

Zeitschrift: Tugium : Jahrbuch des Staatsarchivs des Kantons Zug, des Amtes für Denkmalpflege und Archäologie, des Kantonalen Museums für Urgeschichte Zug und der Burg Zug

Herausgeber: Regierungsrat des Kantons Zug

Band: 26 (2010)

Artikel: Die Pilgerzeichen auf der Angelusglocke von St. Wolfgang bei Hünenberg

Autor: Wittmer-Butsch, Maria

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-526849>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.05.2026

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

Die Pilgerzeichen auf der Angelusglocke von St. Wolfgang bei Hünenberg

Maria Wittmer-Butsch

Anlass der vorliegenden Untersuchung bot die Ausstellung «Unfassbar – fassbar. Medien des Heils im Mittelalter», die vom 17. Juni 2008 bis zum 9. Januar 2009 im Museum Burg Zug zu sehen war.¹ Eine universitäre Arbeitsgruppe, bestehend aus am Nationalen Forschungsschwerpunkt (NFS) «Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen» beteiligten Forschern und Forscherinnen entwickelte das Konzept und machte an diversen Orten die für diese Schau geeigneten Objekte ausfindig. Für dieses Vorhaben erwiesen sich auch die Eigenbestände des Museums Burg Zug als sehr interessant. Das Museum konnte aus seiner Sammlung wichtige Exponate beisteuern, darunter die kleine Angelus-Glocke aus dem Zuger Nahwallfahrtsort St. Wolfgang (Dauerleihgabe der Pfarrgemeinde Hünenberg, Inv.-Nr. 3250). Dieses Objekt fasziniert die Schreibende in besonderem Masse, weil sie sich im Rahmen einer breiter angelegten Studie zur Medialität der vormodernen Wallfahrt bereits mit mittelalterlichen Pilgerzeichen befasst hatte. Zwei solche Zeichen zieren nebst einer kurzen Inschrift die Hünenberger Kleinglocke (Abb. 1), welche zusammen mit zwei weiteren Klangkörpern für die 1473–75 von der Stadt Zug erbaute Kirche hergestellt wurde.² Die kleine Glocke datiert von 1480 und kam sehr wahrscheinlich aus der Werkstatt von Peter II. Füssli in Zürich. Die auf dem Vorplatz der Kirche platzierte mittlere Glocke von 1477 stammte nämlich nach Ausweis des eingepprägten Hauszeichens von diesem Giessermeister. Füssli dürfte dann 1493 auch die mächtige dritte, heute noch im Turm hängende Glocke geschaffen haben.³ Schriftbänder auf den Glocken enthalten eine Anrufung Gottes, des hl. Wolfgang und Marias; je zwei Relieffiguren auf der mittleren und der grossen Glocke zeigen die Muttergottes und Wolfgang, den Bischof von Regensburg. Der kleinste der drei historischen Klangkörper, derjenige mit den Pilgerzeichen, sticht auf Grund dieser Verzierungsart aus dem hierzulande Üblichen doch etwas heraus, denn es sind in der Schweiz bis jetzt nur



Abb. 1
Hünenberg, Kapelle St. Wolfgang. Angelusglocke von 1480, vermutlich gegossen von Peter II. Füssli in Zürich. (Depositum in der Burg Zug)

gerade vier auf diese Weise geschmückte Glocken bekannt geworden.⁴ In der Pilgerzeichen-Forschung hat die Hünenberger Glocke bisher nicht die ihr gebührende Beachtung gefunden;⁵ mit der vorliegenden Untersuchung soll diese Lücke geschlossen werden.

Zum Wolfgangskult im Zugerland

Zu Beginn stellt sich die Frage, wie es zur Wahl gerade des hl. Wolfgang, Bischof von Regensburg, als Patron für das Gotteshaus kam, das von der Stadt Zug in der Nähe von Burg und Siedlung Hünenberg 1473–75 auf dem Abhang

¹ Vgl. den Ausstellungsbericht in *Tugium* 25, 2009, 53–55, sowie die Präzisierung dazu im vorliegenden Heft auf S. 77. – Vgl. auch das Begleitbuch zu den vier Teilausstellungen: Christian Kiening und Martina Stercken (Hg.), *SchriftRäume. Dimensionen von Schrift zwischen Mittelalter und Moderne*. Zürich 2008.

² Zur Baugeschichte der Wallfahrtskirche vgl. *KDM ZG NA*, 2, 310–318, sowie Peter Eggenberger et al., *Mittelalterliche Kirchen und die Entstehung der Pfarreien im Kanton Zug*. Zug 2008 (*Kunstgeschichte und Archäologie im Kanton Zug* 5), 184–187. – Zur Beschreibung der Kleinglocke s. unten S. 147.

³ Josef Grünenfelder, *Die Glocken im Kanton Zug*. Zug 2000 (*Kunstgeschichte und Archäologie im Kanton Zug* 4), 51–54. – Vgl. zur Handwerkerfamilie allgemein Jürg W. Vogel, *Die Geschützgiesserdynastie Füssli in Zürich*. Zürich 1985 (*Neujahrsblatt der Zürcher Feuerwerker-Gesellschaft* 176).

⁴ Der erste Bericht dazu stammt von Ernst Andreas Stückelberg, *Darstellungen an Glocken des Mittelalters*. *Anzeiger für schweizerische Altertumskunde* 23, 1890, 321–324. – Vgl. die Fundregion Schweiz in der Deutschen Pilgerzeichen-Datenbank (<http://www2.hu-berlin.de/sachkultur/pz/wallfahrt.html>).

⁵ Vgl. im Sinne einer ersten Skizze Maria Wittmer-Butsch, *Hünenberger Glocke*. In: Kiening/Stercken 2008 (wie Anm. 1), 346–347.



Abb. 2
Hünenberg, Kapelle St. Wolfgang.
Freskenzyklus eines unbekannt
Meisters zum Leben des Heiligen,
zweites Viertel 17. Jahrhundert.
Ein Pilger kniet am Ort der spä-
teren Kirche vor einem Bild des
hl. Wolfgang.

über der Reuss erbaut wurde. Gemäss der glaubhaftesten von drei Gründungslegenden hatte sich hier am Schnittpunkt wichtiger Verkehrswege zuvor spontan eine Wallfahrt zu einem Bilde Wolfgangs entwickelt. Ein frommer Pilger habe in der «Totenhalden» genannten Waldlichtung zur Abwehr des Bösen das Blatt mit einem Bildnis des Bischofs an eine Tanne aufgehängt.⁶ Diese Situation wird erstmals im Gemäldezyklus im Innern der Kirche aus dem zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts dargestellt (Abb. 2). Das damals verehrte Bild stammte – so interpretiert es be-

reits P. Rudolf Henggeler – von einem «Einsiedler Pilger»,⁷ das heisst also von einem Wallfahrer, der diesen Holzschnitt oder Metallstich bei der 1451 erstmals erwähnten Verkaufsstelle des Gnadenorts⁸ erworben haben mochte.⁹ Bekannt sind etwa die drei Kupferstiche mit dem Motiv der Gnadenkapelle, die der Meister E. S. zur Einsiedler Engelweihe von 1466 schuf; von diesem Meister sind auch einige Blätter mit Heiligen bekannt, allerdings figuriert Bischof Wolfgang nicht unter den heute erhaltenen Werken. Selbst wenn kein direkter Beleg dafür existiert, scheint es doch

⁶ Das ursprüngliche Gelände wird in anderen Gründungslegenden mit dem Grab eines hier erschlagenen Ritters bzw. mit den Gefallenen eines Scharmützels mit den Habsburgern 1388 in Zusammenhang gebracht. Vgl. KDM ZG NA. 2, 310, mit den Erläuterungen in Anm. 170 (auf S. 533). – Grünenfelder argumentiert mit den Pilgerzeichen auf der Glocke von 1480 als Indiz für eine schon längere Zeit blühende Wallfahrt. Die verschiedenen Versionen müssen sich nicht ausschliessen; das Bild eines Heiligen schien damals geeignet, den unheimlichen Ort sicherer machen. – Zum Namen Totenhalden s. auch Beat Dittli, Zuger Ortsnamen. Lexikon der Siedlungs-, Flur- und Gewässernamen im Kanton Zug. Lokalisierung, Deutung, Geschichten. Band 1–5 und Kartenband. Zug 2007, besonders 5, 55.

⁷ Tatsächlich war Einsiedeln damals das einzige bedeutende Wallfahrtsziel weit und breit, so dass der Schluss des Klosterpaters Rudolf Henggeler nicht als Voreingenommenheit gelten muss. Rudolf Henggeler, Die Zuger Konventualen im fürstlichen Benediktinerstifte U. L. Frau zu Einsiedeln. Zug 1918, 6.

⁸ Zu Einsiedeln als Pilgerziel s. Othmar Lustenberger, Einsiedler Marienverehrung am Vorabend der Reformation. Mitteilungen des historischen Vereins des Kantons Schwyz 94, 2002, 287–304. – Zu den schon seit 1426 schriftlich belegten kollektiven Zuger Wallfahrten nach Ein-

siedeln vgl. Josef Lang, Sakrales und Profanes aus dem Zugerland. Beiträge zur Religions- und Kulturgeschichte. Zug 2007, 25–53.

⁹ Die Geschichte des Pilgers, der einen Kult unter freiem Himmel ansties, erscheint in schriftlicher Form erstmals im Beitrag «St. Wolfgangs-Kirche im Zugerlande», ZKal. 1861, 15–23, besonders 16. – Vgl. die Äusserung von Franz Karl Stadlin, Topographie des Kantons Zug. Erster Theil, enthaltend seine politische Geschichte. Band 1–4, Luzern 1818–24, besonders 4, 255, Anm. 42.

¹⁰ Gebeine des hl. Wolfgang sind bezeugt 1323 im Altar der St.-Johannes-Kapelle im Kreuzgang des Klosters und 1598 im Meinradschrein. Vgl. Rudolf Henggeler, Die Reliquien der Stiftskirche Einsiedeln. Feierstunden, Wochenbeilage des Einsiedler Anzeiger 1927, 1–56, besonders 7. – In Einsiedeln beging man seit dem 12. Jahrhundert Wolfgangs Todestag liturgisch als Fest (Rudolf Henggeler, Professbuch Einsiedeln. 1933), über seinen Kult ebenda ist sonst wenig bekannt (vgl. etwa Odo Lang, Zum Millenarium des hl. Wolfgang. Portrait eines Lehrers. Einsiedeln 1994). Immerhin stellt ein kloster-eigenes Tafelgemälde von Andreas Zwyer (gestorben 1616), Mönch seit 1568, alle neun Heiligen dar, die aus Einsiedeln hervorgingen, darunter auch Wolfgang.

¹¹ Zur Übertragung der Reliquien 1497 vgl. UB ZG 2, Nr. 1702.

wahrscheinlich, dass die Verehrung dieses Heiligen den Bewohnern der Region durch Einsiedeln¹⁰ vermittelt wurde, das Kloster war nämlich am Zugerberg, am Menzingerberg und im Ägerital begütert. Auch die bei der Einweihung der Kirche üblicherweise bereits vorhandenen Reliquien des namengebenden Heiligen dürften vom Kloster Einsiedeln ausgeliehen worden sein, bis es dem Rat von Zug 1497 gelang, vom Abt von St. Emmeram in Regensburg heiliges Gebein für das neue Gotteshaus zu erlangen.¹¹ 1480 war Wolfgang auch Mitpatron eines Altars in der neu erbauten Kirche von Menzigen, was ebenfalls auf das Vorhandensein von Reliquien und damit auf Einsiedeln als Kultförderer verweist. Umgekehrt spielte Cham, in dessen Nähe die Wolfgangskirche errichtet wurde, bereits im Leben des hl. Meinrad eine gewisse Rolle. Der Heilige suchte um 828, vom Zürichsee kommend, die «villa Chama» auf, um dort – so die älteste, um 900 verfassten Meinrads-Vita – zu fischen und sich nach einem Ort für eine Einsiedelei umzusehen.¹² Hans II. Seiler, Stadtschreiber und ab 1470 Rats Herr von Zug, stand schon von Amts wegen wiederholt in Kontakt mit dem Kloster Einsiedeln und dessen damals angesehensten Angehörigen, dem Humanisten Albrecht von Bonstetten.¹³ Im Rat bekleidete Seiler das Amt des Bau- und Säckelmeisters, als solcher setzte er sich offenbar massgeblich für den Bau der Hünenberger Wolfgangskirche ein. Er fungierte auch als erster Pfleger des Gotteshauses; das Wappen der Familie Seiler ist im Chorgewölbe angebracht.¹⁴ Es passt ins skizzierte Bild der engen Beziehungen zwischen dem Stand Zug und dem Kloster, dass wenig später Einsiedeln einen namhaften Beitrag von 10 Gulden an den Bau der neuen Zuger Stadtkirche St. Oswald leistete.

Der hl. Wolfgang seinerseits hatte im 10. Jahrhundert einige Zeit als Mönch in Einsiedeln gelebt und als hochgebildeter Mann an der dortigen Klosterschule gewirkt. In Einsiedeln empfing er auch die Priesterweihe, und zwar

durch den zu Besuch weilenden Bischof Ulrich von Augsburg. Wohl auf Ulrichs Anregung versuchte Wolfgang, die heidnischen Ungaren zu missionieren. Schliesslich wurde er vom Kaiser zum Bischof von Regensburg erhoben.¹⁵ Gemäss der volkstümlichen Legende soll der Heilige an einem Rückzugsort am später St. Wolfgangsee genannten Gewässer im Salzkammergut eigenhändig ein Kirchlein errichtet haben, ähnlich wie es der hl. Meinrad im Finstern Wald, dem späteren Ort Einsiedeln, mit dem Bau von Zelle und Oratorium getan hatte. Bischof Wolfgang starb am 31. Oktober 994 und wurde in der Klosterkirche St. Emmeram in Regensburg begraben. Dort erfolgte auch am 7. Oktober 1052 seine Heiligsprechung durch Papst Leo IX. Die Krypta von St. Emmeram wird bis heute von Pilgern aufgesucht; zur bedeutenderen Wallfahrtsstätte entwickelte sich aber jenes Gotteshaus am Abersee bzw. Wolfgangsee, das anlässlich von Wolfgangs Besuch in der Region auf Boden des bischofseigenen Klosters Mondsee errichtet oder eher ausgebaut worden war.¹⁶ Die Pfarrkirche trug das Patrozinium St. Johannes der Täufer; seit dem Ende des 13. Jahrhunderts entwickelte sich der Ort zum bedeutenden Pilgerzentrum, und Wolfgang wurde zum namengebenden Patron des Gotteshauses und der ganzen Siedlung. Der Heilige wurde erfolgreich in Krankheiten und anderen Nöten angerufen und galt zudem als Patron der Nutztiere. Im 15. Jahrhundert soll der österreichische Wallfahrtsort, was seine Attraktivität für deutschsprachige Besucher angeht, nur noch von Rom, Aachen und Maria Einsiedeln übertroffen worden sein.¹⁷ Pilgerzeichen mit dem Bild Wolfgangs wurden in dieser von konfessionellen Auseinandersetzungen kaum berührten Gegend noch bis ins 17. oder 18. Jahrhundert ausgegeben.¹⁸ Sein Kult verbreitete sich rasch im ganzen deutschen Sprachraum und viele neu errichtete Kirchen trugen seinen Namen. Mancherorts entstanden daraus sogar Tochterwallfahrten: St. Wolfgang am Wolfgangsberg in der Pfarrei Essenbach im Isartal,

¹² Vita S. Meginrati. In: Odo Lang (Hg.) Sankt Meginrat. Festschrift zur zwölften Zentnarfeier seiner Geburt. München 2000, 9–23, besonders 13f. – Vgl. Odilo Ringholz, Die Geschichte des fürstlichen Benediktinerstiftes U. L. F. von Einsiedeln. Einsiedeln 1904, 28f., mit der Vermutung, Meinrad habe im Königshof der «villa Chama» von den dortigen Beamten die Erlaubnis für die geplante Einsiedelei auf dem Passweg am Etzel einzuholen wollen. – Zu Meinrads Aufenthalt in Cham s. auch Dittli 2007 (wie Anm. 6), 3, 384 (s. v. Neisidelen) und Textkasten S. 385.

¹³ Vgl. Eugen Gruber, Stadtschreiber Hans Seiler von Zug. Freiburger Geschichtsblätter 52, 1963/64, 163–173, besonders 164, mit Verweis auf den 1951 von R. Henggeler edierten Baurodel von St. Oswald (s. Anm. 14), S. 247, Zeile 9ff., und S. 272, Zeile 1ff. – Die Edition der erhaltenen, an Bonstetten gerichteten Briefe ist leider unvollständig. Nach Auskunft des mit den Originalbriefen befassten Jungforschers Christoph Stätzler ist diesen Dokumenten nichts über mögliche Beziehungen Bonstettens mit dem Stand Zug zu entnehmen.

¹⁴ KDM ZG NA.2, 310, sowie UB ZG I, Nr. 829, Anm. 11 (Seiler als Pfleger von St. Wolfgang und Amtmann der zugehörigen Häuser ausdrücklich erwähnt 1497). – Zur Bauspende s. Rudolf Henggeler (Hg.),

Baurodel und Jahrbuch der St.-Oswalds-Kirche in Zug. Basel 1951 (QSG Neue Folge, 2. Abteilung, Band 4), 333, Zeile 25: «ausgerichtet und bezahlt von Einsidelen sind».

¹⁵ Zur Vita des Heiligen vgl. Georg Schwaiger, Bischof Wolfgang von Regensburg (ca. 924–994). Geschichte, Legende, Verehrung. In: Georg Schwaiger und Paul Mai, Wallfahrten im Bistum Regensburg. Zur Tausendjahrfeier des Todes des heiligen Bischofs Wolfgang. Regensburg 1994 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 28), 7–36.

¹⁶ Peter Pfarl, Überlegungen zur Frühgeschichte von St. Wolfgang am Abersee. Oberösterreichische Heimatblätter 47, 1993, 4, 253–272.

¹⁷ Dies gemäss einer Aufzählung der beliebtesten Gnadenstätten im Pilgersegen der Diözese Augsburg aus dem Jahr 1487 (vgl. Adolf Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Band 2, Freiburg i. Br. 1909, 281, Anm. 8). – Für den Kultort St. Wolfgang am See vgl. Rudolf Zinnhobler, Der heilige Wolfgang. Leben – Legende – Kult. Linz 1975 und 1993, 58–65.

¹⁸ Georg Wacha, Der heilige Wolfgang auf Wallfahrerzeichen. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 81, 1978, 263–273 und Abb. 1–30.

St. Wolfgang bei Velburg und schliesslich Kitzenhofen, alle in Bayern gelegen.¹⁹ In der Schweiz entwickelte sich neben Hünenberg auch eine Wallfahrt in St. Wolfgang bei Düringen FR, wo man dem wohl durch die Zisterzienser von Altenryf propagierten Heiligen am Platz eines älteren Bethäuschens mit Namen «Maria zur schönen Buche» 1476–80 eine Kapelle errichtete.²⁰

Pilgerzeichen als typisch mittelalterliches Heilsmedium

Als Urform aller Pilgerzeichen gilt die Muschel, welche sich die Wallfahrer von Santiago de Compostela seit dem 11. Jahrhundert vor ihrer Heimkehr gut sichtbar an Tasche oder Mantel annähten. In Rom und auch an anderen Pilgerzielen wurden den von weit her angereisten Gläubigen Metallplaketten ausgegeben, die den am Ort verehrten Märtyrer oder Heiligen zeigten. Diese Flachgüsse waren aus einer Zinn-Blei-Legierung gefertigt und wiesen eine matt glänzende, silberähnliche Oberfläche auf. Aus dieser Frühform, die man sich als rechteckiges Kleinrelief vorzustellen hat, entwickelten sich in der Blütezeit des Wallfahrtswesens zwischen etwa 1300 und 1450 sogenannte Gitterzeichen (s. unten Abb. 7). Die Kleidung oder ein auf die Rückseite aufgeklebtes Papier bildete nun einen farbigen Hintergrund, von welchem sich die Gusslinien wirkungsvoll abhoben.

Die fortgeschrittene Technik erlaubte es, den Gegenstand der Verehrung detailliert darzustellen und – wie etwa bei den vielen Marienwallfahrtstätten nötig – mit einem Schriftzug geografisch zu identifizieren. Einige Pilgerzeichen wiesen ein erstaunlich grosses Format von bis zu 75 × 140 mm auf. Im ausgehenden Mittelalter, also in der Zeit zwischen etwa 1450 und 1520, wurden dann mancherorts auch brakteatartige,²¹ d. h. einseitig geprägte Zeichen ausgegeben. Diese sind in Anlehnung an Münzen von runder Form und von kleinerem Ausmass, zur Befestigung dienen Bohrlöcher. An die Stelle dieser demonstrativ am Hut zur Schau gestellten Zeichen traten in der Frühen Neuzeit gegossene Anhänger und beidseitig geprägte Medaillons mit religiösen Motiven.²² Diese Devotionalien wurden nun meist am persönlichen Rosenkranz befestigt oder an einer Kette gehängt um den Hals getragen. Eine an die scharfe Wallfahrtskritik der Reformatoren anknüpfende negative Bewertung der Pilgerzeichen hat offenbar bis heute überlebt in der Redewendung, dass man mit dieser oder jener

Institution oder Gruppierung «nichts am Hut habe», also nichts mit ihr gemein haben wolle.

Im weltlichen Bereich hat die Grundidee des Pilgerzeichens jedoch ein langes Nachleben; bekannt sind die Verdienstorden politischer oder militärischer Provenienz und andere sichtbar an der Kleidung getragene Rang- und Ehrenzeichen, Anstecknadeln von Vereinen oder Faschnachtsplaketten. Besonders deutlich ist die mittelalterliche Tradition bei den Volksmarsch- bzw. Wanderabzeichen etwa der Europäischen Volkssport-Gemeinschaft, zu erkennen. Hier wird an vorbestimmten Tagen die Bewältigung von kürzeren oder längeren Wegstrecken in den Dienst der Gesundheit gestellt und durch die Ausrichtung auf Gruppen bewusst die Geselligkeit gepflegt. In katholischen Räumen knüpfen die Organisatoren mit Marschzielen wie etwa der ehemaligen Benediktinerabtei St. Trudbert im Schwarzwald oder Maria Bogenberg in Bayern ganz selbstverständlich an Wallfahrtstraditionen an. Selbst die teilweise handbemalten Zeichen, mit denen die Teilnahme an einem solchen Anlass bis vor kurzem rein symbolisch belohnt worden ist, sind teilweise motivisch von der alten religiösen Symbolik geprägt (Abb. 3).²³

Beim Nachdenken über Pilgerzeichen stösst man unweigerlich auf das Problemfeld «Macht der Bilder»; diese medientheoretisch aktuelle Fragestellung kann hier aber nur kurz angeschnitten werden. Visuelle Medien funktionieren – wenigstens bis zum Durchbruch der abstrakten Kunst – nach dem Prinzip der Ähnlichkeit. Ein diesbezüglich gelungenes Bildwerk erweckt beim Betrachter den Eindruck der Unmittelbarkeit, es suggeriert also die Präsenz des abgebildeten Objekts oder Lebewesens.²⁴ Von antropomorphen Darstellungen, also von menschlichen Gestalten oder gar Gesichtern, geht seit jeher eine besondere Faszination aus, was von religiösen Systemen im Sinne des Kults benutzt wurde und wird.²⁵ Die Griechen etwa stellten sich vor, dass die Gottheit in der von Menschenhand geschaffenen Statue wenigstens vorübergehend Wohnsitz nahm. Das Bild wurde zu bestimmten Anlässen zusätzlich geschmückt, mit Opfergaben und Kerzenlicht geehrt, also durch rituelle Praktiken sakralisiert. Ein Kunstwerk ermöglichte also die Kommunikation der Gläubigen mit der Gottheit, obwohl man auch in der Antike durchaus um die leblose Natur der Statuen wusste.²⁶ Diese Beobachtung lässt sich verallgemeinern, vom jüdischen Philosophen Emma-

¹⁹ Werner J. Chrobak, Blütezeiten der Wolfgangverehrung. In: Schwaiger/Mai 1994 (wie Anm. 15), 37–47.

²⁰ Alfons Brügger, Wallfahrtskapelle St. Wolfgang im Uechtland. Jetschwil 1983, 7f.

²¹ In der Völkerwanderungszeit fertigten Germanenstämme nach dem Vorbild römischer Münzen mit mythologischen Szenen verzierte Schmuckscheiben aus Gold. Beim mittelalterlichen Brakteaten handelt es sich um eine Münze aus dünnem Silberblech für den alltäglichen Zahlungsverkehr (Hohlpfennig).

²² Stefan Fassbinder, Wallfahrt, Andacht und Magie: Religiöse Anhänger und Medaillen. Beiträge zur neuzeitlichen Frömmigkeits-

geschichte aus archäologischer Sicht. Bonn 2003 (Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters, Beiheft 18), 30f. und 36f.

²³ Vgl. Heinz Fröhlich, Als Wanderer um Silber liefen! Aargauer Woche, 8. Juni 2005, 22.

²⁴ Martin Andree, Archäologie der Medienwirkung: Faszinationstypen von der Antike bis heute. München 2005, besonders 33–155 und 335–391.

²⁵ Christian Kiening, Mediale Gegenwärtigkeit. Paradigmen – Semantiken – Effekte. In: Christian Kiening (Hg.), Mediale Gegenwärtigkeit. Zürich 2007 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 1), 9–70, besonders 19f.



Abb. 3
 Volksmarschabzeichen, zweite
 Hälfte 20. Jahrhundert. Niello-
 kreuz von St. Trudbert (rechts
 hinten), Papsttiara mit Petrus-
 Schlüssel über Buch (hinten
 Mitte), Papsttiara mit dreifachem
 Kreuz (vorne) sowie weltliche
 Symbole.

nuel Levinas (gestorben 1995) stammt die Formulierung: Nicht primär im Denken, sondern in der Sinnlichkeit vollzieht sich Transzendenz.

In archaischen Gesellschaften diente Bild und Schrift nicht nur zur Speicherung bzw. Übertragung von Information, sondern mehr noch der Vergegenwärtigung von etwas zeitlich oder örtlich Abwesendem, bzw. von etwas physisch gar nicht Fassbarem.²⁷ Diese Ausrichtung auf das eigentlich Unsichtbare ist in der christlichen Religion ganz zentral; der vor langer Zeit in den Himmel entrückte Christus wird präsent in den Texten der Evangelien und im sprachlich-musikalischen und gestischen Vollzug der Messfeier. Auch die Erinnerung an vor Jahrzehnten oder Jahrhunderten verstorbene Heilige, die sich in die Nachfolge Christi stellten und seine Ideale in der eigenen Lebenswelt verwirklichten, ist fest gebunden an Bilder und Texte, die sich dem Bewusstsein der Gläubigen eingepägt haben. Diese Mediengattungen stützen sich zudem gegenseitig; für die Beglaubigung von Reliquien, also der sterblichen Überreste der Heiligen, ist die Beschriftung (Authentik) unabdingbar, eine Ausstattung des bergenden Gefässes (Reliquiar) mit einer Darstellung der betreffenden Person zumindest erwünscht. In die-

ser Weise gelang es der Kirche, das von ihr verwaltete Heil immer wieder neu zu vergegenwärtigen und gewissermaßen zur Erscheinung zu bringen.

Im Vergleich zu heute kann das Mittelalter gewiss als bilderarme Zeit gelten, doch schon seit dem 5. Jahrhundert schmückten Bilder von Christus und seinen Aposteln, von Märtyrern und Heiligen die Wände der Kirchen. Manche der in Klöstern aufwändig von Hand abgeschriebenen Bücher religiösen Inhalts wurden reich illustriert. Im byzantinischen Reich entbrannten heftige Streitigkeiten über die Frage, ob solche Bilder verehrt werden dürfen, oder ob man sie sogar zerstören solle. In der abendländischen Tradition wurde dieses Problem ebenfalls intensiv diskutiert; es kristallisierte sich heraus, dass Darstellungen von Christus und von Heiligen zwar nicht angebetet werden durften, die Verehrung dieser Personen in ihren Bildern jedoch erlaubt war. Bedeutende Theologen wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin wollten diesen Bilderkult den Gläubigen sogar zur Pflicht machen, stiessen damit aber schon bei einigen kritischen Zeitgenossen auf Widerspruch und provozierten letztlich den Bildersturm der Reformation.²⁸

Der private Besitz von Bildern mit religiöser Thematik aber blieb bis ins späte Mittelalter die absolute Ausnahme, er war den Reichen unter den Gläubigen vorbehalten. Die preiswerten und in grösseren Mengen produzierten Pilgerzeichen entsprachen offenbar einem Bedürfnis breiterer Schichten. Bereits in einer Urkunde des Papstes Innozenz III. vom 18. Januar 1199 ist die Rede vom einträglichen Verkauf von Pilgerzeichen bei der alten Petersbasilika, geschmückt mit den Porträts der Apostelfürsten Petrus und Paulus. Diese Kleinobjekte dienten den Rompilgern

²⁶ Adrian Stähli, Die mediale Präsenz des Bildes oder: Was meinen wir eigentlich genau damit, wenn wir danach fragen, was ein Bild sei? In: Kiening 2007 (wie Anm. 25), 127–146.

²⁷ Der ganze Abschnitt folgt Kiening 2007 (wie Anm. 25), 29–32.

²⁸ Jean Wirth, Soll man Bilder anbeten? Theorien zum Bilderkult bis zum Konzil von Trient. In: Cécile Dupeux, Peter Jezler und Jean Wirth (Hg.), Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille? Katalog zur Ausstellung im Bernischen Historischen Museum und Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Strassburg. Zürich 2000, 28–37.



Abb. 4
 Porträt des Zürcher Glockengießers Peter III. Füssli, gemalt von Hans Asper (1499–1571), datiert 1535 (Ausschnitt, Depositum im Kunstmuseum Solothurn). Die Pilgerzeichen am oberen Rand des Bildes weisen Füssli als eifrigen Wallfahrer aus.

als Ausweis der eigenen Frömmigkeit und auch als Zeugnis für den zurückgelegten Weg.²⁹ Das Bild der Heiligen vor Augen zu haben, mochte dem Einzelnen die Andacht erleichtern. Wer sich ein solches Zeichen an den Hut heftete, stellte sich aber auch demonstrativ unter den Schutz des Heiligen. Der mit Stab und Tasche ausgerüstete Pilger genoss schon bei seinem Aufbruch von zu Hause die Privilegien des geistlichen Rechts; wer von einem Wallfahrtsort zurückkehrte, zählte auf die Schirmherrschaft dieses mächtigen Patrons, konnte etwa die Grenzlinien in umkämpften Gebieten ungehindert passieren. Pilgerzeichen hatten zwar keine juristische Beweiskraft im engeren Sinne, wirkten aber vertrauensbildend. Damit öffnete sich den Wanderern abseits der offiziellen Herbergen wohl manche private Türe.³⁰

Eine Rolle spielten die Zeichen zudem bei der Bildung von Gruppenidentitäten; diese visuellen Signete wurden zu Symbolen der Verbundenheit von Menschen, die auf ihren Reisen ähnliche Erfahrungen gemacht hatten. Besonders wichtig waren dabei die Jakobsbruderschaften, die dann wiederum Hospize für durchreisende Pilger unterhielten. Schliesslich ist das Prestige zu erwähnen, welches die Fernwallfahrer nach ihrer Rückkehr in der Heimat genossen. Es sei erlaubt, auf ein konkretes Beispiel einzugehen, das mit der Geschichte der Hünenberger Glocke wenigstens mittelbar verbunden ist. Der Sohn des bereits erwähnten Glockengiessermeisters Peter II. Füssli, Peter III., liess sich im Jahr 1535 vom Zürcher Maler Hans Asper porträtie-

ren (Abb. 4). Am oberen Rand des Bildes erscheint eine Reihe von Pilgerzeichen, die Füssli als eifrigen Wallfahrer ausweisen. Es sind nicht weniger als sieben Plaketten, welche die folgenden Motive tragen: die Taufe Christi im Jordan, das Kreuz der Jerusalemwallfahrer, das Schweisstuch der hl. Veronika in Rom, der hl. Rock zu Trier, die Jakobsmuschel auf einer Tasche vor Pilgerstab, das Haus der Maria in Loreto und schliesslich die Verklärung Christi auf dem Tabor. Die Muschel sollte in Kombination mit dem Stab wohl allgemein den Wallfahrer kennzeichnen, denn in Santiago, dem dritten grossen Pilgerziel neben Jerusalem und Rom, war Füssli wenigstens nach Auskunft seiner beiden biografischen Selbstzeugnisse nie.³¹ Gleichgültig,

²⁹ Die Register Innocenz' III. Band 1, I. Pontificaljahr: Texte. Bearbeitet von Otmar Hageneder und Anton Haidacher. Graz und Köln 1964, 772f.: «in argumentum proprie devotionis et testimonium itineris consummati se ipsos insigniunt».

³⁰ Zur Rechtsstellung vgl. Ludwig Schmutge, Pilgerfahrt macht frei – eine These zur Bedeutung des mittelalterlichen Pilgerwesens. Römische Quartalsschrift für deutsche Altertumskunde und Kirchengeschichte 74, 1979, 16–31. – Allgemein etwa Kurt Köster, Mittelalterliche Pilgerzeichen. In: Lenz Kriss-Rettenbeck und Gerda Möhler (Hg.), Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung. München 1984, 203–223.

³¹ Auf dieses interessante Bildzeugnis verweist Georg Wacha, Ein neues Wallfahrerzeichen von St. Wolfgang. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 85, 1982, 406–413 und Abb. 1–3. – Die Aufschlüsselung der Zeichen nach Leza Uffer, Peter Füsslis Jerusalemfahrt 1523 und Brief über den Fall von Rhodos 1522. Dissertation Universität Zürich 1981, 74f.

ob diese Zeichen schon 1535 auf Wunsch des porträtierten Auftraggebers oder erst nach dessen Tod im Jahre 1548 ins Bild gelangten:³² In der damals von Zwingli (gestorben 1531) und Bullinger reformierten Stadt Zürich dürften diese Motive einiges Aufsehen erregt haben. Zusammen mit dem Rosenkranz in der rechten Hand charakterisierten sie Füssli visuell nämlich eindeutig als Altgläubigen, dienten also je nach Zeitpunkt ihrer Einfügung als Bekenntnis eines Nonkonformisten oder aber zu dessen nachträglicher Stigmatisierung.

Zur Beziehung von Materialität und Medialität bei Pilgerzeichen

Der Guss von Pilgerzeichen stellte zusammen mit der seit der Antike gängigen Prägung von Münzen die früheste Möglichkeit der Vervielfältigung von Bildern dar. Man darf bezüglich der Münzen – unter Wahrung der Relationen – durchaus von einer frühen Art Massenproduktion sprechen. Münzen dienten in erster Linie als Zahlungsmittel, das Porträt des zur Prägezeit regierenden Herrschers beglaubigte die Echtheit. Garantiert wurde damit gleichzeitig der reale Wert der aus Edelmetall bestehenden einzelnen Münze. Neben diesem pragmatischen Zweck gab es aber zweifellos einen propagandistischen Nutzen: Das mit der Währung gekoppelte und in Umlauf gesetzte Abbild des Fürsten erhöhte dessen Autorität im engeren Herrschaftsgebiet und verbreitete seine Bekanntheit sogar über die Landesgrenzen hinaus. Damit vergleichbar ist der Werbeeffekt der Zeichen an Kleidung oder Hut der heimkehrenden Wallfahrer: Vermutlich war bei der Begegnung auf der Strasse für den Betrachter das Motiv nicht immer sofort identifizierbar, trotzdem bildete das visuelle Signet als solches gewiss Anstoss für manches Gespräch. Der Pilger zeigte bei der Mittagsrast oder abends in der Herberge das Zeichen auf Anfrage wohl gerne von Nahem und erzählte von seinem Besuch am Wallfahrtsort. Die Pilgerzeichen wurden in grösseren Serien produziert, es haben sich sogar Formen zur Herstellung von zwei bzw. sieben Zeichen im selben Gussvorgang erhalten.³³ Heute sind weit über 3000 Originalzeichen bekannt, und Forscher haben mehr als 250 verschiedene, diese Zeichen ausgebende Gnadenstätten identifiziert.³⁴ Der Erfolg der Zeichen im Sinne der Kulturbewahrung lässt sich kaum überschätzen: Die in gegenseitiger Konkurrenz stehenden Gnadenstätten versprachen Sün-

denablass bzw. Wunderheilungen, je mehr Leute sich eine solche Markierung anhefteten, desto effizienter wurde die Propaganda für den besuchten Heiligen verbreitet.

Während Zinn-Blei-Legierungen mit niedrigem Schmelzpunkt die materielle Grundlage für preiswerte Pilgerzeichen darstellte, die mancherorts in Stückzahlen von mehreren Zehntausend verkauft wurden, bot sich Edelmetall als Mittel der sozialen Distinktion an. Vergoldete und versilberte Zeichen wurden zunächst für Herrscher und Adlige im französischen Sprachraum gefertigt, um 1500 häuften sich die Belege für diese Praxis auch in den deutschen Gnadenstätten.³⁵

Ein quellenmässig weniger dicht überlieferter, aber wahrscheinlich vielerorts praktizierter Brauch war es, diese Kleinobjekte an der Wallfahrtsstätte mit den verehrten Reliquien in Berührung zu bringen. Auf diese Weise liess sich, so meinte man, die himmlische Kraft des Heiligen auf das Zeichen übertragen, das visuelle Signet wurde damit zur Sekundärreliquie gemacht.³⁶ Der religiöse Charakter des Bildes wurde verstärkt, seine Verehrungswürdigkeit betont, die Wirkkraft des Heiligen gewissermassen privatisiert und im volksmedizinischen oder magischen Sinn eingesetzt.³⁷ Schliesslich sollen noch die Spiegelzeichen als besonders eigentümliches Medium erwähnt werden; bei den spätmittelalterlichen Massenereignissen der periodischen Heiliumszeugung konnte der Einzelne die Reliquien nicht mehr persönlich berühren. In Aachen beispielsweise wurde in siebenjährigem Rhythmus unter anderem das Hemd, das Maria bei der Geburt Christi getragen haben soll, von ferne einer riesigen Menschenmenge gezeigt. Findige Leute kamen auf die Idee, die Szene mit der entfalteten Stoffreliquie wenigstens in einem hochgehaltenen Spiegel einzufangen. Diese Methode der individuellen Teilhabe am gezeigten Heil setzte sich offenbar auf breiter Front durch, denn in den Aachener Gitterzeichen ist zu diesem Zwecke jeweils ein Spiegelchen eingelassen.³⁸ Reliquien vermittelten die Kraft des verehrten Heiligen, Pilgerzeichen dienten in komplexer Medialität zur Veranschaulichung und Speicherung dieses Heilsangebotes.

Pilgerzeichen auf Glocken: Das Beispiel St. Wolfgang bei Hünenberg

Seit dem 6. Jahrhundert n. Chr. waren in europäischen Klöstern einfache, aus Metallblechen zusammengenietete

³² Die Pilgerzeichen sind teilweise mit demselben hellen Farbton aufgetragen wie die rechts oben eingeschriebene Bilderklärung, die Peter als im Jahr 1548 verstorben vermeldet. Das spricht eher für eine späte Einfügung der Zeichensammlung. Diese Beobachtung nach Uffer 1981 (wie Anm. 31), 72.

³³ Doppelform: Schöne Maria von Regensburg (vgl. Köster 1984 [wie Anm. 30], 206). Siebnerform: Our Lady of Walsingham (vgl. Brian Spencer, *Medieval Pilgrim Badges from Norfolk*. Norwich 1980, 14f.).

³⁴ Andreas Haasis-Berner, *Pilgerzeichenforschung. Forschungsstand und Perspektiven*. In: Hartmut Kühne et al. (Hg.), *Spätmittelalterliche Wallfahrt im mitteldeutschen Raum*. Berlin 2002, 63–85, Kap. 1.

³⁵ Haasis-Berner 2002 (wie Anm. 34) bietet in Kap. 2 eine Zusammenstellung der Quellenstellen.

³⁶ Esther Cohen, *In haec signa: Pilgrim-badge Trade in Southern France*. *Journal of Medieval History* 2, 1976, 193–214, besonders 206.

³⁷ Robert Plötz, *Signum peregrinationis. Heilige Erinnerung und spiritueller Schutz*. In: Hartmut Kühne, Lothar Lambacher und Konrad Vanja (Hg.), *Das Zeichen am Hut im Mittelalter: Europäische Reismarkierungen*. Symposium in memoriam Kurt Köster (1912–1986). Frankfurt a. M. 2008 (*Europäische Wallfahrtsstudien* 4), 47–70.

³⁸ Kurt Köster, *Gutenbergs Strassburger Aachenspiegel-Unternehmen von 1438/39*. *Gutenberg-Jahrbuch* 58, 1983, 24–44, besonders 33ff.

Glocken gebräuchlich. Mit diesem akustischen Signal rief man die Mönche siebenmal am Tag zum Chorgebet zusammen. Die Technik des Glockengiessens ist hingegen erst seit dem 9. Jahrhundert bezeugt; die dabei verwendete Bronze erzeugte einen angenehmen und weit tragenden Ton. Nach mittelalterlicher Vorstellung konnte durch das Läuten der Glocke Unheil, etwa Blitz und Donner, Sturm und Feuersbrunst oder der Einfall von bösen Geistern abgewehrt werden. Diese Eigenschaft erhielt der Klangkörper im Verlauf einer kirchlichen Weihezeremonie vor dem Aufzug in den Glockenstuhl.³⁹ Die apotropäische Wirkung erstreckte sich nicht nur auf die Klostersgemeinschaft selbst, sondern auch auf ihr soziales Umfeld. So heisst es auf dem 1433 gegossenen Rats- und Bürgerglöcklein der Stadtkirche St. Peter in Zürich ausdrücklich «hilf im Maria wer mich hör, dass ich im alles leid zerstör».⁴⁰ Inschriften auf Glocken sind in zunehmender Zahl seit dem 11. Jahrhundert überliefert; meist handelt es sich um Anrufungen Gottes, Christi, Mariens oder des Kirchenpatrons. Der lateinische, später auch in der Volkssprache formulierte Text wird im dauerhaften Metall gewissermassen verewigt. Durch das Läuten wird die Bitte um Schutz und Frieden immer wieder in den Raum getragen und damit aktualisiert. Ethnologische Parallelen zu dieser etwas befremdlichen Vorstellung von der stellvertretenden Wirkung des Glockenklangs lassen sich im Buddhismus finden. Auch heute noch setzen Pilger in den asiatischen Tempeln mächtige Gebetstrommeln in Bewegung, und in Tibet flattern auf bestimmten, als heilig geltenden Bergen Stoff- und Papierfahnen mit geschriebenen Gebeten im Wind.

Seit dem 13. Jahrhundert gelang es den europäischen Giessermeistern, immer grössere und klangvollere Glocken herzustellen und bei mehrstimmigen Geläuten durch geschickte Auswahl der Tonhöhen musikalisch ansprechende Wirkungen zu erzeugen. Durch das Anbringen von Texten, aber auch von bildlichen Darstellungen und Objekten wie Pilgerzeichen und Weihemünzen wurden die Klanginstrumente erst recht zu sakral aufgeladenen Medien, die der Kommunikation zwischen Himmel und Erde dienten.⁴¹ Pilgerzeichen galten ihrerseits, wie bereits dargelegt wurde, als Trägermedium des speziellen Heils einer ganz bestimmten Gnadenstätte. Wurde eine solche Plakette

an einer Glocke angebracht, wollte man so die vom Wallfahrer nach Hause gebrachte Schutz- und Segenskraft des Heiligen mit dem Schall des Tonkörpers ins Umland verteilen. Die beiden Zeichen auf der kleinsten Glocke von St. Wolfgang bei Hünenberg mit der Jahreszahl 1480 fügen sich damit ein in eine Praktik, die – gemäss heutigem Forschungsstand – hauptsächlich im deutschsprachigen und skandinavischen Raum verbreitet war,⁴² freilich nicht überall in derselben Intensität. Pilgerzeichen als solche kannte man in Zug selbstverständlich aus dem nahe gelegenen Einsiedeln, das seinerseits zu den bedeutendsten europäischen Fernpilgerzielen zählte. Hier wurden den Wallfahrern schon seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert Zeichen angeboten, wobei sogar zwei verschiedene Motive (Meinrads Tod, Engelweihe) zur Auswahl standen.⁴³

Die Kleinglocke von St. Wolfgang bei Hünenberg hat in der Forschung bisher nicht die Beachtung gefunden, die sie eigentlich verdient. Der fällige Eintrag für die an der Humboldt-Universität in Berlin installierte Pilgerzeichen-Datenbank wird im Nachgang zur vorliegenden Publikation veranlasst. Was nun bei diesem Exemplar aus dem Zugerland ins Auge sticht, ist die Verwendung von zwei formal unterschiedlichen Zeichentypen auf einer Glocke, die jedoch von derselben Gnadenstätte stammen; es handelt sich dabei um eine Ausnahme. Ein solches Spiel mit der Diversität von Typen mit derselben Heiligenfigur findet sich nach Kenntnis der Verfasserin nur noch auf einer um das Jahr 1436 datierenden Glocke von Holzweiler (Landkreis Erkelenz) in Nordrhein-Westfalen. Auf diesem Klangkörper befinden sich – neben dem Zeichen des Wallfahrtsortes St. Theobald zu Thann im Elsass und demjenigen der wundertätigen Hostien von Wilsnack (Brandenburg) – zwei Zeichen von St. Matthias zu Trier; diese stellen ebenfalls zwei ikonografisch völlig verschiedene Typen dar.⁴⁴ Es geht hier also nicht mehr nur um das im Zeichen vergegenwärtigte sakrale Heil des einen Patrons bzw. einer Heiligengruppe («stehende Figuren von Matthias, Maternus und Helena unter einer Kirchturmarchitektur»), sondern auch um die ästhetische Attraktivität eines zweiten Bildmotivs («Matthias und Maternus auf einem Pferd sitzend»). Das letztere Zeichen bildet die beiden Figuren in einer für Heilige ungewöhnlichen, dynamischen Situation ab und bietet

³⁹ Franz 1909 (wie Anm. 17), 37–43 und 70.

⁴⁰ Regine Abegg und Christine Barraud Wiener, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Zürich*, Neue Ausgabe. Die Stadt Zürich, Band 2.1: Altstadt links der Limmat. Sakralbauten. Bern 2002, 150, Nr. 5.

⁴¹ Vgl. etwa Margarete Schilling, *Glocken – Gestalt, Klang und Zier*. München 1988.

⁴² Die niederländische Wallfahrtsdatenbank Kunera (<http://www.kunera.nl/Kunerapage.aspx>) hat für Frankreich acht Einträge, für England zwei, für Italien keinen! Dieser Befund könnte jedoch mit der Einschmelzung von Glockenbronze in Kriegszeiten zum Bau von Kanonen zusammenhängen. In Deutschland inventarisierte man im Zweiten Weltkrieg wenigstens die zur Zerstörung bereitgestellten Glocken, was Köster zur Erforschung der ihm dabei aufgefallenen Zeichen animierte.

⁴³ Zum Einsiedler Material vgl. den nicht mehr ganz aktuellen Katalog bei Othmar Lustenberger, *Bild und Abbild: Einsiedler Pilgerzeichen*. Einsiedler (Gnaden-)Kapellen, Einsiedler Gnadenbilder. Ein Forschungsbericht. In: Odo Lang (Hg.), *Sankt Meginrat. Festschrift zur 12. Zentenarfeier seiner Geburt*. München 2000 (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige), 257–295, besonders 265f.

⁴⁴ Jörg Poettgen, *Vorreformatorsche Wallfahrtdevotionalien aus dem Matthiaskloster zu Trier*. *Kurtrierisches Jahrbuch* 34, 1994, 47–76, besonders 55 und 62f., mit Abb. 14.

⁴⁵ Cornelia Oefelein, *Pilgerzeichen – neue Funde auf Glocken in Brandenburg*. In: Kühne/Lambacher/Vanja 2008 (wie Anm. 37), 115–126, besonders 120.

daher eine willkommene Alternative zu konventionellen, eher statisch wirkenden Frontaldarstellungen von Einzelpersonen oder Gruppen.

Neben die Entwicklung von gestalterischen Alternativen, die sich nicht nur in Trier, sondern vor allem an bedeutenden Orten wie Aachen, Köln oder Einsiedeln mit langjähriger Kontinuität des Wallfahrtsbetriebs und entsprechend breitem Angebot von Devotionalien beobachten lässt, tritt die Mehrfachverwendung ein und desselben Zeichentyps beim Glockenguss. Dieses Phänomen scheint eher selten zu sein: Als Beispiel für Zeichen von identischem Typ lässt sich das Motiv des Apostels Jakobus d. Ä. vom Jakobsberg in Beverungen (Landkreis Höxter) in Nordrhein-Westfalen anführen, das zweifach auf der Glocke von Molchow (Landkreis Ostprignitz-Ruppin) in Brandenburg erscheint.⁴⁵ Eine Mehrfachverwendung desselben Zeichentyps ist bekannt für das Motiv «Hl. Nikolaus mit Schriftband» vom Nikolausberg im niedersächsischen Göttingen, das sogar dreimal auf der grossen Glocke von Jahna (Landkreis Döbeln) in Sachsen auftaucht.⁴⁶ Es fällt auf, dass es sich in den angeführten Fällen sowie weiteren Beispielen um Filiationen besonders beliebter Heiliger handelt.

Üblicherweise wurden – wie oben schon dargelegt – die Zeichen der grossen Pilgerziele (Jerusalem, Rom, Santiago) und weiterer überregionaler Kultstätten von den Wallfahrern nach Hause genommen. Unter Umständen fanden sie dann in ihrer Heimatpfarre eine sekundäre Verwendung als Glockenzier. Aus den Zeichen mehrerer Rückkehrer von verschiedenen überregionalen Pilgerzielen ergaben sich auf den Glocken Kombinationen, die interessante Aussagen über die Attraktivität von Wallfahrtsorten und die Mobilität der Bevölkerung erlauben.⁴⁷ Gegen Ende des Mittelalters, etwa von 1400 bis 1520, entstanden freilich unzählige neue Kultstätten, die indessen nur von lokaler bzw. kleinregionaler Bedeutung waren. Die Verantwortlichen dieser Wallfahrtskapellen liessen ebenfalls Zeichen für die Gläubigen produzieren und gebrauchten sie zudem als Ziermotiv bei der Herstellung der eigenen Glocken. Jörg Poettgen kann mit Hausenborn (Kreis Neuwied), Bödingen (Rhein-Sieg-Kreis) und St. Goar (Rhein-Hunsrück-Kreis) mehrere Beispiele für diese Praxis anführen. Für alle drei Orte sind keine Originalzeichen mehr

erhalten, ihr Aussehen ist also nur im Glockenabguss überliefert,⁴⁸ wie das ja auch für St. Wolfgang bei Hünenberg der Fall ist. Es war dem sonst in der Materie der Pilgerzeichen überaus beschlagenen Andreas Haasis-Berner⁴⁹ bei seiner Erwähnung der Kleinglocke von St. Wolfgang offenbar noch nicht klar, dass die Verwendung des eigenen Zeichens gerade typisch für einen Nahwallfahrtsort ist. So schreibt er irrtümlicherweise, dass die mit den beiden Pilgerzeichen gemeinte Gnadenstätte unbekannt sei.⁵⁰

Zur allgemeinen Ikonografie der Wolfgangzeichen

Die Attribute Mitra (Inful) und Krummstab kennzeichnen auf vielen spätmittelalterlichen Fresken und Pilgerzeichen den jeweils abgebildeten Heiligen als Bischof, was aber noch keine eindeutige Identifikation der Person erlaubt. Dieses Problem wird meist durch die Beifügung einer kurzen Inschrift behoben. Der hl. Wolfgang, Bischof von Regensburg, wird üblicherweise mit Mitra, Krummstab, Kirchenmodell und Zimmermannsbeil dargestellt. Diese Kombination von Attributen ist einzigartig und lässt zweifelsfrei erkennen, um wen es sich handelt. Das Beil, mit dessen Wurf der Heilige gemäss der Legende den gottbestimmten Standort für seine Klause am Abersee gefunden habe, wird von Georg Schwaiger auf die gekreuzten Petruschlüssel im Regensburger Wappen zurückgeführt. Dieses in schlechten bzw. schwachen Siegelabdrücken wohl öfters nicht mehr genau erkennbare Symbol der Regensburger Bischöfe könnte im Lauf der Legendenbildung zum Werkzeug des Eremiten uminterpretiert worden sein.⁵¹ Dieses und andere volkstümliche Elemente wie etwa das steinerweichende Gebet Wolfgangs, das im harten Fels einen Abdruck des Heiligen hinterlassen habe, behagte den Benediktinermonchen von Kloster Mondsee, die seinen Kult in der dortigen Region massgeblich förderten, wahrscheinlich nicht so ganz.⁵² Peter Pfarl, der diese Vermutung äussert, kann darauf verweisen, dass in dem von Abt Benedikt von Mondsee im Jahr 1471 für die Kirche von St. Wolfgang bestellten neuen Flügelaltar der Heilige ohne Beil dargestellt ist. Pfarl glaubt, dass die Mönchsgemeinschaft von diesem im schriftlichen Werkauftrag an Meister Michael Pacher ausdrücklich erwähnten Attribut – mit «inffel, stab, kirichen und hacken»⁵³ – wieder Abstand nahmen und ihre

⁴⁶ Cornelius Gurlitt, Die Amthauptmannschaft Oschatz. Teil 1, Dresden 1905 (Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Königreichs Sachsen 28), dort 144f., mit Abb. 147.

⁴⁷ Dieses Forschungsfeld eröffnete Kurt Köster mit: Meister Tilman von Hachenburg. Studien zum Werk eines mittelrheinischen Glockengießers des 15. Jhs. mit besonderer Berücksichtigung der als Glockenzier verwendeten mittelalterlichen Pilger- und Wallfahrtszeichen. Jahrbuch der Hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung 8, 1957, 1–206. – Neuerdings sucht man diesen Fragen systematisch für Grossregionen und Länder nachzugehen, vgl. zu Deutschland und das angrenzende linksrheinische Gebiet den Aufsatz von Carina Brumme, Pilgerzeichen – Erhaltungsbedingungen und Verbreitungsräume. In: Kühne/Lambacher/Vanja 2008 (wie Anm. 37), 127–142.

⁴⁸ Jörg Poettgen, Der Beitrag der Glockenkunde zur Pilgerzeichenforschung von Kurt Köster bis heute. In: Kühne/Lambacher/Vanja 2008 (wie Anm. 37), 31–46, besonders 41ff.

⁴⁹ Andreas Haasis-Berner, Pilgerzeichen des Hochmittelalters. Würzburg 2003 (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 94).

⁵⁰ Andreas Haasis-Berner, Pilgerzeichen zwischen Main und Alpen. In: Daniel Dolezal et al. (Hg.), Wallfahrten in der europäischen Kultur. Tagungsband Pöbram, 26.–29. Mai 2004. Frankfurt a. M. 2006 (Europäische Wallfahrtsstudien 1), 23–252, besonders 249.

⁵¹ Schwaiger 1994 (wie Anm. 15), 35.

⁵² Vgl. Peter Pfarl, Überlegungen zur Frühgeschichte von St. Wolfgang. Oberösterreichische Heimatblätter 47, 1993, 253–272, besonders 258f.

⁵³ Manfred Koller, Der Flügelaltar von Michael Pacher in St. Wolfgang. Wien 1998, 16f.

Abb. 5 (links)
Hünenberg, Kapelle St. Wolfgang.
Angelus-Glocke, Pilgerzeichen mit
dem hl. Wolfgang, Typ I. Original-
grösse 97 × 66 mm.



Abb. 6 (rechts)
Hünenberg, Kapelle St. Wolfgang.
Angelus-Glocke, Pilgerzeichen mit
dem hl. Wolfgang, Typ II. Original-
grösse 85 × 50 mm.



Bestellung in einer mündlichen Absprache korrigierten. Ein anderer Erklärungsversuch für das doch eher unkonventionelle Attribut stammt von Ignaz Zibermayr. Dieser Autor möchte in Wolfgangs Beil ein altes Symbol für die friedliche Beilegung von Grenzstreitigkeiten sehen.⁵⁴ Seine Deutung wiederum passt zur Tatsache, dass in diesem Gebiet im 13. Jahrhundert ein derartiger Konflikt schwelte zwischen dem Kloster Mondsee, das sich im Besitz der Regensburger Bischöfe befand, und dem Erzbischof von Salzburg, der im angrenzenden Salzkammergut ein bedeutender Grundherr war.⁵⁵

Vergleich der Hünenberger Zeichen mit einem Bildtyp von St. Wolfgang am See

Josef Grünenfelder beschreibt in seinem Werk über die Glocken des Kantons Zug auch die uns interessierende ehemalige dritte Glocke von Hünenberg. Sie wurde 1949 ausser Dienst gestellt und kam 1982 ins Museum Burg Zug. Auf der Schulter trägt sie eine lateinische Inschrift: «ave maria gracia plena dominus texum mcccc [vertikaler Gussfehler] lxxv»», also den Anfang des bekannten Mariengebets sowie das Entstehungsjahr 1480 (vgl. Abb. 1). Die schlanken gotischen Minuskeln der Schrift sind eingefasst in Schnurstege, begleitet von ausgeschmückten Bogenfriesen. Im oberen Teil des Glockenmantels befinden sich die beiden Pilgerzeichen, symmetrisch verteilt auf Vorder- und Rückseite (Abb. 5 und 6). Der mit dem Heiligenschein versehene Bischof steht jeweils in einem spätgotischen Architekturgehäuse, ausgeführt in feinstem Gitterguss. Das Gehäuse wird oben abgeschlossen durch einen mit Krabben besetzten Kielbogen, der in einer Kreuzblume endet. Es handelt sich dabei um eine Art Rahmen, was bei Pilger-

zeichen vorkommt, aber nicht die Regel darstellt. Jede Rahmung ist ein medialer Kunstgriff, mit dem auf die Wichtigkeit des Dargestellten aufmerksam gemacht wird. Bei den Zeichen des hl. Wolfgang soll das Architekturgehäuse vermutlich Wolfgangs hohe soziale Stellung als kirchlicher Würdenträger hervorheben.

Die den Heiligen flankierenden Pfeiler tragen miniaturisierte Inschriften, diese sind – wohl abgusstechnisch bedingt – kaum lesbar. Auf dem grösseren der beiden Zeichen (Abb. 5) lassen sich nach Meinung der Verfasserin auf dem Pfeiler zur linken Hand des Bischofs folgende Worte entziffern: «S[anctus] W[olf]G[angus] [Trennzeichen] ebis[copus]», auf dem Pfeiler zur Rechten steht wahrscheinlich «A welfburg [Trennzeichen]». Beim letzten Wort dürfte es sich um eine freie Abwandlung des giess-technisch gesehen langen Wortes Regensburg (lateinisch Ratisbonna) handeln. Diese Stadt war nicht nur Bischofssitz, sondern auch Amtssitz der Welfen, die Bayern zeitweise als Herzöge regiert hatten. Trotz der schlechten Lesbarkeit ist Wolfgang, wie schon erklärt wurde, an der für ihn spezifischen Kombination von Attributen erkennbar, nämlich Kirchenmodell, Bischofstab und Beil. Beide Zeichen führen jeweils am unteren Rand zwei Zuger Wappenschilder, welche die Lage des neuen Kultortes geografisch eindeutig bestimmen. Auf die mediale Funktion dieser Wappen soll weiter unten noch genauer eingegangen werden.

⁵⁴ Ignaz Zibermayr, St. Wolfgang am Abersee, seine Legende und ihr Einfluss auf die österreichische Kunst. Zweite Auflage Horn in Niederösterreich 1961, 46 ff., zitiert nach Pfarl 1993 (wie Anm. 52), 264.

⁵⁵ Zibermayr 1961 (wie Anm. 54), 23f., 53f. und 57f., zitiert nach Schwaiger 1994 (wie Anm. 15), 34.

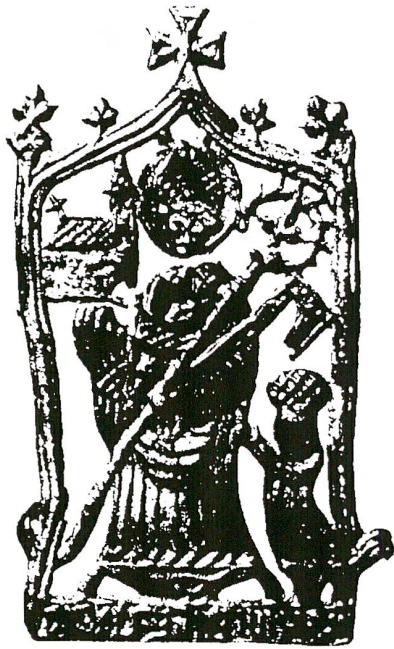


Abb. 7 (links)
Pilgerzeichen aus St. Wolfgang
im Salzkammergut (Oberöster-
reich), um 1520. Originalgrösse
63 × 36 mm. (Nationalmuseum
Laibach/Ljubljana, Slowenien).

Abb. 8 (rechts)
Bad Heiligenstadt (Thüringen),
Kirche St. Martin. Pilgerzeichen
auf einer 1518 gegossenen Glocke.
Originalgrösse 55 × 28 mm.

Hier enden die Gemeinsamkeiten der beiden Zeichen; die Gittergüsse sind nicht gleich gross (Typ I H 97 mm, B 66 mm; Typ II H 85 mm, B 50 mm) und weisen auch in der Gestaltung einige Unterschiede auf. Beim Typ I (Abb. 5) wird die Vertikale der Pfeiler durch Fialentürmchen nach oben fortgesetzt. Der Bischof neigt seinen Kopf nach links, während er das Kirchenmodell mit der rechten Hand so energisch hochstemmt, dass dessen Turmspitze über den Kielbogen hinausragt. Beim kleineren Typ II (Abb. 6) schaut der Heilige den Betrachter frontal an und hält das weniger detailliert gestaltete Modell zwar ebenfalls in Brusthöhe, aber näher am Körper. Am auffälligsten ist jedoch ein zusätzliches Element beim Typ I: Rechts vom Bischof kniet ein Mensch (eventuell ein Paar) mit Rosenkranz in betender Haltung. Mit der Figur des Adoranten kann sich der Wallfahrer identifizieren; auch er kniet ja mit einem Anliegen vor dem Heiligen, seinem individuellen Bitt- bzw. Dankgebet wird durch das Medium Bild Dauer verliehen. Dieses Motiv ist in Gemälden von Wallfahrtspatronen deshalb ziemlich häufig anzutreffen, auf Pilgerzeichen mit doch beschränkten Platzverhältnissen findet man es hingegen nur selten.

Dieser Befund lässt es unwahrscheinlich erscheinen, dass der Entwerfer des Hünenberger Zeichens Typ I selbst auf die Idee mit der betenden Gestalt gekommen wäre. Viel eher stammt das Motiv des Adoranten von einem Pilgerzeichen aus dem oberösterreichischen St. Wolfgang, das

dem Handwerker als Vorlage gedient haben dürfte. Auf dem Zeichen im Nationalmuseum Laibach/Ljubljana (Slowenien) steht nämlich zur linken Hand des stehenden Bischofs eine kleine Figur mit zum Gebet erhobenen Armen und mit einer haubenartigen Kopfbedeckung (Abb. 7). Auf dieses auf Anfang des 16. Jahrhunderts oder möglicherweise noch früher zu datierende Exemplar hat Georg Wacha aufmerksam gemacht.⁵⁶ Hingegen verweisen die Türmchen über den Pfeilern von Typ I auf der Hünenberger Glocke auf eine Variante, die einzig in einem Glockenabguss zu St. Martin von Bad Heiligenstadt in Thüringen erhalten ist. Jene Glocke datiert zwar auf das Jahr 1518, doch die beim Guss verwendeten Devotionalien können durchaus Jahrzehnte älter sein (Abb. 8). Auch dieses Zeichen könnte der von Zug mit dem Entwurf betraute Handwerker vor Augen gehabt haben. In beiden vermutlich als Vorlage dienenden Stücken ist der Kielbogen mit Krabben besetzt, und der stehende Bischof schaut den Betrachter frontal an. Beim Exemplar im Laibacher Museum ist die reiche Faltung von Rock und Obergewand wenigstens im Ansatz vorhanden, und am Dach des Modellkirchleins ist eine diagonale Schraffur zu erkennen. Dieses früheste der erhaltenen oberösterreichischen Zeichen identifiziert den Bischof zusätzlich mit einer Inschrift («S. Wolfgang im Pirg»).

Im Auftrag der Stadt Zug entstanden also zwei Zeichnungen, in welchen die aufgeführten motivischen Anregungen neu kombiniert und in künstlerisch verfeinerter Form verarbeitet wurden. Wegen der Einfügung der Zuger Wappenschilder konnte es sich nicht um einen Direktimport aus St. Wolfgang am See handeln. Deshalb stellt sich die Frage, wer die als Vorlagen dienenden Pilgerzeichen aus Oberösterreich beschafft haben mochte. Im Sinne einer

⁵⁶ Nationalmuseum Laibach/Ljubljana (Slowenien), Inv.-Nr. 485. – Georg Wacha, Ein neues Wallfährerzeichen von St. Wolfgang, Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 81, 1981, 406–413, besonders 406f. – Zu den ikonografischen Vorlagen für die Assistenzfiguren hier auch S. 408f. mit Anm. 28 und 29.

Hypothese kann darauf verwiesen werden, dass bereits der Gründer der Zürcher Giessereidynastie Füssli, Peter I. (gestorben 1476), eine Jerusalemreise unternommen hatte und dafür in seiner Heimat hohes Ansehen genoss.⁵⁷ Gut möglich, dass er auf seiner grossen Wallfahrt auf dem Hin- oder Rückweg auch das damals beliebte oberösterreichische Pilgerziel besucht hat und seinem Sohn, Peter II., einige Originalzeichen als Erbe hinterlassen hat. Zumindest der Enkel, Peter III., war nachweislich auch als Rotgiesser tätig; als Fabrikant von Brunnenröhren kannte er sich mit Blei und Zinn aus,⁵⁸ und diese Materialien dienten u. a. auch zur Herstellung von Zeichen. Demzufolge hat vermutlich ein Vertreter der Zürcher Familie Füssli für die neue Zuger Wallfahrtsstätte bei Hünenberg nicht nur die kleine Glocke, sondern schon vorher die auf ihr verewigten Pilgerzeichen entworfen und gegossen.

Der hl. Wolfgang wurde an vielen Orten verehrt, sei dies an der Stätte seines Wirkens als Bischof in Regensburg, sei dies am Wolfgangsee, wo er sich wenigstens gemäss der Legende einige Zeit aufhielt. Das Gotteshaus in Hünenberg war nicht der einzige Filiationkult, auch andernorts wurden den Gläubigen Pilgerzeichen mit seinem Bild ausgegeben. Erwähnenswert ist etwa die für die Jahre 1482–84 historisch bezeugte Wallfahrt von Bad Kreuznach, Rheinland-Pfalz; ein dort ausgegebenes Zeichen wurde auf einer Glocke in Heidesheim (Landkreis Mainz-Bingen) in Rheinland-Pfalz aufgebracht.⁵⁹ Ein anderes Zeichen hat die Form eines Brakteaten und stammt aus Hermannsfeld in der Gemeinde Meinigen, Thüringen, gefunden in Quermstedt (heute Quarmbeck) im Landkreis Quedlinburg, Sachsen-Anhalt, und datiert gemäss seiner Umschrift auf 1498 (Abb. 9).⁶⁰ Vom ersteren ist leider keine Abbildung überliefert: Es soll den Bischof stehend unter einem spätgotischen Bogen darstellen mit einem knienden Adoranten und folgt damit den uns nun schon bekannten ikonografischen Grundmustern. Das runde Zeichen von Hermannsfeld zeigt den Heiligen hingegen auf einer Thronbank sitzend. Beiden Zeichen ist gemeinsam, dass sie ein Wappen tragen, das



Abb. 9
Pilgerzeichen in Brakteatform aus Hermannsfeld, Gemeinde Meinigen (Thüringen). Zu Füssen des sitzenden Heiligen das viergeteilte Wappen der Grafen von Henneberg-Schleusingen. Die Umschrift lautet «S · WOLFGANG · IN · SEE · 1498». Material messingähnlich, Durchmesser ca. 35 mm. (Germanisches Nationalmuseum Nürnberg)

jeweils auf den Patronatsherrn des Gotteshauses verweist, im ersten Fall auf die Stadt Kreuznach, im zweiten Fall auf die Grafen von Henneberg-Schleusingen.

Wappen in Pilgerzeichen haben eine referenzielle Doppelfunktion: Diese Medien dienen in erster Linie der geografischen Identifizierung von sekundären Kultstätten, sie verankern das religiöse Geschehen aber auch in der geltenden Gesellschaftsordnung, denn das Patronatsrecht, d. h. im Wesentlichen die bauliche Verantwortung für das Gotteshaus, die Abschöpfung von Spenden der Gläubigen sowie Auswahl und Unterhalt des Priesters (Kaplan) waren sehr wichtige Vorrechte. Die Hünenberger Zeichen mit dem Wappen der Stadt Zug als Bauherrin der Kirche stellen also keine Innovationen dar. Zug profitierte auf Grund der guten Verkehrslage vom überregionalen Handel und akkumulierte Wissen und Reichtum; die Elite der Kleinstadt zeigte sich in ihrer Handhabung der damals gebräuchlichen sakralen Medien auf der Höhe der Zeit.

Conclusio

Die Pilgerzeichen auf der 1480 in der Zürcher Giesserei Füssli entstandenen Angelus-Glocke von St. Wolfgang bei Hünenberg sind aus verschiedenen Gründen bemerkenswert. Hier manifestiert sich eine fünffache Potenzierung bzw. Verschachtelung von medialen Elementen, die für die spätmittelalterliche Kultur typisch ist: Der Klangkörper als solcher aktualisiert beim Läuten das auf der Glockenwand aufgebrachte Mariengebete. Die im Abguss kaum mehr lesbaren Inschriften der beiden Pilgerzeichen sollen den in seinem Bild vergegenwärtigten Heiligen identifizieren und damit die dem Bildwerk entgegengebrachte Verehrung legitimieren. Dass es sich beim dargestellten Bischof um Wolfgang von Regensburg handelt, wird einerseits mit den erwähnten Bildlegenden, andererseits mit der Kombination von vier Attributen, nämlich Mitra, Krummstab, Zimmermannsbeil und Kirchenmodell verdeutlicht, wobei Letzteres als Bild im Bild funktioniert. Die Einfügung von Wappenschildern der Stadt Zug schliesslich unterscheidet St. Wolfgang bei Hünenberg von der Wallfahrtsstätte am Wolfgangsee in Oberösterreich, deren Pilgerzeichen man als Vorlage verwendet hat.

Wappen verweisen im Fall von Filiationkulten immer auf den jeweiligen Inhaber des Patronatsrechtes, sie situieren die Lage der Gnadenstätte geografisch und verankern den

⁵⁷ Vogel 1985 (wie Anm. 3), 13. – Vogel stützt sich auf die Familienchronik in der Zentralbibliothek Zürich (Signatur A 61, «Der Fuesli Buch»), fol. 2v.

⁵⁸ Vg. Uffer 1981 (wie Anm. 31), 13.

⁵⁹ Köster 1957 (wie Anm. 47), 76f., folgt hier älteren Beschreibungen. Die Glocke wurde 1910 in einem Turmbrand zerstört.

⁶⁰ Vgl. W. Engel, Fränkische Pilgerzeichen des späten Mittelalters. Fränkischer Bilderkalender 53, 1954, 5f., mit Abb. 6, und Walter Hävernack, Mittelalterliche Pilgerzeichen aus dem Hennebergischen. Jahrbuch des Hennebergisch-fränkischen Geschichtsvereins 3, 1939, 40–42.

Kult im damaligen gesellschaftlichen Gefüge. Die ikonografischen Anleihen, das Anknüpfen an schon bekannte Bildmuster dienen primär der leichteren Erkennbarkeit. Ferner geht es wohl auch darum, den Fialkult medial aufzuwerten, denn der Bezug auf das Ältere wird im Mittelalter – anders als heute – durchaus positiv gewertet.

Die Tatsache, dass man auf der Hünenberger Glocke zwei verschiedene Zeichen desselben Heiligen aufbringt

und damit Unübliches wagt, lässt sich nicht allein mit dem Wunsch erklären, die vor Ort den Pilgern angebotene Varianz der Motive im Glockenmetall zu verewigen. Wichtiger ist wohl die Vorstellung, dass sich in zwei verschiedenen Darstellungen das Heil von Bischof Wolfgang auf dem Klangkörper gewissermassen akkumuliere, dass sich die durch den Glockenschall verbreitete Gnadenwirkung also vermehren, ja verdoppeln lasse.

