Zeitschrift: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 86 (1992)

Artikel: Bauern, Wallfahrt und Familie : Familienbewusstsein und familiäre Verantwortungsbereitschaft im Spiegel der spätmittelalterlichen Wunderbücher "Unserer Lieben Frau im Gatter im Münster von Sankt Gallen" (1479-1485)

Autor: Signori, Gabriela

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-130231

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

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

Bauern, Wallfahrt und Familie: Familienbewußtsein und familiäre Verantwortungsbereitschaft im Spiegel der spätmittelalterlichen Wunderbücher «Unserer Lieben Frau im Gatter im Münster von Sankt Gallen» (1479–1485)

Gabriela Signori

Hauschroniken, Privatbriefe und Tagebücher haben uns äußerst lebendige Bilder über den städtischen Familienalltag und sein geregeltes Neben- und Miteinander von Mann und Frau, sowie den verschiedenen, unter einem Dach zusammengefaßten Gruppen überliefert[1]. Demgegenüber bleibt das Familienleben der größtenteils schriftlosen Landbevölkerung vergleichsweise farb- und fleischlos, oft auf Abstraktionen wie Haushaltsgröße und Zusammensetzung beschränkt[2]. Daß es trotz mangelnder Selbstzeugnisse möglich ist, auch den ländlichen Bevölkerungsgruppen ein lebendiges Profil zu verleihen, haben die Studien der beiden amerikanischen Historike-

[1] Die Untersuchungen zum städtischen Familienalltag des späten Mittelalters sind sehr zahlreich, vgl. u.a. Trude Ehlert (Hg), Haushalt und Familie in Mittelalter und früher Neuzeit, Sigmaringen 1991; Mathias Beer, Eltern und Kinder des späten Mittelalters in ihren Briefen. Familienleben in der Stadt des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit mit besonderer Berücksichtigung Nürnbergs (Schriftenreihe des Stadtarchivs Nürnberg 44), Nürnberg 1990; Christiane Klapisch-Zuber, La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance (Civilisations et sociétés 81), Paris 1990; dies., Women, Family and Ritual in Renaissance Italy, Chicago-London 1985; Maria E. Müller (Hg), Eheglück und Liebesjoch. Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 16. Jahrhunderts, Weinheim-Basel 1988; Alfred Haverkamp (Hg), Haus und Familie in der spätmittelalterlichen Stadt (Städteforschung A/18), Köln-Wien 1984. – Zur älteren Literatur vgl. G.L. Soliday (Hg), History of the Family and Kinship: A Select International Bibliography, New York 1980, sowie Ulrich Hermann, Susanne Renftle und Lutz Roth, Bibliographie zur Geschichte der Kindheit, Jugend und Familie, München 1980.

[2] Zum Problem der Haushaltsgröße und Zusammensetzung vgl. den Überblick von Tamara Hareven, Historical Analysis of the Family, in: Marvin B. Sussman und Suzanne K. Steinmetz (Hg), Handbook of Marriage and the Family, New York-London 1987, 37–57.

rinnen Barbara A. Hanawalt und Judith M. Bennet gezeigt[3]. An Hanawalts Auswertung englischer Verhörprotokolle zu unnatürlichen Todesfällen (den sogenannten *coroner rolls*) möchte ich im folgenden auch anknüpfen, unter anderem deshalb, weil sich die spätmittelalterlichen Wunderbücher inhaltlich und formal zeitgenössischen Gerichtsakten angenähert haben.

Wie die Verhörprotokolle handeln auch die Wundersammlungen (als mehr oder weniger formalisierte und stilisierte Verzeichnisse bemerkenswerter Gebetserhörungen) primär von individuellen Krisen wie Krankheiten oder Unfälle, und gewähren gerade in ihrer Schilderung von Krisensituationen ihrerseits vielseitigen Einblick in alltägliche Lebenszusammenhänge und Erfahrungshorizonte ganz gewöhnlicher Menschen[4]. Dazu zählt auch das bislang kaum erforschte Feld der Verantwortungsbereitschaft, dem ich diese Untersuchung widmen möchte. Ausgehen werde ich dabei von einer Typologie sozialen Handelns, die auf einer quantitativen Analyse von rund zweitausend spätmittelalterlichen Wallfahrtsgelübden beruht, um daran anschließend etwas detaillierter qualitativen Aspekten dieser Verantwortungsbereitschaft nachzuspüren[5]. Doch einleitend einige allgemeine Bemerkungen zum spätmittelalterlichen Wallfahrtswesen und seiner Wunderliteratur.

[3] Barbara A. Hanawalt, The Ties That Bound. Peasant Families in Medieval England, Oxford 1986, und dies., Seeking the Flesh and Blood of Manorial Families, in: Journal of Medieval History 14/1 (1988), 33–46, sowie Judith M. Bennet, Women in the Medieval English Countryside. Gender and Househould in Brigstock Before the Plague, New York-Oxford 1987, und dies., The Tie That Binds: Peasant Marriages and Families in Late Medieval England, in: Journal of Interdisciplinary History 15 (1984), 111–129. Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang auch die Arbeiten von Lutz Berkner, David Sabean, Zvi Razi und Ambrose J. Raftis.

[4] Zur Mirakelliteratur im allgemeinen vgl. weiterhin Peter Assion, Die mittelalterliche Mirakel-Literatur als Forschungsgegenstand, in: Archiv für Kulturgeschichte 50 (1968), 172–180, Hermann Bach, Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchungen ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit, Diss. München 1963, und Dieter Harmening, Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit, in: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 28 (1966), 25–240.

[5] Das quantitative Vorgehen soll nicht die Illusion einer zweifelhaften Zahlenobjektivität erwecken, sondern lediglich erlauben, der Datenfülle spätmittelalterlicher Wunderbücher besser gerecht zu werden [vgl. dazu die verschiedenen Beiträge in: Gerhard Botz (Hg), «Qualität und Quantität»: Zur Praxis der Methoden der Historischen Sozialkunde (Studien zur historischen Sozialwissenschaft 10), Frankfurt/M. 1988].

Marienwallfahren des späten Mittelalters, obschon sie noch nicht ihre barocke, im Zeichen der Gegenreformation stehende Allgegenwärtigkeit entfalteten[6], nahmen unter den regionalen und lokalen Pilgerbewegungen eine privilegierte Stellung ein[7]. Kein anderer Heiliger verfügte über so viele Gnadenstätte wie die Muttergottes; auch mit ihrem umfangreichen Korpus regional verschiedenartiger Wundersammlungen samt ihren sehr zahlreichen Wundergeschichten hob sich Maria deutlich von den übrigen Heiligen ab. So belief sich die Zahl der schriftlich festgehaltenen Gebetserhörungen im niederländischen Wallfahrtsort Herzogenbusch (1382–1388) beispielsweise auf 461[8], 754 waren es in Ebehardsklausen (1444–1536), einem Kloster der Windesheimer Kongregation in der Nähe von Trier[9],

[6] Zum barocken Pilgerwesen vgl. u.a. Ludwig Hüttl, Marianische Wallfahrten im Süddeutsch-österreichischen Raum (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 6), Köln 1985, sowie weiterhin Stefan Beißel, Wallfahrten zu Unseren Lieben Frau in Legende und Geschichte, Freiburg/Br. 1913.

[7] Gesamteuropäische Bedeutung erlangte außer den Bußwallfahrtszentren [vgl. Jan van Herwaarden, Opgelegde Bedevaarten. Een studie over de praktijk van opleggen van bedevaarten (met name in de stedelijke rechtspraak) in de Nederlanden gedurende de late middleeuwen (ca. 1300–ca. 1550), Amsterdam 1978] keine der spätmittelalterlichen Gnadenstätten der Jungfrau mehr. Rocamadour verkam langsam zu einem Sammelbecken von Bettlern, Gaunern und Halunken, vgl. dazu Kurt Köster, Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostrassen: Saint-Léonard – Rocamadour – Saint-Gilles – Santiago de Compostella. Schleswiger Funde und Gesamtüberlieferung (Ausgrabungen in Schleswig. Berichte und Studien 2), Neumünster 1983, 44–52.

[8] Mirakelen van Onze Lieve Vrouw te 's-Hertogenbosch 1381–1603, ed. H. Hens, H. van Bavel, G.C.M. van Dijck und J.H.M. Frantzen (Bijdragen tot de geschiedenis van het zuiden van Nederland 42), Tilburg 1978, vgl. dazu u.a. Peter J.A. Nissen, Niederländische Mirakelbücher aus dem Spätmittelalter, insbesondere das Arnheimer Mirakelbuch des heiligen Eusebius, als Quelle für den Volksglauben, in: Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer (Hg), Volksreligion im hohen und späten Mittelalter (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte 13), Paderborn u.a. 1990, 275–306.

[9] Die Mirakelbücher des Klosters Eberhardsklausen, ed. Paul Hoffmann und Peter Dohms (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 64), Düsseldorf 1988, vgl. dazu Peter Dohms, Eberhardsklausen. Kloster, Kirche, Wallfahrt. Von den Anfängen bis in die Gegenwart, Trier 1968, und ders., Die Geschichte des Klosters und Wallfahrtortes Eberhardsklausen an der Mosel von den Anfängen bis zur Auflösung des Klosters im Jahr 1802 (Rheinisches Archiv 64), Bonn 1985, sowie Mathias Zender, Mirakelbücher als Quelle für das Volksleben im Rheinland, in: Rheinische Vierteljahresblätter 41 (1977), 108–123.

und 883 in der Stiftskirche von Sankt Gallen (1479–1485 und 1509–1514)[10]. In Regensburg, der letzten Massenwallfahrt vor der Reformation, erreichten die Gebetserhörungen innerhalb von drei Jahren (1519–1522) sogar die Spitze von 731[11].

Die Zahl ausgewählter, schriftlich fixierter Wunderberichte entsprach natürlich nur einem kleinen Bruchteil der effektiven Pilgeraufgebote, bedenken wir, daß man in Regensburg allein in einem Jahr 109 198 bleierne und 9764 silberne Pilgerabzeichen verkaufte[12]. Auch das Netz marianischer Gnadenorte war gemäß Testamenten, Chroniken und den bis in die Neuzeit äußerst beliebten «Rivalitätswundern» weit dichter, als es die beschränkte Zahl kontrollierter, mit eigenen Wunderbüchern ausgestatteter Wallfahrtszentren vermuten läßt[13].

[10] Stiftsarchiv St. Gallen (= StiASG), Bd. 388b und C 389, 1–341, dazu Gabriela Signori, Maria als Bürgerheilige. Das St. Galler «Münster» im Ringen zwischen Abt und Stadt, in: Unsere Kunstdenkmäler 43 (1992), 33–50, und dies., Ländliche Zwänge – städtische Freiheiten? Weibliche Mobilität und Geselligkeit im Spiegel spätmittelalterlicher Marienwallfahrten, in: Frauen und Öffentlichkeit. Beiträge der 6. Schweizerischen Historikerinnentagung, Zürich 1991, 29–61, sowie Paul Stärkle, Die Wallfahrt zu «Unserer Lieben Frau im Gatter» im Münster zu St. Gallen (1479–1529), in: ZSKG 16 (1927), 161–173 und 283–295.

[11] Barbara Schuh, Die Gewalten des Wunders. Zeichen der Machtausübung im Bereich einer spätmittelalterlichen Wallfahrt, in: Ingrid Matschinegg, Brigitte Rath und Barbara Schuh, Von Menschen und ihren Zeichen, Bielefeld 1990, 77–98; Joseph Staber, Religionsgeschichtliche Bemerkungen zum Ursprung der Marienwallfahrten im Bistum Regensburg, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 7 (1973), 41–61, sowie Gerlinde Stahl, Die Wallfahrt zur Schönen Maria in Regensburg, in: ebd. 2 (1968), 35–282.

[12] Gerlinde Stahl, Wallfahrt zur Schönen Maria, 74f., vgl. etwa auch die Spendenverzeichnisse von Altötting bei Maria Angela König, Weihegaben an U.L. Frau von Altötting vom Beginn der Wallfahrt bis zum Abschluß der Säkularisation, Bd. II, München 1940, 1–42.

[13] Vgl. u.a. Paul Bauer, Testament und Bürgerschaft: Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 31), Konstanz 1989, und Leo Augustin Zehnder-Bona, Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronistik (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 60), Basel 1976, 452–462. – In Sankt Gallen belief sich die Zahl der Konkurrenzwallfahrten (bzw. der «Rivalitätswunder») auf acht, darunter befand sich auch die ansonsten unbekannte «Fahrt» zu Unserer Lieben Frau von Leipferdingen im Hegau (StiASG, C 389, 241, Nr. 303). – Die übrigen Konkurrenzwallfahrten Unserer Lieben Frau von St. Gallen waren nicht marianisch: Sankt Wolfgang (C 389, 102, Nr. 111 = Bd. 388b, Nr. 267); Sankt Nikolaus (C 389, 129, Nr. 155); Sankt Annen von Steinen [(C 389, 421, Nr. 620), vgl. dazu Jan Straub, Die Heiligengräber der Schweiz. Ihre Gestalt und ihr Brauchtum. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweizerischen Heiligenverehrung, Diss. Zürich, Liebefeld/BE 1987, AM-AN], zu den Heiligen in Mörschwil (C 389, 403, Nr. 571), und im

Das Pilgerprofil: Herkunft und Stand

Die Wallfahrtsorte befanden sich meist in oder zumindest in unmittelbarer Nähe von bedeutenden regionalen und überregionalen Wirtschafts- und Handelszentren. Inhaltlich sowie der Herkunft der Beteiligten nach waren es aber, wie ich einleitend schon angedeutet habe, vorwiegend «Bauernwallfahrten»[14], d.h. die Pilger rekrutierten sich meist aus kleineren Städten, Marktflecken, Dörfern oder Weilern des städtischen Um- und Hinterlandes. Mit Ausnahme der wenigen überregionalen Wallfahrten wie Maria im Elende in der Nähe von Heiligenstadt (1414–1517)[15], Altötting (1491–1520)[16] oder partiell auch Eberhardsklausen blieb das Einzugsgebiet gewöhnlich auf einen Radius von durchschnittlich ein bis zwei Tagereisen begrenzt[17]. In der Perspektive der Wunderbücher offenbarte sich Wallfahren zusätzlich als Privileg der dörflichen Ober- und Mittel-

«Münster» selbst die Zehntausend Ritter auf dem Martinsaltar (C 389, 362, Nr. 480), Sankt Annen (C 389, Nr. 386) und Sankt Wiborada (C 389, 438, Nr. 673).

[14] In Anlehnung an Irmgard Gierl, Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tutenhausener Mirakelbücher (Beiträge zur Altbayerischen Kirchengeschichte 21/2), München 1960.

[15] Mit 365 Wundern bildet die Wallfahrt zu Maria im Elende in der Nähe von Heiligenstadt (Diözese Erfurt), deren Wirken vorwiegend in die Jahre zwischen 1420 bis 1440 reichte, die älteste bisher bekannte überregionale «Massenwallfahrt» im deutschen Sprachraum, vgl. Karl H. Schäfer, Das Mirakelbuch von Sankt Maria im Elende am Harz, in: Gustav Schreiber (Hg), Deutsche Mirakelbücher (Forschungen zur Volkskunde 31/32), Düsseldorf 1938, 135–145. Die Wallfahrt weist mit 37 Prozent «Gefangenenbefreiungen» ausgesprochen «feudale» Züge auf.

[16] Zur Wallfahrtsgeographie von Altötting vgl. Barbara Schuh, «Jenseitigkeit in dieseitigen Formen»: Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Mirakelberichte, Graz 1989, 90.

[17] Der beschränkte Wallfahrtsradius ist jedoch nicht gleichbedeutend mit Nahwallfahrten wie etwa derjenigen zum elsässischen Wiwersheim vgl. dazu Francis Rapp, Un petit pèlerinage marial: Notre-Dame de la Pitié à Wiwersheim en Alsace, in: Horizons marins. Itinéraires spirituels (Ve–XVIIIe siècles), Bd. I: Mentalités et sociétés (Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale 20), Paris 1987, 105–122. – Zu den verschiedenen Wallfahrtstypen vgl. Pierre-André Sigal, Les différents types de pèlerinages au Moyen Age, in: Wallfahrt kennt keine Grenzen, hrsg. von Lenz Kriß-Rettenbeck und Gerda Möhler, München-Zürich 1984, 76–84, sowie Karl-S. Kramer, Typologie und Entwicklungsbedingungen nachmittelalterlicher Nahwallfahrten, in: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 1960, 195–211.

schichten, wobei, wie sich in Eberhardsklausen zeigt, daß das Dorfhandwerk einen besonderen Platz einnahm[18].

Der vorwiegend ländliche Zug des spätmittelalterlichen Wallfahrtswesens entging im übrigen auch den städtischen Beobachtern nicht. Mit Attributen der bäuerlichen Arbeitswelt versah auch Michael Ostendorfer in seinem Holzschnitt der Schönen Maria von Regensburg die Gläubigen, die sich 1519 prozessionsartig um die wundertätige Marienstatue gruppierten[19]. In dieser Hinsicht war die jüngere Sankt Galler Wallfahrtsphase, die 1509 die «Bauernwallfahrt» der Jahre 1479 bis 1485 ablöste, einzigartig: Hier handelte es sich um eine rein städtische und vorwiegend von Frauen besuchte Marienwallfahrt[20]. Beide Züge waren, soweit es sich beim gegenwärtigen Forschungsstand erkennen läßt, für die Zeit äußerst ungewöhnlich.

Spätmittelalterliche Wunderbücher waren in ihrer Auswahl bemerkenswerter Gebetserhörungen restriktiv. Hausarme, fremde Bettler und Krüppel, deren Heilung ein zentrales Moment der früh- und hochmittelalterlichen Wunderbücher darstellte, bevölkerten den Bildquellen nach die Gnadenorte zwar wie ehedem[21]; doch ihren Wundern begegnete man zusehends mit derselben Skepsis bzw. Ablehnung, die auch die zeitgenössische Armenpolitik beherrschte[22].

[18] Dörfliche *Villici, Centuriones,* Schultheißen, Vögte, Richter und Schöffen stellten in Eberhardsklausen sechs Prozent der Betroffenen dar. Acht Prozent gehörten dem Dorfhandwerk zu. In 28 Fällen wird explizit von Bauern geredet, nur in vier von Schafhirten. Auch Taglöhner sind nur an einer Stelle erwähnt. – Vgl. dazu Renate Blickle, Besitz und Amt. Bemerkungen zu einer Neuerscheinung über bäuerliche Führungsschichten, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 40 (1977), 277–290, sowie Werner Rösener, Bauern im Mittelalter, München 1987, 198–214.

[19] Hans Belting, Bild und Kunst. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990, 505ff., und Arnulf Wynen, Michael Ostendorfer (um 1490 bis 1559), Diss. Freiburg/Br. 1961, S. 119–127 und 199–237.

[20] Gabriela Signori, Ländliche Zwänge – städtische Freiheiten?, 35ff., sowie Barbara Schuh, «Jenseitigkeit in diesseitigen Formen», 101f.

[21] Burkhard Hofmann, Kranker und Krankheit um 1500. Die Darstellung des Kranken im Zusammenhang mit den spätgotischen Bildnissen der Heiligen Elisabeth, Med. Diss. Aachen 1983.

[22] Vgl. die diesbezüglichen Äußerungen der Becketwunder [Materials for the History of Thomas Becket, ed. J.C. Robertson (Rerum Britannicarum medii aevi scriptum 67), Bd. 1, London 1875, p. 524], und Erik V. Kraemer, Le type du faux mendiant dans les littératures romanes depuis le moyen âge jusqu'au XVIIe siècle (ASSF. Commentationes humanorum litterarum XIII/6), Helsingfors 1944, sowie allge-

In den Mirakelbüchern verlieren sich ihre Spuren. Adelige, Geistliche und städtische Oberschichten blieben dem Wundergeschehen hingegen aus eigenem Antrieb fern[23]. Traten letztere dennoch in Erscheinung, so geschah dies meist in Form von Zeugen, welche die Echtheit der mündlich dargelegten Pilgerberichte bestätigten: «In bywesen Bartholome Vischer und Hans Oppentzhoffer, hie bürger»[24], hieß es jeweils am Ende der älteren Sankt Galler Wunderberichte (1479–1485), während man in Lauingen (1502–1504) notierte: «und begert hat solches für ein Zeichen [d.h. Wunder] ein zue schreiben, testes Hannß feichtwerkh, Bürgermeister.»[25] Die Verwaltung der Wunder bzw. der Entscheid, was als echt zu gelten habe, ursprünglich ein geistliches Privileg, hatte in die Hände der städtischen Honoratioren gewechselt[26].

Das Wunderspektrum

Thaumaturgische Interventionen beherrschten die spätmittelalterlichen Wunderwelten genauso wie die früh- und hochmittelalterli-

mein Robert Jütte, Abbild und soziale Wirklichkeit des Bettler- und Gaunertums zu Beginn der Neuzeit. Sozial-, mentalitäts- und sprachgeschichtliche Studien zum Liber Vagantorum (Beiheifte zum AKG 27), Köln-Wien 1988, und Bronislaw Geremek, La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours, Paris 1987.

23 Während in Sankt Gallen insgesamt nur acht Adelige und vier Kleriker nachweisbar sind, handelt es sich in Eberhardsklausen immerhin um drei bzw. zwei Prozent der Pilger.

24 StiASG, Bd. 388b, Nr. 246. Zu den Oppentzhofer vgl. Hans C. Peyer, Leinwandgewerbe und Fernhandel der Stadt St. Gallen von den Anfängen bis 1520, unter Benützung der Vorarbeiten von A. Schelling und H. Ammann (St. Galler wirtschaftswissenschaftliche Forschungen 16/2), Bd. II, St. Gallen 1960, 42.

25 Max Springer, «... sondern gnad und hilf alda empfangen». Das Mirakelbuch zur Wallfahrt Unser Lieben Frauen beim Brunnen in der Spitalkirche zu Lauingen, in: Jahrbuch des historischen Vereins Dillingen 87 (1985), 211, Nr. 40, und dazu Helmut Laußer, Die Wallfahrten des Landkreises Dillingen. Der Versuch einer Wallfahrtstypologie unter dem Gesichtspunkt ihrer Verwendung als Mittel zum Ausbau oder zur Festigung von Herrschaft durch ideologische Einflußnahme auf die Untertanen, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 40 (1977), 75–121.

26 Gabriela Signori, Maria als Bürgerheilige, 45 (Zeugenliste). – Auch das Wunderbuch von Eberhardsklausen enthält vergleichbare Listen, die Paul Hoffmann und Peter Dohms in ihrer Edition jedoch nicht berücksichtigt haben, vgl. Peter Dohms, Geschichte des Klosters und Wallfahrtortes Eberhardsklausen, 158.

chen[27]. Doch hatten sich die Krankheitsbilder verändert und differenziert[28]. Einerseits erweiterte sich ihr Spektrum auf neue Krankheiten wie die seit 1493 bezeugte Syphilis[29]; andrerseits zeugten die Heilungswunder, indem sie vermehrt von diffusen Kopf- und Rückenschmerzen handelten, auch von einer veränderten Schmerzempfindlichkeit. Dieses Phänomen betraf vorwiegend die Stadtbevölkerung. Während man auf dem Land sein Gebrechen geduldig, zuweilen mehrere Jahre lang, auf sich nahm, eilte man in der Stadt meist unverzüglich zum nächstgelegenen Thaumaturgen, nicht ohne zuvor noch «mancherlei Arzneien» ausprobiert zu haben. Hier betrug der durchschnittliche Abstand zwischen dem Krankheitsausbruch und der Wallfahrt nur acht Tage[30].

Mehr Raum gewannen im Spätmittelalter indessen wunderbare Errettungen bei Unfällen und anderen Notsituationen. Dies hing wesentlich mit der neuartigen Allgegenwärtigkeit der Heiligen zusammen. Ihr Wirken war nicht mehr auf den unmittelbaren Kontakt mit dem Heiligtum und seinen verschiedenen Sakralzonen beschränkt[31]. Indem sich die Muttergottes wie in Sankt Gallen oder Eberhardsklausen zusätzlich auf Schwangerschaft, Geburt und Niederkunft «spezialisierte», bot sie auch Frauen mehr Handlungs- und Identifikationsmöglichkeiten als früher[32]. Begünstigt durch die

[27] Vgl. dazu u.a. Pierre-André Sigal, L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe–XIIe siècle), Paris 1985, 277ff., Michel Rouche, Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en Francie, in: Hagiographie, cultures et Sociétés. XIe–XIIe siècle, Paris 1981, 319–335, und Richard C. Finucane, Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England, London-Melbourne-Toronto 1977, 106ff.

[28] Zu den verschiedenen Krankheitsbildern vgl. Gabriela Signori, Ländliche Zwänge – städtische Freiheiten?, 49 (Tabelle II).

[29] Werner Schreiber und Friedrich K. Mathys, Infectio. Ansteckende Krankheiten in der Geschichte der Medizin, Basel 1986, 57–75, sowie Jacques Ruffié und Jean-Charles Sournia, Die Seuchen in der Geschichte der Menschheit, Stuttgart 1987, 118–122.

[30] Zu den kulturellen Unterschieden der Schmerzempflindlichkeit vgl. die verschiedenen Beiträge in Katrin Greifeld, Nobert Kohnen und Ekkehard Schröder (Hg), Schmerz. Interdisziplinäre Perspektiven, Braunschweig-Wiesbaden 1989.

[31] André Vauchez, La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques (Bibliothèque de l'Ecole française d'Athènes et de Rome I/241), Rom 1981, 522ff.

[32] Gabriela Signori, Ländliche Zwänge – städtische Freiheiten?, 48 (Tabelle I). Mit 172 (91 und 81) Geburtswunder weisen die beiden Sammlungen zusammen mehr Geburtswunder auf als die fünfzehn Heiligen, die der Untersuchung von Pierre-André Sigal (La grossesse, l'accouchement et l'attitude envers l'enfant mort-né à la

wachsende Zahl Kinder, die in das Wundergeschehen involviert waren, entwickelte sich das spätmittelalterliche Wallfahrtswesen schließlich auch zusehends zu einem «Familienunternehmen».

Geschlechts- und altersspezifische Verteilung (Die Wunderprotagonisten)

	Kinder	*Frauen*	*Männer*	*Total*
Eberhardsklausen	321 (43%)	190 (25%)	229 (30%)	754
Herzogenbosch	199 (41%)	81 (17%)	201 (42%)	481
St. Gallen I [1]	257 (40%)	205 (32%)	177 (28%)	639
Marienthal	27 (33%)	16 (20%)	37 (46%)	81
Altötting	38 (24%)	38 (24%)	81 (51%)	158
Aufkirchen	65 (24%)	119 (43%)	90 (33%)	274
St. Gallen II [2]	53 (22%)	142 (58%)	48 (20%)	243
Maria im Elende [3]	60 (22%)	54 (19%)	160 (58%)	277
Lauingen	28 (18%)	32 (39%)	35 (43%)	82

[1] 1479–1485
[2] 1509–1514
[3] Auf den älteren Wunderblock (fol. 1–34v) beschränkt

Es wurde, wie wir noch sehen werden, von Eltern, d.h. insbesondere von Vätern belebt, die ihre geheilten Kinder zu den Gnadenstätten begleiteten [33]. Der allumfassende Muttergottesschaftsgedanke erleichterte dabei wesentlich die Entwicklung Mariens zu einer Kin-

fin du moyen âge d'après les récits de miracles, in: Santé, médecine et assistance au moyen âge. 110e congrès national des Sociétés Savantes, Montpellier 1985, 23–41) zugrunde liegen.

[33] Rebekka Habermas, Die Sorge um das Kind: Die Sorge der Frauen und Männer. Mirakelerzählungen im 16. Jahrhundert, in: Hans-Jürgen Bachorski (Hg), Ordnung und Liebe. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Trier 1991, 165–183, Christian Krötzl, Parent-Child Relations in Medieval Scandinavia According to Scandinavian Miracle Collections, in: Scandinavian Journal of History 14 (1989), 21–37, und Herbert Zielinski, Elisabeth von Thüringen und die Kinder. Zur Geschichte der Kindheit im Mittelalter, in: Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche, FS zur 700j. Wiederkehr der Weihe der Elisabethenkirche Marburg 1983 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 18), Marburg 1983, 27–38.

der- bzw. Familienheiligen; der gelehrte Streite über ihre jungfäuliche Empfängnis berührte die Wallfahrtsfrömmigkeit nicht[34].

Meine allgemeinen Ausführungen zum spätmittelalterlichen Wallfahrtswesen möchte mit einem Fallbeispiel aus dem Jahr 1480 zu einem vorläufigen Ende bringen. An Hans Moser aus dem appenzellischen Hundwil soll abschließend aufgezeigt werden, aus welchen Elementen sich am Ende des 15. Jahrhunderts ein «Zeichen» bzw. Mirakel (einerseits als religiöse Praxis, andrerseits als Literaturgattung), überhaupt zusammensetzte:

Das Wunder

> «Hans Moser, gesessen auf der Rüte bei Hundwil, litt am rechten Bein unter heftigen Schmerzen. Wenn ihn die Schmerzen überkamen, mußte man ihm das heilige Sakrament reichen. Dies währte elf Jahre lang an ihm. Zuletzt meinte er, immer wenn es ihn schmerzte, sterben zu müssen. So verhieß er sich her mit seinem Opfer. Gleich half ihm Unsere Frau, so daß ihm das Bein aufbrach. Es floß mehr [Eiter] heraus, als man sich überhaupt vorstellen konnte. Er genas ‹schön› und die Schmerzen berührten ihn nicht mehr. Dies geschah am Kreuztag in Anwesenheit von Othmar Goldast und Uli Rugglisberger, Bürger von Sankt Gallen.»[35]

Hans Moser pilgerte am 14. September 1480 nach Sankt Gallen. Mit circa 10 Kilometern war die Wegstrecke von Hundwil nach Sankt Gallen leicht in einem Tag zu bewältigen. Wie Moser allerdings auf die Idee kam, sich in seiner Not «Unserer Lieben Frau im Gatter» zu versprechen, wissen wir nicht. Doch in anderen Wunderberichten hielten die Schreiber wiederholt fest, man habe sich auf Empfehlung eines Nachbarn, eines Verwandten oder eines Bekannten, gelegentlich auch eines Geistlichen, der Muttergottes verheißen. Hans Bauer aus Bülach erklärte im Dezember 1480 beispielsweise, er habe den Ratschlag, sich nach Sankt Gallen zu geloben, von einem gewissen Harzlocher aus Winterthur erhalten: «Do kam ainer zů im gan, der ist von Wintertür, der haist Hartzlocher, der sprach zů disem

[34] Vgl. dazu Nancy Mayberry, The Controversy Over the Immaculate Conception in Medieval and Renaissance Art, Literature, and Society, in: Journal of Medieval and Renaissance Studies 21 (1991), 207–224.

[35] StiASG, Bd. 388b, Nr. 206.

krancken menschen: ‹Dü solt dich verhaissen in Sant Gallen münster zů vnser lieben frowen, won sy das grosse zaich tůt›»[36]

Zur mündlichen Verbreitung der Wallfahrt trugen natürlich auch die Prediger bei. Doch erwähnten die Wundergeschichten pastorale Aktivitäten vergleichsweise selten. Insofern bildete Ursula Laderin (aus Landeren unterhalb von Sankt Gallen) und ihr lendenbrüchiges Söhnchen eine Ausnahme. Konrad Laderer, vermutlich Ursulas Bruder, befand sich gerade im «Münster», als man von der Kanzel die Wunderheilung eines seinerseits lendenbrüchigen Knaben verkündete. Noch am selben Tag eilte er zu seiner Schwester und berichtete: «Man hat hüvt in dem münster verkunt von ainem knåblin, das ist brochen gesin, vnd hat im die můtter gottes geholffen. Dü solt din kind och verhaissen zů der můtter gottes.»[37] Etwas zahlreicher sind Hinweise auf die Predigt allerdings in den Gelübdeformeln, wenn die Geheilten ausdrücklich darauf bestanden, daß man ihr Wunder öffentlich von der Kanzel verlese[38], oder wenn sie in Aufkirchen (1510–1514) dafür bestraft wurden, daß sie das Wunder weder aufschreiben noch öffentlich von der Kanzel verkünden ließen[39].

Berücksichtigen wir diese verschiedenen Querverweise auf eine rege Mund-zu-Mundpropaganda nicht, bleibt uns die überraschende Geschwindigkeit unverständlich, mit der sich allerorts die Neuheit verbreiten konnte, dieser oder jener Heilige bzw. diese oder jene Maria vollbringe Wunder. Ohne vorangegangenen Informationsaustausch wäre es auch kaum möglich gewesen, daß am Sankt Ulrichstag (4. Juli) 1481 gleich drei Herisauer auf einmal in Sankt Gallen eintrafen, um von den «Zeichen» zu berichten, welche die Muttergottes an ihnen bewirkt hatte[40]. Leider geben die Wundergeschichten nicht zu erkennen, was die drei Personen konkret untereinander verband.

[36] StiASG, C 389, 163, Nr. 210 (= Bd. 388b, Nr. 247).

[37] StiASG, C 389, 219, Nr. 283 (= Bd. 388b, Nr. 306).

[38] Adeli Wirtin aus dem Thurtal präzisierte 1509 etwa: «Vnd welt daz zaichen verkunden lon» (StiASG, C 389, 356, Nr. 461).

[39] Georgius Colonus, Gründlich Bericht der Gnaden und Wunderzaichen (1623), in: Pfarramt Aufkirchen am Würmsee, fol. 12, Nr. 12: «weil sie aber solches nit hat lassen einschreiben noch auff der Kantzel verkündigen, ist sie wiederumb in die vorige kranckheit gefallen.» – Zu Aufkirchen vgl. Joseph Staber, Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising (Beiträge zur Geschichte des Bistums Freising 20/1), München 1955.

[40] Konrad Gaiser (StiASG, Bd. 388b, Nr. 203), Arnold Arnetzhůb (Bd. 388b, Nr. 313 = C 389, Nr. 280) und Konrad Geminder (Bd. 388b, Nr. 314 = C 389, 224f., Nr. 281).

Mit insgesamt 882 Pilgern und 1211 Zeugen aus den verschiedensten Herrschaftsgebieten des Bodenseeraums bleibt es im Rahmen dieser Untersuchung unmöglich, der nachbarschaftlichen, familiären oder lehnsrechtlichen Beschaffenheit dieser Netze detaillierter nachzugehen.

Doch kehren wir wieder zu Hans Moser zurück. Im «Münster» gab er an, elf Jahre lang unter starken Beinschmerzen gelitten zu haben. Als Beweis für den Ernst seiner Lage ergänzte er, wie viele andere übrigens auch, daß man ihm im Glauben, er werde sterben, wiederholt die Sakramente gereicht habe. Schließlich verhieß er sich der Muttergottes. Sichverheißen bedeutete, sich in den Schutz Mariens zu gegeben und als Gegenleistung zu ihrem Gnadenbild zu pilgern. Gewöhnlich versprach man zur «Fahrt» noch zusätzliche Votivgaben wie Wachsglieder, Kerzen oder das besonders bei der Landbevölkerung beliebte lebendige Opfer, d.h. Hühner, Gänse, Tauben und Kleinvieh[41]. Die Verheißung oder das Gelübde blieb aber unverbindlich[42]. Es mußte nur dann eingelöst werden, wenn die erwartete Wirkung auch wirklich eingetroffen war, dem säkularen *do ut des* entsprechend: ich gebe, damit du mir gibst. Andere präzisierten in ihren Gelübdeformeln sicherheitshalber noch ausdrücklich, die Wallfahrt nur dann einzulösen, wenn sie auch geheilt würden[43]. Versäumte man es nach vollbrachtem Wunder allerdings, das Ver-

[41] Die Art der Wallfahrtsspenden variierte regional. Geldopfer waren selten. Dafür genoßen Wachsglieder großer Beliebtheit, vgl. Dieter Harmening, Fränkische Mirakelbücher, 120–131, und Gerlinde Stahl, Wallfahrt zur Schönen Maria, 158–174, sowie allgemein Charlotte Angeletti, Geformtes Wachs. Kerzen, Votive, Wachsfiguren, München 1980, und Lenz Kriß-Rettenbeck, Ex voto. Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum, Zürich-Freiburg/Br. 1972. – Anders gestaltet waren hingegen städtische Wallfahrtsversprechen mit dem Beten zahlreicher Rosenkränze, der Stiftung von Messen usw., vgl. dazu Gabriela Signori, Ländliche Zwänge – städtische Freiheiten?, 38.

[42] In St. Gallen beschränken sich die Gelübde (neben den Anrufungen) auf die zwei Formen «entheißen» und «verheißen». – Zu den bayerischen und fränkischen Formen vgl. Irmgard Gierl, Bauernleben und Bauernwallfahrt, 103–107; Dieter Harmening, Fränkische Mirakelbücher, 88–91, und Gerlinde Stahl, Wallfahrt zur Schönen Maria, 134–142.

[43] Miracula B.V. Mariae de ceraso iuxta Aldenardum, in: De codicibus hagiographicis Johannis Gielemans canonici regularis in Rubea Valle prope Bruxelles (Subsidia Hagiographica 3), Brüssel 1895, 527, oder Georgius Colonus, Gründlich Bericht der Gnaden und Wunderzaichen, fol. 10r, Nr. 52. – Vgl. dazu auch Gustav Gugitz, Erzwungene Mirakel. Ein Beitrag zum Wallfahrtsbrauch, in: Österreichische Zeitschrift für Volksunde 59 (1956), 30–35.

sprechen zu erfüllen, verwandelte sich die Mutter der Barmherzigkeit alsbald in eine rächende Gottheit, die Gleiches mit Gleichem vergalt[44]. Strafwunder dieser Art legen nahe, daß das Gelübde für die Betroffenen zwar keineswegs rechtlich, doch zumindest psychologisch bindend gewesen sein mußte.

Im Anschluß an die Verheißung umrißen die geistlichen Schreiber knapp die ersten Anzeichen der Heilung, wobei sie dies gern mit dem Zusatz erweiterten, es sei «on all artzny» geschehen. Die Konkurrenz zwischen weltlicher Heilkunst und göttlicher Thaumaturgie verhärtete sich im Verlauf des Spätmittelalters nicht zuletzt dadurch, daß sich den Wunderbüchern zufolge immer breitere Bevölkerungskreise an Ärzte, Scherer und Barbiere wandten[45]. Die namentliche Nennung von meist zwei Zeugen, die für die Authentizität der Pilgerberichte bürgten, rundete das Wunder schließlich ab. In der Zeugenschaft vertreten waren vorwiegend örtliche Honoratioren, wie die oben zitierten Sankt Galler Bürger Othmar Goldast und Uli Rugglisberger. Das Mirakel hatte sich im Verlauf des Spätmittelalters immer deutlicher von seinen hagiographischen und historiographischen Vorlagen entfernt und sich zusehends zeitgenössischen Gerichtsakten angenähert. Mit dem städtischen Verwaltungswesen teilte es nicht nur seine überquellende Papierfülle[46], sondern auch das Gewicht, das man seiner Schriftsetzung beizumessen begann[47]. Der

[44] Einen Hans Michel bestrafte Maria gleich zweimal und dies zuerst mit Erblindung und dann mit den bösen Blattern, weil er nach seiner Heilung (von Kopfschmerzen) vergaß, bei seiner ersten Wallfahrt ein Amt lesen zu lassen und bei seiner zweiten versäumte, das Wunder einzuschreiben (Georgius Colonus, Gründlich Bericht der Gnaden und Wunderzaichen, fol. 33, Nr. 137).

[45] Peter Assion, Geistliche und weltliche Heilkunst in Konkurrenz. Zur Interpretation der Heilslehre in der älteren Medizin- und Mirakelliteratur, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, 1978, 7–23, speziell zur Muttergottes Erwin Richter, Die Glaubensvorstellung von der allheilenden Gottesmutter Maria als Kraftfeld der geistlichen Volksheilkunde, in: ebd., 1954, 81–89.

[46] Speziell zu St. Gallen vgl. Alfred Zangger, Zur Verwaltung der St. Galler Klosterherrschaft unter Abt Ulrich Rösch, in: Werner Vogler (Hg), Ulrich Rösch. St. Galler Fürstabt und Landesherr, St. Gallen 1987, 151–178.

[47] In diesen Zusammenhang gehört sicher auch die einsetzende Drucklegung der Wunderbücher, der wir erstmals in Altötting begegnen. Die Verbreitung der Inkunablen war teilweise beachtlich. Die zweite Auflage der beiden Regensburger Wunderbücher der «Schönen Maria» erfolgte zu je 1000 Stück (Gerlinde Stahl, Wallfahrt zur Schönen Maria, 1–11). Damit vollzog sich ein wichtiger Schritt von der Kirche in die Haushalte und Bibliotheken lesekundiger Oberschichten. Noch größere Verbreitung fand die Wallfahrtsliteratur mit dem Aufkommen der Ein-

Himmel bestrafte nicht mehr nur diejenigen, welche es versäumten, den Heiligen mit einer Wallfahrt zu danken, sondern auch all die, welche vergassen, das «Zeichen» aufschreiben zu lassen.

Individualität und Gemeinschaft: Eine Typologie ländlicher Gesellschaftsbezüge

Hans Moser, der sein Wallfahrtsgelübde selbst ablegen mußte, schlägt schließlich auch die Brücke zur Frage der Verantwortungsbereitschaft. Moser gehörte zu der an sich beachtlichen Zahl von Personen, um die sich scheinbar niemand kümmerte.

«Individualgelübde»

51 Prozent der Kranken und Verunfallten der älteren, vorwiegend ländlichen Sankt Galler Wallfahrtsphase der Jahre 1479 bis 1485 verhießen sich der Muttergottes selbst, d.h. sie blieben ohne jeden Beistand von Familie und Gemeinschaft sich selbst überlassen[48]. Geschlechtsspezifische Unterschiede lassen sich in diesem Punkt nicht erkennen. Es befanden sich genausoviele Männer wie Frauen (145:147) unter all denen, die später auch alleine nach Sankt Gallen pilgerten. «Individualgelübde» bildeten (mit Ausnahme von Eberhardsklausen) in allen hier berücksichtigten Wundersammlungen den Großteil der abgelegten Wallfahrtsversprechen[49]. Ihre Zahl steigt, je mehr Städter sich an den Wallfahrten beteiligten: Im norddeutschen Marienthal bei Hamm (1487–1492) waren es noch 52 Prozent der Gelübde[50], in Regensburg schon 62, in Altötting 66, in

blattdrucke (vgl. Anton Bauer, Das Schöffauer Mirakel-Flugblatt von 1517. Ein Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, 1957, 51–56). Doch datieren die meisten Beispiele aus späterer Zeit.

[48] Die Gesamtzahl der Städter belief sich in Sankt Gallen während der älteren Wallfahrtsphase auf 106 (gegen 532 Personen aus dem städtischen Um- und Hinterland).

[49] Hier sind nur 38 Prozent der Wallfahrtsversprechen «Individualgelübde». 14 Prozent der Gelübde wurden zusammen mit Nachbarn abgelegt.

[50] Karl Meisen, Ein Mirakelbüchlein des 15. Jahrhunderts aus der Wallfahrtskirche Marienthal bei Hamm an der Sieg. Ein quellenkundlicher Beitrag zur religiösen Volkskunde und zur Volksmedizin, in: Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 129 (1936), 88–115, vgl. dazu Joseph Wirtz, Marienthal bei Hamm an der Sieg. Kurzgefaßte Geschichte des Wallfahrtsortes, Altenkirchen 1955.

der jüngeren städtischen Sankt Galler Wallfahrtsphase 74 und in Lauingen schließlich sogar 78[51]. Die Verbreitung der «Individualgelübde» wirft ein kritisches Licht auf den vermeintlichen Kollektivcharakter mittelalterlicher Gesellschaften und zeigt bezüglich arbeitsunfähiger Kranker (vom Problem eigentlicher Randständigkeit losgelöst) eine begrenzte Integrationsbereitschaft[52]. Wie aber verhielt es sich bei den übrigen Kranken, Behinderten und Verunfallten? Welcher Personenkreis fühlte sich für sie verantwortlich?

«Elterngelübde»

Dreieinhalb Jahre lang war das Knäbchen von Hans Burckhart aus Donzhausen bei Sulgen an Händen und Füßen gelähmt. Es blieb auch keine Speise bei ihm. Jeder, der es sah, meinte, es hätte die Schwindsucht («ettich»). Eines Tages berichtete man seinem Vater von der wunderbaren Gnade, welche die Muttergottes im Sankt Galler Münster Kranken und Bedürftigen entgegenbrachte, und man legte ihm nahe, auch sein Söhnchen dorthin zu verheißen. Gesagt, getan. Er lud den Knaben auf den Rücken und trug ihn in die Stadt. Im Münster flehte er die Muttergottes inniglich um ihren Beistand an. Kaum war er nach Hause zurückgekehrt, begann das Kind zu gehen. Am Sonntag vor Sankt-Anthonius-Tag, am 14. Januar 1481, begab er sich zur Danksagung erneut nach Sankt Gallen und ließ im Beisein von Konrad Nollen und Heinrich Gremminger, beides Bürger der Stadt, das Wunder aufschreiben[53].

Typus II, den ich im folgenden als «Elterngelübde» bezeichne, bildet die größte Gruppe der Verheißungen durch Zweitpersonen: 26 Prozent der ländlichen Wallfahrtsversprechen von Sankt Gallen, 21 von Regensburg und Altötting, 18 von Lauingen und 17 Prozent von Marienthal legten Väter, Mütter oder beide Elternteile gemeinsam ab.

[51] Wobei hier präzisiert werden muß, daß die Sankt Gallerinnen während der zweiten (städtischen) Wallfahrtsphase ihre «Individualgelübde» vorzugsweise mit Kollektivzusätzen wie «selbdritt», «selbviert» usw. erweiterten, vgl. dazu Gabriela Signori, Ländliche Zwänge – städtische Freiheiten?, 37ff.

[52] Im Gegensatz zu den Thesen von Rudolf Hiestand, Kranker König – Kranker Bauer, in: Peter Wunderli (Hg), Der kranke Mensch in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora 5), Düsseldorf 1986, 61–78.

[53] StiASG, Bd. 388, Nr. 384 (= C 389, 341, Nr. 426).

«Elterngelübde»	Väter	Mütter	Eltern	Total von 100%
Lauingen	9 (60%)	5 (33%)	1 (6%)	15 18%
Regensburg	87 (58%)	46 (30%)	18 (12%)	151 21%
Altötting	14 (42%)	8 (24%)	11 (33%)	33 21%
St. Gallen I	74 (36%)	64 (31%)	67 (33%)	205 26%
St. Gallen II[1]	6 (15%)	25 (64%)	8 (21%)	39 18%
Marienthal	1 (7%)	7 (50%)	6 (43%)	14 17%

[1] Dies entspricht dem allgemein hohen Frauenanteil während der zweiten Wallfahrtsphase (58% Frauen zu 20% Männern)

«Elterngelübde» und «Kinderwunder», die, wie in der Forschung verschiedentlich schon beobachtet wurde, seit dem 13. Jahrhundert, in England und Nordwestfrankreich teilweise etwas früher, das Wallfahrtswesen zusehends bestimmten, bilden eine logische Einheit[54]. Gerade die «Kinderwunder» bewirkten folglich auch den Familiencharakter des ländlichen Wallfahrtswesens.

Unter den «Elterngelübde» sticht die dominante Rolle der Väter ins Auge. In den Jahren zwischen 1479 und 1482 (die Daten entsprechen den Wundern von Bd. 388b des Stiftsarchivs) standen in Sankt Gallen 54 Väter nur 30 Müttern gegenüber. Auch in Regensburg waren es 87 gegenüber 46[55]. Objekt väterlicher Zuwendung waren vor allem ihre Söhne, während sich bei Müttern und beiden Elternteilen zusammen in ihren Gelübden kaum signifikante geschlechtsspezifische Präferenzen erkennen lassen. Auffallend ist ferner der

[54] Constanze Rendtel, Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und zur Geschichte der Heiligenverehrung, Diss. Berlin, Düsseldorf 1985, 209–213, und Richard C. Finucane, Miracles and Pilgrims, 109f.

[55] Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangte für das 16. Jahrhundert auch Rebekka Habermas, Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit, Frankfurt/M.-New York 1991, 52f.

Sankt Gallen 1475–1485	Väter a	b	c	Mütter a	b	c	Eltern a	b	c	Total
Knaben	33	16	49	15	13	28	19	8	27	104
Töchter	7	3	10	8	15	23	18	8	26	59
Kinder	14	1	15	7	6	13	10	4	14	42
Total	54	20	74	30	34	64	47	20	67	205

3 = Bd. 388b b = C 389 c = Total

überdurchschnittlich hohe Knabenanteil unter den Kindern. In der ländlichen Sankt Galler Wallfahrtsphase der Jahre 1479 bis 1485 standen 104 (bzw. 51 Prozent) Knaben 59 (bzw. 29 Prozent) Mädchen und 42 (bzw. 20 Prozent) Säuglingen gegenüber. Ebenso markant ist der Geschlechterunterschied in der Sammlung von Eberhardsklausen: zu 66 Prozent Knaben und Jugendlichen gesellen sich 30 Prozent Mädchen und bescheidene 4 Prozent Kleinkinder. Auf die «Elterngelübde» folgen schließlich mit insgesamt 6 Prozent der Wallfahrtsversprechen diejenigen, welche Ehepaare für einander ablegten. Dazu ein weiteres Beispiel.

Innereheliche Wallfahrtsgelübde

Während sechseinhalb Jahren war der Ehefrau von Caspar Jung, einem Sankt Galler Bürger, das linke Auge entzündet und stark vereitert[56]. Ihr Mann konsultierte die besten Ärtze. Zur Behandlung stießen sie einen Meißel (ein chirurgisches Instrument) in die offene Wunde, die sich dicht unter dem betreffenden Auge befand. Die Öffnung sei darauf so groß geworden wie die Schnur, mit der man Hechte angelt. Nun floß ihr der Eiter sogar durch Nase und Mund. Die Ärtze sahen, daß sie nichts ausrichten konnten – ein Topos mittelalterlicher Wallfahrtsliteratur. Da befahl ihr Mann, sie solle sich ins Münster entheißen. Gleich danach heilte die Entzündung. Sie eilte auch unverzüglich in die Klosterkirche, gab das Zeichen aber nicht an, d.h. sie unterließ es, das Wunder aufschreiben zu lassen. Als Strafe für die Vernachlässigung brach die Wunde erneut auf, und die Beschwerden hielten weitere zwei Jahre an. Schließlich gelobte ihr Mann mit ihr zusammen eine Wallfahrt, worauf sie endlich – nach acht Jahren – wieder gesund war. Gemeinsam gaben die beiden am Sonntag, den 28. September 1482, das Zeichen im Beisein von Hans Blum und Uli Appenzeller an. Beides waren Bürger von Sankt Gallen[57].

[56] Caspar Jung war Leinwandhändler, wohnte am Bletz und versteuerte 1470 100 Pfund, vgl. Hans C. Peyer, Leinwandgewerbe, Bd. II, 74. – Sein sozialer Status läßt sich im übrigen allein darin erkennen, daß er keine Kosten scheute und, wie er bei der Niederschrift des Wunders betonte, für seine Frau die besten Ärtze zu Rate gezogen hatte.

[57] StiASG, C 389, 212ff., Nr. 268.

Typus III der Gelübdeformeln umfaßt innereheliche oder konjugale Interaktionsmuster. Diese bilden den drittgrößten Block der spätmittelalterlichen Wallfahrtsversprechen[58]. Wiederum fällt das deutliche Übergewicht der Hausvorsteher auf. Zwischen 1479 und 1482 standen sie im Sanktgallischen beispielsweise in einem Verhältnis von 5 zu 1 Ehefrauen (20 zu 4), während sich in Regensburg und Altötting ein Verhältnis von 8 zu 3 (48 Männer zu 18 Ehefrauen) bzw. 7 zu 2 ergab.

Ehepaare	1479–1485 Bd. 388b	C 389	1509–1514 C 389	Total
Ehemänner	20 (83%)	10 (60%)	6 (60%)	36 (72%)
Ehefrauen	4 (17%)	6 (37%)	4 (40%)	14 (28%)
Total	24 (48%)	16 (32%)	10 (20%)	50

Die drei Gelübdetypen (Individualgelübde, Elterngelübde und innereheliche Wallfahrtsversprechen) bilden gewissermaßen die gesellschaftlichen Grundpfeiler, auf die das spätmittelalterliche Wallfahrtswesen aufbaute. Sie bringen einerseits ein überraschend hohes Maß an Individualität zum Ausdruck, andererseits heben sie die zentrale Bedeutung der Zeugungsfamilie[59] hervor und werfen dabei gleichzeitig ein neuartiges Licht auf die Rolle der Ehemänner, Väter und Söhne. Gründe genug, sich nun etwas eingehender mit inhaltlichen Aspekten dieser auf den Familienkern beschränkten Verantwortungsbereitschaft zu beschäftigen.

Wallfahrt und Familie: Eine qualitative Annäherung

Im Mittelpunkt der spätmittelalterlichen Wallfahrtsgelübde standen, wie wir beobachtet haben, die Nachkommen. Darauf folgte, und

[58] In Regensburg waren es neun Prozent, in Altötting sechs, in Marienthal vier und Lauingen ein Prozent.

[59] Zum Begriff «Zeugunsfamilie» vgl. Thomas Schuler, Familien im Mittelalter, in: Heinz Reif (Hg), Die Familie in der Geschichte (Kleine Vandenhoeck Reihe 1474), Göttingen 1982, 30.

dies mit einem beachtlichen Abstand zu den «Elterngelübden», die gegenseitigen Wallfahrtsversprechen von Eheleuten. Sie sollen uns hier trotz ihrer sekundären Bedeutung an erster Stelle beschäftigen.

Lebensnot und Ehepflichten

Männer schritten mehr als doppelt so oft für ihre Ehefrauen ein, als dies Frauen für ihre Ehemänner taten. Ihr Engagement bezog sich dabei vorwiegend auf Geburtsschwierigkeiten[60]. Wenn die Wunderbücher von besorgten Ehemännern sprachen, die, obschon sie räumlich vom Geburtsvorgang ausgeschlossen waren, dem Geshehen aufmerksam von einer anliegenden Kammer aus folgten, zeigen sie, daß die spätmittelalterliche Landbevölkerung die Sorgen der städtischen, schreibkundigen Oberschichten durchaus teilte, die wie Lucas Rem, Burkard Zink oder Ludwig von Diesbach, in ihren Tagebüchern und Hauschroniken bald innerlich bewegt, bald in standesgemäßer «Rechenhaftigkeit» die Geburten, Geburtskomplikationen und Totgeburten ihrer Ehefrauen notierten[61].

> «Item. Es ist zu wissen, daß die Frau von Heine Reimsberg aus Schwarzenbach schwanger war. In der Hälfte ihrer Schwangerschaft erkrankte sie schwer. Dies löste verfrühte Wehen aus, und sie gebar ein totes, lebloses Kind. Darüber waren die Frauen [die Nachbarinnen und Hebammen] sehr betrübt. Sie badeten das Kind, konnten aber weiterhin kein Leben an ihm spüren. Als der Mann in einer Kammer nebenan hörte, das Kind sei tot, rief er die Muttergottes an und enthieß das Kind in das Münster von Sankt Gallen zu Unserer Lieben Frau in das Gatter [und versprach zusätzlich noch] ein Wachskind [darzubringen]. Gleich nach der Verheißung war das Kind, das mehr als eine halbe Stunde lang tot gewesen war, lebendig und wurde getauft. Und

[60] In Sankt Gallen betraf dies fünfzehn der insgesamt 36 «Gattengelübde».

[61] Vgl. u.a. das Tagebuch des Lucas Rem aus den Jahren 1494 bis 1541. Ein Beitrag zur Handelsgeschichte der Stadt Augsburg, mitgetheilt von B. Greif, in: 26. Jahresbericht des historischen Kreis-Vereins im Regierungsbezirke von Schwaben und Neuenburg für das Jahr 1860 (1861); die Chronik des Burkard Zink 1368–1468, in: Die Chroniken der deutschen Städte. Bd. V: Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2, Ausburg 1866 [²1965], 122–143, und Urs M. Zahnd, Die autobiographischen Aufzeichnungen Ludwig von Diesbachs. Studien zur spätmittelalterlichen Selbstdarstellung im oberdeutschen und schweizerischen Raume (Schriften der Berner Burgerbibliothek 17), Bern 1986, 26–115.

sobald sie [die Frau] aus dem Kindbett kam, pilgerte ihr Mann mit ihr zusammen her, und beide gaben das große Zeichen an Sankt-Andreasabend [30. November 1484] an. Dabei war Meister Heinrich Schradi und Meister Hans Tischmacher, beides Bürger dieser Stadt.»[62]

Sobald sich während der Geburt Schwierigkeiten ergaben, vertrauten die Ehemänner, sichtlich um das Wohlbefinden ihrer Frauen besorgt, diese unverzüglich dem Schutz der Muttergottes an. Hans Flücken aus Rorschach eilte sogar schnell nach Sankt Gallen und rief vor dem Schmerzensbild im «Münster» die Muttergottes andächtig um Hilfe an. Seine Frau lag seit fünf Tagen in den Wehen, und die Nachbarinnen waren der Meinung: «das kind vnd die můter můsten by enander beliben [d.h. sterben]»[63]. Die Wunderberichte zeigen außerdem, daß, im Gegensatz zu den diesbezüglichen Bemerkungen der zeitgenössischen Hebammenliteratur, den Ehemännern das Überleben der Mutter wichtiger war als dasjenige der Neugeborenen[64]. Nur selten intervenierten sie bei Nottaufen. Dieses Problem beschäftigte vor allem Nachbarinnen und Hebammen[65]. Insofern war das Beispiel von Heine Reimsberg eher eine Ausnahme.

Daß es in zeitgenössischer Sicht geradezu Pflicht der Hausväter war, ihren Frauen bei der Geburt und im Kindbett beizustehen, verdeutlicht das Beispiel Katharinas, der Frau von Gerhard Michelbach aus Geroltstein in der Nähe von Eberhardsklausen[66]. Nach

[62] StiASG, C 389, 53, Nr. 53.

[63] StiASG, Bd. 388b, Nr. 310 (= C 389, 221, Nr. 277). – Wallfahrtsversprechen und Geburt formten auch in der zeitgenössischen Dichtung ein unauflösliches Zweiergespann, vgl. dazu etwa Erasmus von Rotterdam, Das Wallfahren, in: Vertraute Gespräche (Colloquia familiaria), übertragen und eingeleitet von H. Schiel, Köln 1947, 88–127, oder Les Quinze Joies de mariage, Paris 1986, 87.

[64] Elisabeth Loffl-Haag, Hört ihr die Kinder lachen? Zur Kindheit im Spätmittelalter, Pfaffenweiler 1991, 36.

[65] Was zumindest teilweise damit zusammenhing, daß sie in Abwesenheit eines Priesters die Nottaufe vollziehen mußten [Die Konstanzer Ritualien in ihrer Entwicklung von 1482–1721, ed. Pater Alban Dold (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 5/6), Münster 1923, 41, und dazu Gabriela Signori, Ländliche Zwänge – städtische Freiheiten?, 43f.].

[66] Hans Folz, Von allem hawßrath, in: Die Reimpaarsprüche, ed. Hanns Fischer (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 1), München 1961, 364, und dazu Elisabeth Loffl-Haag, Hört ihr die Kinder lachen?, 167-171, Mathias Beer, Eltern und Kinder, 209–215, sowie Hans Fehr, Die Rechtsstellung der Frau und der Kinder in den Weistümern, Jena 1921, 4.

einer ersten Fehlgeburt gebar sie vier Jahre später endlich den ausdrücklich gewünschten Sohn. Gerhard aber kümmerte sich nicht um sie: «in puerperio viri destituta solacio iaceret.» Selten sei er zu ihr gekommen, weil er sich den Geschäften seiner Herrn nicht entziehen konnte. Auch die Frauen, die sie pflegten, sollen Katharina sehr schlecht behandelt haben, weshalb sie oft weinte und sich sehr ängstigte. Schließlich wurde sie manisch, was nach Wilhelm von Bernkastel, dem Autor der Eberhardsklausner Wunderchronik[67], bei jungen Frauen oft geschehe[68]. Die (nach den Wunderbüchern zu schließen) verhältnismäßig große Verbreitung von Krankheitsbildern, die wir heute unter dem Begriff Kindbettpsychose zusammenfaßen, entging derart aufmerksamen Beobachtern wie dem Chronisten von Eberhardsklausen eben nicht[69].

Neben Geburt und Kindbett häuften sich die Gelübde der Ehemänner, wenn ihre Frauen aus anderen Gründen ihrer Sinne beraubt, schwer krank oder erblindet waren. Der Gesundheitszustand von Anna, Stoffel Lochers Frau aus Lenzburg, war beispielsweise derart kritisch, daß man sie schon mit dem Sterbesakrament versehen hatte. In ihrer Krankheit verlor sie zusätzlich noch den Verstand und schrie Tag und Nacht, «ich bin des tüfels mit lib und sel». Vier Knechte mußten sie tragen, und bald glaubte niemand mehr daran, daß sie die Krankheit überleben werde. Da «enthiess ir man sy dar her zů vnser frowen und wolt mit ir barfůss gan mit ainem halben pfünd wachs»[70]. Geistige Störungen bei Männern brachten die hoch- und spätmittelalterlichen Wunderbbücher im übrigen kaum mit dem Teufel in Verbindung[71].

Ehefrauen schritten für ihre Männer hingegen vorwiegend bei Unfällen ein. Unfälle bildeten gewissermaßen das männliche Pen-

[67] Zum Autor vgl. Walter Rummel, Gutenberg, der Teufel und die Muttergottes von Eberhardsklausen, in: Andreas Blauert (Hg), Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgung, Frankfurt/M. 1990, 91–117.

[68] Eberhardsklausen, 255f., Nr. 517.

[69] Vgl. Shulamith Shahar, Childhood in the Middle Ages, London-New York 1990, 40–43. – Die Kindbettpsychose artikulierte sich entweder in (oft wiederholten) Suizidversuchen oder in ausgeprägten Aggressionen gegenüber dem Säugling, die bis zur Kindstötung führen konnten, vgl. Margaret Minker, Hormone und Psyche. Im Wechselbad der Gefühle, München 1990, 104–123.

[70] StiASG, Bd. 388b, Nr. 214.

[71] Vgl. dazu allgemein Adolf Rodewyk, Die Beurteilung der Besessenheit. Ein geschichtlicher Überblick, in: Zeitschrift für katholische Theologie 72 (1950), 460–480.

dant zu den Geburtsschwierigkeiten[72]. Dazu zählten unter anderem auch die in den Wunderbüchern zahlreich belegten Folgen von Messerstechereien[73]. Die Gattinnen von Hans Schmidlin (Niederbüren) und Ulrich Roggenbas, einem Konstanzer Zimmermann, verhießen ihre Männer der Muttergottes, nachdem sich beide im Streit tödlich verletzten[74]. Den Frauen lag das Seelenheil (bzw. der gute Tod) ihrer Männer allerdings oft mehr am Herzen als ihr Überleben. Hans Köws Ehefrau aus der Vorstadt von Bregenz gelobte 1482 ihren Mann ins Münster, nachdem dieser beim Bäumefällen einen Abhang hinunter gefallen war, der so tief gewesen sein soll wie der Turm des Sankt Galler Münsters: «Do erschrick die fröw gr̊oslich vnd rů̊fft an vnnser lieben frowen jn Sant Gallen münster vnd enthieß jren man hå̊r, das ‹er› jm die můtter gottes zehilff ků̊me, *das er lebentig wurd vnd mů̊chte bichten vnd das hailig sacrament enpfachen.*»[75] Hans überlebte den Sturz.

Bei Unfälle reagierten die mittelbar Betroffenen, wie der Fall von Hans Myller aus Hefenhofen (Gemeinde Arbon) verdeutlicht, nach einem festumschriebenen Verhaltenskodex. Hans Myller war damit beschäftigt, sein Dach zu reparieren. Plötzlich brachen unter seinen Füßen die Holzlatten, und er stürzte vom obersten Dachfirst zu Boden auf einen Schubwagen («bennen»). Seine beiden Söhne, die unten in der Webstube arbeiteten, hörten den Aufprall. Sie eilten sogleich zur Unfallstelle, entdeckten ihren Vater, der mit dem Gesicht nach unten regungslos dalag, drehten ihn um, konnte aber kein Lebenszeichen mehr erkennen. Darauf riefen sie die Mutter, die nun ihrerseits unverzüglich zum Unfallort eilte. Mutter und Söhne schrien laut, eine wichtige, wenngleich kaum beachtete Variante des Gerüftes, in den lateinischen Quellen als *clamor* bezeichnet, dessen

[72] Geburtswunder und Unfälle stehen in einem Verhältnis von zwei zu eins (91 zu 44), woraus sich in den Gelübden auch das Übergewicht der Ehemänner erklärt. Zu den demographischen Korrelationen vgl. Barbara A. Hanawalt, The Ties That Bound, 124–140, und Mireille Laget, Naissances. L'accouchement avant l'âge de la clinique, Paris 1982, 272–282.

[73] StiASG, Bd. 388b, Nr. 138, Nr. 173, Nr. 278, Nr. 279, Nr. 348, Nr. 366. C 389, Nr. 12, Nr. 15, Nr. 362, Nr. 375.

[74] StiASG, Bd. 388b, Nr. 278 (= C 389, 109, Nr. 120).

[75] StiASG, C 389, 50, Nr. 51.

Funktion darin bestand, die Nachbarn zu alarmieren[76]. Auch diese strömten sogleich zum Unfallort und trugen den tödlich verletzten Mann in sein Bett. Erst in diesem Moment verheiß ihn seine Gattin ins Münster. Auch Hans Myller überlebte den Sturz[77].

Zu den Unfällen gesellten sich schließlich noch die Gelübde infolge von Krankheiten, welche die Betroffenen längere Zeit ans Bett fesselten und für den gesunden «Ehepartner» (d.h. vorwiegend für die Frauen) teilweise eine große Belastung darstellten[78]. Denn nachdrücklich hoben die Wunderbbuchautoren in diesem Zusammenhang hervor, wie man die Kranken heben, tragen und gelegentlich auch «schloffen», d.h. ernähren mußte.

Vaterpflicht und Mutterliebe?

Die größte Gruppe innerhalb der «Familiengelübde» bildeten jedoch Väter, Mütter oder beide Elternteile zusammen, die ihre Kinder zu Unserer Lieben Frau von Sankt Gallen, zur Schönen Maria von Regensburg, nach Altötting oder zur ruhmreichen Jungfrau Maria von Eberhardsklausen gelobten. Zahl und inhaltliche Ausgestaltung der «Kinderwunder» unterstreichen einmal mehr die Unzulänglichkeit der Thesen von Philippe Aries, Eduard Shorter, Iloyd de Mause und anderen, die, wenngleich von unterschiedlichen Warten, den mittelalterlichen Gesellschaften elterliche Gefühle abgesprochen haben[79]. Gewiß dürfen wir hier nicht dieselbe «Intimität» zwischen Eltern und Kindern suchen, die sich in den Selbstzeugnissen des 17.

[76] Art. «Gerüfte», in: HDR 1 (1971), Sp. 1584–1587, und zu dessen politischen Implikationen Ernst Schubert, «Bauerngeschrey». Zum Problem der öffentlichen Meinung im spätmittelalterlichen Franken, in: FS für Gerhard Pfeiffer. Jahrbuch für fränkische Landesgeschichte 34/35 (1975), 883–907.

[77] StiASG, C 389, 252, Nr. 318 (= Bd. 388b, Nr. 404).

[78] Frauen intervenierten in diesem Zusammenhang doppelt so oft für ihre Ehemänner als umgekehrt (10 zu 5).

[79] Zur Diskussion der verschiedenen Thesen vgl. Linda A. Pollock, Forgotten Children: Parent-Child Relations from 1500 to 1900, Cambridge 1983, sowie Elisabeth Loffl-Haag, Hört ihr die Kinder lachen?, 13–22, Shulamith Shahar, Childhood in the Middle Ages, 1–8, und Cornelia Löhmer, Die Welt der Kinder im fünfzehnten Jahrhundert, Weinheim 1989, 7–13.

und 18. Jahrhunderts offenbarte[80]. Emotionen spielen jedoch auch in der Darstellung spätmittelalterlicher «Kinderwunder», und dies sowohl in Wort als auch in Bild, eine unübersehbare Rolle[81]. Obschon die Wunderbuchautoren Gefühle als *materna consuetudo* vorwiegend den Müttern zuordneten[82], berichteten sie ebenso oft von Vätern, die bald liebevoll mit ihren Kindern spielten, oder bald vor Sorge verzweifelten, hatte sich ein Kind beim Spielen verletzt oder war es in einen Brunnen gefallen. Dabei standen keineswegs nur Säuglinge und Kleinkinder im Mittelpunkt des Geschehens, genauso besorgt zeigte man sich um Acht- oder Zwölfjährige, ja zuweilen sogar noch um Achtzehn- und Zweiundzwanzigjährige[83].

Kamen Eltern ihrer Sorgepflicht nicht gebührend nach – was den Wunderbüchern zufolge allerdings selten zutraf –, so wurde dies, mit dem Hinweis, man habe die Kinder alleine zu Hause gelassen, stets auch kritisch vermerkt. Fälle aus Sankt Gallen, Eberhardsklausen und Altötting zeigen, daß die Angst, der Kindstötung beschuldigt zu werden, hier eine entscheidende Rolle spielen konnte:

> «Uli Růtz, ein Schmid aus der Gemeinde Herisau, hatte ein kleines fünfjähriges Knäblein, das ganz plötzlich starb. Da er nicht zu Hause war, erschrack die Mutter heftig und fürchtete, er würde denken, sie habe es getötet. Dieser Zustand dauerte fast zwei Stunden. Da enthieß sie das Kind hierher. Gleich danach war es wieder lebendig. Vater und Mutter waren zusammen mit dem Knäblein hier [in Sankt Gallen] und

[80] Vgl. Richard van Dülmen, Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit. Das Haus und seine Menschen, München 1990, 79–132, sowie auch Irene Hardach-Pinke, Kinderalltag. Aspekte von Kontinuität und Wandel der Kindheit in autobiographischen Zeugnissen. 1700–1900, Frankfrut/M. 1981, und dies. und Gerd Hardach, Kinderalltag. Deutsche Kindheiten in Selbstzeugnissen 1700–1990, Kronberg, Taunus 1978.

[81] Vgl. dazu auch die bildlichen Darstellungen der beiden Wallfahrtszyklen von Mariazell [Peter Krenn, Der große Mariazeller Wunderaltar von 1519 und sein Meister, in: Jahrbuch des kunsthistorischen Instituts der Universität Graz 6 (1966/67), 35–51] und Altötting [Philipp M. Halm, Die Mirakelbilder zu Altötting, in: Bayerischer Heimatschutz 21 (1925), 1–27].

[82] Eberhardsklausen, 61, Nr. 95. Auch dies ist uns aus der zeitgenössischen Literatur durchaus geläufig, vgl. dazu Jan-Dirk Müller, Jörg Wickram zu Liebe und Ehe, in: Heide Wunder und Christina Vanja (Hg), Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, Frankfurt/M. 1991, 33.

[83] Die sporadischen Altersangaben (nur bei Kindern) zeigen eine Spitze zwischen zwei und drei Jahren (33 Fälle), eine weitere bei Sieben- und Achtjährigen (21 Fälle) und eine abgeschwächte dritte bei Achtzehnjährigen (7 Fälle). Die Altersangabe 22 (einmal) ist die höchste unter den Sankt Galler «Kinderwundern».

gaben das Zeichen an. Dabei waren Hermann Stadler und Heinrich Moser aus Altstätten.»[84]

Kaum begannen die Kinder zu gehen, setzte für die Eltern die wohl begründete Sorge ein, sie verirrten sich, stürzten Abhänge hinunter oder ertränken in nahegelegenen Gewässern. Geschah ein Unglück, setzte wie bei Hans Myller sogleich das rituelle Geschrei ein. Unverzüglich flogen in Wilhelm von Bernkastels Worten Eltern oder Nachbarn zur Unfallstelle, ließen Väter den nächsten Wundarzt holen oder versanken Mütter in andächtige Gebete[85]. Der Autor der Eberhardsklausner Wunderberichte skizzierte dabei ergreifende, teilweise vom antiken *planctus* beeinflußte Schmerz- und Trauerbilder[86]. Die Gefahr zu ertrinken oder einen Abhang hinunterzustürzen usw. betraf vor allem Knaben. Ihre Unfallmuster weisen sie, was schon Barbara A. Hanawalts Auswertung der englischen *coroner rolls* gezeigt hat, als den aktiveren und gleichzeitig auch den aggressiveren Teil der spätmittelalterlichen Kinderwelt aus. Mädchen blieben viel stärker ans Haus gebunden. Unfälle im Allgemeinen und im Besonderen außerhalb des Hauses waren bei ihnen sehr selten[87]. Die Verantwortungsbereitschaft der Eltern hielt solange an, wie die Kinder mit ihnen zusammen unter einem Dach lebten. Mit fortschreitendem Alter waren es allerdings seltener beide Elternteile zusammen, die das Wallfahrtsversprechen ablegten. Bei älteren Kindern lassen die Wunderberichte zuweilen auch wirtschaftliche Erwägungen durchscheinen. Denn als der achtzehnjährige Sohn Hans Wachters aus Steckborn beim Pferdehüten verunfallte und darauf fünf Monate lang wie von Sinnen war, notierte der Schreiber, niemand, weder

[84] StiASG, Bd. 388b, Nr. 393 (= C 389, 235f., Nr. 295), vgl. dazu Barbara A. Hanawalt, The Ties That Bound, 177f.

[85] Eberharsklausen, 8, Nr. 6.

[86] Eberharsklausen, 5, Nr. 1: «Accurrunt trementes progenitores, pallida labia, frementes dentes, pavida cuncta membra ostendunt et plangentes super suum unigentum attolerunt ad sydera confusos vocum tumultus.» – An anderer Stelle führte er aus (ebd., 7, Nr. 4): «Quo viso illi nimio dolore conturbati ceperunt vellere crines, cadere super faciam iacentis, osculari fusca labia, clamare et ululare, sed non erat vox neque sensus, sed neque, qui sedaret parentum impacientissimos mores.» – Zum *planctus* vgl. die verschiedenen Beiträge in Giuseppe Ermini (Hg), Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII, Todi 1967.

[87] Barbara A. Hanawalt, The Ties That Bound, 155–187, und dies., Childrearing Among the Lower Classes of Late Medieval England, in: Journal of Interdisciplinary History 8 (1977), 1–22.

Vater noch Nachbarn, habe ihn zum Arbeiten bringen können[88]. Elterliche Gelübde versiegten erst, nachdem ihre Kinder einen eigenen Haushalt gründeten[89]. Wie in der Forschung verschiedentlich schon hervorgehoben wurde, bildete das Moment Heirat die wichtigste Zäsur im Übergang zur Erwachsenenwelt[90].

Betrachtet man die Elterngelübde etwas eingehender, fällt bei fast sämtlichen Wundersammlungen das mehr oder weniger ausgeprägte Übergewicht der Väter auf. Abweichungen beobachten wir lediglich während der jüngeren, städtischen Sankt Galler «Frauenwallfahrt» und in Marienthal. Die Bedeutung, welche die spätmittelalterlichen Wundergeschichten den Vätern beimaßen, entsprach weitgehend dem normativen Bild, das zeitgenössische Predigten, Erziehungstraktate und das Brauchtum von der Rolle der Hausväter skizzierten[91]. Es gründete in ihrer Autorität als Hausvorstand, der für sämtliche Mitglieder seiner Familie verantwortlich war, wobei die Wun-

[88] StiASG, Bd. 388b, Nr. 419 (= C 3898, 146f., Nr. 173).

[89] Eine Ausnahme war Peter Last aus Bischofszell, der 1480 seinen Sohn, der in Bern als Schuhmacher arbeitete, ins Münster gelobte. Ausdrücklich wird hier darauf hingewiesen, daß der Vater «ungeschickt», d.h. ohne ausdrückliche Einladung, bei seinem Sohn vorbeigekommen war, was auf die Steltenheit «spontaner» Besuche hinweist (StiASG, Bd. 388b, Nr. 161).

[90] Sowie etwa auch die politische Mündigkeit auf dem Dorf an die Gründung eines eigenen Haushaltes gebunden war, vgl. dazu Hans Fehr, Rechtsstellung, 124f., und Werner Ogris, Das Erlöschen der väterlichen Gewalt nach deutschem Recht des Mittellalters und der Neuzeit, in: L'Enfant (Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire des Institutions 36), Bd. II, Brüssel 1976, 417–452, sowie John R. Gillis, Geschichte der Jugend. Tradition und Wandel im Verhältnis der Altersgruppen und Generationen in Europa von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Weinheim-Basel 1984, und Michael Mitterauer, Sozialgeschichte der Jugend, Frankfurt/M. 1986.

[91] Die Literatur zur väterlichen Gewalt ist mittlerweile recht umfangreich vgl. etwa Trude Ehlert, Die Rolle von «Hausherr» und «Hausfrau» in der spätmittelalterlichen volkssprachlichen Ökonomik, in: Haushalt und Familie, 153–166; Jean Delumeau und Daniel Roche (Hg), Histoire des pères et de la paternité, Paris 1990; Ruth Schmidt-Wiegand, Ehe und Familie in der lehrhaften Dichtung des 14. und 15. Jahrhunderts, in: Haus und Familie, 195–213; Steven Ozment, When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe, Cambridge/Mass.-London 1983; F. Hartmann, Hausvater und Hausmutter als Hausarzt in der Frühen Neuzeit. Hausgewalt und Gesundheitsfürsorge, in: Staat und Gesellschaft in Mittelalter und Früher Neuzeit. Gedenkschrift für Joachim Leuschner, Göttingen 1983, 151–175; Gotthardt Frühsorge, Die Begründung der «väterlichen Gesellschaft» in der europäischen oeconomia christiana. Zur Rolle der «Hausväterliteratur» des 16. bis 18. Jahrhunderts in Deutschland, in: Hubertus Tellenbach (Hg), Das Vaterbild im Abendland, Bd. I, Stuttgart e.a. 1978, 110–123.

derbücher Hans Fehrs These bekräftigen, daß der Schutzgedanke noch deutlich über der väterlichen Gewalt stand[92]. Die Wundergeschichten lassen auch unterschiedliche Rollen- und Handlungsmuster von Vätern und Müttern erkennen. Die Pflege schwerkranker Kinder lag ganz in weiblichen Händen.[93]. Zeigte sich nach längerem Abwarten keine Besserung, griffen Frauen, wie wir schon bei den Unfällen beobachten konnten, eher auf rein religiös motivierte Verhaltensmuster zurück[94]. Männer neigten hingegen dazu, Gelübde sicherheitshalber gleich mit praktischen Schritten (dem Gang zum Scherer) zu verknüpfen. Als Jos Argers Söhnchen wie soviele seiner Geschlechts- und Altersgenossen ein ganzes Jahr an einem beschwerlichen Lendenbruch litt, entschied der Vater, ein Scherer solle den Bruch «schniden» – ein trotz seiner Häufigkeit nicht ungefährlicher Eingriff, der mit der gleichzeitigen Entfernung des entsprechenden Hodens verbunden war[95]. Die Mutter aber wehrte sich heftig dagegen und zog es vor, den Knaben nach Sankt Gallen zu verheißen[96]. Als dem elfjährigen Töchterlein Uli Lochers am Bletz in Sankt Gallen eine Spindel in den Fuß schoß, versuchte die Mutter vergeblich, die Spitze herauszulösen. Es wird darauf hingewiesen, daß sie ausdrücklich «kayn artzet vber das tochterlin lan» wollte, sondern vielmehr die Meinung vertrat, «die můtter gottes sol es artznen.» Erst zehn Wochen später, nachdem keine Besserung eingetroffen war, schickte sie die Tochter zum Scherer[97].

Die hier skizzierten Eltern-Kind-Beziehungen zeigen auf verschiedenen Ebenen, wie wichtig es für das Verständnis des Familienbe-

92 Hans Fehr, Rechtsstellung, 9ff.

93 Beispielsweise StiASG, Bd. 388b, Nr. 351 (= C 389, 272, Nr. 3412).

94 Sie waren in ihrem Alltag der Kirche enger verbunden als Männer, deren Frömmigkeit eher einer Festtagsreligiosität entsprach, vgl. Peter Biller, The Common Women in the Western Church in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries, in: Women in the Church, hrsg. von W.J. Sheils und Diana Wood (SCH 27), Oxford 1990, 127–158; Dennis Romano, Gender and the Urban Geography of Renaissance Venice, in: Journal of Social History 23/2 (1989), 339–354; Heide Wunder, Von der *frumkeit* zur Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Genese bürgerlicher Weiblichkeit (15.–17. Jahrhundert), in: Ursula A.J. Becher und Jörn Rüsen (Hg), Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive, Frankfurt/M. 1988, 174–188; Heide Inhetveen, Dezenz und Spektakel. Traditionelle Frauenfrömmigkeit in der dörflichen Lebenswelt, in: Zeitschrift für Volkskunde 82 (1986), S. 72–94.

95 Zur Lendenbruchoperation vgl. Robert Herrlinger, Geschichte der medizinischen Abbildung, Bd. I, München 1967, 151.

96 StiASG, Bd. 388b, Nr. 438 (= C 389, 205, Nr. 256).

97 StiASG, C 389, 308f., Nr. 380.

wußtseins vergangener Gesellschaften ist, verstärkt den Geschlechterdifferenzen Rechnung zu tragen. Einerseits herrschten väterliche Eingriffe bei Kinderwundern vor; andrerseits unterschieden sich ihre Handlungsmuster und Zuständigkeitsbereiche deutlich von denjenigen der Mütter. Dazu gesellt sich schließlich noch die auffällige Begünstigung der Knaben, ein Problem, dem wir uns im folgenden etwas eingehender zuwenden müssen.

«Wann kein lieb vnd kein begire ist groosser dann des vaters gen dem sone»

Knaben waren Gegenstand von insgesamt 59 Prozent der älteren, ländlichen Sankt Galler Kinderwunder. Es stellt sich in diesem Zusammenhang natürlich die Frage, welches Bedeutungsfeld der Begriff «Knabe» umfaßte [98]. Handelte es sich dabei, wie ich bislang vorausgesetzt habe, überhaupt um Söhne? Oder waren damit nicht auch Kinder und Jugendliche angesprochen, die als Gesinde im Dienst fremder Haushalte standen? Die Darstellungsweisen der in Bd. 388b enthaltenen Wunder ist teilweise recht ambivalent. Knapp umrissen die Schreiber: Heini Koler ab dem Heidenberg habe ein Knäbchen gehabt, das wohl ein Jahr lang «gebrochen» gewesen sei. Er habe es mit einem Opfer ins Münster entheißen und sei acht Tage später zur Danksagung in die Stadt gepilgert [99]. Jeder Hinweis darauf, daß das Kind Heinis Sohn sein könnte, fehlt. Hingegen handelt es sich bei den Wundern von Band C 389, die größtenteils von der Hand des Konventualen Kaspar Rösler stammen, überraschenderweise durchgehend um Söhne [100]. Auch bei den Fällen, in denen der Schreiber von C 389 Wundergeschichten ein zweites Mal und meist

[98] Vgl. Claude Gauvard, Les jeunes à la fin du Moyen Age: une classe d'âge?, in: Les entrées de la vie: initiations et apprentissages. XIIe congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Nancy 1982, 225–244, und Pierre-André Sigal, Le vocabulaire de l'enfance et de l'adolescence dans les recueils de miracles latins des XIIe et XIIIe siècles, in: L'Enfant au moyen âge. Sénéfiance 9 (1980), 141–160.

[99] StiASG, Bd. 388b, Nr. 315 (= C 389, Nr. 282).

[100] Kaspar Rösler († 25. April 1507) war Keller- und Küchenmeister der Abtei, vgl. Pater Rudolf Henggeler, Profeßbuch der fürstlichen Benediktinerabtei der heiligen Gallus und Othmar zu Sankt Gallen (Monasticon-Benedictinum Helvetiae I), Zug 1930, 241, Nr. 9, und Paul Stärckle, Die Wallfahrt zu «Unserer Lieben Frau im Gatter», 170f.

auch ausführlicher aufgriff, präzisierte er von wenigen Ausnahmen abgesehen, es handle sich um Väter und ihre Söhne[101]. Nur ganz wenige Wunder, wie etwa dasjenige eines Jungen, der 1482 fast im Rhein ertrunken wäre, weisen explizit auf Abhängigkeitsverhältnisse hin. Hans Algäu, dem der Knabe beim Fischen geholfen hatte, bezeichnete sich am 28. August bei der Wunderniederschrift als Hauswirt, ein Begriff, der in Bayern (Altötting) oder Norddeutschland (Maria im Elende) zwar durchaus auch für Väter verwendet wurde, in Sankt Gallen jedoch nur an dieser Stelle belegt ist[102]. Aus Kaspar Röslers Darstellung geht hervor, daß es sich bei dem Kind eindeutig nicht um den Sohn Hans Allgäus handelte[103].

Nun stellt sich allerdings die Frage, weshalb die Wunderbücher die Anliegen von Knaben so augenfällig begünstigten. Von den Unfällen müssen wir in diesem Zusammenhang abstrahieren. Das Knabenmehr entsprach hier einem allgemein höheren Männeranteil und spiegelte primär unterschiedliche Sozialisationsmuster sowie die Konsequenzen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung wieder[104]. Männliche Tätigkeitsbereiche, besonders Waldwirtschaft und Viehzucht, waren deutlich gefährlicher als weibliche, die auf der Sankt Galler Landschaft mit der Flachsgewinnung und der Garnherstellung zusammenhingen[105]. Daß nun aber dasselbe Knabenmehr auch in den nicht unfallbedingten Krankheitsbildern vorherrschte, verliert die Selbstverständlichkeit spätmittelalterlicher «Unfallstatisti-

[101] StiASG, Bd. 388b, Nr. 284 (= C 389, Nr. 126).

[102] Etwa Robert Bauer, Das Büchlein der Zuflucht zu Maria. Altöttinger Mirakelberichte von Jacobus Issickemer, in: Ostbairische Grenzmarken 7 (1965/65), 220, Nr. 44, oder ders., Das Altöttinger Mirakelbüchlein von 1540, in: ebd. 6 (1962/63), 244, Nr. 17.

[103] StiASG, Bd. 388b, Nr. 399 (= C 389, 399, Nr. 308).

[104] Vgl. dazu Ulrich Herrmann, Probleme und Aspekte historischer Ansätze in der Sozialisationsforschung, in: Klaus Hurrelmann und Dieter Ulich (Hg), Handbuch der Sozialisationsforschung, Weinheim-Basel 1980, 227–252, sowie Jürgen Schlumbohm, Straße und Familie. Kollektive und individualisierte Formen der Sozialisation im kleinen und im gehobenen Bürgertum Deutschlands um 1800, in: Rudolf Vierhaus (Hg), Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 8), Heidelberg 1980, 265–319.

[105] Vgl. dazu den weiterhin anregungsreichsten Beitrag von Michael Mitterauer, Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in vorindustrieller Zeit, in: ders., Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen, Wien-Köln 1990, S. 289–314 (zuerst in: Beiträge zur historischen Sozialkunde 11/3, 1981, S. 77–87, Barbara A. Hanawalt, The Ties That Bound, 124–140, und Jean-Pierre Legay, Accidents de travail et maladies professionnelles au Moyen Age, in: L'information historique 43 (1981), 223–233.

ken» und legt eine gesellschaftliche Höherbewertung von Söhnen nahe[106]. Anknüpfen können wir in diesem Zusammenhang an die Forschungsergebnisse zu Kindstötungsdelikten, Kindsaussetzungen und dem Ammenwesen[107]. Richard C. Trexler beispielsweise beobachtet in den Registern florentinischer Findelhäuser eine massive Überzahl von Mädchen[108]. Zu ähnlichen Resultaten gelangte bezüglich Siena auch Christiane Klapisch-Zuber[109]. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, beziehen sich diese Arbeiten auf italienische Verhältnisse, doch widmete nicht auch Erasmus von Rotterdam das vertraute Gespräch zwischen Eutrapelus und Fabulla der Frage, «weshalb ihr Frauen euch mehr darüber freut, einen Jungen geboren zu haben als ein Mädchen?»[110] Bat Katharina Michelbach von Geroltstein die Jungfrau von Eberhardsklausen nicht auch ausdrücklich um einen Jungen?[111] Dem anzufügen wären schließlich noch die vielzitierten Knabengünstigungen der spätmittelalterlichen Dorfoffnungen[112]. Doch geben wir das Wort an Albrecht von Eyb zurück. Er faßte prägnant zusammen, was die Wundergeschichten nur andeuten:

[106] Nur bei den Säuglingen ist die Krankheitsanfälligkeit und mithin auch die Sterblichkeit von Mädchen deutlich tiefer als diejenige der Knaben, vgl. dazu Hanspeter Ruesch, Lebensverhältnisse in einem frühen schweizerischen Industriegebiet (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 139), Bd. I, Basel-Stuttgart 1979, 373, sowie John E. Knodel, Demographic Behavior in the Past. A Study of Fourteen German Village Populations in the Eighteenth and Ninetheenth Centuries (Cambridge Studies in Population, Economy and Society in Past Time 6), Cambridge 1988.

[107] Einen Überblick bietet John E. Boswell, The Kidness Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance, New York 1990, 397–427, sowie auch Myriam Greilsammer, L'enver du tableau. Mariage & maternité en Flandre médiévale, Paris 1990, 207ff.

[108] Richard C. Trexler, Foundlings of Florence, 1395–1455, in: History of Childhood Quarterly 1 (1973), 259–284.

[109] Christiane Klapisch-Zuber, L'enfance en Toscane au début du XIVe siècle, in: dies., Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy, Chicago-London 1985, 94–116 (zuerst in: Annales de démographie historique, 1973, 99–122).

[110] Erasmus von Rotterdam, Die glückliche Mutter, in: Vertraute Gespräche, 274–292.

[111] Eberhardsklausen, 256, Nr. 517, vgl. auch Mathias Beer, Eltern und Kinder, 230f.

[112] Wie in Wiesendangen (Zürich) gestanden sie den Gotteshausleuten bei der Geburt eines Knaben mehr Holz zu als bei der Geburt eines Mädchens: «Item ainem gotzhusman, dem ain kind wirt, ist es ain knab, sol man in laussen hôwen ain fu°der holtz, ist es aber ain tochter, ain karren mit holtz.» (Jacob Grimm, Gesammelte Weisthümer, Bd. I, Göttingen 1840, 141f.), vgl. dazu Elisabeth Loffl-Haag, Hört ihr die Kinder lachen?, 167–171, und Hans Fehr, Rechtsstellung, 6.

«Wann kein lieb vnd kein begire ist grösser dann des vaters gen dem sone der vater hat den son liber dann sich selbs der vater wirt serer gestrafft an dem sone dann an im selbst der vater vnd der sone werden geschatz vnd gehalten für ein person vnd sein ein fleisch vnd ist der son ein teyl des leibes seines vaters vnd der vater nach seinem tode wirt bedeütet in der person des sones.»[113]

Soviel zum Dreiergespann Väter, Ehemänner und Söhne.

Undank ist der Welt Lohn

Die Untersuchung des familiären Verwantwortungsbewußtseins am Ausgang des Mittelalters wäre unvollständig, zögen wir nicht gleichzeitig auch die dynamische Entwicklung der Eltern-Kind-Beziehung in Betracht, d.h. die Frage, wie sich erwachsene Kinder ihren Eltern gegenüber verhielten[114]. Welchen Stellenwert die spättmittelalterlichen Gesellschaften zumindest theoretisch der Sorgepflicht der Kinder betagten Eltern gegenüber beimaßen, verdeutlichen wiederum Erziehungsschriften und Predigt. Beide verlangten von den Kindern über den Tod der Eltern hinaus Ehrfurcht und Ehrerbietung[115]. Die weitverbreitete Klage über undankbare Kinder, ein Topos der zeit-

[113] Albrecht von Eyb, Ob einem manne sey zunemen ein eelichs weyb oder nicht, Neudruck mit Einführung von Helmut Weinacht (Texte zur Forschung 36), Darmstadt 1982, 22, vgl. auch Leon Baptista Alberti, Väter und Söhne, in: Über das Hauswesen, Zürich-Stuttgart 1962, 34–102.

[114] Auf die Notwendigkeit, auch die dynamische Beziehung zu berücksichtigen, weisen Hans Medick und David Sabean hin, in: Emotionen und materielle Interessen in Familie und Verwandschaft: Überlegungen zu neuen Wegen und Bereichen einer historischen und sozialanthropologischen Familienforschung, in: Emotionen und materielle Interessen. Sozialanthropologische und historische Beiträge zur Familienforschung, Göttingen 1984, 27–54.

[115] Vgl. unter anderen Marcus von Weida (1440–ca. 1519), «Wie sich Kinder ken ÿren eldern halden sollen vnd was sÿe ÿn am leben vnd nach dem tode zcuthun vorpflicht», in: Spigell des ehlichen Ordens, ed. Anthony van der Lee (Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 1), Assen 1972, 74–85, und allgemein Julius Hoffmann, Die «Hausväterliteratur» und die «Predigten über den christlichen Hausstand». Lehre vom Haus und Bildung für das häusliche Leben im 16., 17. und 18. Jahrhundert, Weinheim-Berlin 1959, sowie Klaus Leder, Kirche und Jugend in Nürnberg und seinem Landgebiet 1400 bis 1800, Neustadt an der Aisch 1973, und Klaus Petzold, Die Grundlagen der Erziehungslehre im Spätmittelalter und bei Luther (Pädagogische Forschung 42), Heidelberg 1969.

genössischen Literatur, läßt jedoch Zweifel über die Effizienz der erzieherischen Bemühungen aufkommen. In seinem «Narrenschiff» wetterte auch Sebastian Brant:

> «Der ist ein Narr, ganz offenbar,
> Wer Kindern gibt, was *ihm* not war
> Zum eignen Leben; in dem Wahn,
> Daß sich das Kind nähm seiner an
> Und ihm auch helfe in der Not.
> Dem wünscht man jeden Tag den Tod,
> Der wird gar bald unwert als Gast,
> Den Kindern sein zur Überlast.»[116]

Christine de Pisan legte in ihrem «Buch von der Stadt der Frauen» mangelnde Dankbarkeit hingegen vor allem den Söhnen zu Last:

> «Aber wenn du genau hinsiehst, wirst du wohl feststellen, daß es unter den wider die Natur handelnden Kindern mehr Söhne als Töchter gibt. Selbst wenn wir einmal annehmen, alle Söhne seien gutherzig, so gibt es immer noch gewöhnlich mehr Töchter als Söhne, die ihren Eltern Gesellschaft leisten, sie häufiger besuchen und sich in Alter und Krankheit um sie kümmern.»[117]

Beispiele von erwachsenen Kindern, die ihrer kranken oder verunfallten Eltern gedachten, sind in den spätmittelalterlichen Wunderbüchern in der Tat überaus selten. In diesem Punkt stimmen sie mit den Klagen Sebastian Brants und anderen durchaus überein. Die Belege erlauben jedoch nicht, Christine de Pisans Vorwurf gegen besonders undankbare Söhne zu bestätigen. Deutlich wird einzig die privilegierte Stellung der Mütter[118]. Dieser Befund läßt sich jedoch nicht damit erklären, daß Frauen, hatten sie die kritische Reproduktionsphase überwunden, ihre meist auch älteren Männer gewöhnlich überlebten[119]. Denn auf der Sankt Galler Landschaft handelte es sich

[116] Sebastian Brant, Ehre Vater und Mutter, in: Das Narrenschiff, ed. H.A. Junghans, Stuttgart 1964, 334. Besonders aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang die zahlreichen Predigten zu den Zehn Geboten, sowie die Katechismusliteratur.

[117] Christine de Pisan, Das Buch von der Stadt der Frauen, München 1990, 141–144, vgl. dazu Marie-Thérèse Lorcin, Mère Nature et le devoir social. La mère et l'enfant dans l'œuvre de Christine de Pisan, in: Revue Historique 571 (1989), 29–44.

[118] In Sankt Gallen ergibt sich beispielsweise ein Verhältnis von 9 zu 2 Vätern.

[119] Vern L. Bullogh und Cameron Campbell, Female Longevity and Diet in the Middle Ages, in: Speculum 55 (1980), 317–325, und David Herlihy, Life Expectancies for Women in Medieval Society, in: Rosemarie T. Morewedge (Hg), The Role of Women in the Middle Ages, Albany 1975, 1–22.

nur in einem Fall um eine Witwe[120]. Kinder scheinen ihren Müttern einfach enger verbunden geblieben zu sein als ihren Vätern. Die wenigen erwachsenen Kinder, die ihre Väter bzw. vor allem ihre Mütter nach Sankt Gallen verhießen, scheinen zudem meist noch mit dem betreffenden Elternteil zusammengewohnt zu haben[121]. Auch dies bestätigt von neuem, daß mit der Heirat und der damit erfolgten Loslösung vom elterlichen Haushalt für beide Seiten die Verantwortungsbereitschaft nachließ.

Und die Großeltern...

So überrascht es schließlich auch nicht, wie selten die spätmittelalterlichen Wunderbücher Großeltern erwähnten. Als Wunderprotagonisten sind sie nirgends erkennbar[122]; auch in den Gelübdeformeln begegnen wir nur einem einzigen Großvater. Eine äußerst bescheidene Zahl in Anbetracht der 882 Sankt Galler Wundergeschichten[123].

... oder die Geschwister?

Sekundäre Bedeutung erlangten mit lediglich vierzehn Beispielen auch die Beziehungen unter den Geschwistern. Überraschenderweise enthalten die Ostschweizer Wunderbücher mehr Beispiele (insgesamt elf) als Regensburg, Eberhardsklausen und die übrigen kleineren Sammlungen zusammen[124]. Trotz der Bescheidenheit der

[120] StiASG, C 389, 43f., Nr. 44. Verständlich wird dies auf dem Hintergrund der Erbstreitigkeiten, die oft die Beziehung zwischen Vätern (gelegentlich auch Müttern) und Söhnen trübten. Ein Beispiel unter vielen, Ludwig von Diesbach [Urs M. Zahnd, Autobiographische Aufzeichnungen, 102], vgl. dazu Heinrich Feilzer, Jugend in der mittelalterlichen Ständegesellschaft. Ein Beitrag zum Problem der Generationen (Wiener Beiträge zur Theologie 36), Wien 1971, und Ulrich Helfenstein, Generationenkonflikte im Mittelalter, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 52 (1956), 159–173.

[121] Deutlich etwa am Beispiel von Heine Gesel aus Steinbrunn (C 389, 306, Nr. 378), der neben seinem kranken Vater schlief.

[122] Generell scheinen sich alte Menschen kaum unter den Pilgerscharen befunden zu haben, vgl. dazu Rebekka Habermas, Wallfahrt und Aufruhr, 55 und 61. – Vgl. dazu auch die anregenden Beiträge in Michael M. Sheehan (Hg), Aging and the Aged in Medieval Europe (Papers in Mediaeval Studies 11), Toronto 1990, sowie Peter Borscheid, Geschichte des Alters. Vom Spätmittelalter zum 18. Jahrhundert, München 1989, 52–99.

[123] StiASG, C 389, 23, Nr. 25.

[124] Zu neuzeitlichen und außereuropäischen Geschwisterbeziehungen vgl. die beiden interessanten Beiträge von Martine Segalen und Andrew Strathern, in: Emotionen und materielle Interessen, 181–198 und 253–281.

absoluten Zahl zeichnen sich auch hier bemerkenswerte Geschlechterunterschiede ab: Schwestern legten kaum für einander Wallfahrtsversprechen ab (zweimal), die Gelübde betrafen vorwiegend Brüder (sechsmal), sowie die Beziehung zwischen Bruder und Schwester (sechsmal)[125]. Auch ihre Wallfahrtsversprechen traten im übrigen – darin sind die den innerehelichen Gelübden vergleichbar – vor allem in Krisensituationen wie Wahnsinn und Krankheiten auf, welche die Betroffenen längere Zeit ans Bett fesselten.

Das «ganze Haus» und der Mythos der Großfamilie

Ein Familienbewußtsein, das über den engen Rahmen des Familienkerns hinausreichte und die Stammesfamilie oder erweiterte Verwandtschaftsnetze erfaßte[126], läßt sich nirgends nachweisen[127]. Wenn 1479 eine Base für ihren Neffen, den Sohn von Uli Schaffhauser, ein Gelübde ablegte[128], oder Hans Im Hoff 1482 seine blinde Schwiegermutter ins Münster verlobte[129], handelte es sich um

[125] Inwieweit dies mit der Realteilung [Die Rechtsquellen des Kantons Sankt Gallen, ed. Max Gmür, Bd. I, Aarau 1903, 30, und Bd. II, Aarau 1906, 227, 243, 284, 420, 526, 540, 567 und 603, vgl. dazu auch Thomas Holenstein, Recht, Gericht und wirtschaftliche Verhältnisse in den st. gallischen Stiftslanden und im Toggenburg beim Ausgang des Mittelalters (74. Njbl.), St. Gallen 1934, 3–4], oder mit dem der älteren Forschung zufolge [M. Huber, Die Gemeinderschaften der Schweiz auf Grundlage der Quellen dargestellt (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 54), Breslau 1897] in der Schweiz verbreiteten Rechtsbrauch der «Gemeinderschaft» zusammenhing, bleibt allerdings offen.

[126] Allgemein zur Begrifflichkeit der verschiedenen Haushaltsformen vgl. Michael Mitterauer, Komplexe Familienformen in sozialhistorischer Sicht, in: ders., Historisch-anthropologische Familienforschung, 87–130 [zuerst in: Ethnologia Europaea 12 (1981), 47–86], David I. Kertzer, The Joint Family Household Revisited: Demographic Constraints and Household Complexity in European Past, in: Family History 14 (1989), 1–16, und weiterhin Peter Laslett, Introduction, in: Peter Laslett und Richard Wall (Hg), Household and Family in Past Time, Cambridge 1972, 1–89.

[127] Zu ähnlichen Ergebnissen gelangte auch Mireille Othenin-Girard (Socialisation and Responsibility in Peasant Households in the 15th Century. Vortrag gehalten an der 26. Internationalen Mediävistentagung in Kalamazoo/Mi, Mai 1991) in bezug auf spätmittelalterliche, ländliche Anniversarstiftungen. – Anders verhielt es sich indessen in der Stadt, vgl. dazu Gabriela Signori, Ländliche Zwänge – städtische Freiheiten?, 38ff.

[128] StiASG, Bd. 388b, Nr. 93.

[129] StiASG, Bd. 388b, Nr. 392 (= C 389, 235, Nr. 294).

genauso seltene Ausnahmen wie bei Konrad Stächelins Vater, dem einzigen Großvater, der in den Sankt Galler Wunderbüchern für seinen Enkel ein Gelübde ablegte.

Nicht nur eine erweiterte Familienkonzeption, auch der sozioökonomische Verband des «ganzen Hauses» trat in den spätmittelalterlichen Wundergeschichten in den Hintergrund[130]. Die gängige Vorstellung, um Knechte, Mägde und Gesinde (als Jugendphase[131]) habe man sich genauso gekümmert, wie um die eigenen Kinder, läßt sich nirgends bestätigen[132]. Nur bei der Tochter (Magd) des Gersters von Lömmischwil griff die Hausherrin, die Gattin von Hans Däschler «auf dem Anckenhub», persönlich ein und gelobte das schwer kranke Mädchen nach Sankt Gallen[133]. Die Gründe für das weitgehende Fehlen von Hinweisen auf Kinder und Jugendliche in fremden Diensten dürften partiell allerdings auch mit den örtlichen Siedlungsstrukturen zusammenhängen. Der Großteil der Betroffenen stammte aus Dörfern und größeren Marktflecken wie Herisau, Gossau oder Appenzell, in denen nach Michael Mitterauer Haushalte mit Gesinde ohnehin in der Minderheit waren[134].

Nachbarschaft und Freunde?

Nachdem wir uns bisher fast auschließlich mit dem innerfamiliären bzw. innerhäuslichen Verantwortungsbewußtsein beschäftigt haben, müssen wir in einem letzten Schritt noch abzuklären versuchen, ob die Wunderbücher die von Philipp Aries formulierte These bestäti-

[130] Zum «ganzen Haus» vgl. Otto Brunner, Das «ganze Haus» und die alteuropäische Ökonomik, in: Zeitschrift für Nationalökonomie 13 (1950), 114ff. (sowie in: ders., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, Göttingen ²1968, 103ff.).

[131] Michael Mitterauer, Gesindedienst und Jugendphase im europäischen Vergleich, in: Geschichte und Gesellschaft 11 (1988), 171–204.

[132] Wie es noch Jerome Blum (The Village and the Family, in: Our Forgotten Past. Seven Centuries of Life on the Land, London 1982, 9–32) vertreten hat. Vgl. die Kritik an diesen Interpretationsmodellen bei Barbara Becker-Cantarino, Vom «Ganzen Haus» zur Familienidylle. Haushalt als Mikrokosmos in der Literatur der frühen Neuzeit und seine spätere Sentimentalisierung, in: Daphnis 15 (1986), 509–533.

[133] StiASG, C 389, 275, Nr. 344 (= Bd. 388b, Nr. 354).

[134] Michael Mitterauer, Zur Familienstruktur in ländlichen Gebieten Österreichs im 17. Jahrhundert, in: Heimold Helczmanoszky (Hg), Beiträge zur Bevölkerungs- und Sozialgeschichte Österreichs, Wien 1973, 167–222.

gen, daß in mittelalterlichen Gesellschaften die Gemeinschaft mangelndes Familienbewußtsein gewissermaßen kompensierte[135]. In Eberhardsklausen waren die Gemeinschaftsstrukturen stärker ausgebildet als in den übrigen Sammlungen. Unterschiedliche Rechtsgrundlagen, Siedlungsformen usw. führten dazu, daß Ausmaß und Bedeutung nachbarschaftlicher Solidaritäten regional stark variierten. Wilhelm von Bernkastel schilderte kaum einen Unfall, in dem Nachbarn den Betroffenen nicht auf die eine oder andere Weise zur Seite standen[136]. Verglichen mit Eberhardsklausen waren Zeugnisse nachbarschaftlicher oder dörflicher Hilfeleistungen in den Sankt Galler Wunderbüchern weitaus seltener. Dies deckt sich mit den ihrerseits eher spärlichen diesbezüglichen Regelungen der Ostschweizer Dorfoffnungen[137]. Nur in zwei Fällen legten Nachbarn für Männer Wallfahrtsversprechen ab. Bei Hans Lehmann wirkte dabei vermutlich die ganze Dorftenossenschaft mit[138]:

> «Item. Es ist zu wissen, daß Hans Leman aus Hüß in der Kirchgemeinde von Niederbüren von einem Degen in die linke Seite gestochen wurdē[139]. Er fiel heftig zuboden, konnte kein Wort mehr reden oder ein Zeichen geben und verschied, so daß niemand kein Leben mehr an ihm spürte. Er war schon ganz erkaltet, an Händen und Füßen ganz erstarrt, und warf Schaum aus seinem Mund. Dies währte eine ganze Stunde. Da besammelten sich mehr als zwanzig Männer in seiner Stube und sassen zu Rate, und einjeder betete fünf Pater Noster und fünf Ave

[135] Philippe Aries, L'enfant, 308ff.

[136] Zur Nachbarschaft, die weitgehend mit Dorfgenossenschaft gleichgesetzt war, auf Amt und Ehre gründete und neben politischen Aktivitäten besonders bei Todesfällen zum Tragen kam, vgl. Karl-S. Kramer, Die Nachbarschaft. Beitrag zur Kenntnis des Dorflebens vergangener Jahrhunderte auf Grund archivalischer Quellen, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, 1952, 128–140, und ders., Die Nachbarschaft als bäuerliche Gemeinschaft (Bayerische Heimatforschung 9), München 1954, sowie Karl S. Bader, Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes, Bd. II, Weimar e.a. 1962, 266–383.

[137] Walter Müller, Die Offnungen der Fürstabtei Sankt Gallen. Ein Beitrag zur Weistumsforschung (MVG XLIII), St. Gallen 1964, 103. Zu ähnlichen Ergebnissen gelangte im übrigen auch der sehr interessante Beitrag von Martin Pimsler, Solidarity in the Medieval Village? The Evidence of Personal Pledging at Elton, Huntingdonshire, in: Journal of British Studies 17 (1977), 1–11.

[138] Das zweite Beispiel StiASG, Bd. 388b, Nr. 25: «Es ist Hennen Schmucklin von Nyderwil an einem bain we gewesenn, vnd hand im sin nachpurenn zu Sant Gallenn mùnster entheisenn, vnd ist glich gut wordenn das ‹es› es im nit me we tut.»

[139] Die Wunderbuchautoren nannten die Täter in diesen Fällen im übrigen nie namentlich. Sie wichen immer auf Passivkonstruktionen aus.

Maria mit zertanen Armen[140]. Danach verhießen sie ihn zu Unserer Lieben Frau ins Sankt Galler Münster in das Gatter, damit ihm die Muttergottes helfe, zu beichten und das Sakrament zu empfangen. Darauf knieten sie abermals nieder und riefen voller Zuversicht die Muttergottes an. Gleich war der Geselle wieder lebendig und kam zu seiner Vernunft, so daß er beichten und das Sakrament empfangen konnte und bis zum nächsten Tag lebte. Darauf lösten diejenigen, welche ihn hierher verheißen hatten und bei ihm gewesen waren, zwanzig Männer und zwei Frauen, am nächsten Freitag das Wallfahrtsversprechen ein und gaben das Zeichen in Anwesenheit der beiden Bürger Meister Konrad Schradi und Uli Hüssinger an.»[141]

Das verglichen mit Eberhardsklausen weitgehende Fehlen nachbarschaftlicher Beziehungen im Sanktgallischen traf, wie ich es andernorts gezeigt habe, jedoch nicht auf die informellen Frauensolidaritäten zu[142].

Die Wunderbücher entwarfen natürlich nicht nur positive Bilder nachbarschaftlicher Bezüge. Bei Hans Wagner aus Homburg beispielsweise, der während zwölf Jahren schwer krank gewesen war, sollen sich die Nachbarn heftig über sein dauerndes Geschrei beklagt haben[143]. Hans Lehmann und Hans Wagner bringen meine Ausführungen über das ländliche Familienbewußtsein bzw. die familiäre Verantwortungsbereitschaft zu ihrem vorläufigen Ende. Abschließend möchte ich in drei Punkten noch kurz die wichtigsten Ergebnisse zusammenfassen.

Fazit

«Individualgelübde», die den Einzelnen losgelöst von Familie und Gemeinschaft zeigen, beherrschten das spätmittelalterliche Wallfahrtswesen. Ihre Zahl erhöht sich signifikant, je mehr Städter an den Pilgerbewegungen teilnahmen. Die große Verbreitung der «Indivi-

[140] Peter Ochsenbein, Beten «mit zertanen armen» – ein alteidgenössischer Brauch, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 75 (1979), 129–172.
[141] StiASG, C 389, 303f., Nr. 375.
[142] Gabriela Signori, Ländliche Zwänge – städtische Freiheiten?, 41f.
[143] StiASG, C 389, 132, Nr. 160.

dualgelübde» lädt ein, gängige Vorstellungen über den Kollektivcharakter der mittelalterlichen Gesellschaften kritisch zu überprüfen und in Zusammenhang mit Krankheit und Arbeitsunfähigkeit dem Spiel von Integration und Ausschluß, verbunden mit Ehre und Stand, vermehrt Aufmerksamkeit zu schenken.

Die zweitgrößte Gruppe innerhalb der spätmittelalterlichen Wallfahrtsversprechen bildeten die «Familiengelübde», die sich jedoch in den engen Grenzen der Kern- oder Zeugungsfamilie bewegten. Das «ganze Haus» als sozio-ökonomischer Familienverband oder erweiterte, mehrere Generationen und Seitenlinien umfassende Verwandtschaftsbezüge spielten in diesem Bereich eine stark untergeordnete Rolle. Unter den «Familiengelübden» (sowohl den elterlichen wie auch den innerehelichen) sticht außerdem das Dreiergespann Ehemänner, Väter und Söhne hervor.

Nur mit Vorbehalten lassen sich die hier skizzierten Netze sozialer Verantwortung indessen auf andere Lebenszusammenhänge oder Gesellschaftsbereiche übertragen. Denn das auf den Familienkern konzentrierte Verantwortungsbewußtsein der Wallfahrtsgelübde kontrastiert mit den Familienstrategien, die im rechtlichen (und lehnsrechtlichen) Kontext zur Geltung kommen konnten. Hierauf weisen zum Beispiel die elf streitbaren Gesellen und ihre zahlreichen (männlichen) Verwandten, die 1475 vor dem Dorfgericht von Gebertswil erschienen[144]. Die mittelalterliche Familie entsprach genauso wenig wie die heutige einem statischen Verwandtschaftsnetz. Sie war ein dynamisches, situationsbedingtes Gebilde, das seine Grenzen je nach Bedarf und Sachlage erweitern bzw. schmälern konnte oder mußte.

[144] Die Rechtsquellen des Kantons Sankt Gallen, ed. Max Gmür, Bd. I, Aarau 1903, 447–451.