II. Erscheinungsformen rechtlich und politisch-dynastisch geprägter Frömmigkeit

Wolfgang Brückner

Devotio und Patronage

Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit

Schon mein Titel signalisiert Schwierigkeiten mit der Terminologie und also mit den dahinterstehenden historischen Gegebenheiten oder genauer ihrer Wahrnehmung durch die heutige Historie. Devotio statt Frömmigkeit, das geht noch an und verweist auf den Versuch, einen mittelalterlichen Begriff vielleicht von seiner etymologischen Wurzel her besser zu greifen, weil unsere moderne Entsprechung „Frömmigkeit“ allzusehr mit gefühlsschwangerer Empfindsamerkeitsreligiosität konnotiert wird, von der wir sehr genau wissen, wie neuzeitlich und nordeuropäisch sie ist. Aber „Patronage“? Zwar von mir bewußt französisch ausgesprochen, weil an die „esclavage de la Mère de Dieu“ des 17. Jahrhunderts anklingend, um zu vermeiden, daß der Fachhistoriker eines seiner Wörterbücher zückt und den Begriff für die Ämterpatronage in bestimmten sozialen Gruppierungen festgelegt findet. „Patronat“ ist dort ebenfalls terminologisch fixiert auf das „ius patronatus“ und meint, vom Eigenkirchenrecht ausgehend, die pfarrlichen Befugnisse weltlicher Herren und Herrschaften.

Vielleicht sollte ich daher eher noch allgemeiner „Patronatswesen“ formulieren, um deutlich zu machen, worum es hier geht und was meiner Ansicht nach als gewichtige mittelalterliche Denkfigur und prägendes Strukturelement in der wissenschaftlichen Diskussion nicht ausformuliert genug bewußt gemacht zu werden pflegt. Natürlich: da, wo es mit Händen zu greifen ist und nicht übersehen werden kann, wurde und wird es von den Spezialisten der Randgebiete und der angeblichen Adiaaphora gestreift oder isoliert und stand dann einst als Zeugnis für alten Aberglauben, später für eine vorzeitliche Mythologie, schließlich für weltweit vergleichbar gedachte Religionsrituale und bloße rechtsarchäologische Kuriosa, allenfalls für archaische Kommunikationsformen, sozusagen primitive Sprechweisen anstelle unserer abstrakter formulierbaren gesellschaftlichen Organisationsmodelle.

Jedenfalls vermisste ich zum Beispiel in modernen Übersichten für Studierende der Mediaevistik wie Rolf Sprendels „Verfassung und Gesellschaft im Mittelalter“ jegliches Stichwort, das auf die spezifischen persönlichen Bindungen mittelalterlicher Menschen an einen Heiligen verweist, was keineswegs bloß der intimen Privatfrömmigkeit zugezählt werden darf, sondern manifeste Verrechtlichungen einer konkreten Devotio darstellt. Ebenfalls nichts davon findet sich bei den Patroziniumsforschern aus den Sparten der Historie, Kirchengeschichte und Volkskunde, und nicht einmal die Geschichte der Heiligen und ihrer Legenden besitzt derartige Erkenntnisziele, sondern sucht vielmehr nach den großen geistigen Bewegungen und Wandlungen im Spiegel zeichensetzender Vorbildgestalten und typisierbarer Viten. Von der Sache her kommt das Patronatswesen der Patrozinien den von mir gemeinten personalen Bezügen allerdings ein wenig näher, aber in der Forschung ist kaum die Rede von diesen gelebten und ritualisierten Beziehungen zwischen Patron und Klientel, allenfalls von dem Wunsch, ihm leibhaftig näher zu kommen durch Reliquienbesitz und Festesfeier. Hierbei scheinen dann bisweilen für brauchwürdig – und damit volksläufig im Sinne von Subkultur interpretierte Frömmigkeitsgebärden auf.

Noch direkter allerdings lassen sich derartige ostentative Zeugnisse bei einer phänomenologischen Beschreibung kirchlicher „Schutzhörigkeiten“ beobachten, so bei den „Wachsinsern“ und bei den „Oblaten“, weil hier schon in den Quellensammlungen die uns besonders interessierenden Belege begegnen, deren Erscheinungsformen den Frömmigkeitsforschern und Volkskundlern deshalb besonders auffallen, weil sie ihnen aus nachmittelalterlicher Zeit noch – oder wieder – geläufig sind¹.

Die Devotio bedarf eines Patrons. Sie ist das Unterwürfigkeitsverhältnis seines Klienten. Das geistliche Hauptwerk der „Devotio moderna“ zum Beispiel, die „Imitatio Christi“ ist in der Form eines Dialogs zwischen Dominus und Servus abgefaßt, wobei im Falle Gottes der Gedanke der Knechtschaft wörtlich formuliert wird: „Soli enim servi crucis inveniunt viam beatitudinis et verae lucis“, und dies wird dann im Sinne des markinischen „Servus servorum“ auf den Nächsten übertragen im Gemeinschaftsleben: „Beuge dich hier freiwillig unter die Hand eines jeden und laß es dich nicht verdrießen, wer dies will oder befiehlt. Sorge dich vielmehr darum, was immer dir einer befiehlt oder ansinnt, weil er Oberer, jünger, oder gleichaltrig. Nimm es voll und ganz an und erfülle es in reiner Absicht.“²

Devotio heißt schließlich Ergebenheit, freiwillige Unterwerfung, Dienstbarkeit –

¹ Georg Schreiber, Zum Sprachgebrauch des mittelalterlichen Oblationswesens (Wörishofen 1913). – Ders.: Volkstum im Eigenkirchenzeitalter, in: Rheinisches Jahrbuch f. Volkskunde 7 (1956) 229–254. – Eugen Wohlhaupter, Die Kerze im Recht (Weimar 1940). – Stephan Hilpisch: Oblaten, in: LThK VII, 1962, Sp. 1083 ff. – Weitgehend unbekannt ist eine Schrift des 18. Jahrhunderts, die unser Problem schon gut erfaßt hat. Gottfried Samuel Treuer, Untersuchung des Ursprungs und der Bedeutung des Martens-Mannes. Wobey aus den Urkunden der mittlern Zeiten die mancherley Arten der Ministerialium und Dienst-Leute der Heiligen gezeigt werden. (Helmstädt 1733) 94 S. in 4°. Weitere Titel des Autors s. bei Christoph Daxelmüller, Bibliographie barocker Dissertationen zu Aberglaube und Brauch, in: Jahrbuch f. Volkskunde NF 3 (1980) bis 7 (1984), hier Reg. S. 235: Nr. 171, 585, 1398, 1935 (mit Bibl. Nachweisen).

² De Imitatione Christi (lat. Ausgabe mit dt. Übers. v. P. Mons, Regensburg 1959) III, 50, 36 f. u. 56, 15.

und noch die jüngeren Devotionsformeln der Courtoisie aus feudaler oder höfischer Zeit lauten: „unterthänigst, wohl affectioniert, sehr ergeben, in Ehrfurcht verharrend“ usw., genauso wie vor dem im barocken Tabernakel thronenden Sakrament, d.h. im Angesicht des herrscherlich gedachten Gottes: „Hier liegt vor deiner Majestät im Staub die Christenheit“, so wurde und wird heute noch gesungen³.

Vice versa wurden die säkularisierten Vaterlandsmythen mit gleicher Metaphorik gefeiert: „Ich hab mich ergeben mit Herz und mit Hand Dir Land voll Lieb und Leben mein teures Vaterland.“ Das korrespondiert im 19. Jahrhundert mit den Anheimstellungen der Soldatenvotive aus den Volksheeren der mitteleuropäischen Einigungskriege, die allerdings Maria ihr Herz entgegenhalten, um vor den Folgen der neuen Beglückungen auf dem Felde der Ehre beschützt zu werden⁴. Hier lautet die Parallele im religiösen Lied der Zeit: „Maria zu lieben ist allzeit mein Sinn in Freuden und Leiden ihr Diener ich bin.“⁵ Die genannten Soldaten auf den Votivtafeln in Bayern, Österreich und der Schweiz weihen sich einer himmlischen Patronin wie in den Jahrhunderten zuvor der gesamte konfessionelle Territorialstaat. Um es nochmals im Liede zu formulieren: „O himmlische Frau Königin, Du aller Welten Herrscherin. Du Herzogin in Franken bist, das Herzogtum Dein Eigen ist“, in heutiger, oft gesungener Fassung und auf ein Münchner Vorbild von 1637 zurückgehend⁶.

Damit sind wir bei dem barocken Landespatronat der Gegenreformation, bei der Patrona Bavariae, Franconiae und so weiter, worauf wir später nochmals zurückkommen müssen.

Vorerst zurück zur „devotio“, die in Deutschland mit „Andacht“ wiedergegeben zu werden pflegt, was jedoch völlig am Charakter der Sache vorbeigeht. Devotio heißt vielmehr Hingabe, wie neuerdings auch offizielle Übersetzungen der Lauretanischen Litanei bezeugen, etwa im Falle von „Vas insigne devotionis“, wo es nun statt Andacht Hingabe lautet. Bei Thomas von Aquin findet sich als Oberbegriff des ritualisierten Hingabevollzugs die Bestimmung von cultus, nämlich der konkrete Ausdruck jener Frömmigkeit im Sinne von devotio und zwar für unseren Zusammenhang klar differenziert durch die bekannte Unterscheidung in latría, die Anbetung, die allein Gott zukommt und in dulia, die Verehrung, die den Heiligen zugesacht werden darf⁷. Griechisch bedeutet „latreia theou“ den Gottesdienst im Sinne von verpflichtender Fronarbeit, wie unser altdeutsches Wort exakt übersetzt, nämlich Herrendienst. „Douleia“ aber ist – und hier wird es nun für uns besonders interessant – die Dienstbarkeit des

³ Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, hrsg. v. den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich (Katholische Bibelanstalt Stuttgart 1975), im Eigentum des Bistums Würzburg Nr. 817 aus dem Landshuter Gesangsbuch von 1777, Ausgabe 1790 durch Michael Haydn verbessert.

⁴ Wolfgang Brückner, Bild und Gebet. Vom Soldatenvotiv zum Kriegerdenkmal, in: Volkskunst 7 (1984) H. 1, 15–23.

⁵ Gotteslob (wie o. Anm. 3), Nr. 594 mit 1972 umgedichtetem Text, aber noch nach der Melodie von 1765. Den „Diener“ gibt es nicht mehr.

⁶ Michel Hofmann, Herzogin in Franken und Bayern. Wanderungen und Wandlungen eines Marienliedes, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 24 (1962) 293–305.

⁷ Thomas v. Aquin, Summa theologiae 2 II q.82, danach Th. Wilmsen s. v. Devotion in LThK III (1959) Sp. 313 f.

Sklaven, die Dienerschaft von Unterjochten, die Vasallität von Untertanen, sozusagen im zweiten Glied der Herrschenden mit Machtleihe.

Solche Herleitungen aus Personenverbandsvorstellungen im Ohr, vermag man sehr viel aufmerksamer Frömmigkeits- und Brauchphänomene zu beobachten, die offensichtlich nicht bloß mit Worten spielen, sondern den gemeinten Gehalt der religiösen Vorstellungen zu verwirklichen trachten. Es bietet sich für den Volkskundler wiederum an, von seinen Kenntnissen der frühen Neuzeit aus ins Mittelalter zurückzuschreiten.

Die dem Begriff nach schon erwähnte „esclavage“, die „heilige Sklavenschaft zu Ehren der Muttergottes“, ist eine im 17. Jahrhundert virulente und an verschiedenen Orten formulierte und praktizierte Idee, die sich theologisch entfaltet findet in den Schriften des erst im 19. Jahrhundert kirchlich anerkannten, weil zuvor von den Jansenisten bekämpften, 1888 selig und 1947 heilig gesprochenen französischen Priesters, Volksmissionars und Ordensgründers Ludwig Maria Grignion de Montfort (1673–1716)⁸. Seine Gedanken sind wiederum abhängig von der brabantischen „Margarita evangelica“, einer 1602 ins Französische übertragenen Mystikerinnenhandschrift des Spätmittelalters⁹. Heutige Übersetzer des Grignion ersetzen „Sklave“ durch „Diener“¹⁰, nachdem der „Liebessklave“ noch fatalere Assoziationen hervorruft und schon im 17. Jahrhundert das dazugehörige devotionale Zeichen entsprechender Bruderschaften, nämlich das Tragen von Ketten am Arm oder Hals verpönt war durch päpstliche Anordnung 1673 und heute durch das Tragen einer Medaille ersetzt worden ist¹¹. Andere Formen der Kennzeichnung im Stile des zeichenhaften Pars-pro-toto waren seinerzeit noch im Schwange wie Gürtel, Cingula und Skapuliere als Kleinformen von Ordenstrachten für die Mitglieder der Dritten Orden und Bruderschaften¹².

Im Mittelalter gab es für die ebenfalls schon erwähnten Oblati sehr viel drastischere und zugleich öffentliche Gebärden der Zeichensetzung rechtlichen Charakters. Bei Du Cange finden sich dafür eindringliche Zeugnisse schon aus dem 11. Jahrhundert¹³. Die als Kinder dem Klosterleben Geweihten gehörten im wörtlichen Sinne dem Klosterpatron, waren sein eigen. Diese geistliche Leibeigenschaft wurde sinnfällig gemacht durch das Umschlingen des Halses mit dem Glockenseil der Kirche in Gegenwart von Zeugen. Im frühen 13. Jahrhundert hält den Brauch auch ein Exempel des Zisterziensers Caesarius von Heisterbach fest, wo sich ein Marienverehrer „fune collo

⁸ Das Goldene Buch der vollkommenen Hingabe an Maria vom heiligen Ludwig Maria Grignion von Montfort, vollständig neue Übersetzung von *Hilde Firtel*. Vorwort und einleitende Kapitel von *Prof. Dr. Rudolf Graber* (Freiburg/Schweiz 1954) XXV–XLVII.

⁹ LThK V (1960) Sp. 1384.

¹⁰ *Graber*, (wie o. Anm. 8) XVI–XXI.

¹¹ Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch von *P. A. Maurel SJ*, aus dem Französischen von *P. Joseph Scheider SJ*. (5. nach der 16. frz. Ausgabe verbesserte und vermehrte Aufl., Paderborn 1874) 344–346: V, 95 „Heiliger Slavendienst zu Ehren der Mutter Gottes“.

¹² Skapulierbruderschaften der Karmeliten, Gürtelbruderschaften der Franziskaner und Augustiner, Rosenkranzbruderschaften der Dominikaner.

¹³ *Du Cange*, Glossarium mediae et infimae latinitatis. Tom. VI. (Niort 1886) 13a/b (s. v. Oblati, 9 ff.).

suo injecto“ zu einer jährlichen Kopfsteuer („censum de capite suo“) für jene arme Kirche verpflichtet. Er ergibt sich dem Patron rechtsverbindlich durch die Selbstverpfändung („se illi super altare offeret“) als ein „servum glebae“, d.h. als Grundholde, der deshalb jährliche Zinsablösungen leistet, so wie es die wirklichen hörigen Scholtenpflichtigen zu tun pflegten: „qualem servi originarii solvere consueverunt“ (Miracula I. VIII, c.39).

Heiligenknechtschaft konnte auch durch das Zeichen des Kettentragens (vincula cervici) wie im weltlichen Recht (man vergleiche Grimms Deutsche Rechtsaltertümer) sinnfällig gemacht werden, verbunden mit der jährlichen Wiederholung des Hingabeaktes „sub annuo censu“, sprich durch „munera“ oder Opfergaben, so beim heiligen Remigius nach Du Cange belegt und im nachmittelalterlichen Volksbrauch bei St. Leonhard an seinen süddeutschen Kultusstätten sinnfällig gemacht¹⁴. In Mainfranken kennen wir noch ähnliches bis ins 20. Jahrhundert hinein, wenngleich im volkstümlichen Heilbrauch zum bloßen und das heißt unverstandenen Ritual abgesunken, nämlich das Umwinden des Halses mit dem Glockenseil der Kapelle über dem Amorsbrunnen bei Amorbach oder in St. Wolfgang zu Distelhausen¹⁵.

Zwischenglieder zum Mittelalter für den sachlichen Zusammenhang bieten die Mirakelbücher des 16. bis 18. Jahrhunderts in Süddeutschland, zuerst für Altötting 1939 durch Maria Angela König aus vorreformatorischer Zeit beschrieben als „zinspflichtige Hörigkeit“; z. B. 1509 hat sich ein Hans Weber bei schwerem Steinleiden „zynper gemacht mit eynem sexer seyn leptag her zu kumen“, oder es heißt von einem Bauern, daß er eine „jährliche Ewiggült“ von 64 Pfennig aus seinem genau bezeichneten Gut leisten will, auf dem nun diese Zahlung lastet. Von 1516 ist eine leblange Wachszinsigkeit vermerkt und so fort¹⁶.

K. S. Kramer hat 1954 die protokollierten Wunder von Bopfingen in Schwaben untersucht und seine Ergebnisse unter dem Titel publiziert: „Sankt Blasius zu leibeigen“, so wie der geläufige Terminus des 1512 niedergeschriebenen Textes lautet oder auch „zinsbar machen“, was in der Regel für den Sterbfall die Verpflichtung des Erstkleides einschließt, also nochmals pars pro toto anzeigt, wie sehr auch die bloße Nennung eines verlobten „Falles“ auf eine gesamte Leibeignung schließen läßt. Diese „Eigenleute“ des hl. Blasius zu Bopfingen finden sich dann am Schluß des Mirakelbuches nochmals in besonderer Liste zusammengefaßt unter der Überschrift „Das sind Sant Blasius Ewig aygen lutte“¹⁷. Die schwächere Form von bloßer jährlicher Zinsbarma-

¹⁴ Ebd., 136 f., vgl. Otto Holzapfel, Zur Phänomenologie des Ringbrauchtums, in: Zeitschrift f. Volkskunde 64 (1968) 32–51, Fessel und freiwillige Leibeigenschaft bei Leonhard: 37–43.

¹⁵ Hans Dünninger, Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiet der heutigen Diözese Würzburg, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 23 (1961) 53–176; 24 (1962) 52–188, hier I, 111–118.

¹⁶ Maria Angela König, Weihegaben U. l. Frau von Altötting. 2 Bde., (München 1939/40) I, 242 ff.

¹⁷ Karl-S. Kramer, „Sankt Blasius zu leibeigen“, in: Bayer. Jahrbuch f. Volkskunde (1954) 141–150.

chung, also ohne Sterbfallsverpflichtungen finden sich oft in Mirakelbüchern der frühen Neuzeit, z. B. in denen von Grafrath allein 891mal¹⁸.

Dieter Harmening konnte 1966 für Franken zeigen, daß in den Mirakelbüchern jenes Phänomen geläufig geblieben ist, sich durch Jahreszins in die Klientel des helfenden Patrons einzureihen und das heißt ein geistliches Rechtsgeschäft abzuschließen mit den himmlischen Mächten. „Zynshafftig“ werden heißt das hier und wird mit jährlichen Leistungen an Brot, Wein, Eiern, Schmalz, Getreide, Vieh und Pferden oder Geld abgegolten¹⁹.

Ich selbst habe 1956 mainzische Belege des 17. Jahrhunderts publiziert, aus denen der rechtliche Charakter dieser Verschreibungen im politischen Alltag deutlich wird, weil sich solche Leute bisweilen dem steuerlichen Zugriff der weltlichen Obrigkeit zu entziehen suchten, indem sie sich weigerten, die sogenannte „Leibsbeth“ zu entrichten, indem sie die geistliche Leibeigenschaft und die damit verbundene Zinspflichtigkeit etwa beim hl. Blut in Walldürn und andernorts vorschützten, was dort schon vor 1500 in stehenden Wendungen der Texte wie „des blutz eygen ... ir lebtag“ bekannt war²⁰.

Der schon aufklärerisch argumentierende Helmstedter Professor G. S. Treuer hat 1733 folgende Kategorisierung vorgenommen: „Die Personen wurden den Heiligen auf unterschiedene Art gewidmet, die sich in fünff Classen eintheilen läst. I. Daß sie Vasallen und Lehns = Leute der Heiligen wurden, und ihre Güter ihnen zur Lehn auftrugen, wovon die Stiffter und Clöster die grösten Vortheile und Reichthümer zohen. II. Daß sie sich den Heiligen und ihren Stifftern zu allerhand Diensten verpflichteten, wovon sie den Nahmen der Ministeralium führten. III. Daß sie sich aus der Freyheit als homines proprii und eigne Leute ergaben, jedoch nur vor ihre Person und zu einer gewissen Bedingung, welche sie zu leisten übernahmen, ohne sich zu den übrigen Eigenschafften eines hominis proprii zu verstehen oder anheischig zu machen. IV. Daß sie völlige homines proprii und Leibeigne des Heiligen und seines Stiftes wurden, und ihm ihre Servitia leisteten. V. Daß, da sie bereits in Diensten oder gar der Leibeigenschaft gestanden, sie von ihren Herrn dem Heiligen zum Dienst und zur Knechtschafft geschenkt oder mit den Gütern, als glebae adscripti übergeben worden.“²¹

Hans Dünninger hat das Phänomen mit dem ursprünglichen Sinn der „confessio“ in Zusammenhang gebracht: Unterwerfungsgebärde vor einem Stärkeren, wenn man biologistisch-ethologisch formulieren wollte und darum Bußcharakter und Gnaden-erlebnis in einem gesehen als Bestätigungsakt jährlicher Wiederholung, so daß solche fromme Übung oder Devotionsverpflichtung uns heute wie bloße „Andacht“ erschei-

¹⁸ Karl-S. Kramer, Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath, in: Bayer. Jahrbuch f. Volkskunde (1951) 99.

¹⁹ Dieter Harmening, Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28 (1966), 25–240, hier 123.

²⁰ Wolfgang Brückner, Die Verehrung des hl. Blutes in Walldürn. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrtens (= Veröff. d. Geschichts- u. Kunstvereins 3, Aschaffenburg 1958) 92 f.

²¹ Treuer (wie o. Anm. 1), 6, § III.

nen mag und also unsere Übersetzungen aus dem Geist heutiger Frömmigkeitsstile (devotio = Andacht) den einst gelebten Sinn nicht mehr ganz treffen²².

Derselbe Autor hat schon vor drei Jahrzehnten am Beispiel der Würzburger Kiliansverehrung gezeigt, daß es sich bei diesem durch die Jahrhunderte wandelnden und erst im 15. Jahrhundert reich entfaltenden Kult zuvor keineswegs um „Wallfahrt“ im heute gerne für volkstümlich gehaltenen Sinne gehandelt hat, obgleich daraus das gegenwärtig größte Volksfest dieser Region in unserem Jahrhundert nach Termin und parallelen kirchlichen Feiern „Kiliani“ heißt, sondern daß hier, zumal im Hochmittelalter, der typische Fall von rechtlichen Pflichtprozessionen am Kirchweihstag, zu Pfingsten und erst spät auch am Patroziniumstage des Kilian dahinterstehen²³. Wir kennen sie genauer durch Nikolaus Kyll für das alte Erzbistum Trier, wo ihr Umkreis monographisch aufgearbeitet worden ist. „Pflichtprozessionen und Bannfahrten“ heißt der gewichtige Titel von 1962, unter dessen Rubrik uns heute so kurios erscheinende, weil nur noch vereinzelt vorkommende und deshalb zum Spektaculum gewordene Relikte wie die Echternacher Springprozession fallen²⁴.

Der Benediktiner Dom Berlière hat schon 1922 den Begriff der „Processions des Croix banales“ geprägt²⁵, den wir im deutschen Wort „Bannfahrten“ als Grenzbegehungen ein wenig nachvollziehen können und womit bisweilen die Wetterbittgänge um die Gemeindeflur von der Forschung bezeichnet worden sind. Auch die daraus resultierende Feststellung ist uns inzwischen geläufig, daß die mitteleuropäische Fronleichnamsprozession liturgisch eigentlich eine Bannprozession von der Art der Rogationes war und zwar noch bis in unsere Gegenwart hinein. Im Barock wurde sie gar als sakramentale Flurprozession zum Teil zu Pferde und durch die Weinberge quasi multipliziert und wechselseitig beeinflusst, jedenfalls handelte es sich um eine Devotionsform, die von der Aufklärung für vornehmlich superstitiös gehalten wurde. Sie ist jedoch viel wahrscheinlicher der ständigen gemeindlichen Selbstvergewisserung im Bannabstecken jeglicher Art zuzurechnen, d. h. wiederum vornehmlich dem Rechtsdenken und Normierungsverhalten verhaftet, wie es von älteren Traditionen strukturell und ritualisiert vorgegeben war²⁶.

Die „cruces banales“ der Wallonia des Hochmittelalters, dort vom 11. Jahrhundert an belegt, heißen in Trier „statio bannata“ und gehören zum sogenannten Bannfreitag; das sind wechselnde Termine, an denen gewisse Gemeinden zum Besuch bestimmter

²² Hans Dünninger, Ablaßbilder. Zur Klärung der Begriffe ‚Gnadenbild‘ und ‚Gnadenstätte‘, in: Jahrbuch f. Volkskunde NF 8 (1985) 50–91, hier 72 f.

²³ Dünninger (wie o. Anm. 16), II, S. 143–168. – Ders.: „Frankens politischer wie religiöser Mittelpunkt“. Die Kilianiwallfahrt in früheren Jahrhunderten. In: Johannes Erichsen (Hrsg.): Kilian. Mönch aus Irland, aller Franken Patron. Aufsätze (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte u. Kultur 19, München 1989) 405–418.

²⁴ Nikolaus Kyll, Pflichtprozessionen und Bannfahrten im westlichen Teil des alten Erzbistums Trier (= Rheinisches Archiv 57, Bonn 1962).

²⁵ Ursmer Berlière, Les processions des croix banales, in: Académie royale de Belgique (Bulletins de la Classe des Lettres et de Sciences morales et politiques 5^e série VIII, Bruxelles 1922) 419–446.

²⁶ Brückner, (wie o. Anm. 21) 113 f.

Orte mit Pfarrkreuz und Heiltümern sowie Abgabeleistungen verpflichtet waren²⁷. Es handelt sich um urpfarrliche Zusammenhänge auf dem Lande, um grundherrliche Klosterbeziehungen oder um den Besuch bischöflicher Domkirchen zur ursprünglichen „*visitatio religiosa*“, in der späteren Praxis um die demonstrative jährliche Befestigung der Zugehörigkeitsverhältnisse mit Pflichtgang und Oblationen einerseits sowie bestätigenden, ebenfalls pflichtmäßigen Reichen der Gegenseite in Form von feierlichem Geläut und festgeschriebenen Willkommenstrünken. Die sich daraus entwickelnden „Bethmärkte“ haben den späteren, nach heutiger Anschauung „Wallfahrtscharakter“ optisch, aber nicht funktional verstärkt.

Die Forschung, zumal die religionswissenschaftliche und die seit den Tagen der Grimms mythologisch eingefärbte des allgemeinen Bildungsbewußtseins denkt weiterhin vielfältig eindimensional aufklärerisch, nämlich orientiert an der Vorweg-Aannahme von Aberwitz. So haben selbst kirchenhistorische Theoretiker, die genannten Zusammenhänge mißachtend, die Entstehung der mitteleuropäischen Wallfahrten in viel zu frühe Zeiten zurückverlegt, z. B. Andechs zum ältesten Pilgerplatz Deutschlands gemacht, wie im Lexikon für Theologie und Kirche durch Bauerreiss nachzulesen. In Wirklichkeit, so läßt sich noch heute an den Bittprozessionen für Andechs ablesen, existierte dort lange vor der sagenhaften Reliquienauffindung des 14. Jahrhunderts mit dem anschließenden, die Wallfahrt begründenden Jubelablaßgeschäft des Bayern-Herzogs und des Papstes in München ein alter Bannzusammenhang, dessen vormittelalterliche Belege mit dem späteren Kult in keinerlei Zusammenhang stehen und also auch für eine ältere Kontinuität nicht in Anspruch genommen werden können²⁸.

Auf Grund unserer volkskundlichen Phänomenanalysen der letzten Jahrzehnte bemerken inzwischen holländische Mediaevisten, daß selbst für Rom erst vom Spätmittelalter an der Volksandrang tatsächlicher Wallfahrt konstatiert werden kann, während in der Literatur noch immer jeder ad limina ziehende Prälat des Mittelalters für einen Pilger ausgegeben wird, obgleich doch ganz andere kanonische Zusammenhänge dominieren. Es lassen sich – das will ich damit andeuten – Rechtsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis nicht voneinander trennen wie im neuzeitlichen Denken Kirche und Staat²⁹.

Doch wir müssen zurück zu den tatsächlich „regierenden“ Patronen und Patronaten, die uns noch besonders ausgeprägt in nachmittelalterlicher Zeit auf der Ebene der Landespatrone im Konfessionsterritorium begegnen. Von der Patrona Franconiae war schon kurz die Rede. Sie gehört der gegenreformatorischen Religionspolitik an, und deshalb konnte eine Untersuchung über die nachmittelalterliche Wiederbelebung der marianischen Wallfahrt in Dettelbach zu Recht überschrieben werden mit „Maria

²⁷ Kyll, (wie o. Anm. 24) 17.

²⁸ Wolfgang Brückner, Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung, in: Festschrift Josef Dünninger (Berlin 1970) 384–424, hier 402 ff.

²⁹ Paul Berbée, Die Romwallfahrt aus der Sicht stadtrömischer Quellen zwischen 1377 und 1550. Prämissen und Probleme ihrer Erforschung, in: Jahrbuch f. Volkskunde NF 9 (1986) 85–111.

siegt in Franken“³⁰. Der dafür verantwortliche Fürstbischof Julius Echter ließ auch seine zum Renaissance-Schloß ausgebaute Festung Marienberg durch eine überlebensgroße, goldene Madonnen-Statue hoch auf dem Turm über Stadt und Land in jenem Sinne markieren. Im Mittelalter hatte der Missionspatron Kilian diese politische Rolle gespielt, denn spätestens seit der Schlacht von Kitzingen 1266 waren Domkapitel und Stadt Würzburg vereint siegreich „sub vexillo Kiliani“ gewesen, der heute noch existierenden fünf Meter hohen Kriegsfahne des frühen 13. Jahrhunderts, die auch bei späteren siegreichen Gefechten auf Wagen in den Kampf gefahren wurde³¹. Das half natürlich die Verehrung und Patronatsbeziehungen steigern, so daß im 15. Jahrhundert Heiltumsfahrt und Tumuluskult mit Ablassverleihung, Schaudevotion, Silberreliquiaren, Kiliansbrunnen usw. folgten, aber eben all dies sekundär, woran das 17. Jahrhundert strukturell und damit in einem Zugriff anschließen konnte, wobei der Landespatron Kilian eigentlich nur noch auf den Nationenfesten in Wien und den dort gehaltenen Heiligenpredigten die alte Rolle zu spielen vermochte³². Jetzt war in katholischen Landen überall Maria an oberste Stelle getreten.

Anna Gräfin Coreth hat uns hier vor dreißig Jahren den Weg zum besseren Verständnis gewiesen mit ihrer Schrift „*Pietas Austriaca*“ von 1959³³. Eucharistische und marianische Frömmigkeit der Habsburger des Barock werden nicht bloß als familiengebundene Herrschertugenden in legendarischer Tradition gesehen (Schillers Ballade vom Grafen von Habsburg und Maximilians Jagdmirakel in der Martinswand), sondern die Verfasserin belegt ein bewußt gelebtes Gottesgnadentum, das in der eigenen Devotion eine geradezu knechtische Stellvertreterschaft auf Erden sucht. Solche Art Frömmigkeit als Herrschertugend nennt sich darum selbst „*Pietas Austriaca*“ oder „*Pietas Austriae*“ der „*Domus Austriae*“. Dahinter steht der explizite Gedanke eines wirklichen Auftrags zur Gegenreformation, getragen von den drei Säulen, auf denen diese Herrschaft ruht: katholischer Glaubenseifer, Sakramentskult und Immakulataverehrung³⁴. An letzterer läßt sich besonders deutlich die vom Mittelalter ererbte personalisierende Denkweise aufzeigen. Maria als die Unversehrte, Unverfälschte war Bild der alten Kirche in einem neuakzentuierten, ja zugespitzten Sinne, so daß sie nun zum Feldzeichen der Katholizität gegen Heiden und Ketzer werden konnte³⁵. Unter ihrem Banner gelangen die Siege am Weißen Berge („*Maria de victoria*“ ist ein Gnadenbild aus dieser Schlacht), und Sobieski siegte am Kahlenberge zu Ende des Jahrhunderts gegen die Türken mit dem Schlachtruf „*Maria*“, so daß er den Lorbeer später

³⁰ Hans Dünninger, *Maria siegt in Franken. Die Wallfahrt Dettelbach als Bekenntnis* (= Land und Leute, Würzburg 1979).

³¹ Karl Borchardt, *Der hl. Kilian als Symbolfigur des Bistums Würzburg im Spätmittelalter*, in: *Erichsen*, (wie o. Anm. 23) 373–382.

³² Wolfgang Brückner, *Frankenbewußtsein und Kilianspräsenz im Lied seit der Aufklärung*, in: *Erichsen*, (wie o. Anm. 23) 455–473, hier 458 f.

³³ Anna Coreth, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich* (= Österreich Archiv, München 1959).

³⁴ Ebd., 43 ff.

³⁵ Wolfgang Brückner, *Erzählende Kurzprosa des geistlichen Barock. Aufriß eines Forschungsprojektes am Beispiel der Marienliteratur des 16. bis 18. Jahrhunderts*, in: *Österreichische Zeitschrift f. Volkskunde* 86 (1983) H. 3, 101–148, hier 101 f., 115–118.

in der Augustiner-Hofkirche zu Wien dem Gnadenbild von Loreto aufsetzen konnte, in dessen dortiger maßstabgetreu nachgebauter Kapelle des Heiligen Hauses. Erst Josef II. ließ sie abreißen.

Loreto-Kapellen hatten die Lobkowitz und andere böhmische Adelige längst überall errichten lassen, am prächtigsten aber auf dem Hradschin in Prag. Eine neue Terra sancta im Zeichen des Heiligen Hauses von Nazareth war entstanden; sie hat uns der Kunsthistoriker Franz Matschke vor einem Jahrzehnt als gegenreformatorische Architekturpolitik vorgestellt³⁶. Wiederum tritt das Motiv der Grundherrschaft, nun im modernen Territorialstaat als Landespatronat formuliert, entgegen, so daß Maria die Patronin der verschiedenen Regionen und damit deren eigentliche Herrscherin im wirkungsmächtigen Verständnis werden konnte. In Österreich wurde sie offiziell zur obersten Feldmarschallin mit dem Titel einer Generalissima ernannt und kam wie zuvor schon bei den Bayern nicht bloß auf die Münzen, sondern auch auf die Kriegsfahnen³⁷. Das Beispiel Tillys für die Liga im Dreißigjährigen Krieg mit dem Bilde der Gnadenkapelle und des Gnadenbildes von Altötting bildete das Muster. Sie hängt heute als Beutestück in der Ritterholmkirche von Stockholm³⁸. Bayerns Vorbild gilt auch für die Weihe des Landes an Maria, dort schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts angelegt und mit der Errichtung der Mariensäule auf dem Münchner Schranneplatz 1638 offiziell besiegelt³⁹. In Österreich fand ein solcher Akt 1647 durch Errichtung einer ähnlichen Säule in Wien auf dem Platz „Am Hof“ statt, wo Maria ebenfalls zur besonderen Herrin und Patronin erhoben wurde⁴⁰.

Der Kaiser selbst, hier Ferdinand der Dritte, begab sich persönlich in die schon zitierte Sklavenschaft Mariens⁴¹. Unter Leopold I. gewann Maria schließlich den Rang einer oder der eigentlichen „Kaiserin und Königin“, die offizielle Weihe von Dynastie und Ländern des Reiches wurde 1667 „Am Hof“ wiederholt. Auch die Rückerobierung Ungarns geschah selbstverständlich im Zeichen der „Magna Hungariae Domina“, und noch heute kann man im Budaer Schloß, der jetzigen Nationalgalerie, in den dazugehörigen Historiengemälden das Marienbanner der Sieger an zentraler Stelle ausmachen.

Leopolds III. Gemahlin Eleonore Magdalena von Pfalz-Neuburg war Mitglied der adeligen Gesellschaft „Sklavinnen oder leibeigene Dienerinnen Mariae“, begründet von Henriette Adelheid, der Gemahlin des Kurfürsten Ferdinand Maria von Bayern (gest. 1677) mit Sitz an der Münchner Theatinerkirche⁴². Diese hatte, ganz in der für das Spätmittelalter aufgezeigten geistlichen Leibeigenschaftssuche der kleinen Leute, wie bei Sankt Blasius in Bopfingen, ihre Weihe schriftlich auf dem Altar in Altötting

³⁶ *Franz Matschke*, Gegenreformatorische Architekturpolitik. Casa-Santa-Kopien und Habsburger Loretokult nach 1620, in: *Jahrbuch f. Volkskunde* NF 1 (1978) 81–118. – *Nikolaus Grass*, Loreto im Bergland Tirol, in: ebd. 2 (1979), 161–186. – *Walter Pötzl*, Loreto in Bayern, in: ebd., 187–218.

³⁷ *Coreth*, (wie o. Anm. 33) 48–51.

³⁸ *König*, (wie o. Anm. 16) II, Taf. 15.

³⁹ *Michael Schattenhofer*, Die Mariensäule in München (München u. Zürich 1970).

⁴⁰ *Coreth*, (wie o. Anm. 33) 53 f.

⁴¹ Ebd., 52 f., zum Folgenden 57.

⁴² Ebd., 60.

niedergelegt, worin sie sich „der glorreichen Kaiserin des Himmels und der Erde“ als „Sklavin“ überließ mit all ihrem Besitz an äußeren und inneren Gütern und Maria zur „Universalerbin“ einsetzte. Ihr Mann, Kurfürst Ferdinand Maria, trug den von seinem Vater Maximilian I. von Bayern als Zeichen der Katholizität seinem Sohn mitgegebenen Namen der Gottesmutter. Er hat sich, wie auch schon der Vater und später weitere Wittelsbacher nicht allein mit seinem tatsächlichen Herzen verlobt. Sie kamen alle post mortem nach Altötting und stehen dort noch heute in silbernen Herzkurnen um das Gnadenbild versammelt. Der Kurfürst hat auch einen Hingabevertrag, eine Urkunde für Maria mit dem eigenen Blute geschrieben: „in mancipium tuum me tibi dedico“ (so Maximilian 1645)⁴³.

Damit ist die Sklavenschaft eigens benannt, und sie weist eine deutliche Parallele zu den faustischen Höllenpakten mit dem Teufel der Theophilus-Legende aus dem Mittelalter auf, was im Zeitalter der Magie und der Hexenprozesse geglaubte Realität besaß und schon früher stets jenen personenverbandstypischen Lehensakt in all den Formen des ritterlichen Homagiums vorstellen ließ. So mußten die reichen Templer auf der Folter aussagen, sie hätten dem Teufel den Hintern geküßt und sich damit seiner Oberherrschaft dienstbar gemacht⁴⁴. Der skrupellose französische König Philipp IV. instrumentalisierte 1305 die vom zeitgenössischen Lebewesen geprägte Anschauungsweise nicht anders als in heutiger Zeit Josef Stalin die Verschwörungs- und Verratsbezeichnungen seiner Schauprozesse gegen unliebsame Genossen. Die Theologie der Hexenverfolgung ging genau diesen intellektuellen Weg über den Teufelspakt⁴⁵. Mir scheint es wichtig, die damals im Lebenskreis der Betroffenen für plausibel gehaltenen Denkstrukturen herauszupräparieren, um verstehen zu können, was jeweils gespielt oder geglaubt oder eben unreflektiert praktiziert oder für praktikierbar gehalten worden ist. Auch religiöse Verhaltensformen sind geschichtlich geprägt und d. h. gesellschaftlich vermittelte Lebensweisen.

Deshalb ein letzter Hinweis auf ein mir besonders wichtig erscheinendes Problem des Patronatswesens: der mittelalterliche Korporationsgedanke. Im Handwörterbuch der Rechtsgeschichte nennt Adalbert Erler 1978 s.v. „Körperschaftssymbolik“ die moderne Rechtsfigur der „juristischen Person“ ein rätselhaftes „miraculum juris“, obgleich der Autor auf die, wie er formuliert, „starken Impulse“ der neutestamentlichen Corpus-Vorstellungen der Paulusbriefe verweist⁴⁶. Er kennt nicht die Studien von Ernst Kantorowicz zur mittelalterlichen politischen Theologie des Königtums: „The King's Two Bodies“ von 1957, dem sich mein Buch über „Bildnis und Brauch“ von 1966 angeschlossen hat⁴⁷. Die Idee des „Corpus Christi Mysticum“ mit Haupt und Gliedern war nicht bloß dem Mittelalter und der Reformationszeit geläufig, sondern

⁴³ *König*, (wie o. Anm. 16) I, Taf. 32 f.

⁴⁴ *G. Gmelin*, Schuld oder Unschuld des Templerordens (Stuttgart 1893).

⁴⁵ *Dieter Harmening* „aufsezz“ und „zuosatz“: Der Fall der Hexen. in: *Ferdinand Seibt u. Winfried Eberhardt* (Hrsg.): Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit (Stuttgart 1986) 510–525.

⁴⁶ *Adalbert Erler*, Körperschaftssymbolik, in: HRG II (1978) Sp. 1155–1159.

⁴⁷ *Ernst H. Kantorowicz*, The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology (Princeton NJ 1957). – *Wolfgang Brückner*, Bildnis und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigies (Berlin 1966).

hat noch in unserem Jahrhundert die katholische Theologie maßgeblich geprägt; ihr eignet also eine klare Vorstellungskraft, so daß die Fiktion eines *Corpus politicum* des mittelalterlichen Königs und seiner Herrschaft völlig parallel gesehen werden kann, was wiederum mit der kanonistischen Korporationstheorie – etwa der Ordenskommunitäten – übereinstimmt. Patron und Haupt ist der Heilige, der Abt lediglich sein Stellvertreter auf Erden, so wie der Papst an Stelle Christi und daher *Servus servorum*. Repräsentatio heißen deshalb die stellvertretenden Amts- und Sakralhandlungen⁴⁸. Im Zeitalter der Schaudevotion⁴⁹, also spätestens seit dem 13. Jahrhundert, verlangte dies eine sinnfällige Repräsentation in Zeremoniell und Ritual. Eigentümer und damit Feudalherr blieb der eigentlich herrschende und darum schützende himmlische Patron. Nun wird auch verständlich, wie und warum im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit die kleinen Leute ihren Heiligen nicht anders begegnen als in den damals zeitgemäßen Hörigkeitsverhältnissen ihrer eigenen Lebenswelt.

Vorangegangen waren die Stadtrepubliken, zumal die italienischen, über die uns Hans Conrad Peyers Habilitationsschrift von 1955 unterrichtet und was er verfassungsrechtlich noch den Traditionen des „mythischen Staatsdenkens“ aus Vorzeitableitungen zurechnet, wenn die Stadtpatrone San Marco in Venedig etwa oder San Ambrosio in Mailand, San Giovanni in Florenz und Maria in Siena zu Figuren für die „Fiktion eines die Stadt regierenden Kollektivmenschen“ der „Herrschaft Vieler“ im republikanischen Gemeinwesen werden, weil so die „von den geltenden Staatsanschauungen allein anerkannte monarchische Einheit“ vorstellbar erscheint⁵⁰. Südfranzösische Städte haben dafür sinnfällige Anheimstellungsrituale benutzt, ohne ein ähnlich geartetes staats-theoretisches Selbstverständnis bemühen zu müssen, weil sie keine vergleichbaren republikanischen Freiheiten besaßen, aber ihr Patronatsverständnis entsprach als Kommune dem gleichen Personalverbandsdenken. Alle Einwohner zugleich ergaben sich dem himmlischen Helfer durch das Hörigkeitszeichen der Fesselung⁵¹. In kultischer Gürtung der gesamten Stadt, etwa einem Wachsdocht von der Länge des Umfangs der Stadtmauer, traten sie vor ihren Patron, in Valenciennes schon 1008 zunächst als Legendenmotiv des reliquiaren „Cordon rouge“ bezeugt, wo noch Maria selbst es ist, die ein solches Zeichen setzt, aber später dann in Limoges 1183 und 1614 erneuert an den hl. Martial mit einer aus diesem Mauerkranz-Wachsfaden gefertigten Gürtungskerbe, Tournai 1350 und 1580, Paris 1355 bis 1605 wiederholt; weitere Hinweise gibt es aus Montpellier, Tours usw. Leopold Kerzenbacher hat diese von der französischen Forschung zusammengetragenen Beispiele um mittel- und südosteuropäisches Vergleichsmaterial der Neuzeit und Gegenwart ergänzt unter

⁴⁸ Brückner, (wie o. Anm. 47) 84, 91.

⁴⁹ Vgl. Anton Mayer-Pfannholz, Die heilbringende Schau in Sitte und Kult, in: Festschrift Ildefons Herwegen (Münster 1938) 234–262.

⁵⁰ Hans Conrad Peyer, Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien (= Wirtschaft – Gesellschaft – Staat 13, Zürich 1955) 6.

⁵¹ Leopold Kretzenbacher, Kettenkirchen in Bayern und in Österreich. Vergleichend-volkskundliche Studien zur Devotionalform der „cinctura“ an Sakralobjekten als kultisches Hegen und magisches Binden (= Abhdlg. d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften phil.-hist. Klasse NF 76, München 1973) 26–33.

dem Begriff der „cinctura“ von Sakralobjekten. Er nennt das „kultisches Hegen und magisches Binden“⁵², was die hier weniger wichtigen Bezüge überakzentuiert.

Wir erinnern uns an die oben erwähnten, im 17. Jahrhundert von Rom untersagten Kettenbruderschaften und sehen damit zugleich das Herauswachsen aus dem offiziellen Kult, das Absinken alten hochschichtlichen Kulturgutes ins sogenannte Volk, nicht also – wie schon betont – Rudimente alter „culture populaire“ im Sinne des Franzosen Muschembled und verwandter englischer Sozialhistoriker. Es sind vielmehr Zeugnisse älterer Denkformen aus der einst „hegemonialen Kultur“, die nicht einfach die von Urzeiten her gepflegte „plebejische“ in Herrschaftsform war, sondern erst im Mittelalter entfaltet und gestaltet worden ist⁵³.

Zum Schluß ein Zitat von Hans Dünninger aus seinen Überlegungen von 1985 zu den Ablaßbildern des Spätmittelalters und der Entstehung der neuzeitlichen Begriffe Gnadenbild und Gnadenstätte, weil dies – neben dem gewichtigen Sachzusammenhang, der meist unkritisch und das heißt ahistorisch in weite Vergangenheiten zurückprojiziert wird – das entscheidende Grundelement all dieser Entfaltungen von Devotio im Mittelalter betrifft, deren Gnaden-Hoffnungen ebenfalls mit der Huld von Lehensherren, mit der vertragsgemäßen Gewährung von Nachlaß auf Grund von Unterwerfungen zu tun hat. Dünninger formuliert über das Verschwinden und damit unsere Verstehensschwierigkeiten solcher Devotionsformen: „In dieser Vielfalt und der sich abzeichnenden Entwicklung, daß sich der Bildkult wie im Osten zu einer Art von Sakrament entwickeln könnte, sieht die Aufklärung eine Gefahr. – Sie erhebt einen hegemonialen, stark an dem Majestätsbegriff des Absolutismus orientierten Anspruch des Altarsakraments, der nicht ohne Einfluß auf den christlichen Altarbau und die Stellung der Gnadenbilder innerhalb desselben bleibt. Mit dem Sturz der Monarchie verschwindet auch das Bewußtsein der ‚Herrlichkeit‘ und Maiestas Dei und das Empfinden dafür, was ‚Gnade‘ ist. Damit aber wird ‚Gnadenbild‘ zu einem Allerweltsbegriff, den man bedenkenlos auf jedes Heiligenbild anwendet, das aus scheinbar unverständlichen und – wie man meint – mit dem zentralen Anliegen einer Mahlfeier unvereinbaren Gründen einen beherrschenden Platz auf dem Altar einnimmt; denn wo ‚Herr‘ und ‚Vater‘ zu leeren Worthülsen geworden sind, hat man auch kein Verständnis mehr für einen Patron.“⁵⁴

⁵² Vgl. den Untertitel in Anm. 51 und das dazugehörige Kap. 68–98.

⁵³ Zur Auseinandersetzung um diese Begriffe vgl. *Wolfgang Brückner*: Popular Culture. Konstrukt, Interpretament, Realität, in: *Ethnologia Europaea* 14 (1984) 14–24.

⁵⁴ *Dünninger*, (wie o. Anm. 22) 90.