gesundt worden“<sup>161</sup>.

Ein anderer war zweimal saumselig. Hanns Michel von Herrsching ist „schwerlich am Hauptwehe ein Zeitlang gelegen. Einsmals in der

Nacht im Schlaß ist ihm vnser liebe Fraw fürkhommen, sagend, er solle sich alhero verheißē mit einem Amt. Als er die Kirchfarth verricht, das Amt aber nit, ist er erblindt. Darauff verlobt er, das Ambt zuhalten, ist durch Fürbitt Mariae wider sechen (!) worden. Weil er sich aber nit hat lassen einschreiben, stoßen ihn, sobald er von der Kirchfarth wieder heimbkhommen, die bösen Blattern an. Kumbt das drittemal gen *Auff-Kirchen* vnd last sich einschreiben, vnd ab der Kanzel verlesen.“ Gleich in der folgenden Nacht wurde er von den Blattern frei<sup>162</sup>.

Die Aufzeichnung der Wunder geschah in der Sakristei<sup>163</sup>, wo besonders an den Festen des Wallfahrtsheiligen eine große Zahl von wunderbar Geheilten zusammen kam, um ihr Gelübde zu erfüllen. Der Verfasser der *Miracula Sti. Simperti* erzählt, am Feste des heiligen Simpert 1465 habe der Prior von St. Ulrich in Augsburg und zwei Mönche den ganzen Tag zu tun gehabt, alle Erhörungen einzutragen<sup>164</sup>.

Die Mirakel wurden noch zu Ende des 18. Jahrhunderts jeden Sonntag von der Kanzel verkündet<sup>165</sup>. Erst im beginnenden 19. Jahrhundert wurde dieser Brauch in Bayern von der Regierung untersagt<sup>166</sup>.

Daß aber der Geist der Aufklärung schon in die Wunderlisten selber eingedrungen war, zeigt sich in der Kürze und im farblosen Stil, in dem die Aufzeichnungen aus dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts niedergeschrieben sind.

Für die Erkenntnis der Volksfrömmigkeit sind die Mirakelbücher wertvoll, weil sie manchmal als einzige Quelle Frömmigkeitsformen überliefern, die allein noch in der kulturellen Unterschicht lebten und weil sie — das trifft allerdings in vollem Maße nur bei den deutsch geschriebenen Mirakelbüchern<sup>267</sup> zu — so unmittelbar, durch kein theologisch-literarisches Prisma gebrochen, das Glauben und Beten des einfachen Mannes herausleuchten lassen.

## 9. KAPITEL

### Die Psychologie der Wunderheilungen nach den Mirakelbüchern

Aus der Freisinger Diözese scheinen sich nur zwei Mirakelbücher erhalten zu haben, die noch vor der Reformation angelegt wurden. Beide stammen aus unbedeutenden Wallfahrtsorten, deren Bestehen



in der Zeit vor der Kirchenspaltung einzig und allein durch diese Wunderberichte nachweisbar ist. Das ältere wurde in St. Wolfgang in der Schwindau geschrieben und liegt heute im Bayerischen Hauptstaatsarchiv. Der eisenbeschlagene Lederband, beinahe von der Größe eines Chorbuches, war, wie deutlich zu erkennen ist, mit einer Kette an seinem Standort — wahrscheinlich in der Sakristei — angeschmiedet<sup>168</sup>. Dies und die ungewöhnlich große und derbe Kursive seiner Einträge zeigt, daß in ihm die Pilger blättern und lesen durften. Die 399 Mirakelberichte wurden in den Jahren 1479 bis 1488 geschrieben. — Das Mirakelbuch von Aufkirchen ist nur in der Abschrift des Pfarrers Colonus aus dem 17. Jahrhundert vorhanden. Für die vorliegende Untersuchung kommen die Mirakel von 1510 bis 1514 in Betracht. Nach diesem Jahre erlosch die Kirchfahrt für mehr als ein halbes Jahrhundert. Während die Kirche des heiligen Wolfgang von Pilgern aus ganz Süddeutschland und Tirol aufgesucht wurde, kommen im Mirakelbuch von Aufkirchen fast nur Ortsnamen aus dem Umkreis von vier bis fünf Stunden vor. In der kurzen Zeit von kaum fünf Jahren wurden an dieser wenig bekannten Gnadenstätte von dankbaren Pilgern 280 Wunder gemeldet. Jedoch sind die Mirakelerzählungen im Vergleich zu denen von St. Wolfgang nüchtern und farblos.

Eine Überprüfung von Angaben der wunderbar Geheilten fand nur selten statt. Im Mirakelbuch von St. Wolfgang steht ein einziger Eintrag, der davon spricht, daß einer, der seine Gesundheit dankbar anzeigte, eine urkundliche Bestätigung seiner Aussage mit sich brachte. Ein früherer Epileptiker ist „persondtlich mit schriftlicher vrchundt von seinem Bischof vnd seinem Vattern hie gewesen . . .“<sup>169</sup>. Leider scheinen die Wallfahrtspriester im Eifer für den Ruhm ihrer Gnadenstätte die Anzeigen der Gebetserhörungen weitaus nachdrücklicher gefordert zu haben als den Nachweis ihrer Echtheit. Gerade bei der Fallsucht dürfte der Betrug geblüht haben<sup>170</sup>.

Anderswo war man gewissenhafter; in Thann, einem elsässischen Wallfahrtsort des 15. Jahrhundert, der auch von bayerischen Pilgern aufgesucht wurde, war es üblich, die Erhörung durch Eid oder den Brief einer Behörde beglaubigen zu lassen<sup>171</sup>.

Eine kritische Aufnahme von Heilungsberichten wäre nicht nur vonnöten gewesen, um bewußten Betrug fernzuhalten, sondern auch, um die, an sich verständlichen, begeisterten Übertreibungen hintanzuhalten. Derartige Übertreibungen finden sich nicht selten in den beiden mittelalterlichen Mirakelbüchern, die hier behandelt werden.

Eine Frau aus Aibling war auf einer Seite stark geschwollen, und dort „ab vnd ab erkrumbt“. Sie verlobte sich nach St. Wolfgang. „Alzo sein Ädexel ain grosser sechter voller von ir gangen“<sup>172</sup>. Eine solche Behauptung, daß ein ganzer Kübel voll Eidechsen aus dem geplatzen Geschwür herausgekrochen sei, gehört so oder ähnlich zu den Glanzstücken der meisten Mirakelbücher. Diese Aufschneideereien haben ein ehrwürdiges Alter. In den Wundererzählungen vom Sophronius-Heiligtum in Konstantinopel treten bereits Leute auf, die den Kopf voller Würmer hatten, die von verschluckten Fröschen usw. befreit wurden<sup>173</sup>. Aber schon die Patienten des Asklepios von Epidauros haben haarsträubend aufgeschnitten mit ganzen Menagerien von Würmern, Fröschen und Schlangen, die sie in ihrem geplagten Körper beherbergt haben wollen<sup>174</sup>. Genau so wie in Epidauros<sup>175</sup> hat man in St. Wolfgang bei Dorfen übertriebene Berichte geliefert, über die Mengen von Eiter, die aus den Wunden gelaufen seien: „vnd hat wol auf *vier mass aylter* davon gerunnen“<sup>176</sup>. Eine ehrsame Frau hatte in ihrem Haupt ein ganzes Nest von orhal (Ohrwürmer). Dadurch fiel sie in eine schwere Krankheit. Aber auf die Fürbitte des heiligen Wolfgang „sein ir aus den oren herauskrochen mer dan hundert orhall“. Viele ehrbare Leute haben es gesehen<sup>177</sup>. Auch Hans Meylinger aus Neumarkt (Oberpfalz) hatte dieses abscheuliche Gewürm in seinem Kopf, und zwar eine „unzeliche zal“<sup>178</sup>. Dem Alexander Weber von Madron (Inntal bei Brannenburg) rannen acht Maß Blut bei den Ohren heraus<sup>179</sup>.

Kulturgeschichtlich merkwürdig sind auch die Berichte von *Totenerweckungen*. Es handelt sich aber hier nur um die Leichen von toten geborenen Kindern, die auf die Fürbitte der Mutter Gottes von *Aufkirchen* oder des *heiligen Wolfgang* wieder zum Leben erweckt wurden. Leonardi Sinzgers von *Miesbach* Eheweib war drei Tage und vier Nächte in Kindsnöten. Als sie in der vierten Nacht des Kindes genesen war, spürte man kein Leben an ihm. Da man es aber nach Aufkirchen versprach, „hat es sich von stund an geriert, vnd (ist) durch Fürbitt Mariae, des heiligen Tauffs teilhaftig worden“<sup>180</sup>. Im gleichen Anliegen rief ein Ehepaar aus der Diözese *Konstanz* den heiligen Wolfgang in der Schwindau an. Die Frau hatte ein totes Kind zur Welt gebracht. Man hat das Kind gebadet. Es zeigte sich aber keine Spur von Leben. Der Vater blieb die ganze Nacht bei ihm und rief St. Wolfgang an. Da tat das Neugeborene einen Seufzer. Der Vater ließ es nochmals baden, nun ist es „gar lebentig worden vnd zu der Tauff vnd Crism kumen“. Es blieb auch am Leben<sup>181</sup>.

Eine Frau aus Mühldorf gebar ein Kind „mit der 15. Woche“. Man hat an diesem Kind natürlich kein Leben gesehen. Die Frau machte ein Gelübde nach St. Wolfgang; darnach hat sich das „kkind geruert vnd ist taufft durch des Priesters Handt worden“<sup>182</sup>. Die Frau des Lienhardt Widmann aus der Pfarrei *Taufkirchen* badete ihr, wie es schien, totgeborenes Kind neunmal, um es zu erwärmen, aber umsonst. Erst nach Anrufung des heiligen Wolfgang tat das Kind den Mund auf und bewegte die Zunge<sup>183</sup>. Die vorgelegten Texte zeigen mit voller Deutlichkeit, daß aus solchen Verlöbnissen nichts anderes spricht als die ursprüngliche christliche Hochschätzung des Sakramentes der Taufe<sup>184</sup>. Zu den Zeiten des heiligen *Augustinus* haben die Gläubigen Kinder, die ohne Taufe verschieden waren, zur Stephanus-Memoria gebracht, dort wurden sie lebendig und durch den Priester getauft, dann starben sie wieder<sup>185</sup>. Solche Taufen totgeborener Kinder oder solcher, die vor der Taufe gestorben waren, fanden noch im 20. Jahrhundert in der Wallfahrtskirche in *Trens* bei *Sterzing* statt. 1452 wurden derartige Taufen durch den Bischof von *Langres* verboten. In der überwiegenden Zahl dieser Fälle mag es so gewesen sein, daß man bei Veränderung der Leichenfarbe, bei einer irgendwie erfolgenden mechanischen Bewegung der Leiche oder beim Hervortreten eines Tropfens Blutes ein Erwachen des Lebens annahm und die Taufe spendete<sup>186</sup>.

Den *Geisteskranken* stand man im Mittelalter völlig hilflos gegenüber. Es ist bezeichnend, daß vor dem 16. Jahrhundert keine Schrift eines deutschen Arztes über psychiatrische Fragen entstand<sup>187</sup>. Die Behandlung der Geistesgestörten war höchst einfach. Die Kranken wurden gebunden und bestenfalls bei Nacht von ihren Fesseln befreit. „Wastl Kolb... ist seiner Vernunft entraubt gewesen. Eines Nachts, da er ungebunden war, schlug er mit dem Messer um sich und wurde wieder 14 Tage lang gebunden“<sup>188</sup>. Andere wurden mit Ketten gefesselt und in Käfige gesteckt. Sie wurden „verschmit vnd verzymmert“<sup>189</sup>. Wenn in den Wunderbüchern von Aufkirchen und St. Wolfgang wenige Geisteskrankheiten vorkommen, so dürfte diese Tatsache dadurch zu erklären sein, daß der Wallfahrtsort für diese Leiden *Benediktbeuern* war, wo man das Haupt der heiligen Anastasia den Gehirnzerrütteten auf den Kopf setzte. Anna Seehoferin aus *Freising*, die befürchtete, irrsinnig zu werden, fuhr zu diesem Kloster. Auf der Heimfahrt verfehlte der Fuhrmann den Weg und verließ die Frau, um die richtige Straße zu suchen. Die allein gelassene Frau wurde von sinnloser Angst ergriffen. Als der Fuhrmann

wieder zurück kam und ihren Zustand sah, riet er ihr, sich nach Aufkirchen zu verloben<sup>190</sup>.

Sehr häufig finden wir die *Epilepsie* in unseren Quellen oder wie sie im Aufkirchener Mirakelbuch genannt wird, „den fallenden Siechtag“<sup>191</sup>. In den Aufzeichnungen von St. Wolfgang heißt sie der hoch Siechtumb<sup>192</sup>, der fallende Sichtumb<sup>193</sup>, der hoch Siechtumb Sand Valtein<sup>194</sup>, der hinvallend siechtumb<sup>195</sup>.

Mehr Krankheiten, als wir bei den spärlichen Angaben feststellen können, dürften seelisch bedingt gewesen sein. So zum Beispiel die der Anna Kamerlin von *Icking*, die plötzlich kein Wort mehr reden konnte<sup>196</sup>. Ähnlich war es wohl bei der Katharina Schusterin von *Percha*, die stumm geworden war. Als sie sich nach Aufkirchen verlobte, konnte sie von Stund an wieder reden. Als sie die gelobte Kirchfahrt ein halbes Jahr verschoben hatte, erkrankte sie neuerdings heftig<sup>197</sup>. Christian, einem Webergesellen von *Rosenheim* ist „ain Hant erkrumbt pey der Nacht in dem Schloff“<sup>198</sup>.

Schmerzen, für die es keine Linderung gab, zermürbten auch das stärkste Nervensystem. Wir lesen öfters von Wallfahrtsgelübden wegen Zahnweh. Überhaupt stand im Vordergrund des Krankheitsbewußtseins der Schmerz. Eine Frau gab in Aufkirchen an, sie habe Zahnschmerzen gehabt, daß sie meinte, sie müsse von Sinnen kommen<sup>199</sup>. Ein Geheilte erklärte, er habe 12 Jahre keine Viertelstunde Ruhe gehabt und solche Schmerzen erlitten, daß er glaubte, er wolle alle Krankheiten, die es auf Erden gibt, lieber als diese<sup>200</sup>. Die Tochter des Lukas Wunderlein von *Ammerland* am Würmsee hat fünf Tage und Nächte geschrien und getobt<sup>201</sup>.

Die Erwähnung der Heilkundigen in den Wunderlisten dient nur dazu, die ganze Hoffnungslosigkeit des Falles zu beweisen. So beim Edlen und Vesten Jobst Reinpeck von Käding bei *Passau*, der mit einem Pfeil in den Unterleib getroffen war, derart, daß „er waidwund ist waren an drein Därm, das da von Im ging, was bei Im war vnd der Pfeil auf eines messers lang in Im steckt. Dem sagten die Ärzte in *Passau*: Drey tag wellen sy im geweren“<sup>202</sup>. Ihre Kollegen in *München* kommen nicht besser weg. Magdalena Richterin von *Schwaben* litt 18 Wochen am Grimmen. Sie suchte bei den Münchener Ärzten Hilfe. Aber: „Da ist ir nur wirser waren, vnd vermaint, solt sy lenger der ertzney pflogen haben, sy hiet des sterben müssen“<sup>203</sup>. Ein anderesmal wird berichtet, daß der Stadtarzt von *Augsburg*, sicher eine medizinische Größe jener Zeit, nichts tun konnte, als eine niederschmetternde Diagnose stellen. Ein Knabe konnte von

Jugend an ein Bein nicht richtig bewegen. Der Vater brachte ihn zum Stadtarzt. „Hat der Arzt gesagt, er hab ainen todten fluss in dem pain ym mug auch nymemant gehelffen dan got vnd sein lieb heiligen“<sup>204</sup>. Die Schleierwäscherin von *Haag* schickte ihren Harn zu den Ärzten: „Die haben ir nichts sagen davon kunen“<sup>205</sup>. Einen großen Ruf muß Meister Hanns, der Arzt des Dompropstes von Augsburg, besessen haben: Andre Schuester von *Utting* brachte den Urin seiner Frau zu ihm, die „inwendig am Leib ein großes Gebrechen“ hatte. Meister Hanns konnte aber nicht helfen. „Alzo ist er trawrig haym gangen. Auf dem Weg hat er seiner hawsfrau pesten slayr verlobt . . .“ und als er heimkam, war sie bereits gesund“<sup>206</sup>. Wenn wir auch manchmal lesen, daß *mehrere* Ärzte beigezogen wurden, so waren es doch in der Regel Bürger und vermögende Leute, die sich an die „verordneten Arzten“ wandten; die große Zahl der Bauern, die am Wallfahrtsort Hilfe erlangten, hatte keinen aufgesucht. Der Grund hierfür war hauptsächlich das hohe Honorar, das sich auch ein wohlhabender Bauer nicht leisten konnte.

Für die Operation eines doppelseitigen Bruches zum Beispiel wurden 2 fl rh gefordert<sup>207</sup>. Ein anderer Schnittarzt verlangte für einen gleichen Eingriff 18 fl rh<sup>208</sup>. Die Höhe dieser Summe kann man daraus ermessen, daß zur gleichen Zeit ein gutes Pferd 13 fl kostete<sup>209</sup>. Kein Wunder, daß man dem Vater des kleinen Patienten riet, ein Verlöbnis zu St. Wolfgang zu machen. Man gelobte dem Heiligen 1 Pfund Wachs und das Kind wurde gesund.

Bis weit in die Neuzeit herein waren die „Schnittärztl“, die sich besonders mit Bruchoperationen befaßten, zum guten Teil gescheiterte Existenzen, Bader und Scherer, denen sich niemand mehr zum Rasieren anvertrauen wollte, aber auch verkrachte Schuster und Schneider. Diese Spitzbuben zogen etliche Meilen hinweg von dem Ort, an dem man sie kannte, und traten auf Jahrmärkten als Schnittärzte auf. Irgendeine leichte Operation gelang ihnen wohl, der überglückliche Patient stellte seinem Retter (gegen Nachlaß des Honorars) Brief und Siegel aus — auch eine Art Mirakelbuch —, dieses Dankschreiben heftete der fahrende Chirurgus an Kirchentüren und Rathäuser und brauchte um Zulauf nicht zu bangen. Seine Opfer, denen er den Bruch beseitigte, mußten froh sein, wenn er sie dabei nur kastrierte und nicht ganz abstach. Ein wirklich kenntnisreicher Bruch- und Staroperateur des 16. Jahrhunderts nennt diese Kollegen „Landstreicher, Landpscheisser, die sich Doctores nennen vnd schelten lassen, die kain Buchstaben Latein nit künden“. Er fügt aber

hinzu, es sei in jeder größeren Stadt ein erfahrener Arzt<sup>210</sup>. Das Empfinden, von den Ärzten aufgegeben zu sein, hat dem Gemüt der Kranken den härtesten Stoß versetzt. In das Dunkel der furchtbarsten Not strahlt als Hoffnungsstern der Gedanke an einen Gnadenort<sup>211</sup>; als ob die letzten Kräfte des Lebens sich sammelten und zum Entscheidungskampf stellten gegen die andrängende finstere Macht bedeutet für den gläubigen Menschen das Wallfahrtsgelöbniß einen Wendepunkt seines Siechtums. In den Wunderverzeichnissen tritt manchmal die Anschauung hervor: Das Gelübde führt die Krankheit zu einer Krisis, zu einem raschen Entweder-Oder<sup>212</sup>. Zweifellos ist dieser Volksglaube eine Übersetzung zauberischer Handlungen ins Religiöse. In einem zeitgenössischen Beichtspiegel, der bayerischen Sprachcharakter trägt, werden verurteilt: „die die kinder wegen (wägen), das sie dester ee sterben oder genesen“<sup>213</sup>. Im Hochmittelalter geschah ein solches Wägen der Kinder an der Quirinsquelle zu Tegernsee<sup>214</sup>, wohl ohne Beanstandung seitens der Seelsorger. Die Heilungen, von denen in unseren Mirakelbüchern die Rede ist, tragen durchaus nicht immer das Kennzeichen eines plötzlichen Eingreifens Gottes. So heißt es von einem kranken Kind aus dem Landgericht Starnberg, es sei nach dem Verlöbniß von Tag zu Tag besser geworden<sup>215</sup>.

Die Landshuter Ratschronik berichtet zum Jahre 1497: „Item des 97. Jars und das Jar davor ist die plag im Teutschen Landt allenthalbn, sunderlich hie gewest meta oder mala Francoßen, groß Wärzen und Platern, auch das ettlich Personen groß Lecher am Leib eingebrochen sein, und erstanden deßhalben viel Schmertz unter die Leutt“<sup>216</sup>. Die Syphilis<sup>217</sup> ist für die beiden letzten Jahre des 15. und die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts das Leiden, das am häufigsten in Wunderbüchern verzeichnet ist. Während es im St-Leonhard-Heiligtum von Inchenhofen schlicht als „frantzosen“ vermerkt ist, wird es in Aufkirchen durchweg die „abscheuliche Krankheit“ genannt. Den Makel der geheimen Krankheit hat die Syphilis damals nicht gehabt. Syphilitisch war auch die im Mirakelbuch von Aufkirchen oft vorkommende „Lem“<sup>219</sup>.

## 10. KAPITEL

### Das Wallfahrtsgelübde und der Brauch der Inkubation

Das Mirakelverzeichnis von St. Wolfgang erzählt von einem Bauern, dessen Leid sein tauber Knabe war. Da bestellte er einmal einen Schuster auf die Stör und der vermochte es, dem niedergedrückten Vater wieder Hoffnung zu geben<sup>220</sup>. „Der hat gesprochen sy sullen yn gen S. Wolfgang pringen, der thue vil zaichen“. Ähnlich gewann eine arme Frau aus Landsberg, die schon drei Jahre an Händen und Füßen erkrankt war, neue Zuversicht, da sie von den großen Zeichen hörte, „die der allmächtige Gott durch St. Wolfgang wirke“<sup>221</sup>.

Viel häufiger ist zu lesen, daß Unsere Liebe Frau, der heilige Wolfgang oder der heilige Leonhard dem siechen Menschen im Schlafe erschienen sei und ihn ermahnt habe, sich zu ihrem Heiligtume zu verloben.

Simon Staber von Jetzendorf<sup>222</sup> „ist unrichtig gewesen in seinem Haupt, acht Wochen lang“. Drei Nächte hintereinander erschien ihm der heilige Leonhard und forderte ihn auf, er solle zu ihm nach Inchenhofen mit einer Schiene Eisen kommen<sup>223</sup>. Von diesen wunderbaren Träumen ist einer für die Religionsgeschichte und Volkskunde von größerer Bedeutung, als Zeugnis für das Weiterleben der antiken Sitte des religiösen Heilschlafes. Dem lahmen Sohn eines Bürgers von Augsburg, für den der Vater St. Wolfgang angerufen hatte, erschien der Heilige im Schlafe, berührte das kranke Bein und heilte es<sup>224</sup>.

Die eigentliche Inkubation, der Heilschlaf am Gnadenort selbst, war in Deutschland während des 15. Jahrhunderts nicht mehr üblich. Daß er aber bis in das Hochmittelalter an den bayerischen Gnadenorten gebräuchlich war, zeigen die Quirinalia des Dichters *Metellus* von Tegernsee. Die Kranken schliefen am Grabe des heiligen Quirinus. So schildert zum Beispiel der Dichter die Heilung einer Besessenen:

Atque repente  
Pressa sopore  
Vocibus altis  
Terruit omnes  
Nec mora sana  
Evigilavit.

Die vom Teufel Befreite erzählt dann, es seien ihr zwei junge Männer erschienen und hätten ihr mit einer Zange einen „Aethiopier“ aus dem Munde herausgezogen<sup>225</sup>.

Zur Inkubation gehört ein Doppelpes: 1. der Schlaf im Heiligtum, 2. eine Traumerscheinung, die den Kranken heilt oder ihm ein Heilmittel angibt, das er in Zukunft anwenden soll. In der antiken Welt war Epidauros die berühmteste Stätte des Tempelschlafes<sup>226</sup>. Dieser religiöse Brauch wurde von der Christenheit übernommen; zur Zeit des heiligen Augustinus war ein Inkubationsheiligtum die Stephanuskirche zu Calama<sup>227</sup>. In der Fortsetzung der Lebensbeschreibung des heiligen Gallus aus der Mitte des 9. Jahrhunderts erzählt der Diakon Gozbert, ein Blinder wohnte dem Chorgebet in St. Gallen bei, dabei schlief er ein. Er träumte, zwei feurige Pfeile seien vom Altar her zu ihm hingeflogen und hätten sich in seine Augen gebohrt. Als er erwachte, konnte er sehen<sup>228</sup>. Auf das Grab der heiligen Äbtissin *Anstrudis* legte sich ein krankes Mädchen und schlief ein; als es aufwachte, war es gesund. Einer gelähmten Frau, die sich ebenso auf das Grab der Heiligen gelegt hatte, träumte, daß die Heilige ihre Glieder salbe; sie erwachte und war geheilt<sup>229</sup>. Der Schlaf auf dem Tumulus eines Heiligen war so lange möglich, als das Grab sich noch nicht weit über den Boden der Kirche erhob.

Im Laufe der Zeit kam es zu einer Umbildung des Inkubationsbrauches, und zwar in der Form, daß man sich begnügte, den Kranken für kurze Zeit auf das Grab zu legen, im Vertrauen, daß schon diese Berührung segensreich wirke. Entsprechende Beispiele kann man in den Quellen in Fülle finden. In der bereits genannten Vita *Anstrudis* wird ein Mädchen von der Amme „mit andachtsvoll ausgebreiteten Armen“ auf das Grab gelegt<sup>230</sup>. Ein Gliederkranker wurde von seinen Eltern zum Grabe des Bischofs Aridius von Limoges gebracht. Während des nächtlichen Chorgebetes der Kirche legte man den Knaben auf den Tumulus<sup>231</sup>. Die gelähmten Hände einer Frau legte man auf das Grab des heiligen Wirnto von Formbach<sup>232</sup>.

Dieser Ritus, der ähnlich in der Ostkirche geübt wurde<sup>233</sup>, begegnet uns auch in einer neu aufgefundenen Schrift des Freisinger Chronisten Covanradus Sacrista (12. Jahrhundert): Ein junger Mann mit Namen Heinrich von Varloczhausen (Fahrenzhausen, Landkreis Freising) ging eines Tages in ein Nachbardorf. Da sprang ein tollwütiger Hund aus einem Getreidefeld und biß ihn ins Gesicht. Der tobsüchtig Gewordene wurde vom Vater in den Dom von Freising geführt und auf das Grab des heiligen Korbinian gelegt. Der junge Mann be-



ruhigte sich etwas. Dann wurde er noch zum Grab des heiligen Nonnosus gebracht<sup>234</sup>. Bemerkenswert ist, in welcher Weise dieser Bericht später geformt wurde. Der Kanonikus Freiburger berichtete nämlich im 16. Jahrhundert in seiner Bischofsgeschichte die Begebenheit mit dem Burschen aus Fahrenzhausen in folgender Weise: „Er wurde hieher geführt und sein Zustand besserte sich, nachdem er auf den Sarkophag, in dem einst der heilige Korbinian begraben war, sein Haupt gelegt hatte, so wie heute noch das andächtige Volk diesen Stein als Grab des heiligen Korbinian ehrt“<sup>235</sup>. Offenbar war die Inkubation seit der Zeit in Vergessenheit geraten, da sich die Gräber der Heiligen über den Erdboden erhoben oder ihre Leiber über einem Altar beigesetzt wurden. Noch heute kann man gelegentlich in der Freisinger Domkrypta Leute sehen, wie sie unter dem Steinsarg des heiligen Nonnosus durchkriechen. Der romanische Sarkophag erhebt sich etwa einen halben Meter über der Erde; die eine Schmalseite ist in die Mauer eingelassen, die andere wird von einer Steinplatte gestützt, zwischen ihr und der Wand winden sich die Hilfesuchenden durch<sup>236</sup>.

Auch dieses Durchkriechen unter dem Steinsarg des heiligen Nonnosus könnte ein Überrest des Heilschlafes sein. Freilich läge dann eine Umdeutung vor in der Form, daß man möglichst nahe Berührung mit dem heiligen Leib als segenbringend erachtete. Es ist allerdings auch nicht ausgeschlossen, daß das Durchschlüpfen eine Äußerung des primitiven Erdmutterglaubens ist<sup>237</sup>.

## 11. KAPITEL

### Weihegaben

Gabriel Lederer aus Helfendorf bei München, der versprochen hatte, einen Eisenring um sein Bein zu tragen, ließ sich vom Schmied einen anfertigen. Dieser verlangte „von Nachbarschaft wegen“ keine Bezahlung dafür. Der Ring sprang aber, so oft er angelegt wurde, „mit großer Gewalt“ wieder ab. Erst ein Ring, der um Geld hergestellt wurde, blieb am Körper und es trat Besserung der Krankheit ein<sup>238</sup>. Es fällt nicht schwer, sowohl das Auftreten der Lähmung des Beines, durch einen Schrecken verursacht, wie auch das Abspringen des Ringes und die Heilung als rein seelisch bedingt hinzustellen. Wie dem auch sei, der angeführte Bericht läßt, wie viele andere,

den Glauben der Leute klar erkennen, daß das Gelübde eine wortwörtliche Erfüllung erfordert. Nicht auf den Wert der Weihegaben kommt es an, sondern auf die getreue Darbringung<sup>239</sup>. Die Unverbrüchlichkeit der Gelöbnispflicht offenbarte sich am eindrucksvollsten in Strafwundern. Der Pfarrer Leonhard Ostermair von Holzhausen bei Dachau, der sterbenskrank darniederlag, verlobte sich mit drei Pfund Wachs nach St. Wolfgang. Er verschob die Fahrt; am dritten Jahrestag seines Gelübdes wurde er wieder lebensgefährlich krank. Da er bewußtlos war, verlobte ihn der Oberknecht (der „Pawman“) neuerdings zum heiligen Wolfgang<sup>240</sup>.

Die Wallfahrtsgaben und die Formen ihrer Darbringung sind aufschlußreich für die Theologie des einfachen Volkes. Die Weihegaben waren meistens unansehnlich, man versprach eine Gabe „nach seinem Vermögen“<sup>241</sup>; das Geldopfer, das man brachte, war gering, man legte 60 Kreuzer in den Opferstock<sup>242</sup> oder einen Gulden<sup>243</sup>. Nur einmal wird die Summe von vier Gulden genannt, es ist aber kein Bauer, der diese beim damaligen Geldwert stattliche Summe nach St. Wolfgang bringt, sondern ein Diener Herzog Albrechts IV. von Bayern. Auf einer Reise nach Dänemark wurde ihm in Berlin ein Knabe entführt. Beim Versuch, ihn zurückzuholen, wurde er auf Befehl des Herzogs von Mecklenburg festgenommen. Durch die Hilfe des heiligen Wolfgang, der ihm im Traum erschien, gelang die Flucht<sup>244</sup>.

Häufig gelobte man, die Gabe, die man zum Heiligen bringen wollte, zusammenzubetteln. Dieser Brauch ging wohl nicht nur aus der christlich-asketischen Absicht der Selbstverdemütigung hervor, sondern hatte noch eine abergläubische Wurzel. Zum Zaubern wird gern Erbetteltes benützt, weil man — wie bei Geschenkten — annimmt, es sei gutwillig „um Gottes Willen“ gegeben. Fromme Wünsche haften daran<sup>245</sup>.

Das häufigste Votivgeschenk ist das Wachs, sei es ungeformt, sei es als Kerze oder als Bildwerk. Die armen Leute gelobten nur einen Vierling Wachs<sup>246</sup>. Zuweilen ließ man zum Dank für die Gebetserhörnung auch eine Messe oder ein Amt feiern<sup>247</sup>. Die Bauern schenkten der Wallfahrtskirche auch manchmal lebende Tiere. So gelobte Stefan Schneider von Obergeiselbach für seine einzige Tochter, die auf den Tod darnieder lag: „Heyliger Sand Wolfgang! Erwirb mir meinem kind von got sein leben, so wil ich es pringen in dein gotzhaus vnd meine peste khue damit“<sup>248</sup>. Ein Bauer aus Lohkirchen ritt auf den Pferdemarkt nach Mühldorf, wo er zwei Pferde

verkaufen wollte. Auf dem Wege überfiel ihn das Bauchgrimmen. Er gelobte nun eines der beiden Pferde und wurde gesund<sup>249</sup>. Christian Pfäffinger aus der Pfarrei Niederbergkirchen bei Neumarkt brachte in Erfüllung seines Gelübdes ebenfalls ein Pferd nach Sankt Wolfgang, aber er löste es dort um einen Gulden wieder aus, obwohl das Tier nach seiner eigenen Schätzung 13 Gulden wert war<sup>250</sup>. An kleineren Tieren wurde als Heilungsdank gegeben eine Kalbin<sup>251</sup> und Hennen<sup>252</sup>; einmal wird erwähnt, daß eine schwarze Henne gebracht wurde<sup>253</sup>. In Altötting war das Huhnopfer viel häufiger. Die Gnadenkapelle hatte im 16. Jahrhundert einen eigenen Hühnerstall<sup>254</sup>; ob man bei der Darbringung der Hühner von einem Identifikationsopfer sprechen kann, ist bei dem mir vorliegenden dürftigen Material zweifelhaft<sup>255</sup>. Dagegen handelt es sich sicher um Identifikationsopfer bei manchen Kleidergeschenken. So, wenn der herzogliche Diener die Joppe darbringt, in der er gefangen genommen wurde<sup>256</sup>, oder wenn bei Ohrenweh der Kopfschleier versprochen wurde<sup>257</sup>. Ferner ist das der Fall beim Taufkleid, das bei der Erkrankung von Kindern gegeben wurde. Eine Tölzer Bürgerin, der bereits neun Kinder an der Pest gestorben waren, gelobte zur Abwendung des Todes das „Krisempfaid“ der noch verbliebenen Kinder<sup>258</sup>.

Sehr zahlreich sind die Körperteilvotive, deren Gebrauch aus heidnischer Zeit stammend schon sehr früh an christlichen Wallfahrtsorten üblich wurde<sup>259</sup>. Hauptsächlich wurden sie aus Wachs geformt; im Leonhardsheiligtum zu Inchenhofen sind sie ungewöhnlich häufig aus Eisen. In unseren Mirakelbüchern findet man Votivgaben von Beinen<sup>260</sup>, Armen<sup>261</sup>, Füßen<sup>262</sup>, das Pildnuß eines Kindes<sup>263</sup>, einer Frauenbrust<sup>264</sup>, Augäpfel<sup>265</sup>. Der Gedanke der Identifikation spielt dabei mit, wenn zum Beispiel das Wachsbild des Kindes genau so schwer ist wie dieses<sup>266</sup>, oder aus Silber geformte Harnsteine vom gleichen Gewicht geopfert werden<sup>267</sup>.

## 12. KAPITEL

### Gelübdeformen

Ein Hirte in Neumarkt an der Rott wurde in schwerer Krankheit, als er schon vier Stunden bewußtlos und ohne Lebenszeichen dalag, nach St. Wolfgang in der Schwindau mit einem Almosen verlobt.

Der wunderbar Genesene machte die Wallfahrt „nackat plos, parfues vnd parhawbt“ und rutschte auf seinen bloßen Knien um die Kirche<sup>268</sup>. Die Nacktwallfahrt kommt in den beiden Mirakelbüchern von St. Wolfgang und Aufkirchen, die noch aus der Zeit vor der Reformation stammen, nur *einmal* vor<sup>269</sup>. Dieser Brauch wurde von den Seelsorgern gebilligt und selbst geübt<sup>270</sup>. Der Wallfahrtskaplan von St. Salvator in *Bettbrunn* beschreibt im Zeitalter der Gegenreformation die Pilgerbräuche: „Etlich, doch nur Manns Personen, kommen dahin nacket vnd bloß (allein mit vmmgeürten Schürtztuch) vnnnd mit außgespannten vber einen Stecken gebunden Armen . . . dises ist in Warheit, angesehen, daß jr etliche, weyl es so weyt offt wehret, schwach werden ein harte Kirchfart . . . Etlich gehen sonsten nacket, ohnaußgespannt . . .“ Der Pilgerseelsorger deutet diese Sitte als fromme Erinnerung an die Entblößung und Kreuzigung des Heilandes sowie als Dankesbezeugung für die Befreiung von einem großen Kreuz<sup>271</sup>. Zu beachten ist auch seine Bemerkung, daß die Nacktwallfahrt nur von Männern geübt wurde<sup>272</sup>. Die unbefangene Öffentlichkeit der Lebensäußerungen im Mittelalter<sup>273</sup>, die in der Frömmigkeit nicht weniger als im Rechtsleben (Schandstrafen!) hervortritt, muß bei der Betrachtung dieses sonderbaren Ritus zuerst berücksichtigt werden. Das religiöse Gefühl mußte sichtbar und hörbar werden<sup>274</sup> und wurde es auch so ausgiebig, daß etwa im *Thesaurus Pauperum*, der 1480 in Steingaden geschrieben ist, die Gläubigen vor auffälligem Benehmen im Gotteshaus: lautes Seufzen, Geschrei, Erheben und Ausbreiten der Hände gewarnt wurden<sup>275</sup>. Man wird nicht annehmen dürfen, daß bei der Nacktwallfahrt die Pilger ohne jede Bedeckung gewesen sind<sup>276</sup>. Schwierig ist die Deutung des Brauches. Die Religionsgeschichte hat die Nacktheit als apotropäischen<sup>277</sup>, energetischen<sup>278</sup> und kathartischen<sup>279</sup> Ritus nachgewiesen. Außerdem ist sie als mantische Praktik und als Zeichen der Trauer (Zerreißen der Gewänder) bekannt<sup>280</sup>. Mit all dem hat das Wallfahrtsgelübde, das ja Abstattung des Dankes an Gott und seine Heiligen ist, nichts zu tun<sup>281</sup>. Weil das Wallfahrtsbrauchtum, das in den Mirakelbüchern überliefert wird, Ausdruck des Dankes ist, wird die Entblößung des Pilgers auch nicht mit Rechtsbräuchen zusammenhängen, die bei der Haussuchung<sup>282</sup> oder beim Losbitten eines Verurteilten<sup>283</sup> üblich waren. Friedrich Zoepfl bringt als Erklärungsgrund den Buß- und Sühnedanken: „Allen Unbilden der Witterung schutzlos preisgegeben, entblößt von allem wie der Herr am Kreuz, so mochte der Nacktwallfahrer hoffen, am sichersten mit seiner Bitte

bei Gott durchzudringen“<sup>284</sup>. Man darf diese Zurückführung des Brauches auf asketische Gedanken als richtig annehmen, muß aber doch die eigentlichen Ursprünge einer solchen Selbstverdemütigung im Bereich des Rechtes, und zwar des kirchlichen Strafrechtes suchen. Der CIC sieht unter anderen frommen Werken, die vom zuständigen kirchlichen Oberen im äußeren Bereich auferlegt werden können, damit ein Straffälliger einer Bestrafung entgeht oder Nachlassung einer bereits eingetretenen Strafe erlangt, auch das Wallfahren vor (c. 2319 § 1)<sup>285</sup>. Ursprünglich stand die Sühnewallfahrt im Zusammenhang mit der öffentlichen Kirchenbuße und teilte mit dieser ihre Gebräuche. *Du Cange* bringt Beispiele aus dem hochmittelalterlichen Frankreich. Totschläger wurden dazu verurteilt, am Palmsonntag nur mit Hosen bekleidet zur Kirche des Ortes zu ziehen, an dem sie ihr Verbrechen verübt hatten, und vor dem Eingang eine Züchtigung von den Geistlichen zu empfangen (1245). Ein anderer Verbrecher mußte barfuß und im weißen Hemd eine Wallfahrt machen (1281). Ein straffälliger Kleriker wurde vom Bischof in Fesseln geschmiedet: „toto trunco corporis“ und auf Pilgerfahrt geschickt (1025). Die gefesselten Pilger treten in den Wunderbüchern häufig auf. So ist es der Fall in den *Odae Quirinales* des Metellus von Tegernsee (11. Jahrhundert). Der Mörder seines Oheims ging in Eisen geschmiedet von Gnadenstätte zu Gnadenstätte. In der Osternacht kam er zum Grab des heiligen Quirinus in Tegernsee. Dort zersprangen die Ketten und die Ringe, die schon ins Fleisch eingewachsen waren<sup>286</sup>. Die Entblößung (zur Entgegennahme der Schläge) und die Fesselung, die als Strafe verhängt wurden, sind bald und trotz kirchlicher Mißbilligung durch das ganze Mittelalter hindurch als *freiwillige* Bußübung übernommen worden. Ein Kapitulare von 789 wendet sich gegen Landstreicher, die *nudi cum ferro* herumziehen und vorgeben, das sei ihnen von der Kirche auferlegt worden<sup>287</sup>. Dieses Gesetz zeigt, daß der öffentliche Kirchenbüsser ein Gegenstand der Erbauung, der Hochachtung und Nachahmung wurde. Wie noch im Spätmittelalter die Gebräuche der öffentlichen Kirchenbuße von der privaten Andacht übernommen wurden, ist schon gezeigt worden<sup>288</sup>. Als die Bußwallfahrt mehr vom weltlichen als vom geistlichen Recht verhängt wurde (z. B. in Sühneverträgen), behielt sie die Formen der öffentlichen Kirchenbuße bei, etwa den Brauch weitgehender Entblößung<sup>289</sup>.

Daß die Nacktwallfahrt ihren Ursprung im Recht hat, läßt sich auch wahrscheinlich machen durch folgende Beobachtung: Die mei-

sten Oblationsriten unserer Mirakelbücher sind von Haus aus rechtlicher Natur. Wenn wir lesen: Hans Forsthueber aus Taufkirchen hat sich verlobt, einen eisernen Ring zu tragen<sup>290</sup>, so ist hier die Nachahmung einer strafweisen Verkettung zu erblicken. Ebenso ist das Gelübde, mit Begleitern am Wallfahrtsort zu erscheinen, als Rechtsbrauch zu verstehen. (Ein Bauer aus der Pfarrei Bergkirchen macht das Gelübde, mit 8 Jungfrauen nach St. Wolfgang zu kommen<sup>291</sup>.) Zwei Ritter, die Freisinger Domherren verwundet hatten, wurden verurteilt, ihre Tat so zu sühnen: Die beiden Ritter mußten mit 60 Personen in ein oder mehrere Wirtshäuser einreiten, sodann mit dem ganzen Geleite in die Häuser der verletzten Kanoniker gehen und diese um Verzeihung bitten<sup>292</sup>.

Barfuß und mit brennender Kerze pilgerte eine Frau aus Stephanskirchen bei Rosenheim zum heiligen Wolfgang<sup>293</sup>. Wenn auch die angezündete Kerze die Wiedererlangung des Augenlichtes versinnbilden mochte, erinnert diese Wallfahrtsform doch auffällig an kirchliche und weltliche Bußgebräuche<sup>294</sup>. Das hauptsächliche Dankopfer der Pilger, das Wachs, wurde auch im weltlichen Recht häufig als Bußzahlung auferlegt<sup>295</sup>. Das dem Heiligen gemachte Versprechen, den Bart nicht zu scheren, bis man in seiner Kirche den Dank abgestattet hat<sup>296</sup>, ist vielleicht eine Erinnerung an die mit der Kirchenbuße verbundene Vernachlässigung der Körperpflege<sup>297</sup>. Eine Frau versprach für ihr geheiltes Kind eine Henne zum Wallfahrtsort zu bringen, und zwar jedes Jahr, bis das Kind vogtbar geworden sei. Hernach soll das Kind selbst Zeit seines Lebens den gelobten Zins an den Heiligen entrichten<sup>298</sup>. Dagegen ist aszetischer Herkunft das Gelöbnis des Schweigens während des ganzen Weges zur Gnadenstätte<sup>299</sup>. Schwierig zu erklären ist der Brauch des Umwandelns der Wallfahrtskirche oder des Altars<sup>300</sup>. Es handelt sich aber sicher um eine vorchristliche Sitte, die viele Deutungsversuche angeregt hat<sup>301</sup>.

## Fußnoten zum I. Teil

<sup>1</sup> J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, München 1924, 203.

<sup>2</sup> Vgl. die Kritik des Straßburger Dompredigers Geiler von Kaisersberg: Christus der Herr hat die Christen beladen mit einer schlichten Bürde, der Liebe und den zehn Geboten. Aber seine Nachfolger haben sie noch mehr beladen mit Geboten, deren Last größer und schwerer ist, als die Last der jüdischen Gesetze gewesen. Wer will erlesen das Dekret und Dekretal, Sextum, Clementinen und soviel Repetitiones, soviel Statuten, Synodalia, Provincialia, einen ganzen Plunder, und soviel Glossen, eine über die andere, da einer ein Lebtag daran zu lesen hätte. R. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, Detmold 1879, 555.

<sup>3</sup> W. Andreas, *Der deutsche Mensch der Reformationszeit*, in: *Forschungen und Fortschritte* 11 (1935) 96; über die Gegensätzlichkeit des 15. Jahrhunderts: H. Schaller, *Die Weltanschauung des Mittelalters*, München-Berlin 1934, 151 ff.

<sup>4</sup> J. Schairer, *Das religiöse Volksleben am Ausgang des Mittelalters*, *Nach Augsburgur Quellen*, Leipzig 1914 (= *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* 13) 6.

<sup>5</sup> O. Casel, *Zur Idee der liturgischen Festfeier*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923) 99.

<sup>6</sup> Der Meister Jan Pollak hat auf einem Tafelbild, das er für St. Peter in München schuf (Petrus heilt einen Kranken), am Mantelsaum des Heiligen die Worte angebracht: „O lieber Herr St. Peter, schaff uns ein gut Trinkgeld!“ F. Solleder, *München im Mittelalter*, 377.

<sup>7</sup> E. Bishop, *Der Geist des römischen Ritus*, in: *Liturgische Zeitschrift* 4 (1937) 410.

<sup>8</sup> I. Herwegen, *Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter* (1926) 16. Ausführlich stellt diese Entwicklung dar: A. L. Mayer, *Liturgie und Geist der Gotik*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926) 68—94. Vgl. auch: Ph. Funk, *Überwelt und Welt im Mittelalter*, in: *Historisches Jahrbuch* 51 (1931) 42 f. E. Keyser, *Das Wesen des späten Mittelalters*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift* (1931) 381 ff. H. Schrade, *Über Symbol und Realismus in der Spätgotik*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift* (1927) 102.

<sup>9</sup> A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg 1923 (= *Ecclesia Orans* 10) 88—97.

<sup>10</sup> *Erlanger Ausgabe XX* 247. E. Eisentraut, *Die Feier der Sonn- und Festtage seit dem letzten Jahrhundert des Mittelalters*, Amberg 1914, 65.

<sup>11</sup> E. Eisentraut, *Die Feier der Sonn- und Festtage* 45 f.

<sup>12</sup> Florianus Dalham, *Concilia Salisburgensia*, Augustae 1788, p. 175. Tit. X (*De officio ordinarii*) . . . *festivitates Sanctorum nimis multiplicatas restringant*.

<sup>13</sup> Dalham, *Concilia Salisburgensia*, 239. Vgl. E. Tomek, *Kirchengeschichte Österreichs II* (Innsbruck 1948) 92 f.

<sup>14</sup> Hartzheim, *Concilia Germaniae*, Köln 1763 ff, V, 522. E. Eisentraut, *Die Feier der Sonn- und Festtage*, 55.

<sup>15</sup> Veit, *Volksfrommes Brauchtum*, 95.

<sup>16</sup> Vgl. Augustinus, *Tract.* 16 in Joann. „Inde est, quod exponens nobis Apostolus Paulus hunc panem: Unus panis, inquit, unum corpus multi sumus. O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis.“

<sup>17</sup> J. Pieper, *Randbemerkungen zum Herrenmahl-Traktat der Theologischen Summa des Heiligen Thomas*, in: „*Liturgisches Leben*“ 4 (1937) 214 f.

<sup>18</sup> H. Gentner, *Geschichte des Benediktinerklosters Weihenstephan bei Freising . . .*, in: *Deutingers Beiträge zur Geschichte . . . der Erzdiözese München und Freising* 6 (München 1854) 72.

<sup>19</sup> F. X. Thoma, Petrus von Rosenheim O.S.B., in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens NF XIV (1927) 108, 129, 133, 171, 175 ff; vgl. das zusammenfassende Urteil S. 199: „Ferner ist der Melker Reform eigen: Neubelebung der Liturgie . . .“

<sup>20</sup> S. Geiger, Kloster Tegernsee, München 1936, 54, 56, 63.

<sup>21</sup> V. Redlich, Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert (= Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 9) München 1931, 108 ff, 198—202.

<sup>22</sup> B.H.St.A.M. Klosterlit. Indersdorf n 5, fo 28<sup>r</sup>—30<sup>r</sup>.

<sup>23</sup> Veit, Volksfrommes Brauchtum 92.

<sup>24</sup> J. Alzog, Die deutschen Plenarien im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts, Freiburg 1874; F. Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, 1879. Vgl. auch J. Hacker, Die Messe in den deutschen Diözesangesang- und Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart, München 1951 (= MThSt II, 2) 118 f.

<sup>25</sup> J. Lortz, Die Reformation in Deutschland I (Freiburg 1939) 97.

<sup>26</sup> B.H.St.A. Klosterlit. Iimmünster nr. 1 fo 14<sup>v</sup> f.

<sup>27</sup> „Schön Ler. Auf die sieben tag der wochen“, in: Westenrieder, Beiträge zur vaterländischen Historie V (1794) 54f. Vgl. W. Schmitz, Kath. Gottesdienst zu Dänemark zu Anfang des 16. Jahrh., in: „Stimmen aus Maria-Laach“ 37 (1889) 182f.

<sup>28</sup> Erasmus von Rotterdam, Das Lob der Torheit, hrsg. W. Bubbe (Leipzig, Reclam) 126.

<sup>29</sup> B.H.St.A. Klosterlit. Indersdorf n 4 fo 27<sup>v</sup>, 31<sup>v</sup>.

<sup>30</sup> B.H.St.A. Klosterlit. Indersdorf n 5 fo 33<sup>v</sup>; vgl. J. Hollnsteiner, Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft (= Kirchengesch., hrsg. J. P. Kirsch II, 2) Freiburg 1940, 151 f.

<sup>31</sup> H. Dausend, Der Franziskanerorden und die Entwicklung der kirchlichen Liturgie, in: Franziskanische Studien (1924) 166 f. — B.H.St.A. Klosterlit. Indersdorf n 145 fo 16<sup>v</sup>.

<sup>32</sup> Bibliothek des Metropolitankapitels München Hs 8 fo 98<sup>v</sup> ff; B.H.St.A.M. Klosterliteralien Iimmünster n 1 fo 13<sup>v</sup> (Testamentum Julii papae secundi) — Siebert, Beiträge 33.

<sup>33</sup> Bereits gegen Ende des 9. Jahrhunderts wurden Votivmessen für einzelne Wochentage zusammengestellt. Eisenhofer, Handbuch II, 16.

<sup>34</sup> Schön Ler, 65.

<sup>35</sup> A. Mayer, Stetit urna paululum sicca, in: Bayerische Blätter für das Gymnasialschulwesen (1926) 335; C. Weyman, Zu Prudentius, in: Theol. Quartalschrift 76 (Tübingen 1894) 699 f. S. Merkle, Die Sabatruhe in der Hölle, in: Römische Quartalschrift (1895) 489 ff; A. Landgraf, Die Linderung der Höllenstrafen nach der Lehre der Frühscholastik, in: Zeitschrift f. kath. Theologie 60 (1936) 330, 353; Franz, Die Messe, 145—148; Eisenhofer, Handbuch II, 17. Der Tegernseer Prior Augustin Holzapfeler (um 1500) kannte diesen Glauben: „Tales errores heu multi sunt inter simplices. Dicunt enim aliqui, quod anime a purgatorio exeunt et habent requiem usque ad secundam feriam.“ Clm 18676 fo 190<sup>v</sup>; vgl. auch W. Thomas, Der Sonntag im frühen Mittelalter, Göttingen 1929, 8 f.

<sup>36</sup> B.H.St.A. Klosterlit. Indersdorf n 1 fo 76<sup>r</sup>—78<sup>r</sup>.

<sup>37</sup> A. Mitterwieser, Alte Andachtsstiftungen für die drei letzten Wochentage, in: Literarische Beilage zum Klerusblatt 6 (Eichstätt 1930) 25—29; P. Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933, 142 ff. A. Mayer, Die Domkirche zu Unser Lieben Frau in München, München 1868, 48; E. Geiß, Geschichte der Stadtpfarrrei St. Peter in München, München 1868, 48 f; B.H.St.A. Klosterlit. Indersdorf n 1 fo 76<sup>r</sup>.

<sup>38</sup> E. Uttendorfer, Ein Freisinger Formelbuch, in: Beiträge zur Geschichte des Erzbistums München und Freising 7 (1901) 101.

<sup>39</sup> H. Gentner, Geschichte des Benediktinerklosters Weihenstephan, in: Beiträge zur Geschichte des Erzbistums München und Freising 6 (1854) 93.

<sup>40</sup> Mitterwieser, Andachtsstiftungen 29.

<sup>41</sup> Mitterwieser, Andachtsstiftungen 28.

<sup>42</sup> Schön Ler, 72.



<sup>43</sup> Franz, Die Messe, 144; St. Beißel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, Freiburg 1912, 307—310.

<sup>44</sup> C. Meichelbeck, Historia Frisingensis II 1 (Augsburg 1729) p. 47; II, 2, p. 21f; J. B. Prechtel, Beiträge zur Geschichte der Stadt Freising VI (Freising 1888) 48.

<sup>45</sup> Mitterwieser, Andachtsstiftungen, 30.

<sup>46</sup> E. Geiß, Geschichte der Stadtpfarrei St. Peter, 5. Schon nach der oben genannten Bestimmung Bischof Konrads sollte vor der Freitagsvesper das Salve Regina vom Kapitel gesungen werden. Meichelbeck, Historia Frisingensis II, 2, p. 22. In Mainz scheint diese Andacht 1268 eingeführt worden zu sein. Fr. Falk, Zur Geschichte des Ave Maria, des Angelusgeläutes und der Salveandacht, in: „Der Katholik“ 83 (1930) I 338.

<sup>47</sup> A. F. Oefelius, Rerum Boicarum Scriptorum I (Augsburg 1763) 381.

<sup>48</sup> Mitterwieser, Andachtsstiftungen, 31f.

<sup>49</sup> M. Steinberger, Die Pfarrei Geisenhausen, Landshut 1891, 42.

<sup>50</sup> B.H.St.A.Klosterlit. Ilmmünster n 1 fo 15r, fo 15v.

<sup>51</sup> Mayer-Westermayer, Statistische Beschreibung III, 270.

<sup>52</sup> Aus den Visitationsprotokollen von 1560 ist zu schließen, daß wenigstens damals das Media vita vom Volk gesungen wurde. O A M B 564 fo 27r, fo 61v, fo 79r, fo 93v, fo 99r „Mitten wir im Leben“ fo 122v usw.

<sup>53</sup> G. Kolde, Die Anfänge der Reformation zu Weiden in der Oberpfalz, in: Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte 20 (1914) 7; J. B. Götz, Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein . . ., in: Reformationsgeschichtl. Studien und Texte 47/48 (1926) 7. Zur Beliebtheit des Salve Regina siehe auch: F. Falk, Die Gegner der Antiphon Salve Regina im Reformationszeitalter, in: „Der Katholik“ 83 (1903) II, 350—354.

<sup>54</sup> Antonio de Beatis, Reise des Kardinals Luigi d'Aragona, hrsg. von L. v. Pastor, Freiburg 1910 (= Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes IV, 4) 52.

<sup>55</sup> Fr. Pfister, Art. „Kultus“ in: Pauly, Real-Encyclopädie d. klass. Altertumswissensch. N.B.“ 9 (hrsg. Kroll) 2150; Odo Casel, Zur Idee der liturgischen Festfeier. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923) 93f.

<sup>56</sup> Z. B. Puncta pro confessione ruralium: „Si in festo, in diebus ieiuniorum aut penitentie talia fecit.“ Clm 101 fo 360r. — Nota Inhibitionis a Comunione (!) sacramenti: . . . Item omnes tabernarii bibuli sacris temporibus“. B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 5 fo 44r. — In einem deutschen Traktat über die Zehn Gebote heißt es, es solle der Mensch am Sonntag „ain ganzce mess hören vnd vil guter Ding bedenken“. Cgm 1121 fo 259r.

<sup>57</sup> In der bereits zitierten Indersdorfer Notiz ist lediglich eine Strafbestimmung gegen den Marktbetrieb an Sonn- und Festtagen enthalten. B.H.St.A.Klosterlit. n 5 fo 44r.

<sup>58</sup> In den Quirinalia des Metellus von Tegernsee findet sich eine Ode, die ein Strafwunder an einem Bauern schildert, der am Ostertag arbeitete. Canisius-Basnage, Thesaurus Monumentorum III, 2 (Amsterdam 1725) 156. Auch der heutige Volksglaube sieht die Verletzung der ersten Feiertage von Weihnachten, Ostern und Pfingsten als folgenreiches Vergehen an. Sartori, Art. „Feste“ in: Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens II (1929/30) Sp. 1350f. — Eine Predigt des Tegernseer Priors Augustin Holzapfner, zu Ende des 15. Jahrhunderts gehalten, begründete die Heiligkeit des Sonntags mit den großen Ereignissen der Heilsgeschichte, die an ihm geschehen seien, der Erschaffung der Welt, dem Ende der Sündflut, dem Auszug aus Ägypten, dem ersten Mannaregen, der Geburt Christi, der Taufe und dem ersten Wunder Jesu, der Brotvermehrung, dem Einzug in Jerusalem, der Auferstehung und Geistsendung. An einem Sonntag werde auch die Welt untergehen. Der Prediger wies darauf hin, daß bereits der Vorabend mit Arbeitsruhe begangen werden müsse, eine Pflicht, gegen die sich die Müller, Bäcker und Bader öfters verfehlten. Clm 18676 fo 197v ff. — Zur angeführten Begründung der Sonntagsfeier vgl. H. Dumaine Art. „Dimanche“ in: Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie IV, 1 (Paris 1916) Sp. 985—990.

<sup>59</sup> B.H.St.A.Klosterlit. Ilmmünster n 1 fo 19v.

<sup>60</sup> B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 7 fo 59r. — Siehe auch: B. Hanser, Kloster Scheyern. Rechtsgeschichtliche Forschungen, München 1920, 130.

<sup>61</sup> Vgl. M. Knitl, Scheyern als Burg und Kloster, Freising 1880, 142. — Zur Heiligung des Feierabends im evangelischen Deutschland vgl. J. Feige, Der alte Feierabend (= Arbeiten zur Entwicklungspsychologie 17) München 1936, 12f.

<sup>62</sup> H. Siebert, Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung (= Ergänzungen und Erläuterungen zu Janssens Geschichte des Volkes VI, H. 6) Freiburg 1909, 27. Zum „Blauen Montag“ vgl. H. F. Singer, Der blaue Montag. Eine kulturgeschichtliche und soziale Studie, Mainz 1917; Koehne, Studien zur Geschichte des Blauen Montags, in: Zeitschr. f. Sozialwissenschaft (1920).

<sup>63</sup> B.H.St.A.Klosterlit. Ilimmünster n 1 fo 14v f.

<sup>64</sup> Vgl. O. Ursprung, Münchens musikalische Vergangenheit, München 1927, 26f; H. J. Moser, Geschichte der deutschen Musik I (Stuttgart 1926) 343.

<sup>65</sup> „Gleichzeitige ... Beschreibung der berühmten Hochzeit H. Georg des Reichen zu Landshut 1475“ in: Beyträge zur vaterländischen Historie ... hrsg. von Lorenz Westenrieder, II. Bd. (1789) 142.

<sup>66</sup> A. Mitterwieser, Der Dom zu Freising und sein Zubehör zu Ausgang des Mittelalters, in: 11. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising (1918) 12. L. Söhner, Die Musik an der Münchener Frauenkirche, München 1934, 3; 6f. A. Staudenraus, Chronik der Stadt Landshut I. Bd. (Landshut 1832) 250f.

<sup>67</sup> A. Mitterwieser, Der Dom zu Freising, 12ff, 42, 88.

<sup>68</sup> Arnpeck, Sämtliche Chroniken (Quellen und Erörterungen zur bayer. und deutschen Geschichte N.F. III, hrsg. G. Leidinger, 1915) 905. O. Ursprung, Freising's mittelalterliche Musikgeschichte, in: Wissenschaftliche Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des heiligen Korbian, hrsg. J. Schlecht, München 1924, 276f; F. H. Glasschröder, Die Besoldung der Freisinger Domchoralisten, in: 8. Sammelbl. d. Hist. Ver. Freising (Freising 1910) 118.

<sup>69</sup> Es sind nur über die Musikpflege in München und Freising ausführlichere Nachrichten erhalten. Für die übrigen Städte und Märkte lassen sich im allgemeinen nur aus Jahrtagsstiftungen spärliche Angaben gewinnen. Siehe etwa H. Held Altbayerische Volkserziehung und Volksschule. Bd. II (1926) 20 (Aibling), 224 (Dachau); Bd. III (1928) 53 (Landshut), 94 (Moosburg), 246 (Rosenheim).

<sup>70</sup> P. Lehmann, Haushaltungsaufzeichnungen eines Münchener Arztes. Sitzungsberichte der K. B. Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1909, 14f. Die Musiker wurden oft von weither verpflichtet. Vgl. die Einträge im Rechnungsbuch des Klosters Scheyern (1494) „Magistro Luce et Petro tubicinatoribus ducis Alberti dedimus 5 s“ ... „Organiste ceco ducis Sigismundi dedimus 23 d.“ B.H.St.A.Klosterlit. Scheyern n 136 fo 10v. Über die Hofkapellen der Herzoge Albrecht IV. und Sigmund siehe O. Ursprung, Münchens musikalische Vergangenheit, 24f. Der „Organista cecus“ war Conrad Paumann, der berühmteste deutsche Tonsetzer dieser Zeit. H. J. Moser, Geschichte der deutschen Musik I, 337—342.

<sup>71</sup> A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland, München 1886, 131f.

<sup>72</sup> N. Paulus, Kaspar Schatzger (= Straßburger Theologische Studien 3, 1) Freiburg, 17.

<sup>73</sup> Bereits Thomas von Aquin spricht sich über das Verhältnis von liturgischem Gesang und Predigt aus: „Nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et praedicationem quam per cantum.“ Summa Theol. II, II qu 91 a. 2 ad 3, Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita Bd. 9 (Romae 1897) 295. Zur Einschätzung der Predigt im 15. Jahrhundert siehe z. B. B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 2 fo 16v: „Inter omnes actus meritorios non creditur nec iudicatur esse nobilior quam actus praedicationis.“ Eine gleichfalls humanistische Betrachtungsweise macht den Dienst am Menschen, die Lehre, an Stelle des Gottesdienstes, der Liturgie, zur Hauptaufgabe des Priesters. Albert von Dießen ruft aus: „Ecce, primum sacerdotis officium predicatio verbi Dei“, Clm 18618 fo 213v. Die Gläubigen klagten sich bei der Beichte an „daz ich Gotz wort nicht mit fleyz gehört hab, darunder geslaffen hab“. Cgm 1121 fo 224r; im Stifte Isen war die Predigtspflicht durch einen Verirag von 1365, der sich indes auf ältere Satzungen stützt, in folgender Weise zwischen Dekan und Pfarrvikar verteilt: Jener mußte an Weihnachten, St. Stephan, Johannes Ev., Neujahr, Epi-

phanie, Gründonnerstag, Karfreitag, an den 3 Osterfeiertagen, Christi Himmelfahrt, an den 3 Pfingstfeiertagen, Allerheiligen, Allerseelen, an den Marien- und Apostelfesten dem Volke während der publica missa predigen, an den übrigen Sonn- und Feiertagen traf es den Pfarrvikar. B.H.St.A.Klosterlit. Isen n 14 p. 105 f.

<sup>74</sup> Dieser Brauch ging wahrscheinlich auf die von Karl dem Großen befohlene religiöse Volksbelehrung zurück. Vgl. F. A. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland, Stuttgart 1885, 28 ff; eine Übersicht über die Entwicklung dieser Christenlehre am Schluß der Predigt bringt P. Göbl, Geschichte der Katechese im Abendlande, Kempten 1880, 82—96. Vgl. K. Schrems, Die religiöse Volks- und Jugendunterweisung in der Diözese Regensburg, München 1929, 30; F. v. d. Leyen, Das Freisinger Paternoster, in: „Walhalla“ 3 (1907) 74 f.

<sup>75</sup> B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 2 fo 16r. Vgl. A. Schönfelder, Die „Verkündigung“ im mittelalterlichen Gottesdienste, in: Liturgische Zeitschr. I (1929) 58—62.

<sup>76</sup> Vgl. z. B. F. Töpfer, Geschichte des Schlosses Neumrang . . ., in: Oberbayerisches Archiv 8 (1847) 382; H. Gentner, Geschichte des Benediktinerklosters Weihenstephan bei Freising . . ., in: Deutingers Beiträge z. Geschichte . . . der Erzdiözese München und Freising VI (München 1854) 87.

<sup>77</sup> B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 2 fo 16r f.

<sup>78</sup> A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, 15 ff. E. Utendorfer, Ein Freisinger Formelbuch, in: Beiträge zur Geschichte . . . des Erzbistums München und Freising 7 (München 1901) 113. E. Eisentraut, Die Feier der Sonn- und Festtage, 59 ff.

<sup>79</sup> Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V, 1 (Leipzig 1911) 325 bis 332, 341 f. L. Pflieger, Die elsässische Pfarrei (= Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß 3) Straßburg 1936, 150—179. H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg 1909, 234—241.

<sup>80</sup> A. Staudenraus, Geschichte der Stadt Landshut I, 197.

<sup>81</sup> E. Geiß, Geschichte d. Stadtparrei S. Peter in München, München 1868, 70; vgl. A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt, 133 f.

<sup>82</sup> N. Paulus, Kaspar Schatzger, 17. Vgl. L. Pflieger: Beiträge zur Geschichte der Predigt . . . im Elsaß . . ., in: Histor. Jahrbuch 38 (1917) 693 f.

<sup>83</sup> Deutsche Nachmittagsgottesdienste am Sonntag sind erst im 19. Jahrhundert allgemein geworden (O A M B 2001 und B 2006 kennen diese Sitte noch nicht).

<sup>84</sup> P. Lehmann, Haushaltungsaufzeichnungen eines Münchener Arztes, 15. Siehe auch: Des Herzogs Georg Leichenbegängnis . . ., in: Westenrieder, Beiträge II, 228 f.

<sup>85</sup> L. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik II (Freiburg 1933) 132—135.

<sup>86</sup> B.H.St.A.Klosterliteralien Freising St. Andrä, 163 a fo 26r.

<sup>87</sup> Veit Arnpeck, Sämtliche Chroniken, hrsg. von Georg Leidinger, München 1915, 690 ff; G. Ratzinger, Der hl. Arsacius von Ilimmünster, in: Theol. Prakt. Monatsschrift (Passau 1892) 906; J. Ilmberger, Ein Besuch König Maximilians in Freising im Jahre 1492, in: Sammelblatt des Histor. Vereins Freising 18 (1933) 110 f.

<sup>88</sup> Vgl. zu dieser Entwicklung J. Herwegen, Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter (= Aschendorffs zeitgemäße Schriften IX (1926) und A. L. Mayer, Die Liturgie und der Geist der Gotik, in: Jahrb. für Liturgiewissenschaft 6 (1926).

<sup>89</sup> Migne, 133, 573. St. Beißel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland; Freiburg 1890, 101; Guibert von Nogent berichtet über die Aufstellung des Hauptes des heiligen Johannes des Täufers apud Ageriacenses und weist darauf hin, daß das Haupt des Heiligen angeblich auch in Konstantinopel sei. Besonders in Frankreich komme es häufig vor, daß zwei Kirchen vom gleichen Heiligenleib versichern, daß sie ihn besitzen. Der ganze Streit entstehe daraus, daß man den Heiligen nicht die Ruhe einer gebührenden unveränderlichen Grabstätte lasse. Guibert rügt es als Verletzung der pietas, die Leiber der Heiligen mit Silber und Gold zu umhüllen und sie vorzuzeigen und herumzutragen, das geschehe des Geldes wegen, PL 156, 695; der Heilige Eligius weigerte sich, den üblichen Eid auf die Reliquien abzulegen, weil er sie nicht berühren

wollte. Leben des Hl. Eligius Kap. 6 Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit 114, 162.

<sup>90</sup> H. Feuerstein, Zur ältesten Missions- und Patroziniumskunde im alemannischen Raum, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 97 (1949) 1 f.

<sup>91</sup> Siehe Fußnote 90.

<sup>92</sup> J. Neubner, Die heiligen Handwerker (= Münster. Beiträge z. Theologie 4, 1929) behauptet zwar S. 226 eine Verehrung von Zunftpatronen im 12. Jahrh., die Belege aber, die er anführt, reichen nur bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts zurück.

<sup>93</sup> Solleder, München im Mittelalter, 377.

<sup>94</sup> M. W. I, 6; A. Staudenraus, Chronik der Stadt Landshut I, Landshut 1832, 210 f.

<sup>95</sup> Arnpeck, Chronikon Bavariae, 398 (= Quellen u. Erörterungen zur bayer. und deutschen Geschichte N. F. III, hrsg. von G. Leidingner).

<sup>96</sup> M. W. II, 45. Eligius († 695) war Münzmeister unter König Dagobert. MGSS rer Mer. IV 634; A. Luschin v. Ebengreuth, Allgemeine Münzkunde u. Geldgeschichte<sup>2</sup> (1926) 97.

<sup>97</sup> M. v. Deutinger, Die älteren Matrikeln 3 (1850) 378; B.H.St.A.Klosterlit. Freising Joh. Bapt. n 9.

<sup>98</sup> Vgl. L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche, 40 f.

<sup>99</sup> E. Geiß, Geschichte d. Stadtpfarrei St. Peter in München, München 1868, 76.

<sup>100</sup> Vgl. H. Metzger, Die weiblichen Taufnamen zu Freiburg i. Br. von 1200 bis 1600, in: Freiburger Diözesanarchiv 48 N. F. 21 (1920) 99.

<sup>101</sup> A. Mayer, Die Domkirche zu U. L. Frau in München, 1868, 21.

<sup>102</sup> Vgl. auch G. Rücklin-Teuscher, Religiöses Volksleben des ausgehenden Mittelalters in den Reichsstädten Hall und Heilbronn, 1933, 107 f.

<sup>103</sup> Die Bedeutung der Kumulation für die Geschichte der mittelalterlichen Frömmigkeit stellt mit einer Fülle von Belegen dar: A. L. Mayer, Die Liturgie und der Geist der Gotik, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (1926) 87 f.

<sup>104</sup> W. Andreas, Deutschland vor der Reformation, 1932, 148. Vgl. dazu W. Andreas, Der deutsche Mensch der Reformationszeit, in: Forschungen und Fortschritte 11 (1935) 96.

<sup>105</sup> Vgl. R. Stadelmann, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters D. V Buchreihe 15 (1929) 234 ff.

<sup>106</sup> 1442 Kapelle in Flintsbach, Quitzmänn, Urkundliche Gesch. von Flintsbach, in: Oberbayer. Arch. 32, 130; um 1400 Kirche in Eisenheit bei Geroldsbach von einem Pfaffenhofener Bürger erbaut. M. W. III, 47; 1514 Kapelle in Freising, J. B. Prechtl, Das Kanonikatsstift St. Andre (1888) ... Altäre z. B. in München M. B. XX n 145, n 146; in Landshut M. W. I, 633; in Rosenheim O. T. v. Hefner, Die Chronik von Rosenheim (1860) 52.

<sup>107</sup> Altäre in München M. B. XX n 50, 136, M. B. XXI n 49, 50, 53; Geiß, Geschichte der Pfarrei St. Peter, 14; in Reichersdorf M. W. II, 49; in Landshut, Geiß, St. Peter, 37; in Münsing, M. W. III, 645; Kirche in Wasserburg um 1400 M. W. III, 564.

<sup>108</sup> 1473, also nicht lange nach dem Aufkommen dieses Kultes im Fränkischen, stiftet ein Münchener Bürger eine ewige Messe zu Ehren der 14 Nothelfer nach St. Peter, Geiß, St. Peter, 219. Wahrscheinlich im selben Jahre erricht. die Familie Riedler einen Altar zu Ehren des heiligen Franz von Assisi, Heinrich und der 14 Nothelfer in der neuen Frauenkirche. Mayer, Die Domkirche, 72.

<sup>109</sup> V. Hopmann, Aus der Geschichte der Ursulaverehrung, in: Beiträge zur Geschichte und Darstellung des Ursulinenordens 7 (1932) 22.

<sup>110</sup> Vgl. R. Kötzschke, Deutsche Wirtschaftsgeschichte bis zum 17. Jahrhundert, Leipzig 1908 (= Grundriß der Geschichtswissenschaft, hrsg. A. Meister II, 1) 126; H. Bechtel, Wirtschaftsstil des deutschen Spätmittelalters, München 1930, 324 ff; zum Bild des „Schiffes“ s. W. Liungman, Traditionswanderungen Euphrat-Rhein II, Helsinki 1938 (= FF Communications 119) 1086—1099.

<sup>111</sup> Im Freisinger Diözesangebiet läßt sich die Verehrung der hl. Ursula und ihrer Gefährtinnen schon ziemlich früh feststellen. Das Kastulismünster in Moosburg wurde an ihrem Kalendertag geweiht im Jahre 1212, dabei wurden Reliquien dieser Heiligen in den Altar gelegt. L. Heilmäier, Der alte Reliquien-

schatz des Klosters Moosburg, in: „Frigisinga“ 3 (1926) 191. In St. Peter in München steht 1330 ein Altar, für den Ursula Mitpatronin ist. Geiß, St. Peter, 237. — 1356 wird in Kohlgrub bei Oberammergau der „ainlefftausend Maydentag“ als Festtag begangen, M. W. III, 16. — Im Jahre 1373 wird in Alb bei Miesbach ein Kirchlein geweiht zu Ehren des hl. Anian und der 11000 Jungfrauen. M. W. II, 22.

<sup>112</sup> München (1721) 40; Cgm 451 aus dem 15. Jahrh. (im gedruckten Handschriftenkatalog fälschlich: „Ursulaschäfflein“) gibt von fo 3<sup>r</sup>—57<sup>r</sup> genaue Anweisungen für die Einlagen ins Ursulaschifflein.

<sup>113</sup> Bittrich, Voll Deß Himmlischen Manna, 38 ff.

<sup>114</sup> Cgm 480 (geschrieben 1446) fo 57<sup>v</sup>.

<sup>115</sup> Cgm 480 fo 64<sup>r</sup>.

<sup>116</sup> Clm 15135 (Herolt) fo 50<sup>r</sup>. Clm 16476 (Rustilogus geschrieben 1444—1445 in Schellenberg bei Berchtesgaden) nicht foliiert.

<sup>117</sup> St. Beißel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, Freiburg 1909, 652.

<sup>118</sup> Clm 15135 fo 52<sup>r</sup>.

<sup>119</sup> K. Freund, Die Wand- u. Tafelmalerei der Münchener Kunstzone, Darmstadt 1906, 13 ff, 51 f; B. Riehl, Studien zur Geschichte der bayer. Malerei des 15. Jahrhunderts, in: Oberbayer. Archiv 49 (1895) 63.

<sup>120</sup> Cgm 620 (geschrieben vor 1450) fo 77<sup>r</sup>.

<sup>121</sup> Freund, 46 f. Die Darstellung der Schutzmantelmadonna kann zwei Wurzeln haben: 1. den Rechtsbrauch der Mantelflucht, 2. den Brauch bei der Adoption. Zu 1) Zum Tod Verurteilte wurden begnadigt, indem ein Prälat oder eine Fürstin sie unter ihren Mantel nahmen. Müller-Bergström in: Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 9 (Berlin 1938/41) 828; J. Hoops in: Reallexikon der germanischen Altertumskunde 3, 437; W. Kolbe, Hessische Volkssitten im Lichte der heidnischen Vorzeit<sup>2</sup> (Marburg 1888) 120 ff; K. v. Amira, Grundriß des Germanischen Rechts<sup>2</sup> (Straßburg 1901) 149. Zu 2) K. v. Amira, Grundriß, 109; F. Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn 1879, 432. E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland I (Würzburg 1942) 194; E. Wohlhaupter, Rechtssymbolik der Germanen, in: Symbolik der europäischen Urzeit und der germanischen Völker (= Handbuch der Symbolforschung 2, Leipzig 1941) 144; F. Adama van Scheltema, Symbolik der germanischen Völker, ebenda 52 ff, geht sicher zu weit, wenn er das Schutzmantelbild wegen seiner Dreiecksform auf Tonidole (Kultkegel) der Bronzezeit zurückführt.

<sup>122</sup> A. L. Mayer, Die Liturgie und der Geist der Gotik, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (1926) 88 ff.

<sup>123</sup> Stiftungen zu Ehren der hl. Anna: 1414 in Erding (M. W. I, 351); 1437 bekennen die Pfalzgrafen Ernst und Albrecht, daß ihre Mutter bzw. Gattin, die verstorbene Herzogin Elisabeth, zu dem Altar in der Frauenkirche, „auf dem St. Anna rastet, eine große Begierde und Liebe gehabt habe“ und auf dem Todbett angeordnet habe, eine ewige Messe auf diesem Altar zu stiften (M. B. XX, 218). In der Votivkapelle bei Alling ließen die Herzöge Ernst und Wilhelm ein großes Bild malen, das darstellt, wie die zwei Herzöge und Prinz Albert, die Adelsgeschlechter der Umgebung und die Bürger von München vom hl. Georg der hl. Sippe empfohlen werden (Freund, 13 f). Kirchenbauten: Der Bürger und Maler Martin Drachsler von München baut 1492 zu Ehren der hl. Anna ein Kirchlein zu Traxl bei Ebersberg (M. W. III, 233). Vor 1524 wurde die Annakirche zu Humbach errichtet (Deutinger, Die älteren Matrikeln 3, 418).

<sup>124</sup> 1401 ein Altar im Dom zu Freising (J. Schlecht, Die Altäre des Freisinger Domes, in: Beiträge zur Geschichte ... des Erzbistums München und Freising 8 [1903] 46 ff).

<sup>125</sup> Beißel, Geschichte der Verehrung Marias, 306.

<sup>126</sup> A. Lechner, Mittelalterl. Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern (1891) 118 ff.

<sup>127</sup> Private Devotion führte das Fest schon 1477 in St. Andre in Freising ein (Prechtl, Das Kanonikatstift St. Andre, 51). Im selben Jahre erhielt der Freisinger Dom einen Mariä-Heimsuchung-Altar (A. Mitterwieser, Der Dom zu Freising und sein Zubehör zu Ausgang des Mittelalters, in: Sammelblatt des Hist.

Vereins Freising [1918] 6). Schon 1460 war in der Münchener Frauenkirche ein solcher Altar gestiftet worden (Mayer, Die Domkirche, 24).

<sup>128</sup> Molsdorf, Christliche Symbolik, 158. O. Hartig, Von Münchner Künstlern und Kunsstachen I (München 1926) 6).

<sup>129</sup> M. B. XX, n 105. Der Rosenkranz war Rechtssymbol. A. Loch, Der Rosenkranz als Rechtssymbol, in: Volk und Volkstum I (1936) 296 ff; H. Schauerte, Die volkstümliche Heiligenverehrung, Münster 1948, 56.

<sup>130</sup> Arnpeck, Chronikon Barariae, 368.

<sup>131</sup> Fuetrer, Chronik von Bayern (= Qu. u. E. z. bayer. u. deutsch. Geschichte N. F. II, 1. Abt.) 210 schreibt von Herzog Heinrich dem Reichen: Er diente unser lieben frauen mit großer andacht.

<sup>132</sup> M. Höfler, Volksmedizin und Aberglaube<sup>2</sup> (1893) 15 ff setzt Leonhard mit Frô gleich, vgl. R. Hindringer, Weiheroß und Rosseweihe, München 1932, 145 f.

<sup>133</sup> Die Verehrung des Merowingerheiligen St. Leonhard breitete sich erst lange nach seinem Tode aus, nachdem an seinem Grabe zu Limoges Wunder geschehen waren (1010—1020). B. Krusch drückt sich aus: „Leonardus . . . cum per multa saecula memorabile nihil egisset, ex saeculo XI. in miraculis clarescere coepit: MG Rer Mer III 394.

<sup>134</sup> Bischof Otto von Freising schloß 1139 in den Altar der Kirche auf dem Petersberge am Madron unter anderen Reliquien solche des hl. Leonhard ein. S. Dachauer, Zur Geschichte der Kirche am Petersberge, in: Oberbayerisches Archiv 2 (1840) 377. Die Verehrung des Heiligen in der Nachbardiözese Augsburg ist durch ein Calendarium angeblich schon für das Jahr 1010 bezeugt. J. A. Aich, Leonhard, der große Patron des Volkes (= Kleine histor. Monograph. 14, 1928) 44.

<sup>135</sup> J. N. Sepp, Denkwürdigkeiten aus dem Bayeroberland, München 1892, 105.

<sup>136</sup> Oefele, Rer. Boic. II, 72. M. W. III, 303.

<sup>137</sup> S. Dachauer, Zur Geschichte der Kirche am Petersberge, 377.

<sup>138</sup> M. W. III, 456. G. Westermayer, Chronik der Burg und des Marktes Bad Tölz (1877) 83.

<sup>139</sup> Kunstdenkmale Oberbayerns, 803.

<sup>140</sup> M. W. II, 64.

<sup>141</sup> M. W. III, 459.

<sup>142</sup> S. Dachauer, Zur Geschichte der Kirche am Petersberge, 368.

<sup>143</sup> A. Schmidtnr, Die Glasgemälde in der Pfarrkirche zu Gauting, in: Oberbayer. Archiv 38 (1879) 326.

<sup>144</sup> M. W. II, 628; III, 325.

<sup>145</sup> M. W. II, 64.

<sup>146</sup> Clm 18681 fo 225<sup>v</sup>; vgl. auch das Promptuarium Discipuli (Herolt) Clm 15135 fo 116<sup>r</sup>.

<sup>147</sup> Aich, Leonhard, 34.

<sup>148</sup> MG SS rer Mer II, 397 f.

<sup>149</sup> Clm 11328 fo 23<sup>r</sup>.

<sup>150</sup> Vgl. dazu G. Franz, Der deutsche Bauernkrieg<sup>2</sup>, München 1939, 2 f.

<sup>151</sup> Cgm 1772 fo 11<sup>r</sup>; vgl. 30<sup>v</sup>, 135<sup>v</sup>.

<sup>152</sup> Cgm 1772 fo 13<sup>r</sup>.

<sup>153</sup> Cgm 1772 fo 47<sup>r</sup>.

<sup>154</sup> Die Wallfahrt begann im 14. Jahrhundert. G. Diepolder, Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern 2 (München 1950) 43.

<sup>155</sup> J. Dünninger, Das Viehhelferpatronat des heiligen Leonhard, in: MThZ I (1950) 52.

<sup>156</sup> M. Heuwieser, Die ältesten Wallfahrten des Bistums Passau, in: Volk und Volkstum II (1937) 265.

<sup>157</sup> M. W. II, 540. An die abgebrochene Kapelle erinnert noch der Flurname „Ainbetl“, das aus ihr stammende Bild der drei Jungfrauen (17. Jahrh.) bewahrt die Kirche von Leutstetten auf.

<sup>158</sup> M. W. III, 602.

<sup>159</sup> M. Andree-Eysn, Volkskundliches aus dem Bayerisch-Österreichischen Alpengebiet (1910) 53.

<sup>160</sup> U. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht, Breslau 1884 (= Germanistische Abhandlungen, hrsg. K. Weinhold 3) 158 f; M. Höf-

ler, Volksmedizin, 11ff; F. Adama van Scheltema, Symbolik der germanischen Völker, 115; W. Heiligendorff, Der keltische Matronenkultus, D. Greifswald 1934, 25—51, 64, 69; J. N. Sepp, Denkwürdigkeiten, 57ff, 62f, 65f, 71; H. Feuerstein, Zur ältesten Missions- und Patroziniumskunde, 28; K. v. Spieß, Marksteine der Volkskunst, Berlin 1937 (= Jahrbuch f. hist. Volkskunde 5 u. 6) 71—73; R. Drinkuh, Die drei Frauen in Deutschland, in: Hessische Blätter für Volkskunde (1933) passim; H. Ch. Schöll, Die drei Ewigen, Jena 1936 passim.

<sup>161</sup> R. Bauerreiß, Kirchengeschichte Bayerns I, 149.

<sup>162</sup> M. Barth, Der Kult der heiligen drei Straßburger Jungfrauen Einbeth, Worbeth und Vilbeth, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 11 (1936) 74; J. Clauß, Das Proprium Sanctorum Friburgense vom Standpunkt der historischen Kritik, in: Freiburger Diözesan-Archiv 63 N.F. 36 (1935) 201.

<sup>163</sup> J. Dorn, Zur Sage von den schenkenden Fräulein, in: Heimatarbeit und Heimatforschung, Festgabe für Chr. Frank, München 1927, 53—58.

<sup>164</sup> Vgl. Feuerstein, 8; J. Hau, Zur Volkskultur des Trierer Raumes, in: Volk und Volkstum 2 (1936) 279ff.

<sup>165</sup> Schöll, 125.

<sup>166</sup> O. Casel, Der Advent als Lebensform des Christen, in: Das Wort in der Zeit 2 (1934/35) 236—243; P. Siffrin, Zur Geschichte des Advents, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1 (Münster 1921) 127—130.

<sup>167</sup> W. Kammlah, Der Ludus de Antichristo, in: Historische Vierteljahrsschr. 28 (1934) 55ff.

<sup>168</sup> Vgl. P. Steigleder, Das Spiel vom Antichrist (= Bonner Beiträge zur deutschen Philologie 6) Bonn 1938, 15—20, 33—38.

<sup>169</sup> A. L. Mayer, Die Liturgie und der Geist der Gotik, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (Münster 1926) 85ff.

<sup>170</sup> J. Boegl, Liturgisches aus Freising um 1400, in: „Frigisinga“ 10 (Freising 1933) n 14, 2. V. Grain, Zur Liturgiegeschichte des St. Kastulusstiftes in Moosburg, in: 15. Sammelblatt des Histor. Ver. Freising (Freising 1927) 98f. B.H.St.A. Klosterlit. Indersdorf n 5 fo 28r.

<sup>171</sup> B.H.St.A. Klosterlit. Indersdorf n 5 fo 28r.

<sup>172</sup> W. Sedelius, Ob der abgestorben Seelen so bei Christo sein ... Ingolstadt 1551, fo 2r.

<sup>173</sup> B.H.St.A. Klosterlit. Indersdorf n 185 fo 6r.

<sup>174</sup> J. B. Götz, Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 47/48, 1926) 87.

<sup>175</sup> F. Falk, Die pfarramtlichen Aufzeichnungen des Florentius Diel (= Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes IV, 3, 1904) 56.

<sup>176</sup> J. Greving, Joh. Ecks Pfarrbuch (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 4/5, 1908) 126, 130.

<sup>177</sup> Vgl. auch H. Dörries, Weihnachten in der deutschen Geschichte, in: Junge Kirche, Halbmonatsschrift für reformatorisches Christentum 8 (1940) 638: Beim Helianddichter noch die Größe und Würde der Geburt des Weltenkönigs, bei Otfried ein Preis auf die mütterliche Zärtlichkeit Mariens.

<sup>178</sup> A. Hartmann, Weihnachtslied und -Spiel in Oberbayern, in: Oberbayerisches Archiv 34 (1874/75) 23. Vgl. H. J. Moser, Geschichte der deutschen Musik I (Stuttgart 1926) 320; K. Weinhold, Weihnachtsspiele und Lieder aus Süddeutschland und Schlesien, Graz 1853, 48.

<sup>179</sup> Vgl. A. Spamer, Weihnachten in alter und neuer Zeit, Jena 1937, 30ff.

<sup>180</sup> Z. B. die Klopfnächte an den drei Donnerstagen vor Weihnachten. Dieser Brauch ist bezeugt in Indersdorf (B.H.St.A. Klosterlit. Indersdorf n 5 fo 28r) und in Tegernsee (Clm 18680 fo 182v; möglicherweise hat aber der Prediger die betreffende Stelle aus dem Thesaurus pauperum von Steingaden Clm 17821 fo 281v entlehnt. Das Anklopfen hatte nach diesen beiden Quellen Orakelcharakter. Die Antwort, die dem Anklopfer aus dem Haus entgegen kam, war zukunftsweisend. Vgl. dazu: Hartmann, 53—57; L. Hörmann, Tiroler Volksleben, Stuttgart 1909, 221f; Bächtold-Stäubli IV, 1543; O. Schade, Klopfan. Ein Beitrag zur Geschichte der Neujahrsfeier, Hannover 1855. Daß die Donnerstage eine solche Rolle spielen, hat wohl nichts mit Donar zu tun, wie E. Fehrle (Deutsche Feste

und Jahresbräuche<sup>4</sup>, Leipzig 1936, 11) annimmt, sondern geht auf den spätantiken Taggötterglauben zurück. L. Makenzen, *Sitte und Brauch*, in: *Die deutsche Volkskunde I* (hrsg. Spamer, Berlin 1935) 135; M. P. Nilsson, *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes*, in: *Arch. f. Religionswissensch.* 19 (1917/19) 118. Zur christlichen Einbürgerung des Anklopfens s. Spamer, *Weihnachten 34* (das „geistlicherweis Anklopfen“). Ähnliche Bedeutung wie die drei Donnerstage hatten die zwölf Nächte zwischen Weihnachten und Epiphanie. Die „Percht“ wird genannt in Clm 18680 fo 128<sup>v</sup>, Clm 17821 fo 281<sup>v</sup>. Die Kirche empfahl in diesen Nächten, in denen der Widersacher „mehr als sonst Nachstellungen bereitet“ das Ausräuchern der Häuser. Dies geschah an den Vorabenden von Weihnachten, Neujahr und Epiphanie. B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 5 fo 28<sup>r</sup>.

<sup>181</sup> Vgl. B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 7 fo 48<sup>r</sup>.

<sup>182</sup> A. Meyer, *Das Weihnachtsfest*, Tübingen 1913, 28 f, 52. Opfergang beim Mitternachtsgottesdienst mit brennender Kerze: B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 5 fo 28<sup>r</sup>, ebenda wird den Gläubigen empfohlen, auch wenn sie nicht zur Kirche kommen, in der Hl. Nacht zu wachen. Dieser Brauch ist bereits bei Ephräm bezeugt. Meyer, *Das Weihnachtsfest*, 27.

<sup>183</sup> Im Kloster Indersdorf bekamen die Kinder „als vil ir kumen“ nach der Vesper des Hl. Abends zwei Heller. Es wird ausdrücklich bemerkt, daß diese Spende nicht gestiftet war. Sie bestand also noch nicht lange, sonst hätte sich gewiß ein Stifter gefunden. B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 5 fo 52<sup>r</sup>.

<sup>184</sup> Die Gebräuche des Kinderbischofsfestes sind auf den St.-Nikolaustag übergegangen. K. Meisen, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande*, Düsseldorf 1931, 317—328. In Freising bestand 1407 noch der Brauch des Kinderbischofs und des Eselsfestes. Dieses war am Oktavtag von Epiphanie. B.H.St.A.Klosterlit. Freising St. Andrä n 163 a fo 68<sup>r</sup> f.

<sup>185</sup> O. Casel, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 14 (1938) 122.

<sup>186</sup> Gründonnerstag: Rechnungsbücher des Klosters Scheyern („dedi pauperibus in cena Domini 4 sol. 24 den“). B.H.St.A.Klosterlit. Scheyern n 140 fo 16<sup>v</sup>; in Tegernsee wurden den Armen, an denen das Mandatum vollzogen wurde, neue Schuhe geschenkt, Clm 1923 fo 47<sup>r</sup>; in Indersdorf bekam jeder Knabe, der sich zur Fußwaschung einfand, „ain pfening vnd ain laibl“, B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 7 fo 52<sup>r</sup>. Andere Beschenktage: Ostern (Fladen, Eier), Pfingsten (Santerling), Allerseelen (Brezeln). S. Spendenregister von Indersdorf und Hofmarksordnung, in: B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 7 fo 51<sup>v</sup> ff, n 185 fo 45<sup>r</sup>; vgl. Jahrtagspenden im Kalender von Isen B.H.St.A.Klosterlit. Isen n 33 fo 1<sup>v</sup> f (alle beim Gottesdienst Anwesenden bekamen ein Geldgeschenk); A. Mitterwieser, *Geschichte der Fußwaschung am Gründonnerstag in Bayern*, in: *Klerusblatt* (1931) 194 f; Ders., *Frühere Pfingstbräuche*, in: *Klerusblatt* (1930) 312; zu den Oster-eiern: F. Kluge, *Die Ostereier in Deutschland*, in: *Archiv f. Religionswissenschaft* 22 (1924) 357 f.

<sup>187</sup> Fraß und Völlerei am Osterfest: Clm 18676 fo 252<sup>r</sup>; B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 5 fo 28<sup>v</sup>.

<sup>188</sup> W. Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, Leipzig 1914, 5 ff; Th. Michels, *Das Frühjahrsymbol in österlicher Liturgie, Rede und Dichtung des christlichen Altertums*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926) 12 f; der Parallelismus zwischen Frühling und Auferstehung in einer Osterpredigt von Tegernsee: Clm 18676 fo 250<sup>r</sup>; in diesen Zusammenhang des Frühlingssymbols gehört wohl der Brauch (bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Ilimmünster) an Christi Himmelfahrt und Pfingsten die Kirche mit frischem Buchenlaub zu schmücken. B.H.St.A.Klosterlit. Ilimmünster n 1 fo 21<sup>r</sup>.

<sup>189</sup> Warnung vor abergläubischem Gebrauch der geweihten Palmzweige: B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 5 fo 28<sup>v</sup>; der österliche Flurumritt zu Ilimmünster wurde von den Pfarrgeistlichen begleitet. B.H.St.A.Klosterlit. Ilimmünster n 1 fo 16<sup>r</sup>. Das Sonnwendfeuer wurde bald verboten (J. H. Wolf, *Urkundliche Chronik von München II* [München 1854] 584), bald gebilligt (B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 5 fo 29<sup>v</sup>; Clm 18680 fo 182<sup>v</sup>, um 1500 verfaßt, verwirft die Bräuche, Blumenkränze ins Feuer zu werfen, über das Feuer zu springen, die fast gleichzeitig in Indersdorf christlich gedeutet werden. — Im Frühmittelalter scheint man



noch das Heidnische beim Johannisfeuer gefühlt zu haben: L. Mackensen, *Volkskunde der deutschen Frühzeit*, Leipzig 1937, 96f.

<sup>190</sup> H. Baron, Zur Frage des Ursprungs des deutschen Humanismus und seiner religiösen Reformbestrebungen, in: *Historische Zeitschrift* 132 (1925) 422; J. Hashagen, Die devotio moderna in ihrer Binwirkung auf Humanismus, Reformation, Gegenreformation und spätere Richtungen, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 55 (1936) 529.

<sup>191</sup> Liturgisches Spiel (Moosburg): N. C. Brooks, Eine liturgisch-dramatische Himmelfahrtsfeier, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* (1925) 91ff; ebd.: J. Schwietering, Über den liturgischen Ursprung des mittelalterlichen geistlichen Spiels, 1ff; Gugitz, Das Christi Himmelfahrtsfest und sein Brauchtum, in: *Jahrbuch der österreichischen Leogesellschaft* 1937, 31ff; für das Moosburger Himmelfahrtsspiel s. auch: K. Young, *The Drama of the Medieval Church I* (Oxford 1933) 484ff; Heiliges Grab: B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 4 fo 34r (Stiftung eines Heiligen Grabes um 54 fl), vgl. N. C. Brooks, *The Sepulchrum Christi*, in: *Journal of English and Germanic Philology* 27, 147ff; A. Mitterwieser, Die Heiligen Gräber der Karwoche in Bayern, in: *Festgabe Frank*, 129ff. Fronleichnamprozession: Zum schönen und gründlichen Werk von A. Mitterwieser, *Geschichte der Fronleichnamprozession in Bayern*, München 1930 seien noch folgende Quellenbelege nachgetragen: Clm 1923 fo 54v, Clm 18676 fo 257r, Clm 1148 fo 26r, B.H.St.A.Klosterlit. Isen n 33 fo 11r, B.H.St.A.Klosterlit. Iilmünster n 1 fo 21r.

<sup>192</sup> W. Worringer, *Formprobleme der Gotik*, 1922, 50.

<sup>193</sup> Bezeichnend für den Moralismus ist die Weglassung der Stelle „O certe necessarium Adae peccatum“ in fast allen deutschen (!) Sakramentarien und Missalien. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen I (Freiburg 1909) 541; das ständige Wettern der Prediger gegen den Tanz: Clm 14698 fo 63r; Clm 18677 fo 98r, Clm 15135 (Herolt): Die Schwester der Heiligen Kosmas und Damian kam fünfzehn Tage ins Fegfeuer, weil sie einen Augenblick mit Wohlgefallen Tanzmusik hörte. Spielleute, die zum Tanz aufspielten, waren von der Kommunion ausgeschlossen: B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 5 fo 44r. Andere Beispiele rigoroser moralischer Forderungen: Der Kaplan von Indersdorf mußte vor jeder Zelebration beichten. B.H.St.A.Klosterlit. Indersdorf n 185 fo 4v. Das Fegfeuer wurde in der grausigsten Weise geschildert: Clm 18677 fo a 74r; Univ. Bibl. München Ms 137 40 fo 106v.

<sup>194</sup> Nach J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte I* (Berlin 1935) 264 ist der Hexenglaube „sicherlich germanisch“. F. Byloff, *Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern*, Berlin 1934 (= Quellen zur deutschen Volkskunde) 5—11 macht die scholastische Theologie verantwortlich, H. Held, Art. „Hexen“ *L.Th.K. V* (1933) 1 das Eindringen des orientalischen Zauberglaubens. A. Mayer, *Erdmutter und Hexe*, Freising 1936 (= *Histor. Forschungen und Quellen*) 62f weist darauf hin, daß der Hexenglaube deshalb so furchtbare Folgen hatte, weil er aus dem Naturdämonischen ins Eschatologisdämonische (d. h. in den Bereich der Theologie) sich verschob. In Bayern trat der Hexenwahn während des Mittelalters noch wenig auf. S. Riezler, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern*, Stuttgart 1896, 32ff. 1471 wurde beim Offizial in Freising eine Klage wegen impotentia ex maleficio angestrengt: OAM B 216 (nicht folliert). Ein Fall von Verhexung bei Gentner, Weihestephan, 69f: Abt Friedrich bekam im Badehaus zu Vötting von bösen Weibern einen Trunk, durch den er aussätzig wurde und bald starb. Leider wurde der Hexenwahn von der Kanzel aus gefördert. Augustin Holzapfler von Tegernsee (Clm 18676 fo 26v, Clm 18680 fo 166vf, 171vff) war ein gläubiger Schüler des Hexenhammers, den er eifrig zitierte. 1445 war in Kranzberg bei Freising ein Hexenprozeß. MGSS IX 519. Zwei Fälle von Verhexung berichtet das *Mirakelbuch von St. Wolfgang bei Dorfen*: W 304, W 3020.

<sup>195</sup> O. Hovorka-A. Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin I* (Stuttgart 1909) 413: Knochenerkrankung mit Ablösung nekrotischer Splitter.

<sup>196</sup> W. 179.

<sup>197</sup> Cgm 1772 fo 47v.

<sup>198</sup> Zunahme von Stiftungen und Kirchenbauten im 15. Jahrhundert. Vgl. J. Clauß, Nekrologium und Grabinschriften der Stadt Schletstadt i. Els., in: Freiburger Diözesanarchiv 52 N.F. 25 (1924) 171–252; O. Schuster, Kirchengeschichte von Stadt und Bezirk Eßlingen, Stuttgart 1946, 92 ff, 96 f. L. Baur, Geschichte des Pfründewesens in der Reichsstadt Buchhorn, in: Freiburger Diözesanarchiv 53 N.F. 26 (1925) 199; G. Kallen, Die oberschwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz, Stuttgart 1907 (= Kirchenrechtliche Abhandlungen 45/46) 144: Als das an Stiftungen reichste Jahrhundert stellt sich das 15. dar.“ Für Bremen stellt E. Katz, Mittelalterliche Altarpfründen der Diözese Bremen, Bremen 1926, 7 das 14. Jahrhundert als stiftungseifrigste Periode fest. Urteil über den religiösen Aufschwung am Vorabend der Reformation bei G. v. Below, Ursachen der Reformation, München 1917 (= Histor. Bibliothek 38) 74.

<sup>199</sup> Der Predigteifer war zu keiner Zeit der Kirchengeschichte größer. Vgl. A. Braun, Der Klerus des Bistums Konstanz im Ausgang des Mittelalters, Münster 1938 (= Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 14) 133; O. Schuster, Eßlingen, 88; A. O. Meyer, Studien zur Vorgeschichte der Reformation, München 1903 (= Historische Bibliothek 14) 81f; G. Kallen, Oberschwäbische Pfründen, 145.

<sup>200</sup> Vgl. H. Baier, Vorreformationsgeschichtliche Forschungen aus der Diözese Konstanz, in: Freiburger Diözesanarchiv 14 N.F. 41 (1913) 46f, 56, 62, 71, 73. G. Franz, Bauernkrieg, 88; A. O. Meyer, Studien zur Vorgeschichte der Reformation, 104; O. Rieder, Beiträge zur Kulturgeschichte des Hochstifts Eichstätt, in: Neuburger Kollektaneenblatt 56 (1892) 20; H. Widmann, Geschichte Salzburgs II (Gotha 1909) 272. Eine der Hauptursachen des Widerstandes gegen die kirchliche Autorität war der Mißbrauch der kirchlichen Strafgewalt als wirtschaftliches Kampfmittel. Vgl. A. O. Meyer, Studien zur Vorgeschichte der Reformation, 63 ff; Below, Ursachen der Reformation, 36.

## Fußnoten zum II. Teil

- <sup>1</sup> Vgl. Hebr 11, 13; 2 Kor 5, 6.
- <sup>2</sup> Zum Begriff Wallfahrt, der von dem des Bittgangs und der Prozession unterschieden werden muß: P. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts 4 (Berlin 1888) 237; F. X. Haimerl, Das Prozessionswesen des Bistums Bamberg im Mittelalter, München 1937 (= Münchener Studien zur Historischen Theologie 14) 1.
- <sup>3</sup> Cgm 4703 (nicht foliiert).
- <sup>4</sup> Ein solches wurde 1485 für Rompilger in Mittenwald gegründet. J. Baader, Chronik des Marktes Mittenwald, Nördlingen 1880, 239 ff.
- <sup>5</sup> J. A. Schmeller, Bayerisches Wörterbuch<sup>2</sup> 1 (München 1872) Sp. 1409; K. Gröber, Alte Lebzelten, in: Bayer. Hefte für Volkskunde 12 (1939) 45f; H. Bösch, Vom Nürnberger Lebkuchen, in: Fränkische Heimat 8 (1929) 331f.
- <sup>6</sup> Tegernseer Hs. von 1516: Clm 18727 fo 13r.
- <sup>7</sup> Clm 18727 fo 8v.
- <sup>8</sup> Cgm 866 (Beichtbüchlein) fo 40r.
- <sup>9</sup> Clm 17628 fo 320v—322v: De peregrinatione quomodo debet fieri.
- <sup>10</sup> Clm 17628 fo 321r.
- <sup>11</sup> Clm 18679 fo E 4r. — Zur mittelalterlichen Kritik am Wallfahrtswesen: A. Franz, Drei deutsche Minoritenprediger, Freiburg 1907, 152; L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, Freiburg 1936, 21, 58; G. Liebe, Die Wallfahrten des Mittelalters und ihr Einfluß auf die Kultur, in: Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum 1 (1898) 156; A. Schultz, Deutsches Leben im 14. und 15. Jahrhundert, Wien 1892, 236; G. v. Buchwald, Deutsches Gesellschaftsleben im endenden Mittelalter 1 (Kiel 1885) 125ff; Angelus Rumpler, Hist. Formbacensis, in: Pez, Thesaurus anecdotorum I, 3 pag. 427; Chronicon Waldsassense, in: A. F. Oefelius, Rerum Boicarum Scriptores I (Augsburg 1763) 78, 81.
- <sup>12</sup> Handschrift im Ordinariatsarchiv München A 11.
- <sup>13</sup> z. B. J. Gretser, De sacris et religiosis peregrinationibus (Ingolstadt 1606). Opera V, 2; J. Gretser, Pedilavium. Opera III; J. Gretser, Podonprion. Opera IV 2; C. Loartes, De sacris peregrinationibus et reliquiis, Köln 1619; C. Stengel, De reliquiarum cultu, Ingolstadt 1624. — Zum Fortleben des Wallfahrtsbrauches im evangelischen Volke vgl. R. Andree, Katholische Überlebsel beim evangelischen Volke, in Zeitschr. f. Volkskunde 21 (1911) 118; G. Hoffmann, Kirchenheilige in Württemberg, Stuttg. 1932, 17; W. Dersch, Hessische Wallfahrten im Mittelalter, in: Festschrift für A. Brackmann, Weimar 1931, 491.
- <sup>14</sup> M. Eisengrein, Ein Christliche Predig Was vom Heyltumb ... zu halten sey. (o. J.) 74f.
- <sup>15</sup> F. Zoepfl, Schwäbische und bayerische Mirakelbücher im Raum des Bistums Augsburg, in: Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von G. Schreiber H. 31/32 (1938) 150.
- <sup>16</sup> J. Hazzi, Statistische Aufschlüsse über das Herzogtum Bayern 1 (Nürnberg 1801) 217. Vgl. auch J. Boegl, Wie es in einem Freisinger Haus vor 300 Jahren aussah, in: Frigisinga 7 (1930) 239; hier finden sich in der Aufzeichnung des Hausrates „2 Kirchfetter stäb“.
- <sup>17</sup> K. Hofmann, Art. „Wallfahrt“ in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10, Sp. 735.
- <sup>18</sup> A. Bauer, Tuntenhausen 6.
- <sup>19</sup> A. Bauer, Tuntenhausen 7f.
- <sup>20</sup> A. Bauer, Tuntenhausen 7.

- <sup>21</sup> K. H. Schäfer, Das Mirakelbuch von St. Maria im Elende am Harz, in: Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von G. Schreiber H. 31/32 (1938) 136f.
- <sup>22</sup> G. Schreiber, Deutsche Mirakelbücher (= Forschungen zur Volkskunde, hrsg. v. G. Schreiber H. 31/32, 1938) 15.
- <sup>23</sup> Joseph Wittig, Hergottswissen von Wegrain und Straße, Freibg. 1922, 56.
- <sup>24</sup> M. Heuwieser, Die ältesten Wallfahrten des Bistums Passau in: Volk und Volkstum 2 (1937) 269.
- <sup>25</sup> K. v. Rambaldi, Geschichte der Pfarrei Aufkirchen am Würmsee, Starnberg 1900, 10.
- <sup>26</sup> Pfarrarchiv von Aufkirchen am Würmsee, Mirakelbuch Bd. I fo 6r—30r.
- <sup>27</sup> Rambaldi, Geschichte der Pfarrei Aufkirchen, 119f.
- <sup>28</sup> Pfister, Der Reliquienkult im Altertum, II. Bd. (Gießen 1912) 585ff.
- <sup>29</sup> O. Kuß, Die Theologie des Neuen Testaments, Regensburg 1936, 153—158.
- <sup>30</sup> Erik Peterson, *Εἰς θεοῦ* Göttingen 1926, 194.
- <sup>31</sup> O A M Salzburger Formelbuch 8<sup>o</sup>, 723 fo 52.
- <sup>32</sup> Das Protokoll einer solchen Untersuchung steht bei Canisius-Basnage, Thesaurus Monumentorum III, 2, 358ff.
- <sup>33</sup> B. Krusch, in: Monum. Germ. Script. Rer. Merov. VI, 540.
- <sup>34</sup> M. G. Scriptorum Rer. Merov. VI, 635 (ed. B. Krusch).
- <sup>35</sup> M. Schlamp, Studien zur älteren Geschichte der Stadt Freising, in: Sammelblatt des Histor. Vereins Freising 19 (1935) 31f. M. G. Necrol. III, 219; C. Meichelbeck, Historia Frisingensis I, 1, 116f. J. Schlecht, Deutsche Freisinger Bischofschronik, Sammelblatt d. Hist. Ver. Freising, 14 (1925) 18f.
- <sup>36</sup> J. Schlecht, Monumentale Inschriften im Freisinger Dom, Sammelbl. d. Hist. Ver. Freising 6 (1901) 55f.
- <sup>37</sup> Zur Verehrung eines hl. Hadrian in Freising s. Michael Hartig, Die Ikonographie des hl. Korbinian, in: Wissenschaftl. Festgabe zum zwölfhundert-jährigen Jubiläum des heiligen Korbinian, München 1924, 152.
- <sup>38</sup> Vgl. die vielen Wiederauffindungsberichte bei Beissel, Die Verehrung der Heiligen, 119—122.
- <sup>39</sup> J. Staber, Eine unbekannte Freisinger Geschichtsquelle des 12. Jahrh., D. München (1942) 12 (ungedruckt!).
- <sup>40</sup> Fahrrenzhausen, Landkreis Freising.
- <sup>41</sup> Zu diesem Bericht s. J. Staber, Eine unbekannte Freisinger Geschichtsquelle des 12. Jahrhunderts, Dissertation München 1942 (ungedruckt) 12f.
- <sup>42</sup> Freiberger, Vita Corbiniani in: Deutinger, Beyträge I. Bd., 1850, 37.
- <sup>43</sup> Möglicherweise handelt es sich hier um einen Rechtsbrauch. Das Legen des Kopfes in die Hand eines anderen ist Zeichen der vernechtenden Hingabe. E. Wohlhaupter, Rechtssymbolik der Germanen, in: Symbolik der europäischen Urzeit und der germanischen Völker (= Handbuch der Symbolforschung 2, Leipzig 1941) 137; C. von Schwerin, Art. Rechtssymbole, in: Hoops, Realexikon 3 (Straßburg 1915/16) 472.
- <sup>44</sup> St. Randlinger, Die Verehrung des heiligen Sigismund in Freising, in: Wissenschaftl. Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des hl. Korbinian, München 1924, 354.
- <sup>45</sup> Randlinger, Die Verehrung des heiligen Sigismund, 362.
- <sup>46</sup> Alois Mitterwieser, Der Dom zu Freising und sein Zubehör zu Ausgang des Mittelalters, in: 11. Sammelblatt des Hist. Vereins Freising (Freising 1918) 46.
- <sup>47</sup> Randlinger, Die Verehrung des hl. Sigismund, 354.
- <sup>48</sup> O A M D 193 (ohne Foliobezeichnung).
- <sup>49</sup> Fridolin Solleder, Das große Sterben in Alt-München, in: Die Heimat, Unterh.-Beil. d. Münchener Neuesten Nachrichten 1931, Nr. 10.
- <sup>50</sup> O A M D 193 (nicht foliiert).
- <sup>51</sup> Mitterwieser, Der Dom zu Freising, 6f.
- <sup>52</sup> Mesner-Pflichtbuch des Freisinger Domes (um 1500) O A M 8<sup>o</sup>, 730 (nicht foliiert).
- <sup>53</sup> Passio Sancti Quirini, in: MG. SS. Rer. Mer. III, 17f.
- <sup>54</sup> Canisius-Basnage, Thesaurus monumentorum III, 2 p. 187.
- <sup>55</sup> Canisius-Basnage, Thesaurus monumentorum III, 2 p. 163.

- <sup>56</sup> Passio St. Quirini, in: MG. SS. Rer. Mer. III, 15.
- <sup>57</sup> Vita Sancti Erhardi II cap. 7 in: MG. SS. Rer. Mer. VI.
- <sup>58</sup> L. Heilmair, Die Verehrung des heiligen Eberhard in Tüntenhausen, Freising 1926 (S. A. aus: Frisinga Jg. 1926) 8, 21f.
- <sup>59</sup> Dem Gilg Widmann vom Würmsee erschien 1510 bei Nacht der heilige Leonhard in weißem Gewande. Cgm 1772 fo 53v.
- <sup>60</sup> Acta Sanctorum Febr. III 668—670, Matthaeus Rader, Bavaria Sancta II, 249f; Andreas Brunner, Annales Boiorum III, München 1637, 227. J. Hösl vermutet (Art. Edigna im Lexikon für Theologie und Kirche Bd. III Sp. 538f), daß die Heilige zu den frommen Frauen gehört, die im Gefolge der Kreuzfahrer nach Osten zogen oder im Zusammenhang damit nach Bayern kamen.
- <sup>61</sup> Rudolf Kriß (Die religiöse Volkskunde Altbayerns, Baden bei Wien 1933, 75) behandelt die Edignalegende, im Gegensatz zu seinen früheren Ausführungen (Volkskundliches aus altbayerischen Gnadenstätten, Augsburg 1930, 69—76) nicht mehr in so weitgehendem Maße nach dem Gesichtspunkt der Nerthusumfahrt, sondern mehr nach dem der Motivanhäufung.
- <sup>62</sup> Johannes Turmairs, genannt Aventinus, Sämtliche Werke Bd. III, 1 (hrsg. S. Riezler, München 1884) 456.
- <sup>63</sup> Matthaeus Rader, Bavaria Sancta II, München 1624, 250.
- <sup>64</sup> Die Anfänge der Münchener Tafelmalerei. Ausstellungskatalog, München 1935, 10f. Siehe auch Hugo Schnell, Kirchenführer „Puch bei Fürstenfeldbruck“ Dreifaltigkeitsverlag München 1936 Nr. S 175, 5.
- <sup>65</sup> Turmair, Sämtliche Werke III, 1 S. 347f. Der Herausgeber weist darauf hin, daß Aventin den bei Rader abgedruckten Eintrag in ein Wolfratshausener Rituale benützte.
- <sup>66</sup> M. Rader, Bavaria Sancta II, 324.
- <sup>67</sup> Noch 1585 hat die Kirche St. Nantwein folgende Patrone: Laurentius, Maria Magdalena, Nantvinus und zwei Altäre, von denen der eine zu Ehren von St. Laurentius errichtet und der andere St. Nantwein geweiht war. O A M Pfarrbeschreibung Wolfratshausen .
- <sup>68</sup> Vgl. K. v. Amira, Die germanischen Todesstrafen. Abh. d. bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 31, Bd. 13, Abt. (1922) 160.
- <sup>69</sup> Vgl. Amira, Die germanischen Todesstrafen, 74; Lily Weiser-Aal (Oslo), Zur Geschichte der germanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit. Archiv f. Religionswissenschaft 30 (1933) 212; R. His, Das Strafrecht des deutschen Mittelalters, 2, Weimar 1935, 168 und 189; E. Schmidt, Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege, Göttingen 1947, 48. Das Freisinger Rechtsbuch von 1328 bestimmt für gleichgeschlechtliche Betätigung die Verbrennung: H. Claußen, Freisinger Rechtsbuch, Weimar 1941, 134 n 125.
- <sup>70</sup> Franz Dornseiff, Der Martyrer: Name und Bewertung. Archiv f. Religionswissenschaft 22 (1924) 240; Hans Naumann, Prologomena über vergleichende Volkskunde und Religionsgeschichte, in: Jahrbuch f. histor. Volkskunde Bd. 1 (1925) 29.
- <sup>71</sup> Dornseiff, Der Märtyrer, 140.
- <sup>72</sup> Amira, Die germanischen Todesstrafen, 222. E. Klein, Der Ritus des Tötens bei den nordischen Völkern. Archiv für Religionswissenschaft 28 (1930) 177ff; R. His, Geschichte des deutschen Strafrechts bis zur Karolina, München 1928, 55ff; C. v. Schwerin, in: Hoops, Reallexikon 4, 328f; P. Herrmann, Altdeutsche Kultgebräuche, Jena 1928, 46; H. Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur, Jena 1921, 73.
- <sup>73</sup> Fr. Solleder, München im Mittelalter, München 1938, 328.
- <sup>74</sup> Amira, Die germanischen Todesstrafen, 223ff; Klein, Der Ritus des Tötens, 181. Der Thesaurus pauperum von 1480 aus Steingaden erwähnt den abergläubischen Brauch, daß man Frauen, die eine schwere Geburt hatten, aus der Hand eines (hingerichteten) Mörders trinken ließ: Clm 17821 fo 290r.
- <sup>75</sup> Sulpicius Severus, Das Leben des heiligen Martin, Kap. 11 in: Bibliothek der Kirchenväter Bd. 20 (übers. Pius Bihlmeyer 1914) 33f.
- <sup>76</sup> Hefele-Leclerq, Histoire des Conciles, II, 1, 129.
- <sup>77</sup> MG. LL. I 20 G. Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters I, 221.

<sup>78</sup> Vgl. v. Weber, Selbstmord als Mordmotiv. Monatsschrift für Kriminalbiologie 1937, 161ff. Ders., Vom Sinn der Todesstrafe. Zeitschrift der Akademie für deutsches Recht 7 (1940) 157.

<sup>79</sup> Th. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche (Gotha 1889—91) III, 341ff.

<sup>80</sup> W. Hotzelt, Translationen von Martyrerreliquien aus Rom nach Bayern im 8. Jahrhundert, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 53 (1935) 323. G. M. Gandershofer, Kurze chronologische Geschichte der Stadt Moosburg, Landshut 1827, 32f.

<sup>81</sup> Pfarrarchiv Aufkirchen am Würmse, Mirakelbuch I fo 26.

<sup>82</sup> H.St.A.München, Kloster Immmünster n 1 fo 16; Cgm 1772 fo 28r.

<sup>83</sup> J. Brunnhuber, Zur Geschichte der ehem. Hofmark Holzolling (Miesbach) o. J., 30. Das Benediktinerkloster Rott am Inn behauptete ebenfalls im Besitz der Leiber der Heiligen Marinus und Anianus zu sein: Clm 15608 fo 7r. In der gleichen Handschrift (fo 9v) wird eine Wunderheilung erzählt, die im Jahre 1425 beim Altar der beiden Heiligen an einem Chorherren von Polling geschah. Von einer Wallfahrt ist aber nicht die Rede.

<sup>84</sup> M. A. König, Weihegaben an U. L. Frau von Altötting, 1. Bd. München 1939, 15.

<sup>85</sup> Veit Arnpeck, Sämtliche Chroniken, 4.

<sup>86</sup> J. Issickemer, Das buechlein der zuflucht zu Maria 1497. Vgl. A. König, Weihegaben, 8.

<sup>87</sup> Zum karolingischen Rundbau vgl. Max Buchner, Einhard als Künstler, Straßburg 1919 (= Studien zur deutschen Kunstgeschichte 210) 50ff; R. Bauerreiß, Bayerische Kirchengeschichte 1, 170f. — Die Gründungslegende der Wallfahrtskirche auf dem Hohenpeißenberg berichtet ebenfalls, daß das Marienheiligtum an der Stelle eines Heidentempels errichtet sei. J. Mois, Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau auf dem Hohenpeißenberg, in: Oberb. Archiv 75 (1949) 5.

<sup>88</sup> MG. SS. XX, 9ff; Riezler, Geschichte Baierns I, 2, 97f.

<sup>89</sup> Zur Namensklärung von Ebersberg vgl. L. Steinberger, Um das künftige bayerische Ortsnamenbuch, Bayerischer Heimatschutz 27 (1931) 11.

<sup>90</sup> O. Hartig, Münchener Künstler und Kunstsachen I (München 1926) n 38. — 1475: Verleihung eines römischen Ablasses „visitantibus mon. s. Sebastiani in Ebersperg O.S.B. dieoc. Frisingen . . . , ecclesiam, ad quam propter reliquias eiusdem s. Sebastiani . . . magna confluit populi multitudo et etiam Albertus et Ludovicus comites pal. Rhen. et duces Bav. singularem gerunt devotio-nis affectum“. Th. Scherg, Bavarica aus dem Vatikan 1465—1491, München 1932 (Archival. Zeitschrift IV. Beiheft) n 276.

<sup>91</sup> V. Arnpeck, Sämtliche Chroniken, 401, 641.

<sup>92</sup> Acta Sanctorum Jan II 263 sq — A. Widl, Divus Sebastianus Eberspergae Boiorum Propitius, München 1688, 47f. — M. Hartig (Die oberbayerischen Stifte Bd. I, München 1935) 37 nimmt an, daß die Sebastiansreliquie von Papst Stephan VIII. (939—942) dem Kloster Ebersberg geschenkt worden sei. M. Gutzger behauptet in seiner Festschrift (Ebersberg 1932) 11, Papst Stephan VIII. (der von 939—942 regierte!), habe 932 einer Gesandtschaft des Grafen Eberhard die Reliquie übergeben. — Vgl. A. Brackmann, Germania pontificia I (Berlin 1911) 351.

<sup>93</sup> B.H.St.A.München, Klosterlit. Ebersberg n 53 fo 223v—236r. Ausführlich handelt über diese Bruderschaft G. Hager, Aus der Kunstgeschichte des Klosters Ebersberg, Bayerland 1895, 400f.

<sup>94</sup> B.H.St.A.Klosterl. Indersdorf n 1 fo 63rff.

<sup>95</sup> V. Redlich, Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert, München 1931 (= Schriftenreihe zur Bayerischen Landesgeschichte 9, 220—241).

<sup>96</sup> Fr. R. Schröder, Germanentum und Alteuropa. Germanisch-Romanische Monatsschrift 22 (1934) 188; H. Mang, Menschliche Uralagen und ihre Entwicklung im Wallfahrtswesen, in: Der Schlern 15 (1934) 11f.

<sup>97</sup> Siehe etwa die — freilich oft unkritische — Zusammenstellung bei M. Höfler, Wald- und Baumkult in Beziehung zur Volksmedizin Oberbayerns, Mün-

chen 1892; Arnold von St. Emeram (in Regensburg † 1050) spricht noch von „heiligen Bäumen, unter denen geweiht wird“: Migne P. L. 141, 992; R. Bauerreiß, Kirchengeschichte Bayerns 1, 38.

<sup>98</sup> Mitteilung von Herrn Kaplan A. Kleiner, Dachau. Zu Maria-Thalheim vgl. auch: O. Lauffer, Geister im Baum, in: Volkskundliche Gaben John Meier ... dargebracht, Berlin 1934, 108.

<sup>99</sup> R. Kriß, Die religiöse Volkskunde Altbayerns, 31; Ders., Wallfahrtsorte Europas, München 1950, 286 ff.

<sup>100</sup> M. Heuwieser, Die ältesten Wallfahrten des Bistums Passau, 269.

<sup>101</sup> Fr. R. Schröder, Germanische Urmythen, Archiv f. Religionswissenschaft 35 (1938) 202 f.

<sup>102</sup> *Historia Ecclesiastica*: Migne, *Patrologia Graeca* 67, Sp. 944 f. — A. E. Mader, Art. („Eiche“) Mambre in: L Th K VI, Sp. 838 f. Vgl. zum vorderasiatischen Baumkult: Fr. Schwally, Zur Heiligenverehrung im modernen Islam Syriens und Nordafrikas. Archiv f. Religionswissenschaft 8 (1905) 86; R. Hartmann, Volksglaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends. Archiv für Religionswissenschaft Bd. 15 (1912) 143 ff. — Daß die Annahme von östlichen Einflüssen auf deutsche Baumheiligtümer durchaus nicht unmöglich ist, zeigt die im 17. Jahrhundert entstandene Wallfahrt Weihenlinden. Die Eiche Mambres war für die christlichen Palästina-pilger das Denkmal der Erscheinung des Dreieinigigen Gottes an Abraham in Gestalt von drei Männern — erster Wallfahrtsgegenstand in Weihenlinden war aber die heiligste Dreifaltigkeit. Zum Aufkommen der Wallfahrt trug nach der Legende der Fund einer Münze mit hebräischer Aufschrift und des Brautritzes der Mutter Gottes bei. Vgl. Nagler, Die Sage von der Entstehung der Wallfahrtskirche Weihenlinden in Oberbayern, in: Vaterländisches Magazin II (1838) 185—187.

<sup>103</sup> J. Düniger, Das geschichtliche Problem in der Volkskunde, Germanisch-Romanische Monatsschrift 22 (1934) 31.

<sup>104</sup> G. Koch, Die bäuerliche Seele, 117.

<sup>105</sup> O. Lauffer, Geister im Baum, 120.

<sup>106</sup> In einer Predigt des Passauer Dompredigers Paul Wann Clm 17628 fo 4v.

<sup>107</sup> Eine Zusammenstellung der Quellenfahrten Altbayerns findet sich bei R. Kriß, Die religiöse Volkskunde Altbayerns, 44. Vgl. L. Pflieger, Wasserkult und heilige Quellen im Elsaß, in: Volk und Volkstum 3 (1938) 192—211.

<sup>108</sup> Vita Corbiniani auctore Arbeone cap. 28. MG. Rer. Mer. VI, 584.

<sup>109</sup> Passio Quirini Tegernseensis cap. 9 MG. Rer. Mer. III, 15.

<sup>110</sup> Die Kunstdenkmale des Königreiches Bayern I (Oberbayern) 2. Teil (München 1902) 2047.

<sup>111</sup> J. Mois, Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau auf dem Hohenpeißenberg, in Oberbayer. Archiv 75 (1949) 4 ff.

<sup>112</sup> Regesta Boica XII, 322; J. Allmer, Geschichte der Wallfahrt Maria-Thalheim 1900, 13.

<sup>113</sup> Bogenberg. Vgl. R. Bauerreiß, *Sepulcrum Domini*, München 1936 (= Abhandlungen der bayerischen Benediktinerakademie 1) 17; Kriß, Volkskundliches, 281 f.

<sup>114</sup> R. Bauerreiß, Pie Jesu. Das Schmerzensmannbild und sein Einfluß auf die mittelalterliche Frömmigkeit, München 1931, 45.

<sup>115</sup> Beide Orte konnten nicht bestimmt werden. Die Urkunde selbst (Regesta Boica XII, 322) ist nicht auffindbar.

<sup>116</sup> A. Mitterwieser, Die Wallfahrt Mariathalheim. Alt-Heimatland, Heimatkundliche Wochenbeilage der Tageszeitungen: Dachauer Zeitung 5. Jahrg. 1928/29, 30.

<sup>117</sup> J. Klapper, Religiöse Volkskunde im gesamtschlesischen Raum, in: Volk und Volkstum 1 (Jahrbuch f. Volkskunde, München 1936) 92.

<sup>118</sup> Heuwieser, Die ältesten Wallfahrten des Bistums Passau, 269.

<sup>119</sup> Dersch, Hessische Wallfahrten im Mittelalter, 481—485; Franz Falk, Das Heilige Mainz, Mainz 1877, 119.

<sup>120</sup> J. Klapper, Deutsches Volkstum am Ausgang des Mittelalters, Breslau 1930, 64f.

<sup>121</sup> Egid Beitz, Caesarius von Heisterbach und die bildende Kunst, Augsburg 1926, 80.

<sup>122</sup> A. Bauer, Die Marienwallfahrt Tuntenhausen, 61f.

<sup>123</sup> O. Weinrich, Antike Heilungswunder, Gießen 1909, 155ff.

<sup>124</sup> Valentin Müller, Art. „Kultbild“, Pauly-Wissowa, Realencyklopädie N. B. Suppl.-Bd. V, 473.

<sup>125</sup> F. Pfister, Bild und Volksglaube, Bayerischer Heimatschutz 23 (1927) 31. — Pfister, Art. „Bild“ und „Bildzauber“ in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hrsg. v. Bächtold-Stäubli, 1. Bd. (Berlin 1927).

<sup>126</sup> Falk, Heiliges Mainz, 79f.

<sup>127</sup> Mayer-Westermayer, Statistische Beschreibung, Bd. II (Regensburg 1880) 501; R. Bauerreiß, Sepulcrum Domini, 38; R. Bauerreiß, Abt Alban von Seon, ein bayerischer Bildhauer des 12. Jahrhunderts, 200ff. Nach einer spätestens zu Beginn des 14. Jahrhunderts niedergeschriebenen Legende war in der Krone des Gekreuzigten eine Reliquie von der Dornenkrone Christi. R. Bauerreiß, Die geschichtlichen Einträge des Andechser Missale, 82f. (Dieser und der vorhin angeführte Aufsatz stehen in den Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, N. F. XVI [1929].) Sehr bedeutend kann indes die Wallfahrt nicht gewesen sein; 1448 und 1452 bekam die Kirche von Forstenried Sammelerlaubnis, da sie „grossen gebrechen an gebeu, köliche, büchern“ hatte. F. Kriegelsteiner, Geschichte der Pfarrei Heilig-Kreuz-Forstenried, München 1932 [ungedruckt] Bd. I, 6f. Zur Wallfahrt Forstenried vgl. auch Bittrich, Voll des Himmlischen Manna . . . München 1721, 37.)

<sup>128</sup> J. Jungmann-M. Hartig, Pfarrkirche Neufahrn bei Freising, Kirchenführer, München 1940 (Reihe Süddeutschland Nr. 457—58) 2f setzen den Beginn der Wallfahrt in das Jahr 1497. Jedenfalls bestand 1527 sicher der Kult des romanischen Kreuzbildes in Neufahrn, das erst lange Zeit später zur heiligen Kummernis wurde. G. Schnürer-J. M. Ritz, St. Kummernis und Volto Santo (= Forschungen zur Volkskunde, hrsg. G. Schreiber 13/15) Düsseldorf 1934, 30. Auch hier scheint die Wallfahrt durch ein Heilungswunder erweckt worden zu sein. Schnürer-Ritz, St. Kummernis, 280.

<sup>129</sup> Ägidius Jais, Bemerkungen über die Seelsorge, besonders auf dem Lande, Salzburg 1828, 10.

<sup>130</sup> Vgl. J. M. Forster, Das gottselige München, München 1895, 628f. — Derartige Wunder wurden, ohne daß sie eine Bildwallfahrt hervorriefen, auch früher berichtet, z. B. Vita Erhardi (abgefaßt 1054—1073) II, 2: MG. Script. Ser. Merov. VI, 16f: ein hölzernes Kreuzbild beginnt zu weinen; die älteste Marienbildwallfahrt in der Grafschaft Glatz entstand an der Wende des 16. Jahrhunderts: J. Neumann, Die Entstehung der Marienbild-Wallfahrt in der Grafschaft Glatz, Breslau 1938, 35.

<sup>131</sup> Ph. M. Halm, Die Mirakelbilder zu Altötting, Bayerischer Heimatschutz 21 (1925) 2. Die Wallfahrt nach Marienthal im Elsaß, wo die Mutter Gottes besonders für unschuldig Gefangene angerufen wurde, ist bereits zu Ende des 14. Jahrhunderts bezeugt. Aber es war nicht ein Bild Gegenstand der Andacht und des Vertrauens; die Abbildungen der Maria zu Mergental stellen sogar verschiedene Typen von Marienbildern dar. J. Brauner, Zur Frühgeschichte der Wallfahrt nach Marienthal, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 3 (1928) 177.

<sup>132</sup> Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum n 986.

<sup>133</sup> Hefele-Leclerq, Histoire de Conciles VII (Paris 1916), 1152. 1452 übernahm die Augsburger Diözesansynode von einer Mainzer Provinzialsynode von 1451 die Bestimmung: Der Zulauf des Volkes zu gewissen Bildern, bei denen sich das Vertrauen mehr an das Äußere, Gegenständliche hänge, sei zu unterdrücken. P. Braun, Notitia historica literaria de Codd. ms. in Biblio.heca ad S. Udalricum Augustae Tom 4 Augustae Vindel. 1793, 162. Fr. Zoepfl, Schwäbisch-bayerische Mirakelbücher, 147. Vgl. Hefele-Leclerq, Histoire de Conciles VII, 1225.



- <sup>134</sup> A. Bauer, *Wie alt ist die Wallfahrt Altenburg bei Grafing?* „Der Inn-Salzachgau“ 14. Jahrg. 1936, 61.
- <sup>135</sup> M. Rumpf, *Religiöse Volkskunde*, Stuttgart 1935, 156.
- <sup>136</sup> A. Mayer, *Die Domkirche zu U. L. Frau in München*, München 1868, 25.
- <sup>137</sup> Falk, *Heiliges Mainz*, 30.
- <sup>138</sup> Gerhoh, *Abbatum Formbacensium Berengeri et Wirntonis Vitae*, Pez, *Thesaurus I*, 3, 409f.
- <sup>139</sup> *Vita Albarti Archiepiscopi Casellensis* (bald nach 1152 verfaßt) *Cap. 8* MG. Rer. Mer. VI, p. 23.
- <sup>140</sup> *Vita Boniti episcopi Avernensis* *Cap. 32*. MG. Rer. Mer. VI, 135.
- <sup>141</sup> R. Kriß, *Volkstümliche Kultformen im Lavanttal*, *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* 40 (1935) 63. J. M. Ritz, *Der selige Hermann von Oberkreuzberg und seine Legende*, *Bayerischer Heimatschutz* 22 (1926) 84.
- <sup>142</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I<sup>3</sup>* (1948) 42ff.
- <sup>143</sup> M. Fastlinger, *Die Kirchenpatrocinien in ihrer Bedeutung für Altbayerns ältestes Kirchenwesen*, *Oberbayerisches Archiv* 50 (1897) 344.
- <sup>144</sup> K. v. Rambaldi, *Geschichte der Pfarrei Aufkirchen am Würmsee*, 8.
- <sup>145</sup> R. Bauerreiß, *Sepulcrum Domini*, 26 ff, 33 ff.
- <sup>146</sup> Siehe oben S. 42.
- <sup>147</sup> J. N. Kißlinger, *Die Wallfahrt Hl. Blut in Erding*, Erding 1933, 11.
- <sup>148</sup> B.H.St.A.M. *Klosterlit.* Scheyern n 136 fo 2v.
- <sup>149</sup> Cgm 1772 fo 7v.
- <sup>150</sup> M. Thalhofer, *Von Hohenwart in Oberbayern*, Schrobenhausen 1921, 5.
- <sup>151</sup> Cgm 1777 fo 25v.
- <sup>152</sup> Cgm 1777 fo 55v.
- <sup>153</sup> Cgm 1777 fo 65v.
- <sup>154</sup> L. Christ, *Aus meiner Kindheit*, München 1938 (= *Die Kleine Bücherei* Nr. 102) 34f.
- <sup>154</sup> Joannes Engerdus, *Sanct Saluator zu Bettbrunn in Bayern*, Ingolstadt 1584, Vorrede ohne Seitenzahl.
- <sup>156</sup> F. Falk, *Heiliges Mainz*, 71.
- <sup>157</sup> M. Eisengrein, *Unser liebe Fraw zu Alten Oetting*, Ingolstadt 1581, 206f.
- <sup>158</sup> A. v. Harnack, *Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche*, in: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften* 7 (1910) 1, S. 115.
- <sup>159</sup> J. Quasten, *Die Reform des Märtyrerkultes durch Augustinus*, in *ThGl 25* (1933) 321; Harnack, *Das ursprüngliche Motiv*, 113; J. Zellinger, *Augustin und die Volksfrömmigkeit*, München 1933, 60; H. Delehaye, *Les recueils antiques des Miracles des Saints*, in: *Analecta Bollandiana* 43 (1925) 17.
- <sup>160</sup> H. Delehaye, *Les premiers „Libri miraculorum“* in: *Anal. Boll* 29 (1910) 432.
- <sup>161</sup> A 27.
- <sup>162</sup> A 137. Auch in den *Mirakelbüchern* von St. Ulrich und Afra wird von Erhörten erzählt, die wieder in ihr altes Leiden zurückgefallen sind, weil sie es unterließen, das Wunder einschreiben zu lassen. F. Zoepfl, *Schwäbisch-bayerische Mirakelbücher*, im *Raum des Bistums Augsburg*, in: G. Schreiber, *Deutsche Mirakelbücher*, 152f. Bereits in der Antike war der Glaube lebendig, daß die Nichterfüllung des Gelübdes mit Rückfall in die Krankheit bestraft wird. R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (= *Philologus Suppl.* 22, 3) 55.
- <sup>163</sup> Rambaldi, 18.
- <sup>164</sup> Pez, II, 3 p. 389. Zur Verfasserfrage vgl. P. Joachimsen, *Die humanistische Geschichtsschreibung in Deutschland I* (Bonn 1895) 112.
- <sup>165</sup> *Beschreibungen, Kurze ... auch einfache Anzeiger der ... wunderthätigen Bildnisse, Wallfahrten, Reliquien der Heiligen in Bayern*, Regensburg 1799, 85.
- <sup>166</sup> G. Döllinger, *Sammlung der im Gebiete der inneren Staatsverwaltung des Königreiches Bayern bestehenden Verordnungen*, VIII, 2. Thl. München 1838 § 1399. — A. Brittinger, *Die Bayerische Verwaltung und das volksfromme Brauchtum im Zeitalter der Aufklärung*, Diss. München 1938, 73.

<sup>167</sup> Das älteste deutsche Mirakelbuch ist das von St. Maria im Elende am Harz, das 1420 angelegt wurde: K. H. Schäfer, Das Mirakelbuch von St. Maria im Elende am Harz, in: Schreiber, Mirakelbücher, 135.

<sup>168</sup> Auch in Andechs war das Wunderbuch angeketet. (E. Fries und G. Gutz, Die Mirakelbücher von Maria Hilf in Wien, in: Schreiber, Mirakelbücher, 114; M. Sattler, Chronik von Andechs 1877, 227).

<sup>169</sup> W. 8.

<sup>170</sup> E. Hoffmann-Krayer und J. Bolte, Simulierte Epilepsie im 16. Jahrhundert, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 25 (1915) 409.

<sup>171</sup> L. Pflieger, Kulturgeschichtliches und Volkskundliches aus dem Mirakelbuch des hl. Theobald zu Thann, in: Jahrbuch der elsäbisch-lothringischen Gesellschaft 10 (1937) 39f.

<sup>172</sup> W 318.

<sup>173</sup> Migne, Graec. 87, 3475ff; 3495ff.

<sup>174</sup> R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros, 80f.

<sup>175</sup> R. Herzog, 82.

<sup>176</sup> W. 161.

<sup>177</sup> W. 192.

<sup>178</sup> W. 205. In der Translatio Alexandri (verfaßt am Ausgang des 9. Jahrhunderts) wird von einer Wunde erzählt, deren Gestank noch im Umkreis von einer Stunde (!) nicht auszuhalten war: MG. SS. 2, 679 n 18.

<sup>179</sup> W. 284; zu den Ohrwürmern vgl. auch Fries, Die Mirakelbücher von Maria Hilf, 102.

<sup>180</sup> A. 24; vgl. A. 131, A. 132.

<sup>181</sup> W. 95.

<sup>182</sup> W. 174.

<sup>183</sup> W. 202; vgl. W. 141, W. 325.

<sup>184</sup> Im Allgemeinen Gebet bat man „für all schwanger christenfrauen, das ynser herr genedigklich entbindt vnd Inn verleiche ein frölichen anblickh der geburdt, vnd der frucht das heylig sacrament der tauff: Tegernseer Hs. (1516) Clm 18727 fo 12v. Die Hochschätzung der Taufe wurde zum Unfug, daß man Judenkinder von der Straße wegging und taufen ließ ohne Einverständnis der Eltern. Herzog Heinrich in Bayern erließ ein Verbot dieses Mißbrauches am 24. August 1425. Reg. Boic. 13.

<sup>185</sup> Zellinger, 58.

<sup>186</sup> R. Andree, Die Taufe totgeborener Kinder ist heute noch üblich, in: Zeitschrift für Volkskunde 21 (1911) 333; J. Baur, Die Spendung der Taufe in der Brixner Diözese, Innsbruck 1938 (= Schlern-Schriften 42) 121; G. Rückert, Zur Taufe toter Kinder (in Ursberg), in: Volk und Volkstum 2 (1937) 345.

<sup>187</sup> A. Fischer, Geschichte d. deutsch. Gesundheitswesens 1 (Berlin 1933) 267.

<sup>188</sup> W 7.

<sup>189</sup> W. 23.

<sup>190</sup> A. 204.

<sup>191</sup> A. 206.

<sup>192</sup> W. 8, W. 119, W. 333.

<sup>193</sup> W. 27, W. 77, W. 181, W. 235, W. 336.

<sup>194</sup> W. 131.

<sup>195</sup> W. 144.

<sup>196</sup> A. 67.

<sup>197</sup> A. 147.

<sup>198</sup> W. 107.

<sup>199</sup> A. 121.

<sup>200</sup> W. 193.

<sup>201</sup> A. 20.

<sup>202</sup> W. 249.

<sup>203</sup> W. 299.

<sup>204</sup> W. 345.

<sup>205</sup> W. 390.

<sup>206</sup> W. 233.

<sup>207</sup> W. 4.

- <sup>208</sup> W. 18.
- <sup>209</sup> W. 122.
- <sup>210</sup> W. v. Brunn, Die Handschrift des Schnitt- und Augenarztes Caspar Stroyr in Lindau am Bodensee, Berlin 1925, Xf, 7—11.
- <sup>211</sup> Eine Frau wollte nach Augsburg zum Arzt gehen. Der heilige Leonhard erschien ihr und sagte: „Khum her gen mir. Ich wil dein artzt sein“. Cgm 1772 fo 69<sup>v</sup>.
- <sup>212</sup> Canisius Basnage, Thesaurus III, 2 pag. 163; Cgm 1772 fo 2<sup>r</sup>. Eine Frau verlobte sich zum heiligen Leonhard, er möge ihren Mann bald von seiner Krankheit befreien. „Ist der man in der selben nacht gestorben“.
- <sup>213</sup> Cgm 620 fo 122<sup>r</sup>.
- <sup>214</sup> Metellus, Quirinalia, in: Canisius Basnage, Thesaurus III, 2 p. 163.
- <sup>215</sup> A. 21.
- <sup>216</sup> Die Chroniken der deutschen Städte 15 (Leipzig 1878) 341.
- <sup>217</sup> J. Bächtold, Von dem Hurübel, in: Germania 21 (1876) 206; E. Gotheim, Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation, Breslau 1878, 79f.
- <sup>218</sup> A. 27, 43, 60, 64f, 77, 80, 88, 90, 97, 103, 106, 108, 116, 118f, 144f, 165, 169, 173, 178, 183, 215, 222, 239, 251, 257, 269. Im Mirakelbuch von Inchenhofen bei Fürstenfeldbruck ist die Syphilis noch häufiger.
- <sup>219</sup> M. Höfler, Deutsches Krankheitsnamenbuch, München 1899, 345f, 723, 905; vgl. A. König, Weihgaben, 27.
- <sup>220</sup> W. 86.
- <sup>221</sup> W. 10.
- <sup>222</sup> Landkreis Pfaffenhofen an der Ilm.
- <sup>223</sup> Cgm 1772 fo 72<sup>r</sup>; vgl. W. 6.
- <sup>224</sup> W. 345; vgl. Cgm 1772 fo 1<sup>r</sup>: der hl. Leonhard renkt einem Müller die ausgefallene Hand ein.
- <sup>225</sup> Canisius-Basnage, Thesaurus III, 2 p. 150; p. 168: eine Frau mit verküppeltem Fuß schläft am Grabe des Heiligen ein. Im Traume sieht sie einen schönen Jüngling, der ihr den Fuß einrichtet.
- <sup>226</sup> Vgl. R. Herzog, Die Wunderheiligen von Epidauros (= Phil. Suppl. 22, 3).
- <sup>227</sup> J. Zellinger, Augustin und die Volksfrömmigkeit, 58; s. auch P. Maas, Der Artemioskult in Konstantinopel, in: Byzantin. Neugriech. Jahrbücher 1 (1920) 379.
- <sup>228</sup> MGSS 2, 27; Augenoperationen wurden auch sonst mit glühendem Eisen vorgenommen, vgl. J. Jörgensen, Der heilige Franz von Assisi<sup>8</sup>, München 1935, 435.
- <sup>229</sup> MG. Rer. Mer. VI, 76f.
- <sup>230</sup> MG. Rer. Mer. VI, 77.
- <sup>231</sup> MG. Rer. Mer. III, 607. Dieser Bericht ist nach dem Jahre 613 verfaßt.
- <sup>232</sup> Pez. I, 3 p. 412.
- <sup>233</sup> H. Delehaye, L'invention des reliques de Saint Menas a Constantinople, in: Analecta Bollandiana 29 (1910) 149.
- <sup>234</sup> J. Staber, Eine unbekannte Freisinger Geschichtsquelle des 12. Jahrhunderts, Dissertation München (1942, ungedruckt) 13.
- <sup>235</sup> Freiburger, Vita Corbiniani, in: Beiträge zur Geschichte ... des Erzbistums München und Freising 1 (1850) 37.
- <sup>236</sup> Zur Verehrung des hl. Nonnosus s. u. a. H. Köstler, Die Beziehungen zwischen den deutschen Königen und den Freisinger Bischöfen im Clm 6427, in: 18. Sammelblatt des Hist. Ver. Freising (1933) 70.
- <sup>237</sup> Zur religionsgeschichtlichen Deutung des Durchkriechens s. A. Mayer-Pfannholz, Der Brauch am Nonnosusgrab ... (= Kleine Veröffentlichungen des Hist. Ver. Freising 3 (1937). Vgl. dazu A. Mayer, Erdmutter und Hexe (= Hist. Forschungen u. Quellen 12, 1936) 28. — J. Quasten, Wallfahrtsorte in Westfalen und am Niederrhein, in: Volk u. Volkstum 1 (1936) 183f; O. v. Ho-vorka-A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin 2 (Stuttgart 1909) 283; R. Kriß, Volkskundliches aus altbayrischen Gnadenstätten, 157f; F. X. Buchner, Kirchliche Zustände in der Diözese Eichstätt am Ausgang des 15. Jahrhun-

- derts, in: Pastoralblatt des Bistums Eichstätt 51 (1904) 104; H. Bächtold-Stäubli, Art. „durchkriechen . . .“ in: Bächtold-Stäubli 2, 477—504.
- <sup>238</sup> W 208.
- <sup>239</sup> Man kann in der Opferauffassung des einfachen Volkes der damaligen Zeit keineswegs den unreligiösen Grundsatz des: do ut des erkennen. Vgl. zu dieser Erklärungsformel der Rationalisten G. van Leeuw, Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie, in: Archiv für Religionswissenschaft XX (1920/21) 241.
- <sup>240</sup> W. 283.
- <sup>241</sup> A 48.
- <sup>242</sup> A 63.
- <sup>243</sup> W. 178, 256.
- <sup>244</sup> W. 88.
- <sup>245</sup> P. Geiger, Eigentum und Magie, in: Volkskundliche Gaben John Meier . . . dargebracht, Berlin 1934, 38.
- <sup>246</sup> W. 9, 100, 104, 232 und ö.
- <sup>247</sup> W. 13 (9 Messen), W. 321, 326, 327, 380; A. 13, W. 178, 180.
- <sup>248</sup> W. 350; vgl. W. 7, 177, 207, 268.
- <sup>249</sup> W. 231.
- <sup>250</sup> W. 122.
- <sup>251</sup> W. 65.
- <sup>252</sup> W. 109.
- <sup>253</sup> W. 131.
- <sup>254</sup> A. König, Weihegaben 94—102.
- <sup>255</sup> L. Schmidt, Zum Huhnopfer, Wiener Zeitschrift für Volkskunde 38 (1933) 68. Die Arbeit von J. Scheffelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer (1914) war mir leider nicht zugänglich.
- <sup>256</sup> W. 88.
- <sup>257</sup> W. 108.
- <sup>258</sup> W. 196. Zum Chrisamhemd s. A. König, Weihegaben, 111f.
- <sup>259</sup> Vgl. neuerdings B. Kötting, Perégrinatio Religiosa, Münster 1950 (Forschungen zur Volkskunde, herausgegeben von G. Schreiber 33—35) 399.
- <sup>260</sup> W. 105, 1086.
- <sup>261</sup> W. 1098.
- <sup>262</sup> W. 2016.
- <sup>263</sup> W. 2040.
- <sup>264</sup> A. 95.
- <sup>265</sup> W. 102, 218, 219.
- <sup>266</sup> W. 110.
- <sup>267</sup> W. 2025.
- <sup>268</sup> A. 17.
- <sup>269</sup> In der Leonhardswallfahrt Inchenhofen öfter: Cgm 1772 fo 6v, 25v, 70r, 84r.
- <sup>270</sup> 1519 ging der Kaplan von Alkofen (Ndb.) „nacket und plos“ zur „Schönen Maria“ nach Regensburg, F. Zoepfl, Nacktwallfahrten, 268.
- <sup>271</sup> Joannes Engerdus, Sanct Saluator zu Bettbrunn in Bayern, Ingolstadt 1587, 108f.
- <sup>272</sup> Vgl. Fr. Zoepfl, Nacktwallfahrten, 269.
- <sup>273</sup> Vgl. F. Siebert, Der Mensch um Dreizehnhundert, Berlin 1931 (= Historische Studien 206) 212.
- <sup>274</sup> S. z. B. Cgm 866 fo 39v: Durch dyse Ding werden vergeben tödlich und täglich sündt: . . . 3. Zärchern 4. Seufzen. Cgm 620 fo 117v (Beichtspiegel): Unter den Sünden der Augen wird gefragt: „hastu nicht bewainet die marter vnd die wunden gottes, der dich erlöset hat?“ Der berühmte Prediger Herolt sagte in der Karfreitagspredigt, wer heute nicht weine, der werde das ganze Jahr an geistlicher Trockenheit leiden. Clm 15135 fo 23v. Vgl. J. Balogh, Das „Gebetweinen“, in: Archiv für Religionswissenschaft 27 (1929) 366f.
- <sup>275</sup> Clm 17821 fo 299v; Die Augsburger Diözesansynode 1517 schloß alle von der Eucharistie aus „die öffentlich solcher Besonderheit gebrauchen, als die vor den Kirchen steend vnd Eisin Ring antragen oder on aufgesetzte Buß sich selbst schlagen“. F. A. Hoeyneck, Geschichte der Liturgie, 133.

<sup>276</sup> Auch der Bericht aus Thann im Elsaß von einem Mann der aus Welschland gekommen sei „nackendig one alle kleider“, darf nicht wörtlich genommen werden. L. Pfleger, Kulturgeschichtliches . . . aus dem Mirakelbuch des hl. Theobald, 38.

<sup>277</sup> S. Seligmann, *Der böse Blick* 2 (Berlin 1910) 188—206; J. Heckenbach, *De nuditate sacra*, 53f; E. Stemplinger, *Antiker Volksglaube*, 105; A. Abt, *Die Apologie des Apuleius*, 211.

<sup>278</sup> E. F. Knuchel, *Die Umwandlung* 77ff; K. Weinhold, *Zur Geschichte des heidnischen Ritus*, 4—17; F. Pfister, „Nacktheit“, in: Pauly, NB. 16, 2 Sp. 1548f; J. Heckenbach, *De nuditate sacra*, 51ff.

<sup>279</sup> P. Herrmann, *Altdeutsche Kultgebräuche*, 11f; J. Heckenbach, *De nuditate sacra*, 11, 44, 64; A. Abt, *Die Apologie des Apuleius*, 246; vgl. L. Dürr, *Zur religionsgeschichtlichen Begründung der Vorschrift des Schuhausziehens an heiliger Stätte*, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 41 (1938) 410ff.

<sup>280</sup> K. Weinhold, *Zur Geschichte des heidnischen Ritus*, 6f, 17f.

<sup>281</sup> *Der antike Wallfahrtsbrauch: „nudo corpore supplices in Trophonii antrum descendere . . .“* ist ein Inkubationsritus. L. Deubner, *De incubatione*, Gießen 1899, 24. R. Kriß, *Wallfahrtsorte Europas*, 297, gibt der christlichen Nacktwallfahrt eine kathartische Deutung und führt sie zurück auf den Glauben an die (das Einwirken von Segenskräften) hemmende und hindernde Wirkung des Gewandes.

<sup>282</sup> E. Wohlhaupter, *Rechtssymbolik der Germanen*, in: *Handbuch der Symbolforschung* 2 (Leipzig 1941) 167.

<sup>283</sup> Ders., *Wallfahrt und Recht*, in: *Wallfahrt und Volkstum*, 242.

<sup>284</sup> F. Zoepfl, *Nacktwallfahrten*, 270.

<sup>285</sup> E. Eichmann-K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts III*<sup>6</sup> (Paderborn 1950) 413.

<sup>286</sup> *Canisius-Basnage*, *Thesaurus* 3, 2 p. 165.

<sup>287</sup> E. van Cauvenbergh, *Les Pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit commune de la Belgique au moyen âge*, Louvain 1922, 8f.

<sup>288</sup> Siehe oben S. 100 Anm. 275.

<sup>289</sup> Vgl. R. Andree, *Votive*, 34.

<sup>290</sup> W. 287 vgl. W. 208 (Ring um das geheilte Bein), 230. In Inchenhofen sehr häufig, z. B. Cgm 1772 fo 12r, 33r, 34v, 46r.

<sup>291</sup> W. 203.

<sup>292</sup> *Reg. Boic.* 13 (1433, 19. April).

<sup>293</sup> W. 316.

<sup>294</sup> Vgl. E. Wohlhaupter, *Die Kerze im Recht*, Weimar 1940 (= *Forschungen zum deutschen Recht* IV, 1) 80—97.

<sup>295</sup> Vgl. W. Zils, *Bayer. Handwerk*, München o. J., 81, 118.

<sup>296</sup> W. 1018, 300.

<sup>297</sup> Vgl. auch: H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II* (München 1924) 81ff, 748ff.

<sup>298</sup> Andere Fälle von Zinsbarmachung W. 37, 2044, 3040, 4046, 4047, 4048, 3054, 3064, 3065, 3066, 3067. Der Brauch der Zinsbarmachung an einen Heiligen ist sehr alt. Vgl. die Ebersberger Chronik des Abtes Williram (1048—83): Einen kranken Knaben führt der Vater zum Altar des heiligen Sebastian und auf den Altar legt er das Haupt des Kleinen. Dieser spricht als Erwachsener den Heiligen an: *O mi possessor Sebastiane. MG. SS. XX, 12ff.*

<sup>299</sup> W. 3055. *Wullen vnd parfuß vnd vnreden. Zum Schweigen auf den Pilgerwegen* vgl. A. Hübner, *Die deutschen Geißlerlieder*, Berlin 1931, 201.

<sup>300</sup> W. 17, 206, 208, 2030, 3075.

<sup>301</sup> E. F. Knuchel, *Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch*, Basel-Straßburg 1919; S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Skrifter utgit av Videnskapsselskapet i Kristiania II Hist. fil. Kl. 1, 1914) Kristiania 1915, 9—19; M. Schuster, *Volkkundliche Bemerkungen zu Tibulls Ambarvaliengedichten*, in: *Wiener Studien* (1937) 97.

## Mehrmals angeführte gedruckte Quellen und Literatur

- Abt Adam, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, Gießen 1908 (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten IV 2).
- Andree Richard, Votive und Weihegaben des katholischen Volks in Süddeutschland, Braunschweig 1904.
- Arnpeck Veit, Sämtliche Chroniken hrsg. von Georg Leidinger, München 1915 (= Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte, N.F. 3).
- Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 10 Bde. Berlin 1927—1942.
- Bauer Anton, Die Marienwallfahrt Tuntenhausen, Rosenheim 1930.
- Bauerreiß Romuald, Kirchengeschichte Bayerns, St. Ottilien I (1949) II (1950).
- Ders., Sepulcrum Domini, München 1936 (= Abhandlungen der bayerischen Benediktinerakad. 1).
- Beissel Stephan, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland I Freiburg 1890; II Freiburg 1892 (= Stimmen aus Maria-Laach Erg.H. 47 u. 54).
- Canisius H.-Basnage J., Thesaurus Monumentorum Ecclesiasticorum et Historicorum, sive H. C. Lectiones Antiquae 7 pt. in 4 tom. Antwerpen 1725.
- Dersch Wilhelm, Hessische Wallfahrten im Mittelalter, in: Festschrift für A. Brackmann, Weimar 1931.
- Franz Adolf, Drei deutsche Minoritenprediger aus dem 13. und 14. Jahrhundert, Freiburg 1907.
- Hefele-Leclerq, Histoire des Conciles, Paris 1907 ff.
- Herrmann Paul, Altdeutsche Kultgebräuche, Jena 1928.
- Herzog Rudolf, Die Wunderheiligen von Epidauros. Beitr. zur Geschichte der Medizin und der Religion, Leipzig 1931 (= Philologus Suppl. 22, 3).
- Heuwieser Max, Die ältesten Wallfahrten des Bistums Passau, in: Volk und Volkstum 2 (1937) 259—269.
- Hinschius Paul, System des katholischen Kirchenrechts, 6 Bde., Berlin 1869—97.
- Hoeynck F. A., Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bisthums Augsburg, Augsburg 1889.
- Knuchel E. F., Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch, Basel-Straßburg 1919.
- Koch Georg, Die bäuerliche Seele, Berlin 1935.
- König Angela, Weihegaben an U. L. Frau von Altötting, 1. Bd. München 1939.
- Kriß Rudolf, Die religiöse Volkskunde Altbayerns, Baden bei Wien 1933.
- Ders., Volkskundliches aus altbayerischen Gnadenstätten, Augsburg 1930.
- Ders., Wallfahrtsorte Europas, München 1950.
- Pez B., Thesaurus anecdotorum novissimus, 6 Bde., Augsburg 1721—29.
- Riezler Sigmund, Geschichte Baierns, 8 Bde., Gotha 1878—1914; I<sup>2</sup> in 2 Teilen 1927.
- Rambaldi Karl von, Geschichte der Pfarrei Aufkirchen am Würmse, Starnberg 1900.
- Regesta Boica, Regesta sive rerum boicarum autographa . . . cura Caroli Henrici de Lang (et aliorum) 13 Bde., München 1822—54.
- Schreiber Georg, Deutsche Mirakelbücher Düsseldorf 1938 (= Forschungen zur Volkskunde, hrsg. Gg. Schreiber 31/32).
- Weinhold Carl, Zur Geschichte des heidnischen Ritus, Abhandlungen der Berliner Akademie 1896, 1.
- Zellinger Johannes, Augustin und die Volksfrömmigkeit, München 1933.
- Zoepfl Friedrich, Nacktwallfahrten, in: Wallfahrt und Volkstum, hrsg. G. Schreiber, Düsseldorf 1934 S. 266—272.
- Ders., Schwäbische und bayerische Mirakelbücher im Raum des Bistums Augsburg, in: Schreiber, Deutsche Mirakelbücher 146—163.

## Ungedruckte Quellen

1. Bayerische Staatsbibliothek München:
  - Cgm 365 Über die zehn Gebote ... (Tegernsee)
  - Cgm 480 (Sigmund Puitrich, München)
  - Cgm 485 (unbekannter bair. Herkunft)
  - Cgm 620 (süddeutsch)
  - Cgm 866 Wie man beichten soll (bair.)
  - Cgm 1121 Predigten ... (München, Pütrichkloster)
  - Cgm 1772 Mirakelbuch (Inchenhofen)
  - Cgm 1777 Mirakelbuch (Hohenwart)
  - Cgm 4703 Underweisung aynes kristenlichen Pilerams (südd.)
  - Clm 101 miscell. (unbekannter Herkunft)
  - Clm 1923 Liber cerimoniarum (Tegernsee)
  - Clm 11328 Vitae Sanctorum s. XI (Polling)
  - Clm 15135 Sermones Discipuli (Rebdorf)
  - Clm 15608 miscell. (Rott a. Inn)
  - Clm 16476 Rustilogus (St. Zeno, Reichenhall)
  - Clm 17628 Pauli Wann sermones (Semanshausen)
  - Clm 17821 Thesaurus pauperum (Steingaden)
  - Clm 18618 Liquor lacteus (Tegernsee)
  - Clm 18676—18681 Sermones Augustini Holzzapfler (Tegernsee)
  - Clm 18727 Sermones (Tegernsee)
  - Clm 21707 miscell. (Weihenstephan)
2. Universitätsbibliothek München:
  - Ms 137 4<sup>o</sup>
3. Bibliothek des Metropolitankapitels München:
  - Hs 8
4. Bayerisches Hauptstaatsarchiv München (= B.H.St.A.) Klosterliteralien:
  - Freising St. Andrä n 163 a; St. Johann B. n 9
  - Ilmmünster n 1
  - Indersdorf n 1, 2, 4, 5, 145, 185
  - Isen n 14, 33
  - Scheyern n 136, 140
  - St. Wolfgang n 1 (= W.)
5. Ordinariatsarchiv München (= OAM.)
  - A. 11
  - B 216, 564, 2001, 2006
  - D 193
  - 8<sup>o</sup> 723, 730
  - Pfarrbeschreibung Wolfratshausen
6. Pfarrarchiv Aufkirchen am Würmsee Mirakelbuch Bd. 1
  - fo 6<sup>r</sup>—30<sup>r</sup> (= A.)

## Inhaltsübersicht

### Einleitung

#### I. Liturgie und Heiligenverehrung im deutschen Volkstum der Vorreformationszeit

1. Kapitel. Liturgie und Kirchenreform . . . . . 10—14
2. Kapitel. Die religiöse Weihe der Wochentage . . . . . 14—17
3. Kapitel. Die Sonntagsheiligung . . . . . 18—21
4. Kapitel. Die Heiligenverehrung . . . . . 21—31
5. Kapitel. Das Kirchenjahr in Liturgie und Volksbrauch . . . . . 31—35

#### II. Das Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising

1. Kapitel. Wallfahrt und Seelsorge . . . . . 36—38
2. Kapitel. Das Wesen der Gnadenstätte . . . . . 38—41
3. Kapitel. Der Freisinger Dom als Wallfahrtsort . . . . . 41—44
4. Kapitel. Die Tumuluswallfahrten . . . . . 45—50
5. Kapitel. Christliche Wallfahrtsstätten als Fortführung germanischer Heiligtümer . . . . . 50—52
6. Kapitel. Marienwallfahrten . . . . . 53—57
7. Kapitel. Der „heilige Ort“ . . . . . 57—60
8. Kapitel. Die Wunderaufzeichnungen an den Wallfahrtsorten . . . . . 60—62
9. Kapitel. Die Psychologie der Wunderheilungen nach den Mirakelbüchern . . . . . 62—68
10. Kapitel. Das Wallfahrtsgelübde und der Brauch der Inkubation . . . . . 69—71
11. Kapitel. Weihegaben . . . . . 71—73
12. Kapitel. Gelübdeformen . . . . . 73—76

Anmerkungen zum I. Teil

Anmerkungen zum II. Teil

Quellen und Literatur



## VITA

Natus sum Joseph Staber quinto Id. April anni millesimi nongentesimi duodecimi in vico Obereck prope Rosenheim Bavariae superioris patre Michaele matre Elisabeth natae Hauser. Studiis humanitatis Frigisingae peractis testimonium maturitatis accepi. Cursu theologico ibidem peracto sacerdotio initiatus sum anno millesimo nongentesimo trigesimo sexto. In vicis seu oppidis Törwang, Buch am Erlbach, Mittenwald, Rosenheim vicarii cooperitoris munere per unum annum gesto Almam Universitatem Monacensem petivi ut per septem semestria studiis philologicis et historicis me dederim. Quibus expletis laurea doctoratus insignitus sum. Jam anno millesimo nongentesimo trigesimo nono a Reverendissimo Ordinario officio bibliothecarii librorum capituli Metropolitanacuriae ac tabellarii Curiae Archiepiscopalis honoratus sum. Aedibus Curiae bello aeronautico deletis iterum curae animarum tamquam vicarius cooperitor vel beneficiatus curatus Monachii et in Ellbach prope Tölz operam dedi. Anno millesimo nongentesimo quadragesimo octavo a Rectore Magnifico huius incllytae Universitatis vocatus sum ad munus gerendum assistentis in Juris Canonici Instituto noviter erecto cuius director Prof. Dr. Dr. Moersdorf dissertationis et studiorum meorum benignissimus semper fautor exstitit.





