

Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde
Band: 59 (1963)
Heft: 3-4

Artikel: Volkstümliche Denkstrukturen und hochschichtliches Weltbild im Votivwesen : zur Forschungssituation und Theorie des bildlichen Opferkultes
Autor: Brückner, Wolfgang
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-115813>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Volkstümliche Denkstrukturen und hochschichtliches Weltbild im Votivwesen

Zur Forschungssituation und Theorie des bildlichen Opferkultes

Von *Wolfgang Brückner*, Frankfurt/Main

Naive Geisteshaltung und primitives Denken begründen «Weltbild und Wesensart» des sogenannten Volksmenschen in der wissenschaftlichen Theorie religions- und volkskundlicher Forschung aller möglichen Schattierungen. Hierbei werden Votiv- und Zauberwesen seit Jahrzehnten in enger Beziehung gesehen, wenngleich die Geschichte des abendländischen Votivbrauchs, sowohl der Antike als auch des Mittelalters, noch nicht geschrieben ist, da die Aufarbeitung des Sach- und Quellenmaterials trotz mancher Bemühungen weitgehend offensteht. Lediglich die museale Erfassung des heutigen mitteleuropäischen Votivwesens hat seit über einem halben Jahrhundert durch einzelne volkskundliche Sammler eine systematische Förderung erfahren (Marie Eysn, Hugo Preen, Rudolf Kriss).

Zuvor hatten antike Funde und literarische Zeugnisse Aufmerksamkeit bei vergleichenden Mythologen und Anthropologen gefunden¹. Jacob Burckhardt behandelte als erster antike Weihegeschenke in kulturhistorischer Sicht², während nach der Jahrhundertwende die verlorengegangenen Florentiner «Boti» der Renaissance auf kunstgeschichtlicher Seite grosses methodisches Interesse gewannen³. Hinzu traten Medizinhistoriker mit der Entdeckung der Donaria für anatomisch-pathologische und volksmedizinische Studien, denen sich religionshistorisch interessierte Altertumswissenschaftler anschlossen⁴,

¹ Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie* (Nachdruck d. 4. Aufl. Tübingen 1953) II, 986 ff. – James George Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. 3. ed. (London 1911/18) V. 2, 95.

² Jacob Burckhardt, *Die Weihegeschenke der Alten* (1884), in: *Kulturgeschichtliche Vorträge*, hrsg. von R. Marx (Kröners Taschenausgabe 56) Stuttgart 1959, 174 ff.

³ Aby Warburg, *Bildniskunst und Florentinisches Bürgertum* (1902), in: *Gesammelte Schriften I* (Leipzig 1932) 99 ff., 116 ff., 346 ff. – Julius von Schlosser, *Geschichte der Portraitbildnerei in Wachs. Ein Versuch*, in: *Jb. der kunsthist. Sammlungen des allerhöchst. Kaiserhauses XXIX*. 3 (1910/11) 207–221.

⁴ Ludwig Stieda, *Anatomisch-archäologische Studien II. Anatomisches über altitalische Weihegeschenke (Donaria)*. (Anatomische Hefte I, 10) Wiesbaden 1901. – Karl Sudhoff mit verschiedenen kleineren Beiträgen: vgl. seine Bibliographie (zusammengestellt bei M. Armin, *Internationale Personalbibliographie*. Stuttgart 1952, 632⁶): 1901, 1903, 1907, 1913, 1914, 1926 und zahlreiche Handbuchartikel. – E. Blind, *Gynäkologisch interessante Ex-votos*, in: *Globus* 82 (1902) Nr. 5, 69 ff. – Otto von Hovorka und Arthur Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin I* (Stuttgart 1908) 331 ff., 433 ff. – Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder*.

während die Wirtschafts- und Sozialgeschichte bei der Beobachtung von Wachsgebrauch und Wachsrechten in Mittelalter und Neuzeit mit unserem Problem in Berührung kamen⁵.

Diesem allgemeinen Interesse entsprechen jedoch keineswegs die sachlichen Voraussetzungen für übergreifende Interpretationen. Die Registrierung heutiger Bestände⁶, ergrabener Zeugnisse und zufälliger Bodenfunde ist am weitesten gediehen⁷. An schriftlichen Quellen hat bislang nur die Mirakelliteratur der letzten Jahrhunderte eingehendere Bearbeitung gefunden⁸, während Rechnungs- und Inventarbelege früherer Zeiten ausschliessliche Zufallsfunde darstellen⁹. Die systematische Forschung nach Bildzeugnissen fehlt fast völlig¹⁰, dagegen ist die italienische Novellenliteratur schon auf spätmittelalterliche Beispiele von Wachsvotiven befragt worden¹¹; weitere Heiligen-

(Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten 8. 1) Giessen 1909. – Meyer-Steinegg, Darstellung normaler und krankhaft veränderter Körperteile in antiken Weihgaben, in: Jenaer med. hist. Beiträge H. 2 (1912). – Paul Roquettes, Les ex-voto médicaux d'organes internes dans l'antiquité romaine, in: Bulletin de la Soc. franç. d' Histoire de la méd. XI. 7 (Paris 1912). – Otto von Hovorka, Altgriechische Heilvotive vom ärztlichen Standpunkt, in: Archiv für Gesch. der Medizin 7 (1914). – Eugen Holländer, Plastik und Medizin. Berlin 1914. – Rudolf Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion. Philologus Erg. Bd. 22. 3 (Leipzig 1931). – Gustav Jungbauer, Deutsche Volksmedizin. Berlin/Leipzig 1934, 189 ff. – Georg Wilke, Die Heilkunde der europäischen Vorzeit. Leipzig 1936, 363 ff. – Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I (Hb. der Altertumswissenschaften 5. 2) München 1941, 75 ff., 123 ff. II (1950) 211 ff.

⁵ Theodor Brogle, Die Ökonomik des schweizerischen Wachsgewerbes unter besonderer Berücksichtigung des katholisch-kirchlichen Einschlags. (Diss. Bern) Weinfelden 1920. – Celine Lausberg, Beiträge zur Geschichte des Kerzenmachergewerbes im Mittelalter. (Diss. Freiburg/Br.) Duisburg 1928. – Eugen Wohlhaupter, Die Kerze im Recht. (Forsch. zum deutschen Recht 4. 1) Weimar 1940.

⁶ Überblick bei: Wolfgang Brückner, Wallfahrtsforschung im deutschen Sprachgebiet seit 1945, in: Z. f. Vk. 55 (1959) 118 ff. – Sonst vgl. die Jge. der volkskundlichen Bibliographie.

⁷ Für die Antike ausser den unter Anm. 4 genannten: Karl Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Freiburg/Br. 1943, 489. – Bernhard Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. (Forsch. z. Vk. 33/35) Münster 1950, 398 ff. – Lenz Kriss-Rettenbeck, Das Votivbild. München 1958, 150; 152 f.; 155.

⁸ Wie Anm. 6.

⁹ Eine Zusammenstellung aller, auch über die bisher in der volkskundlichen Literatur hinaus bekannten Beispiele ist in Vorbereitung für die «Höchster Beiträge vom Wachs».

¹⁰ Vereinzelt: Karl Gröber, Votivgaben auf alten Bildern, in: Bayer. Heimatschutz 25 (1929) 113–118. – Kriss-Rettenbeck (wie Anm. 7) 144. – Zur Bildquellenforschung überhaupt vgl. Leopold Schmidt, in: Öster. Z. f. Vk. NS 13 (1959) 48 ff. und öfters a.a.O.; desgl. J. M. und G. Ritz, in: Festschr. Spamer (Berlin 1953) 121 ff.; Bayer. Jb. f. Vk. 1958, 143 ff.

¹¹ Leopold Schmidt, Zur Geschichte des Wachsopfers im Mittelalter, in: Öster. Z. f. Vk. NS 1 (1947) 86–94.

viten, frühe Exempelerzählungen und Canonisationsprotokolle harren noch der Ausbeute¹².

Die religionswissenschaftlichen Deutungen des Phänomens Votivgaben stehen im Banne mannigfacher Opfer- und Zaubentheorien. Die simpelste Formel hat das 19. Jahrhundert mit seiner Vorstellung vom Rechtsdenken der Primitiven gefunden und dafür den Ausdruck zum Gesetz erhoben, den die spätantike Literatur – selbst schon reflektierend – anbot: «do ut des»¹³. Van der Leeuw hingegen sah später am religiösen Opfer im Akt des Gebens eine tiefergreifende Kommunikation zwischen Kultträgern und Gottheit, so dass bei ihm «do ut des» kein Rechenexempel oder kommerzialisierten Zauberverkehr meint, sondern im Sinne Lévy-Bruhls eine gemeinsame Partizipation von Geber und Beschenktem an der Gabe¹⁴. Dies zielt natürlich auf die grossen religiösen Akte kultischer Opferfeiern und weniger auf die private Niederlegung etwa eines kleinen Wachsfingerrings an geheiligtem Ort. Dennoch sieht Nilsson das Do-ut-des-Prinzip gerade «in den Votivgaben am deutlichsten zum Ausdruck» kommen, weil es keine einfache Eigentumsüberlassung darstelle, sondern Bindung schaffe: «schon das Gabenopfer ist kommunikativ»¹⁵. Dies sei «in der Kraftvorstellung (= Orenda¹⁶) begründet, die sich im Zauber entwickelt hat, in der Religion aber zurückgedrängt worden ist». So sei schliesslich schon in Griechenland «aus dem Zaubermittel eine Dank- und Erinnerungsgabe geworden»¹⁷.

Diese moderne religionswissenschaftliche Auffassung ist insofern für die Volkskunde methodisch bedeutsam, als zwar weiterhin Magie und Religion einander evolutionistisch gegenübergestellt werden, aber unbelastet von Schichtentheorien des menschlichen Geistes und sozialer Gruppen eine historische Grenzziehung gewagt wird, die es unmöglich macht, alle volkstümliche Religiosität auch unserer Tage dem hypothetischen Primitivzustand von Eiszeitmenschen zu vergleichen, wie es im Grunde der Religionswissenschaftler Mensching

¹² Ein gutes Beispiel: Alfred Höck, Frühe Wachsvotive am Elisabethgrab in Marburg/Lahn, in: Z. f. Vk. 59 (1963) 59–72.

¹³ Gerardus van der Leeuw, Die Do-ut-des-Formel in der Opfertheorie, in: Archiv für Religionswiss. 20 (1920/21) 241 ff.

¹⁴ Ders., Phänomenologie der Religion. 2. Aufl. Tübingen 1956, 393 ff.

¹⁵ Nilsson (wie Anm. 4) I, 53.

¹⁶ Dieser Begriff von F. Pfister in der Volkskunde propagiert (vgl. HDA s.v. heilig, s.v. Orendismus), aufgegriffen jedoch nur von Peuckert auf anderen Gebieten.

¹⁷ Nilsson (wie Anm. 4) I, 128.

mit Hilfe des Volkskundlers Kriss bis in jüngste Publikationen hinein tut¹⁸.

Damit hat sich – grob gesprochen – die anthropologische Beurteilung des Phänomens Votivgaben seit 150 Jahren nur in Variationen ergangen. An Jacob Grimms Notizen entzündeten sich einst bayerische Mythologieliebhaber. Der Ingenieur Friedrich Panzer entdeckte mit dem Leonhardskult ein germanisch gedeutetes Wallfahrtsbrauchtum, dem vielerlei Spekulationen galten¹⁹. Andere griffen das Thema für die patriotische Frühgeschichtsschreibung auf²⁰. Das gab jedoch den Anstoss für nähere Bestandsaufnahmen, wie etwa die des Tölzer Badearztes Max Höfler²¹. Hieraus zog man allerdings im übrigen Deutschland den irrigen Schluss, das Votivwesen sei von alters her eine südlichere Angelegenheit gewesen, und es fehlte nicht an Stimmen, die polemische Schriften der Reformationszeit mit Hinweisen auf verwandte norddeutsche Verhältnisse der Verallgemeinerung bezichtigten²², während dort selbst in protestantischen Orten und bis ins 19. Jahrhundert hinein Nachwirkungen von Votivkult zu registrieren bleiben²³. Interesse fanden vornehmlich die bäuerlichen Votivgaben von Tiernachbildungen. Ulrich Jahn aus der Schule Karl Weinholds, des wissenschaftlichen Streiters gegen die «Herren Folkloristen», verurteilte zwar die vergleichende Methode der Mannhardt'schen Naturmythologie, sah aber wie Mannhardt in den historisch-deutschen Zeugnissen an Stelle von Bräuchen stets Kulte, indem er allem und jedem aus der volkstümlichen Überlieferung den Stempel «Opfer» aufdrückte, um zur «Kenntnis des heidnisch-germanischen Kultus» zu gelangen²⁴. Die bayerischen Votive bei St. Leonhard bedeuteten ihm daher abgeschwächte Sühneopfer in Seuchengefahr. Die

¹⁸ Vor allem: Gustav Mensching, *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*. Leiden 1957, 58 und 62–68.

¹⁹ Friedrich Panzer, *Bayerische Sagen und Bräuche. Beitrag zur deutschen Mythologie*. II (München 1855) 390ff.

²⁰ Anton Quitzmann, *Die heidnische Religion der Baiwaren. Erster faktischer Beweis für die Abstammung dieses Volkes*. Leipzig/Heidelberg 1860, 92ff., 142, 223.

²¹ Max Höfler, *Votivgaben beim St. Leonhardskult in Oberbayern*, in: *Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns* 9 (1891) 109–136; 11 (1894) 45–89.

²² Ulrich Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. Ein Beitrag zur deutschen Mythologie und Alterthumskunde*. (Germanist. Abhandlungen 3) Breslau 1884, 50.

²³ Richard Andree, *Katholische Überreste beim evangelischen Volke*, in: *Z. für Vk.* 21 (1911) 116ff. (Weihegaben allg.). – Otto Lauffer, *Die Begriffe «Mittelalter» und «Neuzeit» im Verhältnis zur deutschen Altertumskunde*. Berlin 1936. 21 (Lausitz 17. Jh.).

²⁴ Jahn (wie Anm. 22) 1–8, «Einleitung». – Vgl. Hans Moser, *Vom Folklorismus in unserer Zeit*, in: *Z. f. Vk.* (1962) 177f.

einst getöteten Opfertiere würden heute durch Geld oder «Votivbilder» abgelöst²⁵.

Die volkskundlichen Theoretiker haben auch nach den mythologischen Versuchen weiterhin alle Möglichkeiten der Deutung von Votiven als «Opfer» abgeschritten, indem sie von diesem bisweilen im Volke üblichen Ausdruck ausgingen. Neben der rationalistischen Auffassung vom «do ut des» und seiner Abwandlung zur zwingenden Mächtigkeit der Gaben» erhielt die Idee der Sühneopfernachklänge auf germanischem Boden grosse Nahrung von der an antike Kultgebräuche anschliessenden Ersatzopfertheorie. Die Votivgaben menschlicher Figuren seien in Nachfolge tatsächlicher Menschenopfer entstanden, so wie die billigen Votivtiere Ersatzopfer minderbemittelter Schichten darstellten²⁶. Frazers Stoffsammlungen boten bald weltweite Vergleichsmöglichkeiten²⁷. Auch dem Kunsthistoriker von Schlosser genügte noch gleich den Humanisten das spätrömische Selbstverständnis der Argei während der Saturnalienfeiern²⁸. Für die Volkskunde späterer Jahrzehnte hat der Altphilologe und Religionswissenschaftler Friedrich Pfister die Ersatzopfertheorie als eine der grundlegenden Wurzeln des Votivwesens unbedenklich weitergetragen²⁹, ganz zu schweigen von der popularwissenschaftlichen Literatur wie etwa P. Herrmanns «Altdeutsche Kultgebräuche»³⁰.

Verwandt damit ist die durch die deutsche Rechtsgeschichte inspirierte These vom Bussopfergedanken in der Art des germanischen Wer- und Lösegeldes. Noch Eugen Wohlhaupter wollte die grossen Beeinflussungen durch germanisches Rechtsdenken nicht übergangen wissen, ja er sah Kerzenopfer und Votivgaben als spätere «Abschwächungen und Erleichterungen» des Sühneopfers an³¹. Derartige Verweise finden sich bis zu M. A. König³² und Kötting, der das aus Tours über-

²⁵ Ebd. 49–54 und 135; «Votivbilder» = Votive.

²⁶ Etwa: Johann Nepomuk Sepp, *Die Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand in Volkssagen, Aufzügen und Festgebräuchen bis zur Gegenwart*. Mit durchgreifender Religionsvergleichung. München 1890, 338.

²⁷ Frazer (wie Anm. 1) III, 214; V. 2, 95.

²⁸ Schlosser (wie Anm. 3) 209f.

²⁹ Friedrich Pfister, *Bild und Volksglaube*, in: Bayer. Heimatschutz 23 (1927) 34. – Ders., in: HDA s.v. Bildopfer. – Ders., *Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben*. (Deutsches Volkstum 4) Berlin/Leipzig 1936, 97f.

³⁰ Paul Herrmann, *Altdeutsche Kultgebräuche*. (Deutsche Volkheit) Jena 1928, 8 und 28.

³¹ Eugen Wohlhaupter, *Wallfahrt und Recht*, in: *Wallfahrt und Volkstum* (Forsch. z. Vk. 16./17) Düsseldorf 1934, 239. – Ders., *Kerze* (wie Anm. 5) 80f.

³² Maria Angela König, *Weihegaben an u. l. Frau von Altötting*. Bd. 1 *Überzeitliche Zusammenhänge*. München 1939, 1.

lieferte Aufwiegen im Anschluss an ein bei Prümm diskutiertes keltisches Beispiel als spezifisch germanisches Ablösungsopfer deutet³³.

Schlichtweg «Bildzauber» nannte Aby Warburg 1902 «den unausrottbaren religiösen Urtrieb», «dem Göttlichen in der fassbaren Form des menschlichen Abbildes sich in eigener Person oder im Abbilde annähern zu können», und er fuhr fort: «Die Florentiner, Nachkommen der heidnisch abergläubischen Etrusker, haben nun diesen Bildzauber in krassester Form gepflegt... und kultiviert.»³⁴ Ganz ähnlich wollte Schlosser verstanden sein, wenn er dem «Bildzauber» des von ihm angenommenen Ersatzopfers eine «innere Tendenz zum Naturalismus» zusprach, die dahin dränge, «das möglichst treue, allenfalls noch durch naturalistische Zutaten potenzierte Abbild des Stifters» herzustellen. Das waren die logischen Konsequenzen aus den Ansätzen Jacob Grimms: «diese deutsche paganie berührt sich also mit dem zauber durch wachsbilder und mit heidnischen opfern, die zwischen dem was erfleht werden soll und dem geopfertem gegenstand analogie beachten.»³⁶

Mythologen und Symboliker haben das nicht allein für gegeben angesehen³⁷, sondern bald auch den Schluss gezogen, solchermassen magisch wirksame Votivgaben seien dann wohl zum parallel verstandenen Schadenzauber gleichfalls brauchbar gewesen. Menzel etwa vermutete: «Wahrscheinlich dienten später solche Glieder auch zum Behexen Gesunder, denen man übel wollte»³⁸. Bei Hovorka/Kronfeld findet sich das verallgemeinerte seltene Beispiel einer sogenannten «Zauberkuh» unter die Votivgaben eingereiht³⁹. Auch die Nebenbemerkung eines sehr instruktiven ungarischen Berichtes über Rache-puppen, dass nämlich im Schwundstadium dieses Zauberbrauches ersatzweise und privatim bisweilen Wachsfiguren von Wallfahrtshändlern benutzt worden seien, ist innerhalb der volkskundlichen Literatur sogleich aus dem Zusammenhang gelöst und verabsolutiert worden, obgleich keinerlei Verknüpfungen mit dem kultischen Bereich vor-

³³ Kötting (wie Anm. 7) 400. – Prümm (wie Anm. 7) 692.

³⁴ Warburg (wie Anm. 3) 99.

³⁵ Schlosser (wie Anm. 3) 210.

³⁶ Grimm (wie Anm. 1) 987.

³⁷ Etwa: Joh. Ph. Glock, Die Symbolik der Bienen und ihrer Produkte in Sage, Dichtung, Kultus, Kunst und Bräuchen der Völker. Heidelberg 1891, 241 f.

³⁸ August Menzel, Die Biene in ihren Beziehungen zur Kulturgeschichte und ihr Leben im Kreislaufe des Jahres. Zürich 1869, 21.

³⁹ Hovorka/Kronfeld (wie Anm. 4) 338 f. und Abb. 188.

liegen⁴⁰. Zwar existieren davon völlig unterscheidbare Zeugnisse, die tatsächlich magischen Versuchen angehören, doch gilt es auch hier zu trennen zwischen den Zauberimages spätantiker Theurgenkünste, ihrer arabischen und nordwesteuropäischen Nachahmer – sowie den erst in nachmittelalterlicher Zeit auftauchenden sympathetischen Heilfigürchen paralleler Gegenwirkung etwa bei Paracelsus. Beides beruht auf neuplatonischen Spekulationen und hat mit volkstümlichem Aberglauben und Heilbrauch wenig zu tun, rein gar nichts aber mit den innersten Antrieben des Votivkultes⁴¹.

Die Bildzauberthesen haben ethnographische Parallelen ganz anderer Zusammenhänge unterstützen helfen müssen. Erwin Richter z.B. mengte Beispiele von Krankheitsbannungen in Bilder dazu, wenngleich die «magische Abwehrhandlung» des Herschenkens von Krankheiten oder gar Krankheitsdämonen an die Gottheit wenig logisch – auch im Sinne blosser Ideenassoziation – scheinen will⁴². Schon Grimm und der Mythologe Friedreich hatten davon im Zusammenhang der wächsernen Votivgaben gesprochen⁴³. Frazer lieferte wiederum das völkerkundliche Material, und nicht allein Sartori sah im zauberischen Abwehrmotiv den ursprünglichen Sinn, sondern auch Wohlhaupter sprach von «Bildheilzauber»⁴⁴. Selbst Kriss formuliert heute: «die Krankheit wird so in den magischen Kreis, der um den Heiligen herum ist, gewissermassen gebannt und kann nicht mehr zurückkommen»⁴⁵.

Der Mediziner Wilke liess zumindest für vorgeschichtliche Zeiten die Übertragung von Krankheitsdämonen in die Nachbildungen kranker Glieder gelten⁴⁶. Seiner Meinung nach mögen erst für spätere

⁴⁰ Franz von Gabnay, Rache puppen aus Ungarn, in: Globus 80 (1901) 373. – Danach: Franz Skutsch, in: Mitt. d. schles. Gesell. f. Vk. 13/14 (1911/12) 532 Anm. 1. – Dazu demnächst: Wolfgang Brückner, Bildnis und Brauch, Studien zur Bildfunktion in Geschichte und Volksglaube.

⁴¹ Darüber demnächst: Brückner (wie Anm. 40); bislang: Ders., Cera -cera virgo -cera virginea. Ein Beitrag zu «Wörter und Sachen und zur Theorie der 'Stoffheiligkeit'», in: Z. f. Vk. 59 (1963).

⁴² Erwin Richter, Einwirkungen des Paracelsismus auf die Entwicklung des Votivwesens, in: Actes du 4^e Congrès Intern. d. Sciences Anthropol. et Ethnolog. Viennes 1952, III (1956) 93.

⁴³ Grimm (wie Anm. 1). – J. B. Friedreich, Die Symbolik und Mythologie der Natur. Würzburg 1859, 697.

⁴⁴ Frazer (wie Anm. 1) VI, 171ff. und 203. – Paul Sartori, Sitte und Brauch, in: Deutsche Volkskunde, hrsg. von John Meier. Berlin 1926, 97. – Wohlhaupter (wie Anm. 5) 32.

⁴⁵ Rudolf Kriss, Die Volkskunde der altbairischen Gnadenstätten. Bd. III Theorie des Wallfahrtswesens. München 1956, 131.

⁴⁶ Wilke (wie Anm. 4) 363f.

Zeiten Sudhoffs Interpretationen zutreffen. Der Begründer der wissenschaftlichen Medizingeschichtsschreibung in Deutschland hatte die antiken Brust- und Eingeweidevotive als detaillierte bildliche Schilderungen der Krankheit für den Heilgott aufgefasst, damit dieser als himmlischer Arzt am erkrankten Gliede in effigie genaue Diagnose stellen und heilen könne⁴⁷. Gewisse antike Votivreliefs sind daher dann auch so aufgefasst worden, dass man in offensichtlichen Votanten, die Donarien in Form von riesigen Gliedervotiven darbringen, den in Aktion befindlichen Heilgott vermutete⁴⁸.

Für das Votivwesen unserer Tage schliesst hier indirekt eine andere These an, wenngleich der unmittelbar praktizierende Heilgott ungenannt bleibt. Rudolf Kriss hat im Grunde Sudhoff weitergeführt und in Ablehnung der Ersatzopfertheorie seine an anderem Bildzauber (Herbert Kühn)⁴⁹ orientierte These vom «Identifikationsopfer» für den Grossteil heutiger Votivgaben aufgestellt⁵⁰. Die stellvertretend gedachte Abbildung des Kranken oder seiner Gliedmassen übertrage im heilenden Umkreis des helfenden Numens gleichsam die Heilwirkungen auf das damit identifizierte Original. Solche Zauberei werde möglich durch die magische Wirklichkeit des Abbildes. Kriss' genauer Beobachtung ist es natürlich nicht entgangen, dass gewisse sogenannte «Opferbräuche» den bildlichen Ausdruck religiöser Weihehandlungen darstellen. Dennoch möchte er hierbei die Darbringung einer Gabe als «Verstärkung des religiösen Gedankens nach der magischen Seite» hin werten⁵¹. Kriss' formale Klassifikationen hat Wohlhaupter missverstanden, wenn er z. B. «Opfer von Heiligenattributen» vom «Identifikationsopfer» getrennt sieht⁵². Auch hier nimmt Kriss an, der Votant «identifiziert die Opfergabe mit eben dem im Gebet intendierten Gegenstand»⁵³.

Lenz Kriss-Rettenbeck hat damit gebrochen⁵⁴. In seinen Arbeiten fehlt die übliche ethnologisch-religionswissenschaftliche Terminologie;

⁴⁷ Nach Wilke; Sudhoffs Bibliographie s. oben Anm. 4.

⁴⁸ Lit. und Diskussion darüber bei Kriss-Rettenbeck (wie Anm. 7) 152.

⁴⁹ Herbert Kühn, Die Anfänge des Denkens in der Frühzeit, in: Philosophisches Jb. 58 (1948) 315–323; dazu seine seit den zwanziger Jahren häufig aufgelegten Bücher über Eiszeitmenschen und Felsbilder.

⁵⁰ Rudolf Kriss, Die religiöse Volkskunde Altbaierns. Baden bei Wien 1933, 98 ff. – Ders. (wie Anm. 45) 130 ff.

⁵¹ Kriss (wie Anm. 45) 131.

⁵² Wohlhaupter (wie Anm. 5) 34.

⁵³ Kriss (wie Anm. 45) 163.

⁵⁴ Kriss-Rettenbeck (wie Anm. 7). – Ders., Zur Phänomenologie des Votivbrauchtums, in: Bayer. Jb. f. Vk. 1952, 75–78. – Ders., Das Kranzmotiv, in: Bayer. Jb. f. Vk. 1955, 93–102.

er vermeidet die belasteten Begriffe: Opfer, Gabenmächtigkeit, Magie, Bildzauber, Identifikation usw. und stellt dem vergleichenden Sprung über Kontinente und Jahrtausende eine exakte Phänomenologie des Brauchtums entgegen, die den historischen und psychologischen Hintergrund im Kulturkreis der Brauchtumsträger sucht. Er begreift den beobachtbaren Motivbrauch als komplexe Ausdrucksgestaltung im abendländischen Kulturstil. Subjektiv magisches Erleben, bei dem das Darbringen von Motiven als Tathandlung mit autonomer Wirkung empfunden werde, ist nach Rettenbeck nur in besonderen krisenbedingten emotionalen Zuständen möglich, die solche abnormen oder gar pathologischen Erscheinungen hervorbringen können. Motive sind demnach Gaben mit zeichenhafter Bedeutung in einem besonderen Anliegen. Sie dienen dem sinnfälligen Ausdruck für den Verlöbnisakt persönlicher Anheimstellung unter den Schutz eines heiligen Patrons. Auch die Motivtafeln zählen hierzu als Bildmotive. Das besondere Anliegen wird für Bitte oder Dank mit Hilfe von Bildzeichen in einer Art Bildbrief kundgetan.

Damit gelangen wir an einen Punkt terminologischer Unterscheidungen von zugleich theoretischer Natur. Für Leopold Schmidt existiert ein wesentlicher innerer Unterschied zwischen Motiv und Motivtafeln⁵⁵, wenngleich er zur Bestimmung aller «Kategorien der Bildmagie im Bildopfer» auch die üblichen Deutungen des Motivwesens überhaupt zu Hilfe nimmt, denn «derartige Erscheinungen sind bei gleicher seelischer Grundhaltung jederzeit und allerorts möglich und auch nachgewiesen»⁵⁶. Die Eigenart des Motivbildes bestehe in seiner historisch festlegbaren «Sonderbildung» zur Zeit der «klassischen Antike» und der «Jahrhunderte um den Ausgang des Mittelalters und dem Beginn der Neuzeit» mit einem speziellen Drang zur ständigen bildlichen Vergegenwärtigung im Heiligtum. Rettenbeck dagegen konstatiert lediglich einen äusseren Unterschied in der betont promulgierten Anheimstellung des öffentlichen Danksagens. So bedeutsam der Schritt zu einer historischen Differenzierung bei Schmidt genannt werden muss, so wenig hat er hier im Grunde die

⁵⁵ Leopold Schmidt, Das deutsche Motivbild. Erscheinung und Geschichte eines Volkskunstwerks, in: Hb. der Geisteswissenschaften II (Wien 1948) 103–126, zuvor in: Deutsche Vierteljahrsschrift 19 (1941) 458 ff. – Ders., Rez. zu Kriss-Rettenbeck, Motivbild, in: Öster. Z. f. Vk. NS 12 (1958) 357 ff. Hier stützt sich Schmidt u. a. auf ein keineswegs überzeugendes, sondern sogar zum Gegenbeweis fähiges Zeugnis, das dann Erwin Richter im gleichen Sinne aufgegriffen hat: Der Drudenfuss als Krankheitssignum auf einer seltenen oberösterreichischen Motivtafel von 1765, in: Mitt. der Anthropolog. Gesellsch. Wien 88/89 (1959) 116–124.

⁵⁶ Schmidt, Motivbild (wie Anm. 55) 107 f.

alten Vorstellungen vom zeitlosen Primitivismus geistiger Unterschichten aufgegeben. Auch das in seinen äusseren Erscheinungsformen gleichartig anmutende Votivwesen aller Zeiten bedarf der historischen Sondierung. Die Ansätze hierzu sind immer wieder verwischt worden durch die sattsam überforderte Ursprungsfrage mit der ihr innewohnenden Hoffnung auf Monokausalerklärungen. Als Jacob Grimm versuchte, einen Unterschied zwischen dem bekannten antiken und einem erschlossenen altdeutschen Votivbrauch zu zeigen, sah er auf der einen Seite nur die Darbringung von Anathemata und auf der anderen Zeugnisse, die er als Aufstellen von Idolen zur Übelabwehr deutete. Die Alten hätten mithin Dankopfer, die Germanen zauberische Bittzeichen besessen. «Darum reichte auch ein hölzernes oder vielleicht wächsernes Abbild hin, das ein unstatthches Geschenk für den hilfreichen Gott gewesen wäre»⁵⁷. Diese zwar die wenigen «germanischen» Schriftquellen überinterpretierende, aber in bezug auf die grosse Masse der heute üblichen Votivgaben realistische Beobachtung bestärkte jedoch nur die Annahme magischer Motivationen, wie oben schon gezeigt worden ist⁵⁸.

Richard Andree hat sich später zunächst bewusst jeder allgemeinen Hypothesen, Herkunftsdeutungen und Psychologismen enthalten⁵⁹, dagegen mit seiner Feststellung der «volkstümlichen» Bezeichnung «Opfer» den positiven Sinn der Grimmschen Beobachtung wieder verdunkelt, so dass er schliesslich Papiervotive als «höchsten Verfall» bezeichnen musste⁶⁰. Andree führte als wissenschaftliche Unterscheidung für diese «Opfer» zwei aus antiken Anregungen gewonnene Begriffe ein: «Votive» und «Weihegeschenke». Votive nannte er «Dankopfer», Weihegeschenke «Wunsch- und Bittgaben». Diese Terminologie haben die volkskundlichen Handbücher übernommen⁶¹. Von Bernhard Kötting ist darauf hingewiesen worden, dass die frühchristlichen Theologen das in antiker Kontinuität gepflegte Votivwesen stets unter dem Gedanken der Danksagung fassten und deshalb duldeten. Somit lasse sich der Danksagungscharakter geradezu als christliches Spezifikum analysieren. Der Gläubige aber habe wie zu

⁵⁷ Grimm (wie Anm. 1) 987.

⁵⁸ Vgl. zu Anm. 36ff.

⁵⁹ Richard Andree, *Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland. Ein Beitrag zur Volkskunde*. Braunschweig 1904; in der Einleitung und passim nur kurze Hinweise auf Saturnalien 77, Wergeld 78, Identifikation 94.

⁶⁰ Andree (wie Anm. 59) 99.

⁶¹ HDA VIII, 1760ff. s.v. Votive. – Beitzl, Wörterbuch, s.v. Opfer. – Pfister, Volkstum (wie Anm. 29) 97.

allen Zeiten nicht darüber reflektiert, wie oder wann Bitt- und Dankvotive zu unterscheiden seien⁶². Auch Sartori hatte das schon so gesehen, allerdings – von der Theorie zeitlos primitiver Urgedanken verblindet – daraus den Schluss gezogen, der sogenannte Volksmensch könne gar nicht danken, höchstens unbewusst zaubern. Alles andere sei oberflächliche Vergeistigung⁶³. Lutz Mackensen formulierte in den gleichen Jahren: «Die religiöse Formgebundenheit des Volksmenschen in ihrer egoistischen Tendenz führt ihn notwendig zur Magie, und so werden Gegenstände und Formen der christlichen Sitte in seiner Hand zum zauberkräftigen Geheimnis, zum Fetisch.»⁶⁴

Solche Diskussion krankt am Mangel terminologischer Vorklärungen. Hier geht es nicht anders wie überall da, wo Tatbestände aus dem Bereich des Volksglaubens in theologische Begriffe gefasst und von einer eigenen glaubensmässigen Warte aus beschrieben werden. Was ich an anderem Ort für die Wirksamkeit des wissenschaftlichen Modewortes «Bildzauber» auseinandergelegt habe, gilt nicht minder für eine Reihe anderer Termini, etwa «Devotionalien» und selbst «Wallfahrt»⁶⁵. Hans Dünninger zählt zu den wenigen modernen Autoren, die von da her neu ansetzen⁶⁶. Er sucht u. a. Votivkult und bestimmte Formen von Heilbrauch zumindest terminologisch und in ihren historischen Erscheinungsmöglichkeiten genauer voneinander zu scheiden, wodurch manche Schwierigkeiten beseitigt werden könnten, in die eine Betrachtung leicht geraten muss, der die formalen Kriterien dazu verhelfen, alle Phänomene über einen Kamm zu scheeren. Nicht alles, was in Gnadenkapellen an dinglichen Zeugnissen volkstümlicher Andacht zu finden ist, darf unbedenklich Votivkult genannt werden. Dieser besteht seinem Namen nach im feierlichen Versprechen gegenüber einem Partner, dem heiligen Patron, und umgreift neben ausgesprochenen Votivgaben in Form von Zeichen der

⁶² Kötting (wie Anm. 7) 398.

⁶³ Sartori (wie Anm. 44) 97.

⁶⁴ Lutz Mackensen, Volksreligion und Religion im Volke, in: SAVk 27 (1927) 182.

⁶⁵ Brückner (wie Anm. 40) demnächst; bislang: Ders., Das Bildnis in rechtlichen Zwangsmitteln. Zum Magieproblem der Schandgemälde, in: Festschr. für Harald Keller, Darmstadt 1963. – Ders., s.v. Bildnisstrafe, in: Handwörterb. zur dt. Rechtsgesch. (im Ersch.) – Brückner/Dünninger s.v. Devotionalien, in: Lexikon der Marienkunde (im Erscheinen). – Hans Dünninger, Was ist Wallfahrt? Erneute Aufforderung zur Diskussion um eine Begriffsbestimmung, in: Z. f. Vk. 59 (1963).

⁶⁶ Hans Dünninger, Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiet der heutigen Diözese Würzburg, in: Würzburger Diöz. Gesch. Bl. 23 (1961) 53–176; 24 (1962) 52–188; vor allem I. 2 «Votivkult und Wallfahrt», darin besonders Kap. 2 «Heilbrauch und Votivkult» 109ff. – Ergänzend vgl.: Ders., Was ist Wallfahrt? (wie Anm. 65).

Stiftung eines solchen Patronatsverhältnisses im geistigen «Aufopfern», der Anheimstellung (Rettenbeck), vor allem tatsächlich gelobte Opfer aller Art bis hin zu votierten Bildstöcken ausserhalb jedes Gnadenortes, Votivmessen innerhalb jeder Kirche, Votivaltären, Votivbauten aller Art usw. Erst das einen Partner voraussetzende Opfer vermag nach Dünninger einen *actus votendi* zu begründen. Darum sind bloss «Zurücklassungen» noch keine Votive.

Wenn man daraufhin die volkstümlichen Benennungen mustert, so ist zwar von «Votum» nur auf den «Taferln» die Rede, aber der Gedanke herschenkender Weihe an die helfenden Patrone spricht aus allen Verzeichnissen besonderer Opferleistungen. Die Bearbeiterin der umfangreichen Bestände eines methodisch höchst ergiebigen Beispiels von «Votivkult», M. A. König, hat darum den Terminus «Weihegaben» benutzt und ihn im weitesten Sinne des Wortes aufgefasst wissen wollen, damit den Selbstzeugnissen der Votanten und der unterschiedlichsten Darbringungen Gerechtigkeit widerfahre. In ihren Altöttinger Quellen werden genannt: «Glib, schankhung, verehrung, opfer, denckh und danckhzeichen»⁶⁷. Das «ex voto» der Taferln drückt lediglich die versprochene Promulgation eines erfahrenen Gnadenaktes aus. Was daneben, zuvor schon, oder hauptsächlich «geopfert» worden ist, kommt selten zum Ausdruck und wird daher gern übersehen⁶⁸. Darüber hinaus bleiben solche «Denk- und Dankzeichen» zu beachten, die weder ausdrückliches Opfer noch zeichenhafte Gabe oder persönliche Zurücklassung darstellen, sondern als gewohnheitsmässige Spende in der Nachfolge einst rechtlich fundierter Pilgeroblationen zu werten sind^{68a}.

Die Forschung hat sich angewöhnt, von Votivkult als einer festgefügteten Institution zu reden, doch handelt es sich zweifelsohne um ein höchst komplexes Gebilde. Der in der Volkssprache bisweilen gebräuchliche Begriff des Opfern für jede Art von dinglichen «Zurücklassungen» im kirchlichen Raum darf nicht irritieren. Er entstammt der sakralen Hochsprache und ist mit dem römischen Ritus schon im 6. Jahrhundert in die mitteleuropäischen Sprachen eingedrungen, weil offensichtlich kein entsprechendes Wort für das kirchliche Almosen-

⁶⁷ König (wie Anm. 32) XIII.

⁶⁸ Kriss-Rettenbeck, Votivbild (wie Anm. 7) 98 ff., Beispiele 130 und passim. Vgl. für das frühe 13. Jh. besonders auffallend bei Höck (wie Anm. 12); dazu ganz allgemein die Mirakelbuchaufzeichnungen. – Selbst noch in protestantischen Relikten ist Weihendes Geschenk und zeichenhafte Zurücklassung deutlich getrennt erkennbar, vgl. Lauffer (wie Anm. 23) 21.

^{68a} Vgl. Georg Schreiber, Strukturwandel der Wallfahrt, in: Wallfahrt und Volkstum (Forsch. z. Vk. 16/17) Düsseldorf 1934, 8.

geben existierte⁶⁹. Die Kirche aber hat alle Gaben ans Heiligtum als Opfer oder Gelöbnisse aufgefasst. Wenn zweihundert Jahre später der vielzitierte «Indiculus Superstitionum» vom heidnischen Ritus der Holzglieder spricht, dann pflegt man das gleich den theologischen Paralleltexten weniger als germanischen Heilbrauch unbekannter, weil schlecht überlieferter Art, sondern als Opfer in der Weise von Votivkult zu interpretieren und dementsprechend dämonischen Patronen zuzuweisen⁷⁰. Hier muss noch einmal von vorne begonnen werden mit feineren Methoden des Vergleichens. Dünninger jedenfalls möchte vorläufig nur dies deutlich machen: volkstümlicher Heilbrauch aus Akten, deren konkrete Hilfsmittel den Anschein ausschliesslicher Gaben erwecken, wirkt in das eigentliche Votivwesen hinein und kann ihm an gewissen Orten geschichtlich vorausgehen⁷¹.

Die Frage nach Glaube und Aberglaube darf hierbei höchstens der Theologe stellen, denn sie ist ohnehin eine Sache der jeweiligen Dogmatik und nicht der Geschichte⁷². Dennoch trübt sie fortwährend die wissenschaftliche Diskussion. Ihre uneingestandene Beantwortung steckt als theoretischer Vorbehalt in fast jeder rationalistischen These mitteleuropäischer Universitätsgelehrsamkeit⁷³. Der subjektiv-konfessionelle Ursprung kann nicht geleugnet werden. Eine Verknüpfung von Bildbrauch und Religion bleibt für die meisten Wissenschaftler nur im Zusammenhang von Wertstufungen fassbar, so dass schon die Existenz von dinglichen Votivgaben genügt, solcher Art bildlich sich äussernden Kult eo ipso für Paganismus und darum Magie zu halten. Typische Beispiele bilden die Formulierungen des Lauffer-Schülers Bargheer und anderer Norddeutscher, wie des Soziologen Rumpf und des schon erwähnten Lutz Mackensen.

⁶⁹ Kluge/Götze, Etymologisches Wörterbuch der dt. Sprache (17. Aufl. 1960) s.v. opfern.

⁷⁰ Die ältere Forschung vereinigt bei: Heinrich Albin Saupe, *Der Indiculus superstitionum et paganiarum. Ein Verzeichnis heidnischer und abergläubischer Gebräuche und Meinungen aus der Zeit Karls des Grossen, aus zumeist gleichzeitigen Schriften erläutert.* (Programmschr. 551) Leipzig 1891, 33. – Zur Quellenproblematik: Wilhelm Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jh.* (Untersuchungen zur allg. Religionsgesch. 2) Bonn 1928, 17f.

⁷¹ Dünninger, *Processio* (wie Anm. 66) I, 136.

⁷² Vgl. Kurt Wagner, *Aberglaube, Volksglaube und Erfahrung.* (Volk, Ergänzungsreihe 5). Halle 1941, 1f.

⁷³ Vgl. hierzu Ad. E. Jensen, *Gibt es Zauberhandlungen?* In: *Zeitschr. für Ethnologie* 75 (1950) 3 (über Preuss); in der Volkskunde überspitzt: Friedrich Pfister, *Probleme der religiösen Volkskunde*, in: *Archiv für Religionswiss.* 34 (1937) 97ff., vor allem 102ff.

Bargheer behandelt Organvotive unter der Überschrift «Heilbräuche des Volkes»⁷⁴. Dabei bedeuten ihm «opfern», aber auch «danken» für Antike und Gegenwart gleichermassen nur überhöhte Umschreibungen von aktiver Heilpraxis: «Wesentlich war der Connex zwischen dem Kranken und der Gottheit, der durch Gebet und Gelübde schon bestehen konnte, ehe die ganz reale Verbindung durch das Opfer vor sich ging. Der Gedanke nun, diese letztere Verbindung in ihrer primitiven Körperlichkeit für die allein wirksame zu halten und während der Krankheit anzustreben, liegt nahe. Er wird vielleicht sogar der ursprünglichere gewesen sein.»⁷⁵ – Für Rumpf stellen Votive zunächst lediglich «volkstümliche Symbole» dar. Aber in all den «das Andenken daran dauernd wach halten sollenden Gaben steckt denn doch ein besonderes Mass sowohl von Naivität wie auch von derbster Dinghaftigkeit». Besonders die sexuellen Zeichen lassen Rumpf feststellen: «Es zeigt dies nur besonders drastisch, wie ungeheuer die geistigen Entfernungen innerhalb des Katholizismus stellenweise sind zwischen alter, erhabener, vergeistigter Hochkultur und einer noch viel älteren erdschweren, erdlebensnahen Art frommen gemeinen Volkes», dem der Weg «ins Unsichtbare» versperrt und das «am Sichtbaren haften bleibt»⁷⁶. Mackensen macht dafür verantwortlich: krassen Egoismus, platte Gegenständlichkeit des Denkens und eine entwicklungsgeschichtlich niedriger einzustufende mystische – sprich magische – Veranlagung⁷⁷.

Solchen im protestantischen Glaubensbegriff befangenen Werturteilen versagt sich eine distanzierte Betrachtungsweise. Es verwundert nicht, wenn von dieser Seite her versucht worden ist, den «Glauben des deutschen Bauerntums» als ausserchristlich stammlich-soziologisch bedingte Weltanschauung zu begreifen, um ihn vor dem theologischen Verruf des Aberglaubens und anderen, ideologisch bestimmten Entwertungskategorien der Wissenschaft zu retten⁷⁸. Das war nicht allein der Versuch eines nationalsozialistischen Tübinger Theologen. An der gleichen Universität verkündete der Historiker Johannes Haller in

⁷⁴ Ernst Bargheer, *Eingeweide. Lebens- und Seelenkräfte des Leibesinnern im deutschen Glauben und Brauch*. Berlin/Leipzig 1931, 341 ff.

⁷⁵ Bargheer (wie Anm. 74) 342.

⁷⁶ Max Rumpf, *Religiöse Volkskunde*. (Das gemeine Volk 2) Stuttgart 1933, 165.

⁷⁷ Mackensen (wie Anm. 64) bes. 172 ff., 177, 180, 182; dabei befasst sich der Autor ausschliesslich mit protestantischem Belegmaterial aus der Sicht kirchlicher Seelsorge.

⁷⁸ Herbert Grabert, *Der Glaube des deutschen Bauerntums. Eine weltanschauungskundliche und glaubensgeschichtliche Untersuchung*. Bd. I Bauerntum und Christentum. Stuttgart/Berlin 1939. – Ders., *Der protestantische Auftrag des deutschen Volkes* (2. Aufl. 1936). – Ders., *Die völkische Aufgabe der Religionswissenschaft* (1938).

seinen berühmten «Epochen der deutschen Geschichte», dass gerade die spiritualisierte und abstraktere Form des christlichen Bekenntnisses «für die eigentümliche Art des deutschen Geistes die geeignetere, die passendere ist, um seine Kräfte zu wecken und zu entwickeln und zum Höchsten zu befähigen»⁷⁹. Hieraus wird verständlich, warum in Deutschland jegliche Schichtentheorie so feste Wurzeln schlagen kann. Die Divergenz zwischen obergesellschaftlichem Wollen und dem von da gesehenen untergesellschaftlichen Befund darf daher nicht mehr bestürzen. Die Frazer'sche Gegenüberstellung von Religion und Magie gehört hierzulande zu den immer wieder neu traktierten Themen aller beteiligten Disziplinen⁸⁰.

Ausser der Überwindung derartiger Vorbehalte aus bekenntnishaften Vorstellungen dessen, was Religion «eigentlich» sein soll, scheinen mir Differenzierungen wichtig, die nicht allein Altertum und Neuzeit trennen, sondern beide zeitlichen Bereiche eigenständigen Motivbrauchs aus einer gemeinsamen neuen Sicht beobachten lassen. Nilsson betont z.B. für die griechischen Funde mit Recht, dass die vielerlei Weihegeschenke verschiedenen Urprungs seien und daher auch je nach dem einen verschiedenen Sinn besässen⁸¹. Griechenland kannte neben den üblichen zeichenhaften Gaben schon früh die grosse Schaustellung, das Denkmal im heiligen Bezirk, frei von allen eventuell zaubrischen Absichten. Genau das gleiche aber findet sich zumindest seit der Renaissance auch bei uns, nur haben höchstens Kunsthistoriker darauf aufmerksam gemacht und fertige religionswissenschaftliche Thesen daran geknüpft⁸². Es gilt also sauber zu scheiden und historisch begründete Kategorien zu finden.

Hierzu wäre es für unser Ziel notwendig, sich näher mit dem Wachs zu befassen, das einmal durch seinen kirchlichen Gebrauchswert Opfermaterial erster Güte werden musste und zum anderen wegen seiner leichten Verformbarkeit die besten Voraussetzungen sowohl für die private Herstellung figürlicher Gaben als auch handwerksmässiger Massenware sowie realistischer Grossplastiken besitzt. Brogle, Lausberg und Wohlhaupt haben unter solchen Gesichtspunkten wichtige

⁷⁹ Johannes Haller, *Die Epochen der deutschen Geschichte*, zit. nach der Ausgabe: Listbücher 65 (München 1959) 131. (1. Aufl. Berlin 1923).

⁸⁰ Darüber eingehend: Ad. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*. (Studien zur Kulturkunde 10) Wiesbaden 2. Aufl. 1960, Kap. X Die präanimistische Zaubерtheorie, 239ff.

⁸¹ Nilsson (wie Anm. 4) I, 123.

⁸² Warburg und Schlosser (wie Anm. 3), dazu Brückner, *Bildnis in Zwangsmitteln* (wie Anm. 64).

Beiträge zu Wachsopfer und Kerzenbrauch geliefert⁸³, während die volkskundliche Forschung durch allzu schematische Trennung im Beobachten von «Lichtbrauch» und «Opferbräuchen» zu vorgefassten Kategorien gelangt ist⁸⁴. Wachsopfer und Darbringung von geformtem Wachs dürfen allerdings nicht unbedacht zusammengeworfen, aber auch nicht isoliert voneinander betrachtet werden. Religiöse Anliegen, rechtliche Formungen und gesellschaftliche Funktionen sind zu beobachten. Dies kann bei der Dürftigkeit des früh- und hochmittelalterlichen Materials eine vorläufig nur fragmentarisch zu lösende Aufgabe sein. Man wird ausgehen müssen von den beiden äusseren Erscheinungsformen des Votivbrauchs: der repräsentativen Opferplastik und den zeichenhaften Gaben meist wächserner Massenware. Zur Erfassung der Phänomenologie des Brauchtums genügt jedoch nicht das Registrieren der Objekte und die Statistik zeitlicher Schichtungen. Ebenso wenig führt eine allein inhaltliche Deutung der sich hier manifestierenden volkstümlichen Bilderwelt und Chiffrensprache zur Lösung der anstehenden Grundfrage: Handelt es sich bei den Votationen um zeitgebunden religiös-gesellschaftliche Akte oder um zeitlos magisch-parapsychologische Versuche.

Der methodische Ansatz darf daher nicht wie bisher von der Ideologie eines sogenannt volkstümlichen, primitiven oder urzeitlichen Denkens ausgehen, sondern es müssen umgekehrt zunächst die hochkulturellen Zeugnisse und deren Geschichte besser ins Auge gefasst werden, um Sinn und Wandel brauchtümlicher Erscheinungen zu begreifen. Das bedeutet im vorliegenden Falle zugleich die Forderung nach einer besonders ausgerichteten Erforschung des mittelalterlichen Heiligenkultes und dessen dinglich brauchtümlichen Äusserungen, um über Hagiographie und Patrozinienkunde hinaus zu einem deutlicheren Bild von den «geistlichen» – und stets auch praktisch wirksam gewordenen Rechtsverhältnissen zwischen himmlischen Patronen und irdischen Schutzbefohlenen zu gelangen⁸⁵. Nur von hierher wird es möglich sein zu überprüfen, ob die mystifizierende These der magi-

⁸³ Vgl. Anm. 5.

⁸⁴ Herbert Freudenthal, *Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch*. Berlin/Leipzig 1931. – Leopold Schmidt, *Lebendiges Licht im Volksbrauch und Volksglauben Mitteleuropas*, in: *Studium Generale* 13 (1960) H. 10, 606–628. – Zum Oblationswesen: Georg Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit* (Ges. Abhdlg. I) Münster 1948.

⁸⁵ Vgl. z.B.: Hans Conrad Peyer, *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien*. (Zürcher Studien zur allg. Gesch. 10) 1955. – Heinrich Schmidt, *Die deutschen Städtechroniken als Spiegel des bürgerlichen Selbstverständnisses im Spätmittelalter*. (Schriftenreihe d. hist. Kom. bei d. Bayer. Akademie d. Wiss. 3) Göttingen 1958, Kap. 3, II, 2/3.

schen Bindung von Geschenken oder die abwertende Erfindung der platten Leistungsformel tauschgesellschaftlicher Konstruktionen oder gar die vielerlei Meinungen über banal bis raffiniert vorgestellten bildzauberischen Hintergründe den wahren Tatbestand aller zeitlich und kulturell so verschiedenen Erscheinungen treffen.

Für das Mittelalter bedurfte vielmehr der zentrale Gedanke des rechtlichen Treueverhältnisses, wie er sich sowohl zwischen den ständischen Gruppen als auch zwischen der Gesamtheit der Menschen und Gott ausdrückt, einer quellensicheren Beobachtung am vorliegenden Objekt. Das von Rettenbeck erkannte Grundmotiv der Anheimstellung verlangt nach historischer Untermauerung durch den Aufweis bewusster religiöser Hörigkeitsverhältnisse als einer wohl generellen geistigen Haltung⁸⁶. Der Rechtspersönlichkeit des Heiligen stand ausser den tragenden Gestaltern der Frömmigkeit auch der kleine Mann nicht weniger nüchtern und mit «juristisch» geschärftem Bewusstsein gegenüber als seinen zahlreichen, in vielfältigen Abstufungen und differenzierten Verknüpfungen übergeordneten Herrschaften⁸⁷. Die juristisch umschriebenen Devotionsverhältnisse in Form der familiären Verwandtschaft oder der gleichfalls patriarchalisch aufgefassten Hörigkeit – zu gewissen Terminen oder Anlässen zeichenhaft, bildnerisch oder spielmässig dargestellt und damit realisiert – leben in der sich brauchtümlich manifestierenden Existenz gemeindlicher Institutionen, der Verwaltungspraxis eigenständiger Kommunen und dem im Zeremoniell sinnfällig gemachten Selbstverständnis von Staatswesen. Sie finden sich, anschaulich (!) und auf Dauer angelegt, in Bildwerken an heiligen Orten verwirklicht, in der «ewigen Anbetung» des Stifterbildes, des Epitaphs und der Votivplastik⁸⁸.

Von daher sind die Denkstrukturen – auch des Volkes – geprägt worden. Es ist wissenschaftlicher Aberglaube, immer wieder insgeheim darauf zu hoffen, dass der romantische «Mutterboden der Nation», das «vulgus in populo» eine durchgängige Konstante sei, die unsere

⁸⁶ Erste Beispiele bei: Karl S. Kramer, «Sankt Blasius zu leibeigen», in: Bayer. Jb. f. Vk. 1954, 141–150. – Wolfgang Brückner, Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrtens. (Veröff. d. Gesch. und Kunstvereins Aschaffenburg 3) 1958, 92.

⁸⁷ Das weite Gebiet der sich durch die Jahrhunderte wandelnden Wachszinsigkeit bedarf von hier aus einer übergreifenden Betrachtung. Die letzten grösseren Arbeiten von Seiten der Historiker stammen aus der Zeit um den Ersten Weltkrieg. In den Sammlungen des 'Deutschen Rechtswörterbuches' (Heidelberg) steht zu diesem Stichwort nur wenig zu erwarten, wie ich an Ort und Stelle überprüft habe.

⁸⁸ Vgl. Leo Bruhns, Das Motiv der ewigen Anbetung in der römischen Grabplastik des 16., 17. und 18. Jhs., in: Römisches Jb. für Kunstgesch. 4 (1940) 253–432.

Geschichte überdauere und sowohl jegliche Atavismen bewahre als auch die Kraft des Überdauerns aller Kultur wie ein ewiger Jungbrunnen in sich speichere. Solcher Glaube lebt von der bequemen Voraussetzung des abwandelbaren Schulmerkverschens für schwache Lateiner: «das, was man nicht erklären kann, das sehe man als magisch an», als Urzeitrelikt, spätzeitlichen Kulturverfall, naturhafte Welt-erfahrung oder zeitlos primitive Dumpfheit eines unterentwickelten Intellekts – in jedem Falle als aufsteigende Bewegung aus unergründlichen Tiefen. Erst wenn von all dem abgesehen werden kann, wird sich der Blick öffnen für neue Quellensuche und eine vorurteilslosere, wissenssoziologisch fundierte Interpretation der vielfältigen Zeugnisse des menschlichen Geistes auf dem weiten Felde der suchenden Beziehungen zu einer unbekannten Transzendenz.