Materielle Differenzen
Soziale und konfessionelle Einschreibepraktiken an frühneuzeitlichen Rosenkränzen[1]

Anne Mariss

Abstract
Since the sixteenth century, the paternoster or rosary has been regarded as epitomizing Catholic piety. In the course of the Reformation, the rosary became a symbol of Catholicism which the Protestants viewed with a scorn and suspicion. Undoubtedly, the rosary marked confessional differences. But even within Catholicism, rosaries are not to be seen as a homogeneous group of objects. Instead, actors individualize rosaries by additional ornaments and inscriptions. This applies both to decoration with coins and medals, which testify not only to different religious but also to political motives, as well as to individual engravings of names, places, or dates. Using written sources, images, and the objects themselves, this paper explores how difference manifests itself in the materiality and design of early modern rosaries. The underlying thesis is that rosaries can provide information about social (inclusion and exclusion) practices because they are not only a powerful symbol of confessionalization, but also provide knowledge about their owners and their social affiliation.

Keywords
Rosary, Material Culture, Devotion, Confessionalization, Difference

Rosenkränze sind devotionale Objekte, die von ihren Besitzer*innen in hohem Grade individualisiert werden konnten – durch An- und Einhänger wie Medaillen bzw. Gnadenpfennige, Kreuze, die Wahl des Edelsteins, aus dem die Aveperlen und/oder Paternosterkugeln des Rosenkranzes angefertigt waren, oder personalisierte Gravuren. Mit dem Begriff der »Einschreibung« sind in diesem Beitrag damit nicht nur im engeren Sinne schriftliche Einschreibungen gemeint, sondern auch nicht-textliche Formen wie die Wahl des Materials sowie der Ein- und Anhänger, die den Rosenkranz zu einem Gegenstand der ganz persönlichen Devotion machten. Praktiken der Ein-

1 Ich möchte mich bei Luisa Coscarelli-Larkin, Fabian Fechner, der Redaktion von Werkstatt*Geschichte* und den Herausgeberinnen des Heftes für die hilfreichen Kommentare zu diesem Beitrag bedanken. Ebenso möchte ich den Mitarbeiter*innen des Diözesanmuseums Freising danken, die mir trotz der erschwerten Bedingungen durch die laufenden Baumaßnahmen den Zugang zu den Rosenkränzen möglich gemacht haben. Bei Nina Schuster bedanke ich mich insbesondere für die Diskussion der in diesem Beitrag analysierten Rosenkränze. Der vorliegende Beitrag geht aus meinem Forschungsprojekt zur materiellen Kultur von Rosenkränzen in der Frühen Neuzeit hervor.

schreibung umfassen somit zum einen Gravuren auf den in Rosenkränzen ein- oder angehängten Objekten, zum anderen Einschreibungen materieller oder objekthafter Art. Rosenkränze eignen sich deshalb in besonderer Weise dazu, *materielle* Praktiken des Einschreibens zu analysieren und danach zu fragen, welche Funktionen diesen Einschreibungen zukamen: Was motivierte die Akteur*innen dazu, den Rosenkranz mit einem gravierten Objekt zu versehen, das ihn mithin von anderen unterschied? Sollte eine Form von Differenz durch die Einschreibung hergestellt werden und wenn ja, welche? Welche Faktoren waren bei der Herstellung einer Inschrift oder der Wahl eines Anhängers sowie des Materials ausschlaggebend? Bei der Analyse werde ich mich auf christliche Gebetszählschnüre aus dem europäischen Raum fokussieren. Die untersuchten Objekte stammen aus der im deutschsprachigen Raum umfangreichsten und bislang von der Forschung wenig beachteten Rosenkranz-Sammlung des Diözesanmuseums in Freising. Ausgehend vom jeweiligen Objekt wird eine parallele, kombinierende Lesart der materiellen, schriftlichen und bildlichen Quellen verfolgt, welche die Rosenkränze kontextualisiert und somit Rückschlüsse auf mögliche Praktiken der gesellschaftlichen Distinktion erlaubt.

Die zugrunde liegende These lautet, dass Rosenkränze Aufschluss über (binnen-)konfessionelle und soziale Differenzierungspraktiken geben, da sich in ihnen religiöse Erfahrungen und »gelebte« Frömmigkeit materialisieren.[2] Als teils sehr wertvolle Objekte der individuellen Frömmigkeitspraxis sind Rosenkränze nicht nur ein besonderer Ausweis der eigenen christlichen Lebensführung, sondern verweisen auch auf spezifische (binnen-)konfessionelle Überzeugungen, individuelle Glaubensbiografien, soziale Zugehörigkeiten sowie ästhetische und apotropäische Vorlieben für bestimmte Materialien und Objekte, die mit dem Göttlichen in Verbindung gebracht wurden. Rosenkränze wurden häufig aus solchen Materialien gefertigt, denen eine besondere übernatürliche Wirkmacht zugesprochen wurde. Den Glauben an die Kraft von Dingen und die Vorliebe für bestimmte Steine oder andere Naturalien (z. B. Koralle, Bezoar, Horn) sowie für Artefakte wie Münzen oder Kreuze begreife ich vor diesem Hintergrund als Teil einer ernstzunehmenden frühneuzeitlichen Frömmigkeitskultur.

Rosenkränze als distinguierende Objekte katholischer Frömmigkeit

Im vorliegenden Beitrag benutze ich die Bezeichnung »Rosenkranz« übergreifend für unterschiedliche Formen und historische Bezeichnungen der christlichen Gebetszählschnur, während ich bei der Beschreibung von spezifischen Objekten den jeweils exakten Begriff wähle. Der Terminus Rosenkranz setzte sich erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts durch. Zuvor existierten unterschiedliche Bezeichnungen je nach Form (offener oder geschlossener Zehner, Psalter oder Rosenkranz); am geläufigsten war der Begriff *Paternoster* oder im süddeutschen Raum auch *betten* oder *petten* – ein Begriff, der sich vor allem in Inventaren findet. Im 16. Jahrhundert waren die sogenannten

2 Silvia Evangelisti argumentiert, dass religiöse Objekte wie Bilder, *Agni Dei* oder Rosenkränze als »devotional tools for shaping people's actions and behaviour« zu verstehen seien; sie betont dabei die Wirkmacht der Objekte für das persönliche Erleben des Glaubens in der Frühen Neuzeit. Dies., Material Culture, in: Alexandra Bamji/Geert H. Janssen/Mary Laven (Hg.), The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation, Farnham u. a. 2013, S. 395–416, hier S. 395.

Zehner (auch *mannsbetten* oder *cavalier*) mit Ringen und Abschlüssen wie Quasten oder Bisamäpfeln beliebt unter Männern, während Frauen eher die mittellange, geschlossene Perlenschnur mit einem Abschluss wählten. Entsprechend der unterschiedlichen Rosenkranz-Gebete herrschte noch im 16. Jahrhundert eine Vielgestaltigkeit der Formen; im 17. Jahrhundert kristallisierten sich aus der Fülle zwei heraus: der Psalter und der heute noch geläufigere Rosenkranz.[3] Letzterer besteht in der Regel aus fünf Paternosterkugeln und fünf Gesätzen à zehn Aveperlen, die auf das Christusereignis verweisen. Allerdings gab es auch hier Variationen wie etwa den Birgitten-Rosenkranz, der zu Ehren der 63 Lebensjahre Mariens entsprechend viele Aveperlen aufweist. Der Psalter ist die längere Form des Rosenkranzes und besteht analog zum Psalter in Buchform aus zehn Gesätzen à 15 Aveperlen.[4] Viele Rosenkränze weisen einen Abschluss in Form eines Credokreuzes auf, zu dem das apostolische Glaubensbekenntnis aufgesagt wird.[5] Eingeleitet werden die zehn Avemaria-Gebete eines jeden Gesätzes mit dem Vaterunser, das durch die Paternosterkugel markiert wird, und abgeschlossen werden sie mit der Doxologie »Ehre sei dem Vater«.[6]

Das Aufblühen des Rosenkranzwesens ist ein Phänomen des ausgehenden Mittelalters – einer Epoche, die sich durch eine gesteigerte Frömmigkeit in vielen gesellschaftlichen Schichten auszeichnete. Die Intensivierung der Marienfrömmigkeit, der Heiligen- und Reliquienverehrung sowie die Zunahme von Wallfahrten und Prozessionen lassen sich diesem Phänomen ebenso zurechnen wie die Gründung von Rosenkranzbruderschaften und marianischen Kongregationen. Als zentrale kirchliche Akteure waren die Bruderschaften in besonderem Maß an der Popularisierung der Rosenkranzdevotion seit dem letzten Drittel des 15. Jahrhunderts beteiligt.[7] Schon um 1400 waren die wichtigsten Geschehnisse aus dem Leben Jesu und Mariä in 50 Sätzen zusammengefasst worden.[8] Gegen Ende des 15. Jahrhunderts wurden diese in die Themenkreise des freudenreichen, glorreichen und schmerzhaften Rosenkranzes eingeteilt. Papst Pius V. setzte diese Form des Gebets 1569 dann im römischen Brevier fest.

Die Kirchenhistoriker Arnold Angenendt und Thomas Lentes führen die Beliebtheit des Rosenkranzgebets auf die spätmittelalterliche Frömmigkeitslogik zurück, »die über Zählen, Verrechnen und Quantifizieren individuelles und kollektives Heil zu sichern versuchte.«[9] Über das Abbeten der Ave- und Paternosterperlen ließ sich die

3 Vgl. Gislind M. Ritz, Der Rosenkranz, München 1962, S. 28.

4 Vgl. Andreas Heinz, Art. Rosenkranz, in: Walter Kaspar (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8: Pearson bis Samuel, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 1302–1307, hier Sp. 1303.

5 Vgl. Tilman Mittelstraß, Archäologie der Gegenreformation. Spuren der nachtridentinischen Erneuerung der katholischen Kirche in archäologischen Befunden und Funden aus Oberbayern, in: Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit 18 (2007), S. 21–33.

6 Vgl. Heinz, Art. Rosenkranz, Sp. 1303.

7 Zu den Rosenkranzbruderschaften siehe Stefan Jäggi, Rosenkranzbruderschaften. Vom Spätmittelalter bis zur Konfessionalisierung, in: Urs-Beat Frei/Fredy Bühler (Hg.), Der Rosenkranz. Andacht, Geschichte, Kunst (Ausstellung »Zeitinseln – Ankerperlen, Geschichten um den Rosenkranz«, Museum Bruder Klaus Sachseln, 25. Mai bis 26. Oktober 2003), Bern u. a. 2003, S. 91–105.

8 Vgl. Ritz, Der Rosenkranz, S. 10 f. Zum mittelalterlichen Ursprung der Rosenkranzdevotion siehe Anne Winston-Allen, Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages, University Park 1997.

9 Arnold Angenendt/Thomas Braucks/Rolf Busch/Thomas Lentes/Hubertus Lutterbach, Gezählte Frömmigkeit, in: Frühmittelalterliche Studien 29 (1995), S. 1–71, hier S. 52.

Gebetsleistung nachprüfen, kontrollieren und in Hinblick auf das spätere Seelenheil messen. Gerade durch den Gedanken des messbaren Verdienstes bzw. der Werkgerechtigkeit geriet der Rosenkranz im Zuge der Reformation in die Schusslinie der Protestanten. Die Kritik richtete sich insbesondere auf das mit dem Beten des Rosenkranzes in Verbindung stehende Ablasswesen, das scharf verurteilt wurde.[10] Vor allem die Reformierten sahen in der Rosenkranzdevotion eine oberflächliche, nach außen gekehrte Form des Betens, die nichts mit »wahrer« christlicher Frömmigkeit zu tun habe.

Allerdings gilt es festzuhalten, dass der Rosenkranz als Objekt im 16. Jahrhundert von Lutheranern keineswegs durchweg verteufelt wurde. Wie Ruth-Elisabeth Mohrmann anhand von Porträts und Nachlässen von Reformatoren und der Reformation nahestehenden Fürsten herausgestellt hat, wurde der Rosenkranz von protestantischen Gläubigen nicht einfach als »abergläubisches« Überbleibsel des alten Glaubens aus dem persönlichen Umfeld entfernt.[11] Vielmehr fungierte er auch nach der Glaubensspaltung teils noch als materieller Ausweis einer christlichen Lebensführung. Selbst Luther soll noch 1531, ein Jahr nach der Augsburger Konfession, im Besitz eines Bernsteinrosenkranzes gewesen sein.[12] Auch in Inventaren protestantischer Bürger*innen und Adliger finden sich häufig Rosenkränze.[13] Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Besitz von Rosenkränzen oder anderen Objekten des katholischen Glaubens noch nichts über deren Benutzung aussagt und sie von Protestanten durchaus als Wertsache oder gar Gebrauchsgegenstand angesehen werden konnten.[14] Allerdings liegt die Vermutung nahe, dass der Rosenkranz zumindest zu Beginn der Reformation auch in lutherischen Haushalten durchaus noch ein Objekt mit spiritueller Bedeutung war, das erst im Zuge der Gegenreformation und der Ausbildung klarer konfessioneller Identitäten eindeutig »katholisiert« wurde.[15] Letztlich spricht das Vorkommen

10 So kritisierte Luther etwa, dass die Barfüßer-Mönche »zwolf Paternoster-Kornlein an alle Thurmen […] mit Verheißung unzähligs Ablaß etc. und Vergebung der Sunde« hängen. WA 30. II. Band, Schriften 1529/30 (RN von 1967), S. 248.

11 Ruth-Elisabeth Mohrmann, Zwischen Amulett und Talisman. Bisamäpfel als Standesabzeichen?, in: Gertrud Blaschitz/Helmut Hundsbichler/Gerhard Jaritz/Elisabeth Vavra (Hg.), Symbole des Alltags – Alltag der Symbole, Graz 1992, S. 497–516. Siehe dazu auch die bislang unpublizierte Dissertation: Luisa Coscarelli-Larkin, Der lutherische Rosenkranz. Konfessionelle und sinnliche Aspekte von Gebetszählgeräten in Porträts der Frühen Neuzeit, Bern 2020 (in Vorbereitung).

12 Vgl. Rachel King, »The Beads with Which We Pray Are Made From It«. Devotional Ambers in Early Modern Italy, in: Wietse de Boer/Christine Göttler (Hg.), Religion and the Senses in Early Modern Europe, Leiden u. a. 2013, S. 153–175, hier S. 155. Vgl. auch Mohrmann, Zwischen Amulett und Talisman, S. 506.

13 Siehe etwa die Fallstudie von Kadri-Rutt Hahn, Revaler Testamente im 15. und 16. Jahrhundert, Berlin 2015, S. 132 f., sowie die Prager Fallstudie von Susanna Ivanič, Religious Materiality in Seventeenth-Century Prague, unv. Diss., Cambridge 2015, S. 120 f. Die Monografie wird unter dem Titel *The Materiality of Belief. The Spiritual World of Early Modern Prague* bei Oxford University Press publiziert. Siehe zum Besitz von Rosenkränzen der Anna von Dänemark (1532–1585): Erna von Wattzdorf, Fürstlicher Schmuck der Renaissance aus dem Besitz der Kurfürstin Anna von Sachsen, in: Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst 11 (1934), S. 50–64, hier S. 63.

14 So besaß etwa die Kramerwitwe Anne Brant »ein olt monstrantie«, die allerdings als Vogelkäfig benutzt wurde. Vgl. Mohrmann, Zwischen Amulett und Talisman, S. 507. Vgl. auch Bridget Heal, The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany. Protestant and Catholic Piety, 1500–1648, Cambridge 2007, S. 25.

15 Vgl. Ivanič, Religious Materiality, S. 122 f.

materieller Gegenstände in protestantischen Haushalten, die aus heutiger Sicht eher dem katholischen als dem evangelischen Glauben zugerechnet werden können, für die Annahme nicht allzu scharfer Grenzen zwischen den sich ausbildenden Konfessionen im 16. Jahrhundert.

Obgleich der Rosenkranz in bestimmten Kontexten schon zu Beginn der Reformation zur polemischen Abgrenzung von den »ketzerischen« Protestanten genutzt wurde,[16] ist seine Entwicklung zum wirkmächtigen Symbol des katholischen Glaubens als ein langwieriger Prozess zu verstehen, der mehrere Jahrzehnte in Anspruch nahm. Als konfessionelles »Differenzkriterium«[17] konnte er je nachdem, welchem konfessionellen Lager man sich zuordnete, aktiviert werden – sei es in reformatorischen Flugblättern oder aber auch als Zeichen der *ecclesia triumphans* – vor allem in Verbindung mit der Figur der siegreichen Maria.[18] Im Jahr 1572 rief der Papst als Dank für den Sieg der Katholischen Liga über die Osmanen in der Seeschlacht von Lepanto ein Jahr zuvor das Rosenkranzfest ins Leben. Gerade in den habsburgischen Ländern und in Bayern fungierte Maria vom Siege als Schutzmacht im Krieg.[19]

Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geriet der Rosenkranz dann auch unter Katholiken selbst in die Kritik.[20] Im Zuge der katholischen Aufklärung und Liturgiereform unterlagen vor allem traditionelle Formen von Frömmigkeit wie etwa Wallfahrten, Reliquien- und Heiligenverehrung, Prozessionen und weitere religiöse Praktiken, darunter auch das Rosenkranzbeten, der Forderung einer durchgreifenden Reformierung.[21] Trotz einiger radikaler Stimmen, die die Abschaffung des Rosenkranzgebets forderten, war die Mehrheit der katholischen Geistlichkeit für dessen Beibehaltung, vor allem aufgrund der weiten gesellschaftlichen Verbreitung. Auch wenn das Rosenkranzgebet zu Beginn des 19. Jahrhunderts einer liturgischen Reform unterzogen wurde, büßten weder Gebet noch Objekt an Beliebtheit ein – im Gegenteil. Im 19. Jahrhundert erlangte der Rosenkranz einen neuerlichen Aufschwung, insbesondere in Verbindung mit einer spezifischen Muttergottesfrömmigkeit.[22]

---

16 So hat Gabriel Meier in einem 1913 publizierten Aufsatz den Rosenkranz als politisches Symbol oder eine »Art Kokarde der Altgläubigen« in der Schweiz beschrieben. Ders., Der Rosenkranz in der Reformationszeit, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 7 (1913), S. 296–303, hier S. 296. In der reformierten Schweiz wurde das Tragen von Rosenkränzen dagegen sogar unter Strafe gestellt. Vgl. ebd., S. 301 f.

17 Harry Oelke, »Da klappern die Stein … und das Maul plappert«. Der Rosenkranz im Zeitalter der Reformation, in: Frei/Bühler (Hg.), Der Rosenkranz, S. 107–118.

18 Für den englischen Kontext siehe etwa Anne Dillon, Praying by Number. The Confraternity of the Rosary and the English Catholic Community, c.1580–1700, in: History 88 (2003), S. 451–471; Lisa McClain, Using What's at Hand. English Catholic Reinterpretations of the Rosary, 1559–1642, in: Journal of Religious History 27 (2003) 2, S. 161–176.

19 Auch der Sieg der kaiserlichen Truppen unter Führung Maximilians I. von Bayern in der Schlacht am Weißen Berg wurde auf das Eingreifen Marias zurückgeführt. Siehe ausführlicher zu Lepanto Monique Scheer, Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert, Tübingen 2006, S. 302–309. Vgl. auch Nathan D. Mitchell, The Mystery of the Rosary. Marian Devotions and the Reinvention of Catholicism, New York 2009, S. 22 f.

20 Siehe dazu Markus Ries, Rosenkranzgebet und Liturgiereform in der Aufklärung, in: Frei/Bühler (Hg.), Der Rosenkranz, S. 119–127.

21 Vgl. ebd., S. 120.

22 Vgl. ebd., S. 125.

Am Beispiel des Rosenkranzes lässt sich beobachten, dass gerade religiöse Praktiken, Rituale und Objekte bei religiösen und (inner-)konfessionellen Auseinandersetzungen häufig den Anlass zu Konflikten gaben.[23] Unbestritten markierte der Rosenkranz seit dem 16. Jahrhundert damit konfessionelle Differenz. Doch auch innerhalb des Katholizismus sind Rosenkränze nicht als eine homogene Objektgruppe zu begreifen. Vielmehr schrieben die Akteur*innen ihnen als Auftraggeber*innen, Käufer*innen und nicht zuletzt natürlich als Gläubige unterschiedliche Differenzkategorien ein, die aus vielen der heute noch erhaltenen Stücke individuelle Objekte machten. Ulrike Kammerhofer hat darauf hingewiesen, dass der Rosenkranz als »Zeichen der Selbstrepräsentation und Imagebildung« fungierte. Trotz seiner einheitlichen Gesätze (à fünf Aveperlen bzw. à 10 Aveperlen beim sogenannten Zehner) bot er ausreichend Gestaltungsspielraum für »ein persönliches Distinktionssymbol«.[24]

In der volkskundlichen Literatur begegnet uns die Auffassung, dass sich durch das Einfügen von Objekten im Rosenkranz religiöse und säkulare Funktionen vermischen, da er sowohl als Gebetszählgerät als auch als Glücksbringer und Abwehrmittel gegen jegliches Unheil eingesetzt worden sei. Werner Schiedermeier führt diesen Gebrauch auf »die oft missverstandene Steigerung ihres spirituellen Gehalts durch Segnung, das Einfügen von Devotionalien und primitiv-urtümliche, magische Einflüsse«[25] zurück. Aus einer solchen Perspektive stoßen am Rosenkranz gegensätzliche, d. h. christlich-fromme und magisch-abergläubische Praktiken aufeinander, die nichts mit dem christlichen Brauch zu tun haben, da göttliches Wirken hier ausgeblendet werde.[26] Innerhalb des Analogiedenkens der Renaissance wurde die Wirk- und Heilmacht von Steinen und anderen natürlichen Materialien jedoch durchaus auf ihren natürlichen, d. h. göttlichen Ursprung zurückgeführt, da Gott alles in der Natur zum Wohl des Menschen geschaffen habe. Der breit rezipierte niederländische Arzt und Naturkundler Anselmus de Boodt erklärte die übernatürlich scheinende Wirkung einiger Steine in seinem Buch *Gemmarum et Lapidum Historia* (1609) mit ihrem göttlichen Ursprung: Gott selbst, aber auch böse Geister und gefallene Engel wirkten durch die Steine. Wohlwissend um den schmalen Grat der Orthodoxie, auf dem er sich bewegte, warnte de Boodt jedoch davor, zu viel Hoffnung in die Wirkung von Steinen zu setzen.[27] Ohne Zweifel wurde der Glaube an die übernatürliche Kraft von Naturalien nicht nur als Gebetsverstärkung angesehen, sondern auch als Gefahr für das

23 Vgl. Marc Mudrak, Reformation und alter Glaube. Zugehörigkeiten der Altgläubigen im Alten Reich und in Frankreich (1517–1540), Berlin 2017, S. 16.

24 Ulrike Kammerhofer, Objekt im Gebrauch der Menschen. Die »Beten«, in: Peter Keller (Hg.), Edelsteine, Himmelsschnüre. Rosenkränze und Gebetsketten (Katalog zur 33. Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg, 9. Mai bis 26. Oktober 2008), Salzburg 2010, S. 86–97, hier S. 95.

25 Vgl. Werner Schiedermair, Der Rosenkranz als Amulett, in: Frei/Bühler (Hg.), Der Rosenkranz, S. 195–203, hier S. 195. Schiedermaier sieht gar eine »Degradierung« durch die Praxis des Einhängens von Devotionalien gegeben und verkennt damit den spezifisch frühneuzeitlichen Glauben an die religiöse Wirkmacht von Ein- und Anhängern.

26 Vgl. ebd., S. 198.

27 Vgl. Anselmus de Boodt, Le Parfaict Joaillier Ou Histoire Des Pierreries: Où Sont Amplement Descrites leur naissance, Lyon 1644, S. 110 f. Das Werk erschien 1609 auf Latein unter dem Titel *Gemmarum et lapidum historia* und wurde 1644 in französischer Übersetzung publiziert.

Seelenheil.[28] Dennoch war ein Großteil der Laien und Geistlichen von der religiös-magischen Wirkkraft von natürlichen Materialien und Devotionalien überzeugt.[29] Eine zu scharfe Trennung zwischen »magischen« bzw. »profanen« Elementen und dem an sich »religiösen« Rosenkranz ergibt aus einer frühneuzeitlichen Perspektive keinen Sinn – schließlich wurden ja nicht nur den Ein- und Anhängern, sondern auch den jeweiligen Materialien der Rosenkranz-Perlen bestimmte Wirkkräfte zugeschrieben. Vor diesem Hintergrund begreife ich das Ein- und Anhängen von Objekten als einen Akt der Einschreibung, der nicht nur darauf zielte, den ästhetischen und materiellen Wert des Rosenkranzes zu erhöhen, sondern vor allem dessen spirituelle Wirkung und Effizienz bei der Anrufung des Göttlichen zu steigern.

Eingehängte Differenzen

In der Sammlung des Diözesanmuseums Freising befindet sich ein außergewöhnlicher Rosenkranz aus dem 16. Jahrhundert (s. Abb. 1).[30] Der Rosenkranz ist aus schwarzem Gagat gefertigt – einem Schmuckstein aus Pechkohle, der in der Frühen Neuzeit aufgrund seiner Leichtigkeit und angenehmen Wärme auf der Haut sowie seiner apotropäischen Eigenschaften beliebt war. Er besteht aus fünf Gesätzen mit zehn Avekugeln; die Paternosterperlen sind aus dem gleichen Material, aber etwas größer.

Das Objekt ist mit insgesamt sechs An- und Einhängern bestückt. Zu den drei Anhängern zählen im Uhrzeigersinn: eine Silberfigur des heiligen Antonius von Padua mit seinen Attributen Jesuskind und Lilie (um 1600),[31] eine ebenfalls aus Gagat gefertigte Jakobsmuschel in silberner Zargenfassung mit der Inschrift IHS auf der Rückseite sowie ein rautenförmiger Anhänger aus Silber mit einer Darstellung der Kreuzigung. Die Einhänger sind aus Silber gegossene Figuren der Anna Selbdritt und der heiligen Katharina von Alexandrien mit ihren Attributen (Rad und Schwert)[32] sowie eine Figur des heiligen Jakobus d. Ä., die ebenfalls aus Gagat hergestellt wurde und auf deren silberner Rückseite »Ellenna Salzpvrgerin, 1580« eingraviert ist (s. Abb. 3).

Sicherlich spielte die erhabene Ästhetik des schwarz schimmernden Gagats eine wichtige Rolle beim Erwerb des Rosenkranzes, doch seine Bedeutung erschöpft sich

28 Vgl. auch Susanna Ivanič, Early Modern Religious Objects and Materialities of Belief, in: Catherine Richardson/Tara Hamling/David Gaimster (Hg.), The Routledge Handbook of Material Culture in Early Modern Europe, London 2017, S. 322–337, hier S. 326; Kim Siebenhüner, Die Spur der Juwelen. Materielle Kultur und transnationale Verbindungen zwischen Indien und Europa in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2018, S. 365 f.

29 Vgl. Ivanič, Early Modern Religious Objects, S. 326 f. Caroline Walker Bynum führt die widersprüchliche, ambivalente Haltung gegenüber der Wirkmacht von Bildern und Dingen als einen der zentralen Faktoren für die Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert an. Vgl. dies., Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe, New York 2011, S. 18.

30 Keller (Hg.), Edelsteine, Himmelsschnüre, S. 146.

31 Klaus Zimmermanns, Art. Antonius von Padua, in: Wolfgang Braunfels (Hg.), Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 5: Ikonographie der Heiligen (Aaron bis Crescentianus von Rom), Freiburg i. Br. 1973, Sp. 219–225, hier Sp. 220.

32 Peter Assion, Art. Katharina von Alexandrien, in: Wolfgang Braunfels (Hg.), Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 7: Ikonographie der Heiligen (Innozenz bis Melchisedech), Freiburg i. Br. 1973, Sp. 289–297, hier Sp. 290.

Abb. 1: Rosenkranz aus Gagat, 16. Jahrhundert, Spanien. Quelle: Diözesanmuseum Freising. Inv. Nr. H 15. Der Abdruck erfolgte mit freundlicher Genehmigung des Dommuseums Salzburg.

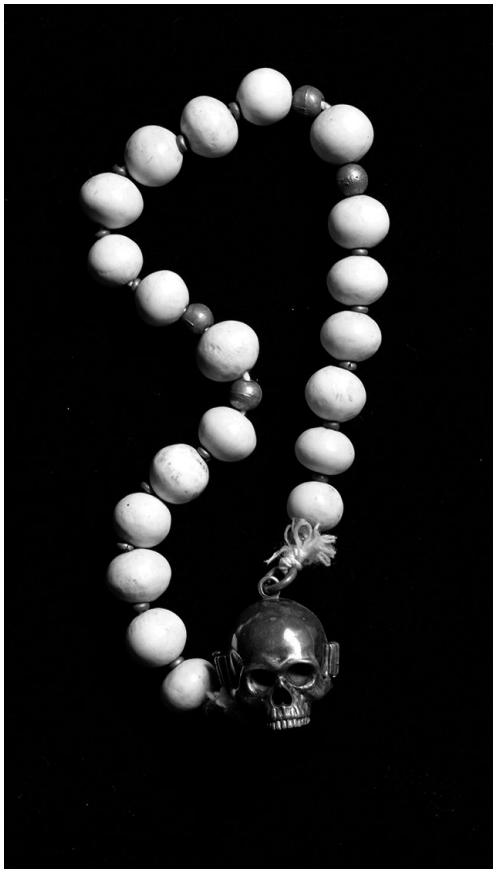

Abb. 2: Elfenbein-Rosenkranz, 17. Jahrhundert, Deutschland (Bayern). Quelle: Diözesanmuseum Freising. Inv. Nr. R 38. Der Abdruck erfolgte mit freundlicher Genehmigung des Dommuseums Salzburg.

nicht in seiner subtilen Eleganz.[33] Das Wissen um die Wirkung des Gagats als Heil- und Edelstein war seit dem Mittelalter weit verbreitet und schlägt sich in den unzähligen Lapidarien der Vormoderne nieder. Schon Plinius der Ältere schrieb dem Stein in seiner breit rezipierten *Naturalis historia* (um 77 n. Chr.) medizinische Wirkkräfte zu.[34] Dass die Gravur auf der Rückseite des Jakobus angebracht ist, scheint kein Zufall zu sein. Denn wie keine andere Figur am Rosenkranz verweist er als Namensgeber auf den Pilgerweg und dessen Ziel, das vermeintliche Grab des Heiligen. Mit großer Wahrscheinlichkeit stammen der Rosenkranz selbst sowie die Ein- und Anhänger aus Gagat aus Santiago de Compostela, das zur damaligen Zeit eine der größten Produktionsstätten von Pilgerzeichen und Devotionalien aus Gagat war.

33 Vgl. Bernhard Gruber, Der »schwarze Bernstein« – Gagat, in: Oberösterreichische GEO-Nachrichten. Beiträge zur Geologie, Mineralogie und Paläontologie von Oberösterreich 14 (1999), S. 37–41, hier S. 41.

34 Vgl. Plinius der Ältere, Die Naturgeschichte des Cajus Plinius Secundus: ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen, hg. von Georg Christian Wittstein, Bd. 6 (XXXIII–XXXVII. Buch: Von den Metallen, Steinen und den bildenden Künsten in Verbindung mit der Geschichte der vorzüglichsten Künstler und Kunstwerke), Leipzig 1882, S. 216.

Abb. 3: Gravierte Rückseite des heiligen Jakobus mit Inschrift. Foto: Anne Mariss.

Das Objekt lässt dabei unterschiedliche Interpretationsansätze zu. Zum einen könnte der Gagat-Rosenkranz Elena Salzburgerin an ihre Pilgerfahrt erinnern – die Gravur könnte auf die identitätsstiftende Funktion der erinnernden Einschreibung Elenas als Pilgerin verweisen. Beim Beten des Gagat-Rosenkranzes wäre es ihr so möglich gewesen, diesen Weg im Geiste erneut zu beschreiten und sich den besonderen Moment der spirituellen Erfahrung am Grab des heiligen Jakob in Erinnerung zu rufen, den sie mit Hilfe des Objekts wieder und wieder durchleben konnte. Vielleicht spiegelt die Gravur auch den Stolz auf die von ihr erbrachte Leistung wider, denn Pilgerfahrten waren kostspielig und bargen letztlich auch ein gewisses Risiko – vor allem für Frauen.[35] Folgt man dieser Interpretation, könnte der Gagat-Rosenkranz mit den Ein- und Anhängern nach der erfolgreichen Heimkehr gegenüber Freund*innen, Nachbar*innen und natürlich auch der Gemeinde im sonntäglichen Gottesdienst als ein Ausweis für die beschwerliche Pilgerreise fungiert und zum sozialen Prestige innerhalb der Gemeinschaft beigetragen haben.[36]

Ob der eingravierte Name tatsächlich der einer Pilgerin war, die um das Jahr 1580 auf dem Jakobsweg wanderte und den Rosenkranz am Ziel ihrer Reise kaufte, lässt sich jedoch nicht mit abschließender Sicherheit feststellen. Zwar verweisen das Mate-

35 Vgl. Robert Plötz, Signum peregrinatoris. Heilige Erinnerung und spiritueller Schutz, in: Hartmut Kühne/Lothar Lambacher/Konrad Vanja (Hg.), Das Zeichen am Hut im Mittelalter. Europäische Reisemarkierungen, Frankfurt a. M. u. a. 2008, S. 47–70, hier S. 69. Siehe auch Constanze Hofmann-Rendtel, Pilgerzeichen und Sozialprestige, in: Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums und Berichte aus dem Forschungsinstitut für Realienkunde (1993), S. 214–224; Jutta Zander-Seidel, Pilgerfahrt und Prestige. Reisen nach Jerusalem und Santiago de Compostela, in: Daniel Hess/Dagmar Hirschfelder (Hg.), Renaissance, Barock, Aufklärung. Kunst und Kultur vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Nürnberg 2010, S. 167–177.

36 Häufig fanden Rosenkränze zusammen mit anderen Pilgerzeichen Eingang in eine Familiensammlung oder wurden im heiligen Eck zusammen mit anderen Devotionalien arrangiert. Vgl. Jutta Zander-Seidel, Pilgerfahrt, S. 167; Schiedermeier, Der Rosenkranz als Amulett, S. 196.

rial sowie die Ein- und Anhänger, insbesondere die Jakobsmuschel sowie die Figur des heiligen Jakobus, auf die Pilgererfahrung, allerdings könnten die Pilgerzeichen auch zu einem späteren Zeitpunkt eingefügt worden sein. Insbesondere die Figur des heiligen Antonius von Padua, die um 1600 entstand, lässt darauf schließen, dass nicht alle Elemente des Rosenkranzes zur gleichen Zeit eingehängt wurden. Durch den Aufschwung des Pilgerwesens im 16. Jahrhundert gab es in ganz Europa eine hohe Nachfrage nach Gagatdevotionalien, die zu einer transkulturellen Zirkulation der Objekte führte und einen Ankauf der Ein- oder Anhänger zu einem späteren Zeitpunkt als 1580 möglich erscheinen lassen.[37] Jedoch spricht die Gravur dafür, dass die Frau, deren Name auf dem Einhänger graviert ist, eine ganz persönliche Beziehung entweder zu dem Objekt selbst oder zumindest zu dessen Besitzer*in hatte. Es ist demnach genauso gut denkbar, dass der Jakob-Einhänger den Namen einer nahestehenden Verwandten trägt, die diesen an einem ganz anderen Ort[38] in Europa erstanden hatte und dem oder der Besitzer*in des Rosenkranzes schenkte oder vermachte, um ihm oder ihr in steter Erinnerung zu bleiben. Der Einhänger würde so eine Art von *memoria*-Funktion übernehmen und Elena Salzburgerin in die Pilgerbiografie der Besitzerin oder des Besitzers des Rosenkranzes einschreiben. Möglichweise ließ auch der oder die Besitzer*in Elenas Namen eingravieren, um ihrer Person auf der Pilgerreise zu gedenken und für sie zu beten. In jedem Fall ist die Gravur eines ausgeschriebenen Namens mit einer Jahreszahl auf der Rückseite eines An- oder Einhängers außergewöhnlich für einen Rosenkranz.[39] Sie verweist in Verbindung mit der Form (Pilgerdevotionalie), dem Material (Gagat) sowie dem Objekt (Rosenkranz) sowohl auf eine persönliche Pilgererfahrung im 16. Jahrhundert als auch auf das Streben nach individueller Heilssicherung, das sich materiell im Objekt und seiner Inschrift manifestiert.

Die weiteren Ein- und Anhänger, die keinen direkten Bezug zum Pilgerwesen aufweisen, d. h. die Figuren der Anna Selbdritt, der heiligen Katharina von Alexandrien und des heiligen Antonius von Padua sowie der Rhombus mit der Kreuzigungsdarstellung, geben weiteren Aufschluss über die Bedeutung des Gagat-Rosenkranzes als heilbringendes Ensemble. Während der heilige Antonius Schutz vor einem plötzlichen Tod gewähren sollte,[40] galt die heilige Katharina von Alexandrien als Patronin unzähliger Berufe, insbesondere aber der Gelehrten, und wurde als Helferin bei Sprach-

37 Siehe zu den unterschiedlichen Gagat-Devotionalien ausführlich Guillermo Joaquín de Osma, Catálogo de azabaches compostelanos precedido de apuntes sobre los amuletos contra el aojo las imágenes del apóstol-romero y la confradía de los azabacheros de Santiago, Madrid 1916.

38 Das wichtigste Abbaugebiet im deutschsprachigen Raum lag in der Schwäbischen Alb mit Schwäbisch Gmünd als Vertriebsort. Von Santiago de Compostela aus wurde Gagat auch im unbearbeiteten Zustand nach Whitby in England verkauft. Vgl. Gruber, Der »schwarze Bernstein«, S. 38. Siehe auch Elisabeth Odinius, Der »Azabache« aus Bönningheim. Ein archäologischer Fund von 1990, in: Klaus Herbers/Dieter R. Bauer (Hg.), Der Jakobuskult in Süddeutschland. Kultgeschichte in regionaler und europäischer Perspektive, Tübingen 1995, S. 265–272. Schon im Mittelalter wurde Gagat vom Nordwesten der Iberischen Halbinsel nach Paris verkauft, wo es eigens für die Herstellung von Rosenkränzen benutzt wurde. Offenbar gab es sogar einen eigenen Berufszweig für solche *patenôtriers*, die Gebetsschnüre aus Gagat (frz. *jest*, *gest*, *jais*) und Bernstein herstellten. Vgl. Léon de Laborde, Glossaire français du moyen âge: à l'usage de l'archéologue et de l'amateur des arts, Genf 1975 [Paris 1872], S. 432.

39 Dagegen kommen Namensabkürzungen bzw. Initialen häufiger vor. Siehe bspw. Keller (Hg.), Edelsteine, Himmelsschnüre, S. 310, Nr. 2.565.

40 Vgl. Schiedermeier, Der Rosenkranz als Amulett, S. 196.

problemen angerufen.[41] Die Figur der heiligen Anna mit ihrer Tochter Maria und dem Jesuskind verweist auf den Annenkult, der einen neuerlichen Aufschwung gegen Ende des 16. Jahrhunderts erlebte.[42] Alle Anhänger weisen starke Abriebspuren auf, die Gesichter der Heiligenfiguren sind nicht mehr zu erkennen, was darauf schließen lässt, dass sie im Gebet zwischen den Fingern gerieben wurden – und zwar über einen langen Zeitraum. Auch die ursprüngliche Vergoldung des Rhombus ist nur noch stellenweise erkennbar und kann ähnlich wie bei den Ein- und Anhängern als ein Zeichen intensiver, jahrelanger Benutzung interpretiert werden.

Durch das Ein- und Anhängen der devotionalen Figuren schrieb der oder die Besitzer*in des Gagat-Rosenkranzes eine individuelle Glaubensbiografie in das Objekt ein, das ihn oder sie durch das Leben begleitete. Das individualisierte Objekt stärkte das Vertrauen in Gottes Hilfe und gab Halt in krisenhaften Lebensmomenten. Es vergegenwärtigt damit die ganz persönliche Frömmigkeit eines oder einer Gläubigen und die Hoffnung auf einen direkten, unvermittelten Zugang zu Gott. Eine weitere zentrale Funktion des devotionalen Objekts lag nicht nur in der Erfahrung des Göttlichen, sondern auch in der Gestaltung sozialer Beziehungen: Die Gravur – sei sie nun Zeichen des Stolzes auf die erbrachte Pilgerleistung oder Erinnerung an eine nahestehende Person – ist ein zeichenhafter Ausdruck dafür. Abschließend stellt sich die Frage, wie durch die hier beschriebenen Einschreibepraktiken *Differenz* hergestellt wurde.

Nach der reformatorischen Kritik am Pilgerwesen und dessen Niedergang zu Beginn des 16. Jahrhunderts erlebten vor allem lokal zugängliche Kulte und Schreine, aber auch europaweit bekannte Orte wie Santiago de Compostela, Loreto oder Mont Saint-Michel als Teil der katholischen Erneuerungsbewegung eine Renaissance.[43] Diese »neuen« Wallfahrten waren weniger einem spezifischen Heiligenkult verpflichtet, sondern standen ganz im Zeichen einer nunmehr katholischen Marien- und Christusfrömmigkeit. In zeitgenössischen Pilgerberichten wie der 1655 in Wien erschienenen *Peregrinatio Compostellana* des Geistlichen Christoph Gunzinger spielen Schutzheilige wie der heilige Jakob kaum noch eine Rolle und treten gegenüber der Muttergottes- und Eucharistieverehrung in den Hintergrund.[44] Eine lange Pilgerreise war im ausgehenden 16. Jahrhundert aufgrund der lokalen Verfügbarkeit von Heiligenkulten, insbesondere im süddeutschen Raum, alles andere als selbstverständlich und kann als Ausweis einer besonders ausgeprägten Frömmigkeit gewertet werden. Das Pilgern ist insofern als eine distinktive religiöse Praxis zu verstehen, als nicht nur eine Zugehörigkeit zum katholischen Glauben demonstriert wurde in einer Zeit, in der die refor-

41 Vgl. Stefan Tilg, Die Hl. Katharina von Alexandria auf der Jesuitenbühne. Drei Innsbrucker Dramen aus den Jahren 1576, 1577 und 1606, Berlin 2012, S. 2.

42 Vgl. Angelika Dörfler-Dierken, Die Verehrung der heiligen Anna in Spätmittelalter und früher Neuzeit, Göttingen 1992, S. 74.

43 Vgl. Elizabeth Tingle, Long-Distance Pilgrimage and the Counter Reformation in France. Sacred Journeys to the Mont Saint-Michel 1520 to 1750, in: Journal of Religious History 41 (2017) 2, S. 158–180, hier S. 159. Weiterführend siehe Elizabeth Tingle, Sacred Journeys in the Counter-Reformation. Long Distance Pilgrimage in North-Western Europe, Berlin 2020 (in Vorbereitung). Zu Luthers Kritik am Jakobsweg siehe Detlef Lienau, Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern, Freiburg i. Br. 2015, S. 112–115.

44 Vgl. Gottfried Wendling, Zur Spiritualität im 17. Jahrhundert. Christoph Gunzingers Pilgerbericht nach Santiago de Compostela aus dem Jahr 1655, in: Klaus Herbers/Robert Plötz (Hg.), Spiritualität des Pilgerns. Kontinuität und Wandel, Tübingen 1993, S. 83–101, hier S. 91 f.

matorische Kritik am Pilgern allgegenwärtig war, sondern auch binnenkonfessionell eine spirituelle »Ausnahmeleistung« erbracht wurde. Entschied sich jemand trotz der erhöhten lokalen Verfügbarkeit von Pilgerorten für eine lange Wallfahrt, die ihn oder sie Gefahren aussetzte und zeitweise aus dem sozialen Umfeld herauslöste, spielte die Suche nach einer besonders intensiven Glaubenserfahrung sowie das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung für die Pilgerleistung eine signifikante Rolle.

Duftende Differenzen

Seit dem ausgehenden Mittelalter war der Bisamapfel (oder auch Pomander) ein beliebter An- oder Einhänger an Rosenkränzen. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts stieg er sogar zur beliebtesten Form auf, noch vor *Agni Dei*, Kreuzen, Medaillen und anderen Zeichen.[45] Die Bezeichnung Pomander ist eine Verballhornung des Lateinischen *Poma Ambrae* (Ambraapfel), was wie der Bisam auf den Duftstoff verweist, der in den häufig aus Gold oder Silber gearbeiteten Kugeln aufbewahrt wurde. Vermutlich kamen die ersten Bisamäpfel im 12. Jahrhundert als Geschenke aus dem Nahen Osten nach Europa, wo sie als kostbare, wohlriechende Schmuckstücke von geistlichen und weltlichen Herrschern getragen wurden. Ähnlich exklusiv wie das Material der Bisamäpfel selbst war ihr Inhalt, die jeweilige Duftessenz. Besonders beliebt waren intensive Düfte tierischer Herkunft wie Ambra, Bisam bzw. Moschus oder Zibet, aber auch pflanzliche Ingredienzen wie Rosen, Myrrhe und Sandelholz.[46] Träger des Duftstoffes war meist Tragant, eine Art Gummi, das als flüssiger Saft aus der gleichnamigen Pflanze gewonnen und dann zu einer teigigen Masse weiterverarbeitet wurde. In diese Masse, die man teils noch in heute erhaltenen Bisamäpfeln findet, wurde der jeweilige Duftstoff eingearbeitet. Insbesondere die animalischen Düfte waren schwierig zu beschaffen und daher teuer, sodass sich zunächst nur hoher Adel und Klerus die Anschaffung einer Bisamapfelhülle samt intensiv duftender Tragantkugel leisten konnten.[47] Zu Beginn der Frühen Neuzeit verbreiteten sich die Bisamäpfel jedoch auch im finanziell erstarkten Bürgertum.[48] Bisamäpfel wurden an Rosenkränzen sowohl als Einhänger, der an beiden Seiten mit der Gebetsschnur verbunden war, als auch als Anhänger bzw. Abschlüsse verwendet, sodass diese von der jeweiligen Schnur herabhingen; beliebter war jedoch die Anhängerform. Durch die enge Verbindung zwischen Bisamapfel und Gebetskette wurde das vormals weltliche Statussymbol mit religiöser Bedeutung aufgeladen.[49] Diese Verbindung wird deutlich in einem fiktiven Dialog zwischen einer Fürstin und einer Krämerin in Bartholomäus Wagners theologischer Abhandlung *Christliche Catholische/Predig vnd Außlegung vber das Pater noster/Oder Rosenkrantz* (1600). Auf die Frage der Fürstin, welchen geistlichen Nutzen der Bisamapfel

45 Vgl. Mohrmann, Zwischen Amulett und Talisman, S. 502.

46 Zu den Duftstoffen siehe ausführlich Renate Smollich, Der Bisamapfel in Kunst und Wissenschaft, Stuttgart 1983, S. 26–74.

47 Vgl. Mohrmann, Zwischen Amulett und Talisman, S. 501. Moschus ist ein Sekret der männlichen Moschusochsen. Ambra wird aus dem Verdauungstrakt des männlichen Pottwals gewonnen, Zibet aus den Drüsensäcken von Zibetkatzen.

48 Vgl. ebd., S. 501 f.

49 Vgl. ebd., S. 503.

habe, antwortet die Krämerin, dass der Bisamapfel dazu diene, »dem bösen vergifften Lufft/das ist/dem einblasen und eingeben deß leidigen Teufels« mit einem christlichen Mittel zu begegnen.[50]

Bisamäpfel waren häufig aus Filigranarbeit oder durchbrochen und mit Edelsteinen, Perlen oder Emaille verziert. Als Anhänger oder Abschlüsse an Rosenkränzen waren sie meist rund, oval oder – in Anlehnung an die ursprüngliche Bezeichnung – in Form von Äpfeln gearbeitet. Es finden sich aber auch ausgefallenere, verspieltere Formen.[51] Vor allem Totenköpfe fungierten als Abschlüsse von Rosenkränzen als ein typisches Vanitas-Symbol. In der Freisinger Sammlung haben sich zwei Objekte erhalten, die mit Bisamäpfeln in der beliebten Form von Totenköpfen ausgestattet sind. Beide Objekte stammen aus dem deutschsprachigen Raum und sind auf das 17. Jahrhundert datiert. Es handelt sich dabei zum einen um einen geschlossenen Rosenkranz aus Elfenbeinkugeln mit einem silbernen Bisamapfel-Totenkopf als Einhänger (s. Abb. 2), zum anderen um einen Zehner, der aus Heliotrop gefertigt ist und an beiden Enden jeweils einen silbernen Totenkopf als Abschluss aufweist (s. Abb. 4).[52] Der *memento mori*-Effekt der Totenköpfe wird beim Heliotrop-Zehner durch die Verzierung mit Insekten und Echsen als Symbole von Kurzlebigkeit und Vergänglichkeit noch verstärkt. In der zu öffnenden Innenseite des Totenkopfes am Elfenbein-Rosenkranz befindet sich die Inschrift »Zibet«. Auch die beiden Totenköpfe des Heliotrop-Zehners weisen Inschriften auf, die den Duftstoff benennen: »Ambra« und »Bisam« (s. Abb. 5). Die Quasten über den beiden Totenköpfen am Heliotrop-Rosenkranz dienten als zusätzliche Verzierung, könnten aber auch dazu beigetragen haben, den Duftstoff aufzunehmen, zu verbreiten und so den olfaktorischen Effekt noch zu intensivieren.

Abb. 4: Heliotrop-Zehner, 17. Jahrhundert, Deutschland. Quelle: Diözesanmuseum Freising. Inv. Nr. H 37. Der Abdruck erfolgte mit freundlicher Genehmigung des Dommuseums Salzburg.

50 Bartholomäus Wagner, Christliche Catholische Predig vnd Außlegung vber das Pater noster/oder Rosenkrantz in Gespräch weiß zweyer andächtigen vnd Gottsförchtigen Personen […], Konstanz 1600, S. 42.

51 Siehe dazu Smollich, Der Bisamapfel, S. 161–166.

52 Vgl. Keller (Hg.), Edelsteine, Himmelsschnüre, S. 152, 220.

Düfte hatten in der Vormoderne eine zentrale Bedeutung als Heil- und Abwehrmittel gegen viele Krankheiten und Gebrechen.[53] Vor allem in Zeiten der Pest war der Riechapfel mitsamt seinen Ingredienzen für gehobene Schichten das Mittel der Wahl, um sogenannte »Miasmen« und andere in der Luft liegende Dünste, die nach der landläufigen medizinischen Auffassung Krankheiten hervorriefen, erfolgreich zu bekämpfen.[54] Den wohlriechenden Essenzen kam die Funktion zu, schlechte, krankmachende Luft zu reinigen und Körper und Geist zu beleben. Gleichzeitig konnten Düfte oder Behälter mit Düften eine Barriere zwischen dem durchlässigen Körper und der »verpesteten« Luft bilden.[55] Die Duftstoffe Bisam, Ambra und Zibet gehörten zu den drei beliebtesten Duftessenzen überhaupt und durften in keinem der populären Kräuter- oder Apothekerbücher fehlen.[56] Auch an Rezepturen zur Zubereitung der Duftkügelchen mangelte es nicht.[57]

Die Inschriften auf den Totenköpfen der Freisinger Sammlung verweisen darauf, dass die Wahl der Duftstoffe für die Träger*innen von zentraler Bedeutung war, da sie genaue Anweisung geben, mit welcher Essenz der jeweilige Bisamapfel zu befüllen war. Wohlhabende Bürger*innen lieferten ihre Balsambüchsen auch bei Apothekern ab, um die Düfte auffüllen zu lassen.[58] Durch die Inschrift auf dem Objekt selbst wurde sichergestellt, dass genau die Essenz nachgefüllt wurde, die für den oder die Besitzer*in unentbehrlich war. Ähnliche Inschriften, die sich auf Bisamäpfeln befinden, bei denen allerdings nicht mehr zu rekonstruieren ist, ob sie als Abschluss eines Rosenkranzes fungierten, geben ebenfalls Anweisungen für die Befüllung.[59]

---

53 Siehe dazu Richard Palmer, In Bad Odour. Smell and Its Significance in Medicine from Antiquity to the Seventeenth Century, in: William F. Bynum/Roy Porter (Hg.), Medicine and the Five Senses, Cambridge 1993, S. 51–68.

54 Vgl. Constance Classen/David Howes/Anthony Synnott, Aroma. The Cultural History of Smell, London 1997, S. 60. Siehe auch John M. Riddle, Pomum ambrae. Amber and Ambergris in Plague Remedies, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 48 (1964) 2, S. 111–122. Siehe dazu etwa Walther Hermann Ryff, Confect Buch vnd Hauß Apoteck […], Frankfurt a. M. 1549, f. 291r–292r.

55 Evelyn Welch, Scented Buttons and Perfumed Gloves. Smelling Things in Renaissance Italy, in: Bella Mirabella (Hg.), Ornamentalism. The Art of Renaissance Accessories, Ann Arbor, MI 2011, S. 13–39, hier S. 21.

56 Im dritten Teil seines mehrfach aufgelegten *Kreuterbuchs* (1564) beschreibt der Mediziner und Botaniker Adam Lonitzer die vermeintliche Herkunft sowie die Wirkkräfte der drei Düfte ausführlich. Vgl. ders., Kreuterbuch. Künstliche Conterfeytunge der Bäume, Stauden, Hecken, Getreyde, Gewürtze: Mit eygentlicher Beschreibung derselbigen Namen […], Frankfurt a. M. 1564, f. LXVIr. Zu Ambra siehe Peter Borschberg, Der asiatische Ambra-Handel während der frühen Neuzeit (15. bis 18. Jahrhundert), in: Jorge M. dos Santos Alves/Claude Guillot/Roderich Ptak (Hg.), Mirabilia Asiatica, Bd. 2, Wiesbaden 2005, S. 167–201; Monica Azzolini, Talking of Animals. Whales, Ambergris, and the Circulation of Knowledge in Seventeenth-Century Rome, in: Renaissance Studies 31 (2017) 3, S. 297–318; sowie zuletzt Sarah-Maria Schober, Begehrt und ekelhaft. Ambra in der Frühen Neuzeit, in: Historische Anthropologie 27 (2019) 1, S. 11–31.

57 In Ryffs *Confect Buch vnd Hauß Apoteck* finden sich gleich mehrere Rezepte mit den teuren Originalduftstoffen und günstigeren Surrogaten. Vgl. Ryff, Confect Buch vnd Hauß Apoteck, f. 292v–298r.

58 Vgl. Luisa Coscarelli, The Balsambüchse. A Portable Seventeenth-Century Medicine Cabinet, in: Richardson/Hamling/Gaimster (Hg.), The Routledge Handbook, S. 236–237, hier 236.

59 Vgl. Smollich, Der Bisamapfel, S. 239. Für weitere Stücke mit Duftstoff-Gravuren siehe ebd., S. 243, 263, 287, sowie die Objektstudie von Coscarelli, The Balsambüchse.

Abb. 5: Innenseite des Heliotrop-Zehners mit der Inschrift Bisam. Foto: Anne Mariss.

Abb. 6: Carl Conti (nach Johann Christian Brand), Betenkrämer – Marchand de Chapelets (1775). Quelle: Der Abdruck erfolgte mit freundlicher Genehmigung des RISD, Providence, RI.

Den Inschriften kam offenbar die Funktion zu, den »unsichtbaren« Duft für das Auge sichtbar zu machen. Durch diese Praxis der anweisenden Einschreibung auf dem an sich schon kostbaren Bisamapfel verstärkte sich für die Besitzer*innen das Gefühl von Wert und Luxus. In den Bisamäpfeln materialisierte sich vor allem der Wunsch wohlhabender Schichten, sich von Unterschichten abzugrenzen und sozialen Abstand deutlich zu machen. Das Zusammenspiel von Bisamkugel, Inschrift und Duft am Rosenkranz kann mithin als ein materieller Marker für soziale Distinktion interpretiert werden. Smollich sieht in der Praxis, einen Bisamapfel am Rosenkranz anzubringen, die Hoffnung der Reichen, »sich durch das Zeichen christlicher Demut dem Vorwurf der Hoffart entziehen zu können«.[60] Zugleich seien sie davon überzeugt gewesen, »in unbegreifliche Elementarereignisse eingreifen und die rätselhaften Funktionen des eigenen Organismus beeinflussen zu können.«[61] Dem Rosenkranz kam als Objekt christlicher Frömmigkeit in bestimmten Kontexten gewiss die Funktion zu, seine Besitzer*innen trotz des offensiv zur Schau gestellten Reichtums als demütige Christenmenschen darzustellen. Es ist allerdings fraglich, ob so aufwändig gearbeitete Einzelstücke wie der Heliotrop-Zehner mit gleich zwei Bisamäpfel-Totenköpfen samt Quasten dazu dienen sollten, christliche Bescheidenheit und Demut zu demonstrieren. Vielmehr scheinen in dem materiellen Ensemble der Wunsch nach sozialer Distinktion und Zurschaustellung der eigenen Frömmigkeit sowie der Glaube an die medizinische Wirkung von Edelsteinen und Duftessenzen ineinanderzugreifen.

Zwar kann ähnlich wie beim Jakobus-Einhänger am Gagat-Rosenkranz der Elena Salzburgerin nicht eindeutig geklärt werden, ob die Inschriften von den Besitzer*innen der Rosenkränze selbst in Auftrag gegeben wurden; auch lässt sich nicht eindeutig beweisen, dass Rosenkränze und Bisamäpfel in Form der Totenköpfe zusammen in

60 Smollich, Der Bisamapfel, S. 302.

61 Ebd., S. 302 f.

Auftrag gegeben wurden oder nicht erst später zusammengesetzt wurden.[62] Dass es sich bei den Objekten um individuelle Auftragsarbeiten handelt, lässt sich jedoch am Heliotrop-Zehner gut nachvollziehen. Die Anfertigung von gleich zwei Totenköpfen samt Quasten sowie die Wahl des teuren Materials Heliotrop (auch orientalischer Jaspis oder Blutjaspis genannt) zeichnen den Zehner als ein aufwändig gearbeitetes Objekt aus, das keiner seriellen Produktion von Mengenware entsprungen ist.[63] Konrad von Megenberg schreibt dem Heliotrop in seinem *Buch der Natur* (ca. 1349/50) heilende und lebensverlängernde Kräfte zu, da er in der Lage sei, Blutungen zu stillen, Gift zu vertreiben und Schmerzen zu lindern.[64] Heliotrop war ähnlich wie Gagat ein beliebter Schmuckstein in der Vormoderne, da er sich leicht bearbeiten ließ. Aufgrund seiner typischen Farbgebung und Maserung war er schon seit dem Mittelalter insbesondere für devotionale Objekte äußerst beliebt: In dem grünen Stein befinden sich rote Sprenkel oder Adern, die als Blutstropfen Christi angesehen wurden, sodass die Grenzen zwischen christlicher Symbolik und der Glaube an die heilende Wirkung verwischen.

Im Heliotrop-Zehner zeigt sich, dass eine Grenzziehung zwischen Religion und »Magie« für die Analyse religiöser Materialität in der Frühen Neuzeit nicht zielführend ist, gerade in Kontexten häuslicher Frömmigkeit. Betete der (vermutlich männliche) Besitzer den Heliotrop-Zehner, so ging es nicht nur darum, Maria im Gebet um Hilfe zu bitten, sondern auch darum, die den Steinen und Essenzen innewohnende Kraft zu aktivieren, um körperliches Leiden zu lindern oder prophylaktisch um Erhalt der eigenen Gesundheit oder der nahestehender Personen zu beten. Dem Geruch kam beim Beten ebenfalls eine zentrale Bedeutung zu. Nicht nur die den Rosenkränzen angehängten Bisamäpfel verweisen darauf, sondern auch Ave-Perlen, die aus duftendem Ambra gefertigt wurden, oder parfümierte Rosenkränze. In sakralen Kontexten wurden Düfte wie Weihrauch und Myrrhe bekanntermaßen dazu genutzt, die spirituelle Erfahrung zu intensivieren.[65] Ein unerklärlicher, süßer Duft in der Luft galt seit dem frühen Christentum als Zeichen für die unsichtbare Präsenz des Heiligen Geistes.[66] So wurde z. B. Märtyrern nachgesagt, ihre unverweslichen Körper verströmten nach dem Tod einen süßen Duft als Zeichen ihrer besonderen Heiligkeit, die sie von an-

62 Im Kommentar zum Heliotrop-Zehner findet sich der Eintrag »Zusammenstellung neu«, was darauf hinweisen könnte, dass die Bisamäpfel erst zu einem späteren Zeitpunkt an den Zehner gelangten. Vgl. Keller (Hg.), Edelsteine, Himmelsschnüre, S. 152. Vergleichbare Objekte wie der Elfenbein-Rosenkranz mit dem Bisamapfel-Totenkopf können jedoch als ein Indiz für die Authentizität des Objektes interpretiert werden.

63 Ritz unterscheidet bei der Produktion von Rosenkränzen je nach Material zwischen Massenware, Mengenware und einzeln gefertigten Kunststücken. Vgl. Ritz, Der Rosenkranz, S. 52 f. Anselmus de Boodt bewertet den Stein in seinem *Parfaict Joaillier* kostbarer als Jaspis. Vgl. Boodt, Le Parfaict Joaillier, S. 329.

64 Vgl. Konrad von Megenberg, Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache; in neu-hochdeutscher Sprache, hg. von Hugo Schulz, Greifswald 1897, S. 383. Weitere positive Eigenschaften des Steins, wie etwa die Verdauung zu befördern, Steinbildung zu vermeiden und Epilepsie zu heilen, werden aufgezählt in: Boodt, Le Parfaict Joaillier, S. 330.

65 Vgl. Welch, Scented Buttons, S. 15.

66 Classen/Howes/Synnott, Aroma, S. 52. Siehe in diesem Kontext auch Susan Ashbrook, Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination, Berkeley 2006.

deren Christen unterschied.[67] Gleichwohl gab es schon seit dem frühen Christentum immer wieder Kritiker, die in Wohlgerüchen einen Inbegriff weltlicher *vanitas* sahen und die Benutzung von Düften in sakralen, aber auch profanen Kontexten vehement ablehnten.[68] Dennoch wurden seit dem Beginn der Frühen Neuzeit Vorstellungen von einem gesunden, reinen und damit sittlichen Körper zunehmend auch mit spiritueller Reinheit assoziiert.[69]

Vor diesem Hintergrund lässt sich der Heliotrop-Zehner mit den zwei gravierten Bisamapfel-Totenköpfen als ein materielles Ensemble interpretieren, das aufgrund seiner Gestaltung, Materialität und letztlich auch durch seinen duftenden Inhalt auf die polyvalenten Bedeutungen des Rosenkranzes in der Frühen Neuzeit verweist. Der Heliotrop-Zehner war nicht nur ein heilbringendes Objekt, das dem Abzählen von Gebeten diente, sondern ein persönliches Luxusobjekt, das den sozialen Status des Besitzers darstellte; gleichzeitig diente es der körperlichen und spirituellen Reinhaltung. Das Ineinandergreifen der Funktionen ist dabei nicht als konträr oder widersprüchlich zu betrachten; vielmehr erhöhte der unbestreitbare kommerzielle und apotropäische Wert des Objekts seinen Wert als Devotionalie. Frömmigkeit und Kommodifizierung gingen in der Frühen Neuzeit Hand in Hand – ein Prozess, der erst seit kurzem von der Forschung wahrgenommen wird.[70] Frühneuzeitliche katholische Frömmigkeit materialisiert sich im Heliotrop-Zehner insofern, als sich keine Trennung zwischen den religiösen, apotropäischen und statusabbildenden Funktionen des Objekts erkennen lassen; er vereint die Lust an Luxus und Konsum mit dem Streben nach Heilssicherung und repräsentiert die persönlichen Vorlieben des Besitzers oder der Besitzerin. Das bedeutet im Umkehrschluss jedoch nicht, dass einfachere Leute, die sich die Anfertigung bzw. Anschaffung solch kostspieliger Objekte und Materialien nicht leisten konnten, auf eine Personalisierung verzichten mussten. Insbesondere durch Gravuren auf Ein- oder Anhängern ließen sich auch Rosenkränze, die seit dem 18. Jahrhundert zunehmend als Mengen- und Massenware hergestellt wurden, individualisieren.[71] Diese einfachen Rosenkränze wurden häufig von Hausierer*innen und Krämer*innen feilgeboten.[72] Eine Zeichnung des Wiener Künstlers Johann Christian Brand (1722–1795)

67 Siehe dazu etwa Gianna Pomata, Malpighi and the Holy Body. Medical Experts and Miraculous Evidence in Seventeenth-Century Italy, in: Renaissance Studies 21 (2007) 4, S. 568–586.

68 Vgl. Classen/Howes/Synnott, Aroma, S. 73.

69 Zu den »kulturellen Codes der Reinheit« siehe Peter Burschel, Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit, Göttingen 2014.

70 Vgl. Irene Galandra Cooper/Mary Laven, The Material Culture of Piety in the Italian Renaissance. Retouching the Rosary, in: Richardson/Hamling/Gaimster (Hg.), The Routledge Handbook, S. 338–354, hier S. 350, sowie Albrecht Burkhardt, Commerce et dévotions. Traditions historiographiques et recherches récentes, in: ders. (Hg.), L'économie des devotions. Commerce, croyance et objets de piété à l'époque moderne, Rennes 2016, S. 9 f.

71 Siehe dazu beispielsweise die Rosenkränze mit Tauftalern aus dem Schweizer Raum. Keller (Hg.), Edelsteine, Himmelsschnüre, S. 244 f. Aus der östlichen Schweiz stammt ein Rosenkranz mit Taufpfennig, auf dessen Vorderseite das Gnadenbild Mariahilf nach dem Passauer Typus graviert ist, während auf der Rückseite der Name eines im Jahr 1759 getauften Mädchens namens Gertrud Zolkein eingraviert ist. Vgl. ebd., S. 296.

72 Im Verzeichnis des Salzburger Devotionalienhändlers Franz Xaver Kumperger aus der Mitte des 18. Jahrhunderts werden über 7200 kleine Holzrosenkränze und 4800 größere genannt. Vgl. Ritz, Der Rosenkranz, S. 54.

zeigt einen sogenannten Betenkrämer mit seiner Ware (s. Abb. 6). Dabei fällt auf, dass viele der Kreuze, auch das in der Hand des Rosenkranzverkäufers, offenbar lose mitgeführt wurden und je nach Belieben ausgesucht werden konnten.[73]

Auch auf den Wohlgeruch von Rosenkränzen mussten weniger gut betuchte Gläubige nicht verzichten. In den beliebten Arzneibüchern der Zeit finden sich Rezepte und Anleitungen, Rosenkranzperlen aus kostengünstigeren Alternativen herzustellen oder diese zu parfümieren. So weisen die mehrfach aufgelegten *Sechs Bücher auserlesener Arztney und Kunst-Stück* aus dem Jahr 1613 an, »wohlriechende *Pater noster* Körner/ oder Kugeln« aus einer Masse zu formen, die aus unterschiedlichen Ingredienzen bestand wie etwa Veilchenwurzel, Ladanum, getrockneten Rosen, Zimtrinde, Nelken, zu Pulver gebrannten Pfirsichkernen und Pomeranzenschalen.[74] Aus Ost- und Westindien importierte man etwa auch die sogenannten Abelmoschus-Samen *(Bisameibisch)*, die dem Geruch des Bisams ähnelten. Laut *Zedler's Universal-Lexicon* benutzten sie »die Italiänischen Perfumirer sehr starck, ingleichen auch die *Paternoster-* und Rosenkrantz=Macher« aufgrund ihres intensiven, angenehmen Geruchs.[75] Rosenkränze, die aus diesen Materialien hergestellt wurden, waren sicherlich keine Objekte, die sich jede*r leisten konnte. Gleichwohl waren sie im Gegensatz zu den Exemplaren aus Edelsteinen oder Ambra kostengünstiger und standen damit einem breiteren Kreis an Konsument*innen zur Verfügung.

Fazit

Gemeinhin gelten Rosenkränze als eine der markantesten materiellen Differenzmarkierungen zwischen Katholiken und Protestanten seit Beginn der Reformation, allerdings gilt es hier zeitlich, geografisch und je nach Kontext zu differenzieren. In bestimmten Situationen und Medien fungierte der Rosenkranz schon seit der Reformation als konfessionelles Unterscheidungsmerkmal und Symbol für den »alten« Glauben, vor allem in den polemisch aufgeladenen Flugblättern. Dabei wirkte die reformatorische Kritik auf katholische Gläubige durchaus integrativ. Spätestens seit dem Ende des 16. Jahrhunderts fand dann eine eindeutige konfessionelle Zuordnung des Rosenkranzes zum Katholizismus statt. Der Rosenkranz war auch deshalb so beliebt, da er einerseits als ein Zeichen fungierte und damit konfessionelle Konformität suggerierte, andererseits bot er Raum für die persönliche Aneignung. Die hier analysierten Rosenkränze verdeutlichen, dass sich der frühneuzeitliche Katholizismus vor allem

73 Vgl. ebd.

74 Sechs Bücher Auserlesener Artzney und Kunst-Stück fast vor alle deß Menschlichen Leibes Gebrechen und Kranckheiten: Auß vielen beschriebenen Artzney Büchern/[…], Zerbst 1613, S. 728 f. Das Buch basierte auf einer von Eleonore von Württemberg (1552–1618) zusammengestellten Rezeptsammlung und wurde vom Württembergischen Hofarzt Johann Conrad Ratz um 1600 das erste Mal herausgegeben. Vgl. Peter Assion, Das Arzneibuch der Landgräfin Eleonore von Hessen-Darmstadt. Ein Beitrag zum Phänomen medizinischer caritas nach der Reformation, in: Medizinhistorisches Journal 17 (1982) 3, S. 317–341, hier S. 322 f.

75 Johann Heinrich Zedlers Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste […], Bd. 1 (A–AM), Halle/Leipzig 1731, Sp. 94. Online abrufbar unter: https://www.zedler-lexikon.de/index.html?c=blaettern&zedlerseite=ze010086&bandnummer=01&seitenzahl=0086&dateiformat=1&view=150&supplement=0%27 (letzter Zugriff 10.3.2020).

durch eine spezifische Materialität ausdifferenzierte und personalisierte. Katholische Gläubige gestalteten ihre Frömmigkeit nach persönlichen Vorlieben und wählten dazu Objekte, die ihren individuellen Bedürfnissen gerecht wurden. Die weit verbreitete Praxis, den eigenen Rosenkranz nach apotropäischen Vorlieben für bestimmte Steine oder anderweitige Materialien auszusuchen, ihn mit Ein- und Anhängern zu bestücken und diese teils mit Gravuren zu versehen, lässt sich als Akt der *materiellen* Einschreibung interpretieren, durch den die eigene Frömmigkeit und Glaubensbiografie – und damit auch Zugehörigkeit zur katholischen Glaubensgemeinschaft – zum Ausdruck gebracht wurde. Der Gagat-Rosenkranz verweist vor allem auf die gegenreformatorische Erneuerung des mittelalterlichen Wallfahrtswesens, das von katholischen Gläubigen insbesondere im Zuge der reformatorischen Kritik am Pilgern erfolgreich wiederbelebt wurde. Durch Rosenkränze samt Pilgerdevotionalien konnte man sich einerseits von protestantischen Strömungen distanzieren, andererseits innerkonfessionell eine besonders ausgeprägte Spiritualität und Leidensbereitschaft demonstrieren. Personalisierte Rosenkränze ermöglichten den Gläubigen jedoch nicht nur die Repräsentation konfessioneller Zugehörigkeit und christlicher Tugendhaftigkeit, sondern erhöhten den göttlichen, übernatürlichen Schutz vor den Gefahren des alltäglichen Lebens, insbesondere vor Krankheiten. Gleichzeitig boten sie durch die Wahl des Materials sowie der Ein- und Anhänger Raum für die Gestaltung und Darstellung des sozialen Status. Der Heliotrop-Zehner kann vor diesem Hintergrund als ein Objekt interpretiert werden, das sowohl den sozialen Status des Besitzers oder der Besitzerin demonstrierte als auch den Glauben an die Interaktion zwischen apotropäischen, medizinischen und übernatürlichen Wirkkräften, die im Gebet und in der Anrufung des Göttlichen aktiviert wurden. Diese Form der sozialen Differenzierung qua Objekt stand in der frühneuzeitlichen Gesellschaft nicht nur dem Adel und Bürgertum zur Verfügung, sondern auch Gläubigen unterer Schichten, die sich die Anschaffung und individuelle Ausgestaltung von Rosenkränzen durchaus leisten konnten. Rosenkränze können folglich als polyvalente religiöse Objekte betrachtet werden, die soziale und (binnen-)konfessionelle Inklusions- und Exklusionspraktiken ermöglichten.

Anne Mariss *ist akademische Rätin a. Z. am Lehrstuhl für Neuere Geschichte (Frühe Neuzeit) an der Universität Regensburg. Ihre Forschungsinteressen liegen in der Geschichte der europäischen Expansion, der Wissensgeschichte sowie der materiellen Kultur des Religiösen in der Frühen Neuzeit. Im Herbst 2019 ist die englische Übersetzung ihrer Dissertation* Johann Reinhold Forster and the Making of Natural History on Cook's Second Voyage, 1772–1775 *erschienen. Derzeit arbeitet sie an einem Habilitationsprojekt zur materiellen Kultur frühneuzeitlicher Rosenkränze.*
E-Mail: anne.mariss@geschichte.uni-regensburg.de