

VIRUS

Beiträge zur Sozialgeschichte der Medizin

Band 15

Schwerpunkt: Medizin und Religion

Herausgegeben von

Maria Heidegger, Marina Hilber, Elisabeth Lobenwein,

Oliver Seifert und Alexander Zanesco

für den Verein für Sozialgeschichte der Medizin

Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2016



Elisabeth Lobenwein

Geburts- und Taufwunder in frühneuzeitlichen Mirakelberichten (am Beispiel von Maria Luggau)¹

English Title

Childbirth and the Resurrection and Baptism of Stillborn Babies in Early Modern Miracle Narratives (Maria Luggau/Austria)

Abstract

In this paper, the early modern miracle narratives of the Austrian pilgrimage site Maria Luggau are in the focus of attention. The overall collection consists of 1.111 reports (mainly from the 18th century) of which 134 cases deal with childbirth and the resurrection and baptism of stillborn babies. The analysis of the descriptions of physical and emotional sensations of pain and anxiety, of the everyday life and the world of ideas of the people portrayed illuminates that miracle narratives prove to be a fruitful source, especially for historians with a special interest in the social history of medicine.

Keywords

Medicine and religion, miracle collection, Early Modern Times, Maria Luggau (Carinthia/Austria), pregnancy, childbirth, resurrection and baptism of stillborn babies

1 Der vorliegende Beitrag basiert auf Teilergebnissen einer umfassenden Arbeit, die sich dem österreichischen Wallfahrtsort Maria Luggau und dessen frühneuzeitlicher Geschichte, unter besonderer Berücksichtigung der Mirakelaufzeichnungen und der wirtschaftlichen Entwicklung, widmet. Elisabeth LOBENWEIN, Wallfahrt – Wunder – Wirtschaft. Die Wallfahrt nach Maria Luggau in der Frühen Neuzeit (Bochum 2013).

Einleitung: Der Wunderglaube, ein „Deutungsmuster mit Wahrheitsanspruch“

Der Wunderglaube war über Jahrhunderte ein „Deutungsmuster mit Wahrheitsanspruch“,² bestehend aus einem „Geflecht von Bedeutungen, in denen Menschen ihre Erfahrungen interpretieren und nach denen sie ihr Handeln ausrichten“³ konnten. Wunder waren feste Bestandteile der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Weltbilder und wurden als ein unmittelbarer Ausdruck göttlicher Autorität angesehen.⁴ Wallfahrten zu Reliquien, Statuen oder Bildern, denen Wunderkräfte nachgesagt wurden, waren untrennbar mit dem Wunderglauben verbunden, und ein engmaschiges Netz an solchen – lokalen und überregional bekannten – Gnadenorten erstreckte sich über ganz Europa.⁵ Schriftlichen Niederschlag fanden Wunder bzw. Wunderheilungen in Mirakelberichten. Die in den Aufzeichnungen als „Wunder“ interpretierten Begebenheiten stellen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die sich von historischer Seite dieser Quellengattung nähern, vor bestimmte methodische Herausforderungen. Es gilt zu beachten, dass die überlieferten „Wunder“ weder eine vergangene zu rekonstruierende Realität artikulieren noch bloße Imagination sind. „Hier drückt sich eine bestimmte Deutung von Realität aus, eine bestimmte Erfahrungsweise von Realität, die erst durch das Deutungsmuster des Wunders zur Realität wird.“⁶ Die Mirakelberichte interpretieren somit eigentlich nicht Wirklichkeit, sondern „auf der Grundlage dieser Wirklichkeit wird diese für die Betroffenen erst begründet und organisiert und damit zur Herstellung neuer Wirklichkeit beigetragen“.⁷ Beschreibungen von Wundern sind somit keine Phantasieprodukte oder gar Lügengeschichten, sie sind eine Interpretation von Erfahrung.

Bereits in Märtyrerakten und Heiligenviten nahmen die Aufzeichnungen über Wundertaten, die zu Lebzeiten oder nach dem Tod der Heiligen gewirkt worden waren, einen besonderen Stellenwert ein. Ab Mitte des 16. Jahrhunderts setzte mit der beginnenden Gegenreformation eine regelrechte Flut von – nicht nur handschriftlichen, sondern auch gedruckten – Mirakelaufzeichnungen ein; der Wunderglaube und die Heiligenverehrung sollten als Bollwerk gegen die „neugläubige“ Kritik an Wundern dienen.⁸ Im Zuge dieser Entwicklungen erfuhren die Berichte eine Veränderung ihrer inhaltlichen Ausgestaltung. Zeugten die früheren Aufzeichnungen

2 Rebekka HABERMAS, Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit (= Historische Studien 5, Frankfurt am Main–New York), 10.

3 Clifford GEERTZ, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (= Theorie, Frankfurt am Main 1983), 99.

4 Vgl. dazu bspw. Lorraine DASTON, Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität (= Fischer-Taschenbücher 14763, Frankfurt am Main 2001), 33–35.

5 Vgl. dazu bspw. Dionigi ALBERA / John EADE, Hg., International Perspectives on Pilgrimage Studies. Itineraries, Gaps, and Obstacles (= Routledge Studies in Religion, Travel, and Tourism 4, New York–London 2015); Daniel DOLEŽAL, Hg., Wallfahrten in der europäischen Kultur. Tagungsband Píbram, 26.–29. Mai 2004 (= Europäische Wallfahrtsstudien 1, Frankfurt am Main u. a. 2006).

6 Rebekka HABERMAS, Wunder, Wunderliches, Wunderbares. Zur Profanisierung eines Deutungsmusters in der Frühen Neuzeit, in: Richard van Dülmen, Hg., Armut, Liebe, Ehre (= Studien zur historischen Kulturforschung 1, Frankfurt am Main 1988), 38–66, hier 41.

7 Robert BERDAHL, Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung (Frankfurt am Main 1982), 11.

8 Vgl. Gabriela SIGNORI, Wunder. Eine historische Einführung (= Historische Einführungen 2, Frankfurt am Main–New York 2007), 37.

noch vom Eindruck „einer großen Selbstverständlichkeit des Erlebten“⁹ – viele Berichte lesen sich oft eher wie Statistiken mit wiederkehrenden Phrasen –, so wurden in den späteren Niederschriften der subjektive Standpunkt der betroffenen Personen, die Erfahrung des Schmerzes sowie die Erlebnis- und Lebenswelt des Einzelnen umfangreicher und expressiver beschrieben. Die potentiellen Leserinnen und Leser der Berichte sollten zur Identifikation mit den Leidenden eingeladen und die Hilflosigkeit und der Schmerz in all seiner Härte und Grausamkeit nachempfunden werden. Ob in diesem Zusammenhang auch prinzipiell von einer „medicalisation of miracle narratives“¹⁰ wie dies beispielsweise Hilary Powell für englische Mirakelberichte des 12. Jahrhunderts festgestellt hat, nämlich, dass vermehrt medizinische Erklärungen und die Verwendung von medizinischen Begrifflichkeiten in den Mirakelberichten aufscheinen, gesprochen werden kann, müssen umfangreichere Forschungen noch zeigen. Die hohe Emotionalität und die genauen Darstellungen, die stark dramatisierten und mit verschiedensten Spannungselementen versetzten Mirakelbeschreibungen machen deutlich, dass sich die Wahrnehmung des Wunders im 17. Jahrhundert zu verändern begann¹¹ und es nun umfassender Überzeugungsarbeit bedurfte, um die aufkommenden Zweifel an Wundern zu zerstreuen.¹² Ferner ist zu berücksichtigen, dass die Aufzeichnung einer Fülle an erfolgreichen oder spektakulären Heilungen die Attraktivität und den Bekanntheitsgrad eines Wallfahrtsortes enorm steigern konnte und die Texte somit auch „als ein Mittel der Propagierung und Popularisierung des jeweiligen Kultes“¹³ angesehen werden müssen.

Geschichtswissenschaftliche Analysen zum Wunderglauben und zu Mirakelaufzeichnungen haben besonders durch die Studie des französischen Mediävisten Pierre-André Sigal¹⁴ Ende der 1960er Jahre wichtige Anregungen erhalten; ein Großteil der seither erschienenen Arbeiten konzentriert sich – bis heute – vorwiegend auf das Mittelalter. Sozial-, mentalitäts-, medizin-, alltags- und ereignisgeschichtliche Ansätze, mit Fokus auf Frankreich, Deutschland und England, sind häufig vertreten.¹⁵ Umfassende Studien zu Mirakelberichten österreichischer Wallfahrtsorte stehen größtenteils noch aus.¹⁶

-
- 9 HABERMAS, Wunder, Wunderliches, Wunderbares, wie Anm. 6, 46.
- 10 Hilary POWELL, The ‚Miracle of Childbirth‘. The Portrayal of Parturient Women in Medieval Miracle Narratives, in: *Social History of Medicine* 25/4 (2012), 795–811, hier 807.
- 11 Vgl. dazu ausführlicher Michael MAURER, Wunder und Anfechtung, in: Rainer Walz / Ute Küppers-Braun / Jutta Nowosadtko, Hg., *Anfechtung der Vernunft. Wunder und Wunderglaube in der Neuzeit* (Essen 2006), 209–222.
- 12 Vgl. HABERMAS, Wunder, Wunderliches, Wunderbares, wie Anm. 6, 56.
- 13 Constanze HOFMANN-RENDTEL, Wallfahrt und Konkurrenz im Spiegel hochmittelalterlicher Mirakelberichte, in: Gerhard Jaritz / Barbara Schuh, Hg., *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch in Krems an der Donau 8. Oktober 1990* (= Veröffentlichungen des Instituts für Realienskunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 14, Wien 1992), 115–131, hier 116.
- 14 Pierre-André Sigal war einer der Ersten, der eine sozialhistorische Auswertung von Wunderaufzeichnungen vornahm, indem er Angaben zu Geschlecht, Alter, sozialem Stand und zur Art der Krankheit statistisch erfasste und analysierte. Pierre-André SIGAL, *Maladie, pèlerinage et guérison au XII^e siècle. Les miracles de saint Gibrien à Reims*, in: *Annales E.S.C.* 24 (1969), 1522–1539.
- 15 Es kann hier nicht im Detail und in angemessener Weise auf die kaum zu überblickenden themenrelevanten Publikationen verwiesen werden. Es sei lediglich auf die Literaturliste in LOBENWEIN, *Wallfahrt*, wie Anm. 1, 357–394 aufmerksam gemacht.
- 16 Siehe u. a. ebd.; Virginia R. MOSSER, *Strange Mercies. The Search for Miracles in the Early Modern Habsburg Monarchy 1658–1790* (= Stuttgartar Arbeiten zur Germanistik 455, Stuttgart 2012); vgl. auch die Literaturliste bei Karl VOCELKA, *Frömmigkeitsforschung Mittelalter und Frühe Neuzeit. Forschungsüberblick und bibliographische Einführung*, in: *Frühneuzeit-Info* 20/1–2 (2009), 15–52.

Quellengrundlage

Im folgenden Beitrag soll der Frage nachgegangen werden, in welcher Weise in Mirakelberichten körperliche und emotionale Empfindungen der betroffenen Personen ihren Ausdruck finden. Ferner wird untersucht, welche Rückschlüsse man dabei auf die Wissenshorizonte, Vorstellungen und Lebenswelten der in den Berichten Dargestellten ziehen kann. Der Ansatz der „dichten Beschreibung“ ermöglicht aufzuzeigen, welche reichhaltigen und faszinierenden Forschungsmaterialien Mirakelberichte, vor allem für sozial- und medizingeschichtliche Analysen, bieten. Da Aufzeichnungen über angebliche Wunder ein umfangreiches Themenspektrum umfassen, ist eine entsprechende Einschränkung notwendig: Im Zentrum der Untersuchung steht die Mirakelberichtssammlung des 1513 in einem kleinen Kärntner Bergbauerndorf gegründeten Wallfahrtsortes Maria Luggau. Der Ort liegt auf 1.179 m im oberen Teil des Lesachtals im Grenzwinkel des heutigen Kärnten, Tirol und Italien. Zwischen 1591 und 1628 betreuten Franziskaner, seit 1635 Serviten den Wallfahrtsort. 2013 wurde das 500-jährige Bestehen des Mariengnadenortes gefeiert.¹⁷ Zwischen 1513 und 1800 wurden 1.111¹⁸ Mirakelberichte handschriftlich aufgezeichnet, 895 davon im 18. Jahrhundert, folglich liegt der Schwerpunkt der Untersuchung – wenngleich auch jene Berichte aus dem 16. und 17. Jahrhundert Berücksichtigung finden – im 18. Jahrhundert. In 32,7 % der Fälle sind Frauen die Protagonistinnen der Erzählungen. Dass sich wiederum knapp ein Drittel (134 Berichte) dieser Berichte auf die Schwangerschaft oder die Geburt eines lebenden (91 Berichte) oder toten (43 Berichte) Kindes beziehen, ist nicht verwunderlich, konnten Geburten mitunter relativ rasch für Mutter und Kind lebensbedrohlich werden. Geburt und Tod eines Kindes lagen im Untersuchungszeitraum derart nah beieinander, dass der Aspekt der sogenannten „Taufwunder“, also Mirakelberichte über totgeborene Säuglinge, die scheinbar „wiedererweckt“ worden waren um wenigstens getauft werden zu können, nicht unberücksichtigt bleiben darf. Folglich soll der gewählte medizin- und sozialgeschichtliche Ansatz in diesem Abschnitt um einen mentalitätsgeschichtlichen erweitert werden. Da die in den Berichten erwähnten Personen vorrangig dem bäuerlichen Milieu¹⁹ zuzuordnen sind – geografisch umfasste das Haupteinzugsgebiet²⁰ des Wallfahrtsortes das heutige Oberkärnten, Tirol²¹ und norditalienische Regionen (Friaul, Belluno) –, kann man dank der in den Mirakelberichten verzeichneten Angaben Einblicke in die Geburts-, Lebens- und Vorstellungswelt einer Region und seiner Bevölkerungsgruppen nehmen, die in anderen Quellen kaum Eingang gefunden haben.

17 Vgl. Wilhelm WADL, Red., Maria Luggau. 500 Jahre Wallfahrt ins Lesachtal 1513–2013 (Klagenfurt 2012).

18 Als grundlegende Quellen meiner Untersuchung dienen das Mirakelbuch A und B von Maria Luggau. Das Mirakelbuch A umfasst den Zeitraum von 1517 bis 1738 und das Mirakelbuch B den Zeitraum von 1740 bis 1800. Nähere Informationen zur Quelle sind zu entnehmen bei LOBENWEIN, Wallfahrt, wie Anm. 1, 109–128.

19 Wenngleich in 77,8 % der Mirakelaufzeichnungen keine Aussagen über den sozialen Status der betreffenden Personen gemacht wurden, ist die Annahme berechtigt, dass die meisten Votantinnen und Votanten aus dem bäuerlichen Milieu stammten, war doch ein Großteil der Bevölkerung in der Frühen Neuzeit ohnedies der ländlichen Bevölkerung zuzurechnen. Auch die angegebenen Notsituationen lassen teilweise Rückschlüsse dahingehend zu, dass sich das Wunder bei Personen mit bäuerlicher Herkunft ereignet hat. Siehe ausführlich dazu ebd., 189–198.

20 Vgl. zur „geografischen Herkunft“ der in den Mirakelberichten verzeichneten Personen ebd., 198–202, 342.

21 Inklusive Südtirol.

Die Darstellung von Schwangerschaft und Geburt in Mirakelberichten

Die zuvor genannten Zahlen zeigen deutlich, dass die „Welt des Wunders“ einer der wenigen Bereiche des allgemeinen religiösen Lebens war, in dem nicht allein Männern, sondern auch Frauen eine bedeutende Rolle zukam. Von allen kirchlichen Ämtern ausgeschlossen, blieb der sakrale Raum den Frauen in vielfacher Weise verwehrt.²²

„Alle religiösen Riten – von der Taufe bis zur Beerdigung – implizierten eine nicht unerhebliche Anzahl von Tabus, die allein dazu dienten, die inferiore Stellung vor allem der noch gebärfähigen und damit von fleischlichen Lüsten gepeinigten Frauen im sakralen Felde zu bekräftigen.“²³

Die „Welt des Wunders“ scheint allerdings insbesondere denjenigen Frauen offengestanden zu sein, die sich im gebärfähigen Alter befanden. Zwar enthalten die Mirakelberichte meist keine expliziten Altersangaben der hilfeschekenden Frauen, aber die Motive der „Verlobungen“²⁴ deuten darauf hin, dass sich in erster Linie Frauen zwischen 20 und 40 Jahren an Maria wandten, also besonders jenen Frauen durch scheinbar wundersames Eingreifen geholfen wurde, die von den kirchlichen Tabus am meisten betroffen waren. In den handgeschriebenen Mirakelaufzeichnungen von Maria Luggau bezieht sich über ein Drittel der an Frauen vorgeblich gewirkten Wunder auf die Geburt. Maria war bei den weiblichen Hilfeschekenden gerade dort zur Stelle, wo Gott die Frauen am nachhaltigsten zu strafen suchte: Während der Geburt, denn Frauen sollten aufgrund des Makels, der ihnen seit Evas Sündenfall anhaftete, unter Schmerzen²⁵ gebären.

Grethe Jacobsen bezeichnete den Quellentypus der Mirakelbücher als „frauenspezifische“ Gattung, da ihrer Ansicht nach darin Schwangerschaft und Geburt von einer weiblichen Perspektive aus beschrieben würden.²⁶ Allerdings ist, wie Gabriela Signori zu Recht hinweist, eine solche Bezeichnung problematisch und nur bedingt gültig, denn

„oft diktierten die Ehemänner und nicht die betroffenen Frauen den geistlichen Schreibern, die für die Niederschrift der mündlichen Pilgerberichte zuständig waren, was sich genau zugetragen hatte. Daß auch diese Wallfahrtsgeistlichen ausnahmslos Männer waren, wirkt sich zuweilen genauso entscheidend auf die schriftliche bzw. sprachliche Ausgestaltung der Wunderberichte aus.“²⁷

22 Siehe dazu Rebekka HABERMAS, Weibliche Erfahrungswelten. Frauen in der Welt des Wunders, in: Bea Lundt, Hg., Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten (München 1991), 65–80, hier 67.

23 HABERMAS, Wallfahrt, wie Anm. 2, 55.

24 Die Begriffe „Verlöbniß“ und „verloben“ sind Formulierungen, die in Mirakelbüchern häufig anzutreffen sind, aber heute nicht mehr in diesem speziellen Sinn verwendet werden. „Sich mit einem Wallfahrtsort bzw. dessen Gnadenbild zu ‚verloben‘ bedeutet nichts anderes, als ein Wallfahrtsgelübde abzulegen. Die ‚Verlobung‘ findet [meist] zu Hause statt, erst die Erlösung führt den Pilger, dessen Wunsch erfüllt wurde, an den Wallfahrtsort.“ Christoph WAGNER / Johannes KITTEL, Auf den Fährten der Wallfahrer. Eine Erkundung der Pilgerstätten im Alpenraum (Salzburg 1986), 166.

25 Zu den Diskursen rund um den Geburtsschmerz siehe Eva LABOUVIE, Unter Schmerzen gebären. Gedanken zur weiblichen Empfindung um die Geburt, in: Medizin, Gesellschaft und Geschichte 15 (1996), 79–99.

26 Vgl. Grethe JACOBSEN, Pregnancy and Childbirth in the Medieval North. A Typology of the Sources and a Preliminary Study, in: Scandinavian Journal of History 9 (1984), 91–111, hier 93.

27 Gabriela SIGNORI, Defensivgemeinschaften. Kreißende, Hebammen und „Mitweiber“ im Spiegel spätmittelalterlicher Geburtswunder, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 1/2 (1996), 113–134, hier 114.

Trotz dieser Einschränkungen erhält man erstaunlich vielfältige Einblicke in die ländliche Geburtshilfe, das Körperverständnis sowie die Gefühls- und Lebenswelt der Menschen.

Interessante Informationen enthalten die Mirakelberichte über die Vorstellungen im Zusammenhang mit der angeblichen Dauer einer Schwangerschaft.²⁸ Besonders die verzeichneten Informationen über Fehl- oder Frühgeburten geben Auskunft darüber, dass die Zeitspanne des „Schwangergehens“²⁹ und damit verbunden der zu erwartende Geburtstermin einigermaßen exakt von den Frauen selbst bestimmt wurde. Abgesehen von allgemein gehaltenen Aussagen wie „ist zu früe nider khumen, hat ain khaines unzeitliches khündlein geboren, ist ainen halben spann lanng gewesen“,³⁰ oder „kame [...] umb etliche monath fruer zur geburth“,³¹ finden sich in den Aufzeichnungen auch Angaben von betroffenen Frauen, die indirekt darauf hinweisen, dass diese über die Dauer ihrer Schwangerschaft genau Bescheid wussten. So lesen wir, dass eine Frau „4 monat gesegneten leibs“ gewesen, und „obwoll [sie] 5 monath lang fruhezeitig“³² niedergekommen sei, das Kind noch getauft werden konnte. Ein anderes Kind kam „16 wochen vor der zeith“,³³ ein weiteres „11 wochen zu fruehe vor der geburths zeit“. ³⁴ Barbara Stainmayrin gab im Jahr 1781 zu Protokoll, dass ihr „die leibes frucht um 6 monath zu früe hervor[brach], ja eher als sie vermerkte, daß sie schwanger wäre“. ³⁵ Eine andere Frau berichtete von einer ähnlichen Situation, denn „ihre leibes frucht [brach] unvermuthet hervor, die sie doch erst 15 wochen getragen hatte“. ³⁶ Wie Eva Labouvie bereits hingewiesen hat,

28 An dieser Stelle sollen besonders die umfangreichen Untersuchungen von Barbara Duden hervorgehoben werden, die sich ausführlich mit der Konzeption des „Ungeborenen“ auseinandergesetzt hat. Laut ihrer Forschungsergebnisse kann davon ausgegangen werden, dass die Annahme, dass das ungeborene Kind in etwa neun Monate bis zu seiner vollständigen Ausreifung brauchen würde, zum damaligen „Allgemeinwissen“ gehörte. Vgl. z. B. Barbara DUDEN, Zwischen „wahrem Wissen“ und Prophetie. Konzeptionen des Ungeborenen, in: Barbara Duden / Jürgen Schlumbohm / Patrice Veit, Hg., Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft 17.–20. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 170, Göttingen 2002), 11–48.

29 Barbara Duden unterscheidet zwischen dem Verbalnomen des Schwangergehens und dem Substantiv der Schwangerschaft. Sie erläutert diesen Gegensatz wie folgt: „Das alte deutsche Verb ‚schwangergehen‘ oder mit einem Kinde schwangergehen deutet semantisch auf das Medium, die ‚Mittelstimme‘, die in den modernen Sprachen verblasst und verschwunden ist. Die Mittelstimme benannte ein Tun, das weder aktiv noch passiv war, sondern das persönliche Involviertsein in einen Zustand besprechbar machte. Etwas, das einem geschah, so wie es die alten ‚Empfindungsimpersonalia‘ ausdrücken, die sagbar machten, dass mich etwas ahndet, mich etwas gelüftet [...], im Gegensatz zu den aktiven Formulierungen: ‚ich ahne‘ ‚Ich habe Lust‘ [...]. Das Verblässen und Verschwinden dieser ‚Empfindungsimpersonalia‘ deutet auf einen Bruch im somatischen Erleben hin und erleichterte den Wechsel von einer somatischen zu einer kategorial referentiellen Funktion des *ego*. Das Verblässen des Verbums *Schwangergehen* ist ein Indiz für den Untergang des Kontrastes zwischen somatischer Wahrnehmung und kategorialer Zuschreibung.“ DUDEN, Prophetie, wie Anm. 28, 16.

30 Klosterarchiv Maria Luggau (= KAML), Mirakelbuch A, Nr. 38/38. Die Berichte selbst wurden in den Mirakelbüchern zwar nicht nummeriert, doch jeder Einzelne erhielt während meiner Bearbeitung eine fortlaufende Nummer (fortlaufende Mirakelberichtsnummer/Seitenzahl).

31 KAML, Mirakelbuch B, Nr. 61/19.

32 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 181/121–122.

33 Ebd., Nr. 200/132.

34 Ebd., Nr. 251/146.

35 KAML, Mirakelbuch B, Nr. 600/198–199.

36 Ebd., Nr. 602/199.

spielte „gerade bei der Differenzberechnung [...] die neunmonatige Schwangerschaft als zugrundegelegte Wachstumszeit, von der aus man errechnete, um wieviele Monate das Kind zu früh geboren worden war, eine ausschlaggebende Rolle“.³⁷

Die Umstände, unter denen die in den Berichten erwähnten Frauen ihre Kinder zur Welt brachten, waren durchaus unterschiedlich und vorrangig von ihrem Stand abhängig, weshalb es nicht möglich ist, eine „typische“ Geburt nachzuzeichnen. Allerdings tauchen in vielen Berichten Gemeinsamkeiten bzw. konstant wiederkehrende Muster auf, anhand derer sich ein tendenzielles Bild der frühneuzeitlichen „Geburt“ in der untersuchten Region ergibt. Es geht aus den Mirakelberichten eindeutig hervor, dass die Frauen im eigenen Heim, meist in der Schlafkammer oder in einem anderen Raum des Bauern- oder Bürgerhauses entbunden haben. Geschulte Ärzte finden kaum Erwähnung; lediglich in drei Fällen ist die Anwesenheit eines „Leibarztes“³⁸ vermerkt. Eine weitere Konstante ist die Anwesenheit von Hebammen und/oder von mehreren Frauen, die die Gebärende mit ihren geburtshelferischen Kenntnissen unterstützten. Lediglich drei Fälle sind verzeichnet, in denen die betroffenen Frauen ihre Kinder ohne fremde Hilfe zur Welt brachten. So war eine Frau alleine zu Hause, als die Wehen einsetzten,³⁹ bei einer weiteren schwangeren Frau scheint die Geburt so rasch vonstattengegangen zu sein, dass sie, während Hilfe herbeieilte, bereits das Kind gebar.⁴⁰ Lediglich in einem einzigen Fall wird berichtet, dass die gebärende Frau anscheinend bewusst allein gelassen wurde. Die aus Greifenburg in Kärnten stammende Frau gab im Jahr 1694 vor Ort in Maria Luggau zu Protokoll, dass sie in einem Stadel „also lang und gehörlich mit der geburt umgangen [sei], das die weiber davon gängen“. In dieser Notsituation auf sich alleine gestellt, flehte sie die Muttergottes mit folgenden Worten um Hilfe an: „[W]eilen mich alle verlassen, und kein hülf hab, also khumbt du, o allerseeligste muetter, mir armen [...] zu hilf, et ecce, unter disen, gehet das khindt glücklich von ihr.“⁴¹

Dieses letzte erwähnte Beispiel kann mit Sicherheit als Ausnahme gelten, denn in der Regel waren alle Vorgänge rund um die Geburt von weiblicher Solidarität geprägt. Wie in umfangreichen Studien über die ländliche Geburtswelt nachgewiesen,⁴² war die Geburt „ein öffentliches Ereignis, an dem neben der Hebamme die weiblichen verheirateten oder verwitweten Familienmitglieder, die Nachbarinnen und Freundinnen [...] teilnahmen“,⁴³ somit keine rein „private“ Angelegenheit. In den Mirakelberichten werden diese die Gebärenden unterstützenden Frauen häufig unter allgemeinen Begrifflichkeiten wie beispielsweise „alle gegenwertige[n] weiber“,⁴⁴ „die beystehenden“⁴⁵ oder „die frauen“⁴⁶ subsumiert, daher können keine

37 Eva LABOUVIE, *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt* (Köln–Weimar–Wien 1998), 104.

38 KAML, *Mirakelbuch A*, Nr. 322/192. KAML, *Mirakelbuch B*, Nr. 402/125, 421/131.

39 KAML, *Mirakelbuch A*, Nr. 326/195.

40 KAML, *Mirakelbuch B*, Nr. 45/16.

41 KAML, *Mirakelbuch A*, Nr. 107/86.

42 Erwähnt seien hier besonders die Arbeiten von Eva Labouvie: Eva LABOUVIE, *Beistand in Kindsnöten. Hebammen und weibliche Kultur auf dem Land (1550–1910)* (= *Geschichte und Geschlechter* 29, Frankfurt am Main–New York 1999); LABOUVIE, *Umstände*, wie Anm. 37. Eine wichtige Publikation in diesem Zusammenhang ist immer noch Jacques GÉLIS' *History of Childbirth. Fertility, Pregnancy and Birth in Early Modern Europe* (London 1991).

43 LABOUVIE, *Umstände*, wie Anm. 37, 103.

44 KAML, *Mirakelbuch B*, Nr. 74/21.

45 Ebd., Nr. 271/92.

46 KAML, *Mirakelbuch A*, Nr. 327/195.

genauen Rückschlüsse auf die Anzahl der anwesenden Frauen gezogen werden. Allerdings ist aufgrund der eher geringen Anzahl der in den Mirakelberichten explizit erwähnten Hebammen – in 16 Aufzeichnungen⁴⁷ ist *expressis verbis* die Anwesenheit einer Hebamme⁴⁸ vermerkt – darauf zu schließen, dass diese „helfenden Frauen“, gerade wenn im Dorf keine Hebamme ansässig oder eine solche zu dem nötigen Zeitpunkt nicht verfügbar war, den gebärenden Frauen beistanden. Diese geringe Zahl der erwähnten Hebammen könnte natürlich auch in eine andere Richtung hin interpretiert werden, nämlich dass bei Anwesenheit einer fachkundigen Hebamme weniger häufig lebensbedrohliche Komplikationen, die als letzten Ausweg ein Verlöbnis an einen Wallfahrtsort notwendig machten, auftraten. Jedenfalls basierte die dörfliche Not- und Hilfgemeinschaft der Frauen vor allem auf Vertrauen und „gegenseitige und ergänzende Hilfe [war] die Praxis, die das ganz spezielle Verhältnis von Dorffrauen und Hebammen bestimmte“.⁴⁹ Interessanterweise ist in den verzeichneten Mirakelberichten häufig erwähnt, dass gerade die anwesenden Hebammen sich stellvertretend für die sich in Gefahr befindlichen Gebärenden nach Maria Luggau verlobten oder diese ausdrücklich dazu ermahnten, Zuflucht bei Maria zu suchen. So scheinen die Hebammen nicht nur in medizinischen, sondern auch in religiösen Belangen eine Vermittlerfunktion eingenommen zu haben.⁵⁰ Es wurden aber nicht nur „Verlobungen“ an den Wallfahrtsort oder Gebete durchgeführt, sondern auch weitere religiöse Praktiken angewandt. So wurden Gebete gesprochen, in zwei Fällen hängte man der gebärenden Frau ein geweihtes „Luggauer“ Skapulier um den Hals,⁵¹ in drei weiteren Berichten wird erwähnt, dass der Frau ein Bild von Maria Luggau – es ist anzunehmen, dass es sich dabei um ein sogenanntes Andachtsbild gehandelt hat – auf die Brust gelegt wurde,⁵² in der Hoffnung, die Geburt dadurch zu erleichtern.

Über die Rolle, die die Ehemänner – es wird in den Mirakelaufzeichnungen von keiner unehelichen Geburt berichtet – beim Geburtsszenario einnahmen, geben auch einige Berichte Auskunft. Am häufigsten wird erwähnt, dass sich die Männer darum kümmerten, die Hebamme zu informieren bzw. Hilfe zu holen. So wäre beispielsweise Laurentius Corter im Jahr 1747 bei der Durchführung dieser Aufgabe beinahe tödlich verunglückt. Seine Ehefrau sei in Kindsnöte geraten, und er

„hete aber auf seiner reis [um Hilfe zu holen] beynahent ehender, als seine frau, vor ihme selbst-
den todt gefunden, wann nit Maria selbem ihre mieterliche gnaden-handt gereicht hete; dann
mitten auf dem weeg ware es schon an deme, das er von einem auf ihn anprellenten schnee- und
eisschollen solte begraben, und erstikhet werden.“⁵³

47 Ebd., Nr. 198/130–131. KAML, Mirakelbuch B, Nr. 32/12, 74/21, 113/41, 116/42, 343/112, 362/116, 421/131, 472/147, 501/161, 519/168, 556/181, 560/182, 569/186, 604/199, 611/202.

48 Vgl. dazu Sibylla FLÜGGE, Hebammen und heilkundige Frauen. Recht und Rechtswirklichkeit im 15. und 16. Jahrhundert (= Nexus 23, Basel–Frankfurt am Main 2000), 34–69, 87–122 sowie Publikationen von Eva Labouvie.

49 LABOUIE, Umstände, wie Anm. 37, 103.

50 Für mehr Informationen zur Vermittlungsfunktion der Hebammen siehe Gabriela SIGNORI, Ländliche Zwänge – städtische Freiheiten? Weibliche Mobilität und Geselligkeit im Spiegel spätmittelalterlicher Marienwallfahrten, in: Mireille Othenin-Girard u. a., Hg., Frauen und Öffentlichkeit. Beiträge der 6. Schweizerischen Historikerintentiontagung (Zürich 1991), 29–61, hier 43.

51 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 147/105. KAML, Mirakelbuch B, Nr. 20/8.

52 KAML, Mirakelbuch B, Nr. 98/32, 264/90, 352/114.

53 Ebd., Nr. 45/16.

Auf Anrufung Mariens hin wurden beide Ehepartner aus ihrer jeweiligen Notsituation gerettet. Viele Männer, deren Ehefrauen in Kindsnöte geraten waren, verlobten sich entweder stellvertretend für oder gemeinsam mit ihren Frauen nach Maria Luggau, so auch Georg Wolgemuth, der Anfang des Jahres 1729 mit ansehen musste, wie man seine Frau und ihr gemeinsames ungeborenes Kind für tot hielt. In dieser betrüblichen Lage habe er das Haus verlassen und sei „unter freyen himel zur erden nider[gekniel]. Seüffzet und rueffet die schmerzhaftte Muetter Gottes in der Luggau umb gnad und hilf an. Und weillen er also bettet, siehet wunder“,⁵⁴ habe man ihm mitgeteilt, dass trotz aller Schwierigkeiten und der anfänglich ausgeweglosen Situation sowohl seine Frau als auch das Kind die Geburt doch noch gut überstanden hätten.

Waren die Hilfesuchenden nicht allzu weit von Maria Luggau entfernt ansässig, so verrichteten die Ehemänner mitunter auch bereits während der Geburtskomplikationen eine Wallfahrt dorthin. Im Jahr 1780 berichtete Bartholomä Frizer, dass seine Frau bereits zwei Tage in den Wehen gelegen sei. So habe „er den 3ten tag eine kirchfarth anher verrichtet, 2 h[eilige] messen gezahlt, und einen thaler geopferet, um [...] so viel zu erhalten, daß die so hart erwartete leibes frucht zur h[eiligen] taufe gelange“. Nach Verrichtung seiner Wallfahrt sei er nach Hause zurückgekehrt, und „da er sein gefährlich da liegendes eheweib noch nicht getröstet sihet, hätte er fast ein mißtrauen und reue gefast Mariam besagter massen gebetten zu haben, weil sie nicht auf die stunde geholfen, wo sie doch so viele andre in kurzer zeit erhöret hat“. ⁵⁵ Nach sechs weiteren Stunden habe schließlich die Frau das Kind zur Welt gebracht, wobei die lange Zeitspanne zwischen der Verlobung und der angeblichen Hilfestellung Mariens vom Schreiber des Mirakelberichtes als zusätzliche Vertrauensprüfung gewertet wurde.

Die Ausdrucksweisen rund um die Entbindung selbst sind äußerst vielfältig, alle assoziieren aber Schmerz, Mühsal, Angst und Not. In eindringlicher Weise werden die Schmerzerfahrungen der betroffenen Frauen geschildert. Von Kindsnöten,⁵⁶ Geburtsnöten,⁵⁷ Geburtsschmerzen,⁵⁸ Geburtswehen,⁵⁹ Geburtsempfindungen,⁶⁰ Kindsschmerzen,⁶¹ Mutterwehen⁶² und Mutter Schmerzen⁶³ ist die Rede. Auch die verwendeten Adjektive verstärken die teilweise dramatisch anmutenden Beschreibungen. Die Frauen hatten beispielsweise „schwere“,⁶⁴ „eiseriste“,⁶⁵ „gefahrliche [...] kindts noethe“,⁶⁶ „unaussprechliche“,⁶⁷ „heftige“,⁶⁸ „toedtlische geburts

54 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 207/135.

55 KAML, Mirakelbuch B, Nr. 551/178.

56 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 161/110, 167/113, 170/115–116, 266/149, 282/165, 340/100. KAML, Mirakelbuch B, Nr. 45/16, 74/21, 98/32, 168/58, 264/90, 271/92, 280/95, 284/97, 285/97, 292/99, 349/113, 403/126, 501/161, 519/168, 523/169, 535/172, 537/173, 552/178–179, 560/182, 573/188, 659/214.

57 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 311/189, 341/199. KAML, Mirakelbuch B, Nr. 509/165.

58 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 200/132, 326/195. KAML, Mirakelbuch B, Nr. 20/8, 48/17, 73/21, 91/28, 116/42, 235/86, 276/93, 370/119, 421/131, 428/133, 456/138, 470/145, 471/146, 548/177, 556/181, 652/212.

59 KAML, Mirakelbuch B, Nr. 3/3.

60 Ebd., Nr. 611/202.

61 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 198/130–131.

62 KAML, Mirakelbuch B, Nr. 387/121.

63 Ebd., Nr. 391/122.

64 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 282/165. Siehe auch KAML, Mirakelbuch B, Nr. 285/97, 292/99.

65 KAML, Mirakelbuch B, Nr. 45/16.

66 Ebd., Nr. 270/92.

67 Ebd., Nr. 91/28–29.

68 Ebd., Nr. 471/146.

schmerzen“.⁶⁹ Die Angaben zu den Geburtskomplikationen selbst sind oft undifferenziert und zeichnen ein recht vages Bild. So lesen wir beispielsweise von einer Frau, die während ihrer letzten „entbindung in außerister gefahr des lebens sambt ihrer leibs frucht gestanden“⁷⁰ sei. Maria Pacherin sei ebenfalls „in schwersten kinds nöthen“ gelegen, mit der Gefahr, „ihres zeitlichen, und ihres kinds ewigen lebens beraubt zu werden“.⁷¹ Wiederholt finden sich Angaben über die als „ungewöhnlich lang“ interpretierte Dauer einer Entbindung, so werden Zeiträume von 24 Stunden bis zu neun Tagen⁷² angegeben, wobei die geraume Zeitspanne durch die Angabe von „Tag und Nacht“ zusätzlich hervorgehoben wird.

Aber nicht nur während der Geburt selbst musste mit Komplikationen gerechnet werden, auch schon während der Schwangerschaft konnten viele Gefahren – Krankheiten oder Unfälle – auftreten, die zu Früh- oder Fehlgeburten bzw. zu späteren Komplikationen während der Geburt führen konnten. Eine Frau aus dem Pustertal berichtete, dass sie während ihrer Schwangerschaft plötzlich hohes Fieber bekommen und sich daraufhin mit einer Wallfahrt nach Maria Luggau verlobt habe. Dank der Hilfe Mariens habe sie „umb 11 wochen zu fruehe vor der geburthszeit in gresster kranckheit noch glichlich ainen sohn gebohren“.⁷³ Dass schwangere Frauen auch von verschiedensten Unfällen, besonders während der Arbeit, betroffen waren, zeigt folgender Bericht deutlich. Ursula Mayrin

„bezeuget [1761], das ober ihrem akher feld ein bauer seinem akher angebauet, geschache das unglückh, das das rad an seinen pflug urplötzlich abgesprungen, und mit grossen gewalt auf das untere feld, wo sie ihrer arbeits abwarten musste, ia auf sie selbsten gefallen seye, und mithin seye sie von dißem schweren rad zu boden geschlagen worden, auch nothweniger weiß hätte sie schwerklich musßen verwundet werden, [...] [wenn Sie nicht Maria in der Luggau angerufen hätte]. Urßula ist kein einziges leyd widerfahren, obwollen sie zu gleich hoch schwanger [gewesen war].“⁷⁴

Eine Frau aus Amlach habe neun Tage hindurch Wehen ertragen müssen, „ja hat schon ehevor einen so gewaltigen fall samt dem kind getahn, welcher [...] genug gewesen wäre, das kind noch im mutter=leib zu tötten“.⁷⁵

Dass man den Kindern im Mutterleib auch Beachtung schenkte, darüber geben jene Mirakelberichte Auskunft, in denen vermerkt wurde, dass keine „normale“ Geburt absehbar gewesen sei, sondern dass das Kind „in der mutter schoß [...] unrecht gesiezet“,⁷⁶ „ganz verkehrt vom leib“⁷⁷ gekommen sei bzw. dass „das kind nicht wie gewöhnlich sondern ganz umgekehrt und eingekrümmt auf der welt kommen solte“.⁷⁸ Aber nicht nur die Steißlage eines Kindes stellte

69 Ebd., Nr. 370/119.

70 Ebd., Nr. 112/40.

71 Ebd., Nr. 403/126.

72 Ebd., Nr. 292/99.

73 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 251/146.

74 KAML, Mirakelbuch B, Nr. 216/82.

75 Ebd., Nr. 292/99.

76 Ebd., Nr. 113/41.

77 Ebd., Nr. 518/167.

78 Ebd., Nr. 556/181.

Hebammen und Geburtshelferinnen vor große Herausforderungen, auch Zwillingsgeburten – sechs Fälle sind verzeichnet – waren mit einem erhöhten Risiko für Mutter und Kinder verbunden. So wird erwähnt, dass eine Frau aus Virgen Zwillinge zur Welt gebracht habe, von denen das erste Kind „noch zu den frauen tauff“ gelangt sei. Nach zwölf weiteren Stunden habe sie das zweite Kind geboren, „welches bis auf heutigen tag noch lebet“.⁷⁹ Ein weiterer ungewöhnlicher Fall einer Zwillingsgeburt fand ebenfalls seinen Niederschlag in den Mirakelaufzeichnungen. Der Fall ereignete sich im Jahr 1770 in Matrei in Osttirol, wo

„ein gewisse kinds gewinnerin [...] in so unvermeidlicher todts gefahr [schwebte], das iedermann sie sambt ihrer leibs frucht für todt ausgeschryen. Sie verlobte sich sodann sammt ihrem ehemann nach Maria Luggau, und sogleich wurde sie mit erstaunung aller gegenwaertigen so glicklich als wunderbarlich entbunden, indeme sie zwey an einander gewachsene zwinlen [sic!] nit nur ohne einziger beschwerde lebendig zur welt, sonderen auch durch dem h[eiligen] tauff glicklich zum himmel gebracht.“⁸⁰

Abgesehen von den unterschiedlichsten Komplikationen während der Entbindung wird in den Mirakelaufzeichnungen auch von drei chirurgischen Eingriffen berichtet. Augustina Benedicti aus Pladen⁸¹

„laag [1773] in kindsnöthen [...], war aber so unglücklich, daß sie vor ihrer entbindung dahin sterben muste. Ihr äusse[r]st bestürzte eheherr Vincentius Benedicti war [...] besorget, dem an noch in mutter leib verschlossenen kind zu der h[eiligen] tauffe zu verhelfen. Es wird ohnverzüglich der leib arzt beruffen, allein, da selber den leib der muetter eröffnet, und das kind heraus nimmt, kann weder er, noch jemand aus den gegenwärtigen ein zeichen des lebens an demselben verspühren. Der höchst beängstigte vatter nachdeme er durch 24 ganze stund auf ein lebens zeichen gewartet, aber an seinem kind durch diese zeit auch nicht das geringst wahrnehmen konnte, berufet endlich seinen hochw[ürdigen] h[errn] pfahrherren, fragend: Was dann mit dem kind anzufangen seye? Dieser [...] befahl selbes in ein ungeweichtes erdreich zu verscharren, zu welchem sich dannoch der vatter noch so geschwind nicht entschliessen konnte, denn es fiel ihm viell zu hart, sein kind neben dem zeitlichen auch des ewigen lebens beraubet von sich hinweg führen sehen.“⁸²

Nach Verlobung einer Wallfahrt nach Maria Luggau habe das Kind „mit verwunderung aller umstehenden“ noch Lebenszeichen von sich gegeben und war vom Ortspfarrer getauft worden. Der Ehefrau des Stefan Obererlacher scheint im Jahr 1780 ein ähnliches Schicksal widerfahren zu sein. Sie sei zwar nicht während des Geburtsvorgangs, sondern aus einer nicht näher angegebenen Ursache bereits vorher verstorben; da sie aber bereits im achten Monat schwanger war, habe man ihr Kind von einer Hebamme aus dem Mutterleib herausschneiden lassen,

79 Ebd., Nr. 428/133.

80 Ebd., Nr. 360/116.

81 Sappada (dt. Pladen) ist eine Gemeinde in Oberitalien, Provinz Belluno, Region Venetien und deutsche Sprachinsel.

82 KAML, Mirakelbuch B, Nr. 402/125.

um das Kind zumindest noch taufen zu können.⁸³ Der dritte verzeichnete chirurgische Eingriff ist besonders bemerkenswert, weil dieser an einer noch lebenden gebärenden Frau in Winklern im Mölltal durchgeführt worden sein soll. Die Ehefrau des Johann Zwischengrigger sei am 26. Oktober 1779

„von den geburths schmerzen überfallen worden und [konnte] unmöglich gebahren, [...] es wäre dann sie wollte jenen gefährlichen schnit aus stehen, zu dessen aus haltung derley mütter just nicht verbunden sind. Doch was thut diese angstvolle muter aus liebe gegen ihre beyde leibes früchte: womit sie gesegnet zu seyn vermerket wurde, sie entschlisset sich wirklich heldenmütig zu einem so schmerzlich als gefährlichen zwange, breitet sich so gut sie kann mit vorher gehende empfangung der h[eiligen] beicht und wegzehung. Waß ist indessen erfolgt, man nimt die operation vor /: mit was für einen zweifelhaften ausgange kann sich ein jeder selbst einbildn :/ ein kind wurde heraus geschnitten bey welchem müslichen umstande, damit wenigst das andre da-von köme, verlobt sie sich mit einer kirchfart zu unsrer gnaden vollen mutter der lebend und sterbenden und sehet! Das zweite kind wird frisch und gesund geboren und die mutter selbst wird beym leben erhalten.“⁸⁴

An diesen letztgenannten Beispielen ist deutlich herauszulesen, dass man ängstlich darauf bedacht war, die Neugeborenen zur Taufe zu bringen. Im Idealfall überlebten zwar Mutter und Kind, in allen Aufzeichnungen, bei denen das Kind zwar lebendig geboren wurde, aber nach kurzer Zeit verstarb, wird explizit erwähnt, dass das Kind noch getauft werden konnte. So berichtete eine Frau, dass sie „ainen sohn gebahren, der auch zur priesterlichen h[eiligen] tauff khomben, und 3 stundt lang gelebt, volgens den himelisch freuden zuegangen“⁸⁵ sei. Ähnliches bezeugte im Jahr 1764 Maria Stockerin aus Aßling in Osttirol, die zu Protokoll gab, dass sie von Maria so „glicklich gestüezet [worden sei], das das kind zu den h[eiligen] frauen tauf, sie aber zu baldigen gesundheit gelanget“⁸⁶ sei. Als äußerst dramatisch gestaltete sich die Situation, wenn ein Kind tot zur Welt gekommen oder bereits im Mutterleib verstorben war.

„Vom doppelten Tod“ Taufwunder und ihre mentalitäts-, sozial- und medizingeschichtliche Bedeutung

„Dem 1 tag July anno do[min]i 1637 ist ain todes khnäblen auß Friaul alhie her in die Luggau getragen worden von zwen ersamen männern Vincentio da Coll, unnd Joanne Baptista da Ganes, welches khündt dem 28 tag Juny umb mittag zeit todter auf die welt khumen. Sein vatter wiert genenndt Joseph, unnd die muetter Elisabeth. Als nun dises khündt ain tag unnd ain nacht, in unnsrer khürchen auf unnsrer lieben frauen altar gelegen, hat es dem andern tag July ein solche schöne rodte unnd lebhaftte farb erzaig[t], sonderlich an dem angesichtl unnd am händtlen unnd

83 Ebd., Nr. 569/186. Zur „Sectio in mortua“ vgl.: Daniel SCHÄFER, Geburt aus dem Tod. Der Kaiserschnitt an Verstorbenen in der abendländischen Kultur (= Schriften zur Wissenschaftsgeschichte 20, Hürtgenwald 1999).

84 KAML, Mirakelbuch B, Nr. 548/177.

85 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 251/146.

86 KAML, Mirakelbuch B, Nr. 270/92.

fuesblen, also, das die nägl am händtlen gannz mit bluet unndterlofen ware[n]; unnd weilen es am jhenen tag zway mal am köpf geschwizt unnd in grosser hiz schon vier tag alt nicht übl geschmeckht, so hat es unnsere Pater Prior R. P. Seraphinus Guarinonius am gemelten andern tag Jully auf dem abent umb 6 uhr [...] getaufft, unnd Petrum genenndt: der gevater oder patrinus ist gewesen Antonius Martini de Furno.⁸⁷

Wunderberichte, in denen ausführlich beschrieben wird, dass ein totgeborener Säugling quasi zum Leben „erweckt“ worden sei, um doch noch das Sakrament der Taufe zu empfangen, erscheinen uns heute bizarr und befremdlich und rufen bei Leserinnen und Lesern solcher Aufzeichnungen skeptisches Staunen hervor. Niederschriften von sogenannten „Taufwundern“, also ähnlichen Vorkommnissen wie in dem hier zitierten Mirakelbericht aus dem Jahr 1637, wurden vermehrt im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit in verschiedensten Wallfahrtsorten quer durch Europa angefertigt. Die Erforschung dieses Phänomens erfuhr bisher vor allem im französischsprachigen Raum viel Aufmerksamkeit; so hat der Historiker Jacques Gélis⁸⁸ mit seinen umfangreichen Studien über die „sanctuaires à répit“⁸⁹ Pionierarbeit geleistet. Für Frankreich konnte er ca. 280, für Belgien mehr als 50, für die Schweiz⁹⁰ 30, für Österreich⁹¹ und Italien⁹² jeweils 20 und für Deutschland ca. zehn solcher „sanctuaires à répit“ ausmachen.⁹³ Auffallend ist, dass diese kurios anmutenden Ereignisse vermehrt in alpinen Regionen Verbreitung erfuhren.⁹⁴ Maria Luggau war auf heutigem österreichischem Boden der bekannteste Wallfahrtsort, an dem dieses Phänomen in insgesamt 43 Mirakelberichten schriftlich festgehalten wurde. Die Thematik ist äußerst vielschichtig und wird erst durch eine men-

87 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 59/61–62.

88 In Auswahl einige von Jacques Gélis' Arbeiten zu dieser Thematik: Jacques GÉLIS, Lebenszeichen – Todeszeichen, Die Wundertaufe totgeborener Kinder im Deutschland der Aufklärung, in: Jürgen Schlumbohm u. a., Hg., Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte (= Beck'sche Reihe 1280, München 1998), 269–288; Jacques GÉLIS, Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne (Paris 2006).

89 „Sanctuaires à répit“ sind wörtlich übersetzt Heiligtümer, an denen versucht wird, dem Tod eine „Atempause“ zu verschaffen.

90 Vgl. bspw. Catherine SANTSCHI, Les sanctuaires à répit dans les alpes occidentales, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 79 (1985), 119–143.

91 Die Zahlen, die Jacques Gélis für das heutige österreichische Gebiet angibt, korrespondieren allerdings nicht mit den Angaben von Gustav Gugitz, der in seinem Handbuch „Österreichische Gnadenstätten in Kult und Brauch“ 47 Wallfahrtsorte auf österreichischem Terrain (inklusive Südtirol) verzeichnet. Siehe: Gustav GUGITZ, Österreichische Gnadenstätten in Kult und Brauch. Ein topographisches Handbuch zur Religiösen Volkskunde, Bd. 1–5 (Wien 1955–1958).

92 Auch die Anzahl der italienischen Wallfahrtsorte kann durchaus höher eingeschätzt werden als von Gélis angenommen. Vgl. Fiorella MATTIOLI CARCANO, Santuari à répit. Il rito del „ritorno alla vita“ o „doppia morte“ nei luoghi santi delle alpi (Torino 2009); Silvano CAVAZZA, Tra teologia e pietà popolare. Le false resurrezioni di Trava e la tradizione die Miracoli nell'Europa del Seicento, in: Luigi Ciceri u. a., Hg., Aspetti di religiosità popolare in Friuli (Pordenone 1981), 79–122.

93 Gélis bezieht sich dabei auf die heutigen Landesgrenzen.

94 Derart umfassende Untersuchungen zu diesem Thema, wie sie Gélis vorgelegt hat, stehen für den deutschsprachigen Bereich noch aus. Einige Aufsätze zu Taufwundern im deutschsprachigen Raum wurden bereits publiziert, z. B. Michael PROSSER, Vorstellungen über die Seelenexistenz ungetaufter Kinder in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Schriftdokumente zu Theorie und Praxis, in: Marion Kobelt-Groch / Cornelia Niekus Moore, Hg., Tod und Jenseits in der Schriftkultur der Frühen Neuzeit (= Wolfenbütteler Forschungen 119, Wiesbaden 2008), 183–200; Ute KÜPPERS-BRAUN, Taufwunder oder: Vom doppelten Tod der ungetauften (totgeborenen) Kinder, in: Rainer Walz / Ute Küppers-Braun / Jutta Nowosadtko, Hg., Anfechtung der Vernunft. Wunder und Wunderglaube in der Neuzeit (Essen 2006), 59–74.

talitäts- und sozialgeschichtliche Herangehensweise in Ansätzen greifbar. Der christlichen Lehrmeinung nach galten ungetauft verstorbene Kinder als „damnati“,⁹⁵ als namenslose Geschöpfe, die nicht auf dem Friedhof in geweihter Erde bestattet werden durften.⁹⁶ Wirft man einen Blick auf die unterschiedlichen volkstümlichen Erzählungen, Sagen und Bräuche, die sich rund um den vermuteten Verbleib der ungetauft verstorbenen Kinder entwickelt haben, wird schnell deutlich, dass die im Hochmittelalter entwickelte Theorie des „Limbus puerorum“⁹⁷ – diese besagt, dass ungetauft verstorbene Kinder zwar ewig von der seligen Anschauung Gottes ausgeschlossen, allerdings frei von sinnlichen Qualen seien – in der Vorstellungswelt der Laien kaum eine Rolle gespielt hat. Weit verbreitete Furchtkomplexe waren beispielsweise, dass ungetauft verstorbene Kinder nicht zur Ruhe kommen und die Lebenden terrorisieren würden oder dass vermeintliche Zauberer und Hexen die Körper der Kinder für ihre Zwecke missbrauchen könnten.⁹⁸

In Hagiografien des Mittelalters finden sich vereinzelt Berichte von wiedererweckten Kindern, allerdings scheint erst im 15. Jahrhundert in französischen Gebieten die Erweckungstaufe als beginnendes „Massenphänomen“ ihren Anfang genommen zu haben. Der erste Versuch, die Verbreitung dieser Vorkommnisse systematisch zu bearbeiten, wurde vom bayerischen Jesuiten Wilhelm Gumpfenberg (1609–1675) vorgenommen. In seinem Monumentalwerk „Atlas Marianus“,⁹⁹ das 1657 erstmals in Latein publiziert, in weiterer Folge in verschiedene Sprachen übersetzt wurde und in mehreren erweiterten Auflagen erschien, beschreibt er 1.200 marianische Wallfahrtsorte. Insgesamt sind in diesem Atlas zwölf Orte genannt, an denen sich Erweckungstaufern von Säuglingen ereignet haben sollen. In dreien dieser Wallfahrtsorte wurden bereits vor der Reformation¹⁰⁰ Taufwunder verzeichnet: in Notre Dame de Caestre (heutige Region Nord-Pas-de-Calais in Frankreich), in Buxy (heutige Region Burgund in Frankreich) und in Maria Luggau¹⁰¹.

In Maria Luggau wurden zwischen 1517 und 1800 insgesamt 43 solcher Taufwunder festgehalten, wobei allein zwischen 1517 und 1522 14 und zwischen 1779 und 1782 acht Berichte notiert wurden. Höchstwahrscheinlich gab es insbesondere in der Anfangsphase der Wallfahrt deutlich mehr dieser „Taufwunder“, allerdings ist lediglich die bereits genannte Zahl an Berichten überliefert. Dabei sind zwei verschiedene Typen von Taufwundern zu unterscheiden:

95 Wilhelm STOCKUMS, *Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder. Ein Beitrag zur Heilslehre* (Freiburg im Breisgau 1923), 112.

96 Zu den verschiedenen Bestattungsorten ungetauft verstorbener Kinder siehe z. B. Alois DÖRING, *Bestattung am anonymen Ort? Zum Begräbnisschicksal von (ungetauften) totgeborenen Kindern*, in: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 34 (2001/2002), 29–48. Zu den sogenannten „Traufkindern“ siehe Susi ULRICH-BOCHSLER / Daniel GUTSCHER, *Wiedererweckung von Totgeborenen. Ein Schweizer Wallfahrtszentrum im Blick von Archäologie und Anthropologie*, in: Jürgen Schlumbohm u. a., Hg., *Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte* (München 1998), 244–268.

97 Vgl. Johannes Maria SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau. Das Schicksal ungetauft sterbender Kinder in der theologischen Diskussion des zwanzigsten Jahrhunderts. Ein theologiegeschichtliches Panorama* (Frankfurt am Main 2006).

98 Vgl. Michael PROSSER, *Erweckungstaufe. Säuglingssterblichkeit und Wallfahrt für tote Kinder in vormoderner Zeit*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* (2003), 101–138; PROSSER, *Vorstellungen, wie Anm.* 94.

99 Vgl. Wilhelm GUMPENBERG, *Atlas Marianus, quo sanctae die genitricis Mariae imaginum miraculosarum origines duodecim historiarum centuriis explicantur, Monachii 1672*.

100 Die übrigen Wallfahrtsorte entstanden im Laufe der Gegenreformation.

101 Vgl. GUMPENBERG, *Atlas, wie Anm.* 99, Nr. CCLXV, 376.

Bei der ersten bzw. älteren Form wurden die Leichen der totgeborenen Kinder zum Wallfahrtsort getragen und dort – nach dem Vollzug eines speziellen Ritus – anscheinend zum Leben erweckt und getauft. Über die Anzahl der totgeborenen Kinder, die nach Maria Luggau gebracht wurden, die jedoch keine Lebenszeichen von sich gaben und folglich nicht getauft werden konnten, ist nichts bekannt. Bei der zweiten Art des Taufwunders erfolgten die Verlobung einer Wallfahrt und die vorgebliche Auferweckung der ungetauft verstorbenen Kinder zu Hause unmittelbar nach der Geburt. Abgesehen von drei Ausnahmen¹⁰² sind alle im 16. und 17. Jahrhundert verzeichneten Taufwunder dem ersten Typus zuzuordnen, d. h. konkret, dass in 21 Fällen die ungetauft verstorbenen Kinder nach Maria Luggau gebracht wurden. Diese Aufgabe, gemeinsam mit dem toten ungetauften Kind eine Bittwallfahrt nach Maria Luggau zu verrichten, wurde meist den Vätern überantwortet. Offensichtlich wurde diese in den väterlichen Zuständigkeitsbereich fallende Aufgabe aber in Ausnahmefällen auch von Personen durchgeführt, die in einem Vertrauensverhältnis zu den Eltern standen.¹⁰³

Wie lange die betroffenen Kinder bereits tot waren, bevor sie in Maria Luggau scheinbar wieder zum Leben erweckt worden waren, ist in mehreren Berichten sogar explizit verzeichnet. Im Bericht über die angebliche Wiedererweckung eines Kindes aus Taufers im Ahrntal sind detaillierte Informationen über den Zeitpunkt der Geburt des Kindes und seiner späteren „Aufopferung“ in Maria Luggau verzeichnet. Am 21. November 1593 „hatte die edle frau Susanna Maria gebohrne von Schaffhausen, in der herrschafft Tauffers tyrolischen gepiets auf Neumellans“ zwischen sieben und acht Uhr abends einen toten Knaben zur Welt gebracht. Dem Vater des Kindes sei „in dieser nacht fürkhomben, und eingefallen, er solle solches kindlein [...] in die Luggau in erzherzogthumb Khärnten 9: teitscher meillen von Tauffers gelegen schicken“. Am 22. November machte sich der mit dieser Aufgabe betraute Mann auf den Weg und kam schließlich „den 24 umb vesper zeit“¹⁰⁴ in Maria Luggau an. Das Kind war folglich bereits drei Tage verstorben, als es in Maria Luggau „aufgeopfert wurde“. Drei Berichte muten in diesem Zusammenhang als besonders „spektakulär“ an, denn die erwähnten Kinder waren in ungeweihter Erde begraben, und weil die Eltern scheinbar keine Ruhe finden konnten, wieder exhumiert und nach Maria Luggau getragen worden. Es wird berichtet, dass die Ehefrau des Martin Celestin 1518 ein totes Kind geboren habe, das „ausserhalb des freythoffs“ beerdigt worden sei. Da die „khündlpeterin zu ihr selbst ist khumen, und die wehe sie gelassen haben, ist ihr fürkhumen, sie soll das khündt wider lassen außgraben“.¹⁰⁵ Im Jahr 1594 war ein weiteres Kind, bevor es nach Maria Luggau getragen worden war, „zu vor 7 tag in Welschlannd zu Cadobra im erdtreich gelegen und vergraben gewest“. Der Grund, warum der Leichnam exhumiert wurde, wird folgendermaßen erklärt:

„Die ursach aber das mann das khindt widerum auß dem ungeweichten erdtreich hat herauß genommen, ist dis: wann die eltern zu nacht an ihre ruhe gelegen, haben sie khain fridt gehabt, sonder ihnen alle nacht in den schlaf für khumen, das sie sollen widerumben auß graben, unnd in das heilig wierdig gottshauß zu unnser lieben frauen in die Lucaw bringen, wie geschechen.“¹⁰⁶

102 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 8/9, 38/38, 56/58–59.

103 Ebd., Nr. 59/61–62, 208/136–137.

104 Ebd., Nr. 208/136–137.

105 Ebd., Nr. 4/5–6.

106 Ebd., Nr. 53/53–55.

Das Kind des Ehepaares Ursula und Michael Pacher war am 21. Dezember 1648 tot zur Welt gekommen und am 24. Dezember vergraben worden. „Dieweilen aber die muetter khain ruehe gehabt, sondern ihr stetts in gedanckhen fürkhomben, sye solle das khindt [...] in die Luggaw tragen lassen.“ So wurde das Kind, „wiederherausgenommen, und solches den 7 tag monats jener anno 1649“¹⁰⁷ in die Luggau gebracht. Das letztgenannte Kind war bereits 17 Tage tot, 14 Tage davon begraben gewesen, bevor es in Maria Luggau zum Leben erweckt worden sein soll. Es geht aus den Berichten eindeutig hervor, dass die Eltern der betroffenen totgeborenen Kinder so lange keine Ruhe finden konnten, bis sie ihr Kind getauft und in geweihter Erde begraben wussten.

Was passierte letztendlich mit den Kinderleichen, die nach Maria Luggau getragen worden waren? Den Aufzeichnungen aus den Mirakelberichten zufolge wurde ein Ritus nach einem leicht variierenden Muster vorgenommen. Die sterblichen Überreste des Kindes wurden einer nicht näher angegebenen Anzahl an – vermutlich in Maria Luggau ansässigen – „erbarn“¹⁰⁸ Frauen übergeben. Anschließend legte man das jeweilige Kind auf den Altar vor das Gnadenbild, während die Frauen „andchtigelich“¹⁰⁹ ihre Gebete verrichteten. Bereits nach kurzer Zeit gaben die Kinder angeblich Lebenszeichen von sich. Lediglich in einem Bericht ist verzeichnet, dass „dises khündt ain tag unnd ain nacht, in unnsere khürchen auf unnsere lieben frauen altar gelegen“¹¹⁰ sei. Im ersten verzeichneten Taufwunder wurde die Taufe „durch die erbar frauen, die Bernwürtin von Brixen ain geschworne hebab daselbst“¹¹¹ durchgeführt. Die übrigen elf Kinder, die zwischen 1517 und 1522 in Maria Luggau zum Leben erweckt worden waren, taufte die „Zimmermändlin Wiertin“¹¹² aus Luggau. So war der Kult rund um die Taufwunder, zumindest zu Beginn und höchstwahrscheinlich mangels eines ansässigen Priesters, in rein weiblicher Hand. Erst ab 1593 wurden die Taufen der vorgeblich wiedererweckten Kinder durch die Franziskaner bzw. Serviten, die den Wallfahrtsort betreuten, durchgeführt, wenngleich die „Aufopferung“ des Kindes am Alter immer noch in die Zuständigkeit von Frauen fiel. Über die Anzahl der Personen, die das „Schauspiel“ der Wiedererweckungen beobachteten und mitverfolgten, kann nur spekuliert werden. So wird beispielsweise berichtet, dass „vil frembdt volck unnd khürchferter“ während der Zeremonie zugegen gewesen seien; nachdem das Kind Lebenszeichen von sich gegeben habe und die Glocken geläutet worden seien, sei noch zusätzlich „vill volckh zuegeloffen“.¹¹³ Über das Taufwunder, das sich im September 1594 abgespielt haben soll, ist Folgendes verzeichnet: „Bey diesen wunder zaichen sind gewest über die 40 personen, unnd ein jeder wiert solche bey seinen gwissen, und mit ainen wahrhafften aydt zeugnus missen geben, so dises gesehen hat.“¹¹⁴ Die nach Maria Luggau gebrachten, wiedererweckt getauften Kinder wurden in St. Lorenzen, dem nächstgelegenen Friedhof, bestattet, ein Kind wurde wieder in den Heimatort der Eltern, nach Innichen, zurückgetragen und „in dem würdigen gottshaus begraben“.¹¹⁵

107 Ebd., Nr. 66/67.

108 Ebd., Nr. 28/28.

109 Ebd., Nr. 11/11.

110 Ebd., Nr. 59/61–62.

111 Ebd., Nr. 2/2–3.

112 Ebd., Nr. 4/5–6, 11/11, 13/13, 28/28, 31/31, 36/36, 41/41, 43/43, 46/46, 48/48, 52/52.

113 Ebd., Nr. 4/5–6.

114 Ebd., Nr. 53/53–55.

115 Ebd., Nr. 2/2–3.

Dem zweiten Typus eines Taufwunders konnten insgesamt 22 Berichte zugeordnet werden, davon wurden 19 im 18. Jahrhundert, das letzte Taufwunder im Jahr 1782¹¹⁶ verzeichnet. Der erste offensichtliche Unterschied zu den bereits behandelten Taufwundern ist, dass in diesen Fällen die Kinder nicht nach Maria Luggau getragen und dort auf dem Altar „aufgeopfert“ wurden, sondern dass diese totgeborenen Kinder sofort nach ihrer Geburt nach Maria Luggau verlobt wurden und die Zeitspanne zwischen der Geburt und der Beobachtung der Lebenszeichen als relativ kurz eingeschätzt werden kann. In einem Bericht wird ausführlich geschildert, dass sich die zur Geburt hinzugezogenen Frauen sogar anfänglich geweigert hätten, das Kind zu taufen, an dem sie ihrer Meinung nach keine eindeutigen Lebenszeichen wahrgenommen hatten. Bei Lucia Bodner hatten die Wehen eingesetzt, woraufhin ihr Mann „zu seiner nachbarin um hilff gesprungen“. Wieder zu Hause angekommen, habe er das Kind

„auf den boden vor seiner mutter ligend [gesehen], und vermercket, das es das mundl offen habe, und das züngl hervor sträcke, bald aber widerum zuruck zichn und das mundl schlüsse, er zeichnet es in schrocken mit den zeichen des h[ei][igen] criz, und besprengt es mit den geweihten wasser“.

Da aber die eingetroffenen Frauen kein Leben mehr an dem Kind verspürt hätten, sei der Vater des Kindes „in seiner äussersten bestürzung nach dem negst gelegenen kirchlein [geeilt], [...] nimmt ein ay, etwas getrayd und woll mit sich zum offer, wirfft sich auf den boden nider, bettet mit ausgespanten armen und vielen threnen einen rosen cranz“. Maria von Luggau solle sein Kind „nur so viel und lang ein leben erhalt, bis es getauffet, und ein kind der ewigen seligkeit werde“. Nach Hause zurückgekehrt, habe er beobachten können, wie das Kind die Wangen gefärbt und auch aus der Nase zu bluten begonnen habe. Die Frauen aber hätten das Kind trotz dieser Zeichen nicht taufen wollen, so der Vater in seiner Beschreibung der Ereignisse, besonders „wellen sie besorget, es turffte dieses geblüt nur daher rieren, das die hirn schalen ruckwerths etwas verlezet“. Erst als das Kind ein weiteres Mal geblutet habe, sei es von den Frauen getauft worden, wobei vom Schreiber des Mirakelberichtes Folgendes hinzugefügt wurde: „Desto vorsichtiger in so wichtiger sach zu verfahren nur unter dem beding“,¹¹⁷ d. h., dass die Frauen in dieser eher heiklen Situation nur „sub conditione“ getauft hatten. In diesem Bericht wird durch die Reaktionen und Handlungen des betreffenden Vaters deutlich, welcher starker emotionaler Druck auf den Eltern eines totgeborenen Kindes lastete. Die große Angst, mit der Schuld leben zu müssen, nicht alles in ihrer Macht Stehende für das Seelenheil des eigenen Kindes getan zu haben, ist in allen Berichten präsent. So sei z. B. Oswald Engeller sogar „in ohnmacht“ gefallen, als er gehört habe, dass sein Kind tot zur Welt gekommen sei. Schließlich habe er voller Verzweiflung geschrien: „O Maria Luggau steh mir großen sündler bey, haus und hof lieget in deinen gewalt, nur das ewige unheil las nicht über mich kommen, nur etlich augenblicke erbitte meinem kinde das leben, damit es ewig lebe.“¹¹⁸

Die Frage, was nun als eindeutiges Lebenszeichen interpretiert und anerkannt wurde, um eine quasi rechtmäßige Taufe des Kindes durchführen zu können, ist von besonderem Interesse. Es sticht ins Auge, dass die Schreiber der Mirakelberichte darauf bedacht gewesen waren, die

116 KAML, Mirakelbuch B, Nr. 603/199.

117 Ebd., Nr. 103/34–36.

118 Ebd., Nr. 519/168.

Lebenszeichen der betreffenden Kinder so exakt und genau wie möglich zu schildern. So wird beispielsweise berichtet, dass ein Kind folgende drei „eindeutigen“ Lebenszeichen von sich gegeben habe: „Als erstlichen, fanngt das khündt an die eüglein auf zuthuen, als ob es die leüth stürckh säch. Zum anndern hat es denn mund weit auf gethann, und den spaichl heraus gelassen. Zum driten hat es angefangen zu schwizen, als wen es in ainen bad wer.“¹¹⁹ Ein weiteres Kind sei

„hart gefroren gewesen, unnd als das khündt ein weil nackhendt und blos auf unnsere frauen altar ist gelegen, [ist] das totte khündlein [...] aufgefroren, unnd gannz wie ain taig waich worden. Hat gar ain schöne libliche farb gewonnen, hat ihm darnach das herzlen geschlagen, es hat den mundt auf und zue gethan, und hat geharnet, und vil andere zaichen des lebens hat man an dem khündtlein gesehen.“¹²⁰

Als „Lebenszeichen“¹²¹ wurden somit folgende Veränderungen des toten Körpers gewertet: Körperwärme, Weichheit bzw. Biigsamkeit des Körpers, Herzschlag bzw. Puls, Atmung, Farbveränderung des Körpers, z. B. Rotfärbung des Gesichtes, der Gliedmaßen und Nägel, Absonderung von Körperflüssigkeiten, z. B. von Schweiß, Blut, Schleim, Harn und Exkrementen, Öffnen und Schließen von Mund und Augen. Des Weiteren werden kein Einsetzen des Verwesungsgeruches sowie plötzliche „Schönheit“ des Kindes genannt.

Es wurden verschiedene Interpretationsmodelle entworfen, um diese angeblichen Lebenszeichen totgeborener Kinder zu deuten. So sind einige Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der Überzeugung, dass „das Zustandekommen der Zeichen auf absichtliche Täuschung der Eltern durch jene Personen, die am Wallfahrtsort bei der Aussetzung anwesend waren“¹²² zurückzuführen sei. Den Eltern sei durch Priester, Hebammen oder andere Personen entweder aus Mitleid oder aus Geschäftemacherei ein Schauspiel vorgeführt worden. Die „Betrugshypothese“ wird vor allem von dem Argument gestützt, dass die Lebenszeichen durch Reiben, Erwärmen oder Einblasen von Luft in den Körper bewirkt worden seien.¹²³ Allerdings gilt zu beachten, dass einige Methoden wie beispielsweise das Erwärmen des Körpers, künstliche Beatmung durch einen Blasebalg offenbar jenen der Hebammen glichen, die versuchten, ein anscheinend totes Neugeborenes unmittelbar nach der Geburt zum Leben zu erwecken. Die „Lebenszeichen“ der Säuglinge werden auch durch medizinische Erklärungsversuche¹²⁴ begründet. Für heilkundige Frauen, Hebammen oder Leibärzte war es aufgrund der damaligen medizinischen Kenntnisse und Erfahrungen häufig schwierig zu unterscheiden, ob das Kind tatsächlich tot war – dies betrifft selbstverständlich nur den zweiten Typus des Taufwunders – oder sich infolge einer komplizierten Geburt und eines Sauerstoffmangels in einer Art

119 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 53/53–55.

120 KAML, Mirakelbuch A, Nr. 13/13.

121 Vgl. GÉLIS, *Enfants des limbes*, wie Anm. 88, 93–134.

122 Werner WANDL, „... und viele ganz natürlich ist, was der Pöbel Mirackel heißet ...“ Taufe totgeborener Kinder im Spannungsfeld von Volksglaube, Theologie und Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung der Wallfahrt nach Schruns, Diplomarbeit (Universität Wien 1998), 71.

123 Vgl. Oskar VASELLA, Über die Taufe totgeborener Kinder in der Schweiz, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 60 (1966), 1–75, hier 6–7.

124 Vgl. GÉLIS, *Enfants des limbes*, wie Anm. 88, 241–268.

scheintotähnlichem Zustand befand.¹²⁵ Ein weiterer medizinischer Erklärungsversuch, nämlich dass die eigentlichen Todeszeichen von Laien als Lebenszeichen interpretiert wurden, scheint bis zu einem gewissen Grad einleuchtend. Durch große Temperaturunterschiede konnten die Fäulnisprozesse im Körper verzögert oder beschleunigt werden, wobei die aufgrund der Gärung entweichende Luft als Atem oder die plötzliche Weichheit der Körpers beim Nachlassen der Leichenstarre als Lebenszeichen gedeutet werden konnten. Die Frage, ob die beteiligten Männer und Frauen tatsächlich von den Lebenszeichen der Säuglinge überzeugt waren oder doch auch ihre Zweifel hegten, kann mit letzter Sicherheit nicht beantwortet werden.

Die katholische Kirche war den Taufwundern gegenüber äußerst skeptisch und zurückhaltend eingestellt. Die Äußerungen zu dieser speziellen Form des Wunders waren ambivalent. Auch im Fall der Taufwunder von Maria Luggau gab es positive wie auch negative Reaktionen von Seiten der Kirchenvertreter. So hatte Francesco Barbaro, der Patriarch von Aquileia, 1597 einen Brief verfasst, in dem er die über die Grenzen hinausreichende Berühmtheit des Wallfahrtsortes Maria Luggau preist. Die an diesem Ort angezeigten Wunder, insbesondere die Taufwunder, hätten viele im Gailtal ansässigen Häretiker wieder zum wahren Glauben zurückfinden lassen, so Barbaro.¹²⁶ Auch andere kirchliche Autoritäten sahen die Taufwunder als göttliche Bestätigung des rechten Glaubens an und benutzten sie unter anderem als Argument zur Forcierung der Gegenreformation. Wenngleich die Taufwunder bereits im 15. und 16. Jahrhundert vereinzelt Widerstand hervorgerufen hatten, scheint sich erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine größere Opposition gebildet zu haben. So beschäftigte sich beispielsweise der Inquisitor des Patriarchats von Aquileia Antonio Dall’Occhio in den 1680er Jahren ausführlicher mit dem Phänomen der Taufwunder, auch mit denen von Maria Luggau. Er kam zu dem Schluss, dass die Wiedererweckungen fingiert seien, eine kollektive Illusion und Einbildung, und daher in allen Fällen ein schwerer Missbrauch des Sakraments der Taufe vorläge und sich alle schuldig machten, die aktiv oder passiv an einer solchen Wiedererweckung teilnehmen würden.¹²⁷ Geistliche, die dieselbe Meinung wie Antonio Dall’Occhio vertraten, wird es sicherlich in vielen Bistümern gegeben haben. Allerdings trägt der Eindruck nicht, dass Vorschriften, Einschränkungen und Verbote in der Realität kaum ihre Wirkung zeigten, dass sie weder vom Großteil der Kleriker noch vom Volk befolgt wurden. In Maria Luggau stammt die letzte Aufzeichnung eines Taufwunders aus dem Jahr 1782. Auch wenn in vereinzelt Wallfahrtsorten Taufwunder noch bis ins 19. Jahrhundert nachgewiesen werden können,¹²⁸ war das Phänomen im Zuge der Aufklärung und der besser werdenden medizinischen Versorgung fast vollständig zum Erliegen gekommen.

125 WANDL, Taufe, wie Anm. 122, 74. Die menschliche Urangst, fälschlicherweise für tot erklärt und lebendig begraben zu werden, wird in diesem Zusammenhang auch eine gewisse Rolle zugekommen sein. Vgl. z. B. Kay BLUMENTHAL-BARBY / Susanne HAHN, Tod, Scheintod und Wiederbelebung. Eine medizinhistorische Betrachtung, in: Susanne Hahn, Hg., „Und der Tod wird nicht mehr sein ...“. Medizin- und kulturhistorische, ethische, juristische und psychologische Aspekte der Wiederbelebung (Darmstadt 1997), 33–48.

126 Archivio Capitolare di Udine, G. Bini, Documenta historica vol. XXIII. n. 65.

127 Archivio della Curia Arcivescovile di Udine, Busta 1357, S. Officii. Fasc. 1. False resurrezioni di bambini usciti morti da ventri materni.

128 Vgl. PROSSER, Erweckungstaufe, wie Anm. 98, 130–136; WANDL, Taufe, wie Anm. 122, 120–122.

Fazit

Anhand der Analyse von 134 die Schwangerschaft und die Geburt betreffende Mirakelberichte der 1.111 Wunderaufzeichnungen umfassenden Sammlung des kleinen, abgelegenen Kärntner Wallfahrtsortes Maria Luggau konnte aufgezeigt werden, welche vielfältigen Informationen die Berichte enthalten. Die Analyse der Schilderungen von körperlichen und emotionalen Empfindungen der betroffenen Personen, die in den Mirakelberichten dargestellten Wissenshorizonte, die Beschreibungen der Vorstellungen und der Lebenswelten machen deutlich, dass diese Quellengattung besonders für medizin- und sozialgeschichtliche, aber auch für mentalitätsgeschichtliche Auswertungen von Interesse ist. Die Informationen, die aus den Mirakelberichten von Maria Luggau in Bezug auf das Geschehen rund um Schwangerschaft und Geburt in ländlichen Regionen herausgefiltert werden konnten, bestätigen das Bild einschlägiger Untersuchungen über dieses Thema in der Frühen Neuzeit. Die in den Mirakelberichten verzeichneten Geburten waren durch unglückliche Umstände erschwert, die aber durch die Natur, wenn die Geburt für Mutter und Kind einen glücklichen Ausgang nahm, selbst beseitigt wurden. Man kann annehmen, dass unvorhergesehene Geburtsvorgänge und -komplikationen die Geburtshelferinnen schnell an ihre (Wissens-)Grenzen stoßen ließen und die Aufforderung zum Verlöbnis einer Wallfahrt in solchen Fällen der einzige Rat war, den man den Gebärenden selbst, oder deren Angehörigen geben konnte. Kam ein Kind tot zur Welt und konnte nicht mehr getauft werden, war die Hoffnung auf ein sogenanntes „Taufwunder“ die einzige Möglichkeit, das Kind in geweihter Erde begraben zu können. Der Umgang mit und die Sorge um ungetauft verstorbene Säuglinge ist ein integraler Bestandteil der frühneuzeitlichen Geburtswelt.

Informationen zur Autorin

MMMag.^a Dr.ⁱⁿ Elisabeth Lobenwein, Senior Scientist am Fachbereich Geschichte der Universität Salzburg, Rudolfskai 42, 5020 Salzburg, Österreich, E-Mail: elisabeth.lobenwein@sbg.ac.at