

WAHNSINN, FALLSUCHT UND BESESSENHEIT
– PSYCHISCHE ERKRANKUNGEN UND
RELIGIÖSE THERAPIEN IN BAYERN
IM 17. UND 18. JAHRHUNDERT

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftlichen
Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

vorgelegt von

Ulla Rinkes aus Kiefersfelden

2017

Inhalt

INHALT	1
DANK	6
1 EINLEITUNG: PSYCHISCHE ERKRANKUNGEN UND RELIGIÖSE THERAPIEN ALS FORSCHUNGSTHEMA	7
1.1 Forschungszusammenhang und Forschungsstand: Verortung des interdisziplinären Forschungsansatzes zwischen Europäischer Ethnologie/Volkskunde und Psychiatriegeschichte	8
1.2 Zielsetzung und Forschungsfragen	16
1.3 Untersuchungsdesign – Psychische Erkrankungen im Spannungsfeld von Makro- und Mikrohistorie	23
1.3.1 Die Kombination von Makro- und Mikroanalyse vor dem theoretischen Hintergrund der Habermas'schen „Theorie des kommunikativen Handelns“	23
1.3.2 Quantitative und qualitative Metaanalyse	28
1.3.3 Mikroanalytische Lebensbilder	35
1.4 Quellen und Quellenkritik	43
1.4.1 Mirakelbücher und Mirakelbuchauswertungen	44
1.4.2 Votivtafeln	53
1.4.3 Archivalien	57
1.5 Aufbau der Arbeit	64
2 THEMATISCHE HINFÜHRUNG: ALTBAYERN IM 17. UND 18. JAHRHUNDERT ALS HISTORISCHER KONTEXT	67
2.1 Bayern im 17. und 18. Jahrhundert – Raum, Zeit, Kultur und Lebensweise	68
2.1.1 Raum – Demarkation und Herrschaftsstruktur	68
2.1.2 Zeit – Die Dispositive der Epoche	70
2.1.3 Kultur und Lebensweise – Die historische Alltagswelt	75
2.2 „Bavaria sancta“ – Das religiöse System in Altbayern	82
2.2.1 Verordnete Religion – Die katholischen Eliten und die Wittelsbacher	83
2.2.2 Gelebte Religion – Die Prägekraft von Religion im Alltagsleben	92
2.2.3 Wallfahrtswesen – Die gesellschaftliche Wirklichkeit der „Wunder“	94
2.3 Fazit: Stark religiös geprägtes Alltagsleben in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert	101
3 PSYCHISCHE ERKRANKUNGEN IN ALTBAYERN IM 17. UND 18. JAHRHUNDERT AUF DER GRUNDLAGE DER MIRAKELBÜCHER	105
3.1 Psychische Erkrankungen als historisch und kulturell bedingte Phänomene	106

3.1.1	Die Sprache der Krankheit – Zur Bedeutung der zeitgenössischen Terminologie	108
3.1.2	Die Klassifikationssysteme der Mirakelbücher	111
3.2	Bedeutungsnetze psychischer Erkrankungen in altbayerischen Mirakelbüchern	119
3.2.1	Auftretenshäufigkeit psychischer Erkrankungen und Überblick über das gewählte Modell der fünf Krankheitskategorien	119
3.2.2	Anfallsleiden – Fallsucht und Frais	125
3.2.3	Spielarten des „Wahnsinns“ – Unsinnigkeit, Verstand verloren, Verrücktheit, Verwirrung, Raserei und Tobsucht	135
3.2.3.1	Das semantische Feld des „Wahnsinns“	137
3.2.3.2	Kennzeichen des „Wahnsinns“ – Kognitiver Funktionsverlust, unangemessenes Verhalten und Aggressivität	144
3.2.4	„Gemütskrankheiten“ – Melancholie, Schwermut, Trübsal und Verzweiflung	152
3.2.5	„Angststörungen“ – Furcht und Erschrecken	160
3.2.6	„Dämonisches Wirken“ – „Anfechtung“ und „Besessenheit“	165
3.2.6.1	Externale „Anfechtung“	166
3.2.6.2	Internale „dämonische Besessenheit“	171
3.2.6.3	Kulturelle Möglichkeit von „Anfechtung“ und „Besessenheit“	181
3.2.7	Miscellaneen	184
3.3	Ätiologien psychischer Erkrankungen: der zeitgenössische multikausale Erklärungshorizont	188
3.3.1	Medizinischer Kosmos – Akademische Krankheitstheorien	190
3.3.2	Natürliche Ursachen psychischer Erkrankungen in den Mirakelbüchern	193
3.3.3	Transzendente Auslösefaktoren in den Mirakelbüchern	199
3.4	Fazit: Differenziertes Bild psychischer Erkrankungen in altbayerischen Mirakelbüchern	209
4	PORTRÄTS DES IRRSINNS – SPIEGELUNGEN DER PSYCHISCHEN KRANKHEITSBILDER IM INDIVIDUUM	218
4.1	„Zwanzig Jahre lang wurde sie davon täglich, manchmal öfter am Tage gequält“ – Die Zinngießerin Ursula Mittenzwei litt an der „hinfallenden Krankheit“ (1620)	220
4.1.1	Das Leben der Bürgerstochter im Hochstift Freising	221
4.1.2	Hinfällige Normalität – Eheleben und sozialer Alltag mit der Krankheit	227
4.1.3	Große Umbrüche im Leben der „Zinngießers Haußfrau“	234
4.1.4	Verlöbniß und Wallfahrtserschwerisse auf dem Weg nach Altötting	236
4.1.5	Promulgation am Gnadenort – Das „bayerische Loreto“	239
4.1.6	Die Spur verliert sich in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges	241
4.2	„also geschrien, alle 2, daß desgleich nit bald hie wurd geert sein worden“ – die Bauersleute Veit und Catharina Resch waren „unsinnig und corrupt“ (1663/1664)	244
4.2.1	Der Viertelhof der Klosterhofmark Wessobrunn als Kulisse des Geschehens	245
4.2.2	Ein soziales Drama im Pfaffenwinkel	251
4.2.3	Die Normverletzung gipfelt im Prozess	255

4.2.4	„Unsinnig und corrupt“ – Ehrverlust als finaler Krankheitsauslöser	260
4.2.5	Benediktbeuern als Refugium psychisch Kranker	264
4.2.6	Der Einsatz der Schädelreliquie der hl. Anastasia als therapeutische Requisite	267
4.2.7	Reparatio Honoris durch göttlichen Gnadenerweis	270
4.3	„liesse mir das Vernunftlose Weib jedweden ermelten Sambstag nach Vollenkten Gottsdienst in die Kürchen Vor das Gnadenbildt fihren“ – Die Bäckerin Sophia Ebenher kam durch die Frais von Sinnen (1723)	273
4.3.1	Wallfahrt als Wirtschaftsfaktor	273
4.3.2	Von der Brauerstochter zur Bäckersfrau – Ein Leben mit der Wallfahrt	277
4.3.3	Die „seltsame Frais“ – Krankheit als Existenzgefährdung	283
4.3.4	Eklektische Versuche der Selbsthilfe im medikalen und religiösen System	285
4.3.5	Die Öltherapie an den goldenen Samstagen – Heilung am wirkmächtigen Höhepunkt des Wallfahrtsjahres	287
4.3.6	„Repräsentantin der Gnade“ – Das Leben nach der Heilung	290
4.3.7	Der handschriftliche Mirakelbucheintrag findet Aufnahme in den „Marianischen Wacholder“ (Passau, 1764)	291
4.4	„Zue Unser lieben frauen und der heiligen Jungfrau alter, auf Ihr heilliges buch gebracht auf pirsten“ – Catharina Öller verlor den Verstand (1728)	294
4.4.1	Die Vita der Seilertochter Catharina Öller aus Erding	294
4.4.2	Krankheit, Versorgung und Behandlung in der Stadt	305
4.4.3	Pürten, die selige Alta und das „Wunderbuch“ – Hintergründe eines Heilkults	311
4.4.4	Das karolingische Evangeliar als Therapeutikum	317
4.4.5	Alltägliche Kalamitäten – Die Jahre nach der Heilung	328
4.5	„...in soweit besser worden, daß er mit denen Galgen khein solche Freid nit mehr gehabt.“ – Der „besessene“ Dionysius Reindl versuchte mehrfach, sich das Leben zu nehmen (1754, 1779)	333
4.5.1	Die harte Realität – Tagelöhnerleben auf dem Land	333
4.5.2	Auftakt – Beginn der Besessenheit auf dem Plessenberger Skapulierfest	336
4.5.3	Selbstmord als Ausweg – die Suizidversuche	339
4.5.4	Lebenshunger – Therapieversuche	343
4.5.5	„Vom bösen Geist auf der Wieß zu Freysing erledigt“ – Vorübergehende Heilung und Promulgation im Jahr 1754	357
4.5.6	Koda – Die Kößlarner Votivtafel von 1778	362
4.6	„Durch Exoecieren und Beistand der Heiligen Magdalena von bösen Geiste erlöst worden“ – Die Bäuerin Magdalena Poschinger war "besessen" (1764)	373
4.6.1	Agrarische Lebenswelt in Niederbayern	373
4.6.2	„Verschiedenen leibs renkhungen, klapern deren Zähnen, und einen Hund gleichen bellen“ – Zeichen der Besessenheit	379
4.6.3	Autarke Hilfsversuche	382
4.6.4	Voruntersuchung: „um waß eigentlich mit Ihr in der Sach seye mehrers zu erforschen“	386
4.6.5	„Unter förchtlichen Heulen“ – Die Exorzismen am 15. und 23. August 1764	392
4.6.6	Das Raimundsreuter Hinterglasbild als Votivtafel	397
4.6.7	Katharsis – Das Leben nach der Heilung	403

4.7	Fazit: Die Rekonstruktion subjektiver Lebenswelten enthüllt vielfältige Facetten psychischer Erkrankungen	406
5	DER THERAPEUTISCHE UMGANG MIT PSYCHISCHEN ERKRANKUNGEN MIT FOKUS AUF DEM RELIGIÖSEN SYSTEM	414
5.1	„vill weltliche und gaistliche Mittel angefangen aber nichts geholfen“ – Die zeitgenössische Heilkultur	416
5.1.1	Akademisches Medikalsystem – Das Versagen der Ärzte	416
5.1.2	Therapieformen der medikalen Laienkultur	425
5.1.3	„Magia naturalis“	428
5.1.4	Scharfrichterliche Medizin	433
5.1.5	Verwobenheit der Schichten – Eklektische Therapienanwendung	437
5.2	Religiöse Praxen bei psychischen Erkrankungen	439
5.2.1	„Die Kraft des Wortes“ – Gebete, Benediktionen, „Bibelmagie“ und Exorzismen	440
5.2.2	„Berühren“ – Reliquien und Gnadenbilder als Kontaktpunkte zum Heil	453
5.2.3	„Gebrauchen“ – Sakramentalien und Devotionalien als „geweihte Medizin“	460
5.3	Der „Weg zur Heilung“ – Die therapeutische Wirkung von Wallfahrten	474
5.3.1	Wallfahrt als religiöse Handlungsform	475
5.3.2	Initiatoren von Wallfahrt – Selbsthilfe und soziales Netzwerk	479
5.3.3	Bittwallfahrten: Heilbehandlung und Pflege am Wallfahrtsort	493
5.4	„Therapieergebnisse“ – Chance auf „Heilung“?	506
5.4.1	Scheitern – Erfolglose Therapien und Rückfälle	507
5.4.2	Heilung von psychischen Erkrankungen als Bestandteil der historischen Wirklichkeit	513
5.4.3	Objektivierungen der Heilung – Geistliche Übungen und symbolische Formen der Frömmigkeit	520
5.5	Fazit: Das religiöse System bot zur Untersuchungszeit ein breites Spektrum an Therapien bei psychischen Erkrankungen – Heilung war möglich, jedoch nicht garantiert	538
6	ZUSAMMENFASSUNG UND EPILOG: WAHNSINN, FALLSUCHT UND BESESSENHEIT – PSYCHISCHE ERKRANKUNGEN UND RELIGIÖSE THERAPIEN IN BAYERN IM 17. UND 18. JAHRHUNDERT	546
7	VERZEICHNISSE UND ANHANG	580
7.1	Verzeichnisse	580
7.1.1	Abbildungsverzeichnis	580
7.1.2	Abkürzungsverzeichnis	582
7.2	Mirakelbücher, Mirakelbucheditionen und Mirakelbuchauswertungen	584
7.2.1	Altbayern	584
7.2.2	Vergleichswallfahrten	592
7.3	Quellen	595

7.3.1	Ungedruckte Quellen	595
7.3.1.1	Staatliche Archive	595
7.3.1.2	Kirchliche Archive	597
7.3.2	Gedruckte Quellen (vor 1800)	598
7.4	Literatur	603
7.5	Onlinequellen	656
7.6	Anhang	657
	Anhang A: Ergebnisse der quantitativen Metaanalyse	657
	Anhang B: Abschriften der zu den Einzelfallanalysen gehörenden Mirakelbucheinträge und Votivtafelinschriften	659

Dank

An dieser Stelle sei allen, die diese Arbeit unterstützt und begleitet haben, herzlich gedankt.

Professor Dr. Walter Pötzl möchte ich für die thematische Inspiration und langjährige inhaltliche Unterstützung, gepaart mit großem Vertrauen und viel Geduld, danken. Großen Dank schulde ich auch Professor Dr. Walter Hartinger, dessen Arbeiten dieses Forschungsvorhaben stark geprägt haben und der weit mehr als ein Zweitkorrektor war. Dank gebührt zudem den Mitarbeitern der bayerischen staatlichen und kirchlichen Archive und Museen, die mich tatkräftig bei der historischen Spurensuche unterstützt haben.

Christian und Walter danke ich dafür, dass sie ihr Leben in den letzten Jahren bereitwillig und interessiert mit „meinen Wahnsinnigen“ geteilt und mich geduldig auf vielen „Forschungsreisen“ quer durch die altbayerische Sakrallandschaft begleitet haben.

1 Einleitung: Psychische Erkrankungen und religiöse Therapien als Forschungsthema

Tausende Mirakelberichte und unzählige Votivtafeln zeugen noch heute von psychischen Erkrankungen sowie deren erfolgter „Heilung“ in der Vergangenheit. Sie ermöglichen uns Einblicke in eine fremdartige Welt: von „Fallsucht“ und „Frais“ ist die Rede, die Votanten waren „verwirrt und seltsam“, „unsinnig“, „rasend“, „wild wie Bestien“ oder mit „verzweifelter Anfechtung“ beschwert. Die Votivtafeln zeigen Szenen mit sich aufbäumenden Körpern und schwarzen Dämonen, die in Rauchwolken aus den Mündern der erkrankten Personen fahren. Auf anderen Darstellungen nehmen Priester religiöse Heilrituale an Personen mit weit aufgerissenen Augen und wild abstehenden Haaren vor. Die Bilder und Texte prägen sich als Zeugnisse einer andersartigen historischen Lebenswelt ins Gedächtnis. Sie werfen Fragen nach den dahinterliegenden individuellen Schicksalen, den Krankheitsbildern, deren Behandlung sowie dem gesellschaftlichen Umgang mit psychisch kranken Personen in ihrer Entstehungszeit auf. Jede Beschäftigung mit Geschichte geht mit der Erfahrung von Alterität einher. Im Zeitverlauf haben sich die inneren Sinnzusammenhänge und gesellschaftlichen Bedeutungen verändert, so dass der Zugang zu einigen historischen Kulturerscheinungen verloren ging. Anwendungszusammenhänge und Wirkungsweisen mancher historischer Krankheitsbilder und Heilrituale sind vor dem gegenwärtigen kulturellen Hintergrund nicht mehr nachvollziehbar und erscheinen „irrational“.¹ Die vorliegende Arbeit mit dem Titel „Wahnsinn, Fallsucht und Besessenheit- psychische Erkrankungen und religiöse Therapien in Bayern im 17. und 18. Jahrhundert“ versucht Zugänge zu historischen Krankheitskonzeptionen und Therapieformen, mit besonderem Schwerpunkt auf dem religiösen System, zu rekonstruieren sowie Einblicke in den gesellschaftlichen Umgang mit psychischen Erkrankungen zu ermöglichen.

¹ Vgl. hierzu auch Angela Treiber: Für einen Wandel der Diskurse um Superstition – Irrationalität – Spiritualität, in: Kreissl, Eva (Hg.): Kulturtechnik Aberglaube. Zwischen Aufklärung und Spiritualität. Strategien zur Rationalisierung des Zufalls. Bielefeld 2013, S. 84f..

Die Forschungsreise in die altbayerische Lebenswelt des 17. und 18. Jahrhunderts beginnt in diesem Kapitel mit einer Darstellung von Forschungszusammenhang und wissenschaftlichem Forschungsstand sowie der Verortung des Themas an der Schnittstelle von Europäischer Ethnologie/Volkskunde und Psychiatriegeschichte. Dann wird auf dieser Basis die Zielsetzung der Untersuchung beschrieben und es werden die leitenden Forschungsfragen formuliert. Der nächste Abschnitt widmet sich dem verwendeten interdisziplinären Untersuchungsdesign mit einer Kombination von makro- und mikroanalytischen Elementen. Anschließend werden die wichtigsten Quellen erläutert und kritisch diskutiert. Das Kapitel endet mit einem Überblick über den weiteren Aufbau der Arbeit, in dem die verschiedenen Etappen dieser Expedition in die Vergangenheit vorgestellt werden.

1.1 Forschungszusammenhang und Forschungsstand: Verortung des interdisziplinären Forschungsansatzes zwischen Europäischer Ethnologie/Volkskunde und Psychiatriegeschichte

Die vorliegende Arbeit untersucht psychische Erkrankungen und religiöse Therapien in Bayern im 17. und 18. Jahrhundert. Als volkskundlich-kulturhistorische Auseinandersetzung mit einem Thema der Psychiatriegeschichte ist die Untersuchung fachlich an der Schnittstelle zwischen Psychologie und Europäischer Ethnologie/Volkskunde zu verorten. Durch den interdisziplinären Forschungsansatz wird eine erkenntnisförderliche, wechselseitige methodische Befruchtung der beiden Disziplinen, die sich bis dato vorwiegend ignoriert haben, erhofft. Metaanalysen existierender Untersuchungen zählen, ebenso wie ausführliche biografische Anamnesen, zum Standardrepertoire der Psychologie, sind jedoch in volkskundlichen Arbeiten kaum anzutreffen. In der Volkskunde hat andererseits, entscheidend geprägt durch die sog. „Münchener Schule“, die qualitative Archivarbeit mit historischen Quellen eine lange Forschungstradition. Europäische Ethnologie/Volkskunde erscheint zudem, in ihrer Definition als „Kulturanalyse, die

entsprechende Aussagen in ihren historisch-sozialen Bezugsrahmen einbindet“² (Gerndt) und sich mit den Modi der „materiellen wie ideellen Daseinsbewältigung“³ (Kaschuba) befasst, als die geeignete Wissenschaftsdisziplin, um die historischen Umgangsweisen mit psychischen Erkrankungen zu analysieren.

Auf den ersten Blick erscheinen sowohl die Psychiatriegeschichte als auch die Europäische Ethnologie/Volkskunde als relativ junge, aber dennoch bereits gut erforschte Gebiete. Eine genauere Betrachtung legte jedoch vier grundlegende Forschungsdefizite offen:

- In der Psychiatriegeschichte ist der Zeitraum vor dem Jahr 1800, insbesondere jenseits des akademischen Medikalsystems, nur wenig erforscht
- Es existieren kaum Rekonstruktionen historischer Biographien psychisch kranker Personen
- Es gibt keine überregionalen Untersuchungen des altbayerischen Wallfahrtswesens auf quantitativer Basis und/oder unter spezifischen Themenschwerpunkten
- In volkscundlichen Arbeiten werden psychische Erkrankungen, mit wenigen Ausnahmen, lediglich in Randbemerkungen thematisiert

Da diese „Lücken“ die inhaltliche und methodische Schwerpunktsetzung der vorliegenden Arbeit maßgeblich beeinflusst haben, wird im Folgenden der Forschungsstand in jedem der vier Bereiche überblicksartig skizziert.

Als selbstreflexive Wissenschaft hat die Psychiatrie die von ihr entwickelte Methode der Introspektion auch auf sich selbst angewandt. Die zahlreichen psychiatriehistorischen Arbeiten fokussieren allerdings mehrheitlich auf das 19. und 20. Jahrhundert. In Konsequenz ist die Erforschung psychischer Erkrankungen ab ca. dem Jahr 1800 bereits sehr weit fortgeschritten. Für die Jahrhunderte davor findet sich jedoch, auch in aktuellen Publikationen, häufig eine undifferenzierte Übertragung ausländischer Theorien, wie beispielsweise der Foucaultschen Theorie

² Helge Gerndt: Studienskript Volkskunde: eine Handreichung für Studierende. Münster u.a. 1997³, S.25.

³ Wolfgang Kaschuba: Einführung in die Europäische Ethnologie. München 2003², S.94.

einer „großen Gefangenschaft“⁴, auf den deutschen Raum. Lange Zeit waren die medizinische Behandlung psychischer Erkrankungen und die Organisationsgeschichte die bevorzugten Untersuchungsgebiete der Psychatriehistoriker. Andere Themenbereiche, wie beispielsweise die historischen Nosologien des 17. und 18. Jahrhunderts oder das frühneuzeitliche Spitalwesen, wurden erst in den letzten Jahren als fruchtbare Forschungsfelder entdeckt.⁵ In der Literatur finden sich inzwischen zwar diverse Zusammenschauen historischer Therapieformen, allerdings fokussieren diese überwiegend auf den medizinischen Sektor.⁶ Aspekte der medikalen Laienkultur werden lediglich am Rande ergänzend einbezogen, alternative Behandlungskonzepte aus dem religiösen System weitgehend vernachlässigt. Unter Berücksichtigung der großen Bedeutung von Religion in der Lebenswirklichkeit der Bevölkerung des 17. und 18. Jahrhunderts stellt dies ein gravierendes Forschungsdefizit dar.

Eine weitere Forschungslücke bildet der Mangel an historischen Biographien psychisch kranker Personen aus der Zeit vor 1800. Bei Einzelfallanalysen handelt es sich um ein klassisches Metier der Psychiatrie. Im Zeitraum vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie, in der es lediglich in Ausnahmefällen Krankenakten gab, sind psychisch kranke Personen jedoch häufig nur schwer greifbar.

⁴ Michel Foucault hat in seinem Klassiker „Wahnsinn und Gesellschaft“ am Beispiel Frankreichs die Theorie entwickelt, dass es im Zuge der zunehmenden Institutionalisierung im Verlauf der Neuzeit zu einer Unterdrückung und Ausgrenzung psychisch kranker Personen gekommen sei (Vgl. Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt am Main 1978). Offenbar hat man innerhalb des Faches stellenweise noch immer Hemmungen, diesen Klassiker der Psychiatriegeschichte zu diskreditieren. Neuere Arbeiten, in denen sich diese These findet, stammen beispielsweise von Thomas Richter oder Heinz Schött und Rainer Tölle (Vgl. Thomas Richter: *Leben mit einem psychisch Kranken: Formen des Umgangs und der Bewältigung*. Göttingen 1997, S.16 sowie Heinz Schött/ Rainer Tölle: *Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen*. München 2006, S.238.) In einer differenzierten regionalen Überprüfung von Carlos Watzka konnte die „große Internierung“ für den österreichischen Raum nicht nachgewiesen werden. (Vgl. Carlos Watzka: *Interpretationen des Irnsinns. Zur Pluralität der Wahrnehmungs- und Handlungsmuster betreffend psychisches Kranksein im frühneuzeitlichen Europa*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 85 (2003), S.228.) Doris Kaufmann kam für Preußen und Württemberg zu einem ähnlichen Ergebnis. (Vgl. Doris Kaufmann: *Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die ‚Erfindung‘ der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850*. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 122) Göttingen 1995, S.129f.). Eine Überprüfung für Altbayern steht bis dato aus.

⁵ Vgl. hierzu exemplarisch Michael Kutzer: *Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie*. Hürtgenwald 1998; Christina Vanja: „Und könnte sich groß Leid antun“. Zum Umgang mit selbstmordgefährdeten psychisch kranken Männern und Frauen am Beispiel der frühneuzeitlichen „Hohen Hospitäler“ Hessens, in: Signori, Gabriela (Hg.): *Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften*. (= *Forum Psychohistorie* 3) Tübingen 1994, S.210-232 oder Carlos Watzka: *Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa*. (= *Menschen und Kulturen* 1) Köln 2005 sowie ders.: *Arme, Kranke, Verrückte. Hospitäler und Krankenhäuser in der Steiermark vom 16. bis zum 18. Jahrhundert und ihre Bedeutung für den Umgang mit psychisch Kranken*. (= *Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchivs* 36). Graz 2007.

⁶ Siehe hierzu beispielsweise Joan Busfield: *Managing Madness. Changing ideas and practice*. London 1986, speziell p.153-225; Esther Fischer-Homberger: *Germany and Austria*, in: Howells, John G. (ed.): *World History of Psychiatry*. New York 1975, p.256-290; Heinrich Schipperges: *Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte* (= *Schriften der Mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 5) Berlin 1999; Roy Porter: *Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte*. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005 oder Andreas Schmauder: *Medizinische Versorgung in der Reichsstadt Ravensburg: Ärzte, Bader und Apotheker*, in: ders. (Hg.): *Macht der Barmherzigkeit – Lebenswelt Spital* (= *Historische Stadt Ravensburg* 1) Konstanz 2000.

Autobiographien wie Diaetophilus' Krankentagebuch⁷, das dieser vermutlich auf Empfehlung seiner Ärzte verfasst hat, oder die Selbstzeugnisse von James Tilly Matthews⁸ stellen rare Ausnahmen innerhalb der zeitgenössischen Oberschicht dar. Dirk Blasius klagte bereits im Jahr 1980: „Das Dilemma der bisherigen Psychatriegeschichtsschreibung ist, dass kein einziges wirkliches ‚Irrenleben‘ fassbar, kein einziger Irrer dem Leser bekannt wird.“⁹ Erst in der jüngeren Vergangenheit ist ein zunehmendes Interesse für die Thematik innerhalb des Fachs erkennbar. Erwähnenswert erscheinen insbesondere die Dissertation von Aline Steinbrecher über „Wahnsinn und Gesellschaft“ im evangelischen Zürich sowie die Analyse der Wallfahrt Benediktbeuern von David Lederer, in der die Lebensgeschichten dreier psychisch kranker Votanten in Ausschnitten rekonstruiert wurden.¹⁰ Die Weite des Forschungsfeldes ist damit jedoch noch nicht ansatzweise ausgelotet und es bleiben erhebliche Forschungsdesiderate bestehen.

Das lange Zeit innerhalb der Psychatriegeschichte vorherrschende Desinteresse an der Rekonstruktion historischer Biographien erstaunt um so mehr, wenn man den Blick in Richtung Geschichtswissenschaften wendet. Auf nationaler wie internationaler Ebene wurden hier seit den 1970er Jahren verstärkt historische Analysen mit reduziertem Betrachtungsmaßstab veröffentlicht. Diese Arbeiten nahmen zudem häufig, in Opposition zu den Arbeiten der klassischen Strukturgeschichte, die veränderte Perspektive einer „Geschichte von unten“¹¹ ein. Berühmt wurde Carlo Ginzburgs Pionierversuch, die Ideen und Positionen des Müllers Domenico Scandella aus dem Friaul des 16. Jahrhunderts zu rekonstruieren.¹² Weitere, inzwischen zu Klassikern gewordene Publikationen, die überwiegend auf der Analyse von Kriminalakten basieren, stammen beispielsweise von Carlo Ginzburg, Natalie Zemon Davies, Emmanuel LeRoy Ladurie, Robert

⁷ Vgl. Diaetophilus [= Carl Wilhelm Ludwig Freiherr von Drais von Sauerbrunn]: Physische und psychologische Geschichte seiner siebenjährigen Epilepsie. Nebst angehaengten Beiträgen zur körperlichen und Seelendiätik für Nervenschwache. Erste Haelfte. Reine Geschichte in chronologischer Ordnung. Zürich 1798. Zwote Haelfte. Beurtheilende Zergliederung und Ergänzung der Thatsachen. Zürich 1798.

⁸ Vgl. J. E. Meyer/ Ruth Meyer: Selbstzeugnisse eines Schizophrenen um 1800, in *Confinia psychiatrica* 12 (1969), S.130-143.

⁹ Dirk Blasius: *Der verwaltete Wahnsinn. Eine Sozialgeschichte des Irrenhauses*. Frankfurt a.M. 1980, S.16.

¹⁰ Vgl. Aline Steinbrecher: *Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich*. Zürich 2006 sowie David Lederer: *Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon*. Cambridge 2006, S.140-141, S.178-182 und S. 184-189.

¹¹ Zu Konzept, Begriff, Möglichkeiten und Problemen einer „Geschichte von unten“ vgl. exemplarisch: Jim Sharpe: *History from Below*, in: Burke, Peter (Hg.): *New Perspectives on Historical Writing*. Pennsylvania 2001², S.25-42.

¹² Vgl. Carlo Ginzburg: *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*. Frankfurt a.M. 1983.

Darnton oder Rainer Beck.¹³ Die zunehmende Hinwendung zu kleinräumigen Analysen, bis hin zum Einzelfall, ist in Zusammenhang mit einer umfassenden Neuorientierung innerhalb der Geschichtswissenschaften zu sehen. Seit den 1970er Jahren wurde der subjektive Faktor in der Geschichte stärker thematisiert, insbesondere in Untersuchungen der französischen Mentalitätsgeschichte, der Historischen Anthropologie, der Alltagsgeschichte und der Mikrohistorie.¹⁴

In diesem Kontext sind auch diverse historische Arbeiten aus und über den deutschsprachigen Raum erschienen. Detaillierte Analysen dörflicher Sozialsysteme in Schwaben und Altbayern stammen beispielsweise von Hans Medick und Rainer Beck.¹⁵ Arthur E. Imhof verwendete in den „verlorenen Welten“ das Leben des nordhessischen Bauern Johannes Hoos als Fundament für weiterführende Überlegungen makrohistorischer Art.¹⁶ Mit Widerstand gegen obrigkeitliche Systeme befassen sich die Arbeiten von Paul Burgard, über einen Aufstand im thüringischen Neustadt an der Orla, sowie von Norbert Schindler über die Wilderei im Erzstift Salzburg.¹⁷ Otto Ulbricht rekonstruierte die Wanderroute, die Berufspraktiken und die Liebesbeziehung des Bettlers Johann Gottfried Kästner.¹⁸ Frank Fätkenheuer analysierte die individuellen Lebenswelten fränkischer Bürger und Pfarrer um 1600 auf der Basis von Egodokumenten.¹⁹ Hans Veigl zeichnete die Lebensbilder mehrerer österreichischer Nonkonformisten nach, darunter auch diverse Fälle aus der Frühen Neuzeit, wie der Barockprediger Johann Valentin Neiner, der Antiquar Johann Christoph Ernst Klopstock oder der Dichter Lorenz Leopold Haschka.²⁰

¹³ Vgl. Natalie Zemon Davis: Die wahrhaftige Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre. Berlin 2004; Emmanuel LeRoy Ladurie: Montaignou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294 bis 1324. Berlin 2000, erstmals erschienen in Paris 1975; ders.: Die Bauern des Languedoc. Stuttgart 1983, wobei diese Studie auf den „Compoix“, den Flurbücher des Languedoc, beruht; Robert Darnton: Das große Katzenmassaker: Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution. München 1989; Rainer Beck: Mäuselmacher oder die Imagination des Bösen. Ein Hexenprozess 1715-1723. München 2012².

¹⁴ Diese Thematik wird im Verlauf der Arbeit noch detaillierter behandelt, vgl. Kapitel 1.3.3 „Mikroanalytische Lebensbilder“.

¹⁵ Vgl. Hans Medick: Weben und Überleben in Laichingen 1650-1900. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 126) Göttingen 1997²; Rainer Beck: Unterfinning. Ländliche Welt vor Anbruch der Moderne. München 1993.

¹⁶ Vgl. Arthur E. Imhof: Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren – und weshalb wir uns heute so schwer damit tun. München 1984, bes. S.27-55.

¹⁷ Vgl. Paul Burgard: Tagebuch einer Revolte. Ein städtischer Aufstand während des Bauernkriegs 1525. Frankfurt a.M. 1998; Norbert Schindler: Wilderer im Zeitalter der Französischen Revolution. Ein Kapitel alpiner Sozialgeschichte. München 2001.

¹⁸ Vgl. Otto Ulbricht: Die Welt eines Bettlers um 1775, in: Historische Anthropologie 2 (1994), S.371-398.

¹⁹ Vgl. Frank Fätkenheuer: Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispielen aus Franken um 1600. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 198) Göttingen 2004.

²⁰ Vgl. Hans Veigl: Einzelgänger & Exzentriker. Außenseiter wider den Zeitgeist. Wien 2008.

Einige Arbeiten aus dem Kanon der Geschichtswissenschaften haben sich mit dem Themenkomplex „Psychische Erkrankungen“ befasst. Erik H. C. Midelfort beschrieb eingehend die psychisch kranken Mitglieder bedeutender deutscher Herrscherhäuser der Renaissance.²¹ Emmanuel LeRoy Ladurie stellte den Aufstieg der Schweizer Arztfamilie Platter dar, deren berühmtestes Mitglied, Felix Platter (1536-1614), bereits im 16. Jahrhundert Geisteskrankheiten als natürliche Leiden beschrieb.²² Der von Wolfgang Behringer porträtierte Obersdorfer Hirte Chonrad Stoeckhlin wies eindeutig psychopathologische Züge auf, und der Elsässer Zinngießer Augustin Güntzer (1596- um 1657) charakterisierte sich selbst als „melancolischer Natduhr zugethan und underworffen“.²³ Walter Hartinger analysierte am Beispiel des Bauern Sebastian Hollweck, der „im Leben von einer schwermüthigen und melancholischen Temperament gewesen seyn müsse“²⁴, den kulturellen Umgang mit Selbstmord in der Oberpfalz im ausgehenden 18. Jahrhundert.²⁵ Walter Pötzl skizzierte in seinen „Lebensbildern“²⁶ auf archivalischer Basis das Leben der „besessenen“ Agnes Maria Seiz aus Dinkelscherben, ausführliche Analysen psychisch kranker Individuen fehlen jedoch bis dato auch von volkskundlicher Seite.

Ein weiteres schwerwiegendes Forschungsdefizit stellt das Fehlen von überregionalen Untersuchungen des altbayerischen Wallfahrtswesens auf quantitativer Basis und unter spezifischen Themenschwerpunkten dar. Bei der Wallfahrtsforschung handelt es sich um eine seit Langem etablierte Forschungsrichtung innerhalb der Volkskunde des Religiösen. Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden Mirakelbücher als wertvolle kulturhistorische Quellen

²¹ Vgl. Erik H.C. Midelfort: *Mad Princes of Renaissance Germany*. Charlottesville 1994.

²² Vgl. Emmanuel LeRoy Ladurie: *Eine Welt im Umbruch. Der Aufstieg der Familie Platter im Zeitalter der Renaissance und Reformation*. Stuttgart 1998.

²³ Vgl. Wolfgang Behringer: *Chonrad Stoeckhlin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der Frühen Neuzeit*. München 1994; Güntzer, Augustin: *Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben. Die Autobiographie eines Elsässer Kannengießers aus dem 17. Jahrhundert*. Ediert und kommentiert von Fabian Brändle und Dominik Sieber. (= *Selbstzeugnisse der Neuzeit* 8) Köln 2002, S.44.

²⁴ Walter Hartinger: *Als Sebastian Hollweck sich erhängte. Selbstmord und Oberpfälzer Volkskultur 1790*, in: Kohlberger, Alexandra (Hg.): *KulturGeschichteN. Festschrift für Walter Pötzl zum 60. Geburtstag. Band 2.* (= 26. Jahresbericht des Heimatvereins für den Landkreis Augsburg 1997/1998/1999) Augsburg 1999, S.812.

²⁵ Vgl. Walter Hartinger: *Als Sebastian Hollweck sich erhängte. Selbstmord und Oberpfälzer Volkskultur 1790*, in: Kohlberger, Alexandra (Hg.): *KulturGeschichteN. Festschrift für Walter Pötzl zum 60. Geburtstag. Band 2.* (= 26. Jahresbericht des Heimatvereins für den Landkreis Augsburg 1997/1998/1999) Augsburg 1999, S.808-828.

²⁶ Vgl. Walter Pötzl: *Lebensbilder zu Bildern aus dem Leben. Biographien zu bedeutenden Persönlichkeiten und einfachen Leuten aus fünf Jahrhunderten*. Augsburg 1991, bes. S.199-202 sowie bereits zuvor in kürzerer Form in ders.: *Geschichte und Volkskunde des Marktes Dinkelscherben. Von den Anfängen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*. Dinkelscherben 1987, S.398-400 und ders.: *Die reale Welt der Votanten. Beispiele aus Dinkelscherben*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1985, S.105f..

erkannt und in qualitativ-orientierte Untersuchungen einbezogen.²⁷ Richtungsweisend für die weitere Forschung waren beispielsweise die in den 1930er Jahren erschienenen Arbeiten von Georg Schreiber und Friedrich Zoepfl.²⁸ Vor allem im süddeutschen Raum wurde, gefördert durch die Bayerische Landesstelle für Volkskunde, intensive Wallfahrtsforschung betrieben. Ab dem Jahr 1949 wurde eine großangelegte Wallfahrtsinventarisierung durchgeführt, die auch eine systematische Aufnahme der Mirakelbücher beinhaltete.²⁹ In der Folge entstanden seit den 1950er Jahren zahlreiche Arbeiten, in denen Mirakelbücher einzelner bayerischer Wallfahrtsorte ausgewertet wurden.³⁰ Die Autoren verwendeten dabei häufig das quantitative Schema, welches Karl-Sigismund Kramer im Rahmen seiner Auswertung der Grafrather Mirakelbücher entwickelt hatte.³¹ Die überwältigende Mehrheit der Mirakelbuchauswertungen fokussierte auf einen Wallfahrtsort, überregionale Arbeiten sind äußerst selten und fehlen auf quantitativer Basis für

²⁷ Vgl. hierzu exemplarisch die Arbeiten von Max Höfler und Bartholomäus Spirkner. (Max Höfler: *Votivgaben beim St. Leonhards-Kult in Oberbayern. II. Theil*, in: *Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns* 11 (1895), S.45-89; [Bartholomäus] Spirkner: *Kulturgeschichtliches aus dem Mirakelbuche der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen (1420-1691)*, in: *Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern* 42 (1906), S.175-196; ders.: *Miracul Puech zü unser lieben Fraue Gottßhauß auf Lannckwinckhl 1644-1772*, in: *Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern* 42 (1906), S.176-209; ders.: *Kulturgeschichtliches aus den Mirakelbüchern: I. Angerbach, II. Lohe*, in: *Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern* 51 (1915), S.3-23 sowie ders.: *Das Mirakelbuch Hölzbrunn*, in: *Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern* 66 (1933), S.109-127).

²⁸ Vgl. Georg Schreiber: *Strukturwandel der Wallfahrt*, in: ders. (Hg.): *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*. Düsseldorf 1934, S.1-183; ders.: *Deutsche Mirakelbücher. Zu ihrem Werden und Inhalt*, in: ders. (Hg.): *Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung*. Düsseldorf 1938, S.9-76; ders.: *Pfarrei und Wunderbuch. Eine quellenkundliche sakralgeschichtliche Studie*. Sonderdruck aus: *Theologie und Glaube* 15 (1938) sowie Friedrich Zoepfl: *Schwäbische und bayerische Mirakelbücher im Raum des Bistums Augsburg*, in: Schreiber, Georg (Hg.): *Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung*. Düsseldorf 1938, S.146-163.

²⁹ Vgl. Lotte Roth-Wölflle: *Mirakelbücher aus bayerischen Wallfahrtsstätten*, in: *Aus dem Antiquariat* 51 (1999), S.328.

³⁰ Vgl. exemplarisch Robert Böck: *Ein Mirakelbuch der Wallfahrt Maria Stern in Taxa (1654-1754)*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1954, S.62-80; ders.: *Die Verehrung des hl. Benno in München. Wallfahrtsgeschichte und Mirakelbücher*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1958, S.53-73; ders.: *Die Marienwallfahrt Kößlar und ihre Mirakelbücher*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1963, S. 33-57; ders.: *Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau in der Aich bei Oberbernbach (Landkreis Aichach- Friedberg)*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1996, S.169-184; ders.: *Das Mirakelbuch der Wallfahrt Herrgottsruh 1609-1875*, in: *Riolini-Unger, Adelheid (Hg.): Begleitband zur Ausstellung Die Herrgottsruh-Wallfahrt in Friedberg. 1.Oktober 2000- 31.Januar 2001*. Friedberg 2000, S.71-103; ders.: *Die Sankt- Notburga-Wallfahrt in Weißling und ihr Mirakelbuch (1749-1796) im Rahmen der Gesamtentwicklung des Notburga-Kultes*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 2003, S.65-88; Alois Döring: *St. Salvator in Bettbrunn. Historisch- volkskundliche Untersuchung zur eucharistischen Wallfahrt*. Diss. Phil. Julius- Maximilians- Universität Würzburg 1979; Thomas Finkenstaedt / Helene Finkenstaedt: *Die Wies- Wallfahrt. Ursprung und Ausstrahlung der Wallfahrt zum gezeißelten Heiland. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 10)* Würzburg 1981; Irmgard Gierl: *Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tutenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2)* München 1960; Albrecht A. Gribl: *Unsere Liebe Frau zu Dorfen. Kultformen und Wallfahrtsleben des 18. Jahrhunderts*. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1981; Walter Hartinger: *Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze*. Diss. Phil. Christian- Albrechts- Universität Kiel 1970; ders.: *Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43)* Passau 1985 sowie Hildegard Ohse: *Die Wallfahrt Föching im Spiegel der Mirakelbücher*. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1969.

Für eine umfassendere Auflistung von Mirakelbuchauswertungen und Wallfahrtsmonographien sei an dieser Stelle auf Kapitel 7.2. des Literaturverzeichnisses verwiesen.

³¹ Vgl. Karl-Sigismund Kramer: *Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1951. Festschrift für J.M. Ritz, S.80-102.

Altbayern ganz.³² Der Wallfahrtsforschung mangelt es jedoch nicht nur an einer räumlichen Makroperspektive. Bislang wurden auch kaum Versuche unternommen, Mirakelbücher und Votivtafelbestände unter thematischen Schwerpunkten zu analysieren, um so vertiefte Erkenntnisse über spezifische Aspekte der historischen Kultur und Lebensweise zu erlangen. Eine Ausnahme bilden die Arbeiten einiger volkskundlich interessierter Medizinhistoriker, die Krankheitsdarstellungen auf Votivtafeln analysierten.³³

Dem Umgang mit und der Behandlung von psychischen Erkrankungen wurde in volkskundlichen Untersuchungen, auch jenseits der Wallfahrtsforschung, bislang kaum Raum gewährt. In der Regel finden sich lediglich in Unterkapiteln von Arbeiten zu anderen Themenkomplexen, oder im Rahmen von Wallfahrtsmonographien, rudimentäre Verweise auf den Umgang mit psychisch kranken Personen. Ausnahmen stellen die Arbeiten von David Lederer und Eric H. C. Midelfort dar, die sich intensiv mit psychischen Erkrankungen im Rahmen des religiösen Systems und der höfischen Welt auseinandersetzen.³⁴

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass hinsichtlich der Erforschung psychischer Erkrankungen und religiöser Therapien in der Zeit vor 1800 gravierende Forschungsdefizite bestehen. Die Thematik wurde bis dato weder qualitativ noch quantitativ ausreichend wissenschaftlich untersucht. Es existieren kaum Rekonstruktionen historischer Biographien psychisch kranker Personen, ein Mangel, der häufig mit dem Fehlen von Krankenakten begründet wird. Die Anwendung

³² Als Beispiele für überregionale Arbeiten siehe exemplarisch: Dieter Harmening: Fränkische Mirakelbücher, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28 (1966), S.25-240 oder Hermann Bach: Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchung ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1963. Maßgeblich zudem noch immer Rudolf Kriß' qualitative „Volkskunde der altbayerischen Gnadenstätten“, die in drei Bänden in den Jahren 1953-1956 erschien. (Vgl. Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953; ders.: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955 sowie ders.: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.III Theorie des Wallfahrtswesens. München 1956).

³³ In diesem Kontext sind insbesondere die die Dissertationen von Thomas Engl und Katrin Hoehne über Krankheitsdarstellungen auf den Votivtafeln von Altötting hervorzuheben. Psychische Erkrankungen wurden hier jedoch nur am Rande thematisiert (Vgl. Thomas Engl: Medizingeschichte der Votivtafeln. Diss. Med. Technische Universität München 1983 sowie Katrin Hoehne: Die chirurgischen Votivtafeln in Altötting vom 16. Jahrhundert bis heute. Diss. Med. Technische Universität München 1999). Erwähnenswert sind zudem die auf breiterer Quellenbasis basierenden Arbeiten von Wilhelm Theopold, denen jedoch im Hinblick auf psychische Erkrankungen oft die notwendige diagnostische Schärfe fehlt. Theopold beruft sich bedauerlicherweise stark auf Klischees und bemüht sich wenig um ein differenziertes Bild des „Wahnsinns“. (Vgl. Wilhelm Theopold: Das Kind in der Votivmalerei. München 1981; ders.: Votivmalerei und Medizin. Kulturgeschichte und Heilkunst im Spiegel der Votivmalerei. München 1981² sowie ders.: Mirakel. Heilung zwischen Wissenschaft und Glauben. München 1983).

³⁴ Vgl. hierzu exemplarisch David Lederer: *Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon.* Cambridge 2006 oder Erik H.C. Midelfort: *Mad Princes of Renaissance Germany.* Charlottesville 1994; ders.: *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany.* Stanford 1999 sowie ders.: *Exorcism and Enlightenment.* New Haven and London 2005.

geschichtswissenschaftlicher Methoden und ein Einbezug „klassischer“ volkskundlicher Quellen könnten sich hier als erkenntnisfördernd erweisen. Trotz intensiver Wallfahrtsforschung auf lokaler und regionaler Ebene im bayerischen Raum wurde das reiche Quellenmaterial kaum für thematische Übersichtsarbeiten herangezogen. Psychische Erkrankungen wurden in volkskundlichen Arbeiten generell, mit wenigen Ausnahmen, lediglich in Randbemerkungen thematisiert. Im Hinblick auf die historische Lebenswirklichkeit psychisch kranker Personen und ihre (Be-) Handlungsoptionen gibt es aktuell mehr Fragen als Antworten, woraus sich Aktualität und Notwendigkeit dieser Arbeit ergeben.

1.2 Zielsetzung und Forschungsfragen

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, vertiefte Erkenntnisse über psychische Erkrankungen in der, bis dato zu wenig erforschten, Zeit vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie zu erlangen und zu einer differenzierteren Sichtweise der historischen Lebenswirklichkeit psychisch kranker Personen zu gelangen. Im Zentrum des Forschungsinteresses stehen die Identifikation und Charakterisierung der auftretenden psychischen Erkrankungen sowie der therapeutische Optionenraum zur Behandlung derselben. Der thematische Schwerpunkt liegt dabei auf der Heilkultur des religiösen Systems, da diese im Kontext psychischer Erkrankungen bislang nicht umfassend untersucht wurde. Das Forschungsfeld wird zudem auf die Analyse gesellschaftlicher Vorstellungen von, und Umgangsweisen mit, psychisch kranken Personen ausgeweitet.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, entsprechend der Forderung von Martin Scharfe, nicht nur eine quantitative „Zunahme an Wissensbeständen“³⁵, sondern zudem einen „Wechsel des Aspekts“³⁶, eine neue Sicht der Dinge zu ermöglichen. Die quantitative und qualitative Analyse von historischen Mirakelbüchern, als bis dato in diesem Kontext nicht bearbeitetem Quellenkorpus, soll hierbei entscheidend zum Erkenntnisfortschritt beitragen. Im Rahmen dieser Arbeit soll zudem die Eignung eines neuen methodischen Ansatzes zur Lösung des psychiatriehistorischen

³⁵ Martin Scharfe: Rehabilitierung der Dinge. Subjekte und Objekte in der Frömmigkeitsforschung, in: Bayerische Blätter für Volkskunde 23 (1996), S.131.

³⁶ M. Scharfe ebd.

Problems erprobt werden, dass, vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie, kaum Informationen über „gewöhnliche“ psychisch kranke Personen, jenseits von Adel und Delinquenten, vorhanden sind. Ausgehend von den, in den Mirakelbüchern und Votivtafeln dokumentierten, Votationsakten wird, unter Verwendung archivalischer Quellen, versucht, die Kranken- und Lebensgeschichten von Einzelpersonen als historische Biographien zu rekonstruieren. Diese konzentrierten Miniaturen psychopathogenen Lebens sollen die bisherigen Forschungsergebnisse aus einer neuen Perspektive ergänzen. Der gewählte interdisziplinäre Ansatz zwischen Psychologie und Europäischer Ethnologie/ Volkskunde, mit Anwendung von Forschungsmethoden aus beiden Disziplinen, soll dabei helfen, die historische Lebenswelt psychisch kranker Personen aus einem veränderten Blickwinkel zu betrachten. Die vorliegende Arbeit begibt sich, zusätzlich zu ihrer volkskundlichen und psychiatriehistorischen Ausrichtung, in einen multidisziplinären Diskurs mit der Medizingeschichte, der Ethnologie, der Kulturanthropologie, der Historischen Anthropologie, der Alltagsgeschichte, der Mikrohistorie, der Historischen Demographie, der Soziologie und der Philosophie. Auf diesem Weg soll die Universalität einiger verbreiteter psychiatriehistorischer Theorien kritisch hinterfragt und eine adäquate Beurteilung des gesellschaftlichen Umgangs mit psychischen Erkrankungen vor Beginn der modernen Psychiatriegeschichte ermöglicht werden.

Ein inhaltlich derart breit angelegtes Forschungsthema bedarf notwendigerweise einer zeitlichen und einer räumlichen Begrenzung des Untersuchungsgegenstandes. Als Untersuchungszeit wurde das 17. und 18. Jahrhundert gewählt, ein Zeitraum bei dem es sich, gemäß Wolfgang Brückner, um eine abgeschlossene religiöse Kulturperiode handelt.³⁷ Die entscheidenden Weichen für die zur Untersuchungszeit vorherrschenden religiösen Vorstellungen und Frömmigkeitspraxen waren bereits Mitte des 16. Jahrhunderts, während des Konzils von Trient, gestellt worden.³⁸ Auswirkungen auf die breite Masse der Bevölkerung hatten die innerkirchlichen Reformen des Katholizismus jedoch erst um 1600 bis 1630.³⁹ Im Zuge der

³⁷ Vgl. Wolfgang Brückner: Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des „Barockfrommen“ zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegelmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.68.

³⁸ Vgl. Walter Hartinger: Katholische Volkskultur im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im 17./18. Jahrhundert, in: Hartmann, Peter Claus (Hg.): Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. (= Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 12) Frankfurt a.M. 2004, S.473.

³⁹ Vgl. Wolfgang Brückner: Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des „Barockfrommen“ zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegelmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.67.

tridentinischen Neuerungen war auch ein Erlass zur Anfertigung von Kirchenbüchern oder Pfarrmatrikeln ergangen. Diese Amtsbücher dokumentieren alle durch die lokalen Pfarrer vorgenommenen kirchlichen Handlungen, insbesondere Taufen, Trauungen und Beerdigungen.⁴⁰ Erst durch diese Quellenbasis wird eine genaue Verortung der psychisch kranken Votanten über die jeweiligen Mirakelbucheinträge hinaus möglich. Im 17. und 18. Jahrhundert erlebte zudem die Mirakelbuchliteratur ihre Blütezeit, deren Werke den entscheidenden Grundstock der quantitativen Metaanalyse wie auch der qualitativen Textanalyse bilden.

Die Epochengrenze um 1800 wird neuerdings, überwiegend auf der Basis von Norbert Elias' Theorie der Zivilisation, in zahlreichen Darstellungen relativiert und negiert.⁴¹ In Altbayern kam es zu Beginn des 19. Jahrhunderts jedoch zu gravierenden gesellschaftlichen Veränderungen, insbesondere im Hinblick auf das religiöse System. Die im Jahr 1803 erfolgte Säkularisation von großen Teilen des Kirchenbesitzes brachte eine starke Zäsur des Wallfahrtswesens mit sich und beschloss eine bedeutende Epoche der Frömmigkeitsgeschichte. Zeitgleich wurde in Giesing am 1. Juli des Jahres 1803 die „kurfürstlich-bayerische Irrenanstalt“ als erste psychiatrische Klinik Bayerns eröffnet.⁴² Das jährliche Budget in Höhe von 2000 Gulden wurde durch die Säkularisationserlöse mitfinanziert, da die neue Institution einen beträchtlichen Teil der psychisch kranken Patienten aus den aufgelösten Klöstern aufnehmen musste. Die „Geburt der institutionalisierten Fürsorge für Geisteskranken“⁴³ in Bayern stellt einen naheliegenden Endpunkt des Untersuchungszeitraums dar.

Als Forschungsgebiet für die vorliegende Studie wurde Bayern mit den während der Untersuchungszeit geltenden Landesgrenzen gewählt. Zu diesem sog. „Altbayern“ gehörten das heutige Ober- und Niederbayern, die Oberpfalz sowie das Innviertel. Franken und Schwaben fallen hingegen aus der Untersuchung heraus. Die

⁴⁰ Siehe hierzu: Volkmar Drese: Kirchenbücher. Historischer Abriss und Benutzungshinweise, in: Ribbe, Wolfgang/ Henning, Eckart (Hg.): Taschenbuch für Familiengeschichtsforschung. Neustadt an der Aisch 1995¹¹, S.113; Roger P. Minert: Alte Kirchenbücher richtig lesen. Wuppertal 2005², S.11.

⁴¹ So geschehen beispielsweise in den Arbeiten von Ariès oder Muchembled. Vgl. hierzu Wolfgang Hartwig: Alltagsgeschichte heute. Eine kritische Bilanz, in: Schulze, Winfried (Hg.): Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion. Göttingen 1994, S.24 und S.31, Anm.21.

⁴² Vgl. David Lederer: Die Geburt eines Irrenhauses: Die königlich-bayerische Irrenanstalt zu Giesing/ München, in: Engstrom, Eric J./ Roelcke, Volker (Hg.): Psychiatrie im 19. Jahrhundert. Forschungen zur Geschichte von psychiatrischen Institutionen, Debatten und Praktiken im deutschen Sprachraum. (= Medizinische Forschung 13) Mainz 2003, S.76.

⁴³ D. Lederer ebd., S.77.

Entscheidung für Bayern wurde aufgrund mehrerer günstiger Konstellationen getroffen: in Bayern wurde bereits seit Jahren intensiv Wallfahrtsforschung betrieben, so dass zahlreiche Primäranalysen von Mirakelbüchern bereits vorlagen, die archivalische Quellenlage war gut, und es handelte sich, abgesehen von der Oberpfalz, um ein genuin katholisches Gebiet. Trotz dieser regionalen Fokussierung der Analysen ist mit Clifford Geertz zu berücksichtigen, dass der Ort der Untersuchung nicht mit dem Gegenstand der Untersuchung gleichzusetzen ist.⁴⁴ Auch in dieser Studie ermöglicht erst die räumliche und zeitliche Begrenzung des Forschungsgebietes eine Vertiefung der Analysen auf ein erkenntniserweiterndes Niveau.

„Die Untersuchung von Kultur ist ihrem Wesen nach unvollständig.“⁴⁵ – dieser von Clifford Geertz angemerkten Beschränkung unterliegt auch die vorliegende Arbeit. Zu weit ist das Feld interessanter Fragestellungen, zu umfangreich sind die möglichen Zugangsweisen. Eine inhaltliche Schwerpunktsetzung und damit verbundene thematische Negationen sind unumgänglich. Auf die Erforschung von Kontinuitäten und Brüchen im Umgang mit psychischen Erkrankungen zwischen Antike, Mittelalter, Früher Neuzeit und der Untersuchungszeit wird bewusst verzichtet. Auch die Organisationgeschichte der „Irrenbehandlung“ sowie deren regional und temporär unterschiedliche Entwicklung innerhalb Europas sind nicht Thema dieser Abhandlung.⁴⁶ Ebenso wenig sind es die Forschungsansätze und Therapiekonzepte der akademischen Medizin und deren fachwissenschaftliche Debatten. Da das Untersuchungsgebiet im 17. und 18. Jahrhundert bis auf wenige Ausnahmen katholisch geprägt war, werden religiöse Therapien anderer Religionsformen übergangen. Des Weiteren wird die Untersuchung von geschlechtsspezifischen Auftretensformen von, und Umgangsweisen mit, psychischen Erkrankungen

⁴⁴ Clifford Geertz merkte an: „Der Ort der Untersuchung ist nicht der Gegenstand der Untersuchung. Ethnologen untersuchen nicht Dörfer (Stämme, Städte, Wohnbezirke...), sie untersuchen in Dörfern. Man kann verschiedene Dinge an verschiedenen Orten untersuchen, und manche Dinge (...) kann man am besten an begrenzten Örtlichkeiten untersuchen. Aber das macht den Ort nicht zu dem, was man gerade untersucht.“ (Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1987, S.32). Giovanni Levi paraphrasierte das Statement später zu dem bekannten Satz: „Historians do not study villages... they study in villages.“ (Giovanni Levi: On Microhistory, in: Burke, Peter (Hg.): New Perspectives on Historical Writing. Pennsylvania 2001², S.100).

⁴⁵ Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1987, S.41.

⁴⁶ Dieser Bereich ist bereits verhältnismässig gut erforscht, wie bereits im vorangehenden Kapitel 1.1 erläutert wurde.

ausgeklammert und der Genderforschung überlassen.⁴⁷ Die Themenstellung bietet außerdem keinen Raum um auf zeitgenössische gesellschaftliche Diskurse wie beispielsweise die Diskussion über die sog. „Schwärmerei“ in der deutschen Spätaufklärung oder den bürgerlichen Einstellungswandel gegenüber seelischen Abweichungen einzugehen.⁴⁸

Die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit lässt sich, innerhalb des gewählten zeitlichen und räumlichen Rahmens, auf drei wesentliche Themenkomplexe verdichten, die jeweils durch eine Reihe von Leitfragen charakterisiert sind.

Erster Kernbereich ist die eingehende quantitative und qualitative Analyse psychischer Erkrankungen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert. Erklärtes Forschungsziel ist die Identifikation und Charakterisierung der am häufigsten auftretenden psychischen Erkrankungen auf Grundlage der Mirakelbücher. In diesem Zusammenhang sollen die folgenden Fragen beantwortet werden:

- Können die historischen Krankheitsbeschreibungen der Mirakelbücher Aufschluss über die psychischen Erkrankungen des 17. und 18. Jahrhunderts geben?
- Welches Vokabular und welche Klassifikationssysteme wurden in den Mirakelbüchern für die Beschreibung psychischer Erkrankungen verwendet?
- Welche Formen psychischer Erkrankungen waren in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert verbreitet? Wodurch waren die Krankheitsbilder charakterisiert?
- Was waren Faktoren, die psychische Erkrankungen auslösen konnten, und welchen Ursachen wurden sie zugeschrieben?

Das zweite zentrale Element der vorliegenden Arbeit bildet die Rekonstruktion historischer Lebensbilder auf Basis der dokumentierten individuellen Votationsakte sowie weiterer archivalischer Quellen. Ziel ist es, anhand von Einzelschicksalen, als

⁴⁷ Richtungsweisend sind in diesem Zusammenhang beispielsweise die Arbeiten von Karen Nolte und Heide Wunder. Vgl. Karen Nolte: *Gelebte Hysterie. Erfahrung, Eigensinn und psychiatrische Diskurse im Anstaltsalltag um 1900.* (= Geschichte und Geschlechter 42) Frankfurt a.M. 2003; dies.: „Ich traute ihm nicht viel“ – Gattenmord, Hysterie und Geschlechterverhältnisse um 1900, in: Flemming, Jens/ Puppel, Pauline/ Vanja, Christina/ Wörner-Heil, Orthrud (Hg.): *Lesarten der Geschichte. Ländliche Ordnungen und Geschlechterverhältnisse. Festschrift für Heide Wunder zum 65. Geburtstag.* Kassel 2004, S.447-464; dies.: Barbara Duden: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730,* in: Löw, Martina/ Mathes, Bettina (Hg.): *Schlüsselwerke der Geschlechterforschung.* Wiesbaden 2005, S.226-239 oder Heide Wunder: „Er ist die Sonn', sie ist der Mond“: *Frauen in der Frühen Neuzeit.* München 1992.

⁴⁸ Siehe hierzu exemplarisch die Arbeit von Doris Kaufmann: *Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die ‚Erfindung‘ der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850.* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 122) Göttingen 1995, bes. S.55-78 und S.111-193.

„normalen Ausnahmefällen“⁴⁹, exemplarisch die Spiegelungen der psychischen Krankheitsbilder in der historischen Lebenswirklichkeit zu verdeutlichen. Leitend ist dabei die Beantwortung der folgenden Forschungsfragen:

- Wie wurde vor Beginn der institutionalisierten Psychiatrie mit psychisch kranken Personen verfahren?
- Können, ausgehend von Votationsakten auf archivalischer Basis, Informationen über psychisch Kranke in einer Zeit vor Beginn der institutionalisierten Psychiatrie gewonnen werden?
- Ist der neue methodische Ansatz fruchtbar? Ist es möglich, Lebensbilder einzelner Personen zu rekonstruieren und individuelle Erfahrungen und Reaktionsweisen in Erleben und Umgang mit der psychischen Erkrankung sichtbar zu machen?

Durch Einzelfälle können zwar keine allgemeingültigen Aussagen getroffen werden, jedoch durchaus irrige Annahmen falsifiziert werden. Die hochaufgelösten Lebensbilder der psychisch kranken Individuen sollen helfen, tradierte Annahmen kritisch zu hinterfragen und neue Thesen zu entwickeln. Diese können dann entweder im weiteren Verlauf der Arbeit auf breiterer Basis validiert werden oder als Desiderate den wissenschaftlichen Diskurs anregen.

Der dritte wesentliche Teilbereich der Arbeit widmet sich der Erforschung des therapeutischen Umgangs mit psychischen Erkrankungen mit Schwerpunkt auf dem religiösen System. Zum Ziel, einer differenzierten Sichtweise der historischen Lebenswirklichkeit psychisch kranker Personen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert, soll die Beantwortung der folgenden Fragen beitragen:

- Welche Behandlungsoptionen hatten psychisch kranke Personen zur Untersuchungszeit innerhalb der altbayerischen Heilkultur?
- Welches Therapiespektrum wurde innerhalb des religiösen Systems im altbayerischen Raum bei psychischen Erkrankungen angewandt?
- Welche Rolle kam Wallfahrten als zeitgenössischer praxis pietatis bei der therapeutischen Behandlung und „Heilung“ psychischer Erkrankungen zu?

⁴⁹ Carlo Ginzburg/ Carlo Poni: Was ist Mikrogeschichte?, in: Geschichtswerkstatt 6 (1985), S.51.

-
- Treffen die verbreiteten psychiatriehistorischen Thesen der „großen Gefangenschaft“ (Foucault) und gesellschaftlichen Ausgrenzung psychisch kranker Personen auf Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert zu?
 - Welche Resultate erzielten die religiösen Therapien psychischer Erkrankungen im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts; gab es Belege für erfolgreiche Behandlungen?

Eine holistische Schau kultureller Praxissysteme, wie sie beispielsweise Bronislaw Malinowski anstrebte, ist auf historischer Ebene nicht möglich. „Die“ Geschichte des „Wahnsinns“ gibt es nicht – zu vielfältig und wenig uniform sind seine Erscheinungsformen. Das Ideal einer „histoire totale“ psychischer Erkrankungen kann auch im Kontext des religiösen Systems in Altbayern lediglich „Fluchtpunkt und regulative Idee“⁵⁰ sein. Arthur E. Imhof ist beizupflichten, wenn er betont: „Wir müssen lernen, die Fragen nicht von Anfang an falsch zu stellen, hier also nicht nach Repräsentativität zu suchen, wo es immer nur darum gehen kann, aufzuzeigen, wie es in einem unter hundert möglichen Fällen gewesen ist. Die Antworten werden auch dann noch wichtig genug sein“⁵¹. Die aus der Analyse der altbayerischen Mirakelbücher und den rekonstruierten Einzelbiographien abgeleiteten Erkenntnisse weisen über die Situation in Altbayern hinaus. Durch die vorliegende Arbeit erhält, trotz ihrer regionalen und inhaltlichen Begrenzungen, so auch das wenig erforschte Gesamtthema psychischer Erkrankungen im 17. und 18. Jahrhundert stärkere Plastizität.

⁵⁰ Olivia Hochstrasser: Ein Haus und seine Menschen 1549-1989. Ein Versuch zum Verhältnis von Mikroforschung und Sozialgeschichte. Tübingen 1993, S.280.

⁵¹ Arthur E. Imhof: Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren – und weshalb wir uns heute so schwer damit tun. München 1984, S.54.

1.3 Untersuchungsdesign – Psychische Erkrankungen im Spannungsfeld von Makro- und Mikrohistorie

„The historical material enables us to trace thousands of individuals, rather than tens, and to follow them through their whole lives in a number of cases.“⁵², so Alan Macfarlane. Die vorliegende Untersuchung versucht diesem Anspruch durch den gewählten Forschungsansatz mit wechselseitiger Anwendung des Methodenrepertoires von Psychologie und Europäischer Ethnologie/Volkskunde, gerecht zu werden. In diesem Kapitel wird das aus einer Kombination von makro- und mikroanalytischen Elementen bestehende Untersuchungsdesign, das zur Operationalisierung der im vorhergehenden Teil definierten Forschungsfragen gewählt wurde, näher erläutert.

1.3.1 Die Kombination von Makro- und Mikroanalyse vor dem theoretischen Hintergrund der Habermas'schen „Theorie des kommunikativen Handelns“

Nach dem mit dem Perspektivenwechsel in der Historiographie verbundenen langwierigen Streit zwischen Anhängern einer erfahrungsgeschichtlich-mikrotheoretischen Perspektive und Vertretern der makrohistorischen Sozialgeschichtsforschung über die beste Darstellungsweise von historischen Ereignissen wird inzwischen im wissenschaftlichen Diskurs auf breiter Ebene eine Integration beider Ansätze favorisiert.⁵³ Die Notwendigkeit einer Verbindung von

⁵² Alan Macfarlane: *Reconstructing Historical Communities*. Cambridge 1977, S.202.

⁵³ Zu einem Überblick über die Diskussion zwischen Vertretern von Mikrohistorie und Strukturgeschichte vgl. Winfried Schulze: *Mikrohistorie versus Makrohistorie? Anmerkungen zu einem aktuellen Thema*, in: Meier, Christian/ Rösen, Jörn (Hg.): *Historische Methode*. (= Beiträge zur Historik 5) München 1988, S.319-341; ders.: *Einleitung*, in: ders. (Hg.): *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion*. Göttingen 1994, S.6-18. Der bedeutendste deutsche Verfechter der mikrohistorischen Position war Hans Medick, exemplarisch in: Hans Medick: „Missionare im Ruderboot“? *Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, in: Lütke, Alf (Hg.): *Alltagsgeschichte: zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Frankfurt a.M. 1989, S.48-84; ders.: *Mikro-Historie*, in: Schulze, Winfried (Hg.): *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion*. Göttingen 1994, S.40-53. Prominente Vertreter einer makrotheoretischen Perspektive waren Hans-Ulrich Wehler und Jürgen Kocka, siehe exemplarisch: Jürgen Kocka: *Historisch-anthropologische Fragestellungen – ein Defizit der Historischen Sozialwissenschaft?*, in: Hans Süssmuth (Hg.): *Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte*. Göttingen 1984, S.73-83; ders.: *Sozialgeschichte zwischen Struktur und Erfahrung. Die Herausforderung der Alltagsgeschichte*, in: ders.: *Geschichte und Aufklärung. Aufsätze*. Göttingen 1989, S.29-44; ders.: *Perspektiven für die Sozialgeschichte der neunziger Jahre*, in: Schulze, Winfried (Hg.): *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion*. Göttingen 1994, S.33-39; Hans-Ulrich Wehler: *Literarische Erzählung oder kritische Analyse? Ein Duell in der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft*. (= Wiener Vorlesungen im Rathaus 131). Wien 2007.

Mikro- und Makrohistorie hat Siegfried Kracauer bereits vor der „Erfindung“ der Mikrogeschichte betont.⁵⁴ Er kam, im Interesse größerer Vollständigkeit, zu der zentralen Erkenntnis: „Makro-Geschichte kann nicht Geschichte im idealen Sinn werden, es sei denn, sie ziehe Mikro-Geschichte nach sich.“⁵⁵ Und konstatierte: „Aus diesem Grund sind aufmerksame Historiker, die nach Geschichte in ihrer Fülle streben, für eine wechselseitige Durchdringung von Makro- und Mikro-Geschichte.“⁵⁶ Ebenso hat Michel Vovelle die Alternative zwischen individueller Biographie und serieller Untersuchung zurückgewiesen und spricht stattdessen von der „Notwendigkeit eines dialektischen Austauschs (...) zwischen der globalen, ausgreifenden Untersuchung, welche allein die serielle Methode erlaubt, und der in die Tiefe gehenden Analyse der Fallstudie.“⁵⁷ Eine bloße Koexistenz beider widersprüchlicher Ansätze genügt, auch unter Berücksichtigung der postmodernen Pluralisierungsdynamik der Geschichtswissenschaften, dem erkenntnistheoretischen Anspruch wissenschaftlicher Forschung nicht. Für eine Verknüpfung mikro- und makrohistorischer Ansätze haben sich in den letzten Jahren beispielsweise auch Peter Burke, Richard van Dülmen, Christian Giordano und Hans Medick eindringlich ausgesprochen.⁵⁸

Die Kombination einer quantitativen und qualitativen Metaanalyse auf der Makroebene mit mikrohistorischen qualitativen Einzelfallanalysen soll in dieser Arbeit vor dem theoretischen Hintergrund von Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“⁵⁹ und dem darin entwickelten zweistufigen

⁵⁴ Vgl. hierzu Siegfried Kracauer: *Geschichte – Vor den letzten Dingen*. Frankfurt a.M. 1971, Kap.V. Die Struktur des historischen Universums, S.125-161, bes. S.140-156.

⁵⁵ S. Kracauer ebd., S.142.

⁵⁶ S. Kracauer ebd., S.144.

⁵⁷ Michel Vovelle: *Serielle Geschichte oder „case studies“: ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma?*, in: Raulff, Ulrich (Hg.): *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*. Berlin 1987, S.116.

⁵⁸ Vgl. Peter Burke: *Historiker, Anthropologen und Symbole*, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*. Berlin 1992, S.28; Richard van Dülmen: *Historische Anthropologie. Entwicklung – Probleme – Aufgaben*. Köln 2001², S.105; Christian Giordano: *Gegenwärtige Vergangenheiten. Überlegungen zur (Un)Möglichkeit einer historischen Anthropologie*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 2005, S.28 sowie Hans Medick: *Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie*, in: *Historische Anthropologie* 9 (2001), S.88.

⁵⁹ Die „Theorie des kommunikativen Handelns“ hat nach ihrer Veröffentlichung im Jahr 1981 einen regen wissenschaftlichen Diskurs ausgelöst. Vgl. hierzu exemplarisch: Axel Honneth/ Hans Joas (Hg.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt a.M. 2002³; Peter Kiwitz: *Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens*. (= *Übergänge* 9) München 1986, bes. S.96-109 sowie S.195-200; Friedhelm Koch: *Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns als Kritik von Geschichtsphilosophie*. (= *Europäische Hochschulschriften* 174) Frankfurt a.M. 1985 oder Ulf Matthiesen: *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*. (= *Übergänge* 2) München 1983.

Gesellschaftskonzept von „System“ und „Lebenswelt“ vollzogen werden.⁶⁰ Habermas definiert Kommunikatives Handeln als die „einvernehmliche Koordinierung von Handlungsplänen individueller Teilnehmer“⁶¹. Die kommunikativ handelnden Subjekte verständigen sich vor dem Horizont einer ihnen gemeinsamen „Lebenswelt“⁶², die Habermas als selbstverständlichen Erfahrungshorizont begreift.⁶³ „Dem Theoretiker ist die Lebenswelt, wie dem Laien, zunächst als seine eigene Lebenswelt, und zwar auf eine paradoxe Weise ‚gegeben‘. Der Modus des Vorverständnisses oder der intuitiven Kenntnis der Lebenswelt, aus der heraus wir zusammenleben, miteinander handeln und reden“⁶⁴, „die Ressourcen des Hintergrundwissens, aus denen die Interaktionsteilnehmer ihre Interpretationen speisen“⁶⁵, konstituieren für Habermas die Lebenswelt. Diese besteht aus den drei Aspekten Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit, die zugleich als Hintergrund für jegliche intersubjektive Kommunikation dienen und sich über das Medium des kommunikativen Handelns als Interpretationsmechanismus reproduzieren.

Habermas selbst schlägt, aufgrund der begrenzten gesellschaftstheoretischen Reichweite des Lebensweltkonzepts vor, „Gesellschaften gleichzeitig als System und

⁶⁰ Ideen für die fruchtbare Anwendung wissenschaftlicher Theorien entstehen nicht in jeder Studie völlig neu, sie werden von anderen Untersuchungen übernommen und in einen andersgearteten Forschungszusammenhang integriert. Die Habermas'sche „Theorie des kommunikativen Handelns“ wurde erstmals von Detlev Peukert zur Verknüpfung von Mikro- und Makroebene herangezogen. Peukert plädierte dafür, dass historische Studien eine „mittlere methodische Ebene zwischen räumlich und zeitlich begrenzter Detailforschung und weitgespanntem Deutungsentwurf“ (S.62) anzielen sollten und hat in diesem Kontext auf das Modell von Jürgen Habermas verwiesen. Vgl. Detlev Peukert: Neuere Alltagsgeschichte und Historische Anthropologie, in: Hans Süssmuth (Hg.): Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte. Göttingen 1984, S.63-66; Des Weiteren wurde der Ansatz von Jürgen Habermas auch von Olivia Hochstrasser im Rahmen ihrer mikrohistorischen Dissertation herangezogen. Olivia Hochstrasser: Ein Haus und seine Menschen 1549-1989. Ein Versuch zum Verhältnis von Mikroforchung und Sozialgeschichte. Tübingen 1993, bes. S.255-259.

⁶¹ Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 1.: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M. 1987⁴, S.442.

⁶² Der Terminus „Lebenswelt“ entstammt ursprünglich der Philosophie und wurde von Edmund Husserl im Rahmen seiner Phänomenologie entscheidend geprägt. Husserl definierte Lebenswelt als „die raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren und über die erfahrenen hinaus als erfahrbar wissen“ (Husserl, 1962, S.141, im Original 1936). Die Lebenswelt stellt somit eine notwendige Bedingung jeder Erfahrung dar. Alfred Schütz führte das Konzept in die soziologische Analyse ein, indem er es, über Husserl hinausgehend, zu einer Soziologie des Alltags erweiterte. Lebenswelt bei Schütz ist die fraglos gegebene Wirklichkeit, „das als selbstverständlich erfahrene alltägliche Wissen, dessen Inhalt jeweils von subjektiv konstruierten Interpretationen bestimmt wird. Die Welt, in der die Subjekte leben, ist also nicht der Boden aller ihrer Interpretationen, sondern deren Produkt, deren Projektion“ (Kiwitz, S.118). Lebenswelt, oder wie es später heißt, Alltagswelt, ist dabei immer sowohl intersubjektiv als auch gesellschaftlich determiniert. Entscheidende Bedeutung erlangte dann die soziologische Interpretation des Lebensweltbegriffs von Jürgen Habermas.

Vgl. Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. (= Husserliana VI) Den Haag 1962; Peter Kiwitz: Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens. (= Übergänge 9) München 1986, S.111-118.

⁶³ Vgl. Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 1.: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M. 1987⁴, S.449.

⁶⁴ Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 2.: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987⁴, S.589.

⁶⁵ Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 1.: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M. 1987⁴, S.442.

Lebenswelt zu konzipieren.⁶⁶ Die Lebenswelt bildet dabei den strukturellen Rahmen, der die Ausbildung übergeordneter gesellschaftlicher Systeme erst ermöglicht. Die Systeme verkörpern durch zweckrationales Handeln bestimmte Gesellschaftsbereiche, wie beispielsweise bürokratische Staatsapparate, die ihrerseits auf die Lebenswelt als das Produkt historischer Verhältnisse rückwirken und ihre Struktur determinieren. Gesellschaften stellen für Habermas, gemäß Friedhelm Koch, „systematisch stabilisierte Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen dar.“⁶⁷ Dabei sind sowohl Sozialintegration durch lebensweltliche Deutungen als auch Systemintegration über materielle Reproduktion gleichermaßen als Strukturmechanismen für gesellschaftliche Entwicklung notwendig, da nur so Lernprozesse entstehen und Wissen entwickelt werden können. System und Lebenswelt stellen somit grundlegende Bestandteile der Gesellschaft dar, die sich jedoch in einem permanenten Spannungsverhältnis befinden - „Konflikte entstehen also an den Nahtstellen zwischen System und Lebenswelt.“⁶⁸ Habermas kommt, angeregt durch Max Weber, zu dem Schluss, dass sich seit der Zeit der Reformation System und Lebenswelt zunehmend voneinander entkoppelt haben, was in der Moderne zu einer Kolonialisierung und Institutionalisierung der Lebenswelt durch das System geführt hat.⁶⁹ Habermas konstatiert: „Störungen der materiellen Reproduktion der Lebenswelt nehmen in modernisierten Gesellschaften die Gestalt von hartnäckigen Systemungleichgewichten an; diese wirken sich entweder unmittelbar als Krisen aus; oder sie rufen Pathologien in der Lebenswelt hervor.“⁷⁰ Das Resultat der Konflikte zwischen System und Lebenswelt sind Sinnverlust und Entfremdung in den modernen Gesellschaften.

Das zweistufige Gesellschaftskonzept von System und Lebenswelt ermöglicht den Forderungen der Alltagsgeschichte nach einem Perspektivenwechsel eine

⁶⁶ Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 2.: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987⁴, S.180.

⁶⁷ Friedhelm Koch: Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns als Kritik von Geschichtsphilosophie. (= Europäische Hochschulschriften 174) Frankfurt a.M. 1985, S.149.

⁶⁸ Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 2.: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987⁴, S.581.

⁶⁹ Vgl. J. Habermas ebd., S.470.

⁷⁰ Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 2.: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987⁴, S.565.

theoretische Grundlage. Habermas legt dar, dass jedes Gesellschaftskonzept an ein, zum Begriff des kommunikativen Handelns komplementäres, Lebensweltkonzept geknüpft werden muss.⁷¹ Gleichzeitig wird von Jürgen Habermas jedoch auch die enge Verflechtung der lebensweltlichen Mikroebene mit der systemischen, übersubjektiven Makroebene betont und vor der Verabsolutierung einer der beiden Perspektiven gewarnt. Das Modell bietet damit die Möglichkeit, die gegensätzlichen Standpunkte der Debatte um die theoretische Grundposition einer erneuerten Geschichtswissenschaft zu vereinen. Detlev Peukert sieht in der Habermas'schen Theorie das Potential „zwischen der Mikro- und der Makroebene von Geschichte, zwischen Erfahrungsbezügen und Systemanalysen sowie zwischen einer anthropologischen und einer im strengeren Sinne sozialgeschichtlichen Fragestellung zu vermitteln, zumindest was die Erforschung der modernen Welt angeht.“⁷²

Abgesehen vom hohen Abstraktionsniveau der Theorie des kommunikativen Handelns, stellt sich, in Bezug auf ihre Anwendbarkeit im Rahmen der vorliegenden Untersuchung, somit die Frage nach ihrer Historizität. Habermas selbst siedelt die gesamte Geschichte der Neuzeit vom 16. bis 20. Jahrhundert auf der Stufe der „staatlich organisierten“, „modernen Gesellschaft“ an. Die Untersuchungszeit fällt in die Periode der zunehmenden Entkoppelung von System und Lebenswelt, die sich von der Reformation bis zur Industrialisierung erstreckt. Als Folge dieser zunehmenden Rationalisierung der Lebenswelt kommt den systemischen Steuerungselementen Macht und Geld eine gesteigerte Bedeutung zu. Kulturelle Werte und Normen verlieren hingegen an Einflusskraft auf die menschliche Handlungslogik.⁷³ Die Konzepte von System und Lebenswelt verfügen bereits im Zeitraum von 1600 bis 1800 über einen hinreichenden Differenzierungsgrad, um eine Übertragbarkeit des Modells auf die Untersuchungszeit zu rechtfertigen. Zu einer offenen Eskalation der Konflikte zwischen System und Lebenswelt kommt es jedoch erst in der darauf folgenden geschichtlichen Entwicklungsstufe der Moderne.

⁷¹ Vgl. Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 1.: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M. 1987⁴, S.452.

⁷² Detlev Peukert: Neuere Alltagsgeschichte und Historische Anthropologie, in: Hans Süßmuth (Hg.): Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte. Göttingen 1984, S.64.

⁷³ Vgl. Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 2.: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987⁴, S.522-574.

Wenn man den komplexen Prozessen der historischen Realität auch nur annähernd gerecht werden will, ist eine enge Verflechtung von systemischer und lebensweltlicher Perspektive, wie sie Habermas in seiner Theorie des kommunikativen Handelns betont, auch im Forschungsprozess unabdingbar. Das offene, analytische Modell von Jürgen Habermas eignet sich nicht nur als grundlegendes theoretisches Ordnungsschema für eine umfassende Gesellschaftsgeschichte. Es bildet auch die theoretische Argumentationsgrundlage für das Untersuchungsdesign der vorliegenden Arbeit. Als Forschungszugang wurde ein methodenpluralistischer, diachroner Ansatz gewählt, der eine quantitative, makrohistorische Metaanalyse mit qualitativen Betrachtungen und mikrohistorischen Einzelfallanalysen kombiniert. Durch die Kombination von psychologischen und volkskundlichen Forschungsmethoden sollen Defizite der einzelnen Ansätze gemindert und das Erklärungspotenzial vergrößert werden. Der gewählte interdisziplinäre Ansatz zwischen Psychologie und Europäischer Ethnologie/Volkskunde soll auf diesem Weg ermöglichen, die historische Lebenswelt psychisch kranker Personen aus einem veränderten Blickwinkel zu betrachten. Das methodische Vorgehen der vorliegenden Arbeit wird in den nächsten beiden Abschnitten „Quantitative und qualitative Metaanalyse“ und „Mikroanalytische Lebensbilder“ detailliert offen gelegt.

1.3.2 Quantitative und qualitative Metaanalyse

Wie in Kapitel 1.1 dargelegt, bestehen hinsichtlich der Erforschung psychischer Erkrankungen und religiöser Therapien im Zeitraum vor 1800 gravierende Forschungsdefizite. Art und Auftretenshäufigkeit von psychischen Erkrankungen sowie der zeitgenössische Umgang mit selbigen wurden, mit wenigen Ausnahmen, bis dato nur am Rande in wissenschaftlichen Arbeiten behandelt.⁷⁴ In diversen Artikeln, Dissertationen und Wallfahrtsmonographien konnten jedoch Verweise auf psychische Erkrankungen gefunden werden. Um die vorhandenen Erkenntnisse angemessen zu integrieren, erfolgte als erster Zugang zur Thematik eine

⁷⁴ Vgl. für einen Überblick über den Forschungsstand Kapitel 1.1 „Forschungszusammenhang und Forschungsstand“.

umfassende Auswertung von Ergebnissen zu psychischen Erkrankungen auf Basis der bisherigen Wallfahrtsforschung. In den Sozialwissenschaften wird eine derartige Vorgehensweise, bei der die Resultate verschiedener Einzeluntersuchungen zusammenfassend aggregiert werden, als „Metaanalyse“⁷⁵ bezeichnet. In der vorliegenden Arbeit wurden 59 Auswertungen von Mirakelbüchern einer quantitativen und qualitativen Metaanalyse mit speziellem Fokus auf psychische Erkrankungen unterzogen. Insgesamt sind mindestens 122 Mirakelbücher in die Sekundäranalyse eingeflossen, da in vielen Arbeiten mehrere Mirakelbücher als Quellen verwendet wurden.⁷⁶ Zunächst wurden die Daten aus den Mirakelbuchauswertungen so differenziert wie möglich in Bezug auf Nomenklatur, Quellenart (handschriftlich vs. gedruckt) sowie Untersuchungszeit und -raum übertragen.⁷⁷ Dieser Datenpool wurde durch die deskriptiv-statistische Primärauswertung von 20 handschriftlichen oder zeitgenössisch gedruckten Mirakelbüchern sowie von 37 edierten und neuaufgelegten Mirakelbüchern, wie beispielsweise dem Mirakelbuch von

⁷⁵ Vgl. Jürgen Bortz: Statistik für Sozialwissenschaftler. Berlin 1999⁵, S.213 & S.251. Der Begriff „Metaanalyse“ wurde 1976 von dem Psychologen Gene V. Glass geprägt. Er definierte Metaanalyse als „analysis of analyses“ und befürwortete eine Verwendung des Begriffs in Zusammenhang mit der statistischen Analyse einer größeren Sammlung von Untersuchungsergebnissen mit dem Ziel die empirischen Einzelbefunde zu integrieren. Siehe hierzu: Gene V. Glass: Primary, Secondary and Meta-Analysis of Research, in: Educational Researcher Vol. 5, Nr. 10 (1976), S.3-8, insbesondere S.3.

⁷⁶ In Fällen, in denen keine Anzahl der ausgewerteten Mirakelbücher angegeben wurde, erfolgte als konservative Schätzung die Annahme eines Mirakelbuches als Datenquelle.

⁷⁷ Generell wurden die von den Autoren der Primärauswertungen verwendeten Bezeichnungen für psychische Erkrankungen übernommen. Lediglich sofern durch Textbeispiele differenziertere Einordnungen durchgeführt werden konnten, wurden diese vorgenommen. Bei der Auswertung des Mirakelbuches von Kirchhaslach spricht die Autorin beispielsweise an einer Stelle von „Verwirrung“, im Textauszug heißt es jedoch der „Vernunft beraubt“ (Vgl. Helga Urban: Die Marienwallfahrt Kirchhaslach und ihr Mirakelbuch. Zulassungsarbeit zur Ersten Prüfung für das Lehramt an Volksschulen 1979/II an der Gesamthochschule Eichstätt. Weißenhorn 1979, S.83). Falls die Primärquellen keine Zahlen, sondern nur Prozentwerte angaben, so z.B. in der Arbeit von Daniel Drascek über Oberelchingen, wurden diese Werte auf Basis der genannten Anliegen-/ Mirakelzahl zurückgerechnet und gerundet. (Vgl. Daniel Drascek: „Homo peregrinus“, der Mensch als Fremder in dieser Welt: die Wallfahrt nach Oberelchingen. (= Kulturgeschichtliche Forschungen 7) München 1987). Sofern die Primäranalyse Regesten enthielten, wurden diese ausgezählt und zu absoluten Zahlen kumuliert. Ebenso wurde mit Kurzeditionen verfahren. Diese Vorgehensweise wurde beispielsweise bei den Überblicksauswertungen der Fränkischen Mirakelbücher oder der Salzburger Wallfahrten angewandt. (Dieter Harmening: Fränkische Mirakelbücher, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28 (1966), S.25-240 sowie Johannes Neuhardt (Hg.): Salzburgs Wallfahrten in Kult und Brauch. Katalog zur XI. Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg. Salzburg 1986). Kopferkrankungen, Kopfschmerzen und Schlaganfälle wurden nicht den psychischen Erkrankungen zugerechnet. Sofern die Primärauswertung dies zulies, wurden die Daten zudem zeitlich nach „innerhalb“ und „außerhalb“ der Untersuchungszeit getrennt, wie beispielsweise bei den Auswertungen der Inchenhofener oder Bogenberger Mirakelbücher (Liebs= und Wundervolle Gnaden=Ketten, Das ist: kurze Verfassung der Wunder= und Gutthaten, Welche in dem fern= und weitberühmten Gottshauß zu Inchenhofen einem Churfürstl. Marckt in Ober=Bayrn gewürcket Der allgemeine Wunderthätige Nothhelfer Abbt und Beichtiger St. LEONARDUS, Durch dessen himmlische Kraft und vil=vermögende Vorbitt von 500. Jahren her, bey 5000. Wunder= und Gutthaten, so wohl an Menschen, als an dem unvernünftigen Vieh geschehen seynd, und noch fast täglich geschehen. Deren auf hoch= und niederen Stands=Persohnen oftern anmahnen, nur etliche, beliebender Kürze halber AO. 1659 zusammen geschrieben, weyland der hochwürdige, Wohl=Edelgebohrne Herr, Herr MARTINUS, Abbt der Churfürstl. Stiftung und Closters Fürstenfeld, Nunmehr aber auf eifriges Ansuchen inbrünstiger Liebhaber des H. Leonardi mit neuen Wunder= und gitthaten vermehret, und zum Druck beförderet Der Hochw. in Gott hoch. Edelgebohrne Herr, Herr ALEXANDER, Der Churfürstl. Stiftung und Closters Fürstenfeld S. & Exempti Ord. Cisterc. würdigst regierender Abbt (...) 3. Auflage. Augsburg 1752 gedruckt bey Martin Simon Pingitzer sowie Ulrich Weidner: Die Inchenhofener Mirakelbücher, in: Altbayern in Schwaben 5 (1982/83), S. 5-33 und Hans Neueder: Der Bogenberg in Niederbayern. 900 Jahre Marienheiligtum. Straubing 2004).

Tuntenhausen aus dem Jahr 1646⁷⁸, ergänzt.⁷⁹ Insgesamt liegen der Untersuchung somit die Inhalte von mindestens 179 Mirakelbüchern mit insgesamt 93480 Mirakeln zu Grunde, darunter 7066 Berichte in Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen.

Aus dieser Datengrundgesamtheit wurden, anhand von räumlichen und zeitlichen Kriterien, mehrere Teilstichproben gebildet:

- Altbayern im 17. & 18. Jahrhundert (n=48)
- Vergleichsgruppe „nicht Altbayern“ im 17. & 18. Jahrhundert (n=30)
- Vergleichsgruppe „Altbayern“ und „nicht Untersuchungszeit“ (n=6)
- Vergleichsgruppe „nicht Altbayern“ und „nicht Untersuchungszeit“ (n=17)
- Mirakelbuchauswertungen mit zeitlichen „Überschneidungen“ (n=8 „Altbayern und n=7 „nicht Altbayern“)

Fokussiert man auf Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert als Untersuchungsraum und -zeit, so umfasst die untersuchte Stichprobe 48 Primär- und Sekundäranalysen mit 44817 Mirakelberichten, von denen 3178 psychische Erkrankungen thematisieren. Auf dieser Datenbasis wurden zeitgenössische Bedeutungsnetze psychischer Erkrankungen rekonstruiert.⁸⁰ In einem ersten Schritt wurden alle in den Mirakelbüchern in Verbindung mit psychischen Erkrankungen verwendeten Krankheitsbezeichnungen hinsichtlich ihres inhaltlichen Sinns soweit wie möglich dechiffriert. Ausgehend von ihrer Bedeutung wurden die Begriffe sodann zu einem semantischen Netz⁸¹ mit fünf übergeordneten Knoten psychischer Erkrankungen gruppiert:

1. Anfallsleiden: Fallsucht und Frais
2. Spielarten des „Wahnsinns“: Unsinnigkeit, Verstand verloren, Verrücktheit, Verwirrung, Raserei und Tobsucht

⁷⁸ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002.

⁷⁹ Für eine vollständige Auflistung der Quellen siehe Anhang 7.2. „Mirakelbücher, Mirakelbucheditionen und Mirakelbuchauswertungen“.

⁸⁰ Für die statistische Auswertung der quantitativen Daten wurden die Softwareprogramme SPSS (Statistical Package of the Social Sciences) in den Versionen 14 bis 21 sowie Excel 2007 und 2013 verwendet.

⁸¹ In dieser Übersicht werden jeweils nur die obersten beiden Hierarchieebenen dargestellt. Die ganze begriffliche Bandbreite, die in den Mirakelbüchern in Verbindung mit psychischen Krankheiten verwendet wurde, wird im Ergebnisteil in Kapitel 3.2 sowie den entsprechenden Unterkapiteln detailliert behandelt.

3. „Gemütskrankheiten“: Melancholie, Schwermut, Trübsal und Verzweiflung
4. „Angststörungen“: Furcht und Erschrecken
5. „Dämonisches Wirken“: „Anfechtung“ und „Dämonische Besessenheit“

Diesen fünf übergreifenden Krankheitsclustern konnten insgesamt 96,4% der altbayerischen Fälle zugeordnet werden. Die Krankheitskategorien wurden bewusst breit gefasst, insbesondere die Spielarten des „Wahnsinns“. Eine weitere Binnendifferenzierung auf unteren Hierarchieebenen wäre zwar jeweils möglich, jedoch nicht immer vollständig trennscharf umzusetzen gewesen.⁸² In der historischen Realität waren die Übergänge zwischen den Subformen der Krankheitskategorien häufig fließend und die genaue Zuordnung vermutlich stark von den Verfassern der Mirakelberichte abhängig. Die verbleibenden 3,6% der Fälle wurden in der Residualkategorie „Sonstiges“ zusammengefasst. Sie handelten beispielsweise von Verzauberung, Nervenkrankheiten, einer „Vergiftung im Kopf“ oder thematisierten psychische Erkrankungen als Begleiterscheinungen anderer Erkrankungen.

Die Rohdaten wurden sodann für jede Krankheitskategorie nach einem vorab definierten Schema analysiert, wobei insbesondere die folgenden Aspekte betrachtet wurden:

- Semantisches Netz: Bezeichnungen, die die Krankheitskategorie umfasst inkl. Fallzahlen und Anzahl der Auswertungen, in denen die Bezeichnung vorkommt
- Häufigkeit: Anteil der Krankheitskategorie an allen altbayerischen Mirakeln (% und Fallzahl) sowie unter den psychischen Erkrankungen (% und Fallzahl); zudem mit und ohne Einbezug der beiden Mirakelbuchauswertungen mit der größten Anzahl an Mirakelberichten in Verbindung mit psychischen Erkrankungen

⁸² Die Kategorie „Dämonisches Wirken“ stellt hierbei eine Ausnahme dar.

-
- Verbreitung: Auftretenshäufigkeit in den Primär- und Sekundärauswertungen sowie durchschnittlicher Anteil der Krankheitskategorie in den einzelnen Mirakelbüchern (arithmetisches Mittel über die Einzelwerte der Auswertungen)
 - Regionale Schwerpunkte: „Top 3“ Wallfahrtsorte mit den prozentual und zahlenmäßig häufigsten Nennungen der Krankheitskategorie
 - Zeitliche Entwicklungen: Auftretenshäufigkeit der Krankheitskategorie im 17. versus 18. Jahrhundert (in Gruppen und bei Einzelbezeichnungen)
 - Quellenart: Auftretenshäufigkeit der Krankheitskategorie in gedruckten versus handschriftlichen Mirakelbüchern im 17. und 18. Jahrhundert

Unter den Vergleichsgruppen war insbesondere die Teilstichprobe der 30 Primär- und Sekundäranalysen von Mirakelbüchern, die nicht aus Altbayern stammten, jedoch während der Untersuchungszeit verfasst wurden, von Bedeutung. Unter den insgesamt 9108 Mirakelberichten dieser Vergleichsgruppe finden sich 1639 Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen. Die Analyseergebnisse dieser Hauptvergleichsstichprobe werden im Ergebnisteil für jede Krankheitskategorie den altbayerischen Werten gegenübergestellt, um generelle Entwicklungen und altbayerische Spezifika adäquat beurteilen zu können. Die Auswertungsergebnisse der weiteren Vergleichsgruppen werden, auch aufgrund der geringen Stichprobengröße, lediglich selektiv in die Darstellung der Untersuchungsergebnisse einbezogen.

Mirakelbücher erfüllen, als systematisch aufgebaute und relativ homogene historische Dokumente, die in hinreichend großer Zahl vorhanden sind, die Quellenanforderungen einer quantitativen Analyse.⁸³ Bei einer quantitativen Auswertung historischer Dokumente sowie durch den gewählten metaanalytischen Ansatz ergeben sich jedoch zwangsläufig einige Einschränkungen. Diese methodenimmanenten Probleme und ihre Auswirkungen auf eine differenzierte Ergebnisinterpretation sollen im Folgenden kurz offengelegt werden. Für eine ausführliche quellenkritische Betrachtung der Mirakelbücher, Mirakelbuch-

⁸³ Vgl. zu den Anforderungen einer quantitativen Auswertung historischer Quellen exemplarisch: Ruth-E. Mohrmann: Möglichkeiten und Grenzen quantitativer Analysen zur städtischen Volkskultur. Drei norddeutsche Fallbeispiele, in: *Ehnologia Europaea* XIV (1984), S.66 sowie Klaus Roth: Historische Volkskunde und Quantifizierung, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 76 (1980), S.40f..

auswertungen, Votivtafeln und Archivalien sei an dieser Stelle auf Kapitel 1.4 verwiesen.

Michel Vovelle bemerkt richtig, dass sich quantitative Analysen nicht der Täuschung hingeben dürften, „mit Hilfe statistischer Methoden, Kraft der Magie der Zahl und des Zählens die Realität umfassend und vollständig zu erfassen“⁸⁴. Auch die vorliegende Metaanalyse kann sich lediglich an die historische Realität annähern, sie jedoch keinesfalls wirklichkeitsgetreu abbilden. Die Defizite sind dem selektiven Charakter sowohl der historischen Quellen selbst wie auch der Primärauswertungen, auf denen die Metaanalyse zu großen Teilen basiert, geschuldet. Die Autoren beider Quellengruppen haben die Dokumente ursprünglich mit einer, dem Forschungsinteresse dieser Arbeit grundverschiedenen Intention verfasst. Die geistlichen Autoren der Mirakelbücher verfolgten primär wallfahrtspropagandistische Ziele und fokussierten entsprechend auf „wundersame Gebetserhörungen“ an ihren Wallfahrtsorten. Im Zentrum des Interesses standen dabei die erfolgten „Heilungen“, weshalb Krankheitssymptome und Therapieversuche vielfach nur knapp dargestellt wurden. In die Mirakelbücher wurden zudem quellenimmanent, mit wenigen Ausnahmen, lediglich „Erfolgswfälle“ aufgenommen. Es gibt keine Statistik, welche die Zahl der Mirakel im Verhältnis zur Zahl der Verlöbnisse erfasst. Insbesondere schwere Formen von psychischen Erkrankungen mit geringen Heilungschancen sind in den Mirakelbüchern wahrscheinlich unterrepräsentiert. In die gedruckten Mirakelbücher ging zudem nur eine Auswahl der handschriftlichen Mirakelberichte ein.⁸⁵ Hier wurden vermutlich kaum leichte psychische Erkrankungen aufgenommen, da bei milder Symptomatik der „Heilungseffekt“ weniger beeindruckend ausgefallen wäre. Bei Mirakelbüchern handelte es sich auch um eine rein katholische Quellengattung, wodurch eine Begrenzung auf die, in Altbayern dominante, katholische Bevölkerung entsteht. In Konsequenz ergibt sich hier vermutlich ein beträchtliches Delta zur historischen Realität, das weder allgemeine Aussagen über die Verbreitung psychischer Erkrankungen noch über die Heilungschancen zur Untersuchungszeit zulässt.

⁸⁴ Michel Vovelle: Serielle Geschichte oder „case studies“: ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma?, in: Raulff, Ulrich (Hg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Berlin 1987, S.125.

⁸⁵ Vgl. Barbara Heller-Schuh: Hilfe in allen Nöten? Inhalte von hoch- und spätmittelalterlichen Mirakelsammlungen im Vergleich, in: Heinzemann, Martin/ Herbers, Klaus/ Bauer, Dieter R. (Hg.): Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen – Erscheinungsformen – Deutungen. (= Beiträge zur Hagiographie 3) Stuttgart 2002, S.153.

Eine Metaanalyse kann den Detaillierungsgrad der ihr zugrunde liegenden Primäranalysen nicht überschreiten. Die Autoren der Primäranalysen versuchten in der Regel einen Gesamtüberblick über die jeweilige Wallfahrt zu geben. Auf Basis der Mirakelbuchauswertungen sind deshalb keine Aussagen zu Geschlechtsverteilung, sozialem Status oder Alterstruktur der Personen mit psychischen Erkrankungen möglich, da diese Angaben nur für die Gesamtheit der Votanten und nicht für spezielle Anliegensgruppen analysiert wurden. Die Primärauswertungen nach dem quantitativen Schema von Karl-Sigismund Kramer⁸⁶ enthalten vielfach auch Angaben zu Auftretenshäufigkeit und Art von psychischen Erkrankungen. Hinweise auf den gesellschaftlichen Umgang mit psychisch kranken Personen oder religiöse Therapien bilden jedoch die Ausnahme. Die Validität der Ergebnisse wird zudem von der methodischen Qualität und Genauigkeit der Primäranalysen beeinflusst. Insbesondere bei der semantischen Detailanalyse traten die methodischen Grenzen der quantitativen Metaanalyse der Mirakelbuchauswertungen deutlich zu Tage. 513 Fälle wurden in zwölf Auswertungen beispielsweise ohne weitere Unterscheidung als „Geisteskrankheiten“ aufgeführt und weitere 185 Fälle in drei Auswertungen nur als „geistig-seelische Anliegen“ bezeichnet. Diese globale Behandlung psychischer Erkrankungen in den Mirakelbuchauswertungen machte eine kritische sprachliche Sekundäranalyse für diese Fälle unmöglich. Die Autoren der Mirakelbuchauswertungen nahmen zudem divergierende Zuordnungen der jeweiligen Anliegen zu Kategorien vor und fassten identische Begriffe unterschiedlich eng oder weit. Das Krankheitsbild der Frais wurde beispielsweise in den Auswertungen teilweise der Epilepsie zugeordnet und in anderen Fällen als separate Krankheit aufgefasst. Andere Autoren wandten statt den Originalausdrücken aus den Mirakelberichten Begriffe aus dem heutigen Sprachgebrauch auf die historischen Krankheitsbilder an. Beispielsweise wurden in mehreren Arbeiten „Depressionen“ als Verlöbnisursache aufgeführt, eine Krankheitsbezeichnung, deren Konzeption auf die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückgeht.⁸⁷ Krankheitsbezeichnungen sind jedoch in der Regel stark durch den

⁸⁶ Vgl. Karl-Sigismund Kramer: Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1951. Festschrift für J.M. Ritz, S.80-102.

⁸⁷ Vgl. German E. Berrios: Mood Disorders. Clinical Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.386. „Depressionen“ als Verlöbnisursache werden beispielsweise von Goerge, Kohlberger oder Neuhardt aufgeführt. (Rudolf Goerge: „Dem Wunderthätigen Hl. Creuz sey dankh gesagt.“ Das Mirakelbuch der ehemaligen Wallfahrtskirche in Obermarckenbach, in: Amperland 17 (1981), S.176-181; Alexandra Kohlberger: Maria Hilf auf dem Lechfeld. 400 Jahre Wallfahrt. (= Beiträge zur Heimatkunde des Landkreises

zeittypischen gesellschaftlichen Kontext sowie ein spezifisches System mentaler Repräsentationen geprägt, so dass eine undifferenzierte Begriffsübertragung zu inhaltlichen Fehlschlüssen führen kann.

Alle Mirakelbücher erneut unter einheitlichen Kriterien auszuwerten wäre über den Umfang einer Dissertation weit hinausgegangen. Alternativ wurde versucht den sekundäranalytischen methodischen Problemen über die Bildung von Krankheitsclustern als Metakategorien mit mehreren Hierarchieebenen gerecht zu werden. Zudem wurde die Datenqualität durch die ergänzende deskriptiv-statistische Primärauswertung mit höherer Trennschärfe der Krankheitskategorien erheblich gesteigert. Die Ergebnisse der quantitativen Analysen wurden durch umfassende qualitative Textbeispiele auf Basis der Primär- und Sekundärauswertungen der Mirakelbücher sowie weiterer zeitgenössischer Quellen und Archivalien, auch jenseits des religiösen Systems, ergänzt. Zudem erfolgte eine umfangreiche, kritische Literaturanalyse. Auf diesem Weg konnten Symptomatik und Ätiologien der historischen Krankheitsbilder facettenreich rekonstruiert werden und es wurden Einblicke in das zeitgenössische Therapiespektrum, insbesondere innerhalb des religiösen Systems, erlangt. Der quellenpluralistische Ansatz ermöglichte so vertiefte Erkenntnisse zu psychischen Erkrankungen im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts.

1.3.3 Mikroanalytische Lebensbilder

„Je höher die Ebene von Allgemeinheit, auf der ein Historiker vorgeht, desto spärlicher wird historische Realität“⁸⁸, konstatierte Siegfried Kracauer. Um die Ergebnisse der quantitativen und qualitativen Metaanalyse zu veranschaulichen, wurden in der vorliegenden Arbeit ergänzend sechs „Porträts des Irrsinns“ als Spiegelungen der zeitgenössischen psychischen Krankheitsbilder im Individuum rekonstruiert. Dabei wurde die in der Psychiatrie gebräuchliche Methode der qualitativen Einzelfallanalyse um den Einbezug historischer Quellen ergänzt, um so zu mikroanalytischen Lebensbildern zu gelangen.

Augsburg) Augsburg 2003 sowie Johannes Neuhardt (Hg.): Salzburgs Wallfahrten in Kult und Brauch. Katalog zur XI. Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg. Salzburg 1986).

⁸⁸ Siegfried Kracauer: Geschichte – Vor den letzten Dingen. Frankfurt a.M. 1971, S.140.

Zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeit und individuellem Dasein in der Geschichte besteht eine dialektische Beziehung, die von Peter L. Berger und Thomas Luckmann wie folgt definiert wird: „Gesellschaft als Teil einer menschlichen Welt, geschaffen von Menschen, bewohnt von Menschen und in einem unaufhörlichen historischen Prozeß wiederum an Menschen schaffend“⁸⁹. Vor diesem Hintergrund erscheint die These von Olivia Hochstrasser, „dass erst in der Untersuchung der kleinsten gesellschaftlichen Einheit, nämlich der einzelnen Persönlichkeit, Mentalität und Lebenswelt rekonstruierbar werden“⁹⁰, berechtigt. Dabei muss das Individuum in seiner Lebenswelt verortet werden, die prägenden lokalen Verhältnisse müssen einbezogen und umfassende Lebenszusammenhänge betrachtet werden – kurz: Kontextualisierungen sind unerlässlich. Bereits der Nestor der Volkskunde Karl-Sigismund Kramer bemerkt: „Um den Charakter vergangenen Volkslebens in seiner Ganzheit zu ergreifen und zu begreifen, bedarf es einer Fülle kleiner und kleinster Einzelzüge aus allen Gebieten des Lebens.“⁹¹ Richard van Dülmen spricht diesbezüglich von einer „subjektorientierten Lebensweltanalyse“⁹² und Peter Borscheid betont die Signifikanz, bei historischen Studien „von der Welt auszugehen, in die der Gruppeneinzelle hineingeboren wird“⁹³, denn „jede Epoche hat ihren eigenen, unverwechselbaren Alltag“⁹⁴. Hans Medick definiert Alltag⁹⁵ als „den kulturell geprägten Handlungs- und Interpretationszusammenhang

⁸⁹ Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.201.

⁹⁰ Olivia Hochstrasser: Ein Haus und seine Menschen 1549-1989. Ein Versuch zum Verhältnis von Mikroforschung und Sozialgeschichte. Tübingen 1993, S.291.

⁹¹ Karl-Sigismund Kramer: Archivalische Quellenforschung, in Zeitschrift für Volkskunde 55 (1959), S.98.

⁹² Richard van Dülmen: Historische Anthropologie. Entwicklung – Probleme – Aufgaben. Köln 2001², S.26.

⁹³ Peter Borscheid: Plädoyer für eine Geschichte des Alltäglichen, in: Borscheid, Peter/ Teuteberg Hans J. (Hg.): Ehe, Liebe, Tod. Zum Wandel der Familie, der Geschlechts- und Generationsbeziehungen in der Neuzeit. Münster 1983, S.8.

⁹⁴ Peter Borscheid: Alltagsgeschichte – Modetorheit oder neues Tor zur Vergangenheit?, in: Schieder, Wolfgang/ Sellin, Volker (Hg.): Sozialgeschichte in Deutschland. Bd.3 Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte. Göttingen 1987, S.96.

⁹⁵ Das gesellschaftliche wie wissenschaftliche Interesse an alltagsgeschichtlichen Themen hat sich seit den 1970er Jahren stark ausgeweitet und die sog. „Alltagsgeschichte“ konnte sich als eigenständige Forschungsrichtung etablieren. Für einen Überblick über die Alltagsgeschichte sowie ihre Möglichkeiten und Grenzen siehe: Peter Borscheid: Plädoyer für eine Geschichte des Alltäglichen, in: Borscheid, Peter/ Teuteberg Hans J. (Hg.): Ehe, Liebe, Tod. Zum Wandel der Familie, der Geschlechts- und Generationsbeziehungen in der Neuzeit. Münster 1983, S.1-14; Peter Borscheid: Alltagsgeschichte – Modetorheit oder neues Tor zur Vergangenheit?, in: Schieder, Wolfgang/ Sellin, Volker (Hg.): Sozialgeschichte in Deutschland. Bd.3 Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte. Göttingen 1987, S.78-100; Wolfgang Hartwig: Alltagsgeschichte heute. Eine kritische Bilanz, in: Schulze, Winfried (Hg.): Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion. Göttingen 1994, S.19-32; Alf Lütke: Einleitung: Was ist und wer treibt Alltagsgeschichte?, in: ders. (Hg.): Alltagsgeschichte: zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt a.M. 1989, S.9-47; ders.: Alltagsgeschichte – ein Bericht von unterwegs, in: Historische Anthropologie 11 (2003), S.278-295; Hans Medick: „Missionare im Ruderboot“? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: Lütke, Alf (Hg.): Alltagsgeschichte: zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt a.M. 1989, S.48-84. Bernd Roeck: Geschichte des Alltags in der frühen Neuzeit. Bemerkungen zu einer historiographischen Richtung, in: Jahrbuch der historischen Forschung in der Bundesrepublik Deutschland 1983, S.30-33. Auch wenn der Begriff „Alltag“ im Folgenden in der Tradition der Vertreter dieser historiographischen Richtung eingeführt wird, so soll an dieser Stelle doch entschieden von der Theorieskepsis der Alltagsgeschichte Abstand genommen werden.

schichtenspezifischer historischer ‚Lebenswirklichkeiten‘, der allerdings immer von materiell gegenständlichen Lebensverhältnissen und deren Veränderungen entscheidend mitgeprägt wurde und wird.“⁹⁶ Durch den Blick auf das Individuum in seiner Alltagswelt werden die subjektbezogenen Formen historischer Lebensbewältigung sichtbar. Es geht um Produktion und Reproduktion wirklichen Lebens, um die tätige Aneignung der Umwelt durch den Menschen.⁹⁷ Die Beteiligten sind dabei als gesellschaftliche Wesen Objekte und Subjekte, Produkte und Initiatoren von Gesellschaft, zugleich.⁹⁸

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurden Individualbiographien psychisch kranker Personen als exemplarische Beispiele, auf deren Basis lebensweltliche Fragen behandelt werden sollen, verfasst. Methodische Verfahren, die dazu dienen Alltagsleben und Lebensweisen zu rekonstruieren, werden innerhalb der Geschichtswissenschaften unter dem Stichwort „Mikrogeschichte“⁹⁹ diskutiert.¹⁰⁰ Ziel mikro- historischer Verfahren ist es, in der Detailgeschichte der einzelnen Lebensläufe sowohl deren Einbindung in die lokalen Verhältnisse als auch in die Geschichte universalere Zusammenhänge darzustellen.¹⁰¹ Methodisch charakteristisch ist eine Reduzierung des Beobachtungsmaßstabes, ein mikroskopischer Blick auf die Untersuchungsgegenstände, der bis dato unbekannte

⁹⁶ Hans Medick: „Missionare im Ruderboot“? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: Lüdtke, Alf (Hg.): Alltagsgeschichte: zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt a.M. 1989, S.63.

⁹⁷ Den Menschen als „Akteur der Geschichte“ (van Dülmen) zu zeigen ist auch das erklärte Ziel der Historischen Anthropologie. Für eine Übersicht über die Historische Anthropologie siehe: Richard van Dülmen: Gesellschaft der Frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozeß. (= Kulturstudien Bibliothek der Kulturgeschichte 28) Wien 1993; ders.: Historische Anthropologie. Entwicklung – Probleme – Aufgaben. Köln 2001²; Hans Medick: Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie, in: Historische Anthropologie 9 (2001), S.78-92; Wolfgang Sofsky: Systematische und historische Anthropologie. Adnoten zu Hans Medicks: „Quo vadis Historische Anthropologie?“, ebd., S.457-461 sowie die Beiträge in: Richard van Dülmen/ Erhard Chvojka/ Vera Jung (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997; Rebekka Habermas/ Nils Minkmar (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992 und Hans Süssmuth (Hg.): Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte. Göttingen 1984. Parallelen zwischen den Erkenntnisinteressen von Volkskunde und Historischer Anthropologie thematisiert Treiber in: Angela Treiber: Volkskunde und Historische Anthropologie. Zu Positionierungen in der Geschichtswissenschaft, in: Bayerische Blätter für Volkskunde 23 (1996), S.142-149.

⁹⁸ Vgl. Alf Lüdtke: Einleitung: Was ist und wer treibt Alltagsgeschichte?, in: ders. (Hg.): Alltagsgeschichte: zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt a.M. 1989, S.12.

⁹⁹ Der geistige Vater des Begriffs „Mikro-Historie“ ist der amerikanische Historiker George R. Stewart, der den Terminus im Jahr 1959 als Definition für seine Geschichtsschreibung einführte. Zuvor wurde das Wort „Mikro-Historie“ in Europa bereits im Jahr 1958 von Fernand Braudel verwendet, allerdings mit pejorativer Konnotation. Die Prägung des Vorstellungsinhalts „Mikro-Historie“ erfolgte dann allerdings vor allem durch italienische Wissenschaftler seit den 1970er und 80er Jahren, mit Edoardo Grendi, Giovanni Levi und Carlo Ginzburg als Vorreitern. Vgl. hierzu exemplarisch: Carlo Ginzburg: Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß, in: Historische Anthropologie 1 (1993), bes. S.169-175.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu auch Alf Lüdtke: Einleitung: Was ist und wer treibt Alltagsgeschichte?, in: ders. (Hg.): Alltagsgeschichte: zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt a.M. 1989, S.20.

¹⁰¹ Vgl. Hans Medick: Weben und Überleben in Laichingen 1650-1900. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 126) Göttingen 1997², S.21.

Realitäten enthüllen soll.¹⁰² Nur aus einer mikrogeschichtlichen Perspektive kann somit der Verschiedenartigkeit sowohl der Lebenswelten psychopathogener Individuen als auch der Auftretensformen psychischer Erkrankungen und der Reaktionen auf selbige in angemessener Weise begegnet werden. Zudem können Fragen des Glaubens und der Frömmigkeit, die fundamentaler Erkenntnisgegenstand dieser Untersuchung sind, laut Otto Ulbricht nur auf der individuellen Ebene substantiell erfasst werden.¹⁰³ In Zusammenhang mit den qualitativen Einzelfallanalysen erfolgte eine Orientierung an mikrohistorischen Arbeiten wie etwa denen von Carlo Ginzburg, Giovanni Levi, Natalie Zemon Davies, Otto Ulbricht oder Arthur E. Imhof.¹⁰⁴

In Anlehnung an Pierre Bourdieu wurde das Individuum als akkumulierte Geschichte begriffen, dessen, mittels der Technik der „Dichten Beschreibung“¹⁰⁵ von Clifford Geertz erstellte, Biographie Informationen über den Umgang mit psychischen Erkrankungen in der Barockzeit liefern kann, die sich qualitativ von den Ergebnissen serieller Analysen unterscheiden. Auf diesem Weg sollten detailreiche, komplexe Lebensbilder entstehen, deren Dichte eine Erweiterung des Blicks über die Grenzen der Alltagswelt hinaus auf eine systematische Ebene ermöglicht. Die ethnologische Perspektive wurde dabei jedoch lediglich, mit Hans Schuhloden, „als Herausforderung zu intensiver Reflexion der Möglichkeiten und Schwierigkeiten des Fremdverstehens“¹⁰⁶ im Rahmen der Anfertigung historischer Lebensbilder begriffen.

¹⁰² Vgl. Giovanni Levi: On Microhistory, in: Burke, Peter (Hg.): New Perspectives on Historical Writing. Pennsylvania 2001², S.99-101.

¹⁰³ Vgl. Otto Ulbricht: Aus Marionetten werden Menschen. Die Rückkehr der unbekanntenen historischen Individuen in die Geschichte der Frühen Neuzeit, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.21.

¹⁰⁴ Vgl. exemplarisch: Carlo Ginzburg: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600. Frankfurt a.M. 1983; ders.: Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte. Berlin 1990; Giovanni Levi: Das immaterielle Erbe. Eine bäuerliche Welt an der Schwelle zur Moderne. Berlin 1985; Natalie Zemon Davis: Die wahrhaftigen Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre. Berlin 2004; Otto Ulbricht: Die Welt eines Bettlers um 1775, in: Historische Anthropologie 2 (1994), S.371-398; Arthur E. Imhof: Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren – und weshalb wir uns heute so schwer damit tun. München 1984, bes. S.27-55.

¹⁰⁵ Die „Dichte Beschreibung“ ist ein von Clifford Geertz auf der Grundlage seines semiotischen Kulturbegriffs entwickeltes ethnographisches Analyseverfahren, das versucht durch eine möglichst detaillierte, komplexe und damit „dichte“ Situationsbeschreibung aus unterschiedlichen Perspektiven zu Generalisierungen im Rahmen des Einzelfalls zu gelangen. Diese Vorgehensweise soll dem Forscher ein vertieftes Verständnis kultureller Systeme ermöglichen. Für detaillierte Erläuterungen zur „Dichten Beschreibung“ siehe Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1987, S.7-43.

¹⁰⁶ Hans Schuhloden: Frühneuzeitliche Volkskultur im Griff der Magie?, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1994, S.190.

Die Erstellung der mikroanalytischen Lebensbilder begann mit der Auswahl eines geeigneten Falles, auf der Basis der altbayerischen Mirakelbucheinträge und/ oder Votivtafeln aus der Untersuchungszeit. Als Prämisse für die Eignung für eine tiefergehende analytische Untersuchung mussten zumindest einige Eckdaten, wie Name und Herkunftsort der Person sowie eine Jahreszahl des Geschehens als Forschungsfundament vorhanden sein. Das wichtigste Hilfsmittel zur historischen Absicherung der Votanten waren sodann klerikale und profane archivalische Quellen. Anhand der in den Pfarrmatrikeln vermerkten Tauf-, Heirats- und Begräbnisdaten konnten zunächst die wichtigsten vitalstatistischen Angaben ermittelt werden. Hierzu zählten, neben reinem Datenmaterial, beispielsweise Informationen über die Zeit der Eheschließung und die Ehedauer, die Beziehungen zwischen den Ehepartnern hinsichtlich Herkunft, Stand und Alter, die Kinderanzahl, die Kindersterblichkeit, Illegitimität, Geschlecht und Geburtenabstände sowie Angaben über das soziale Netzwerk der untersuchten Personen durch die Nennung von Taufpaten und Trauzeugen. Von Interesse waren nicht nur die Familiengeschichten der Individuen, sondern ebenso ihr geographischer Lebensraum und die Verortung des Einzelnen in Gesellschaft und religiösem System, kurz die Gesamtheit des greifbaren kulturell geformten sozialen Lebens. Als Ergänzung des demographischen Datenkorpus wurden aus diesem Grund weitere Quellengruppen herangezogen, um so, in Anlehnung an Hans Medick, „die komplexen Beziehungen erfassen zu können, welche die Lebensgeschichten der Individuen und Familien mit den umfassenderen sozialen, ökonomischen und kulturellen Verhältnissen ihrer Gesellschaften verband.“¹⁰⁷

Historische Biographien lassen sich nur durch Spuren, Symptome und Indizien in den Archivalien rekonstruieren, die zunächst entziffert werden müssen, um zu der dahinter stehenden Wirklichkeit vorzudringen.¹⁰⁸ Ziel der Archivarbeit war es, ausgehend von der klerikalen, adligen oder staatlichen „Herrschaft“, der die Person in der Untersuchungszeit unterstand, möglichst alle historischen Dokumente¹⁰⁹, die mit dem Fall in Zusammenhang standen, aufzuspüren und die vielen kleinteiligen Hinweise zu einem möglichst facettenreichen und „dichten“ Porträt

¹⁰⁷ Hans Medick: *Weben und Überleben in Laichingen 1650-1900. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte.* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 126) Göttingen 1997², S.19.

¹⁰⁸ Vgl. Carlo Ginzburg: *Spurensicherung*, in: ders.: *Spurensicherung. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis.* Berlin 1983, S.71 und S.90.

¹⁰⁹ Für eine Überblicksdarstellung und quellenkritische Diskussion der verwendeten Archivalien siehe Abschnitt 1.4.3.

zusammensetzen. Eine vollständige Rekonstruktion der Vergangenheit ist jedoch prinzipiell nicht möglich und jede geschichtliche Betrachtung bedeutet immer zugleich eine Vereinfachung. Bei der Ergebnisdarstellung wurde deshalb bewusst auf die Erweckung eines falschen Anscheins von Vollständigkeit, Stimmigkeit und Eindeutigkeit der Befunde verzichtet. Die historischen Quellen lieferten kein konzises Bild der Vergangenheit, sondern glichen vielmehr, entsprechend einer Metapher von Peter Hüttenberger, „Telegrammen, die auf dem Übermittlungsweg gestört wurden.“¹¹⁰ Ergänzungen waren deshalb unumgänglich, um den verlorengegangenen Gehalt wieder zu Tage zu fördern oder, um im Sinnbild zu bleiben, das Textfragment in eine verständliche Sprache zu überführen. Die Lücken wurden durch ähnlich geartete Fälle aus den Mirakelbüchern, vergleichbaren Archivalien, zeitgenössischen Quellen und der Literatur zu schließen, oder doch zumindest zu verringern, versucht.¹¹¹ Carlo Ginzburg spricht in diesem Zusammenhang von der „Ergänzung von ‚Wirklichkeiten‘ durch ‚Möglichkeiten‘“¹¹². Entscheidend für die wissenschaftliche Qualität der Arbeit war dabei, die erforderlichen Ergänzungen sichtbar zu machen und die fiktiven Elemente stets einer strengen methodischen Kontrolle sowie einer kritischen Plausibilitätsprüfung zu unterziehen, denn nur wenn „die notwendige Imagination des Historikers methodisch kontrolliert ist, bewahrt sie ihn davor, den Holzweg postmoderner Beliebigkeit zu beschreiten.“¹¹³ Die lebensweltlichen mikroanalytischen Studien können per Definition lediglich einen Teilbereich eines großen Feldes zeigen, der in seinem Verhältnis zum Ganzen systematisch bestimmt und verortet werden muss. Aus diesem Grund erfolgte ein Einbezug des kulturellen, sozialen und politischen makrohistorischen Kontextes zur Erklärung des mikrohistorischen Geschehens. Mit der Entscheidung für die Rekonstruktion historischer Biographien war methodenimmanent auch eine Veränderung der Darstellungsform verbunden. Die

¹¹⁰ Peter Hüttenberger: Überlegungen zur Theorie der Quelle, in: Rusinek, Bernd/ Ackermann, Volker/ Engelbrecht Jörg (Hg.): Einführung in die Interpretation historischer Quellen. Paderborn 1992, S.265.

¹¹¹ Als Vorbild diente dabei Natalie Zemon Davis' Arbeit über Martin Guerre, bei der die Autorin wo immer möglich Wissenslücken durch eine aus Archiven gewonnene Dokumentation, die in Bezug auf Ort und Zeit der verlorengegangenen (oder nie vorhanden gewesenen) Dokumentation ähnlich war, kompensiert hat: „Wo es mir nicht gelang, meinen Mann (oder meine Frau) (...) aufzuspüren, tat ich mein Bestes, um anhand anderer Quellen der Zeit und der Gegend die Welt sichtbar zu machen, die sie wohl vor Augen hatten, und die Reaktionen, die die ihren sein konnten. Was ich hier meinem Leser vorlege, ist zum Teil Invention, jedoch sorgfältig gesteuert durch die Stimmen der Vergangenheit.“ (Natalie Zemon Davis: Die wahrhaftigen Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre. Berlin 2004, S.20).

¹¹² Vgl. Carlo Ginzburg: Beweise und Möglichkeiten. Randbemerkungen zur Wahrhaftigen Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre, in: Zemon Davis, Natalie: Die wahrhaftigen Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre. Berlin 2004, S.190.

¹¹³ Peter Hüttenberger: Überlegungen zur Theorie der Quelle, in: Rusinek, Bernd/ Ackermann, Volker/ Engelbrecht Jörg (Hg.): Einführung in die Interpretation historischer Quellen. Paderborn 1992, S.265.

„Dichte Beschreibung“ wurde wiederholt als „theoretisch-narrative Mischform“¹¹⁴ des Argumentierens etikettiert und damit in die Nähe zur literarischen Erzählung gerückt. Ziel dieser Arbeit war jedoch kein historischer Roman oder eine „Rückkehr zur Erzählkunst“¹¹⁵, sondern die Erstellung einer begrifflich weit gefassten „möglichen Geschichte“¹¹⁶, die sowohl narrative Darstellungen als auch theoretische Überlegungen umfasst und die interpretative Rekonstruktion von umfangreichen, prozesshaften, historischen Zusammenhängen gestattet.

Da sich die Anfertigung von „dichten“ Biographien sehr aufwändig gestaltete, konnten nur wenige Fälle analysiert werden, deren exemplarische Auswahl subjektiv auf datengeleiteter Basis erfolgte. Diese geringe Fallzahl geht notwendigerweise zu Lasten der Vergleichbarkeit und es ist zudem fraglich, ob die ausgewählten Einzelfälle für Untersuchungsraum und -zeit repräsentativ sind. Winfried Schulze spricht diesbezüglich vom „Spannungsverhältnis zwischen Einzelfall und Syntheseversuch mit gesamtgesellschaftlicher Gültigkeit“¹¹⁷. Ein entscheidendes Schlagwort in Zusammenhang mit dem Erkenntnisgewinn mikrohistorischer Einzelfallanalysen ist der von Edoardo Grendi geprägte Terminus des „außergewöhnlichen Normalen“¹¹⁸, ein Oxymoron, das die spezielle, nicht an statistische Signifikanz gebundene Aussagekraft ungewöhnlicher Quellenbelege für die Geschichte postuliert. Eine unikale Quelle kann demgemäß möglicherweise mehr enthüllen als tausendfach stereotype Dokumente. Laut Michel Vovelle wird „heute die

¹¹⁴ Vgl. z.B. Peter Borscheid: Alltagsgeschichte – Modetorheit oder neues Tor zur Vergangenheit?, in: Schieder, Wolfgang/Sellin, Volker (Hg.): Sozialgeschichte in Deutschland. Bd.3 Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte. Göttingen 1987, S.86; Richard van Dülmen: Gesellschaft der Frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozeß. (= Kulturstudien Bibliothek der Kulturgeschichte 28) Wien 1993, S.395.

¹¹⁵ Lawrence Stone spricht sich seit 1979 explizit für ein „revival of narrative“, eine Wiederkehr der Erzählung, in den Geschichtswissenschaften aus. Vgl. Lawrence Stone: Die Rückkehr der Erzählkunst, in: Raulff, Ulrich (Hg.): Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven. Berlin 1986, S.88-102. Eine Rückkehr zur Erzählung wird fachintern jedoch kontrovers diskutiert, Jürgen Kocka hält sie sogar für unvereinbar mit historischer Argumentation. Vgl. Jürgen Kocka: Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation, in: Geschichte und Gesellschaft 10 (1984), 395-408. Auch Hans-Ulrich Wehler und Giovanni Levi setzen sich kritisch mit dem „problem of narrative“ auseinander, vgl. Hans-Ulrich Wehler: Literarische Erzählung oder kritische Analyse? Ein Duell in der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft. (= Wiener Vorlesungen im Rathaus 131). Wien 2007; Giovanni Levi: On Microhistory, in: Burke, Peter (Hg.): New Perspectives on Historical Writing. Pennsylvania 2001², S.109f..

¹¹⁶ Vgl. Carlo Ginzburg: Beweise und Möglichkeiten. Randbemerkungen zur Wahrhaftigen Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre, in: Zemon Davis, Natalie: Die wahrhaftigen Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre. Berlin 2004, S.200.

¹¹⁷ Winfried Schulze: Mikrohistorie versus Makrohistorie? Anmerkungen zu einem aktuellen Thema, in: Meier, Christian/ Rösen, Jörn (Hg.): Historische Methode. (= Beiträge zur Historik 5) München 1988, S.328.

¹¹⁸ Der Begriff wurde von Edoardo Grendi in seinem Aufsatz „Micro-analisi e storia sociale“ eingeführt und lautet im ital. Original „eccezionale normale“ (S.512). Carlo Ginzburg und Carlo Poni nahmen den Terminus auf und entwickelten ihn, ausgehend von der Hypothese, dass die ungewöhnlichere Quelle die potenziell reichhaltigere darstellt, zu einem Konzept, das die besondere Aussagefähigkeit mikro-analytischer Untersuchungen beschreibt. Siehe diesbezüglich: Carlo Ginzburg: Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß, in: Historische Anthropologie 1 (1993), S.191; ders.: Beweise und Möglichkeiten. Randbemerkungen zur Wahrhaftigen Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre, in: Zemon Davis, Natalie: Die wahrhaftigen Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre. Berlin 2004, S.190; ders./ Carlo Poni: Was ist Mikrogeschichte?, in: Geschichtswerkstatt 6 (1985), S.51.

Geschichte von Einzelschicksalen zum Mittel, über das Besondere zum Typischen zu gelangen.“¹¹⁹. Aber nicht nur Rückschlüsse auf das „Normale“ sind möglich, sondern darüberhinaus erlauben ungewöhnliche Quellen bisweilen die Analyse von Vorgängen, über die sonst nur wenig bekannt ist.¹²⁰ Im Rahmen der vorliegenden Arbeit sollte kein Gesamtbild aus einer bloßen Summierung von Einzelbeobachtungen rekonstruiert werden, sondern die Einzelfälle wurden als Exempel behandelt, die keinen Allgemeingültigkeitsanspruch erheben. Dennoch drängten sich, auf Basis der sechs individuellen „Porträts des Irrsinns“, erste Hypothesen zum generellen Umgang mit psychischen Erkrankungen zur Untersuchungszeit förmlich auf, die im weiteren Verlauf der Arbeit auf breiterer Quellenbasis kritisch geprüft wurden. Bei den rekonstruierten Lebensbildern handelt es sich jedoch primär um Einzelporträts, die den Menschen in seiner „historischen Individualität“¹²¹ sichtbar machen wollen, und nicht um ein Gruppenbild des Wahnsinns. Ebenso wie heute gab es auch während der Untersuchungszeit nicht „die Verrückten“, sondern jeder Kranke besaß eine individuelle Anamnese. Bei der Darstellung der Einzelschicksale erfolgte demgemäß eine quellengeleitete thematische Schwerpunktsetzung auf unterschiedliche Aspekte der Krankengeschichte bei den verschiedenen Personen.

Historische Arbeiten sind zu einem gewissen Grad unumgänglich Interpretationen, „sie sind Fiktionen, und zwar in dem Sinn, dass sie ‚etwas Gemachtes‘ sind, ‚etwas Hergestelltes‘ – die ursprüngliche Bedeutung von fictio –, nicht in dem Sinne, dass sie falsch wären, nicht den Tatsachen entsprächen oder bloße Als-ob-Gedankenexperimente wären.“¹²² Die rekonstruierten Lebensbilder stellen nur eine mögliche Form der historischen Wirklichkeit dar. „Psychiatric historians do not simply reiterate the facts of psychiatry’s past. Instead, they fashion one of many possible views of the past.“¹²³ Ziel der Arbeit war es, einen geeigneten Rahmen für die aus den archivalischen Quellen extrahierten historischen Gegebenheiten zu schaffen.

¹¹⁹ Michel Vovelle: Serielle Geschichte oder „case studies“: ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma?, in: Raulff, Ulrich (Hg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Berlin 1987, S.121

¹²⁰ Vgl. Otto Ulbricht: Aus Marionetten werden Menschen. Die Rückkehr der unbekannteren historischen Individuen in die Geschichte der Frühen Neuzeit, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.26.

¹²¹ Winfried Schulze: Mikrohistorie versus Makrohistorie? Anmerkungen zu einem aktuellen Thema, in: Meier, Christian/ Rüsen, Jörn (Hg.): Historische Methode. (= Beiträge zur Historik 5) München 1988, S.333.

¹²² Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1987, S.23.

¹²³ Nicholas P. Spanos: Witchcraft in Histories of Psychiatry: A Critical Analysis and an Alternative Conceptualization, in: Psychological Bulletin 85 (1978), S.435.

Wenn verschiedene Künstler sich desselben Motivs annehmen, entstehen unterschiedliche Gemälde. Ebenso hätten durch eine andersgeartete Darstellung auch andere Lebensbilder der psychisch kranken Personen resultieren können. Die Subjektivität des Forschenden geht unausweichlich in die Arbeit ein – neutrale Texte gibt es nicht. Das Ziel dieser Arbeit ist die Erforschung des Umgangs mit psychischen Erkrankungen, bevor es eine institutionalisierte Psychiatrie im modernen Sinne gab, und vor dem Hintergrund des zeitgenössischen religiösen Systems, doch dies stellt nur einen von vielen möglichen Ausgangspunkten dar. Durch die Wahl einer andersgearteten Vermittlungsfolie wäre auch ein divergierendes Bild der Geschichte entstanden. „Die Kontur der Vergangenheit formt sich immer auch im ‚Echolot‘ der eigenen Anfragen, die sich an die Vergangenheit richten“¹²⁴, so Alf Lüdtkke.

1.4 Quellen und Quellenkritik

Neben der unausweichlich subjektiven Interpretation durch den Verfasser gibt es noch eine Reihe weiterer Einflussfaktoren, die bei quellenbasierten historischen Forschungsarbeiten berücksichtigt werden müssen. „Die Quellen sind weder offene Fenster, wie die Positivisten glauben, noch Mauern, die den Blick verstellen, wie die Skeptiker meinen: Wenn überhaupt, könnten wir sie mit Zerrspiegeln vergleichen.“¹²⁵ Problematisch ist generell, dass die Quellen, je weiter wir in der Geschichte zurückgehen, umso stärker die Tätigkeit von Administrationen, Kirchenvertretern und Angehörigen der gehobenen Schichten widerspiegeln. Aus der Untersuchungszeit sind kaum Egodokumente, sondern überwiegend von Angehörigen der Bildungseliten angefertigte Fremdbeschreibungen erhalten. Das Verhalten der psychisch Kranken wird nur indirekt durch den fremden Blick auf sie überliefert und damit auf die Art und Weise vermittelt, wie sie „die Anderen“ als Objekte für sich konstituiert haben.¹²⁶ Diese gefilterten Bilder „der Anderen“ sind kulturell konditioniert und somit nicht neutral – sie zeigen lediglich ein verformtes Abbild der historischen Wirklichkeit. Die historischen Quellen stellen keinen Spiegel einer objektiven Realität

¹²⁴ Alf Lüdtkke: Alltagsgeschichte – ein Bericht von unterwegs, in: Historische Anthropologie 11 (2003), S.293.

¹²⁵ Carlo Ginzburg: Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis. Berlin 2001, S.34.

¹²⁶ Vgl. Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 2005¹¹, S.457-538, bes. S.493.

dar, sondern reflektieren lediglich die subjektive Realität des Schreibers. Quellenkritisch ist anzumerken, dass die Mehrheit der historischen Dokumente aus Darstellungsinteressen entstanden sind, die von der untersuchten Fragestellung abweichen.¹²⁷ Geschriebenes besitzt zudem gemäß Hilgert „keinen ihm unveränderlich innewohnenden, substantiell eignenden objektiven Sinn- und Bedeutungsgehalt“¹²⁸. Diese Gegebenheiten müssen bei der Auswahl und Interpretation des Datenmaterials explizit berücksichtigt werden. Nur weil eine Quelle nicht objektiv ist, bedeutet dies jedoch keinesfalls, dass sie unbrauchbar ist.¹²⁹ Im Folgenden werden Mirakelbücher, Mirakelbuchauswertungen, Votivtafeln und Archivalien als Hauptquellenkategorien der vorliegenden Arbeit beschrieben und kritisch kommentiert.

1.4.1 Mirakelbücher und Mirakelbuchauswertungen

Mirakelbücher bilden den Grundstock der quantitativen Metaanalyse wie auch der qualitativen Textanalyse. Bei diesem Quellentypus handelt es sich um eine Kumulation schriftlicher Zeugnisse individueller Frömmigkeit an sakralen Orten. Wolfgang Brückner bezeichnet Mirakel als „geistliche Wundererzählungen“¹³⁰, wobei diese Art von Gnadenerweisen jedoch getrennt von den „klassischen“ Wundern der Bibel und Heiligenlegenden betrachtet werden muss. Vielmehr handelt es sich bei Mirakeln um Aufzeichnungen von Gebetserhörungen, die den Gläubigen nach subjektivem Empfinden durch die Fürbitte Marias oder eines Heiligen zuteil wurden.¹³¹ Die geistige Grundlage für die Entstehung der Mirakelbücher bildete die

¹²⁷ Vgl. Markus Walz: Prosopografie: Rekonstruktion und Analyse historischer Biographien, in: Bischoff, Christine/ Oehme-Jüngling, Karoline/ Leimgruber, Walter (Hg.): Methoden der Kulturanthropologie. Bern 2014, S.197.

¹²⁸ Markus Hilgert: Praxeologisch perspektivierte Artefaktanalysen des Geschriebenen, in: Elias, Friederike/ Franz, Albrecht/ Murmann, Henning/ Weiser, Ulrich Wilhelm (Hg.): Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften. (= Materiale Textkulturen 3) Heidelberg 2014, S.153.

¹²⁹ Vgl. Carlo Ginzburg: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600. Frankfurt a.M. 1983, S.11.

¹³⁰ Wolfgang Brückner: Mirakel, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.7 Maximilian bis Pazzi. Freiburg 1998³, Sp.277.

¹³¹ Vgl. zur Definition von Mirakeln exemplarisch: Peter Assion: Die mittelalterliche Mirakel-Literatur als Forschungsgegenstand, in: Archiv für Kulturgeschichte 50 (1968), S.173; Hermann Bach: Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchung ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1963, S.9; Wolfgang Brückner: Mirakel, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.7 Maximilian bis Pazzi. Freiburg 1998³, Sp.277; Alois Döring: St. Salvator in Bettbrunn. Historisch- volkskundliche Untersuchung zur eucharistischen Wallfahrt. Diss. Phil. Julius- Maximilians- Universität Würzburg 1979, S.173; Julius Oswald: Bayerische Mirakelbücher. Ausstellung der Universitätsbibliothek München, 6.April-15.Mai 1981. München 1981, S.1; Lotte Roth-Wölfl: Mirakelbücher aus bayerischen Wallfahrtsstätten, in: Aus dem Antiquariat 51 (1999), S.327; Martin Scharfe: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln 2004, S.142; Georg Schreiber: Pfarrei und Wunderbuch. Eine quellenkundliche sakralgeschichtliche Studie. Sonderdruck aus: Theologie und Glaube 15 (1938), S.8; ders.: Deutsche Mirakelbücher. Zu ihrem Werden und Inhalt, in: ders. (Hg.): Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung. Düsseldorf 1938, S.14; ders.: Deutsche

kulturelle Akzeptanz der Vorstellung, dass ein göttliches Eingreifen in das individuelle Leben möglich ist.¹³² Die subjektiven Transzendenzerfahrungen wurden durch die Aufzeichnung der Mirakel sprachlich objektiviert und der Gemeinschaft der Gläubigen zugänglich gemacht.¹³³ Die Bekanntgabe und spätere öffentliche Verkündigung des erfolgten Gnadenerweises stellte einen fundamentalen Bestandteil des Verlöbnisses dar.¹³⁴ Das „Ansagen“ der Mirakel erfolgte in den meisten Fällen persönlich in der Sakristei oder während der Beichte am Wallfahrtsort. Die Gläubigen bevorzugten teilweise jedoch auch anonymere Formen der Promulgation, so wurden beispielsweise dem handschriftlichen Mirakelbuch von Maria-Steinfels fünf Zettel mit Mirakelberichten beigefügt, die von den Votanten auf dem Altar der Kirche niedergelegt worden waren.¹³⁵ Auch in der Wieskirche wurden Mirakelberichte im Umgang um den Altar niedergelegt, am Gitter „eygenhändig aufgehencckt“¹³⁶ oder „öffentlich an der Wand angeschlagen“¹³⁷.

Bei der Aufzeichnung von miraculösen Heilungen und Gebetserhörungen handelt es sich nicht um ein Phänomen der Untersuchungszeit, sondern Mirakelaufzeichnungen sind bereits aus vorchristlicher Zeit überliefert. In der Nähe des antiken Asklepios Heiligtums von Epidauros wurden beispielsweise steinerne Stelen mit eingemeißelten Mirakelberichten gefunden, auf denen, neben der Art der Krankheit und dem Heilungsgeschehen, auch Zeitangaben, Namen und Herkunftsorte der Votanten aufgeführt wurden.¹³⁸ Zu den frühesten christlichen Mirakelaufzeichnungen zählen die „Libelli miraculorum“ des Heiligen Augustinus sowie die „Octo

Mirakelbücher. Zu ihrem Werden und Inhalt, in: ders. (Hg.): Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung. Düsseldorf 1938, S.14 sowie Friedrich Zoepfl: Schwäbische und bayerische Mirakelbücher im Raum des Bistums Augsburg, in: Schreiber, Georg (Hg.): Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung. Düsseldorf 1938, S.146.

¹³² Vgl. Martin Scharfe: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln 2004, S.141.

¹³³ Vgl. zur gesellschaftlichen Konstruktion anderer Wirklichkeiten Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M. 1991, S.171.

¹³⁴ Walter Pötzl: Mirakel-Geschichten aus dem Landkreis Augsburg zu den Heimat- und Kulturtagen '79 des Landkreises Augsburg. Augsburg 1979, S.44 und S.46.

¹³⁵ Vgl. Fritz Markmiller: Entstehungsgeschichte und Mirakelbuch der Landauer Wallfahrt Maria- Steinfels, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.96.

¹³⁶ Zit. nach: Thomas Finkenstaedt / Helene Finkenstaedt: Die Wies- Wallfahrt. Ursprung und Ausstrahlung der Wallfahrt zum gezeißelten Heiland. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 10) Würzburg 1981, S.70.

¹³⁷ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberr=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allguetigste Gott in einer Bildnuß Deß gezeißelten JESU Übergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.188.

¹³⁸ Vgl. Hermann Bach: Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchung ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1963, S.16 sowie Georg Schreiber: Deutsche Mirakelbücher. Zu ihrem Werden und Inhalt, in: ders. (Hg.): Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung. Düsseldorf 1938, S.18.

miraculorum libri“ von Gregor von Tours.¹³⁹ Sie entstanden vor dem kulturellen Hintergrund der Verehrung der Märtyrergräber, der Passio-Berichte, der christlichen Heiligenviten und der apokryphen Apostelgeschichten. Das älteste handschriftliche Mirakelbuch aus Deutschland sind die „Miracula S. Genesii“, die im Jahr 830 von einem Reichenauer Mönch auf Geheiß des Abtes Erlebald aufgezeichnet wurden.¹⁴⁰ Ebenfalls aus der Karolingerzeit stammt das Monheimer Mirakelbuch des Priesters Wolfhard, das in den Jahren 893-899 verfasst wurde.¹⁴¹ In den folgenden Jahrhunderten kam es zu einer zunehmenden Verflechtung der Entwicklung der Wallfahrtsorte mit der „sakralen Annalistik“¹⁴² der Mirakelbücher. Die aufgezeichneten Mirakel bestätigten die „Heilmächtigkeit des verehrten Heiligen“¹⁴³ und ihre Frequenz und öffentliche Verbreitung bildeten die Basis für Ruhm und wirtschaftliche Prosperität der Wallfahrtsorte. Das erste gedruckte Mirakelbuch aus Altbayern entstammte der Wallfahrt Altötting und wurde im Jahr 1492 bei Peter Wagner in Nürnberg aufgelegt. Bereits im Jahr 1494 wurde das zweite Altöttinger Mirakelbuch von Hans Schobser in Augsburg gedruckt.¹⁴⁴ Seit dem 16. Jahrhundert stellten Mirakelaufzeichnungen ein rein katholisches Spezifikum dar, von dem sich die junge evangelische Bewegung bewusst distanzierte.¹⁴⁵ Im Zuge der gegenreformatorischen Bewegung erschienen gegen Ende des 16. Jahrhunderts vermehrt gedruckte Mirakelbücher, die zunehmend als bedeutende religiöse Propagandainstrumente entdeckt wurden.¹⁴⁶ Aus den dünnen, schmucklosen Heften der Frühzeit entwickelten sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts voluminöse

¹³⁹ Vgl. Peter Assion: Die mittelalterliche Mirakel-Literatur als Forschungsgegenstand, in: Archiv für Kulturgeschichte 50 (1968), S.172; Hermann Bach: Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchung ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1963, S.25 sowie Georg Schreiber: Deutsche Mirakelbücher. Zu ihrem Werden und Inhalt, in: ders. (Hg.): Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinngebung. Düsseldorf 1938, S.9 und S.21.

¹⁴⁰ Vgl. Hermann Bach: Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchung ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1963, S.28.

¹⁴¹ Vgl. Andreas Bauch: Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard. (= Eichstätter Studien NF XII) Regensburg 1997.

¹⁴² Georg Schreiber: Strukturwandel der Wallfahrt, in: ders. (Hg.): Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben. Düsseldorf 1934, S.33.

¹⁴³ Alois Döring: St. Salvator in Bettbrunn. Historisch- volkskundliche Untersuchung zur eucharistischen Wallfahrt. Diss. Phil. Julius- Maximilians- Universität Würzburg 1979, S.178.

¹⁴⁴ Vgl. Gerhard P. Woeckel: Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der ‚Renovatio Ecclesiae‘. Weisenhorn 1992, S.349.

¹⁴⁵ Vgl. Wolfgang Brückner: Mirakel, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.7 Maximilian bis Pazzi. Freiburg 1998³, Sp.277.

¹⁴⁶ Vgl. Hermann Bach: Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchung ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1963, S.29f..

Sammelwerke von bis zu 500 Seiten Umfang. Ihren Höhepunkt erlebte die Mirakelbuchliteratur, in Verbindung mit der Blütezeit der Wallfahrten, in den Jahren zwischen 1650 und 1750.¹⁴⁷ Im Kontext der Aufklärung kam es in der Folgezeit zu einem rapiden Rückgang der Mirakelbücher. Die Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts bedeutete, von vereinzelt Ausnahmen abgesehen, das Ende der gedruckten Mirakelliteratur.¹⁴⁸

Trotz ihrer langen Historie dürfen Mirakelbücher nicht unhinterfragt als objektive Zeugnisse der Vergangenheit oder als gleichförmige Quellen gewertet werden. Gabriela Signori bemerkt richtig, dass sich der Inhalt der aufgezeichneten Mirakel „in keiner Weise von ihren spezifischen Produktionsbedingungen loslösen lässt“¹⁴⁹. Je nach Entstehungszeit, Aufzeichnungsort und Person des Schreibers bestehen große Unterschiede hinsichtlich Form und Inhalt der Mirakelbücher. Die Mirakel wurden in der Regel nicht von den Votanten selbst, sondern von den Priestern der Wallfahrtsorte niedergeschrieben, wodurch es sich nicht um authentische Angaben aus erster Hand handelt. Iris Lippert irrt, wenn sie anführt, die aufgezeichneten Mirakel seien „Berichte von Wunderzeichen, die genau so naiv wiedergegeben sind, wie sie der dankbare Pilger aus Freude über die erlangte Hilfe in seinem einfachen Gemüt auffasste und erzählte.“¹⁵⁰ Die Aussagen der Gläubigen fanden vielmehr erst durch die jeweiligen Autoren gefiltert Eingang in die Mirakelbücher, so dass es zu einer Domestizierung und Interpretation der individuellen religiösen Erfahrungen durch die Geistlichen kam. Die Mirakel wurden häufig erst im Nachgang an das Gespräch mit den Votanten von den Priestern aufgezeichnet, wobei Barbara Schuh von einer „gewissen Verklärung, mit der die ‚Realität‘ beschrieben wurde“¹⁵¹, ausgeht. Die Geistlichen verfügten zudem häufig über beträchtliches Wissen über Auftretensformen und Symptome psychischer Erkrankungen. Die

¹⁴⁷ Vgl. H. Bach ebd., S.57f..

¹⁴⁸ Vgl. Walter Pötzl: Augsburger Mirakelbücher, in: Gier, Helmut/ Janota, Johannes (Hg.): Augsburger Buchdruck und Verlagswesen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Wiesbaden 1997, S.671.

¹⁴⁹ Gabriela Signori: Aggression und Selbstzerstörung. „Geistesstörungen“ und Selbstmordversuche im Spannungsfeld spätmittelalterlicher Geschlechterstereotypen (15. und beginnendes 16. Jahrhundert), in: dies. (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.116.

¹⁵⁰ Iris Lippert: Die Marienwallfahrt Ranoldsberg und ihr Mirakelbuch, in: Das Mühlrad 43 (2001), S.16.

¹⁵¹ Barbara Schuh: „Von vilen und mancherlay seltsamen Wunderzaichen“: die Analyse von Mirakelbüchern und Wallfahrtsquellen. (= Halbgraue Reihe zur Historischen Fachinformatik Serie A: Historische Quellenkunde 4) Göttingen 1989, S.27.

Krankheitsbeschreibungen unterliegen dadurch einer Brechung durch die Optik der Priester als vermittelnder Instanz.

Bei den handschriftlichen Mirakelbüchern handelt es sich keineswegs ausschließlich um rein chronologische Register, sondern auch sie unterlagen häufig bereits einer bewussten Selektion und Bearbeitung. Johann Primian Henfling notierte beispielsweise im Jahr 1751 nach fünfjähriger Amtszeit als Pfarrer von Fuchsmühl „Wann ich während meines Direktorats alle ausgesagten Beneficia hätte aufschreiben sollen, (...) würde mir dieses Buchs nit geklecket [ausgereicht] haben.“¹⁵² Walter Hartinger und Josef Mayerhofer kamen bei der Analyse der Neukirchener und Laaberberger Mirakelbücher ebenfalls zu dem Schluss, dass es sich bei den Einträgen um eine nachträgliche Auslese, Reinschrift und Fassung einzelner Mirakel als „Sekundäreinträge“¹⁵³ aus den ursprünglichen Notizen handelt.¹⁵⁴ Den Autoren kam bei der schriftlichen Ausgestaltung der Mirakel große Bedeutung zu. Ihre individuellen Einstellungen und Verhaltensmuster, beispielsweise hinsichtlich Regelmäßigkeit der Eintragungen, Detaillierungsgrad oder subjektiver Neigung zu Typenbildung und Analogien, prägten die „Textproduktion“¹⁵⁵ entscheidend. Wieviele Mirakel aufgezeichnet wurden, wurde auch durch die persönliche Haltung der Priester beeinflusst, die den angesagten Gebetserhörungen unterschiedlich kritisch gegenüber standen. Skepsis am Wahrheitsgehalt der berichteten Gnadenerweise war auch bereits zur Untersuchungszeit unter dem Klerus verbreitet. Wiederholt gab es Anordnungen der bischöflichen Ordinariate, die berichteten Vorkommnisse kritisch zu hinterfragen und nur in die Mirakelbücher aufzunehmen, sofern sie von Zeugen bestätigt werden konnten.¹⁵⁶ Dass nicht jedes angezeigte Mirakel unreflektiert übernommen wurde, belegen beispielsweise

¹⁵² Zit. nach: Wolfgang Ernst: Maria hat geholfen, wo menschliche Hilfe verloren ist, in: VHS des Landkreises Tirschenreuth (Hg.): Dachan, Wolf und Dinostein. Beiträge zur Geschichte unserer Heimat. (= vhs-Schriftenreihe zur Landes- und Volkskunde 10) Pressath 1998, S.117.

¹⁵³ Walter Hartinger: Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze. Diss. Phil. Christian-Albrechts-Universität Kiel 1970, S.157.

¹⁵⁴ Vgl. Walter Hartinger: Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze. Diss. Phil. Christian-Albrechts-Universität Kiel 1970, S.157 sowie Josef Mayerhofer: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau in Laaberberg unter besonderer Berücksichtigung der Mirakelbücher, in: Schwaiger, Georg/Mai, Paul (Hg.): Wallfahrten im Bistum Regensburg. (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 28) Regensburg 1994, S.289.

¹⁵⁵ Ingo Schneider: Qualitative Mirakelforschung. Methodische Überlegungen zur Erforschung barocker Mirakelbücher, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie XLIV/ 93 (1990), S.299.

¹⁵⁶ Vgl. Wilhelm Theopold: Mirakel. Heilung zwischen Wissenschaft und Glauben. München 1983, S.58.

Vermerke auf den erhaltenen „Verkündzetteln“ der Wies-Wallfahrt, wo es etwa heißt „wird nit eingeschribn wegen ungewißheit des ausgangs diser Sach“¹⁵⁷.

Eine noch weitaus strengere Selektion erfolgte bei den gedruckten Mirakelbüchern, deren „wallfahrtsbildende Kraft“¹⁵⁸ den Geistlichen sehr wohl bewusst war. Die gedruckten Sammelwerke trugen, durch ihre teilweise sehr hohen Auflagen von mehr als tausend Exemplaren, entscheidend zum Bekanntheitsgrad des jeweiligen Wallfahrtsortes bei.¹⁵⁹ Die religiöse Institution Kirche bediente sich auf diesem Weg des individuellen Erfahrungsraumes der Votanten zu kultpropagandistischen Zwecken. Die einzelnen Mirakel erreichten durch die Drucklegung einen großen Öffentlichkeitscharakter und sollten beim Leser einen Identifikationseffekt hervorrufen.¹⁶⁰ Entsprechend erfolgte eine gezielte Auswahl aus den handschriftlichen Aufzeichnungen, in Tuntenhausen wurde beispielsweise „aus mancher Gattung nur ein einzige Gutthat angefüget (...) um die unbeliebige Weitläufigkeit/ und Anwachsung dises Büchleins zu vermeyden.“¹⁶¹ In die gedruckten Mirakelbücher wurden ausschließlich erfolgreich bewältigte Krisensituationen aufgenommen – für kritische Darstellungen der Geschehnisse, wie etwa in dem handschriftlichen Mirakelbuch aus Pürten, wo der Pfarrer auch die Fälle „sine effectu“ auführte, war kein Platz mehr.¹⁶² Um die wallfahrtspropagandistische Intention sicherzustellen, war häufig eine Autorisierung durch geistliche Stellen vorgeschrieben, so mussten beispielsweise die Mirakelbücher von Mariahilf in Passau dem Domdekan zur Genehmigung vorgelegt werden.¹⁶³ Die Mehrheit der gedruckten Mirakelbücher war für die breite Masse der Gläubigen bestimmt und

¹⁵⁷ Zit. nach: Thomas Finkenstaedt / Helene Finkenstaedt: Die Wies- Wallfahrt. Ursprung und Ausstrahlung der Wallfahrt zum gezeißelten Heiland. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 10) Würzburg 1981, S.71.

¹⁵⁸ Georg Schreiber: Deutsche Mirakelbücher. Zu ihrem Werden und Inhalt, in: ders. (Hg.): Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung. Düsseldorf 1938, S.11.

¹⁵⁹ In der Einleitung eines Mirakelbuchs der Münchener Wallfahrt zum Hl. Benno wird angeführt, dass allein im Jahr 1601 über tausend Exemplare der vorhergehenden Auflage vertrieben wurden. (Vgl. Robert Böck: Die Verehrung des hl. Benno in München. Wallfahrtsgeschichte und Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1958, S.58.)

¹⁶⁰ Vgl. Walter Pötzl: Augsburg Mirakelbücher, in: Gier, Helmut/ Janota, Johannes (Hg.): Augsburg Buchdruck und Verlagswesen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Wiesbaden 1997, S.655.

¹⁶¹ Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erweisen hat. München 1738, B2.

¹⁶² Vgl. Stadtarchiv Waldkraiburg Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus 1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche. Auf Fälle aus Pürten, Benediktbeuern und Salzburg, bei denen das Scheitern der vorgenommenen Therapie im Mirakelbuch vermerkt wurde, wird in Kapitel 5.4.1 „Scheitern – Erfolglose Therapien und Rückfälle“ näher eingegangen.

¹⁶³ Vgl. Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.3.

konnte preiswert an den Devotionalienbuden der Wallfahrtsorte erworben werden.¹⁶⁴ Sie waren zu Beginn der Untersuchungszeit meist anspruchslos in Druck und Ausstattung und bis auf wenige Ausnahmen auf Deutsch verfasst. Im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts kam es, in Anpassung an die literarischen Strömungen der Zeit, zu einer zunehmenden rhetorisch-allegorischen Ausgestaltung der Synopsen.¹⁶⁵ Die Mirakel wurden in barocker Manier ausführlich geschildert und der Textkorpus durch die Geschichte der Wallfahrt und ihrer Kirche, die Vita des Heiligen sowie einer Auswahl an Gebeten und Liedtexten ergänzt. Als Erbauungsbücher sollten die Sammlungen belehrend auf die Bevölkerung wirken und die besondere Legitimation des Wallfahrtsortes durch die glaubhafte Schilderung der erfolgten Gnadenerweise hervorheben.

Das entscheidende Faktum für eine kulturwissenschaftliche Analyse der Mirakelbücher ist aus heutiger Sicht jedoch nicht die Gebetserhörung als solche, sondern der Glaube der Votanten, dass Ihnen auf übernatürliche Weise in einer Notsituation geholfen wurde.¹⁶⁶ Was Angela Treiber bezüglich der periodischen Schriften und Aktenüberlieferungen in den Kirchenarchiven anmerkt, ist auch hier zutreffend: Die Texte sollen nicht als historische Zustandsbeschreibungen ausgewertet, sondern als Repräsentationen von Wirklichkeiten betrachtet werden.¹⁶⁷ Analog sollen die Mirakelberichte nicht als „wahre“ Tatsachenberichte gelesen werden, sondern als authentische Aussagen über die gesellschaftliche Akzeptanz der geschilderten Gnadenerweise in ihrer Entstehungszeit.¹⁶⁸ Unabhängig von der historischen Realität der Ereignisse konnten die Autoren ihre wallfahrtspropagandistischen Ziele nur erreichen, wenn die Mirakelberichte der zeitgenössischen Leserschaft als glaubwürdig und plausibel erschienen. Es kann deshalb davon ausgegangen werden, dass die Schilderungen der Pfarrer zwar nicht vollständig deckungsgleich zu den Erfahrungen der Votanten waren, jedoch auch

¹⁶⁴ Vgl. exemplarisch Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.32; Lotte Roth-Wölfl: Mirakelbücher aus bayerischen Wallfahrtsstätten, in: *Aus dem Antiquariat* 51 (1999), S.329 sowie Friedrich Zoepfl: Schwäbische und bayerische Mirakelbücher im Raum des Bistums Augsburg, in: Schreiber, Georg (Hg.): *Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung*. Düsseldorf 1938, S.159 und 161.

¹⁶⁵ Vgl. Hermann Bach: *Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchung ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit*. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1963, S.29.

¹⁶⁶ Vgl. Walter Pötzl: *Die Mirakel eines schwäbischen Dorfes. Das Beispiel Gabelbach*, in: Alzheimer, Heidrun/ Rausch, Fred/ Reder, Klaus/ Selheim, Claudia (Hg.): *Bilder-Sachen-Mentalitäten: Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften*. Wolfgang Brückner zum 80.Geburtstag. Regensburg 2010, S.149.

¹⁶⁷ Vgl. Angela Treiber: *Volkskunde und evangelische Theologie. Die Dorfkirchenbewegung 1907-1945*. Köln 2004, S.31.

¹⁶⁸ Siehe hierzu auch Kapitel 2.2.3 „Wallfahrtswesen – die gesellschaftliche Wirklichkeit der 'Wunder'“.

keine grundlegend anderen Muster und Strukturen aufwiesen.¹⁶⁹ Die Krankheitsdarstellungen in den Mirakelbüchern konnten somit nur im Bereich des historisch Möglichen liegen.¹⁷⁰ Die aufgezeichneten Mirakelberichte verwiesen dabei stets auf reale Personen, deren individuelle Schicksale, eine entsprechende Quellenlage vorausgesetzt, zumindest partiell rekonstruiert werden können.

Die Mirakelbücher sind als archivalische Quellen von hohem Wert, da sie Einblicke in das religiöse Verhalten, historische Mentalitäten und die Alltagswelt der Menschen im 17. und 18. Jahrhundert gewähren. Dies geschieht, im Gegensatz zu den meisten behördlichen Aufzeichnungen, schlaglichtartig an willkürlichen Punkten im Leben des Einzelnen, in denen das Individuum sich in einer subjektiven Notlage in Hoffnung auf Protektion an eine numinose Übermacht wandte. Bei den Mirakelbüchern handelt es sich um sehr umfangreiches und vielschichtiges Quellenmaterial, wobei insbesondere aus dem 17. und 18. Jahrhundert ein breiter Bestand an handschriftlichen und gedruckten Mirakelbüchern erhalten ist. Bereits seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts befassen sich zahlreiche, meist volkskundlich orientierte Wissenschaftler mit der Aufarbeitung der Mirakelbücher der jeweiligen Wallfahrtsorte. Zeitliche und räumliche Vergleiche zwischen den einzelnen Gnadenorten wurden dabei durch die spezifische Form der Mirakelberichte begünstigt, die einem generellen Aufbauschema mit den Elementen Name und Herkunftsort des Votanten, Anlass des Gelübdes, Verlöbnisakt sowie Dank für die erlangte Hilfe folgen. Diese Charakteristika veranlassten Barbara Schuh dazu, Mirakelbücher, trotz der großen Unterschiede innerhalb der literarischen Gattung, als „listenförmige serielle Massenquelle“¹⁷¹ zu bezeichnen. Karl-Sigismund Kramer und Robert B. Böck haben bereits in den 1950er Jahren ein einheitliches quantitatives Schema zur Bearbeitung der Mirakelbücher gefordert, dessen Anwendung eine zukünftige Zusammenfassung

¹⁶⁹ Vgl. hierzu Barbara Schuh: „Wiltu gesund werden, so pring ain waxen pildt in mein capellen...“ Votivgaben in Mirakelberichten, in: Blaschnitz, Gertrud/ Hundsbichler, Helmut/ Jaritz, Gerhard (Hg.): Symbole des Alltags – Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag. Graz 1992, S.749 sowie im Kontext der Besessenheitsschilderungen Johannes Dillinger: Beelzebubstreitigkeiten. Besessenheit in der Bibel, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.37.

¹⁷⁰ Vgl. Jutta Dornheim/ Wolfgang Alber: Ärztliche Fallberichte des 18. Jahrhunderts als volkskundliche Quelle, in Zeitschrift für Volkskunde 78 (1982), S.42. Für eine ausführliche Quellenkritik der Mirakelbücher wie auch der Mirakelbuchauswertungen siehe Kapitel 1.4.1.

¹⁷¹ Barbara Schuh: „Von vilen und mancherlay seltzamen Wunderzaichen“: die Analyse von Mirakelbüchern und Wallfahrtsquellen. (= Halbraue Reihe zur Historischen Fachinformatik Serie A: Historische Quellenkunde 4) Göttingen 1989, S.13.

der Einzelauswertungen erleichtern sollte.¹⁷² Dieser Aufforderung wurde bedauerlicherweise nicht übergreifend nachgekommen, sondern selbst in Arbeiten jüngerer Datums befinden sich statt Zahlenangaben vage Beschreibungen wie „in der sonst üblichen Menge“. Auch das von Schuh im Jahr 1989 vorgelegte computergestützte Auswertungsschema fand keine breite Anwendung.¹⁷³

Die methodenimmanente Problematik einer Metaanalyse wurde bereits im vorhergehenden Kapitel ausführlich diskutiert. An dieser Stelle soll deshalb nur noch einmal zusammenfassend die hohe Beeinflussbarkeit der Ergebnisse durch Detaillierungsgrad, inhaltliches Verständnis und Interpretation der historischen Realität in den zugrundeliegenden Primäranalysen betont werden. Inhaltliche Unstimmigkeiten traten des Öfteren auf, beispielsweise zählte Reinhard Haller die Verlöbnisursache „Grind am Kopf“ zur Kategorie „Geistige Verwirrung“, obwohl es sich hierbei um einen Ausschlag an der Kopfhaut und keine psychische Erkrankung handelte.¹⁷⁴ Andere Autoren wandten statt den Originalausdrücken aus den Mirakelberichten Begriffe aus dem heutigen Sprachgebrauch auf die historischen Krankheitsbilder an. Beispielsweise wurden in mehreren Arbeiten „Depressionen“ als Verlöbnisursache aufgeführt, eine Krankheitsbezeichnung, deren Konzeption auf die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückgeht, so etwa bei Rudolf Goerge in der Auswertung des Mirakelbuches von Obermarchenbach.¹⁷⁵ Dass Literatur „nie nur Darstellung, sondern immer auch Deutung“¹⁷⁶ ist, trifft auf die geistlichen Verfasser der Mirakelbücher ebenso zu wie auf die Autoren der Mirakelbuchauswertungen – die damit verbundenen qualitativen Einschränkungen der Ergebnisse sind im Rahmen jeglicher Textanalyse bewusst zu thematisieren.

¹⁷² Vgl. Robert Böck: Ein Mirakelbuch der Wallfahrt Maria Stern in Taxa (1654-1754), in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1954, S.62 sowie Karl-Sigismund Kramer: Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1951. Festschrift für J.M. Ritz, S.80-102.

¹⁷³ Barbara Schuh: „Von vilen und mancherlay seltsamen Wunderzaichen“: die Analyse von Mirakelbüchern und Wallfahrtsquellen. (= Halbgraue Reihe zur Historischen Fachinformatik Serie A: Historische Quellenkunde 4) Göttingen 1989, bes. S.29 bis 71.

¹⁷⁴ Vgl. Reinhard Haller: „Und höret mit Verwunderung...“ 300 Jahre Wallfahrt „Maria Loreto“ in Bodenmais (1705-2005). Bodenmais 2005, S.93.

¹⁷⁵ Vgl. German E. Berrios: Mood Disorders. Clinical Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.386. „Depressionen“ als Verlöbnisursache werden beispielsweise von Goerge, Kohlberger oder Neuhardt aufgeführt. (Rudolf Goerge: „Dem Wunderthätigen Hl. Creuz sey dankh gesagt.“ Das Mirakelbuch der ehemaligen Wallfahrtskirche in Obermarchenbach, in: Amperland 17 (1981), S.176-181, speziell S.178; Alexandra Kohlberger: Maria Hilf auf dem Lechfeld. 400 Jahre Wallfahrt. (= Beiträge zur Heimatkunde des Landkreises Augsburg) Augsburg 2003 sowie Johannes Neuhardt (Hg.): Salzburgs Wallfahrten in Kult und Brauch. Katalog zur XI. Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg. Salzburg 1986.)

¹⁷⁶ Dietrich von Engelhardt: Darstellung und Deutung der Epilepsie im Medium der Literatur der Neuzeit, in: Engelhardt, Dietrich von/ Schneble, Hansjörg/ Wolf, Peter (Hg.): „Das ist eine alte Krankheit“ – Epilepsie in der Literatur. Stuttgart/ New York 2000, S.31.

1.4.2 Votivtafeln

Neben Mirakelbüchern und Mirakelbuchauswertungen stellen Votivtafeln, als „personalisierte Dokumente von Votationsakten“¹⁷⁷ (Brückner), eine weitere wichtige Quellengattung dar. Votivtafeln und „angesagte“ Mirakel sind Ausdrucksformen für ein durch das Subjekt erlebtes Eingreifen des Numinosen in die irdische Sphäre und Symbole der Dankbarkeit für den erfahrenen Gnadenerweis. Der Begriff „Votivtafel“ ist, ebenso wie die „Votivgabe“, von der kirchenlateinischen „tabula votiva“¹⁷⁸ geprägt. Die Stiftung eines Votivbildes wurde vielfach in einer Notsituation, in Verbindung mit der Bitte um Erlangung einer besonderen Hilfe, versprochen und nach erfolgtem Gnadenerweis als dingliche Opfergabe angefertigt. Auf der Votivtafel wurde das miraculöse Geschehen häufig verbildlicht, so dass etliche Votivbilder quasi ergänzende Illustrationen zu den Mirakelbucheinträgen abgeben. Andererseits fungierten Votivtafeln jedoch auch als Quellen für die Verfasser der Mirakelbücher. Als beispielsweise der Stadtpfarrer von „Chlingensperg“ im Jahr 1736 begann, die Mirakel der Landauer Wallfahrt Maria Steinfels aufzuzeichnen, verwendete er die Texte der zu dieser Zeit in der Kirche vorhandenen Votivtafeln aus den Jahren 1659 bis 1736 als Basis.¹⁷⁹

Der Ursprung der Votivtafeln reicht nachweislich bis in das 14. Jahrhundert zurück, da aus dieser Zeit die frühesten Exemplare aus dem spanischen Marienheiligum von Montserrat erhalten sind.¹⁸⁰ In Italien wurden ebenfalls spätestens um das Jahr 1400 Votivbilder angefertigt. Nördlich der Alpen entstanden die ersten Votivtafeln in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts, ihre massenhafte Darbringung setzte jedoch erst im 17. Jahrhundert ein.¹⁸¹ Als Vorbilder dienten vermutlich die großen Mirakeltafeln und Gemäldezyklen mit Wunderdarstellungen der Wallfahrtsorte ebenso wie die oberschichtliche Tafelmalerei und die spätmittelalterlichen Epitaphien.¹⁸² Es sind entsprechend auch Beispiele erhalten, in denen Votivtafeln ohne vorhergegangenes miraculöses Geschehen, als an den gotischen Stifterbildern

¹⁷⁷ Wolfgang Brückner: Votive, Votivbilder, Votivtafeln, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.10 Thomaschristen bis Żytomyr. Freiburg 2001³, Sp.908.

¹⁷⁸ Klaus Beitzl: Votivbilder. München 1982, S.13.

¹⁷⁹ Vgl. Fritz Markmiller: Entstehungsgeschichte und Mirakelbuch der Landauer Wallfahrt Maria- Steinfels, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.96.

¹⁸⁰ Vgl. Klaus Beitzl: Votivbilder. München 1982, S.21.

¹⁸¹ Vgl. Edgar Harvolk: Votivtafeln aus Bayern und Österreich aus dem Museum für Deutsche Volkskunde. Berlin 1977, S.41f..

¹⁸² Vgl. Wolfgang Brückner: Votive, Votivbilder, Votivtafeln, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.10 Thomaschristen bis Żytomyr. Freiburg 2001³, Sp.908.

orientierte Form der immerwährenden Anheimstellung, an Wallfahrtsorte gebracht wurden. Als klassisches „gesunkenes Kulturgut“¹⁸³ (Naumann) wurde die wallfahrtliche Votivtafel von einer elitären Oberschicht ausgehend zum barocken Massenphänomen. Das ikonographische Programm der Votivtafel entwickelte sich im Lauf des 16. Jahrhunderts zu einem feststehenden Typus, der bis in die Gegenwart dominant ist. Die drei traditionellen Bildelemente sind die Darstellung des angerufenen Kultobjektes, des Votanten und des Votationsanlasses. Diese stereotype Motivdreierheit wird häufig durch eine Inschrift als vierte Komponente ergänzt.¹⁸⁴ Votivtafeln erfüllen aus Sicht des Stifters die dreifache Funktion von Präsentation, Dedikation (Anheimstellung) und Promulgation. Als Bitt- und Dankeszeichen sind sie Dokumente von individuellen Votationsakten ebenso wie eine Konkretisierung der erlebten Beziehung zum Numinosen. Votivtafeln bringen zudem das Verlangen der Gläubigen, zumindest bildhaft, weiterhin am Gnadenort gegenwärtig zu sein, zum Ausdruck. Durch die Darbringung des Votivbildes wird zugleich das persönliche Gelübde erfüllt und die erfahrene „Guttat“ der religiösen Gemeinschaft kommuniziert. Votivtafeln demonstrieren als öffentliche religiöse Bilder, „dass jedem, gleich welcher Herkunft und welchen Standes geholfen werden kann“¹⁸⁵. Votivtafeln bilden eine eigenständige Gattung der religiösen Volkskunst, sind jedoch kunsthistorisch überwiegend von eher untergeordneter Relevanz. Ihre Bedeutung als Sachüberreste einer religiösen Handlung und wichtige Quellen für die historische Forschung ist hingegen unumstritten. Wolfgang Brückner plädiert für die Gleichberechtigung von Text- und Bildquellen und konstatiert: „Auch Bilder sind Texte und müssen also gelesen werden.“¹⁸⁶ Auch im Kontext der Erforschung von psychischen Erkrankungen und religiösen Therapien im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts stellen Votivbilder bedeutende Quellen dar. Die bildlichen Darstellungen auf den Votivtafeln enthalten beispielsweise aufschlussreiche Informationen über die kulturell bedingten visuellen Kennzeichen psychisch kranker

¹⁸³ Hans Naumann: *Primitive Gesellschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie*. Jena 1921, S.199.

¹⁸⁴ Viele Votivtafeln enthalten alle vier Bildelemente, die einzelnen Komponenten können jedoch auch in jeder beliebigen Subkombination auftreten. Vgl. exemplarisch Klaus Beitz: *Votivbilder*. München 1982, S.15; Edgar Harvolk: *Votivtafeln aus Bayern und Österreich aus dem Museum für Deutsche Volkskunde*. Berlin 1977, S.11; Ernst Hug: *Schwarzwälder Volksfrömmigkeit und bäuerliche Volkskunst*. St. Margen 1992, S.94 oder Lenz Kriss-Rettenbeck: *Ex Voto*, in: Kunsthalle Bern (Hg.): *Ex Voto*. Bern 1964, S.6 sowie vertiefend Lenz Kriss-Rettenbeck: *Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauch*. Zürich 1972, S.156-164.

¹⁸⁵ Gerhard Jaritz: *Bildquellen zur mittelalterlichen Volksfrömmigkeit*, in: Dinzelbacher, Peter/ Bauer, Dieter R.: *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*. Paderborn 1990, S.214.

¹⁸⁶ Wolfgang Brückner: *Wort oder Bild? Ein europäischer Antagonismus und seine Folgen*, in: Gerndt, Helge/ Haibl, Michaela (Hg.): *Der Bilderalltag. Perspektiven einer volkskundlichen Bildwissenschaft*. (= Münchner Beiträge zur Volkskunde 33) München 2005, S.37.

Personen oder den Einsatz von Requisiten bei religiösen Therapien oder Exorzismen. Die älteste erhaltene Votivtafel aus dem süddeutschen Raum stammt aus Altötting und war im Jahr 1501 von dem Gmundner Bürger Oswalt Dienstl aus Dankbarkeit für die Heilung seines Sohnes von der „hinfalen Siechtum“ gestiftet worden.¹⁸⁷ Häufig informieren zudem die Inschriften detailliert über die Krankheitssymptome sowie den Ablauf des gezeigten Geschehens.



Abbildung 1: Die älteste erhaltene Votivtafel aus Altötting (1501). Quelle: eigene Photographie.

Votivtafeln dokumentieren als historische Bildquellen den gefährdeten Alltag der altbayerischen Bevölkerung im 17. und 18. Jahrhundert. Arthur Imhof geht sogar soweit, sie als das „denkbar beste Illustrationsmaterial für die allzeit prekäre Welt unserer Vorfahren“¹⁸⁸ zu bezeichnen. In jedem Fall sind die Votivbilder ein eindrucksvolles Zeugnis der menschlichen Hilfsbedürftigkeit in Notsituationen und zugleich ein Zeichen für das Vertrauen der Gläubigen in Gott sowie ihren Glauben an

¹⁸⁷ Vgl. Robert Bauer: „...ist ihm gnädiglich geholfen worden“ - Die Mirakelbilder der Hl. Kapelle in Altötting. Altötting 2007, S.13 sowie Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.67 sowie Gerhard P. Woeckel: Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der ‚Renovatio Ecclesiae‘. Weisenhorn 1992, S.337. Das Original befindet sich in der „Neuen Schatzkammer“ in Altötting.

¹⁸⁸ Arthur E. Imhof: Das prekäre Leben: Leben, Not und Sterben auf Votivtafeln. Impulse für heute. Stuttgart 1998, S.10.

dessen Möglichkeit zur Veränderung ihres individuellen Schicksals. In der Regel wurden die Bilder nicht von den Votanten selbst, sondern durch professionelle Handwerker, wie Maler oder Kistler, angefertigt. Notizen auf den Bildrückseiten belegen, dass die Auftraggeber dabei großen Wert auf eine möglichst wirklichkeitsnahe Darstellung legten.¹⁸⁹ Thomas Engl fand beispielsweise auf einer Votivtafel den folgenden Vermerk: „Auf diese Tafel muss der heilige Englmar gemalen werden und ein braunes Pferd, ein weisgelber Ochs, eine Kuh mit weißem Rücken und ein Weibsbild dazu“¹⁹⁰. Trotz derart detaillierter Auftragsbeschreibungen handelte es sich bei den Darstellungen auf den Votivtafeln nicht hundertprozentig um realistische Wiedergaben des Ereignisses. Der ausführende Künstler war nie Zeuge des Geschehens, sondern die Votivtafel wurde stets auf der Basis der Schilderungen des Votanten angefertigt. Zudem wurden Personen häufig idealisiert dargestellt, und beispielsweise in ihrer Sonntagstracht abgebildet. Für häufige Verlöbnißursachen wurden von den Malern teilweise auch „Musterbücher“ angelegt, aus denen der Votant sich selbst Bildelemente zusammenstellen konnte.¹⁹¹

Votivtafeln zeigen lediglich einen sehr begrenzten Ausschnitt der historischen Wirklichkeit, der zudem einer starken positiven Verzerrung unterliegt. Arthur E. Imhof bemerkt richtig: „Auf tausend gemalte Tafeln kommen möglicherweise zehntausend nicht gemalte, weil es nichts zu danken, kein Versprechen zu erfüllen und somit nichts zu malen gab.“¹⁹² Dass die überirdische Intervention trotz Gelübde ausgeblieben war, war der Regelfall und Votivtafeln dokumentieren lediglich die Minderheit der glücklich endenden Ausnahmefälle. Überdies wurden die Votivtafelbestände im Zeitverlauf häufig sehr stark dezimiert, an dem großen altbayerischen Wallfahrtsort Tuntenhausen sind beispielsweise aus der Untersuchungszeit nur vier Votivtafeln erhalten.¹⁹³ Dies ist nur in Teilen auf die „antiabergläubischen“ Tendenzen der Aufklärungszeit zurückzuführen, häufig wurden auch bereits zuvor regelmäßig alte Votivbilder bei Platzmangel entsorgt. In Maria Weißenstein in Südtirol wurden beispielsweise, laut einem Eintrag im Wallfahrtsbuch, allein im Jahr 1738 700 Tafeln aus der Kirche entfernt und anschließend vergraben

¹⁸⁹ Vgl. Edgar Harvolk: Votivtafeln aus Bayern und Österreich aus dem Museum für Deutsche Volkskunde. Berlin 1977, S.41.

¹⁹⁰ Zit. nach: Thomas Engl: Medizingeschichte der Votivtafeln. Diss. Med. Technische Universität München 1983, S.58.

¹⁹¹ Vgl. Ernst Hug: Schwarzwälder Volksfrömmigkeit und bäuerliche Volkskunst. St. Märgen 1992, S.95.

¹⁹² Arthur E. Imhof: Das prekäre Leben: Leben, Not und Sterben auf Votivtafeln. Impulse für heute. Stuttgart 1998, S.17.

¹⁹³ Vgl. Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.135.

oder verbrannt.¹⁹⁴ Aufgrund der angeführten Restriktionen erscheint die Kombination der, aus der Analyse der Votivtafeln extrahierten, historischen Informationen mit anderen Quellengattungen umso bedeutender, um ein möglichst umfassendes Bild der Vergangenheit zu rekonstruieren.

1.4.3 Archivalien

Das wichtigste Hilfsmittel zur historischen Absicherung der Votanten sind archivalische Quellen. Die Wertschätzung und intensive Auswertung überlieferter historischer Dokumente, sog. „Überreste“ (Johann Gustav Droysen), begann in der Volkskunde in den 1950er Jahren mit den Arbeiten von Karl-Sigismund Kramer und Hans Moser.¹⁹⁵ Als Mitbegründer der „Historischen Methode“ formulierte Kramer die „unabdingliche Forderung: er [der Forscher; U.R.] muß die Quellen selbst zur Hand nehmen“, denn: „die tiefer führenden Erkenntnisse vermitteln nur die alten Niederschriften selbst.“¹⁹⁶ Der österreichische Historiker Leo Santifaller hat sogar kategorisch erklärt, dass eine Geschichtsschreibung, die nicht auf Quellen beruht, keine Wissenschaft sei.¹⁹⁷ Der hohe Quellenwert und die besondere Glaubwürdigkeit der Archivalien bestehen darin, dass sie ursprünglich zu einem anderen, gegenwartsbezogenen Zweck angefertigt wurden, der sich nicht mit dem historischen Erkenntnisinteresse des Forschers deckt. Sie zeugen quasi unabsichtlich von Vorgängen oder Zuständen der Vergangenheit und vermitteln unbewusst Kenntnis historischer Verhältnisse.¹⁹⁸ Steuerbücher wurden beispielsweise primär als Beleg für erfolgte Zahlungen angefertigt, können heute in der Sekundärnutzung aber Aussagen über Vermögensverhältnisse einzelner Personen sowie deren soziales Umfeld liefern. Dabei muss quellenkritisch auch stets nach dem Entstehungs- und

¹⁹⁴ Vgl. Heidi Müller: Erhaltung und Wiederherstellung körperlicher Gesundheit in der traditionellen Gesellschaft – an Hand der Votivtafelsammlung des Museums für Deutsche Volkskunde in Berlin, in: Imhof, Arthur E. (Hg.): Der Mensch und sein Körper. Von der Antike bis heute. München 1983, S.158.

¹⁹⁵ Siehe hierzu beispielsweise: Hans Moser: Gedanken zur heutigen Volkskunde, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1954, S.208-234; Karl-Sigismund Kramer: Archivalische Quellenforschung, in Zeitschrift für Volkskunde 55 (1959), S.91-98.

¹⁹⁶ Karl-Sigismund Kramer: Archivalische Quellenforschung, in Zeitschrift für Volkskunde 55 (1959), S.98.

¹⁹⁷ Vgl. Eckart Henning: Einleitung, in: Beck, Friedrich/ Henning, Eckart (Hg.): Die archivalischen Quellen: Eine Einführung in ihre Benutzung. Weimar 1994², S.14.

¹⁹⁸ Vgl. hierzu Ahasver von Brandt: Werkzeug des Historikers: eine Einführung in die historischen Hilfswissenschaften. Stuttgart 1992¹³, S.57; Martin Burkhardt: Arbeiten im Archiv. Praktischer Leitfaden für Historiker und andere Nutzer. Paderborn 2006, S.60; Eckart Henning: Einleitung, in: Beck, Friedrich/ Henning, Eckart (Hg.): Die archivalischen Quellen: Eine Einführung in ihre Benutzung. Weimar 1994², S.13.

Überlieferungszusammenhang der Schriftstücke gefragt werden. Auch in Anbetracht der Tatsache, dass es keine neutralen Texte gibt, kann doch laut Ginzburg, „die Objektivität der Rekonstruktion durch eine – nicht immer Übereinstimmung ergebende – Kreuzung verschiedener Zeugnisse gewährleistet“¹⁹⁹ werden. Aus diesem Grund wurde eine möglichst breite Quellenbasis angestrebt und, vor allem für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts, der Zeit in der die Mirakelberichte an Umfang und Vielfältigkeit abnehmen, ergänzend Fälle aus anderen archivalischen Quellen herangezogen. Im Folgenden werden die in der vorliegenden Arbeit verwendeten archivalischen Quellen zusammengefasst dargestellt.

Eine erste Quellengruppe bildeten die Archivalien kirchlicher Provenienz. Dabei sind an erster Stelle die Kirchenbücher oder Pfarrmatrikel anzuführen. Die Anfertigung dieser Amtsbücher wurde beim Konzil von Trient (1545-1563) verordnet und sie enthalten die durch den lokalen Pfarrer vorgenommenen kirchlichen Handlungen, insbesondere Taufen, Trauungen und Beerdigungen.²⁰⁰ In Deutschland sind über 6000 derartige Kirchenbücher erhalten, deren ältestes mit dem Jahr 1571 beginnt.²⁰¹ Der Beginn der Matrikel ist regional unterschiedlich, in der Erzdiözese München-Freising wurde sie beispielsweise von Bischof Ernst von Bayern erst mit einem Mandat vom 10.11.1580 eingeführt.²⁰² Hörger spricht von einem „Einsetzen der Pfarrmatrikel im süddeutschen Raum zu Beginn des 17. Jahrhunderts“²⁰³. Bei der Auswertung der Matrikel ist zu beachten, dass die Register in der Regel die kirchlich relevanten Tauf- und Beerdigungsdaten und nicht Geburts- und Sterbetag enthalten. Auch hinsichtlich der Vollständigkeit ist der Inhalt kritisch zu werten, da, laut Barbara Heller, die vorgenommene Handlung von den Pfarrern zunächst nur auf Zetteln notiert und erst später in das Buch übertragen wurde, wodurch Informationsverluste

¹⁹⁹ Carlo Ginzburg: *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Berlin 1990, S.207. Derselben Überzeugung ist auch Alan Macfarlane: „Local record would not answer any questions in these fields in much detail, but a combination of such with other sources would help to probe into the unspoken and hence unwritten assumptions of a vanished society.“ (Alan Macfarlane: *Reconstructing Historical Communities*. Cambridge 1977, S.200.)

²⁰⁰ Siehe hierzu: Volkmar Drese: *Kirchenbücher. Historischer Abriss und Benutzungshinweise*, in: Ribbe, Wolfgang/ Henning, Eckart (Hg.): *Taschenbuch für Familiengeschichtsforschung*. Neustadt an der Aisch 1995¹¹, S.113; Roger P. Minert: *Alte Kirchenbücher richtig lesen*. Wuppertal 2005², S.11.

²⁰¹ Vgl. Martin Burkhardt: *Arbeiten im Archiv. Praktischer Leitfaden für Historiker und andere Nutzer*. Paderborn 2006, S.72. Roger P. Minert vermutet, dass ca. 80% aller Kirchenbücher gerettet werden konnten. (Vgl. Roger P. Minert: *Alte Kirchenbücher richtig lesen*. Wuppertal 2005², S.11).

²⁰² Leo Weber: *Im Zeitalter der Katholischen Reform und des Dreißigjährigen Krieges*, in: Schwaiger, Georg (Hg.): *Das Bistum Freising in der Neuzeit*. München 1989, S.225.

²⁰³ Hermann Hörger: *Kirche, Dorfreigion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen*. (= Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5) München 1978, S.19.

wahrscheinlich erscheinen.²⁰⁴ Trotz dieser Defizite bezeichnet Arthur Imhof die Kirchenbücher zu Recht als „wichtigste Quelle der Historischen Demographie“²⁰⁵.

Neben den Pfarrmatrikeln lieferte noch eine ganze Reihe weiterer Dokumente, deren Verfasser Angehörige des Klerus waren, forschungsrelevante Informationen. In den Pfarrarchiven fanden sich handschriftliche Mirakelbücher und Mirakelprotokolle, Anniversarien und Kircheninventarien. Die Bistumsarchive besitzen die Sitzungsprotokolle des Geistlichen Rats, einem Gremium das aus den Mitgliedern des Domkapitels bestand und gemeinsam mit dem Bischof über alle kircheninternen Angelegenheiten entschied. Die kirchlichen „Geistlichen Ratsprotokolle“ enthalten beispielsweise die Regelung von Beschwerden über einzelne Geistliche, Anordnungen an Kirchenpersonal, Informationen über Stiftungen, Exorzismusverbote und –genehmigungen, Untersuchungen über die angebliche Erlösung von Geistern oder über Selbstmorde der Parochianen. Vereinzelt existierten in den Ordinariatsarchiven zudem gesonderte Unterlagen über durchgeführte Exorzismen.²⁰⁶ Als äußerst ergiebig erwies sich die Quellengruppe der Klosterliteralien²⁰⁷ im Hauptstaatsarchiv München. Dieser Bestand enthielt neben den Rechnungsbüchern der Klöster, beispielsweise auch ein handschriftliches Mirakelbuch der Wallfahrt Benediktbeuern und Unterlagen über die Unterbringung der psychisch kranken Ordensangehörigen bei den Klosteraufhebungen.²⁰⁸ Die Hochstiftsliteralien des Erzbistums München- Freising lieferten ausführliche Informationen über die Regelung der Verlassenschaften von Selbstmördern im Hochstift.²⁰⁹ Da die religiöse Obrigkeit zugleich auch Grundherr sein konnte, wurden auch die entsprechenden erhaltenen Dokumente der geistlichen Herrschaften analysiert.²¹⁰ Im Einzelnen wurden Grundbücher, Stiftsbücher, Türkensteuerbücher,

²⁰⁴ Vgl. Barbara Heller: Familienforschungen in Altbayern und Schwaben. München 1965, S.2f.. Derselben Ansicht ist Edward A. Wrigley: „Registers were often not made up from day to day but periodically from rough notes or even from memory. From time to time no doubt notes were lost, or mistranscribed, or memory failed.“ (E[dward] A. Wrigley: Family Reconstitution, in: Eversley, D[avid] E.C./ Laslett, Peter/ Wrigley, E[dward] A. (eds.): An Introduction to English Historical Demography. From the Sixteenth to the Nineteenth Century. London 1966, S.108).

²⁰⁵ Arthur E. Imhof: Einführung in die historische Demographie. München 1977, S.97.

²⁰⁶ Beispielsweise im Archiv des Bistums Passau unter den Signaturen ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39 und ABP, OA, Pfa Pfarrkirchen I, 35.

²⁰⁷ Dabei handelt es sich um einen Mischbestand, der die Überlieferung der im Rahmen der Säkularisation aufgehobenen Klöster enthält.

²⁰⁸ Vgl. hierzu HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½ sowie HStAM KL Fasz. 476 Nr. 6 und HStAM KL Fasz. 421 Nr.15-2.

²⁰⁹ Exemplarisch HStAM HL 3 Fasz. 25 Nr.1/13, der die Regelung der Verlassenschaft des Grenadiers Mathias Seidl nach dessen Selbstmord und öffentliche Versteigerung seiner beweglichen Habe enthält.

²¹⁰ Detailliertere Ausführungen zu den bayerischen Herrschaftsverhältnissen während der Untersuchungszeit erfolgen in Kapitel 2.1.1.

Aufzeichnungen über die erhobene Infulsteuer²¹¹, Wasserbauanlagsregister, Einnahmen- und Ausgabenjournale der Hofkammer sowie die Hofküchenamtsrechnungen herangezogen.

Abgesehen von dem reichhaltigen Fundus an kirchlichen Archivalien gibt es zudem ein breites Sortiment an amtlichen Quellen, das Informationen über die Lebensweise einzelner Personen in sich birgt. „Die Komplexität des Gegenstandes und die unterschiedliche Auswertbarkeit des Quellenmaterials verbieten die methodische Einseitigkeit von selbst“²¹², bemerkt Hermann Hörger richtig. Kirchliche und amtliche Quellen stehen beispielsweise häufig in einem Ergänzungsverhältnis zueinander: die Pfarrmatrikel enthalten die wichtigsten vitalstatistischen Daten und die amtlichen Quellen ergänzende Angaben zu Besitz und Beruf einer Person. Die Aufarbeitung der grundherrschaftlichen Bücher und Akten liefert, gemäß Felix Gundacker, das „Fleisch der Genealogie“²¹³ zum demographischen Skelett. Die Unterlagen der diversen Verwaltungsbehörden befinden sich in den bayerischen Staats- und Stadtarchiven. Einen reichen Fundus an gedruckten und handschriftlichen Quellen besitzt darüber hinaus die Bayerische Staatsbibliothek München.

An Verzeichnissen, die Angaben über Besitz und Abgaben der Untertanen enthalten, wurden Steuerbücher, die Hauptsteuerbeschreibungen von 1671 und 1720/21, Herdstättenverzeichnisse, Häuser- und Rustikalsteuernkataster, Scharwerksbücher sowie die Hofanlagsbuchhaltung der Kurbayerischen Hofkammer herangezogen. Auch die in Bayern erst nach Ende des Untersuchungszeitraums entstandenen Flurkarten und Kataster wurden ergänzend eingesehen. Diese Unterlagen wurden ausnahmslos auf obrigkeitliche Anordnung erstellt. Informationen über Besitz- und Eigentumsübergang lieferten Urkunden und Briefprotokolle²¹⁴, wobei letztere zahlreiche Auskünfte über die vielfältigen Rechtsgeschäfte der Bürger enthielten. Die Ratsprotokolle informierten zudem über die in den Sitzungen des Stadtrats

²¹¹ Die Infulsteuer war eine bei Amtsantritt eines neuen Bischofs zu leistende Sonderabgabe, die beispielsweise in Freising im Jahr 1613 nach der Ernennung von Stephan von Seiboldsdorf zum Bischof im Vorjahr erhoben wurde. (HStAM HL3 Rep.53 Fasz. 250 Nr.91)

²¹² Hermann Hörger: Kirche, Dorfreigion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. (= Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5) München 1978, S.26.

²¹³ Felix Gundacker: Ahnenforschung- so wird's gemacht, in: Gundacker, Felix/ Wallauch, Norbert: Ahnenforschung für Einsteiger. Wien 2006, S.81.

²¹⁴ Die Briefprotokolle enthalten die, im Rahmen der freiwilligen Gerichtsbarkeit, bezeugten und vertraglich fixierten Rechtsgeschäfte der Bürger untereinander, wie beispielsweise Käufe, Verkäufe und Verpachtungen von Häusern und Grundstücken, Hofübergaben, Kreditgeschäfte, aber auch Eheverträge und Erbschaftsregelungen. Sie stellen gewissermaßen Vorläufer der notariellen Beurkundung dar.

verhandelten Geschehnisse innerhalb der Städte sowie über die personelle Besetzung wichtiger Ämter. Aussagen über Besoldungshöhe und Lebenshaltungskosten wurden anhand der Stadtkammerrechnungen, Spitalrechnungen sowie der Zwölfmonatsrechnungen und Amtsrechnungen der Adelshofmarken möglich. Die Gerichtsprotokolle von Stadt, Landgerichten und der Regierung dokumentierten, ebenso wie die Abrechnungen der Pfliegerichte, Rechtsstreitigkeiten und Gesetzesbrüche der Bevölkerung einschließlich der darauffolgenden Konsequenzen.

Der kurbayerische „Geistliche Rat“ war die für die Verwaltung der landesherrlichen Kirchenhoheitsrechte zuständige Zentralbehörde, in deren Ressort alle Religionsangelegenheiten fielen.²¹⁵ Auf seine Veranlassung hin wurde etwa die Beteiligung des Pfarrers von Tuntenhausen am Selbstmord des Schmieds Josef Sixt untersucht.²¹⁶ Hofgerichtsmandate, Ex-officio-Befehle und Generalverordnungen geben ferner Auskunft über den Umgang mit Selbstmördern im Untersuchungsgebiet. Weitere forschungsrelevante Desiderate waren beispielsweise die Regelung der Unterbringung „des wahnsinnigen Eheweibs“ des Gerichtsamtmanns Johann Nussbaum im Spital (inklusive ärztlichem Attest) oder die Vorladung des Mesners von Großhausen nach dem Selbstmord seiner Dienstmagd.²¹⁷

Nach dieser Darstellung der verwendeten kirchlichen und profanen Quellen werden im Folgenden einige Problemfelder archivalischer Forschung kritisch betrachtet. Ein gravierendes Problem bei der Archivarbeit stellte die mangelnde Vollständigkeit der Unterlagen dar. Durch Feuer, Krieg, Diebstahl, unsachgemäße Lagerung und zahlreiche andere Gründe sind über die Jahrhunderte diverse Aktenbestände verlorengegangen, zerstört oder beschädigt worden.²¹⁸ Retrospektiv können allerdings bezüglich der meisten Überlieferungslücken keine Aussagen darüber getroffen werden, ob Unterlagen verlorengegangen sind oder ob die fehlenden

²¹⁵ Vgl. Alois Schmid: Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.316.

²¹⁶ Der Akt enthält neben dem Schriftwechsel auch ein Amulett, das bei dem Erhängten gefunden wurde sowie eine medizinische Untersuchung seines Inhalts. (HStAM Kurbayern Geistl. Rat Aufsicht über die Klöster vorläufige Signatur Beyharting 10).

²¹⁷ Vgl. HStAM GL Fasz. 226 Nr. 22 und HStAM Hofmark Haslangkreit Vorl. Nr. 1182.

²¹⁸ Die untersuchungsrelevanten Briefprotokolle des Gerichts Vilshofen wurden beispielsweise durch Feuereinwirkung, vermutlich bei dem Brand auf der Burg Trausnitz im Jahr 1961, stark beschädigt und sind trotz aufwändiger Restaurierung teilweise nicht lesbar. (Vgl. HStAM Landhuter Abgabe 1979 BrPr Vilshofen)

Dokumentationen eventuell nie vorhanden waren. Für den Forschenden bedeutet es: „Quod non est in actis, non est in mundo – was nicht in den Akten steht, existiert nicht“²¹⁹. Viele wichtige Informationen bleiben auch bei gründlichster Archivarbeit unentdeckbar, da die Geschehnisse nicht aktenkundig wurden. Nur weil die Quellen zu einem Sachverhalt schweigen, heißt das jedoch nicht, dass es einen derartigen Vorfall nicht gegeben hätte – historische Schlussfolgerungen ex silentio sind unzulässig. Volkmar Drese ist deshalb uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er sagt: „Die Nichterwähnung von kirchlichen Handlungen bzw. von Familienereignissen in den Kirchenbüchern ist kein zwingender Beweis dafür, dass sie nicht stattgefunden haben, weil der Eintrag (...) unterblieben sein kann.“²²⁰ Dasselbe gilt für die Aussagefähigkeit anderer Quellengattungen. Einzelne Personen können selbst bei generell guter Quellenlage vollständig durch das Raster fallen: wenn eine Magd beispielsweise in Taufkirchen gewohnt und gearbeitet hat, aber dort nicht geboren wurde, nicht heiratete, kein Kind bekam oder in einen Prozess verwickelt wurde und erneut umzog, bevor sie starb, so findet sich kein Eintrag über ihr Leben an besagtem Ort in den Archivalien.

Auch die unterschiedliche Tektonik und der divergierende Grad der Erschließung der klerikalen und profanen Bestände erwiesen sich als problematisch, umso mehr da die Grenzen der Grundherrschaft nur selten mit denen des Pfarrbezirks übereinstimmten. Bereits Kramer bemerkte: „Selbst gut geführte Repertorien großer Archive lassen den volkskundlichen Bearbeiter meist völlig im Stich.“²²¹ Dass trotz intensiver und gründlicher Archivarbeit wertvolle Hinweise und Informationen zu den Individuen nicht entdeckt wurden, ist deshalb ebenso bedauerlich wie wahrscheinlich. Überdies existierte während der gesamten Untersuchungszeit keine normierende Namensschreibung.²²² Selbst innerhalb eines Dokuments kamen unterschiedliche orthographische Varianten vor. Zuordnungskriterium war deshalb der lautliche Gleichklang und nicht die exakte Schreibweise der Familiennamen –

²¹⁹ Gerhard Schmid: Akten, in: Beck, Friedrich/ Henning, Eckart (Hg.): Die archivalischen Quellen: Eine Einführung in ihre Benutzung. Weimar 1994², S.52.

²²⁰ Volkmar Drese: Kirchenbücher. Historischer Abriss und Benutzungshinweise, in: Ribbe, Wolfgang/ Henning, Eckart (Hg.): Taschenbuch für Familiengeschichtsforschung. Neustadt an der Aisch 1995¹¹, S.115. Eversley spricht für England sogar noch für das 19. Jahrhundert, in Zusammenhang mit Taufeinträgen, von „40 per cent under-registration“. (D[avid] E.C. Eversley: Exploitation of Anglican Parish Registers by Aggregative Analysis, in: Eversley, D[avid] E.C./ Laslett, Peter/ Wrigley, E[dward] A. (eds.): An Introduction to English Historical Demography. From the Sixteenth to the Nineteenth Century. London 1966, S.62).

²²¹ Karl-Sigismund Kramer: Archivalische Quellenforschung, in Zeitschrift für Volkskunde 55 (1959), S.95.

²²² Minert weist darauf hin, „dass es vor der Gründung des Deutschen Kaiserreichs im Jahre 1871 weder eine einheitliche Rechtschreibung noch landesweit geltende Grammatikregeln gegeben hat.“ (Roger P. Minert: Alte Kirchenbücher richtig lesen. Wuppertal 2005², S.79).

entscheidend war die Phonetik, nicht die Orthographie.²²³ Des Weiteren gab es insbesondere im 17. Jahrhundert noch keine klaren Schemata für die Einträge in Matrikelbüchern, wodurch diese bezüglich ihres Informationsgehalts stark voneinander abweichen.

Eine weitere Schwierigkeit bestand darin, dass bestimmte Themenbereiche in historischen Dokumenten generell vernachlässigt wurden. Informationen auf der Verhaltensebene waren beispielsweise häufig vorhanden, aber die Quellen enthielten nur in Ausnahmefällen Aussagen über die zugrundeliegenden Motive der handelnden Personen. Carlo Ginzburg sieht den Grund für diese nichtgestellten Fragen nicht nur in der kulturellen Distanz, sondern auch in der Andersartigkeit der Ziele begründet.²²⁴ Zu dieser begrenzten Perspektive einzelner Quellengattungen kam bei der Auswertung des Materials erschwerend noch das „Problem der Splitterbelege“²²⁵ (Hartinger) hinzu: Viele Detailinformationen blieben isoliert. Als kritisch für die Analyse erwiesen sich zudem die im Datenkorpus immer wieder auftretenden Ambiguitäten. Zum einen lebten mehrfach innerhalb derselben Pfarrei Personen mit identischen Namen, die in einem Fall sogar Ehepartner mit übereinstimmenden Vor- und Nachnamen heirateten, was eine eindeutige Zuordnung immens erschwerte. Andererseits war der hinter den historischen Aussagen stehende objektive Wahrheitsgehalt kritisch zu prüfen, da speziell im Rahmen eines Prozesses von den Beteiligten bestimmte Ziele verfolgt und Allianzen gebildet wurden. Es ist sehr wichtig, sich im Forschungsprozess intensiv und quellenkritisch mit dem Untersuchungsmaterial auseinander zu setzen, mögliche Verzerrungen der Quellen zu analysieren sowie ihre Herkunft und ihren Entstehungszusammenhang kritisch zu hinterfragen. Quellenkritik darf aber nicht soweit gehen, dass dadurch die Forschung gelähmt wird. Abschließend bleibt, trotz aller Widrigkeiten, mit Carlo Ginzburg festzuhalten: „Die Projektion des Wunsches, ohne die es keine Forschung gibt, ist nicht unvereinbar mit den Widerlegungen durch das Realitätsprinzip. Erkenntnis (auch historische) ist möglich.“²²⁶

²²³ Vgl. hierzu auch Walter Pötzl: Die reale Welt der Votanten. Beispiele aus Dinkelscherben, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1985, S.101.

²²⁴ Vgl. Carlo Ginzburg: Beweise und Möglichkeiten. Randbemerkungen zur Wahrhaftigen Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre, in: Zemon Davis, Natalie: Die wahrhaftigen Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre. Berlin 2004, S.188.

²²⁵ Walter Hartinger: Epochen der deutschen Volkskultur, in: Ethnologia Europaea XV (1985), S.54.

²²⁶ Carlo Ginzburg: Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis. Berlin 2001, S.34.

1.5 Aufbau der Arbeit

Die Erforschung psychischer Erkrankungen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert ist, durch die große Zeitdifferenz bedingt, mit einer Reise zu einer fremden Kultur in einem fernen Land vergleichbar. Es ist interkulturelle Kompetenz gefragt, um sich in die historische Lebenswirklichkeit der altbayerischen Bevölkerung hineinzusetzen. Nur durch Einbezug des kulturellen Kontexts können die zeitgenössischen Krankheitsbilder, Therapieversuche und die dem Umgang mit psychisch kranken Personen zugrundeliegenden Handlungsmotive adäquat interpretiert werden. Es wird keine völlig unerforschte „terra incognita“ bereist, weshalb in Kapitel 2, „Thematische Hinführung: Der historische Kontext“, zunächst Hintergrundinformationen zu Untersuchungsraum und -zeit sowie Kultur und Lebensweise der altbayerischen Bevölkerung vermittelt werden. Danach folgt ein Überblick über das religiöse System in Altbayern im Spannungsfeld zwischen „verordneter“ und „gelebter“ Religion, verbunden mit einer Erläuterung des Wallfahrtswesens als zeitgenössischer praxis pietatis.

Die Betrachtung von psychischen Erkrankungen und, insbesondere religiösen, Therapieformen erfolgt sodann in den drei großen Sektionen des Ergebnisteils aus unterschiedlichen Distanzen. Kapitel 3, „Psychische Erkrankungen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert auf der Grundlage der Mirakelbücher“, beginnt mit Erläuterungen zu psychischen Erkrankungen als historisch und kulturell bedingten Phänomenen. In diesem Zusammenhang wird die Bedeutung der zeitgenössischen Terminologie diskutiert und es wird auf Klassifikationssysteme psychischer Erkrankungen in den Mirakelbüchern eingegangen. Im Anschluss werden die Ergebnisse der quantitativen und qualitativen Metaanalyse der 179 Mirakelbücher vorgestellt. Die zur Untersuchungszeit auftretenden psychischen Erkrankungen werden in ein Modell der fünf übergeordneten Krankheitskategorien „Anfallsleiden“, „Spielarten des ‚Wahnsinns‘“, „Gemütskrankheiten“, „Angststörungen“ und „Dämonisches Wirken“ integriert. Im Anschluss wird jede Krankheitskategorie in detail hinsichtlich Auftretenshäufigkeit, Unterformen und Charakteristika beschrieben. Abschließend erfolgt ein Überblick über die, den unterschiedlichen psychischen Erkrankungen zugeschriebenen Ätiologien und zeitgenössischen Krankheitstheorien.

Nach dieser Annäherung aus der Vogelperspektive der Metaanalyse werden im folgenden Kapitel 4, „Porträts des Irrsinns – Spiegelungen der psychischen Krankheitsbilder im Individuum“, einzelne psychisch kranke Mitglieder der altbayerischen Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts vorgestellt. Es wird versucht detaillierte Einzelbiographien auf archivalischer Basis zu rekonstruieren, wodurch eine Akzentverlagerung auf die subjektgebundenen Erscheinungsformen psychischer Erkrankungen im historischen Alltag erfolgt. Zunächst wird die Lebensgeschichte der bürgerlichen Zinngießerin Ursula Mittenzwei beleuchtet, die trotz ihrer „hinfallenden Krankheit“ fest in die Freisinger Gesellschaft integriert war. Danach wird ein soziales Drama im Pfaffenwinkel rund um das „unsinnige und corrupte“ Bauernpaar Veit und Catharina Resch rekonstruiert. Im Anschluss erfolgen Einblicke in das Leben der Bäckerin Sophia Ebenher, die durch die Frais „von Sinnen“ kam und durch einen lokalen Geistlichen einer religiösen Heilbehandlung unterzogen wurde. Sodann wird die Seilerstochter Catharina Öller, die den „Verstand“ verloren hatte, auf ihrer Reise an den Wallfahrtsort Pürten begleitet, einem religiösen Zentrum der Behandlung von psychischen Erkrankungen. Als nächstes wird die Lebensgeschichte des „besessenen“ Tagelöhners Dionysius Reindl analysiert, der auf der Suche nach Heilung allein bis nach Köln reiste. Abschließend werden im Kontrast die Exorzismen an der „besessenen“ Bäuerin Magdalena Poschinger rekonstruiert, die während der Krankheitsepisode auf breite Unterstützung durch ihr soziales Netzwerk zurückgreifen konnte. Die sechs ausgewählten Lebensbilder gewähren Einblicke in eine potenzielle historische Realität, in der individuelle Erfahrungen und Reaktionsweisen in Erleben und Umgang mit psychischen Erkrankungen sichtbar werden.

Wie auf jeder Reise können die Begegnungen mit den „Einheimischen“ dabei jedoch nur Ausschnitte der fremden Lebenswirklichkeit abbilden, und die erfahrenen Eindrücke bedürfen einer weiteren Validierung. Die aus den Lebensbildern abgeleiteten qualitativen Hypothesen über den Umgang mit psychisch kranken Personen zur Untersuchungszeit werden aus diesem Grund in Kapitel 5, „Der therapeutische Umgang mit psychischen Erkrankungen mit Fokus auf dem religiösen System“, auf breiterer Basis überprüft. Der Abschnitt beginnt mit einem Überblick über die vielschichtige Heilkultur des 17. und 18. Jahrhunderts, die neben dem

akademischen Medikalsystem über eine reiche medikale Laienkultur verfügte. Im Anschluss werden die zeitgenössischen religiösen Praxen bei psychischen Erkrankungen beschrieben und es wird die therapeutische Wirkung von Wallfahrten diskutiert. In diesem Kontext wird auch auf die Initiatoren der Wallfahrten als zentrale „Knotenpunkte“ der sozialen Netzwerke psychisch kranker Personen eingegangen. Zudem werden Heilbehandlung und Pflege am Wallfahrtsort thematisiert und es werden „Spezialwallfahrten“ für psychische Erkrankungen mit hochspezialisiertem Behandlungsrepertoire vorgestellt. Abschließend werden die Ergebnisse der religiösen Therapien kritisch diskutiert sowie geistliche Übungen und symbolische Formen der Frömmigkeit als Objektivationen der subjektiv erfahrenen „Heilungswirklichkeit“ besprochen.

Im finalen Kapitel 6, „Zusammenfassung und Epilog: Wahnsinn, Fallsucht und Besessenheit – Psychische Erkrankungen und religiöse Therapien in Bayern im 17. und 18. Jahrhundert“ werden die wichtigsten Erkenntnisse der verschiedenen Untersuchungsetappen noch einmal zusammenfassend diskutiert und die vorab formulierten Forschungsfragen beantwortet.

Jede Reise erfordert, als Hintergrundfolie für ein tiefergehendes kulturelles Verständnis, ein Auge für das „Fremde“ sowie ein Gefühl für Raum und Zeit. Diese Grundlagen sollen im folgenden Kapitel 2 vermittelt werden.

2 Thematische Hinführung: Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert als historischer Kontext

„Ob man sich im kulturellen Raum oder in der historischen Zeit von sich selbst entfernt, man braucht in jedem Fall nicht weit zu gehen, um auf Welten zu stoßen, in denen das Selbstverständliche seine Selbstverständlichkeit verliert“²²⁷, konstatiert Rhys Isaac. Dass sich der historische Alltag in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert signifikant von unserer heutigen Lebenswelt unterschied, ist evident. Entscheidend für jede geschichtliche Arbeit ist es, diese Divergenz nicht als selbstverständlich, sondern als problematisch zu erkennen. Eine kritische Sensibilität für das Fremde in der Vergangenheit sowie die bewusste Auseinandersetzung mit den eigenen Vorstellungen als nachträgliche Re-Konstruktionen sind unabdingbare Voraussetzungen jeglichen Erkenntnisgewinns.²²⁸ Das „Anderssein“ der Vergangenheit ist zu großen Teilen ein Resultat der divergierenden historischen Lebensverhältnisse. Aus der Perspektive der Gegenwart erscheinen die Handlungen und Interpretationen der altbayerischen Bevölkerung teilweise befremdlich, da uns der Zugang zu den gesellschaftlichen Diskursen und kulturellen Möglichkeitsbedingungen der Vergangenheit fehlt. Um die zeitgenössischen Interpretationen und Handlungsmotive besser zu verstehen, sollen in diesem Kapitel die wesentlichsten kulturellen Grundzüge der Untersuchungszeit kurz erläutert werden. Zunächst werden Raum und Zeit als Organisationsformen der altbayerischen Kultur näher betrachtet. Im Anschluss wird versucht, auf Basis statistischer Befunde ein Bild der historischen Alltagswelt im Kontext gesellschaftlicher und sozialpolitischer Einflussfaktoren zu konstruieren. Die weit verbreitete Metapher des „theatrum mundi“, des Welttheaters, in dem das Individuum sein irdisches Leben inszeniert und im Anschluss von transzendenten Mächten bewertet wird, verweist auf die große Bedeutung des religiösen Systems zur

²²⁷ Rhys Isaac: Der entlaufene Sklave. Zur ethnographischen Methode in der Geschichtsschreibung. Ein handlungstheoretischer Ansatz, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.147.

²²⁸ Vgl. Peter Burke: Historiker, Anthropologen und Symbole, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.23 sowie Alf Lüdtke: Einleitung: Was ist und wer treibt Alltagsgeschichte?, in: ders. (Hg.): Alltagsgeschichte: zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt a.M. 1989, S.14.

Untersuchungszeit. Die Auswirkungen der normativen „Regieanweisungen“ durch religiöse Eliten und die Interpretation und Adaption durch die historische Bevölkerung als Akteure werden in der zweiten Hälfte des Kapitels behandelt.

2.1 Bayern im 17. und 18. Jahrhundert – Raum, Zeit, Kultur und Lebensweise

2.1.1 Raum – Demarkation und Herrschaftsstruktur

„Raum ist nicht an sich“²²⁹, sondern lediglich eine Hilfskonstruktion, ein heuristischer Begriff, eine Metapher. Dies wird besonders deutlich, wenn man das altbayerische Gebiet des 17. und 18. Jahrhunderts betrachtet, in dem unterschiedliche Herrschaftsverhältnisse im physisch-geographischen Raum parallel und einander partiell überlagernd bestehen. Grundherrschaft, Gerichtsherrschaft und geistliche Betreuungsgebiete konstituierten jeweils individuelle Zugehörigkeitsbereiche für die altbayerische Bevölkerung.²³⁰

Altbayern meint zunächst das wittelsbachische Herzogtum, das bis zum Jahr 1806 dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation angehörte. Zum Territorium des Kurfürstentums zählten die heutigen Regierungsbezirke Ober- und Niederbayern, die Oberpfalz sowie bis zum Jahr 1779 das, heute österreichische, Innviertel. Das sog. „wittelsbachische Fünfeck“²³¹ wurde westlich durch den Lech und östlich durch Inn und Salzach begrenzt, im Norden reichte es bis Waldsassen und im Südosten bis Salzburg. Das Gebiet umfasste eine Fläche von 756 Quadratmeilen und bildete damit einen der größeren deutschen Mittelstaaten.²³² Bayern war administrativ in die vier Rentämter München, Burghausen, Landshut und Straubing unterteilt. Die territoriale Geschlossenheit des Gebiets war jedoch nur relativ, „denn die Grenzen

²²⁹ Johanna Rolshoven: Von der Kulturraum- zur Raumkulturforchung, in: Zeitschrift für Volkskunde 99 (2003), S.208.

²³⁰ Die Grundherrschaft umfasste primär wirtschaftliche Rechtsbeziehungen, wohingegen sich die Gerichtsherrschaft auf niedergerichtliche und ortshoheitliche Rechtsbeziehungen bezog.

²³¹ Alois Schmid: Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.293.

²³² Vgl. A. Schmid ebd..

sind nicht Linien, sondern breite fließende Säume“²³³. Neben den dominierenden Wittelsbachern konnten als Grundherren auch Adel und Kirche in Erscheinung treten. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass Herrschaft keine externen Setzungen bezeichnet, sondern für konkrete Momente alltäglicher Lebenspraxis steht.²³⁴ In Abhängigkeit von dem Herrschaftsgebiet, in dem eine Person lebte, konnten entsprechend für die bayerische Bevölkerung sehr unterschiedliche Lebensbedingungen bestehen.

Neben der Reichsstadt Regensburg und den nicht reichsunmittelbaren Adelshofmarken, wie den Reichsgrafschaften Ortenburg, Haag und Neuburg am Inn oder der Maxlrainer Herrschaft Hohenwaldeck, durchbrachen vor allem die geistlichen Hochstifte das Kurfürstentum.²³⁵ In den Hochstiften Regensburg und Freising bildeten geistliche und weltliche Obrigkeit eine Einheit, wobei Herrschafts- und Diözesangebiet der Bistümer nicht deckungsgleich waren.²³⁶ In den Klosterhofmarken war der Klerus ebenfalls nicht nur für die Betreuung der Gläubigen zuständig, sondern zugleich auch als Grundherr präsent. Zum Zeitpunkt der Säkularisation war mehr als die Hälfte des bayerischen Gebiets in kirchlichem Besitz. Die Klöster und Stifte unterstanden allerdings mit wenigen Ausnahmen, wie etwa der Fürstpropstei Berchtesgaden, welche die Reichsstandschaft erlangt hatte, dem Landesherrn.²³⁷ Die bayerische Kirchenorganisation hielt sich nicht an die Grenzen des wittelsbachischen Territoriums, sondern gliederte das Gebiet autonom in sechs klerikale Verwaltungsbezirke auf und schuf durch diese Diözesen eine weitere prägende Raumstruktur.²³⁸

²³³ Vgl. Benno Hubensteiner: *Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern*. München 1967, S.40.

²³⁴ Vgl. Alf Lüdtke: *Alltagsgeschichte – ein Bericht von unterwegs*, in: *Historische Anthropologie* 11 (2003), S.284.

²³⁵ Die Herrschaft Hohenwaldeck bei Miesbach fiel im Jahr 1734 nach dem Aussterben der Maxlrainer an Kurbayern. (Vgl. Benno Hubensteiner: *Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern*. München 1967, S.29; Alois Schmid: *Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803*, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation*. St. Ottilien 1993, S.293-295).

²³⁶ Das Hochstift Freising umfasste beispielsweise lediglich die Bischofsstadt Freising, Isen- Burgrain und die Grafschaft Werdenfels und war somit eher unbedeutend. Der Sprengel der Diözese Freising hingegen dominierte das alte Oberbayern und mit den Pfarreien Angath, Breitenbach und Langkampfen Teile Tirols und bildete einen äußerst einflussreichen geschlossenen geistlichen Jurisdiktionsbereich.

²³⁷ Vgl. Alois Schmid: *Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803*, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation*. St. Ottilien 1993, S.294 und 320.

²³⁸ Das Kerngebiet Altbayerns lag in der Kirchenprovinz Salzburg und den ihr unterstellten Diözesen Freising, Regensburg, Passau und Chiemsee. Randgebiete gehörten zu den dem Mainzer Metropolit unterstellten Bistümern Eichstätt und Augsburg. (Vgl. Walter Ziegler: *Von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden. Altbayern 1517-1648*, in: Brandmüller,

2.1.2 Zeit – Die Dispositive der Epoche

Das 17. und 18. Jahrhundert tritt uns als eine sehr heterogene Epoche entgegen, weshalb es nicht ausreichend erscheint, nur von „Barock“ im Sinne eines kunstgeschichtlichen Stilbegriffs zu sprechen.²³⁹ Ludwig Andreas Veit und Ludwig Lenhart bemerkten bereits in den 1950er Jahren, dass „Barock wirklich mehr ist als nur ein Stilbegriff, es ist ein Allgemeinbegriff, ein Zeitbegriff, ein gesellschaftlicher, ein sozialpolitischer, ein religiöser Begriff. Er charakterisiert einen Glauben, eine Haltung, eine Gebärde.“²⁴⁰ Neuere Arbeiten definieren „Barock“ nicht nur als Kunst-, sondern als Kulturperiode, die auch bedeutsame Zeitströmungen, wie etwa die Aufklärung, umfasst. Das Lexikon für Theologie und Kirche versteht „Barock-Zeit und Barock-Kultur als Ausdruck der abendländischen Gesamtkultur des 17. u. 18. Jahrhunderts.“²⁴¹ Der italienische Historiker Rosario Villari verwendet den Terminus „Barock“, um „Erfahrungen und allgemeine (d.h. kulturelle, religiöse, politische) Bedingungen eines Zeitabschnitts der europäischen Geschichte zu bezeichnen, der ungefähr vom Ende des 16. Jahrhunderts bis zur zweiten Hälfte des folgenden Jahrhunderts reicht.“²⁴² Die Barockzeit umfasst im Kern die Zeit vom späten 16. Jahrhundert bis ca. 1750, wobei beispielsweise Joseph H. Biller die Zeit bis 1800 als „Bayerischen Barock“²⁴³ bezeichnet. Der Untersuchungszeitraum der vorliegenden Arbeit wird ebenfalls bis ca. zum Jahr 1800 ausgeweitet, da die Säkularisation eine starke Zäsur des Wallfahrtswesens darstellte und das Ende der „barocken“ Frömmigkeitskultur bedeutete. Zudem gibt es in der Kulturgeschichte generell „keine scharfen zeitlichen Einschnitte, die es erlauben, Ereignisse, ihren Beginn und ihr Ende, auf Tag und Stunde genau zu fixieren.“²⁴⁴ Epochen folgen nicht streng getrennt aufeinander, sondern sind vielmehr wie parallele Schichten von unterschiedlicher Dauer zu betrachten, so dass mehrere Phänomene zeitgleich nebeneinander existieren können. Insbesondere in ländlichen Gebieten können

Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.4).

²³⁹ Vgl. Heinrich Rombach: „Die Welt des Barock“. Versuch einer Strukturanalyse, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.10.

²⁴⁰ Ludwig Andreas Veit/ Ludwig Lenhart: Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg 1956, S.266.

²⁴¹ Georg Schwaiger: Barock, in: LThK, Bd.2, Freiburg 1994⁹, Sp.20.

²⁴² Rosario Villari: Der Mensch des Barock, in: ders. (Hg.): Der Mensch des Barock. Frankfurt a.M. 1997, S.7.

²⁴³ Josef H. Biller: Bayerischer Barock, in: ders. (Hg.): Bayerischer Barock. München 1965, S.10.

²⁴⁴ Karl Acham: Barock heute. Zur Wirkungsgeschichte einer Epoche, in: Schwarzkogler, Ileana (Hg.): Lust und Leid. Barocke Kunst – barocker Alltag. Graz 1992, S. 391.

rezessive Elemente trotz kultureller Neuerungen noch lange fortbestehen. Für diese territoriale Inhomogenität der Entwicklungen wurde von William F. Ogburn der Begriff des „cultural lag“²⁴⁵ geprägt. Die dadurch hervorgerufene „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“²⁴⁶ erschwert eine adäquate Epochencharakterisierung. Peter Machamer bemerkt richtig: „Noch schwieriger gestaltet sich der Versuch des Historikers, das komplexe Wechselspiel der überlappenden und gleichzeitigen Ereignisse mit den vielen zusammenlaufenden Fäden so zu beschreiben, dass sich daraus ein repräsentatives Gesamtgemälde des Zeitalters weben ließe.“²⁴⁷ Dennoch soll im Folgenden gemäß Foucault versucht werden die „Dispositive“²⁴⁸ des 17. und 18. Jahrhunderts herauszuarbeiten und so die die Grunderfahrung der Epoche bestimmenden Elemente zu isolieren.

Die Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts wurde in Bayern entscheidend durch das Geschlecht der Wittelsbacher geprägt. Sie lenkten die Geschehnisse des Landes in Krieg und Frieden und ihre politischen Entscheidungen beeinflussten den Alltag der Bevölkerung folgeschwer. Unter Maximilian I. (1598-1651, ab 1623 Kurfürst) beteiligte sich Bayern intensiv am Dreißigjährigen Krieg (1618-1648). Nach anfänglichen Erfolgen, wie der Annektierung und Rekatholisierung der Oberpfalz, brachte der Krieg Zerstörung, Hunger und Seuchen über das Land. Insbesondere die Besetzung Bayerns durch die Schweden unter Gustav Adolf im Jahr 1632 zog ein wahlloses Morden, Plündern und Brennen nach sich. Freising wurde noch 1648, im Jahr des Westfälischen Friedens, durch die Schweden verwüstet.²⁴⁹ Während der folgenden Regierungszeit Ferdinand Marias (1651-1679) herrschte dauerhafter

²⁴⁵ William Fielding Ogburn prägte 1922 in seiner „Theorie der kulturellen Phasenverschiebung“ für das krisenhafte Phänomen des Anpassungsrückstandes der immateriellen Kultur gegenüber einer sich beschleunigt wandelnden materiellen Kultur den Begriff des „Cultural lag“. (Vgl. William Fielding Ogburn: Kultur und sozialer Wandel. Ausgewählte Schriften. Hrsg. und eingeleitet von Otis Dudley Duncan. Neuwied/ Berlin 1969, S.134-138)

²⁴⁶ Vgl. Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt a.M. 1973.

²⁴⁷ Peter Machamer: Die philosophische und wissenschaftliche Revolution und das Zeitalter des Barock, in: Burgard, Peter J. (Hg.): Barock: Neue Sichtweisen einer Epoche. Wien 2001, S.189.

²⁴⁸ Michel Foucault bezeichnete die typischen Elemente und Strukturen einer Epoche als Dispositive. Ein Dispositiv ist „ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfasst. (...) Das Dispositiv ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft ist.“ (Michel Foucault: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978, S.119f.).

²⁴⁹ Vgl. Walter Ziegler: Von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden. Altbayern 1517-1648, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.64 sowie vertiefend zu den politischen Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges in Altbayern: Dieter Albrecht: Das konfessionelle Zeitalter. Zweiter Teil: Die Herzöge Wilhelm V. und Maximilian I., in: Spindler, Max (Begr.)/ Kraus, Andreas (Hg.): Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. II: Das alte Bayern. Der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. München 1988², insbesondere S.422-457.

Frieden in Bayern und die Tilgung der kriegsbedingten Schuldenlast von fünfeinhalb Millionen Gulden sowie der Wiederaufbau des verwüsteten Landes schritten rasch voran.²⁵⁰ „Unter den Höfen der meisten deutschen Fürsten gibt es keinen galanteren, keinen prunkvolleren als den des Bayernherzogs“²⁵¹, vermerkte im Jahr 1672 der Franzose Jouvin de Rochefort in seinem Reisetagebuch. Kurfürst Max Emanuel (1679-1726) erneuerte die europäische Machtstellung des Kurfürstentums durch seine Beteiligung an der Befreiung Wiens im Jahr 1683 von den Türken und der Erstürmung Belgrads im Jahr 1688. Die Allianz mit Frankreich im Spanischen Erbfolgekrieg (1701-1714) verlief weniger erfolgreich. Nach der verlorenen Schlacht von Höchstädt im Jahr 1704 musste der „blaue Kurfürst“ die Herrschaft über Bayern sogar vorübergehend aufgeben und sich bis zum Jahr 1715 ins Exil begeben. Unter der österreichischen Besatzung brachen erneut harte Zeiten für die bayerische Bevölkerung an, da der österreichische Kaiser Joseph I. das Land als materielle und personelle Reserve für seine Truppen ansah. Unter den großen Belastungen kam es schließlich zu regionalen Volksaufständen (November 1705 bis 18. Januar 1706) gegen die habsburgischen Besatzer. Max Emanuels Nachfolger als Kurfürst wurde sein Sohn Karl Albrecht (1726-1745), der im Jahr 1742 als dritter Wittelsbacher zum deutschen Kaiser gekrönt wurde.²⁵² Trotz Kaiserwürde wurde Bayern während des Österreichischen Erbfolgekrieges (1740-1748) erneut zeitweise von der österreichischen Armee besetzt. Mit der Regentschaft von Max III. Joseph (1745-1777) hielt nach dem Tod von Kaiser Karl VII. neben dem Frieden auch der aufgeklärte Absolutismus Einzug in Altbayern. In den Jahren 1771 und 1772 kam es nach Missernten zu einer großen Hungersnot im Kurfürstentum. Max III. Joseph versuchte durch massive wirtschaftliche Unterstützung der Bevölkerung zu helfen und verkaufte sogar Teilbestände seiner Schatzkammer, um die größte Not zu bekämpfen. Mit dem Tod des „vielgeliebten“ Herrschers im Jahr 1777 erlosch die Münchener Linie des Hauses Wittelsbach. Daraufhin trat Karl Theodor (1777-1799)

²⁵⁰ Vgl. Josef H. Biller: Bayerischer Barock, in: ders. (Hg.): Bayerischer Barock. München 1965, S.5.

²⁵¹ Hilderbrand Dussler: Ein Pariser Reisewerk von 1672 schildert München, in: Historischer Verein von Oberbayern (Hg.): Oberbayerisches Archiv 97. München 1973, S.342.

²⁵² Siehe vertiefend zur Regierungszeit der Kurfürsten Ferdinand Maria, Maximilian Emanuel und Karl Albrecht: Andreas Kraus: Bayern im Zeitalter des Absolutismus (1651-1745), in: Spindler, Max (Begr.)/ Kraus, Andreas (Hg.): Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. II: Das alte Bayern. Der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. München 1988², S.458-532.

aus der pfälzischen Linie das Erbe an, musste allerdings während des folgenden Bayerischen Erbfolgekrieges (1778-1779) das Innviertel an Österreich abtreten. Der letzte Kurfürst war Max IV. Joseph (1799-1825), der nach der Ausrufung Bayerns zum Königreich im Jahr 1806 zu König Max I. wurde. Während seiner Regierungszeit wurde im Jahr 1803 der Deputationshauptschluss vom Reichstag verabschiedet und Säkularisation und Mediatisierung veränderten das Dasein der Untertanen tiefgreifend.

Neben den Landesherrn prägten aber auch universelle geistesgeschichtliche, politische und naturwissenschaftliche Strömungen das Leben der bayerischen Bevölkerung. Bedeutende Persönlichkeiten wie Bacon, Descartes, Galilei, Gassendi, Hobbes, Huyghens, Kepler, Leibniz oder Newton, um nur einige zu nennen, formten durch ihre Entdeckungen und Ideen ein neues Bild der Wirklichkeit. Im 17. Jahrhundert kam es zu einer wissenschaftlichen Revolution, die eine Mechanisierung des Weltbildes mit sich brachte. Auf der Basis der astronomischen Forschungen von Kopernikus, Kepler und Galilei entwickelte sich ein neues Denken in Systemen, das alle Subjekte und Objekte als Bestandteile von übergeordneten, regulierenden Instanzen begriff. Die Welt selbst „als System der Systeme, als Ordnung der Ordnungen“²⁵³ wurde zum Leitbild des Wirklichkeitsverständnisses. Philosophisch wurde der Systemgedanke von Gottfried Wilhelm Leibniz in seiner Monadentheorie aufgegriffen, die das von Descartes aufgeworfene Dilemma der Wechselwirkung von Geist und Materie nivellierte. Politisch fand er seine Verwirklichung im absolutistischen Staatsapparat, dem erst die Französische Revolution (1789- 1799) ein Ende setzte. Die neu erwachte große Beliebtheit der Naturwissenschaften veränderte auch das Verhältnis von Wissenschaft und Religion nachhaltig. Alles war nun „einerseits rechnerische und bildhafte Ordnung, andererseits Erfassen des Unendlichen, Göttlichen, Geheimnisvollen.“²⁵⁴ Gott wurde nicht mehr als Schöpfergott perzipiert, sondern metaphorisch mit einem Uhrmacher verglichen, der nach der Erschaffung nicht mehr in seinem Werk anwesend ist. In der skeptischen

²⁵³ Heinrich Rombach: „Die Welt des Barock“. Versuch einer Strukturanalyse, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.14.

²⁵⁴ Karl Acham: Barock heute. Zur Wirkungsgeschichte einer Epoche, in: Schwarzkogler, Ileana (Hg.): Lust und Leid. Barocke Kunst – barocker Alltag. Graz 1992, S. 411.

Wirklichkeit der Aufklärung war Gottesoffenbarung primär durch die Natur vermittelt möglich. Bei dieser differenzierten Auslegung handelte es sich jedoch um elitäres Gedankengut, das breiten Schichten der Bevölkerung verschlossen blieb.

Das 17. und 18. Jahrhundert war eine Zeit großer gesellschaftlicher Spannweite. Polarität kann, weit über reine Standesgrenzen hinaus, als Dispositiv der Epoche begriffen werden. Die parallele Existenz widersprüchlicher Geisteshaltungen, wie Konservatismus versus Reformwillen oder traditionelle Glaubenskonstrukte contra Rationalität, prägte Kultur und Lebenswirklichkeit der Bevölkerung. Magie und Alchemie waren beispielsweise noch vielfältig mit den aufkommenden modernen Wissenschaften verknüpft und aufklärerisches Gedankengut entwickelte sich parallel zu den schlimmsten Wellen der Hexenverfolgung. Durch die zahlreichen Kriege und der damit einhergehenden Gewalt und Destruktivität war der Tod in der barocken Gesellschaft omnipräsent. Einer, von Erlösungssehnsucht und Ewigkeitshoffnung gespeisten, starken Jenseitsorientierung standen unbändiger Lebenshunger und große Sinnlichkeit gegenüber – Memento Mori und Carpe Diem, Spiritualität und Sinnenfreude prägten gleichermaßen eine Kultur der Gegensätze.²⁵⁵ Dieser Dualität hat sich jegliche Forschungsaktivität auszusetzen, anstatt die scheinbaren Widersprüche vordergründig aufzulösen.

Im 18. Jahrhundert dominierte dann das Gedankengut der Aufklärung in zunehmendem Maße die gesellschaftlichen Diskurse. Rationalismus und Reformwille als Maximen der Aufklärung führten schließlich zu weitreichenden gesellschaftlichen Umbrüchen. Die Aufklärung gipfelte in der Französischen Revolution, aber auch die Säkularisation des Jahres 1803 fand ihre Rechtfertigungsgrundlage im aufklärerischen Kampf gegen den Aberglauben. Die geistigen Vorreiter der Bewegung waren Diderot, d’Alembert, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Nicolai und Kant. Letzterer definierte Aufklärung als den „Ausgang des Menschen aus seiner

²⁵⁵ Vgl. Peter J. Burgard: Äquivoke Anmerkungen zum vorläufigen Projekt einer Definition des Barock, in: ders. (Hg.): Barock: Neue Sichtweisen einer Epoche. Wien 2001, S.12; Josef H. Biller: Bayerischer Barock, in: ders. (Hg.): Bayerischer Barock. München 1965, S.2.

selbstverschuldeten Unmündigkeit“²⁵⁶ und forderte: „Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“²⁵⁷.

Seit Immanuel Kant sind Wissen und Erkenntnis lediglich als Konstruktionen aufzufassen, da „das Ding an sich“ für den Menschen unerkennbar bleibt. Davon unberührt, dass für die Konstruktivisten eine Darstellung der Wirklichkeit unmöglich geworden war, wurde das Spannungsfeld Natur – Kultur ebenfalls zu einem bedeutenden Dispositiv der Epoche. „Retour à la nature“ lautete mit Jean-Jacques Rousseau das neue Motto und die Eliten haderten mit den Kulturformen der Zivilisation.

Parallel erfolgte eine Hinwendung zum Nationalen im überhöhten Bild des eigenen Volkes. Mensch und Nation rückten in den Mittelpunkt des Interesses der kameralistisch motivierten Forscher. Umfassende Landesbeschreibungen entstanden, die den Herrschern Einblicke in die Lebensverhältnisse ihrer Untertanen ermöglichen sollten, um so die Regierungstätigkeit zu optimieren. Der Begriff „Volkskunde“ tauchte bereits erstmals in den aufklärerischen Statistiken der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, etwa bei Josef Mader im Jahr 1787, auf, wurde allerdings im zeittypischen statistisch-beschreibenden Sinn verwendet.

2.1.3 Kultur und Lebensweise – Die historische Alltagswelt

Die Faktoren Raum und Zeit fungieren als Hintergrundfolie für die Entwicklung von historisch-spezifischen Kulturformen und individuellen Lebensweisen. Kultur und Lebensweise stellen dabei nach Wolfgang Jacobeit und Ute Mohrmann keine Antagonismen dar, sondern stehen in enger Wechselbeziehung zueinander.²⁵⁸ Die individuelle Lebensweise entscheidet über die Teilnahme am Kulturprozess und reguliert das Verhältnis von subjektiver und objektiver Kultur. Andererseits stellt Kultur nach Clifford Geertz eine „notwendige Bedingung menschlichen Daseins“²⁵⁹

²⁵⁶ Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: „Was ist Aufklärung, in: Berlinische Monatsschrift 4 (1784), S.481.

²⁵⁷ I. Kant ebd..

²⁵⁸ Vgl. Wolfgang Jacobeit/ Ute Mohrmann: Zum Gegenstand und zur Aufgabenstellung der Volkskunde in der DDR, in: Lëtopis 11/12 (1968/1969), S.94-103.

²⁵⁹ Clifford Geertz: Kulturbegriff und Menschenbild, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.72.

dar. Geertz plädiert für einen semiotischen Kulturbegriff, mit besonderer Betonung der Zeichenhaftigkeit menschlichen Handelns. Der Mensch wird als Wesen gesehen, das in das „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe“ der Kultur verstrickt ist.²⁶⁰ Kultur stellt dabei ein offenes System dar, das die Gesamtheit menschlichen Symbolschaffens umfasst. Dies bedeutet zugleich eine Abkehr vom bürgerlichen Kulturbegriff mit seiner Fokussierung auf Musik, Kunst und Literatur. Menschen konstruieren ein symbolisches Universum im Rahmen ihres abgrenzbaren historischen Erfahrungs- und Handlungshorizonts. Bei der Untersuchung von Kultur gilt es dabei, nach Christian Giordano, stets, „die Möglichkeit einer dialektischen Koexistenz mehrerer geschichtlicher Dimensionen“²⁶¹, und damit die vielfältige Komplexität historischer Wirklichkeiten, zu berücksichtigen.

„Bewertungen von Lebensweisen und Praktiken der eigenen, anderer und vergangener Kulturen erfolgen immer vor dem Hintergrund eines spezifischen Menschenbildes“²⁶², so Maren Lorenz. Kultur und Gesellschaft sind historisch wandelbare Größen, die im Zuge einer jeweils spezifischen, „Enkulturation“ Einstellungen, Werte und Betrachtungsweisen der Individuen prägen. Die Lebenswelt wird durch die vorherrschenden politisch-ökonomischen Bedingungen und gesellschaftlichen Diskurse determiniert. Das „Anderssein“ der Vergangenheit ist somit ein Resultat der divergierenden historischen Lebensverhältnisse. Entsprechend unterschieden sich Interpretationen von Ereignissen, Denk- und Handlungsweisen der altbayerischen Bevölkerung grundlegend von heutigen Auslegungen der Vergangenheit. Um diese fundamentalen Brüche überwinden zu können, sind verschiedene Formen der Übersetzung erforderlich. Die Bedeutung der zeitgebundenen Besonderheiten historischer Handlungsaussagen, Sinneswahrnehmungen und Emotionen kann nur vor dem Hintergrund der jeweiligen Kultur adäquat erfasst werden.²⁶³ Geertz konstatiert: „Das Verstehen der Kultur eines

²⁶⁰ Vgl. Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1987, S.9.

²⁶¹ Christian Giordano: Gegenwärtige Vergangenheiten. Überlegungen zur (Un)Möglichkeit einer historischen Anthropologie, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2005, S.27.

²⁶² Maren Lorenz: Wozu Anthropologisierung der Geschichte? Einige Anmerkungen zur kontraproduktiven Polarisierung der Erkenntnisinteressen in den Geisteswissenschaften, in: Historische Anthropologie 11 (2003), S.418.

²⁶³ Vgl. Rhys Isaac: Der entlaufene Sklave. Zur ethnographischen Methode in der Geschichtsschreibung. Ein handlungstheoretischer Ansatz, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.149.

Volkes führt dazu, seine Normalität zu enthüllen, ohne dass seine Besonderheit dabei zu kurz käme. (...) Es macht sie erreichbar: in den Kontext ihrer eigenen Alltäglichkeiten gestellt, schwindet ihre Unverständlichkeit.“²⁶⁴

Raum und Zeit bestimmen die Alltagswelt, die „Wirklichkeit par excellence“²⁶⁵, in der Kultur gelebt und beobachtet wird. Der kollektive Erfahrungshorizont wird dabei durch gefühlsstarke Mensch-Raum-Wechselbeziehungen geprägt. Die wesentlich stärker territorial orientierte altbayerische Bevölkerung des 17. und 18. Jahrhunderts fand Verhaltensicherheit in einem Gebiet, in dem „Umwelt als Lebenswelt durch ihr Selbstverständnis zur Eigenwelt“²⁶⁶ geworden war.

In Altbayern schätzte die Hofkammer im Jahr 1619, die „Zahl der Untertanen, so sonderbaren Rauch haben“²⁶⁷, womit die Herdstätten gemeint waren, auf 160000. In den folgenden Jahren wurde die bayerische Bevölkerung kriegsbedingt sowie durch mehrere schwere Pestepidemien um mindestens ein Drittel dezimiert.²⁶⁸ Von den gravierenden Bevölkerungseinbußen hatte sich Altbayern auch gegen Ende des 17. Jahrhunderts noch nicht vollständig erholt. Im Jahr 1691 wurden aus fiskalischen Gründen alle Hausväter und Inleute erfasst. Das Ergebnis der ländlichen Siedlungen aus den vier altbayerischen Rentämtern betrug ohne die Oberpfalz 85874 Häuser sowie 11933 Inleute und somit insgesamt 97807 Herdstätten. Dieses demographische Ergebnis kann durch eine Steuererhebung des Jahres 1717 ergänzt werden, in der die Häuser- und Herdstättenzahlen der Städte und Märkte Altbayerns, erneut ohne die Oberpfalz, erfasst wurden. In den 35 Städten und 77 Märkten wurden damals 20764 Hausbesitzer und 8467 Inleute, zusammen 29231 Herdstätten, zur Steuer veranlagt. Gertrud Diepolder rechnet zu diesen rund 127000

²⁶⁴ Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1987, S.21.

²⁶⁵ Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.24.

²⁶⁶ Ina-Maria Greverus: Der Territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen. Frankfurt a.M. 1972, S.54.

²⁶⁷ Gertrud Diepolder: Das Volk in Kurbayern zur Zeit des Kurfürsten Max Emanuel. Beobachtungen zur Demographie, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.388.

²⁶⁸ Vgl. David Lederer: Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon. Cambridge 2006, p.42. Andere Quellen gehen sogar von deutlich höheren Zahlen aus: „Man schätzt, dass in manchen Gegenden bis zu zwei Drittel der Bevölkerung den Krieg nicht überlebten. Konkrete Zahlen gibt es nur in Ausnahmefällen: So hatte zum Beispiel Augsburg vor dem Krieg 45 000 Einwohner, eine Erhebung bei Kriegsende zählte nur noch 16 000. (Hans-Christian Huf: Es war der Krieg aller Kriege – Der Westfälische Frieden, in: ders. (Hg.): Mit Gottes Segen in die Hölle. Der Dreißigjährige Krieg. Berlin 2006², S.377).

Herdstätten 4000 weitere als „Lückenausgleich“ hinzu und kommt damit, für die Zeit um 1700, auf rund 131000 Herdstätten.²⁶⁹ Gerhard Woeckel nennt mit 120816 Feuerstellen eine etwas geringere Zahl.²⁷⁰ Alois Schmid und Gertrud Diepolder gehen übereinstimmend davon aus, dass in Altbayern um das Jahr 1700 circa 800000 Menschen gelebt haben.²⁷¹ Im Jahr 1771 lieferte eine Volkszählung die ersten validen Angaben: in den vier altbayerischen Rentämtern, einschließlich des Innviertels und der schwäbischen Herrschaften, wurden 982505 Personen registriert. Hinzu kamen 165933 gezählte Einwohner der Oberpfalz.²⁷² Die Bevölkerung Altbayerns hatte demzufolge in den ersten 70 Jahren des 18. Jahrhunderts um rund 40 Prozent zugenommen. Gegen Ende der Untersuchungszeit verlangsamte sich das Bevölkerungswachstum dann, im Gegensatz zu vielen anderen Gebieten Westeuropas, jedoch wieder merklich.²⁷³

²⁶⁹ Vgl. Gertrud Diepolder: Das Volk in Kurbayern zur Zeit des Kurfürsten Max Emanuel. Beobachtungen zur Demographie, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.388.

²⁷⁰ Bedauerlicherweise nennt Woeckel keine Quellen, so dass auch eine genauere zeitliche Zuordnung seiner statistischen Angaben nicht möglich ist. Seine Schätzung von etwa 1500000 Einwohnern greift jedoch sicherlich deutlich zu hoch. (Vgl. Gerhard Woeckel: Betrachtung über den bayerischen Barock, in: Biller, Josef H. (Hg.): Bayerischer Barock. München 1965, S.11).

²⁷¹ Vgl. Gertrud Diepolder: Das Volk in Kurbayern zur Zeit des Kurfürsten Max Emanuel. Beobachtungen zur Demographie, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.389 sowie Alois Schmid: Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.296.

²⁷² Vgl. Alois Schmid: Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.296.

²⁷³ Vgl. W[illiam] R. Lee: Population Growth, Economic Development and Social Change in Bavaria 1750-1850. New York 1977, S.383.



Abbildung 2: Die Ständetreppe als Abbild der Gesellschaft des 17. Jahrhunderts. Quelle: Gerhard Altzenbach: Mahnblatt: Ein Trapp der vornembsten Ständt der Welt vom Höchsten bis zum Niedrigsten (Titelincipit). Köln um 1650. Germanisches Nationalmuseum, Graphische Sammlung, HB 24590.

Die altbayerische Gesellschaft gliederte sich in die vier Stände Adel, Geistliche, Stadt- und Marktbürger sowie Bauern und Landleute. Die Standeszugehörigkeit war per Geburt definiert und die gesellschaftlichen Gruppen achteten streng darauf, dass die soziale Distinktion durch eine Fülle von Vorschriften wie beispielsweise den Kleiderordnungen gewahrt blieb.²⁷⁴ Rosario Villari konstatiert: „Die Gesellschaft des Barock ist ein sozialer Organismus, in dem jedes Glied nicht nur seinen Platz und seine genau bestimmte Funktion hat, sondern auch selbst Träger akzeptierter hierarchischer Vorstellungen ist.“²⁷⁵ Erst gegen Ende der Untersuchungszeit geriet das starre System unüberwindlicher sozialer Schranken im Zuge der Französischen Revolution ins Wanken. In der altbayerischen Gesellschaft gab es jedoch große Variationen im Lebensstandard nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der

²⁷⁴ Vgl. Diedrich Saalfeld: Stellung und Differenzierung der ländlichen Bevölkerung Nordwestdeutschlands in der Ständegesellschaft des 18. Jahrhunderts, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.229.

²⁷⁵ Rosario Villari: Der Mensch des Barock, in: ders. (Hg.): Der Mensch des Barock. Frankfurt a.M. 1997, S.11.

einzelnen Stände. Trotz Ständeordnung zeigt sich das komplexe Bild einer Gesellschaft, die mehr durch ihre Differenzen und sozialen Unterschiede als durch Analogien gekennzeichnet war. Aufgrund dieser Pluralität der Lebensstile erscheint es angebracht, mit Richard van Dülmen, „nicht mehr von einer Kultur, sondern nur von vielen Kulturen“²⁷⁶ zu sprechen.

Der zahlenmäßig dominante Stand innerhalb Altbayerns war der Bauernstand. Rund drei Viertel der Bevölkerung lebten auf dem Land oder in ländlich-dörflicher Umgebung.²⁷⁷ Auch wenn die ländliche Bevölkerung mehrheitlich dem Bauernstand angehörte, so bildete diese Personengruppe in ihren inneren Strukturen keineswegs eine homogene soziale Schicht. Dem häufig gezeichneten „Idealbild“ eines Altbayern als „patriarchalisch empfindender Bauer, der einen schönen Hof, Land und Wald besitzt und dem, würde er darüber nachdenken, schlichtes Da-sein, das neben harter Arbeit auch ausgelassene Freude umfasst, als höchste Stufe des Lebens erschiene“²⁷⁸ muss hier entschieden widersprochen werden. Die Bauern lebten, entgegen gängiger Klischees, unter sehr unterschiedlichen ökonomischen Bedingungen.²⁷⁹ Die starke soziale Differenzierung innerhalb des Bauernstandes wird beispielsweise deutlich, wenn man die Steuerbeschreibung aus dem Jahr 1691 im Detail analysiert: unter den 85847 erfassten Anwesen befanden sich 41636 „Ganze-“, „Halbe-“ und „Viertelhöfe“ und 44211 Sölden, darunter 16690 „bloße Häusl“.²⁸⁰ Über die Hälfte der ländlichen Bevölkerung bestand somit aus Nebenerwerbslandwirten, Handwerkern und Tagelöhner. Es erscheint evident, dass sich vor dem Hintergrund dieser grundlegend verschiedenen Lebensstile kein gemeinsames Standesbewusstsein entwickeln konnte. Laut Hanke betrug der Anteil der „Vollbauern“ im Zeitraum zwischen 1675 und 1800 sogar zu keinem Zeitpunkt

²⁷⁶ Richard van Dülmen: Historische Anthropologie. Entwicklung – Probleme – Aufgaben. Köln 2001², S.43.

²⁷⁷ Vgl. exemplarisch Gabriele Praschl-Bichler: Alltag im Barock. Graz/ Wien/ Köln 1995, S.9 oder Alois Schmid: Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.296.

²⁷⁸ Exemplarisch wurden hier pars pro toto Sutermeister und Le Brun zitiert. (Vgl. Peter Sutermeister/ Jeannine Le Brun: Barocke Welt in Raum und Zier. Barockkunst in Schwaben und Altbayern. Bayreuth 1976², S.26).

²⁷⁹ Vgl. Peter Burke: Helden, Schurken, Narren: europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. Stuttgart 1981, S.42f. sowie Hermann Heidrich: Ländliche Wohnkultur im 18. Jahrhundert nach Inventaren des Landgerichts Tölz, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1982, S.58.

²⁸⁰ Vgl. Gertrud Diepolder: Das Volk in Kurbayern zur Zeit des Kurfürsten Max Emanuel. Beobachtungen zur Demographie, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.396.

mehr als 25 Prozent. Die Anzahl der Kleinbauern und Nebenerwerbslandwirte erhöhte sich hingegen stetig und der Söldenanteil wuchs bis zum Jahr 1760 auf durchschnittlich 63,3% in Altbayern an.²⁸¹ Nicht die Standeszugehörigkeit, sondern die Hofgröße und die Wirtschaftskraft entschieden primär über das Ansehen der Bauern innerhalb der dörflichen Gemeinschaft. Trotz zahlenmäßiger Unterlegenheit blieben die „Vollbauern“, als bäuerliche Elite, die prägenden Mitglieder der ländlichen Gesellschaft.

Der hohe Anteil an Nebenerwerbslandwirten innerhalb des Bauernstandes führte zu einer Sonderentwicklung in Altbayern, da sich auch in ländlichen Regionen Gewerbe ausbreiteten. Das klassische Stadt – Land – Schema, bei dem lediglich die Handwerker der Städte und Märkte gewerbliche Produkte erzeugten, die dann auf dem Markt gegen die landwirtschaftlichen Erzeugnisse „ausgetauscht“ wurden, wurde somit zumindest partiell durchbrochen.²⁸² Im Verlauf der Untersuchungszeit kam es zu einer wachsenden Urbanisierung in Altbayern. Ihr spezifischer Lebensraum machte die Städte zu Zentren der gesellschaftlichen Entwicklung, deren Neuerungen durch regen kulturellen Austausch auch das dörfliche Leben beeinflussten.

Raum, Zeit, kulturelle und gesellschaftliche Prämissen definierten die Rahmenbedingungen für das Leben der altbayerischen Bevölkerung im 17. und 18. Jahrhundert. Ein weiteres Element, das die Grunderfahrung der Epoche bestimmte, war der starke Einfluss der Religion auf alle Lebensaspekte. Die Prägung der historischen Wirklichkeit durch religiöse Normen sowie deren individuelle Interpretationen und Adaptionen im Alltagsleben werden im nächsten Kapitel dargestellt.

²⁸¹ Vgl. Gerhard Hanke: Zur Sozialstruktur der ländlichen Siedlungen Altbayerns im 17. und 18. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van (Hg.): Gesellschaft und Herrschaft. Forschungen zu sozial- und landesgeschichtlichen Problemen vornehmlich in Bayern. München 1969, S.244.

²⁸² Vgl. Gertrud Diepolder: Das Volk in Kurbayern zur Zeit des Kurfürsten Max Emanuel. Beobachtungen zur Demographie, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.396.

2.2 „Bavaria sancta“ – Das religiöse System in Altbayern

Religion stellt eine Projektionsfläche für menschliche Ausdrucksformen von Sinnwelt dar und bietet Raum für eine individuelle Auseinandersetzung mit dem Transzendenten. Der religiösen Interpretation der Alltagswelt und den daraus resultierenden Handlungen kommt somit ein hoher Stellenwert als konstituierenden Komponenten des gesellschaftlichen Lebens zu. Benno Hubensteiner bemerkt diesbezüglich, man könne „kein Bild barocken Lebens entwerfen, ohne auch die spezifisch katholische Religiosität“²⁸³ Bayerns zu umreißen. Von dem in der Forschung lange Zeit vieldiskutierten Begriff der „Volksfrömmigkeit“ soll dabei bewusst Abstand genommen werden. Das Interpretationskonstrukt einer strikten Differenzierung zwischen „Volksfrömmigkeit“ und „Elitenreligion“ wird den historischen Lebensumständen der altbayerischen Bevölkerung zur Untersuchungszeit nicht gerecht.²⁸⁴ Auch die Unterscheidung zwischen einer genuin „ländlichen Frömmigkeit“ versus einer „städtischen Religiosität“ ist nicht haltbar. Vielmehr wurden Impulse für neue „Moden“ häufig durch kirchliche, adlige und städtische Vorbilder vorgelebt und dann im Zuge einer selektiven Traditionsaneignung von den übrigen Bevölkerungsschichten adaptiert.²⁸⁵ In diesem Zusammenhang ist jedoch nicht nur von einer einseitigen Beeinflussung, sondern von wechselseitigen produktiven Beziehungen der verschiedenen gesellschaftlichen

²⁸³ Zit. nach: Gerhard Woeckel: Betrachtung über den bayerischen Barock, in: Biller, Josef H. (Hg.): Bayerischer Barock. München 1965, S.19.

²⁸⁴ Eine Übersicht der Diskussion zur Problematik des Begriffs „Volksfrömmigkeit“ findet sich bei Walter Pötzl unter der Überschrift „§96 Schwierigkeiten mit einem Begriff“ im Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte. Zur Auseinandersetzung mit dem Begriff der Volksreligion vs. Elitenreligion sei zudem exemplarisch auf die Arbeiten von Daxelmüller, Dinzelbacher und Dipper verwiesen.

(Vgl. Christoph Daxelmüller: Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff, in: Eberhart, Helmut/ Hörandner, Edith/ Pöttler, Burckhardt (Hg.): Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1998 in Graz. (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie 8) Wien 1990, S.21-48; Peter Dinzelbacher: „Volksreligion“, „gelebte Religion“, „verordnete Religion“. Zu begrifflichem Instrumentarium und historischer Perspektive, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1997, S.78-84; Christof Dipper: Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert, in: Schieder, Wolfgang (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. (= Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 11) Göttingen 1986, S.73-75 sowie Walter Pötzl: Volksfrömmigkeit, in: Brandmüller, Walter (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 1 Von den Anfängen bis zur Schwelle der Neuzeit. II. Das kirchliche Leben. St. Ottilien 1999, S.996-1004).

²⁸⁵ Vgl. etwa Wolfgang Brückner: Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des „Barockfrommen“ zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.66; Christof Dipper: Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert, in: Schieder, Wolfgang (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. (= Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 11) Göttingen 1986, S.75; Werner Freitag: Religiöse Volkskultur auf dem Lande. Aspekte katholischer Konfessionalisierung in Nordwestdeutschland, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 25 (2002), S.25 oder Andreas Holzern: Westfälische Frömmigkeitskultur im Wandel der Frühen Neuzeit. Dörfliche Pfarreien im archidiakonalen Sendgericht 1570-1800, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 25 (2002), S.44.

Kulturen in Bezug auf religiöse Vorstellungs-, Verhaltens- und Gestaltungsweisen auszugehen.²⁸⁶

In der vorliegenden Arbeit wurde der Vorschlag einer Unterteilung in „verordnete“ und „gelebte“ Religion von Peter Dintelbacher als theoretischer Rahmen gewählt.²⁸⁷ Das Modell propagiert eine auf Geltungsbereiche religiöser Vorstellungen und Praktiken bezogene Sichtweise. Als Basis greift Dintelbacher die Begriffe der „religion préscrite“ und der „religion vécue“ aus dem französischen religionssoziologischen Schrifttum auf. Die „religion préscrite“, übersetzt mit „verordnete“ Religion, beschreibt einen Block von verpflichtenden Normen. Diese Vorgaben wurden durch die geistlichen Eliten definiert und sollten die Frömmigkeitspraxis der Gläubigen reglementieren. Die „religion vécue“, die „gelebte“ Religion, bezieht sich hingegen auf den erweiterten und adaptierten Erlebnisbereich der Individuen im historischen Alltag. Als dritte Ebene und Basis der „verordneten“ Religion ergänzt Dintelbacher die „diskutierte Religion“, unter der er ein „freies Experimentieren mit religiösem Glaubensgut vor der Dogmatisierung der Einzelpunkte“²⁸⁸ versteht. In den folgenden Abschnitten soll die altbayerische Alltagswelt entlang der konstituierenden Dimensionen von „verordneter“ und „gelebter“ Religion näher betrachtet werden.

2.2.1 Verordnete Religion – Die katholischen Eliten und die Wittelsbacher

Die Normen und Glaubenssatzungen der „verordneten“ Religion bildeten kumuliert ein rational begründetes Regelsystem, das als Grundlage religiösen Verhaltens dienen sollte. Verstöße gegen die definierten Vorschriften, wie beispielsweise ein versäumter Messbesuch, wurden mit Kirchenstrafen geahndet. Dieter Albrecht spricht insbesondere für die Regierungszeit Maximilian I. von einer „strengen

²⁸⁶ Vgl. die analogen Ausführungen von Treiber zu Volks- und Elitenkultur, in Angela Treiber: Interpretamente historischer Forschung über Superstitionen und magische Mentalitäten, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.87.

²⁸⁷ Als Quelle für die folgende Beschreibung vgl. Peter Dintelbacher: „Volksreligion“, „gelebte Religion“, „verordnete Religion“. Zu begrifflichem Instrumentarium und historischer Perspektive, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1997, S.77-98.

²⁸⁸ Peter Dintelbacher: „Volksreligion“, „gelebte Religion“, „verordnete Religion“. Zu begrifflichem Instrumentarium und historischer Perspektive, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1997, S.85.

Kirchenpolizei“²⁸⁹. Bei diversen individuellen Akten der „Frömmigkeit“ hatte es sich in der historischen Realität vermutlich um eine erzwungene Erfüllung kirchenrechtlicher Sanktionen gehandelt. Dinzelbacher spricht deshalb auch von einer „Gebots- und Verbotsreligion“²⁹⁰ und führt insbesondere Wallfahrten als beliebte Kirchenstrafen an.²⁹¹ Die religiösen Regeln waren jedoch keineswegs starr, sondern wurden durch die katholischen Eliten als Spezialisten laufend erneuert und verändert.²⁹² Die Angehörigen des geistlichen Standes, zu dem ca. 1% der Einwohner Bayerns zählten, nahmen sich in den altbayerischen Diözesen der Seelsorge der Bevölkerung an.²⁹³ Die Grenzen der weltlichen und religiösen Territorien waren im 17. und 18. Jahrhundert nicht deckungsgleich.²⁹⁴ Das altbayerische Gebiet gliederte sich kirchenorganisatorisch in die Bistümer Freising, Eichstätt, Passau, Regensburg sowie das Erzbistum Salzburg mit dem Nebenbistum Chiemsee.²⁹⁵ Freising befand sich unter wittelsbachischer Obhut, Eichstätt war wittelsbachisch, österreichisch und adelig-fränkisch beeinflusst, wohingegen sich Passau fest in der Hand der Habsburger befand und die Stadt Regensburg überwiegend evangelisch war.²⁹⁶

Eine bedeutende Rolle in der Betreuung der Gläubigen kam den im 16. und 17. Jahrhundert neu entstandenen Orden mit ihrer je spezifischen Frömmigkeitshaltung zu. Entscheidende intellektuelle Impulse für die innerkirchliche Reform des Katholizismus gingen dabei vom Konzil von Trient aus. Hier wurde bereits in den Jahren von 1545 bis 1563 die Basis für die religiöse Erneuerung des

²⁸⁹ Dieter Albrecht: Die kirchlich-religiöse Entwicklung. Zweiter Teil: 1500-1745, in: Spindler, Max (Begr.)/ Kraus, Andreas (Hg.): Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. II: Das alte Bayern. Der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. München 1988², S.707.

²⁹⁰ Peter Dinzelbacher: „Volksreligion“, „gelebte Religion“, „verordnete Religion“. Zu begrifflichem Instrumentarium und historischer Perspektive, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1997, S.91.

²⁹¹ Vgl. Peter Dinzelbacher: „Volksreligion“, „gelebte Religion“, „verordnete Religion“. Zu begrifflichem Instrumentarium und historischer Perspektive, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1997, S.90.

²⁹² Vgl. Peter Dinzelbacher: „Volksreligion“, „gelebte Religion“, „verordnete Religion“. Zu begrifflichem Instrumentarium und historischer Perspektive, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1997, S.86.

²⁹³ Vgl. Alois Schmid: Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.296.

²⁹⁴ Vgl. hierzu auch Kapitel 2.1.1 Raum-Demarkation und Herrschaftsstruktur.

²⁹⁵ Vgl. Dietrich Höllhuber: Wallfahrt und Volksfrömmigkeit in Bayern. Formen religiösen Brauchtums im heutigen Bayern: Wallfahrtsorte, Wallfahrtskirchen, Lourdesgrotten und Fatimaaltäre zwischen Altötting und Vierzehenheiligen, Wigratzbad und Konnersreuth. Nürnberg 1987, S.66.

²⁹⁶ Vgl. Dietrich Höllhuber: Wallfahrt und Volksfrömmigkeit in Bayern. Formen religiösen Brauchtums im heutigen Bayern: Wallfahrtsorte, Wallfahrtskirchen, Lourdesgrotten und Fatimaaltäre zwischen Altötting und Vierzehenheiligen, Wigratzbad und Konnersreuth. Nürnberg 1987, S.66.

Katholizismus während der Untersuchungszeit geschaffen.²⁹⁷ Der einflussreichste Reformorden war die im Jahr 1534 gegründete Societas Jesu. Die Jesuiten standen in enger Verbindung zu den Wittelsbachern – sie waren die Beichtväter der Herzogsfamilie und wurden mit der Prinzenerziehung wie auch der Seelsorge in der Armee betraut. Die Förderung endete jedoch im Jahr 1773 mit der Aufhebung der Societas Jesu in Bayern nach Verbot durch Papst Clemens XIV. Neben den Jesuiten gewannen in Altbayern auch weitere Reformorden an Bedeutung, wie etwa die Kapuziner, die Unbeschuhten Karmeliter, die von den Franziskanern abgespalteten Reformaten oder die auf der Ordensregel der Jesuiten basierenden Englischen Fräulein.²⁹⁸

Die religiöse Erneuerung führte zu einer Umschwung hin zu einer „emotionalen Religiosität“²⁹⁹, die eine Zuwendung zu einem subjektiven und gefühlsbetonten Glaubensleben mit sich brachte. Der Lehrgehalt der Religion blieb hinter der persönlichen Marien- und Christusbeziehung zurück. Im Zuge dieser „Erneuerung als selektiver Tradition“ (Brückner³⁰⁰) kam es zu einer erneuten Aufschwung der marianischen und christologischen Frömmigkeit bei Wallfahrten und Heiligenkulten. Prominente Beispiele sind die Wieswallfahrt, die Heilig-Blut- und Heilig-Kreuz-Wallfahrten sowie die zahlreichen erstarkenden Marienwallfahrten wie etwa Altötting, Tuntenhausen, Andechs, Dorfen, Taxa oder Passau. Die Gläubigen suchten verstärkt den physischen Kontakt zum Heiligen: Lokale Heilige wie der Heilige Rasso von Grafrath, wurden reaktiviert oder es wurden sogenannte „Katakombenheilige“ importiert, um dem wachsenden Bedarf an Reliquien gerecht zu werden. Bei letzteren handelte es sich um Skelette aus den römischen Katakomben, die man als Reliquien

²⁹⁷ Vgl. Wolfgang Brückner: Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des „Barockfrommen“ zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegelmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.67, Walter Hartinger: Katholische Volkskultur im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im 17./18. Jahrhundert, in: Hartmann, Peter Claus (Hg.): Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. (= Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 12) Frankfurt a.M. 2004, S.473 sowie Benno Hubensteiner: Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern. München 1967, S.20.

²⁹⁸ Siehe vertiefend zum Thema „Reformorden“: Dieter Albrecht: Die kirchlich-religiöse Entwicklung. Zweiter Teil: 1500-1745, in: Spindler, Max (Begr.)/ Kraus, Andreas (Hg.): Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. II: Das alte Bayern. Der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. München 1988², S.721-726.

²⁹⁹ Heinrich Rombach: „Die Welt des Barock“. Versuch einer Strukturanalyse, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.11.

³⁰⁰ Vgl. hierzu Wolfgang Brückner: Erneuerung als selektive Tradition. Kontinuitätsfragen im 16. und 17. Jahrhundert (1978), in: ders. (Hg.): Kultur und Volk. Begriffe, Probleme, Ideengeschichte. Würzburg 2000, S.141-163.

frühchristlicher Märtyrer ausgab.³⁰¹ Beispielsweise erwarb der Münchener Bürgermeister Joachim Embacher im Jahr 1675 den Leib des Heiligen Prosper und stiftete ihn der Stadtpfarrkirche Erding. Bereits kurz nach Ankunft der Reliquien des neuen Stadtpatrons ereigneten sich die ersten Gebetserhörungen.³⁰² Im dritten Band von Michael Wenings *Historico-Topographica Descriptio* aus dem Jahr 1723 schreibt Schönwetter über den Erdinger Katakombenheiligen, dass dieser „noch zur Stundt mit grosser Andacht/ als erwählter Neben=Stadt=Patron venerirt, und von einer gantzen nachbarschaft besucht würdt/ unnd zwar nicht ohne genossne/ und noch niessende grosser Wunderthaten/ und Gnaden“³⁰³. Unter den Heiligsprechungen des 17. und 18. Jahrhunderts ist neben den Ordensgründern insbesondere Johannes Nepomuk hervorzuheben, dessen Kult sich von Prag ausgehend rasch über ganz Europa verbreitete.³⁰⁴ Auch gegenwärtig verweisen Nepomukstatuen auf unzähligen Brücken noch auf die historische Bedeutung der Nepomukverehrung.

Noch nachhaltiger wurde der Kulturraum durch Förderung neuer sakraler Bauprojekte sowie die mit Nachdruck betriebene Barockisierung der Kirchen beeinflusst. Die religiöse Prägung der historischen Weltanschauung materialisierte sich in einer bald für Altbayern charakteristischen Sakrallandschaft. München wurde aufgrund seiner zahlreichen religiösen Bauten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sogar als „teutsches Rom“³⁰⁵ bezeichnet. Auch die überwiegende Mehrheit aller Wallfahrtskirchen in Bayern ist zwischen dem Ende des Dreißigjährigen Krieges und dem Ende des 18. Jahrhunderts entstanden.³⁰⁶ Die starke Präsenz von Kirchen, Kapellen, Flurkreuzen, Bildstöcken, Marterln und Kreuzwegen verwies auf Kontinuität. Die religiösen Wegzeichen dienten der

³⁰¹ Vgl. exemplarisch Hans Dünninger: *Wallfahrt und Bilderkult. Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Wolfgang Brückner, Jürgen Lenssen und Klaus Wittstadt. Würzburg 1995, S.313.

³⁰² Vgl. Georg Brenninger: *Gnadenstätten im Erdinger Land. (= Gnadenstätten im Erzbistum München und Freising 3)* München 1986, S.26.

³⁰³ Michael Wening: *Historico-Topographica Descriptio. Das ist: Beschreibung, deß Churfürsten- und Hertzogthums Ober- und Nidern Bayrn. Dritter Theil: Das Renntambt Landshuet*. München 1723. Nachdruck München 1976, S.7.

³⁰⁴ Vgl. Georg Schreiber: *Strukturwandel der Wallfahrt*, in: ders. (Hg.): *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*. Düsseldorf 1934, S.53.

³⁰⁵ Anton Crammer: *Dritte verbesserte Auflage des teutschen Roms. Das ist: Gründlicher Bericht von den Gotteshäusern, Klöstern, eingeweihten Hauskapellen, Heiligthümern, und gottseligen Einwohnern der Churbaierischen Hauptstadt München, Nachdem Se. Heiligkeit Pius VI. dieselbe mit seiner höchsten Gegenwart im Jahr 1782 beehret hat*. München 1784³.

³⁰⁶ Vgl. Dietrich Höllhuber: *Wallfahrt und Volksfömmigkeit in Bayern. Formen religiösen Brauchtums im heutigen Bayern: Wallfahrtsorte, Wallfahrtskirchen, Lourdesgrotten und Fatimaaltäre zwischen Altötting und Vierzehneiligen, Wigratzbad und Konnersreuth*. Nürnberg 1987, S.101.

Orientierung im Kulturräum und wurden bis ins späte 18. Jahrhundert auf Karten eingezeichnet. Gnadenstätten befanden sich häufig außerhalb urbaner Siedlungen, so dass durch die neuauftommenden Wallfahrten der Untersuchungszeit eine veränderte Raumstruktur entstand. Zwischen den bedeutenderen Kultzentren etablierte sich ein Wegenetz, das wiederum einen eigenen symbolischen und kommunikativen Raum erzeugte.

Eine entscheidende Rolle in der Neugestaltung der Sakrallandschaft wie auch der Glaubenswelt kam den in Altbayern regierenden Wittelsbachern zu. Sie agierten zur Untersuchungszeit neben den kirchlichen Instanzen auf Augenhöhe als Initiatoren der „verordneten“ Religion. Dem Herrscherhaus gelang es, auf religiöser Grundlage ein kohärentes System zu etablieren, das eine umfassende Regulierung des sozialen Verhaltens erlaubte.³⁰⁷ Auch in Altbayern hatte es zu Beginn des 16. Jahrhunderts eine deutlich spürbare evangelische Bewegung gegeben, gegen welche die Fürsten jedoch ab den 1520er Jahren mit mehreren Religionsmandaten strikt vorgegangen waren.³⁰⁸ Der Augsburger Religionsfriede aus dem Jahr 1555 und das Konkordat von 1583 regelten bis zum Anfang des 19. Jahrhundert das Verhältnis von Staat und Kirche nach dem Grundsatz „cuius regio, eius religio“ („wessen Land, dessen Glaube“).³⁰⁹ Die Konfessionszugehörigkeit der Untertanen richtete sich nach dem Glauben des Landesherrn. Basierend auf dieser Koppelung von territorialem und religiösem Selbstverständnis nahmen die Wittelsbacher auch das religiöse Deutungsmonopol für sich in Anspruch. Die Bayernherzöge verstanden das Gottesgnadentum als ideelles Fundament ihres absolutistischen Herrschaftsanspruches, der somit durch Gott selbst legitimiert wurde.³¹⁰ Religion bekam dadurch eine staatspolitische Dimension. Eine betont kirchliche Haltung trat unter den bayerischen Herzögen erstmals bei dem stark von den Jesuiten

³⁰⁷ Vgl. Peter Dinzelbacher: „Volksreligion“, „gelebte Religion“, „verordnete Religion“. Zu begrifflichem Instrumentarium und historischer Perspektive, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1997, S.86.

³⁰⁸ Vgl. Walter Ziegler: Von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden. Altbayern 1517-1648, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.11-21. Zur Lage der Protestanten in Bayern siehe exemplarisch: Horst Jesse: Die Geschichte der Evangelischen Kirchengemeinden in München und Umgebung 1510-1990. Neudettelsau 1994.

³⁰⁹ Vgl. Alois Schmid: Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.318.

³¹⁰ Vgl. Hermann Hörger: Kirche, Dorfreigion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. (= Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5) München 1978, S.115.

beeinflussten Albrecht V. auf. Dessen Sohn Wilhelm V. verabschiedete das Konkordat von 1583 und wurde mit dem Beinamen der „fromme“ Herzog belegt.³¹¹ Der Gipfel des „konfessionellen Absolutismus“³¹² wurde jedoch im 17. Jahrhundert unter Herzog Maximilian I. erreicht, der sich selbst „als ‚Gottseliger‘ dem ‚bayerischen Heiligenhimmel‘“³¹³ in der Bavaria Sancta zuordnen ließ.³¹⁴ Er rekatholisierte Donauwörth (1607) und die Oberpfalz (1621/1628), die auf seinen Wunsch im Westfälischen Frieden von 1648 von der Regelung des Normaljahres 1624 ausgenommen wurde. Während der Zeit der Glaubenskämpfe hatte sich das „Auto- und Heterostereotyp vom katholischen Bayern“³¹⁵ herausgebildet und Bayern stieg im Äußeren zum „Führer des Katholizismus in Deutschland“³¹⁶ auf. Trotz der „Zwangsbekehrung“³¹⁷ gab es auch zur Untersuchungszeit vereinzelt protestantische Territorien in Altbayern, wie die Reichsstadt Regensburg, die Reichsgrafschaft Ortenburg, die Herrschaften Sulzbürg und Pysrbaum in der Oberpfalz sowie das angrenzende, zweigeteilte Augsburg. Im Herrschaftsgebiet der Wittelsbacher galt strikt das Prinzip der ausschließlichen Katholizität, das durch das Religionsmandat von 1738 noch bekräftigt wurde.³¹⁸ Die religiöse Einheit Bayerns wurde klar als staatliche Leistung verstanden, weshalb die katholische Kirche in der Schuld der Wittelsbacher stand.

³¹¹ Vgl. Dieter Albrecht: Das konfessionelle Zeitalter. Zweiter Teil: Die Herzöge Wilhelm V. und Maximilian I, in: Spindler, Max (Begr.)/ Kraus, Andreas (Hg.): Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. II: Das alte Bayern. Der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. München 1988², S.394f. sowie Benno Hubensteiner: Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern. München 1967, S.112.

³¹² Benno Hubensteiner: Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern. München 1967, S.20.

³¹³ Gerhard P. Woeckel: Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der ‚Renovatio Ecclesiae‘. Weisenhorn 1992, S.47.

³¹⁴ Siehe vertiefend zu Maximilian I.: Dieter Albrecht: Das konfessionelle Zeitalter. Zweiter Teil: Die Herzöge Wilhelm V. und Maximilian I, in: Spindler, Max (Begr.)/ Kraus, Andreas (Hg.): Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. II: Das alte Bayern. Der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. München 1988², insbesondere S.406-414.

³¹⁵ Nina Gockerell: Das Bayernbild in der literarischen und „wissenschaftlichen“ Wertung durch fünf Jahrhunderte. Volkskundliche Überlegungen über die Konstanten und Varianten des Auto- und Heterostereotyps eines deutschen Stammes. Diss. Phil. Ludwig-Maximilians- Universität München 1974, S.34.

³¹⁶ Walter Ziegler: Von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden. Altbayern 1517-1648, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.44.

³¹⁷ Benno Hubensteiner: Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern. München 1967, S.32.

³¹⁸ Vgl. Alois Schmid: Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.299.

Walter Hartinger bezeichnet die bayerischen Herzöge als „wesentliche Exponenten des religiösen Lebens im Land“³¹⁹, die bestehende Frömmigkeitsformen im zeitgeschichtlichen Kontext der konfessionellen Dispute aufgriffen und vertieften. Wolfgang Brückner spricht diesbezüglich von einer „intentionalen Neuakzentuierung von Frömmigkeit“³²⁰, durch welche die religiöse Kultur der Zeit entscheidend geprägt wurde. Kern der „Wittelsbacherfrömmigkeit“³²¹ war die intensive Förderung der Marienverehrung, die unter Herzog Maximilian I. faktisch zum Staatskult erhoben wurde.³²² Das Bild der Gottesmutter als schützende „Patrona Bavariae“ prangte seit dem Jahr 1616 über dem Eingang der neuen Wittelsbacher Residenz, die bayerische Armee zog mit Marienfahnen in den Krieg und auf dem Münchener Schranneplatz (dem heutigen Marienplatz) wurde im Jahr 1638 eine Mariensäule aufgestellt.³²³ Die religiöse Symbolik wurde durch ein sophistiziertes literarisches Programm ergänzt, dessen Intention darin bestand, die religiöse Bedeutung Bayerns zu betonen. Unter den zahlreichen Werken sind insbesondere die „Bavaria Sancta“ als großangelegte Enzyklopädie der bayerischen Heiligen sowie die Zusammenstellung bayerischer Mariengnadenorte im „Atlas Marianus“ hervorzuheben.³²⁴ Die bayerischen Herzöge betrieben auch intensive Wallfahrtsförderung. Insbesondere Altötting erlangte als Hauswallfahrt des Wittelsbacher Hofes erneut große Bedeutung. Die erste Regierungshandlung von Maximilian I. bestand beispielweise in einer Fußwallfahrt

³¹⁹ Walter Hartinger: Weltliche Obrigkeit und praxis pietatis in der Frühen Neuzeit, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 21 (1998), S.49.

³²⁰ Wolfgang Brückner: Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 21 (1998), S.20.

³²¹ Wolfgang Till: Wallfahrten, Dedikationen, Bruderschaften. Formen religiösen Lebens am Münchener Hofe, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.287.

³²² Vgl. hierzu exemplarisch Benno Hubensteiner: Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern. München 1967, S.118; Gerhard Woeckel: Betrachtung über den bayerischen Barock, in: Biller, Josef H. (Hg.): Bayerischer Barock. München 1965, S.20 oder Walter Ziegler: Von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden. Altbayern 1517-1648, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.51.

³²³ Vgl. Gerhard Woeckel: Betrachtung über den bayerischen Barock, in: Biller, Josef H. (Hg.): Bayerischer Barock. München 1965, S.20.

³²⁴ Die Bavaria Sancta wurde von dem Jesuiten Matthäus Rader im Auftrag von Herzog Maximilian I. erstellt. Das großangelegte lateinische Sammelwerk über Leben und Verehrung der bayerischen Heiligen und Seligen erschien in vier Bänden in den Jahren von 1615 bis 1628. (Vgl. hierzu exemplarisch: Gerhard P. Woeckel: Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der ‚Renovatio Ecclesiae‘. Weisenhorn 1992, S.19) Der Atlas Marianus wurde durch den Jesuiten Wilhelm von Gumpfenberg verfasst und erschien im Zeitraum von 1657 bis 1659. (Vgl. Wilhelm Gumpfenberg: Atlas Marianus. Ingolstadt 1657-1659).

nach Altötting, im Jahr 1645 legte er einen mit seinem Blut geschriebenen Weihebrief in der Kapelle nieder und im Jahr 1651 wurde sein Herz dort bestattet.³²⁵

Das religiöse Handeln der Wittelsbacher war keineswegs frei von politischem Gehalt, sondern zielte auf eine Legitimierung der weltlichen Ordnung ab.³²⁶ Die katholische Symbolik unterstützte die Akzeptanz und Integration der Gesellschaftsordnung in den Vorstellungen der altbayerischen Bevölkerung von der sozialen Welt.³²⁷ Die Wittelsbacher waren sich der gesellschaftsstabilisierenden Wirkung von Religion bewusst und entsprechend stark auf die Verflechtung von Politik und Kirche bedacht. Sie betrieben intensive Bistumspolitik, wobei eine besonders enge Beziehung zum Bistum Freising bestand, dessen Bischofsstuhl in der Regel von den Wittelsbachern besetzt wurde. Doch auch in den anderen altbayerischen Diözesen gab es, laut Hartinger, ein „inniges Zusammenspiel zwischen staatlichen und geistigen Behörden“³²⁸. Die aktive Teilnahme am religiösen Leben wurde für die Bevölkerung verpflichtend und der Frömmigkeitsvollzug wurde streng überwacht.³²⁹ Regelmäßige Beichte und Empfang der Eucharistie waren ebenso verpflichtend vorgeschrieben wie der Besitz eines Rosenkranzes.³³⁰ Die Pfarrer erstellten Kommunionverzeichnisse und mussten den Gläubigen die erfolgte Beichte bestätigen. Diese Statistiken und Belege der Partizipation an kirchlichen Aktivitäten wurden von staatlichen Beamten bei Visitationen der Pfarreien und

³²⁵ Vgl. Benno Hubensteiner: Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern. München 1967, S.117 sowie Gerhard P. Woeckel: Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der ‚Renovatio Ecclesiae‘. Weisenhorn 1992, S.49.

³²⁶ Vgl. Kaspar von Greyerz: Religion und Kultur. Europa von 1500-1800. Göttingen 2000, S.12 sowie Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M. 1991, S.106.

³²⁷ Vgl. Achim Landwehr: Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse. (= Historische Einführungen 8) Tübingen 2001, S.95.

³²⁸ Walter Hartinger: Katholische Volkskultur im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im 17./18. Jahrhundert, in: Hartmann, Peter Claus (Hg.): Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. (= Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 12) Frankfurt a.M. 2004, S.478.

³²⁹ Vgl. Walter Hartinger: Katholische Volkskultur im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im 17./18. Jahrhundert, in: Hartmann, Peter Claus (Hg.): Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. (= Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 12) Frankfurt a.M. 2004, S.476; Andreas Holzem: Westfälische Frömmigkeitskultur im Wandel der Frühen Neuzeit. Dörfliche Pfarreien im archidiakonalen Sendgericht 1570-1800, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 25 (2002), S.39 sowie ders.: Religiöse Erfahrung auf dem Dorf. Der soziale Rahmen religiösen Erlebens im Münsterland der Frühneuzeit, in: Haag, Norbert/ Holtz, Sabine/ Zimmermann, Wolfgang (Hg.): Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850. Stuttgart 2002, S.190.

³³⁰ Vgl. Alois Schmid: Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.353.

Rentmeisterumritten konsequent überprüft.³³¹ Wie groß die Furcht der Bevölkerung vor den disziplinarischen Konsequenzen einer Verfehlung war, bezeugt eine Archivalie des Bayerischen Hauptstaatsarchivs München eindrücklich.³³² Im Jahr 1792 untersuchte der Geistliche Rat den Selbstmord des Dienstboten Simon Garner aus Grüntegernbach im Landkreis Erding. Der vierzehnjährige Junge hatte sich in einem Teich ertränkt, nachdem der lokale Hilfsgeistliche Johann Paul Oswald ihm wegen der Ablieferung eines falschen Kreuzers anlässlich der Osterbeichte den Beichtzettel verweigerte.

Die „verordnete“ Religion war zur Untersuchungszeit allgegenwärtig und prägte die altbayerische Lebenswelt entscheidend. Religiöse Normen wurden durch die Wittelsbacher im Kontext einer Sozialdisziplinierung instrumentalisiert und als Herrschaftsmittel eingesetzt.³³³ Über die allgemeine Gültigkeit der religiösen Regeln gab es gesellschaftlichen Konsens und ihre Verbindlichkeit wurde nicht angezweifelt. Dinzelbacher bemerkt jedoch explizit: „Inwieweit sie dann in der Alltagspraxis bewusst waren und inwieweit sie befolgt wurden, das ist (wie bei allen rechtlichen Satzungen) eine ganz andere Frage.“³³⁴ Simon Garner erhielt beispielsweise trotz des verübten Selbstmordes ein kirchliches Begräbnis: „Der Vatter trug seinen Sohn in den Hof hinein, und man meldete es dem Pfarrer, der ihn sodann am Mittwoch, als den 4. April begraben ließ, ohne dass das Gericht etwas davon wusste, oder demselben etwas gemeldet wurde“³³⁵. In den Sterbematrikel vermerkte Pfarrer Franciscus Krimer lediglich „Casu aquis Sufferatus inventus est honestus Juvenis Simon Garner et 14 ann“³³⁶. Die vielfältigen Interpretationen des religiösen Regelsystems durch die altbayerische Bevölkerung und ihre Integration in die historische Alltagswelt werden im Folgenden vertieft betrachtet.

³³¹ Vgl. Dietrich Höllhuber: Wallfahrt und Volksfrömmigkeit in Bayern. Formen religiösen Brauchtums im heutigen Bayern: Wallfahrtsorte, Wallfahrtskirchen, Lourdesgrotten und Fatimaaltäre zwischen Altötting und Vierzehnheiligen, Wigratzbad und Konnersreuth. Nürnberg 1987, S.68.

³³² HStAM GR 544 Nr.171

³³³ Vgl. Alois Schmid: Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.301 sowie Walter Ziegler: Von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden. Altbayern 1517-1648, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M.(Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.49.

³³⁴ Peter Dinzelbacher: „Volksreligion“, „gelebte Religion“, „verordnete Religion“. Zu begrifflichem Instrumentarium und historischer Perspektive, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1997, S.86.

³³⁵ HStAM GR 544 Nr.171.

³³⁶ AEM Matr. Grüntegernbach Bd. 23, S.57.

2.2.2 Gelebte Religion – Die Prägekraft von Religion im Alltagsleben

Religion kam zweifelsfrei eine bedeutende Rolle im Leben der altbayerischen Bevölkerung zu, und das religiöse Moment beeinflusste den Alltag entscheidend. Walter Hartinger vermerkt: „Religiöses durchwirkt den Alltag der katholischen Gläubigen in der Barockzeit nahezu in jedem Augenblick“³³⁷. Individuelle Religiosität ist dabei stets vor dem Hintergrund der historischen und institutionellen Wirklichkeit und der ihr immanenten Glaubensüberzeugungen zu betrachten. Jedes Individuum verinnerlicht die für eine Kultur charakteristischen Werte und Normen während seiner Sozialisation innerhalb einer spezifischen Gesellschaftsstruktur.³³⁸ Zu den kulturellen Grundzügen der Untersuchungszeit zählte die Akzeptanz der religiösen Eliten als Lieferanten von Welterklärungsmodellen und Vermittlern von Wirklichkeit. Franz-Xaver Kaufmann spricht in diesem Zusammenhang von einem „Sinnmonopol des Christentums“³³⁹ und Bernd Hamacher von einem „Definitionsmonopol für Transzendenz“³⁴⁰. Der Jesuit Franz von Paula Schrank notierte über seine Zeitgenossen: „Ihre Religion ist, wie ihre Berge, einfältig und groß! Ihre Gottesfurcht ist daher ungeheuchelt, und kömmt aus Überzeugung!“³⁴¹

Im Zuge der Enkulturation wurde die individuelle Religiosität durch die Interpretationen und Vorgaben von Vertretern der „verordneten Religion“ entscheidend geprägt. Dennoch war die Frömmigkeitspraxis der Gläubigen nicht per se mit den Normen und Vorgaben der „verordneten Religion“ gleichzusetzen, sondern vollzog sich in der Praxis vielmehr in partieller Übereinstimmung. Dinzelbacher betont in seiner Definition explizit, dass die „gelebte Religion“ sich „aus Elementen der verordneten Religion und aus dieser fremden Elementen unterschiedlicher Genese“³⁴² zusammensetzt. „Gelebte Religion“ bedeutete in der

³³⁷ Walter Hartinger: Katholische Volkskultur im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im 17./18. Jahrhundert, in: Hartmann, Peter Claus (Hg.): Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. (= Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 12) Frankfurt a.M. 2004, S.486.

³³⁸ Vgl. Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.174 sowie Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M. 1991, S.58 und S.109.

³³⁹ Franz-Xaver Kaufmann: Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989, S.228.

³⁴⁰ Bernd Hamacher: Offenbarung und Gewalt. Literarische Aspekte kultureller Krisen um 1800. München 2010, S.14.

³⁴¹ Franz von Paula Schrank/ Karl Maria Ehrenbert von Moll: Naturhistorische Briefe über Österreich, Salzburg, Passau und Berchtesgaden. Bd.1. Salzburg 1785, S.227.

³⁴² Peter Dinzelbacher: „Volksreligion“, „gelebte Religion“, „verordnete Religion“. Zu begrifflichem Instrumentarium und historischer Perspektive, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1997, S.86.

historischen „praxis pietatis“³⁴³ sowohl ein Weniger als auch ein Mehr im Vergleich zur „verordneten Religion“. Diese Abweichungen sind teilweise auf die unterschiedlichen Interpretationen der religiösen Normen durch die lokalen Funktionsebenen zurückzuführen. Pfarrer, Ordensleute und Beamte legten die Vorgaben in der Regel unterschiedlich aus und setzten individuelle Akzente. Darüber hinaus partizipierten die Mitglieder der Bevölkerung immer nur an einer Auswahl des religiösen Regelwerks und nie an seiner Gesamtheit.³⁴⁴ Die Elemente der „verordneten Religion“ unterlagen im Rahmen mentaler Lernprozesse zudem Akkomodation und Assimilation, wodurch es je nach individuellem Erlebnisbereich zu Anpassungen und Neuinterpretationen kommen konnte. Die religiösen Praktiken der laikalen Frömmigkeit konnten sogar im Widerspruch zu Komponenten der „verordneten Religion“ stehen. Ein Beispiel hierfür ist der populäre Gebrauch von Sakramentalien, Benediktionen und Gebeten zur Heilung von Krankheiten oder zur Abwehr von Übel während der Untersuchungszeit.³⁴⁵

Weltliches und kirchliches Leben waren in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert fest aufeinander bezogen.³⁴⁶ Religion regulierte als Ordnungssystem den Alltag und bestimmte die Zeiterfahrung.³⁴⁷ Feiertage, Kirchenfeste und Prozessionstermine rhythmisierten den individuellen Jahresverlauf und strukturierten und überhöhten den Alltag. Emile Durkheims Erkenntnis, dass „Religion eine eminent soziale Angelegenheit ist“³⁴⁸, ist auch für Untersuchungsraum und –zeit dieser Arbeit gültig. Mehr als 30 Feiertage bildeten den Rahmen für das gesellschaftliche Miteinander

³⁴³ Wolfgang Brückner: Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 21 (1998), S.7.

³⁴⁴ Vgl. Peter Dinzelbacher: „Volksreligion“, „gelebte Religion“, „verordnete Religion“. Zu begrifflichem Instrumentarium und historischer Perspektive, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1997, S.87.

³⁴⁵ Vgl. hierzu exemplarisch Christoph Daxelmüller: Die Erfindung des zaubernden Volkes, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.79 sowie Michael N. Ebertz: Von der „Religion des Pöbels“ zur „popularen Religiosität“, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.183.

³⁴⁶ Vgl. Walter Hartinger: Die bayerische Dorfverfassung und ihre Auswirkungen auf die sogenannte Volkskultur der Frühen Neuzeit, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 28 (2005), S.57.

³⁴⁷ Vgl. Peter Borscheid: Plädoyer für eine Geschichte des Alltäglichen, in: Borscheid, Peter/ Teuteberg Hans J. (Hg.): Ehe, Liebe, Tod. Zum Wandel der Familie, der Geschlechts- und Generationsbeziehungen in der Neuzeit. Münster 1983, S.10; Christoph Daxelmüller: Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff, in: Eberhart, Helmut/ Hörandner, Edith/ Pöttler, Burckhardt (Hg.): Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1998 in Graz. (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie 8) Wien 1990, S.34 sowie Rebekka Habermas: Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte der Wallfahrt in der frühen Neuzeit. Frankfurt a.M. 1991, S.98f.

³⁴⁸ Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M. 1981, S.28.

und ermöglichten Raum für Erholung.³⁴⁹ Einige der Heiligtage bildeten feste Markierungen im Wirtschaftsleben, so war beispielsweise Martini ein weit verbreiteter Rechts- und Zinstermin und Michaeli und Lichtmess waren die traditionellen Wechseltermine der Dienstboten. Im konkreten Handeln wurden Zeit und Religion in Festen, Riten und Ritualen miteinander verknüpft. Religiöse Vorstellungen prägten auch große Teile der scheinbar nicht-religiösen Kultur und färbten beispielsweise auf Sprache, Heiratsverhalten oder Trachtenwesen ab.³⁵⁰ Die historische Alltagswelt war zur Untersuchungszeit umfassend von religiösem Gehalt durchdrungen, wobei von fließenden Grenzen und wechselseitiger Beeinflussung zwischen „gelebter“ und „verordneter“ Religion auszugehen ist. Dies wird im folgenden Kapitel am Beispiel des Wallfahrtswesens verdeutlicht.

2.2.3 Wallfahrtswesen – Die gesellschaftliche Wirklichkeit der „Wunder“

Das Wallfahrtswesen war in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert eine der Leitformen der Frömmigkeit und festes Element des religiösen Handlungsspektrums. Walter Pötzl definiert eine Wallfahrt als „das Aufsuchen eines bestimmten Kultortes, der durch ein Kultobjekt bestimmt wird. (...) Das Kultobjekt erbringt seine Legitimation durch Gebetserhörungen und Mirakel“³⁵¹. Innerhalb der volkskundlichen Forschung gab es eine ausführliche Debatte über die Anwendung des Wallfahrtsbegriffs auf Einzelpersonen.³⁵² Diese Diskussion soll im Folgenden außer

³⁴⁹ Vgl. Ludwig Hüttl: Das Erscheinungsbild der Dienstboten in der katholischen Frömmigkeitgeschichte des 18. Jahrhunderts, in: Frühsorge, Gotthardt/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix (Hg.): Gesinde im 18. Jahrhundert. Hamburg 1995, S.133.

³⁵⁰ Vgl. Alois Schmid: Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.298.

³⁵¹ Walter Pötzl: Mirakel-Geschichten aus dem Landkreis Augsburg zu den Heimat- und Kulturtagen '79 des Landkreises Augsburg. Augsburg 1979, S.9.

³⁵² Um einen Überblick über die innerhalb der Volkskunde geführte Diskussion über den Wallfahrtsbegriff zu erhalten, siehe exemplarisch: Wolfgang Brückner: Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. Wörter und Sachen in systematisch-semantischem Zusammenhang, in: Harmening, Dieter/ Lutz, Gerhard/ Schemmel, Bernhard/ Wimmer, Erich (Hg.): Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag. Berlin 1970, S.384-424, bes. S. 417 sowie ders.: Das Problemfeld Wallfahrtsforschung oder: Mediaevistik und neuzeitliche Sozialgeschichte im Gespräch, in: Jaritz, Gerhard/ Schuh, Barbara: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krens an der Donau, 8. Oktober 1990. (= Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 14) Wien 1992, bes. die Nomenklatur des Wallfahrtswesens auf S.26.; Iso Baumer: Wallfahrt und Wallfahrtsterminologie, in: Volkskunde. Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag. (= Sonderschriften des Vereins für Volkskunde in Wien 2) Wien 1972, S.304-316; Hans Dünninger: Wallfahrt und Bilderkult. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Wolfgang Brückner, Jürgen Lenssen und Klaus Wittstadt. Würzburg 1995, bes.

Acht gelassen werden, da im Sprachgebrauch der Untersuchungszeit neben der gemeinschaftlichen Devotionswallfahrt des „Concursus populi“³⁵³, auch private rituelle Begehungen als Wallfahrt bezeichnet wurden. Im Mirakelbucheintrag des tobenden Schlossers Hans Vieger aus Landshut im Jahr 1596 ist beispielsweise von „Votum und Wallfahrt“³⁵⁴ die Rede. Auch Catharina Kirchhuber aus Aying versprach im Jahr 1735 „9 Sonntäg nacheinander auf Tuntenhausen/ so 3. starcke Stundweit entlegen, zu der Seeligsten Jungfrauen Wallfahrten zu gehen“³⁵⁵, falls ihr elfjähriger Sohn von der hinfallenden Krankheit geheilt würde. Diese beiden Beispiele stehen exemplarisch für hunderttausende weitere Verlöbnisse der Untersuchungszeit.

Bereits während der Gegenreformation hatte die gezielte Wallfahrtsförderung durch geistliche und weltliche Eliten, mit dem Ziel einer bewussten Demonstration des Katholizismus, begonnen. Nach den Fernwallfahrten des Mittelalters nach Rom, Santiago de Compostela oder Jerusalem traten zur Untersuchungszeit verstärkt lokale Wallfahrtsorte in den Vordergrund.³⁵⁶ Durch diese territorialen Verengungen wurde das Heilige „hereingeholt in den Horizont des eigenen räumlich begrenzten Lebens.“³⁵⁷ Der Wandel im Wallfahrtswesen bewirkte einen Aufschwung der altbayerischen Gnadenorte, wobei christologische Wallfahrten und Mariengnadenorte im Fokus des Interesses standen. Insbesondere Altötting, Andechs, Dorfen, Grafrath,

S.271-287 sowie Walter Pötzl: Marianisches Brauchtum an Wallfahrtsorten, in: Beinert, Wolfgang/ Petri, Heinrich (Hg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, S.889-891.

³⁵³ Vgl. Wolfgang Brückner: Das Problemfeld Wallfahrtsforschung oder: Mediaevistik und neuzeitliche Sozialgeschichte im Gespräch, in: Jaritz, Gerhard/ Schuh, Barbara: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau, 8. Oktober 1990. (= Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 14) Wien 1992, S.26.

³⁵⁴ Liebs= und Wundervolle Gnaden=Ketten, Das ist: kurze Verfassung der Wunder= und Gutthaten, Welche in dem fern= und weitberühmten Gottshauß zu Inchenhofen einem Churfürstl. Marckt in Ober=Bayrn gewürcket Der allgemeine Wunderthätige Nothhelfer Abbt und Beichtiger St. LEONARDUS, Durch dessen himmlische Kraft und vil=vermögende Vorbitt von 500. Jahren her, bey 5000. Wunder= und Gutthaten, so wohl an Menschen, als an dem unvernünftigen Vieh geschehen seynd, und noch fast täglich geschehen. Deren auf hoch= und niederen Stands=Persohnen oftern anmahnen, nur etliche, beliebender Kürze halber AO. 1659 zusammen geschrieben, weyland der hochwürdige, Wohl=Edelgebohrne Herr, Herr MARTINUS, Abbt der Churfürstl. Stiftung und Closters Fürstenfeld, Nunmehr aber auf eifriges Ansuchen inbrünstiger Liebhaber des H. Leonardi mit neuen Wunder= und gitthaten vermehret, und zum Druck beförderet Der Hochw. in Gott hoch. Edelgebohrne Herr, Herr ALEXANDER, Der Churfürstl. Stiftung und Closters Fürstenfeld S. & Exempti Ord. Cisterc. würdigst regierender Abbt (...).3. Auflage. Augsburg 1752 gedruckt bey Martin Simon Pingitzer, S.77.

³⁵⁵ Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andächtigen Wallfahrteren erwisen hat. München 1738, S.72.

³⁵⁶ Vgl. exemplarisch Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.124; Hildegard Ohse: Die Wallfahrt Föching im Spiegel der Mirakelbücher. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1969, S.57; Georg Schreiber: Strukturwandel der Wallfahrt, in: ders. (Hg.): Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben. Düsseldorf 1934, S.21 sowie Ludwig Andreas Veit/ Ludwig Lenhart: Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg 1956, S.63.

³⁵⁷ Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.124.

Passau, Steingaden, Taxa und Tuntenhausen wurden stark frequentiert. Wallfahrten entwickelten sich zum schichtenübergreifenden Massenphänomen und wurden fester Bestandteil der praxis pietatis. Walter Hartinger führt an, dass um das Jahr 1700 in süddeutschen Pfarreien im jährlichen Durchschnitt um die 15 „Creuzgänge“ und „Kirchfahrten“ durchgeführt wurden, in Einzelfällen waren sogar bis zu 30 religiöse Unternehmungen belegbar.³⁵⁸ Das Aufsuchen der Kultstätten als Handlungsschema gehörte somit zu den selbstverständlichen Äußerungen der „verordneten“ wie der „gelebten“ Religion in Altbayern. Als Bestandteil des religiösen Habitus (Bourdieu) wurde die Sinnhaftigkeit eines Verlöbnisses in einer Notsituation nicht gesellschaftlich hinterfragt, sondern von der sozialen Gemeinschaft als selbstverständlich akzeptiert und mitgetragen.³⁵⁹

Laut Berger und Luckmann breitet sich die Alltagswelt „vor uns aus als Wirklichkeit, die von Menschen begriffen und gedeutet wird und ihnen subjektiv sinnhaft erscheint.“³⁶⁰ In der sozial konstruierten Wirklichkeit der Untersuchungszeit bestand keine unüberbrückbare Kluft zwischen dem profanen Wirklichkeitsbereich und einer diesen übersteigenden transzendenten Ebene. Entsprechend war eine direkte Artikulation des transzendenten Bereichs im alltäglichen Leben selbstverständlich.³⁶¹ Die historische Wirklichkeit war durchsetzt mit Möglichem. Vor diesem kulturellen Hintergrund verstießen die an den Wallfahrtsorten angesagten Mirakel nicht gegen das Erwartbare, sondern waren als Deutungsmuster glaubwürdig. Die subjektive Interpretation ihrer Erfahrung durch die Gläubigen wurde zudem durch die Promulgation des Mirakels am Wallfahrtsort und die Nennung von Zeugen objektiviert.

Im theologischen Sinn waren die meisten Mirakel lediglich Gebetserhörungen und keine autorisierten „Wunder“, da in der Regel keine Prüfung durch die

³⁵⁸ Vgl. Walter Hartinger: Religion und Brauch. Darmstadt 1992, S.106 sowie ders.: Katholische Volkskultur im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im 17./18. Jahrhundert, in: Hartmann, Peter Claus (Hg.): Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. (= Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 12) Frankfurt a.M. 2004, S.483.

³⁵⁹ Vgl. hierzu Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987, S.108; Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.112; Achim Landwehr: Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse. (= Historische Einführungen 8) Tübingen 2001, S.90f..

³⁶⁰ Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.21.

³⁶¹ Vgl. Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M. 1991, S.96.

Kirchenbehörden stattfand.³⁶² Im Sprachgebrauch der „gelebten Religion“ war die Anwendung des Wunderbegriffes jedoch keineswegs so eindeutig und einheitlich wie es sich die Vertreter der „verordneten Religion“ gewünscht hätten. Der Prämonstratenser Magnus Straub vermerkte entsprechend in der Einleitung zu einem der Wies-Mirakelbücher aus dem Jahr 1746: „Dann es ist offtermahlen ein Fehler bey dem Volck, da sie einige von Gott erhaltene Gnad oder Gutthat, welche aus natürlicher Krafft sich begeben kann: gleich vor ein alle Naturs=Kraefften übersteigendes Wunderwerck oder Miracul außrufen.“³⁶³ Die Inhalte der Mirakelberichte wurden durch die kollektive Bereitschaft zu ihrer Akzeptanz zum Bestandteil der gesellschaftlichen Wirklichkeit, unabhängig von der theologischen Wahrheit der Geschehnisse oder eines naturwissenschaftlichen Beweises. Walter Pötzl konstatiert diesbezüglich: „Die Frage nach der Möglichkeit von Wundern, (...) braucht Historiker und Volkskundler kaum zu bewegen, denn für sie bleibt als Faktum, dass Menschen davon überzeugt waren, dass ihnen in einer Notsituation auf übernatürliche Weise geholfen wurde.“³⁶⁴ Die Mirakelberichte dokumentieren in eindrucksvoller Weise das ganze Spektrum menschlicher Notlagen, denen sich die altbayerische Bevölkerung des 17. und 18. Jahrhunderts gegenüber sah. Zur Untersuchungszeit dienten sie anderen Gläubigen als trostpendende Erfolgsgeschichten und ließen sie auf die Reproduzierbarkeit der Gebetserhörung durch das eigene Verlöbniß hoffen. Daneben fungierten die Mirakel auf einer weiteren Bedeutungsebene auch als exemplarische Bestätigung für die Existenz einer transzendenten Macht. Jedes Mirakel wurde als „Zeichen für das Hereinbrechen der Zukunft Gottes in die gebrochene Gegenwart des Menschen“³⁶⁵ verstanden.

³⁶² Vgl. Rudolf Kriß: Volkskundliches aus den Mirakelbüchern von Maria Eck, Traunwalchen, Kößlarn und Halbmeile, in: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 5 (1931), S.134.

³⁶³ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Obem=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allgüetigste Gott in einer Bildnuß Deß gezeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.14.

³⁶⁴ Walter Pötzl: Augsburger Mirakelbücher, in: Gier, Helmut/ Janota, Johannes (Hg.): Augsburger Buchdruck und Verlagswesen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Wiesbaden 1997, S.653.

³⁶⁵ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.VIII.

Im streng katholischen Altbayern kam es über weite Teile der Untersuchungszeit zu einer intensiven Wallfahrtsförderung durch die geistlichen und weltlichen Eliten. Insbesondere die Wittelsbacher partizipierten aktiv am Wallfahrtswesen. Herzog Karl Albrecht brachte beispielsweise im Jahr 1737 eine lebensgroße Silberstatue seines Sohnes Maximilian Joseph als Dank für die Genesung von einer schweren Krankheit nach Altötting.³⁶⁶ Die Mirakelbücher dokumentieren zahlreiche weitere Verlöbnisse bayerischer Adliger, wie beispielsweise von Franz Leopold Isidor Freiherr von Tauffkirchen auf Katzenberg, der im Jahr 1662 „ganz seiner sinnen beraubt“³⁶⁷ war, oder von Maria Anna Freifrau von Schellenberg, die im Jahr 1695 „von einer solchen wüttenden Fraiß ergriffen worden“³⁶⁸ war.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kam es zu einer sukzessiven Distanzierung der weltlichen Eliten vom Wallfahrtswesen. Im Kontext von Humanismus und Aufklärung wandelten sich die mentalen Bezugssysteme hin zu einem stärker wissenschaftlich als religiös geprägten Weltbild. Die Aufklärer sahen in der zeitgenössischen *praxis pietatis* lediglich „stumpfe Bigotterie“³⁶⁹ und den „Sammelausdruck einer defizienten religiösen Praxis defizienter Existenzen“³⁷⁰, die zu erziehen waren. Zahlreiche Ausdrucksformen der „gelebten“ Religion, wie Christmetten, Karfreitagsprozessionen, Feldkreuze, Wegkapellen, Passionsspiele oder das Wetterläuten, wurden als redundanter Aberglauben etikettiert, den es zu beseitigen galt.³⁷¹ Insbesondere das Wallfahrtswesen war den Aufklärern ein Dorn im Auge und entwickelte sich zu einer beliebten Zielscheibe für Polemik und Parodie.

³⁶⁶ Vgl. Gerhard Woeckel: Betrachtung über den bayerischen Barock, in: Biller, Josef H. (Hg.): Bayerischer Barock. München 1965, S.22.

³⁶⁷ HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½ fol.69'.

³⁶⁸ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stifft= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schriff=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.364.

³⁶⁹ Friedrich Nicolai: Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz, im Jahre 1781. Nebst Bemerkungen über Gelehrsamkeit, Industrie, Religion und Sitten. Bd. 6. Berlin, Stettin 1785, S.754.

³⁷⁰ Michael N. Ebertz: Von der „Religion des Pöbels“ zur „popularen Religiosität“, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.174.

³⁷¹ Vgl. Hermann Bausinger: Aufklärung und Aberglaube (1961/63), in: Moser, Dietz-Rüdiger (Hg.): Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens. Darmstadt 1992, S.282; Nina Gockerell: Das Bayernbild in der literarischen und „wissenschaftlichen“ Wertung durch fünf Jahrhunderte. Volkskundliche Überlegungen über die Konstanten und Varianten des Auto- und Heterostereotyps eines deutschen Stammes. Diss. Phil. Ludwig-Maximilians-Universität München 1974, S.35 sowie Walter Hartinger: Epochen der deutschen Volkskultur, in: Ethnologia Europaea XV (1985), S.76.

Friedrich Nicolai führte beispielsweise „mechanische Andachtsübungen“³⁷², die auf eine übermäßige Weise ausgeübt würden, an und spottete über „Wallfahrten, die in allen katholischen Ländern Lustpartien sind“³⁷³. Der Wiener Aufklärer Joseph Richter enthüllte in seiner „Bildergalerie katholischer Missbräuche“ die seiner Ansicht nach „wahren“ Motive der Wallfahrer: „Einige gingen nach Mariazell, um von den überladenen Kanzleygeschäften auszuruhen, und eine kleine Kollision zu machen – viele um den ewigen Kontroverspredigten ihrer Junonen und Xantippen, oder auch dem Zudringen ihrer Gläubiger auszuweichen – manche, um sich wieder einmal an guten Forellen recht satt zu essen – die meisten gingen par compagnie.“³⁷⁴ Vor dem kulturellen Hintergrund der Aufklärung standen auch die Vertreter der „verordneten“ Religion dem Wallfahrtswesen zunehmend kritischer gegenüber. Georg Schreiber konstatiert diesbezüglich: „Wenn auch für einige reformerische Ansätze die Berechtigung nicht fehlte, so überwogen doch in der Gesamthaltung die negativen Vorzeichen. Man zog die peregrinatio selbst von geistlicher Seite her in die Kategorie der ‚praxes superstitiosae‘.“³⁷⁵ Wallfahrten und Kirchgänge ins Ausland sowie mehrtägige Wallfahrten wurden im Jahr 1788 auf kurfürstlichen Befehl hin untersagt.³⁷⁶ Auch das Mirakel bekam einen „superstitiösen Geruch“³⁷⁷ und die vielerorts verbreitete Praxis der jährlichen Verkündung der gesammelten Mirakel von der Kanzel wurde im Jahr 1768 stark eingeschränkt, bevor sie im Jahr 1803 schließlich vollständig verboten wurden.³⁷⁸

Die staatlichen Zäsuren in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts führten zu einer immer größer werdenden Divergenz zwischen „gelebter“ und „verordneter“ Religion. Die altbayerische Bevölkerung reagierte mit Skepsis, Unverständnis und Widerstand auf die massiven Eingriffe der Behörden in das religiöse Leben. Viele der

³⁷² Friedrich Nicolai: Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz, im Jahre 1781. Nebst Bemerkungen über Gelehrsamkeit, Industrie, Religion und Sitten. Bd. 6. Berlin, Stettin 1785, S.713.

³⁷³ F. Nicolai ebd., S.775.

³⁷⁴ Obermayr [i.e. Richter, Joseph]: Bildergalerie katholischer Missbräuche. Frankfurt/ Leipzig 1784. Nachdruck München 1913, S.4.

³⁷⁵ Georg Schreiber: Strukturwandel der Wallfahrt, in: ders. (Hg.): Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben. Düsseldorf 1934, S.85.

³⁷⁶ Vgl. Anita Brittinger: Die bayerische Verwaltung und das volksfromme Brauchtum im Zeitalter der Aufklärung. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1938, S.71.

³⁷⁷ Martin Scharfe: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln 2004, S.142.

³⁷⁸ Vgl. Anita Brittinger: Die bayerische Verwaltung und das volksfromme Brauchtum im Zeitalter der Aufklärung. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1938, S.73; Spirkner, [Bartholomäus]: Kulturgeschichtliches aus den Mirakelbüchern: I. Angerbach, II. Lohe, in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 51 (1915), S.5 Anm. sowie ders.: Das Mirakelbuch Hölzbrunn, in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 66 (1933), S.120.

ursprünglich durch die weltlichen und geistlichen Eliten „verordneten“ religiösen Praktiken waren längst zu einem festen Bestandteil der „gelebten“ Religion geworden. Die intellektuellen Konzepte und wissenschaftlichen Erkenntnisse, auf denen Humanismus und Aufklärung basierten, waren großen Teilen der Gläubigen fremd. Ihre mentalen Bezugssysteme hatten sich nicht verändert und ihre Alltagswelt war nach wie vor stark religiös geprägt. Entsprechend sahen sie keinen Anlass für eine Änderung ihrer praxis pietatis und hielten an den vertrauten Elementen der „gelebten“ Religion fest. Der Bogenhausener Pfarrer Georg Riedl schrieb beispielsweise im Jahr 1784 an die bayerische Regierung, dass ungeachtet der kurfürstlichen Verordnung „von der Gemeinde mit feyerlicher Begehung der abgeschafften Feyertage unaufhaltbar fortgefahren, ja solche Verordnungen, so an der Kirchentür angeschlagen, vermessenlich von selbiger abgerissen worden“³⁷⁹ seien.

Ihren Höhepunkt erreichte die fortschreitende Säkularisierung jedoch erst im Jahr 1803 mit dem Reichsdeputationshauptschluss von Regensburg. Um die weltlichen Fürsten für ihre während der Revolutionskriege erlittenen Verluste zu entschädigen, wurde die Auflösung der geistlichen Fürstentümer sowie die Mediatisierung mehrerer Reichsstädte beschlossen. Durch die Säkularisation geistlicher Hoheits- und Eigentumsrechte kam es zur institutionellen Trennung von Kirche und Staat. Auf Anraten seines Ministers Maximilian Freiherr von Montgelas beschloss Kurfürst Max IV. Joseph ebenfalls, kirchlichen Besitz auf den Staat zu übertragen, um die Finanzen des Herzogtums zu sanieren. Hatte die Aufklärung bis dato noch keine einschneidenden Änderungen in der praxis pietatis bewirkt, so änderte sich dies nun gravierend. Durch die Auflösung der Klöster kam die seelsorgerische Betreuung zahlreicher Wallfahrten und Spitäler zum Erliegen.³⁸⁰ Die Säkularisation bedeutete einen massiven Eingriff des Staates in die „gelebte“ Religion und zugleich einen existenziellen Bruch der weltlichen Eliten mit dem religiösen System.

³⁷⁹ Zit. nach: Fintan M. Phayer: Religion und das gewöhnliche Volk in Bayern in der Zeit von 1750-1850. (= Miscellanea Bavarica Monacensia 21). München 1970, S.37.

³⁸⁰ Vgl. exemplarisch Walter Pötzl: Volksfrömmigkeit, in: Brandmüller, Walter (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 3 Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. St. Ottilien 1991, S.815 sowie Friedrich Zoepfl: Schwäbische und bayerische Mirakelbücher im Raum des Bistums Augsburg, in: Schreiber, Georg (Hg.): Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung. Düsseldorf 1938, S.151.

2.3 Fazit: Stark religiös geprägtes Alltagsleben in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert

„So ist auch das biographisch dargestellte Leben selbst bis in das einzelste seiner Lebensäußerungen hinein bestimmt durch die vor allem zeitgenössischen Lebensverhältnisse des Individuums“³⁸¹, konstatiert Karl Löwith. Die altbayerische Lebenswelt des 17. und 18. Jahrhunderts unterschied sich grundlegend von der des 21. Jahrhunderts. Jede geschichtliche Analyse muss deshalb den historischen Kontext einbeziehen, um durch die Alteritätserfahrung Zugang zu den Interpretationen, Handlungsoptionen und Motiven der Akteure zu erlangen.

Ausgangspunkt dieses Kapitels war eine Betrachtung von Raum und Zeit als Organisationsformen von Kultur. In Altbayern bestanden parallel und einander partiell überlagernd unterschiedliche Herrschaftsverhältnisse im physisch-geographischen Raum. Neben den dominierenden Wittelsbachern konnten als Grundherren auch Adel und Kirche in Erscheinung treten. In Abhängigkeit von dem Herrschaftsgebiet, in dem eine Person lebte, konnten entsprechend für die bayerische Bevölkerung sehr unterschiedliche Lebensbedingungen bestehen. Das 17. und 18. Jahrhundert kann generell als sehr heterogene Epoche mit großer gesellschaftlicher Spannweite charakterisiert werden. Polarität kann, weit über reine Standesgrenzen hinaus, als Dispositiv der Epoche begriffen werden. Neben dem Herrscherhaus der Wittelsbacher prägten auch universelle geistesgeschichtliche, politische und naturwissenschaftliche Strömungen die altbayerische Kultur und Lebenswirklichkeit. Die neu erwachte große Beliebtheit der Naturwissenschaften veränderte beispielsweise das Verhältnis von Wissenschaft und Religion nachhaltig. Hierbei handelte es sich jedoch um elitäres Gedankengut, das breiten Schichten der Bevölkerung verschlossen blieb. So etablierte sich zur Untersuchungszeit in vielen Gesellschaftsbereichen eine Kultur der Gegensätze, die durch die parallele Existenz widersprüchlicher Geisteshaltungen gekennzeichnet war.

³⁸¹ Karl Löwith: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (1928), in: Liebsch, Burkhard (Hg.): Sozialphilosophie. (=Alber-Texte Philosophie 8) Freiburg i.B. 1999, S.123.

Vor dem Hintergrund der politisch-ökonomischen Herrschaftsstruktur sowie der zeitgenössischen gesellschaftlichen Diskurse wurde sodann die historische Alltagswelt als Grundlage für die Entwicklung von spezifischen Gesellschaftsformen und individuellen Lebensweisen näher betrachtet. Die altbayerische Gesellschaft war durch ein rigides Ständesystem gegliedert, dessen soziale Schranken nahezu unüberwindlich waren. Erst gegen Ende der Untersuchungszeit geriet das starre System im Zuge der Französischen Revolution ins Wanken. In der altbayerischen Gesellschaft gab es jedoch nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der einzelnen Stände große Variationen im Lebensstandard. So bestand etwa über die Hälfte der dem sog. „Bauernstand“ zugehörigen ländlichen Bevölkerung aus Nebenerwerbslandwirten, Handwerkern und Tagelöhnern. Es zeigt sich für Altbayern somit das komplexe Bild einer vielschichtigen Gesellschaft, die mehr durch ihre Differenzen und soziale Unterschiede als durch Analogien gekennzeichnet ist.

Raum, Zeit, kulturelle und gesellschaftliche Verhältnisse definierten die Rahmenbedingungen für das Leben der altbayerischen Bevölkerung im 17. und 18. Jahrhundert. Ein weiteres Element, das die Grunderfahrung der Epoche bestimmte, war der starke Einfluss der Religion auf alle Lebensaspekte. Auf Basis der Unterteilung in „verordnete“ und „gelebte“ Religion von Peter Dinzelbacher wurde die umfassende Durchdringung der historischen Alltagswelt mit religiösem Gehalt dargelegt. Die Normen und Glaubenssatzungen der „verordneten“ Religion bildeten kumuliert ein rational begründetes Regelsystem, das als Grundlage religiösen Verhaltens dienen sollte. Während der Untersuchungszeit kam es zu einem inhaltlichen Wandel der „verordneten“ Religion, wobei entscheidende intellektuelle Impulse für die innerkirchliche Reform des Katholizismus bereits vom Konzil von Trient ausgingen. In Altbayern etablierten sich neue Orden und es kam zu einem Aufschwung der marianischen und christologischen Frömmigkeit bei Wallfahrten und Heiligenkulten.

Eine wichtige Rolle kam hier erneut den Wittelsbachern zu, die Marienverehrung und Wallfahrtswesen intensiv förderten. Sie agierten zur Untersuchungszeit neben den kirchlichen Instanzen auf Augenhöhe als Initiatoren der „verordneten“ Religion. Die religiöse Einheit Bayerns wurde klar als staatliche Leistung verstanden, weshalb die Wittelsbacher auch das religiöse Deutungsmonopol für sich in Anspruch nahmen.

Dem Herrscherhaus gelang es, auf religiöser Grundlage ein kohärentes System zu etablieren, das eine umfassende Regulierung des sozialen Verhaltens erlaubte. Die aktive Teilnahme am religiösen Leben wurde für die Bevölkerung verpflichtend und der Frömmigkeitsvollzug streng überwacht. Die „verordnete“ Religion war zur Untersuchungszeit allgegenwärtig und prägte die altbayerische Lebenswelt entscheidend. Dennoch war die Frömmigkeitspraxis der Gläubigen nicht per se mit den Normen und Vorgaben der „verordneten Religion“ gleichzusetzen, sondern vollzog sich in der Praxis vielmehr in partieller Übereinstimmung.

„Gelebte Religion“ bedeutete in der historischen „praxis pietatis“ sowohl ein Weniger als auch ein Mehr im Vergleich zur „verordneten Religion“, wobei von fließenden Grenzen und wechselseitiger Beeinflussung zwischen beiden Varianten auszugehen ist. Die altbayerische Bevölkerung integrierte vielfältige Interpretationen des kirchlichen Regelsystems in den stark religiös geprägten historischen Alltag. Weltliches und kirchliches Leben waren in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert fest aufeinander bezogen. Religion regulierte als Ordnungssystem den Alltag, bestimmte die Zeiterfahrung und bildete den Rahmen für das gesellschaftliche Leben. Vor diesem kulturellen Hintergrund war eine direkte Artikulierung des transzendenten Bereichs im alltäglichen Leben möglich. Die an den Wallfahrtsorten angesagten Mirakel waren als Deutungsmuster der Wirklichkeit kollektiv anerkannt und fester Bestandteil der historischen Wirklichkeit, unabhängig von der theologischen Wahrheit der Geschehnisse oder eines wissenschaftlichen Beweises. Entsprechend wurde die Sinnhaftigkeit eines Verlöbnisses an einen Wallfahrtsort in einer Notsituation von der sozialen Gemeinschaft als selbstverständlich akzeptiert und mitgetragen. Über weite Teile der Untersuchungszeit erfolgte auch eine intensive Wallfahrtsförderung durch geistliche und weltliche Eliten. Erst ab Mitte des 18. Jahrhunderts kam es im Kontext von Humanismus und Aufklärung zu einer zunehmend kritischen Haltung und schließlich zum Bruch der weltlichen Eliten mit dem religiösen System. Die Alltagswelt der altbayerischen Bevölkerung war jedoch nach wie vor stark religiös beeinflusst, so dass die staatlichen Zäsuren zu einer immer größer werdenden Divergenz zwischen „gelebter“ und „verordneter“ Religion führten. Insbesondere die Säkularisation im Jahr 1803 bedeutete einen massiven Eingriff des Staates in die „gelebte“ Religion, da beispielsweise durch die Auflösung der Klöster die

seelsorgerische Betreuung zahlreicher Wallfahrten und Spitäler zum Erliegen kam. Dieses Ereignis wurde als Endpunkt der Untersuchungszeit gewählt, da zeitgleich in Giesing am 1. Juli 1803 die „kurfürstlich-bayerische Irrenanstalt“ als erste staatliche Fürsorgeeinrichtung für psychisch Kranke in Altbayern eröffnet wurde.³⁸²

Die in diesem Kapitel erläuterten räumlichen, zeitlichen und kulturellen Faktoren konstituierten die stark religiös geprägte historische Lebenswelt. Sie fungierten als Hintergrundfolie für die Entwicklung von individuellen Lebensweisen und ermöglichten den Zugang zu zeitspezifischen gesellschaftlichen Handlungsformen. Zugleich bildeten sie auch Rahmen und Plattform für das zeitgenössische Repertoire an psychischen Erkrankungen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert, das im folgenden Kapitel analysiert wird.

³⁸² Vgl. David Lederer: Die Geburt eines Irrenhauses: Die königlich-bayerische Irrenanstalt zu Giesing/ München, in: Engstrom, Eric J./ Roelcke, Volker (Hg.): Psychiatrie im 19. Jahrhundert. Forschungen zur Geschichte von psychiatrischen Institutionen, Debatten und Praktiken im deutschen Sprachraum. (= Medizinische Forschung 13) Mainz 2003, S.76f..

3 Psychische Erkrankungen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert auf der Grundlage der Mirakelbücher

„Madness is so general, so vague a term that we find ourselves forced to ask what it meant in any given time or place“³⁸³, stellt Erik H. C. Midelfort zu Beginn seiner „History of Madness in Sixteenth-Century Germany“ fest. Das Repertoire an psychischen Erkrankungen ist nicht statisch, sondern im Hinblick auf Raum und Zeit veränderbar. Jede Epoche verfügt über ein eigenes, für sie typisches Spektrum psychischer Erkrankungen, deren Inhalte und Bedeutungen vor dem jeweiligen kulturellen Hintergrund erschlossen werden müssen. In diesem Kapitel sollen deshalb auf Basis einer quantitativen und qualitativen Analyse der historischen Krankheitsbeschreibungen in Mirakelbüchern die folgenden Leitfragen diskutiert werden:

- Können die historischen Krankheitsbeschreibungen der Mirakelbücher Aufschluss über die psychischen Erkrankungen des 17. und 18. Jahrhunderts geben?
- Welches Vokabular und welche Klassifikationssysteme wurden in den Mirakelbüchern für die Beschreibung psychischer Erkrankungen verwendet?
- Welche Formen psychischer Erkrankungen waren in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert verbreitet? Wodurch waren die Krankheitsbilder charakterisiert?
- Was waren Faktoren, die psychische Erkrankungen auslösen konnten und welchen Ursachen wurden sie zugeschrieben?

Als Grundlage für die Beantwortung dieser Fragen erfolgt zunächst eine Erläuterung der historischen und kulturellen Bedingtheit psychischer Erkrankungen sowie des zu ihrer Beschreibung verwendeten Vokabulars. In diesem Kontext werden auch die in den Mirakelbüchern verwendeten Klassifikationssysteme näher betrachtet. Vor diesem Hintergrund erfolgt sodann der Versuch, zeittypische Bedeutungsnetze

³⁸³ Erik H.C. Midelfort: A History of Madness in Sixteenth-Century Germany. Stanford 1999, p.11.

herauszuarbeiten und ein differenziertes Modell psychischer Erkrankungen für Untersuchungszeit und –raum zu entwickeln. Auf Basis der Mirakelberichte werden die für die Untersuchungszeit charakteristischen Krankheitsbilder ausführlich analysiert. Dabei werden auch Unterschiede hinsichtlich Quellenart und Entstehungsort einbezogen. Im letzten Abschnitt des Kapitels werden dann die zeitgenössischen akademischen Krankheitstheorien sowie natürliche und transzendente Auslösefaktoren psychischer Erkrankungen diskutiert.

3.1 Psychische Erkrankungen als historisch und kulturell bedingte Phänomene

Gesundheit und Krankheit zählen ebenso wie Geburt und Tod zu den Grundphänomenen des menschlichen Lebens.³⁸⁴ Trotz ihres universellen Charakters unterliegen sie jedoch einer zeitlichen und kulturellen Bedingtheit, so dass Krankheitskonzeptionen sich als abhängig von gesellschaftlichen Mustern und historisch geschaffenen Bedeutungssystemen erweisen.³⁸⁵ Dieser Sachverhalt ist gleichermaßen für physische wie psychische Erkrankungen zutreffend. Gabriela Signori bemerkt in diesem Zusammenhang richtig: „Die Welt der Psyche lässt sich grundsätzlich nur in Berührung oder in Reibung mit Kultur und Gesellschaft definieren.“³⁸⁶ Die vorherrschenden Deutungsmuster der Wirklichkeitsinterpretation sind gesellschaftlich determiniert, so dass es sich bei der Einstufung des individuellen psychologischen Zustands primär um eine Frage gesellschaftlich-kultureller Zuschreibung handelt.³⁸⁷ Bei psychischen Erkrankungen handelt es sich

³⁸⁴ Vgl. Dietrich von Engelhardt: Der Wandel der Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit in der Geschichte der Medizin – Erfahrungen der Vergangenheit – Anregungen für die Zukunft. (= Angermühler Gespräche 1) Passau 1995, S.9.

³⁸⁵ Vgl hierzu auch Kapitel 2.1.3 „Kultur und Lebensweise – die historische Alltagswelt“.

³⁸⁶ Gabriela Signori: Aggression und Selbstzerstörung. „Geistesstörungen“ und Selbstmordversuche im Spannungsfeld spätmittelalterlicher Geschlechterstereotypen (15. und beginnendes 16. Jahrhundert), in: dies. (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.113.

³⁸⁷ Vgl. Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.187; Wolfgang Weber: Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozess des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Historische Forschung 17 (1990), S.159 sowie Joachim Thomas/ Nadja Al-Dawaf/ Regina Weißmann: How does experiencing different cultural contexts influence identity development?, in: Kazzazi, Kerstin/ Treiber, Angela/ Wätzold, Tim (Hg.): Migration- Religion- Identität. Aspekte transkultureller Prozesse. Wiesbaden 2016, S.216.

somit um „Elemente der sozialen Wirklichkeit“³⁸⁸ (Watzka) oder „soziokulturelle Erfindungen“³⁸⁹ (Brückner), deren Ausprägungsformen kulturellen wie historischen Veränderungen unterliegen. Diagnosen sind keine objektiven Größen, sondern lediglich kontextabhängige Werturteile, die Menschen über Menschen fällen.³⁹⁰ Entscheidend für die Beurteilung, ob eine Person psychisch krank oder gesund ist, sind zu einem hohen Grad die in der jeweiligen Gesellschaft vorherrschenden Anschauungen. Dabei gibt es spezifische, gesellschaftlich akzeptierte Krankheitsrollen, die im Zuge der Sozialisation internalisiert wurden und im Krankheitsfall eine adäquate Projektionsfläche bieten.³⁹¹ Jakob Wyrsch stellt diesbezüglich eine gegenseitige Wechselwirkung fest: „Die Mitwelt, die Gesellschaft, die Gemeinschaft, die Kultur wirkt auf die Gestalt der psychischen Störung, und umgekehrt wirkt die Störung aber auch auf das erstgenannte zurück“³⁹². Die auftretenden psychopathologischen Krankheitsbilder spiegeln die jeweiligen zeitspezifischen Denkhorizonte und ideengeschichtlichen Kontexte wieder, in denen sie entstanden sind, und verändern sich entsprechend im Lauf der Zeit.³⁹³ Die Relativität der Symptome und Krankheitsrollen wird daran erkennbar, dass historisch bedeutsame psychische Erkrankungen wie „Besessenheit“ oder „Hysterie“ im 21. Jahrhundert kaum noch auftretende Anachronismen darstellen. Die Grundlage der Analyse der altbayerischen Mirakelbücher aus dem 17. und 18. Jahrhundert bildet deshalb der „autopathologische“³⁹⁴ Blick (Ackerknecht) der Pfarrer auf ihre Zeitgenossen. Die Annäherung an das historische Verständnis psychischer

³⁸⁸ Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.10.

³⁸⁹ Wolfgang Brückner: Fund und Erfindung. Erkenntniskritische Zugänge und sozialwissenschaftliche Theorienbildung der Volkskunde im Lichte des Konstruktivismus, in: Pöttler, Burkhard/ Eberhart, Helmut/ Katschnig-Fasch, Elisabeth (Hg.): Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser. Graz 1994, S.57.

³⁹⁰ Vgl. Thomas Richter: Leben mit einem psychisch Kranken: Formen des Umgangs und der Bewältigung. Göttingen 1997, S.30f..

³⁹¹ Vgl. Michael MacDonald: Witchcraft and Hysteria in Elizabethan London. Edward Jorden and the Mary Glover Case. London/ New York 1991, S.xxxvi.

³⁹² Jakob Wyrsch: Gesellschaft, Kultur und psychische Störung. Stuttgart 1960, S.2.

³⁹³ Vgl. hierzu exemplarisch: Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 2.: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987⁴, S.569; Sabine Doering-Manteuffel: Über das Nachtwandeln. Ein Streifzug durch das enzyklopädische Wissen der Neuzeit, in: Alzheimer, Heidrun/ Rausch, Fred/ Reder, Klaus/ Selheim, Claudia (Hg.): Bilder-Sachen-Mentalitäten: Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften. Wolfgang Brückner zum 80. Geburtstag. Regensburg 2010, S.271f. sowie Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.9.

³⁹⁴ Autonormal, bzw. -pathologisch ist, nach Definition von Ackerknecht, derjenige, der seiner eigenen Gesellschaft als normal oder pathologisch erscheint; heteronormal, bzw. -pathologisch derjenige, der einer von außen beobachtenden Gesellschaft als normal oder pathologisch erscheint. (Vgl. Erwin H. Ackerknecht: Kurze Geschichte der Psychiatrie. Stuttgart 1985³, S.3). Ob die Votanten auch nach heutigen, heteropathologischen Maßstäben als psychisch krank eingestuft werden würden, ist für die historische Analyse unerheblich.

Erkrankungen auf dem Weg der verwendeten Terminologie und der Nosologien der Mirakelbücher wird im Folgenden näher thematisiert.

3.1.1 Die Sprache der Krankheit – Zur Bedeutung der zeitgenössischen Terminologie

Sprache stellt das wesentliche Prinzip dar, mit dem Menschen ihre subjektiven Erfahrungen verarbeiten und ihre Sicht auf die gesellschaftliche Wirklichkeit anderen objektiviert vermitteln können.³⁹⁵ Sie strukturiert die individuelle und kollektive Wahrnehmung dessen, was als „Wirklichkeit“ erfahren wird, weshalb Manfred Geier insbesondere die „erfahrungskonstitutive Funktion“³⁹⁶ der Sprache betont. Als wichtiges Kommunikationssystem fungiert Sprache als „Speicher angehäufter Erfahrungen und Bedeutungen“³⁹⁷, der die Überlieferung kollektiver Wissensbestände ermöglicht.³⁹⁸ Die einzelnen Wörter und Begriffe sind Repräsentationen gemeinschaftlich geteilter Vorstellungen, die verallgemeinerte Erfahrungen wiedergeben.³⁹⁹ Die jeweilige genaue Wortbedeutung eines Ausdrucks ist dabei, nach Habermas, Dilthey und Durkheim, gesellschaftlich determiniert und historisch-relativ zu sehen.⁴⁰⁰ Das bei Sprechern und Rezipienten implizit vorhandene Hintergrund- und Kontextwissen beeinflusst die Deutung der jeweiligen Aussage. Aufgrund dieser Kontextgebundenheit der menschlichen Sprache muss sie zum Gegenstand historischer Analyse gemacht werden. Jede Gesellschaft verfügt über ein spezifisches System mentaler Repräsentationen und Begriffe, das sie

³⁹⁵ Vgl. hierzu exemplarisch: Carlos Cornejo: Sprache, Geist und Gesellschaft. Grundlagen einer psychologischen Theorie der Bedeutung. Aachen 2000, S.1-3; Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.65, S.70-72, S.139f.; Achim Landwehr: Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse. (= Historische Einführungen 8) Tübingen 2001, S.10f. und S.93; Maren Lorenz: Wozu Anthropologisierung der Geschichte? Einige Anmerkungen zur kontraproduktiven Polarisierung der Erkenntnisinteressen in den Geisteswissenschaften, in: Historische Anthropologie 11 (2003), S.425 sowie Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M. 1991, S.91.

³⁹⁶ Manfred Geier: Kulturhistorische Sprachanalysen. (= Studien zur kritischen Psychologie 17) Köln 1979, S.170.

³⁹⁷ Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.39.

³⁹⁸ Vgl. Angela Treiber: Interpretamente historischer Forschung über Superstitionen und magische Mentalitäten, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.110.

³⁹⁹ Vgl. Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M. 1981, S.581 sowie Manfred Geier: Kulturhistorische Sprachanalysen. (= Studien zur kritischen Psychologie 17) Köln 1979, S.171.

⁴⁰⁰ Vgl. Wilhelm Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. (= Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften VII) Leipzig und Berlin 1927, S.282; Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M. 1981, S.582 sowie Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 1.: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M. 1987⁴, S.449-451.

charakterisiert. Die Sprache dient als „Analogon zur Welt“⁴⁰¹, wird durch die Alltagswelt entscheidend geprägt und ermöglicht zugleich eine Annäherung an die historische Lebenswelt. „Das Verständnis des Phänomens Sprache ist also entscheidend für das Verständnis der Wirklichkeit der Alltagswelt“⁴⁰², konstatieren Berger und Luckmann. Aus diesem Grund wurde in der vorliegenden Arbeit eine Entscheidung zugunsten der Beibehaltung der Sprache der Untersuchungszeit getroffen.

Die Ein- und Zuordnung von Symptomen und Krankheitsbeschreibungen erfolgt zunächst instinktiv vor dem Hintergrund des eigenen kulturellen Sinnverstehens.⁴⁰³ Die Versuchung, Analogien zu bilden und die historischen Bezeichnungen mittels retrograder Diagnosen den Krankheitsbildern der Gegenwart zuzuordnen, ist entsprechend groß. Undifferenzierte Übertragungen der psychiatrischen Krankheitsklassifikationen der Gegenwart auf historische Verhältnisse liefern jedoch keinen Erkenntnisgewinn. Die alten Anachronismen würden auf diese Weise langfristig lediglich durch neue ersetzt werden. Das historische Krankheitskonzept der Besessenheit wurde beispielsweise bereits mehreren „modischen“ Krankheitsklassifikationen zugeordnet. Otto Snell sah im 19. Jahrhundert „Besessenheit“ als eine Form der Hysterie an, wohingegen Sigmund Freud sie im Jahr 1923 den Neurosen zuordnete und gegen Ende des 20. Jahrhunderts wurde sie als schwere Form der Schizophrenie interpretiert.⁴⁰⁴ Eine bloße Transformation der „Diagnosen“ in heutige psychiatrische Fachtermini würde einer kulturhistorischen Analyse folglich nicht gerecht. Stattdessen soll, mit Carlos Watzka, die originale Krankheitsbeschreibung als zentraler Bestandteil der Krankheitswirklichkeit betrachtet werden.⁴⁰⁵ Dies korrespondiert mit der Auffassung von Michel Foucault,

⁴⁰¹ Vgl. Michel Foucault: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München 1973, S.111.

⁴⁰² Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.39.

⁴⁰³ Vgl. Thomas Richter: Leben mit einem psychisch Kranken: Formen des Umgangs und der Bewältigung. Göttingen 1997, S.34.

⁴⁰⁴ Vgl. Sigmund Freud: Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert, in: Imago: Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften 1 (1923), S. 1-34; Otto Snell: Hexenprozesse und Geistesstörung. München 1891, S.115 sowie Keith Thomas: Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London 1980, S.481.

⁴⁰⁵ Vgl. Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.230 sowie ders.: Arme, Kranke, Verrückte. Hospitäler und Krankenhäuser in der Steiermark vom 16. bis zum 18. Jahrhundert und ihre Bedeutung für den Umgang mit psychisch Kranken. (= Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchivs 36). Graz 2007, S.447.

dass die Krankheitsstruktur und die sie erfassende Sprachform grundsätzlich isomorph sind.⁴⁰⁶ Aufgrund dieser Gleichgestaltigkeit kann vermittels der Sprache das Wesen der Krankheit erfasst werden. Die historischen Krankheitsbeschreibungen der Mirakelbücher gewähren somit semantische Einblicke in vergangene Krankheitskonzeptionen.

Besondere Bedeutung kommt den Pfarrern als Verfassern der Mirakelbücher zu. Sie waren Mitglieder der dörflichen Elite und verfügten über ein vergleichsweise hohes Bildungsniveau. Die Intention der Pfarrer bei der Niederschrift der Mirakelberichte war jedoch weder eine exakte medizinische Diagnose noch eine möglichst objektive Wiedergabe der Geschehnisse. Ihre primäre Motivation war die Förderung des Glaubens in der Bevölkerung allgemein und ihrer jeweiligen Wallfahrt im Speziellen durch den Beleg, dass göttliche Hilfestellung in individuellen Lebensnotlagen aus dem transzendenten Bereich heraus möglich ist. Nicht Kranken-, sondern Heilsgeschichtsschreibung war beabsichtigt.⁴⁰⁷ Der wissenschaftliche Diskurs über psychische Erkrankungen fand ausschließlich im medizinischen System statt, nicht im religiösen Bereich. Die Mediziner bemühten sich, zwischen verschiedenen Formen psychischer und somatischer Krankheiten diagnostisch so genau wie möglich zu differenzieren.⁴⁰⁸ Die Ausarbeitung der umfassenden nosologischen Klassifikationssysteme durch die Mediziner wurde von den Zeitgenossen teilweise als übertrieben empfunden, so spottete etwa Abraham a Sancta Clara, die Krankheiten hätten bei den Herren Medicis so seltsame Namen, dass darüber selbst die „Grammatici müssen ein Schwitz-Pulver nehmen“⁴⁰⁹. Die Pfarrer verwendeten in den Mirakelbüchern hingegen keine medizinischen Fachtermini, sondern primär die umgangssprachlich gebräuchlichen Bezeichnungen. Eine professionelle

⁴⁰⁶ Vgl. Michel Foucault: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München 1973, S.109.

⁴⁰⁷ Vgl. Wolfgang Ernst: Maria hat geholfen, wo menschliche Hilfe verloren ist, in: VHS des Landkreises Tirschenreuth (Hg.): Dachan, Wolf und Dinostein. Beiträge zur Geschichte unserer Heimat. (= vhs-Schriftenreihe zur Landes- und Volkskunde 10) Pressath 1998, S.134; Bernd Feininger: Hinfällig Gottes Wort verkünden? Die Epilepsie- Frage im Kontext des Alten Testaments, in: Engelhardt, Dietrich von/ Schneble, Hansjörg/ Wolf, Peter (Hg.): „Das ist eine alte Krankheit“ – Epilepsie in der Literatur. Stuttgart/ New York 2000, S.107 sowie Erik H.C. Midelfort: A History of Madness in Sixteenth-Century Germany. Stanford 1999, p.358f..

⁴⁰⁸ Vgl. hierzu exemplarisch Michael Kutzer: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998, S.86-111 oder Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.14-26.

⁴⁰⁹ Zit. nach: Elfriede Grabner: Volksmedizin und Heilkunde im Barock, in: Schwarzkogler, Ileana (Hg.): Lust und Leid. Barocke Kunst – barocker Alltag. Graz 1992, S. 315.

Diagnosestellung war in diesem Kontext nicht erforderlich, da die Votanten zum Zeitpunkt der Promulgation bereits geheilt waren und keine Therapie mehr benötigten. Bedeutender ist jedoch noch, dass die medikalisierte Sprache für große Teile der Bevölkerung als primäre Zielgruppe der Mirakelbücher unverständlich gewesen wäre. Dass die Mirakelbucheinträge dennoch teilweise gewisse Ähnlichkeiten zu den psychiatrischen Krankheitsklassifikationen der Untersuchungszeit aufweisen, belegt die weite Verbreitung einiger medizinischer Konzepte, wie etwa der Melancholie, in der Bevölkerung.

Die Sprache der Mirakelbücher vermittelt eine Vorstellung von den Variationsformen psychischer Erkrankungen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert. Die Pfarrer subsummierten die individuellen Erlebnisse der Votanten sprachlich unter allgemeine Sinnordnungen, so dass die subjektiven Erlebnisse für andere nachvollziehbar wurden.⁴¹⁰ Die Mirakelberichte skizzieren somit den Möglichkeitsraum der Auftretensformen psychischer Erkrankungen im Alltag der Bevölkerung jenseits der akademischen Nosologien. Die zeitgenössische Terminologie kann dabei als Archiv historischer Krankheitswirklichkeiten dienen, die sich durch Analyse des verwendeten Vokabulars rekonstruieren lassen.

3.1.2 Die Klassifikationssysteme der Mirakelbücher

Sprache ermöglicht es, über die Einzelbegriffe hinaus Erfahrungen zu typisieren und übergeordneten Kategorien zuzuteilen.⁴¹¹ Die Summe der jeweiligen sprachlichen Objektivationen innerhalb einer Kategorie bildet das zugehörige semantische Feld. Diese mentale Form der Zuordnung von Erfahrungen durch Kategorisierung und Klassifikation hilft die Wahrnehmung zu strukturieren und erleichtert die kognitive Bewältigung der täglichen Flut von neuen Eindrücken. Während des 17. und 18. Jahrhunderts prägte der Systemgedanke als forschungsleitendes Dispositiv die zeitgenössische Wissenschaftstheorie.⁴¹² In diesem Zuge kam es zu einer

⁴¹⁰ Vgl. Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.41.

⁴¹¹ Vgl. P.L. Berger/ T. Luckmann ebd., S.41 und S.73.

⁴¹² Vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel 2.1.2 „Zeit – die Dispositive der Epoche“.

zunehmenden Ausdifferenzierung innerhalb der einzelnen Wissenschaftszweige. Nach dem Vorbild der botanischen Taxonomien wurde die systematische Einordnung der einzelnen Subjekte und Objekte in größere Bezugssysteme angestrebt. Bereits seit Beginn des 17. Jahrhunderts waren auch vermehrt Versuche unternommen worden, psychische Erkrankungen genauer zu strukturieren und zu kategorisieren.⁴¹³ Michael Kutzer und Carlos Watzka stellten übereinstimmend fest, dass in der europäischen Medizin der frühen Neuzeit bereits ein weitgehend einheitliches ideelles Konzept zur Klassifikation psychischer Erkrankungen existierte. Die Hauptkategorien bildeten „Phrenitis“, „Mania“, „Melancholia“, „Epilepsia“ sowie „Besessenheit“.⁴¹⁴ Über diese Basis hinaus herrschte jedoch, auch innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses, keine Einigkeit über die Inhalte und Definitionen vieler Krankheitsbegriffe. Anders als bei den klassischen medizinischen oder botanischen Taxonomien gab es kein allgemeingültiges Klassifikationsschema für den Bereich der psychischen Erkrankungen.⁴¹⁵ Selbst Zedlers Universallexicon, die wichtigste deutschsprachige Enzyklopädie des 18. Jahrhunderts, kam nach Erläuterungen zu einzelnen Formen psychischer Erkrankungen zu dem Schluss, dass „alle diese Benennungen zumahl im gemeinen Leben in einerley Verstande, und ohne den wesentlichen Unterschied derselben so genau zu beobachten, gebraucht“⁴¹⁶ würden. Entsprechend zog der englische Arzt William Battie im Jahr 1758 das ernüchterte Fazit: „Madness, though a terrible and at present a very frequent calamity, is perhaps as little understood as any that ever afflicted mankind.“⁴¹⁷ Erst nach der festen Etablierung der Psychiatrie im Kanon der Wissenschaften kam es in der ersten Hälfte

⁴¹³ Vgl. Jürgen Martschukat: Von Seelenkrankheiten und Gewaltverbrechen im frühen 19. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.227.

⁴¹⁴ „Phrenitis“ war durch eine Störung der mentalen Fähigkeiten in Verbindung mit akutem Fieber gekennzeichnet. „Mania“ zeichnete sich durch einen gewalttätigen Aspekt aus. „Melancholia“ war eine nichtnachvollziehbare Betrübnis, Schwermut oder Furcht. Watzka differenziert hier noch stärker, indem er die „Tristia“ (Traurigkeit) ergänzt. Kutzer führt als weitere Form der Melancholie die „Melancholia hypochondriaca“, die hypochondrische Melancholie, an, bei der verstärkt affektive und mentale Symptome auftreten. (Vgl. Michael Kutzer: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998, S.86-111 sowie Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.14-26).

⁴¹⁵ Vgl. hierzu auch Maren Lorenz: „Er ließe doch nicht eher nach biß er was angefangen“. Zu den Anfängen gerichtspsychiatrischer Gutachten im 18. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.212 und S.219.

⁴¹⁶ O.V.: Unsinnig, rasend, wahnwitzig, verrückt, tobsüchtig, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 49, S.1024.

⁴¹⁷ William Battie: A Treatise on Madness. London 1758. Nachdruck New York 1969, p.1.

des 19. Jahrhunderts zur Erstellung umfassender psychiatrischer Klassifikationssysteme.⁴¹⁸

Im 17. und 18. Jahrhundert dominierte die medizinische Semiotik die diagnostische Tradition. Die sinnlich wahrnehmbaren Krankheitssymptome standen als „wesentliche“ Krankheitsmerkmale im Zentrum der ärztlichen Aufmerksamkeit und bildeten die Basis für die Krankheitsbestimmung.⁴¹⁹ Die nosologische Darstellung der psychischen Erkrankungen war dementsprechend keine Beschreibung klar abgrenzbarer Krankheitsbilder, sondern eine Aufzählung und semiotische Interpretation der beobachtbaren Symptome. Die Zuordnung zu einem spezifischen Krankheitsbild basierte auf dem additiven Auftreten der einzelnen Symptome und resultierte aus Beobachtung und Erfahrung. Da die Symptommuster variieren konnten, stellten die Krankheitsbezeichnungen weniger distinkte Kategorien als vielmehr Oberbegriffe für ein Netz möglicher Symptome dar. Diese Form der Krankheitsbestimmung, mittels Aufzählung und Analyse ihrer sichtbaren Symptome, führte laut Kaufmann dazu, dass die medizinischen „Zustandbilder des Irreseins (...) von denen der ländlichen Beobachter wenig abwichen“⁴²⁰. Auch die Beschreibungen psychischer Erkrankungen in den altbayerischen Mirakelbüchern basierten primär auf einer deskriptiven Schilderung der Krankheitsmerkmale. Die Geistlichen waren zur Untersuchungszeit durchaus als fachliche Autoritäten für die Beurteilung psychischer Erkrankungen anerkannt. Ein Beleg hierfür ist beispielsweise, dass der Augsburger „Geistliche Rat“ vor der zwangsweisen Spitaleinweisung der Weißgerberin Agnes Seiz aus Dinkelscherben den zuständigen lokalen Pfarrer zur Beurteilung ihrer psychischen Gesundheit aufforderte.⁴²¹ Die Geistlichen waren

⁴¹⁸ Vgl. German E. Berrios: Epilepsy. Clinical Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.152.

⁴¹⁹ Vgl. zur medizinischen Semiotik exemplarisch: Wolfgang Eich: Medizinische Semiotik (1750-1850). Ein Beitrag zur Geschichte des Zeichenbegriffs in der Medizin. (= Freiburger Forschungen zur Medizingeschichte NF 13) Freiburg im Breisgau 1986, S.23 und S.127-131; Michel Foucault: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München 1973, S.104-106; Volker Hess: Von der semiotischen zur diagnostischen Medizin. Die Entstehung der klinischen Methode zwischen 1750 und 1850. (= Abhandlungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 66) Husum 1993, S.44; Gudrun Piller: Private Körper. Spuren des Leibes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts. (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 17) Köln 2007, S.213, S.217 und S.221 sowie Doris Kaufmann: Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die ‚Erfindung‘ der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 122) Göttingen 1995, S.249.

⁴²⁰ Doris Kaufmann: „Irre und Wahnsinnige“. Zum Problem der sozialen Ausgrenzung von Geisteskranken in der ländlichen Gesellschaft des frühen 19. Jahrhunderts, in: Dülmen, Richard van (Hg.): Verbrechen, Strafen und soziale Kontrolle. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt a.M. 1990, S.208.

⁴²¹ Vgl. Walter Pötzl: Geschichte und Volkskunde des Marktes Dinkelscherben. Von den Anfängen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Dinkelscherben 1987, S.400.

gesellschaftlich autorisiert, sich zu diesem Sachverhalt zu äußern, und vermutlich nahmen sie stellenweise auch Einfluss auf die in den Mirakelberichten vorkommenden Krankheitszuordnungen.

In den gedruckten Mirakelbüchern erfolgte häufig eine Zuordnung der einzelnen Mirakel zu thematischen Kapiteln. Die nosologischen Systeme der Geistlichen umfassten dabei in der Regel mehrere nach zeitgenössischer Logik zusammengehörige Krankheitskategorien. Einige Beispiele aus der Untersuchungszeit werden im Folgenden exemplarisch näher betrachtet.

Das Altöttinger Mirakelbuch aus dem Jahr 1623 führt Mirakel zu psychischen Erkrankungen in zwei seiner Subkategorien auf. In der „Classis Sexta“ werden Heilungen von „Hydropici, epileptici, phrenetici, podragici, calculosi, leprosi, apopletici, rupti sanantur“⁴²² behandelt. Die „Classis Nona“ umfasst „Lymphathici, ceriti, lunatici, insani, Maniaci, furiosi emoti mente, tribulati sibi restituuntur.“⁴²³ Die Zuordnung von Epilepsie und Phrenitis zu einer Kategorie von Erkrankungen mit somatischem Ursprung wurde von Pater Johannes Saller vermutlich aufgrund ihrer stark ausgeprägten körperlichen Symptome vorgenommen.

Im Mirakelbuch von Tuntenhausen, das im Jahr 1646 unter Probst Christian Scheuchenstuel erschien, werden psychische Erkrankungen in drei Kapiteln berücksichtigt. Im ersten Abschnitt werden „Leibsschäden, Gichtbrüch, Hinfallen und andere gefährliche Geschwulsten“⁴²⁴ thematisiert, wobei die Epilepsie erneut unter die körperlichen Erkrankungen eingereiht wird. Das zweite Kapitel behandelt Mirakel, in denen Maria „die Verzweifelten, Angefochtenen, Zerrütteten, Kleinmütigen, vom

⁴²² „Wassersüchtige, Epileptiker, Geisteskranke, Gichtkranke, Steinkranke, Aussätzige, vom Schlag getroffene und Bruchleidende werden geheilt.“ (Vgl. Robert Bauer: P. Johannes Saller S.J. – Das ausgegrabene Oeting. Die Mirakelberichte 1623, in: Ostbairische Grenzmarken 15 (1993), S. 62 und S.86) Bauer übersetzte fälschlicherweise das lateinische „phrenetici“ pauschal mit „Geisteskranke“. Bei Phrenitis handelte es sich jedoch um eine spezielle Unterform der psychischen Erkrankungen, die durch eine Störung der mentalen Fähigkeiten in Verbindung mit Fieber gekennzeichnet war. (Vgl. Michael Kutzer: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998, S.86).

⁴²³ „Wahnsinige, Hirnkranke, Mondsüchtige, Närrische, Manische, Tobsüchtige, Geistesgestörte, Verwirrte werden wieder hergestellt. (Vgl. Robert Bauer: P. Johannes Saller S.J. – Das ausgegrabene Oeting. Die Mirakelberichte 1623, in: Ostbairische Grenzmarken 15 (1993), S. 66 und S.90) Die Übersetzung von Bauer ist erneut fehlerhaft: das lateinische „tribulati“ bedeutet Besessene und nicht „Verwirrte“.

⁴²⁴ Josef Vogt (Hg.): „Denkwürdige Miracula und Wunderzeichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.X.

bösen Feind Besessenen“⁴²⁵ tröstet. Ergänzt wird dieser Abschnitt durch Heilungen von der „Ungarischen Krankheit“. Diese Zuordnung ist aus heutiger Sicht nicht mehr nachvollziehbar, könnte jedoch eventuell auf der durch die Krankheitszustände hervorgerufenen akuten Lebensbedrohung basieren. Im sechsten Kapitel heißt es dann, Maria „macht reden die Stummen, erlöst die Erstickenen und in der Fraiß Tobende.“⁴²⁶ Auch die Hintergründe dieser Kategorisierung sind aus gegenwärtiger Perspektive unklar.

Das Andechser Mirakelbuch aus dem Jahr 1657 befasst sich in drei seiner siebzehn Kategorien mit psychischen Erkrankungen. Abschnitt drei fungiert unter dem Titel „Die fraiß und daß vergiht bestaendig verlassen“, Abschnitt sechs unter „Irrsinnige zu rehtem verstand khomen“ und Abschnitt acht unter „Hinfallende Krankhait Nochgelassen“.⁴²⁷ Bemerkenswert erscheint die explizite Trennung von Fraiss und Epilepsie, obwohl alle weiteren Heilungen von psychischen Erkrankungen in einem Sammelkapitel behandelt werden.

Der „Zeitige Granatapfel der scheinbaristen Wunderzierden von der blutflussenden Bildnus der Seligsten Muttergottes Maria zu Neukirchen in Churbayern“, das Mirakelbuch der Wallfahrt Neukirchen-Heiligenblut von 1671, führt in zwei der zehn Kapitel psychische Erkrankungen auf. Kapitel sechs handelt „von beschwerlichen und gefährlichen Übeln der Glieder- und Wassersucht, Fraiss, Hinfallens, Gries, Waidbruch u. dgl.“ und Kapitel acht von „von fiebersüchtigen und verwirrten Zuständen“.⁴²⁸ Anfallsleiden werden auch hier, gemeinsam mit Krankheiten rein körperlichen Ursprungs, in einem separaten Abschnitt behandelt.

Im Jahr 1679 wandte Pater Balthasar Regler im „Azwinischen Bogen“ ein auf den vier Elementen basierendes Ordnungssystem an. Insgesamt 100 der Bogenberger Mirakel wurden den vier Gruppen Wasser, Feuer, Erde und Luft zugeteilt. In der

⁴²⁵ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.XI.

⁴²⁶ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.XI.

⁴²⁷ Vgl. Gerda Möhler: Wallfahrten zum Heiligen Berg, in: Bosl, Karl/ Lechner, Odilo/ Schüle, Wolfgang (Hg.): Andechs. Der heilige Berg. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart. München 1993, S.125.

⁴²⁸ Vgl. Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955, S.196f..

Sektion „Fever“ werden miraculöse Geschehnisse aufgeführt, die mit dem Verstand, dem „bösen Geist“, Raserei, Wundbrand, Tollwut, Frai oder Fieber sowie wirklichem Feuer in Verbindung stehen.⁴²⁹

Das Mirakelbuch von Tuntenhausen aus dem Jahr 1738 befasst sich in zwei seiner „Gesätzl“ mit psychischen Erkrankungen. Der siebte Abschnitt trägt den Titel „Maria Die Maechtige Jungfrau zu Tuntenhausen Erlediger von hitzigen Krankheiten/ Pedecken/ Fraiß/ Brand/ und hinfallen“⁴³⁰. Erneut wurden Frai und Epilepsie getrennt von dem Gros der psychischen Erkrankungen behandelt, die im elften Kapitel unter der Überschrift „Maria Die Mächtige Jungfrau zu Tuntenhausen Tröstet die Kleinmüthige/ Betrübte/ Angefochtene/ fast Verzweifelnde und Unsinnige“⁴³¹ zusammengefasst wurden.

Pater Magnus Straub entschied sich im Jahr 1746 in seiner „Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis“ für eine alphabetische Anordnung ausgewählter Mirakelberichte der Wieswallfahrt. Psychische Erkrankungen werden unter „Huelff in hinfallender Kranckheit“⁴³², „Huelff in Verwirrungen deß Gemueths“⁴³³ sowie „Huelff in innerlichen Seelen Anligen“⁴³⁴ behandelt.

Aus den vorangegangenen Erläuterungen wird ersichtlich, dass es auch in den gedruckten Mirakelbüchern kein allgemeingültiges, einheitliches Klassifikationsschema gab, nach dem die Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen kategorisiert wurden. Die Geistlichen entschieden sich nach individuellen Präferenzen für eine Zuordnung zu spezifischen Überkategorien, alphabetischer Sortierung oder Systemen mit sophistizierten, geistesgeschichtlichen Hintergründen. Die Motive, die den Kategorisierungen der Autoren zu Grunde lagen, sind dabei teilweise aus heutiger Sicht nicht mehr nachvollziehbar, bildeten in den

⁴²⁹ Vgl. Hans Neueder: Der Bogenberg in Niederbayern. 900 Jahre Marienheiligum. Straubing 2004, S.175-177.

⁴³⁰ Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erwisen hat. München 1738, S.65.

⁴³¹ G. Mayr ebd., S.106.

⁴³² Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberrn=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allgüetigste Gott in einer Bildnuß Deß gegeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.106.

⁴³³ M. Straub ebd., S.168.

⁴³⁴ M. Straub ebd., S.186.

Augen der Zeitgenossen jedoch mit Sicherheit ein schlüssiges und kohärentes System. Aus der Gruppierung der Mirakel in Klassen können Rückschlüsse auf als zusammengehörig betrachtete Krankheitsformen ebenso wie Trennungskriterien gezogen werden.⁴³⁵ Besonders auffallend an den Klassifikationssystemen der Mirakelbücher ist die sehr häufige Darstellung von Anfallsleiden in einer separaten Kategorie. In der Regel wurden Epilepsie und Frais in Verbindung mit primär somatisch verursachten Krankheiten wie „Leibsschäden“, Gicht oder „Glieder- und Wassersucht“ aufgeführt. Dies überrascht, da Anfallsleiden bis Mitte des 19. Jahrhunderts offiziell dem Kanon der psychischen Erkrankungen zugeordnet wurden.⁴³⁶ Die Analyse der Mirakelbücher lässt jedoch vermuten, dass Anfallsleiden bereits im 17. und 18. Jahrhundert zumindest eine Sonderstellung innerhalb der psychischen Erkrankungen einnahmen. Vermutlich wurden Epilepsie und Frais aufgrund ihrer auffälligen körperlichen Symptomatik als Spezialform begriffen. Neben den Anfallsleiden wurden teilweise auch psychische Erkrankungen ohne körperliche Symptomatik in einem separaten Abschnitt aufgeführt, so nennt beispielsweise das Mirakelbuch der Wieswallfahrt aus dem Jahr 1746 die Kategorie „Huelff in innerlichen Seelen Anligen“⁴³⁷. Die Überschriften der betreffenden Kapitel lassen zudem weitere Rückschlüsse auf Binnendifferenzierungen psychischer Erkrankungen zu, wenn beispielsweise im Tuntenhausener Mirakelbuch aus dem Jahr 1646 von „Verzweifelten, Angefochtenen, Zerrütteten, Kleinmütigen, vom bösen Feind Besessenen“⁴³⁸ die Rede ist oder in dem Mirakelbuch von 1738 „Kleinmüthige/ Betrübte/ Angefochtene/ fast Verzweifelnde und Unsinnige“⁴³⁹ aufgezählt werden.

⁴³⁵ Siehe hierzu auch Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M. 1982, S.277.

⁴³⁶ Die enge Verbindung von psychischen Erkrankungen und Epilepsie wurde erstmals von dem französischen Neurologen und Psychiater Théodore Herpin (1799-1865) im Jahr 1852 in Frage gestellt. Vgl. zur Zuordnung von Anfallsleiden zu psychischen Erkrankungen beispielsweise German E. Berrios: Epilepsy. Clinical Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.147 und p.152; Roy Porter: Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005, S.132 oder Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.89 sowie als zeitgenössische Quelle: William Battie: A Treatise on Madness. London 1758. Nachdruck New York 1969, p.52f.. Diese Thematik wird auch in Kapitel 3.2.1 „Anfallsleiden – Fallsucht und Frais“ behandelt.

⁴³⁷ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberrn=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allgerueftigste Gott in einer Bildnuß Deß gegeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.186.

⁴³⁸ Vgl. Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.XI.

⁴³⁹ Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten

Die Autoren der Mirakelbücher standen vor der Herausforderung, eine Gliederungsstruktur für die Vielzahl unterschiedlicher miraculöser Begebenheiten aus allen Lebensbereichen zu finden. Dass in zahlreichen Mirakelbüchern eine oder mehrere Kategorien die Heilung von psychischen Erkrankungen behandeln, zeigt die große Bedeutung, die dieser Thematik zur Untersuchungszeit beigemessen wurde. Im Altöttinger Mirakelbuch merkt der Autor Johannes P. Saller sogar explizit an: „Haud opus est maius quam stultis reddere mentem“⁴⁴⁰ – kein Werk ist größer, als den Narren wieder den Verstand zu geben. Eine weitere Differenzierung von psychischen Erkrankungen, über die vorgefundenen bis zu drei separaten Kategorien hinaus, hätte den Kapitelumfang der gedruckten Mirakelbücher vermutlich überstiegen. Vor dem Hintergrund der in diesem Abschnitt exemplarisch dargestellten Klassifikationssysteme der gedruckten Mirakelbücher soll im Folgenden versucht werden, ein granulareres Modell psychischer Erkrankungen für Untersuchungszeit und -raum zu entwickeln.

S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erweisen hat. München 1738, S.106.

⁴⁴⁰ Robert Bauer: P. Johannes Saller S.J. – Das ausgegrabene Oeting. Die Mirakelberichte 1623, in: Ostbairische Grenzmarken 15 (1993), S. 66.

3.2 Bedeutungsnetze psychischer Erkrankungen in altbayerischen Mirakelbüchern

Die in den Mirakelberichten verwendeten Krankheitsbezeichnungen vermitteln eine Vorstellung von den Variationsformen psychischer Erkrankungen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert. Die Palette von Begriffen, die in Verbindung mit psychischen Erkrankungen in den Mirakelbüchern verwendet wurde, soll im Folgenden näher analysiert werden. Ziel ist es, zeittypische Bedeutungsnetze herauszuarbeiten und ein differenzierteres Modell psychischer Erkrankungen für Untersuchungszeit und –raum zu entwickeln. Dabei gilt es zu beachten, dass die Geistlichen keine Fachterminologie verwendeten, sondern die individuellen Erlebnisse der Votanten sprachlich unter allgemeine Sinnordnungen subsummierten, die sie für andere nachvollziehbar machten. Ergebnis einer Analyse der Krankheitsbezeichnungen aus den altbayerischen Mirakelbüchern kann entsprechend nur eine Nosologie psychischer Erkrankungen der historischen Alltagswelt und nicht der medizinischen Diskurse sein.

In diesem Kapitel erfolgt zunächst ein kurzer Überblick über die untersuchten Quellen sowie die Analysemethodik. Sodann wird die Auftretenshäufigkeit psychischer Erkrankungen in Altbayern diskutiert und das gewählte nosologische Modell vorgestellt. Im Anschluss wird versucht, auf Basis der Mirakelberichte sowie zahlreicher weiterer Quellen, die Inhalte der historischen Krankheitskategorien qualitativ zu rekonstruieren.

3.2.1 Auftretenshäufigkeit psychischer Erkrankungen und Überblick über das gewählte Modell der fünf Krankheitskategorien

Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit basieren auf einer eingehenden quantitativen und qualitativen Analyse von 179 historischen Mirakelbüchern mit insgesamt 93480 Mirakeln, darunter 7066 Berichte in Zusammenhang mit psychischen

Erkrankungen.⁴⁴¹ Fokussiert man auf Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert, so verringert sich die Stichprobe auf 48 Primär- und Sekundäranalysen mit 44817 Mirakelberichten, von denen 3178 psychische Erkrankungen thematisieren. Der Anteil an psychischen Erkrankungen unter den altbayerischen Mirakeln beträgt 7,1% und erhöht sich auf 11,2%, wenn man das arithmetische Mittel der Durchschnittswerte bildet. Als erstes Ergebnis ist somit festzuhalten, dass sich ein signifikanter Anteil der altbayerischen Mirakelberichte mit psychischen Erkrankungen befasst.⁴⁴² Dies impliziert zugleich, dass psychische Erkrankungen im kulturellen Kontext der Untersuchungszeit prinzipiell als heilbar betrachtet wurden, da die Mirakelberichte lediglich die „Erfolgsgeschichten“ dokumentierten.

Die Krankheitsbezeichnungen wurden ausgehend von ihrer Bedeutung zu einem semantischen Netz⁴⁴³ mit fünf übergeordneten Knoten psychischer Erkrankungen gruppiert:

1. Anfallsleiden: Fallsucht und Frais
2. Spielarten des „Wahnsinns“: Unsinnigkeit, Verstand verloren, Verrücktheit, Verwirrung, Raserei und Tobsucht
3. „Gemütskrankheiten“: Melancholie, Schwermut, Trübsal und Verzweiflung
4. „Angststörungen“: Furcht und Erschrecken
5. „Dämonisches Wirken“: „Anfechtung“ und „Dämonische Besessenheit“

Diesen fünf Krankheitsclustern konnten insgesamt 96,4% der altbayerischen Fälle zugeordnet werden. Die verbleibenden 3,6% der Fälle handelten beispielsweise von Verzauberung, Nervenkrankheiten, einer „Vergiftung im Kopf“ oder thematisierten psychische Erkrankungen als Begleiterscheinungen anderer Erkrankungen. Sie wurden in der Residualkategorie „Sonstiges“ zusammengefasst.

⁴⁴¹ Für einen genaueren Überblick über die Methode siehe die detaillierten Erläuterungen in Kapitel 1.3.2 „Quantitative und qualitative Metaanalyse“ sowie für eine Auflistung der Quellen Anhang 7.2 „Mirakelbücher, Mirakelbucheditionen und Mirakelbuchauswertungen“.

⁴⁴² Lediglich zwei der 48 Auswertungen enthielten keine Mirakel in Verbindung mit psychischen Leiden, wobei der diesen Auswertungen zugrundeliegende Quellenkorpus mit 8 Berichten im Bogenberger Mirakelbuch sowie 48 Mirakeln im Mirakelbuch von Ampermoching sehr gering ist.

⁴⁴³ In dieser Übersicht werden jeweils nur die obersten beiden Hierarchieebenen dargestellt. Die ganze begriffliche Bandbreite, die in den Mirakelbüchern in Verbindung mit psychischen Krankheiten verwendet wurde, wird in den folgenden Unterkapiteln detailliert behandelt.

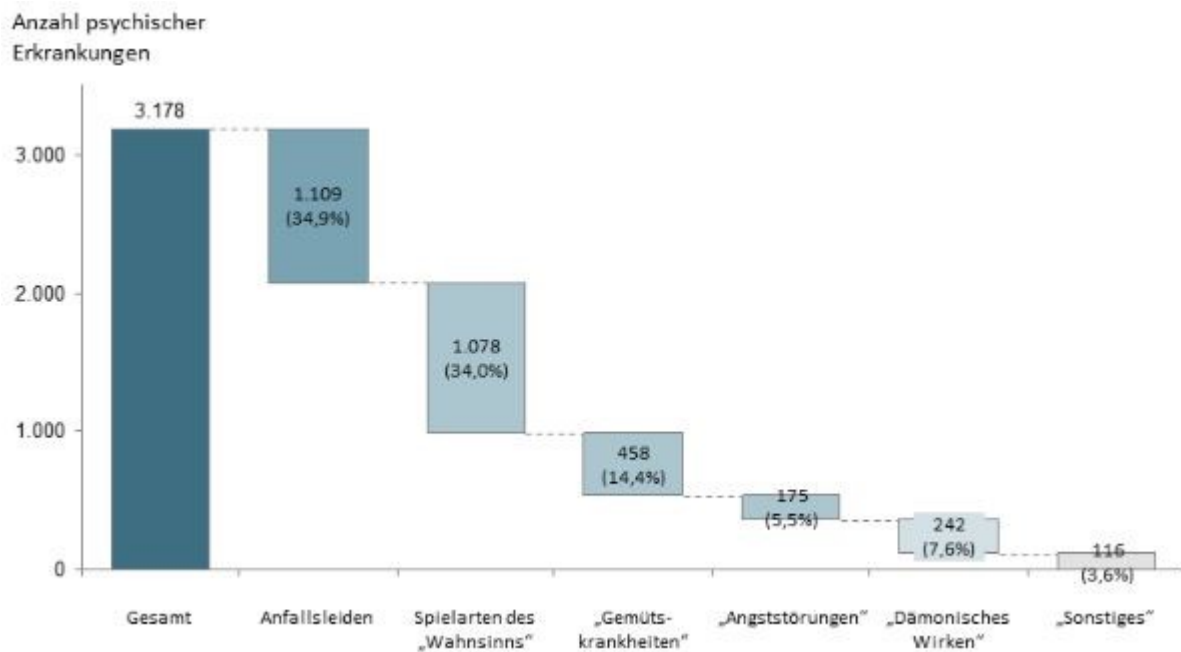


Abbildung 3: Überblick über Auftretenshäufigkeit psychischer Erkrankungen in altbayerischen Mirakelberichten des 17. und 18. Jahrhunderts. Quelle: eigene Grafik.

Die Vielzahl der Begriffe, die zur Untersuchungszeit zur Beschreibung von psychischen Erkrankungen verwendet wurde, distinkten Kategorien zuzuordnen, gestaltete sich schwierig. Bei Modellen handelt es sich stets um Konstrukte, die nicht in der Lage sind, die Komplexität der Realität vollumfänglich zu replizieren. Jede Schematisierung bedeutet zugleich den Verlust spezifischer Facetten und inhaltlicher Details. Diesen Beschränkungen unterliegt auch die hier gewählte Einteilung psychischer Erkrankungen in fünf Krankheitskategorien. In der historischen Realität waren die Übergänge zwischen den Subformen der Krankheitskategorien häufig fließend und die genaue Zuordnung vermutlich stark von den Verfassern der Mirakelberichte abhängig.⁴⁴⁴ Dennoch erscheint eine Kategorisierung als Orientierungsschema und erkenntnistheoretisches Hilfsmittel unumgänglich, um Zugang zu den historischen Krankheitsbildern zu erlangen.

⁴⁴⁴ Im Hinblick auf die Validität der Mirakelberichte muss quellenkritisch angemerkt werden, dass in der Regel die an den Wallfahrtsorten tätigen Priester die Einträge vornahmen. Die Krankheitsbeschreibungen unterliegen dadurch einer Brechung durch die Optik der Priester als vermittelnder Instanz. Die Darstellungen in den Mirakelbüchern mussten sich jedoch, sofern sie glaubhaft erscheinen wollten, mit den alltäglichen Erfahrungen der Bevölkerung decken und konnten somit nur im Bereich des historisch Möglichen liegen. Zudem verfügten die Geistlichen zur Untersuchungszeit häufig über beträchtliches Wissen über Auftretensformen und Symptome psychischer Erkrankungen. (Vgl. Jutta Dornheim/ Wolfgang Alber: Ärztliche Fallberichte des 18. Jahrhunderts als volkskundliche Quelle, in Zeitschrift für Volkskunde 78 (1982), S.42. Für eine ausführliche Quellenkritik der Mirakelbücher wie auch der Mirakelbuchauswertungen siehe Kapitel 1.4.1 „Mirakelbücher und Mirakelbuchauswertungen“).

Die altbayerischen Mirakelbucheinträge des 17. und 18. Jahrhunderts in Verbindung mit psychischen Erkrankungen dürfen keinesfalls als isolierter Kosmos betrachtet werden. Als direkte Vergleichsstichprobe wurden deshalb 30 Auswertungen von Mirakelbüchern aus der Untersuchungszeit, jedoch außerhalb des Untersuchungsgebietes herangezogen. Unter den insgesamt 9108 Mirakelberichten der Vergleichsgruppe waren 1639 Mirakel, die in Verbindung mit psychischen Erkrankungen standen. Der auf den ersten Blick sehr hoch erscheinende Anteil psychischer Erkrankungen von 18% sinkt auf 9,1% wenn das Mittel der Durchschnittswerte gebildet wird. Ausnahmslos alle Primär- und Sekundäranalysen der Vergleichsstichprobe enthielten Berichte in Verbindung mit psychischen Erkrankungen. Auch an den Wallfahrtsorten außerhalb Altbayerns stand im 17. und 18. Jahrhunderts somit ein signifikanter Anteil der angesagten Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen. Die Ergebnisse der Vergleichsstichprobe werden in der folgenden detaillierten Beschreibung der einzelnen Krankheitskategorien jeweils den altbayerischen Werten gegenübergestellt sowie um weitere Quellen jenseits des religiösen Systems ergänzt.

Über den deutschen Raum hinaus wurden auch thematisch ähnlich gelagerte Forschungsarbeiten aus den Nachbarländern Österreich und der Schweiz einbezogen. Hierbei sind insbesondere die Dissertation von Aline Steinbrecher über Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich sowie die diversen Veröffentlichungen von Carlos Watzka über den Umgang mit psychisch Kranken in den Hospitälern der Steiermark hervorzuheben, auf die im Folgenden kurz vergleichend eingegangen wird.⁴⁴⁵

Steinbrecher unterteilte das in den Quellen⁴⁴⁶ des 17. und 18. Jahrhunderts auftretende Spektrum der Bezeichnungen für psychische Erkrankungen in fünf Kategorien: „Allgemeine Begriffe der Verwirrtheit und des Wahnsinns“, „taub“,

⁴⁴⁵ Vgl. Aline Steinbrecher: *Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich*. Zürich 2006; Carlos Watzka: *Interpretationen des Irrsinns. Zur Pluralität der Wahrnehmungs- und Handlungsmuster betreffend psychisches Kranksein im frühneuzeitlichen Europa*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 85 (2003), S.201-242; ders.: *Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa*. (= *Menschen und Kulturen* 1) Köln 2005 sowie ders.: *Arme, Kranke, Verrückte. Hospitäler und Krankenhäuser in der Steiermark vom 16. bis zum 18. Jahrhundert und ihre Bedeutung für den Umgang mit psychisch Kranken*. (= *Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchivs* 36). Graz 2007.

⁴⁴⁶ Als Quellen wurden von Steinbrecher Spitaldokumente, Gerichts- und Ratsakten, „Nachgang“ (Inventare), Ehegerichtsakten, Supplikationen sowie diverse Egodokumente aus dem späten 16., 17. und 18. Jahrhundert herangezogen.

„melancholisch“, „albern“ und „verzuckt“.⁴⁴⁷ Ähnlich wie im katholischen Untersuchungsgebiet fand auch Steinbrecher für das evangelische Zürich eine „breite, schillernde Palette“⁴⁴⁸ an Bezeichnungen für psychische Erkrankungen in den historischen Quellen vor. Die von Steinbrecher gewählten Klassen weisen einige Parallelen, jedoch auch grundlegende Abweichungen zu dem in dieser Arbeit gewählten Ansatz auf. So wurde beispielsweise ebenfalls eine breite Kategorie für „Allgemeine Begriffe der Verwirrtheit und des Wahnsinns“ gebildet. Steinbrecher hat sich jedoch für eine eigenständige Gruppe „taub“ entschieden, die Fälle, welche „rasendes und oftmals gewalttätiges Verhalten“⁴⁴⁹ zeigen, enthält. In der vorliegenden Arbeit wurde auf eine solche separate Kategorie verzichtet, da aggressives Verhalten in den altbayerischen Mirakelberichte überwiegend als Symptom psychischer Erkrankungen auftritt und lediglich 1,1% der Fälle zu „Tobsucht“ oder „Raserey“ im engeren Sinne zuzuordnen sind. Auch die Kategorie „melancholisch“ ähnelt den hier gewählten „Gemütskrankheiten“, wobei Steinbrecher abweichend Berichte über Anfechtungen ebenfalls hier einordnet. Die Kategorie „albern“ enthält Fälle von „mangelnden kognitiven Fähigkeiten“⁴⁵⁰, im weiteren Sinne geistigen Behinderungen, die nicht im Fokus der vorliegenden Arbeit standen. Unter dem Titel „verzuckt“ beschreibt Steinbrecher Situationen, in denen die Betroffenen „Fantasien oder Vorstellungen, welche nicht der Norm entsprachen“⁴⁵¹, äußerten. In den altbayerischen Mirakelberichten wird der Ausdruck „verzuckt“ nicht verwendet. Es gibt jedoch vereinzelt vergleichbare Symptomschilderungen, insbesondere in Verbindung mit Krankheitsbildern der Kategorie „Dämonisches Wirken“.

Carlos Watzka wertete die Protokollbücher des „Spitals der Barmherzigen Brüder“ in Graz der Jahre 1684 bis 1711 im Hinblick auf psychische Erkrankungen aus. Unter den 5998 Fällen wurden 187-mal psychische Erkrankungen als Aufnahmegrund aufgeführt.⁴⁵² Watzka ordnete die Krankheitsbilder den folgenden fünf Hauptkategorien zu: „Korrupt-Sein“ (72 Fälle), „Närrisch-Sein“ (34 Fälle), „Verrückt-

⁴⁴⁷ Vgl. Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.50-54.

⁴⁴⁸ A. Steinbrecher ebd., S.50.

⁴⁴⁹ A. Steinbrecher ebd..

⁴⁵⁰ A. Steinbrecher ebd., S.52.

⁴⁵¹ Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.54.

⁴⁵² Vgl. Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.230 und S.268.

Sein“ (25 Fälle), „Verwirrt-Sein“ (22 Fälle), „Melancholisch-Sein“ (12 Fälle). Die verbleibenden Fälle wurden den beiden Residualkategorien „Andere spezifische Bezeichnungen“ (9 Fälle) und „Sonstige Bezeichnungen“ (13 Fälle) zugeordnet.⁴⁵³ Die Bezeichnung „corrupt“ wird auch in den altbayerischen Mirakelbüchern des Öfteren genannt. Sie wird jedoch meist in Zusammenhang mit weiteren Adverbien verwendet und deshalb in der vorliegenden Arbeit nicht als separate Kategorie aufgeführt. So heißt es beispielsweise, Andreas Wagner war „gantz corrupt und von seinem verstandt kommen“⁴⁵⁴ oder „Lorenz Rabenstainer von Altham/ ware ganz corrupt, und närrisch“⁴⁵⁵. Die Kategorien „Närrisch-Sein“, „Verrückt-Sein“ und „Verwirrt-Sein“ sind ebenfalls in den in dieser Arbeit untersuchten Quellen vertreten und werden unter dem semantischen Knoten „Spielarten des Wahnsinns“ detailliert behandelt. Analog zu den Grazer Quellen wurde auch in den altbayerischen Mirakelbüchern „Verwirrt-Sein“ tendenziell für weniger schwerwiegend wahrgenommene Devianzerscheinungen verwendet.⁴⁵⁶ Die Kategorie „Melancholisch-Sein“ weist erneut große Übereinstimmungen mit der für diese Arbeit gewählten Kategorie „Gemütskrankheiten“ auf. Auch die im Grazer Quellenkorpus lediglich vereinzelt genannten Bezeichnungen wie „Lunaticus“, „völlig von Verstand“ oder „völlig von Sinnen“ finden sich in den altbayerischen Mirakelbüchern wieder.

Beide Vergleichsarbeiten ermöglichen lediglich einen fragmentarischen Blick auf das Vokabular psychischer Erkrankungen zur Untersuchungszeit in anderen historischen Quellen. Dennoch sind die Überschneidungen bemerkenswert und lassen eine überregional deutlich einheitlichere umgangssprachliche Begriffswelt in Verbindung mit psychischen Erkrankungen vermuten, als bis dato angenommen wurde. Die Validierung dieser These könnte einen interessanten Ausgangspunkt für zukünftige Forschungsarbeiten darstellen.

⁴⁵³ Vgl. C. Watzka ebd., S.268.

⁴⁵⁴ Zit. nach: Robert Böck: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.216f..

⁴⁵⁵ Das andere CENTUPLUM MARIANUM. Das ist: hundert Aus viel Tausenten/ Durch Hülf MARIAE, Der Wunderbarlichen Mutter GÖttes/ In ihrem wunderhätigen Gnadē=Bild auf dem Ruprechts=Berg nebst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergeben/ andächtigen Diener= und Dienerinen ersprossenen Gutthaten. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Joh. Christian Carl Immel/ Hochfürstl. Bischöfl. Buchdruckern/ und Buchhandlern. 1723, S.43.

⁴⁵⁶ Vgl. Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.271.

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit sollen die kulturellen Bedeutungsnetze psychischer Erkrankungen tiefergehend analysiert werden. In den folgenden Unterkapiteln wird entlang der fünf übergeordneten Krankheitskategorien zunächst das historische Vokabular psychischer Erkrankungen auf der darunter liegenden semantischen Hierarchieebene detailliert betrachtet. Es erfolgt eine vergleichende Betrachtung im Hinblick auf Art und Auftretenshäufigkeit psychischer Erkrankungen in handschriftlichen versus gedruckten Mirakelbüchern, in Abhängigkeit von ihrem Entstehungsort innerhalb versus außerhalb Altbayerns sowie der Entstehungszeit im 17. versus 18. Jahrhundert. Nur so können die Vielfalt der Krankheitsbeschreibungen in den Mirakelberichten wie auch ihre lokalen und zeitabhängigen Besonderheiten angemessen erfasst werden. Ergänzend wird versucht, die historischen Krankheitsbilder qualitativ zu rekonstruieren. Auf Basis der Mirakelberichte sowie zahlreicher vergleichender Quellen und Forschungsarbeiten werden die charakteristischen Kennzeichen der zeitgenössischen psychischen Krankheitsbilder der altbayerischen Gesellschaft inhaltlich herausgearbeitet.

3.2.2 Anfallsleiden – Fallsucht und Frais

Anfallsleiden zählen nach heutigem medizinischen und psychiatrischen Verständnis nicht zu den psychischen Erkrankungen.⁴⁵⁷ Bis Mitte des 19. Jahrhunderts waren die Epilepsie und verwandte Krankheitsbilder jedoch fester Bestandteil des Kanons der Geisteskrankheiten.⁴⁵⁸ Entsprechend der zeitgenössischen Auffassung werden Anfallsleiden deshalb in der vorliegenden Untersuchung der historischen Gegebenheiten in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert ebenfalls den psychischen Erkrankungen zugerechnet.

⁴⁵⁷ Für eine Übersicht der Inhalte der beiden gängigsten internationalen Klassifikationssysteme psychischer Störungen, die International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 10 (ICD-10) und dem Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders IV (DSM-IV), siehe exemplarisch: Ronald J. Comer: *Klinische Psychologie*. Herausgegeben von Gudrun Sartory. Heidelberg/ Berlin 2001², S.95-98. Der wissenschaftliche Diskurs über die Beziehung von Anfallserkrankungen und psychischen Erkrankungen ist bis dato jedoch noch nicht final abgeschlossen. (Vgl. hierzu exemplarisch German E. Berrios: *Epilepsy*. Clinical Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: *A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders*. London 1995, p.158).

⁴⁵⁸ Die enge Verbindung von psychischen Erkrankungen und Epilepsie wurde erstmals von dem französischen Neurologen und Psychiater Théodore Herpin (1799-1865) im Jahr 1852 in Frage gestellt. Vgl. zur Zuordnung von Anfallsleiden zu psychischen Erkrankungen beispielsweise German E. Berrios: *Epilepsy*. Clinical Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: *A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders*. London 1995, p.147 und p.152; Roy Porter: *Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte*. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005, S.132 oder Aline Steinbrecher: *Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich*. Zürich 2006, S.89 sowie als zeitgenössische Quelle: William Battie: *A Treatise on Madness*. London 1758. Nachdruck New York 1969, p.52f..

Anfallsleiden bilden mit 34,9% (1109 aus 3178 Fällen) den größten Anteil der Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen in Altbayern zur Untersuchungszeit. Zudem ergab die Metaanalyse eine sehr breite Streuung mit Nennungen in 42 der 48 relevanten Primär- und Sekundäranalysen. Bei Eliminierung der beiden Auswertungen mit der größten Anzahl an psychischen Erkrankungen, den Mirakelbüchern von Benediktbeuern (1657-1668, 763 Fälle psychischer Erkrankungen) und Bettbrunn (1650-1768, 552 Fälle psychischer Erkrankungen), erhöht sich der prozentuale Anteil der Anfallsleiden noch einmal signifikant auf 59% (1100 aus 1863 Fällen) der psychischen Erkrankungen. Dieser Wert erscheint extrem hoch, basiert jedoch nicht ausschließlich auf einzelnen Spitzenwerten. Ursache ist vielmehr eine Kombination aus einer hohen Auftretenshäufigkeit an einigen Wallfahrtsorten sowie der großen Verbreitung von Anfallsleiden unter 41 der verbleibenden 46 Auswertungen.⁴⁵⁹

Mit Blick auf die Gesamtheit der Mirakel in Altbayern ergibt sich ein durchschnittlicher Anteil der Anfallsleiden von 3,3% in den Auswertungen des 17. und 18. Jahrhunderts. Der prozentual größte Anteil an Anfallserkrankungen findet sich mit 12,7% im Andechser Mirakelbuch der Jahre 1624-1644. Die Plätze zwei und drei belegen das Bogenberger Mirakelbuch von 1604-1624 mit 11,4% sowie das Mirakelbuch der Maria Hilf Sekundärwallfahrt in Fuchsmühl aus den Jahren 1687-1867.⁴⁶⁰ Die zahlenmäßig häufigsten Beispiele für Anfallsleiden finden sich in den Mirakelbüchern der Wallfahrt Maria Stern in Taxa (1654-1754) mit 195 Nennungen, der Wallfahrt zum Hl. Rasso in Grafrath (1692-1728) mit 119 Angaben sowie erneut in dem Andechser Mirakelbuch (1624-1644) mit 95 entsprechenden Berichten.

Die in den altbayerischen Mirakelbüchern des 17. und 18. Jahrhunderts am häufigsten erwähnte Anfallserkrankung ist die „Frais“ mit 857 Nennungen in 35 der 48 Auswertungen.⁴⁶¹ Platz zwei belegt mit großem Abstand die „hinfallende

⁴⁵⁹ Die Analyse ergab einen Mittelwert von 26,83 bei einer Standardabweichung von 36,070. Geht man weiter ins Detail, so ergibt sich für die 853 Fälle der „Frais“ mit 33,924 ebenfalls eine sehr hohe Standardabweichung bei einem Mittelwert von 25,09. Die 194 Fälle der Kategorie „Hinfallende Krankheit/ Fallsucht“ weisen jedoch lediglich eine Standardabweichung von 8,197 bei einem Mittelwert von 7,76 auf. Die verbleibenden 53 Fälle sind diversen verwandten Subkategorien, wie beispielsweise „Vergicht“ oder „Epilepsie“, zuzuordnen.

⁴⁶⁰ Alle psychischen Erkrankungen des Fuchsmühler Mirakelbuches liegen innerhalb des Untersuchungszeitraumes.

⁴⁶¹ In den Mirakelbüchern gibt es diverse ähnliche Bezeichnungen und leicht divergierende Schreibweisen für die Erkrankung: „Frais“, „Fraiß“, „schreyende/ schreiende Frais“, „tägliche Frais“, „Todsfraisen“, „Gefraiß“, „Gefries“, „Fries“, „fraiß und vergiht“.

Krankheit“ oder auch „Fallsucht“ mit 214 Nennungen in 27 Auswertungen. Alle weiteren Anfallsleiden weisen weniger als zehn Fälle auf: Vergicht (10), Mutterfrais als Sonderform (5), Frerer (4) und Veitstanz (1). Die beiden dominanten Krankheitsbilder „Frais“ und „hinfallende Krankheit/ Fallsucht“ sollen im Folgenden näher betrachtet werden.

In Johann Heinrich Zedlers Universallexicon aus den Jahren 1732 bis 1754 findet sich lediglich ein Artikel unter dem Stichwort „Epilepsia“⁴⁶², in dem als deutsche Bezeichnungen „fallende Sucht, böses Wesen, Schweres Gebrechen, Schwere Noth, das Unglück, Frais“⁴⁶³ angeführt werden. Auch einige der Mirakelbuchautoren haben Epilepsie und Frais in enger Verbindung gesehen und sprechen beispielsweise von der „Kranckheit der Frais unnd hinfallenden“⁴⁶⁴ oder der „hinfallenten Fraiß“⁴⁶⁵. Dass Frais und Epilepsie trotz gemeinsamer Symptome nicht identisch waren, belegen mehrere Mirakelbücher, in denen die beiden Anfallserkrankungen sogar in getrennten Themengruppen geführt werden. Das Mirakelbuch von Andechs aus dem Jahr 1657 führt beispielsweise als dritte Kategorie Fälle an, die „die fraiß und daß vergiht bestaendig verlassen“ hat und unter Punkt acht Mirakel, in denen die „Hinfallende Krankhait Nochgelassen“ hat.⁴⁶⁶ Auch in drei Mirakelbüchern der Wieswallfahrt wird zwischen „Hülff in dem Fraiss“ und „Hülff in hinfallender Kranckheit“ unterschieden.⁴⁶⁷

Die Definitionen für „Frais“ in der Literatur lassen vermuten, dass keine klare Vorstellung bezüglich des Krankheitsbildes existiert. Ragnhild Münch führt beispielsweise unter dem Stichwort „Fraisen“ sowohl Krämpfe und (Schlag-)Anfälle,

⁴⁶² O.V.: Epilepsia, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 8, S.732-734. Unter dem Stichwort „Fraiß“ (Bd.9, S.825) findet sich lediglich ein Verweis auf den Artikel „Epilepsia“.

⁴⁶³ O.V.: Epilepsia, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 8, S.732.

⁴⁶⁴ Vgl. Aemilian Biechler: Bayerischer Pharos S. Anastasia Von Gott In ObernBayrn vor sechshundert Jahren in dem Closter Benedictbeyrn/ angezündet. Allen in dem Welt=Meer gefahrleydenden/ Krancken/ Presthafften/ Trost und Hülflosen zu Hayl. Jetzt in beschreibung dero Leben/ Marter Translation oder Erhebung/ auch etlicher Wunderwercken und Gutthaten jederman under die Augen gebracht. München 1668, S.97.

⁴⁶⁵ Eintragnr. 283 aus dem Jahr 1752, zit. nach: Willi Birkmaier: „Dem hl. Leonard hoechsten Dankh...“. Das Mirakelbuch von Ramerberg, in: Heimat am Inn 14/15 (1994/95), S.222.

⁴⁶⁶ Vgl. Gerda Möhler: Wallfahrten zum Heiligen Berg, in: Bosl, Karl/ Lechner, Odilo/ Schüle, Wolfgang (Hg.): Andechs. Der heilige Berg. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart. München 1993, S.125.

⁴⁶⁷ Vgl. Thomas Finkenstaedt / Helene Finkenstaedt: Materialien zur Wies- Wallfahrt. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 10) Würzburg 1981, S.64f..

aber auch „Schrecken“ und „Tobsucht“ an.⁴⁶⁸ Fritz Markmiller nennt in seiner Erläuterung neben Epilepsie auch Gehirnhautentzündung als Kennzeichen der Frai, wohingegen Inghwio aus der Schmitten Krämpfe in Verbindung mit Fieber und Darmerkrankungen als Merkmale anführt.⁴⁶⁹ Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens versucht eine etymologische Ableitung von dem althochdeutschen Wort „Freisa“, das in weiterem Sinne soviel wie „Not, Schrecken, Wut, Zorn oder Angst“⁴⁷⁰ bedeutet, und subsummiert unter Frai entsprechend „besonders furcht- und schreckenerregende, oder wut- und zornbezeichnende Anfälle“⁴⁷¹. Die abweichenden Definitionen zeigen die Unsicherheit hinsichtlich einer Charakterisierung des historischen Krankheitsbildes. Als kleinster gemeinsamer Nenner zahlreicher Erklärungsversuche kann festgehalten werden, dass es sich bei der Frai um eine mit der Epilepsie verwandte und weit verbreitete Anfallserkrankung handelte, an der sehr häufig Kleinkinder litten, von der jedoch auch Erwachsene betroffen waren.⁴⁷² An dieser Stelle liefern die Mirakelbücher wertvolle ergänzende Hinweise bezüglich der Symptomatik. Das Mirakelbuch von Tuntenhausen berichtet beispielsweise von Maria Magdalena Riedmayrin, aus Au bei München, die „fast tägliche/ Schwäre/ gewaltthätige Fäll erlitt, und biß zur Beraubung deß Verstands/ und der Sinne gewürget wurde“⁴⁷³. An Atemnot litt auch das Kind der Wirtin Elisabeth Lehenmayr, „welches in der Frai schier erstickt unnd erschwartz“⁴⁷⁴. Eine Form der

⁴⁶⁸ Vgl. Ragnhild Münch: Alte Krankheitsbezeichnungen, in: Ribbe, Wolfgang/ Henning, Eckart (Hg.): Taschenbuch für Familiengeschichtsforschung. Neustadt an der Aisch 1995¹¹, S.519.

⁴⁶⁹ Vgl. Fritz Markmiller: Entstehungsgeschichte und Mirakelbuch der Landauer Wallfahrt Maria- Steinfels, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.100 sowie Inghwio aus der Schmitten: Schwachsinnig in Salzburg. Zur Geschichte einer Aussonderung. Salzburg 1985, S.42.

⁴⁷⁰ Bargheer: Frai, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1724.

⁴⁷¹ Bargheer: Frai, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1724.

⁴⁷² Vgl. Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.6, Anm.5; Reinhard Haller: „Und höret mit Verwunderung...“ 300 Jahre Wallfahrt „Maria Loreto“ in Bodenmais (1705-2005). Bodenmais 2005, S.142; Fritz Markmiller: Entstehungsgeschichte und Mirakelbuch der Landauer Wallfahrt Maria- Steinfels, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.100; Hansjörg Schneble: Heillos, heilig, heilbar. Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis heute. Berlin 2003, S.74; Ragnhild Münch: Alte Krankheitsbezeichnungen, in: Ribbe, Wolfgang/ Henning, Eckart (Hg.): Taschenbuch für Familiengeschichtsforschung. Neustadt an der Aisch 1995¹¹, S.519; Hildegard Ohse: Die Wallfahrt Föching im Spiegel der Mirakelbücher. Diss. Phil. Ludwig-Maximilians- Universität München 1969, S.193; Inghwio aus der Schmitten: Schwachsinnig in Salzburg. Zur Geschichte einer Aussonderung. Salzburg 1985, S.42.

⁴⁷³ Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erweisen hat. München 1738, S.68.

⁴⁷⁴ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.70.

Kieferklemme, mit eingeschränkter Fähigkeit den Mund zu öffnen, wird ebenfalls häufig berichtet. Die Maurerstochter Anna Propst konnte „etlich mal biß auff den dritten Tag unnd Nacht/ weder Essen noch Trincken/ und schwerlich wegen deß zugebissnen Mauls mit einer Mandelmilch gelabt werden“⁴⁷⁵. Der Sohn von Johann Michael Burckard war nach einem Fraisanfall ebenfalls nur noch in der Lage, den Mund „auf Messerrucken weith zwischen dem Gebiß“⁴⁷⁶ zu öffnen, so dass eine Nahrungsaufnahme unmöglich war. Das Mirakelbuch von St. Valentin in Endlhausen führt dagegen einen Fall an, bei dem ein Mädchen „welches die fraiss angestossen also daß weder speis noch trank bei ihm geblieben“⁴⁷⁷. Auch Blutungen aus Nase, Mund und in den Augen werden wiederholt angeführt. Johannes Mayringers Kind wurde im Jahr 1687 von der Frais „das Blut zum Maul und Nassen heraußgestossen“⁴⁷⁸ und ein anderes Kind erlitt im Jahr 1721 einen so schweren Anfall, „daß es ihm die Augen weit heraus getrieben, das Blut bey dem Mund herausgestossen, die Augen durch 2. Täg unsehend gemacht“⁴⁷⁹. Immer wieder wird die Heftigkeit der Anfälle betont: eine Mutter musste ihrem Kind die ganze Nacht hindurch „die hantlein vnd fießlein“⁴⁸⁰ halten und Barbara Reiser hatte „auf ein Zeit die Frais bei nächtlicher Weil dermassen, daß ihr vier genueg zu thun gehabt mit ihr“⁴⁸¹. Die Frais bedeutete für die Betroffenen großes Leid bis hin zur Lebensgefahr. Maria Magdalena Riedmayrin hatte „2. Jahr lang grosse Schmerzen“⁴⁸² und „ein Kind „schrie die ganze Nacht“⁴⁸³ vor Qualen. Die Mutter des Bauern Christoph Lagler lag nach einem Anfall im Jahr 1691 „24. ganze Stundt ohne bewegung vnd sonders Lebenszaichen da“ und konnte „auch durch kain angewendtes mitl, nit zu ihr selbsten

⁴⁷⁵ J. Vogt ebd., S.65.

⁴⁷⁶ Zit. nach: Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.15.

⁴⁷⁷ Barbara Heller: Wallfahrtskundliche und kulturhistorische Aussagen im Mirakelbuch von St. Valentin in Endlhausen 1675-1687, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1976/77, S.103.

⁴⁷⁸ Zit. nach: Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.6.

⁴⁷⁹ Zit. nach: Robert Böck: Ein Mirakelbuch der Wallfahrt Maria Stern in Taxa (1654-1754), in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1954, S.70.

⁴⁸⁰ Zit. nach: Hildegard Ohse: Die Wallfahrt Föching im Spiegel der Mirakelbücher. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1969, S.193.

⁴⁸¹ Zit. nach: Barbara Heller: Wallfahrtskundliche und kulturhistorische Aussagen im Mirakelbuch von St. Valentin in Endlhausen 1675-1687, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1976/77, S.91.

⁴⁸² Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erwisen hat. München 1738, S.68.

⁴⁸³ Zit. nach: [Bartholomäus] Spirkner: Das Mirakelbuch Hölzbrunn, in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 66 (1933), S.115.

(...) gebracht werden“⁴⁸⁴. Der Bauer Wolfgang Raid aus Viechtafall und seine Frau waren sogar fest davon überzeugt, dass ihr Kind an der „heftigen Frais“ sterben würde, „wie sie ihm deswegen auch schon das Licht eingehoben“⁴⁸⁵. Vermutlich kamen tatsächlich im 17. und 18. Jahrhundert häufig Kleinkinder bei derartigen Krampfanfällen ums Leben. Die Frais als Todesursache von etwa der Hälfte aller verstorbenen Kinder anzunehmen, wie es Inghwio aus der Schmitten für Salzburg macht, erscheint für den altbayerischen Raum jedoch zu extrem.⁴⁸⁶ Dass von der Krankheit zur Untersuchungszeit eine massive Bedrohung ausging, wird jedoch auch aus den Mirakelbüchern klar ersichtlich.

Die zweite während des 17. und 18. Jahrhunderts dominante Anfallserkrankung war die „hinfallende Krankheit“ oder auch „Fallsucht“. Hinter diesen Benennungen verbirgt sich die auch heute noch weit verbreitete Epilepsie.⁴⁸⁷ Die Bezeichnung „Epilepsie“ war zur Untersuchungszeit zwar bereits bekannt, jedoch außerhalb von akademischen Kreisen nur wenig gebräuchlich. In den altbayerischen Mirakelbüchern wird „Epilepsie“ als Krankheitsbezeichnung nur zwölf Mal an zwei Wallfahrtsorten genannt. Von den Pfarrern wurden noch die Ausdrücke verwendet, die bereits das Alte Testament für das Krankheitsbild kannte, wenn etwa der Seher Bileam (Num 24,4) oder Saul (1 Sam 19,23 ff.) als „nōphēl“ (hinfallend, fallsüchtig) bezeichnet wurden.⁴⁸⁸ In Altbayern gab es zahlreiche Namensvarianten für die Epilepsie: „morbus caducus“, „fallende Krankheit“, „hinfallt“, „hinfallende Sucht“, „abschewliche Sucht des hinfallenden“, „fallender Siechtag“ oder „Siechtum des Hinfallens“. Zudem waren auch weniger eindeutige Bezeichnungen wie „schwärer Siechtag“, „die schwere Kranckheit“ oder das „böse Unkraut“ gebräuchlich.⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ Zit. nach : Gerhard Stalla: Das Mirakelbuch von Kirchwald. Teil 2 von 1681 bis 1753, in: Das Bayerische Inn-Oberland 44 (1983), S.12.

⁴⁸⁵ Zit. nach: Brigitta Kerscher: Die Wallfahrt Weißenregen im Spiegel des Mirakelbuches von 1753-1877, in: Schwaiger, Georg/Mai, Paul (Hg.): Wallfahrten im Bistum Regensburg. (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 28) Regensburg 1994, S.382f..

⁴⁸⁶ Vgl. Inghwio aus der Schmitten: Schwachsinnig in Salzburg. Zur Geschichte einer Aussonderung. Salzburg 1985, S.42.

⁴⁸⁷ Schneble geht von einer Erkrankungshäufigkeit in der Bevölkerung von 0,5-1% aus. (Vgl. Hansjörg Schneble: Epilepsie, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.3 Dämon bis Fragmentenstreit. Freiburg 1995³, Sp.718).

⁴⁸⁸ Vgl. H. Schneble ebd..

⁴⁸⁹ Vgl. exemplarisch Wolfgang Ernst: Maria hat geholfen, wo menschliche Hilfe verloren ist, in: VHS des Landkreises Tirschenreuth (Hg.): Dachau, Wolf und Dinostein. Beiträge zur Geschichte unserer Heimat. (= vhs-Schriftenreihe zur Landes- und Volkskunde 10) Pressath 1998, S.120 oder Hans Neueder: Der Bogenberg in Niederbayern. 900 Jahre Marienheiligum. Straubing 2004, S.136.

Johann Heinrich Zedler definiert die Epilepsie in seinem „grossen vollständigen Universallexicon aller Wissenschaften und Künste“ als „eine Krankheit, wovon der Mensch, so damit beschweret ist, zu gewissen Zeiten schnell, ohne Sinn und Verstand dahin fället, bisweilen ganz ohne Bewegung bleibet, zuweilen aber ein und das andere Glied zucket, und dabey gemeinlich aus dem Mund schäumet.“⁴⁹⁰ Samuel Auguste David Tissot (1728-1797) ergänzt diese Anfallsbeschreibung in seiner „Abhandlung von der Epilepsie oder fallenden Sucht“ im Jahr 1771 um weitere charakteristische vegetative Symptome, wie das Erbrechen oder den wider Willen erfolgenden Abgang von Exkrementen.⁴⁹¹ Das subjektive Krankheitsempfinden des Epileptikers unterscheidet sich zudem signifikant von der Subjektivität anderer Kranker, da die betroffene Person in der Regel während des Anfalls das Bewusstsein verliert und somit das zentrale Krankheitsgeschehen nicht miterlebt, sondern nur indirekt über Erzählungen vermittelt bekommt.⁴⁹² Das Münchener Mirakelbuch über „Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO“ enthält in einem Mirakel des Jahres 1608 eine anschauliche Beschreibung einer Anfallsepisode. Der Glasergeselle Hans Schön aus dem schwäbischen Unterknöringen hielt sich gerade geschäftlich in Augsburg auf, als ihm nach einem Dombesuch „urplötzlich/ mit Verstellung der Augen/ und Zitteren deß gantzen Leibs/ ein Schwindel zugangen/ worauff er gleich neben deß Herrn Thum=Probsten Hof zu Boden gesuncken/ und seiner allerdings unbewußt/ mit abscheulicher Bewögun deß Leibs/ mit Schlagen/ Wütten/ und Außwerffung deß Faimbs/ nebst Zulauffung vil Volcks/ also in disem Jammer ein Stund zugebracht.“⁴⁹³ Die epileptischen Anfälle konnten zu jedem Zeitpunkt mit hoher Frequenz auftreten und in den Mirakelbüchern finden sich häufig Berichte über langjährige Krankheitshistorien. Das Altöttinger Mirakelbuch „Oetinga eruderata“ aus dem Jahr 1623 berichtet beispielsweise, dass

⁴⁹⁰ O.V.: Epilepsia, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 8, S.732.

⁴⁹¹ Vgl. Hansjörg Schneble: Heillos, heilig, heilbar. Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis heute. Berlin 2003, S.94.

⁴⁹² Vgl. Dietrich von Engelhardt: Darstellung und Deutung der Epilepsie im Medium der Literatur der Neuzeit, in: Engelhardt, Dietrich von/ Schneble, Hansjörg/ Wolf, Peter (Hg.): „Das ist eine alte Krankheit“ – Epilepsie in der Literatur. Stuttgart/ New York 2000, S.19.

⁴⁹³ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stifft= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schrifft=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.266.

Ursula Mittenzai, die Frau des Freisinger Zinngießers, „zwanzig Jahre lang (...) täglich, manchmal öfter am Tage“⁴⁹⁴ Anfälle erlitt. Der Amberger Zahnarzt Sebastian Hauer sagte in der Wieskirche im Jahr 1745 an, „daß seine Ehefrau Maria Agnes von Jugend auf solcher gestalten mit dem Hinfallen behafft gewesen, daß selbe schon 8. Jahr nacheinander alle 4. Wochen mit dieser Kranckheit sehr schwerlich heimgesucht worden, und jederzeit gefallen seye“⁴⁹⁵.

Über die Reaktionsweisen der altbayerischen Bevölkerung auf die epileptischen Anfälle finden sich nur vereinzelt Hinweise in den Mirakelbüchern. Belege für eine Glorifizierung der Krankheit oder eine Perzeption als Zeichen der Auserwähltheit gibt es nicht.⁴⁹⁶ Die Krankheit erschien den Menschen eher als tragisch und furchteinflößend, was sich in Äußerungen wie „der erschrocklichen Kranckheit deß Hinfallens“⁴⁹⁷ oder „der leydigen Sucht deß Hinfallens“⁴⁹⁸ zeigt. Dies ist vor dem kulturellen Hintergrund zu verstehen, dass bis ins 19. Jahrhundert in Europa der Glaube weit verbreitet war, dass es sich bei der Epilepsie um eine ansteckende Krankheit handelt, die durch Körperkontakt, Speichel, Atemluft und Urin übertragbar war.⁴⁹⁹ Häufig wurde den Erkrankten jedoch auch mit Mitleid begegnet, so wurde beispielsweise dem Glasergesellen Hans Schön nach seinem ersten Anfall „auß Mitleyden ein Zehrung mitgethailt“⁵⁰⁰. Ohne ausreichendes soziales Netzwerk waren

⁴⁹⁴ Die Heilung von Ursula Mittenzai wird auf fol.35 und 35' des handschriftlichen Mirakelbuchs „Oetinga erudrata“ aus dem Jahr 1623 beschrieben. Eine Abschrift des lateinischen Originaltextes befindet sich in Anhang B. Der Mirakelteil der Handschrift (fol.24-67) wurde im Jahr 1993 von Robert Bauer ins Deutsche übersetzt. (Robert Bauer: P. Johannes Saller S.J. – Das ausgegrabene Oeting. Die Mirakelberichte 1623, in: Ostbairische Grenzmarken 15 (1993), S. 86).

⁴⁹⁵ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Obem=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allerguetigste Gott in einer Bildnuß Deß geweißeten JESU Übergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.107.

⁴⁹⁶ In der Antike wurde die Epilepsie auch als „morbus sacer“, als Heilige Krankheit bezeichnet. (Vgl. Dietrich von Engelhardt: Darstellung und Deutung der Epilepsie im Medium der Literatur der Neuzeit, in: Engelhardt, Dietrich von/ Schneble, Hansjörg/ Wolf, Peter (Hg.): „Das ist eine alte Krankheit“ – Epilepsie in der Literatur. Stuttgart/ New York 2000, S.13). Porter spricht zudem von einer „glamorization of the illness“ sowie einer starken historischen Strömung, die eine enge Verbindung, zwischen Epilepsie und Genialität annahm. (Vgl. Roy Porter: Epilepsy. Social Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.170).

⁴⁹⁷ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stiff= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schriff=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.266.

⁴⁹⁸ CENTUPLUM MARIANUM. Das ist: hundert Aus viel Tausenten/ Durch Hülf MARIAE, Der Wunderbarlichen Mutter GÖttes/ In ihrem wunderthätigen Gnadē=Bild auf dem Ruprechts=Berg nebst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergeben/ andächtigen Diener= und Dienerinnen ersprossenen Gutthaten. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Joh. Christian Carl Immel/ Hochfürstl. Bischöfl. Buchdruckern/ und Buchhandlern. 1718, S.11.

⁴⁹⁹ Siehe hierzu Bargheer: Fallsucht, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1170 sowie Hansjörg Schneble: Heillos, heilig, heilbar. Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis heute. Berlin 2003, S.83f..

⁵⁰⁰ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende

Epileptiker und auch andere chronisch kranke Personen auf das Mitgefühl der Bevölkerung angewiesen, um ihr Überleben zu sichern. Das Mirakelbuch von Mariahilf in Passau aus dem Jahr 1714 schildert beispielsweise, wie der Soldat Gregorius nach über fünfzigjähriger Dienstzeit bei Ausbruch der hinfallenden Krankheit „mit besten Abschied als untauglich von seinem Regiment entlassen worden und das tägliche Brod, weil er wegen gemeldter Kranckheit keiner Arbeit vorstehen kunde, von Haus zu Haus zu bettlen gezwungen wurde.“⁵⁰¹

Betrachtet man die Mirakelbuchauswertungen, die ausschließlich Einträge aus einem der beiden Jahrhunderte der Untersuchungszeit beinhalten, isoliert, so ergibt sich ein starker Anstieg des Anteils der Anfallserkrankungen unter den Mirakeln im Zeitverlauf. Im 17. Jahrhundert waren 25,4% (283 von 1114 Fällen) der aufgeführten psychischen Erkrankungen Anfallsleiden. Dieser Wert verdoppelte sich im 18. Jahrhundert auf 56,6% (241 aus 426 Fällen), wobei der Einfluss der geringeren Gesamtzahl der Mirakel jedoch nicht unberücksichtigt bleiben darf. Dieser Aspekt könnte als Ansatzpunkt für eine vertiefte Analyse in zukünftigen Arbeiten dienen. Bereits im 17. Jahrhundert gab es eine weite Verbreitung der Anfallserkrankungen, mit einer Vorkommenshäufigkeit in zwölf von dreizehn Auswertungen. Im 18. Jahrhundert steigerte sich dieser Wert auf Nennungen in siebzehn der achtzehn Mirakelbuchauswertungen.

Sowohl in handschriftlichen als auch in gedruckten Mirakelbüchern stellten Anfallserkrankungen einen signifikanten Anteil der Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen dar. In den Auswertungen der gedruckten Mirakelbücher ergab sich dabei mit 47,1% (129 von 274 Fällen) ein prozentual höherer Anteil im Vergleich zu 32,7% (914 von 2798 Fällen) der handschriftlichen Mirakelaufzeichnungen in Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen. Erneut muss hier auf die stark reduzierte Mirakelanzahl in der Teilstichprobe der

Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stifft= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schrifft=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.266.

⁵⁰¹ Zit. nach: Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.11 und Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.112.

Auswertungen von ausschließlich gedruckten Mirakelbüchern verwiesen werden, so dass hier lediglich von einer ersten Tendenzbeobachtung gesprochen werden kann.

Betrachtet man die Vergleichsstichprobe mit dreißig Auswertungen von Mirakelbüchern, die ebenfalls zur Untersuchungszeit, jedoch außerhalb von Altbayern verfasst wurden, so ergibt sich mit 68,3% (1120 von 1639 Fällen) ein starkes Übergewicht an Anfallsleiden unter den psychischen Erkrankungen. Dieser hohe Wert wird primär durch die starke Dominanz der Frais unter den Mirakeln von St. Peter in Salzburg mit 732 Fällen der Frais verursacht. Die dortige Wallfahrt zum Vitalisgrab war in hohem Maße auf Anfallsleiden an Kindern spezialisiert, denen man den Vitalisgürtel umlegte. So ist beispielsweise in einem Mirakel aus dem Jahr 1749 die Rede von der „so wunderbarliche[n] Crafft der Giertl des Hl. Vitalis“, der, wenn er „umb das Haupt gelegt“ wird, die Fraisen heilt.⁵⁰² Schließt man aus der Vergleichsgruppe die „Top 2“ Auswertungen aus, so ergibt sich mit 37,8% (185 von 490 Fällen) ein ähnlicher Wert wie in den altbayerischen Analysen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Heilung von Anfallsleiden, insbesondere der Frais und der Fallsucht, mit ~35% (1109 aus 3178 Fällen) zur Untersuchungszeit den größten Anteil der Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen darstellte. An der Gesamtheit der analysierten altbayerischen Mirakel des 17. und 18. Jahrhunderts ergab sich ein durchschnittlicher Anteil der Anfallsleiden von 3,3%. Dabei unterschieden sich die Ergebnisse innerhalb und außerhalb Altbayerns, von Spezialwallfahrten abgesehen, kaum. Der hohe prozentuale Anteil wurde durch eine breite Streuung mit Nennungen in 42 der 48 relevanten Primär- und Sekundäranalysen ergänzt. Die enge Verbindung, in der im zeitgenössischen Verständnis Anfallserkrankungen und psychische Erkrankungen noch immer standen, wird auch in Zedlers Universallexicon ersichtlich. Hier heißt es im Lexikoneintrag zum Thema „Epilepsia“: „offtermals verändert sie sich in eine

⁵⁰² Zit. nach: Johannes Neuhardt (Hg.): Salzburgs Wallfahrten in Kult und Brauch. Katalog zur XI. Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg. Salzburg 1986, S.142.

andere Krankheit, und macht die Patienten närrisch oder melancholisch“⁵⁰³ – Krankheitsbilder die im Folgenden näher analysiert werden.

3.2.3 Spielarten des „Wahnsinns“ – Unsinnigkeit, Verstand verloren, Verrücktheit, Verwirrung, Raserei und Tobsucht

In diesem Kapitel soll ein Teilbereich der psychischen Erkrankungen genauer betrachtet werden, dessen Krankheitsbilder kognitive Defizite in unterschiedlich starker Ausprägung aufweisen. Im 17. und 18. Jahrhundert gab es keine allgemein übliche Sammelbezeichnung, die die verschiedenen Erscheinungsformen psychischer Erkrankungen aus diesem Bereich zusammenfasste. Die Bezeichnung „Geisteskrankheiten“ entspricht heutigen terminologischen Gewohnheiten, jedoch nicht dem Sprachgebrauch der Untersuchungszeit. Die Begriffe „Wahnsinn“ und „Irrsinn“ waren zwar bereits bekannt, jedoch nicht besonders gebräuchlich.⁵⁰⁴ Aufgrund ihrer terminologischen Nähe zum Sprachgebrauch der Untersuchungszeit werden beide Begriffe dennoch im Folgenden bevorzugt verwendet.

Die „Spielarten des Wahnsinns“ bilden durchschnittlich 3,4% der Gesamtheit der altbayerischen Mirakel des 17. und 18. Jahrhunderts. Unter den psychischen Erkrankungen belegen sie mit 34,0% (1078 aus 3178 Fällen) hinter den Anfallsleiden Rang zwei in der Auftretenshäufigkeit. Ergänzend zeigt sich auch in diesem Bereich mit Nennungen in 40 der 48 Primär- und Sekundärauswertungen eine breite Streuung. Das prozentuale Ergebnis wird jedoch durch die Dominanz des „Irrsinns“ in den Mirakelbuchauswertungen von Bettbrunn (1650-1768; 552 Fälle dieser Kategorie) und Benediktbeuern (1657-1668; 118 Fälle dieser Kategorie) stark beeinflusst. Eliminiert man diese beiden zahlenmäßigen Spitzenreiter, resultiert ein signifikant geringerer Wert von kumulierten 21,9% (408 aus 1863 Fällen) über die verbleibenden 38 Auswertungen hinweg. Außerhalb des altbayerischen Untersuchungsgebietes ergibt sich für die Vergleichsgruppe ein ähnliches Bild: die „Spielarten des Wahnsinns“ stellen 19,7% (322 aus 1639 Fällen) der psychischen

⁵⁰³ O.V.: Epilepsia, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universalexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 8, S.733.

⁵⁰⁴ Vgl. Alexandra Lutz: Von rasenden Dirns und tiefsinnigen Schiffen. Ein Lübecker Irrenhaus und seine Insassen, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.264 sowie Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.26.

Erkrankungen dar. Allerdings ist die Verbreitung in der Vergleichsstichprobe mit Vorkommnis in lediglich 20 der 30 Primär- und Sekundärauswertungen deutlich weniger dicht.

Betrachtet man die prozentuale Auftretenshäufigkeit innerhalb der Gruppe der psychischen Erkrankungen in den einzelnen Auswertungen, so sind Benediktbeuern und Pürten die Orte mit den meisten Nennungen in Altbayern. Benediktbeuern belegt dabei mit 31,6% im gedruckten Mirakelbuch aus dem Jahr 1710 und 25% im gedruckten Mirakelbuch aus dem Jahr 1740 die Ränge eins und drei. Rang zwei geht mit 30,1% an das handschriftliche Mirakelbuch aus Pürten, das im Zeitraum von 1653 bis 1710 entstand. Das Pürtener Mirakelbuch steht mit 68 Nennungen in Zusammenhang mit „Wahnsinn“ aus 226 Mirakeln gleichzeitig auch an dritter Stelle der zahlenmäßig häufigsten Beispiele.

Die verschiedenen „Spielarten des Wahnsinns“ nehmen in den handschriftlichen Mirakelbüchern mit 34,7% (972 aus 2798 Fällen) etwas mehr Raum unter den psychischen Erkrankungen ein, als in den gedruckten Mirakelbüchern mit 28,1% (77 aus 274 Fällen). Auch die Verbreitung ist mit Vorkommnis in 24 aus 26 handschriftlichen Mirakelbuchauswertungen geringfügig höher als in den Analysen der gedruckten Mirakelbücher, mit Nennungen in 12 der 15 Auswertungen.

Auffälliger ist der Unterschied in der Auftretenshäufigkeit in Altbayern zwischen den beiden Jahrhunderten der Untersuchungszeit. In den 13 Mirakelbuchauswertungen, die sich ausschließlich auf das 17. Jahrhundert beziehen, nehmen die „Spielarten des Wahnsinns“ 14,5% (162 aus 1114 Fällen) der psychischen Erkrankungen ein. Betrachtet man dagegen die 18 Auswertungen mit Fokus auf dem 18. Jahrhundert ergibt sich ein anteiliger Wert von 28,2% (120 aus 426 Fällen). Dieses Ergebnis ist jedoch aufgrund der unterschiedlichen Stichprobengrößen nur bedingt aussagefähig. Der extreme Anstieg der Mirakel aus dem Bereich des „Irrsinns“ um 13,6%, der fast eine Verdopplung des Ausgangswertes darstellt, könnte jedoch einen interessanten Ansatzpunkt für zukünftige Untersuchungen darstellen.

Nach diesem ersten quantitativen Überblick über die „Spielarten des Wahnsinns“ wird im nächsten Abschnitt detailliert auf die einzelnen Krankheitsbilder und semantischen Begriffe eingegangen, die diese Kategorie konstituieren. Im weiteren Verlauf des Kapitels werden dann auf Basis der Mirakelbucheinträge zentrale

Kennzeichen des „Irrsinns“ im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts herausgearbeitet.

3.2.3.1 Das semantische Feld des „Wahnsinns“

Obwohl eine übergeordnete Bezeichnung für die „Spielarten des Wahnsinns“ fehlte, stand die Bevölkerung des 17. und 18. Jahrhunderts psychischen Erkrankungen aus diesem Bereich keineswegs sprachlos gegenüber, sondern verfügte diesbezüglich über ein reichhaltiges Vokabular. In den Mirakelbüchern ist beispielsweise davon die Rede, dass die Votanten „verwirrt und seltsam“, „unsinnig“, „rasend“ oder „im Kopf verrückt“ waren. Sie waren „wild wie Bestien“, „in Raserei verfallen“ oder „völlig von Verstand kommen“. Bei der semantischen Detailanalyse traten die methodischen Grenzen der quantitativen Metaanalyse der Mirakelbuchauswertungen deutlich zu Tage. 513 Fälle wurden in zwölf Auswertungen lediglich ohne weitere Unterscheidung als „Geisteskrankheiten“ aufgeführt und weitere 185 Fälle in drei Auswertungen nur als „geistig-seelische Anliegen“ bezeichnet. Diese globale Behandlung psychischer Erkrankungen in den Mirakelbuchauswertungen machte eine kritische sprachliche Sekundäranalyse für diese Fälle unmöglich. Auch die generellen Kategorienbezeichnungen „Wahnsinn“ (10 Fälle) und „Irrsinn“ (17 Fälle) wurden aus der Analyse ausgeschlossen, da sie jeweils nur in einer Auswertung auftraten und deshalb vermutlich auf die Autoren des 20. Jahrhunderts zurückzuführen sind. Viele der 59 Sekundäranalysen waren jedoch sehr detailgenau, so dass in Verbindung mit den 37 ausgewerteten Mirakelbucheditionen und den 20 Primärauswertungen das semantische Gewebe des „Wahnsinns“ hinreichend differenziert rekonstruiert werden konnte. Die zahlreichsten Bezeichnungen entstammten den semantischen Knoten „Unsinnigkeit“ (165 Fälle), „Verstand verloren/ verrückt“ (99 Fälle), „Verwirrung“ (49 Fälle) sowie „Raserei und Tobsucht“ (35 Fälle), die im Folgenden näher betrachtet werden.

In den Mirakelbüchern wurden am häufigsten Bezeichnungen aus dem Sprachfeld „Unsinnigkeit“ gewählt. In 165 Fällen in fünfzehn Auswertungen wurden die Erkrankten als „unsinnig“, „von Sinnen“, „amens“ oder „ihrer Sinne beraubt“ bezeichnet. Zedlers Universallexicon zitiert unter dem Stichwort „Unsinnigkeit“ den „Medicinischen Hauptschlüssel“, wonach „die Unsinnigkeit in einer sehr heftigen Raserey beruhe, bey welcher zwar kein Fieber, aber wohl ein fast gänzlicher Mangel der gesunden Vernunft, oder doch zum wenigsten eine starcke Verwirrung

derselben anzutreffen sey, wobey man nicht die mindeste Richtigkeit, in Ansehung der Beurtheilungs=Krafft, beobachte“⁵⁰⁵. Die Autoren der Mirakelbücher zeichneten ein mit dieser Beschreibung übereinstimmendes Bild der „Unsinnigkeit“. Im Mirakelbuch von Fuchsmühl aus dem Jahr 1782 findet sich beispielsweise die folgende Passage über Ignaz Fuchs aus Graslitz, der „völlig von Sinnen gekommen“ war: „Hitz und Kälte überfiel ihn. Er fieng an zu phantasiren, und gerieth endlich in eine solche Narrheit und Raserey, daß man ihn an 4 Ketten, wie es die gelübdtafel zeigt, anhenken musste“⁵⁰⁶. Im Mirakelbuch der Münchener Wallfahrt zum Heiligen Benno aus dem Jahr 1697 wird ein ähnlich schwerer Fall beschrieben, in dem die Patientin derart von Sinnen war, „daß man sie an zway Ketten mit Händen und Füßen anschmiden/ letstlich von den Leuthen gar absönderen/ unnd in ein besonder Gemach sperren/ auch tag und Nacht verhüten“⁵⁰⁷ musste.

⁵⁰⁵ O.V.: Unsinnig, rasend, wahnwitzig, verrückt, tobsüchtig, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 49, S.1042.

⁵⁰⁶ Zit. nach: Wolfgang Ernst: Maria hat geholfen, wo menschliche Hilfe verloren ist, in: VHS des Landkreises Tirschenreuth (Hg.): Dachau, Wolf und Dinostein. Beiträge zur Geschichte unserer Heimat. (= vhs-Schriftenreihe zur Landes- und Volkskunde 10) Pressath 1998, S.125.

⁵⁰⁷ Zit. nach: Robert Böck: Die Verehrung des hl. Benno in München. Wallfahrtsgeschichte und Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1958, S.63.



Abbildung 4: Die Berchtesgadener Votivtafel aus dem Jahr 1718 zeigt einen psychisch kranken Mann im Schlafgewand, der an sein Bett gekettet wurde. Quelle: Museum für Volkskunde Berlin, Staatliche Museen zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Inv. Nr. 32 K 28.

Das Sprachfeld mit den zweithäufigsten Nennungen bildet die Unterkategorie „Verstand verloren/ verrückt“ mit 99 Nennungen in elf Auswertungen. Die Votanten waren im „Verstand verwirrt“, im „Verstand verrückt“, „im Kopf verrückt“ oder ihr Verstand war „zerrüttet“. Sie hatten den „Verstand verloren“, waren „völlig von Verstand kommen“ sowie ihres Verstandes oder der Vernunft „beraubt“ worden. Ergänzend wurden an dieser Stelle vereinzelt lateinische Ausdrücke verwendet, wie „mente destituta“, „mente dejecta“ oder „ratione dejectus“. Symptomatisch zielt diese Gruppe von Bezeichnungen in eine ähnliche Richtung wie die der „Unsinnigkeit“. Die Schwere der Erkrankung wird auch hier durch die Erfordernis des Ankettens verdeutlicht, beispielsweise wenn es über Peter Wägl aus Arnhofen im Jahr 1699

heißt, er sei „2 ½ Wochen angelegt gewesst, vnd an die wendt vfkrochen.“⁵⁰⁸ Im Jahr 1749 erlitt Balthasar Glöschl ein ähnliches Schicksal, er „ware 3 Monath vom Verstand kommen, daß er müßte an Händ und Füßen angeschmidet werden.“⁵⁰⁹ Die Ähnlichkeit der Krankheitsbilder geht soweit, dass Zedler unter den Schlagwörtern „Seiner Sinne beraubet“, „Seines Verstandes und seiner Sinne beraubet“ sowie „Seines Verstandes nicht mächtig“ einheitlich auf den Artikel „Mente captus“ verweist.⁵¹⁰ In diesem Artikel wird erläutert: „Mente captus bedeutet einen am Verstande gleichsam krancken, oder mit einem so mercklichen Mangel desselben behaffteten Menschen, aus dessen gantzen Verrichtungen so viel erhellet, daß er entweder seines Verstandes und seiner Sinnen gantz und gar nicht mächtig ist, oder doch nicht so klug und vorsichtig, als andere vernünfftige Menschen zu leben weiß.“⁵¹¹

Rang drei der häufigsten Nennungen aus dem semantischen Feld des „Wahnsinns“ belegen Begriffe im Zusammenhang mit „Verwirrung“ mit 49 Angaben in 13 Mirakelbuchauswertungen. Die Votanten waren „verwirrt“, „verwirrt unnd seltsam“ oder „im Kopf verwirrt“. Sie litten an „Verwirrung“, „Kopfverwirrung“ oder „geistiger Umnachtung“. Auch die lateinische Bezeichnung „turbatus“ wurde in diesem Zusammenhang verwendet. Die Beschreibungen in den Mirakelbüchern lassen vermuten, dass es sich bei den Zuständen der „Verwirrung“ um eine weniger intensiv ausgeprägte Erkrankungsform handelte. Mit zunehmenden kognitiven Defiziten konnte sich die anfängliche „Verwirrung“ im Krankheitsverlauf zur „Unsinnigkeit“ steigern. Über Simon Asam aus Holzhausen heißt es beispielsweise im Mirakelbuch von Tuntenhausen, er „wurde underweilen also verwirrt unnd seltzam/ daß man sich gaentzlich besorget/ er werde nach und nach von Sinnen kommen.“⁵¹² Auch die Magd Maria Sölner litt während ihrer Dienstzeit bei einem Bierbrauer in Isen

⁵⁰⁸ Zit. nach: Robert Böck: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau in der Aich bei Oberbernbach (Landkreis Aichach- Friedberg), in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1996, S.178.

⁵⁰⁹ Zit. nach: Thomas Finkenstaedt / Helene Finkenstaedt: Die Wies- Wallfahrt. Ursprung und Ausstrahlung der Wallfahrt zum gezeißelten Heiland. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 10) Würzburg 1981, S.79.

⁵¹⁰ Vgl. für alle drei Verweise Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 36, S.788.

⁵¹¹ O.V.: „Mente captus“, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 20, S.433.

⁵¹² Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.11.

zunächst an einer „verwirrung des haupts“⁵¹³, bevor sie „lestlich gantz von Sinnen“⁵¹⁴ kam. Dass „Verwirrung“ auch außerhalb der altbayerischen Landesgrenzen als Vorstufe schwerer Krankheitsformen wie der „Unsinnigkeit“ betrachtet wurde, belegt ein Eintrag im Mirakelbuch von Kirchhaslach bei Babenhausen aus dem Jahr 1780, in dem die Votantin „ganz verwirrt, ja bereits unsinnig seie geworden“⁵¹⁵.

Ein weiteres Begriffsfeld, das in Zusammenhang mit „Geisteskrankheiten“ wiederholt herangezogen wurde, bilden „Tobsucht“ und „Raserei“. Über 25 Personen heißt es in fünf Auswertungen, sie seien „rasend“, „in Raserey verfallen“ oder „ungestüm“ geworden. Zehn weitere Fälle in acht Auswertungen litten an „Tobsucht“ oder der „wütenden Krankheit“, waren „wütend und tobend“ oder „wüteten wild wie Bestien“. Kennzeichen von „Tobsucht“ und „Raserei“ waren kognitive Defizite in Verbindung mit gewalttätigem Verhalten. In den Mirakelbüchern wurden ergänzend die lateinischen Begriffe „furor“ und „maniosus“ verwendet, wodurch die Nähe zur medizinischen Kategorie der „Manie“ erkennbar wird, für die ebenfalls das gewalttätige Verhalten der Patienten charakteristisch war.⁵¹⁶ Wurde mit „Verwirrung“ häufig ein Eingangsstadium psychischer Erkrankungen beschrieben, so wurden die Begriffe „Tobsucht“ und „Raserei“ auf besonders schwere Fälle angewandt. Exemplarisch hierfür ist das Beispiel eines Studenten, der „erst verrückt, – dann toll, – dann rasend“⁵¹⁷ wurde. In Zedlers Universallexicon findet sich unter dem Stichwort „Raserey“ zunächst die folgende Definition: „Raserey (...) heißt insgemein eine Beraubung des Verstandes“⁵¹⁸, wodurch erneut die enge Verflechtung zwischen den Krankheitsbegriffen deutlich wird. Der Autor führt jedoch weiter aus: „Die hefftigste Art, und eigentliche Raserey, heisset auch Tobsucht (...), da der Mensch, bey einer

⁵¹³ J. Vogt, ebd., S.10.

⁵¹⁴ J. Vogt, ebd..

⁵¹⁵ Zit. nach: Helga Urban: Die Marienwallfahrt Kirchhaslach und ihr Mirakelbuch. Zulassungsarbeit zur Ersten Prüfung für das Lehramt an Volksschulen 1979/III an der Gesamthochschule Eichstätt. Weißenhorn 1979, S.83.

⁵¹⁶ Siehe für Informationen über das medizinische Konzept der Manie exemplarisch Michael Kutzer: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998, S.92-97.

⁵¹⁷ Zit. nach: Doris Kaufmann: Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die ‚Erfindung‘ der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 122) Göttingen 1995, S.63.

⁵¹⁸ O.V.: Raserey, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 30, S.459.

beständigen Beraubung des Verstandes und der Besinnung als außer sich selbst, in steter Unruhe, gewaltsame Dinge vornimmt“⁵¹⁹.

Entsprechend dem Konzept der medizinischen Semiotik wurden Tobsucht und Raserei sowohl als feststehende Krankheitsbegriffe in den Mirakelbüchern verwendet, als auch das „Wüten und Toben“ der Patienten als Symptome des „Wahnsinns“ beschrieben. Über Agatha Materen, die Frau eines Feldwebels, heißt es beispielsweise im Jahr 1619, sie sei „rasend geworden“⁵²⁰ und auch der ledige Tuchmacher Balthasar Niedermayer wurde während seiner Wanderschaft im Jahr 1622 „rasend und wütend“⁵²¹. Im Mirakelbucheintrag über die Erkrankung der Dienstmagd Anna Ferber werden „wüten“ und „toben“ dagegen in der Reihe der Symptome angeführt. Der Autor beschreibt, sie habe „angefangen zu wietten, zu toben, zu schreien, mit henden und fuessen zu zaplen, geschlagen und gestoßen“⁵²², bevor sie im September 1607 nach neun Tagen wieder zu ihrer Vernunft kam. Auf gewalttätiges Verhalten als „Kennzeichen des Irrsinns“ wird im folgenden Abschnitt noch im Detail eingegangen.

Durch die Analyse der in den Mirakelbüchern verwendeten Bezeichnungen konnten mehrere Gruppen von Krankheitsbildern im semantischen Feld des „Wahnsinns“ identifiziert werden. Aus den Sprachfeldern „Verwirrung“, „Unsinnigkeit“, „Verstand verloren“, „Verrücktheit“, „Raserei“ und „Tobsucht“ stammten die am häufigsten verwendeten Bezeichnungen. Fälle mit weniger gravierendem kognitivem Funktionsverlust wurden als „verwirrt“ eingestuft, die schweren Fälle als „unsinnig“ oder „im Verstand verrückt“. Erkrankte, die zusätzlich zu den kognitiven Defiziten gewalttätige Verhaltensweisen zeigten, wurden als „tobsüchtig“ oder „rasend“ bezeichnet. Es wurde jedoch auch deutlich, dass diese Spielarten des „Wahnsinns“ keine distinkten Kategorien darstellten. An Stelle eines Zwangs zur Ausschließlichkeit gab es inhaltliche Überschneidungen und fließende Grenzen hinsichtlich ihrer Anwendungsbereiche. Zusätzlich zu den engen inhaltlichen Verflechtungen der Begriffe, wurden die Bezeichnungen auch häufig in Kombination

⁵¹⁹ O.V.: Raserey, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universalexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 30, S.459.

⁵²⁰ Zit. nach: Hans Neueder: Der Bogenberg in Niederbayern. 900 Jahre Marienheiligum. Straubing 2004, S.182.

⁵²¹ Zit. nach: H. Neueder, ebd., S.183.

⁵²² Zit. nach: Jakob Mois: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau auf dem Hohenpeißenberg, in: Oberbayerisches Archiv 75 (1949), S.15.

angewandt. Über „Hans Graefinger von Bayrdiessen“ heißt es beispielsweise im Tuntenhausener Mirakelbuch, er „war in die drey viertel jahr maiste zeit seiner Vernunfft beraubt/ also/ daß er sich nicht anderst als ein Unsinniger verhielte.“⁵²³

Die Austauschbarkeit der Begriffe und die gleichzeitige Verwendung mehrerer Bezeichnungen bei der Beschreibung eines Krankheitsbildes waren jedoch keine Spezifika der Mirakelbücher. Alexandra Lutz kam bei ihrer Analyse der Aufnahmeprotokolle eines Irrenhauses im norddeutschen Lübeck zu einem ähnlichen Ergebnis.⁵²⁴ Beispielsweise wurde bei der Aufnahme eines Mannes und zweier Frauen in den Jahren 1774 und 1775 vermerkt, dass sie „bedrückt bzw. in betrübtem Zustand“, „gantz rasend“ und „ihres rechten Verstandes beraubt“ seien.⁵²⁵ Auch Carlos Watzka zog nach der Auswertung der Protokollbücher des „Spitals der Barmherzigen Brüder“ in Graz aus den Jahren 1684 bis 1711 das Resumée, dass die einzelnen Bezeichnungen über das spezifische Krankheitsbild hinaus zur allgemeinen Beschreibung psychischer Krankheitszustände verwendet wurden.⁵²⁶ Er bezeichnet das Vokabular, mit dem psychische Erkrankungen beschrieben wurden, im Vergleich zum heutigen Sprachgebrauch als „vieldeutiger, varianten- und konnotationsreicher, aber eben auch diffuser und ineffizienter strukturiert.“⁵²⁷ Dass diese Forschungsergebnisse nicht auf einem mangelnden Verständnis der zeitgenössischen begrifflichen Nuancen beruhen, kann durch einen Kommentar aus Zedlers Universallexicon belegt werden. In dem Artikel „Unsinnig, rasend, wahnwitzig, verrückt, tobsüchtig“ merkt der Autor an, dass „alle diese Benennungen zumahl im gemeinen Leben in einerley Verstande, und ohne den wesentlichen Unterschied derselben so genau zu beobachten, gebraucht“⁵²⁸ würden.

⁵²³ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.9.

⁵²⁴ Lutz merkt an: „Die verschiedenen Bezeichnungen wie ‚wütend‘ oder ‚unsinnig‘ schienen demnach synonym verwendet worden zu sein, auch wenn man von der Wortbedeutung her auf unterschiedliche Krankheitsbilder und Symptome schließen würde.“ (Vgl. Alexandra Lutz: Von rasenden Dirns und tiefsinnigen Schiffern. Ein Lübecker Irrenhaus und seine Insassen, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.262).

⁵²⁵ Zit. nach: Alexandra Lutz: Von rasenden Dirns und tiefsinnigen Schiffern. Ein Lübecker Irrenhaus und seine Insassen, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.263.

⁵²⁶ Vgl. Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.18.

⁵²⁷ Vgl. C. Watzka ebd., S.26.

⁵²⁸ O.V.: Unsinnig, rasend, wahnwitzig, verrückt, tobsüchtig, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 49, S.1024.

In diesem Abschnitt wurden die enge Verflechtung, die Substituierbarkeit und die simultane Verwendung der Begrifflichkeiten aus dem semantischen Feld des „Wahnsinns“ aufgezeigt. Dies wirft die Frage auf, anhand welcher zugrunde liegenden Charakteristika Personen zur Untersuchungszeit dieser Gruppe der „Unsinnigen“, „Verwirrten“ und „Verrückten“ zugeordnet wurden, der im folgenden Kapitel nachgegangen wird.

3.2.3.2 Kennzeichen des „Wahnsinns“ – Kognitiver Funktionsverlust, unangemessenes Verhalten und Aggressivität

Die Symptome und Verhaltensweisen, anhand derer eine Person von ihren Mitmenschen als psychisch krank eingestuft wird, sind, wie bereits erläutert, in hohem Maße kulturell und zeitlich determiniert.⁵²⁹ Die geistlichen Autoren der Mirakelbücher haben in vielen Fällen nicht nur eine Krankheitsbezeichnung angegeben, sondern darüber hinaus Symptomatik und Verhalten ausführlich beschrieben. Auf der Basis dieser Beschreibungen konnten zentrale Charakteristika ermittelt werden, die das zeitgenössische Bild der „Wahnsinnigen“ prägten. Die drei elementaren Kennzeichen des „Wahnsinns“ in Altbayern waren im 17. und 18. Jahrhundert kognitiver Funktionsverlust, unangemessenes und irrationales Verhalten sowie Aggressivität gegen sich selbst oder andere.

Ausschlaggebend für die Einstufung einer Person als „verwirrt“, „unsinnig“ oder „im Kopf verrückt“ waren in den Mirakelbucheinträgen in der Regel plötzlich auftretende, schwerwiegende kognitive Defizite. Die Lebenswelt in ihrer Gesamtheit wurde für die Betroffenen durch die krankheitsbedingten mentalen Veränderungen problematisch. Das implizite Hintergrundwissen griff plötzlich nicht mehr, so dass kommunikatives Handeln, wenn überhaupt, nur mehr beschränkt möglich war.⁵³⁰ Im Jahr 1600 redete beispielsweise Georg Webers Frau, als sie „fast von Sinnen“ kam, „von seltzamen

⁵²⁹ Vgl. hierzu die einleitenden Ausführungen zu Kapitel 3 „Psychische Erkrankungen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert auf der Grundlage der Mirakelbücher“.

⁵³⁰ Vgl. zum Aspekt des Zusammenbrechens der Lebenswelt Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 2.: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987⁴, S.589 sowie zur existenziellen Bedeutung einer Kommunikation mit den Mitmenschen Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.26.

unerhoerten Sachen“⁵³¹. Auch über die „gantz und gar verwirrte“ Anna Sedelmayr heißt es, sie habe im Jahr 1616 „seltzame unerhoerte reden herauß gelassen“⁵³². Die Unfähigkeit zu einer sinnstiftenden Kommunikation wurde teilweise noch durch akustische und visuelle Halluzinationen verstärkt. Ignaz Fuchs aus Graslitz kam beispielsweise „völlig von Sinnen“, „fieng an zu phantasiren, und gerieth endlich in eine solche Narrheit und Raserey, daß man ihn an 4 Ketten, wie es die gelübdtafel zeigt, anhenken musste.“⁵³³

Ein weiteres wichtiges Kriterium für die Beurteilung einer Person als „wahnsinnig“ war (und ist) irrationales und unangemessenes Verhalten.⁵³⁴ Leben bedeutet, mit Karl Löwith, per se Zusammenleben mit anderen Personen.⁵³⁵ Um einen reibungslosen Ablauf des Lebens in der Gemeinschaft zu gewährleisten, stellen soziale Gruppen zur Eigenstabilisierung Verhaltensregeln auf, die der Einzelne einhalten muss.⁵³⁶ Eine Verletzung dieser sozialen Normen durch abweichendes Verhalten führt langfristig zum Ausschluss aus der Gesellschaft und häufig zur Einstufung als „geisteskrank“.⁵³⁷ Carlo Ginzburg bemerkt richtig: „Wenn man aus der Kultur seiner eigenen Zeit und der eigenen Klasse heraustritt, verfällt man dem Wahnsinn und der Kommunikationslosigkeit.“⁵³⁸

Die subjektive Wirklichkeit der Votanten hatte sich durch ihre Erkrankung verändert. Infolgedessen zeigten sie aus Sicht der Mitmenschen häufig unkonventionelle Reaktionen oder irrationale Verhaltensweisen. Joseph Parth aus Jesenwang berichtete beispielsweise, dass seine Tochter im Jahr 1731 „auch in solcher

⁵³¹ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißhorn: 2002, S.18f.

⁵³² J. Vogt ebd., S.15.

⁵³³ Zit. nach: Wolfgang Ernst: Maria hat geholfen, wo menschliche Hilfe verloren ist, in: VHS des Landkreises Tirschenreuth (Hg.): Dachan, Wolf und Dinostein. Beiträge zur Geschichte unserer Heimat. (= vhs-Schriftenreihe zur Landes- und Volkskunde 10) Pressath 1998, S.125.

⁵³⁴ Vgl. hierzu auch: Jürgen Martschukat: Von Seelenkrankheiten und Gewaltverbrechen im frühen 19. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.227.

⁵³⁵ Vgl. Karl Löwith: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (1928), in: Liebsch, Burkhard (Hg.): Sozialphilosophie. (=Alber-Texte Philosophie 8) Freiburg i.B. 1999, S.121f.

⁵³⁶ Vgl. Howard S. Becker: Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens. Frankfurt a.M. 1993, S.V.

⁵³⁷ Vgl. Joan Busfield: Managing Madness. Changing ideas and practice. London 1986, p.85-88 sowie Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd.1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt a.M. 1995¹⁹,S.192.

⁵³⁸ Carlo Ginzburg: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600. Frankfurt a.M. 1983, S.16.

Verwirrung zwey mahl davon geloffen⁵³⁹ sei. Auch die Tuntenhausener Mirakelbücher führen diverse Beispiele an, in denen sich „Verwirrte“ und „Unsinnige“ versteckten oder davonliefen. Der Sohn von Veronica Grienmader aus Zell hatte sich beispielsweise im Jahr 1603 „erzaigt/ als wann er unsinnig waer/ auff die Baum gestigen/ unnd sich verborgen.“⁵⁴⁰ Im Jahr 1654 war eine Frau weggelaufen und „dann auch 13 Täg verlohren gewesen/ und inmittelst nur in höltzeren und ainsamen Orthen sich auffgehalten“⁵⁴¹. Im Jahr darauf berichtet ein Mirakel von einer weiteren Frau, die „im Hemmet davon geloffen/ unnd erst nach zween Tügen im Wald daraussen gefunden worden“⁵⁴² war. Der bayerische Adlige Franz Leopold Isidor Freiherr von Tauffkirchen auf Katzenberg wurde zur Therapie nach Benediktbeuern gebracht, nachdem er im Jahr 1662 auf seiner Grand Tour „ganz seiner sinnen beraubt (...), in einen wald geflochen, sich selber seiner khleider ganz entblest, 3. tag ohne menschliche speis gelebt, alß allinius sich ergezert mit den aichbletern.“⁵⁴³ In den letzten beiden Fällen war es durch den Verzicht auf „angemessene“ Kleidung zudem auch zu einer Verletzung der gesellschaftlich definierten „Schamgrenze“⁵⁴⁴ (Norbert Elias), dem Scham- und Peinlichkeitsstandard als Maß für das tolerierbare Sozialverhalten einer Epoche, gekommen.

Mit der veränderten Wahrnehmung der Umwelt und dem Verlust der kommunikativen Kompetenz kam den Votanten somit häufig auch die Fähigkeit zu gesellschaftlich akzeptiertem Verhalten abhanden. Als Folge der Krankheit wurden, größtenteils unabsichtlich und unwissentlich, Verhaltenskodizes verletzt, soziale Konventionen missachtet und moralische Regeln gebrochen. „Wahnsinn“ äußerte sich durch Zeichen der Fehlanpassung in Differenz zu den geltenden gesellschaftlichen

⁵³⁹ Zit. nach: Robert Böck: Das Mirakelbuch der Wallfahrt Herrgottsruh 1609-1875, in: Riolini-Unger, Adelheid (Hg.): Begleitband zur Ausstellung Die Herrgottsruh-Wallfahrt in Friedberg. 1.Oktober 2000- 31.Januar 2001. Friedberg 2000, S.96.

⁵⁴⁰ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.20.

⁵⁴¹ Zit. nach: Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.99.

⁵⁴² Zit. nach: Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.99.

⁵⁴³ HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½ fol.69’.

⁵⁴⁴ Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd.1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt a.M. 1995¹⁹, S.172 sowie S.181f..

Normen.⁵⁴⁵ Der Zeitpunkt, ab dem abweichendes Verhalten in Altbayern als Symptom einer psychischen Erkrankung eingestuft wurde, war dabei variabel und wurde durch den gesellschaftlichen Diskurs normiert.⁵⁴⁶ Die Beurteilung einer Person als „unsinnig“, „verwirrt“ oder „verrückt“ war demnach nicht statisch, sondern wurde, unter Berücksichtigung der individuellen Persönlichkeit und der äußeren Umstände, von Fall zu Fall neu ausgehandelt. Die Grenzen der gesellschaftlichen Akzeptanz von Verhalten definierten damit zugleich die Grenzen des „Wahnsinns“. Im Rahmen dieses komplexen Prozesses sozialer Zuschreibungen wurden dabei durchaus Normverletzungen innerhalb eines gewissen Spektrums toleriert.⁵⁴⁷ Erst nach Überschreitung dieser gesellschaftlichen Toleranzschwelle erfolgten Sanktionen. Die entscheidende Variable war dabei die soziale Sichtbarkeit des abweichenden Verhaltens, insbesondere sofern damit eine Gefährdung der gesellschaftlichen Ordnung einherging.⁵⁴⁸ Dem Augsburger Domkapitel war beispielsweise die psychische Erkrankung der Weißgerberin Agnes Seiz aus Dinkelscherben seit längerem bekannt. Eine obrigkeitliche Reaktion erfolgte jedoch erst, als die öffentliche Ordnung im Dorf zur Disposition stand. Die Beschwerde, dass die Frau „zerschidene Ärgernissen und Verwirrungen unter denen leuthen anrichte, so nicht wohl mehr geduldet werden könnte“⁵⁴⁹, war schließlich der Auslöser für die zwangsweise Einweisung in das Leprosenhaus nach Erringen im Jahr 1754.

In der stark religiös geprägten Gesellschaft Altbayerns konnte auch Desinteresse am religiösen Leben als Kennzeichen des „Wahnsinns“ ausgelegt werden. Im Mirakelbuch der Wieswallfahrt führt Magnus Straub beispielsweise im Jahr 1744 als Krankheitssymptom einer verwirrten und verzweifelten Frau an, „daß nach vilen angewendten Mittlen, Zuesprechen und Ermahnung sie niemahl zu bewegen

⁵⁴⁵ Vgl. William Fielding Ogburn: Kultur und sozialer Wandel. Ausgewählte Schriften. Hrsg. und eingeleitet von Otis Dudley Duncan. Neuwied/ Berlin 1969, S.141.

⁵⁴⁶ Vgl. hierzu auch: Howard S. Becker: Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens. Frankfurt a.M. 1993, S.8; Maren Lorenz: Wozu Anthropologisierung der Geschichte? Einige Anmerkungen zur kontraproduktiven Polarisierung der Erkenntnisinteressen in den Geisteswissenschaften, in: Historische Anthropologie 11 (2003), S.418f.; Volker Meudt: Stigmatisierung sozialer Abweichler als Identitätsstrategie, in: Soziale Welt 1 (1975), S.51 sowie Victor Turner: Prozeß, System, Symbol: Eine neue anthropologische Synthese, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.131.

⁵⁴⁷ Vgl. Thomas Richter: Leben mit einem psychisch Kranken: Formen des Umgangs und der Bewältigung. Göttingen 1997, S.76.

⁵⁴⁸ Vgl. Volker Meudt: Stigmatisierung sozialer Abweichler als Identitätsstrategie, in: Soziale Welt 1 (1975), S.51.

⁵⁴⁹ Zit. nach: Walter Pötzl: Geschichte und Volkskunde des Marktes Dinkelscherben. Von den Anfängen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Dinkelscherben 1987, S.398.

gewesen, innerhalb so langer Zeit ein heil. Beicht oder Communion zu verrichten, mithin sich selbst in größte Gefahr gesetzt ewig an der Seel zu Grund zu gehen.“⁵⁵⁰ Bei der Verweigerung der Beichte handelte es sich dabei nicht nur um einen Verstoß gegen die gesellschaftlichen Gepflogenheiten, sondern auch gegen geltende Gesetze. Seit dem von Kurfürst Maximilian I. im Jahr 1598 erlassenen Inaugural General Mandat war das jährliche Ablegen der Beichte vor Ostern für alle Untertanen in Bayern verpflichtend vorgeschrieben.⁵⁵¹ Auch mit despektierlichen Äußerungen begaben sich die Erkrankten auf gefährliches Terrain, da Gotteslästerung bis weit in das 18. Jahrhundert hinein strafrechtlich verfolgt wurde.⁵⁵² Wurde die religiöse Nonkonformität nicht als Krankheitssymptom interpretiert, konnte das Fehlverhalten gravierende Konsequenzen nach sich ziehen. Religiöses Desinteresse wurde nicht nur im katholischen Altbayern als Symptom einer psychischen Erkrankung interpretiert. Aline Steinbrecher kam bei ihrer Untersuchung der Verhältnisse im evangelischen Zürich analog zu dem Ergebnis, dass fehlender Eifer in religiösen Belangen zu der Beurteilung einer Person als „geisteskrank“ führen konnte.⁵⁵³

Neben kognitivem Funktionsverlust und unangemessenem, irrationalem Verhalten stellte Aggressivität das dritte markante Kennzeichen des „Wahnsinns“ in den Mirakelbüchern dar. Die Votanten verhielten sich „ungestüm“, „tobten“, „rasten“ und „wüteten“ im Krankheitsverlauf. Die Grenzen der Symptomatik zu den Krankheitsbildern „Tobsucht und Raserey“ waren dabei fließend, wie im vorhergehenden Kapitel über das semantische Feld des „Wahnsinns“ bereits herausgearbeitet wurde. Apollonia Grabschuster aus Aubing war beispielsweise im Jahr 1602 „von Sinnen kommen/ und so ungestüm worden/ dass man sie an zway Ketten/ mit Händen und Füßen anschmiden/ letstlich von den Leuten gar absönderen/ und in ein besonder Gemach sperren/ auch Tag und Nacht verhüten

⁵⁵⁰ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Obem=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allgüetigste Gott in einer Bildnuß Deß gezeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.189.

⁵⁵¹ Vgl. David Lederer: Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon. Cambridge 2006, p.82.

⁵⁵² Vgl. Richard van Dülmen: Wider die Ehre Gottes. Unglaube und Gotteslästerung in der Frühen Neuzeit, in: Historische Anthropologie 2 (1994), S.20 und S.37.

⁵⁵³ Vgl. Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.97.

müssen/ welches bey 6.Wochen also gewähret.“⁵⁵⁴ Die Heftigkeit der Gewaltausbrüche verdeutlicht ein Mirakelbericht der Wallfahrt zum Hl. Valentin in Diepoldskirchen aus dem Jahr 1634, in dem es heißt, „eine Frau von Mitterhausen war ihrer Sün beraubt ein halb Jahr an khetten gebunden, die khetten zerrissen, verschlossene Dieren aufgehebt.“⁵⁵⁵ Aggressives Verhalten von Frauen wurde in diesem Zusammenhang vermutlich eher als Kennzeichen einer psychischen Erkrankung eingestuft als Gewaltausbrüche von Männern. Laut Gabriela Signori war aggressives Verhalten von Männern bis zu einem gewissen Grad gesellschaftlich legitimer Bestandteil und „Privileg ihrer Männlichkeit“⁵⁵⁶. Frauen wandten hingegen in der Regel kaum physische Gewalt an. Weibliche Aggressionen standen im starken Kontrast zu den vorherrschenden femininen Rollenbildern und rückten entsprechend schneller in den Fokus der Aufmerksamkeit.⁵⁵⁷

Das autoaggressive Verhalten konnte dabei bis hin zum Selbstmordversuch als Extremform reichen. Die Magd Maria Sölner war beispielsweise derart „von Sinnen kommen“, dass sie „sich selbst zerkratzt/ zerbissen/ in Kirchen und Häusern die Fenster eingeschlagen/ die Ampel zerbrochen/ Brunnen und Wasser zugeeylet/ sich zuertrencken/ biß sie letztlich mit Haend un Fueß angeschmidet/ acht Tag lang fleissig verwart worden.“⁵⁵⁸ Das Anketten der psychisch kranken Personen geschah jedoch nicht ausschließlich zu deren Selbstschutz, sondern auch im Interesse ihres Umfelds. Die Gewaltausbrüche stellten durch die mit ihnen einhergehende Zerstörung von Eigentum eine Bedrohung der wirtschaftlichen Existenz dar. Die Frau

⁵⁵⁴ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stiff= und Pfarr=Kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schrifft=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.167.

⁵⁵⁵ Zit. nach: [Bartholomäus] Spirkner: Kulturgeschichtliches aus dem Mirakelbuche der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen (1420-1691), in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 42 (1906), S.186.

⁵⁵⁶ Gabriela Signori: Aggression und Selbstzerstörung. „Geistesstörungen“ und Selbstmordversuche im Spannungsfeld spätmittelalterlicher Geschlechterstereotypen (15. und beginnendes 16. Jahrhundert), in: dies. (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.128.

⁵⁵⁷ Vgl. Alexandra Lutz: Von rasenden Dirns und tiefsinnigen Schiffern. Ein Lübecker Irrenhaus und seine Insassen, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.254 sowie Gabriela Signori: Aggression und Selbstzerstörung. „Geistesstörungen“ und Selbstmordversuche im Spannungsfeld spätmittelalterlicher Geschlechterstereotypen (15. und beginnendes 16. Jahrhundert), in: dies. (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.128.

⁵⁵⁸ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.10.

von Matthias Niemand aus Reichersdorf war im Jahr 1661 ein „drey viertel Jahr lang gantz von Sinnen gewest, also was sie zu handen gebracht, alles zerbrochen, dahero man sie an Ketten legen und verwahren müssen.“⁵⁵⁹ Das Mirakelbuch der Wieswallfahrt berichtet im Jahr 1749 von einer Frau, die „alles, was ihr unter die Hand kame, entweder zerrissen, oder verworfen“⁵⁶⁰ hatte. Doch nicht nur die materielle Basis der Familie stand zur Disposition, sondern auch ihre Gesundheit war bedroht. Vitus Obermayr aus Perlach berichtet beispielsweise, dass „sein weib 12 wochen lang an der khöden gelegen“ und „auch schon yederman angegriffen, ausgenommen ein khlaines Khindt welliches sye gehabt.“⁵⁶¹ Maria Theresia Reinhart aus Tirol war „ein gantzes Jahr lang ihres Verstands völlig beraubet, also zwar, daß sie in ihrer Tobsucht so gar ihren Eltern nit verschonet, und solche angegriffen.“⁵⁶²

Aggressivität war nicht nur in den Mirakelbüchern ein Kennzeichen des „Wahnsinns“. Zedlers Universallexicon gibt den Rat, man solle einen „seines Verstandes nicht recht mächtigen Menschen, damit er so leicht niemandem schaden könne, zu Hause bestens verwahren, und, wenn es allenfalls nach Beschaffenheit der Grösse seiner Raserey nöthig scheinen will, auch wohl gar mit Ketten anschließen.“⁵⁶³ Auch Alexandra Lutz zog nach ihrer Analyse der Aufnahmegründe im Protokollbuch eines Lübecker Irrenhauses zur Untersuchungszeit das Fazit: „Wahnsinn besaß in dieser Zeit (...) das Gesicht der Aggressivität“⁵⁶⁴.

Abschließend kann festgehalten werden, dass die Analyse der altbayerischen Mirakelbucheinträge drei zentrale Kennzeichen des „Wahnsinns“ ergab. Das erste Kriterium für die Einstufung einer Person als „verwirrt“, „unsinnig“ oder „im Kopf verrückt“ war eine Einschränkung der kognitiven Fähigkeiten, die bis hin zu deren

⁵⁵⁹ Zit. nach: Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.111.

⁵⁶⁰ Zit. nach: Thomas Finkenstaedt / Helene Finkenstaedt: Die Wies- Wallfahrt. Ursprung und Ausstrahlung der Wallfahrt zum gezeißelten Heiland. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 10) Würzburg 1981, S.79.

⁵⁶¹ Zit. nach: Hildegard Ohse: Die Wallfahrt Föching im Spiegel der Mirakelbücher. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1969, S.196.

⁵⁶² Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberr=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allgüetigste Gott in einer Bildnuß Deß gezeißelten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.169.

⁵⁶³ O.V.: „Mente captus“, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 20, S.433.

⁵⁶⁴ Alexandra Lutz: Von rasenden Dirns und tiefsinnigen Schiffern. Ein Lübecker Irrenhaus und seine Insassen, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.254.

vollständigem Verlust reichen konnte. Aufgrund der mentalen Veränderungen war es den „Irrsinnigen“ nicht mehr möglich, die gesellschaftlich definierten Normen adäquat zu erfüllen. Kommunikations- und Interaktionsformen der erkrankten Personen passten nicht mehr zu denen der Gemeinschaft. Als Resultat kam es zu unangemessenem und irrationalen Verhalten, dem zweiten Merkmal des „Wahnsinns“. Das Verhalten der „Irrsinnigen“ wich von den sozial akzeptierten Maßstäben ab und verstieß gegen die geltenden gesellschaftlichen Konventionen. Durch diesen Kontrast zur „Normalität“ kam es zu Friktionen und ein reibungsloses Einfügen in den geregelten Alltag war nicht mehr möglich. Die Grenzen der gesellschaftlichen Akzeptanz von Verhalten bestimmten zugleich die Grenzen des „Wahnsinns“. Der Zeitpunkt, ab dem abweichendes Verhalten von der Umgebung als Indiz für das Vorliegen einer psychischen Erkrankung betrachtet wurde, war dabei individuell variabel. Das „Anderssein“ der Votanten äußerte sich häufig auch in aggressivem Verhalten, dem dritten markanten Kennzeichen des „Wahnsinns“ in den Mirakelbüchern. Die „wütenden“ und „tobenden“ Personen stellten eine konstante Herausforderung für das Ideal einer wohlgeordneten Gesellschaft dar. Kognitiver Funktionsverlust, unangemessenes und irrationales Verhalten sowie Aggressivität waren die drei Komponenten, die das Bild des „Wahnsinns“ in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert prägten. Diese Kennzeichen des „Wahnsinns“ treten in den Mirakelberichten teilweise, über den engeren Bereich der „Geistesstörungen“ hinaus, auch bei anderen psychischen Erkrankungen auf. Trotz dieser stellenweisen Kongruenz sind die im Folgenden dargestellten psychischen Erkrankungen primär durch andere Krankheitssymptome charakterisiert und werden deshalb, in Übereinstimmung mit den zeitgenössischen Quellen, separat betrachtet.

3.2.4 „Gemütskrankheiten“ – Melancholie, Schwermut, Trübsal und Verzweiflung

Bereits zur Untersuchungszeit wurde häufig diskutiert, ob die Melancholie lediglich eine Ausprägungsform des „Wahnsinns“ darstellt oder ob es sich um zwei unterschiedliche Krankheitsbilder handelt.⁵⁶⁵ In der Mehrheit der medizinischen Schriften wurden „Melancholie“ oder „Schwermut“ jedoch getrennt behandelt. Stanley W. Jackson geht sogar so weit, die Melancholie als eine der drei Kardinalformen psychischer Erkrankungen der Vergangenheit zu bezeichnen.⁵⁶⁶ Zedlers Universallexicon widmet der Schwermut ebenfalls einen eigenen Artikel.⁵⁶⁷ Auch von den Autoren der Mirakelbücher wurden „Melancholie“, „Schwermut“, „Trübsal“ oder „Verzweiflung“ klar getrennt vom Gros der Spielarten des Wahnsinns gesehen. In den altbayerischen Mirakelbüchern entstammen durchschnittlich 1,9% der Mirakel dem Krankheitscluster der „Gemütskrankheiten“. Innerhalb der psychischen Erkrankungen rangieren die Melancholie und verwandte Krankheiten mit 14,4% (458 aus 3178 Fällen) auf Rang drei der häufigsten Nennungen. In jeder zweiten der 48 Primär- und Sekundärauswertungen wird von einem Mirakel in diesem Kontext berichtet. Eliminiert man die beiden Auswertungen mit den meisten Angaben in Altbayern zur Untersuchungszeit, so reduziert sich die Auftretenshäufigkeit auf 11,2% (209 aus 1863 Fällen). In der Realität war die Anzahl der berichteten „Gebetserhörungen“ aus dem Gebiet der „Gemütskrankheiten“ in Altbayern jedoch vermutlich sogar noch höher. In drei Mirakelbuchauswertungen wurden psychische Erkrankungen von demselben Autor unter dem Sammelbegriff „geistig-seelische Anliegen“ zusammengefasst. Diese Kategorie wurde in der Metaanalyse insgesamt den „Spielarten des Wahnsinns“ zugeordnet. Es ist jedoch anzunehmen, dass sich unter den 185 Fällen dieser Gruppe auch „Gemütskrankheiten“ befinden.

In der zeitgenössischen Terminologie dominieren Bezeichnungen rund um die „Trübsal“ mit 318 Nennungen in vierzehn Auswertungen das semantische Feld. Die

⁵⁶⁵ Vgl. Stanley W. Jackson: *Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times*. New Haven/ London 1986, S.254.

⁵⁶⁶ Vgl. S. Jackson ebd., S.IX.

⁵⁶⁷ O.V.: *Schwermuth, Schwermüthigkeit, Melancholey*, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): *Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 36, S.245-251.

Votanten sind „betrübt“ und leiden an „Trübsal“, „Trübsinn“, „Betrübnuß“ oder „grosser betrübnuß unnd kleinmütigkeit“. „Schwermut“ oder „schwermütig“ taucht in 46 Fällen in sechs Auswertungen auf. „Melancholie“ oder „Melancholey“ wird 36mal in vier Analysen als Krankheitsbezeichnung genannt. Die Erkrankten haben ein „Stadium melancholicum“ erreicht und werden als „Melancholicus“ oder „melancholisch“ beschrieben. Als weitere Krankheitsbezeichnungen vervollständigen die Sprachfelder „Verzweiflung“ (28mal in 4 Auswertungen), „Kleinmut“ und „Verzagtheit“ (22 Nennungen in 7 Auswertungen) sowie der allgemeine Ausdruck „Gemütskrankheit“ (8mal in 5 Analysen) das semantische Gewebe.

Krankheiten aus dem Bereich von „Melancholie“, „Schwermut“, „Trübsal“ und „Verzweiflung“ waren prozentual gesehen besonders stark in den Mirakelbüchern der altbayerischen Spezialwallfahrten für psychische Erkrankungen vertreten. Platz eins der häufigsten Nennungen belegt das handschriftliche Mirakelbuch von Pürten aus den Jahren 1653 bis 1710 mit 41,6% der 226 Mirakel. Darauf folgt das handschriftliche Mirakelbuch der Wallfahrt Benediktbeuern aus den Jahren 1657 bis 1668 mit 23,1% der 1077 Mirakel. Rang drei belegt das gedruckte Benediktbeurer Mirakelbuch aus dem Jahr 1710 mit 10,5%, was zwei der neunzehn enthaltenen Mirakelberichte entspricht.

An vorderster Stelle der zahlenmäßig häufigsten Nennungen in Zusammenhang mit „Gemütskrankheiten“ steht ebenfalls das handschriftliche Mirakelbuch der Wallfahrt Benediktbeuern aus den Jahren 1657 bis 1668 mit 249 seiner 1077 Mirakelberichte. Das handschriftliche Pürtener Mirakelbuch der Jahre 1653 bis 1710 belegt nun Platz zwei mit 94 aus 226 Mirakelberichten. An dritter Stelle folgt ein handschriftliches Mirakelbuch der Passauer Mariahilfwallfahrt aus den Jahren 1626 bis 1744, in dem 34 aus insgesamt 1941 Mirakelberichten Heilungen von der Melancholie und ihr verwandten Krankheiten thematisieren.

Im Verlauf der Untersuchungszeit kam es zu einem deutlichen Rückgang der Nennung von „Gemütskrankheiten“. Im 17. Jahrhundert stellten sie noch 22,7% (253 aus 1114 Fällen) der Mirakel in Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen. In den Mirakelbuchauswertungen des 18. Jahrhunderts spielten psychische Erkrankungen dieser Art mit einem prozentualen Anteil von 6,8% (29 aus 426 Fällen)

eine deutlich geringere Rolle. Dieser Rückgang um 15,9% wurde primär durch deutlich weniger Nennungen von Trübsal (-13%) und Melancholie (-2,3%) hervorgerufen. Dieses Ergebnis stützt die in der Literatur vertretene These, dass das „Zeitalter der Melancholie“⁵⁶⁸ seinen Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und im darauffolgenden 17. Jahrhundert hatte. Aline Steinbrecher beobachtete beispielsweise in ihrer Untersuchung der Spitalakten des Staatsarchivs Zürich analog eine kontinuierliche Zunahme an Melancholiefällen vom späten 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert.⁵⁶⁹ Im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts traten dann in Altbayern andere Krankheitsbilder wie beispielsweise Anfallsleiden oder einige der „Spielarten des Irrsinns“ stärker in den Vordergrund. Aufgrund der geringen Stichprobengröße ist dieses Ergebnis jedoch mit Vorsicht zu interpretieren und eher als Anregung für weiterführende Untersuchungen zu verstehen.

Handschriftliche und gedruckte Mirakelbücher unterschieden sich deutlich hinsichtlich der Auftretenshäufigkeit „melancholischer“ Erkrankungen. In den handschriftlichen Mirakelbüchern nahmen sie mit 15,9% (444 aus 2798 Fällen) der psychischen Erkrankungen mehr Raum ein als in den Druckversionen mit 4,4% (12 aus 274 Fällen). Auch die Verbreitungsdichte war in den Druckausgaben mit 40% (6 aus 15 Auswertungen) niedriger als unter den handschriftlichen Mirakelbüchern mit 62% (16 aus 26 Auswertungen). Auch dieses Resultat gilt es an einer größeren Stichprobe zu validieren.

In der Vergleichsstichprobe von Mirakelbuchauswertungen des 17. und 18. Jahrhunderts außerhalb Altbayerns führten lediglich 4,5% (73 aus 1639 Fällen) der Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen Formen von „Gemütskrankheiten“ als Krankheitsursache an. Schließt man jedoch die beiden Mirakelbuchauswertungen mit dem größten Anteil an psychischen Erkrankungen aus der Untersuchung aus, so nähert sich die Auftretenshäufigkeit der „Gemütskrankheiten“ mit 10% (49 aus 490 Fällen) dem altbayerischen Ergebnis von 11,2% (ohne „Top 2“) an. Die Verteilungsdichte liegt mit einer Auftretenshäufigkeit

⁵⁶⁸ Midelfort spricht diesbezüglich von einem „age of melancholy“ (Vgl. Erik H.C. Midelfort: A History of Madness in Sixteenth-Century Germany. Stanford 1999, p.20).

⁵⁶⁹ Steinbrecher führt die folgenden Werte für Melancholie als Ursache eines Spitaleintritts an: 1583 0%; 1633 3,8%; 1683 15,8%; 1733 21,8%. Basis der Untersuchung war jedoch nur eine Stichprobe von 134 Fällen (Vgl. Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.90).

von 57% (16 aus 28 Primär- und Sekundärauswertungen) dann prozentual sogar über den altbayerischen Werten.

Die Mirakelbücher geben auch in Bezug auf die „Gemütskrankheiten“ detaillierte Beschreibungen der Krankheitszustände. Über die kleinmütige und betrübte Catharina Claes aus Dietersheim vermerkten die Augustiner beispielsweise im Jahr 1639, dass ihr „zuweilen/ wegen inwendiger grosser hitz/ ein abschewlicher rauch und dampf/ auß ihrem Mund geschlagen/ daher ihr selbst eingebild/ als ob sie vom boesen Geist besesen“⁵⁷⁰. Als der Kistler „Albertus Khraidmair“ aus Eisenhofen die Wallfahrt Benediktbeuern im Juni 1668 aufsuchte, wurde im Mirakelbuch verzeichnet, er sei „melancholisch, will sein weib nit haben, hat selzame muggen, suecht hilf alhie.“⁵⁷¹ Die Geistlichen aus Bodenmais notierten über einen Votanten im August 1729, „ein gewisse Person von hier leidte ein Viertel Jahr lang grosse ängsten und Schwärmüthigkeit des Herzens, also zwar, das eine am ganzen Leib dardurch abgemattet, Schwach, und Kraftlos worden, seine Gott schuldige Verrichtungen mit grosser Beschwärnuß vollzohen, und zu weillen völlig unterlassen müssen. In disen betrübten zustand wusste er nicht, was an zu fangen, er wurde an seiner Seel ganz kleinmüthig und bestürzt.“⁵⁷² Analog zu den „Spielarten des Wahnsinns“ wird auch bei den „Gemütskrankheiten“ die Nähe zu anderen Krankheitsbildern deutlich. Im Mirakelbuch der Wieswallfahrt heißt es beispielsweise, „Frau Maria Anna Schneiderin Burgerin und Goldschmidin in Augspurg bezeuget mit ihrer eygnen Handschrift, daß ihr achtzehnjähriger Sohn etliche Wochen in einer so betruetzten und melancholischen Schwermuetigkeit gewesen, daß selbe ein grosses Uebel der Verwuerrung befoerchtet, und dessentwegen ihr die groeste Sorg verursacht wurde.“⁵⁷³

⁵⁷⁰ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.16.

⁵⁷¹ Zit. nach Robert Böck: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.247.

⁵⁷² Zit. nach Reinhard Haller: „Und höret mit Verwunderung...“ 300 Jahre Wallfahrt „Maria Loreto“ in Bodenmais (1705-2005). Bodenmais 2005, S.82.

⁵⁷³ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberr=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allerguetigste Gott in einer Bildnuß Defß gegeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.169.

Die Melancholie war bereits in der griechischen Antike als psychische Störung bekannt und wird seit dieser Zeit durch ein festes Repertoire von Symptomen beschrieben. Die Schilderungen in den Mirakelberichten folgten ebenfalls diesem Schema und decken sich mit den Charakterisierungen der klassischen Medizin.⁵⁷⁴ Die Krankheit wird in der Literatur als „traurig-schwermütige Grundstimmung des Weltbildes und des Lebensvollzugs“⁵⁷⁵ beschrieben, wobei insbesondere die Nichtnachvollziehbarkeit der Traurigkeit betont wird. Ihre zentralen Kennzeichen sind Angst, Niedergeschlagenheit und Apathie. Zedlers Universallexicon vermerkt, dass die Betroffenen „in eine sehr grosse Traurigkeit und Betrübniß des Hertzens verfallen, und um deswegen auch immerzu für sich alleine seyn, und mit niemandem etwas zu thun, oder zu reden haben wollen.“⁵⁷⁶ Hinzu kommen zahlreiche weitere Symptome wie beispielsweise Argwohn, Misstrauen, Appetitmangel, Trägheit, Unlust und Schlafsucht oder disparat Unruhe und Schlaflosigkeit. Zudem berichten die Quellen von paranoiden Vorstellungen und Halluzinationen, die bei den Betroffenen zu heftigen emotionalen Reaktionen führen konnten, wie sie bereits Johann Weyer im 16. Jahrhundert in seinem „De Praestigiis Daemonum“ als Kennzeichen der Melancholie beschrieb.⁵⁷⁷

Das Konzept der Melancholie war zur Untersuchungszeit nicht nur unter den gesellschaftlichen Eliten bekannt, sondern die breite Masse der Bevölkerung verfügte über fundierte Kenntnisse der Krankheitssymptome. Der Zinngießer Augustin Gützer bemerkt beispielsweise in seiner um das Jahr 1650 verfassten Autobiographie: „Auch ich bin der melancolischer Natduhr zugethan und

⁵⁷⁴ Für einen Überblick über medizinische Melancholietheorien der Untersuchungszeit siehe exemplarisch: Stanley W. Jackson: *Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times*. New Haven/ London 1986, S.104-116; Michael Kutzer: *Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie*. Hürtgenwald 1998, S.98-111; Roy Porter: *Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte*. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005, S.48; Wolfgang Weber: *Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozess des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 17 (1990), S.157 sowie Renate S. Klinnert: *Von Besessenen, Melancholikern und Betrügnern: Johann Weyers De Praestigiis Daemonum und die Unterscheidung der Geister*, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): *Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens*. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.94.

⁵⁷⁵ Wolfgang Weber: *Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozess des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 17 (1990), S.157.

⁵⁷⁶ O.V.: *Schwermuth, Schwermüthigkeit, Melancholey*, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): *Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 36, S.247.

⁵⁷⁷ Vgl. Renate S. Klinnert: *Von Besessenen, Melancholikern und Betrügnern: Johann Weyers De Praestigiis Daemonum und die Unterscheidung der Geister*, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): *Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens*. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.94 sowie Roy Porter: *Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte*. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005, S.48.

underworfen, derohalben ich gern allein bin“⁵⁷⁸. Ein weiteres Selbstzeugnis stellt die „Selbstbetrachtung“ des Schweizer Hans Caspar Hirzel (1746-1827) aus dem Jahr 1775 dar, in der er auf fünf Seiten seinen psychischen Zustand schildert. Der neunundzwanzigjährige Landschreiber greift dabei inhaltlich wie semantisch auf das klassische Repertoire der Melancholiebeschreibungen zurück. „Von Bangigkeit und finsterem Unmut ergriffen“ meidet er jede Gesellschaft, Kummer und Ängstlichkeit kennzeichnen sein Verhalten und „nach jedem Moment der Fröhlichkeit (...) sinkt er umso tiefer in den Schoss der Schwermut zurück“⁵⁷⁹. Die melancholische Episode hatte auf Hirzels weitere Karriere keine negativen Auswirkungen, da er im Jahr 1793 zum Geheimrat und „Seckelmeister“ von Zürich ernannt wurde.⁵⁸⁰ Eine vollständige Heilung war zur Untersuchungszeit durchaus möglich, allerdings konnte die Gemütskrankung auch den entgegengesetzten Verlauf nehmen. Zedlers Universallexicon kommt zu dem Schluss, dass „wenn nun aber ein solcher trauriger Wahwitz sehr lange Zeit anhält, und in seiner Gewalt je mehr und mehr anwächst, so kann muthmaßlich wohl nichts anders darauf erfolgen, als endlich eine rechte Verzweiffelung“⁵⁸¹. Dieses Extremstadium der Melancholie ist durch Lebensüberdruß und eine Neigung zur Selbsttötung gekennzeichnet, so dass die psychische Erkrankung tödlich enden kann.⁵⁸² Auch Zedlers Universallexicon beschreibt im gleichnamigen Artikel, die „Verzweiffelung, lat. Desperatio“ sei ein

⁵⁷⁸ Zit. nach: Fabian Brändle: Gemeiner Mann, was nun? Autobiographie und Lebenswelt des Augustin Güntzer, in: Güntzer, Augustin: Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben. Die Autobiographie eines Elsässer Kannengießers aus dem 17. Jahrhundert. Ediert und kommentiert von Fabian Brändle und Dominik Sieber. (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 8) Köln 2002, S.44. Bei der Autobiographie des im Jahr 1596 geborenen Elsässer Kannengießers Augustin Güntzer handelt es sich um eines der seltenen erhaltenen Selbstzeugnisse eines Handwerksmeisters aus dem 17. Jahrhundert. Das umfangreiche handschriftliche Original umfasst 490 Seiten Text und befindet sich in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Basel (HV 165).

⁵⁷⁹ Zit. nach: Gudrun Piller: Private Körper. Spuren des Leibes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts. (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 17) Köln 2007, S.43.

⁵⁸⁰ Vgl. Gudrun Piller: Private Körper. Spuren des Leibes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts. (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 17) Köln 2007, S.43.

⁵⁸¹ O.V.: Schwermuth, Schwermüthigkeit, Melancholey, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 36, S.247.

⁵⁸² Vgl. exemplarisch Raymond Klibansky/ Erwin Panofsky/ Fritz Saxl: Saturn und Melancholie: Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Frankfurt a.M. 1990, S.37 oder Michael Kutzer: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998, S.98f..

„hoher Grad der Traurigkeit“⁵⁸³, in dem die Erkrankten „durch Selbstmord Hand an sich selber legen“⁵⁸⁴.

Selbstmord war zur Untersuchungszeit eine Straftat, die als rechtliche Konsequenz die Beschlagnehmung sämtlichen Eigentums des Delinquenten nach sich zog.⁵⁸⁵ Seit dem Jahr 1532 war die Melancholie jedoch in der Carolina als schuld mindernde oder sogar zur völligen Schuldunfähigkeit führende Geisteskrankheit rechtlich anerkannt.⁵⁸⁶ In Altbayern wurden deshalb im Zeitraum von 1610 bis 1670 über 300 Suizidfälle auf obrigkeitliche Anordnung hin gewissenhaft durchleuchtet.⁵⁸⁷ Ergab die offizielle Untersuchung, dass der Selbstmörder an Melancholie gelitten hatte, so wurde seine Hinterlassenschaft nicht konfisziert, sondern den Erben überlassen. Doch nicht nur der erfolgreiche Freitod, sondern bereits der Selbstmordversuch war strafbar. Entsprechend waren die Angehörigen bestrebt, Suizidversuche in die Nähe einer melancholischen Erkrankung zu rücken, um rechtliche Sanktionen zu vermeiden. In die Mirakelbücher wurden von den Geistlichen, dem Quellencharakter entsprechend, nur gescheiterte Selbstmordversuche aufgenommen. Georg Lantzmüller war beispielsweise im Jahr 1645 „lange zeit fast betruedt/ daß man ihn entlich auch/ umb daß er etlichmal in das Wasser gesprungen/ in die Ketten schlagen muessen.“⁵⁸⁸ Auch der siebzigjährige Georg Hasenreiter war im Jahr 1704 „in eine so große Kleinmütigkeit geraten und in eine solche Verzweiflung, dass er sich in einen 3 Klafter tiefen Bronnen gestürzt“⁵⁸⁹ hatte, um sich zu ertränken. In der Regel verhinderten die Angehörigen den Vollzug des Selbstmords, wobei die Rettung in den Mirakelberichten häufig übernatürlicher Intervention zugeschrieben

⁵⁸³ O.V.: Verzweiflung, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 48, S.130.

⁵⁸⁴ O.V.: Verzweiflung, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 48, S.131.

⁵⁸⁵ Vgl. Reinhard Heydenreuter: Kriminalgeschichte Bayerns. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Regensburg 2003, S.137 sowie die Ausführungen in Kapitel 4.5.3 „Selbstmord als Ausweg – die Suizidversuche“.

⁵⁸⁶ Vgl. Wolfgang Weber: Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozess des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Historische Forschung 17 (1990), S.179.

⁵⁸⁷ Vgl. David Lederer: The Dishonorable Dead: Perceptions of Suicide in Early Modern Germany, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine/ Tlusty, Ann B. (Hg.): Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (= Colloquia Augustana 8) Berlin 1998, S.355.

⁵⁸⁸ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.21f..

⁵⁸⁹ Zit. nach: Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.35.

wird. Im Jahr 1698 wurde beispielsweise eine „verzweifelte, im Kopf ganz verwirrte Person“ daran gehindert, sich in den Wallfahrtsbrunnen von Laaberberg zu stürzen und ihr Leben gewaltsam beenden, da „Maria nit getulden wollte, daß jener Bronnen, der schon vielen das Heyl des Leibs gebracht hatte, dieser persohn sollte sein ein ursach, ihr ewiges Heyl der Seelen zu verwehren.“⁵⁹⁰ Selbstmordversuche in Verbindung mit einer psychischen Erkrankung werden in den folgenden Kapiteln 3.2.6.1 „Externale Anfechtung“ und 4.5.3 „Selbstmord als Ausweg – die Suizidversuche“ im Rahmen der Rekonstruktion der Krankheitsgeschichte des Tagelöhners Dionysius Reindl noch intensiver behandelt.

An dieser Stelle kann abschließend festgehalten werden, dass die Melancholie in all ihren Ausprägungsformen ein zentrales Krankheitskonzept der Untersuchungszeit darstellte. Laut Wolfgang Weber wurde die Melancholie „mehr oder weniger gefiltert in alle Teilbereiche des europäischen Lebenssystems transportiert.“⁵⁹¹ Entsprechend konnte schichtenunabhängig jeder, vom Tagelöhner bis hin zum Adligen, schwermütig werden. Angeblich litt selbst der bayerische Kurfürst Ferdinand Maria regelmäßig unter einer melancholischen Gemütsverfassung.⁵⁹² Die psychisch Kranken der Mirakelberichte waren von jeder Form einer „modischen Melancholie, mit der die Elite gerne kokettierte“⁵⁹³, jedoch weit entfernt. Auch das Konzept einer „schöpferischen Melancholie“⁵⁹⁴, wie es durch Marsilio Ficino in die Standesideologie der Künstler und Gelehrten integriert wurde, findet sich nicht in den Mirakelbüchern. Melancholie, Schwermut, Trübsal und Verzweiflung waren für die Votanten stattdessen gleichbedeutend mit einer substanziellen Bedrohung ihrer Existenz.

⁵⁹⁰ Josef Mayerhofer: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau in Laaberberg unter besonderer Berücksichtigung der Mirakelbücher, in: Schwaiger, Georg/ Mai, Paul (Hg.): Wallfahrten im Bistum Regensburg. (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 28) Regensburg 1994, S.283.

⁵⁹¹ Wolfgang Weber: Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozess des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Historische Forschung 17 (1990), S.190.

⁵⁹² Vgl. David Lederer: Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon. Cambridge 2006, p.79 f.

⁵⁹³ Roy Porter: Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005, S.86.

⁵⁹⁴ Vgl. hierzu Wolfgang Weber: Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozess des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Historische Forschung 17 (1990), S.175.

3.2.5 „Angststörungen“ – Furcht und Erschrecken

Begriffe aus dem semantischen Feld um „Furcht“ und „Erschrecken“ werden in den Mirakelbüchern in zweifacher Bedeutung verwendet. Einerseits werden sie als Krankheitsursachen genannt, wie beispielsweise in einem Mirakel aus dem Jahr 1698 aus Tuntenhausen. Das Mirakelbuch berichtet, „Anna Pfanholtzerin von Perlach bey München, ist von einem Nacht = Grausen, oder geföhchtlichen Gesicht sehr erschrocket worden“⁵⁹⁵, wodurch der Frau eine „solche Zagheit, Verwirrung und Gemüths = Betrübniß verbliben, daß sie nächst der Verzweiflung eines leydigen Falls von selbst eigner Hand sich immerdar beförchtete.“⁵⁹⁶ Auch Zedler beschreibt „Entsetzen, Erschrecken, die Furcht“ im gleichnamigen Artikel seines Lexikons als „eine Haupt-Ursache sehr vieler Kranckheiten“⁵⁹⁷, unter anderem der Epilepsie. Daneben wurden „Furcht“ und „(Er-)Schrecken“ jedoch auch als eigenständige Krankheitsbilder betrachtet, wie ein Beispiel aus dem Münchener Benno-Mirakelbuch aus dem Jahr 1612 anschaulich illustriert. Die Frau von Hans Geittinger aus Langenpreising litt nicht nur selbst an der Erkrankung, sondern hat im Januar 1612 durch Stillen die Krankheit auf ihr Kind übertragen, „welches den Schröcken von der Mutter empfangen/ und dermassen in Gefahr gerathen/ daß man es in der Wiegen nit hat bestättigen können.“⁵⁹⁸ Doris Kaufmann stellt in ähnlichem Kontext einen Bezug zur „Imaginatio-Theorie“ her, „nach der sich der Eindruck eines Schreckens in stoffliche Wirklichkeit umsetzen konnte.“⁵⁹⁹ In den Fällen, in denen sich „Furcht“ und „(Er-)Schrecken“ physisch als länger andauernde Krankheitszustände manifestierten, determinierten die offensichtlich zutage tretenden Symptome den Namen der

⁵⁹⁵ Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erweisen hat. München 1738, S.107.

⁵⁹⁶ Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erweisen hat. München 1738, S.107.

⁵⁹⁷ O.V.: Entsetzen, Erschrecken, die Furcht, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 8, S.683.

⁵⁹⁸ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stiff= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schriff=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.295.

⁵⁹⁹ Doris Kaufmann: Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die ‚Erfindung‘ der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 122) Göttingen 1995, S.51.

Erkrankung. Die erkrankten Personen erlitten starke Angstzustände, deren Ursachen und Auslösefaktoren für ihr soziales Umfeld nicht nachvollziehbar waren. In einem Mirakel der Marinus und Anianus Wallfahrt aus Rott am Inn wird beschrieben, wie das vierjährige Kind des Peter Häringer „spätten Hörbst nachts um ungefehr 10. Uhr von Schrökhen ganz ungstüembt [=ungestüm] worden, voller Forchts sich stettiges in die Eltern eingehebt, als obs etwas hässliches oder erschrökhliches sechen thut, das angehabte hemetl unleidentlich von sich geworffen, das also die Eltern erschröckht, nit gewißt, was zu thun, beförchtend, es möchte vom bößen Feind ein anfechtung leiden, in bedenken immer Schreyens, es ist etwas da“⁶⁰⁰.

Kinder sowie Personen, die sich in liminalen Grenzzuständen, wie etwa dem Kindbett, befanden, galten als besonders gefährdet.⁶⁰¹ Das Mirakelbuch von Tuntenhausen berichtet beispielsweise von einer „Kindbetterin“ aus Berbling, die im Jahr 1668 von so großem Schrecken befallen wurde, „dass sie gantz verwirrt/ in ein Truchen sich verborgen und eingesperrt“⁶⁰². „Furcht“ und „Schrecken“ gingen in ihren Extremformen mit zunehmenden kognitiven Defiziten von anfänglicher „Verwirrung“ bis hin zur extremeren „Unsinnigkeit“ einher. Der Sohn von Veronica Grienmader aus Zell litt im Jahr 1603 unter starker Furcht, wodurch das Kind „auch deß Tags sich erzaigt/ als wann es unsinnig waer/ auff die Baum gestigen/ unnd sich verborgen“⁶⁰³. Je nach Ausprägungsgrad konnten die Grenzen zu den in Kapitel 3.2.3 beschriebenen „Spielarten des Wahnsinns“ verwischen. Die Krankheitsbilder „Furcht“ und „(Er-)Schrecken“ sind zudem auch in enger Verbindung zu den im vorangegangenen Kapitel behandelten „Gemütskrankheiten“ zu sehen, zu deren Symptomen ebenfalls häufig Furcht und Ängstlichkeit zählten.

Da starke, diffuse Angstzustände über „Furcht“ und „(Er-)Schrecken“ hinweg das dominierende Krankheitscharakteristikum darstellten, wird das Cluster im Folgenden

⁶⁰⁰ Zit. nach: Georg Brenninger: Mirakelaufzeichnungen der Jahre 1675-77 aus dem Kloster Rott am Inn zu Ehren der hll. Marinus und Anianus, in: Heimat am Inn 13 (1993), S.84.

⁶⁰¹ Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Doris Kaufmann in: Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die ‚Erfindung‘ der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 122) Göttingen 1995, S.51.

⁶⁰² Zit. nach: Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.49.

⁶⁰³ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.20.

mit dem zusammenfassenden Begriff "Angststörungen" bezeichnet. Analog der Dualität in den Quellen wird im Folgenden zunächst auf "Furcht" und "Erschrecken" als Krankheitsbild eingegangen. Ergänzend werden "Furcht" und "Erschrecken" zudem in Kapitel 3.3.2 als Auslösefaktoren von Krankheiten behandelt.

In den altbayerischen Mirakelbüchern sind durchschnittlich 0,5% der Mirakel dem Krankheitscluster der „Angststörungen“ zuzuordnen. Betrachtet man ausschließlich die psychischen Erkrankungen, so steigt ihr Anteil auf 5,5% (175 aus 3178 Fällen). Schließt man erneut die beiden Auswertungen mit der größten Anzahl an psychischen Erkrankungen, die Mirakelbücher von Benediktbeuern (1657-1668) und Bettbrunn (1650-1768) kurzfristig von der Betrachtung aus, so reduziert sich der prozentuale Anteil der „Angststörungen“ unter den psychischen Erkrankungen auf 2,5% (47 von 1863 Fällen). Diesen relativ geringen prozentualen Werten steht jedoch eine weite Verbreitung des Krankheitsbildes gegenüber, da in 19 der 48 Primär- und Sekundärauswertungen (bzw. 18 der 46 Primär- und Sekundärauswertungen ohne „Top 2“) Fälle von „Angststörungen“ aufgeführt werden.

Am häufigsten referenzierten die Autoren in diesem Zusammenhang auf das semantische Feld des „Erschreckens“ (116mal in 11 Auswertungen): die Votanten waren „erschrocken“, hatten einen "Schreck" erlitten oder wurden vom „Erschrecken“ befallen. Ergänzend wurden von den Geistlichen die lateinischen Bezeichnungen „terrefactus“, „territus“ sowie „a terrore occupatus“ gewählt. Krankheitsbezeichnungen aus dem Umfeld von „Furcht“ und "Angst" wurden insgesamt 56mal in neun der Mirakelbuchauswertungen genannt. Die Votanten waren „furchtsam“ und „ängstlich“, von „Furcht“ befallen und litten unter „Angst“ bis hin zur „Todesangst“ als Extremform. In drei der Mirakelbuchauswertungen wurde zudem je ein Fall des sog. „Pavor nocturnus“ aufgeführt, worunter das nächtliche furchtsame Aufschrecken eines Kindes unter Schreien verstanden wurde.

Im Hinblick auf die prozentuale Auftretenshäufigkeit innerhalb der Gruppe der psychischen Erkrankungen in den einzelnen Auswertungen führen erneut die Benediktbeuerer Mirakelbücher die Liste an. Insbesondere das Mirakelbuch aus den Jahren 1657 bis 1668 sticht mit einem prozentualen Anteil an „Angststörungen“ von 11,9% der 1077 Mirakel auffällig hervor. Der zweite Rang wird mit 3,8% der 26

Mirakel aus den Jahren 1603-1663 durch die gedruckte Version des "Bayerischen Pharos" von Bichler belegt. Dahinter folgt das gedruckte Bogenberger Mirakelbuch aus dem Jahr 1624 mit 2,9% der 35 Mirakel.

Auch unter den Mirakelbüchern mit den zahlenmäßig häufigsten Beispielen dominiert das handschriftliche Benediktbeurer Mirakelbuch aus den Jahren 1657 bis 1668 mit 128 der 1077 Mirakel die Liste der Top 3 in Altbayern. An zweiter Stelle folgt das handschriftliche Mirakelbuch „Ephemeris Mariano Taxensis“ der Wallfahrt Maria Stern in Taxa mit acht aus 4318 Mirakeln im Zeitraum von 1654 bis 1754. Rang drei belegt das handschriftliche Mirakelbuch der Föchinger Marienwallfahrt mit sieben Mirakeln in Verbindung mit „Angststörungen“ aus den 1127 Mirakeln der Jahre von 1770 bis 1790.

Betrachtet man die Entwicklung des Krankheitsclusters während der Untersuchungszeit, so wird ein sukzessiver Rückgang der Auftretenshäufigkeit der „Angststörungen“ erkennbar. 12,6% (140 aus 1114 Fällen) der Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen aus dem 17. Jahrhundert thematisierten „Angststörungen“, wohingegen im 18. Jahrhundert nur mehr 3,3% (14 aus 426 Fällen) dieser Kategorie zuzuordnen sind. Partiiell ist dieses Ergebnis auf die häufige Nennung im Mirakelbuch von Benediktbeuern (1657-1668) mit 128 Fällen zurückzuführen. Darüberhinaus ist jedoch auch eine Verringerung der Anzahl der Nennungen an anderen Wallfahrtsorten in der zweiten Hälfte der Untersuchungszeit beobachtbar. Die Vorkommenshäufigkeit der „Angststörungen“ sinkt von sieben der 13 Auswertungen des 17. Jahrhunderts auf Nennungen in lediglich drei der 18 Analysen des 18. Jahrhunderts. Insbesondere die Auftretenshäufigkeit des „(Er-)Schreckens“ als Krankheitsbild nimmt stark ab (-9,2%), wohingegen die Erkrankungen an „Furcht“ (-0,6%) nahezu konstant bleiben. Neu ist im 18. Jahrhundert die explizite Nennung des Pavor nocturnus (+0,5%) in zwei Mirakelbüchern. Dieser Rückgang der psychischen Erkrankungen aus dem Bereich der „Angststörungen“ ist vermutlich partiiell auch auf die allgemeinen gesellschaftlichen Rationalisierungstendenzen des 18. Jahrhunderts zurückzuführen, durch die diffusen Ängsten zunehmend weniger Raum gewährt wurde.

Sowohl in handschriftlichen als auch in gedruckten Mirakelbüchern gab es Fälle von „Angststörungen“ unter den Mirakeln in Verbindung mit psychischen Erkrankungen. In den Auswertungen der gedruckten Mirakelbücher ergab sich dabei mit einer Vorkommenshäufigkeit von 2,6% (7 aus 274 Fällen) ein prozentual geringerer Anteil im Vergleich zu den handschriftlichen Mirakelaufzeichnungen mit 6% (168 aus 2798 Fällen). Auch die Streuung erwies sich in den gedruckten Mirakelbüchern (mit 6 aus 15 Auswertungen) als weniger breit als in den ausgewerteten handschriftlichen Mirakelbüchern (mit 13 aus 26 Auswertungen). Dieses Ergebnis ist jedoch vor dem Hintergrund der stark reduzierten Anzahl von nur 274 Mirakeln in der Teilstichprobe der Auswertungen von ausschließlich gedruckten Mirakelbüchern mit gebührender Vorsicht zu interpretieren.

Betrachtet man die dreißig Mirakelbuchauswertungen der Vergleichsstichprobe, die ebenfalls zur Untersuchungszeit, jedoch außerhalb von Altbayern, verfasst wurden, so ergibt sich eine deutlich niedrigere Auftretensfrequenz der „Angststörungen“ unter den Mirakeln in Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen. Lediglich in einem halben Prozent (9 aus 1639 Fällen) der Mirakel wurden Krankheitsbilder aus diesem Bereich thematisiert. Demgegenüber steht jedoch eine ähnlich weite Verbreitung der „Angststörungen“ wie in Altbayern mit einer Vorkommenshäufigkeit in acht der dreißig Primär- und Sekundärauswertungen. Schließt man aus der Vergleichsgruppe die „Top 2“ Auswertungen aus, so ergibt sich mit 1,4% (7 von 490 Fällen) ein geringfügig höherer Wert, der jedoch nach wie vor deutlich unter den 5,5% der altbayerischen Analysen liegt. Außerhalb von Altbayern handelte es sich bei „Furcht“ und „(Er-)Schrecken“ somit offenbar um relativ seltene, jedoch durchaus allgemein bekannte Formen psychischer Erkrankungen.

3.2.6 „Dämonisches Wirken“ – „Anfechtung“ und „Besessenheit“

Die letzten beiden Krankheitscluster „Anfechtung“ und „Besessenheit“ werden aufgrund ihrer großen inhaltlichen Nähe in einem Kapitel zusammengefasst behandelt. Beide stellen für die Untersuchungszeit typische Formen psychischer Erkrankungen dar, die aus heutiger Perspektive Verständnisfragen aufwerfen. Die inhaltliche Konzeption von „Anfechtung“ und „Besessenheit“ basiert auf der kollektiven gesellschaftlichen Akzeptanz der Realexistenz des Teufels und anderer dämonischer Mächte. Dieser Tatbestand erscheint für den „modernen“ Menschen des 21. Jahrhunderts vielfach nur schwer nachvollziehbar, stellte im kulturellen Kontext des 17. und 18. Jahrhunderts jedoch einen festen Bestandteil der Wirklichkeit der Alltagswelt dar.⁶⁰⁴

Nach zeitgenössischer Auffassung wurden Personen, die unter „Anfechtungen“ litten, von Dämonen oder dem Teufel dazu verleitet, Taten mit negativen Auswirkungen auf sich selbst oder ihre Mitmenschen zu begehen. Es handelte sich bei den „Anfechtungen“ dabei stets um rein externale Beeinflussungsversuche, bei denen das betroffene Individuum seinen freien Willen behielt und selbst entscheiden konnte, ob es den „bösen Gedanken“⁶⁰⁵ (Zedler) nachgab. Unter „Besessenheit“ wurde dagegen eine vollständige internale Inbesitznahme eines Menschen verstanden.⁶⁰⁶ Die erkrankte Person wurde durch diese „Besitzung des Teuffels“⁶⁰⁷ (Zedler) zum willenlosen Werkzeug der dämonischen Mächte, ohne aktive Einflussmöglichkeit auf ihr Verhalten.

Beide Formen psychischer Erkrankungen werden in diesem Kapitel vertieft betrachtet, wobei zunächst auf die exogene „Anfechtung“ eingegangen wird, bevor die endogene „Besessenheit“ als Extremform psychischer Erkrankungen unter

⁶⁰⁴ Vgl. hierzu auch die ähnlich gelagerten Ausführungen zur kulturellen Möglichkeit eines direkten Eingreifens einer transzendenten Macht in den historischen Alltag in Kapitel 2.2.3 „Wallfahrtswesen – die gesellschaftliche Wirklichkeit der Wunder“.

⁶⁰⁵ O.V.: Anfechtung, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Supplement s1, S.738..

⁶⁰⁶ Vgl. hierzu Bernd J. Claret/ Peter Dinzelsbacher/ Walter Kirchschräger u.a.: Besessenheit, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.2 Barclay bis Damodos. Freiburg 1995³, Sp.312 sowie Josef Hanauer: Wunder oder Wundersucht? Erscheinungen, Visionen, Prophezeiungen, Besessenheit. Aachen 1992², S.69.

⁶⁰⁷ O.V.: Besitzung des Teuffels, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 3, S.764.

übernatürlichem Einfluss analysiert wird. Abschließend wird im dritten Unterabschnitt die kulturelle Möglichkeit von „Anfechtungen“ und „Besessenheit“ zur Untersuchungszeit diskutiert.

3.2.6.1 Externale „Anfechtung“

Im Christentum war der Gläubige, analog dem Vorbild Jesus Christus, seit jeher den Anfechtungen des Teufels ausgesetzt, die zugleich als gottgewollte Prüfungen oder Strafen verstanden wurden.⁶⁰⁸ Auch Zedlers Universallexicon versteht unter einer „Anfechtung“ eine „Versuchung und Prüfung“⁶⁰⁹, die „theils menschlich, (...) theils aber gar teuflisch“⁶¹⁰ sein kann. Die erkrankten Personen litten unter optischen, akustischen und sensorischen Halluzinationen, die ihnen das Gefühl vermitteln, der Teufel, respektive die Dämonen, würden sie attackieren und versuchen sie zu Sünden zu verleiten.⁶¹¹ Die betroffenen Individuen zeigten während der „Anfechtungen“ auch körperliche Symptome wie Sprachstörungen, Krämpfe, Ohnmachten und Angstzustände.⁶¹² Gemäß der historischen Krankheitskonzeption behielten die erkrankten Personen während der „Anfechtungen“ ihren freien Willen. In Konsequenz wurde es ihrer persönlichen Charakter- und Glaubensstärke zugeschrieben, ob sie den externalen Beeinflussungsversuchen standhielten. Im Zentrum der „bösen Gedanken“⁶¹³ (Zedler), welche die „Angefochtenen“ überfielen, standen als größtmögliche Sünden die Versuchung zum Selbstmord sowie zum Mord an den Mitmenschen. So wurde beispielsweise Christina Egerdacher im Jahr 1624 „vom boesen Feind zuverzweyflen/ sich und andere zuermoerden/ stets

⁶⁰⁸ Vgl. Wolfgang Weber: Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozess des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Historische Forschung 17 (1990), S.160.

⁶⁰⁹ O.V.: Anfechtung, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Supplement s1, S.738..

⁶¹⁰ O.V.: Anfechtung, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Supplement s1, S.738.

⁶¹¹ Vgl. Josef Hanauer: Wunder oder Wundersucht? Erscheinungen, Visionen, Prophezeiungen, Besessenheit. Aachen 1992², S.64.

⁶¹² Vgl. Raymond Klibansky/ Erwin Panofsky/ Fritz Saxl: Saturn und Melancholie: Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Frankfurt a.M. 1990, S.138.

⁶¹³ O.V.: Anfechtung, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Supplement s1, S.738.

angetrieben“⁶¹⁴. Ähnlich erging es Caspar Spartl aus Steinhöring, über den ein Mirakelbucheintrag aus Tuntenhausen aus dem Jahr 1642 berichtet, er sei „fuenff Jahr lang fast ohne underlaß vom teufel angefochten worden/ insonderheit mit disem eingeben/ er solle sich sampt Weib und Kind ermoerden und umbbringen“⁶¹⁵ Auch Maria Schneberger aus Böhmen war im Jahr 1687 etliche Wochen mit „verzweiffelter Anfechtung“ beschwert, so dass sie sich selbst und anderen das Leben nehmen wollte.⁶¹⁶

Bei der teuflischen Versuchung zu Sünde und Selbstmord handelte es sich um einen in der historischen Gesellschaft weit verbreiteten und allgemein akzeptierten Topos.⁶¹⁷ Nach Eric H. C. Midelfort waren insbesondere stark religiöse Personen von dämonischen „Anfechtungen“ betroffen.⁶¹⁸ In den Mirakelbüchern tritt „der“ Teufel mehrfach in Persona als Verführer zum Selbstmord auf wie beispielsweise in einem Neukirchener Mirakel aus dem Jahr 1775. In dem von Rudolf Kriß ausführlich wiedergegebenen Mirakelbericht erscheint einer schwermütigen Person „ein unbekannter, gering gekleideter Mann im Haus, mit einem Strick in der Hand und sagt ihr: 'Warum magst Du dich so quälen lassen von Deinen Gedanken? Nimm diesen Strick, erhänge dich, so bist Du davon befreit!'“⁶¹⁹ Als die erkrankte Person ein Gelübde zur Muttergottes von Neukirchen beim Heiligen Blut ablegt, verschwindet der Mann vor ihren Augen. Analog zu dem aktiven Part des Teufels und der Dämonen berichten die Mirakelbuchautoren vereinzelt auch von einem direkten Eingreifen der übernatürlichen, göttlichen Sphäre in das Handlungsgeschehen. Der Teufel als Verführer zum Selbstmord hatte beispielsweise auch Hans Kupff aus Oberndorf im Jahr 1626 „dermassen (...) umbgetriben/ und zur

⁶¹⁴ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.16.

⁶¹⁵ J. Vogt ebd., S.18.

⁶¹⁶ Zit. nach: Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.8.

⁶¹⁷ Vgl. exemplarisch: Geiger: Selbstmörder, in: Hoffmann- Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VII Pflügen – Signatur . Berlin/ Leipzig: 1935/36, Sp.1628; MacDonald, Michael: Suicidal Behaviour. Social Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.626 oder Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.80.

⁶¹⁸ „Ordinary people also experienced demonic obsessions when their piety drove them to desire death (...) Suicidal demonomania especially afflicted the pious“ (Erik H.C. Midelfort: A History of Madness in Sixteenth-Century Germany. Stanford 1999, p.78).

⁶¹⁹ Zit. nach: Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955, S.215.

verzweyflung geraizt/ daß man ihne sibem gantzer Jahr/ auch ein kurze Zeit nit sicher dorffte allein lassen.“⁶²⁰ „Dann als er ainsmals zu Nachts auß dem Hauß geloffen/ und auß verzweyflung mit geknipfftem hemmet umb den Hals an einem Zaunstecken schon gehangen/ schier erschwarzet“⁶²¹, erscheint dem Bauern das Gnadenbild von Tuntenhausen, das ihn kräftig ohrfeigt. Als Dank für die lebensrettende Marienvision brachte Hans Kupff den Strick am Wallfahrtsort Tuntenhausen als Opfertgabe dar.

Bei der Bildung des Clusters „Anfechtung“ wurden, wie auch in den anderen Krankheitsclustern, verwandte Krankheitsbezeichnungen unter inhaltlichen Gesichtspunkten zu einem kohärenten semantischen Gewebe kombiniert. Am weitesten verbreitet in den Mirakelbucheinträgen und –auswertungen sind Nennungen aus dem semantischen Feld der „Anfechtung“ (16 Fälle in 10 Auswertungen). Die Votanten wurde vom „Teufel angefochten“, erlitten „teuflische Anfechtungen“ oder „schwere und erschröckliche Anfechtung von dem bösen Feindt“, wurden „vom bösen Feind umbgetriben und zur verzweyflung geraizt“ oder „schier biß zur beraubung ihrer Vernunfft angefochten“. In insgesamt 27 Fällen aus drei Auswertungen berichten die erkrankten Personen von Teufel, Geister- oder Dämonenerscheinungen. Die „bösen Gedanken“⁶²², die Zedler als charakteristisch für „Anfechtungen“ anführt, werden lediglich in einem handschriftlichen Mirakelbuch aus Benediktbeuern (1657-1668) explizit genannt, hier jedoch in 58 Fällen. Zahlreiche Mirakelberichte (32) verweisen auf gescheiterte Selbstmordversuche der Votanten, in drei weiteren Mirakeln der Wallfahrt Grafrath wird für andere ausgestandene Versuchungen gedankt.

Berichte in Zusammenhang mit „Anfechtungen“ stellen insgesamt 0,8% der Mirakel aus den altbayerischen Mirakelbüchern des 17. und 18. Jahrhunderts dar. Betrachtet man lediglich die Fälle von psychischen Erkrankungen in den altbayerischen Mirakelbüchern, so entfallen 4,3% (136 aus 3178 Fällen) auf das Cluster

⁶²⁰ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.13.

⁶²¹ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.13.

⁶²² O.V.: Anfechtung, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universalexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Supplement s1, S.738.

„Anfechtungen“. Mit Vorkommnis in 19 von 48 Primär- und Sekundärauswertungen (40%) waren „Anfechtungen“ als Krankheitsbild im altbayerischen Raum zur Untersuchungszeit weit verbreitet. Bereinigt man das Ergebnis um die beiden Mirakelbuchauswertungen mit der größten Anzahl an psychischen Erkrankungen, den Mirakelbüchern von Benediktbeuern (1657-1668) und Bettbrunn (1650-1768), so sinkt der Wert auf 1,9% (35 aus 1863 Fällen) ab. Dieser signifikante Rückgang um 2,4% wird durch die starke Dominanz des handschriftlichen Mirakelbuchs aus Benediktbeuern aus den Jahren 1657 bis 1668 hervorgerufen, in dem 101 der 1077 Mirakel in Verbindung mit „Anfechtungen“ stehen. Mit großem Abstand belegen dahinter die handschriftlichen Mirakelbücher aus Pürten (1653-1710) mit sieben aus 226 Mirakeln und Neukirchen (1604 bis 1796) mit vier der 1240 Mirakel die Ränge zwei und drei.

Betrachtet man die prozentuale Auftretenshäufigkeit innerhalb der Gruppe der psychischen Erkrankungen, so stammen die drei Mirakelbücher mit den höchsten prozentualen Anteilen an „Anfechtungen“ unter den Mirakeln aus Benediktbeuern. Mit 12,5% der 24 Mirakel führt das gedruckte Mirakelbuch aus dem Jahr 1740 die Liste an, gefolgt von dem handschriftlichen Mirakelbuch (1657 bis 1668) mit 9,4% der 1077 Mirakel und dem gedruckten „Bayerischen Pharos“ von Bichler (1603 bis 1663) in dem 7,7% der 26 Mirakel „Anfechtungen“ thematisieren.

Der Blick auf die Entwicklung der Auftretenshäufigkeit im 17. versus 18. Jahrhundert in Altbayern ist ebenfalls durch die hohe Anzahl an Fällen aus Benediktbeuern geprägt. Im 17. Jahrhundert stammen 9,6% (107 aus 1114 Fällen) der Mirakel aus dem Bereich der „Anfechtungen“. Im 18. Jahrhundert ist ein Rückgang um 7,7% auf 1,9% (8 aus 426 Fällen) zu verzeichnen. Dieser Wert ist durch das Abebben der Beliebtheit der Anastasia-Wallfahrt in Benediktbeuern zu erklären. Er befindet sich auf dem Niveau der Auftretenshäufigkeit von „Anfechtungen“ in Altbayern ohne die beiden „Top 2“ Auswertungen mit den meisten Einträgen. Dennoch kann vorsichtig ein Rückgang der „Anfechtungen“ während des Untersuchungszeitraums angenommen werden, da auch die Verbreitungsdichte von 38% (5 aus 13 Auswertungen) im 17. Jahrhundert auf 27% (5 aus 18 Auswertungen) im 18. Jahrhundert abnimmt.

Auffällige Unterschiede zwischen der Anzahl der Nennungen in gedruckten und handschriftlichen Mirakelbüchern sind hingegen nicht beobachtbar. In den handschriftlichen Mirakelbüchern behandeln durchschnittlich 4,4% (123 aus 2798 Fällen) der Mirakel „Anfechtungen“, unter den gedruckten Mirakelbüchern sind es 4% (11 aus 274 Fällen). Die Verbreitungsdichte liegt in den gedruckten Mirakelbüchernanalysen mit 46% (7 aus 15 Auswertungen) etwas über den Streuwerten der handschriftlichen Mirakelbücher mit 38% (10 aus 26 Auswertungen).

Außerhalb des altbayerischen Untersuchungsgebietes ergibt sich für die Vergleichsgruppe mit einer Auftretenshäufigkeit von 2% (32 aus 1639 Fällen) ein ähnliches Bild wie in Altbayern nach Eliminierung der „Top 2“ Mirakelbuchauswertungen mit den höchsten Fallzahlen. Die Verbreitungsdichte liegt mit 40% (Vorkommen in 12 der 30 Primär- und Sekundärauswertungen) ebenfalls auf gleichem Niveau wie in Altbayern.

Da sich in den beiden Mirakelbüchern mit den höchsten Fallzahlen keine Nennungen von „Anfechtungen“ finden, steigt der prozentuale Anteil nach Ausschluss der „Top 2“ Auswertungen signifikant auf 6,5% (32 aus 490 Fällen) an. Dieser Wert liegt deutlich über dem altbayerischen Ergebnis von anteilig 4,3% mit und 1,9% ohne „Top 2“ Auswertungen, ist jedoch aufgrund der geringen verbleibenden Fallzahl vorsichtig zu interpretieren.

Externale, dämonische „Anfechtungen“ waren zur Untersuchungszeit eine Krankheitsbedrohung, von der Votanten an zahlreichen Wallfahrtsorten berichteten. Die Fälle traten zwar primär vereinzelt auf, jedoch mit ~40% in relativ weiter Verbreitung. Entsprechend der Natur der Quelle gingen nur Fälle von „Anfechtungen“ in die Mirakelbücher ein, in denen die erkrankten Personen den Versuchungen zum Mord oder Selbstmord entweder widerstanden hatten oder doch zumindest niemand zu Schaden kam. Da allein im Zeitraum von 1610 bis 1670 über 300 Suizidfälle in Altbayern auf obrigkeitliche Anordnung hin untersucht wurden, lag die Dunkelziffer für Selbstmordversuche – mit oder ohne Verbindung zum Krankheitscluster

„Anfechtungen“ – vermutlich deutlich höher.⁶²³ Suizidversuche waren zur Untersuchungszeit strafbar, weshalb vermutlich auch öfters versucht wurde, die Tat übernatürlicher Fremdeinwirkung zuzuschreiben, um durch diese Rationalisierung und Verantwortungsübertragung weltlichen Sanktionen zu entgehen.⁶²⁴ Es ist davon auszugehen, dass die Bandbreite der an den Wallfahrtsorten berichteten dämonischen „Anfechtungen“ sehr groß war. Das Spektrum der Mirakelberichte reicht von Fällen, in denen bereits der Gedanke, sich das Leben zu nehmen, als teuflische Eingebung gewertet wurde, bis hin zu Erkrankungen mit starken Halluzinationen und Wahnvorstellungen. Eine weitere Extremform psychischer Erkrankungen, die nach historischer Auffassung in Verbindung mit dämonischem Einwirken stand, wird im folgenden Kapitel zum Thema „Dämonische Besessenheit“ behandelt.

3.2.6.2 Internale „dämonische Besessenheit“

„Ungleich schlimmer als eine dämonische Anfechtung erscheint die Besessenheit“⁶²⁵, konstatiert Josef Hanauer. Nach zeitgenössischer Vorstellung wurde unter „dämonischer Besessenheit“ die vollständige internale Besitzergreifung einer Person durch supranaturale Kräfte ohne deren Zustimmung verstanden.⁶²⁶ Das erkrankte Individuum verlor dabei seinen freien Willen und war dem ihm innewohnenden, dämonischen Wesen hilflos ausgeliefert. Es fand eine vorübergehende personelle Entfremdung statt, während der die eigene Persönlichkeit zugunsten einer ungewollten „Subjektsidentität mit der dämonischen Macht“⁶²⁷ (Daxelmüller) zurückgedrängt wurde. Die Besessenheitskonzeption basierte auf der gesellschaftlich anerkannten Überzeugung, dämonische Wesen könnten direkt von

⁶²³ Vgl. David Lederer: *The Dishonorable Dead: Perceptions of Suicide in Early Modern Germany*, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine/ Tlusty, Ann B. (Hg.): *Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen.* (= *Colloquia Augustana* 8) Berlin 1998, S.355.

⁶²⁴ Vgl. hierzu auch die Ausführungen zum Thema Selbstmord in Verbindung mit Gemütskrankheiten in Kapitel 3.2.4.

⁶²⁵ Josef Hanauer: *Wunder oder Wundersucht? Erscheinungen, Visionen, Prophezeiungen, Besessenheit.* Aachen 1992², S.68.

⁶²⁶ Die hier gewählte Besessenheitsdefinition basiert auf den folgenden Quellen: Bernd J. Claret/ Peter Dinzelsbacher/ Walter Kirchschräger u.a.: *Besessenheit*, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd.2 Barclay bis Damodos. Freiburg 1995³, Sp.312-318; Christoph Daxelmüller: *Besessenheit*, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): *Enzyklopädie des Märchens*, Bd.2 Bearbeitung – *Christusbild*, Berlin und New York 1979, Sp.195-205; Josef Hanauer: *Wunder oder Wundersucht? Erscheinungen, Visionen, Prophezeiungen, Besessenheit.* Aachen 1992², S.69 oder Eduard Stemplinger: *Besessenheit*, in: Hoffmann-Krayer, E[duard]/ Bächtold- Stäubli, Hanns: *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*. Bd.I Aal bis Butzemann. Berlin/ Leipzig 1927, Sp.1151-1152.

⁶²⁷ Christoph Daxelmüller: *Besessenheit*, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): *Enzyklopädie des Märchens*, Bd.2 Bearbeitung – *Christusbild*, Berlin und New York 1979, Sp.198.

Menschen Besitz ergreifen.⁶²⁸ Mit der Klassifikation von Besessenheit als Sonderform einer Erkrankung ging ein Verständnis von Krankheit „als abgrenzbarer, dem Körper fremder Wesenheit“⁶²⁹ einher. Auf diesem Weg wurde es möglich, die psychische Erkrankung zu objektivieren und dem Erkrankten durch die Loslösung von seiner Person eine Rückkehr in die Gesellschaft nach Ende der Krankheitsperiode zu ermöglichen.

In Zedlers Universallexicon wird die „dämonische Besessenheit“ in dem Artikel „Besitzung des Teuffels“⁶³⁰ als „derjenige Zustand eines Menschen, da der Teuffel in seinen Leib würcket und wunderbare Dinge hervor bringet“⁶³¹ umschrieben. Die internale „Besessenheit“ einer Person war für ihr soziales Umfeld an ihrem Habitus erkennbar. Aufgrund ihres übernatürlichen Ursprungs war bei Verdacht auf „Besessenheit“ zur Untersuchungszeit eine intensive diagnostische Prüfung erforderlich. Im Fokus der Analyse stand das Vorliegen von drei im Rituale Romanum⁶³² klar definierten und allgemein anerkannten Krankheitssymptomen. Die „Besessenen“ konnten ihnen zuvor unbekannte Sprachen verstehen und sprechen, verfügten über hellseherische Fähigkeiten oder über ihre körperliche Konstitution übersteigende physische Kräfte.⁶³³ In Abhängigkeit von dem Untersuchungsergebnis

⁶²⁸ Vgl. Eduard Stemplinger: Besessenheit, in: Hoffmann-Krayer, E[duard]/ Bächtold- Stäubli, Hanns: Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens. Bd.I Aal bis Butzemann. Berlin/ Leipzig 1927, Sp.1151.

⁶²⁹ Michael Stolberg: Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit. Köln 2003, S.39.

⁶³⁰ O.V.: Besitzung des Teuffels, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 3, S.764.

⁶³¹ O.V.: Besitzung des Teuffels, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 3, S.764.

⁶³² Das Rituale Romanum ist ein katholisches Ritualbuch, das erstmals im Jahr 1614 erschienen ist. Es enthält Anweisungen für Priester, wie liturgische Feiern und Handlungen nach dem Willen der katholischen Kirche durchzuführen sind. Neben anderen Benediktionen beinhaltet es auch Vorschriften für die Durchführung des rituellen Exorzismus. Das Rituale Romanum legt explizit fest, dass die Geistlichen, wenn sie um die Durchführung eines Exorzismus gebeten wurden, zunächst sorgfältig prüfen mussten, ob die erkrankte Person besessen war oder an einer natürlichen Krankheit litt. Als Hilfestellung wurden deshalb Kennzeichen für Besessenheit im letzten Kapitel des Rituale Romanums aufgeführt.

(Vgl. hierzu Christoph Kürzeder: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Regensburg 2005, S.61; Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit: Eine Einführung, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.10 sowie die Ausführungen zum Exorzismus in Kapitel 5.2.1 „Die Kraft des Wortes“).

⁶³³ Für vertiefte Informationen über die Kennzeichen der Besessenheit siehe: Gabriele Amorth: Exorzisten und Psychiater. Anhang: Das neue Römische Rituale über Exorzismus. Stein am Rhein 2002, S.218; Rainer Beck: Mäuselmacher oder die Imagination des Bösen. Ein Hexenprozess 1715-1723. München 2012², S.444 f.; Bernd J. Claret/ Peter Dinzelsbacher/ Walter Kirchschräger u.a.: Besessenheit, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.2 Barclay bis Damodos. Freiburg 1995³, Sp.316; Regine Grube-Verhoeven: Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in: Bausinger, Hermann (Hg.): Zauberei und Frömmigkeit. (= Volksleben 13) Tübingen 1966, S.19; Herbert Haag: Vor dem Bösen ratlos? München 1978, S.168; Josef Hanauer: Wunder oder Wundersucht? Erscheinungen, Visionen, Prophezeiungen, Besessenheit. Aachen 1992², S.71; Adolf Rodewyk: Der Exorzismus nach der Lehre und den Erfahrungen der Kirche, in: Elisabeth Becker (Hg.): Der Exorzismus der Kirche unter Beschuß?. Stein am Rhein 1995, S.11f.; Martin Scharfe: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln 2004, S.180; Heinz Schott/ Rainer Tölle: Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen. München 2006, S.23; Georg Siegmund (Hg.): Der Exorzismus der

fiel die daran anschließende Behandlung in das Aufgabengebiet der weltlichen Ärzte oder der geistlichen Priester.

Auch Zedler führt in seinem Lexikon die Kriterien des *Rituale Romanum* als zentrale Identifikationsmerkmale für Besessenheit auf: „die eigentlichen Kennzeichen einer wahrhaftigen Besetzung sind diese, wenn der Besessene Dinge redet, die er nicht gelernt, und zukünftige Zufälle vorhersaget, von welchem allen er aber dennoch hernachmahls nichts weiß, wenn der Paroxysmus vorüber; ferner, wenn man eine übernatürliche Stärke an einem solchen befindet, welche weder mit der ordentlichen Natur derer Menschen, noch des Besessenen übereinstimmt.“⁶³⁴ Konstituierend für die „dämonische Besessenheit“ waren somit extreme körperliche und/oder mentale Zustände, wobei das gleichzeitige Auftreten mehrerer Symptome als Verstärkung der Diagnose angesehen wurde. Dieser anerkannte Kodex an Besessenheitsmerkmalen konnte durch eine Reihe von Sekundärmerkmalen ergänzt werden. Hierunter sind insbesondere eine starke Aversion gegen alles Religiöse sowie körperliche Anfälle und das Erbrechen von spitzen oder scharfen Gegenständen zu betonen.⁶³⁵ Die Besessenheitssymptome wurden über den auf die Priester beschränkten Leserkreis des *Rituale Romanum* hinaus durch den Druck von umfangreichen Flugschriften einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht.⁶³⁶

Die Besessenheitsfälle in den altbayerischen Mirakelbüchern des 17. und 18. Jahrhunderts wurden häufig nur sehr vage beschrieben. Ein Beispiel für eine typische Formulierung liefert das Tuntenhausener Mirakelbuch, das von Probst Christian Scheuchenstuel im Jahr 1646 herausgegeben wurde. Es beinhaltet ein

Katholischen Kirche. Authentischer lateinischer Text nach der von Papst Pius XII. erweiterten und genehmigten Fassung mit deutscher Übersetzung. Stein am Rhein 1989², S.17-19; Keith Thomas: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London 1980, S.480 sowie Hans de Waardt: *Dämonische Besessenheit: Eine Einführung*, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): *Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens*. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.10.

⁶³⁴ O.V.: *Besitzung des Teuffels*, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): *Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste*, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 3, S.764.

⁶³⁵ Vgl. hierzu Gabriele Amorth: *Exorzisten und Psychiater. Anhang: Das neue Römische Rituale über Exorzismus*. Stein am Rhein 2002, S.107f.; Bernd J. Claret/ Peter Dinzelbacher/ Walter Kirchschräger u.a.: *Besessenheit*, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd.2 Barclay bis Damodos. Freiburg 1995³, Sp.316; Martin Scharfe: *Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur*. Köln 2004, S.180; Keith Thomas: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London 1980, S.480 sowie Hans de Waardt: *Dämonische Besessenheit: Eine Einführung*, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): *Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens*. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.11.

⁶³⁶ Vgl. Ursula-Maria Krah: „Vom boesen Feindt/ dem Teuffel/ eingenommen...“. Das Motiv der Besessenheit in Flugschriften der Frühen Neuzeit, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): *Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens*. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, speziell S.163 und S.168.

Mirakel aus dem Jahr 1624, in dem es über die fünfzehnjährige Weberstocher Margaretha heißt, sie „erzaigte sich fünff Wochen lang/ in allen ihren Reden und Geberden/ als wann sie vom bösen Geist besessen und gequelt were“⁶³⁷. Ausführliche Schilderungen der Symptomatik stellten hingegen die Ausnahme dar.⁶³⁸ Die Ursache hierfür könnte ein bewusster Verzicht der Priester auf Details sein, um möglichen Simulanten vorzubeugen. Eventuell könnte eine Rolle gespielt haben, dass ein Fall mit zunehmendem Detaillierungsgrad auch angreifbarer wurde. Vielleicht waren die Kennzeichen der Besessenheit jedoch so weit verbreitet, dass es schlicht keiner zusätzlichen Beschreibung bedurfte. Die historischen Beweggründe waren hierbei vermutlich von Autor zu Autor sehr verschieden.

Interessanterweise nehmen die altbayerischen Mirakelbücher kaum Bezug auf die Besessenheitskriterien des *Rituale Romanum*. Glossolie oder hellseherische Fähigkeiten werden nicht explizit erwähnt, lediglich ungewöhnliche körperliche Kräfte werden mehrfach als Kennzeichen der Besessenheit aufgeführt. Heftige Anfallsattacken sowie eine starke Aversion gegen religiöse Gegenstände und Handlungen wurden hingegen öfters von den geistlichen Autoren beschrieben, obwohl sie nach zeitgenössischer Logik streng genommen nur Sekundärmerkmale darstellten. Im Tuntenhausener Mirakelbuch ist beispielsweise in einem Mirakel aus dem Jahr 1601 von einer Frau die Rede, die „allem ansehen nach/ von dem boesen Feind besessen gewesen [ist; U.R.]/ welches auß ihrem toben und wueten genugsamb zuerkennen war“⁶³⁹. Über drei besessene Mädchen aus Kollbach heißt es im Weißlinger Mirakelbuch, die Kinder wollten „nit allein nichts geweihtes auf dem Leib gedulden“, mussten von fünf Erwachsenen gehalten werden und versetzen ihren Eltern „zümbliche Maultaschen“.⁶⁴⁰ Zur Wieskirche kam im Jahr 1745 Barbara

⁶³⁷ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weihenhorn: 2002, S.15.

⁶³⁸ In Kapitel 4 „Porträts des Irrsinns“ werden unter Zuhilfenahme weiterer archivalischer Quellen zwei Besessenheitsfälle ausführlich rekonstruiert.

⁶³⁹ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weihenhorn: 2002, S.19.

⁶⁴⁰ Vgl. Robert Böck: Die Sankt- Notburga- Wallfahrt in Weißling und ihr Mirakelbuch (1749-1796) im Rahmen der Gesamtentwicklung des Notburga-Kultes, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2003, S.84.

Heringer aus der Herrschaft Hochenschwangau, die „vom bösen Feind regieret“⁶⁴¹ wurde. Die Frau wollte während ihrer Besessenheit „von keiner Andacht, auch von keinem Heiligen, so gar von der täglichen Nahrung (welche ihr mit besonderem Gewalt beygebracht werden müßte) (...) weder wissen noch hören.“⁶⁴²

Die Nähe der Symptomatik der Besessenheit zu anderen psychischen Erkrankungen wird anhand der zahlreichen Querverweise in Zedlers Universallexicon deutlich. Im Artikel „Obsessus“ merkt er an: „Bey dem bösen Wesen und der Raserey hat es oftmals auch das Ansehen, als ob die Patienten von dem Teufel besessen wären“⁶⁴³. Zedler betonte damit die Parallelität der Symptomatik zwischen der dämonischen Besessenheit und den zeitgenössischen Krankheitsbildern der Epilepsie und der Unsinnigkeit sowie der Tobsucht als ihrer Extremform. Trotz dieser Ähnlichkeit wurde die „Besessenheit“ als Sonderform einer psychischen Erkrankung betrachtet.⁶⁴⁴ Die konzeptionelle Trennung zwischen dämonischer „Besessenheit“ und dem Gros der psychischen Erkrankungen natürlichen Ursprungs besteht bereits mindestens seit dem frühen 15. Jahrhundert.⁶⁴⁵ Es wurden primär Verhaltensweisen als Symptome dämonischer Besessenheit interpretiert, die, analog den Kriterien des Rituale Romanums, die Grenzen der physischen, mentalen oder soziokulturellen Kapazität der erkrankten Person überschritten.⁶⁴⁶ Dass die Differenzierung zwischen „Besessenheit“ und anderen psychischen Erkrankungen in der Praxis dennoch

⁶⁴¹ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberr=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allgütigste Gott in einer Bildnuß Deß gezeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.170.

⁶⁴² Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberr=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allgütigste Gott in einer Bildnuß Deß gezeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.170.

⁶⁴³ O.V.: Obsessus, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 25, S.158.

⁶⁴⁴ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Aline Steinbrecher für die Schweiz. (Vgl. Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.77). Analog betrachtet auch Michael McDonald "Besessenheit" als Sonderform einer psychischen Erkrankung. (Vgl. Michael MacDonald: Witchcraft and Hysteria in Elizabethan London. Edward Jorden and the Mary Glover Case. London/ New York 1991, S.xxxvi).

⁶⁴⁵ Belege hierfür finden sich beispielsweise in den Schriften des Dominikaners Johannes Nider (um 1380-1438), der im 5. Buch des Formicarius betont, dass Geisteskrankheit mit Besessenheit nicht gleichzusetzen sei. (Vgl. hierzu Christoph Daxelmüller: Besessenheit, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd.2 Bearbeitung – Christusbild, Berlin und New York 1979, Sp.199; Harry Kühnel: „... beraubt... seiner synne und vernunft.“ Geisteskrankheit und Wallfahrt, in: Verein Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum (Hg.): Festschrift für Erich Egg zum 70. Geburtstag. (= Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum 70) Innsbruck 1990, S.124 sowie Eduard Stemplinger: Besessenheit, in: Hoffmann-Krayer, E[duard]/ Bächtold- Stäubli, Hanns: Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens. Bd.I Aal bis Butzemann. Berlin/ Leipzig 1927, Sp.1151).

⁶⁴⁶ Vgl. Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit: Eine Einführung, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.11.

häufig nicht einfach war, belegen diverse Beispiele aus den Mirakelbüchern. Die Linzer Kürschnerin Maria Koller war etwa im Jahr 1705 in „eine solche Melancholey“ geraten, dass sie „glauben musste, sie sei vom Teufel besessen, was ihr ganze 5 Jahr lang von Geistlichen und Weltlichen ausgeredet wurde, aber ohne Erfolg für sie.“⁶⁴⁷ Das Mirakelbuch der Benediktinerabtei St. Georgenberg bei Schwaz berichtet im Jahr 1756 ebenfalls von einem mit diagnostischer Unsicherheit behafteten Besessenheitsfall. Der Bauer Jacob Strötter aus dem Alpbach Tal „führte seine Tochter mit allen Vertrauen auf/ Sct. Georgenberg, von welcher man nit wuste, ob sie/ von einem bösen Geist besessen oder sonst von Sinnen/ seye. Alle Speis, so sie asse, brache von ihr, sie ware/ untauglich zu aller Arbeit, sie verkerte die Augen/ und name solhe Stöllung des Leibs an, daz alle An/ wesente erschrakhen.“⁶⁴⁸ Rudolf Kriß erwähnt eine Votivtafel in der Bergkirche von Ettenberg im Berchtesgadener Land aus dem Jahr 1757. Die Tafel wurde von „Johann Himbwinkler von Thalgey“ gestiftet, der „ganze 12 Jahr von einem bösen Geist besessen gewest, so aber niemand erkennen konnte, (...) vermeinte, es sei die Frais“⁶⁴⁹. Wilhelm Theopold greift deshalb zu kurz, wenn er schreibt: „Das einfache Volk erblickte im Wahnsinn nichts anderes als die Besessenheit“⁶⁵⁰ Es ist vielmehr auf Basis der Mirakelbuchauswertungen davon auszugehen, dass zur Untersuchungszeit über alle Bevölkerungsschichten hinweg zwischen dämonischer „Besessenheit“ und anderen psychischen Erkrankungen klar differenziert wurde.

Eine andere in der wissenschaftlichen Fachliteratur weit verbreitete Fehlannahme besteht in der mangelnden Abgrenzung zwischen „Besessenen“ und „Hexen“. Von Vertretern eines psychologisch-psychiatrischen Ansatzes wird bis in die Gegenwart immer wieder versucht, die Verurteilten der Hexenprozesse sowie teilweise auch deren Verfolger als psychisch krank zu klassifizieren.⁶⁵¹ Diese Thesen basieren

⁶⁴⁷ Zit. nach Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.37.

⁶⁴⁸ Wolfgang Ingenhaeff-Berenkamp: Wallfahrt St. Georgenberg. Über Gebetserhörungen, Mirakelgeschehen und Gnadenerweise. Schwaz 1986, S.163.

⁶⁴⁹ Zit. nach Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadestätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.289.

⁶⁵⁰ Wilhelm Theopold: Votivmalerei und Medizin. Kulturgeschichte und Heilkunst im Spiegel der Votivmalerei. München 1981², S.118.

⁶⁵¹ Veronika Schuchter postuliert beispielsweise noch in ihrer im Jahr 2009 erschienenen Arbeit zum Thema „Wahnsinn und Weiblichkeit“: „Die Geschichte des weiblichen Wahnsinns ist untrennbar mit der Diffamierung und Ermordung von Frauen während der Inquisition verbunden“ (Veronika Schuchter: Wahnsinn und Weiblichkeit. Motive in der Literatur von William Shakespeare bis Helmut Krausser. Marburg 2009, S.13). Nach Ansicht von Schuchter „fielen dem Hexenwahn auch zahlreiche

historisch vermutlich auf den Versuchen der Gegner der Hexenverfolgung, die beschuldigten Personen in die Nähe von psychisch Erkrankten zu rücken, um sie so vor Strafverfolgung zu schützen.⁶⁵² Derartige Ansätze werden von der Mehrheit der internationalen Wissenschaftsgemeinde jedoch seit Langem ablehnend behandelt.⁶⁵³ Otto Snell bemerkte bereits im Jahr 1891, dass „keine spätere Untersuchung etwas an dem Satze ändern wird, es seien Geisteskranke nur in verschwindend kleiner Zahl den Hexenprozessen zum Opfer gefallen“⁶⁵⁴. Nicholas P. Spanos bezeichnet derartige Theorien trotz ihrer Langlebigkeit und Beliebtheit sogar als „völlig inadäquat“⁶⁵⁵.

Tatsächlich gab es während der Untersuchungszeit eine klare konzeptionelle Trennung zwischen „Hexen“ und „Besessenen“ sowie anderen psychisch kranken Personen. Entscheidendes Kriterium war dabei, dass die Besessenheit unfreiwillig erfolgte, wohingegen die Hexe aus freiem Willen einen Pakt mit dem Teufel einging. Folglich wurden „Hexen“ als Kriminelle betrachtet und strafrechtlich verfolgt, wohingegen die „Besessenen“ als psychisch krank und therapiebedürftig angesehen wurden.⁶⁵⁶ Eine Fehldiagnose konnte sogar rechtliche Konsequenzen für die Verantwortlichen nach sich ziehen, wie beispielsweise im Fall eines fünfzehnjährigen Mädchens, das im Jahr 1701 auf den Münchowschen Gütern in der Uckermark als Hexe hingerichtet wurde. Die ursprüngliche Untersuchung, auf der das Urteil basierte, wurde durch die Universität Greifswald durchgeführt. Im Nachgang zweifelte das Gutachten des Hoffiskals die Diagnose jedoch an und erklärte die

Frauen zum Opfer, die offensichtlich physisch oder psychisch krank waren. So können viele Anzeichen der Besessenheit, die wir aus den erhaltenen Protokollen der Inquisitoren kennen, nach heutigem Stand der Medizin eindeutig bestimmten Krankheiten, wie etwa der Epilepsie, zugeordnet werden“ (Veronika Schuchter: Wahnsinn und Weiblichkeit. Motive in der Literatur von William Shakespeare bis Helmut Krausser. Marburg 2009, S.13f)..

⁶⁵² Johannes Weyer bezeichnete beispielsweise in der Vorrede zu seinem „De praestigiis daemonum“ die vermeintlichen Hexen als „arme, schwache, melancholische Weiber“ und bemerkt später, dass viele Hexen an mit der Epilepsie vergleichbaren Krankheiten leiden würden. (Vgl. Weyer, Johann: De praestigiis daemonum, Von Teufelsgespent, Zauberern und Gifftbereytern, Schwarzkünstlern, Hexen und Unholden (...). Frankfurt a.M. 1586. Nachdruck Darmstadt 1969, Vorrede sowie S.197)

⁶⁵³ Eine kritische Auseinandersetzung mit diversen Theorien zu diesem Thema sowie alternative Ansätze finden sich beispielsweise bei Nachman Ben-Yehuda: Problems Inherent in Socio-Historical Approaches to the European Witch-Craze, in: Levack, Brian P. (ed.): Witch-Hunting in Early Modern Europe: General Studies. New York/ London 1992, p.66-78; Alan Macfarlane: Witchcraft in Tudor and Stuart England. New York 1970 oder Nicholas P. Spanos: Witchcraft in Histories of Psychiatry: A Critical Analysis and an Alternative Conceptualization, in: Psychological Bulletin 85 (1978), S.417-439.

⁶⁵⁴ Otto Snell: Hexenprozesse und Geistesstörung. München 1891, Vorwort.

⁶⁵⁵ „Despite their longevity and popularity, these propositions are wholly inadequate.“ (Nicholas P. Spanos: Witchcraft in Histories of Psychiatry: A Critical Analysis and an Alternative Conceptualization, in: Psychological Bulletin 85 (1978), S.418).

⁶⁵⁶ Vgl hierzu exemplarisch: Christoph Daxelmüller: Besessenheit, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd.2 Bearbeitung – Christusbild, Berlin und New York 1979, Sp.198; Erik H.C. Midelfort: A History of Madness in Sixteenth-Century Germany. Stanford 1999, p.20 sowie Nicholas P. Spanos: Witchcraft in Histories of Psychiatry: A Critical Analysis and an Alternative Conceptualization, in: Psychological Bulletin 85 (1978), S.419.

Hingerichtete für psychisch krank. Der Gutsherr wurde daraufhin von König Friedrich I. zur Rechenschaft gezogen.⁶⁵⁷

Berichte über „dämonische Besessenheit“ gehen im Christentum bis auf die biblischen Vorbilder des Neuen Testaments zurück, beispielsweise in der Dämonenaustreibung in Gerasa (Mk. 5,1-20; Lk. 8,26-39) beziehungsweise Gadara (Mt. 8,28-34).⁶⁵⁸ Gabriela Signori und Barbara Schuh führen in Zusammenhang mit ihren Analysen spätmittelalterlicher Mirakelbücher ebenfalls eine Reihe von Besessenheitsfällen auf.⁶⁵⁹ Im 16. und 17. Jahrhundert wurden, insbesondere in England und Frankreich, mehrere „Massenbesessenheiten“ dokumentiert, deren bekanntester Fall die Dämonomanie der Ursulinen in Loudon im Zeitraum von 1632 bis 1634 unter Oberin Jeanne des Anges war.⁶⁶⁰ Derartige Fälle von kollektiver Besessenheit stellen jedoch mit Sicherheit eine Seltenheit dar. In den untersuchten Mirakelbüchern aus dem 17. und 18. Jahrhundert findet sich für Altbayern kein vergleichbarer Fall. Robert Böck führt jedoch in seiner Auswertung des Mirakelbuchs der Sankt- Notburga- Wallfahrt in Weißling den Fall einer zeitgleichen Besessenheit dreier Mädchen aus Kollbach um das Jahr 1750 an.⁶⁶¹

Fälle von „dämonischer Besessenheit“ bilden durchschnittlich 0,6% der Gesamtheit der altbayerischen Mirakel des 17. und 18. Jahrhunderts. Unter den psychischen Erkrankungen handeln 3,3% (106 aus 3178 Fällen) der Mirakel von „dämonischer Besessenheit“. Trotz der geringen Fallzahlen lässt ein Vorkommnis in 16 der 48 Primär- und Sekundärauswertungen auf eine relativ weite Verbreitung des

⁶⁵⁷ Vgl. Otto Snell: Hexenprozesse und Geistesstörung. München 1891, S.109.

⁶⁵⁸ Vgl. Johannes Dillinger: Beelzebubstreitigkeiten. Besessenheit in der Bibel, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.48 sowie Adolf Rodewyk: Der Exorzismus nach der Lehre und den Erfahrungen der Kirche, in: Elisabeth Becker (Hg.): Der Exorzismus der Kirche unter Beschuß?. Stein am Rhein 1995, S.65.

⁶⁵⁹ Signori zählt 44 Besessenheitsfälle unter den mehr als 3000 analysierten Mirakeln, was einer Auftretenshäufigkeit von ca. 1,5% in den neun ausgewerteten Mirakelbüchern entspricht. Allerdings stehen rund ein Viertel der 173 untersuchten Selbstmordfälle in Verbindung mit dämonischem Einwirken. Barbara Schuh kommt bei einer deutlich kleineren Stichprobe von 1063 untersuchten Mirakeln auf zehn Besessenheitsfälle, was zu einem Durchschnittswert von weniger als 1% führt. Unter den 89 psychischen Erkrankungen, nehmen die Besessenheitsfälle mit ~11% hingegen breiten Raum ein.

(Vgl. Gabriela Signori: Aggression und Selbsterstörung. „Geistesstörungen“ und Selbstmordversuche im Spannungsfeld spätmittelalterlicher Geschlechterstereotypen (15. und beginnendes 16. Jahrhundert), in: dies. (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.125 sowie Barbara Schuh: „Jenseitigkeit in diesseitigen Formen“: sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Mirakelberichte. (= Schriftenreihe des Instituts für Geschichte Darstellungen 3) Graz 1989, S.34).

⁶⁶⁰ Vgl. Bernd J. Claret/ Peter Dinzlacher/ Walter Kirchschräger u.a.: Besessenheit, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.2 Barclay bis Damodos. Freiburg 1995³, Sp.314.

⁶⁶¹ Vgl. Robert Böck: Die Sankt- Notburga- Wallfahrt in Weißling und ihr Mirakelbuch (1749-1796) im Rahmen der Gesamtentwicklung des Notburga-Kultes, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2003, S.84.

Krankheitsbildes in Altbayern schließen. Die Autoren der Mirakelbücher verwendeten nur wenige Bezeichnungen zur Beschreibung von „dämonischer Besessenheit“. Sie berichteten von Votanten, die „vom bösen Feind besessen“ oder „vom bösen Geist besessen“ waren, „vom bösen Feind regieret“ wurden, von der „Austreibung eines bösen Geistes“ oder sprachen schlicht von „Besessenheit“. Hinzu kamen die lateinischen Begriffe „contribulatus“ und „spiritus maligni“.

Blendet man vorübergehend die beiden Mirakelbuchauswertungen mit der größten Anzahl an psychischen Erkrankungen, die Mirakelbücher von Benediktbeuern (1657-1668) und Bettbrunn (1650-1768) aus, so sinkt der Wert für „dämonische Besessenheit“ in Altbayern auf 1,4% (26 aus 1863 Fällen) ab. Das nichtbereinigte Ergebnis wurde stark durch das handschriftliche Mirakelbuch aus Benediktbeuern mit 80 Besessenheitsfällen beeinflusst. An der breiten Streuung der Besessenheitsfälle in den Mirakelbüchern ändert sich mit einer Vorkommnis in 15 von 46 Primär- und Sekundärauswertungen indes kaum etwas. Dies deutet darauf hin, dass es sich bei „dämonischer Besessenheit“ um ein zwar seltenes, jedoch allgemein bekanntes Krankheitsbild handelte.

Im Hinblick auf die prozentuale Auftretenshäufigkeit innerhalb der Gruppe der psychischen Erkrankungen ist ein ähnliches Muster wie bei der verwandten Kategorie der „Anfechtungen“ beobachtbar: Auch die drei Mirakelbücher mit den höchsten prozentualen Anteilen an „Besessenheit“ unter den Mirakeln stammen aus Benediktbeuern. Der gedruckte „Bayerische Pharos“ von Bichler (1603 bis 1663) führt mit 7,7% der 26 Mirakel die Liste an, gefolgt von dem handschriftlichen Mirakelbuch (1657 bis 1668) mit 7,4% der 1077 Mirakel und dem gedruckten Mirakelbuch aus dem Jahr 1710 mit 5,3% der 19 Mirakel.

An vorderster Stelle der zahlenmäßig häufigsten Nennungen in Zusammenhang mit „Besessenheit“ steht ebenfalls das handschriftliche Mirakelbuch der Wallfahrt Benediktbeuern aus den Jahren 1657 bis 1668 mit 80 der 1077 Mirakelberichte. Danach folgen mit großem Abstand drei Mirakelbuchauswertungen mit je drei Fällen von „dämonischer Besessenheit“: das handschriftliche Mirakelbuch der Notburgawallfahrt in Weißling von 1749 bis 1796, die Auswertung der handschriftlichen und gedruckten Dorfener Mirakelbücher aus den Jahren 1707 bis

1793 sowie die Analyse der handschriftlichen Mirakelaufzeichnungen der Föchinger Marienwallfahrt von 1676 bis 1703.

Im Hinblick auf die Auftretenshäufigkeit der „dämonischen Besessenheit“ während der Untersuchungszeit sind deutliche Unterschiede zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert beobachtbar. Im 17. Jahrhundert handeln durchschnittlich 7,6% (85 aus 1114 Fällen) der Mirakel von „dämonischer Besessenheit“. Dieser hohe Wert ist jedoch primär auf die bereits erwähnte starke Häufung von Besessenheitsfällen in Benediktbeuern als Spezialwallfahrt für psychische Erkrankungen zurückzuführen, deren Blütezeit ebenfalls im 17. Jahrhundert war.⁶⁶² David Lederer spricht analog von einer starken Zunahme der psychischen Erkrankungen in Verbindung mit dämonischem Einwirken in Bayern seit dem späten 16. Jahrhundert.⁶⁶³ Für das 18. Jahrhundert ist dann, vermutlich auch durch den zunehmenden Einfluss der Aufklärung bedingt, ein deutlicher Rückgang der Besessenheitsfälle auf lediglich 2,6% (11 aus 426 Fällen) zu verzeichnen. Die Verbreitungsdichte erweist sich jedoch über beide Jahrhunderte hinweg mit Vorkommnis in ca. einem Drittel der Mirakelbuchauswertungen als konstant.

Fälle von „Besessenheit“ nehmen in den handschriftlichen Mirakelbüchern mit 3,3% (93 aus 2798 Fällen) geringfügig mehr Raum unter den psychischen Erkrankungen ein als in den gedruckten Mirakelbüchern mit 2,9% (8 aus 274 Fällen). Hinsichtlich der Streuung ergibt sich ein konträres Bild, mit Vorkommnis in 6 der 15 gedruckten Mirakelbücher (40%) versus Nennungen in lediglich 7 der 26 Auswertungen handschriftlicher Mirakelbücher (26%). Auf Basis dieses Ergebnisses kann die Hypothese aufgestellt werden, dass Besessenheitsfälle aus handschriftlichen Mirakelbüchern mit überdurchschnittlicher Wahrscheinlichkeit in die Druckversionen übernommen wurden. Diese Vermutung gilt es in zukünftigen Arbeiten auf Basis einer breiteren Stichprobe zu validieren.

Betrachtet man die Vergleichsstichprobe mit dreißig Auswertungen von Mirakelbüchern, die ebenfalls zur Untersuchungszeit, jedoch außerhalb von Altbayern verfasst wurden, ergibt sich mit durchschnittlich 2,7% (44 aus 1639 Fällen)

⁶⁶² Vgl. hierzu auch Kapitel 4.2.5. „Benediktbeuern als Refugium psychisch Kranker“.

⁶⁶³ Vgl. David Lederer: *Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon*. Cambridge 2006, p.95.

ein nur geringfügig niedrigerer Wert als die 3,3% der altbayerischen Mirakelbuchauswertungen. Die Verbreitungsdichte befindet sich mit Vorkommen in ca. einem Drittel der Auswertungen (9 der 30 Primär- und Sekundärauswertungen) auf ähnlichem Niveau wie in den Analysen aus dem altbayerischen Untersuchungsgebiet. Eliminiert man in der Vergleichsgruppe die beiden „Top 2“ Auswertungen, so resultieren mit anteilig 5,9% (29 aus 490 Fällen) der psychischen Erkrankungen deutlich höhere Werte für „Besessenheit“ als in den altbayerischen Mirakelbüchern mit lediglich 1,4%. Dieses Ergebnis ist aufgrund der relativ geringen Anzahl an Mirakeln in der Vergleichsstichprobe mit gebührender Vorsicht zu interpretieren. Dennoch kann festgehalten werden, dass es sich bei der „dämonischen Besessenheit“ keineswegs um ein Sonderphänomen des streng katholischen Bayerns handelte, sondern um eine während der Untersuchungszeit überregional verbreitete Form einer psychischen Erkrankung.

3.2.6.3 Kulturelle Möglichkeit von „Anfechtung“ und „Besessenheit“

Die Vorstellung von der Existenz übernatürlicher Wesen ist fester Bestandteil nahezu aller Kulturen.⁶⁶⁴ Häufig ist sie mit dem Glauben verbunden, dass diese Götter, Geister oder Dämonen das Leben der Menschen aktiv beeinflussen oder sogar „Besitz“ von einzelnen Personen ergreifen können. Dieter Harmening geht beispielsweise von einem kollektiven Glauben an die Realität magischer Erscheinungen seit dem Spätmittelalter aus.⁶⁶⁵ Walter Hartinger konstatiert, dass die altbayerische Bevölkerung zur Untersuchungszeit „von der körperlichen Existenz des Bösen in dieser Welt zutiefst überzeugt war“⁶⁶⁶. Dieser kollektive Glaube an die Realexistenz des Teufels war die Prämisse für die kulturelle Möglichkeit von „Anfechtungen“ und „Besessenheit“. Die jeweiligen Besessenheitsvorstellungen sind dabei in engem Zusammenhang zu den Gedanken und Vorstellungen der

⁶⁶⁴ Vgl. Marcus Wegner: Exorzismus heute. Der Teufel spricht deutsch. Gütersloh 2009, S. 18.

⁶⁶⁵ Vgl. Dieter Harmening: Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. (= Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie X) Würzburg 1991, S. 16.

⁶⁶⁶ Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S. 105. Diese These vertritt beispielsweise auch Spanos, in: Nicholas P. Spanos: Witchcraft in Histories of Psychiatry: A Critical Analysis and an Alternative Conceptualization, in: Psychological Bulletin 85 (1978), S. 429.

vorherrschenden Religionen zu sehen.⁶⁶⁷ Die historische Realität des 17. und 18. Jahrhunderts war, insbesondere im altbayerischen Raum, kulturell stark durch den katholischen Glauben geprägt.⁶⁶⁸ Die Konzepte von „Anfechtung“ und „Besessenheit“ basierten zwar nicht auf einem förmlich erklärten Glaubenssatz, sie waren jedoch durch die biblischen Beschreibungen im katholischen Weiterklärungsmodell verankert.⁶⁶⁹ Sie bildeten einen festen Bestandteil des kognitiven Systems der damaligen Zeit, auf dessen Basis die Individuen ihre Eindrücke und Erfahrungen kategorisierten.⁶⁷⁰ Durch die weite Verbreitung der biblischen Vorbilder sowie zeitgenössischer Berichte wurden Besessenheitsfälle und –symptome immer wieder möglich.⁶⁷¹

Christoph Daxelmüller betrachtet „körperliche und geistige Handlungen, die nicht mit der Wissenschaft der jeweiligen Zeit auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden konnten“⁶⁷², als Entstehungskontext der Krankheitsdiagnosen mit „dämonischen“ Einflüssen. Die Krankheitskonzepte „Anfechtung“ und „Besessenheit“ stellten somit historische Interpretationen unerklärlicher Krankheitszustände dar, die aus der menschlichen „Suche nach Verständlichkeit“⁶⁷³ (Geertz) entstanden. Edward Shorter betont, dass dem Individuum durch das jeweilige kulturelle Umfeld „Inszenierungsschablonen oder Modelle des Krankseins“⁶⁷⁴ zur Verfügung gestellt werden. Zur Untersuchungszeit gehörten „Anfechtungen“ und „Besessenheit“ zu den gesellschaftlich akzeptierten Ausprägungsformen psychischer Erkrankungen. Sie waren Elemente der historischen Wirklichkeit der Alltagswelt, die keiner zusätzlichen

⁶⁶⁷ Vgl. Josef Hanauer: Wunder oder Wundersucht? Erscheinungen, Visionen, Prophezeiungen, Besessenheit. Aachen 1992², S.68 sowie Klaus Hock: Der entgeisterte Blick: Geist(er)besessenheit im Religionsdiskurs, in: Stoellger, Philipp (Hg.): Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten. (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 63) Tübingen 2014, S.291 f.

⁶⁶⁸ Vgl. hierzu auch die Ausführungen in Kapitel 2.2 „Bavaria sancta“ – das religiöse System in Altbayern“.

⁶⁶⁹ Vgl. Pfister: Exorzismus, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1106 sowie Keith Thomas: Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London 1980, S.475.

⁶⁷⁰ Vgl. Bente Gullveig Alver/ Torunn Selberg: Folk Medicine as Part of a Larger Concept Complex, in: Levack, Brian P. (ed.): Witchcraft, Healing, and Popular Diseases (= New Perspectives on Witchcraft, Magic and Demonology 5) New York/ London 2001, p.3.

⁶⁷¹ Vgl. Christoph Daxelmüller: Besessenheit, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd.2 Bearbeitung – Christusbild, Berlin und New York 1979, Sp.201f..

⁶⁷² Christoph Daxelmüller: Besessenheit, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd.2 Bearbeitung – Christusbild, Berlin und New York 1979, Sp.201f..

⁶⁷³ Clifford Geertz: Religion als kulturelles System, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1987, S.62.

⁶⁷⁴ Edward Shorter: Moderne Leiden. Zur Geschichte der psychosomatischen Krankheiten. Reinbek 1994, S.19.

Verifizierung bedurften.⁶⁷⁵ Die individuellen Besessenheitserfahrungen waren für das gesellschaftliche Umfeld plausibel und objektiv nachvollziehbar, da der Glaube an ihre Möglichkeit kollektiv geteilt wurde.⁶⁷⁶

Den psychisch kranken Individuen boten „Anfechtungen“ und „Besessenheit“ eine mit ihren religiösen Überzeugungen konforme Erklärung der belastenden Krankheitserfahrung. Die Diagnose „Besessenheit“ stellte der erkrankten Person ein Vokabular zur Verfügung, mit dem die Krankheit mit der übrigen Welt in Beziehung gesetzt werden konnte.⁶⁷⁷ Aufgrund dieser Ausdrucksmöglichkeit wurden „Anfechtung“ und „Besessenheit“ vermutlich unbewusst instrumentalisiert, um innerhalb eines gesellschaftlich akzeptierten Rahmens psychische Konflikte zu lösen.⁶⁷⁸ Die Interpretation der Krankheit nach einem plausiblen, der kulturellen Situation adäquaten Konzept verhinderte dabei einen Bruch mit der Umwelt und ermöglichte den Betroffenen die Kontinuität ihrer Existenz in der Gemeinschaft.⁶⁷⁹

Vor dem kulturellen Hintergrund der stark religiös geprägten Untersuchungszeit stellten „teuflische Anfechtungen“ und „dämonische Besessenheit“ gesellschaftlich akzeptierte Interpretationen ansonsten unverständlicher Krankheitszustände dar. Die kulturelle Möglichkeit dieser supranaturalen Krankheitskonzepte basierte dabei auf dem vorherrschenden christlichen Welterklärungsmodell, in dem der Glaube an die Realexistenz des Teufels fest verankert war. „Anfechtungen“ und „Besessenheit“ waren kollektiv anerkannte Ausprägungsformen psychischer Erkrankungen, die ihren festen Platz im diagnostischen Horizont des 17. und 18. Jahrhunderts einnahmen. Entsprechend konnten in jeder sozialen Schicht und jeder Altersgruppe „Besessene“ nachgewiesen werden.⁶⁸⁰ Die „Besessenheit“ wurde aufgrund ihres „dämonischen“

⁶⁷⁵ Vgl. Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.26.

⁶⁷⁶ Vgl. Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M. 1981, S.585.

⁶⁷⁷ Siehe hierzu auch die Ausführungen von Clifford Geertz zu Ausdrucksmöglichkeiten bei Krankheit im Allgemeinen, in: Clifford Geertz: Religion als kulturelles System, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1987, S.68.

⁶⁷⁸ Vgl. Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit: Eine Einführung, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.14 sowie Erik H.C. Midelfort: A History of Madness in Sixteenth-Century Germany. Stanford 1999, p.78.

⁶⁷⁹ Vgl. hierzu auch: Michelle Riso/ Wolfgang Böker: Verhexungswahn. Ein Beitrag zum Verständnis von Wahnerkrankungen süditalienischer Arbeiter in der Schweiz. Basel 1964, S.75 sowie Moshe Sluhovskiy: Believe not every spirit. Possession, Mysticism & Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago 2007, S.14.

⁶⁸⁰ Vgl. Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit: Eine Einführung, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.10.

Ursprungs bereits zur Untersuchungszeit als Sonderform psychischer Erkrankungen betrachtet, die eine genaue diagnostische Abklärung erforderte. Die große Mehrheit der Fälle wurde nach kritischer Prüfung nicht in direkte Verbindung mit satanischer Einwirkung gebracht und die weitere Behandlung dem weltlichen Medikalsystem überlassen. Die Gefahr teuflische „Anfechtungen“ oder dämonische „Besessenheit“ zu erleiden, war dennoch über weite Teile der Untersuchungszeit hinweg für jeden Gläubigen prinzipiell vorhanden.⁶⁸¹ Erst im Zuge der Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde die Vorstellung von „dämonischer Besessenheit“ zunehmend als Aberglaube und Unbildung eingestuft.⁶⁸²

3.2.7 Miscellaneen

In jeder wissenschaftlichen Arbeit, die eine Kategorisierung auf Basis umfassenden Quellenmaterials versucht, gibt es einige Phänomene, die sich nicht eindeutig zuordnen lassen. Die vorliegende Arbeit stellt dahingehend keine Ausnahme dar: insgesamt 3,6% (116 aus 3178 Fällen) der Mirakel in Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen fallen in diese Kategorie. Im Folgenden werden aus diesem Grund Miscellaneen behandelt, die in enger Verbindung zu bereits diskutierten Formen psychischer Erkrankung stehen.

In immerhin 3% (96 aus 3178 Fällen) der altbayerischen Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen wurde von „Verzauberungen“ oder „Malefizien“ berichtet. Jutta Nowosadtko argumentiert, dass es in der Bevölkerung die Bereitschaft gab, „Bezauberung als klar definierte Krankheit mit eindeutig bestimmbar Symptomen zu betrachten“⁶⁸³. Dennoch stellte die Verzauberung in den entsprechenden altbayerischen Mirakelbucheinträgen vielfach eher die Krankheitsursache, als ein scharf umrissenes Krankheitsbild dar. Die Symptomatik nahm Bezug zu psychischen Erkrankungen, jedoch auch zu anderen Krankheitsbildern, so dass die Kennzeichen der Erkrankung mehrdeutig interpretiert werden konnten. Die Schusterin Catharina

⁶⁸¹ In dieser Arbeit werden zur Veranschaulichung der Krankheitskonzeption in den Kapiteln 4.5 und 4.6 exemplarisch zwei Lebensgeschichten von „besessenen“ Personen zur Untersuchungszeit rekonstruiert.

⁶⁸² Vgl. Doris Kaufmann: Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die ‚Erfindung‘ der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 122) Göttingen 1995, S.104.

⁶⁸³ Jutta Nowosadtko: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit. Paderborn 1994, S.179.

Hechenberger aus Landshut wurde beispielsweise nach ihrer Hochzeit im Jahr 1713 „von bösen Leuthen also verzaubert (...) daß sie völlig von ihrem Verstand kommen/ anbey dergestalten erkranket/ daß man selbe ein Stund lang für todt gehalten“⁶⁸⁴. Aufgrund dieses ambivalenten Mischcharakters werden derartige Fälle unter Miscellaneen behandelt. Charakteristisch für Fälle in Verbindung mit „Verzauberungen“ oder „Malefizien“ ist eine krankheitsauslösende Fremdeinwirkung, wodurch eine Nähe zu den Krankheitskategorien „Anfechtungen“ und „Besessenheit“ entsteht. Im Gegensatz zu den letztgenannten Krankheitskategorien agieren bei „Verzauberungen“ oder „Malefizien“ jedoch stets andere Menschen oder Gegenstände als intermediäre Krankheitsverursacher. Blasius Fümperle aus Lechhausen kam beispielsweise im Jahr 1734 als Votant zur Wallfahrtskirche Herrgottsruh bei Friedberg und berichtete „er habe einen ring gekauffet. unwissend, das was böses solte hinter disem steckhen, so bald er selben an seinen finger gethan, seye er und sein Weib zu Nacht mit Villen Maleficiis verzaubert worden, und 8 Jahr [hätten sie] also gelitten, unwissend woher, endlich kommete es so weith, das er 3 Täg und Nächtt habe missen verwachtet werden, in disem so Ellend Vollen stand haben sie sich Anhero Verlobt... [danach haben sie] einen P:Franciscaner umb die gewöhnliche exorcismis gebetten, selbe im Pfarr hoff zu Lechhausen vorgenommen wobey vill höllische Geister und Maleficien aus ihnen gefahren, hiermit sie beyde aber völligen Wolstandt erlanget.“⁶⁸⁵

Neben der größeren Gruppe der Mirakel in Verbindung mit „Verzauberungen“ oder „Malefizien“ gab es in den altbayerischen Mirakelbüchern noch weitere zwanzig Fälle (0,6%), die in unterschiedlich enger Verbindung mit psychischen Erkrankungen standen und deshalb in einer Art Residualkategorie zusammengefasst werden. Besonders häufig finden sich hierunter Fälle, in denen die psychische Erkrankung als Begleit- oder Folgeerscheinung einer somatischen Krankheit auftrat. Das Mirakelbuch aus Tuntenhausen berichtet beispielsweise, „Ursula Schneiderin von Klainfern/ Newkircher Pfarr/ Ayblinger Landgerichts/ hat drey Wochen lang

⁶⁸⁴ CENTUPLUM MARIANUM. Das ist: hundert Aus viel Tausenten/ Durch Hülf MARIAE, Der Wunderbarlichen Mutter GÖttes/ In ihrem wunderthätigen Gnadē=Bild auf dem Ruprechts=Berg nebst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebnen/ andächtigen Diener= und Dienerinen ersprossenen Gutthaten. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Joh. Christian Carl Immel/ Hochfürstl. Bischöfl. Buchdruckern/ und Buchhandlern. 1718, S.37.

⁶⁸⁵ Zit. nach: Robert Böck: Das Mirakelbuch der Wallfahrt Herrgottsruh 1609-1875, in: Riolini-Unger, Adelheid (Hg.): Begleitband zur Ausstellung Die Herrgottsruh-Wallfahrt in Friedberg. 1.Oktober 2000- 31.Januar 2001. Friedberg 2000, S.97.

dermassen grossen Schmerzen am Kopf erlitten/ daß sie gaentzlich ihrer Sinn und Verstand beraubt/ niemand kennt/ nit gewüßt obs Tag oder Nacht were“⁶⁸⁶. Über einen Votanten der Marienkirche beim „Schönen Bründl“ in der Nähe von Haag schreibt der Geistliche „sieben wochen khranckch geweßen ain sei... khopf grosen schmerzen, sein verstandt ist hin gewessen“⁶⁸⁷. In den Mirakelberichten wurden drohende psychische Erkrankungen stellenweise auch als Chiffre für die Schwere der Krankheit verwendet. Beispielsweise litt Johann Stephan Alt im Jahr 1749 „an so schmerzlichem Kopffwehe, daß er vermeynte, er müsse verwütten“⁶⁸⁸. Eine andere Votantin hatte „sich im Kindspeth verderbt, daß Ihr die Permuetter aufgestanden und gantz unaussprechliche Schmerzen gehabt, vermainet gantz von Sühnen zu komen.“⁶⁸⁹ Neben den bereits exemplarisch aufgeführten Miscellaneen kam es noch zu einigen Einzelnennungen in den Mirakelbuchauswertungen, wie beispielsweise „Vergiftung im Kopf“ oder „Nervenkrankheit“, die aufgrund ihrer Singularität nicht weiter erläutert werden.

Das Unterkapitel „Miscellaneen“ ergänzt und beschließt die Darstellung der Bedeutungsnetze psychischer Erkrankungen in altbayerischen Mirakelbüchern des 17. und 18. Jahrhunderts. Die 3178 Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen aus der Untersuchungszeit konnten in fünf weitgehend distinkte Krankheitscluster sowie die ergänzenden „Miscellaneen“ gegliedert werden. Anfallsleiden, verschiedene Spielarten des „Wahnsinns“, „Gemütskrankheiten“, „Angststörungen“ sowie „Anfechtung“ und „Besessenheit“ bilden die zentralen Knotenpunkte im weiten Feld der semantischen Umschreibungen psychischer Erkrankungen in den Mirakelbüchern. Entlang dieser fünf Konstituenten wurde ein differenziertes Bild der in Altbayern zur Untersuchungszeit vorherrschenden psychischen Erkrankungen gezeichnet, das auch die semantische Peripherie in adäquatem Ausmaß einbezieht. Trotz der quellenimmanenten Beschränkungen

⁶⁸⁶ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.9.

⁶⁸⁷ Zit. nach: Rudolf Goerge: „Mit ainen Tropfen gewaschen- Als balt böser wordten“ Ursprung der ehemaligen Marienkirche beim „Schönen Bründl“, in *Amperland* 29 (1993), S.155.

⁶⁸⁸ Zit. nach: Thomas Finkenstaedt / Helene Finkenstaedt: *Die Wies- Wallfahrt. Ursprung und Ausstrahlung der Wallfahrt zum gezeißelten Heiland.* (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 10) Würzburg 1981, S.76.

⁶⁸⁹ [Bartholomäus] Spirkner: *Miracul Puech zü unser lieben Fraue Gottßhauß auf Lanckwinckhl 1644-1772*, in: *Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern* 42 (1906), S.205.

konnten dabei erste Hypothesen in Bezug auf Auftretenshäufigkeit und Verbreitung formuliert werden. Nach der vorgenommenen Kategorisierung der Krankheitskonzeptionen befasst sich das nachstehende Kapitel mit den zeitgenössischen Erklärungsmustern der potenziellen Auslösefaktoren psychischer Erkrankungen.

3.3 Ätiologien psychischer Erkrankungen: der zeitgenössische multikausale Erklärungshorizont

„Krankheit ruft stets den Wunsch nach Erklärung hervor“⁶⁹⁰, da sie durch eine Konkretisierung dem Individuum weniger bedrohlich erscheint. Nur durch die Kenntnis der auslösenden Faktoren können adäquate Präventivmaßnahmen ergriffen und so das eigene Krankheitsrisiko minimiert werden. Edward Shorter ist zuzustimmen, wenn er bemerkt: „Die Meinungen der Menschen über Natur und Genese ihres Leidens spielen in der Geschichte der psychosomatischen Krankheiten eine wichtige Rolle“⁶⁹¹. Wie die Krankheitskonzepte selbst, sind auch die zugrundeliegenden Ätiologien stark historisch und kulturell geprägt. Einige der Krankheitsursachen erscheinen aus der heutigen Sicht plausibel, bei anderen hingegen tritt die zeitliche und kulturelle Distanz deutlich zu Tage. Aus diesem Grund werden im Folgenden die in den altbayerischen Mirakelberichten angeführten Ursachenzuschreibungen und Auslösefaktoren psychischer Erkrankungen genauer betrachtet.

Die britische Soziologin und Psychologin Joan Busfield kam im Verlauf ihrer psychiatrischen Forschungen zu dem Schluss, dass adäquate Krankheitsbeschreibungen sehr häufig auf komplexen, multifaktoriellen Modellen basieren.⁶⁹² Für den medizinischen Bereich konnte Michael Kutzer erfolgreich nachweisen, dass bereits im 17. und 18. Jahrhundert ein vielschichtiges physiologisches Konzept psychischer Erkrankungen vorhanden war.⁶⁹³ Im Rahmen der dieser Arbeit zugrundeliegenden Analyse der altbayerischen Mirakelbücher wurde deutlich, dass zur Untersuchungszeit auch im nichtakademischen Bereich komplexe Konzeptionen psychischer Erkrankungen existierten. In den Mirakelbüchern finden sich multikausale Attributionen psychischer Erkrankungen auf unterschiedlichen Ebenen, wobei natürliche und supranaturale Erklärungsansätze

⁶⁹⁰ Michael Stolberg: Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit. Köln 2003, S.49.

⁶⁹¹ Edward Shorter: Moderne Leiden. Zur Geschichte der psychosomatischen Krankheiten. Reinbek 1994, S.30f..

⁶⁹² „Adequate accounts of many illnesses are likely to involve complex multifactorial models“ (Joan Busfield: Managing Madness. Changing ideas and practice. London 1986, p.39).

⁶⁹³ Vgl. Michael Kutzer: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998.

gleichberechtigt nebeneinander stehen. Die ätiologischen Zuschreibungen der Votanten und Priester stellen dabei einen Spiegel der zur Untersuchungszeit im gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskurs vorherrschenden Deutungsmuster dar.

Im 17. und 18. Jahrhundert waren die Grenzen zwischen physischen und metaphysischen Phänomenen deutlich durchlässiger als heute.⁶⁹⁴ Die beiden Bereiche wurden noch nicht ausschließlich in einer „polaren Dichotomie“⁶⁹⁵ gedacht, sondern konnten in zeitgenössischen Interpretationen durchaus interagieren. Edmund Halley vertrat beispielsweise die Ansicht, dass die biblische Sintflut durch einen nahe an der Erde vorbeiziehenden Kometen ausgelöst worden war, „denn der Allmächtige bedient sich natürlicher Mittel um seinen Willen auszuführen“⁶⁹⁶. Auch in den medizinischen Theorien der Zeit war Raum für metaphysische Erklärungsansätze vorhanden, so dass auftretende Beschwerden neben natürlichen Ursachen auch auf übernatürliche Veranlassungen zurückgeführt werden konnten.⁶⁹⁷ Die entsprechenden Krankheitsmodelle basierten dabei auf der Vorstellung, dass dämonische Einflüsse die somatischen Veränderungen hervorrufen würden. Eberhard Gockel schrieb beispielsweise im Jahr 1717 über die Entstehung psychischer Erkrankungen: „Die Kranckheiten werden von dem Teufel und seinem Geschmeiß/ Dienern und Anhang durch natürliche Ursachen erwecket/ wann entweder böse Säffte und Feuchtigkeiten in dem Menschen gezeuget oder bewegt werden/ und wann dieselbe zu denen Nervigten membranen kommen/ so erfolgen grosse und unleydliche Schmerzen (...) sie verunreinigen die Hirngeister mit melancholischen und schwartzgalligen Feuchtigkeiten; oder sie berauben den Menschen der Vernunfft und des freyen Willens“⁶⁹⁸. Diese Beschreibung nimmt

⁶⁹⁴ Vgl. Joan Busfield: *Managing Madness. Changing ideas and practice*. London 1986, p.156 sowie Moshe Sluhovsky: *Believe not every spirit. Possession, Mysticism & Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago 2007, S.15.

⁶⁹⁵ Waltraud Putz: *Krank versus gesund? Von heilsamer Krankheit und körperlichen Zeichen der Heiligkeit*, in: Simon, Michael/ Kania-Schütz, Monika (Hg.): *Auf der Suche nach Heil und Heilung: religiöse Aspekte der medialen Alltagskultur*. Dresden 2001, S.84.

⁶⁹⁶ Zit. nach: Peter M.N. Eldering: *Das Studium der Natur*, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): *Welt des Barock*. Wien 1986, S.244.

⁶⁹⁷ Vgl. hierzu auch: Michael Kutzer: *Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie*. Hürtgenwald 1998, S.20 sowie Keith Thomas: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London 1980, S.222f..

⁶⁹⁸ Eberhard Gockel: *TRACTATUS Polyhistoricus Magico-Medicus Curiosus, Oder Ein kurtzer/ mit vielen verwunderlichen Historien untermengter Bericht von dem Beschreyen und Verzaubern/ Auch denen daraus entspringenden Kranckheiten und zauberischen Schäden*. Franckfurt/ Leipzig 1717, S.156.

Bezug auf die Theorie der Humoralpathologie, die die Basis der fachmedizinischen Konzepte der Untersuchungszeit darstellte. Akademische Krankheitstheorien fanden nur selten explizit Erwähnung in den Mirakelbüchern. Sie waren jedoch weithin bekannt und prägten das zeitgenössische Krankheitsverständnis entscheidend, weshalb sie im Folgenden kurz behandelt werden. Nach diesem Exkurs werden die in den Mirakelbüchern beschriebenen Ursachen psychischer Erkrankungen unterteilt in die beiden Hauptkategorien „natürliche Ursachen“ und „transzendente Auslösefaktoren“ vertieft betrachtet.

3.3.1 Medizinischer Kosmos – Akademische Krankheitstheorien

In den medizinischen Theorien der Untersuchungszeit wurden psychische Erkrankungen bis weit in das 18. Jahrhundert hinein als sich körperlich manifestierende Krankheiten begriffen.⁶⁹⁹ Laut Kutzer basierte das vorherrschende Krankheitsmodell auf einem „materiellen, somatischen Substrat der mentalen Störung und der Gefühlsaffektion“⁷⁰⁰. Als Auslösefaktoren für psychische Krankheiten wurden primär natürliche Ursachen betrachtet, insbesondere somatische Dysfunktionen.⁷⁰¹ Ergänzend wurden jedoch auch körperliche Verletzungen, psychodynamische Faktoren, beispielsweise eine ungesunde Lebensweise oder starke Affekte, sowie supranaturale Phänomene einbezogen.⁷⁰² Diese somatisch-orientierte Denkweise basierte auf der antiken Humoralpathologie⁷⁰³, die den medizinischen Diskurs über weite Teile der Untersuchungszeit entscheidend prägte. Den Grundstock der humoralpathologischen

⁶⁹⁹ Vgl. Michael Kutzer: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998, S.215.

⁷⁰⁰ M. Kutzer ebd..

⁷⁰¹ Vgl. M. Kutzer ebd., S.35; Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.49 sowie ders.: Interpretationen des Irrsinns. Zur Pluralität der Wahrnehmungs- und Handlungsmuster betreffend psychisches Kranksein im frühneuzeitlichen Europa, in: Archiv für Kulturgeschichte 85 (2003), S.206.

⁷⁰² Vgl. Michael Kutzer: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998, S.20; Keith Thomas: Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London 1980, S.222f.; Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.49 sowie Carlos Watzka: Interpretationen des Irrsinns. Zur Pluralität der Wahrnehmungs- und Handlungsmuster betreffend psychisches Kranksein im frühneuzeitlichen Europa, in: Archiv für Kulturgeschichte 85 (2003), S.206f..

⁷⁰³ Für eine ausführliche Beschreibung der Humoralpathologie siehe beispielsweise: Raymond Klibansky/ Erwin Panofsky/ Fritz Saxl: Saturn und Melancholie: Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Frankfurt a.M. 1990, S.39-54 oder Michael Kutzer: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998, S.71-81.

Konzepte bildete die Vier-Säfte-Lehre des Hippokrates sowie deren Weiterentwicklung durch Galen. Im menschlichen Körper existieren demnach vier Säfte, die alle Stoffwechselfvorgänge beeinflussten: Blut, phlegma (Schleim), chole (gelbe Galle) und melaina chole (schwarze Galle). Krankheitszustände wurden durch ein Ungleichgewicht dieser vier Körpersäfte hervorgerufen, das als „Dyskrasie“ bezeichnet wurde.⁷⁰⁴ Christopher Lehmann konstatierte im Jahr 1638: „Kranckheit ist nichts anders/ als ein Zerrüttung der Natürlichen Ordnung deß Leibs.“⁷⁰⁵ Auch psychische Erkrankungen wurden als Fortsetzung dieser körperlichen Beschwerden beschrieben. Ein Übermaß an Blut oder gelber Galle konnte zu den verschiedenen „Spielarten des Wahnsinns“ führen, wohingegen ein Überfluss an schwarzer Galle als Ursache von „Gemütskrankheiten“, insbesondere der Melancholie betrachtet wurde.⁷⁰⁶

Die Humoralpathologie zählt mit einer Gültigkeitsdauer von der Antike bis in die Neuzeit zu den langlebigsten medizinischen Konzepten. Erst die Cartesianische Wende brachte entscheidende Veränderungen in Bezug auf die theoretischen Prämissen der Krankheitskonzepte mit sich, die zu einer zunehmenden Kritik am Galenismus führten. Infolgedessen kam es in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu einer sukzessiven Abkehr von den antiken Lehren in der theoretischen Diskussion.⁷⁰⁷ Der akademische Diskurs wandte sich im Bestreben um theoretische Neuformulierungen verstärkt den Paradigmen der „Iatrophysik“ und „Iatrochemie“ zu. Inspiriert durch die mechanistische Philosophie wurde auch der Körper von den Anatomen als Maschine interpretiert. Insbesondere die im Jahr 1628 veröffentlichte Entdeckung des Blutkreislaufs durch den englischen Arzt und

⁷⁰⁴ Vgl. hierzu exemplarisch Raymond Klibansky/ Erwin Panofsky/ Fritz Saxl: Saturn und Melancholie: Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Frankfurt a.M. 1990, S.47; Hermann Metzke/ Simone Metzke: Lexikon der historischen Krankheitsbezeichnungen. Neustadt a.d. Aisch 1999, S.18; Roy Porter: Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005, S.41 sowie Andreas Schmauder: Medizinische Versorgung in der Reichsstadt Ravensburg: Ärzte, Bader und Apotheker, in: ders. (Hg.): Macht der Barmherzigkeit – Lebenswelt Spital (= Historische Stadt Ravenburg 1) Konstanz 2000, S.95.

⁷⁰⁵ Christopher Lehmann: Florilegium Politicum. Politischer Blumengarten. Darinn ausserlesene Politische Sentenz/ Lehren/ Regulin und Spruechwörter auß Theologis, Iuriconsultis, Politicis, Historicis, Philosophis, Poëten, und eygener Erfahrung unter 286 Tituln zu sonderen Nutzen und Lust Hohen und Niedern im reden/ rathen und schreiben/ das Gut zu brauchen und das boes zumeiden/ in locos communes zusammen getragen. (...) Franckfurt 1638, S.433.

⁷⁰⁶ Vgl. Roy Porter: Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005, S.45 sowie Wolfgang Weber: Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozess des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Historische Forschung 17 (1990), S.157 und S.172.

⁷⁰⁷ Vgl. Stanley W. Jackson: Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times. New Haven/ London 1986, S.386; Raymond Klibansky/ Erwin Panofsky/ Fritz Saxl: Saturn und Melancholie: Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Frankfurt a.M. 1990, S.196; Roy Porter: Epilepsy. Social Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.168.

Anatomen William Harvey bildete die Basis für die neuen hydrodynamischen Theorien der Iatrophysiker.⁷⁰⁸ Der Mediziner Friedrich Hoffmann vermutete beispielsweise, dass Durchblutungsstörungen in den Sinus durae matris, den großen venösen Blutleitern im Bereich der harten Hirnhaut, epileptische Anfälle hervorrufen könnten.⁷⁰⁹

Die stark von Paracelsus beeinflussten Anhänger der iatrochemischen Strömung betrachteten hingegen chemische Reaktionen des Körpers als Ursache von krankhaften Veränderungen des Organismus.⁷¹⁰ In der im Jahr 1664 von Thomas Willis veröffentlichten iatrochemischen Krankheitstheorie nahm das menschliche Blut ebenfalls eine zentrale Rolle ein. Der englische Arzt führte beispielsweise epileptische Anfälle auf ein im Blut transportiertes explosives Element zurück, das die im mittleren Hirnbereich liegenden „spiritus animales“, die Lebensgeister, zu einer explosionsartigen Reaktion bringen kann. Die Häufigkeit derartiger Explosionen wurde seiner Ansicht nach durch natürliche Faktoren wie Würmer, Gifte oder ätzende Flüssigkeiten beeinflusst.⁷¹¹

Die körperliche Konzeptionierung psychischer Erkrankungen wurde in der Medizin erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufgegeben. Ab etwa 1760 entwickelte sich als neues Modell eine philosophisch-moralisch geprägte Seelenlehre, aus der sich später die Psychiatrie herausbildete.⁷¹² Die „Spielarten des Wahnsinns“ wurden als mentale Zustände begriffen, so dass nun, im Bruch mit früheren Theorien, anstelle der Körperorgane die Psyche des Patienten erforscht wurde.⁷¹³ Die fachmedizinischen Konzepte drangen über den akademischen Kreis hinaus zu einem gewissen Grad auch in das Bewusstsein der gebildeteren wie der

⁷⁰⁸ Vgl. Esther Fischer-Homberger: Germany and Austria, in: Howells, John G. (ed.): World History of Psychiatry. New York 1975, p.261.

⁷⁰⁹ Vgl. Hansjörg Schneble: Heillos, heilig, heilbar. Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis heute. Berlin 2003, S.88.

⁷¹⁰ Für weitere Ausführungen zur Iatrochemie vgl. exemplarisch: Esther Fischer-Homberger: Germany and Austria, in: Howells, John G. (ed.): World History of Psychiatry. New York 1975, p.261; Roy Porter: Epilepsy. Social Section, in: Berrios, German E./Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.168.; Michael Kutzer: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998, S.123-126.; Stanley W. Jackson: Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times. New Haven/ London 1986, S.110-115.

⁷¹¹ Vgl. Hansjörg Schneble: Heillos, heilig, heilbar. Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis heute. Berlin 2003, S.87f..

⁷¹² Vgl. Michael Kutzer: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998, S.40.

⁷¹³ Vgl. Roy Porter: Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005, S.127.

breiteren Schichten vor.⁷¹⁴ Die medizinischen Theorien prägten das Krankheitsverständnis der altbayerischen Bevölkerung und beeinflussten auf diesem Weg, auch ohne explizite Erwähnung, die Krankheitsätiologien der Mirakelbücher.

3.3.2 Natürliche Ursachen psychischer Erkrankungen in den Mirakelbüchern

In den altbayerischen Mirakelbüchern wurden psychische Erkrankungen primär auf natürliche Ursachen zurückgeführt. Die auslösenden Faktoren konnten dabei verschiedenen Erklärungsebenen entstammen und umfassten neben psychosozialen Faktoren auch Krankheiten und ärztliche Behandlungsfehler. Insbesondere starken Affekten wie Furcht, Erschrecken oder Trauer kam jedoch eine bedeutende Rolle in den Ätiologien der Mirakelbücher zu. Michael Stolberg zählt heftige Gefühlsregungen sogar zu den führenden Krankheitsursachen der Frühen Neuzeit.⁷¹⁵

Die Mirakelbücher beinhalten zahlreiche Fälle, in denen psychische Erkrankungen durch stark emotional geprägte Erlebnisse ausgelöst wurden. Beispielsweise war Andreas Wagner aus Asbach von einer Gruppe Soldaten so erschreckt worden, dass er „gantz corrupt und von seinem verstandt kommen war“⁷¹⁶. Nach Tuntenhausen kam im Jahr 1670 ein Bäckermeister aus dem Zillertal, der ein ganzes Jahr lang „im Kopff fast verwirrt/ und allerdings seiner Sinnen beraubt“ gewesen war. Als Auslöser seiner Krankheit gab der Mann an, dass er „auff ein Zeit ein Persohn/ so sich selbstentleibt/ von dem Scharpffrichter sache verbrennen“⁷¹⁷. Der Kontakt mit psychisch kranken Personen wird in diesem Kontext ebenfalls angeführt. Der Benediktbeuerer „Bayerische Pharos“ enthält ein anschauliches Beispiel aus dem Jahr 1640: „Eva Reischin von Roßhaupten ware einsmahls an einem unsinnigen Knaben/ so auch allhero geführt worden/ also erschrocken/ daß sie nachmahlen nit mehr alleinig hat seyn dörrffen/ über das wurde sie mit Teufflischer Einbildung

⁷¹⁴ Vgl. Carlos Watzka: Interpretationen des Irrsinns. Zur Pluralität der Wahrnehmungs- und Handlungsmuster betreffend psychisches Kranksein im frühneuzeitlichen Europa, in: Archiv für Kulturgeschichte 85 (2003), S.204.

⁷¹⁵ Vgl. Michael Stolberg: Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit. Köln 2003, S.62.

⁷¹⁶ Robert Böck: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.216f..

⁷¹⁷ Zit. nach: Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.77.

beladen/ und immerdar vermeinte/ es greiffe etwas nach ihr/ sie hinweg zuführen.“⁷¹⁸

Ein Föchinger Mirakel aus dem Jahr 1676 berichtet ebenfalls von einer Frau, die nach der Begegnung mit einer besessenen Person sehr unter dem „schröckhen“ litt, der sie erst nach getätigtem Verlöbniß wieder verließ.⁷¹⁹

Traumatische Erlebnisse wie der Verlust enger Angehöriger oder des materiellen Besitzes werden in den Mirakelbüchern ebenfalls als prädisponierendes Moment psychischer Erkrankungen aufgeführt. Aus Trauer über den Tod seines Kindes, „so erst die Welt gesehen/ gleich nach 14 Tagen die Augen tödtlich widerumb zugethon“, fiel Christoph Groß aus Waltzhoffen im Jahr 1603 „in ein sehr tieffe Betrübnuß und Kleinmütigkeit (...) also daß er seines Verstands schier beraubet wurde“⁷²⁰. Maria Elisabeth Vaumärtl aus der Pfaltz war im Jahr 1728 „aus übermäßigen Schmerzen also von Verstand kommen/ daß sie jedermann umbbringen wollte“, nachdem sie mit ansehen musste, wie eine „erschrockliche Feuers=Brunst/ (...) ihrer lieben Eltern Haus/ und Hoff in Aschen gelegt“⁷²¹. Die Verzweiflung über die eigene ökonomische Notlage trieb auch „Hans N. von N. (ist noch bey Leben)“⁷²² während der Subsistenzkrise zum Suizidversuch. Nach der Rettung vor dem Ertrinken berichtete er in Benediktbeuern von seiner misslichen Lage: „Weilen Anno 1640, in dem Frühling das Korn in einem geringen Werth und er es seinem wolgefallen nach nit kunde hoch anbringen/ ist er derohalben in ein so tieffe Verzweiflung gefallen/ daß ihme allbereit der Todt lieber als das Leben gewesen.“⁷²³

⁷¹⁸ Aemilian Biechler: Bayerischer Pharos S. Anastasia Von Gott In ObernBayrn vor sechshundert Jahren in dem Closter Benedictbeyrn/ angezündet. Allen in dem Welt=Meer gefahrleydenden/ Krancken/ Presthafften/ Trost und Hülflosen zu Hayl. Jetzt in beschreibung dero Leben/ Marter Translation oder Erhebung/ auch etlicher Wunderwercken und Gutthaten jederman under die Augen gebracht. München 1668, S.88.

⁷¹⁹ Vgl. Hildegard Ohse: Die Wallfahrt Föching im Spiegel der Mirakelbücher. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1969, S.234.

⁷²⁰ Aemilian Biechler: Bayerischer Pharos S. Anastasia Von Gott In ObernBayrn vor sechshundert Jahren in dem Closter Benedictbeyrn/ angezündet. Allen in dem Welt=Meer gefahrleydenden/ Krancken/ Presthafften/ Trost und Hülflosen zu Hayl. Jetzt in beschreibung dero Leben/ Marter Translation oder Erhebung/ auch etlicher Wunderwercken und Gutthaten jederman under die Augen gebracht. München 1668, S.87.

⁷²¹ Alphabetum Marianischer Gutthaten Durch Hilff Mariae, Der wunderbarlichen Mutter Gottes/ In ihrem Wunderthätigen Gnaden=Bild/ Auff dem Ruprechts=Berg nächst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebenen/ andächtigen Diener= und Dienerinnen. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Johann Christian Carl Immel/ Hoff=Buchdrucker 1729, S.67.

⁷²² Aemilian Biechler: Bayerischer Pharos S. Anastasia Von Gott In ObernBayrn vor sechshundert Jahren in dem Closter Benedictbeyrn/ angezündet. Allen in dem Welt=Meer gefahrleydenden/ Krancken/ Presthafften/ Trost und Hülflosen zu Hayl. Jetzt in beschreibung dero Leben/ Marter Translation oder Erhebung/ auch etlicher Wunderwercken und Gutthaten jederman under die Augen gebracht. München 1668, S.90.

⁷²³ Aemilian Biechler: Bayerischer Pharos S. Anastasia Von Gott In ObernBayrn vor sechshundert Jahren in dem Closter Benedictbeyrn/ angezündet. Allen in dem Welt=Meer gefahrleydenden/ Krancken/ Presthafften/ Trost und Hülflosen zu Hayl. Jetzt in beschreibung dero Leben/ Marter Translation oder Erhebung/ auch etlicher Wunderwercken und Gutthaten jederman under die Augen gebracht. München 1668, S.90.

Verletzungen der individuellen „Ehre“⁷²⁴, als zentraler gesellschaftlicher Norm der Untersuchungszeit, werden in den altbayerischen Mirakelbüchern auch als Auslösefaktoren psychischer Erkrankungen erwähnt. Ein Eintrag im handschriftlichen Mirakelbuch der Wallfahrt Benediktbeuern aus dem Jahr 1663 belegt dies anschaulich: „Am 26. khombt an ein bar ehevolckh Veit Riesch und Catharina sein haußfrau ganz unsinnig also geschrien, alle 2, daß desgleich nit bald hie wurd gehert sein worden, sonst wohnt zu Wessobrunn. Die Ursach aber ware, dieweil sie einen Rechtshandl verloren und das weib in die geigen geschlagen worden.“⁷²⁵ Der verlorene Prozess und die daran anschließende öffentliche Ehrenstrafe wurden von dem geistlichen Autor explizit als Krankheitsursachen angegeben. Die verlorene Ehre spielte neben Liebeskummer vermutlich auch eine entscheidende Rolle bei dem Selbstmordversuch einer jungen Frau aus Moosberg im Jahr 1696. Über Barbara Linhard heißt es in einem Mirakelbericht der Wallfahrt Maria-Schnee in Aufhausen, sie habe sich „einstens in sehr großer Traurigkeit befunden, wegen einem Kerl, so sie geschwängert und nachgehends hat sitzen lassen, dass sie sich entschlossen, sich um das Leben zu bringen.“⁷²⁶ Eine Kombination aus verletzter Ehre und Liebeskummer hätte auch im Jahr 1615 beinahe zu einem Familiendrama geführt. „Elisabeth Weinlein von Gilching“ wallfahrtete nach Tuntenhausen und sagte an, „ihr Mann habe ihr nach dem Leben gestellt, aus falscher Meinung, als hätte sie einen andern lieber, denn ihn; entrinnt ihm erstlich und verbirgt sich; der Mann läuft hinaus, dem Holze zu, sich selber zu erhängen.“⁷²⁷

Des Weiteren wurden von den Autoren der Mirakelbücher immer wieder liminale Übergangsphasen in eine neue Lebenssituation als Auslösefaktoren für psychische Erkrankungen beschrieben, wobei insbesondere Brautstand und Wochenbett eine entscheidende Rolle spielten. Ein Bogenberger Mirakel aus dem Jahr 1728 berichtet beispielsweise, „Maria Streißling vom Bogenberg ware im Braut=Stand von Sinnen kommen/ und bey 7.Wochen also verruckt/ daß sie sich offt erhencken oder träncken

⁷²⁴ Detaillierte Ausführungen zum Stellenwert der „Ehre“ in der altbayerischen Gesellschaft finden sich in Kapitel 4.2.2 „Ein soziales Drama im Pfaffenwinkel“.

⁷²⁵ HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½ fol.85'. Der Mirakelbericht bildet den Ausgangspunkt für die ausführliche Rekonstruktion des Lebensbildes von Catharina Resch in Kapitel 4.2.

⁷²⁶ Zit. nach: Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955, S.302.

⁷²⁷ Zit. nach: Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.213.

wolte“⁷²⁸. Liebesheiraten waren zur Untersuchungszeit die Ausnahme und die Aussicht auf das Verlassen des elterlichen Hauses und einen Neuanfang in fremder Umgebung wirkte auf die jungen Frauen vermutlich häufig beängstigend. Psychische Erkrankungen eröffneten dem Individuum in dieser Situation, bewusst oder unbewusst, neue Handlungsräume und ermöglichten vorübergehend ein Verharren im Status quo.

Die Geburt eines Kindes ging im 17. und 18. Jahrhundert aufgrund der erheblichen Sterblichkeitsrate unter den Gebärenden mit hohen intrapsychischen Spannungen einher. Dieser Belastungssituation entsprechend finden sich häufig Fälle von postnatalen psychischen Erkrankungen in den Mirakelbüchern. Anna Erhart aus Rattenberg in Tirol ist beispielsweise im „kindbeth gantz von Vernunfft kommen/ und Unsinnig worden“⁷²⁹. Eine Wöchnerin, „weliche in dem kindbött 10 mall nacheinander in die fraiß gefallen“⁷³⁰ wurde von ihrer Schwester nach Föching verlobt. Neben medizinischen Faktoren kamen in diesem Zusammenhang vermutlich auch Vorstellungen aus dem Komplex des besonderen Ausgesetztseins der Wöchnerin gegenüber allem Bösen zum Tragen.⁷³¹ Doch nicht nur die Frauen, sondern auch ihre Ehemänner fürchteten Komplikationen bei der Geburt und litten unter der Angst um ihre Partnerinnen. Das Fuchsmühler Mirakelbuch berichtet von Ignaz Fuchs aus Graslitz, der im Jahr 1782 ansagte, „daß er völlig von Sinnen gekommen, nämlich sein Weib befand sich 4 Tage lang in Kindsnöthen.“⁷³² Der Geistliche schildert weiter: „Der Mann für sein Weib bekümmert hat 4 Tage und Nächte nichts geschlafen, wenig gegessen, und noch dabey schwere Arbeit verricht, bey der er, um nur geschwind wieder von dem feld nach Haus zu kommen durch einen kalten Bach watete. Da er nach Haus kam empfand er die üblen folgen. Hitz und Kälte überfiel ihn. Er fieng an

⁷²⁸ Alphabetum Marianischer Gutthaten Durch Hilff Mariae, Der wunderbarlichen Mutter Gottes/ In ihrem Wunderthätigen Gnaden=Bild/ Auff dem Ruprechts=Berg nächst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebenen/ andächtigen Diener= und Dienerinnen. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Johann Christian Carl Immel/ Hoff=Buchdrucker 1729, S.67.

⁷²⁹ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.19.

⁷³⁰ Hildegard Ohse: Die Wallfahrt Föching im Spiegel der Mirakelbücher. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1969, S.194.

⁷³¹ Zur Thematik der gefährdeten, aber auch gefährlichen Wöchnerin siehe insbesondere den Artikel „Wöchnerin“ im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Kummer: Wöchnerin, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VIII Silber – Vulkan. Berlin/ Leipzig: 1936/37, Sp.692-716.

⁷³² Zit. nach: Wolfgang Ernst: Maria hat geholfen, wo menschliche Hilfe verloren ist, in: VHS des Landkreises Tirschenreuth (Hg.): Dachan, Wolf und Dinostein. Beiträge zur Geschichte unserer Heimat. (= vhs-Schriftenreihe zur Landes- und Volkskunde 10) Pressath 1998, S.125.

zu phantasiren, und gerieth endlich in eine solche Narrheit und Raserey, daß man ihn an 4 Ketten, wie es die gelübdtafel zeigt, anhenken mußte.“⁷³³

Bei Kindern wurde wiederholt große Furcht als Auslöser für Anfallsleiden und psychische Erkrankungen aufgeführt. Margaretha Lachmayr kam am 9. Oktober 1626 als Votantin zur Benno-Wallfahrt in München und „vermelt/ daß ihr Töchterlein Namens Elisabetha/ zwölf Jahr alt/ so oft sie es gestrafft/ oder ihm getrohet/ in ein Fraiß gefallen/ sey etlich Stundt darinn gelegen/ daß sie es oft für todt gehalten“⁷³⁴. Als Johann Michael Burckards Sohn im Jahr 1698 nach einem Darmbruch und geglückter Operation ärztlich nachuntersucht werden sollte, zeigte sich das Kind aus „Forcht des Artzten“ mit starken Bewegungen „ganz ungestimmig“ und wurde von der Frais ergriffen.⁷³⁵ Ein Votant in Endlhausen berichtete, dass sein siebenjähriger Sohn an so großer, diffuser Furcht litt, dass er dachte, das Kind würde „von Sinnen kommen“⁷³⁶. Der dreijährige Antonius Heigl war im Jahr 1679 „von dem entsezlichen Doneren und Blizen dermassen erschrökht worden, das er auf Händt und Füess gezitteret, ia sogar von Sünen kommen“⁷³⁷. Daneben werden jedoch auch andere Faktoren als Ursachen psychischer Erkrankungen von Kindern in den Mirakelbüchern genannt. In Föching brachte etwa ein Vater vor, „das sein kündt, so oft man es erzürnet, alzeit in die frais gefallen“⁷³⁸. Catharina Schwarz berichtete auf ihrer Dankeswallfahrt nach Weißenregen, „daß ihr töchterl durch das allzu eifrige lehren in der schull fast ganz von den sinnen kommen“⁷³⁹ war.

Neben der großen Bandbreite an emotional belastenden (und das Individuum überlastenden) Situationen wurden von den Geistlichen in den Mirakelbüchern auch

⁷³³ Zit. nach: Wolfgang Ernst: Maria hat geholfen, wo menschliche Hilfe verloren ist, in: VHS des Landkreises Tirschenreuth (Hg.): Dachan, Wolf und Dinostein. Beiträge zur Geschichte unserer Heimat. (= vhs-Schriftenreihe zur Landes- und Volkskunde 10) Pressath 1998, S.125.

⁷³⁴ Extract unnd gründlicher Bericht/ etlicher Gnaden: und Wunderwercken/ so der Allmächtige Gott/ durch das ersprießliche Fürbitt des H. Bischoff Bennonis, der Churfürstl. Hauptstatt München glorwürdigen Patronen/ in den nebst entwichenen sechzehnen Jahren/ an vilen presthaftten Persohnen/ gnädiglich gewirckt und erweisen hat. München 1643, S.1.

⁷³⁵ Zit. nach: Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.15.

⁷³⁶ Zit. nach: Barbara Heller: Wallfahrtskundliche und kulturhistorische Aussagen im Mirakelbuch von St. Valentin in Endlhausen 1675-1687, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1976/77, S.92.

⁷³⁷ Zit. nach: Fritz Markmiller: Entstehungsgeschichte und Mirakelbuch der Landauer Wallfahrt Maria- Steinfels, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.106.

⁷³⁸ Zit. nach: Hildegard Ohse: Die Wallfahrt Föching im Spiegel der Mirakelbücher. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1969, S.193.

⁷³⁹ Zit. nach: Brigitta Kerscher: Die Wallfahrt Weißenregen im Spiegel des Mirakelbuches von 1753-1877, in: Schwaiger, Georg/ Mai, Paul (Hg.): Wallfahrten im Bistum Regensburg. (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 28) Regensburg 1994, S.392.

medizinische Behandlungsfehler und körperliche Krankheiten als Auslösefaktoren psychischer Erkrankungen aufgeführt. Bartholomäus Spirkner zitiert beispielsweise einen Mirakelbericht aus Langwinkel aus dem Jahr 1646, in dem ein Bierbrauer vom Bader beim Aderlass so schwer verletzt wurde, dass der Arm „brandig“ wurde und „den Bräuer die Fraiß angriff“⁷⁴⁰. Bartholomäus Niederhuber lag im Jahr 1701 über drei Wochen hinweg „auf den Tod krank am hitzigen Fieber“ darnieder und war dabei „völlig um den Verstand kommen“⁷⁴¹. Psychische Erkrankungen wurden in diesem Kontext auch als Folgeerscheinung von starken Schmerzen angeführt. Der Bierbrauer Sebastian Perner aus Schärding hatte beispielsweise 15 Jahre lang am rechten Fuß einen „schweren Zustand“ und lag wegen der Schmerzen oft lange Zeit „ohne Verstand“⁷⁴², bevor er im Jahr 1687 geheilt wurde. Abgesehen von den unzweifelhaft existierenden psychopathogen wirksamen Mechanismen wurde die psychische Symptomatik dabei stellenweise auch als Chiffre für die Schwere der Erkrankung angeführt. Über Christina Neumayr heißt es beispielweise, dass sie im Jahr 1696 „in die 7 Wochen lang schwerlich kranckh, ganz contract (ja sogar auch der Verstandt gewichen) zu Peth lage; mit Baader und Doctor hat sye zwar vill, jedoch umbsonst angewendet“⁷⁴³.

Die vorangegangenen Ausführungen haben das breite Spektrum möglicher natürlicher Ursachenzuschreibungen und Auslösefaktoren psychischer Erkrankungen in den altbayerischen Mirakelbüchern verdeutlicht. Insbesondere intensive emotionale Erlebnisse, subjektive Überlastungssituationen und körperliche Erkrankungen spielten eine bedeutende Rolle in den Ätiologien des 17. und 18. Jahrhunderts. Daneben umfasste der Erklärungshorizont der geistlichen Autoren der Mirakelbücher jedoch auch eine Reihe von ätiologischen Zuschreibungen, bei denen die zeitliche und kulturelle Distanz zur Gegenwart stärker zu Tage tritt. Diese transzendentalen Auslösefaktoren psychischer Erkrankungen werden im folgenden Kapitel behandelt.

⁷⁴⁰ Zit. nach: [Bartholomäus] Spirkner: *Miracul Puech zü unser lieben Fraue Gottßhauß auf Lannckwinckhl 1644-1772*, in: *Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern* 42 (1906), S.206.

⁷⁴¹ Zit. nach: Gertraud K. Eichhorn: *Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.)*, in: *Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde* 64 (2001), S.31.

⁷⁴² Zit. nach: Gertraud K. Eichhorn: *Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.)*, in: *Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde* 64 (2001), S.7.

⁷⁴³ Zit. nach: Fritz Markmiller: *Entstehungsgeschichte und Mirakelbuch der Landauer Wallfahrt Maria- Steinfels*, in: *Der Storchenturm* 15 (1980), S.109.

3.3.3 Transzendente Auslösefaktoren in den Mirakelbüchern

In den altbayerischen Mirakelbüchern wurden Erkrankungen neben natürlichen Ursachen auch auf transzendentalen Ursprung zurückgeführt. Die individuelle Krankheitserfahrung wurde auf diesem Weg um eine religiöse Dimension erweitert. Zwei große Vorstellungskomplexe dominierten dabei die Ätiologien: Krankheit konnte einerseits als Strafe oder Prüfung Gottes aufgefasst werden, andererseits war eine dämonische Krankheitsverursachung durch Einwirkung des Teufels oder Verzauberung denkbar.

Die Interpretation von psychischer Krankheit als göttlicher Strafe für menschliches Fehlverhalten war kultur- und epochenübergreifend weit verbreitet.⁷⁴⁴ Ihr Ursprung innerhalb des Christentums geht bis auf das Alte Testament zurück. Im 5. Buch Mose heißt es beispielsweise „Der Herr wird Dich schlagen mit Wahnsinn“ und im Buch Daniel wird geschildert, wie König Nebukadnezar zur Strafe für seinen Hochmut die Sinne verwirrt werden.⁷⁴⁵ Eng damit verwandt war die Auslegung von psychischer Erkrankung als göttlicher Prüfung, wie sie beispielsweise von Chrysostomus verstanden wurde.⁷⁴⁶ Diese Ursachenzuschreibungen erschienen in einer Zeit mit sehr begrenzten Therapiemöglichkeiten vermutlich deutlich weniger bedrohlich als die Akzeptanz eines zufälligen und bedeutungslosen Auftretens von Erkrankungen. Vor dem historisch stark religiös geprägten Weltbild bot sich dem Individuum auf diesem Weg die Chance zur aktiven Beeinflussung der Situation durch Reue und Bekehrung. Krankheit wurde so funktionalisiert und Heilung bedeutete zugleich auch religiöse Gesundheit.⁷⁴⁷

Das erste überlieferte Mirakel der altbayerischen Wallfahrt zum hl. Leonhard in Inchenhofen aus dem Jahr 1258 thematisierte ebenfalls einen Fall von Wahnsinn als

⁷⁴⁴ Vgl. exemplarisch Stanley W. Jackson: *Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times*. New Haven/ London 1986, S.325; Roy Porter: *Epilepsy. Social Section*, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: *A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders*. London 1995, p.164; ders.: *Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte*. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005, S.16 sowie Wilhelm Theopold: *Votivmalerei und Medizin. Kulturgeschichte und Heilkunst im Spiegel der Votivmalerei*. München 1981², S.166..

⁷⁴⁵ Vgl. 5. Mose 28,28 sowie Dan 4, 1-34.

⁷⁴⁶ Vgl. Raymond Klibansky/ Erwin Panofsky/ Fritz Saxl: *Saturn und Melancholie: Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*. Frankfurt a.M. 1990, S.139.

⁷⁴⁷ Vgl. Bernd Feininger: *Hinfallend Gottes Wort verkünden? Die Epilepsie- Frage im Kontext des Alten Testaments*, in: Engelhardt, Dietrich von/ Schneble, Hansjörg/ Wolf, Peter (Hg.): *„Das ist eine alte Krankheit“ – Epilepsie in der Literatur*. Stuttgart/ New York 2000, S.106f. sowie Waltraud Putz: *Krank versus gesund? Von heilsamer Krankheit und körperlichen Zeichen der Heiligkeit*, in: Simon, Michael/ Kania-Schütz, Monika (Hg.): *Auf der Suche nach Heil und Heilung: religiöse Aspekte der medialen Alltagskultur*. Dresden 2001, S.73

göttlicher Strafe. Während einer Rast bei der Inchenhofener Kapelle stahlen drei Soldaten Hühner, die dem Heiligen geopfert worden waren. Kurz darauf wurde einer der Männer wahnsinnig und verstarb. Die beiden anderen Soldaten deuteten dies als göttliche Bestrafung und brachten die Hühner zurück.⁷⁴⁸ Unter den altbayerischen Mirakelberichten aus der Untersuchungszeit finden sich jedoch lediglich vereinzelt Verweise auf psychische Erkrankungen als Strafe Gottes. Ein Tuntenhausener Mirakelbericht aus dem Jahr 1584 enthält den Vermerk, Georg Winters Frau sei „in der Kindbeth von Sinnen kommen“⁷⁴⁹, nachdem sie „ihr leibsfrucht gluecklich abgelegt/ und villeicht Gott dafuer nit gnug gedanckt“⁷⁵⁰ habe. Das Mirakelbuch der Münchener Wallfahrt zum Heiligen Benno berichtet von einer psychischen Erkrankung als Konsequenz eines versäumten Kirchgangs und der Missachtung der Sonntagheiligung. Im Jahr 1617 findet sich der folgende Eintrag: „Den 22. Junii/ kombt Georg Sedlmayr/ von Imingen/ und bringt fuer: wie er an einem Sonntag/ nemblich den 4.Tag/ ermelten Monats Junii/ vor der Kirchen=Zeit/ Fischen außgangen. Und als er von seinem Weib ermahnt worden/ er sollte zuvor in die Kirchen gehen/ hat er solches nit geachtet.“⁷⁵¹ Bereits während des Tages hatte den Mann mehrfach „etwas Unsichtbares angegriffen“⁷⁵² und als er abends nach seinem Angelausflug „nach Hauß gangen/ ist er stracks seines Verstandes beraubt worden/ und also 14. Tag lang verbliben“⁷⁵³. Bei den beiden hier erwähnten Beispiele handelt es sich jedoch um seltene Ausnahmefälle. In den meisten Mirakelberichten des 17. und 18. Jahrhunderts wurde kein kausaler Zusammenhang zwischen psychischen Erkrankungen und einer göttlichen Strafe hergestellt. Ebenso wenig war eine Interpretation psychischer Erkrankung als göttliche Prüfung in den altbayerischen

⁷⁴⁸ Vgl. Walter Pötzl: Volksfrömmigkeit, in: Brandmüller, Walter (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 1 Von den Anfängen bis zur Schwelle der Neuzeit. II. Das kirchliche Leben. St. Ottilien 1999, S.1054.

⁷⁴⁹ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.17.

⁷⁵⁰ J. Vogt ebd..

⁷⁵¹ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stifft= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schrifft=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.340.

⁷⁵² Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stifft= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schrifft=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.340.

⁷⁵³ Ebd..

Quellen zu finden. Dieses Resultat deckt sich mit den Ergebnissen von Michael Stolberg, der für die Frühe Neuzeit konstatiert: „Nur ausnahmsweise findet sich bei individuellen Erkrankungen – im Gegensatz zu Seuchen – die Überzeugung angedeutet, dass die Krankheit eine Züchtigung war“⁷⁵⁴. Hinsichtlich der Interpretation von psychischer Krankheit als göttlicher Strafe gab es zur Untersuchungszeit jedoch offenbar regionale Unterschiede. Aline Steinbrecher betont beispielsweise explizit, dass psychische Erkrankungen in Zürich von den Betroffenen immer wieder als göttliche Strafe aufgefasst worden waren.⁷⁵⁵

Die zweite Dimension der metaphysischen Erklärungsebene, in der Krankheiten auf die Einwirkung „dämonischer Mächte“ zurückgeführt wurden, war hingegen weitaus häufiger in den altbayerischen Quellen vertreten. Die Mirakelbuchautoren beschrieben dabei entweder den „Teufel“ als Krankheitsverursacher oder zogen eine „Verzauberung“ durch Mitmenschen mit übernatürlichen Fähigkeiten in Betracht. Der Glaube an die Realexistenz „dämonischer Mächte“ bildete einen festen Bestandteil des stark religiös geprägten kognitiven Systems der Untersuchungszeit. Die Möglichkeit, dass Krankheiten durch „teufliches“ Einwirken verursacht werden konnten, wurde vor diesem kulturellen Hintergrund als selbstverständlich gegeben akzeptiert.⁷⁵⁶ Entsprechend waren übernatürliche Erklärungsmodelle für das Auftreten von psychischen Erkrankungen sowohl in den medizinischen Diskursen als auch in den theologischen Theorien sowie der medikalen Laienkultur tief verwurzelt. Psychische Störungen traten häufig unerwartet zu Tage und waren durch so massive Verhaltensänderungen gekennzeichnet, dass die Idee einer Fremdverursachung der Krankheit für das soziale Umfeld nahe lag.

Prinzipiell konnte jegliche Form psychischer Erkrankungen durch das Einwirken „dämonischer Mächte“ verursacht werden, besonders charakteristische Krankheitsbilder waren jedoch „Anfechtungen“ und „Besessenheit“.⁷⁵⁷ Unter „Besessenheit“ wurde eine vollständige internale Inbesitznahme eines Menschen verstanden. Seit der Antike ist die Vorstellung belegt, dass die „Dämonen“ während

⁷⁵⁴ Michael Stolberg: Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit. Köln 2003, S.50.

⁷⁵⁵ Vgl. Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.122.

⁷⁵⁶ Siehe hierzu auch die ausführlichen Erläuterungen zur kulturellen Möglichkeit von „Anfechtung“ und „Besessenheit“ in Kapitel 3.2.6.3.

⁷⁵⁷ Siehe für eine ausführliche Beschreibung der Krankheitsmerkmale von „Anfechtung“ und „Besessenheit“ Kapitel 3.2.6.

der Nahrungsaufnahme, durch Gähnen oder im Schlaf durch den Mund in den menschlichen Körper gelangen.⁷⁵⁸ Bei „Anfechtungen“ handelte es sich hingegen stets um rein externale Beeinflussungsversuche, bei denen das betroffene Individuum seinen freien Willen behielt und selbst entscheiden konnte, ob es den teuflischen Versuchungen nachgab. Das Mirakelbuch der Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut aus dem Jahr 1671 schildert beispielsweise den folgenden Fall: „Julius Matthäus im Jahre 1628 ein Soldat in Polen, war nicht allein in schwere Krankheit geworfen, sondern auch vom Teufel, der ihm kohlschwarz auf seiner linken Achsel sichtbarlich gesessen, zur Verzweiflung angereizet.“⁷⁵⁹ Der Wirt aus Aubing berichtete dem Priester der Wieswallfahrt im Jahr 1745, er sei „fast ein ganze Winter=Zeit kraenklich gewesen, und dises aus Abgang nothwendigen Schlaffs, welchen verhinderte eine ihm von niemand zu nehmen vermögte Einbildung, und folgens dardurch verursachte Forcht eines ihme auf alle Schritt und Tritt nachtretend, oder bey ihme sitzend, stehend oder ligenden Geists.“⁷⁶⁰ Die Ursachen ihrer Erkrankung wurden von den Betroffenen durchaus differenziert betrachtet und konnten auch durch eine Kombination natürlicher und übernatürlicher Einflussfaktoren erklärt werden. Der Gastwirt führte seinen schlechten Gesundheitszustand auf den Schlafmangel zurück, der jedoch durch die Angst vor dem „Geist“ hervorgerufen wurde.

Auch der medizinische Diskurs der Untersuchungszeit befasste sich mit Kombinationen metaphysischer und natürlicher Krankheitsursachen. Ein interessantes Beispiel findet sich in Robert Burtons im Jahr 1621 erschienenen Buch „The Anatomy of Melancholy“. Der Autor führt hier als Ursache der Melancholie an, dass der Teufel ein Übermaß an der sog. „schwarzen Galle“, einem der vier

⁷⁵⁸ Vgl. Christoph Daxelmüller: Besessenheit, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd.2 Bearbeitung – Christusbild, Berlin und New York 1979, Sp.197 sowie Eduard Stemplinger: Besessenheit, in: Hoffmann-Krayer, E[duard]/ Bächtold- Stäubli, Hanns: Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens. Bd.I Aal bis Butzemann. Berlin/ Leipzig 1927, Sp.1151.

⁷⁵⁹ Fortunatus Hueber: Zeitiger Granatapfel der scheinbaristen Wunderzierden von der blutflussenden Bildnus der Seligsten Muttergottes Maria zu Neukirchen in Churbayern, München 1671, S.325, zit. nach Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955, S.202.

⁷⁶⁰ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberr=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allerguetigste Gott in einer Bildnuß Deß gegeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.169f..

humoralpathologischen Körpersäfte⁷⁶¹, im menschlichen Körper hervorrufen würde.⁷⁶² Die Vorstellung von „dämonischen Mächten“ als Krankheitsverursacher hielt sich bis weit über die Untersuchungszeit hinaus. Der Mediziner Max Höfler verfasste beispielsweise noch im Jahr 1899 für sein „Deutsches Krankheitsnamen-Buch“ einen Artikel über „teuflische Geister“⁷⁶³, die er als „Nachfolger der heidnischen Dämonen als Krankheits-Ursachen“ beschrieb.

In den altbayerischen Mirakelbüchern ist nur in wenigen Ausnahmefällen von einer freiwilligen Einlassung mit „dämonischen Mächten“ die Rede. Das Tuntenhausener Mirakelbuch berichtet beispielsweise, dass sich Katharina Rieder aus München im Jahr 1661 „dem leidigen Teufel jedoch unbekannterweis, in Gestalt eines jungen Schreibers erscheinend, mit ihrem eigenen Blut und Handschrift völlig ergeben“⁷⁶⁴ habe. Rudolf Kriß führt noch einen weiteren Fall aus dem Mirakelbuch von Halbmeile aus dem Jahr 1733 an. Darin wird beschrieben, dass der Votant nach dem Teufelspakt „immer Geld genug gehabt [habe] und, sobald er in ein Wirtshaus kommen und Raufhändel angefangen, habe der Teufel statt seiner die ganze Stube voll ausgeräumt“⁷⁶⁵.

Aus der Untersuchungszeit sind diverse weitere Quellen in Verbindung mit einem angeblichen „Teufelspakt“ erhalten. Die Pariser Bibliothèque Nationale besitzt beispielsweise den Pakt, den Urbain Grandier mit dem Teufel geschlossen haben soll und der im Hexereiprozess des Jahres 1634 als Beweismittel gegen den französischen Priester verwendet wurde.⁷⁶⁶ Der evangelische Theologe Tobias

⁷⁶¹ Die auf Galen zurückgehende Humoralpathologie war zur Untersuchungszeit noch immer das dominierende medizinische Erklärungsmuster für nahezu alle Krankheiten. Nach dieser Ätiologie war eine ausgewogene Mischung der vier Körpersäfte (gelbe und schwarze Galle, Phlegma und Blut) elementar für die menschliche Gesundheit. Krankheiten wurden entweder durch den Mangel oder das Überwiegen eines dieser Faktoren verursacht. (Vgl. exemplarisch: Raymond Klibansky/ Erwin Panofsky/ Fritz Saxl: Saturn und Melancholie: Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Frankfurt a.M. 1990, S.39-54). Für eine ausführlichere Darstellung der zeitgenössischen akademischen Krankheitstheorien und Therapieansätze siehe Kapitel 3.3.1 „Medizinischer Kosmos“ sowie Kapitel 5.5.1 „Akademisches Medikalsystem“.

⁷⁶² Vgl. Stanley W. Jackson: Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times. New Haven/ London 1986, S.331f..

⁷⁶³ Max Höfler: Geister, in (ders.): Deutsches Krankheitsnamen-Buch. München 1899. Nachdruck Hildesheim/ New York 1970, S.188.

⁷⁶⁴ Zit. nach Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.214. Auch Irmgard Gierl behandelt den ungewöhnlichen Fall in ihrer Analyse der Tuntenhausener Mirakelbücher. (Vgl. Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.92).

⁷⁶⁵ Zit. nach Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955, S.128.

⁷⁶⁶ Vgl. Christoph Daxelmüller: Die Erfindung des zaubernden Volkes, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.76. Urbain Grandier wurde für die in Kapitel 3.2.6.2 erwähnte „Massenbesessenheit“ der Ursulinen in Loudon im Zeitraum von 1632 bis

Wagner berichtete in einer in Ulm im Jahr 1643 gedruckten Predigt „Über einen erschrecklichen Fall einer Mannspersohn, die sich in Schwermuth dem Teuffel mit eigenem Bluth verschrieben“ habe.⁷⁶⁷ Ein weiteres Beispiel befindet sich in der Handschriftensammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien.⁷⁶⁸ Das Manuskript aus dem Jahr 1725 trägt den Titel „Trophaeum Mariano Cellense“ und berichtet vom „Teufelspakt“ des Malers Johann Christoph Haitzman und seiner Erlösung in Mariazell. Neben dem Tagebuch seiner „Besessenheit“ in den Jahren von 1668 bis 1678 sind neun von Haitzman angefertigte Bilder des „Teufels“ sowie Berichte von diversen Priestern enthalten.⁷⁶⁹

Neben „dämonischen Mächten“ als Krankheitsverursachern werden in den Mirakelbüchern auch Fälle von „Verzauberung“ durch Mitmenschen mit übernatürlichen Fähigkeiten geschildert. Die Mirakelbücher der Mariahilf Wallfahrt in Passau aus dem 17. Jahrhundert belegen beispielsweise in mehreren Mirakelberichten eindrucksvoll die Möglichkeit des Schadenszaubers als Krankheitsursache. In einem Mirakelbericht aus dem Jahr 1643 heißt es beispielsweise, Dorothea Einbeck aus der Gegend von Rosenheim „seye über ein Zauberey (wie wol zu vermuthen) gangen und darauff in einer Stund ganz narrisch, auch dermaßen unsinnig und wild worden, daß man sie mit band und eysen bezwingen müssen“⁷⁷⁰. Bei einem Fall der „abscheulichen Fraiß“ wird eine Erklärung für die Vermutung von „Verzauberung“ als Krankheitsursache angeführt: „Zur Stillung und Dämpffung dieser Kranckheit, gleichwol nicht vollkommentlich, haben die geweyhten Sachen meistens geholfen, daraus man abzunehmen, dass solche nicht von einem natürlichen Zustand, sondern vilmehr von Zaubereyen müsse

1634 verantwortlich gemacht. Er wurde im Jahr 1634 wegen Hexerei zum Tode verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt.

⁷⁶⁷ Vgl. Otto Snell: Hexenprozesse und Geistesstörung. München 1891, S.89.

⁷⁶⁸ „Trophaeum Mariano Cellense“ (Codex 14.084 der Handschriftensammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien). Der Fall wurde bereits mehrfach mit unterschiedlichen Interpretationen ausführlich in der Literatur analysiert.

(Vgl. exemplarisch: Sigmund Freud: Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert, in: Imago: Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften 1 (1923), S. 1-34; Ida Macalpine / Richard A. Hunter: Schizophrenia 1677. A Psychiatric Study of an Illustrated Autobiographical Record of Demoniacal Possession. London 1956 sowie Gaston Vandendriessche: Johann Christoph Haitzman (1651-1700). Barocke Teufelsaustreibung in Mariazell, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.141-145).

⁷⁶⁹ Ida Macalpine / Richard A. Hunter: Schizophrenia 1677. A Psychiatric Study of an Illustrated Autobiographical Record of Demoniacal Possession. London 1956, p.3.

⁷⁷⁰ Gnaden- Lustgarten I, 1661, S.23, zit. nach: Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.104.

herkommen⁷⁷¹. Auch Anna Margaretha Peyrin, die Frau des Marktschreibers von Wartenberg, vermutete zwei Jahre lang „eine Zauberey in dem Leib“⁷⁷², bevor sie sich im Jahr 1713 nach Maria Dorfen verlobte. Im Simpert Mirakelbuch aus dem an das Untersuchungsgebiet angrenzenden Augsburg finden sich unter den 278 Mirakelberichten der Jahre 1694-1727 sogar 26 Fälle, die auf „Verzauberung“ als Krankheitsursache zurückgeführt wurden.⁷⁷³

Der Glaube an „Hexen“ und „Zauberer“ war im Weltbild der Untersuchungszeit fest verankert. Das 17. und frühe 18. Jahrhundert waren immer wieder von Wellen der Hexenverfolgung gekennzeichnet. Vor diesem kulturellen Hintergrund war die Möglichkeit, dass Menschen durch zauberische Handlungen und Rituale erkranken oder sogar sterben konnten, prinzipiell gegeben. Zur Zeit der Hexenprozesse war der Verdacht auf „Verzauberung“ keine unübliche Diagnose, sondern ein legitimer Erklärungshintergrund, der auch durch die gesunde Umwelt in Betracht gezogen wurde.⁷⁷⁴ Entsprechend finden sich auch in weltlichen Quellen umfangreiche Belege für „zauberische“ Handlungen. Johan Heinrich Zedlers Universallexicon enthält beispielsweise einen fast vierzigseitigen Artikel, der mit den Worten „Zauberey (...) ist eines der allerschändlichsten Laster, die nur unter der Sonnen gefunden werden

⁷⁷¹ Gnaden- Lustgarten II, 1668, S.7-15, zit. nach: Walter Hartinger: Mirakel bei Mariahilf ob Passau, 1647, 1650 und 1652, in: Boshof, E./ Hartinger, W./ Landersdorfer, A./ Lanzinner, M./ Schüßler, G./ Wolff, H. (Hg.): Passau. Quellen zur Stadtgeschichte. Regensburg 2004, S.181.

Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.104.

⁷⁷² CENTUPLUM MARIANUM. Das ist: hundert Aus viel Tausenten/ Durch Hülf MARIAE, Der Wunderbarlichen Mutter GÖTTES/ In ihrem wunderthätigen Gnadē=Bild auf dem Ruprechts=Berg nebst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebenen/ andächtigen Diener= und Dienerinnen ersprossenen Gutthaten. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Joh. Christian Carl Immel/ Hochfürstl. Bischöfl. Buchdruckern/ und Buchhandlern. 1718, S.38.

⁷⁷³ Vgl. Walter Pötzl: Die Miracula sancti Simperti. Ein Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte und zum Volksleben, in: Rummel, Peter (Hg.): St. Simpert, Bischof von Augsburg 778-807. Ein hochverehrter Heiliger und Nothelfer in Stadt und Bistum Augsburg. Augsburg 1978, S.139.

⁷⁷⁴ Vgl. hierzu exemplarisch: Bente Gullveig Alver/ Torunn Selberg: Folk Medicine as Part of a Larger Concept Complex, in: Levack, Brian P. (ed.): Witchcraft, Healing, and Popular Diseases (= New Perspectives on Witchcraft, Magic and Demonology 5) New York/ London 2001, p.6; Rainer Beck: Mäuselmacher oder die Imagination des Bösen. Ein Hexenprozess 1715-1723. München 2012², S.558 f.; Brian P. Levack: Die Hexe, in: Villari, Rosario (Hg.): Der Mensch des Barock. Frankfurt a.M. 1997, S.237 sowie Michael Stolberg: Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit. Köln 2003, S.54.

Im Verlauf des 18. Jahrhunderts verlor die Diagnose „Verzauberung“ im Kontext der Aufklärung unter den Eliten zunehmend an Bedeutung. Michael Stolberg betont jedoch, dass der Glaube an Schadenszauber und angehexte Krankheiten, den einhelligen Klagen der Ärzte zufolge, unter der süddeutschen Landbevölkerung noch im 19. Jahrhundert weit verbreitet war. (Vgl. Michael Stolberg: Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit. Köln 2003, S.56).

Michelle Risso und Wolfgang Böker konnten noch in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Existenz des „Gefühl[s], eine krankmachende Verhexung erlitten zu haben“ (S.2) bei italienischen Gastarbeitern in der Schweiz nachweisen. Die Autoren kamen zu dem Schluss, dass magische Vorstellungen und Denkweisen zum typischen Welterleben der süditalienischen Kranken gehörten und sich nicht erst beim Ausbruch einer psychischen Störung offenbarten. (S.11) (Michelle Risso/ Wolfgang Böker: Verhexungswahn. Ein Beitrag zum Verständnis von Wahnerkrankungen süditalienischer Arbeiter in der Schweiz. Basel 1964).

können⁷⁷⁵ beginnt. Im selben Band werden etwas später auch noch in einem separaten Artikel „Zauber=Kranckheiten“⁷⁷⁶ als „diesjenigen Kranckheiten, von welchen man glaubet, dass sie durchs Teuffels=Kunst von bösen Leuten verursacht werden“⁷⁷⁷ behandelt.

Selbst viele Ärzte zogen Schadenszauber als Krankheitsursache in Betracht. Ein Beispiel stellt das im Jahr 1717 erschienene Kompendium des Arztes Eberhard Gockel mit dem Titel „Tractatus Polyhistoricus Magico-Medicus Curiosus“ dar. Bereits in der Einleitung wird betont, dass „die Menschen von denen Zauberern/ Hexen und Unholden auf mancherley Weiß an dem Leib angegriffen/ verzaubert und beschädiget und mit allerhand bösen und fast unheylbaren Kranckheiten belegt werden“⁷⁷⁸. Im weiteren Verlauf erläutert Gockel detailliert, wie Krankheiten durch „Verzauberung“ hervorgerufen werden können. Als „magische“ Hilfsmittel dienen „allerhand zauberische Worte/ geschriebene Zettel/ Zeichen/ Siegel/ und Figuren in Ertz gegraben/ und in Täfelein oder Model eingeschnitten (...)/ wächsene Bilder/ amuleta, oder angehenckte Säcklein und Bündelein/ Bändel und Nestel (...)/ Magische und zauberische Ring/ schädliches anhauchen und anrühren/ und andere dergleichen aus Haaren/ Beinen/ Menschenblut und Fettigkeit/ von ungetauften Kindern zugerichtete Sachen und Vergiftungen“⁷⁷⁹. In einem späteren Kapitel ergänzt der Autor: „Die Zauberer/ Hexen und Unholden beschädigen ferner die Leut durch zauberische Mittel/ und allerhand unnatürliche Sachen und Materien/ so sie den Leuten in den Leib zaubern“⁷⁸⁰. Unter den Medizinern gab es jedoch auch bereits früh Personen, die sich entschieden gegen die Diagnose „Besessenheit“ und „Verzauberung“ aussprachen. Exemplarisch sei hier Edward Jorden mit seinem im Jahr 1603 erschienen Werk „A Briefe Discourse of a Disease Called the Suffocation of the Mother“ erwähnt. Darin belegt der englische Arzt ausführlich, warum die

⁷⁷⁵ O.V.: Zauberey, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 61, S.44.

⁷⁷⁶ Vgl. o.V.: Zauber=Kranckheiten, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 61, S.86-94.

⁷⁷⁷ Vgl. o.V. ebd., S.86.

⁷⁷⁸ Eberhard Gockel: TRACTATUS Polyhistoricus Magico-Medicus Curiosus, Oder Ein kurtzer/ mit vielen verwunderlichen Historien untermengter Bericht von dem Beschreyen und Verzaubern/ Auch denen daraus entspringenden Kranckheiten und zauberischen Schäden. Franckfurt/ Leipzig 1717, S.4.

⁷⁷⁹ E. Gockel ebd., S.5f..

⁷⁸⁰ E. Gockel ebd., S.54.

vierzehnjährige Mary Glover seiner Ansicht nach nicht „verhext“ worden war, sondern an einer natürlichen Krankheit litt.⁷⁸¹

„Anfechtungen“, „Besessenheit“ und „Verzauberung“ boten für die Betroffenen und ihr soziales Umfeld eine rationale Erklärung für die plötzlich auftretenden psychischen Erkrankungen. Durch die Diagnose einer „dämonischen“ Fremdeinwirkung wurde die Krankheitsursache objektiviert und nach außen projiziert. Eine persönliche Verursachung der Krankheit wurde auf diesem Weg ausgeschlossen. Neben einer Entlastungsfunktion für das Individuum wie auch seine Angehörigen während der Krankheitsepisode wurde so zugleich auch der Weg für eine spätere Reintegration in die Gesellschaft geebnet und einer dauerhaften Stigmatisierung vorgebeugt.

Zusammenfassend ist im Hinblick auf die von den Autoren der altbayerischen Mirakelbücher aufgeführten Krankheitsursachen festzustellen, dass zur Untersuchungszeit ein Krankheitsverständnis vorherrschte, das multikausale Ursachenzuschreibungen auf unterschiedlichen Ebenen zuließ. In den altbayerischen Mirakelbüchern wurden psychische Erkrankungen primär auf natürliche Ursachen, wie beispielsweise psychosoziale Faktoren, starke Affekte oder körperliche Krankheiten, zurückgeführt. Verweise auf medizinische Ätiologien, wie beispielsweise die Humoralpathologie, finden sich hingegen kaum in den historischen Quellen. Die Ursachenzuschreibungen der Geistlichen waren dabei eng mit den Interpretationen der medikalen Laienkultur verknüpft. Durch die Analyse der altbayerischen Mirakelbücher konnte nachgewiesen werden, dass natürliche Erklärungsmuster für psychische Erkrankungen etablierter Bestandteil des theologischen wie auch des öffentlichen Diskurses der Untersuchungszeit waren. Dies widerlegt das verbreitete Klischee einer generellen „Dämonisierung“ psychischer Erkrankungen in der Vergangenheit vor Beginn einer institutionellen Psychiatrie. In Zedles Universallexicon wird ebenfalls betont: „Die Sache mag nun seyn wie sie will, so muss man doch niemahls auf eine übernatürliche Ursache

⁷⁸¹Vgl. Michael MacDonald: *Witchcraft and Hysteria in Elizabethan London. Edward Jorden and the Mary Glover Case.* London/ New York 1991, S. ix-xix.

verfallen, wenn noch eine natürliche kan angegeben werden“⁷⁸². Dennoch waren transzendente Auslösefaktoren neben natürlichen Krankheitsursachen während der gesamten Untersuchungszeit als gleichberechtigtes Erklärungsmuster akzeptiert. Psychische Erkrankungen konnten entsprechend auch durch direktes „göttliches“ oder „dämonisches“ Eingreifen ausgelöst werden. Obwohl die Interpretation von psychischer Krankheit als göttlicher Strafe kultur- und epochenübergreifend weit verbreitet war, finden sich unter den altbayerischen Mirakelberichten des 17. und 18. Jahrhunderts lediglich vereinzelte Beispiele. Die zweite Dimension der metaphysischen Erklärungsebene, in der Krankheiten auf „Anfechtungen“, „Besessenheit“ oder „Verzauberung“ zurückgeführt wurden, war hingegen weitaus häufiger in den altbayerischen Quellen vertreten. Die natürliche und die metaphysische Erklärungsebene stellten zur Untersuchungszeit keine distinkten Kategorien dar. Sie waren im zeitgenössischen Denken kompatibel und wurden auch in Kombination als multifaktorielles Erklärungsmuster herangezogen. Für Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert ergibt sich so im Hinblick auf psychische Erkrankungen ein unerwartet breites Spektrum multikausaler Ursachenzuschreibungen, welches die vielfältigen Bedeutungsnetze psychischer Erkrankungen auf ätiologischer Ebene ergänzt.

⁷⁸² O.V.: Besetzung des Teuffels, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 3, S.764.

3.4 Fazit: Differenziertes Bild psychischer Erkrankungen in altbayerischen Mirakelbüchern

Psychische Erkrankungen sind historisch und kulturell bedingte Phänomene. Entscheidend für die Beurteilung, ob eine Person psychisch krank oder gesund ist, sind zu einem hohen Grad die in der jeweiligen Gesellschaft vorherrschenden Anschauungen. Jede Epoche verfügt über ein eigenes, für sie typisches Spektrum psychischer Erkrankungen, deren Inhalte und Bedeutungen vor dem jeweiligen kulturellen Hintergrund erschlossen werden müssen. Je weiter der psychiatrische Diskurs in der Vergangenheit liegt, umso schwerer ist er aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts zu verstehen. Die Nosologien und das Vokabular, das zur Beschreibung psychischer Erkrankungen verwendet wurde, entstammen einem anderen kulturellen Raum und einem anderen zeitlichen Diskurs. Sie befanden sich in Übereinstimmung mit den Epistemen (Foucault) von Untersuchungszeit und –raum und wirken heute fremd. Die altbayerischen Mirakelberichte können hier als vermittelndes Element dienen, das durch den autopathologischen Blick der Pfarrer den Zugang zu historischen Krankheitskonzeptionen ermöglicht. Die Mirakelberichte vermitteln so eine Vorstellung der Variationsformen und verwobenen Bedeutungsnetze psychischer Erkrankungen in Altbayern zur Untersuchungszeit. Ergänzend sind quantitative Aussagen in Bezug auf psychische Erkrankungen auf breiter Basis möglich, wenn auch nur im Hinblick auf das religiöse System. Die erste Forschungsfrage ist entsprechend positiv zu beantworten: auf Basis der in den Mirakelbüchern enthaltenen historischen Krankheitsbeschreibungen konnten wichtige Erkenntnisse über im 17. und 18. Jahrhundert auftretende psychische Erkrankungen gewonnen werden.

Der wissenschaftliche Diskurs über psychische Erkrankungen fand ausschließlich im medizinischen System statt, nicht im religiösen Bereich. Die Intention der Pfarrer bei der Niederschrift der Mirakelberichte war keine exakte medizinische Diagnose, sondern die Förderung des Glaubens in der Bevölkerung allgemein und ihrer jeweiligen Wallfahrt im Speziellen. Nicht Kranken-, sondern Heilsgeschichtsschreibung war beabsichtigt. Die Verfasser der Mirakelbücher verwendeten entsprechend keine medizinischen Fachtermini, sondern primär die

umgangssprachlich gebräuchlichen Bezeichnungen. Die Geistlichen summierten die individuellen Erlebnisse der Votanten sprachlich unter allgemeine Sinnordnungen, so dass sie für andere nachvollziehbar wurden. Die Mirakelberichte skizzieren somit den Möglichkeitsraum der Auftretensformen psychischer Erkrankungen im historischen Alltag der Bevölkerung, jenseits der akademischen Nosologien. Sie vermitteln ein Bild psychischer Erkrankungen, das den Vorstellungen der damaligen Gesellschaft entsprach. Die zeitgenössische Terminologie kann dabei als Archiv historischer Krankheitswirklichkeiten dienen, die sich durch Analyse des verwendeten Vokabulars rekonstruieren lassen.

Bereits seit Beginn des 17. Jahrhunderts waren von Medizinern vermehrt Versuche unternommen worden, psychische Erkrankungen zu strukturieren und zu kategorisieren. Über die Grundkategorien „Phrenitis“, „Mania“, „Melancholia“, „Epilepsia“ sowie „Besessenheit“ hinaus etablierte sich jedoch kein allgemeingültiges Klassifikationssystem. Auch in den altbayerischen Mirakelbüchern gab es kein einheitliches Schema, nach dem die Geschehnisse in Verbindung mit psychischen Erkrankungen kategorisiert wurden. Die geistlichen Autoren entschieden sich auf der Basis individueller Präferenzen für eine Zuordnung zu spezifischen Überkategorien. Die Motive, die den Kategorisierungen zu Grunde lagen, sind dabei teilweise aus heutiger Sicht nicht mehr nachvollziehbar. Ein Beleg für die große Bedeutung, die der Heilung von psychischen Erkrankungen zur Untersuchungszeit zukam, ist jedoch, dass in zahlreichen gedruckten Mirakelbüchern eine oder mehrere Kategorien dieser Thematik gewidmet wurden. Auffallend an den Klassifikationssystemen der gedruckten Mirakelbücher ist zudem die sehr häufige Darstellung von Anfallsleiden in einer separaten Kategorie. Die Analyse der Mirakelbücher lässt vermuten, dass Anfallsleiden bereits im 17. und 18. Jahrhundert zumindest eine Sonderstellung innerhalb der psychischen Erkrankungen einnahmen, auch wenn sie bis Mitte des 19. Jahrhunderts offiziell dem Kanon der psychischen Erkrankungen zugeordnet wurden.

Die altbayerischen Mirakelbücher verfügten zwar über kein allgemeingültiges Klassifikationssystem, dennoch enthielten sie über die allgemeinen Kennzeichen des „Irrsinns“ hinausgehende, differenzierte Krankheitsbeschreibungen. Die Bevölkerung des 17. und 18. Jahrhunderts stand psychischen Erkrankungen keineswegs

sprachlos gegenüber, sondern verfügte diesbezüglich über ein reichhaltiges Vokabular. Dank dieser Grundlage war eine Rekonstruktion von zeittypischen Bedeutungsnetzen psychischer Erkrankungen auf Basis der Mirakelberichte möglich.

Als Untersuchungsergebnis konnte ein Modell mit fünf übergreifenden Kategorien psychischer Erkrankungen für Untersuchungszeit und –raum entwickelt werden, denen insgesamt 96,4% der altbayerischen Fälle zugeordnet werden konnten.⁷⁸³ Im Folgenden werden die verbreitetsten Variationsformen psychischer Erkrankungen der historischen Alltagswelt noch einmal kurz zusammengefasst. Dabei werden neben zentralen Charakteristika insbesondere neue, durch die Analyse der Mirakelberichte erlangte Forschungserkenntnisse betont.

Anfallsleiden bildeten mit 34,9% den größten Anteil der altbayerischen Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen zur Untersuchungszeit. Die am häufigsten erwähnte Anfallserkrankung war die „Frais“, die bis dato in der Literatur lediglich als ein mit der Epilepsie verwandtes, weit verbreitetes Anfallsleiden definiert wurde. Durch die Analyse der altbayerischen Mirakelbücher konnten die Konturen des Krankheitsbildes deutlich klarer herausgearbeitet werden. Die zweite während des 17. und 18. Jahrhunderts dominante Anfallserkrankung war die „hinfallende Krankheit“ oder auch „Fallsucht“. Hinter diesen Benennungen verbirgt sich die auch heute noch weit verbreitete Epilepsie. Dass Frais und Epilepsie trotz gemeinsamer Symptome nicht identisch waren, belegen mehrere Mirakelbücher, in denen die beiden Anfallserkrankungen sogar in getrennten Themengruppen aufgeführt wurden.

In der Kategorie „Spielarten des Wahnsinns“ wurde ein Teilbereich der „psychischen Erkrankungen“ zusammengefasst, dessen Krankheitsbilder kognitive Defizite in unterschiedlich starker Ausprägung aufwiesen. Unter den psychischen Erkrankungen belegten sie mit 34,0% Rang zwei in der Auftretenshäufigkeit. Die Spezialwallfahrten Benediktbeuern und Pürten wiesen erwartungsgemäß die prozentual höchste Anzahl

⁷⁸³ Einschränkung muss angemerkt werden, dass es sich bei Modellen stets um Konstrukte handelt, die nicht in der Lage sind, die Komplexität der Realität vollumfänglich zu replizieren. Andererseits führt die Einteilung in Klassen, gemäß Bourdieu, auch zur „gemeinsamen Wurzel der von den Akteuren geschaffenen klassifizierbaren Praxisformen“. (Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M. 1982, S.277). Im Rahmen der vorliegenden Forschungsarbeit erschien eine Kategorisierung als Orientierungsschema und erkenntnistheoretisches Hilfsmittel unumgänglich, um Zugang zu den historischen Krankheitsbildern zu erlangen. Um den durch die Schematisierung erfolgten Verlust spezifischer Facetten und inhaltlicher Details zu minimieren, wurde in den jeweiligen Detailkapiteln eine weitere Hierarchieebene des Modells reproduziert.

an Nennungen der verschiedenen „Spielarten des Wahnsinns“ in Altbayern auf.⁷⁸⁴ Durch die Analyse der altbayerischen Mirakelbücher konnte eine weitere Binnendifferenzierung innerhalb der breiten Kategorie des „Wahnsinns“ für die Untersuchungszeit erfolgen. Im Verlauf der Analyse der altbayerischen Mirakelbücher wurde jedoch auch deutlich, dass die Variationsformen des „Irrsinns“ keine distinkten Kategorien darstellten. An Stelle eines Zwangs zur Ausschließlichkeit gab es inhaltliche Überschneidungen und fließende Grenzen hinsichtlich ihrer Anwendungsbereiche. Die geistlichen Autoren der Mirakelbücher haben Symptomatik und Verhalten der erkrankten Votanten vielfach ausführlich beschrieben. Auf Basis der Mirakelberichte konnten so kognitiver Funktionsverlust, unangemessenes und irrationales Verhalten sowie Aggressivität als die drei zentralen Charakteristika des „Wahnsinns“ in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert ermittelt werden.

Die dritte große Krankheitskategorie umfasst mit 14,4% die sog. „Gemütskrankheiten“. Melancholie, Schwermut, Trübsal und Verzweiflung wurden von den Autoren der Mirakelbücher klar vom Gros der Spielarten des Wahnsinns getrennt gesehen. Die Analyse der Mirakelberichte belegt, dass das Konzept der Melancholie zur Untersuchungszeit nicht nur unter den gesellschaftlichen Eliten bekannt war, sondern dass die breite Masse der Bevölkerung über fundierte Kenntnisse der Krankheitssymptome verfügte. Eine vollständige Heilung von melancholischen Zuständen wurde zur Untersuchungszeit durchaus als möglich betrachtet. Die Entwicklung der Gemütserkrankungen konnten allerdings auch den entgegengesetzten Verlauf nehmen und im Extremfall im Selbstmord enden.

Die nächste Krankheitskategorie beinhaltet die sogenannten „Angststörungen“, denen 5,5% der altbayerischen Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen zuzuordnen sind. Begriffe aus dem semantischen Feld um „Furcht“ und „(Er-)Schrecken“ werden in den Mirakelbüchern in zweifacher Bedeutung, als Krankheitsursachen wie auch als eigenständige Krankheitsbilder, verwendet. Außerhalb von Altbayern nehmen „Angststörungen“ mit lediglich 0,5% der Mirakel in

⁷⁸⁴ Für Informationen hinsichtlich des speziellen „Therapieangebots“ der beiden Wallfahrtsorte in Verbindung mit psychischen Erkrankungen vgl. die Kapitel 4.2.6, 4.4.4 sowie 5.2. und 5.3.3.

Verbindung mit psychischen Erkrankungen bei einer ähnlich weiten Verbreitung deutlich weniger Raum ein. Es handelte es sich bei „Furcht“ und „(Er-)Schrecken“ somit offenbar um relativ seltene, jedoch durchaus allgemein bekannte Formen psychischer Erkrankungen.

Die letzten beiden Krankheitsbilder „Anfechtung“ (4,3%) und „Besessenheit“ (3,3%) wurden aufgrund ihrer großen inhaltlichen Nähe in der Kategorie „dämonisches Wirken“ zusammengefasst. Die kulturelle Möglichkeit beider Krankheitsbilder basierte auf der kollektiven gesellschaftlichen Akzeptanz der Realexistenz des Teufels und anderer dämonischer Mächte. Aus heutiger Perspektive wirft dies Verständnisfragen auf, im 17. und 18. Jahrhunderts waren „Anfechtung“ und „Besessenheit“ jedoch weit verbreitete Formen psychischer Erkrankungen.⁷⁸⁵ Den psychisch kranken Individuen boten sie eine mit ihren religiösen Überzeugungen konforme Erklärung der belastenden Krankheitserfahrung. Durch die Klassifikation als fremdverursachte Sonderformen psychischer Erkrankungen wurde die Krankheit objektiviert und eine Rückkehr in die Gesellschaft nach Ende der Krankheitsperiode erleichtert. Erst im Zuge der Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde die Vorstellung von „dämonischer Besessenheit“ zunehmend als Aberglaube und Unbildung deklassiert.

Im Rahmen der dieser Arbeit zugrundeliegenden Analyse der altbayerischen Mirakelbücher wurde deutlich, dass zur Untersuchungszeit im nichtakademischen Bereich komplexe Konzeptionen psychischer Erkrankungen existierten. In den Mirakelberichten finden sich hierzu passend ebenfalls multikausale Attributionen psychischer Erkrankungen auf unterschiedlichen Ebenen, wobei natürliche und supranaturale Erklärungsansätze gleichberechtigt nebeneinander stehen. In den altbayerischen Mirakelbüchern wurden psychische Erkrankungen primär auf natürliche Ursachen zurückgeführt. Dies widerlegt das verbreitete Klischee einer generellen „Dämonisierung“ psychischer Erkrankungen in der Vergangenheit vor Beginn einer institutionellen Psychiatrie.⁷⁸⁶ Die auslösenden Faktoren konnten

⁷⁸⁵ Vgl. Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.26.

⁷⁸⁶ Ein prominentes Beispiel hierfür findet sich beispielsweise in Erwin Ackerknechts Psychatriegeschichte. Ackerknecht resumiert, die psychisch Kranken seien bis ins 17. Jahrhundert als „entweder vom Teufel und bösen Geistern Besessene oder

verschiedenen Erklärungsebenen entstammen und umfassten neben psychosozialen Faktoren auch Krankheiten und ärztliche Behandlungsfehler. Verweise auf medizinische Ätiologien, wie beispielsweise die Humoralpathologie, finden sich hingegen kaum in den historischen Quellen. Es ist jedoch davon auszugehen, dass die somatisch-orientierte medizinische Denkweise das Krankheitsverständnis der altbayerischen Bevölkerung prägte und auf diesem Weg, auch ohne explizite Erwähnung, die Krankheitsätiologien der Mirakelbücher beeinflusste. Der Erklärungshorizont der geistlichen Autoren der Mirakelbücher umfasste neben natürlichen auch transzendente Krankheitsursachen. Übernatürliche Erklärungsmodelle für das Auftreten von psychischen Erkrankungen waren sowohl in den medizinischen Diskursen als auch in den theologischen Theorien sowie der medikalen Laienkultur tief verwurzelt. Unter den altbayerischen Mirakelberichten der Untersuchungszeit finden sich lediglich vereinzelt Verweise auf psychische Erkrankungen als Strafe Gottes. Die zweite Dimension der metaphysischen Erklärungsebene, in der Krankheiten auf die Einwirkung „dämonischer Mächte“ zurückgeführt wurden, war hingegen weitaus häufiger vertreten. Die natürliche und die metaphysische Erklärungsebene stellten zur Untersuchungszeit keine distinkten Erklärungskategorien dar. Sie waren im zeitgenössischen Denken kompatibel und wurden auch in Kombination als multifaktorielles Erklärungsmuster herangezogen. Für Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert ergibt sich so im Hinblick auf psychische Erkrankungen ein unerwartet breites Spektrum multikausaler Ursachenzuschreibungen, welches die vielfältigen Bedeutungsnetze psychischer Erkrankungen auf ätiologischer Ebene ergänzt.

Bei der Analyse der altbayerischen Mirakelberichte wurden im zeitlichen Verlauf einige interessante Entwicklungen hinsichtlich der Art und Auftretenshäufigkeit psychischer Erkrankungen beobachtet. Während der Untersuchungszeit kam es beispielsweise zu einem deutlichen Rückgang der Nennungen von „Gemütskrankheiten“. Bildeten sie im 17. Jahrhundert noch 22,7% der Mirakel in Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen, so waren es im 18. Jahrhundert nur

noch 6,8%. Dieses Ergebnis stützt die in der Literatur vertretene These, dass das „Zeitalter der Melancholie“⁷⁸⁷ seinen Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und im darauffolgenden 17. Jahrhundert hatte. Ein ähnliches Bild ergibt sich auch für die Kategorie der „Angststörungen“ mit einem sukzessiven Rückgang der Auftretenshäufigkeit von 12,6% im 17. Jahrhundert auf 3,3% im 18. Jahrhundert. Auch die Krankheitsbilder in Verbindung mit „dämonischen Einflüssen“ (Rückgang von 7,6% auf 2,6%) und „Verzauberung“ (Rückgang von 7,3% auf 0,2%) verloren stark an Bedeutung.

Parallel kam es im Verlauf der Untersuchungszeit zu einem deutlichen Anstieg der Mirakel in Zusammenhang mit Anfallserkrankungen von 25,4% auf 56,6%. Auch die Anzahl der Mirakel, in denen die unterschiedlichen „Spielarten des Irrsinns“ thematisiert wurden, wuchs von 14,6% auf 28,2%. Diese Beobachtungen sind jedoch aufgrund der unterschiedlichen Stichprobengrößen (1114 vs. 426 eindeutig zuordenbare Fälle) sowie der Beschränkung auf Mirakelberichte als primäres Quellenmaterial nur bedingt aussagefähig. Dennoch liegt die Vermutung nahe, dass sich im Verlauf der Untersuchungszeit die „Inszenierungsschablonen oder Modelle des Krankseins“⁷⁸⁸ (Shorter), die dem Individuum durch das kulturelle Umfeld zur Verfügung gestellt wurden, in Altbayern verändert hatten. Damit einhergehend erfolgte auch eine Adaptation des Spektrums der auftretenden psychischen Erkrankungen. Eine erste Hypothese hinsichtlich der Ursachen dieses Wandels unter den psychischen Krankheitsbildern wäre der zunehmende Einfluss der Aufklärung. Die Möglichkeit übernatürlicher Einflüsse als Krankheitsursache war zwar während der gesamten Untersuchungszeit gegeben, verlor im 18. Jahrhundert aber aufgrund einer zunehmenden "Privilegierung natürlicher Erklärungen"⁷⁸⁹ an Bedeutung. Entsprechend vollzog sich vermutlich eine Veränderung der Interpretationen von Krankheitssymptomen sowie der Akzeptanz bestimmter Krankheitsformen. Quellenkritisch ist jedoch auch zu hinterfragen, ob der Zunahme der Fälle unter den Mirakelbucheinträgen eine höhere Auftretenswahrscheinlichkeit des Krankheitsbildes

⁷⁸⁷ Midelfort spricht diesbezüglich von einem "age of melancholy" (Vgl. Erik H.C. Midelfort: A History of Madness in Sixteenth-Century Germany. Stanford 1999, p.20).

⁷⁸⁸ Edward Shorter: Moderne Leiden. Zur Geschichte der psychosomatischen Krankheiten. Reinbek 1994, S.19.

⁷⁸⁹ Waltraud Putz: Krank versus gesund? Von heilsamer Krankheit und körperlichen Zeichen der Heiligkeit, in: Simon, Michael/ Kania-Schütz, Monika (Hg.): Auf der Suche nach Heil und Heilung: religiöse Aspekte der medialen Alltagskultur. Dresden 2001, S.83.

oder eine Zunahme der Heilungen zugrunde liegt. Die Hintergründe für den beobachteten Wandel bedürfen einer differenzierteren Analyse sowie insbesondere einer Validierung der Beobachtung anhand einer andersgearteten Quellenbasis. Die zeitliche Entwicklung hinsichtlich Art und Auftretenshäufigkeit psychischer Krankheitsformen in Altbayern stellt in jedem Fall einen interessanten Ausgangspunkt für zukünftige wissenschaftliche Arbeiten dar.

Die quantitative und qualitative (Meta-)Analyse der altbayerischen Mirakelberichte hat eindrucksvoll belegt, dass in der historischen Realität im Hinblick auf psychische Erkrankungen sowohl ein differenziertes Verständnis einzelner Krankheitsbilder als auch multikausale Ursachenzuschreibungen existierten. Erik H. C. Midelfort betonte die „impossibility of reconstructing the epidemiology of early modern madness“⁷⁹⁰. Die vorliegende Arbeit hat gezeigt, dass Aussagen über Auftretenshäufigkeit und Charakteristika der historischen Krankheitsbilder, wenn auch unter dem Vorbehalt einer Beschränkung auf das religiöse System, durchaus möglich sind. Es gab zwar fließende Übergänge zwischen Krankheitsformen und die Krankheitsbilder wurden an den Rändern unscharf, dennoch konnte auf Basis der historischen Krankheitsbeschreibungen ein detailliertes Modell psychischer Erkrankungen für Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert konstruiert werden. Durch die Untersuchung der Mirakelberichte wurde zudem der Symptomkatalog bereits bekannter Krankheitskonzeptionen, wie beispielsweise der *Frais*, inhaltlich signifikant erweitert. Ergänzend wurden langlebige Vorurteile im Hinblick auf die Beurteilung psychisch kranker Personen widerlegt, wie beispielsweise die Klischees einer weitreichenden „Ignoranz“⁷⁹¹ oder generellen „Dämonisierung“ psychischer Erkrankungen vor Beginn einer institutionellen Psychiatrie.

Doch jede Analyse gerät ab einem gewissen Punkt an die Grenzen ihrer Aussagekraft. In der vorliegenden Arbeit stellt dies die Frage nach einer Vergrößerung des Ausschnitts nach der vorhergehenden und nachfolgenden Lebens- und Krankengeschichte der Votanten dar. Die Mirakelberichte informieren

⁷⁹⁰ Erik H.C. Midelfort: *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*. Stanford 1999, p.22.

⁷⁹¹ Kathleen Jones postulierte beispielsweise, „In such a society, preoccupied with the problems of sheer physical survival, many forms of mental disorder simply passed unnoticed.“ (Vgl. Kathleen Jones: *Asylums and After. A Revised History of the Mental Health Services: From the Early 18th Century to the 1990s*. London 1993, p.5).

nur partiell, die Zeit vor der Grenzüberschreitung, die gesellschaftlich latente Krankheit sowie die Geschehnisse nach der Krankheitsepisode liegen meist im Dunkeln. Das Gesamt der individuellen Erfahrungen und Reaktionsweisen in Erleben und Umgang mit psychischen Erkrankungen in der Vergangenheit sichtbar zu machen ist eine unlösbare Aufgabe. Doch, „der Weg zum Allgemeinen (...) führt (...) über die Beschäftigung mit dem Besonderen, dem Einzelnen, dem Konkreten“⁷⁹², betont Clifford Geertz. Im nächsten Kapitel werden deshalb einige der am häufigsten in Erscheinung getretenen psychischen Erkrankungen und charakteristische Therapieformen des religiösen Systems anhand von ausgewählten Einzelfällen exemplarisch näher betrachtet. Dabei wird, einem mikrohistorischen Untersuchungsansatz entsprechend, versucht, anhand von historischem Quellenmaterial Einzelbiographien auf objektiver Basis zu erstellen. Durch diese Skizze der individuellen Lebensbilder der Erkrankten erfolgt eine Akzentverlagerung auf die subjektgebundenen Erscheinungsformen psychischer Erkrankungen im historischen Alltag. Die Erfahrungen und das Handeln einzelner Personen rücken in den Fokus der Aufmerksamkeit. Mit Foucault geht es nun „nicht mehr bloß um die für die Bestimmung der Krankheit notwendigen Momente, sondern darum, auf der Ebene der Worte eine Geschichte zu rekonstruieren, die das ganze Sein der Krankheit abdeckt.“⁷⁹³

⁷⁹² Clifford Geertz: Kulturbegriff und Menschenbild, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.81.

⁷⁹³ Michel Foucault: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München 1973, S.109.

4 Porträts des Irrsinns – Spiegelungen der psychischen Krankheitsbilder im Individuum

„Das Allgemeine existiert nur im Besonderen; es ist das Besondere vereinfacht und verarmt“⁷⁹⁴, konstatierte Emile Durkheim. Damit übereinstimmend sah Karl R. Popper eine der wichtigsten Aufgaben des Historikers in der „Beschreibung interessanter Ereignisse in ihrer Eigentümlichkeit und Einzigartigkeit“⁷⁹⁵. Einzelfallanalysen entsprachen auch dem Geist der Untersuchungszeit, da sich im Barock ein neuer Sinn für das Besondere und Individuelle entwickelte.⁷⁹⁶ Giordano Bruno postulierte im Jahr 1600 eine „Vielheit der Welten“ – entsprechend vielgestaltig zeigten sich auch die Existenzformen psychischer Erkrankungen im 17. und 18. Jahrhundert. In diesem Teil der Arbeit sollen einige Spiegelungen der psychischen Krankheitsbilder aus Kapitel 3 in Einzelschicksalen näher betrachtet werden.⁷⁹⁷ Durch diesen Blick auf fremde Lebenswirklichkeiten soll die abstrakte Darstellungsebene verlassen werden, um ausgewählten psychisch Kranken ein Gesicht und eine Geschichte zu verleihen.

Auf diesem Weg sollen die folgenden Leitfragen beantwortet werden:

- Wie wurde vor Beginn der institutionalisierten Psychiatrie mit psychisch kranken Personen verfahren?
- Können, ausgehend von Votationsakten auf archivalischer Basis, Informationen über psychisch Kranke in einer Zeit vor Beginn der institutionalisierten Psychiatrie gewonnen werden?
- Ist der neue methodische Ansatz fruchtbar? Ist es möglich, Lebensbilder einzelner Personen zu rekonstruieren und individuelle Erfahrungen und Reaktionsweisen in Erleben und Umgang mit der psychischen Erkrankung sichtbar zu machen?

⁷⁹⁴ Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M. 1981, S.578.

⁷⁹⁵ Karl R. Popper: Das Elend des Historizismus. (= Gesammelte Werke in deutscher Sprache 4) Tübingen 2003⁷, S.131.

⁷⁹⁶ Vgl. Karl Acham: Barock heute. Zur Wirkungsgeschichte einer Epoche, in: Schwarzkogler, Ileana (Hg.): Lust und Leid. Barocke Kunst – barocker Alltag. Graz 1992, S. 415.

⁷⁹⁷ Vgl. für eine detaillierte Beschreibung des gewählten Ansatzes und der genauen Vorgehensweise Kapitel 1.3.3 „Mikroanalytische Lebensbilder“.

Die Betrachtung der Individuen erfolgt dabei in chronologischer Reihenfolge sowie innerhalb ihres jeweils spezifischen historisch-sozialen Bezugsrahmens. Den Auftakt bildet die Geschichte der zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Freising lebenden Epiletikerin Ursula Mittenzwei und ihre Wallfahrt nach Altötting. Danach steht das Ehepaar Resch im Fokus des Geschehens, das nach einem verlorenen Rechtsstreit im Jahr 1663 „unsinnig“ und „corrupt“ geworden war. Eine durch den lokalen Seelsorger am Heimatort der erkrankten Person durchgeführte religiöse Therapie bildet das Zentrum der folgenden Lebensgeschichte der Bäckerfrau Sophia Ebenher, die 1723 durch die Frais von Sinnen kam. Nur wenige Jahre später, im Jahr 1728, reiste der Erdinger Seiler Thomas Hueber mit seiner Stieftochter Catharina nach Pürten, nachdem diese den Verstand verloren hatte. In der Mitte des 18. Jahrhunderts begab sich der Knecht Dionysius Reindl auf der Suche nach Heilung von seiner Besessenheit auf eine Odyssee zu einer Vielzahl bayerischer Wallfahrtsorte und reiste über Nürnberg bis nach Köln. Abschließend wird die Krankheitsepisode der besessenen Bäuerin Magdalena Poschinger geschildert, die im Jahr 1764 „durch Exorcieren und Beistand der Heiligen Magdalena von bösen Geiste erlöst“ wurde.

4.1 „Zwanzig Jahre lang wurde sie davon täglich, manchmal öfter am Tage gequält“ – Die Zinngießerin Ursula Mittenzwei litt an der „hinfallenden Krankheit“ (1620)

Der Wallfahrtsort Altötting bildete zu Beginn des 17. Jahrhunderts den „religiösen Mittelpunkt des deutschen Katholizismus“⁷⁹⁸ und wurde deshalb als Ausgangspunkt für das erste Porträt einer psychisch kranken Person ausgesucht.

Im Jahr 1623 wählte der Altöttinger Pater Johannes Saller aus sechs älteren Mirakelbüchern zahlreiche Mirakel aus und ergänzte sie um kürzlich erfolgte Ansagen und Votivtafelinschriften. Das Ergebnis bildete die in lateinischer Sprache verfasste Mirakelkompilation „Oetinga eruderata“⁷⁹⁹. Der Bericht über Krankheit und Heilung von Ursula Mittenzwei wurde von Saller aus einem von 24 Fällen von Epilepsie ausgewählt und entstammt einer von Dekan Balthasar Schrenck verfassten Niederschrift, die 465 Mirakel enthielt.⁸⁰⁰ Die deutsche Übersetzung des lateinischen Originaltextes lautet:

„Anno 1620: Von einer hinfallenden Krankheit und Geisteskrankheit befreite sich auf ähnliche Weise die Ursula Mittenzwein des Freisinger Bürgers aus der Zunft der Zinnarbeiter. Zwanzig Jahre lang wurde sie davon täglich, manchmal öfter am Tage gequält. Denn das von den Verwandten gelobte Opfer von zwei Pfund Wachs machte sie wieder gesund. Das Wachs bettelte sie selbst als Almosen zusammen und machte die Reise barfuß und ohne Speise und Trank außer Brot und Wasser,

⁷⁹⁸ Vgl. Josef Pfennigmann: Die Wallfahrt zu unserer lieben Frau in Altötting, in: Fink, Alois (Hg.): Unbekanntes Bayern. Band 4: Wallfahrtskirchen und Gnadenstätten. München 1959, S.213.

⁷⁹⁹ Das handschriftliche, lateinische Original befindet sich im Archiv der Kapellstiftung Altötting unter der Signatur AAR 111c, Saller P. Johannes, Oetinga eruderata 1623. Der vollständige Titel des Mirakelbuchs lautet: OETINGA ERUDERATA HOC EST OETINGANAE ANTIQUITATIS OMNIBUS VESTIGIIS SCRIPTA PER IOANNEM SALLERUM SOCIETATIS IESU SACERDOTE ANNO MDCXXIII. Das Mirakelbuch besteht aus zwei Teilen: auf fol.1-23 verfasste Saller eine Stadtgeschichte seit der Zeit von Kaiser Augustus bis in die Gegenwart hinein; der zweite Teil enthält auf fol. 24-67 insgesamt 105 Mirakelberichte, die in 15 Kategorien unterteilt wurden. Die Basis für die Mirakelauswahl bildeten 2188 Mirakel aus drei handschriftlichen und drei gedruckten Mirakelbüchern, 310 Votivtafeln sowie Mirakelberichte aus dem aktuellen handschriftlichen Mirakelbuch. Die älteren handschriftlichen Mirakelbücher, die Saller als Quelle gedient haben, sind heute verschollen. (Vgl. hierzu besonders Robert Bauer: P. Johannes Saller S.J. – Das ausgegrabene Oeting. Die Mirakelberichte 1623, in: Ostbairische Grenzmarken 15 (1993), S. 54).

⁸⁰⁰ Robert Bauer: P. Johannes Saller S.J. – Das ausgegrabene Oeting. Die Mirakelberichte 1623, in: Ostbairische Grenzmarken 15 (1993), S.54 und S. 62.

um der Helferin für die erlangte Gesundheit durch ein gesungenes Amt würdig Dank zu sagen. Schneller als Jupiter schaut Maria auf ihre Klienten.“⁸⁰¹

4.1.1 Das Leben der Bürgerstochter im Hochstift Freising

Freising war zur Untersuchungszeit eine geistliche Residenzstadt unter fürstbischöflicher Herrschaft, die das Zentrum des gleichnamigen Hochstifts bildete. Die bayerischen Herzöge haben stets versucht, auf das autarke Hochstift Einfluss zu nehmen, weshalb sich wiederholt Wittelsbacher Prinzen auf dem Freisinger Bischofsstuhl finden. Laut Mirakelbucheintrag muss Ursula Mittenzweis Erkrankung um das Jahr 1600 ausgebrochen sein und fällt somit in die Zeit, während der Herzog Ernst von Bayern Administrator des Hochstifts war. Während seiner Regierungszeit in den Jahren von 1566 – 1612 traf das Sprichwort „Unterm Krummstab lässt es sich gut leben“ nur bedingt auf Freising zu.⁸⁰² Der bürgerliche Wohlstand war abhängig von den Finanzen des regierenden Landesherrn, und da Fürstbischof Ernst zeitgleich auf fünf Regierungsthronen saß, war es für Freising eine schmale Zeit.⁸⁰³ Nach dem Tod des Onkels von Herzog Maximilian I. wurde Stephan von Seiboldsdorf im Jahr 1613 der neue Fürstbischof.⁸⁰⁴ Seine Amtszeit währte allerdings nur fünf Jahre, so dass im Frühjahr 1618 Veit Adam von Gepeckh sein Nachfolger auf dem Bischofsstuhl wurde.⁸⁰⁵

Freising war um das Jahr 1600 eine vom Handwerk dominierte Bürgerstadt, die auf die enge Verflechtung mit den sie umgebenden Nachbarstädten und dem Umland angewiesen war. Ohne eigene Getreide- oder Holzbestände und durch die Lage abseits der wirklich bedeutenden Handelswege (sofern man von der Isar absieht)

⁸⁰¹ Die Heilung von Ursula Mittenzwein wird auf fol.35 und 35' des handschriftlichen Mirakelbuchs „Oetinga eruderata“ aus dem Jahr 1623 beschrieben. Eine Abschrift des lateinischen Originaltextes befindet sich in Anhang B. Der Mirakelteil der Handschrift (fol.24-67) wurde im Jahr 1993 von Robert Bauer ins Deutsche übersetzt. (Robert Bauer: P. Johannes Saller S.J. – Das ausgegrabene Oeting. Die Mirakelberichte 1623, in: Ostbairische Grenzmarken 15 (1993), S. 86).

⁸⁰² Vgl. Artikel „Krummstab“ in: Lutz Röhrich: Das große Lexikon der Sprichwörtlichen Redensarten, Bd.2 Han bis Sai. Freiburg/ Basel/ Wien 1992, S.896 sowie zu Bischof Ernst von Bayern exemplarisch Benno Hubensteiner: Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern. München 1967, S.37 und Leo Weber: Im Zeitalter der Katholischen Reform und des Dreißigjährigen Krieges, in: Schwaiger, Georg (Hg.): Das Bistum Freising in der Neuzeit. München 1989, S.212.

⁸⁰³ Vgl. Robert Leutner: Stadtfinanzen und Bürgervermögen, Schichtung und Broterwerb in der geistlichen Residenzstadt Freising um 1600, in: Glaser, Hubert (Hg.): Freising als Bürgerstadt. Festschrift zur Tausendjahrfeier der Verleihung des Markt-, Münz- und Zollrechts durch Kaiser Otto III. an Bischof Gottschalk von Freising 996-1996. Regensburg 1996, S.99.

⁸⁰⁴ Vgl. Leo Weber: Im Zeitalter der Katholischen Reform und des Dreißigjährigen Krieges, in: Schwaiger, Georg (Hg.): Das Bistum Freising in der Neuzeit. München 1989, S.228.

⁸⁰⁵ Vgl. L. Weber ebd., S.248.

waren der freitägliche Wochenmarkt sowie der seit dem Jahr 1596 zu den sechs Dultterminen erlaubte Roß- und Viehmarkt von großer Bedeutung für die Versorgung der Stadtbevölkerung.⁸⁰⁶ Im Türkensteuerbuch des Jahres 1601 werden insgesamt 516 Häuser aus den vier Freisinger Vierteln mit Steuern belegt.⁸⁰⁷ Robert Leutner schätzte auf dieser Basis die Einwohnerzahl der Stadt Freising zur Untersuchungszeit auf 3250 bis maximal 3900 Personen.⁸⁰⁸

Ursula Mittenzwei wird im Türkensteuerbuch von 1601 nicht namentlich erwähnt, was für Frauen nicht ungewöhnlich ist. Es findet sich jedoch auch kein Mann, der den Nachnamen Mittenzwei trägt. Als einziger Freisinger Zinngießer wird ein Caspar Stadler genannt.⁸⁰⁹ Erst im Januar 1608 findet sich ein Eintrag zur Hochzeit einer „Ursula Stadlin“ mit dem Zinngießer „Hain Mittenzwei“ im Trauungsbuch der Pfarrei St.Georg.⁸¹⁰ Bei dem im Türkensteuerbuch von 1601 aufgeführten Zinngießer Caspar Stadler handelte es sich somit um Ursulas Vater. Die Taufbücher von St.Georg beginnen erst mit dem Jahr 1600, so dass ein genaues Geburtsdatum von Ursula Stadler nicht ermittelt werden konnte. Von einem durchschnittlichen Heiratsalter zur Untersuchungszeit von etwa 23 bis 25 Jahren ausgehend ergibt sich, dass Ursula vermutlich im Zeitraum zwischen 1583 und 1585 geboren wurde.⁸¹¹

Zu diesem Zeitpunkt besaß ihr Vater bereits das Haus mit Garten in der heutigen Ziegelgasse Nr. 17. Der Kauf des Hauses von der „Thottershoverin“ für 268 Gulden war ein gutes Geschäft für Caspar Stadler, da der Wert des Hauses bereits im Jahr

⁸⁰⁶ Vgl. Robert Leutner: Stadtfinanzen und Bürgervermögen, Schichtung und Broterwerb in der geistlichen Residenzstadt Freising um 1600, in: Glaser, Hubert (Hg.): Freising als Bürgerstadt. Festschrift zur Tausendjahrfeier der Verleihung des Markt-, Münz- und Zollrechts durch Kaiser Otto III. an Bischof Gottschalk von Freising 996-1996. Regensburg 1996, S.36, S.73, S.86f. und S.100.

⁸⁰⁷ Vgl. StAFS XX, 2 Türkhen Steuer Stadt Freising und Attaching 1601. Die Türkensteuer war eine Sondersteuer, die im 16. und 17. Jahrhundert wiederholt erhoben wurde, um die Kosten zur Verteidigung des Reichs gegen die Türken zu decken.

⁸⁰⁸ Vgl. Robert Leutner: Stadtfinanzen und Bürgervermögen, Schichtung und Broterwerb in der geistlichen Residenzstadt Freising um 1600, in: Glaser, Hubert (Hg.): Freising als Bürgerstadt. Festschrift zur Tausendjahrfeier der Verleihung des Markt-, Münz- und Zollrechts durch Kaiser Otto III. an Bischof Gottschalk von Freising 996-1996. Regensburg 1996, S.48.

⁸⁰⁹ Vgl. StAFS XX, 2 Türkhen Steuer Stadt Freising und Attaching 1601, fol.42. Caspar Stadler kann anhand von Steuerbüchern und den Einnahmen und Ausgabenjournalen der Hofkammer von 1567 bis 1611 in Freising nachgewiesen werden.

⁸¹⁰ Vgl. AEM Matr. Freising St. Georg Bd. 1, S.175. Die Namensschreibweise divergiert relativ stark zwischen den unterschiedlichen Quellen. Der Vorname von Hans Mittenzwei wird je nach Quelle Hans, Hanns, Hanß, Hain, Joannes oder Ioannes geschrieben und der Nachname als Mittenzwei, Mittentzwey, Mittenzwej, Mitentzwei oder Mitenzwei wiedergegeben.

⁸¹¹ Vgl. exemplarisch Andreas Maisch: „Unzucht“ und „Liederlichkeit“. Sozialdisziplinierung und Illegitimität im Württemberg der Frühneuzeit, in: Haag, Norbert (Hg.): Ländliche Frömmigkeit: Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850. Stuttgart 2002, S.292 sowie Peter Schmidbauer: Sozialstrukturen Oberösterreichs um 1700, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.263.

1567 mit über 500 Gulden angesetzt wurde.⁸¹² Die Anzahl der Bewohner eines Hauses wird nicht in den Steuerbüchern aufgeführt und die genaue Größe der Stadlerschen Familie ist nicht bekannt. Der Beweis dafür, dass Caspar Stadler noch weitere Kinder hatte, ist ein Eintrag im Türkensteuerbuch des Jahres 1595, der besagt, dass er neun Gulden „anliegendts Gelt zu Minchen“ besitzt, die er „sain Kkindern verschriben“ hat.⁸¹³ Als durchschnittliche Familiengröße werden in der Literatur für die Untersuchungszeit je nach Quelle fünf bis sieben Personen angegeben.⁸¹⁴ Richard van Dülmen geht jedoch davon aus, dass im Durchschnitt nicht mehr als zwei bis drei Kinder zur selben Zeit im Haushalt der Eltern lebten.⁸¹⁵ Demzufolge wäre Ursula Stadler gemeinsam mit ein bis zwei Geschwistern aufgewachsen. Die Zahl der Haushaltsmitglieder wich in der Regel von der Zahl der Familienmitglieder ab, da Inwohner, Lehrlinge und Angestellte mit im Haushalt lebten oder ältere Kinder das elterliche Haus bereits verlassen hatten. Auch im Haus in der Ziegelgasse 17 wohnte nicht nur die Familie Stadler, sondern in den ersten Jahren nach dem Kauf war ein Teil des Hauses an sog. „Inleute“ vermietet. Im Jahr 1567 wird Leonhart Mezger als Inmann angegeben und im Jahr 1573 wird eine Infrau namens Barbara genannt. Danach werden in den Quellen keine Inleute mehr aufgeführt, vermutlich weil der Platz für die anwachsende Familie gebraucht wurde. Auch Ursulas Geburt fiel ja in den Zeitraum zwischen 1583 und 1585. Im Jahr 1595 lebte dann die „Diern Anna“ als Angestellte mit im Stadlerschen Haushalt und bekam 3 Taler Lohn gezahlt.⁸¹⁶ Eventuell lebten auch einige der Kinder, für die Caspar Stadler die Vormundschaft übernommen hatte, vorübergehend unter seinem Dach.

⁸¹² Das Haus ist nach mündlicher Auskunft des Leiters des Freisinger Stadtarchivs Herrn Grammel und des Heimatforschers Herrn Bichler die heutige Ziegelgasse Nr. 17. Auch die Zuordnung der anderen Gebäude zu den heutigen Adressen auf Basis der Türkensteuerbücher erfolgte mit ihrer freundlichen Unterstützung. Der Kauf des Hauses erfolgte im Zeitraum zwischen 1563 und 1567. Im Jahr 1563 steuerte noch die Thottershöverin für ihr Haus einen Gulden, im Jahr 1567 bereits Caspar Stadler. (Vgl. Dombibliothek FS Fasz.4 Nr.19, fol.12' und HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.3, fol.50)

⁸¹³ Vgl. HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.3, fol.50.

⁸¹⁴ Vgl. exemplarisch Gertrud Diepolder: Das Volk in Kurbayern zur Zeit des Kurfürsten Max Emanuel. Beobachtungen zur Demographie, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.389; Richard van Dülmen: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd.1: Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert. München 1990, S.27.; W[illiam] R. Lee: Population Growth, Economic Development and Social Change in Bavaria 1750-1850. New York 1977, S.274 oder Peter Schmidtbauer: Sozialstrukturen Oberösterreichs um 1700, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.265.

⁸¹⁵ Vgl. Richard van Dülmen: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd.1: Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert. München 1990, S.29.

⁸¹⁶ Vgl. HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.3, fol.50.

Caspar Stadler war ein geachtetes und angesehenes Mitglied der Freisinger Gesellschaft. Er war bereits im Jahr 1572 Verordneter der Gemein für die Stadtkammerrechnung, wurde im Jahr 1580 in den Äußeren Rat gewählt und war schließlich im Zeitraum von 1588 bis 1607 Mitglied des Inneren Rats.⁸¹⁷ Der Innere Rat bestand in Freising aus zwölf Personen und zeichnete sich durch hohe personelle Konstanz aus. Unter den Inhabern des Ehrenamts waren zahlreiche Gastwirte und Brauer, so dass Robert Leutner zu dem Schluss kommt: „Im Kern war der Freisinger Innere Rat ein Gastgeb- und Bräue-Rat“⁸¹⁸. Über die politischen Geschehnisse in der Stadt entschied neben dem Fürstbischof somit eine arbeitende oder handwerklich tätige Oberschicht. Spezialisierte Metallhandwerker gehörten in Freising zu dieser Zeit überwiegend der Mittelschicht an.⁸¹⁹ Obwohl man Caspar Stadler auf der Grundlage seiner Steuerlast ebenfalls bestenfalls der oberen Mittelschicht zugeordnet hätte, war dem Zinngießer durch die Ratsmitgliedschaft der Aufstieg in die elitäre Freisinger Oberschicht gelungen. Dies ist auch unter dem Aspekt erstaunlich, dass Caspar Stadler der einzige Freisinger Zinngießer war und es keine Zunft gab, die ihn unterstützte.⁸²⁰ Die hohe gesellschaftliche Stellung ihres Vaters vereinfachte das Leben mit der Krankheit für Ursula Stadler vermutlich sehr, da sie von seinem sozialen Kapital in der Gemeinschaft mit profitierte.

Zinngießer erzeugten Gebrauchsgegenstände ebenso wie Prunkgeschirr und -gerät für das reiche Bürgertum, die Zünfte und den fürstbischöflichen Hof. Neben dem Gießen der Zinngegenstände zählten die Herstellung der Gussformen, die Weiterbearbeitung des Rohgusses und das Zusammensetzen der einzelnen Teile zum Aufgabenbereich der Zinngießer. Hinzu kam die abschließende Verzierung der

⁸¹⁷ Vgl. HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.17, fol. 40', HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.19, fol. 42', HStAM HL 3 Fasz. 219 Nr.1, StAFS XX, 2 Türken Steuer Stadt Freising und Attaching 1601, fol.42' sowie Robert Leutner: Stadtfinanzen und Bürgervermögen, Schichtung und Broterwerb in der geistlichen Residenzstadt Freising um 1600, in: Glaser, Hubert (Hg.): Freising als Bürgerstadt. Festschrift zur Tausendjahrfeier der Verleihung des Markt-, Münz- und Zollrechts durch Kaiser Otto III. an Bischof Gottschalk von Freising 996-1996. Regensburg 1996, S.59f..

⁸¹⁸ Vgl. R. Leutner ebd., S.60.

⁸¹⁹ Vgl. R. Leutner ebd., S.57.

⁸²⁰ Um das Jahr 1600 gab es in Freising 21 Zünfte, jedoch keine Zinngießer Zunft. Die Zinngießer bildeten in anderen Städten häufig zusammen mit ähnlichen, metallverarbeitenden Berufen eine Zunft. In Freising wäre theoretisch ein Zusammenschluss mit der Zunft der „Schmiede, Hafner und Wagner“ (belegt eingeschlossen: Huf-, Messer-, Kupfer-, Goldschmiede) oder der Zunft der Schlosser (belegt inkl. Uhrmachern und Büchsenmachern) in Frage gekommen. Eine derartige Allianz ist jedoch nicht nachweisbar.

(Vgl. Theodor Kohlmann: Zinngießer, in: Reith, Reinhold (Hg.): Lexikon des alten Handwerks. Vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert. München 1990, S.272 sowie Robert Leutner: Stadtfinanzen und Bürgervermögen, Schichtung und Broterwerb in der geistlichen Residenzstadt Freising um 1600, in: Glaser, Hubert (Hg.): Freising als Bürgerstadt. Festschrift zur Tausendjahrfeier der Verleihung des Markt-, Münz- und Zollrechts durch Kaiser Otto III. an Bischof Gottschalk von Freising 996-1996. Regensburg 1996, S.78).

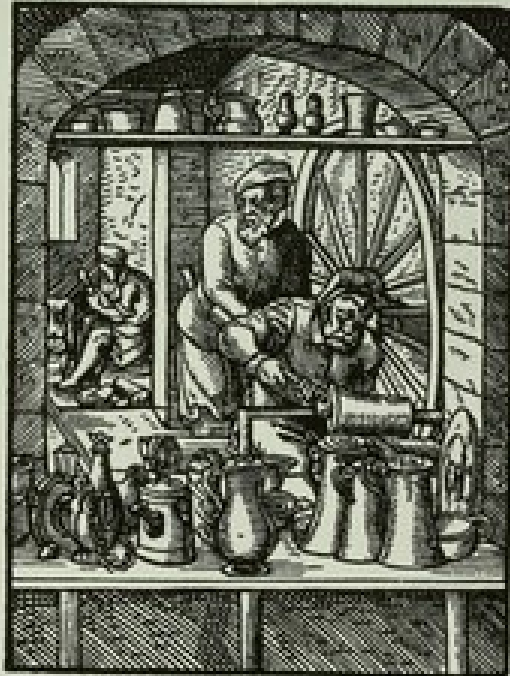
Stücke durch Gravur, Ätzung, Schlag- oder Treibarbeiten. Neben der Anfertigung von neuen Stücken reparierten die Zinngießer auch schadhaft gewordene Gegenstände und fungierten als Bleilieferanten für die Orgelmacher und Glaser.⁸²¹ Caspar Stadlers Werkstatt befand sich wegen des Schmelzofens vermutlich im Parterre des Hauses in der Ziegelgasse, da das Erdgeschoss meist steingemauert war und damit einen höheren Feuerschutz bot.⁸²² Ursula war somit bereits von Kind auf mit der Arbeitsweise des väterlichen Handwerks vertraut und auf ihre spätere Rolle als Ehefrau eines Zinngießers gut vorbereitet.

⁸²¹ Vgl. Ludwig Schnurrer: Das Zinngießerhandwerk in Rothenburg ob der Tauber. Rothenburg o.T. 1981, S.14-23 sowie Georg Wacha: Zinn und Zinngießer in den Ländern Mitteleuropas. München 1983, S.9-12.

⁸²² Zinn wird in mehrfachen Schmelzprozessen im Saigerverfahren aus Kassiterit (SnO_2 ; Vorkommnis als Seifenzinn in Flüssen und als Bergzinn im Erdinneren) gewonnen. In Reinform ist Zinn sehr spröde und brüchig, erst durch den Zusatz anderer Metalle (Kupfer, Blei, Wismut, Antimon oder Zink) wird es zur Verarbeitung geeignet. Hierfür gab es bestimmte vorgegebene Mischverhältnisse: das „reine“ Englische Zinn enthielt beispielsweise auf einen Zentner Zinn nicht mehr als 2-3 Pfund Kupfer, Antimon oder Wismut. Die sog. „Nürnberger Probe“ bestand nur aus Zinn, das einen Bleianteil von maximal 10% enthielt. Das Zentrum des deutschen Zinngießergewerbes war Nürnberg, das auch als Hauptlieferant für Zinn, das aus dem böhmisch-sächsischen Erzgebirge eingeführt wurde, fungierte.

(Vgl. Erich Egg: Das Handwerk der Tiroler Zinngießer. (= Tiroler Wirtschaftsstudien 52) Innsbruck 1998, S.13 und S.39; Ludwig Schnurrer: Das Zinngießerhandwerk in Rothenburg ob der Tauber. Rothenburg o.T. 1981, S.10f.; Georg Wacha: Zinn und Zinngießer in den Ländern Mitteleuropas. München 1983, S.7).

Der Kandelgiesser.



Das Zin mach ich im Feuer fließn/
 Thu darnach in die Mödel gießn/
 Kandel/Flaschen/groß vnd auch klein/
 Darauf zu trincken Bier vnd Wein/
 Schüssel/Platten/Teller/der maß/
 Schenck Kandel/Saltzfaß vnd Bißfaß/
 Ohlbüchßn/Leuchter vnd Schüsselring/
 Vnd sonst ins Haus fast nütze ding.

75

Abbildung 5: „Der Kandelgiesser“ Holzschnitt aus dem Ständebuch von Jost Amman. Quelle: Jost Amman/ Hans Sachs: Eygentliche Beschreibung aller Stände auff Erden/ Hoher und Nidriger/ Geistlicher und Weltlicher/ Aller Künsten/ Handwercken und Händeln. (...) Frankfurt am Mayn 1568.

4.1.2 Hinfällige Normalität – Eheleben und sozialer Alltag mit der Krankheit

Am 29. Januar des Jahres 1608 heiratete Ursula Stadler den Zinngießer Hans Mittenzwei.⁸²³ Zu diesem Zeitpunkt litt sie bereits mehrere Jahre an Epilepsie, da der Mirakelbericht den Ausbruch der Krankheit auf die Zeit um das Jahr 1600 datiert. Selbst wenn man die dortige Angabe von „zwanzig Jahren“ lediglich als Synonym für eine sehr lange Dauer deutet, ist davon auszugehen, dass die Krankheit vor der Eheschließung ausgebrochen war. Epidemiologischen Statistiken zufolge beginnen ca. zwei Drittel aller Epilepsien bereits in Kindheit oder Jugendalter und nur ein Drittel im Erwachsenenalter.⁸²⁴ Die Bezeichnung der Krankheit lautete im lateinischen Original „caduco morbo phrenesique“⁸²⁵, was von Robert Bauer sehr allgemein mit „hinfallende Krankheit und Geisteskrankheit“ übersetzt wurde. Unter Phrenitis verstand man zur Untersuchungszeit eine mit akutem Fieber verbundene Störung der mentalen Fähigkeiten.⁸²⁶ Eventuell wurde die Epilepsie initial durch einen Fieberkrampf, wie sie bei Kindern bis zum sechsten Lebensjahr häufig vorkommen, ausgelöst.

Ob Hans Mittenzwei vor der Hochzeit über die Epilepsie seiner zukünftigen Ehefrau informiert wurde ist unklar, es gibt auch zeitgenössische Beispiele, in denen die Krankheit verschwiegen wurde. Gemäß einem Tuntenhausener Mirakelbericht aus dem Jahr 1630, war der Epileptiker Hans Schmid aus Jesenwang im Landgericht Landsberg „etlich Jahr mit dem hinfallen behafft/ darüber er sich auch verheurat/ ohne daß er von seiner Krankheit ainige meldung gethon.“⁸²⁷ Dennoch ist davon auszugehen, dass Hans Mittenzwei die Erkrankung aufgrund ihrer Schwere – im Mirakelbericht wird als Frequenz für die Anfälle „täglich, manchmal öfter am Tage“

⁸²³ Vgl. AEM Matr. Freising St. Georg Bd. 1, S.175.

⁸²⁴ Vgl. Hansjörg Schneble: Das epilepsiekranke Kind in der Literatur, in: Engelhardt, Dietrich von/ Schneble, Hansjörg/ Wolf, Peter (Hg.): „Das ist eine alte Krankheit“ – Epilepsie in der Literatur. Stuttgart/ New York 2000, S.77.

⁸²⁵ Vgl. die Abschrift des lateinischen Originaltextes in Anhang B.

⁸²⁶ Vgl. Michael Kutzer: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998, S.86.

⁸²⁷ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.7.

genannt – nicht verborgen geblieben war. Warum entschied sich der Zinngießer also bewusst für die Ehe mit einer Epileptikerin?

Die Zulassung von neuen Meistern war stark beschränkt und mit strengen Auflagen verbunden, um allen Handwerkern ein gesichertes Einkommen garantieren zu können. Obwohl alle Gewerbekonzessionen offiziell nur persönlichen Charakter hatten, war es zur Untersuchungszeit üblich, dass die Gewerbeberechtigung an den Sohn oder Schwiegersohn weitergegeben wurde. Der Weg zur Meisterschaft führte gewöhnlich über die Ehe mit einer Meisterstochter oder Meisterswitwe.⁸²⁸ Für den bereits weit über fünfzigjährigen Caspar Stadler bot sich auf diesem Weg eine probate Gelegenheit, seine epilepsiekranke Tochter dauerhaft zu versorgen. Im Gegenzug konnte Hans Mittenzwai durch die Heirat mit Ursula Handwerksmeister werden und die profitable Zinngießerei von Caspar Stadler übernehmen. Die Türkensteuerbücher belegen, dass Caspar Stadler sein Handwerk über Jahre hinweg mit großem Erfolg betrieben hatte. Die typische Steuersumme eines durchschnittlichen Handwerkers in Miete lag im Jahr 1601 nach Leutner bei 4 Schillingen.⁸²⁹ Der Zinngießer musste jedoch im Zeitraum von 1597 bis 1606 bei jeder Türkensteuererhebung 3 Gulden 1 Schilling und 20 Pfennig bezahlen, wovon auf seine „Varnuß, Werckzeug und Wahrn“ mindestens 1 Gulden entfiel. Im Jahr 1604 betrug der Steuersatz für seine „Handtierung“ sogar 1 Gulden und 6 Schilling.⁸³⁰

Als Anwärter auf die Zinngießer-Meisterschaft musste Hans Mittenzwai diverse Voraussetzungen erfüllen. Meister durfte nur werden, wer eine eheliche Geburt, den Lehrbrief, die Wanderschaft sowie ausreichenden Geldbesitz nachweisen konnte. Zudem musste seit dem 16. Jahrhundert eine Meisterprüfung abgelegt werden, die in der Regel in der Anfertigung von drei Zinngegenständen mitsamt den zugehörigen

⁸²⁸ Vgl. Volkmar Drese: Kirchenbücher. Historischer Abriss und Benutzungshinweise, in: Ribbe, Wolfgang/ Henning, Eckart (Hg.): Taschenbuch für Familiengeschichtsforschung. Neustadt an der Aisch 1995¹¹, S.115; Erich Egg: Das Handwerk der Tiroler Zinngießer. (= Tiroler Wirtschaftsstudien 52) Innsbruck 1998, S.21 sowie Hans Weindl: Die Entwicklung der persönlichen und realen Gewerbeberechtigung unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Altbayern, in: Mitteilungen für die Archivpflege in Bayern 5 (1959), S.2.

⁸²⁹ Vgl. Robert Leutner: Stadtfinanzen und Bürgervermögen, Schichtung und Broterwerb in der geistlichen Residenzstadt Freising um 1600, in: Glaser, Hubert (Hg.): Freising als Bürgerstadt. Festschrift zur Tausendjahrfeier der Verleihung des Markt-, Münz- und Zollrechts durch Kaiser Otto III. an Bischof Gottschalk von Freising 996-1996. Regensburg 1996, S.48.

⁸³⁰ Vgl. in chronologischer Reihenfolge HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.9, fol. 49', HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.11, fol.49', StAFS XX,2 fol. 42, HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.17, fol. 40', HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.19, fol. 42'.

Gussformen als „Meisterstücke“ bestand.⁸³¹ Da der Zinngießer-Geselle eine Freisinger Bürgerstochter heiratete, wurde ihm jedoch als Vergünstigung das übliche Bürgergeld erlassen.⁸³² Caspar Stadler hatte mit Sicherheit seinen Einfluss geltend gemacht, damit der auswärtige Schwiegersohn Bürger- und Gewerberecht bekam. Offenbar hatte er nach der Hochzeit die Werkstatt an den Schwiegersohn übergeben, denn im Türkensteuerbuch des Jahres 1609 ist bei Caspar Stadlers Eintrag vermerkt, „hat der Zeit khain handtierung“.⁸³³ Das Haus in der Ziegelgasse Nr. 17 wurde jedoch weiterhin von Caspar Stadler bewohnt, der auch den Handel aktiv fortführte.⁸³⁴ Vermutlich verlegte sich Hans Mittenzwai auf die Fertigung und sein in der Stadt wohletablierter Schwiegervater beschaffte weiterhin die lukrativen Arbeitsaufträge von Bürgerschaft und fürstbischöflichem Hof.

Die Einnahmen- und Ausgabenjournale der Hofkammer listen wiederholt Aufträge an den Zinngießer auf, die von 34 Kreuzern „umb Arbeit in der fürstlichen Hofkchiechen“ über 2 Gulden 24 Kreuzer „für hergegebene Kandle“ bis hin zu 40 Gulden 4 Schilling für „300 Zinnen Zaichen sonder beim fürstlichen Schloßpau beweiht“ reichen.⁸³⁵ Als seltener Sachüberrest der Berufstätigkeit von Hans Mittenzwai hat sich im Freisinger Dom St. Maria und St. Korbinian ein Zinn-Lavabo aus dem frühen 17. Jahrhundert erhalten, das mit der Marke „HMZ“ seine Initialen trägt.⁸³⁶

⁸³¹ Die Lehrzeit konnte regional unterschiedlich zwischen drei und acht Jahren dauern, im Mittel betrug sie jedoch vier Jahre. Im Anschluss begann die Gesellenwanderung, die zwischen drei und sechs Jahren dauerte. Während dieser Zeit sollten in anderen Werkstätten Erfahrungen und Kenntnisse gesammelt werden.

(Vgl. Erich Egg: Das Handwerk der Tiroler Zinngießer. (= Tiroler Wirtschaftsstudien 52) Innsbruck 1998, S.20f., Georg Wacha: Zinn und Zinngießer in den Ländern Mitteleuropas. München 1983, S.18 sowie Hans Weindl: Die Entwicklung der persönlichen und realen Gewerberechte unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Altbayern, in: Mitteilungen für die Archivpflege in Bayern 5 (1959), S.45).

⁸³² Vgl. Robert Leutner: Stadtfinanzen und Bürgervermögen, Schichtung und Broterwerb in der geistlichen Residenzstadt Freising um 1600, in: Glaser, Hubert (Hg.): Freising als Bürgerstadt. Festschrift zur Tausendjahrfeier der Verleihung des Markt-, Münz- und Zollrechts durch Kaiser Otto III. an Bischof Gottschalk von Freising 996-1996. Regensburg 1996, S.36.

⁸³³ HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.20, fol. 41.

⁸³⁴ HStAM HL 3 Rep. 53 Fasz.132 Nr.26, fol.30. In der „HoffkuchenRaittung 1610“ vermerkte der Küchenmeister Marquard Johann, dass er am 13. April „Vom Stadler Zingießer alhir“ um 24 Kreuzer „Play“, also Blei, gekauft hat. Caspar Stadler hatte in der Vergangenheit auch bereits Arbeitsaufträge vom fürstbischöflichen Hof erhalten. Das Einnahmen- und Ausgabenjournal der Hofkammer listet beispielsweise im Jahr 1607 eine Schuld in Höhe von 6 Gulden und 44 Kreuzern „dem Zingießer für gemachte Comfort“ auf. (Vgl. HStAM HL3 Rep.53 Fasz.18 Nr.4, fol.8)

⁸³⁵ Vgl. HStAM HL3 Rep.53 Fasz.18 Nr.7, fol. 8' sowie HStAM HL3 Rep.53 Fasz.18 Nr.9, fol. 21 und fol.26.

⁸³⁶ Das Stück wurde bereits von Georg Brenninger in der Literatur beschrieben, jedoch ohne Entschlüsselung der Meistermarke und mit einer Datierung auf die Zeit um 1620. Da es im 17. Jahrhundert keinen anderen Zinngießermeister mit diesen Initialen gab, muss es sich um eines der Stücke handeln, die Hans Mittenzwai in den Jahren zwischen 1608 und 1614 angefertigt hat. (Vgl. Georg Brenninger: Freisinger Künstler und Kunsthandwerker vor 1800, in: Fahr, Friedrich/ Ramisch, Hans/ Steiner, Peter B. (Hg.): Freising 1250 Jahre Geistliche Stadt. Ausstellung im Diözesanmuseum und in den historischen Räumen des Dombergs in Freising 10. Juni bis 19. November 1989. Freising 1989, S.111).

Das junge Zingießerehepaar mietete eine Wohnung bei dem „Kharrner und Fragner“⁸³⁷ Erhard Zaglmiller. Das Haus des Fuhrmanns und Lebensmittelhändlers befand sich in der heutigen Oberen Hauptstraße Nr.16 und war deutlich größer als Ursulas Elternhaus in der Ziegelgasse.⁸³⁸ Neben Erhard Zaglmiller und seiner Familie und dem Ehepaar Mittenzwei wohnte auch noch der Wollweber Benedikt Lenz in dem Haus.⁸³⁹ Die Mietswohnungen, in denen kleine Handwerker mit ihren Familien lebten, bestanden in der Regel aus Küche bzw. Stube und Kammer.⁸⁴⁰ Wohn- und Arbeitsstätte waren für Hans Mittenzwei räumlich getrennt, da er seine Werkstatt im Haus seines Schwiegervaters hatte. Sein Arbeitsplatz bot damit zugleich eine Fluchtmöglichkeit vor den epileptischen Anfällen seiner Frau in die Sphäre der handwerklichen Produktion.

In den folgenden Jahren wurden Hans und Ursula Mittenzwei trotz der Krankheit in rascher Folge Eltern von vier Kindern: Am 9. Oktober 1608 wurde die älteste Tochter Anna getauft, am 6. November 1609 der älteste Sohn Christophorus, am 17. Januar 1611 empfing die Tochter Maria die Taufe und am 30. Juni 1612 wurde der jüngste Sohn auf den Namen Bartholomäus getauft.⁸⁴¹ Die Patenschaft für alle vier Kinder übernahmen der bischöfliche Secretarius Michael Erisinger und seine Frau Anna, eine Tochter des Stadtschreibers Zacharias Seherle.⁸⁴² Anna und Ursula waren vermutlich bereits seit Kindertagen befreundet, da ihre Väter im Inneren Rat eng zusammenarbeiteten. Der Kontakt blieb offenbar auch nach Annas Heirat mit einem Beamten des mittleren Hofdienstes bestehen. Trotz ihrer Krankheit wurde Ursula Mittenzwei weiterhin als Tochter eines der Honoratioren der Stadt betrachtet und von den Angehörigen der Freisinger Oberschicht geachtet und respektiert.

Wie lange die Familie Mittenzwei genau bei Erhard Zaglmiller zur Miete gewohnt hat, ist unklar. In dem im Mai des Jahres 1610 erstellten Wasserbauanlagsregister wird

⁸³⁷ Vgl. HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.20 fol. 38 und StAFS XX,2 fol. 39'. „Fragner“ war eine Bezeichnung für einen Lebensmittelhändler oder Kleinhändler. Mit „Kharrner“ ist vermutlich der Kärner oder Karcher, also der Karrenfuhrmann gemeint. (Vgl. Johann Heinrich Barth: Genealogisch-Etymologisches Lexikon, Bd.1 Deutsch. Reichelsheim 2006, S.272 und S.487).

⁸³⁸ Die Größe des Hauses lässt sich indirekt aus der Steuer ersehen: Erhard Zaglmiller musste im Jahr 1609 für sein Haus 2 Gulden Steuer bezahlen, wohingegen Caspar Stadler nur mit 1 Gulden 4 Schilling 20 Pfennig belegt wurde. (Vgl. HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.20 fol. 38 und 41).

⁸³⁹ Das Haus wurde in den Jahren zwischen 1609 und 1615 in zwei Hälften geteilt. Benedikt Lenz wurde später zum Eigentümer einer der Haushälften in der Oberen Hauptstraße Nr. 16. Im Jahr 1618 stellte er beim Stadtrat einen Antrag, in dem er die „Gült auf seiner Behausung“ verringern möchte. (Vgl. StAFS XXI, 14, Stadtratsprotokoll 1618 fol.86')

⁸⁴⁰ Vgl. Richard van Dülmen: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd.1: Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert. München 1990, S.60.

⁸⁴¹ Vgl. AEM Matr Freising St. Georg Bd. 2 S.14, S.54, S.88 und S.135.

⁸⁴² Vgl. AEM Matr Freising St. Georg Bd. 2 S.14, S.54, S.88 und S.135 sowie HStAM HL3 Rep.53 Fasz. 250 Nr. 91, fol.3'.

Hans Mittenzwei dort noch als Mieter geführt.⁸⁴³ Bei der Infulsteuererhebung zum Amtsantritt des neuen Fürstbischofs im Jahr 1613 wird er dann bereits als Inman von Ernst Sigel aufgelistet.⁸⁴⁴ Irgendwann in den drei Jahren dazwischen erfolgte der Umzug. Vermutlich war die Wohnung in der Oberen Hauptstraße 16 für eine Familie mit vier Kindern einfach zu klein geworden. Vielleicht befand sich das Haus jedoch auch in einem schlechten Zustand, da die Vormieter ebenfalls alle nach relativ kurzer Zeit wieder ausgezogen waren.⁸⁴⁵ In dem Zinngießerhaus in der Ziegelgasse wohnte noch immer Caspar Stadler und so bezog die Familie Mittenzwei eine Wohnung im Haus des Schlossers Ernst Sigel in der heutigen Oberen Hauptstraße Nr.27.⁸⁴⁶ Die neue Nachbarschaft bestand aus dem Messerschmied Leonhard Neupaur, dem Schulmeister Matthias Schwarzenperger, dem Nachtwächter Adam Perckmair sowie dem Mitterbader Leonhardt Mänhart.⁸⁴⁷ Tür an Tür mit einem der fünf Freisinger Bader zu wohnen, war für Ursula Mittenzwei ein beruhigendes Gefühl, da so bei einem schweren Anfall schnelle Hilfe gewährleistet war. Die Zinngießersfrau nahm aufgrund der deutlich geringeren Kosten vermutlich häufiger die Dienste der Bader in Anspruch als die der beiden Freisinger Ärzte. Herbert Rittmann gibt als Honorar für den Besuch eines Arztes in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts Kosten in Höhe von einem halben Taler an, was in etwa dem Preis für einen Rock und ein Wams oder 45 Pfund Roggenbrot entsprach.⁸⁴⁸ Kosten für Medikamente und Folgebesuche (je à einem weiteren viertel Taler) kamen noch hinzu. Selbst bei einem florierenden Handwerksbetrieb wie der Stadler'schen Zinngießerei hätte eine dauerhafte ärztliche Betreuung von Ursulas chronischer Krankheit den wirtschaftlichen Ruin der Familie bedeutet.

Als Frau eines Zinngießermeisters war Ursula Mittenzwei nicht nur für den Haushalt zuständig, sondern arbeitete aktiv im Familienbetrieb mit. Die Meisterinnen hatten bei den metallverarbeitenden Gewerben in der Regel am eigentlichen Produktionsbetrieb keinen Anteil, sondern handelten mit den Rohstoffen und den fertigen

⁸⁴³ Vgl. HStAM HL3 Rep.53 Fasz.93 Nr.1, fol. 25'.

⁸⁴⁴ Vgl. HStAM HL3 Rep.53 Fasz. 250 Nr. 91, fol.12.

⁸⁴⁵ Im Jahr 1604 lebten als Inleute der Wollweber Conrad Schwarz und der Hüter Caspar Hällmeier bei Erhard Zaglmiller. Zwei Jahre später werden als Inleute Conrad Schwarz, Jörg Stahelschneider und Monika Pizkhainerin angegeben. Im Jahr 1609 sind es dann Hans Mittenzwei und Benedikt Lenz. (Vgl. HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.19, fol.38', HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr. 20, fol. 40' und HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.20 fol. 38)

⁸⁴⁶ Vgl. HStAM HL3 Rep.53 Fasz.93 Nr.1, fol. 12 und 26'.

⁸⁴⁷ Vgl. HStAM HL3 Rep.53 Fasz.93 Nr.1, fol. 12 und 12'.

⁸⁴⁸ Vgl. Herbert Rittmann: Deutsche Münz- und Geldgeschichte der Neuzeit bis 1914. Solingen 2003, S.79.

Erzeugnissen.⁸⁴⁹ Abgesehen von Auftragsarbeiten fand der Verkauf der produzierten Waren vermutlich auf dem freitäglichen Freisinger Wochenmarkt auf dem Marienplatz vor dem Rathaus statt. Es ist davon auszugehen, dass Ursula Mittenzwei auch gelegentlich einen epileptischen Anfall auf dem Markt bekam. Hierzu schweigt das Altöttinger Mirakelbuch, aber in dem im Jahr 1697 gedruckten Mirakelbuch der Münchener Wallfahrt zum Heiligen Benno findet sich eine detaillierte Beschreibung einer Anfallsepisode. Der Glasergeselle Hans Schön aus Unterknöringen in der Nähe von Günzburg hatte im Jahr 1606 geschäftlich in Augsburg zu tun, als er von „der erschrocklichen Kranckheit deß Hinfallens“ überrascht wurde:

„Erstlich/ da er seiner Geschafft halber zu Augspurg/ und gleich damahlen in der Thumb=Kirch gewesen/ auch auß derselbigen nur etliche Schritt weit gangen/ ist ihme urplötzlich/ mit Verstellung der Augen/ und Zitteren deß gantzen Leibs/ ein Schwindel zugangen/ worauff er gleich neben deß Herrn Thum=Probsten Hof zu Boden gesuncken/ und seiner allerdings unbewußt/ mit abscheulicher Bewözung deß Leibs/ mit Schlagen/ Wütten/ und Außwerffung deß Faimbs/ nebst Zulauffung vil Volcks/ also in disem Jammer ein Stund zugebracht.“⁸⁵⁰

Die Freisinger Bevölkerung hätte auf eine ähnliche Attacke von Ursula Mittenzwei vermutlich mit einem breiten Spektrum von Verhaltensweisen von Mitleid über Furcht bis hin zu Abscheu und Spott reagiert. Bis ins 19. Jahrhundert war in Europa der Glaube weit verbreitet, dass es sich bei Epilepsie um eine ansteckende Krankheit handelt, die durch Körperkontakt, Speichel, Atemluft und Urin übertragbar war.⁸⁵¹ Diese Ansicht findet sich auch in der Autobiographie des Elsässer Zinngießers Augustin Güntzer, der während seiner Gesellenwanderung im Jahr 1619 eine Stelle in Isnach aufgibt, weil „die Tochter im Hauß mit dem falet[e]n Siechtag behafftet

⁸⁴⁹ Vgl. hierzu exemplarisch Richard van Dülmen: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd.1: Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert. München 1990, S.45; Claudia Opitz: Hausmutter und Landesfürstin, in: Villari, Rosario (Hg.): Der Mensch des Barock. Frankfurt a.M. 1997, S.349; Heide Wunder: „Er ist die Sonn', sie ist der Mond“: Frauen in der Frühen Neuzeit. München 1992, S.100-102).

⁸⁵⁰ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stifft= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schrifft=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.266.

⁸⁵¹ Siehe hierzu Bargheer: Fallsucht, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1170 sowie Hansjörg Schneble: Heillos, heilig, heilbar. Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis heute. Berlin 2003, S.83f..

wahr.“⁸⁵² Vor diesem Hintergrund erscheint der Versuch vieler Epileptiker vergangener Zeiten, ihre Erkrankung um jeden Preis geheim zu halten, verständlich.⁸⁵³ Als Hans Schön bemerkte, dass ein erneuter Anfall bevorstand, war er beispielsweise sofort „der Thür (...) zugeeylet“. Aber bei dem Versuch, das Zimmer noch zu verlassen, „ist er erschröcklich zur selbigen hinauß/ auff das Angesicht gefallen/ mit gewöhnlichem Wütten unnd Schlagen/ darinn er ein Stund lang verbliben.“⁸⁵⁴

Epilepsie als Krankheit bedeutete nicht nur eine biologische Erscheinung, sondern stellte stets auch eine Herausforderung an die Umwelt dar, die von dieser bewältigt wurde oder an der sie scheiterte.⁸⁵⁵ Geht man davon aus, dass Trauzeugen und Taufpaten, als selbstgewählte verwandtschaftliche Beziehungen, ein Bild vom Lebenskreis der Familie vermitteln, so zeigt sich im Fall von Ursula Mittenzwei das Bild einer voll in die Gesellschaft integrierten Person, die engen Kontakt zu Mitgliedern der bürgerlichen Oberschicht pflegte.⁸⁵⁶ Dass Ursula Mittenzwei dabei von dem ökonomischen und sozialen Kapital (Bourdieu) ihres Vaters sowie seiner gesellschaftlichen Stellung als Mitglied des Inneren Rats entscheidend profitierte, steht außer Frage. Die starke soziale Stellung von Caspar Stadler wurde unter anderem dadurch bestätigt, dass die Freisinger Bevölkerung inklusive fürstbischöflichem Hof trotz der in den zeitgenössischen Krankheitstheorien propagierten Ansteckungsgefahr, die von seiner Tochter ausging, ihren Bedarf an Zinnwaren weiterhin bei ihm deckten. Auch nach Ausbruch der Krankheit blieb die Kontinuität der Existenz der Zinggießerfamilie in der Gemeinschaft gewahrt.

⁸⁵² Augustin Güntzer: Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben. Die Autobiographie eines Elsässer Kannengießers aus dem 17. Jahrhundert. Ediert und kommentiert von Fabian Brändle und Dominik Sieber. (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 8) Köln 2002, S.151.. Güntzer kam während seiner ersten Reise während seiner Gesellenzeit vom 24. August 1615 bis 22. Juni 1619 im Frühjahr 1617 auch durch Freising.

⁸⁵³ Vgl. Dietrich von Engelhardt: Darstellung und Deutung der Epilepsie im Medium der Literatur der Neuzeit, in: Engelhardt, Dietrich von/ Schneble, Hansjörg/ Wolf, Peter (Hg.): „Das ist eine alte Krankheit“ – Epilepsie in der Literatur. Stuttgart/ New York 2000, S.20.

⁸⁵⁴ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stifft= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schrift=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.267.

⁸⁵⁵ Vgl. hierzu Dietrich von Engelhardt: Darstellung und Deutung der Epilepsie im Medium der Literatur der Neuzeit, in: Engelhardt, Dietrich von/ Schneble, Hansjörg/ Wolf, Peter (Hg.): „Das ist eine alte Krankheit“ – Epilepsie in der Literatur. Stuttgart/ New York 2000, S.25.

⁸⁵⁶ Trauzeuge von Hans und Ursula Mittenzwei war, neben Johannes Marott, der Procurator Albertus Rueff. Als Taufpaten ihrer Kinder fungierten der bischöfliche Secretarius Michael Erisinger und seine Frau Anna. (Vgl. AEM Matr. Freising St. Georg Bd. 1 S.175 sowie AEM Matr Freising St. Georg Bd. 2 S.14, S.54, S.88 und S.135).

4.1.3 Große Umbrüche im Leben der „Zinngießers Haußfrau“

Das Türkensteuerbuch des Jahres 1615 enthüllt einige gravierende Veränderungen im Leben von Ursula Mittenzwei. Als Inwohner von Ernst Sigel wird nicht mehr Hans Mittenzwei aufgeführt, sondern der Eintrag lautet „Hanns Mittenzwei, Zinngießers haußfrau“⁸⁵⁷. Offenbar lebte Ursula nun ohne ihren Mann als Mieterin im Haus des Schlossermeisters. Hans Mittenzwei wird an keiner anderen Stelle des Steuerbuchs oder weiterer Archivalien mehr erwähnt. Der Zinngießer kann in Freising nur im Zeitraum von 1608 bis 1614 nachgewiesen werden, sein weiteres Schicksal ist ungewiss.

Auch zu Beginn des 17. Jahrhunderts war eine „Trennung von Tisch und Bett“ oder sogar eine Annullierung der Ehe mit Erlaubnis der geistlichen Obrigkeit möglich. Allerdings mussten triftige Gründe vorliegen, zu denen beispielsweise ein „übles Hausen“ der Frauen zählte.⁸⁵⁸ Neben der offiziell genehmigten „Discohabitation“ gab es aber auch zahlreiche Fälle, in denen Männer oder Frauen ihre Ehepartner ohne Erlaubnis der Obrigkeit verlassen hatten.⁸⁵⁹ Auch wenn Trennungen Bestandteil der sozialen Realität des katholischen Bayern waren, ist es nur schwer vorstellbar, dass Hans Mittenzwei sich von seiner Frau trennen konnte, ohne dass es hierzu einen Aktenvermerk in einer der vorhandenen Archivalien gab. Realistischer erscheint, dass der Zinngießer erkrankte und relativ jung verstarb. Da die Auflistungen der Beerdingungen in den Pfarrmatrikeln von St.Georg erst mit dem Jahr 1668 beginnen, kann der Tod von Hans Mittenzwei nicht zweifelsfrei bestätigt werden.

Nicht nur der Ehemann von Ursula Mittenzwei verschwand aus den Archivalien, sondern auch ihr Vater lebte nicht mehr in dem Haus in der Ziegelgasse 17. Dort wurde im Jahr 1615 der Büchschächter Andre Heyss als steuerpflichtiger Hauseigentümer genannt.⁸⁶⁰ Barg der Optionenraum im Fall von Hans Mittenzwei

⁸⁵⁷ HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.21, fol.14’.

⁸⁵⁸ Vgl. Rainer Beck: Spuren der Emotion? Eheliche Unordnung im frühneuzeitlichen Bayern, in: Ehmer, Josef/ Hareven, Tamara K./ Wall, Richard (Hg.): Historische Familienforschung: Ergebnisse und Kontroversen. Michael Mitterauer zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. 1997, S.179, S.182 und S.193.

⁸⁵⁹ Beck traf bei der Auswertung der Synodalprotokolle des Archidiakonats Gars im Zeitraum von 1670-1760 in jeder dritten oder vierten Pfarrei auf derartige Fälle von ehelicher Unordnung. (Vgl. Rainer Beck: Spuren der Emotion? Eheliche Unordnung im frühneuzeitlichen Bayern, in: Ehmer, Josef/ Hareven, Tamara K./ Wall, Richard (Hg.): Historische Familienforschung: Ergebnisse und Kontroversen. Michael Mitterauer zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. 1997, S.193 f.).

⁸⁶⁰ HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.21, fol.37.

theoretisch noch mehrere Möglichkeiten hinsichtlich des Verbleibs des Zinggießers, so zeigt sich bei Caspar Stadler ein eindeutigeres Bild. Die letzten Eintragungen zu seiner Person sind in den Einnahmen und Ausgabenjournalen der Hofkammer in den Jahren 1610 und 1611 zu finden. Am 30. April 1610 wurde vermerkt: „Casparus Stadler Zingießer auf kurfürstlich Signatur in Abschlag seiner Schuldt- Forderung das erste Mal gereicht ein Reichstaler“⁸⁶¹. Für den Ersteller des Journals war nur die dokumentarische Sicherung der erfolgten Zahlung entscheidend. Da der Entstehungsgrund der Zahlungsanweisung hierfür unerheblich war, wurde er nicht im Rechnungsbuch vermerkt. Bis zum 8. Januar 1611 wurden Caspar Stadler jeden Samstag 1 Gulden und 24 Kreuzer ausbezahlt, insgesamt 51 Gulden 40 Kreuzer, dann endete die Zahlung ohne Angabe von Gründen.⁸⁶² Da der Zinggießer bereits im Jahr 1567 sein Haus erworben hatte, ist davon auszugehen, dass er spätestens um das Jahr 1547 geboren wurde. Im Jahr 1611 wäre Caspar Stadler demnach mindestens 64 Jahre alt gewesen. Da er ab diesem Zeitpunkt in keiner der Quellen mehr aufgeführt wird, war er vermutlich verstorben.

Neuer Freisinger Zinggießer wurde Matthias Wagner, der im Jahr 1615 als Inmann im Haus des Färbers Hans Hilger wohnte.⁸⁶³ Zum Zeitpunkt des Todes von Hans Mittenzwei waren seine Söhne noch zu jung, um den väterlichen Betrieb zu übernehmen. Ungewöhnlich erscheint jedoch, dass sich ein neuer Zinggießer niederlassen durfte, ohne die Witwe von Hans Mittenzwei zu heiraten. Dies ist vermutlich darin begründet, dass es in Freising keine Zunft gab, die eine derartige Regelung vorschrieb. Ihr einflussreicher Vater war zu diesem Zeitpunkt ebenfalls bereits verstorben, so dass ein wichtiger Fürsprecher fehlte. Aufgrund der großen psychischen Belastung durch den Tod ihres Vaters und des Ehemannes innerhalb weniger Jahre hatte sich der Gesundheitszustand von Ursula Mittenzwei vermutlich verschlechtert. Vielleicht wurde auch aus diesem Grund entschieden, die Konzession auf anderem Weg neu zu vergeben. Die Aussicht, eine schwere Epileptikerin mit vier kleinen Kindern zu ehelichen, war für die handwerkliche Elite unter den Zinggießern vermutlich keine Option. Allenfalls ein weniger aussichtsreiches Mitglied des Zinggießernachwuchses hätte sich hierauf eingelassen. In Tirol hatten Witwen mit

⁸⁶¹ HStAM HL3 Rep.53 Fasz.18 Nr.7, fol.20'.

⁸⁶² HStAM HL3 Rep.53 Fasz.18 Nr.8, 61'. Die Zahlung wurde entgegen der Angabe auf fol. 61' sogar bis zum 05. Februar fortgesetzt. (Vgl. den entsprechenden Eintrag auf ebd. auf fol.5).

⁸⁶³ HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.21, fol.18.

Zustimmung der Obrigkeit die Möglichkeit, ihre Gerechtsame und das Werkzeug an einen Zinngießergesellen zu verkaufen, der dadurch Meister werden konnte.⁸⁶⁴ Vielleicht war auch Matthias Wagner auf diesem Weg zu seiner Konzession gelangt. Die Geschäfte liefen in den nächsten Jahren gut für den neuen Zinngießer – im Jahr 1626 konnte er sogar das Haus des Hutmachers Georg Hälmeier erwerben.⁸⁶⁵

4.1.4 Verlöbnis und Wallfahrtserschwernisse auf dem Weg nach Altötting

Die chronologisch nächste Nachricht über Ursula Mittenzwei ist der Eintrag aus dem Altöttinger Mirakelbuch. Dort erschien die Zinngießerin im Jahr 1620 mit einer Opfergabe von zwei Pfund Wachs und „um der Helferin für die erlangte Gesundheit durch ein gesungenes Amt würdig Dank zu sagen.“⁸⁶⁶ Sie berichtete Dekan Balthasar Schrenck von ihrer Krankheit, der erfolgten Heilung und von der Wallfahrt, die sie unter zahlreichen Erschwernissen durchgeführt hatte.

Verwandte hatten Ursula Mittenzwei nach Altötting verlobt, als sich ihr Gesundheitszustand wieder einmal verschlechtert hatte. Das Versprechen zu der Wallfahrt in Verbindung mit einem Wachsoffer und diversen Wallfahrtserschwernissen war vermutlich während eines ihrer epileptischen Anfälle erfolgt. Eine Verlobung nach Altötting war nahe liegend, da die Wallfahrt Dank der intensiven Betreuung durch die Jesuiten und die Förderung der bayerischen Herzöge gerade ihre zweite Blütezeit erlebte.⁸⁶⁷ Altötting zählte zu den bedeutendsten Marienwallfahrtsorten Bayerns und konnte zudem auf eine lange Tradition an Heilungen von Anfallsleiden zurückblicken. Bereits die älteste vorhandene Votivtafel aus dem Jahr 1501 war von Oswalt Dienstl aus Dankbarkeit für die erfolgte Heilung seines Sohnes von dem „hinfalen Siechtum“ gestiftet worden.⁸⁶⁸

⁸⁶⁴ Vgl. Erich Egg: Das Handwerk der Tiroler Zinngießer. (= Tiroler Wirtschaftsstudien 52) Innsbruck 1998, S.21f..

⁸⁶⁵ Vgl. HStAM KU St.Veit Fasz.11 Nr.716.

⁸⁶⁶ Vgl. Die Abschrift des lateinischen Originaltextes in Anhang B sowie Robert Bauer: P. Johannes Saller S.J. – Das ausgegrabene Oeting. Die Mirakelberichte 1623, in: Ostbairische Grenzmarken 15 (1993), S. 86.

⁸⁶⁷ Angela König: Weihegaben an U.L. Frau von Altötting. Zweiter Band: Im Rahmen der Zeitgeschichte 1492-1750. München 1940, S.170.

⁸⁶⁸ Vgl. Robert Bauer: „...ist ihm gnädiglich geholfen worden“ - Die Mirakelbilder der Hl. Kapelle in Altötting. Altötting 2007, S.13 sowie Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.67.

Nach dem von den Verwandten getätigten Verlöbnis trat offenbar eine Besserung ihres Zustands ein und Ursula Mittenzwei machte sich auf den Weg, um das Versprechen zu erfüllen. Überlandreisen stellten in der unsicheren ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein gefährliches Abenteuer dar.⁸⁶⁹ Die Kriegsschauplätze des Dreißigjährigen Krieges befanden sich im Jahr 1620 zwar noch in der Ferne, aber es lauerten dennoch Gefahren auf den Straßen und in den Wäldern. Auch der Zinngießergeselle Augustin Gützer berichtet in seiner Autobiographie von einer Begegnung mit Straßenräubern im Jahr 1615. Er und sein Reisegefährte Hans wurden im Hagenauer Forst am Oberrhein von zwei „Merdter“ angegriffen, die versuchten, sie zu erstechen. Der Zinngießer und sein Begleiter erwiesen sich jedoch als wehrhaft und überlebten den Vorfall.⁸⁷⁰ Wie Augustin Gützer von seinem Vater, war sicherlich auch Ursula Mittenzwei von Freunden und Verwandten vor Reiseantritt vor zwielichtigen Gestalten, die sich „hin undt wider in den Welte[r]n auffhielten, derohalben die reißen leidt plindern und ermerdten“⁸⁷¹, gewarnt worden. Bei Frauen war das Problem der persönlichen Sicherheit noch verschärft, sie konnten kaum ohne männliche Begleitung reisen.⁸⁷² Vermutlich wurde Ursula Mittenzwei auf ihrer Wallfahrt von männlichen Verwandten begleitet. Dies würde dafür sprechen, dass sie das versprochene Wachsoffer noch vor ihrer Abreise in Freising erbettelte, um die ohnehin ca. einwöchige Reisedauer für ihre Begleiter nicht unnötig zu verlängern. Bettelopfer waren, laut Harmening, auf der Vita evangelica beruhender originärer Pilgerbrauch.⁸⁷³ Durch das mühsame und demütigende Zusammenbetteln des Kaufpreises wurde der Wert des oftmals geringen Quantums gesteigert.⁸⁷⁴ Die Bereitschaft zur Selbsterniedrigung sollte symbolisch die Intensität der Bitte erhöhen. Dass das Verlöbnis eines erbettelten Wachsoffers offenbar speziell bei Fällen von Epilepsie weit verbreitet war, belegt bereits ein Auszug aus

⁸⁶⁹ Vgl. hierzu beispielsweise Walter Hartinger: *Mariahilf ob Passau*. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.119 oder Gabriele Praschl-Bichler: *Alltag im Barock*. Graz/ Wien/ Köln 1995, S.13.

⁸⁷⁰ Vgl. Augustin Gützer: *Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben*. Die Autobiographie eines Elsässer Kannengießers aus dem 17. Jahrhundert. Ediert und kommentiert von Fabian Brändle und Dominik Sieber. (= *Selbstzeugnisse der Neuzeit* 8) Köln 2002, S.124.

⁸⁷¹ Augustin Gützer: *Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben*. Die Autobiographie eines Elsässer Kannengießers aus dem 17. Jahrhundert. Ediert und kommentiert von Fabian Brändle und Dominik Sieber. (= *Selbstzeugnisse der Neuzeit* 8) Köln 2002, S.125.

⁸⁷² Vgl. Gabriele Praschl-Bichler: *Alltag im Barock*. Graz/ Wien/ Köln 1995, S.13.

⁸⁷³ Dieter Harmening: *Fränkische Mirakelbücher*, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 28 (1966), S.102.

⁸⁷⁴ Vgl. Angela König: *Weihegaben an U.L. Frau von Altötting*. Vom Beginn der Wallfahrt bis zum Abschluss der Säkularisation. Erster Band: *Überzeitliche Zusammenhänge*. München 1939, S.42.

dem im Jahr 1510 erschienenen Liber vagatorum. In Kapitel acht wird beschrieben, wie betrügerische Bettler an den Bauernhäusern vorsprachen:

„Ach lieber Fründ, sehen an, ich bin beschwert mit dem fallenden Siechtagen Sant Valentin, Sant Kurin, Sant Vits, Sant Anthonius vnd han mich gelopt zu dem liben Heiligen mit 6 Pfunt Wachs (...) vnd mus das samelen mit frummer Lüt Stur vnd Hilf, darumb bit ich euch (...)“⁸⁷⁵.

Nur eine allgemein bekannte und sozial akzeptierte Verhaltensweise hatte das Potenzial, glaubwürdig genug zu erscheinen, um das Erschleichen von Almosen über eine Imitation des frommen Habitus zu ermöglichen. Im Jahr 1620 war das Erbetteln von Geld für eine versprochene religiöse Opfergabe noch problemlos möglich, da erst das Bettelmandat von 1627 die Almosensammlung in Bayern per Gesetz untersagte.⁸⁷⁶ Auch in anderen Mirakelbüchern finden sich ähnliche Beispiele, so etwa Hans Göttler aus Arnbach, dessen vierzehnjähriger Sohn „mit dem fallenden Siechtagen schon lang und starck geplagt“ wurde. Während eines Anfalls im Jahr 1601 hatte der Vater versprochen, „ein im Almosen gesambletes pf. Wachs auff Tuntenhausen zubringen/ unnd alldort ein heilige Meß der himmelkoenigin Mariae auffopffern zulassen.“ Auch in diesem Fall war das Verlöbniß erfolgreich, denn er „hat dardurch sovil erhalten/ daß der Sohn seythero von besagter Kranckheit nie beruehrt worden.“⁸⁷⁷

Das erbettelte Wachsoffer war jedoch nicht die einzige Auflage, die Ursula Mittenzwei zur Erfüllung des Verlöbnisses einhalten musste. Der neunzig Kilometer lange Weg von Freising nach Altötting musste barfuß und bei Wasser und Brot zurückgelegt werden. Erschwerende Elemente sind häufig in Verbindung mit Wallfahrten bei psychischen Erkrankungen in den Mirakelbüchern belegt. Ein Freisinger Maurer versprach beispielsweise im Jahr 1617 eine Dankeswallfahrt nach Tuntenhausen „allein mit Wasser und Brot/ Barfuß zuverichten“, sofern seine Tochter

⁸⁷⁵ Zit. nach Johannes Bolte: Simulierte Epilepsie im 16. Jahrhundert, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 25 (1915), S.409.

⁸⁷⁶ Vgl. David Lederer: Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon. Cambridge 2006, p.262.

⁸⁷⁷ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.5f..

von der Frai geheilt würde.⁸⁷⁸ Noch im Jahr 1779 versprach Jacob Waigl aus Ampermoching, „einen andächtigen Wallfahrtsgang bey Wasser und Brod allein“ nach Altötting und zur Herrgottsruh-Wallfahrt in Friedberg auszuführen, „darauf verloh sich sein Tobsucht“.⁸⁷⁹ Durch die Wallfahrtserschwernisse verlagerte sich der Schwerpunkt der Wallfahrt weg von dem Aufenthalt am Gnadenort selbst. Vielmehr erschienen das Zurücklegen des Weges und die dabei erfolgte Kontemplation als der wesentliche Gehalt.⁸⁸⁰ Die Ankunft am Wallfahrtsort mit Verrichtung der Andacht oder Darbringung einer Opfergabe bedeutete gleichzeitig eine Art „Erlösung“ von der entbehrungsreichen Reise.

4.1.5 Promulgation am Gnadenort – Das „bayerische Loreto“

Die Wallfahrt zur „schwarzen Muttergottes von Altötting“ hatte im Jahr 1489 ihren Anfang genommen, nachdem ein ertrunken geglaubtes Kind wieder zum Leben erwachte.⁸⁸¹ In Altötting hatte man bereits zu Beginn der Wallfahrt die Bedeutung von Mirakelbüchern als mächtiges Mittel zur Wallfahrtsförderung erkannt. Das erste Altöttinger Mirakelbuch wurde bereits im Jahr 1492 bei Peter Wagner in Nürnberg gedruckt, das zweite nur wenig später, im Jahr 1494 bei Hans Schobser in Augsburg.⁸⁸²

Nach dem ersten großen Aufschwung kam die Wallfahrt im Zuge der Reformation fast zum Erliegen. Die Pilger blieben aus und im Jahr 1560 war mit einem Spendenertrag von nur drei Gulden aus den Opferstöcken der absolute Tiefpunkt erreicht.⁸⁸³ Erst durch intensive dynastische Förderung der Wittelsbacher Herzöge im

⁸⁷⁸ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weisshorn: 2002, S.65.

⁸⁷⁹ ABA PFA 213 Mirakelbuch der Wallfahrtskirche Unseres Herren Ruhe 1609-1875

⁸⁸⁰ Vgl. Walter Hartinger: Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze. Diss. Phil. Christian- Albrechts- Universität Kiel 1970, S.157.

⁸⁸¹ Vgl. Josef Pfennigmann: Die Wallfahrt zu unserer lieben Frau in Altötting, in: Fink, Alois (Hg.): Unbekanntes Bayern. Band 4: Wallfahrtskirchen und Gnadenstätten. München 1959, S.202 sowie Heinz-Jürgen Förg/ Hermann Scharnagl: Wallfahren heute. Gnadenorte, Kult- und Andachtsstätten in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Würzburg 2000, S.27.

⁸⁸² Vgl. Gerhard P. Woeckel: Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der ‚Renovatio Ecclesiae‘. Weisenhorn 1992, S.349.

⁸⁸³ Vgl. Josef Pfennigmann: Die Wallfahrt zu unserer lieben Frau in Altötting, in: Fink, Alois (Hg.): Unbekanntes Bayern. Band 4: Wallfahrtskirchen und Gnadenstätten. München 1959, S.210 und Olivia Wiebel-Fanderl: Die Verehrung der Altöttinger Muttergottes, in: Kriss-Rettenbeck, Lenz/ Möhler, Gerda (Hg.): Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München. München 1984, S.502.

letzten Drittel des 16. Jahrhunderts erlebte die Wallfahrt einen erneuten Aufschwung vor dem Hintergrund einer bewusst politisch-gegenreformatorischen Propaganda.⁸⁸⁴ Mit Albrecht V. begann die besondere Beziehung der bayerischen Herzöge zu Altötting, die das ganze 17. und 18. Jahrhundert über bestehen sollte.⁸⁸⁵ Er entsandte die Jesuiten um Petrus Canisius nach Altötting, die dort mit Erfolg ein „zweites Loreto“⁸⁸⁶ aufbauten. Als Ursula Mittenzwei sich auf ihre Wallfahrt nach Altötting begab, befand sich die Wallfahrt dann, laut Pater Johannes Saller, trotz der Kriegszeit „in florentissime sane“, in einem geradezu glänzenden Zustand.⁸⁸⁷

Das Zentrum der Altöttinger Wallfahrt war die Gnadenkapelle, ein Achteckbau mit angebautem Langhaus und Pilgerumgang.⁸⁸⁸ Sie stand frei auf dem weiten Kapellplatz neben der großen, dreischiffigen gotischen Hallenkirche. Im Umgang der Gnadenkapelle konnte Ursula Mittenzwei die Mirakeldarstellungen des namentlich nicht bekannten „Meisters von Mühldorf“ auf achtzehn hohen, spätgotischen Tafeln betrachten. Darunter befanden sich auch die Mirakel von fünf Personen, die wie sie von der als „fallende Sucht“, „Sankt Valentins Krankheit“ oder „hinfallendes Siechtum“ bezeichneten Epilepsie geheilt worden waren. Die Wände im Inneren der Gnadenkapelle waren von Votivtafeln bedeckt, hinzu kamen vergoldete Herzen, eine Galerie von Zierkerzen und ein Relief des Hl. Rupert. Das mit einem Mantel bekleidete Altöttinger Gnadenbild stand auf einem gotischen Schnitzaltar zwischen den Assistenzfiguren der Heiligen Katharina und der Heiligen Margarete. Die stehende Madonna aus Lindenholz war um das Jahr 1330 entstanden. Ihre bunte Fassung hatte sich im Lauf der Jahre durch Kerzenrauch und Oxidation des Silberlusters der Grundierung nahezu schwarz verfärbt. Vor dem Altar war ein

⁸⁸⁴ Olivia Wiebel-Fanderl: Die Verehrung der Altöttinger Muttergottes, in: Kriss-Rettenbeck, Lenz/ Möhler, Gerda (Hg.): Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München. München 1984, S.502.

⁸⁸⁵ Olivia Wiebel-Fanderl bemerkt hierzu: „Fast jedes Familienleid- und glück des bayerischen Hofes der Barockzeit spiegelt sich in Weihependen nach Altötting“ (Olivia Wiebel-Fanderl: Die Wallfahrt Altötting. Kultformen und Wallfahrtsleben im 19. Jahrhundert. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau 41) Passau 1982, S.10.

⁸⁸⁶ Vgl. Robert Bauer: Bayerische Wallfahrt Altötting: Geschichte, Kunst, Volksbrauch. Regensburg 1998⁴, S.120f..

⁸⁸⁷ Vgl. Angela König: Weihegaben an U.L. Frau von Altötting. Zweiter Band: Im Rahmen der Zeitgeschichte 1492-1750. München 1940, S.174.

⁸⁸⁸ Für die folgende Beschreibung von Kapelle und Gnadenbild vgl. Robert Bauer: Bayerische Wallfahrt Altötting: Geschichte, Kunst, Volksbrauch. Regensburg 1998⁴, S.19-27; Robert Bauer: „...ist ihm gnädiglich geholfen worden“ - Die Mirakelbilder der Hl. Kapelle in Altötting. Altötting 2007, S.9-13. sowie Gerhard P. Woeckel: Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der ‚Renovatio Ecclesiae‘. Weisenhorn 1992, S.337.

eisernes Gitter angebracht, an dem zahlreiche silberne Opfergaben befestigt waren. Dies war der Ort, an dem Ursula Mittenzwei, umgeben von anderen Gläubigen, die versprochene Messe singen ließ und die erbettelten zwei Pfund Wachs vor dem Gitter niederlegte. Im Anschluss suchte sie einen der Jesuiten auf, um ihre Heilung offiziell anzusagen. Die Promulgation erfolgte bei Dekan Balthasar Schrenck, der ihre „wundersame Heilung“ als 266. Mirakel in den heute verschollenen Band aufnahm. Der Verfasser der lateinischen Mirakelkompilation „Oetinga eruderata“, Pater Johannes Saller, wurde erst im Jahr 1623 aus Regensburg auf die Altöttinger Stiftskanzel berufen.⁸⁸⁹ Dem Mann, der ihre Heilungsgeschichte für sein Mirakelbuch in das Lateinische übertrug, da das neue Mirakelbuch vermutlich auch den Bekanntheitsgrad der Wallfahrt im Ausland steigern sollte, war Ursula Mittenzwei nie persönlich begegnet.⁸⁹⁰

4.1.6 Die Spur verliert sich in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges

Der Mirakelbucheintrag aus dem Jahr 1620 ist die letzte Spur, die sich von Ursula Mittenzwei finden lässt. Danach verschwindet die Zinngießersfrau aus den Archivalien.⁸⁹¹ Ursula Mittenzwei ist bis zum Jahr 1615 in Freising nachweisbar, wo sie laut dem Mirakelbericht jedoch noch im Jahr 1620 gelebt hat. Ob die Zinngießerswitwe nach der Wallfahrt noch einmal nach Freising zurückkehrte, ist ungewiss, jedoch stark anzunehmen. Im Rapular des Steuerbuchs aus dem September des Jahres 1621 wohnt sie mit den Kindern nicht mehr im Haus des Schlossers Ernst Sigel und wird auch an keiner anderen Stelle namentlich genannt.⁸⁹² Vermutlich war Ursula Mittenzwei, trotz ihres Anteils am Erbe des Vaters und des Ehemannes, nicht in der Lage, dauerhaft finanziell auf eigenen Füßen zu

⁸⁸⁹ Vgl. Robert Bauer: P. Johannes Saller S.J. – Das ausgegrabene Oeting. Die Mirakelberichte 1623, in: Ostbairische Grenzmarken 15 (1993), S. 54.

⁸⁹⁰ Eire betont, dass alle wichtigen Texte für eine internationale Verbreitung ins Lateinische übersetzt werden mussten, da dies die grenzübergreifende Sprache der religiösen Elite in Europa war. Vgl. Carlos M.N. Eire: Early modern Catholic piety in translation, in: Peter Burke & Po-Chia Hsia (eds.): Cultural translation in early modern Europe. Cambridge 2007, p.84.

⁸⁹¹ Eine Ursula Stadler oder Mittenzwei war auch nicht in den Pfarrmatrikeln der benachbarten Städte Erding oder Landshut nachzuweisen. In der Diözese Passau gab es im 17. Jahrhundert zwar eine Person mit dem Namen Ursula Stadler, dabei handelte es sich jedoch nicht um die gesuchte Frau. (Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd. 11, den Eintrag vom 29.05.1647) Auch in den Geistlichen Ratsprotokollen findet sich kein Hinweis auf Ursula Mittenzwei.

⁸⁹² Vgl. StAFS XX, 5, fol. 11. Die Stadt- und Bürgersteuer wurde im Zeitraum vom 2. bis 4. September festgelegt und vom 15. bis 18. November erhoben. Bei dem Rapular handelt es sich um die Entwurfsfassung des Steuerbuches. Ursula Mittenzwei wird auch im Steuerbuch des Jahres 1623 nicht aufgeführt. (Vgl. Dombibliothek FS Fasz.4 Nr.20)

stehen. Eine erneute Heirat findet sich nicht in den Trauungsmatrikeln der Freisinger Pfarreien. Vielleicht hatten Verwandte Ursula Mittenzwei und die vier Kinder im Alter von acht bis zwölf Jahren bei sich aufgenommen. In diesem Fall haben die kommenden Jahre des Dreißigjährigen Krieges das in der Regel subsidiär aufgebaute soziale Beziehungsnetz vermutlich auf eine harte Bewährungsprobe gestellt. Bereits in der Kipper- und Wipper Krise der Jahre 1622 und 1623 gab es in Bayern eine massive Teuerung der Lebensmittel. Einen Beleg für die rapide Inflation liefert beispielsweise eine steinerne Tafel in der Vorhalle der Klosterkirche von Oberaltaich, die ein Brot zeigt, das statt „zween Pfennig“ plötzlich „acht Kreuzer“ kostete.⁸⁹³ Die Städter traf die Teuerung besonders hart, da ihre Versorgung im Gegensatz zur bäuerlichen Subsistenzwirtschaft primär auf dem Kauf von Lebensmitteln basierte.

Wie es Ursula Mittenzwei in dieser schweren Zeit erging bleibt ungewiss, aber es gibt noch Hinweise auf ihre jüngste Tochter. Maria Mittenzwei heiratete am 24. Oktober des Jahres 1629 den verwitweten Eisenschmied Christopherus Oberleitner.⁸⁹⁴ Trauzeugen von Seiten der Braut waren Sebastian Kaiser und Paulus Rueff. Bei letzterem handelte es sich um den Sohn des Prokurators Albertus Rueff, dem Trauzeugen ihrer Eltern.⁸⁹⁵ Das freundschaftliche Band zwischen den beiden Familien hatte offenbar die Jahre überdauert. Zwei Jahre später wurde am 22. Juli 1631 ein Sohn des Paares auf den Namen Korbinian getauft.⁸⁹⁶ Ob Ursula Mittenzwei unter dem Dach ihres Schwiegersohnes gelebt hat, bleibt Spekulation. Robert Jütte geht davon aus, dass ältere Witwen im Haushalt ihrer verheirateten Kinder lebten, wohingegen Heide Wunder konstatiert, dass die alten Eltern nur in Ausnahmefällen mit zum Haushalt gehörten.⁸⁹⁷

Am Beispiel von Ursula Mittenzwei wurde deutlich, dass im 17. Jahrhundert eine chronisch erkrankte Person lange Zeit voll in die Gesellschaft integriert bleiben

⁸⁹³ Vgl. Hans Neueder: Der Bogenberg in Niederbayern. 900 Jahre Marienheiligum. Straubing 2004, S.181.

⁸⁹⁴ Vgl. AEM Matr. Freising St. Georg Bd.25, S.224.

⁸⁹⁵ Vgl. AEM Matr. Freising St. Georg Bd. 1, S.175.

⁸⁹⁶ Vgl. AEM Matr. Freising St. Georg Bd. 3, S.386.

⁸⁹⁷ Vgl. Robert Jütte: Arme, Bettler, Beutelschneider. Eine Sozialgeschichte der Armut in der Frühen Neuzeit. Weimar 2000, S.112 und Heide Wunder: „Er ist die Sonn', sie ist der Mond“: Frauen in der Frühen Neuzeit. München 1992, S.100. Wunder verweist zudem auf die besonders schwierige Situation alter Frauen, die chronisch erkrankt waren: „Selbst wenn sie Aufnahme bei einem ihrer Kinder fanden, war das oft keine Dauerlösung. So stellte Conradt Neuroths in Lischeid (bei Treysa) 1714 den Antrag, seine Schwiegermutter, die verwitwete Elisabeth Wiesemann, ‚welche seither 4 jahren schon mit der hinfallenden seuche schon behafftet gewesen und dadurch nunmehr in gantz. Raserey gerathen, daß er dieselbe ohne besorgende gefahr nicht länger verwahrlich halten und wegen seines armuths ernähren könnte‘, in das Landehospital Merxhausen aufzunehmen.“ (Heide Wunder: „Er ist die Sonn', sie ist der Mond“: Frauen in der Frühen Neuzeit. München 1992, S.54f.).

konnte. Als Tochter eines Handwerksmeisters waren, in Verbindung mit der Zinngießerkonzession als Mitgift, Eheschließung und Familiengründung für sie möglich. Durch die gesellschaftliche Stellung ihres Vaters blieben selbst Kontakte zur bürgerlichen Oberschicht bestehen. Nach dem Tod von Vater und Ehemann griff das soziale Netz und der weitere Familienverband behielt ihr Wohlergehen im Blick. Nach einem Verlöbnis ihrer Verwandten wurde Ursula Mittenzwei, zumindest vorübergehend, von ihrer langjährigen Krankheit des „Hinfallens“ befreit und wallfahrtete zum Dank für die erfolgte Heilung nach Altötting. Nach der erfolgten Promulgation verliert sich ihre Spur, so dass keine Aussage getroffen werden kann, ob die Heilung von Dauer war. Die Zinngießerwitwe Ursula Mittenzwei war jedoch nicht die einzige Person, deren weiteres Schicksal in diesen Jahren ungeklärt blieb. Im Ereigniszusammenhang des Dreißigjährigen Krieges und mehreren Pestepidemien wurde die bayerische Bevölkerung um mindestens ein Drittel dezimiert.⁸⁹⁸

⁸⁹⁸ Vgl. exemplarisch Hans-Christian Huf: Es war der Krieg aller Kriege – Der Westfälische Frieden, in: ders. (Hg.): Mit Gottes Segen in die Hölle. Der Dreißigjährige Krieg. Berlin 2006², S.377 sowie David Lederer: Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon. Cambridge 2006, p.42).

4.2 „also geschrien, alle 2, daß desgleich nit bald hie wurd gehert sein worden“ – die Bauersleute Veit und Catharina Resch waren „unsinnig und corrupt“ (1663/1664)

Die bedeutendste bayerische Spezialwallfahrt des 17. Jahrhunderts in Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen befand sich im oberbayerischen Benediktbeuern. In der dortigen Benediktinerabtei wurde die Hirnschale der heiligen Anastasia in einer silbernen Porträtbüste aufbewahrt und in einem spezifischen therapeutischen Ritual den erkrankten Personen aufgesetzt. In einem im Jahr 1668 erschienenen gedruckten Mirakelbuch der Wallfahrt, dem Bayerischen Pharos, heißt es: „Man sihet allhie gleichsamb täglich daß die Hirn unnd Sinnlose Menschen auß disem heiligen Haupt ihren Verstand widerumb bekommen/ unnd das Hirn widerumb eingerichtet werde.“⁸⁹⁹ Aemilian Biechler führt jedoch, vermutlich aus Gründen der Ausgewogenheit und um eine zu starke Fokussierung der Wallfahrt auf psychische Erkrankungen zu vermeiden, zu jeder Krankheit lediglich ein Beispielmirakel an. Im Bayerischen Hauptstaatsarchiv in München befindet sich unter den Klosterliteralien von Benediktbeuern noch ein handschriftliches Mirakelbuch aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, das die wahre Bedeutung des Anastasia- Heilkults im Kontext psychischer Leiden anschaulich illustriert.⁹⁰⁰ Hier dominieren die Anliegen geistig-seelischer Art mit ca. 870 Fällen (exklusive Doppelnennungen) aus insgesamt 1077 Einträgen eindeutig das Geschehen am Wallfahrtsort.⁹⁰¹

⁸⁹⁹ Aemilian Biechler: Bayerischer Pharos S. Anastasia Von Gott In ObernBayrn vor sechshundert Jahren in dem Closter Benedictbeyrn/ angezündet. Allen in dem Welt=Meer gefahrleydenden/ Krancken/ Presthafften/ Trost und Hülflosen zu Hayl. Jetzt in beschreibung dero Leben/ Marter Translation oder Erhebung/ auch etlicher Wunderwercken und Gutthaten jederman under die Augen gebracht. München 1668, S.86. Die erste Auflage des Bayerischen Pharos wurde bereits im Jahr 1663 veröffentlicht.

⁹⁰⁰ Das Mirakelbuch trägt den Titel „Verzeichnuß der Personen, die sich zu dem Würdigen Hailtumb S: Anastasia verlobt oder selbst da sein gewesen anno 1657“ und wird unter der Signatur HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½ geführt. Es handelt sich um eine Papierhandschrift in einem Pappband in Quart mit 36 paginierten Seiten und Blatt 37r-132v. Die Aufzeichnungen beginnen im Januar 1657 in lateinischer Sprache, jedoch durchsetzt von deutschen Wörtern und Sätzen, bis im April 1660 (fol.50) ein Wechsel ins Deutsche erfolgt. In den elf Jahren von 1657 bis Juni des Jahres 1668 wurden insgesamt 1077 Einträge vorgenommen.

⁹⁰¹ Eine erste Auswertung erfolgte durch Kramer im Jahr 1991. (Vgl. Karl-Sigismund Kramer: Ein Mirakelbuch der heiligen Anastasia in Benediktbeuern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1991, S.123f.). Eine weitere quantitative Analyse des handschriftlichen Mirakelbuchs auf der Basis von Besuchern anstelle von Einträgen nahm dann David Lederer im Jahr 2006 vor. (Vgl. David Lederer: Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon. Cambridge 2006, speziell p.120- 122 und p.148).

In diesem Kapitel soll ein Einzelfall aus dem handschriftlichen Mirakelbuch näher betrachtet werden, bei dem der für die neuzeitliche Gesellschaft bedeutende Themenkomplex „Ehre und Würde“ eine zentrale Rolle spielt. Am 26. Oktober des Jahres 1663 „khombt an ein bar ehevolckh Veit Riesch und Catharina sein haußfrau ganz unsinnig also geschrien, alle 2, daß desgleich nit bald hie wurdte gehert sein worden, sonst wohnt zu Wessobrunn. Die Ursach aber ware, dieweil sie einen Rechtshandl verloren und das weib in die geigen geschlagen worden“⁹⁰².

4.2.1 Der Viertelhof der Klosterhofmark Wessobrunn als Kulisse des Geschehens

Wessobrunn liegt im Pfaffenwinkel, elf Kilometer westlich von Weilheim, im Gebiet der Diözese Augsburg. Der Herkunftsort des Ehepaars Resch war im 17. Jahrhundert eine geistliche Hofmark unter benediktinischer Herrschaft. Das bereits im 8. Jahrhundert gegründete Kloster Wessobrunn prägte als Grundherr und bedeutender Arbeitgeber das Bild der Region.⁹⁰³ Hörger beschrieb die Benediktinerabtei als ländliches Wirtschaftszentrum, das eine gezielte Agrarpolitik verfolgte, indem es saure Hochmoorgegenden gegen niedrige Stiftungsgelder verpachtete, auf diese Weise nutzbar machte und so seinen Besitzstand vergrößerte.⁹⁰⁴

⁹⁰² HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½ fol.85'. Eine vollständige Abschrift des Mirakelbucheintrags befindet sich in Anhang B.

⁹⁰³ Vgl. Wolfgang Winhard: Die Benediktinerabtei Wessobrunn im 18. Jahrhundert. München 1988, S.9. Die ältesten archivalischen Belege über Wessobrunn stammen allerdings erst aus dem 11. und 12. Jahrhundert. (ebd.).

⁹⁰⁴ Hermann Hörger: Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. (= Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5) München 1978, S.85; S.99.



Abbildung 6: Das Kloster Wessobrunn vor dem barocken Umbau. Kupferstich von Matthäus Merian aus dem Jahr 1644. Quelle: eigene Photographie.

Neben der Klosteranlage mit den zahlreichen Wirtschaftsbetrieben bestand die Hofmark aus den Orten Gaispoint (seit 1806 aufgeteilt in Forst und Wessobrunn) mit 68 Anwesen und Haid mit 46 Anwesen sowie den umliegenden Schwaigen Kreuzberg, Abtzell, Rott, Zellsee, Schellschwang und Pellschwang.⁹⁰⁵ Kennzeichnend für die Hofmark Wessobrunn war ihre klein- und kleinstbäuerliche Besitzstruktur, in der sechzehntel und zweiunddreißigstel Höfe überwogen. Damit bestand die Bevölkerung von Wessobrunn primär aus Personen, die neben dem landwirtschaftlichen Betrieb ein Handwerk ausübten oder sich anderweitig verdingten, um ihren Lebensunterhalt zu sichern. Insgesamt hatte die Benediktinerabtei Untertanen in 57 Dörfern und Märkten, die jährlich zu festgelegten Terminen Abgaben an das Kloster entrichten mussten.⁹⁰⁶

Diese Steuerpflichtigkeit liefert einen ersten Ansatzpunkt für die Suche nach Veit (umgangssprachlich für Vitus) und Catharina Resch. Im Jahr 1671 wurde im

⁹⁰⁵ Vgl. Hermann Hörger: Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. (= Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5) München 1978, S.53f..

⁹⁰⁶ Vgl. Hermann Hörger: Die oberbayerischen Benediktinerabteien in der Herrschaftswelt, Gesellschaft und geistig-religiösen Bewegung des 17. Jahrhunderts. (= Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 28) Ottobeuren 1979, S.85.

Kurfürstentum eine Hauptsteuerbeschreibung durchgeführt, wobei über den Namen und die Höhe der fälligen Steuer hinaus auch Angaben zu zwölf besitz- und eigentumsrechtlichen Fragen erfasst wurden.⁹⁰⁷ Im Steuerbuch Nr. 237 im Staatsarchiv München finden sich erste Hinweise zu der gesuchten Familie Resch: „Veith Resch besitzt ain Viertl aus einem Hoff bhau“⁹⁰⁸, heißt es dort. Damit zählte Vitus Resch im Landgericht Weilheim bereits zur oberen Mittelschicht, wie insgesamt ca. 10% der Bevölkerung von Wessobrunn.⁹⁰⁹ Über die exakte Größe des Resch'schen Besitzes kann keine Aussage getroffen werden, da es sich bei den Hofgrößen nicht um Flächen-, sondern um Steuergrößen handelte, wodurch die tatsächliche Flächengröße in Abhängigkeit von der Bodenqualität sehr stark variieren konnte.⁹¹⁰ Es ist jedoch davon auszugehen, dass der Viertelhof groß genug war, dass die Familie ihre Existenz ausschließlich durch den landwirtschaftlichen Ertrag sichern konnte. Der Hof von Veit Resch war im Jahr 1671 gut in Schuss, da er „zur Reparierung an unterschiedlichen Paufälligkeiten“⁹¹¹ über 100 Gulden aufgewendet hatte. Trotz der zum Teil nicht unbeträchtlichen Investitionen, welche die Bauern an ihren Höfen tätigten, war der bäuerliche Besitz zur Untersuchungszeit stets nur Leihgut. Auf die Frage nach der Güte seines Besitzrechtes hat Veit Resch eine Freistiftsgerechtigkeit angegeben, was einem jährlich aufkündbaren Nutzungsrecht entsprach. In der Praxis machten die Grundherren von ihren Kündigungsrechten allerdings selbst bei Todesfällen kaum Gebrauch, sondern ließen sich stattdessen beträchtliche Laudemien auszahlen. So hatte auch Veit Resch seinen Hof nicht direkt vom Kloster Wessobrunn erhalten, sondern war „durch Heyrath daran gestanden“⁹¹²

⁹⁰⁷ Der vollständige Fragenkatalog findet sich beispielsweise bei Barbara Heller: Familienforschungen in Altbayern und Schwaben. München 1965, S.6-8.

⁹⁰⁸ StAM Steuerbuch Nr. 237, fol.20'.

⁹⁰⁹ Vgl. Hermann Hörger: Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. (= Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5) München 1978, S.36 und S.54.

⁹¹⁰ In Bayern bildete seit dem Jahr 1445 das Hoffußsystem die Besteuerungsgrundlage, wobei die Hofgrößen enormen Schwankungen unterlagen. In der Hofmark Massenhausen lag die durchschnittliche Größe eines Viertelhofes im Jahr 1803 bei 45,91 Tagwerk, der kleinste Hof dieser Kategorie umfasste jedoch nur 10,13 Tagwerk, der größte hingegen 87,51 Tagwerk. Vgl. Barbara Heller: Familienforschungen in Altbayern und Schwaben. München 1965, S.21; W[illiam] R. Lee: Population Growth, Economic Development and Social Change in Bavaria 1750-1850. New York 1977, S.112-114.

⁹¹¹ StAM Steuerbuch Nr. 237, fol.20'.

⁹¹² StAM Steuerbuch Nr. 237, fol.20'.

– er musste jedoch eine Besitzwechselabgabe von 44 Gulden an die Mönche bezahlen.⁹¹³

Genauere Angaben über die Eheschließung, durch die Vitus Resch Besitzer des Hofes wurde, finden sich in den Wessobrunner Pfarrbüchern, die seit dem Jahr 1630 erhalten sind. Am 30. Juni 1654 hat „Vitus Resch von Porstadi ob dem Forst“ die Witwe Catharina Peitinger geehelicht.⁹¹⁴ Die Pfarrmatrikel enthalten noch weitere Hintergrundinformationen über das gesuchte Paar. Bei Vitus Resch handelt es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um den am 30. Mai 1632 getauften Sohn von Michael Resch aus Schlittbach und Anna Finsterwalder.⁹¹⁵ Catharina Peitinger war mindestens zwei Jahre älter als Veit Resch, da es in den seit dem Jahr 1630 erhaltenen Pfarrmatrikeln keinen Hinweis auf ihre Geburt gibt, obwohl sie nachweislich aus der Gegend stammte. Dafür findet sich ein Eintrag über ihre erste Ehe, die sie am 18. Januar 1649 mit Martin Finsterwalder eingegangen war. Das Paar überlebte die Pestepidemie im selben Jahr und bekam in der Folgezeit drei Kinder: Michael (15.09.1650), Maria (23.03.1652) und Jakob (20.07.1653), für die Benedikt Vyschneider und Barbara Angermaier Paten standen.⁹¹⁶ Doch nur fünf Jahre nach der Eheschließung, am 2. Mai 1654, musste Catharina ihren Mann Martin zu Grabe tragen.⁹¹⁷

Eine erneute Eheschließung nur knapp zwei Monate nach dem Tod ihres Mannes mit Vitus Resch erfolgte zunächst vermutlich auch aus wirtschaftlicher Notwendigkeit. Als Witwe mit drei kleinen Kindern war sie nicht in der Lage, den Hof auch nur vorübergehend allein zu bewirtschaften. Walter Hartinger geht zwar davon aus, „dass auf den Gütern bis zur Größe eines $\frac{1}{4}$ Hoffußes, teilweise wohl auch noch auf den $\frac{1}{8}$

⁹¹³ Die Höhe dieser Sondersteuer wird deutlich, wenn man das damalige Lohnniveau der anderen in Wessobrunn lebenden Reschs als Vergleichswert heranzieht. Georg Resch, der zu Lichtmess 1663 als „Sägmichl“ im Kloster zu arbeiten begonnen hatte, verdiente zwölf Gulden pro Jahr und Thomas Resch, der erste „Fuerkhnecht“ des Klosters, wurde im Jahr 1677 mit sieben Gulden sowie einem Paar Stiefel und weiteren Naturalabgaben entlohnt. Vgl. HStAM KL Wessobrunn Nr. 20/9 „Rechnungen des würdigen Gottshaus und Closters Wessobrunnen bedienten Ehehalten und handtwerckern von nach und nach aber angefangen anno 1661“, fol. 247f. und fol. 295.

⁹¹⁴ S. ABA Matrikelverfilmung Wessobrunn 1.

⁹¹⁵ Im Jahr 1638 wurde der Sohn von Melchior Resch und Maria Graf ebenfalls auf den Namen Vitus getauft, aber eine Eheschließung im Alter von 16 Jahren wäre zur damaligen Zeit höchst ungewöhnlich gewesen. In den Tauf-, Hochzeits- und Sterbematrikeln finden sich darüber hinaus keine Hinweise darauf, dass im relevanten Zeitraum noch eine dritte Person mit Namen Vitus Resch im Raum Wessobrunn gelebt hat. (Vgl. ABA Matrikelverfilmung Wessobrunn 1). Schlittbach befindet sich zwischen der heutigen Metzgengasse und Guggenberg und liegt ca. 1,5 km von Forst entfernt.

⁹¹⁶ S. ABA Matrikelverfilmung Wessobrunn 1 sowie zur Pestepidemie Wolfgang Winhard: Die Wessobrunner Äbte und ihre Konvente im 17. und 18. Jahrhundert, in: Gemeinde Wessobrunn (Hg.): 1250 Jahre Wessobrunn. Weiler i. Allgäu 2003, S.28.

⁹¹⁷ S. ABA Matrikelverfilmung Wessobrunn 1.

Gütern zumindest ein Dienstbote angestellt war“⁹¹⁸, dennoch wurde in der arbeitsintensiven Sommerzeit jede Hand gebraucht. Neben dem Laudemium an den Grundherrn musste Vitus Resch auch eine finanzielle Abfindung an die Kinder des verstorbenen Bauern zahlen, bevor er den Hof übernehmen durfte.⁹¹⁹ Insgesamt haben die nötigen Ausgaben das finanzielle Vermögen des zweiundzwanzigjährigen Mannes überstiegen, so dass er 90 Gulden bei „dem löblichen St. Leonhardts Gottshaus“ auf Zins nehmen musste.⁹²⁰ Die Ehe von Veit und Catharina Resch schien anfangs unter einem guten Stern zu stehen, denn bereits ein Jahr nach der Hochzeit kam im Juni ihre Tochter Anna zur Welt. Die Taufen dreier weiterer Kinder, Walburg (06.04.1657), Andreas (24.11.1658) und Georg (30.03.1661), folgten. Taufpaten waren erneut Benedikt Vyschneider und Barbara Angermaier.⁹²¹

Das Gebiet zwischen Lech und Ammersee hatte in der ersten Jahrhunderthälfte stark unter den Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges gelitten: „Dem oberflächlichen Anschein nach wurde Wessobrunn so übel mitgenommen und ruiniert, dass es unterzugehen drohte. Die besten Güter, viele Untertanen, die kostbaren Fischweiher, die Klosterbaulichkeiten selbst standen öde, unbemeiert und baufällig da.“⁹²² Gaispoint wurde fast völlig zerstört, Haid verlor 16 Sölden und in Rott standen 13 Güter leer.⁹²³ Die ohnehin schon stark dezimierte Bevölkerung wurde durch die Pestepidemien der Jahre 1618, 1628 und 1649 noch weiter verringert.⁹²⁴ Unabhängig von dem in Bayern seit dem Jahr 1616 bestehenden obrigkeitlichen Besitzteilungsverbot war es möglich, verwaiste Güter neu zu übernehmen oder als

⁹¹⁸ Walter Hartinger: Bayerisches Dienstbotenleben auf dem Land vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 38 (1975), S.598, Anm.1.

⁹¹⁹ Nach im 17. Jahrhundert geltenden Vererbungsgewohnheiten wurden Kinder aus früheren Ehen durch eine Geldabfindung von der Übernahme des väterlichen Hofes ausgeschlossen, so dass die Wahl des Hoferben nur auf ein Kind aus der jeweils letzten Ehe fallen konnte. Auch wenn der Bauer starb und seine Witwe sich wiederverheiratete, mussten seine Kinder auf den Hof verzichten. (Vgl. Gerhard Hanke: Zur Sozialstruktur der ländlichen Siedlungen Altbayerns im 17. und 18. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van (Hg.): Gesellschaft und Herrschaft. Forschungen zu sozial- und landesgeschichtlichen Problemen vornehmlich in Bayern. München 1969, S.237f.).

⁹²⁰ StAM Steuerbuch Nr. 237, fol.21.

⁹²¹ Anna wurde am 05. Juni 1655 getauft. Vgl. ABA Matrikelverfilmung Wessobrunn 1.

⁹²² Hermann Hörger: Die oberbayerischen Benediktinerabteien in der Herrschaftswelt, Gesellschaft und geistig-religiösen Bewegung des 17. Jahrhunderts. (= Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 28) Ottobeuren 1979, S.85.

⁹²³ Vgl. Hermann Hörger: Die oberbayerischen Benediktinerabteien in der Herrschaftswelt, Gesellschaft und geistig-religiösen Bewegung des 17. Jahrhunderts. (= Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 28) Ottobeuren 1979, S.87.

⁹²⁴ Vgl. Wolfgang Winhard: Die Wessobrunner Äbte und ihre Konvente im 17. und 18. Jahrhundert, in: Gemeinde Wessobrunn (Hg.): 1250 Jahre Wessobrunn. Weiler i. Allgäu 2003, S.28.

Zubaugüter dem eigenen Hof anzugliedern.⁹²⁵ Hermann Hörger zitiert diesbezüglich eine Güterbeschreibung der sechziger Jahre, die noch für den Zeitraum von 1656 bis 1661 Verkäufe und Verstiftungen von Klostergütern anführt, „so seithero dem ersten Kriegswesen ödt vnd abgebrandt gestandten“.⁹²⁶ Durch harte Arbeit gelang es auch Vitus Resch, neben seinem Viertelhof ein „Gärttl sambt Hoffstatt“ zu erlangen, dessen Wert er auf 200 Gulden schätzte und das er „mit aignem Ruckhen“ besaß.⁹²⁷ Die gesellschaftliche Stellung der Reschs zeigte sich neben dem sozialen Aufstieg durch Besitzvergrößerung auch in dem vorhandenen Viehbestand. Neben drei Kühen, drei Jungrindern und einem Bullen war Vitus Resch auch Eigentümer eines Pferdes, dessen Besitz als Zeichen des Wohlstandes galt.⁹²⁸

Nichtsdestotrotz waren Vitus und Catharina Resch gegenüber dem Kloster Wessobrunn als ihrem Grundherrn zinspflichtig. Auch wenn Winfried Helm richtig anmerkt, dass die Leistungen an den Grundherrn im Wesentlichen dem Entgelt für die Überlassung von Grund und Boden zur Bewirtschaftung entsprachen, so umfasste Grundherrschaft doch weit mehr als das Landeigentumsrecht.⁹²⁹ Die Mönche des Klosters verfügten über umfangreiche Rechte und Privilegien: Sie erhoben die Steuern für den Landesherrn, durften zur Jagd gehen, verfügten über die Polizeigewalt, vollzogen die Musterung, erstellten Nachlassinventare, konnten Vormünder bestellen und von den Untertanen Scharwerksdienste einfordern.⁹³⁰ Zudem übte das Kloster als Hofmarksherr auch die niedere Gerichtsbarkeit aus, was bedeutete, dass außer Mord, Notzucht und Diebstahl nebst Straßenraub alle

⁹²⁵ Vgl. hierzu exemplarisch Rudolf Endres: Sozialer Wandel in Franken und Bayern auf der Grundlage der Dorfordnungen, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.212; Gerhard Hanke: Zur Sozialstruktur der ländlichen Siedlungen Altbayerns im 17. und 18. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van (Hg.): Gesellschaft und Herrschaft. Forschungen zu sozial- und landesgeschichtlichen Problemen vornehmlich in Bayern. München 1969, S.236; W[illiam] R. Lee: Population Growth, Economic Development and Social Change in Bavaria 1750-1850. New York 1977, S.113 oder Walter Hartinger: Epochen der deutschen Volkskultur, in: Ethnologia Europaea XV (1985), S.68.

⁹²⁶ Hermann Hörger: Die oberbayerischen Benediktinerabteien in der Herrschaftswelt, Gesellschaft und geistig-religiösen Bewegung des 17. Jahrhunderts. (= Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 28) Ottobeuren 1979, S.85.

⁹²⁷ StAM Steuerbuch Nr. 237, fol.20'f.

⁹²⁸ Vgl. Peter Schmidbauer: Sozialstrukturen Oberösterreichs um 1700, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.274.

⁹²⁹ Vgl. Winfried Helm: Obrigkeit und Volk. Herrschaft im frühneuzeitlichen Alltag Niederbayerns, untersucht anhand archivalischer Quellen. (= Passauer Studien zur Volkskunde 5) Passau 1993, S.135.

⁹³⁰ Vgl. Gertrud Diepolder: Das Volk in Kurbayern zur Zeit des Kurfürsten Max Emanuel. Beobachtungen zur Demographie, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.394; Barbara Heller: Familienforschungen in Altbayern und Schwaben. München 1965, S.20; Winfried Helm: Obrigkeit und Volk. Herrschaft im frühneuzeitlichen Alltag Niederbayerns, untersucht anhand archivalischer Quellen. (= Passauer Studien zur Volkskunde 5) Passau 1993, S.41.

Vergehen vor Ort verhandelt werden konnten.⁹³¹ Für die Rechtspflege hatte Abt Bernhard Gering im Jahr 1661 als Oberrichter Michael Gigl bestellt, der für die Amtsausübung einen jährlichen Sold von 100 Gulden erhielt.⁹³² Er war es auch, der Catharina Resch im Jahr 1663 „in die geigen“⁹³³ schlagen ließ, die als sog. „Ehrenstrafe“ in den Bereich der niederen Gerichtsbarkeit fiel. Doch welche Ereignisse führten zu dem verlorenen Prozess?

4.2.2 Ein soziales Drama im Pfaffenwinkel

Die Briefprotokolle für Wessobrunn sind erst ab dem Jahr 1690 erhalten und gesonderte Verhörprotokolle sind, sofern sie überhaupt vorhanden waren, nicht überliefert. Die genauen Geschehnisse verbleiben somit im Dunkel der Geschichte. Das „Soziale Drama“ nach Viktor Turner erscheint jedoch als geeignetes Analysekonzept, um, gestützt durch Archivalien und vergleichbare Fälle aus der Literatur, Prozessursache und Prozessverlauf als Vorgeschichte von Therapie und Heilung der Eheleute Resch zu rekonstruieren.⁹³⁴

„Soziale Dramen entstehen in Gruppen, deren Mitglieder die gleichen Werte und Interessen sowie eine – tatsächlich oder angeblich – gemeinsame Geschichte haben. Hauptakteure im sozialen Drama sind Personen, die in der Gruppe, dem Feld der dramatischen Handlung, hohe Wertschätzung genießen“⁹³⁵, so Turner. Soziale Dramen verlaufen typischerweise in den vier aufeinanderfolgenden Phasen Bruch,

⁹³¹ Das Gegenstück zur Niedergerichtsbarkeit war die „Hoch- oder Malefizgerichtsbarkeit“, welche die todeswürdigen Vergehen verhandelte. Zudem war den Hofmarken die Durchführung des Gantprozesses sowie die streitige Gerichtbarkeit über liegendes Gut nicht gestattet. Siehe hierzu auch: Walter Hartinger: Epochen der deutschen Volkskultur, in: *Ethnologia Europaea* XV (1985), S.68 f.; Barbara Heller: Familienforschungen in Altbayern und Schwaben. München 1965, S.19f.; Hermann Hörger: Die oberbayerischen Benediktinerabteien in der Herrschaftswelt, Gesellschaft und geistig-religiösen Bewegung des 17. Jahrhunderts. (= Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 28) Ottobeuren 1979, S.34.

⁹³² Vgl. HStAM KL Wessobrunn Nr. 20/9 fol.31.

⁹³³ HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½ fol.85'. Eine vollständige Abschrift des Mirakelbucheintrags befindet sich in Anhang B.

⁹³⁴ Der Ethnologe Viktor Turner (*1920; †1983) war ein Vertreter der symbolischen Anthropologie, dessen Forschungsinteresse insbesondere religiösen Ritualen galt. Die Idee zum Einbezug des Turnerschen Modells wurde durch eine Begegnung mit Maria Heidegger im Frühjahr 2007 angeregt, die selbiges Modell u.a. ihrer Dissertation über das Gericht Laudegg zu Grunde gelegt hat. Ihr sei an dieser Stelle gedankt. Vgl. Maria Heidegger: Soziale Dramen und Beziehungen im Dorf. Das Gericht Laudegg in der frühen Neuzeit – eine historische Ethnographie. Innsbruck 1999. Zuvor verwendete Rebekka Habermas das „Soziale Drama“ bereits im Jahr 1991 im Zusammenhang mit einer Analyse frühneuzeitlicher Mirakelberichte. Vgl. Rebekka Habermas: Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte der Wallfahrt in der frühen Neuzeit. Frankfurt a.M. 1991.

⁹³⁵ Victor Turner: Soziale Dramen und Geschichten über sie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.108.

Krise, Bewältigung und entweder Reintegration oder Anerkennung der Spaltung.⁹³⁶ Es handelt sich dabei größtenteils um „politische Prozesse“⁹³⁷ in Verbindung mit der Konkurrenz um knappe soziale Güter, wie Macht, Würde, Prestige oder Ehre. Der modellhaft geschilderte Verlauf des sozialen Dramas schärft, laut Maria Heidegger, den „Blick für die nur in Bruchstücken dokumentierte mögliche Dynamik von konflikthaften sozialen Beziehungen“⁹³⁸. So wird mittels der Brücke des sozialen Dramas die Rekonstruktion einer potenziellen Vergangenheit anhand weniger Fragmente möglich.

„Ein soziales Drama beginnt, wenn der friedliche Verlauf des geordneten, normengeleiteten sozialen Lebens durch den Bruch einer die wichtigsten Beziehungen kontrollierenden Regel unterbrochen wird.“⁹³⁹ Zur Untersuchungszeit wurde das individuelle Leben in hohem Maße durch kollektive Regeln geprägt und dominiert. Walter Hartinger spricht in diesem Zusammenhang von der „Unterwerfung des Einzelnen unter einen gemeinschaftlichen Willen und das alltägliche Handeln in Gemeinschaft“⁹⁴⁰. Neben den obrigkeitlichen Verordnungen bestimmten die Dorfordnungen in hohem Maße das Leben in Gemeinschaft. Im Zuge der vorherrschenden Dreifelderwirtschaft mit Flurzwang bestimmte beispielsweise die Dorfgemeinde, wer welche Nutzpflanzen an welchem Ort anbauen durfte. Der dörfliche soziale Raum war jedoch weitaus komplexer, als eine einseitige Betonung der rechtlichen und agrarischen Verhältnisse schließen läßt.⁹⁴¹ Innerhalb von Wessobrunn existierten verschiedene Gruppen mit ungleichen Handlungsräumen und sozialem Prestige sowie zahlreichen konventionalisierten Verhaltensregeln, nach denen sich der Einzelne richten musste. Maurice Merleau-Ponty bemerkte: „Das Soziale ist je schon da, ehe wir es erkennen oder darüber urteilen“⁹⁴², diese

⁹³⁶ Vgl. Victor Turner: Soziale Dramen und Geschichten über sie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.108.

⁹³⁷ Vgl. V. Turner ebd., S.113.

⁹³⁸ Maria Heidegger: Soziale Dramen und Beziehungen im Dorf. Das Gericht Laudegg in der frühen Neuzeit – eine historische Ethnographie. Innsbruck 1999, S.28.

⁹³⁹ Victor Turner: Dramatisches Ritual – Rituelles Drama. Performative und reflexive Ethnologie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.144.

⁹⁴⁰ Walter Hartinger: Die bayerische Dorfverfassung und ihre Auswirkungen auf die sogenannte Volkskultur der Frühen Neuzeit, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 28 (2005), S.63.

⁹⁴¹ Vgl. Maria Heidegger: Soziale Dramen und Beziehungen im Dorf. Das Gericht Laudegg in der frühen Neuzeit – eine historische Ethnographie. Innsbruck 1999, S.70.

⁹⁴² Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966, S.414.

Feststellung ist auch auf das 17. Jahrhundert zutreffend. Jede Begegnung zweier Individuen fand im Kontext vorheriger Ereignisse statt und war somit in längerfristige soziale Beziehungen eingebettet.⁹⁴³

Die Dorfbewohner handelten stets innerhalb eines spezifischen Bezugsrahmens, in dem ihre Taten, vermittelt durch Gesten, Blicke oder Redeweisen, klare symbolische Botschaften transportierten. Jede kommunikative Handlung stellte folglich, in Übereinstimmung mit Jürgen Habermas, zugleich einen Vorgang der sozialen Integration und der Herausbildung und Vergesellschaftung einer personalen Identität dar.⁹⁴⁴ Das dörfliche Wert- und Orientierungssystem war soweit internalisiert, dass jedes Mitglied der Gemeinschaft zweifelsfrei über „richtiges, angemessenes“ und „falsches, abweichendes“ Verhalten urteilen konnte. Abweichendes Verhalten war dabei keine Qualität, die im Verhalten selbst lag, sondern in der Interaktion zwischen einem Menschen, der eine Handlung beging, und der Art, wie seine Umgebung darauf reagierte.⁹⁴⁵ Wurde durch das gezeigte Verhalten eine gesellschaftlich determinierte Toleranzschwelle überschritten, so löste dieser Bruch der sozialen Norm eine spezifische Krisensituation aus und das soziale Drama nahm seinen Lauf.⁹⁴⁶

Als erste Folge der Verletzung von kollektiven Übereinkünften setzte das Gerede im Dorf ein. Catharina Resch war eine angesehene Frau, deren Familie durch den Besitz des Viertelhofes zur Wessobrunner Oberschicht zählte – also eine Person, von der man einen tadellosen Lebenswandel erwartete. Wahrscheinlich zeigte sie schon vor der Geigenstrafe deviantes Verhalten – die Krankheit hat sich vermutlich über einen längeren Zeitraum in einem latenten Stadium befunden, bevor der finale Ausbruch erfolgte. Die Frauen des Dorfes trafen sich am Waschplatz, am Brunnen, im Backhaus, bei Geburten und Hochzeiten und das „seltsame Benehmen“ der

⁹⁴³ Vgl. Rhys Isaac: Der entlaufene Sklave. Zur ethnographischen Methode in der Geschichtsschreibung. Ein handlungstheoretischer Ansatz, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.173.

⁹⁴⁴ Vgl. Peter Kiwitz: Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens. (= Übergänge 9) München 1986, S.106.

⁹⁴⁵ Vgl. Howard S. Becker: Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens. Frankfurt a.M. 1993, S.13.

⁹⁴⁶ Laut Turner beginnt ein soziales Drama „zunächst mit dem öffentlichen Bruch einer sozialen Norm, der Verletzung einer moralischen Regel, dem Verstoß gegen ein Gesetz, einen Brauch oder eine Etikette. Dieser Bruch kann von einem Einzelnen oder einer Gruppe bewußt, ja kalkuliert herbeigeführt werden, um (...) Autorität zu demonstrieren oder in Frage zu stellen, er kann aber auch die Folge einer hitzigen Auseinandersetzung sein. Ist der Bruch erst einmal sichtbar geworden, kann er kaum wieder rückgängig gemacht werden.“ (Victor Turner: Soziale Dramen und Geschichten über sie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.110).

Resch-Bäuerin machte schnell die Runde. Dennoch wurde Catharinas Verhalten von ihrer Umgebung nicht als so extrem empfunden, dass sie als irrsinnig eingestuft worden wäre. Den Frauen kam große Macht im informellen Bereich zu, denn die Beeinflussung des dörflichen Geschwätzes, der sog. „Fama“, entschied in erster Instanz über Ehre oder Unehre einer Person.⁹⁴⁷ Die Metapher „Ehre“ und ihre große Bedeutung zur Untersuchungszeit sind zentral für das Verständnis des weiteren Handlungsgeschehens.⁹⁴⁸ Der Ehrenkodex der Dorfbevölkerung unterwarf das individuelle Verhalten den überlieferten Wertmustern. Ehre strukturierte die dörflichen Beziehungen und war entscheidend für den sozialen Status innerhalb der Gemeinschaft. Helm geht sogar so weit, Ehre als „die zentrale Lebensnorm der frühneuzeitlichen Gesellschaft“⁹⁴⁹, deren Besitz für den Einzelnen unverzichtbar war, zu beschreiben.

Die typische Form, sich über Ehre auseinanderzusetzen, war der sog. „Ehrenhändel“, bei dem auch Frauen als selbständige Hauptakteure in Erscheinung treten und so handelnd Geschlechtsrollen verwirklichen konnten.⁹⁵⁰ Jan Peters fand beispielsweise in einer in der märkischen Gutsherrschaft Wilsnack durchgeführten Untersuchung, dass um das Jahr 1670 Frauen ebensooft wie Männer im Konfliktaustrag „zu viel getan“ hatten und wegen Beleidigungen und Handgreiflichkeiten Abbitte leisten mussten.⁹⁵¹ Gemäß Martin Dinges kannten die Männer und Frauen der Untersuchungszeit die „Spielregeln des Ehrenhändels“ und wussten demnach auch, wie man eine Eskalation verhindern und Konflikte

⁹⁴⁷ Vgl. Heide Wunder: „Er ist die Sonn', sie ist der Mond“: Frauen in der Frühen Neuzeit. München 1992, S.225f.; Andreas Maisch: „Unzucht“ und „Liederlichkeit“. Sozialdisziplinierung und Illegitimität im Württemberg der Frühneuzeit, in: Haag, Norbert (Hg.): Ländliche Frömmigkeit: Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850. Stuttgart 2002, S.283f.

⁹⁴⁸ Die „Ehrbarkeit“ implizierte dabei einerseits im Positiven einen besonderen Vorzug im gesellschaftlichen Sozialgefüge, andererseits im Negativen das ‚Freisein‘ von Schande, also von einer sozialen Zurückstellung gegenüber der Gesellschaft. Ehre war zweigeteilt in „innere Ehre“ im Sinne von Selbstachtung und „äußere Ehre“, im Sinne von Geachtetsein, deren Qualität von äußeren Instanzen bestimmt wurde und deren Einhaltung jederzeit durch diese überprüfbar war.

(Vgl. Martin Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, in: Backmann, Sibylle (Hg.): Ehrkonzepte in der frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. Berlin 1998, S.123 & S.142-145; Silke Götsch: „Mörderin an ihrem unschuldigen Kinde aus Überdruß des Lebens. Ein Beitrag zum Thema „Gewalttätige Frauen im 18. Jahrhundert“, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1996, S.45; Sebastian Knott: Bei der Ehre gepackt! Die Ehrenstrafe in Bayern seit 1700. Regensburg 2006, S.15-19; Karl-Sigismund Kramer: Archivalische Quellenforschung, in Zeitschrift für Volkskunde 55 (1959), S.96.

⁹⁴⁹ Winfried Helm: Obrigkeit und Volk. Herrschaft im frühneuzeitlichen Alltag Niederbayerns, untersucht anhand archivalischer Quellen. (= Passauer Studien zur Volkskunde 5) Passau 1993, S.77.

⁹⁵⁰ Vgl. Martin Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, in: Backmann, Sibylle (Hg.): Ehrkonzepte in der frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. Berlin 1998, S.142-144.

⁹⁵¹ Vgl. Jan Peters: Frauen vor Gericht in einer märkischen Gutsherrschaft, in: Ulbricht Otto (Hg.): Von Huren und Rabenmüttern. Weibliche Kriminalität in der Frühen Neuzeit. Köln 1995, S.235.

entschärfen konnte.⁹⁵² Genau diese Fähigkeit zur Deeskalation war Catharina Resch im Zuge der fortschreitenden Krankheit vermutlich abhanden gekommen. Um ihre Ehre nicht zu gefährden, konnten die Wessobrunner soziale Grenzüberschreitungen nicht uneingeschränkt zulassen, sondern mussten unangemessenem Verhalten entsprechend begegnen. Auch wenn das Aushandeln von Toleranzgrenzen gegenüber abweichendem Verhalten individuell unterschiedlich erfolgte, so sah sich mindestens ein Mitglied der Dorfgemeinschaft von Catharina derart in seiner Ehre geschädigt, dass es den offiziellen Weg zur „reparatio honoris“, zur Wiederherstellung der verletzten Ehre, wählte.

4.2.3 Die Normverletzung gipfelt im Prozess

Auf den begangenen Normenbruch folgt als nächste Stufe des sozialen Dramas gemäß Victor Turner die Phase der Krise. Sie bildet einen „bedeutsamen Wendepunkt in den Beziehungen zwischen den Bestandteilen eines sozialen Feldes“⁹⁵³. Um eine Ausweitung des Bruchs zu verhindern, setzen dabei führende Mitglieder der betroffenen Gruppe bestimmte Anpassungs- und Bewältigungsmechanismen in Gang.⁹⁵⁴ Die Krisenbewältigung umfasst gewöhnlich ritualisiertes Handeln, das rechtlicher, religiöser oder militärischer Form sein kann.⁹⁵⁵ Im Fall der Wessobrunner Krise wurde ein gerichtlicher Prozess als Weg des Spannungsaustrags gewählt. Das Gerichtsverfahren als öffentliches Ritual reduzierte Komplexität, schuf Sicherheit und gewährleistete, dass der Konflikt regulierbar wurde. Maria Heidegger sieht in dem Gang vor das Gericht eine „besonders wirkungsvolle Möglichkeit der Ehrenrettung“⁹⁵⁶, die in dem von ihr untersuchten Gericht Laudegg häufig angewandt wurde. Prozesse waren in der Vergangenheit weitaus üblicher als heute und stellten eine stets präsente soziale Praxis dar. Jan

⁹⁵² Vgl. Martin Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, in: Backmann, Sibylle (Hg.): Ehrkonzepte in der frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. Berlin 1998, S.144f..

⁹⁵³ Victor Turner: Soziale Dramen und Geschichten über sie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.110.

⁹⁵⁴ Vgl. V. Turner ebd., S.110f..

⁹⁵⁵ Vgl. Victor Turner: Dramatisches Ritual – Rituelles Drama. Performative und reflexive Ethnologie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.144f..

⁹⁵⁶ Maria Heidegger: Soziale Dramen und Beziehungen im Dorf. Das Gericht Laudegg in der frühen Neuzeit – eine historische Ethnographie. Innsbruck 1999, S.303.

Peters zählte für das adlige Gericht Wilsnack jährlich etwa 600 Verhandlungen bei 1000 erwachsenen und gerichtsfähigen Personen im Herrschaftsgebiet.⁹⁵⁷ Er kam entsprechend zu dem Schluss, dass es in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine „erstaunlich ‚dichte‘ Kriminalität mit hoher Häufigkeit gerichtlicher Verfahren und hoher Betroffenheitsfrequenz“⁹⁵⁸ gab, bei der die Grenzen zwischen Klägern und Beklagten, Kriminalität und Selbstbehauptung, häufig fließend waren.

Die bereits erwähnte Fama spielte dabei als öffentlicher dörflicher Diskurs eine entscheidende Rolle für Dynamik und Verlauf der gerichtlich verhandelten Dramen. Während der sich zuspitzenden Krise ergriffen die Dorfbewohner Partei und bildeten Splittergruppen.⁹⁵⁹ Unter der Krise wurde so „allmählich die weniger plastische, dauerhaftere, dennoch sich stetig verändernde, aus relativ konstanten und konsistenten Beziehungen bestehende soziale Grundstruktur“⁹⁶⁰ erkennbar. In den Jahren nach 1660 hatte sich die hergebrachte soziale Struktur im Raum Wessobrunn durch starken Zuzug von außen, bedingt durch die günstigen Arbeitsmöglichkeiten des Klosters, merklich verändert.⁹⁶¹ Zu dieser breiten neuen Schicht fehlte der Bäuerin vermutlich der Zugang und sie konnte im Zuge des Prozesses nur auf ihre alten, lebenslang gewachsenen Verbindungen zählen. Doch auch dieses „soziale Kapital“⁹⁶² (Bourdieu) hatte Catharina Resch mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits zuvor durch ihr Fehlverhalten weitestgehend aufgebraucht. Das Gerichtsverfahren war somit zugleich ein Index der Popularität in der dörflichen Gemeinschaft, bei dem Sympathie- und Antipathienetze sichtbar wurden. Michaela Hohkamp berichtet beispielsweise detailliert von einer Klage wegen Ehrverletzung aus dem Jahr 1749 in der Herrschaft Triberg, bei der sich die Dorfgemeinschaft geschlossen gegen die Klägerinnen wandte, woraufhin diese ebenfalls zu einer Geigenstrafe verurteilt

⁹⁵⁷ Vgl. Jan Peters: Frauen vor Gericht in einer märkischen Gutsherrschaft, in: Ulbricht Otto (Hg.): Von Huren und Rabenmüttern. Weibliche Kriminalität in der Frühen Neuzeit. Köln 1995, S.232.

⁹⁵⁸ J. Peters ebd., S.235.

⁹⁵⁹ Vgl. Victor Turner: Soziale Dramen und Geschichten über sie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.110.

⁹⁶⁰ V. Turner ebd., S.111.

⁹⁶¹ Vgl. Hermann Hörger: Kirche, Dorfreigion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. (= Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5) München 1978, S.57.

⁹⁶² Vgl. Pierre Bourdieu: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten (= Soziale Welt 2), Göttingen 1983, S.191-195.

wurden.⁹⁶³ Vermutlich mangelte es auch Catharina Resch an Zeugen, die bereit waren, zu ihren Gunsten auszusagen. Fanden sich keine entlastenden Zeugenaussagen, so kam dies einer öffentlichen Schuldzuschreibung der Dorfgemeinschaft durch Passivität gleich. Hinzu kam, dass Oberrichter Michael Gigl selbst erst im Jahr 1661 sein Amt in Wessobrunn angetreten hatte und somit zu Catharina Resch in keiner lebenslang gewachsenen Beziehung stand.⁹⁶⁴ Ihre, durch die latente Krankheit verursachte Distanzierung von der dörflichen Gemeinschaft führte schließlich dazu, dass die Bäuerin den Prozess verlor und zu einer Geigenstrafe verurteilt wurde.

Auch wenn die genauen Geschehnisse unbekannt sind, so kann anhand der in der Untersuchungszeit üblichen sog. „spiegelnden Strafen“ der Raum möglicher Vergehen stark eingegrenzt werden.⁹⁶⁵ Laut dem Mirakelbucheintrag war Catharina Resch zu einer Geigenstrafe verurteilt worden, die Sebastian Knott als „die wohl bekannteste der nicht-infamierenden Ehrenstrafen der Niedergerichtsbarkeit in Bayern“⁹⁶⁶ bezeichnet. Ehren- oder Schandstrafen sollten auf die „unehrlichen Vergehen der Delinquenten“⁹⁶⁷ verweisen und zielten auf Abschreckung und Prävention durch die hervorgerufene Ehrminderung ab. Da die Ehre als intellektuelles Konstrukt per se jedoch nicht wahrnehmbar und somit auch nicht direkt beschneidbar war, wurde eine Versinnlichung der Ehrenstrafe nötig.⁹⁶⁸ Karl-

⁹⁶³ Der von Michaela Hohkamp analysierte Fall stammt aus den Triberger Verhandlungsprotokollen. Auslöser des sozialen Dramas war, dass Anna Bütlerin und deren Tochter Anna Schwehrin aus Neukirch den Ehemann von Anna Schwehrin Lorenz Fehrenbach der Unzucht mit einer Frau namens Maria Bäuerlin bezichtigten, um sich so verbal gegen seine körperlichen Gewalttaten zu wehren. Maria Bäuerlin verhielt sich auf die Vorwürfe hin jedoch keineswegs passiv, sondern verteidigte ihre Ehre, indem sie Anna Bütlerin beleidigte und schlug. Daraufhin reichte Anna Bütlerin Klage wegen Ehrverletzung ein. Bei der nun folgenden Verhandlung wandte sich allerdings alles gegen sie. Ihre zur Unterstützung angebrachten Zeuginnen, alles Frauen, die derselben gesellschaftlichen Sphäre angehörten wie sie selbst, verweigerten ihr die Hilfe und bezeichneten sie als „boshafte und angreifische Weib“. Das Gericht entschied schließlich, dass Mutter und Tochter sich der „boshafte Verschreyung“ schuldig gemacht hätten. Die beiden Frauen wurden zu einer Ehrenerklärung gegenüber Maria Bäuerlin und Lorenz Fehrenbach sowie einer Prangerstrafe verurteilt. Am samstäglichen Wochenmarkt wurde Anna Bütlerin mit einer Tafel mit der Aufschrift „Du sollst halt nit Ehrabschneiden“ um den Hals zur Abschreckung anderer „böser Weiber“ öffentlich ausgestellt. Ihre Tochter Anna Schwehrin musste mit einem hölzernen Kragen neben ihr stehen. Anna Bütlerin erlegte das Gericht überdies eine hohe Geldstrafe auf, Anna Schwehrin hatte eine Gefängnisstrafe zu verbüßen.

(Vgl. Michaela Hohkamp: Häusliche Gewalt. Beispiele aus einer ländlichen Region des mittleren Schwarzwaldes im 18. Jahrhundert, in: Lindenberger, Thomas/ Lüdtkke, Alf (Hg.): Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit. Frankfurt a.M. 1995, S.289-291).

⁹⁶⁴ Vgl. HStAM KL Wessobrunn Nr. 20/9 fol.31.

⁹⁶⁵ Charakteristisch für die Justiz zur Untersuchungszeit war, dass das jeweilige Vergehen oder Verbrechen für den Beobachter des Strafvollzuges an der dafür charakteristischen spiegelnden Strafe leicht zu erkennen war. (Vgl. Christoph Hinckeldey: Justiz in alter Zeit. (= Schriftenreihe des mittelalterlichen Kriminalmuseums Rothenburg o.T. VI) Rothenburg 1984, S.340).

⁹⁶⁶ Sebastian Knott: Bei der Ehre gepackt! Die Ehrenstrafe in Bayern seit 1700. Regensburg 2006, S.83.

⁹⁶⁷ Winfried Helm: Obrigkeit und Volk. Herrschaft im frühneuzeitlichen Alltag Niederbayerns, untersucht anhand archivalischer Quellen. (= Passauer Studien zur Volkskunde 5) Passau 1993, S.77.

⁹⁶⁸ Vgl. Sebastian Knott: Bei der Ehre gepackt! Die Ehrenstrafe in Bayern seit 1700. Regensburg 2006, S.23.

Sigismund Kramer spricht diesbezüglich von einem „Drang nach Veranschaulichung jeden Vorganges“⁹⁶⁹. Zu diesem Zweck wurde als ehrminderndes Strafinstrument die „Schandgeige“ konstruiert, ein aufklappbarer Holzblock in Geigenform mit einem Loch für den Kopf und einem weiteren Loch für beide Hände. In diesem Gerät wurde die Verurteilte, denn die Geigenstrafe war eine hauptsächlich für Frauen gebräuchliche Strafform, für eine vorher festgelegte Dauer öffentlich ausgestellt.⁹⁷⁰

Die Schandgeige kam primär bei als „typisch weiblich“ angesehenen Delikten als Disziplinierungsinstrument zum Einsatz. Walter Pötzl führt in seiner detaillierten Auswertung der Gablinger „Klag-Straf- und Verhörs-Protocolla“ im Staatsarchiv Augsburg von 1622-1701 mehrere Beispiele für die Verhängung von Geigenstrafen an.⁹⁷¹ In dem achtzig Kilometer von Wessobrunn entfernt liegenden Dorf wurde diese Form der Ehrenstrafe im 17. Jahrhundert beispielsweise aufgrund von Hurerei (1628), unehelichen Schwangerschaften (1631), Abtreibung (1663), Kindesmisshandlung oder Diebstahl (1695, 1698) angewandt. Aber auch das Tragen von Männerkleidung (1625), das Abwerben einer Magd (1640), ein Beichtversäumnis (1643) und „übles Wünschen“ (1627) sowie „gehabte Injurien“ (1695) wurden mit der Geige bestraft.

In der Literatur werden übergreifend Sittlichkeitsdelikte (von Leichtfertigkeit bis hin zur Prostitution), Unterschlagungen, Tätlichkeiten zwischen Frauen, Verfluchungen, Verwünschungen und üble Nachrede als Ursache für Ehrenstrafen angeführt.⁹⁷² An erster Stelle der Delikte, die mit einer Geigenstrafe geahndet wurden, stehen jedoch die sog. „Injurien“. Eine Definition dieses heute nicht mehr gebräuchlichen Begriffes

⁹⁶⁹ Karl-Sigismund Kramer: Volksleben im Fürstentum Ansbach und seinen Nachbargebieten (1500-1800). Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen. Würzburg 1961, S.143.

⁹⁷⁰ Zur Geigenstrafe als geschlechtsspezifische Frauenstrafe siehe exemplarisch: Sebastian Knott: Bei der Ehre gepackt! Die Ehrenstrafe in Bayern seit 1700. Regensburg 2006, S.83; Karl-Sigismund Kramer: Volksleben im Fürstentum Ansbach und seinen Nachbargebieten (1500-1800). Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen. Würzburg 1961, S.143; ders.: Grundriß einer rechtlichen Volkskunde. Göttingen 1974, S.58. Albert Preu: Pranger und Halseisen. Diss. Jur. Friedrich-Alexander- Universität Erlangen 1949, S.102.

⁹⁷¹ Walter Pötzl: Die niedere Gerichtsbarkeit in einem Dorf: das Beispiel Gablingen (1622-1701), in: ders. (Hg.): Mörder, Räuber, Hexen. Kriminalgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. (= Beiträge zur Heimatkunde des Landkreises Augsburg 20) Augsburg 2005, S.282-313.

⁹⁷² Vgl. hierzu exemplarisch: Winfried Helm: Obrigkeit und Volk. Herrschaft im frühneuzeitlichen Alltag Niederbayerns, untersucht anhand archivalischer Quellen. (= Passauer Studien zur Volkskunde 5) Passau 1993, S.76; Sebastian Knott: Bei der Ehre gepackt! Die Ehrenstrafe in Bayern seit 1700. Regensburg 2006, S.84; Karl-Sigismund Kramer: Volksleben im Fürstentum Ansbach und seinen Nachbargebieten (1500-1800). Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen. Würzburg 1961, S.143-145; Eva Labouvie: Verwünschen und Verfluchen: Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, in: Blickle, Peter (Hg.): Der Fluch und der Eid: die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft. (= Zeitschrift für historische Forschung: Beiheft 15) Berlin 1993, S.122f..

findet sich im Codex Maximilianeus, einem altbayerischen Gesetzeswerk, dessen siebzehntes Kapitel den Titel „Von der Schmach (Injuria)“ trägt. Dort heißt es in Paragraph 1: „Schmach ist ein Verbrechen, wodurch man jemanden an Ehre und gutem Leumuthe geflissener Weise angreift.“⁹⁷³ Der folgende Paragraph beschreibt, wodurch die Ehrverletzung hervorgerufen wird: „Ueberhaupt und pro imo wird eine Schmach verübet, wenn man gegen andere etwas spricht oder thut, was der gemeine vernünftige Weltbrauch für verrächtlich und Ehren = verletzlich aufnimmt, insonderheit aber, und soviel 2do die Verbal = Injurien belangt, durch allerhand Vorwürfe und Inzichten von Lastern und Missethaten, Leibs= oder Gemüthsmängeln, ingleichen durch höhnische Lobsprüche und Satyren, ferner durch grobe Zotten in Gegenwart ehrbarer Leute, sonderbar weiblichen Geschlechtes, und dergleichen.“⁹⁷⁴

Mit hoher Wahrscheinlichkeit war Catharina Resch aufgrund einer derartigen „Injurie“ zu der Geigenstrafe verurteilt worden. Ein Sittlichkeitsdelikt erscheint nahezu undenkbar, insbesondere wenn man berücksichtigt, dass die Bäuerin von ihrem Mann auf der Wallfahrt begleitet wurde. Auch eine Unterschlagung kann bei einer Angehörigen der dörflichen Elite ausgeschlossen werden. Gotteslästerei oder andere religiöse Vergehen, wie sie häufig von psychisch erkrankten Personen berichtet wurden, scheiden in diesem Fall ebenfalls aus, da sie mit hoher Wahrscheinlichkeit in dem Mirakelbucheintrag erwähnt worden wären.⁹⁷⁵ Profane Verfluchungen und Verwünschungen gehörten hingegen laut Labouvie zum „eigenwilligen Bestand dörflicher Selbstverteidigungsmittel“⁹⁷⁶ und stellten ein häufig von Frauen verübtes Ehrdelikt dar. Vermutlich hatte sie bei einem Streit die Ehre einer der anderen Frauen des Dorfes verletzt und, evtl. bereits krankheitsbedingt, so eine gesellschaftliche Toleranzschwelle überschritten. Catharinas Verurteilung kann auch als Beleg dafür, dass sich die psychische Erkrankung zu diesem Zeitpunkt noch in

⁹⁷³ Wiguläus Xaver Aloys von Kreittmayr: Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis oder: Baierisches Landrecht. Neue unveränderte Auflage. München 1821, S.626.

⁹⁷⁴ W. X. A. von Kreittmayr ebd., S.627.

⁹⁷⁵ Vgl. Winfried Helm: Obrigkeit und Volk. Herrschaft im frühneuzeitlichen Alltag Niederbayerns, untersucht anhand archivalischer Quellen. (= Passauer Studien zur Volkskunde 5) Passau 1993, S.76.

⁹⁷⁶ Eva Labouvie: Verwünschen und Verfluchen: Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, in: Blickle, Peter (Hg.): Der Fluch und der Eid: die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft. (= Zeitschrift für historische Forschung: Beiheft 15) Berlin 1993, S.122f.. Für den Saarraum, das Deutsche Bellistum Lothringen, das Herzogtum Pfalz- Zweibrücken sowie Kurtrier kommt Eva Labouvie zu dem Ergebnis, dass es sich in 71% der Fälle um weibliche Verflucher handelte (ebd. S. 133f)..

einem latenten Stadium befand, angesehen werden, da es ansonsten keinen Prozess gegeben hätte.⁹⁷⁷

4.2.4 „Unsinnig und corrupt“ – Ehrverlust als finaler Krankheitsauslöser

So wenig ungewöhnlich Prozesse in der Untersuchungszeit per se gewesen sein mochten, so lassen Vergleichsuntersuchungen doch vermuten, dass es sich bei der Ausübung einer Geigenstrafe um ein keineswegs alltägliches Ereignis im dörflichen Leben handelte.

Die Briefprotokolle für Wessobrunn sind erst ab dem Jahr 1690 überliefert, weshalb das erhaltene „Gerichts- und Verhörprotokoll“ des Landgerichts Weilheim aus dem Jahr 1670 als zeitlich und räumlich nahe Quelle herangezogen wird. Im 12 Kilometer entfernten Weilheim kam es in diesem Jahr zu zahlreichen Prozessen wegen Delikten wirtschaftlicher Art (wie unbezahlten Schulden oder Vertragsbrüchen), Prügeleien, Leichtfertigkeit oder Ungehorsam.⁹⁷⁸ Für diese Vergehen wurden die Delinquenten überwiegend zu Geldstrafen oder ein- bis zweitägigen Aufenthalten im als Gefängnis genutzten Amtshaus verurteilt. Lediglich ein „mit einem Säbl zugefügter Straich yber den Khopf“ zog als schwerste verhängte Strafe „drey Täg in Eisen“ nach sich.⁹⁷⁹ Selbst als Matthias Kheisser den Conrad Dibenauer als „einen Schelm, Lumpere und Schuldenmacher“ beschimpfte, wurde die angezeigte Ehrverletzung nur mit einer Strafe in Höhe von 1,5 Schilling geahndet.⁹⁸⁰ Prozesse wurden in Weilheim häufig über mehrere Verhandlungstage geführt und es erfolgte

⁹⁷⁷ In Paragraph 3 des Codex Maximilianeus ist explizit festgelegt, dass „Kinder und Unsinnige einer Schmach zwar nicht active, wohl aber passive, wie andere Leute, fähig“ sind. (Wiguläus Xaver Aloys von Kreittmayr: Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis oder: Baierisches Landrecht. Neue unveränderte Auflage. München 1821, S.627).

Selbst bei gravierenden Delikten konnte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts Unzurechnungsfähigkeit als Strafmilderungsgrund geltend gemacht werden. Der Wachtmeister Jacob Rittinger verübte in München im Jahr 1679 einen Mordanschlag auf den bayerischen Staatskanzler Caspar von Schmid und den kurfürstlichen Beichtvater Bernhard Frey SJ. Nachdem Rittinger zunächst zum Tode verurteilt worden war, wurde er für unzurechnungsfähig erklärt und die Strafe in dauernden Arrest in Schloß Wolfratshausen umgewandelt. (Vgl. Wolfgang Behringer: Mörder, Diebe, Ehebrecher. Verbrechen und Strafen in Kurbayern vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van (Hg.): Verbrechen, Strafen und soziale Kontrolle. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt a.M. 1990, S.120).

⁹⁷⁸ StAM Rentmeisteramt München Unterbehörden 12911. Vgl. exemplarisch für wirtschaftliche Vergehen z.B. fol. 35, 41', 62'; für Prügeleien fol. 48, 58', 92', 107, 108, 112, 117; für Leichtfertigkeit fol. 14', 51', 77', 120 sowie für Ungehorsam fol.50'.

⁹⁷⁹ Vgl. StAM Rentmeisteramt München Unterbehörden 12911, fol. 63', 64.

⁹⁸⁰ Vgl. ebd., fol. 106.

zunächst ein „Beschaidt“ an beide Parteien, sich außergerichtlich zu vergleichen.⁹⁸¹ Erfolgte eine gütliche Einigung, so kam der Angeklagte mit einer Geldstrafe davon. Ob dies auch in Wessobrunn üblich war, konnte nicht rekonstruiert werden, eventuell waren die Fronten hier auch bereits so verhärtet, dass kein Vergleich zu Stande kam. Bemerkenswert ist, dass im Landgericht Weilheim im Jahr 1670 keine einzige Geigenstrafe verhängt wurde – es handelte sich somit um eine weit weniger gebräuchliche Strafe, als in der Literatur häufig angenommen wird. Ein Vergleich mit anderen quantitativen Auswertungen bestätigt dieses Bild: In Gablingen sind im Zeitraum von 1622-1632 bei 92 Einträgen nur vier Fälle belegbar und in den Jahren 1692-1701 kam es lediglich zu drei Verurteilungen zu einer Geigenstrafe bei einer Grundgesamtheit von 117 verhandelten Fällen.⁹⁸² Karl-Sigismund Kramer zählte in Ansbach 77 Verurteilungen zu einer Geigenstrafe im Zeitraum von 1582 bis 1749.⁹⁸³ Bei der Ausführung einer Geigenstrafe handelte es sich um ein öffentliches Ereignis, das nur alle zwei bis drei Jahre vorkam. Es kann somit davon ausgegangen werden, dass in Wessobrunn noch keine Entwertung durch eine übermäßige Anwendung erfolgt war, sondern sich eine verhältnismäßig große Zuschauermenge versammelte. Die Mitwirkung der Öffentlichkeit war zu Teilen auch Voraussetzung für den wirksamen Vollzug der Geigenstrafe, deren leitender Gedanke eine möglichst demütigende Ausstellung der verurteilten Person war.⁹⁸⁴ Die Delinquentin musste für die Strafdauer mit Kopf und Händen in der hölzernen Geige an einer möglichst prominenten Lokation, wie beispielsweise auf dem Marktplatz oder vor einem Amtsgebäude, stehen.⁹⁸⁵ Die Ausführung der Strafe wurde durch „Austrommeln“ oder Ausrufen angekündigt.⁹⁸⁶ Knott und Kramer berichten auch von einer Form des Strafvollzugs, bei der die Verurteilten in einem organisierten Umzug durch die Straßen

⁹⁸¹ Vgl. StAM Rentmeisteramt München Unterbehörden 12911, z.B. fol. 77' „Sollen sye die Partheyen sich innerhalb 14 Tagen gebürrent Vergleichen“, ähnlich auch auf fol. 115 und fol. 123'.

⁹⁸² Vgl. Walter Pötzl: Die niedere Gerichtsbarkeit in einem Dorf: das Beispiel Gablingen (1622-1701), in: ders. (Hg.): Mörder, Räuber, Hexen. Kriminalgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. (= Beiträge zur Heimatkunde des Landkreises Augsburg 20) Augsburg 2005, S.282-313.

⁹⁸³ Vgl. Karl-Sigismund Kramer: Volksleben im Fürstentum Ansbach und seinen Nachbargebieten (1500-1800). Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen. Würzburg 1961, S.148.

⁹⁸⁴ Vgl. hierzu exemplarisch auch Sebastian Knott: Bei der Ehre gepackt! Die Ehrenstrafe in Bayern seit 1700. Regensburg 2006, S.23 sowie Albert Preu: Pranger und Halseisen. Diss. Jur. Friedrich- Alexander- Universität Erlangen 1949, S.132.

⁹⁸⁵ Vgl. Christoph Hinkeldey: Justiz in alter Zeit. (= Schriftenreihe des mittelalterlichen Kriminalmuseums Rothenburg o.T. VI) Rothenburg 1984, S.341 und Karl-Sigismund Kramer: Volksleben im Fürstentum Ansbach und seinen Nachbargebieten (1500-1800). Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen. Würzburg 1961, S.146.

⁹⁸⁶ Vgl. Sebastian Knott: Bei der Ehre gepackt! Die Ehrenstrafe in Bayern seit 1700. Regensburg 2006, S.84.

geführt wurde.⁹⁸⁷ Die Dauer des Spektakels reichte in Ansbach je nach Schwere des Vergehens von 30 Minuten über mehrere Stunden bis hin zu zwei Tagen.⁹⁸⁸

Die abschließende Phase des sozialen Dramas besteht nach Victor Turner entweder in der Reintegration in die soziale Gruppe oder in der, manchmal zur räumlichen Trennung führenden, sozialen Anerkennung einer nicht zu überwindenden Kluft zwischen den konkurrierenden Parteien.⁹⁸⁹ Offiziell wurde die Strafe als ausreichende Sühne betrachtet und nach erfolgtem Strafvollzug durfte niemand die verurteilte Person deswegen behelligen, ohne dabei nicht selbst Gefahr zu laufen, bestraft zu werden.⁹⁹⁰ Bei dieser unmittelbar erfolgten sozialen Rehabilitation handelte es sich jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit um reine Theorie. In der Praxis hatte Catharina Resch einen gravierenden Ehrverlust erlitten – sie, die ehrsame Bäuerin, war auf eine Stufe mit Prostituierten und Diebinnen gestellt worden, die ebenfalls mit Geigenstrafen belegt wurden. Durch die öffentliche Demütigung hatte sie ihr symbolisches Kapital (Bourdieu) der Ehre verloren. Dass ein derartiger Verlust der äußeren Ehre zur Untersuchungszeit die Identität einer Person massiv beschädigen konnte, belegen Sprichwörter wie „Ehre verloren, alles verloren“ oder „vita et fama pari passu ambulans“ (Leben und Ehre gehen im gleichen Schritt).⁹⁹¹ Catharina Resch hatte nun eine Vorgeschichte, die in einer „face-to-face-community“⁹⁹², deren Mitglieder regelmäßig interagierten, allseits bekannt und präsent war. Die Ehrenstrafe war zum Bestandteil des „kollektiven Gedächtnisses des

⁹⁸⁷ Vgl. Sebastian Knott: Bei der Ehre gepackt! Die Ehrenstrafe in Bayern seit 1700. Regensburg 2006, S.73 sowie Karl-Sigismund Kramer: Volksleben im Fürstentum Ansbach und seinen Nachbargebieten (1500-1800). Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen. Würzburg 1961, S.145.

⁹⁸⁸ Vgl. Karl-Sigismund Kramer: Volksleben im Fürstentum Ansbach und seinen Nachbargebieten (1500-1800). Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen. Würzburg 1961, S.148.

⁹⁸⁹ Vgl. Victor Turner: Soziale Dramen und Geschichten über sie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.111f..

⁹⁹⁰ Vgl. Winfried Helm: Obrigkeit und Volk. Herrschaft im frühneuzeitlichen Alltag Niederbayerns, untersucht anhand archivalischer Quellen. (= Passauer Studien zur Volkskunde 5) Passau 1993, S.77.

⁹⁹¹ Vgl. hierzu Sebastian Knott: Bei der Ehre gepackt! Die Ehrenstrafe in Bayern seit 1700. Regensburg 2006, S.16 sowie Kapitel 4.2.2. Die äußere Ehre war während der Untersuchungszeit von geradezu überlebenswichtiger Bedeutung. Silke Götsch führt mehrere Fälle aus dem 18. Jahrhundert an, in denen Ehrverletzungen und deren gesellschaftliche Konsequenzen die Auslösefaktoren waren, die Frauen dazu veranlassten, ihre eigenen Kinder zu töten, um daraufhin selbst hingerichtet zu werden. (Vgl. Silke Götsch: „Mörderin an ihrem unschuldigen Kinde aus Überdruß des Lebens. Ein Beitrag zum Thema „Gewalttätige Frauen im 18. Jahrhundert“, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1996, S.46-48). In Kößlarn befindet sich eine Votivtafel, die Paul Lehner aus Dank für die Wiederherstellung seiner Ehre im Jahr 1753 stiftete. (Vgl. Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlarn und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S. 52).

⁹⁹² „We assume that there is and must be a unit of significant social interaction beyond the family. It follows that it is possible to identify this unit as the community for each society. The main criteria for determining the community are: (1) it is 'the maximal number of people who normally reside together in face-to-face-association' (Murdock et al 1945); (2) the members interact with some regularity; (3) it is a significant focus of social identity for the members.“ (George P. Murdock/ Suzanne F. Wilson: Settlement Patterns and Community Organization: Cross-Cultural Codes 3, in: Ethnology 11 (1972), S.255).

Dorfes⁹⁹³ geworden. Die Bäuerin konnte mit diesem sozialen Stigma (Goffman) nicht einfach den gewohnten Alltag wiederaufnehmen – zu groß wäre der Bruch zu ihrem vorherigen Leben gewesen. Sebastian Knott merkt hierzu richtig an: „Ein Mensch, der der Ehre verlustig gegangen war, verlor seine Persönlichkeit, die Rolle die er in der Gesellschaft bis dato eingenommen hatte.“⁹⁹⁴ Zu einer schnellen Reintegration im Turnerschen Sinne wäre es in diesem Fall also nicht gekommen. Mit dem Ehrverlust wäre im Gegenteil für Catharina Resch ein weitgehender Wegfall der alltäglichen sozialen Beziehungen sowie der gemeinschaftlichen Unterstützung einhergegangen. Die Anerkennung einer unüberwindbaren Kluft zwischen den konkurrierenden Parteien war in einer agrarisch geprägten Gesellschaft, zu deren Grundprinzipien gegenseitige Hilfestellung zählte, allerdings ebenfalls keine Alternative. Eine dauerhafte räumliche Trennung war aufgrund des bäuerlichen Hofbesitzes nicht möglich. Als valide Handlungsoption blieb Catharina Resch der Rückzug in den Wahnsinn – sie wurde „unsinnig“ und „corrupt“. Ob die psychische Erkrankung allein durch den Schock der öffentlichen Demütigung ausgelöst wurde oder eine bereits latent vorhandene Krankheit final zum Ausbruch kam, kann retrospektiv nicht rekonstruiert werden. Für die Zeitgenossen stand der Auslöser der Krankheit jedoch eindeutig fest: „Die Ursach aber ware, dieweil sie einen Rechtshandl verloren und das weib in die geigen geschlagen worden“⁹⁹⁵, heißt es im Mirakelbuch. Dass es sich dabei nicht um einen Einzelfall handelte, belegen fünf weitere Fälle aus dem handschriftlichen Mirakelbuch, bei denen „Rechtshändel“ die Ursache für psychische Erkrankungen und Anlass zu einer Wallfahrt nach Benediktbeuern waren.⁹⁹⁶

Aus heutiger Perspektive ungewöhnlich erscheint der zeitgleiche Ausbruch der Erkrankung bei Catharinas Ehemann Vitus.⁹⁹⁷ Eine mögliche Erklärung stellt der

⁹⁹³ Silke Götsch: „Mörderin an ihrem unschuldigen Kinde aus Überdruß des Lebens. Ein Beitrag zum Thema „Gewalttätige Frauen im 18. Jahrhundert“, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1996, S.46.

⁹⁹⁴ Sebastian Knott: Bei der Ehre gepackt! Die Ehrenstrafe in Bayern seit 1700. Regensburg 2006, S.17.

⁹⁹⁵ HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½ fol.85’.

⁹⁹⁶ Kramer nennt im Jahr 1660 die Einträge 46 und 68; 1661 Eintrag 66; 1663 Eintrag 6 und 1664 Eintrag 35. (Vgl. Karl-Sigismund Kramer: Ein Mirakelbuch der heiligen Anastasia in Benediktbeuern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1991, S.125).

⁹⁹⁷ Dass es sich dabei jedoch nicht um ein singuläres Ereignis handelt, belegt ein Fall aus dem Mirakelbuch von Tuntenhausen. Im Jahr 1584 wurden Oswald Mayr und seine Frau aus der „Beninger Pfarr“ aus unbekanntem Ursachen beide „so weit der Vernunft und Verstand beraubt“, „dass man sie bald wie die beseßne musste anschmiden“ (Josef Vogt (Hg.): „Denkwürdige

parallel erfolgte Ehrverlust von Veit Resch durch die Verurteilung seiner Frau dar. Heide Wunder verweist diesbezüglich auf ein wichtiges Kennzeichen des Rechtsdenkens zur Untersuchungszeit: „Die Verantwortlichkeit für abweichendes Verhalten wurde nur zu einem Teil dem ‚Verbrecher‘ selbst zugewiesen, vielmehr zu einem nicht unerheblichen Teil den personalen Ordnungsinstanzen in Ehe und Haushalt: den Ehemännern für ihre Ehefrauen“⁹⁹⁸. Frauen konnten sich zudem im gerichtlichen Umfeld nur eingeschränkt artikulieren, da sie häufig noch immer von einem männlichen Vormund vertreten wurden.⁹⁹⁹ Falls Vitus Resch seine Frau vor Gericht vertreten hatte, so plagten ihn vermutlich Schuldgefühle wegen dem verlorenen Prozess. Dass er die öffentliche Entehrung seiner Frau hilflos mitansehen musste, wäre unter Einbezug der zeittypischen Erklärungsmuster als Krankheitsauslöser ausreichend gewesen. Der zweifache Ausbruch des Wahnsinns in der Familie Resch wurde von den Einwohnern der Hofmark Wessobrunn vermutlich auch als göttliche Bestätigung des weltlichen Urteils verstanden.

4.2.5 Benediktbeuern als Refugium psychisch Kranker

Es ist davon auszugehen, dass nach erfolgtem Ausbruch des Irrsinns dem Bauernpaar zunächst diverse Hausmittel verabreicht wurden. In der Mitte des 17. Jahrhunderts begann medizinische Hilfe zunächst in der Hausapotheke. Jeder Haushalt verfügte über ein breitgefächertes Repertoire an bewährten „Hausmittelchen“, auf das im Krankheitsfall zurückgegriffen wurde. Der englische Apotheker Nicholas Culpepper merkte im Jahr 1649 im Hinblick auf die medikale Laienkultur an: „All the nation are already physicians - if you ail anything, every one you meet, wether a man or woman, will prescribe you a medicine for it.“¹⁰⁰⁰ Diese Feststellung traf auch auf den bayerischen Raum zu. In Krisensituationen war die

Miracula und Wunderzeichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.17).

⁹⁹⁸ Heide Wunder: ‚Weibliche Kriminalität‘ in der Frühen Neuzeit. Überlegungen aus der Sicht der Geschlechtergeschichte, in: Ulbricht Otto (Hg.): Von Huren und Rabenmüttern. Weibliche Kriminalität in der Frühen Neuzeit. Köln 1995, S.55.

⁹⁹⁹ Vgl. hierzu Maria Heidegger: Soziale Dramen und Beziehungen im Dorf. Das Gericht Laudegg in der frühen Neuzeit – eine historische Ethnographie. Innsbruck 1999, S.301 oder Heide Wunder: ‚Er ist die Sonn‘, sie ist der Mond“: Frauen in der Frühen Neuzeit. München 1992, S.250.

¹⁰⁰⁰ Zit. nach: Keith Thomas: Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London 1980, S.12.

Unterstützung der ortsansässigen Familie gefragt – vermutlich war es Agnes, die zweite Frau von Catharinas älterem Bruder Simon, die den Reschs und ihren sieben Kindern zu Hilfe eilte.¹⁰⁰¹

Als nächste Instanz wurden wahrscheinlich die lokalen Benediktiner von den Angehörigen um Hilfe ersucht. Die Klöster außerhalb der Städte verfügten in der Regel über wohlsortierte Apotheken und die Mönche sahen die Betreuung kranker Menschen als eine ihrer Aufgaben an.¹⁰⁰² Nachdem Gebete und erste Therapieversuche ergebnislos blieben, waren es vermutlich die lokalen Benediktiner, die zu einem Besuch in Benediktbeuern rieten. Die Erkrankung von Veit und Catharina Resch fiel in die Zeit vor der Entstehung der Wallfahrt zur „Mutter der schönen Liebe“ in Wessobrunn. Es war also nahe liegend, dass die Benediktinermönche das Paar in Ermangelung eines lokalen wundertätigen Gnadenbildes an ein anderes benediktinisches Kloster verwiesen. Das nur 40 Kilometer entfernte Benediktbeuern war zu diesem Zeitpunkt bereits überregional als Therapiezentrum für die Behandlung von psychischen Erkrankungen bekannt.¹⁰⁰³ Die Benediktiner in Wessobrunn wussten mit Sicherheit von der Heilkraft des Anastasia-Reliquiars, zumal wenige Jahre zuvor der „Bayerische Pharos“ als erstes gedrucktes Mirakelbuch der Wallfahrt erschienen war.

Das Kloster Benediktbeuern befand sich bereits seit dem 11. Jahrhundert im Besitz der Reliquien der Heiligen Anastasia, deren Kult die ältere Benediktwallfahrt rasch verdrängte. Die Heilige Anastasia war eine aus Sirmium stammende Frau, die in der Christenverfolgung unter Diokletian im Jahr 287 zur Märtyrerin wurde. Die Translation erfolgte angeblich im Jahr 1053 aus der Kirche S. Maria in Organo bei Verona durch einen Diebstahl des Mönchs Gottschalk.¹⁰⁰⁴ Bereits während der

¹⁰⁰¹ Catharinas älterer Bruder Simon Peittinger aus Deining im Forst hatte zunächst im Jahr 1638 Ursula Finsterwalder geheiratet. Nach dem Tod seiner ersten Frau, mit der er acht Kinder hatte, heiratete er im Jahr 1654 Agnes Stoller. Dieser Verbindung entsprangen weitere drei Kinder. Vgl. ABA Matrikelverfilmung Wessobrunn 1.

¹⁰⁰² Vgl. Gottfried Roth: Zur Geistesgeschichte der Medizin, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.249.

¹⁰⁰³ Kramer nennt als Einzugsgebiet ganz Oberbayern sowie die angrenzenden Gebiete Niederbayerns um Landshut und Eggenfelden, Nordschwaben bis Ulm, Oberösterreich, Salzburg, Tiroler Inntal (Vgl. Karl-Sigismund Kramer: Ein Mirakelbuch der heiligen Anastasia in Benediktbeuern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1991, S.119f.).

¹⁰⁰⁴ Vgl. Richard Benz: Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine aus dem lateinischen übersetzt von Richard Benz. Heidelberg 1925³, S.56-58.; Josef H. Biller (Hg.): Bayerischer Barock. München 1965, S.33; Karl-Sigismund Kramer: Ein Mirakelbuch der heiligen Anastasia in Benediktbeuern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1991, S.111; Leo Weber: Pfarrkirche St. Benedikt und Anastasiakapelle zu Benediktbeuern. Benediktbeuern 1997³, S.13; Gerhard P. Woeckel: Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der

Übertragung der Reliquien kommt es zur Heilung des besessenen Gisilbirga.¹⁰⁰⁵ Der früheste nachmittelalterliche Beleg für eine, wenn auch erfolglose, Wallfahrt im Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen findet sich im Mirakelbuch von Tuntenhausen aus dem Jahr 1537.¹⁰⁰⁶

Die Kultbasis bildete die Hirnschale der Heiligen Anastasia. Die Schädelreliquie wurde den Gläubigen bei Kopf- und Nervenleiden, psychischen Erkrankungen, Angstzuständen sowie Besessenheit aufgesetzt.¹⁰⁰⁷ Bereits im Jahr 1626 befahl der Geistliche Rat in München dem Kaplan von Oberalting jeden, der seine Dienste als Exorzist in Anspruch nehmen wollte, nach Benediktbeuern zu verweisen. Auch die Herrscherfamilie vertraute schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf die Kraft der Gebeine der Heiligen Anastasia - Herzog Albrecht VI. hatte im Jahr 1630 darum gebeten, das Anastasiahaupt nach München zu einer vornehmen kranken Person zu bringen.¹⁰⁰⁸ Michael Wening vermerkte im Jahr 1701 über „Benedictbeyrn“: „allwo der H. Leib der H. Anastasiae ruhet (...) und werden durch Fürbitt dieser H. Jungfrauen biß auff heutigen Tag den jenigen/ so hülff begehren/ vil Gutthaten erweisen/ wie dann solche sonderbar die Besessene erfahren/ auß welchen öftters die Höllische Geister in Auffsezung deß H. Hauptes vertrieben worden“¹⁰⁰⁹.

Die Hoffnung, die die Angehörigen der Familie Resch in eine Reise nach Benediktbeuern und die Therapie am Gnadenort setzten, erscheint vor diesem Hintergrund als durchaus berechtigt. Die zweitägige Reise erfolgte im Oktober nach Beendigung der Erntezeit. Zu diesem Zeitpunkt war die Hochsaison des Wallfahrtsjahres bereits vorüber – durchschnittlich 43% aller Wallfahrten fanden im Zeitraum von Mai bis Juli statt, hingegen nur 7% im Oktober.¹⁰¹⁰ Der

Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der ‚Renovatio Ecclesiae‘. Weisenhorn 1992, S.528.

¹⁰⁰⁵ Vgl. David Lederer: *Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon.* Cambridge 2006, S.121.

¹⁰⁰⁶ „Item ain Frau von Hohenprunn ist in söllicher schwärer Krankheit gelegen, das sy gar irer Vernunft beraubt ist gewest und dermassen gehalten, als sey sy besessen. In sölchem hat ma sy gen Benedictnpeyrn geführt, der Hoffnung, daselbs Besserung zu erlangen, aber nicht geholfen.“ (Vgl. Anton Bauer: *Wallfahrten zum St. Anastasia=Haupt in Benediktbeuern*, in: *Heimatbote vom Isarwinkel* 8 (1936), o.S.).

¹⁰⁰⁷ Vgl. Josef H. Biller (Hg.): *Bayerischer Barock.* München 1965, S.33 sowie Gerhard P. Woeckel: *Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der ‚Renovatio Ecclesiae‘.* Weisenhorn 1992, S.528.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Leo Weber: *St. Benedikt zu Benediktbeuern als Wallfahrtsort.* Benediktbeuern 1987, S.8.

¹⁰⁰⁹ Michael Wening: *Historico-Topographica Descriptio. Das ist: Beschreibung, deß Churfürsten- und Hertzogthums Ober- und Nidern Bayrn. Erster Theil: Das Renntambt München.* München 1701. Nachdruck München 1974, S.120.

¹⁰¹⁰ Die Angaben basieren auf der Anzahl der erfolgten Mirakelbucheinträge. Im Mittel wurden jährlich 89 Einträge im handschriftlichen Mirakelbuch verzeichnet. Die Jahre 1663 und 1664 lagen mit 73 und 82 Einträgen damit leicht unter dem

Mirakelbucheintrag gibt keine Auskunft darüber, wer Catharina und Vitus Resch nach Benediktbeuern begleitet hat, vermutlich handelte es sich dabei um Catharinas Bruder Simon Peittinger sowie ihren ältesten Sohn Michael. Die Reisegesellschaft traf schließlich am 26. Oktober des Jahres 1663 in Benediktbeuern ein.

4.2.6 Der Einsatz der Schädelreliquie der hl. Anastasia als therapeutische Requisite

Die Ankunft von unsinnigen oder besessenen Personen war für die Benediktinermönche des Klosters per se kein ungewöhnliches Ereignis. Veit und Catharina Resch haben bei ihrem Eintreffen jedoch „also geschrien, alle 2, daß desgleich nit bald hie wurdte gehert sein worden“¹⁰¹¹. Aufgrund dieser Beschreibung wurden sie vermutlich „in catena“ (in Ketten) oder gefesselt nach Benediktbeuern gebracht. Das Ehepaar und seine Begleiter waren nicht aufgrund eines vorausgegangenen Verlöbnisses, sondern mit dem klaren Ziel der Durchführung einer religiösen Therapie am heiligen Ort zu den Benediktinern gereist. Eventuell überbrachten die Verwandten den Mönchen einen Brief ihrer Wessobrunner Ordensbrüder, in dem die vorausgegangenen Geschehnisse und erfolglosen Therapieversuche beschrieben waren – ein derartiges Dokument ist jedoch nicht überliefert.

Am nächsten Tag begann die Behandlung in der im Jahr 1606 an der Nordostecke der Abteikirche gebauten Anastasia-Kapelle.¹⁰¹² Das Ehepaar wurde hier von den Mönchen als initiierten Männern einer Therapie unterzogen, die sich als rituelle Handlung an die „außeralltägliche Wirklichkeit“¹⁰¹³ richtete. Das Ritual wurde aufgrund der Schwere der Erkrankung vermutlich von Aemilianus Biechler selbst vorgenommen. Biechler war zu diesem Zeitpunkt 49 Jahre alt und seit sechs Jahren

Durchschnitt. (Vgl. Karl-Sigismund Kramer: Ein Mirakelbuch der heiligen Anastasia in Benediktbeuern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1991, S.118; David Lederer: Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon. Cambridge 2006, S.131f.)

¹⁰¹¹ HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½ fol.85'.

¹⁰¹² Die ursprüngliche Kapelle wurde zur 700-Jahrfeier der Übertragung der Reliquien durch eine von Johann Michael Fischer in den Jahren von 1751-53 erbaute Kapelle ersetzt. (Vgl. Leo Weber: St. Benedikt zu Benediktbeuern als Wallfahrtsort. Benediktbeuern 1987, S.7. sowie ders.: Pfarrkirche St. Benedikt und Anastasiakapelle zu Benediktbeuern. Benediktbeuern 1997³, S.13).

¹⁰¹³ Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M. 1991, S.177.

Abt des Klosters Benediktbeuern.¹⁰¹⁴ Die liturgische Handlung bestand vermutlich primär aus Gebeten sowie der „Aufsetzung“ der Schädelreliquie der Heiligen Anastasia. Die Hauptschale wurde zur Untersuchungszeit in einer spätgotischen silbernen Porträtbüste der Heiligen Anastasia verwahrt, die den erkrankten Personen während des Rituals über den Kopf gehalten wurde.¹⁰¹⁵ Dieser Versuch der Konfliktlösung mittels des Rituals als „kunstvoller Darbietung“¹⁰¹⁶ (Turner) war im Fall von Vitus Resch erfolgreich. Mit hellbrauner Eisengallustinte wurde der Mirakelbucheintrag um folgenden Zusatz von gleicher Hand in Kurrentschrift ergänzt: „der man ißt gleich besser worden, wie er dan selber es bezeuget hat“¹⁰¹⁷. Victor Turner merkt an, dass „ein gut durchgeführtes Ritual (...) zweifellos Veränderungskapazität“¹⁰¹⁸ habe, und auch Clifford Geertz betont die Veränderungskraft von religiösen Ritualen.¹⁰¹⁹ Vermutlich haben Veit Resch und seine Begleiter gehofft, dass sich bei Catharina eine verzögerte Heilung einstellen würde, als sie die Heimreise nach Wessobrunn antraten. Aber die Frau von Veit Resch befand sich unter den vielen Wallfahrern des Jahres 1663, deren Gebete nicht erhört wurden.

¹⁰¹⁴ Aemilianus Biechler wurde im Jahr 1614 als Sohn des Untervogts Johann Bücheler in Sigmaringen geboren. Er besuchte ab dem Jahr 1629 das Jesuitenkolleg in München und studierte ab dem Jahr 1636 an der Universität Ingolstadt. Seit dem Jahr 1639 war er als Priester in Benediktbeuern tätig und wurde im Jahr 1657 zum Abt. Er war der Verfasser des Bayerischen Pharos ebenso wie einer der Autoren des handschriftlichen Mirakelbuches, dessen Dauer sich mit seiner Amtszeit als Abt deckt. Biechler starb im Jahr 1668. (Vgl. David Lederer: *Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon*. Cambridge 2006, p.210-212).

¹⁰¹⁵ Die Gestalt, in der sich das Reliquiar damals präsentiert hat, weicht vom heutigen Reliquiar ab, das um das Jahr 1725 nach einem Entwurf von Egid Quirin Asam angefertigt wurde. Hofgoldschmied Joseph Grossauer d. Ä. hat dabei das Silber des alten Kopfreliquiars wieder verwendet. Das spätgotische Reliquiar ist jedoch auf den Titelkupfern der Mirakelbücher abgebildet. (Vgl. Gerhard P. Woeckel: *Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der ‚Renovatio Ecclesiae‘*. Weisenhorn 1992, S.530).

¹⁰¹⁶ Victor Turner: *Soziale Dramen und Geschichten über sie*, in: ders.: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt a.M. 1989, S.127.

¹⁰¹⁷ HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½ fol.85'.

¹⁰¹⁸ Victor Turner: *Soziale Dramen und Geschichten über sie*, in: ders.: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt a.M. 1989, S.118.

¹⁰¹⁹ Vgl. Clifford Geertz: *Religion als kulturelles System*, in: ders. (Hg.): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M. 1987, S.90.



Abbildung 7: Doppelseitige Wallfahrtsmedaillen aus dem späten 17. Jahrhundert mit Abbildungen des spätgotischen St. Anastasia- Silberreliquiars. Auf dem Revers befindet sich eine Variante des Benediktusschildes. Die rechte Medaille wurde im Jahr 1673 von dem Salzburger Medailleur Paul Seel gefertigt. Vielleicht hat das Ehepaar Resch eine ebensolche Medaille am Wallfahrtort erworben, mit Sicherheit jedoch ähnliche Exponate an den Verkaufständen gesehen.
Quelle: Staatliche Münzsammlung München.

Knapp drei Monate später, am 20. Januar des Jahres 1664, verweist ein zweiter Mirakelbucheintrag auf das Schicksal der Familie Resch. Im Mirakelbuch heißt es: „Zum andermal khombt her Veit Riesch von Wessobrunn mit seiner Hausfrauen Catharina, der man hat hir Gott dank gesagt umb sein völlige gesundtheit, das Weib aber ist noch etwas corrupt gewesen, hir aber nach etlichen aufsetzen des hl. Haupts ein völlige generalbeicht gethan und communicieret, gleich nichts mer khinen spiren eines unverstandts“¹⁰²⁰. Die erneute Reise des Ehepaares nach Wessobrunn bezweckte vermutlich primär eine Fortführung der Therapie von Catharina Resch. Der Mann nutzte in Benediktbeuern jedoch auch die Gelegenheit zur erneuten Promulgation, sicher unter anderem, um einem Rückfall vorzubeugen. Der Reisezeitpunkt fiel in die ruhige Zeit vor Anbruch des neuen Gesinde-Arbeitsjahres an Lichtmess und dem Beginn der Aussaat im Februar. Zudem war der Besuch kurz vor dem 29. Januar terminiert, was darauf hinweist, dass die Familie eventuell auf die besondere Wirkmächtigkeit der Fürsprache der Heiligen in der Zeit um ihren Festtag vertraut hatte. Da Vitus Resch sich andauernd guter Gesundheit erfreute, benötigte das Paar dieses Mal keine weiteren Reisebegleiter.

¹⁰²⁰ HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½ fol.88.

Auch bei ihrem zweiten Besuch in Benediktbeuern erfolgte keine schnelle Besserung von Catharinas Zustand. Erst nach „etlichen aufsetzen des hl. Haupts“ ist die Frau in der Lage zu beichten und die Kommunion zu empfangen. Religiöse Nonkonformität galt zur Untersuchungszeit als Charakteristikum des Irrsinns, da man auf diese Weise billigend sein Seelenheil aufs Spiel setzte.¹⁰²¹ Durch Beichte und Kommunion erfolgt die Reintegration der erkrankten Person in die christliche Gemeinschaft. Catharina Resch war nach der Therapie nicht nur in der Lage zu beichten, sondern konnte quasi als Steigerung sogar eine ihr gesamtes Leben umfassende Generalbeichte ablegen.¹⁰²² Nach der durch das Sakrament erfolgten Vergebung aller ihrer bisherigen Sünden und Empfang der Kommunion hatte die Frau „gleich nichts mer khinen spiren eines unverstandts“ – Catharina Resch war wieder bei Sinnen.

4.2.7 Reparatio Honoris durch göttlichen Gnadenerweis

Das Ehepaar Resch hatte nicht die Möglichkeit, von einer offiziellen Instanz ihre verletzte Ehre wieder herstellen zu lassen, da die Ehrenstrafe von einem weltlichen Gericht ausgesprochen worden war. Jedoch verblieben religiöse Bewältigungsmechanismen als Handlungsoption zur Wiederherstellung der beschädigten Identität bestehen. Familie Resch und ihre Verwandten vertrauten, gemäß Turner, „im Sinne des Glaubens an das ausgleichende Handeln mächtiger übernatürlicher Wesen“¹⁰²³ auf einen Ausgleich ihres subjektiv erlittenen Unrechts. Das religiöse Ritual am Wallfahrtsort erfüllte drei der sechs Kaufmann'schen Funktionen von Religion: Identitätsstiftung, Kontingenzbewältigung und Sozialintegration.¹⁰²⁴ Identitätsstiftung erfolgte durch Gebet, Beichte und Votation sowie übergeordnet durch die erfolgte Verbindung zu einer symbolischen

¹⁰²¹ Vgl. hierzu auch Kapitel 3.2.3.2 „Kennzeichen des Wahnsinns“.

¹⁰²² Vgl. Reinhard Messner: Generalbeichte, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.4 Franca bis Hermengild. Freiburg 1995³, Sp.446.

¹⁰²³ Victor Turner: Dramatisches Ritual – Rituelles Drama. Performative und reflexive Ethnologie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.145.

¹⁰²⁴ Vgl. hierzu Franz-Xaver Kaufmann: Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989, S.84-86.

Sinnwelt.¹⁰²⁵ Kontingenzbewältigung und Sozialintegration resultierten aus der Verarbeitung der negativen Erfahrung der Geigenstrafe sowie der im Anschluss erfolgten Resozialisierung. Der Nahkontakt mit den Reliquien der hl. Anastasia und der erfolgte Gnadenerweis ermöglichten es, die beschädigte Identität und die persönliche Ehre wiederherzustellen. Durch die Erhöhung vor der Masse der Pilger war für Veit und Catharina Resch eine Rückkehr in die dörfliche Gemeinschaft ohne soziale Stigmatisierung möglich geworden. Der dörfliche Diskurs akzeptierte den neuen Status der „Auserwählten“ und die negative Fama verstummte. Das soziale Drama fand nach der miraculösen Heilung am Wallfahrtsort mit der gesellschaftlichen Rehabilitierung des Ehepaars Resch seinen Abschluss.

Nach den Begebenheiten der Jahre 1663/1664 findet sich der nächste Hinweis auf die Familie Resch in der kurfürstlichen Hauptsteuerbeschreibung des Jahres 1671. Veit Resch war es trotz der Krankheitsepisode geglückt, seinen Hof zu behalten, allerdings kam das Paar finanziell offenbar mehr schlecht als recht über die Runden. Auf die Frage, wieviel ihm jährlich über sein „Hausnotdurfft an Getreide oder Vieh zum Verkauf bleibe“, antwortete der Bauer: „Verbleibt ihm auf den Kauff nichts, auch misst er selbst khauffen“.¹⁰²⁶ Zudem gibt Vitus Resch an, „in die 8 Jahr lang“¹⁰²⁷ Schulden in Höhe von 55 Gulden bei zwei seiner Stiefkinder zu haben. Vermutlich wurde ihm während der Erkrankung von Benedikt Vyschneider, dem Paten der Kinder, ein Darlehen aus deren Erbe gewährt, das er bis dato nicht in der Lage war zurückzuzahlen. Inwiefern die Schilderungen des Steuerbuches der Realität entsprachen oder vor dem Hintergrund einer drohenden steuerlichen Veranlagung ein düstereres Bild der Lage gezeichnet wurde, konnte nicht rekonstruiert werden.

Nach diesem Eintrag schweigen die Quellen zum weiteren Leben von Veit und Catharina Resch. Das Heiratsregister der Wessobrunner Pfarrbücher weist in den Jahren von 1689 bis 1704 eine Lücke auf. Die Sterbematrikeln sind für den Zeitraum von 1678 bis 1704 ebenfalls nicht erhalten. Hermann Hörger vermutet, dass die

¹⁰²⁵ Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.107.

¹⁰²⁶ Vgl. StAM Steuerbuch Nr. 237, fol.20'.

¹⁰²⁷ Vgl. StAM Steuerbuch Nr. 237, fol.21.

Bände während eines feindlichen Einfalls in den Kriegsjahren 1704/1705 zerstört wurden.¹⁰²⁸

Am Beispiel der temporären Erkrankung von Vitus und Catharina Resch wurde deutlich, dass als Auslöser für psychische Erkrankungen bereits im 17. Jahrhundert partiell belastende Ereignisse angeführt wurden. Die Dramatik der Normverletzung und des anschließenden Prozesses gipfelte in der öffentlichen Geigenstrafe. Um den Konsequenzen des Ehrverlustes zu entgehen, wurde die angesehene Bauersfrau „unsinnig“ und „corrupt“. Der Wallfahrtsort Benediktbeuern erfüllte in diesem Fall auch eine Funktion als Rückzugsort zur Verarbeitung des traumatischen Erlebnisses. Die religiöse Therapie ermöglichte, via göttlichen Gnadenerweises, eine Wiederherstellung der beschädigten Identität, so dass das soziale Drama im Turnerschen Sinne mit der erfolgreichen Wiedereingliederung von Vitus und Catharina Resch in die Gesellschaft endete. Nach diesem Beispiel einer religiösen Therapie in einem hierfür überregional bekannten Wallfahrtsort wird im Folgenden eine Therapie im unmittelbaren Nahraum und damit unter den Augen des sozialen Umfelds dargestellt.

¹⁰²⁸ Vgl. Hermann Hörger: Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. (= Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5) München 1978, S.56.

4.3 „liesse mir das Vernunftlose Weib jedweden ermelten Sambstag nach Vollenkten Gottsdienst in die Kürchen Vor das Gnadenbildt fihren“ – Die Bäckerin Sophia Ebenher kam durch die Frais von Sinnen (1723)

Die selten dokumentierte Begebenheit einer durch den lokalen Seelsorger am Heimatort der erkrankten Person durchgeführten religiösen Therapie steht im Zentrum der im Folgenden dargestellten Lebensgeschichte von Sophia Ebenher. Den Ausgangspunkt der Analyse bildet ein Eintrag im handschriftlichen Mirakelbuch¹⁰²⁹ der Kößlerner Wallfahrt aus dem Jahr 1723, in dem die Heilung der bürgerlichen Bäckerin Sophia Ebenherin von einer „so seltsame[n] Frais (...) das Sie dadurch gar Von S nen komen“¹⁰³⁰ geschildert wird. Doch wer war die Frau, über die das „Beneficia Kößlingo Mariana“ berichtet, sie habe „soliche abscheuliche geberdten Und affter-reden an Jhr vernemen lassen, das man sch r muethmassete, als wer Sie von einem besen Geist besessen“¹⁰³¹?

4.3.1 Wallfahrt als Wirtschaftsfaktor

Sophia Ebenher stammte aus Kößlarn, einer niederbayerischen Marktgemeinde im Landgericht Griesbach, die, nach der miraculösen Auffindung einer Marienstatue im 14. Jahrhundert, im Zuge des darauf folgenden Wallfahrtskonkurses entstanden war. Die große Bedeutung der lokalen Wallfahrt für die Bewohner des Marktes sowie ihre enge Verflechtung mit dem religiösen Kult soll zunächst durch einen kurzen Blick auf die Kößlerner Wallfahrts- und Ortsgeschichte verdeutlicht werden.

¹⁰²⁹ Das sog. „Beneficia Kößlingo Mariana“ umfasst auf 193 Seiten insgesamt 448 Einträge aus den Jahren 1660 bis 1761 sowie einen Nachtrag aus dem Jahr 1792. 31 Mirakel werden mehrfach aufgeführt, wodurch sich die Zahl der erhärten Anliegen entsprechend reduziert. Im Kößlerner Pfarrarchiv befindet sich zudem noch ein zweites handschriftliches Mirakelbuch mit 442 Aufzeichnungen von Gebetserhörungen von Mai 1761 bis zum Jahr 1802 auf losen Blättern. Für eine detaillierte Auswertung der Kößlerner Mirakelbücher sind die Arbeiten von Robert B ck und Sebastian Kaiser nach wie vor tonangebend. (siehe Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlarn und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S. 33-57 und Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlarn. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989).

¹⁰³⁰ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.45. Eine vollständige Abschrift des Mirakelbucheintrags befindet sich in Anhang B.

¹⁰³¹ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.45.

Laut der Wallfahrtslegende¹⁰³² war ein Ortenburger Graf im Jahr 1364 auf dem Heimweg von der Jagd, als sich seine Pferde weigerten, einen Fluss zu überqueren. Die Ursache für das Scheuen der Tiere sahen die Mitglieder der Jagdgesellschaft mangels Alternativerklärungen darin, dass einer der Reiter zuvor einen Zweig von einem Wacholderstrauch abgebrochen hatte. Als die Gruppe das Reis zurückbrachte, entdeckte sie eine Marienstatue in dem Wacholderstrauch. Der gläubige Adlige ließ daraufhin eine kleine Holzkapelle über der Figur errichten. Kurz darauf erkrankte der Eigentümer eines nahegelegenen Einödhofes schwer und kein ärztliches Mittel konnte ihm helfen. Eines Nachts erschien ihm im Traum Maria und stellte ihm für den andächtigen Besuch der Fundstelle ihrer Statue Heilung in Aussicht. Der sog. „Kesselbauer“ oder „Köstlbauer“ befolgte den metaphysischen Rat und wurde am nächsten Tag in der Kapelle geheilt.

Die Entstehungsgeschichte der Wallfahrt vereint in Form der mit divinatorischen Fähigkeiten begabten Tiere, der wundersamen Auffindung des Gnadenbildes, dem Versagen der Ärzte, der marianischen Traumvision sowie der miraculösen Spontanheilung gleich mehrere charakteristische Legendenmotive. Korrespondierende Fundsagen gibt es für das Annabild auf dem Kreuzberg bei Wolfstein, die hl. Hostie von Binabiburg und die Marienstatue von Mariaort bei Regensburg, die ebenfalls in bzw. unter einem Wacholderstrauch gefunden wurden.¹⁰³³ Wie an diesen Orten, so entwickelte sich auch zu der Kapelle im unteren Rottal nach der „wundersamen“ Heilung des Köstlbauern ein reger Zustrom von Gläubigen. Die Kößlarner Marienwallfahrt war seit dem Jahr 1400 bis zur Reformationszeit die größte Wallfahrt Niederbayerns.¹⁰³⁴ Durch die wachsende Bekanntheit des Gnadenbilds und den dadurch entstandenen Versorgungsbedarf der Pilger entwickelten sich aus dem isolierten Einödhof des Köstlbauern heraus rasch erste Siedlungsstrukturen und in der Folgezeit ein prosperierender Markt.

¹⁰³² Für ausführliche Legendenversionen vgl. PfA Kößlar Beneficia Kößlingo Mariana, S.5-16 und S.39-42; Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlar und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S. 33f.; Josef Huber: Pfarr- und Wallfahrtskirche Kößlar. München 1992⁴, S.2f. sowie Peter Morsbach/Wilkin Spitta: Wallfahrtskirchen in Niederbayern. Regensburg 2006, S.92.

¹⁰³³ Vgl. Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlar und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S. 54; Peter Morsbach / Wilkin Spitta: Wallfahrtskirchen in Niederbayern. Regensburg 2006, S.92.

¹⁰³⁴ Vgl. Georg Dehio: Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Bayern II: Niederbayern. Bearbeitet von Michael Brix. München/ Berlin 1988, S.261; Josef Huber: Pfarr- und Wallfahrtskirche Kößlar. München 1992⁴, S.3; Peter Morsbach / Wilkin Spitta: Wallfahrtskirchen in Niederbayern. Regensburg 2006, S.91.

Die ursprüngliche Kapelle wurde zu Beginn des 15. Jahrhunderts durch einen Steinbau ersetzt, doch bereits im Jahr 1451 wurde eine neue, größere Kirche gebaut.¹⁰³⁵ Massive Baumaßnahmen in den Jahren von 1460 bis 1480 verliehen der Kirche durch die spätgotische Befestigungsanlage ihr charakteristisches Erscheinungsbild. Mit der Kirche wuchs auch der sie umgebende Ort und im Schatten der Wallfahrt entwickelte sich ein reges Wirtschaftsleben. Im Jahr 1474 erteilte Herzog Ludwig der Reiche (1450-1479) den Kößlern die Erlaubnis, den Wallfahrern Wein und Bier auszuschenken und ihnen Quartier zu geben. Die Ernennung zum Markt erfolgte wenig später im Jahr 1483 durch Georg den Reichen (1479-1503), der drei Jahrmärkte bewilligte und im Jahr 1488 noch einen zusätzlichen Wochenmarkt gestattete.¹⁰³⁶ Im Jahr 1518 erfolgte eine erneute Erweiterung der Kirche auf sieben Altäre, doch der Rückgang der Wallfahrt durch die Reformation war nicht mehr aufzuhalten. Im 17. Jahrhundert schränkte der Dreißigjährige Krieg das Wallfahrtsgeschehen massiv ein. Zusätzlich zum Schwedeneinfall des Jahres 1648 raffte im darauffolgenden Jahr die Pest mit über 500 Opfern die Hälfte der Kößler Bevölkerung dahin.¹⁰³⁷



Abbildung 8: Kößlarn. Der Kupferstich von Michael Wening aus dem Jahr 1723 zeigt die Kirche noch mit einem spitzen Turm. Quelle: Michael Wening: Historico-Topographica Descriptio. Das ist: Beschreibung, deß Churfürsten- und Hertzogthums Ober- und Nidern Bayrn. Dritter Theil: Das Renntambt Landshuet. München 1723. Nachdruck München 1976.

¹⁰³⁵ Für eine detaillierte Beschreibung der Baugeschichte der Kößler Pfarr- und Wallfahrtskirche „Zur Heiligsten Dreifaltigkeit“ siehe: Georg Dehio: Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Bayern II: Niederbayern. Bearbeitet von Michael Brix. München/ Berlin 1988, S.261-264; Josef Huber: Pfarr- und Wallfahrtskirche Kößlarn. München 1992⁴, S.8; Ludwig Heinrich Krick: Chronologische Reihenfolgen der Seelsorgevorstände und Benefiziaten des Bistums Passau. Passau 1911, S.168; Peter Morsbach / Wilkin Spitta: Wallfahrtskirchen in Niederbayern. Regensburg 2006, S.92.

¹⁰³⁶ Vgl. Renate Blickle: Landgericht Griesbach. (= Historischer Atlas von Bayern Teil Altbayern 19) München 1970, S.87; Josef Hofbauer: Markt Kößlarn 1483. Markt. Wallfahrt. Siedlungsanfänge. Kößlarn 1985, S.12; Peter Morsbach / Wilkin Spitta: Wallfahrtskirchen in Niederbayern. Regensburg 2006, S.92.

¹⁰³⁷ Vgl. Josef Huber: Pfarr- und Wallfahrtskirche Kößlarn. München 1992⁴, S.4.

Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts nahm der Wallfahrtskonkurs langsam wieder zu, bevor es zu Beginn des 18. Jahrhunderts zu einem erneuten Aufblühen der Wallfahrt und damit auch der Wirtschaft des Marktes kam.¹⁰³⁸ Durch die wieder erstarkte Wallfahrt waren die finanziellen Mittel vorhanden, um die Innenausstattung der Kirche dem Zeitgeschmack entsprechend zu barockisieren. Federführend waren hierbei die Zisterzienser des Klosters Aldersbach, die die Wallfahrt bereits seit dem Jahr 1476 betreuten.¹⁰³⁹ Seit dem Jahr 1704 wurde die Kößlarner Wallfahrt sogar exklusiv von Konventualen des Klosters Aldersbach vikariert. Einer von ihnen war Pater Bernhard Demischer, der die Krankengeschichte von „Sophiam Ebenherin Burgerliche Pöckhin Zu Kößlarn“¹⁰⁴⁰ im Mirakelbuch der Wallfahrt aufgezeichnet hat. Aufgrund dieser Personenbeschreibung sowie der zum damaligen Zeitpunkt relativ überschaubaren Bewohnerzahl der unter hundert Anwesen des Marktes Kößlarn liegt die Vermutung nahe, dass die Bäckerfrau Sophia Ebenher¹⁰⁴¹ eindeutig identifizierbar ist. Dem entgegengesetzt fanden sich in den Pfarrmatrikeln von Kößlarn im Archiv des Bistums Passau Einträge zu zwei Frauen mit dem Vornamen Sophia, die beide im Jahr 1723 mit einem Bäcker namens Michael Ebenher verheiratet waren.¹⁰⁴² Derartige Ambiguitäten sind bei historischen Untersuchungen

¹⁰³⁸ Vgl. Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlarn und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S. 37f.; Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlarn. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989, S.126.

¹⁰³⁹ Die Wallfahrt wurde zu Beginn von den Benediktinern des Klosters Asbach in Rothalmünster und ab dem Jahr 1476 von den Zisterziensern des Klosters Aldersbach betreut. Die Zisterzienser spalteten sich im 11. Jahrhundert als eigenständiger Orden von den Benediktinern ab und wurden im Jahr 1119 von Papst Calixt bestätigt. Die Mönche leben nach dem strengen Arbeits- und Unternehmensgebot der Zisterzienserregel, einer strengeren Auslegung der Regel des hl. Benedikt als sie die Benediktiner befolgen. Das älteste Zisterzienserkloster Bayerns war zwar Raitenhaslach, aber durch Aldersbach wurde das zisterziensische Prinzip der Filiationen verwirklicht. Kloster Aldersbach war im Jahr 1139 durch den hl. Otto von Bamberg als Augustinerchorherrenstift gegründet worden. Das Kloster wurde jedoch im Jahr 1146 in eine Niederlassung für die aus Ebrach kommenden Zisterzienser umgewandelt. Die Zisterze Aldersbach konnte in der Folge die Tochterklöster Fürstenfeldbruck (1258), Fürstzell (1274), Gotteszell (1285) und Walderbach (1669) besiedeln. Aldersbach nahm unter den Zisterzen in Bayern lange Zeit einen führenden Rang ein, da die Aldersbacher Äbte fast ausnahmslos zugleich das Amt des „Generalvikars der Bayerischen Provinz“ ausübten und die anderen Klöster visitierten. Der Aldersbacher Besitz umfasste bis zu 87 ganze Höfe, verteilt auf 351 Anwesen.

(Vgl. Hubert Kalhammer: Kloster Aldersbach. Passau 1994, S.2-8; Ludwig Heinrich Krick: Chronologische Reihenfolgen der Seelsorgevorstände und Benefiziaten des Bistums Passau. Passau 1911, S.168f.; Peter Pfister: Die Altbayerischen Zisterziensergründungen des 12. und 13. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zum Haus Wittelsbach, in: Wollenberg, Klaus (Hg.): In Tal und Einsamkeit. 750 Jahre Kloster Fürstzell. Die Zisterzienser im alten Bayern. Band III: Kolloquium. Fürstzell 1990, S.34; Dietmar Stutzer: Das Zisterzienserkloster Aldersbach und seine Grund- und Gerichtsherrschaft, in: Gemeinde Aldersbach (Hg.): 1250 Jahre Aldersbach. Aldersbach 1985, S.47-54).

¹⁰⁴⁰ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.45.

¹⁰⁴¹ Bei der Bezeichnung Ebenherin handelt es sich lediglich um die weibliche Variante des Namens Ebenher(r). Die Verwendung der Endung „-in“ bei Familiennamen von Frauen war zur Untersuchungszeit allgemein üblich. (Vgl. hierzu exemplarisch Roger P. Minert: Alte Kirchenbücher richtig lesen. Wuppertal 2005², S.81). Das älteste erhaltene Häuser- und Rustikalsteuerkataster von Kößlarn aus dem Jahr 1808 führt 95 Anwesen an (Vgl. StAL Rentamt Griesbach 29-HR-Kat. Kößlarn).

¹⁰⁴² Die Realexistenz der beiden Paare, mit identischen Namen beider Ehepartner sowie gleichem Beruf der Männer, die zur selben Zeit am gleichen Ort lebten, konnte aufgrund von Nachforschungen in den Kößlarner Pfarrmatrikeln zweifelsfrei erwiesen werden. Für beide Familien sind Tauf-, Ehe- und Sterbeeinträge vorhanden, die eine vollständige Familienrekostitution ermöglichen. Vgl. hierzu exemplarisch die Traueinträge in ABP Matr. Kößlarn Bd. 11, f.228' vom 11.Juli 1695 und Bd. 12,

keineswegs Ausnahmen. Alan Macfarlane merkt diesbezüglich an: „there are frequently two or more people of the same name living in a community.“¹⁰⁴³ Die Problematik, zu bestimmen, um welche der Personen es sich bei der Votantin aus dem Mirakelbucheintrag handelte, wurde durch einen deduktiven Schluss aufzulösen versucht. Durch die Aufzeichnungen von Bernhard Demischer ist zweifelsfrei belegbar, dass eine der beiden Frauen im Jahr 1723 über einen Zeitraum von ca. drei Monaten ernsthaft erkrankt war und im Oktober des gleichen Jahres geheilt wurde.¹⁰⁴⁴ Am 27. Oktober 1723 wurde ein Sohn von Sophia Ebenher, geborene Samareyer, auf den Namen Josephus getauft.¹⁰⁴⁵ Es erscheint plausibel davon auszugehen, dass im Fall einer fortgeschrittenen Schwangerschaft der erkrankten Frau dieser Umstand in dem sehr ausführlichen Mirakelbucheintrag erwähnt worden wäre. Axiomatisch ist infolgedessen anzunehmen, dass es sich bei der von Pater Demischer behandelten Frau um Sophia Ebenher, gebürtige Walkhamer, handelte. Ihre Lebens- und Krankheitsgeschichte steht deshalb im Zentrum der folgenden Ausführungen.

4.3.2 Von der Brauerstochter zur Bäckerfrau – Ein Leben mit der Wallfahrt

Sophia Walkhamer wurde als fünftes Kind von Georg und Magdalena Walkhamer geboren, die das Mädchen am 2. April des Jahres 1674 in Kößlarn auf den Namen ihrer fünf Jahre zuvor als Säugling verstorbenen erstgeborenen Tochter (†08.09.1669) taufen ließen.¹⁰⁴⁶ Noch zwei weitere Kinder der Walkhamers, Johannes (†24.12.1670) und Ephrosina (†13.03.1672), waren bereits kurz nach der Geburt verstorben.¹⁰⁴⁷ Aus der Ehe von Georg und Magdalena Walkhamer gingen insgesamt dreizehn Kinder hervor, von denen allerdings nur fünf Töchter das

S.295 vom 20.Oktober 1720. Des Weiteren die Einträge in den Taufmatrikeln, die den Beruf der Männer enthalten, in ABP Matr. Kößlarn Bd. 2, S.211, S.216, S.225, S.234 und S.250 für das erste Paar sowie ABP Matr. Kößlarn Bd. 3, S.161 für die andere Familie Ebenher. Zudem die Einträge in den Sterbematrikeln in ABP Matr. Kößlarn Bd. 17, S.79 für den älteren und ABP Matr. Kößlarn Bd. 17, S.92 für den jüngeren Michael Ebenher, in denen die Männer jeweils als „pistor hic“ bezeichnet werden.

¹⁰⁴³ Alan Macfarlane: *Reconstructing Historical Communities*. Cambridge 1977, S.204.

¹⁰⁴⁴ Vgl. PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.45f..

¹⁰⁴⁵ ABP Matr. Kößlarn Bd. 3, S.124.

¹⁰⁴⁶ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd. 2, S.5 und S.49.

¹⁰⁴⁷ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd. 2, S.18 und S.30.

Erwachsenenalter erreichten. Den Tod der jüngeren Schwester Catharina (†07.07.1676) und des kleinen Bruders Ferdinand (†19.07.1677) hatte das Mädchen altersbedingt nur am Rande miterlebt, wohingegen die Beerdigungen der Schwestern Anna (†17.02.1681), Ursula (†01.11.1682) und Elisabeth (†20.10.1684) mit Sicherheit einen bleibenden Eindruck bei Sophia hinterließen.¹⁰⁴⁸ Die intrafamiliäre Sterblichkeitsquote im Kindesalter war bei Familie Walkhamer mit 62%, selbst für damalige Verhältnisse, hochgradig ausgeprägt. Im angrenzenden Oberösterreich lag um das Jahr 1700 die Säuglingssterblichkeit vergleichsweise bei ca. 25%.¹⁰⁴⁹ Dieser Umstand erscheint ungewöhnlich, da es sich bei den Walkhamers nicht etwa um arme Tagelöhner, mittellose Handwerker oder Mitglieder der am Existenzminimum lebenden unterbäuerlichen Schicht handelte, sondern Georg Walkhamer als Weißbierbrauer und Gastwirt in Kößlarn finanziell überdurchschnittlich gut situiert war. Dass Sophias Vater zu den Honoratioren des Marktes zählte, wird auch aus seiner Mitgliedschaft im Rat ersichtlich.¹⁰⁵⁰ Sophia wuchs inmitten ihrer Schwestern Clara (*11.03.1673), Ephrosina (*01.05.1675), Catharina (*11.10.1678) und Rosina (*30.01.1680) als Bürgerstochter behütet auf.¹⁰⁵¹

Die Familie profitierte von dem wachsenden Wallfahrtskonkurs und ihr Alltag wurde im Jahreslauf durch das lokal stark ausgeprägte religiöse Zeremoniell strukturiert. Der Umzug mit dem gotischen Palmesel am Palmsonntag, die Passionsspiele der Karfreitagsprozessionen, die Heiliggrabandachten, das Aufziehen der Christusfigur an Christi Himmelfahrt, das Herablassen der Heiliggeisttaube an Pfingsten und die große Erntedankprozession mit Kinderumzug waren Fixpunkte in der Kindheit des Mädchens.¹⁰⁵² Unabhängig von diesen Ereignissen der gesellschaftlich gelebten Religion bestand auch auf persönlicher Ebene eine enge Verbindung zwischen Sophias Familie und der Kößlarn Madonnen, wie durch mehrere Verlöbnisse der Walkhamers im Kößlarn Mirakelbuch belegt wird. Im Jahr 1660 verlobte ein „Walkhamer“ seinen Sohn in der „so genannten schwären Krankheit zu hiesigem

¹⁰⁴⁸ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd. 2, S.65, S.73, S.104, S.117 und S.132.

¹⁰⁴⁹ Vgl. Peter Schmidbauer: Sozialstrukturen Oberösterreichs um 1700, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.261.

¹⁰⁵⁰ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd.2 S.38 im Taufeintrag von Clara wird Georg Walkhamer als „Consiliario“ bezeichnet.

¹⁰⁵¹ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd.2 S.38, S.57, S. 84 und S.93.

¹⁰⁵² Der Palmesel aus dem Jahr 1481 befindet sich heute im Kirchenmuseum Kößlarn. Das Erntedankfest mit Kinderumzug ist seit 1671 archivalisch belegbar und bis heute überregional bekannt. Vgl. hierzu auch Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlarn und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S. 35; Josef Huber: Pfarr- und Wallfahrtskirche Kößlarn. München 1992⁴, S.5 und 16.

Gnadenbild“¹⁰⁵³ und 1669 erlangte die Wirtin Eva Walkhamer die Befreiung von gefährlichen Geburtsschmerzen.¹⁰⁵⁴ Im selben Jahr dankte die bürgerliche „Gastgebin“ Sibylla Walkhamer dafür, dass ihr Sohn Johannes „Under ein mit 3 Faß Pier beladenen Waagen gefallen, ein Rad über ihn ausgangen, und er nichts desto weniger durch ihr Vorbitt errettet worden“¹⁰⁵⁵ war. Dies sollte nicht der einzige Unfall bleiben, den die Walkhamer Kinder relativ unbeschadet überstanden: im Jahr 1670 stiftete Georg Walkhamer eine Votivtafel, nachdem sein Sohn von einer durch einen Sturz zugezogenen Augenverletzung geheilt wurde, und im Jahr 1675 gab Sophias Mutter Magdalena bekannt, dass in ihrem Haus „ein dienst Mensch samt dem Kind die Keller Stiegn hinab gefallen, durch Vorbitt aber der Wunderthättigen Mutter Gottes zu Kößlarn sind beide von disem so gefährlichen fahl unbeschädigt aufgestanden.“¹⁰⁵⁶

Am 11. Juli 1695 heiratete Sophia Walkhamer in der Kößlarnener Kirche den Bäckerssohn Michael Ebenher.¹⁰⁵⁷ Sophias Ehemann Michael war nur drei Jahre älter als sie und die beiden kannten sich bereits seit ihrer Kindheit.¹⁰⁵⁸ Die Brautleute kamen aus sozial gleichrangigen Familien, die überdies bereits seit vielen Jahren eng miteinander befreundet waren. Die Walkhamers und Ebenhers hatten gegenseitig bei den Taufen all ihrer Kinder Paten gestanden und Georg Walkhamer war zudem Zeuge bei den Hochzeiten von Michaels älteren Brüdern Lorenz und Georg gewesen.¹⁰⁵⁹ Als Trauzeugen der Verbindung zwischen Michael und Sophia fungierten der Marktschreiber Andreas Kolb, der Brauer Thomas Bächer und der Bäcker Jacob Ebenher. Bereits nicht ganz neun Monate nach der Hochzeit wurde am 25. März 1696 der erste Sohn des Paares auf den Namen Wilhelm getauft. Auf den Tag genau ein Jahr später erhielt seine Schwester den Namen Maria.¹⁰⁶⁰ In den folgenden Jahren bekamen Michael und Sophia fünf weitere Kinder: Apollonia

¹⁰⁵³ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.108.

¹⁰⁵⁴ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.108.

¹⁰⁵⁵ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.109.

¹⁰⁵⁶ Vgl. PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.1, S.63 und S.76f..

¹⁰⁵⁷ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd. 11, fol.228'.

¹⁰⁵⁸ Michael Ebenher wurde am 26.09.1671 getauft. ABP Matr. Kößlarn Bd. 2, S.26.

¹⁰⁵⁹ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd. 2, S.5, S.18, S.26, S. 30, S.38, S.49, S.55, S.57, S.65, S.73, S.84, S.93, S.104, S.117 und S.132 sowie ABP Matr. Kößlarn Bd. 11, fol.192' und fol.216.

¹⁰⁶⁰ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd. 2, S.211 und S.216.

(*31.07.1698), Georg (*25.03.1700), Sophia (*05.04.1702), die jedoch kurz nach der Geburt verstarb, sowie Clara (*18.01.1704) und Sophia (*unbekannt).¹⁰⁶¹

In Kößlarn waren turbulente Zeiten angebrochen, da das Rottal stark von den Auswirkungen des Spanischen Erbfolgekrieges (1701-1714) betroffen war.¹⁰⁶² Die drückende Steuerlast durch die österreichischen Besatzer sowie die Versorgungsansprüche der kaiserlichen Truppen von Joseph I. führten Ende des Jahres 1705 zur Volkserhebung.¹⁰⁶³ Die finale Schlacht von Aidenbach am 8. Januar 1706 zwischen den revoltierenden Angehörigen des Bauernstandes und der habsburgischen Armee fand nur 27 Kilometer von Kößlarn entfernt statt. Die Kunde von den über 4000 Gefallenen auf bayerischer Seite erreichte Michael und Sophia innerhalb eines Tages und, auch wenn ihre Familien nicht unmittelbar betroffen waren, sie kannten vermutlich einige der Opfer. Bei der Taufe ihrer nächsten Tochter Agnes am 28. Dezember 1707 hatte sich die politische Lage wieder merklich beruhigt.¹⁰⁶⁴ Das Paar bekam noch zwei weitere Kinder: Wolfgang wurde am 17. September 1709 getauft und Maria Theres am 12. März 1712.¹⁰⁶⁵

Sophia war bei der Geburt ihrer jüngsten Tochter bereits 38 Jahre alt und hatte als Mutter von neun Kindern nur wenig Zeit, zur Ruhe zu kommen. Sophia und Michael Ebenher lebten seit ihrer Hochzeit im Haus mit der alten Hausnummer 13, dem sog. Bäckerhaus zwischen dem Metzger- und Brauerhaus der Familie Scheibelhuber (Hausnr.12) und dem Brauhaus (Hausnr.14).¹⁰⁶⁶ Die selbständigen Bäcker besaßen eine auf die Haus- und Herdstelle verliehene Backgerechtigkeit, die auch vererbt oder verkauft werden konnte, so dass häufig über Generationen und Besitzerwechsel

¹⁰⁶¹ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd. 2, S.225, S.234, S.243 und S.250. Für Sophia liegt kein Taufeintrag vor, ihre Geburt ist in der Lücke zwischen Bd.2 und Bd.3 der Matrikelbücher von 1704 bis 1707 anzusiedeln.

¹⁰⁶² Vgl. Josef Huber: Pfarr- und Wallfahrtskirche Kößlarn. München 1992⁴, S.5.

¹⁰⁶³ Prinz Eugen von Savoyen verwendete Bayern als primäre Versorgungsposition seiner Truppen und erhob insgesamt Steuern in Höhe von 3,15 Millionen Gulden. Jeder ganze Hof musste 43 fl. bezahlen und zusätzlich hatten je vier Höfe einen Rekruten als Soldat für die kaiserlichen Kriege in Italien zu stellen. (Vgl. Richard van Dülmen: Gesellschaft der Frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozeß. (= Kulturstudien Bibliothek der Kulturgeschichte 28) Wien 1993, S.312.)

¹⁰⁶⁴ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd. 3, S.7.

¹⁰⁶⁵ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd. 3, S.17 und S.35.

¹⁰⁶⁶ Das Haus war noch bis zum Jahr 1769 nachweisbar im Besitz der Familie Ebenher. Als letzte Eigentümer werden Michael Ebenher und Ana Sill angeführt. (Vgl. ABP, Matr. Kößlarn, Bd. 21, S.282f.) Bei dem Haus der Familie Ebenher handelt es sich vermutlich um das Gebäude mit der heutigen Adresse Marktplatz 19, in dem sich bis dato noch immer eine Bäckerei befindet (frdl. Hinweis von Gerold Zue). Genauere Angaben über die Besitzverhältnisse der Ebenhers im 18. Jahrhundert herauszufinden war nicht möglich, da lediglich ein Band der historischen Briefprotokolle bis ins 20. Jahrhundert erhalten geblieben war. Unglücklicherweise wurde dieses Dokument, das die untersuchungsrelevanten Jahre 1723 bis 1748 umfasst hat, bei dem Brand im Staatsarchiv Landhut auf der Burg Trausnitz im Jahr 1961 vernichtet. Im Häuser- und Rustikalsteuerkataster aus dem Jahr 1808 wurden bei zwei Anwesen Personen mit dem Familiennamen Ebenher als steuerpflichtig eingetragen. Hausnr. 12 wird als „beym Ebenher bäcken“ betitelt und Johann Ebenher wird als Besitzer genannt. Der Schätzwert des Anwesens betrug 900 fl. Bei Hausnr. 62 wurde als Bezeichnung „beym Bäcker Georg Ebenher“ vermerkt und die eidliche Schätzung belief sich auf 450 fl. (Vgl. StAL Rentamt Griesbach 29-HR-Kat. Kößlarn).

hinweg das Gewerbe im gleichen Gebäude ausgeübt wurde.¹⁰⁶⁷ Als Meistersfrau war Sophia für die Haushaltsführung verantwortlich und betreute die Lehrlinge und Gesellen ihres Mannes. Die Meisterin sorgte für eine angemessene Verpflegung, einen adäquaten Schlafplatz und hielt die Kleidung der Angestellten instand.¹⁰⁶⁸ Vermutlich lebte die Familie Ebenher jedoch die meiste Zeit alleine in dem Haus am Marktplatz, denn die Bäcker gehörten zu den Gewerben, in denen die Alleinmeister vorherrschend waren.¹⁰⁶⁹ Im Bäckerhandwerk war es nicht üblich, dass Frauen in der Backstube mitarbeiteten, dafür oblag ihnen der Verkauf der Backwaren.¹⁰⁷⁰ Der Vertrieb war in den kleineren Städten und Märkten als Direktverkauf organisiert und fand in der Regel auf Brottischen und –bänken oder herabgelassenen Läden vor der Backstube statt, auf denen die Waren ausgelegt wurden.¹⁰⁷¹ Als Ehaftgewerbe¹⁰⁷², von dessen Dienstleistung die ganze Gemeinde abhängig war, unterlagen die Bäcker zahlreichen Regulierungen durch die Obrigkeit. Die gesetzlichen Vorschriften fanden in den lokalen Backordnungen ihren Niederschlag, in denen neben vorgeschriebener Mehl- und Brotqualität, festgesetzten Gewichten und Preisen auch die zulässigen Brotformen und das Festgebäck sowie die erlaubten Backtage detailliert behandelt wurden.¹⁰⁷³ Die Einhaltung der Regeln überwachten die sog. „Brottschauer“¹⁰⁷⁴, die bei Zuwiderhandlungen Strafen gegen die Bäcker verhängten. Beispielsweise findet sich in dem Kößlerner Verhörprotokoll aus dem Jahr 1699 am 4. August ein Eintrag, laut dem Jacob Ebenher, der Trauzeuge von Sophia und Michael, „omb das er in abwegung der 2 Pf. Semel vmb 1 Loth 1 quintl zu gring erfundten per 1 Pd. Pf.:

¹⁰⁶⁷ Vgl. Julius Schwarz: Bäcker, Lebküchner und Konditoren. Zur Kulturgeschichte des Backgewerbes. Würzburg 1988, S.8.

¹⁰⁶⁸ s. hierzu exemplarisch Beate Brodmeier: Die Frau im Handwerk in historischer und moderner Sicht. (= Forschungsberichte aus dem Handwerk 9) Münster 1963, S.46.

¹⁰⁶⁹ Laut der Dachsbirgischen Volksbeschreibung von 1771 kam durchschnittlich nur 1 Geselle auf 3 Bäckermeister. (Vgl. Carl von Tyszka: Handwerk und Handwerker in Bayern im 18. Jahrhundert. Eine wirtschaftsgeschichtliche Studie über die bayerische Gewerbeverfassung im 18. Jahrhundert. München 1907, S.29f.).

¹⁰⁷⁰ Vgl. Franz Eder: Gesindedienst und geschlechterspezifische Arbeitsorganisation in Salzburger Haushalten des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Frühsorge, Gotthard/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix (Hg.): Gesinde im 18. Jahrhundert. Hamburg 1995, S.48f..

¹⁰⁷¹ Vgl. Julius Schwarz: Bäcker, Lebküchner und Konditoren. Zur Kulturgeschichte des Backgewerbes. Würzburg 1988, S.10.

¹⁰⁷² „Ehaftgewerbe waren der Bader, Schmied, Bäcker, Metzger, Müller und Wirt. Da ihre Dienstleistungen die gesamte Gemeinde angingen, nahm diese auch gewisse Rechte bei der Neuvergabe der Gewerbsgerechtigkeiten wahr. Außerdem oblag ihr die Aufsicht über diese Gewerbe und deren Erzeugnisse.“ (Vgl. Hermann Hörger: Kirche, Dorfreigion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. (= Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5) München 1978, S.68, Anm.152).

¹⁰⁷³ Einen sehr guten Einblick in die Lebensverhältnisse der Bäcker im 18. Jahrhundert liefern die Arbeiten von Diller, Schwarz und von Tyszka. (Vgl. Karl Diller: Die Geschichte des Bäckerhandwerks in Kaiserslautern 1393-1983. Kaiserslautern 1983, S.40; Julius Schwarz: Bäcker, Lebküchner und Konditoren. Zur Kulturgeschichte des Backgewerbes. Würzburg 1988; Carl von Tyszka: Handwerk und Handwerker in Bayern im 18. Jahrhundert. Eine wirtschaftsgeschichtliche Studie über die bayerische Gewerbeverfassung im 18. Jahrhundert. München 1907).

¹⁰⁷⁴ Winfried Helm: Obrigkeit und Volk. Herrschaft im frühneuzeitlichen Alltag Niederbayerns, untersucht anhand archivalischer Quellen. (= Passauer Studien zur Volkskunde 5) Passau 1993, S.44.

punctirt: vnd das yberige brott ins arme haus Verthailt worden“¹⁰⁷⁵ sei. Der Verstoß gegen die Backordnung wurde in Kößlarn lediglich mit einer äußerst milden Strafe belegt, denn in Würzburg wurden untergewichtige Waren vergleichsweise mit der sog. „Bäckerschlüpf“ geahndet, wobei man die in einen Eisengitterkorb gesperrten Betrüger öffentlich in ein Wasserbecken tauchte.“¹⁰⁷⁶

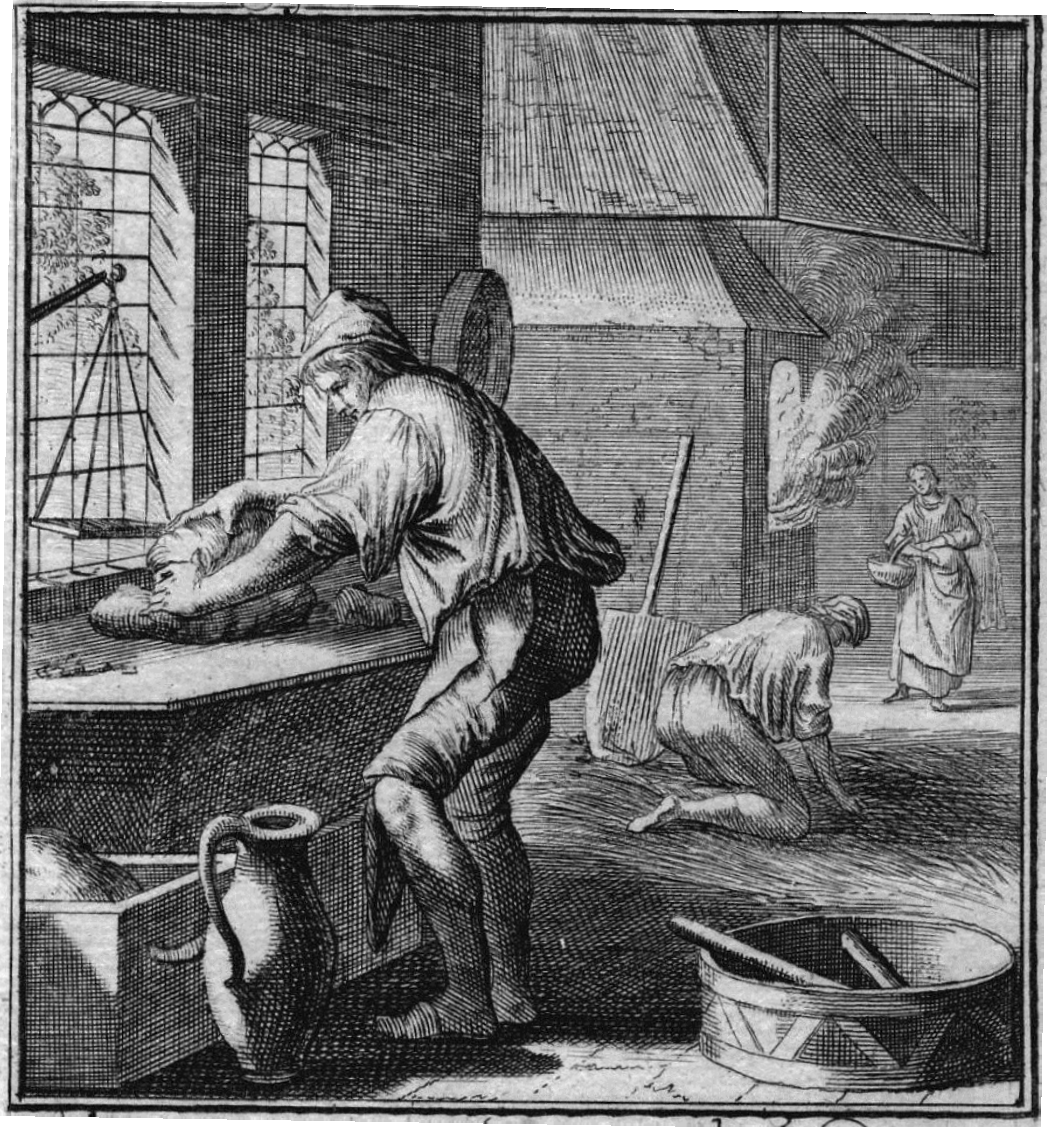


Abbildung 9: „Der Bäcker“ aus dem Ständebuch von Christoph Weigel. Quelle: Christoph Weigel: Der gemein-nützlichen Haupt-Stände von denen Regenten und ihren so in Friedens- als Kriegs-Zeiten zugeordneten Bedienten an, biß auf alle Künstler und Handwercker (...) Regensburg 1698.

¹⁰⁷⁵ Zit. nach Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlarn. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989, S.114. Auch in München wurde Brot, das nicht den festgelegten Gütekriterien entsprach, konfisziert und an die Stadtarmen verteilt. (Vgl. Carl von Tyszka: Handwerk und Handwerker in Bayern im 18. Jahrhundert. Eine wirtschaftsgeschichtliche Studie über die bayerische Gewerbeverfassung im 18. Jahrhundert. München 1907, S.61).

¹⁰⁷⁶ Julius Schwarz: Bäcker, Lebküchner und Konditoren. Zur Kulturgeschichte des Backgewerbes. Würzburg 1988, S.12.

Der Alltag der Kößlerner Bäckersfamilie wurde zudem durch die Regeln der lokalen Zunft stark geprägt. Primärziel und Entstehungsgrund der Zünfte war eine wirksame Marktkontrolle durch Beschränkungen der Handwerkerzahlen. Die Mitgliedschaft in der Zunft war die Voraussetzung dafür, dass Michael Ebenher sein Handwerk ausüben durfte. Als Bäckerssohn hatte er in seiner Jugend von einer verkürzten Lehr- und Wanderzeit profitiert und auch eine Ermäßigung auf das Aufnahmegeld in die Zunft erhalten.¹⁰⁷⁷ Neben dem Kampf gegen das Eindringen unrechtmäßiger Konkurrenten in den Markt und der Verhinderung einer Überbesetzung des Handwerks kam die Zunft auch sozial-karitativen Aufgaben nach und gestaltete das gesellschaftliche Leben ihrer Mitglieder. Durch die Zunft wurde den Kößlerner Bäckern eine gemeinsame, stark religiös geprägte Kultur vermittelt, die sich von der bäuerlichen Kultur unterschied: „Zünfte hatten ihre eigenen Schutzheiligen, ihre eigenen Traditionen und ihre eigenen Bräuche, und sie bestimmten nicht nur die Arbeits- sondern auch die Mußezeit ihrer Mitglieder.“¹⁰⁷⁸

4.3.3 Die „seltsame Frais“ – Krankheit als Existenzgefährdung

Als Bäckersfamilie waren die Ebenhers auf ihre Arbeitskraft sowie die Treue ihrer Kunden angewiesen, da sie keine Alleinstellung im Markt für sich beanspruchen konnten. Durch die Verkaufstätigkeit hatte Sophia unablässig gesellschaftliche Kontakte, so dass sich bereits die ersten Krankheitsanzeichen nur schwer verbergen ließen. Bei der „seltsame[n] Frais“¹⁰⁷⁹, welche die Frau überfiel, handelte es sich um ein konvulsivisches Anfallsleiden, das trotz einer ähnlichen Symptomatik in den historischen Aufzeichnungen stets von der Epilepsie getrennt wurde. Eine einheitliche medizinhistorische Definition konnte sich bis heute nicht durchsetzen, allerdings werden übereinstimmend besonders häufig Kinder als von der Erkrankung betroffen angeführt. Das Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens leitet die Frais vom „ahd. Freisa, mhd. Vreise, das in weiterem Sinne soviel wie Not, Schrecken, Wut, Zorn oder Angst bedeutet“ ab und schließt daraus, dass die Krankheitsbezeichnung auf „besonders furcht- und schreckenerregende, oder wut-

¹⁰⁷⁷Vgl. Karl Diller: Die Geschichte des Bäckerhandwerks in Kaiserslautern 1393-1983. Kaiserslautern 1983, S.23 und S.35; Wilhelm Ziehr: Das Brot von der Steinzeit bis heute. Herrsching und Luzern 1984, S.144.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Peter Burke: Helden, Schurken, Narren: europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. Stuttgart 1981, S.49.

¹⁰⁷⁹ PFA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.45.

und zornbezeichnende Anfälle“¹⁰⁸⁰ abzielte. Diese Schlussfolgerung erscheint zumindest im Fall von Sophia Ebenher gerechtfertigt, deren Anfälle ein solches Ausmaß annahmen, dass „sie dadurch gar Von Sünden kometen, auch solche abscheuliche geberdten Und affter-reden an Jhr vernemen lassen, das man schür muethmassete, als wer Sie von einem besen Geist besessen“¹⁰⁸¹.

In dem Mirakelbucheintrag werden von Pater Bernhard Demischer keine Angaben über einen Auslösefaktor oder die Ursache der Krankheit gemacht – ein Umstand, der plausibel erscheint, da für den Zisterzienser die Heilung das entscheidende Element darstellte. Robert Böck führt in seinem Artikel über die Marienwallfahrt Kößlarn aus dem Jahr 1963 eine Votivtafel an, die 1723 von Sophia Ebenher aus Kößlarn nach einem „Unglück durch wilde Pferde“¹⁰⁸² gespendet worden war. Bedauerlicherweise ist die Tafel verschollen und es existiert auch kein korrespondierender Eintrag unter den siebzehn Unglücksfällen durch wilde und scheuende Tiere bzw. Führunglücken die im Kößlarner Mirkelbuch angeführt werden.¹⁰⁸³ Verletzungen, Erschrecken, Furcht und andere traumatische Erlebnisse werden in den zeitgenössischen Mirakelbüchern anderer altbayerischer Wallfahrtsorte des Öfteren als Auslösefaktoren für Anfallsleiden angeführt und könnten auch bei Sophia das Ausbrechen der Krankheit initiiert haben.

Einem Eintrag im Mirakelbuch der Zisterze Seligenthal zufolge wurde beispielsweise im Herbst des Jahres 1668 die siebzehnjährige Anna Halhofer bei einem nächtlichen Rundgang in der Scheune von einem Unbekannten so erschreckt, dass sie darüber „in die Fraiß“ fiel.¹⁰⁸⁴ Dass es sich bei der Fraiß keineswegs nur um eine posttraumatische Stressreaktion, sondern um eine lebensbedrohliche Krankheit

¹⁰⁸⁰ Bargheer: Fraiss, in: Hoffmann- Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1724.

¹⁰⁸¹ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.45.

¹⁰⁸² Vgl. Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlarn und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S. 52.

¹⁰⁸³ Bei der Inventarisierung durch das Institut für Volkskunde im September 1962 waren 164 Votivtafeln aus den Jahren 1669 bis 1950 vorhanden, die an den Längswänden des Kirchenschiffs frei zugänglich aufgehängt waren. Die Einrichtung des abgeschlossenen Votivraumes im Turmerdgeschoß erfolgte erst im Zuge der Restaurierung in den Jahren 1984/85. Sebastian Kaiser nennt die Votivtafel in seiner Arbeit ebenfalls nicht, es ist also zu vermuten, dass sie in dem Zeitraum zwischen 1962 und 1985 abhanden gekommen ist. Auch in der von Amanda Hofer für ihre Zulassungsarbeit an der Universität Regensburg angefertigten Inventarisierung der Kößlarn Votivtafeln wird die Tafel nicht aufgeführt. Als Maler wäre Johann Peter Vogl aus Kößlarn in Frage gekommen, der auch die Bilder an den Seitenaltären St. Sebastian, St. Johannes und St. Leonhard in den Jahren von 1715 bis 1721 angefertigt hat. (Vgl. Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlarn und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S.51; Georg Dehio: Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Bayern II: Niederbayern. Bearbeitet von Michael Brix. München/ Berlin 1988, S.262; Josef Huber: Pfarr- und Wallfahrtskirche Kößlarn. München 1992⁴, S.6-10 sowie die Liste der Votivtafeln nach den Mirakelbüchern bei Kaiser, in: Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlarn. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989, S.248).

¹⁰⁸⁴ Vgl. Edgar Krausen: Das heilbringende Öl des hl. Antoninus zu Landshut- Seligenthal in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S.60.

handelte, belegt ein tödlich endender Fall von Frais aus dem Mirakelbuch des Klosters Rott am Inn.¹⁰⁸⁵

Die Schwere der Krankheit lässt vermuten, dass die Bäckerin ihrer Arbeit, wenn überhaupt, nur noch eingeschränkt nachgehen konnte. Ein Anfall in der Öffentlichkeit hätte die prekäre Situation noch zusätzlich verschlimmert, da im 18. Jahrhundert der Glaube an die Übertragbarkeit von Anfallsleiden noch weit verbreitet war. Die Kößlarner Bevölkerung war zudem durch den mehrere Monate dauernden Ausbruch der Pest im Jahr 1715 noch sensibilisiert für die von ansteckenden Krankheiten ausgehenden Gefahren.¹⁰⁸⁶ Ein Ausbleiben der Kunden aus Angst vor einer möglichen Ansteckung hätte für die Familie den finanziellen Ruin bedeuten können. Krankheit stellte im 18. Jahrhundert eine Gefährdung der Existenz dar, durch die man ohne staatliche Sozialfürsorge jederzeit von der materiellen Unabhängigkeit in die Armut abrutschen konnte.

4.3.4 Eklektische Versuche der Selbsthilfe im medikalen und religiösen System

Von Fatalität oder Schicksalsergebenheit der Menschen in der Vergangenheit kann im Fall der erkrankten Sophia Ebenher keinesfalls die Rede sein. Verwandte und Freunde erkannten, dass rascher Handlungsbedarf notwendig war, um die familiäre Existenz zu sichern, und agierten entsprechend. Laut dem Mirakelbucheintrag „brachte Und Verlobte man Sie an Unterschidliche Marianische gnadenortt, benantlichen nacher AltenOeting, man brauchte auch sonsten ander geistliche mitl, aber Umbsonsten.“¹⁰⁸⁷ Die unterschiedlichen marianischen Gnadenorte bestanden vermutlich zunächst in den Konkurrenzwallfahrten im Nahraum, wie Kronberg bei Griesbach, Stubenberg, Langwinkel, Rotthalmünster, Gartlberg bei Pfarrkirchen oder der Sammarei.¹⁰⁸⁸ In nächster Instanz hätten sich Maria Hilf in Passau sowie das von Demischer erwähnte Altötting angeboten. Im Gegensatz zu der Zinngießerin Ursula

¹⁰⁸⁵ Vgl. Georg Brenninger: Mirakelaufzeichnungen der Jahre 1675-77 aus dem Kloster Rott am Inn zu Ehren der hll. Marinus und Anianus, in: Heimat am Inn 13 (1993), S.78.

¹⁰⁸⁶ Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlar. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989, S.124.

¹⁰⁸⁷ PfA Kößlar Beneficia Kößlingo Mariana, S.45.

¹⁰⁸⁸ Vgl. hierzu auch Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlar. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989, S.125.

Mittenzwai fand Sophia Ebenher dort jedoch keine Linderung ihres Leidens. Mit Sicherheit waren neben den geistlichen auch weltliche Therapieversuche wie etwa Aderlässe, die Verabreichung von reinigenden und entleerenden Abführ- oder Brechmitteln und Medikamenten aus der Aldersbacher Klosterapotheke unternommen worden.¹⁰⁸⁹

Neben Verwandten und Freunden war die Zunft ein wichtiger Knoten im sozialen Netz der Bäckersfamilie. Die Zunftmitglieder statteten sich im Krankheitsfall Besuche ab und kamen ihrer Fürsorgepflicht durch aktive Arbeitshilfe sowie Darlehen nach.¹⁰⁹⁰ Allerdings wurde von den Zunftmitgliedern und deren Angehörigen im Gegenzug zeitlebens untadeliges Benehmen erwartet, eine Auflage, gegen die Sophia mit ihren „abscheuliche[n] geberdten Und affter-reden“¹⁰⁹¹ mit Sicherheit verstieß.

Erst als die Krankheit bereits ein viertel Jahr andauerte, sah sich der Betreuer der lokalen Wallfahrt, Pater Bernhard Demischer¹⁰⁹², zum Eingreifen veranlasst: „Ich gabe ihrem Eheman Und dero befreunten den rath, Sie solten Zu Unsern selbst sich hilfvollen Mutter Gottes bildt mit kindlichen Vertrauen ihre Zuflucht Nehmen“¹⁰⁹³, so der Mirakelbucheintrag. Als Zisterzienser war Demischer ein Mann der Tat, weshalb sein langes Zögern überrascht. War der „graue Mönch“, der zwei Jahre zuvor als Vikar nach Kößlarn gekommen war, verärgert über das Aufsuchen der Konkurrenzwallfahrten gewesen? Gewiss war die Eindämmung von Sophias sozial deviantem Verhalten, das seinen Gottesdienst vermutlich empfindlich störte, auch in seinem Interesse.

¹⁰⁸⁹ Kloster Aldersbach sorgte für den „Unterhalt der meist defizitären Apotheke, eines Gebietskrankenhauses für den Hofmarkseinwohner – unter allen bayerischen Klöstern eine einzigartige Erscheinung“ (Dietmar Stutzer: Das Zisterzienserklöster Aldersbach und seine Grund- und Gerichtsherrschaft, in: Gemeinde Aldersbach (Hg.): 1250 Jahre Aldersbach. Aldersbach 1985, S.63).

¹⁰⁹⁰ Karl Diller: Die Geschichte des Bäckerhandwerks in Kaiserslautern 1393-1983. Kaiserslautern 1983, S.32.

¹⁰⁹¹ Pfa Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.45.

¹⁰⁹² Pater Bernhard Demischer stammte gebürtig aus Vilshofen und war von 1721 bis 1725 als Vikar in Kößlarn tätig. Im Jahr 1725 wurde er vorübergehend von Abt Theobald Grad in das Kloster Aldersbach zurückberufen. Die Ursache stellte vermutlich die Klage des Orgelmachers Franz Frosch aus Landau gegen Demischer, wegen „Aufhetzung seiner Ehwirthin, und Verursachung einer zertrennten Ehe“ (Vgl. ABP, OA, Pfa Kößlarn, I, 5) dar. Demischer warf Frosch Betrug und Nichteinhaltung des mit der Tochter des Kößlarner Marktschreibers Maria Agatha Barbara Sophie Kolb geschlossenen Ehevertrags vor. Deren Vater Andreas Kolb war Trauzeuge bei der Eheschließung von Michael und Sophie Ebenher gewesen. Als sich die Lage wieder beruhigt hatte, war Demischer in den Jahren von 1728 bis 1730 erneut seelsorgerisch in Kößlarn tätig. (Vgl. Hubert Kalhammer: Kloster Aldersbach. Passau 1994, S.2-8; Ludwig Heinrich Krick: Chronologische Reihenfolgen der Seelsorgevorstände und Benefiziaten des Bistums Passau. Passau 1911, S.168f.; Dietmar Stutzer: Das Zisterzienserklöster Aldersbach und seine Grund- und Gerichtsherrschaft, in: Gemeinde Aldersbach (Hg.): 1250 Jahre Aldersbach. Aldersbach 1985, S.47).

¹⁰⁹³ Pfa Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.45f..

4.3.5 Die Öltherapie an den goldenen Samstagen – Heilung am wirkmächtigen Höhepunkt des Wallfahrtsjahres

Vielleicht hatte Demischer auch bewusst die Zeit der drei „goldenen Samstage“ nach dem Fest des Erzengels Michael (29. September) abgewartet, da dieser Periode eine besondere Wirkmächtigkeit zugeschrieben wurde. Die goldenen Samstage wurden nach der „goldenen Messe“ benannt, die bereits seit dem 14. Jahrhundert in Teilen Deutschlands in der Zeit nach Michaeli, aber auch nach Ostern zu Ehren Marias zelebriert wurde.¹⁰⁹⁴ Hinter der Bezeichnung verbirgt sich eine besonders feierliche Messe, der „eine solche Gewalt zugeschrieben [wurde; U.R.], dass man glaubte, sie helfe in allen Nöten des Leibes und der Seele.“¹⁰⁹⁵ Insbesondere in Österreich und Südbayern bildeten die goldenen Samstage an zahlreichen Wallfahrtsorten einen der Höhepunkte des Jahres und auch in Kößlarn nahm in dieser Zeit der Zustrom der Gläubigen beträchtlich zu. Darauf verweist auch Pater Demischer, wenn er von der „Zeit der 3 goldenen Sambstag (...), die zu Kößlarn solenniter mit indulgenzen gehalten werden“¹⁰⁹⁶ berichtet.¹⁰⁹⁷ Der im Jahr 1708 von Michael Jörg nach den Entwürfen von Johann Paul Vogl angefertigte zentrale Hochaltar war unter anderem dem heiligen Michael geweiht, so dass neben der Marienwallfahrt ein zweiter Bezugspunkt zu den Feierlichkeiten entstand.¹⁰⁹⁸ Im Jahr 1723 konnte die Messfeier noch prunkvoller gestaltet werden, denn im Vorjahr hatten die Kößlerner vom Passauer Orgelbauer Ignatz Eggedacher für 512 Gulden eine neue Orgel erworben, deren Klang, von Geigern und Tenören ergänzt, durch das spätgotische Kirchenschiff schallte.¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁴ Vgl. Gregor Zinkl: Goldene Samstage, in: Bäumer, Remigius (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.4 Faith and Order bis Hannibalidis. Freiburg 1960², Sp.1041. Die nachfolgende 3. Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche (1995) enthält keinen Artikel zu den „Goldenen Samstagen“ mehr.

¹⁰⁹⁵ Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlarn. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989, S.54.

¹⁰⁹⁶ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.46.

¹⁰⁹⁷ In Kößlarn geht der älteste Beleg für die Zelebration der goldenen Samstage auf den Stiftungsbrief des Pfarrers Ägidius Kräll aus dem Jahr 1462 zurück. Papst Paul II. verlieh am 15. Oktober 1465 allen Personen, die die Kößlerner Kirche während dieser Zeit aufsuchen einen Ablass von 100 Tagen. Hierauf bezieht sich Demischer, wenn er von „Indulgenzen“ spricht. (Vgl. Josef Huber: Pfarr- und Wallfahrtskirche Kößlarn. München 1992⁴, S.2; Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlarn. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989, S.53f. sowie Gregor Zinkl: Goldene Samstage, in: Bäumer, Remigius (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.4 Faith and Order bis Hannibalidis. Freiburg 1960², Sp.1041).

¹⁰⁹⁸ In dem ornamental behandelten Auszug befindet sich ein von dem Altöttinger Maler Johann Paul Vogl geschaffenes Ovalbild des heiligen Michael. Die Schnitzfiguren stammen von Thomas Stöber aus Pfarrkirchen. (Vgl. Georg Dehio: Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Bayern II: Niederbayern. Bearbeitet von Michael Brix. München/ Berlin 1988, S.262f.).

¹⁰⁹⁹ Vgl. Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlarn. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989, S.119.

Im Zuge der Vorbereitung auf die Feierlichkeiten wurde von Demischer auch „das oel, so in dem ewigen liecht Vor dem hochwürdtigen Guett Und dem lieben Mutter Gottesbildt brinnet“¹¹⁰⁰, geweiht. Dann schritt der Vikar zur Tat: er ließ sich „das Vernunftlose Weib iedweden ermelten Sambstag nach Vollendten Gottsdienst in die Kürchen Vor das Gnadenbildt fihren“¹¹⁰¹ und begann die religiöse Therapie.

„Und nach Verrichten Gebett, machte ich mit dem oel dem Weib auf das gstärn das Zeichen des hl. Creutzes, gabe ihr auch Von disem oel auf die Zungen ain – oder anderen tropfen, Und also mit gegebenen Priesterlichen Segen liesse ich Sie nacher haus führen,“¹¹⁰² so Demischer. Der Zisterzienserpater griff damit auf ein tradiertes Repertoire an religiösen Praxen zurück, in dem unter anderem geweihtes Wasser, Brot oder Öl als kultische Heilmittel verwendet wurden. Gesegnetem Öl kam in diesem Kontext eine besondere Bedeutung zu, da es auch bei der Spendung der ex opere operato wirkenden Sakramente eingesetzt wurde. Die Anwendung von geweihtem, „heiligem“ Öl und der Glaube an dessen lustrative und apotropäische Fähigkeiten gehen bis in die Frühzeit des Christentums zurück.¹¹⁰³ Als Sakramentale wurde bevorzugt, wie von Demischer beschrieben, geweihtes Öl aus Ampeln oder Lampen verwendet, die vor Gnadenbildern oder an Heiligengräbern brannten. Diesen Ölen wurde aufgrund ihrer andauernden Präsenz am Gnadenort eine erhöhte Wertigkeit zugeschrieben, welche die erfolgte Segnung noch zusätzlich verstärkte. Als Therapeutikum galt beispielsweise geweihtes Öl vom Grab des hl. Martin, des hl. Felix von Cantalice, des hl. Franz-Xaver oder des hl. Antoninus.¹¹⁰⁴ Einträge über erfolgte Heilungen nach Anwendung von aus den Lampen der Gnadenorte entnommenen Ölen finden sich unter anderem in den Mirakelbüchern von Ranoldsberg, Wippstetten, Fridritt oder Kirchenthal/ Lofer.¹¹⁰⁵ In Kößlarn brannten, laut

¹¹⁰⁰ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.46.

¹¹⁰¹ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.46.

¹¹⁰² PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.46.

¹¹⁰³ Vgl. Zepf: Öl, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI Mauer – Pflugbröt. Berlin/ Leipzig: 1934/35, Sp.1238-1240.

¹¹⁰⁴ Sonderfälle stellen die als Öle bezeichneten wässrigen Absonderungen von den Gräbern der hl. Walburga in Eichstätt, der hl. Katharina von Siena und des hl. Nikolaus in Bari dar, die ebenfalls zu Heilzwecken verwendet wurden. (Vgl. Edmund Frieß/ Gustav Gugitz: Die Franz Xaver-Wallfahrt zu Oberburg, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie XII/ 61 (1958), S.129; Nina Gockerell: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss. München 1995, S.37; Liselotte Hansmann/ Lenz Kriss-Rettenbeck: Amulett, Magie, Talisman. Hamburg 1999, S.209; Edgar Krausen: Das heilbringende Öl des hl. Antoninus zu Landshut- Seligenthal in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S.59; Zepf: Öl, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI Mauer – Pflugbröt. Berlin/ Leipzig: 1934/35, Sp.1241).

¹¹⁰⁵ Vgl. exemplarisch: Dieter Harmening: Fränkische Mirakelbücher. (=Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28) Würzburg 1966, S.42; Gustav Gugitz: Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch. Bd. 5. Wien 1955-58, S.169; Iris Lippert: Die Marienwallfahrt Ranoldsberg und ihr Mirakelbuch, in: Das Mühlrad 43 (2001), S.41; Bartholomäus Spirkner: Das Mirakelbuch von Wippstetten, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.78.

einem Vermerk in der Kirchenrechnung des Jahre 1699, sieben Ampeln in der Nähe des Gnadenbildes.¹¹⁰⁶ Das geweihte Öl wurde nahezu universal von den Gläubigen bei Verletzungen und Krankheiten innerlich und äußerlich angewandt. Demischer nimmt in dem von ihm verfassten Mirakelbuch wiederholt Bezug auf das Öl, so lautet beispielsweise die Überschrift von Paragraph 9, in dem sich auch der Eintrag von Sophia Ebenher befindet, „Bewehrtes Cronwett-Öel wider den fallenden Siechtag“¹¹⁰⁷. Der Einsatz der Sakramentale als Therapeutikum bei Anfallsleiden war weit verbreitet, schon Celsus berichtete von Ölsalbungen bei Epileptikern.¹¹⁰⁸ Auch die bereits erwähnte Anna Halhofer wurde nach mehrmaliger Einnahme des Antoninusöls im Kloster Seligenthal von der Fraiß geheilt „und erlangte daraufhin ihre alte Gesundheit wieder“¹¹⁰⁹. Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens referiert, dass selbst Besessene mit geweihtem Öl gesalbt wurden, die von Demischer gewählte Therapieform erschien somit auch für den bei Sophia geäußerten Besessenheitsverdacht adäquat.¹¹¹⁰ Zusätzlich verstärkt wurde die Wirkung des sakramentalen Öls noch durch die Gebete und den Segen des Vikars sowie die Geste des Kreuzzeichens, dem „christlichen Schutzmittel schlechthin“¹¹¹¹. „Und Sihe was seltsames! Sophia bey Verfliessung des 3ten Sambstag yberkhomt widerumb nach Und nach der gebrauch ihres Verstandts, als wan Sie begunte Von einen tueffen schlaff oder Verwürten traumb gemachlich zu sich selbst Zukhomen“¹¹¹². Eine ähnliche Vorgehensweise führte in Landshut auch bei dem zwanzigjährigen Urban Grueber zum Erfolg, der nachdem „ihm das hl. Öl im Zeichen des Kreuzes auf das Haupt geträufelt“ worden war, nach 14 Tagen wieder „zu seinem fröhlichen Verstand“ kam.¹¹¹³

¹¹⁰⁶ Vgl. Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlarn und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S. 37.

¹¹⁰⁷ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.83.

¹¹⁰⁸ Zepf: Öl, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI Mauer – Pflugbröt. Berlin/ Leipzig: 1934/35, Sp.1241.

¹¹⁰⁹ Zit. nach: Edgar Krausen: Das heilbringende Öl des hl. Antoninus zu Landshut- Seligenthal in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S.60.

¹¹¹⁰ Vgl. Zepf: Öl, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI Mauer – Pflugbröt. Berlin/ Leipzig: 1934/35, Sp.1241.

¹¹¹¹ Nina Gockerell: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss. München 1995, S.29.

¹¹¹² PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.46.

¹¹¹³ Zit. nach: Edgar Krausen: Das heilbringende Öl des hl. Antoninus zu Landshut- Seligenthal in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S.60.

4.3.6 „Repräsentantin der Gnade“ – Das Leben nach der Heilung

Pater Bernhard Demischer schließt seinen Bericht mit den Worten: „Verrichtet bis noch heutigen tag ohne solichen anstos ihre Vorige Haußwürthschafft mit göttlichen Segen.“¹¹¹⁴ Aus diesen Worten geht erneut die hohe Bedeutung der Arbeitskraft im gesellschaftlichen System des 18. Jahrhunderts hervor. Die Schwere von Sophias Krankheit wird durch den Therapiezeitpunkt noch unterstrichen, denn diese erstreckte sich über einen der beiden großen Kößlerner Jahrmärkte am Sonntag nach Dionysius, einen Tag nach dem zweiten goldenen Samstag. Zu dieser Jahreszeit wurde in der Bäckerei jede verfügbare Hand gebraucht, um dem durch die Wallfahrer gesteigerten Bedarf an Backwaren gerecht zu werden.

Die miraculöse Heilung der Bäckersfrau machte im Markt und unter den Wallfahrern sicherlich schnell die Runde, denn selbst im Wallfahrtsort Kößlarn waren „Wunderheilungen“ nicht an der Tagesordnung. Die Rekonvaleszenz von Sophia Ebenher war das einzige aufgezeichnete Mirakel des Jahres 1723. In den nächsten Wochen erfolgte vermutlich ein vermehrter Zustrom der Kunden zur Bäckerei der Ebenhers, da die Wallfahrer die „Repräsentantin der Gnade“ persönlich kennenlernen wollten. Sophia wurde zum lebenden Beweis für die potenzielle Möglichkeit einer Gebetserhörung und damit zur Hoffnungsträgerin der Gläubigen. Ihre durch die Krankheit beschädigte Identität war durch den göttlichen Gnadenerweis wieder hergestellt worden, so dass kein soziales Stigma zurückblieb. Nach einiger Zeit verlief das Leben der Bäckerin wieder in seinen gewohnten Bahnen und es wurde still um Sophia Ebenher. Am 6. Oktober des Jahres 1730 traf die Frau erneut ein schwerer Schicksalsschlag, als ihr Mann Michael im Alter von 59 Jahren an einem Fieberinfekt verstarb.¹¹¹⁵ Die meisten ihrer Kinder hatten den Markt Kößlarn zu diesem Zeitpunkt bereits verlassen. Nur ihre Tochter Clara, der Sohn Georg und die jüngste Tochter Sophia lebten noch bei der Mutter. Die beiden Töchter heirateten in den folgenden Jahren Kößlerner Bürgersöhne: Sophia am 9. März 1732 Andreas Weis und Clara am 20. Oktober 1736 Johannes Rieger.¹¹¹⁶ Sophia selbst heiratete nach Michaels Tod nicht erneut. Die Bäckersfrau verstarb am

¹¹¹⁴ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.46.

¹¹¹⁵ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd.17, S.79.

¹¹¹⁶ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd.12, S.361 und S.389f..

10. Juli des Jahres 1741 im Alter von 67 Jahren und wurde in Kößlarn begraben.¹¹¹⁷ Die schweren Heimsuchungen, die der Markt Kößlarn im Zuge des Österreichischen Erbfolgekrieges in den folgenden Jahren durch die plündernden Panduren und Kroaten erdulden musste, erlebte Sophia nicht mehr.¹¹¹⁸ Ebenso wenig wie die Hochzeit ihres Sohnes Georg mit der Bäckerstochter Maria Theresia Neumayr am 19. November 1743 – Sophia Ebenher hatte die Bühne der Geschichte zu diesem Zeitpunkt bereits verlassen.¹¹¹⁹

4.3.7 Der handschriftliche Mirakelbucheintrag findet Aufnahme in den „Marianischen Wacholder“ (Passau, 1764)

Den letzten großen Höhepunkt der Kößlarn Wallfahrt bildete die 400 – Jahrfeier der Wallfahrt im Jahr 1764. Während der Konkurstage vom 2. bis zum 9. September besuchten über 20000 Personen Markt und Kirche.¹¹²⁰ Zu diesem festlichen Anlaß wurden von den Aldersbacher Zisterziensern die Mirakel der Wallfahrt in Passau in Druck gegeben. Der Titel des gedruckten Mirakelbuchs lautete: „Marianischer Wacholder, das ist: Beschreibung der Uralt= und berühmten Wahlfahrt bey der unter einer Cronnwethstaude vor 400 Jahren gefundenen, und bis anjetzo wunderthätigen Unser Lieben Frauen Bildnuß in dem Unterlands Bayn Rentamt Landshut gelegenen Markt Keßlarn. Zusammen getragen von einem allda zur pfaerrlichen Seelsorg verordneten Cisterzer Ordens= Priester aus dem uralten Stift und Closter Alderspach. Passau 1764“. Verfasser des Marianischen Wacholders war vermutlich der aus Eggersberg stammende und in den Jahren von 1760 bis 1766 als Vikar in Kößlarn tätige Pater Alan Priflinger.¹¹²¹ Struktur und Idee für das Mirakelbuch stammen jedoch von Pater Bernhard Demischer, der im handschriftlichen Mirakelbuch der Kößlarn Wallfahrt bereits ein Manuskript für ein gedrucktes

¹¹¹⁷ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd.17, S.122.

¹¹¹⁸ Kößlarn wurde im Jahr 1743 zehnmal ausgeplündert und auch die Kirche blieb nicht verschont. Die Wallfahrt kam in dieser Zeit nahezu völlig zum Erliegen. Im Jahr 1745 wurde den Kößlarnern Bürgern aufgrund der erlittenen Kriegsschäden sogar ein Steuernachlass in Höhe von 420 Gulden vom Rentamt Landshut eingeräumt. (Vgl. hierzu Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlarn und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S. 38; Josef Huber: Pfarr- und Wallfahrtskirche Kößlarn. München 1992⁴, S.5; Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlarn. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989, S.125).

¹¹¹⁹ Vgl. ABP Matr. Kößlarn Bd.12, S.412.

¹¹²⁰ Vgl. Josef Hofbauer: Markt Kößlarn 1483. Markt. Wallfahrt. Siedlungsanfänge. Kößlarn 1985, S.13.

¹¹²¹ Vgl. Ludwig Heinrich Krick: Chronologische Reihenfolgen der Seelsorgevorstände und Benefiziaten des Bistums Passau. Passau 1911, S.169.

Mirakelbuch ausgearbeitet hatte.¹¹²² Der Pater hatte 71 Mirakel aus den Jahren von 1656 bis 1723 in 15 Paragraphen zusammengestellt, wobei jedes Kapitel aus einer Darstellung des Krankheitsbildes, mehreren Mirakeln sowie einer „Sittlichen Lehre“ bestand. Demischers Entwurf wurde vom Verfasser des Marianischen Wacholders zu großen Teilen übernommen, allerdings erweiterte er die Zahl der Mirakel auf 200, passte die Sprache dem Zeitgeschmack an und eliminierte Dialektausdrücke sowie einige Verweise auf „abergläubische“ Praktiken aus dem Skript.¹¹²³

Der Marianische Wacholder stellt, laut Böck, den Versuch dar, ein Mirakelbuch in Form einer „geistlichen Hausapotheke“ zu gestalten.¹¹²⁴ Neben dem legendären Fundort des Kößlarner Gnadenbildes unter einem Wacholderstrauch verweist dies auch auf die große Bedeutung des Wacholders in der medialen Laienkultur.¹¹²⁵ Das einzige bekannte erhaltene Exemplar des „Marianischen Wacholders“ befindet sich in einer fixierten Vitrine im Kößlarner Kirchenmuseum und war einer detaillierten Analyse nicht zugänglich. Aus der Sekundärliteratur geht jedoch hervor, dass die als miraculös betrachtete Heilung von Sophia Ebenher von der Frais ohne nennenswerte Änderungen an Demischers Manuskript in das gedruckte Mirakelbuch aufgenommen worden war.¹¹²⁶ 23 Jahre nach ihrem Tod wurde der Bäckerin auf diesem Weg weitaus größere öffentliche Aufmerksamkeit zu teil als zu ihren Lebzeiten.

Der nächste Fall spielte sich nur wenige Jahre nach der Krankheitsepisode von Sophia Ebenher in Oberbayern ab. Als alle lokalen Heilungsversuche bei der erkrankten Catharina Öller fehlschlagen, wurde mit Pürten eine weitere Spezialwallfahrt für psychische Erkrankungen in Altbayern aufgesucht und eine Sonderform der religiösen Therapie an der Seilerstochter durchgeführt. Diese Geschehnisse stehen im Zentrum des folgenden Kapitels. Zu einem späteren

¹¹²² Vgl. PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.39-107.

¹¹²³ Für genauere Ausführungen siehe die Arbeiten von Böck und Kaiser. (Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlarn und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, bes. S. 38-42 und Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlarn. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989, bes. S.164-168.

¹¹²⁴ Vgl. Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlarn und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S. 40.

¹¹²⁵ Vgl. hierzu exemplarisch Hansmann/ Kriss-Rettenbeck: „Die Haselnuß (...) bildet mit Holunder und Wacholder ein weiteres Dreigestirn ungewöhnlicher magischer und volksmedizinischer Bedeutung.“ (Liselotte Hansmann/ Lenz Kriss-Rettenbeck: Amulett, Magie, Talisman. Hamburg 1999, S.91).

¹¹²⁶ Vgl. Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlarn und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S. 42 und Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlarn. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989, bes. S.167.

Zeitpunkt wird Kößlarn in Verbindung mit der Heilung des Besessenen Dionysius Reindl allerdings erneut in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken.

4.4 „Zue Unser lieben frauen und der heiligen Jungfrau alter, auf Ihr heilliges buch gebracht auf pirsten“ – Catharina Öller verlor den Verstand (1728)

In der Pfarr- und Wallfahrtskirche „Maria Speciosa ad portam“ befindet sich der Ausgangspunkt für die Rekonstruktion des nächsten Lebensbildes: eine Votivtafel aus dem Jahr 1728, welche die Heilung der Seilertochter Catharina Öller bezeugt. Der unter dem Bild befindliche Text lautet:

„Thomas Hueber des Raths burger und sailler in Erding hatte eine Stief dochter/ Chatharina Öllerin, ist 15 Wochen völlig von Ihrem Verstand gewest, haben/ vill weltliche und gaistliche Mittel angefangen aber nichts geholfen als dan hat/ Ehr sie Zue Unser lieben frauen und der heiligen Jungfrau alter, auf Ihr/ heilliges buch gebracht auf pirsten ist von stund zu stund beser worden, gott/ und unser lieben frauen und der hailligen Jungfrau Alter sey ebiges lob/ und danch gesagt/ 1728.“

Wer Catharina Öller und ihr Stiefvater Thomas Hueber waren, wie es zu der Wallfahrt von Erding ins vierzig Kilometer entfernte Pürten kam und wie die dort an der jungen Frau vorgenommene Therapie vonstatten ging, wird in diesem Kapitel im Detail rekonstruiert.

4.4.1 Die Vita der Seilertochter Catharina Öller aus Erding

Catharina Öllers Heimatstadt Erding liegt in Oberbayern auf halbem Weg zwischen München und Landshut. Die nächstgelegene Stadt war im 18. Jahrhundert das zwanzig Kilometer entfernte Hochstift Freising, in dessen Diözesangebiet die Stadt fiel. Anton Wilhelm Ertl beschrieb Erding im Chur-Bayerischen Atlas um 1700 als „Ein Stadt in Unter=Bayern/ Bißthum Freising/ und Rent=Amt Landshut/ liegt an der Sempt/ so Fischreich ist/ hat einen überaus fruchtbaren Traid=Boden/ also daß in gantz Unter=Bayern kein schönens Korn zu wachsen pfllegt. (...) Ubrigens ist allhier eine grosse Ebene rings umbher/ wird auch schönes Brodt verkaufft/ und ist ein

nahrhaftes Ort/ welches eine feine Burgerschaft begreift.“¹¹²⁷ Erding wurde bereits im Jahr 1228 durch Herzog Ludwig den Kelheimer zur Stadt erhoben.¹¹²⁸ Das Stadtrecht sicherte Bürgern, wie Thomas Hueber, die Freiheit der Person und den Schutz ihres Eigentums und gestattete durch die Möglichkeit der Mitwirkung im Stadtrat einen hohen Grad an Selbstbestimmung. Erding war eine befestigte Stadt und wurde von einer dicken Mauer mit Wehgang und einem künstlichen Wassergraben umschlossen.¹¹²⁹ Eine natürliche Barriere erzeugten zudem die Flüsse Sempt und Fehlbach, die die Stadt umströmten und dadurch einen zweiten Wasserring bildeten. Zur Lebenszeit von Catharina Öller war Erding eine prosperierende Stadt mit wöchentlichem Markt und Gericht, einer florierenden Exportwirtschaft durch die Lodenherstellung sowie regem Zuzug aus dem Umland. Die Erdinger Schranne, die zweitgrößte Kornschranne Bayerns, half der Bevölkerung durch ihr Vorkaufsrecht auf das Getreide, Krisenzeiten besser als andere Städte zu überstehen.



Abbildung 10: Stadtansicht von Erding zu Beginn des 18. Jahrhunderts.

Quelle: Michael Wening: Historico-Topographica Descriptio. Das ist: Beschreibung, deß Churfürsten- und Hertzogthums Ober- und Nidern Bayrn. Dritter Theil: Das Renntamt Landshuet. München 1723. Digitale Sammlung der Bayerischen Staatsbibliothek München.

¹¹²⁷ Anton Wilhelm Ertl: Chur=Bayerischen ATLANTIS Erster Theil: Eine Grundrichtige/ Historische Beschreibung/ und mit dreyen Land=Karten (...). Nürnberg 1703, S.63f..

¹¹²⁸ Friedrich Herbig: Kurze Chronik der Stadt Erding. Erding 1926², S.17.

¹¹²⁹ Der „faule und moosigte Wassergraben, der die Stadt Erding einschließt“, wurde erst ab dem Jahr 1799, auf Befehl der Regierung, trockengelegt und in Gärten umgestaltet. (Vgl. Hans Dachs/ Karl Dachs: Erding. Das Werden einer Stadt. Erding 1961, S.22).

Um das Jahr 1700 wohnten 160 Bürger mit Hausbesitz in Erding sowie 130 Inwohner, wobei lediglich die Familienvorstände und nicht die übrigen Familienmitglieder registriert wurden.¹¹³⁰ Zu der Gruppe der „Bürger mit Hausbesitz“ zählte auch Catharinas Vater. Bei Familie Öller handelte es sich um sogenannte „Neustadtler“¹¹³¹, das heißt sie bewohnten ein Anwesen in der nicht ummauerten Haager Vorstadt, die im Zuge der ersten Stadterweiterung im Jahr 1347 entstanden war. Die Haager Vorstadt befand sich jenseits des Wassergrabens im Süden der Stadt und wurde von der Sempt umflossen. Der Weg in die Stadt führte durch das Haager Tor.¹¹³² Familie Öller bewohnte seit dem Jahr 1702 ein Haus mit Scheuer und großem Garten in der Haager Straße Nummer 12 (alte Nummer 245a).¹¹³³ Im Briefprotokoll aus dem Jahr 1716 wurden neben der „Vorhandtne[n] Behausung Vorm Neustötter Thor“ auch „Hoffstatt, Stadl und Gärttl“ angeführt.¹¹³⁴ Laut dem Herdstättenverzeichnis der Stadt Erding aus dem Jahr 1729 handelte es sich bei dem Wohngebäude um ein eingädiges Haus mit einer Feuerstelle.¹¹³⁵ Die Wahl der Wohnlage war durch den Beruf von Catharinas Vater bedingt, da Andreas Öller als Seiler eine bis zu 50m lange Seilbahn benötigte. Aufgrund dieser spezifischen Raumanforderungen befanden sich die Seileranwesen in allen mittelalterlichen Städten in der Nähe der Stadtmauer, im Erdinger Fall sogar gänzlich außerhalb der ummauerten Innenstadt.¹¹³⁶

Der Seiler Andreas Öller aus Steinhöring war in den 1680er Jahren nach Erding gekommen und hatte im Alter von 27 Jahren am 20. Oktober 1687 die zwei Jahre

¹¹³⁰ Hans Dachs/ Karl Dachs: Erding. Das Werden einer Stadt. Erding 1961, S.26f..

¹¹³¹ Die Bewohner der Haager Vorstadt wurden von denen der inneren Stadt die „Neustadtler“ genannt. (Vgl. Hans Dachs/ Karl Dachs: Erding. Das Werden einer Stadt. Erding 1961, S.26).

¹¹³² Das Haager Tor wurde auch als Neustädter-Tor oder Schergen-Tor bezeichnet. Es wurde im Jahr 1906 niedergedrückt. Auf den historischen Abbildungen, wie etwa dem Kupferstich von Michael Wening, wird das Haager Tor mit einem mit Strebepeilern und Brückenkopf bewehrten Turm dargestellt. (Vgl. Hans Dachs/ Karl Dachs: Erding. Das Werden einer Stadt. Erding 1961, S.22; Friedrich Herbig: Kurze Chronik der Stadt Erding. Erding 1926², o.S.).

¹¹³³ Das Gebäude wurde im 17. Jahrhundert als Wirtshaus genutzt. Karl Thomas, genannt Neuwirt, hatte im Jahr 1636 das Gastrecht bekommen. Ab 1685 war der Wirt Friedrich Pfanzelt der Eigentümer, gefolgt von dem Färber Balthasar Stürzer (ab 1695), der das Haus schließlich im Jahr 1702 für 600 Gulden an Andreas Öller verkaufte. (Vgl. Erdinger Häuserchronik. Original-Kopie von 1830. Handschriftliches Manuskript, S.71f.; Friedrich Herbig: Häuserchronik der Stadt Erding. Erding 1929. Handschriftliches Manuskript, S.83).

¹¹³⁴ S. StAL Stadt Erding P 36, fol. 36'.

¹¹³⁵ S. HStAM GL Fasz. 1002, Herdstättenverzeichnis der Stadt Erding 1729, fol. 16.

¹¹³⁶ Vgl. Heinz-Peter Mielke: Seiler und Reepschläger, in: Reith, Reinhold (Hg.): Lexikon des alten Handwerks. Vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert. München 1990, S.196.

jüngere Erdinger Bürgerstochter Maria geheiratet.¹¹³⁷ Erst fast fünf Jahre nach der Hochzeit kam ihre Tochter Sophia zur Welt, die am 27. Juni 1692 getauft wurde.¹¹³⁸ Das Mädchen sollte das einzige Kind des Paares bleiben, weitere Taufen oder Kinderbegräbnisse wurden nicht in den Kirchenbüchern verzeichnet. Maria Öller verstarb am 4. April 1708 im Alter von 46 Jahren.¹¹³⁹ Andreas Öller war zu diesem Zeitpunkt 48 Jahre alt und durchaus eine gute Partie: Er war ein angesehener Bürger, verfügte über ein gewisses Vermögen und brachte lediglich eine Tochter mit in die Ehe. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts waren wirtschaftliche Sicherheit und soziales Prestige für das Zustandekommen einer Ehe mindestens ebenso bedeutsam wie persönliche Zuneigung.¹¹⁴⁰ So kam es, dass Andreas Öller bereits am 21. Mai 1708 erneut vor den Traualtar schritt. Die Braut war Maria Catharina Kiefferl, die jüngste Tochter des Gerichtsboten Johannes Kiefferl, die nur ein Jahr älter war als Sophia Öller.¹¹⁴¹ Als Andreas Öller mit seiner Familie im Jahr 1702 das Haus Nummer 245a bezogen hatte, war Maria Catharina elf Jahre alt gewesen. Das Mädchen wuchs nur eine Straße entfernt von Familie Öller auf und war vermutlich mit Andreas' Tochter Sophia befreundet – gekannt haben sich die beiden mit Sicherheit. Vielleicht ging Maria Catharina sogar im Öllerschen Haus ein und aus.

¹¹³⁷ Andreas Öller wurde 1660 als ehelicher Sohn von Caspar und Anna Öller geboren. Anstelle von Öller taucht in allen Dokumenten gelegentlich auch „Iller“ als Nachname auf. Aufgrund der Namensschreibung auf der Votivtafel wird jedoch an Öller als Nachnamen festgehalten. (Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 21, S.138 und AEM Matr. Erding Bd. 29, S.381 und 452)

¹¹³⁸ S. AEM Matr. Erding Bd. 8, S.165.

¹¹³⁹ S. AEM Matr. Erding Bd. 29, S.381.

¹¹⁴⁰ Siehe hierzu auch: Peter Schmidtbauer: Sozialstrukturen Oberösterreichs um 1700, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.263.

¹¹⁴¹ Maria Catharina Kiefferl, oder auch Kieffler/ Kieffel/ Kiefferl/ Kiepfel/ Kiffilin, wurde am 29. Oktober 1691 getauft. Als sie den 32 Jahre älteren Witwer Andreas Öller heiratete, war sie erst 16 Jahre alt. Ihr Vater Johannes Kiefferl war bereits vor der Ehe mit Maria Catharinas Mutter verheiratet gewesen. Aus der Verbindung mit seiner ersten Frau Anna stammte eine gleichnamige Tochter, die am 15.01.1682 getauft worden war. Nach dem Tod von Anna im Alter von 25 Jahren am 07.05.1684 (Begräbnis 09.05.1684) heiratete Johannes Kiefferl am 21.08.1684 die neunundzwanzigjährige Maria Klostermayer. Aus der Ehe entstanden fünf Kinder: Maria Elisabetha (31.05.1685), Franciscus Josephus (02.08.1686), Maria Euphrosina (01.08.1687), Franciscus Antonius (05.06.1689) und Maria Catharina (29.10.1691). Maria Catharinas Mutter starb vermutlich im Kindbett, da sie nur wenige Tage nach deren Geburt am 04.11.1691 begraben wurde. Auch ihre Halbschwester (†07.12.1688) sowie die beiden ältesten Geschwister (†09.11.1687 und 01.10.1686) lernte Maria Catharina nie kennen, da sie bereits vor ihrer Geburt verstarben. Kurz nach der Mutter wurde auch Maria Kiefferls Tochter aus erster Ehe am 10.11.1691 begraben. Johannes Kiefferl musste noch eine dritte Ehe eingegangen sein, die das Heiratsbuch verschweigt. Eventuell kam Maria Catharinas Stiefmutter von auswärts und die Trauung wurde in der Heimatpfarrei der Braut vorgenommen. Die dritte Frau des Gerichtsboten hieß vermutlich ebenfalls Maria, da am 19.06.1697 eine Ana Maria, als deren Eltern Joan und Maria Kiepfel genannt werden, begraben wurde. Maria Catharinas Vater starb im Jahr 1703 und wurde am 12. Oktober begraben. Noch im selben Jahr heiratete seine Witwe den Gerichtsboten Paul Untz. Die Familie Kiefferl lebte seit dem Jahr 1688 in einem Haus in der Pferdeschwemmgasse Nr. 1 (alte Nummer 251), das Johannes Kiefferl am 08.11.1688 für 300 Gulden vom Landshuter Brauer Franz Prunner gekauft hatte. Im Jahr 1703 ging das Anwesen durch die Eheschließung mit Maria Kiefferl in das Eigentum von Paul Untz über.

(Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 8, S.62, S.95, S.105, S.114, S.132, S.157; AEM Matr. Erding Bd. 21, S.57, S.288; AEM Matr. Erding Bd. 29, S.89, S.109, S.121, S.129, S.159, S.160, S.235, S.311; Erdinger Häuserchronik. Original-Kopie von 1830. Handschriftliches Manuskript, S.75; Friedrich Herbig: Häuserchronik der Stadt Erding. Erding 1929. Handschriftliches Manuskript, S.169).



Abbildung 11: Der Stadtplan von Erding aus dem Jahr 1811. Familie Öller bewohnte das Haus Nr. 245a (rotes Kreuz). Maria Catharina Kiefferl ist in Haus Nr. 251 (blaues Kreuz) aufgewachsen. Quelle: eigene Abbildung.

Ein Grund für die ungewöhnlich frühe Eheschließung könnte darin bestanden haben, dass bereits beide Elternteile des Mädchens verstorben waren und sie bei Personen lebte, zu denen im Prinzip keine verwandtschaftliche Beziehung bestand. Resultat der Ehe war die Geburt einer Tochter im Jahr 1709, die am 17. September auf den Namen Maria Catharina getauft wurde.¹¹⁴² Damit beginnt die Lebensgeschichte von

¹¹⁴² Für den Taufeintrag von Catharina vgl. AEM Matr. Erding Bd. 8, S.390. Insgesamt wurden im Jahr 1709 81 Kinder in Erding getauft: 41 Jungen und 40 Mädchen. (Vgl. Lorenz Westenrieder: Beyträge zur vaterländischen Historie, Geographie, Statistik und Landwirthschaft, samt einer Übersicht der Schönen Literatur. Zweyter Band. München 1789, S.431).

Catharina Öller, für die neunzehn Jahre später die Votivtafel in der Pürtener Kirche angefertigt wurde.¹¹⁴³

Catharinas Kindheit spielte sich in dem eingeschossigen Haus mit dem weitläufigen Grundstück, das von Sempt und Fehlbach umflossen wurde, ab. Als Seiler arbeitete Andreas Öller primär auf der Spinnbahn im Garten, wo er den gehechelten Hanf zu Fäden versponnen hat.¹¹⁴⁴ Das Mädchen hat seinem Vater sicher oft zugesehen, wie er rückwärts die Seilbahn abging und, am Ende angekommen, die fertigen Fäden auf den seitlich angebrachten Rechen ablegte, bevor sie später zu Seilen geschlagen wurden.¹¹⁴⁵



Abbildung 12: „Der Seiler“ aus dem Ständebuch von Christoph Weigel (1698).
Quelle: Christoph Weigel: Der gemein-nützlichen Haupt-Stände von denen Regenten und ihren so in Friedens- als Kriegs-Zeiten zugeordneten Bedienten an, biß auf alle Künstler und Handwercker (...) Regensburg 1698.

¹¹⁴³ Dass das Mädchen auf den Namen Maria Catharina getauft wurde, sie aber auf der Votivtafel nur als Catharina bezeichnet wird, ist nicht ungewöhnlich. Beispielsweise merkt Gundacker diesbezüglich an: „Oft wurde nur einer von mehreren Vornamen angegeben. Ein ‚Michl‘ konnte also durchaus als ‚Johann Michael‘ getauft worden sein.“ (Felix Gundacker: Ahnenforschung- so wird's gemacht, in: Gundacker, Felix/ Wallauch, Norbert: Ahnenforschung für Einsteiger. Wien 2006, S.111) Auch Drese betont: „auf die eingetragenen Vornamen und deren Reihenfolge sowie besonders auf die Rufnamen ist nicht immer Verlass.“ (Volkmar Drese: Kirchenbücher. Historischer Abriss und Benutzungshinweise, in: Ribbe, Wolfgang/ Henning, Eckart (Hg.): Taschenbuch für Familiengeschichtsforschung. Neustadt an der Aisch 1995¹¹, S.115).

¹¹⁴⁴ Dass Andreas Öller mit Hanf gearbeitet hat wird durch das Erbschaftsprotokoll nach seinem Tod bestätigt, indem von „Werchzeug, Lein: und Leinöhl aufgearbeith und Ungearbeith Hanff“ die Rede ist. (StAL Stadt Erding P 36, fol. 37) Auch Paul von Stetten nennt Hanf als Rohstoff, der von den Seilern weiterverarbeitet wird. (Vgl. Paul von Stetten: Der Mensch in seinen verschiedenen Lagen und Ständen für die Jugend geschildert. Neudruck der Ausgabe Augsburg 1779. Herausgegeben und erläutert von Helmut Gier. Nördlingen 1998, Sp.60).

¹¹⁴⁵ Zur Arbeitsweise der Seiler siehe exemplarisch: Heinz-Peter Mielke: Seiler und Reepschläger, in: Reith, Reinhold (Hg.): Lexikon des alten Handwerks. Vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert. München 1990, S.193-199; Hermann Josef Stenkamp: Töpfer, Seiler, Wannenmacher. Bilder und Berichte zum alten Handwerk. Münster-Hiltrup 2000, S.100-103; Paul von Stetten: Der Mensch in seinen verschiedenen Lagen und Ständen für die Jugend geschildert. Neudruck der Ausgabe Augsburg 1779. Herausgegeben und erläutert von Helmut Gier. Nördlingen 1998, Sp.60.

Das wichtigste Handwerksgerät des Seilers war das aus zwei Rädern bestehende „Seilerrad“, zu dessen Gebrauch ein Gehilfe notwendig war. Die Bedienung des Rades, ohne das nur grobe und kurze Fäden produziert werden konnten, war Aufgabe des Lehrlings, jedoch waren auch Tagelöhner als Raddreher zugelassen.¹¹⁴⁶ Noch in der Dachsbergischen Volksbeschreibung von 1771 wird das Seilerhandwerk als eines der Gewerbe aufgeführt, in denen die Zahl der Gesellen die Hälfte der Meisterzahl überstieg.¹¹⁴⁷ Da bezüglich der Arbeitsabläufe der Seiler im 18. Jahrhundert keine wesentlichen handwerklichen Neuerungen auftraten, sind diese Angaben auf die erste Jahrhunderthälfte übertragbar. Vermutlich lebte also, während Catharina aufwuchs, immer wieder ein Lehrling oder Geselle mit der Familie zusammen in dem großen Haus. Auch wenn keine Pläne erhalten sind, ist anzunehmen, dass sich die Stube des ehemaligen Gasthauses zur Straße hin orientierte. Durch die Stubenfenster des Eckhauses hatte das Mädchen einen guten Blick auf die Bauern und Händler, die bis von Markt Schwaben oder Haag auf diesem Weg in die Stadt kamen. Ihr Ziel war die Erdinger Getreideschranne mit dem Markt, auf dem auch Catharinas Mutter die Erzeugnisse ihres Mannes verkaufte. Als Seiler konnte Andreas Öller Leinen und Seile bis 200m Länge, Seile für Auf- und Flaschenzüge sowie Kirchenglockenseile herstellen.¹¹⁴⁸ Stärker nachgefragt wurden jedoch auf dem lokalen Markt sicherlich kürzeres und dünneres Flechtwerk für Landwirtschaft, Fischerei und Haushaltsbedarf, beispielsweise Pflugleinen, Halfterstricke, Kuhstricke, Fischernetze, Wäscheleinen und Bindfäden. Zusätzlich zu dieser Verdienstquelle bauten die Handwerkerfamilien in ihren Gärten Gemüse an und hielten Kleinvieh wie Hühner, Enten, Schweine oder Schafe.¹¹⁴⁹

Als Handwerkertochter gehörte zu Catharinas Qualifikationsprofil auch der Umgang mit Geld, da in der Regel die Meisterinnen für den Warenverkauf zuständig

¹¹⁴⁶ Vgl. Heinz-Peter Mielke: Seiler und Reepschläger, in: Reith, Reinhold (Hg.): Lexikon des alten Handwerks. Vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert. München 1990, S.194f.

¹¹⁴⁷ Johann Nepomuk Freiherr von Dachsberg (1733-1798) führte in den Jahren von 1771-1781 eine umfangreiche Volkszählung in Bayern durch, in deren Rahmen auch Strukturdaten der handwerklichen Betriebe erfasst wurden. Für Angaben über das Seilerhandwerk siehe: Carl von Tyszka: Handwerk und Handwerker in Bayern im 18. Jahrhundert. Eine wirtschaftsgeschichtliche Studie über die bayerische Gewerbeverfassung im 18. Jahrhundert. München 1907, S.29.

¹¹⁴⁸ Vgl. Hermann Josef Stenkamp: Töpfer, Seiler, Wannenmacher. Bilder und Berichte zum alten Handwerk. Münster-Hiltrup 2000, S.100.

¹¹⁴⁹ Vgl. Karl Diller: Die Geschichte des Bäckerhandwerks in Kaiserslautern 1393-1983. Kaiserslautern 1983, S.44; Richard van Dülmen: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd.1: Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert. München 1990, S.61.

waren.¹¹⁵⁰ Aus diesem Grund wurde das Mädchen von den Eltern in eine der „Winkelschulen“ geschickt und besaß zumindest Grundfertigkeiten im Lesen, Schreiben und Rechnen.¹¹⁵¹ Catharinas ältere Halbschwester Sophia heiratete am 18. November 1715 den Seiler Anton Kalteis und verließ den elterlichen Haushalt.¹¹⁵² Doch dies war nur die erste Veränderung im Leben des Mädchens – das darauffolgende Jahr 1716 sollte zu einem schicksalhaften Jahr für Catharina Öller werden. Eine lokale Sensation war der Erdinger Hexenprozess, der damit begann, dass am 4. Januar 1716 der Messner und Schlossgärtner von Zeilhofen, Johann Entgruber, festgenommen und der Zauberei angeklagt wurde.¹¹⁵³ Über neun Monate befand sich der „Zauberer“ in dem Erdinger Gefängnisturm in der Nähe des Haager Tores und damit im unmittelbaren Nahbereich der sechsjährigen Catharina. Erst am 12. Oktober sprachen Bürgermeister und Rat als Richter und Urteilssprecher der Malefizschranke zu Erding das Todesurteil aus. Johann Entgruber sollte „an dem Scheiterhaufen an einer Säul erdrosselt und folgend dessen toter Körper zu Staub und Aschen verbrannt werden“¹¹⁵⁴, so lautete der Rechtsspruch. Andreas Öller hat diesen Urteilspruch nicht mehr erlebt – er verstarb im Alter von 56 Jahren und wurde am 06. Juni 1716 begraben.¹¹⁵⁵ Catharinas Vater war als Zunftmeister der Seiler ein einflussreicher Mann.¹¹⁵⁶ Es zählte zur Pflicht seiner Zunftgenossen, an seiner Beerdigung teilzunehmen und die Träger des Sarges, der mit einem der Zunft gehörenden Bahrtuch geschmückt und mit den Zunftinsignien belegt war, zu

¹¹⁵⁰ Zur Rolle der Frau im Handwerk siehe: Heide Wunder: „Er ist die Sonn', sie ist der Mond“: Frauen in der Frühen Neuzeit. München 1992, S.124.

¹¹⁵¹ Im Zuge der Erbschaftsregelung nach Andreas Öllers Tod wird Catharinas Mutter sogar ausdrücklich verpflichtet ihre Tochter „in die Schuell“ zu schicken. (StAL Stadt Erding P 36, fol. 37') Dass in Erding ein umfangreiches Schulsystem etabliert war, belegt auch der Einsatz von vier „Schuell Commihary“ für jedes der vier Stadtviertel. (Vgl. z.B. Stadt Erding A I Ratsprotokoll 1728, fol. 39')

¹¹⁵² Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 21, S.313.

¹¹⁵³ Für Einzelheiten über den Erdinger Hexenprozess des Jahres 1716 siehe: o.V.: Ein Hexenprozess in Erding, in: Organisationskomitee 750 Jahre Stadt Erding (Hg.): Stadt Erding. Erding 1980², S.94-95. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf diesen Artikel.

¹¹⁵⁴ O.V.: Ein Hexenprozess in Erding, in: Organisationskomitee 750 Jahre Stadt Erding (Hg.): Stadt Erding. Erding 1980², S.95.

¹¹⁵⁵ Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 29, S.452

¹¹⁵⁶ Die Erdinger Seilerzunft bekam im Jahr 1582 von Herzog Wilhelm V. einen eigenen Zunftbrief ausgestellt. (Vgl. Hans Dachs/ Karl Dachs: Erding. Das Werden einer Stadt. Erding 1961, S.47). Als „verordnete[r] Zunftmaister“ wird Andreas Öller noch kurz vor seinem Tod am 28. März 1716 in den Briefprotokollen, bei der Ausstellung eines „Lehrbriefs“ für Simon Zötl, bezeichnet. (StAL Stadt Erding P 36, fol. 18) Lorenz Westenrieder nennt im Jahr 1789 noch drei Seiler in Erding. (Lorenz Westenrieder: Beyträge zur vaterländischen Historie, Geographie, Statistik und Landwirthschaft, samt einer Übersicht der Schönen Literatur. Zweyter Band. München 1789, S.429) Vermutlich war die Zahl der Seilermeister in Erding auch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts konstant auf drei begrenzt. Im Jahr 1716 lassen sich Andreas Öller, Anton Kalteis und Sebastian Grill als Meister nachweisen und in der Herdstättenbeschreibung von 1729 werden Sebastian Grill, Thomas Hueber und Anton Kalteis als Seiler aufgeführt (Vgl. StAL Stadt Erding P 36, fol.8', 18, 36 und HStAM GL Fasz. 1002, fol.2, 16, 16').

stellen.¹¹⁵⁷ Nach der Bestattung trafen sich alle Zunftmitglieder zu einem Trunk in der Zunftstube, für den Andreas Öllers Witwe aufkommen musste. Vielleicht wurde bei dieser Gelegenheit bereits die Nachfolge des verstorbenen Seilermeisters im Handwerk besprochen und so die zweite Ehe von Catharinas Mutter angebahnt.

Nach dem Tod von Andreas Öller musste dessen Witwe Maria Catharina ihrer Stieftochter Sophia Kalteis ihr väterliches Erbe in Höhe von 200 Gulden (fl.) ausbezahlen.¹¹⁵⁸ Für die noch minderjährige Catharina wurde der Bürger und Gastwirt Friedrich Pfanzelt als Vormund eingesetzt, dessen Frau Sophia zugleich Catharinas Taufpatin war. Er verwaltete Catharinas Erbe in Höhe von 400 fl., wovon 200 fl. sofort, und die restlichen 200 fl. ab ihrem 15. Geburtstag in jährlichen Raten von 50 fl. von der Mutter an ihn gezahlt werden mussten. Auch eine Versorgungsvereinbarung wurde für das Mädchen getroffen, in der sich Maria Catharina verpflichtete, ihre Tochter „bis sye ihr Stuckl Brodt selbsten nach geniegen gewinnen: Unnd Verdiennen khann, mit Cosst, Claidung, Und all ander Notdurfft, gesundt und krankh ze Underhalten, Benoerdigst aber auf die Ehr: und Kraft Gottes Christlichen aufzuerziehen“¹¹⁵⁹ und das Mädchen Schule und Gottesdienst besuchen zu lassen. Auch eine standesgemäße eheliche Ausfertigung wurde Andreas Öllers Tochter für den Fall einer Verheiratung zugesichert.

Als Handwerkerwitwe hätte Maria Catharina das Recht gehabt, das Handwerk ihres Mannes in vollem Umfange weiter zu führen, solange sie unverheiratet blieb.¹¹⁶⁰ Allerdings hatte Andreas Öllers Witwe durch die Nachlassregelung eine erhebliche finanzielle Belastung zu tragen. Die vereinbarte Summe von 400 Gulden, die sie ihrer Stieftochter und Catharinas Vormund Friedrich Pfanzelt bis Allerheiligen ausbezahlen musste, konnte sie bis zum ersten November unmöglich erwirtschaften. Maria Catharina Öller war auf eine schnelle Wiederverheiratung angewiesen. Die Zünfte erleichterten den Meisterwitwen die Suche nach einem neuen Ehemann, indem sie in

¹¹⁵⁷ Vgl. zum „Leichengebot“ der Zünfte exemplarisch die Ausführungen von Karl Diller am Beispiel der Bäckerzunft von Kaiserslautern in: Karl Diller: Die Geschichte des Bäckerhandwerks in Kaiserslautern 1393-1983. Kaiserslautern 1983, S.27 und S.29f..

¹¹⁵⁸ Der als „Z Vertrag“ bezeichnete Abfindungsvertrag vom 11. Juli 1716 befindet sich auf fol. 36'-38' des „Brieffs Protocoll der Churfürstlichen Statt Erding de Anno 1716“ (StAL Stadt Erding P 36).

¹¹⁵⁹ StAL Stadt Erding P 36, fol.38.

¹¹⁶⁰ Im Staatsarchiv Landshut befindet sich eine Handwerksordnung der Erdinger Seiler in 20 Punkten vom 19.10.1799. Darin heißt es: „Fürs zwelft, mag auch Sy die Wittib, dass Handwerch im Wittibstandt, mit dem Gesellen und Iren Kindern haben und Arbeithen.“ (StAL Regierung Landshut A 530) Es ist anzunehmen, dass diese Regelung auch schon zuvor usus war.

Frage kommenden Handwerksgesellen eine schnelle Aufnahme in die Zunft sowie ermäßigte Gebühren in Aussicht stellten.¹¹⁶¹ So kam es häufig zu der Konstellation, dass ein junger Handwerker eine wesentlich ältere Meisterwitwe ehelichte, um auf diese Weise in den Besitz einer Gewerbekonzession zu gelangen.¹¹⁶² Mit Hinblick auf eine derartige „schräge Betriebsweitergabe“¹¹⁶³ war die Ehe mit der erst fünfundzwanzigjährigen Maria Catharina Öller für den Seilergesellen Thomas Hueber aus Frauenhaarbach bei Vilsbiburg eine attraktive Option. Die Trauung fand, laut Pfarrmatrikeln, am 25. August 1716 statt und am 26. August findet sich ein „Heirathsbrief“ in den Briefprotokollen, der über die Modalitäten der Eheschließung Auskunft gibt.¹¹⁶⁴ Aus den beiden Einträgen geht hervor, dass Thomas Hueber ursprünglich aus dem bäuerlichen Milieu stammte. Er brachte in die eheliche Gemeinschaft ein Heiratsgut von 200 Gulden ein, das vermutlich aus dem Erbe seiner verstorbenen Eltern Martin und Magdalena Hueber stammte. Die Hälfte der 200 Gulden wurde von Maria Catharina unverzüglich dazu verwendet, ihre Stieftochter auszuzahlen.¹¹⁶⁵ Im Gegenzug für die finanzielle Unterstützung bekam Thomas Hueber von Maria Catharina für den Fall ihres Todes das Erbrecht auf „die Behausung, sambt der Saillers Gerechtigkeit, und dgleichen Handtwerckszeug“¹¹⁶⁶ vertraglich überschrieben. Vermutlich wurde dem Seilergesellen mit der Hochzeit auch das Bürgerrecht erteilt und er wurde als Handwerksmeister in die Zunft aufgenommen.¹¹⁶⁷ Für Thomas Hueber bedeutete dies den Beginn eines steilen sozialen Aufstiegs vom nicht für eine Hofübernahme prädestinierten Bauernsohn hin zum städtischen Bürger und Zunftmeister.

¹¹⁶¹ Dieses Arrangement war bis zum Jahr 1731 allgemein üblich. (Vgl. Beate Brodmeier: Die Frau im Handwerk in historischer und moderner Sicht. (= Forschungsberichte aus dem Handwerk 9) Münster 1963, S.47). In Erding wurde noch in der Handwerksordnung von 1799 einem Seilergesellen, der eine Meisterswitwe oder -tochter heiratete, die Wanderzeit von vier auf ein Jahr verkürzt. (StAL Regierung Landshut A 530, Handwerksordnung der Erdinger Seiler, Punkt 15).

¹¹⁶² Fälle, in denen z.B. ein dreißigjähriger Handwerksmeister eine sechzigjährige Meisterwitwe heiratete, waren dabei durchaus an der Tagesordnung. (Vgl. Hans Weindl: Die Entwicklung der persönlichen und realen Gewerberechte unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Altbayern, in: Mitteilungen für die Archivpflege in Bayern 5 (1959), S.3).

¹¹⁶³ Peter Schmidtbauer: Sozialstrukturen Oberösterreichs um 1700, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.263.

¹¹⁶⁴ Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 21, S.316 und StAL Stadt Erding P 36, fol.53f..

¹¹⁶⁵ Vgl. „Bekanntnuß per 100 G“ (StAL Stadt Erding P 36, fol.54.) in dem Anton Kalteis quittiert für seine Frau Sophia von Catharina Hueber 100 Gulden aus dem väterlichen Erbe erhalten zu haben.

¹¹⁶⁶ StAL Stadt Erding P 36, fol.53'. Als Bedingung war an dieses Arrangement geknüpft, dass er Catharina und „denen etwann durante Matrimonio noch weiters erwerbenten Kindern“ ein Erbteil ausbezahlte.

¹¹⁶⁷ Barbara Heller betont, dass die Heirat fast ausnahmslos mit der Erteilung des Bürgerrechtes zusammenfiel. (Vgl. Barbara Heller: Familienforschungen in Altbayern und Schwaben. München 1965, S.26).

Obwohl die Verbindung von beiden Partnern gleichermaßen unter Berücksichtigung ökonomischer Aspekte eingegangen worden war, bedeutet dies keineswegs zwangsläufig, dass Thomas und Maria Catharina Hueber eine unglückliche Ehe geführt haben. Reiner Beck widerspricht Edward Shorters These von der „Gefühlsarmut“ traditioneller Paare entschieden und kommt zu dem Schluss, „dass die Realität des ehelichen Lebens nicht in äußeren Zwecken oder einem pragmatischen Handeln affektlos gedachter Individuen aufging, sondern dass ‚Affektion‘ und ‚Liebe‘ zu ihren Anliegen zählten und auf ihr Handeln Einfluss nahmen.“¹¹⁶⁸ Die Eheleute Hueber bekamen relativ schnell nach der Hochzeit die erste gemeinsame Tochter, Anna Sophia, die am 17. Juli 1717 getauft wurde.¹¹⁶⁹ Catharinas kleine Schwester wurde allerdings bereits am 14. Mai 1718 zu Grabe getragen.¹¹⁷⁰ Im Jahr 1720 kam noch ein weiteres Kind zur Welt, das am 29. Oktober auf den Namen Maria Elisabetha getauft wurde.¹¹⁷¹ Taufpatin stand für beide Töchter die Wirtin Sophia Pfanzelt – ein Beleg für die langjährige Freundschaft zwischen den Familien.

Im Lauf der nächsten Jahre gelang es Thomas Hueber, sich Sympathie und Respekt der Erdinger Bevölkerung zu sichern, denn im Sommer des Jahres 1727 wurde er in den Äußeren Rat¹¹⁷² gewählt. Als Ratsmitglied und Zunftmeister war dem Seiler damit der Aufstieg in die obere Mittelschicht gelungen und er zählte zu den Honoratioren der Stadt. Mit der Mitgliedschaft im Äußeren Rat waren aber auch bestimmte Verpflichtungen verbunden, so musste Thomas Hueber beispielsweise

¹¹⁶⁸ Rainer Beck: Spuren der Emotion? Eheliche Unordnung im frühneuzeitlichen Bayern, in: Ehmer, Josef/ Hareven, Tamara K./ Wall, Richard (Hg.): Historische Familienforschung: Ergebnisse und Kontroversen. Michael Mitterauer zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. 1997, S.196. Zur Auseinandersetzung mit der These von Edward Shorter siehe ebd. S.174f..

¹¹⁶⁹ Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 8, S.469.

¹¹⁷⁰ Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 29, S.465.

¹¹⁷¹ Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 8, S.496.

¹¹⁷² Die Stadt Erding wurde von den Bürgern in Selbstverwaltung durch ein gewähltes Ratskollegium regiert. Der Rat setzte sich aus einem „Inneren Rat“ und einem „Äußeren Rat“ zusammen, der in Erding aus jeweils sieben Mitgliedern bestand. Der Innere Rat übte die wichtigsten kommunalen Entscheidungs- und Verwaltungsaufgaben aus. Seine Mitglieder wurden aus den Reihen des Äußeren Rates gewählt und stellten den Bürgermeister. Der Äußere Rat nahm primär Beratungs- und Kontrollfunktionen wahr. Seine Mitglieder wurden direkt von der Bevölkerung gewählt. Der Stadtrat war für den Stadthaushalt verantwortlich und erhob beispielsweise die Steuern, Waag- und Standgelder auf den Märkten, stellte die „Gewerbeaufsicht“, übte die Gerichtsbarkeit aus und erließ Gerichtsbußen. In Erding setzte er zudem die Verwalter der Spitäler und Almsenstiftungen ein und hatte das Vorschlagsrecht auf die kirchlichen Pfründen.

(Vgl. Stadt Erding A I Ratsprotokolle 1727 und 1728. Bezüglich Aufgaben und Zusammensetzung des Stadtrates siehe: Hans Dachs/ Karl Dachs: Erding. Das Werden einer Stadt. Erding 1961, S.28; Gerhard Hanke: Zur Sozialstruktur der ländlichen Siedlungen Altbayerns im 17. und 18. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van (Hg.): Gesellschaft und Herrschaft. Forschungen zu sozial- und landesgeschichtlichen Problemen vornehmlich in Bayern. München 1969, S.224; Winfried Helm: Obrigkeit und Volk. Herrschaft im frühneuzeitlichen Alltag Niederbayerns, untersucht anhand archivalischer Quellen. (= Passauer Studien zur Volkskunde 5) Passau 1993, S.42f.; Volker Press: Grundzüge der Geschichte Erdings 1228-1978, in: Organisationskomitee 750 Jahre Stadt Erding (Hg.): Stadt Erding. Erding 1980²,S.9).

jede Woche das „Clain Allmueßen“¹¹⁷³ an die Armen verteilen, er war einer der „Möth, Tax, Prandtwein und Härring Gschauder“ und beaufsichtigte das Handwerk und das Schulwesen.¹¹⁷⁴

4.4.2 Krankheit, Versorgung und Behandlung in der Stadt

Im Jahr 1728 nahm die Glückssträhne von Thomas Hueber ein jähes Ende, als seine Stieftochter Catharina „völlig von Ihrem Verstand“ kam. Über die Krankheitsursache oder mögliche Auslösefaktoren schweigt die Motivtafel und ein korrespondierender Mirakelbucheintrag ist nicht vorhanden.¹¹⁷⁵ Auch über die genaue Symptomatik werden keine Aussagen getroffen. Allerdings können auf der Grundlage der extrahierten kulturbedingten Krankheitsvorstellungen und der rekonstruierten Krankheitsbilder Rückschlüsse gezogen werden.¹¹⁷⁶ Eine Person, die „den Verstand verloren“ hatte, wies generell einen kognitiven Funktionsverlust auf und zeigte irrationales und unangemessenes Verhalten. Catharina Öller könnte beispielsweise plötzlich verwirrt gesprochen oder Freunde und Bekannte der Familie nicht mehr erkannt haben. Wutanfälle mit Zerstörung aller greifbaren Gegenstände wären denkbar, ebenso wie aggressives Verhalten gegenüber den jüngeren Schwestern oder die Beschimpfung vorübergehender Passanten. Vielleicht hatte die junge Frau aber auch nachts allein das Haus verlassen, um durch die Straßen zu irren oder war in die am Grundstück vorbeifließende Sempt gesprungen. Zahllose Verhaltensausrprägungen kommen in Betracht. In jedem Fall verhielt sich Catharina ungewöhnlich und in einer gesellschaftlich nicht akzeptierten Weise.

Dieser Zustand dauerte, laut Motivtafel, fünfzehn Wochen an und stellte mit Sicherheit eine große Belastung für alle Familienmitglieder dar. Sorge und Angst um

¹¹⁷³ Das sog. „Kleine Almosen“ war ein Armenversorgungsfonds, der seit dem Jahr 1658 archivalisch belegbar ist. Bedürftige Erdinger erhielten auf diese Weise eine wöchentliche finanzielle Unterstützung. Darüberhinaus war bereits 1537 der Reichsalmosenfonds gestiftet worden, aus dessen eingehenden Gilten vierteljährlich 30 Kreuzer an Arme und Kranke ausbezahlt wurden. (Vgl. Hans Dachs/ Karl Dachs: Erding. Das Werden einer Stadt. Erding 1961, S.33; Friedrich Herbig: Kurze Chronik der Stadt Erding. Erding 1926², S.18).

¹¹⁷⁴ Für die Pflichten von Thomas Hueber als Ratsmitglied siehe: Stadt Erding A I Ratsprotokoll 1728 fol.2, 12', 13 und 39'.

¹¹⁷⁵ Für die Pürtener Wallfahrt existiert zwar ein Mirakelbuch, allerdings wurden in den Jahren zwischen 1710 und 1749 von den Pfarrvikaren keine Eintragungen vorgenommen. (Vgl. Stadtarchiv Waldkraiburg Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus 1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche).

¹¹⁷⁶ Vgl. die vorhergehenden Kapitel 3.1 „Psychische Erkrankungen als historisch und kulturell bedingte Phänomene“ und 3.2.3 „Spielarten des ‚Wahnsinns‘“.

die Tochter und Schwester prägten den familiären Alltag und ließen wenig Raum für individuelle Bedürfnisse. Hinzu kam der Ausfall von Catharina als Arbeitskraft im Haushalt und beim Warenverkauf auf dem Wochenmarkt. Als sozialer Aufsteiger war Thomas Hueber sehr auf seinen Ruf bedacht und bemühte sich vermutlich nach Kräften, das Gerede der Leute zu vermeiden. Dementsprechend wurden während dieser Zeit „vill weltliche und gaistliche Mittel angefangen aber nichts geholten“¹¹⁷⁷.

Als erste Therapiemaßnahme hatte Familie Hueber vermutlich nach Matthias Nagl oder Johann Friedrich Mittermayr geschickt, die beide im Jahr 1728 als Bader in Erding tätig waren.¹¹⁷⁸ Es ist anzunehmen, dass dabei die Wahl auf Johann Friedrich Mittermayr gefallen ist, da dieser Mitglied des Inneren Rats war und Thomas Hueber ihn von den Ratsversammlungen her kannte. Nach dem obligatorischen Aderlass sowie der Verabreichung von reinigenden und entleerenden Abführ- oder Brechmitteln war Mittermayrs Behandlungsspektrum allerdings schnell ausgeschöpft.¹¹⁷⁹

In nächster Instanz wurde sicherlich ein ausgebildeter Arzt hinzugezogen. Bürgermeister und Rat hatten während der Türkenkriege am 23. Mai 1690 bei Kurfürst Max Emanuel von Bayern beantragt, einen Stadtphysicus ernennen und eine Apotheke einrichten zu dürfen.¹¹⁸⁰ Die medizinische Versorgung befand sich durch die Bewilligung dieser Rechte in der Stadt Erding auf einem relativ hohen Niveau. Der amtierende Arzt war nach der Stadtkammerrechnung im Jahr 1728 Franz Xaver Grabler, der für dieses Amt eine jährliche Besoldung von 30 Gulden erhielt.¹¹⁸¹ Als Kind seiner Zeit verwendete Grabler Uroskopie und Beobachtung des Pulses als diagnostische Methoden und führte Catharinas zerrüttete Gesundheit höchstwahrscheinlich, gemäß dem physiologischen Krankheitsverständnis der

¹¹⁷⁷ Vgl. die Abschrift des Votivtafeltextes in Anhang B.

¹¹⁷⁸ Vgl. Stadt Erding A I Ratsprotokoll 1728 fol.89.

¹¹⁷⁹ Einen Überblick über die medizinischen Tätigkeiten der Bader geben beispielsweise: Elfriede Grabner: Volksmedizin und Heilkunde im Barock, in: Schwarzkogler, Ileana (Hg.): Lust und Leid. Barocke Kunst – barocker Alltag. Graz 1992, S. 315-320 oder Sabine Sander: Bader und Barbieri, in: Reith, Reinhold (Hg.): Lexikon des alten Handwerks. Vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert. München 1990, S.17-22.

¹¹⁸⁰ Vgl. o.V.: Die Stadtapotheke zu Erding, in: Organisationskomitee 750 Jahre Stadt Erding (Hg.): Stadt Erding. Erding 1980², S.252; Volker Press: Grundzüge der Geschichte Erdings 1228-1978, in: Organisationskomitee 750 Jahre Stadt Erding (Hg.): Stadt Erding. Erding 1980², S.10.

¹¹⁸¹ Vgl. Stadt Erding A II Stadtkammerrechnung 1728, fol.45.

Humoralpathologie, auf ein Ungleichgewicht ihrer Körpersäfte zurück.¹¹⁸² Die intendierten therapeutischen Maßnahmen der Ärzte unterschieden sich nur unwesentlich von denjenigen der Bader, allerdings wurden vermutlich noch diverse „Spezifika“, Pulver und Tinkturen, die auf der Grundlage der alchemistischen und paracelsischen Überlieferung künstlich fabriziert wurden, als Arzneimittel verordnet. Hergestellt wurden diese Medikamente von dem Apotheker Johann Josef Sicherer, der bereits seit dem Jahr 1690 die Apotheke in der Langen Zeile leitete. Möglicherweise kannte Sicherer noch ein Rezept aus seiner dreijährigen Zeit als Feldapotheker im Reich und in Ungarn, das er der Familie ergänzend empfahl.¹¹⁸³ Doch auch diese Bemühungen zur Wiederherstellung der Synkrasie blieben erfolglos.

Ergänzt wurden die professionellen Maßnahmen durch ein breites Spektrum an verschiedenen „Hausmitteln“ aus dem Repertoire der medikalen Laienkultur. Vermutlich rieten Verwandte, Freunde und Nachbarn zur Einnahme von Heilpflanzen, die entweder nach den Prinzipien der Signaturenlehre empfohlen wurden, wie Mohn oder Walnüsse, oder auf der Basis empirischer Erfahrung für wirksam befunden worden waren, wie Bilsenkraut. Aber auch der Einsatz von Mineralien und organotherapeutischen Mitteln, denen besondere Heilkräfte zugeschrieben wurden, ist denkbar.¹¹⁸⁴ Unter Umständen kannte auch Catharinas Taufpatin, die Wirtin Sophia Pfanzelt, eine heilkundige Person oder Thomas Hueber war von einem der Stadtarmen, die von ihm wöchentlich das kleine Almosen bekamen, ein „Heiler“ empfohlen worden. Die Fähigkeiten derartiger Laienheiler waren gesellschaftlich weitgehend akzeptiert und um die heilkundigen Personen rankte sich in deren Umfeld eine lokale narrative Tradition. So könnte auch ein

¹¹⁸² Die auf Galen zurückgehende Humoralpathologie war auch zu Beginn des 18. Jahrhunderts noch immer das dominierende medizinische Erklärungsmuster für nahezu alle Krankheiten. Nach dieser Ätiologie war eine ausgewogene Mischung der vier Körpersäfte (gelbe und schwarze Galle, Phlegma und Blut) elementar für die menschliche Gesundheit. Krankheiten wurden entweder durch den Mangel oder das Überwiegen eines dieser Faktoren verursacht. (Vgl. exemplarisch: Raymond Klibansky/ Erwin Panofsky/ Fritz Saxl: Saturn und Melancholie: Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Frankfurt a.M. 1990, S.39-54). Für eine ausführlichere Darstellung der zeitgenössischen akademischen Krankheitstheorien und Therapieansätze siehe Kapitel 3.3.1 „Medizinischer Kosmos – akademische Krankheitstheorien“.

¹¹⁸³ Vgl. o.V.: Die Stadtapotheke zu Erding, in: Organisationskomitee 750 Jahre Stadt Erding (Hg.): Stadt Erding. Erding 1980², S.252.

¹¹⁸⁴ Zu Verfahren, Möglichkeiten und Grenzen der medikalen Laienkultur siehe die Sammelbände von Elfriede Grabner und Joachim Telle. (Elfriede Grabner (Hg.): Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte. (= Wege der Forschung LXIII) Darmstadt 1967, insbesondere die Beiträge von Heinrich Vorwahl und Hanns O. Münsterer sowie Joachim Telle (Hg.): Pharmazie und der gemeine Mann. Hausarznei und Apotheke in der frühen Neuzeit. Wolfenbüttel 1988².) Einen kursorischen Überblick gibt zudem Kapitel 5.1.2 „Therapieformen der medikalen Laienkultur“.

Kontakt zu dem Hirten im „Herderhäusl“ des Dorfes Bergham entstanden sein.¹¹⁸⁵ In dessen strohgedecktem Holzhaus wäre Catharina vermutlich auf einen magischen Ursprung der Erkrankung hin begutachtet worden, denn der Verdacht auf Verzauberung war zur Zeit der Hexenprozesse keine unübliche Diagnose. Die junge Frau hätte dann die rituellen Praktiken der „Magia Naturalis“ am eigenen Leib erfahren, zu denen neben der Verabreichung von Kräutern und der Herstellung von Salben auch die stereotype Rezitation von Formeln und verfremdeten Gebeten zählten.

Aber auch von „gaistliche[n] Mittel[n]“ ist auf der Votivtafel die Rede. Dabei ist neben Gebeten primär an die Anwendung von Sakramentalien und Devotionalien zu denken.¹¹⁸⁶ Der Pfarrer Anton Kippeli oder einer der Benefiziaten Georg Molitor, Franz Michael Billig und Franz Anton Hämerl haben das Mädchen gesegnet und vermutlich versucht, ihr durch die Anwendung religiöser Heilmittel zu helfen.¹¹⁸⁷ Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde entweder ein Schabfigürchen oder Öl von der nahen Dorfener Marienwallfahrt herangezogen, die sich zur damaligen Zeit großer Popularität erfreute.¹¹⁸⁸ Auch die lokale Hostienwallfahrt Heilig Blut in Altenerding war sicherlich eine weitere Anlaufstelle der Familie Hueber.

Trotz des anhaltenden Krankheitszustands griff im Fall von Catharina Öller das soziale Netzwerk und sie wurde von ihrer Familie zu Hause versorgt. Dabei wäre es für Thomas Hueber durchaus möglich gewesen, Catharina einen Spitalplatz zu verschaffen, da diese durch den Rat vergeben wurden.¹¹⁸⁹ In Erding gab es als

¹¹⁸⁵ Zur Untersuchungszeit gab es in fast jeder Gemeinde einige Personen, die, meist nebenberuflich, als Heiler tätig waren. (Vgl. exemplarisch: Brian P. Levack: Die Hexe, in: Villari, Rosario (Hg.): Der Mensch des Barock. Frankfurt a.M. 1997, S.237.) Hirten zählten wie Schmiede und Henker zu den Berufsgruppen, denen besondere Heilkompetenzen zugesprochen wurden. Wolfgang Behringer hat das Leben eines dieser „Heiler“ detailliert nachgezeichnet. (Vgl. Wolfgang Behringer: Chonrad Stoecklin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der Frühen Neuzeit. München 1994.) Das Herderhaus im Lindenhain des Dorfes Bergham, zwei Kilometer südlich von Altenerding, wurde um 1650 errichtet und diente dem Dorfhirten und seiner Familie als Wohnung. Das Gebäude ist noch heute erhalten.

¹¹⁸⁶ Bezüglich der religiösen Praxen bei psychischen Erkrankungen siehe das gleichnamige Kapitel 5.2.

¹¹⁸⁷ Die Namen des Pfarrers und der Benefiziaten wurden den Geistlichen Ratsprotokollen der Jahre 1727 und 1729 entnommen. (Vgl. AEM GRPR 144, fol.136 und AEM GRPR 146, fol. 245)

¹¹⁸⁸ Dorfen war nach Altötting im 18. Jahrhundert das meistbesuchte Wallfahrtsziel Süddeutschlands. Zwischen 1723 und 1735 wurden jährlich über 100000 Pilger verzeichnet. Selbst Kurfürst Maximilian Emanuel suchte mehrfach die Kirche von Unserer Lieben Frau zu Dorfen auf, beispielsweise in den Jahren 1716 (gemeinsam mit Therese Kunigunde) und 1719. (Vgl. Georg Brenninger: Kirchen der Pfarrei Maria Dorfen. Regensburg 2004⁴, S.4; Wolfgang Till: Wallfahrten, Dedikationen, Bruderschaften. Formen religiösen Lebens am Münchener Hofe, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.288.)

¹¹⁸⁹ Eine Betreuung psychisch kranker Personen in Spitälern war auch vor dem 19. Jahrhundert keine Seltenheit. Beispielsweise existierte im Münchener Heilig-Geist-Spital bereits seit dem 16. Jahrhundert ein eigenes „Keichenhaus“, das auch als „die Stube der Sinnlosen“ bezeichnet wurde. Laut Jahresrechnung der Spitalverwaltung waren darin im Jahr 1700

Unterbringungsmöglichkeit beispielsweise bereits seit dem Jahr 1465 das Siechen- oder Leprosenhaus am Ortsende von Klettham. Spätestens ab dem Jahr 1764 wurden dort auch psychisch kranke Personen zugelassen, da zu diesem Zeitpunkt ein Kerker für die „unbändigen Siechen“ errichtet wurde.¹¹⁹⁰ Allerdings kann diese Option aufgrund der gesellschaftlichen Stellung von Thomas Hueber ausgeschlossen werden, da in das Leprosenhaus primär kranke, alte, arbeits- und erwerbsunfähige Arme aufgenommen wurden. Mit dem Bau des städtischen Krankenhauses, der sog. „Josephianstalt“¹¹⁹¹ wurde erst im Jahr 1740 auf Initiative und Stiftung des Bürgermeisters Matthias Bachinger begonnen, so dass diese Alternative ebenfalls wegfiel. Die einzige sozial akzeptable Lösung hätte in einer Aufnahme im Heilig-Geist-Spital bestanden, das sich hinter dem als „Schöner Turm“ bezeichneten Osttor der Stadt befand.¹¹⁹² Die Spitalrechnungen sind lediglich für die Jahre 1750-1807 erhalten und in den älteren Unterlagen fand sich kein Hinweis auf eine Aufnahme von Catharina Öller. Dies korrespondiert mit der Sachlage, dass auch in den Ratsprotokollen der Jahre 1727 und 1728 kein Antrag bezüglich einer Spitalaufnahme des Mädchens behandelt wurde. Vielleicht hängt dies mit dem Umstand zusammen, dass am 29. Oktober 1727 Soldaten im Spital einquartiert worden waren.¹¹⁹³ Der Erwerb einer Pfründe in dem von den Kapuzinern betreuten Spital wäre zudem mit nicht unbeträchtlichen Kosten für Catharinas Familie verbunden gewesen.

Maria Catharina Hueber hatte sich nach dem Tod ihres ersten Mannes vertraglich verpflichtet, für ihre Tochter zu sorgen. Die am 11. Juli 1716 getroffene Vereinbarung sah vor, dass falls das Mädchen „etwann seiner Zeit ledig Stanndts khrank: oder

31 Personen untergebracht. (Vgl. Adalbert Huhn: Geschichte des Spitales, der Kirche und der Pfarrei zum Heiligen Geiste in München. München 1893, bes. S.84-92).

¹¹⁹⁰ Vgl. HStAM Spitalarchive, Erding, Leprosenhaus; Hans Dachs/ Karl Dachs: Erding. Das Werden einer Stadt. Erding 1961, S.33 sowie Friedrich Herbig: Kurze Chronik der Stadt Erding. Erding 1926², S.17.

¹¹⁹¹ Die Josephi-Anstalt wurde außerhalb der Stadtmauern am Fehlbach errichtet und nahm am 10.4.1751 die ersten Patienten auf. Zunächst wurde das Josepchs-Spital als Krankenhaus genutzt, um später in ein Armenhaus umgewandelt zu werden. (Vgl. HStAM Spitalarchive, Erding, Josephi-Anstalt sowie Hans Dachs/ Karl Dachs: Erding. Das Werden einer Stadt. Erding 1961, S.33.)

¹¹⁹² Das Erdinger Heilig-Geist-Spital entstand aus einer Stiftung des Jahres 1444 heraus und war ursprünglich zur Aufnahme von 12 alten Bürgern konzipiert. Diese Zahl wurde jedoch später erhöht. Das „Pfründenhaus“ wurde seit den 1660er Jahren vollständig neu erbaut und war im Jahr 1688 fertig gestellt. Der „Heilig-Geist-Hof“ an der Landshuter Straße ist noch erhalten und beherbergt heute das Erdinger Heimatmuseum. (Vgl. HStAM Spitalarchive, Erding, Heilig-Geist-Spital (Pfründenhaus) und Hans Dachs/ Karl Dachs: Erding. Das Werden einer Stadt. Erding 1961, S.32.)

¹¹⁹³ Spitalaufnahmen mussten in Erding generell vom Rat bewilligt werden und die Entscheidungen über diesbezügliche Anträge wurden in den Ratsprotokollen verzeichnet. Die Information über die Unterbringung von Soldaten im Erdinger Spital wurde dem Ratsprotokoll des Jahres 1727 entnommen. (Stadt Erding A I Ratsprotokoll 1727, fol.97-98'.) Über die Dauer der Einquartierung finden sich keine weiteren Angaben mehr.

Ligerhafft werden solte, nit nur allein das Undkhhommen: sonder auch allybrige Nodturfft und Medicamente ohne das Entgelt verschaffen zgl den Briefsbuergen Richtet die Mutter alleinig ab, alles bey Verpfendtung dess yber noemers Vermögens“¹¹⁹⁴. Diese rechtliche Versorgungsverpflichtung war jedoch mit Sicherheit nicht das einzige Motiv für die zahlreichen unternommenen Therapieversuche, sondern affektive Beweggründe, wie Sorge, Mitleid und Zuneigung, waren vermutlich die treibenden Kräfte. Insbesondere Thomas Hueber musste eine innige Beziehung zu seiner Stieftochter entwickelt haben, da er nicht nur einer Versorgung im elterlichen Haushalt zustimmte, sondern aktiv in das Geschehen eingriff. Es ist durchaus bezeichnend, dass der Seiler, und nicht etwa ihre Mutter, Catharina nach Pürten verlobt hat und sie auf der Reise begleitete. Einen ähnlichen Fall schildert auch ein Mirakelbuch der Wallfahrt Mariahilf in Passau. „Johannes Perger von Geißling“ bei Regensburg reiste mit seiner zweiundzwanzigjährigen Stieftochter wegen dero „Unsinnigkeit“ ins über 130 Kilometer entfernte Passau. Er kam innerhalb von zwei Tagen mehrmals in den Beichtstuhl, aber zunächst ohne Erfolg – erst auf der Heimreise wurde das Mädchen geheilt.¹¹⁹⁵

Eine Ursache dafür, dass die Stiefväter die Mädchen begleiteten, waren sicher auch die mit einer derartigen Reise im 18. Jahrhundert verbundenen Gefahren. Nach dem Spanischen Erbfolgekrieg (1701-1704) war die Gewaltkriminalität in Bayern stark angestiegen und vagabundierende Räuberbanden stellten eine ernsthafte Bedrohung für Reisende dar.¹¹⁹⁶ Catharinas Mutter musste sich außerdem um die kleine Schwester kümmern und den Verkaufsstand der Familie auf dem wöchentlichen Markt betreuen. Je nach gewählter Strecke betrug der Weg von Erding nach Pürten zwischen 40 und 47 Kilometern – eine Distanz die, selbst bei einer Reise mit dem Wagen, kaum an einem Tag zu bewältigen war.¹¹⁹⁷ Als Station hätte sich das auf halbem Weg gelegene Dorf angeboten, wobei synchron mit

¹¹⁹⁴ StAL Stadt Erding P 36, fol.38'.

¹¹⁹⁵ Mirakel 202 aus dem Jahr 1700, zit. nach: Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.30.

¹¹⁹⁶ In der vollständig überlieferten Liste der Bannrichtergutachten der Jahre 1723-1729 beträgt der Anteil der Fälle, in denen in Verbindung mit Raub die Todesstrafe verhängt wurde, durchschnittlich 26%. (Vgl. Behringer, Wolfgang: Mörder, Diebe, Ehebrecher. Verbrechen und Strafen in Kurbayern vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Dülsen, Richard van (Hg.): Verbrechen, Strafen und soziale Kontrolle. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt a.M. 1990, S.104 und 112.

¹¹⁹⁷ Die durchschnittliche Kilometerzahl, die an einem Tag bei einer Reise mit dem Wagen zurückgelegt werden konnte, schwankte je nach Wetterbedingungen und Straßenzustand zwischen 8 und 30 Kilometern. (Vgl. Gabriele Praschl-Bichler: Alltag im Barock. Graz/ Wien/ Köln 1995, S.198).

Sicherheit ein Besuch der dortigen berühmten Wallfahrtskirche auf dem Ruprechtsberg erfolgt wäre. Über den genauen Zeitpunkt der Reise macht die Votivtafel keine Aussagen. Allerdings benötigten Thomas Hueber und Catharina Öller vermutlich, bei zwei bis vier Reisetagen und vier bis fünf Tagen Aufenthalt in Pürten, zwischen sechs und neun Tagen für das Unterfangen. Im Ratsprotokoll des Jahres 1728 befindet sich bei der Nennung der Ratsmitglieder bei der Versammlung vom 22. Dezember der Vermerk: „Thomas Hueber arb: halb: excus:“¹¹⁹⁸. Vielleicht hatten sich der Seiler und seine Stieftochter kurz vor Weihnachten auf den Weg nach Pürten begeben, denn in den Wintermonaten gab es im Seilerhandwerk keinesfalls eine Produktionsspitze, so dass der Wahrheitsgehalt der angeführten Entschuldigung berechtigt angezweifelt werden darf.¹¹⁹⁹

4.4.3 Pürten, die selige Alta und das „Wunderbuch“ – Hintergründe eines Heilkults

Pürten liegt im südöstlichen Teil von Oberbayern in der Nähe der historischen Innschifferstadt Mühldorf und in unmittelbarer Nachbarschaft zum Markt Kraiburg.¹²⁰⁰ Das Dorf gehörte ursprünglich zum Kloster Gars, wurde im Jahr 1177 jedoch durch Papst Alexander III. dem Augustinerchorherrenstift Au zugesprochen, das Kirche und Wallfahrt von diesem Zeitpunkt an bis zum Jahr 1804 seelsorgerisch betreute.¹²⁰¹ Pürten bestand im Jahr 1728 aus insgesamt 17 Anwesen: neben Pfarrhaus, Mesnerhaus und Wirtshaus gab es ausschließlich landwirtschaftliche Gehöfte.¹²⁰² Einige der kleineren Bauern, wie beispielsweise der Besitzer des Schustergütls

¹¹⁹⁸ Die Langversion des Eintrags hätte lauten müssen: „Thomas Hueber arbeitshalber excusatus“, der Seiler war somit der Versammlung aus Arbeitsgründen entschuldigt ferngeblieben. (Vgl. Stadt Erding A I Ratsprotokoll 1728, fol. 103f.).

¹¹⁹⁹ Stenkamp merkt beispielsweise über das Seilerhandwerk an, dass in den Wintermonaten nicht viel gesponnen wurde, sondern lediglich kleinere Arbeiten verrichtet und Reparaturen vorgenommen wurden. (s. Hermann Josef Stenkamp: Töpfer, Seiler, Wannenmacher. Bilder und Berichte zum alten Handwerk. Münster-Hiltrup 2000, S.102).

¹²⁰⁰ Zur Untersuchungszeit waren die Grundherren in Pürten die Augustiner des Klosters Au am Inn. Der Ort war darüber hinaus bis 1802 dem Pfliegergericht Kraiburg zugeordnet. Pürten wurde im Zuge der Gebietsreform im Jahr 1978 in die Stadt Waldkraiburg eingemeindet und gehört heute zum Landkreis Mühldorf am Inn.

¹²⁰¹ Das Datum 30.04.1177 nennt eine Kartuscheninschrift an der Außenseite der Empore der südlichen Chorwand der Pürtener Kirche aus dem Jahr 1757. Laut Schroll ist das eigentliche Privileg auf den 07.02.1178 datiert. (Meinrad Schroll: Die Selige Alta und das Evangeliar von Pürten, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.12.) Zum Streit zwischen den Augustinern der Klöster Gars und Au um die Besitzrechte an Pürten in den Jahren 1170 bis 1204 siehe: Konrad Kern: Die Vikare und Pfarrer in Pürten. Ein Beitrag zur Ortsgeschichte, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.31; Meinrad Schroll: Die Selige Alta und das Evangeliar von Pürten, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.11-14. Der letzte Auer Pfarrvikar in Pürten verstarb am 7. April 1804. Sein Nachfolger war Ambrosius März, ehemaliger Chorherr des Klosters Gars. Er betreute die Pfarrei in den Jahren von 1806 bis 1810 und war zugleich der erste weltliche Priester in Pürten.

¹²⁰² Vgl. Meinrad Schroll: Die Höfe der Altpfarrei Pürten, in: Unser Waldkraiburg 7 (2003), S.32-43.

(¹/₈Hoffuß), waren jedoch sicherlich im Nebenerwerb handwerklich tätig. Markantes Kennzeichen des Ortsbildes war bereits damals die Kirche St. Mariä Himmelfahrt mit der zugehörigen Kapelle St. Michael. Bei dem Gebäude handelt es sich um eine spätgotische Kirche, die eine romanische Marienkapelle als südliches Seitenschiff in ihren Grundriss integriert hat.¹²⁰³ Das vierjochige Langhaus mit dem eingezogenen dreijochigen Chor wird an der Westseite durch einen Sattelturm beschlossen. Die Innenausstattung entstammt dem 17. und 18. Jahrhundert. Zur Zeit des Besuchs von Thomas Hueber und Catharina Öller gehörten bereits der Choraltar (1670) sowie der südliche Seitenaltar (1684) und der nördliche Seitenaltar (wurde 1688 von Au nach Pürten übertragen) zum Kircheninventar. Auch der im Jahr 1693 gefertigte Altar der Marienkapelle mit der schwarz-goldenen Fassung und dem Retabel mit den 12 versilberten Wendelsäulen befand sich schon an Ort und Stelle. Hierauf stand das Pürtener Gnadenbild, eine sog. „schöne Madonna“ aus der Zeit um 1425, die dem als Meister von Seeon bekannten Mühldorfer Hans Paldauf zugeschrieben wird.¹²⁰⁴

Dass Pürten im 17. Jahrhundert ein berühmter Wallfahrtsort war, legen die Aufzeichnungen des Chronisten des Klosters Au nahe, der für die Zeit um 1630 von 5000 Besuchern pro Tag spricht.¹²⁰⁵ Das soeben erwähnte Gnadenbild spielte dabei allerdings lediglich eine untergeordnete Rolle, denn die Wallfahrt hatte primär aufgrund des Evangeliums der seligen Alta und seiner spezifischen Wirksamkeit bei der Heilung von psychischen Erkrankungen überregionale Bekanntheit erlangt.¹²⁰⁶ Bereits gegen Ende des 16. Jahrhundert hatte man von herrschaftlicher Seite her begonnen, sich für den Heilkult zu interessieren: Herzog Wilhelm V. forderte in einem Schreiben vom 1. August 1592 den Propst des Augustinerklosters Au auf, ihn über das „puech“, „welches zu den zerrittnen oder gar besessnen Persohnen Ingebrauch

¹²⁰³ Die folgenden Ausführungen basieren auf: AEM KTEM Pürten 32.18, S.1-8. Für kunsthistorische und geschichtliche Informationen über die Pfarr- und Wallfahrtskirche Pürten siehe zudem: Konrad Kern: Die Kirchen von Pürten, St. Erasmus und Ebing. Waldkraiburg 2007, S.3-20.

¹²⁰⁴ Vgl. Konrad Kern: Die Kirchen von Pürten, St. Erasmus und Ebing. Waldkraiburg 2007, S.14-16.

¹²⁰⁵ O.V.: Historisch=Statistische Notizen über Pürten, in: Der Spiegel 42 (1843), Sp.330. Der Verfasser beruft sich dabei als Quelle auf S. 24 einer Abschrift einer Auer Klosterchronik mit dem Titel „Chronicon Augiensae manuscr.“.

¹²⁰⁶ Die Grenzen des Einflussbereichs der Wallfahrt decken sich größtenteils mit dem Gebiet des Inn-Isengaus. Das Einzugsgebiet der Pürtener Wallfahrt hat Peter von Aagh für den Zeitraum von 1653-1683 genau analysiert. Von Aagh nennt im Westen die Isar, im Norden die Linie Landshut- Vilsbiburg- Pfarrkirchen- Schärding, im Osten die Salzach und die östliche Grenze des Innviertels und im Süden die Linie Bad Tölz- Rosenheim- Traunstein- Salzburg als Eingrenzungen. (Peter von Aagh: Die Wallfahrt Pürten. Zulassungsarbeit zur 1. Prüfung für das Lehramt an Volksschulen. Universität München 1973. Typoskript, S.19.)

und vilen damit geholfen worden sein solle“¹²⁰⁷, zu informieren. Die Legende, wie das Evangeliar nach Pürten gelangt war, konnten Catharina Öller und Thomas Hueber bei ihrem Aufenthalt vor Ort in der Kirche nachlesen. Im Jahr 1716 waren ein großes Fresko, das die selige Alta auf ihrer Reise zeigte sowie eine Bildunterschrift¹²⁰⁸ mit ihrer Lebensgeschichte auf der an die Marienkapelle grenzende Langhauswand angebracht worden. Gemäß dieser Darlegung machte sich die schwerkranke französische Prinzessin Alta nach marianischer Traumweisung auf den Weg nach Pürten. Während dieser Reise verstarb die Königstochter und wurde durch ein sich selbst lenkendes Eselsgespann post mortem nach Pürten gebracht und dort begraben. Kurz darauf geschahen die ersten „Wunder“ in Zusammenhang mit ihrem Grab sowie dem aus ihrem Nachlass stammenden „Wunderbuech“.

¹²⁰⁷ HStAM KL Au am Inn Nr.19. Die Antwort von Propst Abraham Cronberger vom 21.08.1592 stellt zugleich die älteste erhaltene Informationsquelle über den Heilkult dar. Der Akt enthält insgesamt acht Schriftstücke aus dem Zeitraum von 1592-1646, darunter Anfragen bezüglich der Ausleihe des Buches sowie die nach mündlicher Aufforderung angefertigten Berichte zweier herzoglicher Pfleger an Maximilian I. über die Anwendung des Evangeliers.

¹²⁰⁸ Der Text der Bildunterschrift lautet: „Alhie Under Disen Eingefangnem grab Rhueet der Leib der seligen ALTA, ein gebohrne Khönigliche Tochter Auß FranckhReich: Aiß dise auf ein Zeit in einer schweren Khranchkeit, die Muetter Gottes angerueffen, ist ihr Von Der selben geoffenbahret Werden, sye solte sich, in das Bayerland, zu Unser Lieben Frauen Gottshauß Pürthen genand. Führen lassen, Mit Dem befelch, das wan sye under Wegen, sterben solte ihr Leib an Dem ienigen Orth, wo die MaulEslen würden still stehn, solte begrabn werden, nach Deme sye nun, auf der Raiß gestorben, seindt Die Eselen mit ihren Leib, den geraden Weg nacher Pürthen gangen. Alda still gestanden, und kheines wegs weither khönnen gebracht werden. Waraus man Abgenommen, das die Selige Junkhfrau Alda, und an Kheinen anderen Orth Rhueen wolle, so bald man sye zur Erdten bestettete, hat sye Alsobalden angefangen, Wunder zu würkhen solches bezeugt Nit allein, ihr grab, sonder auch ihr, mit gebraches Wunderbuech, Durch welches, Vor schon etlich Hundert iahren, biß auf heuntigen Tag ser vill und grosse wunder, an denn betruebten, und anderen Leuthen, gescheehen seindt und Aunoch gescheehen 1716.“



Abbildung 13: Das Fresko der seligen Alta in der Pfarr- und Wallfahrtskirche Pürten.
 Quelle: eigene Photographie.

Die Alta-Vita enthält einige klassische Heiligenlegendenthemen: Eine Reise nach himmlischer Aufforderung an einen unbekanntem Ort, die Hauptperson erlebt die Ankunft an dem vorherbestimmten Ziel nicht mehr, jedoch bringen „weisende Tiere“ den Leichnam in einem klassischen „Gespannwunder“¹²⁰⁹ an den Ort, an dem die Selige bestattet werden möchte. Ungewöhnlich ist lediglich, dass es sich bei den Zugtieren um Maulesel anstelle von Ochsen handelt. Abgesehen davon läuft der Handlungsstrang der Altalegende konform zu den bayerischen Heiligenlegenden des

¹²⁰⁹ Gespannwunderlegenden berichten von der „wunderbaren Verortung“ (Brückner) der Gebeine eines Heiligen. Tieren werden in diesem Legendentypus außergewöhnliche divinatorische Fähigkeiten zugebilligt. Diese Legendenform entstand häufig als ätiologische Erzählung, um besonders auffällige oder ungewöhnliche Lagen von Kirchen rückwirkend zu erklären. Beispielsweise wurde versucht, die exponierte Lage der Grabstätte der Hl. Walburga in Eichstätt, außerhalb des Domes und der damaligen Siedlung, auf diesem Weg zu erklären. Gespannwunder finden sich nicht nur in Heiligenlegenden, sondern sind auch Bestandteil von Märcen und Sagen, wo sie dem Kreis der Erzählungen von wegweisenden Gegenständen und Tieren (Mot.B120-B169) angehören. Diese sind sowohl in ganz Europa, als auch vereinzelt in außereuropäischen Erzählbereichen verbreitet. (Vgl. Wolfgang Brückner: Heiligenbild, in: Brednich, Rolf (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd 6 Gott und Teufel auf Wanderschaft- Hyltén-Cavallius. Berlin und New York 1990, Sp. 677- 681; Christoph Daxelmüller: Tier, Religion und populäre Frömmigkeit. Die rätselhafte Gegenwart des Unmöglichen, in: Seifert, Manfred/ Helm, Winfried (Hg.): Recht und Religion im Alltagsleben. Perspektiven der Kulturforschung. Festschrift für Walter Hartinger. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau 56) Passau: 2005, S. 198; Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.III Theorie des Wallfahrtswesens. München 1956, S.91-95; Lutz Röhrich: Gespannwunder, in: Brednich, Rolf (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd 5 Fortuna- Gott ist auferstanden. Berlin und New York: 1987, Sp. 1179- 1186.)

HI. Emmeram oder der Seligen Hermann und Heinrich von Ebrantshausen ab.¹²¹⁰ Auch zu der Legende der seligen Edigna von Puch nahe Fürstenfeldbruck gibt es offenkundige Parallelen. Bald nach der Beerdigung ereigneten sich die ersten miraculösen Begebenheiten – ein weiterer Topos und Beweis für den rechtmäßigen Besitz der Gebeine. Zudem dienten die „Wunder“ als Beleg für die Authentizität der Heiligkeit, denn bei der Beata Alta handelt es sich um eine typische chthonische „Heilige“, die offiziell nie kanonisiert worden war.¹²¹¹

Es wurde schon mehrmals versucht, die selige Alta einer historischen Persönlichkeit aus der Familie der ehemaligen Isengaugrafen zuzuordnen, allerdings konnte kein Nachweis, dass eine Alta in das Grafengeschlecht eingeheiratet hätte, erbracht werden.¹²¹² Archivalisch gesichert ist jedoch, dass der aus dem Geschlecht der Aribonen stammende Graf Chadaloh III. und seine Frau Irmgard von Zütphen im 11. Jahrhundert ihren Pürtener Besitz dem Erzstift Salzburg vermachten.¹²¹³ Derzeit wird die Theorie favorisiert, dass die aus dem Rheinland stammende Gräfin Irmgard das kostbare Evangeliar als Bestandteil ihrer Mitgift erhalten hatte und es durch ihr Legat nach Pürten gelangte.¹²¹⁴ Wie sich im Lauf der Zeit aus der historischen Person der Gräfin Irmgard dann die legendäre Gestalt der Prinzessin Alta ausbildete ist bis dato ungeklärt.

Zentral für den charakteristischen Pürtener Heilkult ist weniger die Figur der seligen Alta selbst, als vielmehr das ihr zugeschriebene „Wunderbuch“. Dabei handelt es sich um ein karolingisches Evangeliar, das in lateinischer Sprache verfasst wurde.¹²¹⁵

¹²¹⁰ Vgl. Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.249.

¹²¹¹ Bereits Mayer und Westermayr merkten an: „Alta gilt nur als eine hochverehrte ‚Selige‘. Von einer Heilig- oder Seligsprechung derselben ist nichts bekannt; auch wird ihr Andenken kirchlich nicht gefeiert.“ (Anton Mayer/ Georg Westermayr: Statistische Beschreibung des Erzbisthums München-Freising. II. Band enthaltend die Decanate Miesbach bis Rosenheim inclus. Regensburg 1880, S.165).

¹²¹² Vgl. hierzu Meinrad Schroll: Die Selige Alta und das Evangeliar von Pürten, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.5-11. Die frühesten Zuordnungsversuche wurden beispielsweise bereits von einem unbekanntem Verfasser in einem Artikel aus dem Jahr 1843 und später von Fastlinger unternommen. Für diese bereits widerlegten älteren Theorien siehe: o.V.: Historisch=Statistische Notizen über Pürten, in: Der Spiegel 46 (1843), Sp.362-363; Max Fastlinger: Das Mirakelbuch von Pürten, in: Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbisthums München und Freising NF 2 (1903), S.6-11.

¹²¹³ Siehe diesbezüglich die Traditionsurkunde im Alta-Evangeliar (BSB Clm 5250, f.9) sowie in der Literatur Max Burger: Wallfahrtsstätten im Inn- und Salzachgebiet und darüber hinaus. Alte Kultstätten. Mühldorf 1960, S.81 oder Meinrad Schroll: Die Selige Alta und das Evangeliar von Pürten, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.8.

¹²¹⁴ Vgl. beispielsweise Konrad Kern: Pürten und Köln. Historische Verbindungen des Dorfes Pürten zum Rheinland, in: Unser Waldkraiburg 7 (2003), S.12; Konrad Kern: Die Kirchen von Pürten, St. Erasmus und Ebing. Waldkraiburg 2007, S.2; Anton Legner: Pürten – Gnadenbild und Wunderbuch, in: Das Mühlrad 9 (1951), S.33 oder Meinrad Schroll: Die Selige Alta und das Evangeliar von Pürten, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999).

¹²¹⁵ Das Evangeliar wird in der Forschungsliteratur auch als „Birkner-Evangeliar“ bezeichnet. Es wurde kurz nach der Säkularisation im Jahr 1805 nach München gebracht und befindet sich heute unter dem Titel „Quattuor evangelia cum prologis Hieronymi“ (BSB Clm 5250) in der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschrift wurde vollständig digitalisiert und ist

Es ist in schwarzbraunes Leder eingebunden und besteht aus 205 Pergamentblättern im Quartformat. Das Buch enthält die vier Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes sowie die Prologe des hl. Hieronymus. Vermutlich wurde der Kodex im ausgehenden 9. Jahrhundert in einem französischen Kloster in der Nähe von Reims geschrieben. Auf der letzten Seite findet sich ein Verweis auf den Autor der Handschrift, den „armseligen Sünder Framegaudus, Mönch, Priester und Schreiber dieses Evangeliums“, der in seinem Schlusswort den Leser zum Gebet auffordert.¹²¹⁶ Die Illustrationen wurden, aufgrund der Rahmengestaltung der Kanontafeln, einem unbekanntem Maler der Reimser Domschreibschule zugeordnet.¹²¹⁷ Das karolingische Evangeliar wurde, laut Literatur, in einer Mauervertiefung innerhalb der Fläche des Wandgemäldes in der Pürtener Kirche aufbewahrt.¹²¹⁸ Ob dies zum Zeitpunkt des Besuchs von Catharina Öller und Thomas Hueber allerdings noch Usus war erscheint fraglich, da bereits der Auer Propst Abraham Cronberger in einem Schreiben an Herzog Wilhelm V. von Bayern vom 21. August 1592 angibt, das Evangeliar würde „von dem Pfarer verwahrt unnd verschlossen“¹²¹⁹. Diese Handhabungsform hätte der immensen Bedeutung, die der Kult um das Evangeliar für die Wallfahrt hatte, auf jeden Fall wesentlich mehr entsprochen.

unter dem Link <http://mdz10.bib-bvb.de/~db/bsb00001969/images> online abrufbar. Für eine detaillierte Beschreibung des Evangeliers siehe insbesondere Katharina Bierbrauer: Die vorkarolingischen und karolingischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. Textband. (= Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München 1) Wiesbaden 1990, S.131f.. Allerdings bezeichnet Bierbrauer das Evangeliar auch fälschlicherweise als „Mirakelbuch von Pürten“.

¹²¹⁶ Im lateinischen Original lautet der Text: „Finit Deo Gratias Amen. Provolutus peto ut tu, qui legis hoc Evangeliarium intercedas pro me miserimo peccatore framegaudo incluso sacerdote scriptore in amore dei.“ (BSB Clm 5250, f.205') Laut Fastlinger kann Framegaud noch ein weiteres Evangeliar, das sich in der Pariser Nationalbibliothek befindet, zugeordnet werden. (s. Max Fastlinger: Das Mirakelbuch von Pürten, in: Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising NF 2 (1903), S.12.) Recherchen haben ergeben, dass sich unter der Signatur BnF Latin 17969 tatsächlich ein ähnlich geartetes Evangeliar in der Bibliothèque nationale de France (BnF) in Paris befindet. Das Werk wird unter dem Titel „Evangelia quattuor“ geführt. Auf Folio 191 befindet sich die Aufforderung des Verfassers "Peto ut ores pro me miserimo Framegaudo scriptore" (BnF Latin 17969, f. 191 zit. nach: [http:// archivesetmanuscrits.bnf.fr](http://archivesetmanuscrits.bnf.fr)). Demselben Autor werden von Bernhard Bischoff noch drei weitere Handschriften zugeordnet, die unter den Signaturen BnF Latin 2731 A, Arsenal 852 und Wolfenbüttel Gud. lat. 4° 148 in den Bibliotheken geführt werden. (Vgl. Bernhard Bischoff: Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit. Bd.2 Die vorwiegend österreichischen Diözesen. Wiesbaden 1980³, S.176f.) Der Name Framegaudus wird zudem in einem Nekrolog aus dem 11. Jahrhundert erwähnt, das sich in der Stadtbibliothek in Reims befindet. (Reims, BM, ms. 15, f. 15, zit. nach: [http:// archivesetmanuscrits.bnf.fr](http://archivesetmanuscrits.bnf.fr)).

¹²¹⁷ Vgl. Katharina Bierbrauer: Die vorkarolingischen und karolingischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. Textband. (= Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München 1) Wiesbaden 1990, S.132.

¹²¹⁸ Vgl. exemplarisch: Peter von Aagh: Die Wallfahrt Pürten. Zulassungarbeit zur 1. Prüfung für das Lehramt an Volksschulen. Universität München 1973. Typoskript, S.3; Max Burger: Wallfahrtsstätten im Inn- und Salzachgebiet und darüber hinaus. Alte Kultstätten. Mühldorf 1960, S.81; Max Fastlinger: Das Mirakelbuch von Pürten, in: Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising NF 2 (1903), S.4 (wobei Fastlinger begriffsvertauschend das Evangeliar als Mirakelbuch bezeichnet); Meinrad Schroll: Die Selige Alta und das Evangeliar von Pürten, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.19 oder Konrad Kern: Die Kirchen von Pürten, St. Erasmus und Ebing. Waldkraiburg 2007, S.5.

¹²¹⁹ Vgl. HStAM KL Au am Inn Nr.19.

4.4.4 Das karolingische Evangeliar als Therapeutikum

Nach ihrer Ankunft in Pürten haben Thomas Hueber und Catharina Öller vermutlich beim Wirt Christoph Niderhueber, dessen Gasthaus direkt an der Durchgangsstraße lag, ein Quartier bezogen.¹²²⁰ Vielleicht hat ihnen aber auch der Mesner Georg Westermair ein Zimmer im Mesnerhaus vermietet, das an die nordwestliche Ecke des Friedhofs angrenzte.¹²²¹ Im Anschluss hat Thomas Hueber wahrscheinlich direkt bei Pfarrer Vital Marcis¹²²² vorgesprochen, um den Beginn der therapeutischen Maßnahmen in die Wege zu leiten. Vielleicht hatte er den Besuch sogar bereits vorab durch ein Billet angekündigt, damit der Pfarrvikar Gelegenheit hatte, sich auf die strapaziöse Prozedur vorzubereiten. Das in den folgenden Nächten an Catharina Öller vorgenommene religiöse Heilritual wird auf der Votivtafel anschaulich dargestellt und soll im Anschluss an die nachstehende Betrachtung der Votivtafel eingehender analysiert werden.

¹²²⁰ Vgl. Meinrad Schroll: Die Höfe der Altpfarrei Pürten, in: Unser Waldkraiburg 7 (2003), S.39.

¹²²¹ Vgl. M.Schroll ebd., S.33.

¹²²² Vital Marcis wurde im Jahr 1657 in Wasserburg am Inn geboren. Er war von März 1711 bis Mai 1744 in Pürten als Pfarrvikar tätig und ist am 25. September 1747 in Au am Inn verstorben. (Vgl. Konrad Kern: Die Vikare und Pfarrer in Pürten. Ein Beitrag zur Ortsgeschichte, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.35.) Vikar Marcis hat während seiner Amtszeit keine Eintragungen in das Mirakelbuch vorgenommen, weshalb kein korrespondierender Mirakelbucheintrag zu der erhaltenen Votivtafel existiert.



Abbildung 14: Die Votivtafel der Catharina Öller (1728). Quelle: eigene Photographie.

Bei der von Thomas Hueber gestifteten Votivtafel aus dem Jahr 1728 handelt es sich um eine 69 cm mal 47 cm große gerahmte Holztafel mit Ölmalerei. Die Bildkomposition wurde horizontal in drei Ebenen aufgeteilt: das obere Tafeldrittel symbolisiert die himmlische Sphäre mit Darstellung der seligen Alta und Maria, der mittlere, irdische Bereich zeigt den Votanten Thomas Hueber und als Verlöbnisanlass die an Catharina Öller durchgeführte Therapie, und das untere Bildrittel füllt ein erläuternder Text aus. Damit entspricht die Tafel dem klassischen Gestaltungsschema mit angerufener himmlischer Macht, Opfersubjekt, Opfermotiv und einer Inschrift als entscheidenden Bildkomponenten.¹²²³

Als Surrogat für die Präsenz des Göttlichen werden die selige Alta und Maria auf einer Wolkenbank über dem irdischen Bereich schwebend gezeigt. Als marianische Inkarnation wurde eine bekleidete Darstellung des Pürtener Gnadenbilds gewählt, das allerdings von dem Künstler seitenverkehrt abgebildet wurde, so dass Maria das Kind nun auf dem rechten Arm trägt. Alta ist durch ihren roten, pelzbesetzten Mantel sowie Krone und Schwert als Herrschaftsinsignien klar als Königstochter erkennbar. Sie tritt in der Szene als vermittelnde Person auf und kniet, entsprechend ihrer untergeordneten Rolle gegenüber der Gottesmutter, auf einer tieferen Wolkenschicht. Alta blickt bittend zum Gnadenbild und verweist mit der rechten Hand auf Catharina Öller und Thomas Hueber, die unter ihr dargestellt sind. Thomas Hueber tritt als Votant in der typischen knienden Haltung mit zum Gebet gefalteten Händen, um die ein Rosenkranz geschlungen ist, auf. Er wurde als Mann Mitte dreißig mit heller Haut, hellbraunem Haar und schmalem braunen Oberlippenbart porträtiert.¹²²⁴ Er ist modern gekleidet im overschenkellangen braunen Rock mit langen Reihen von silbernen Zierknöpfen, weißem Hemd, weißen Strümpfen und schwarzem Umhang. Der auf einem Betschemel kniende Thomas Hueber ist durch die mondäne Kleidung und elegante Gesamterscheinung als Vertreter des

¹²²³ Vgl. Klaus Beitzl: Votivbilder. München 1982, S.15; Nina Gockerell: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss. München 1995, S.120f; Edgar Harvolk: Votivtafeln aus Bayern und Österreich aus dem Museum für Deutsche Volkskunde. Berlin 1977, S.11. Für allgemeinere Informationen zu Votivtafeln sowohl als Quellen dieser Arbeit, als auch als Beleg für die Wirksamkeit einer Therapie siehe die Kapitel 1.4.3 „Votivtafeln“ und 5.4.3 „Objektivationen der Heilung – Geistliche Übungen und symbolische Formen der Frömmigkeit“.

¹²²⁴ Nina Gockerell merkt bezüglich der Verlässlichkeit von Personendarstellungen auf Votivtafeln an: „Einerseits wird hier eine gewisse Porträthaftigkeit durchaus angestrebt – der Dargestellte will sich selbst erkennen und für andere erkennbar sein – andererseits muß man mit einer gewissen Schematisierung rechnen, die vor allem in der geringen Routine der Maler solcher Tafeln begründet ist“. (Nina Gockerell: Kleidungsforschung, in: Harvolk, Edgar (Hg.): Wege der Volkskunde in Bayern. München/ Würzburg 1987, S.144.)

gehobenen Bürgertums erkennbar. Vor dem Seiler befindet sich im rechten Bildbereich ein großer Holztisch, auf dem auf einer Decke ein Mädchen mit einem großen Buch unter dem Kopf liegt. Catharina Öller hat die Hände gefaltet und den Blick aufwärts zum Gnadenbild gerichtet. Die junge Frau wirkt auf der Darstellung für eine Neunzehnjährige sehr klein, geradezu kindlich. Auch Catharinas Kleidung entspricht mit rotem Rock und Mieder, weißer Schürze, Strümpfen und Koller sowie schwarzem Kragen und schwarzen Schuhen den Vorlieben der Zeit.

Thomas Hueber und Catharina Öller wurden in einem geschlossenen Raum mit grauen Wänden und rotem Fußboden, aus dem eine leicht geöffnete Tür mit hoher Schwelle hinausführt, dargestellt. Es ist anzunehmen, dass diese Umgebung den Keller des Mesnerhauses mit gestampftem Lehmbooden und unverputzten grauen Steinwänden als Kulisse der Therapie repräsentieren soll. In mehreren Einträgen des Pürtener Mirakelbuchs wird der Keller des Mesnerhauses als lokaler Behandlungsort angeführt.¹²²⁵ Der amtierende Mesner Georg Westermair als Hausherr wurde auf der Votivtafel allerdings nicht abgebildet, ebenso wenig wie Vikar Vital Marcis, der den Therapieprozess sehr wahrscheinlich seelsorgerisch begleitet hat. Zieht man in Betracht, dass die zentrale Therapiekomponente für die Zeitgenossen das Evangeliar darstellte und den beiden Männern demzufolge lediglich Statistenrollen im Heilungsprozess zugeschrieben wurden, wird ihre Abwesenheit in der Bildkomposition verständlich. Die innenräumliche Szene wird auf der rechten Seite von einem schweren, blauen Bühnenvorhang mit goldenen Fransen begrenzt. Derartige, dem barocken Theater entlehnte Requisiten sollten die Geschehnisse aus dem Bereich des Alltäglichen in eine transzendente Sphäre transportieren.¹²²⁶ Bildliche Darstellung und erläuternde Inschrift stehen in einem wechselseitigen Ergänzungsverhältnis. Der Text leistet einen interpretierenden Beitrag zum Bildverständnis, indem er Hintergrundinformationen über die Geschehnisse preisgibt

¹²²⁵ Vgl. exemplarisch: Stadtarchiv Waldkraiburg Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus 1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche, Einträge Nr. 43 (1660), 45 (1662), 53 (1662), 62 (1663), 64 (1663) und 95 (1667). Laut Schroll waren noch im Jahr 1919 im gewölbten Keller des Mesnerhauses Eisenringe zu sehen, an denen die Tobenden angekettet wurden. Das Gebäude wurde im Jahr 2006 abgerissen, allerdings blieb ein Kellerraum erhalten. (Vgl. Meinrad Schroll: Die Selige Alta und das Evangeliar von Pürten, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.23.

¹²²⁶ Vgl. Nina Gockerell: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss. München 1995, S.121.

und gleichzeitig wird durch das Bild die Textdeutung erleichtert, da es die Vorgehensweise bei der Therapie illustriert.¹²²⁷

Die Darstellung der auf dem Evangeliar liegenden Catharina Öller weist keine Ähnlichkeit zu einer zeithistorisch verwandten Bildquelle auf. Allerdings muss dies nicht zwangsläufig eine Abweichung von der Bildtradition bedeuten, da der erhaltene Votivtafelbestand sehr klein ist und lediglich zwanzig Votivtafeln aus dem Zeitraum von 1660 bis 1924 umfasst.¹²²⁸ Im 17. und 18. Jahrhundert war jedoch mit Sicherheit ein größerer Bestand an Votivtafeln vorhanden gewesen, von denen zwar die Mehrheit zerstört wurde, einige sich jedoch heute vermutlich auch in Museen und in Privatbesitz befinden.¹²²⁹ Der Maler der Tafel orientierte sich offensichtlich bei seiner Interpretation des Geschehens an der Plastik der seligen Alta in der Pürtener Kirche. In dem vergitterten Durchbruch zwischen Hauptschiff und Marienkapelle, direkt unter dem Fresko mit der Altalegende, befindet sich die 145 cm große, liegende Figur der Seligen.¹²³⁰ Die Holzskulptur ist zeittypisch weiß gefasst, mit goldenen, silbernen und roten Akzenten. Alta wird schlafend dargestellt, wobei ihr das geschlossene Evangeliar als Kopfkissen dient. Dieses Motiv wurde auf der Votivtafel als Modell für die Ausformung der Szene verwendet, wohingegen es den realen Gegebenheiten während der Therapie entsprochen hätte das Buch geöffnet abzubilden.

¹²²⁷ Vgl. Helmut Fischer: Der Text als Bild. Narrative Bildlore am Beispiel der Legende, in: Cox, Heinrich L. (Hg.): Volkskundliche Bildquellen. (= Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 32) Bonn 1998, S.97. Für eine vollständige Wiedergabe der Votivtafelinschrift siehe Anhang B.

¹²²⁸ Vgl. Konrad Kern: Die Kirchen von Pürten, St. Erasmus und Ebing. Waldkraiburg 2007, S.16.

¹²²⁹ Im Pürtener Mirakelbuch befinden sich zahlreiche Hinweise auf die Opferung von Votivtafeln. (Vgl. exemplarisch: Stadtarchiv Waldkraiburg Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus 1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche, Einträge Nr.43 (1660), 66 (1663), 151 (1678), 155 (1680), 171 (1695), 172 (1698), 173 (1709). Zwei weitere erhaltene Votivtafeln aus den Jahren 1720 (GNM Slg. Richter VB 227) und 1835 (GNM Slg. Richter VB 228) sind Bestandteil der Sammlung Erwin Richter und gehören zur Schausammlung der Abteilung Volkskunde des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg. Im Jahr 2007 wurde eine bis dato unbekannte Votivtafel aus dem Jahr 1712 von dem Mühldorfer Stadtarchivar Hamberger auf einer Münchener Antiquitätenmesse erworben, auf der Maria und Matthias Kaltermair ihre Tochter verlobten, „weillen selbe ganz betrieht und kranck ist worden“.

¹²³⁰ Die Größenangabe wurde der Kunsttopographie des Erzbistums München und Freising entnommen. (Vgl. AEM KTEM Pürten 32.18, S.6).



Abbildung 15: Die Plastik der seligen Alta in der Pürtener Kirche. Quelle: eigene Photographie.

Mehrere historische Dokumente schildern die therapeutische Anwendung des Alta-Evangeliars im Zusammenhang mit Geisteskrankheiten im Detail und werden deshalb als unterstützende Quellen herangezogen. Bereits Propst Abraham Cronberger vom Kloster Au geht in seinem Bericht an Herzog Wilhelm von Bayern vom 21. August 1592 auf die Behandlung psychisch kranker Personen ein. Seinen Angaben nach „wirdt es mit Warhait bezeugt, des villen betruebten leutten dardurch geholffen ist worden“¹²³¹. Zur genauen Vorgehensweise heißt es, dass „man des Puech offen den betruebten vier Nächten nach ain ander, unwissendt müessen unnder den Kopff underlegen, dann es Innen von Stunden vorgehen thuet unnd mügens nit leyden. Die Erste Nacht den Evangelisten Matthaueus, die ander Marcum, die dryte Lucam unnd vierte Joannem, mann mueß auch guett Achtung auf Sye geben, damit wann des Puech innen zu hannden khom, alß dann soliches verlezen unnd

¹²³¹ HStAM KL Au am Inn Nr.19.

zereissen, also soll es die vier Nächst nacheinander gehalten, unnd allmall zu Morgens des Puech wider hinauß genommen werden.“¹²³²

Die therapeutische Praxis wurde auch von dem Pfleger Wolf Wilhelm Freiherr von Lösch zu Hilgertshausen auf Hirschhausen und Wolfersdorf in einem Schreiben an Kurfürst Maximilian I. vom 11. September 1624 geschildert. In dem Brief heißt es: „Alsdann sey es allgemach dahin ruchpar: das denjenigen Personen, welche mit den besen Geistern besessen, wütend und tobend gewest, geholffen werd, wenn man sie auf der 4 Evangelisten gemähl und getruckte Evangelien, so darin bergriffen, Irer Ordnung nach 4 aufeinander volgente Nächst ohne der betruebten Person wissen gelegt.“¹²³³ Auch das Mirakelbuch berichtet davon, dass das hl. Buch „4. Nächst (...) appliziert“ wurde bzw. von einem „4 nächtlichen Gebrauch“ des Evangeliars.¹²³⁴

Als therapeutische Maßnahme wurde demzufolge die erkrankte Person vier Nächte in Folge jeweils auf eines der vier Evangelistenbilder des Alta-Evangeliars gelegt. Die Richtigkeit dieser Aussagen wird auch durch den Erhaltungszustand der karolingischen Handschrift gestützt: Der Text der Evangelien ist relativ gut erhalten, wohingegen die Bilder der Evangelisten auf Folio 18' (Matthäus) und 67 (Markus) stark beschädigt sind. Die Lukasabbildung (fol.100') ist nur fragmentarisch erhalten und das originale Johannesbild (fol.152) wurde vollständig zerstört und bereits im 17. oder 18. Jahrhundert durch eine Kopie ersetzt.¹²³⁵

¹²³² HStAM KL Au am Inn Nr.19.

¹²³³ HStAM KL Au am Inn Nr.19.

¹²³⁴ Vgl. exemplarisch: Stadtarchiv Waldkraiburg Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus 1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche, Einträge Nr.21 (1653) oder 158 (1681).

¹²³⁵ Vgl. BSB Clm 5250, fol. 18', 67, 101 und 152 sowie in der Literatur Katharina Bierbrauer: Die vorkarolingischen und karolingischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. Textband. (= Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München 1) Wiesbaden 1990, S.131 und Adolph Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Zweiter Band. Freiburg im Breisgau 1909, S.437, Anm.1.



Abbildung 16: Das Bild des Evangelisten Markus aus dem Evangeliar der seligen Alta.
Quelle: Bayerische Staatsbibliothek BSB Clm 5250, fol.67.

Der unterschiedliche Erhaltungszustand lässt eine sukzessive Steigerung des Widerstands gegen die Behandlung vermuten. Konform dieser Annahme schrieb der Pfleger Lösch an Kurfürst Maximilian I. am 11. September 1624: „Die betriebten, ob sy gleich das underlegen nit wissen, noch vermerkhen, werden doch alsपालden und je länger je mehr, sonderbars die letzt Nacht, gar stark do bent und wütend, so daß

man sie schwerlich halten kann“¹²³⁶. Parallel dazu wurden auch bei Exorzismen regelmäßig in einer finalen Krise vor der Heilung noch einmal besonders extreme Verhaltensweisen beschrieben.¹²³⁷ Interessant ist besonders die völlige Zerstörung der Johannesdarstellung, da dem Anfang des Johannesevangeliums in katholischen Gegenden eine besondere apotropäische Wirksamkeit zugeschrieben wurde.¹²³⁸ Doch auch die anderen Evangelienanfänge wurden als Abwehrmittel gegen das Böse eingesetzt und beispielsweise in Oberösterreich auch im Rahmen von Exorzismen gelesen.¹²³⁹ Die Initien standen dabei pars pro toto für den vollständigen Text des jeweiligen Evangeliums. Da in den Evangelien die Lebensgeschichte von Jesus Christus nacherzählt wird, galten sie, laut Franz, als „Symbol Christi selbst“¹²⁴⁰. Trotz dieses christologischen Hintergrunds ist die Pürtener Therapie nicht frei von gewissen „magischen“ Komponenten. Es musste ein striktes Reglement bezüglich der Behandlungsdurchführung als Prämisse für deren Erfolg eingehalten werden. Hierzu zählten beispielsweise eine genau festgesetzte Behandlungsdauer von vier Nächten, die Einhaltung einer vorgegebenen Reihenfolge, gemäß der die Kranken auf die Evangelistenbilder gelegt wurden oder dass die Therapie „ohne der betrauten Person wissen“¹²⁴¹ erfolgen musste.

Die Heilung wurde zwar, laut Mirakelbuch, primär der Gnade Gottes zugeschrieben, dennoch wurde das Alta-Evangeliar von Klerus und Bevölkerung als Objekt, dem eine besondere Kraft innewohnte, betrachtet.¹²⁴² Diesen „Glauben an den

¹²³⁶ HStAM KL Au am Inn Nr.19.

¹²³⁷ Vgl. Martin Scharfe: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln 2004, S.181.

¹²³⁸ Dies galt insbesondere für den ersten Vers bzw. für die Verse 1-14. Der Anfang des Johannesevangeliums wurde als Amulett gegen Donner, Krankheit und Verzauberung um den Hals getragen, in Benediktionen verwendet und ist seit dem 12. Jahrhundert als Element von Wettersegnen nachweisbar. Vgl. Elfriede Grabner: Magie und Heilglaube in einem oberösterreichischen „Wund-Segen-Büchlein“ des 18. Jahrhunderts, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie XLI/ 90 (1987), S.116; Regine Grube-Verhoeven: Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in: Bausinger, Hermann (Hg.): Zauberei und Frömmigkeit. (= Volksleben 13) Tübingen 1966, S.15; Müller-Bergström: Evangelium (Evangelist), in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1087f. sowie Klaus Schreiner: Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre, in: Dinzelbacher, Peter/ Bauer, Dieter R. (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn u.a. 1990, S.348:

¹²³⁹ Vgl. Müller-Bergström: Evangelium (Evangelist), in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1087f..

¹²⁴⁰ Adolph Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Zweiter Band. Freiburg im Breisgau 1909, S.436.

¹²⁴¹ HStAM KL Au am Inn Nr.19.

¹²⁴² Vgl. exemplarisch: Stadtarchiv Waldkraiburg Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus 1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche, Eintrag Nr.21 (1653): „hat dardurch mit Gottes gnad völlige Gesundheit erhalten“ oder Nr.44 (1662): „und durch die Gnaden Gottes alsbald besser worden“.

kraftgeladenen Gegenstand“¹²⁴³ belegt der Brief von Propst Abraham Cronberger vom Kloster Au an Herzog Wilhelm von Bayern vom 21. August 1592. Darin heißt es über das Evangeliar: „gleich woll aineßthails verletzt umb deß vilfeltigen außleichens unnd gebrauchts willen, des es woll nott weer, des mans anderst wider hett eingebunden, hatt aber sorg tragen, es möchte ain sein Würigung unnd Krafft dardurch entzogen werden, wirdt also in ainem rauchen Kalbfellensackh behalden“¹²⁴⁴. Unabhängig von der metaphysischen Ursachenzuschreibung der Heilung kann angenommen werden, dass allein durch die Verortung der Therapie in dem dunklen, mit Kerzen oder Fackeln illuminierten Kellerraum des Mesnerhauses, an dessen gewölbten Wänden die Schatten der Anwesenden im Kerzenschein flackerten, eine starke suggestive Wirkung erzeugt wurde. Die gespenstische Szenerie, in Verbindung mit den monotonen Gebeten der Anwesenden sowie dem Ortswechsel und der reisebedingten Ernährungsumstellung haben bei Catharina Öller offensichtlich eine Besserung ihres Gesundheitszustandes bewirkt.

Bezüglich der Geschehnisse unmittelbar nach Beendigung der religiösen Therapie können lediglich Vermutungen angestellt werden. Denkbar wäre, dass Thomas Hueber und Catharina Öller nach der strapaziösen Therapie noch eine weitere Nacht in Pürten geblieben sind – das Mädchen musste wieder zu Kräften kommen und auch Thomas Hueber hatte vermutlich vier Nächte lang kaum geschlafen. Vielleicht besuchte Thomas Hueber am Tag vor ihrer Rückreise die weniger als eine halbe Stunde Gehzeit entfernte Filialkirche St. Erasmus im gleichnamigen Dorf. Mit hoher Wahrscheinlichkeit hatte ihm Vikar Marcis von der, dem Patron der Seiler geweihten Kirche erzählt.¹²⁴⁵ Eventuell hat Thomas Hueber an diesem freien Tag aber auch den Inn überquert und im benachbarten Markt Kraiburg einem lokalen Maler den Auftrag zur Anfertigung der verlobten Votivtafel erteilt. In Pürten selbst war im Jahr 1728 kein Maler, Kistler oder Schreiner ansässig, der die Votivtafel hätte anfertigen können.¹²⁴⁶ Im zweieinhalb Kilometer entfernt gelegenen Markt Kraiburg ist dagegen seit dem

¹²⁴³ Regine Grube-Verhoeven: Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in: Bausinger, Hermann (Hg.): Zauberei und Frömmigkeit. (= Volksleben 13) Tübingen 1966, S.55.

¹²⁴⁴ Vgl. HStAM KL Au am Inn Nr.19.

¹²⁴⁵ Das heute über der Orgelempore sichtbare Bild, das den Heiligen bei der Heilung eines Besessenen zeigt, war damals allerdings noch nicht vorhanden. Es wurde erst im Zuge der Renovierung des Innenraums in den Jahren von 1770-1773 von dem Kraiburger Maler Martin Anton Seltenhorn angefertigt. Vgl. Konrad Kern: Die Kirchen von Pürten, St. Erasmus und Ebing. Waldkraiburg 2007, S.21-24.

¹²⁴⁶ Vgl. Meinrad Schroll: Die Höfe der Altpfarrei Pürten, in: Unser Waldkraiburg 7 (2003), S.24-50.

Jahr 1655 eine Malergerechtigkeit nachweisbar. Inhaber der Konzession war im Jahr 1728 Johann Michael Huber.¹²⁴⁷ Der Auftrag könnte allerdings auch via Vital Marcis vermittelt worden sein. Die qualitätsvolle Darstellung, die sich beispielsweise in der eleganten Stoffdraperie des Vorhangs oder den fein gemalten Gesichtern äußert, sprechen für die Anfertigung durch einen professionellen Maler, der allerdings leichte Probleme mit der perspektivischen Darstellung des Geschehens hatte. Betrachtet man das Bild genauer, so ist auffällig, dass die neunzehnjährige Catharina sehr klein und kindlich wirkt. Diesen Umstand kann man nicht nur auf eine bedeutungsmindernde Verkleinerung der Votanten zurückführen, da Thomas Hueber dann im Vergleich unproportional groß wiedergegeben worden wäre. Das infantile Porträt legt vielmehr nahe, dass der Künstler Catharina Öller nicht persönlich kannte, sondern lediglich den Auftrag erhalten hatte, die Heilung der Stieftochter von Thomas Hueber zu malen, was wiederum für eine Anfertigung in Kraiburg sprechen würde. Ein Erdinger Maler hätte Catharina vermutlich als erwachsene Frau dargestellt. Berücksichtigt werden muss jedoch darüber hinaus, dass das Pürtener Gnadenbild auf der Votivtafel das Kind auf der falschen Seite trägt. Einem lokalen Maler, der das Gnadenbild gekannt hätte, wäre ein derartiger Fehler höchstwahrscheinlich nicht unterlaufen.¹²⁴⁸ Als betuchter Bürger hätte Thomas Hueber es sich leisten können, eine in Erding fabrizierte Votivtafel durch einen Boten nach Pürten bringen zu lassen, ohne sich selbst noch einmal auf die beschwerliche Reise zu begeben. Unabhängig davon, wer letztendlich die Votivtafel gemalt hat, mit Sicherheit ist zwischen der erfolgreichen Therapie an Catharina Öller und der Anfertigung der Tafel nicht viel Zeit vergangen: Zu groß wäre die Angst vor einem möglichen „Strafmirakel“ und dem damit einhergehenden erneuten Ausbrechen der Krankheit gewesen.

¹²⁴⁷ Schriftliche Auskunft des Waldkraiburger Stadtarchivars Konrad Kern am 07.09.08. Ihm sei an dieser Stelle für seine umfassende Hilfestellung herzlich gedankt.

¹²⁴⁸ Möglicherweise könnte ein kleines Andachtsbild mit seitenverkehrtem „Fehldruck“ als Vorlage gedient haben. Eine derartige Druckgrafik ist allerdings nicht erhalten. Im Pfarrarchiv Pürten befindet sich lediglich auf einem nicht datierten Gebetszettel ein Stich des Pürtener Gnadenbilds aus der Zeit vor 1800. Dabei handelt es sich jedoch um eine originalgetreue Darstellung der Pürtener Madonna. Schriftliche Auskunft von Konrad Kern am 09.09.08.

4.4.5 Alltägliche Kalamitäten – Die Jahre nach der Heilung

Die Heilung von Catharina Öller war offensichtlich von Dauer und die junge Frau trug kein soziales Stigma durch ihre Krankheit davon, denn bereits im darauffolgenden Jahr hat sie den Bäckersohn Matthias Schwaiger geheiratet. Trauzeugen der am 26. Juli 1729 geschlossenen Verbindung waren der Bäcker Anton Caimer und der Seiler Michael Hällmair, der auch schon bei den beiden Ehen von Catharinas Mutter als Trauzeuge fungierte.¹²⁴⁹ Die Eheschließung war im 18. Jahrhunderts Norm und gesellschaftliche Prämisse einer sozial und ökonomisch selbständigen Existenz.¹²⁵⁰ Als Startkapital standen Catharina aus dem väterlichen Erbgut 400 Gulden sowie eine standesgemäße eheliche Ausfertigung zu, ein Umstand, der sie, unabhängig von ihrer Krankheitsgeschichte, zu einer attraktiven Partie machte. Die wertvollsten Bestandteile ihrer Mitgift waren eine Bettstatt mit grünen Vorhängen und Bettzeug „mit Zwaymallig saubern yberzuge“, ein Kasten sowie mehrere Schmuckstücke, darunter ein „Corallener Rosenkranz, worann zechen Silberne Stückl“, ein „silberner Gürtl, sambt dem Stüzl“, „ain Rindtsgehang von 20 silberne Stückl“ und ein „silbernes Halskhöttl sambt ainem dergleichen Breve und zgleiche Harnadl“.¹²⁵¹ Das „schöne Brodt“¹²⁵², von dem Anton Wilhelm Ertl im Chur=Bayerischen Atlas sprach, wurde fortan von der jungen Bäckersfrau Catharina verkauft.

Im Sommer des Jahres 1731 wurde das erste Kind des Paares geboren, ein Sohn, der am 28. August von Georgius Wandl auf den Namen Josephus getauft wurde.¹²⁵³ Vier Jahre später bekam Catharina einen weiteren Sohn mit dem Namen „Joannes Matheus“, der jedoch nach nur zwei Monaten verstarb.¹²⁵⁴ Im Jahr der großen Viehseuche kam im März 1736 der dritte Sohn, Franciscus Antonius, zur Welt.¹²⁵⁵ Kurz nach dessen Taufe war am 24. März die Beerdigung von Catharinas Schwager

¹²⁴⁹ Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 21, S.383.

¹²⁵⁰ Vgl. Rainer Beck: Spuren der Emotion? Eheliche Unordnung im frühneuzeitlichen Bayern, in: Ehmer, Josef/ Hareven, Tamara K./ Wall, Richard (Hg.): Historische Familienforschung: Ergebnisse und Kontroversen. Michael Mitterauer zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. 1997, S.172.

¹²⁵¹ StAL Stadt Erding P 36, fol.38f..

¹²⁵² Anton Wilhelm Ertl: Chur=Bayerischen ATLANTIS Erster Theil: Eine Grundrichtige/ Historische Beschreibung/ und mit dreyen Land=Karten (...). Nürnberg 1703, S.64.

¹²⁵³ Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 10 S.67.

¹²⁵⁴ Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 10 S.122 und AEM Matr. Erding Bd.31 S.48.

¹²⁵⁵ Franciscus Antonius wurde am 09.03.1736 getauft. Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 10 S.156. Aus Dank für die Befreiung von der großen Viehseuche wurde von der gesamten Bürgerschaft im Jahr 1736 ein 157 cm hohes und 212 cm breites Motivbild geopfert, das sich heute im Erdinger Heimatmuseum befindet.

Anton Kalteis.¹²⁵⁶ Der Seiler war im Alter von 52 Jahren verstorben und hinterließ Catharinas Halbschwester Sophia mit den sechs Kindern Prosper (19), Maria Sophia (17), Joseph Anton (14), Sebastian (9), Theresia (7) und Elisabetha (5). Die Vormundschaft für die Kinder übernahmen der Bierbrauer Joseph Hörmann und Thomas Hueber, der mittlerweile in den Inneren Rat gewählt worden war.¹²⁵⁷ Vermutlich half Thomas Hueber der Stieftochter seiner Frau auch bei der Suche nach einem neuen Ehemann, denn er fungierte als Trauzeuge bei der Eheschließung von Sophia Kalteis mit dem dreiundzwanzigjährigen Seilergesellen Balthasar Landthamer am 24. Juni 1736, der kurz darauf seine Meisterprüfung ablegte und das Erdinger Bürgerrecht erhielt.¹²⁵⁸

Catharina bekam nach den drei Söhnen noch zwei Töchter: Maria Ursula, die am 29. August 1740 getauft wurde und Maria Catharina, deren Taufe am 14. Juni 1742 stattfand.¹²⁵⁹ Die engsten Freunde von Catharina und Sebastian Schwaiger waren das Schusterehepaar Zacherl oder Zächerl, da Joseph und Maria Ursula die Patenschaft für alle Kinder der Schwaigers übernahmen. Zwischen den Geburten der beiden Mädchen brach im Jahr 1741 die nächste Tragödie über die Stadt Erding herein. Im Zuge des Österreichischen Erbfolgekriegs zwischen dem bayerischen Kurfürsten Karl Albrecht und Kaiserin Maria Theresia fielen die feindlichen Panduren und Kroaten wiederholt in die Stadt ein. Hinweise auf die tragischen Kriegereignisse finden sich im Mirakelbuch der Leonhardswallfahrt Ramerberg bei Rosenheim. Apollonia Daburger schilderte „entsetzliche Khriegszeiten (...) wo das Rauben und Stellen den österreichischen Truppen gemein und gleichsamb erlaubt war.“¹²⁶⁰ Und Pater Cölestin Mayr fügte hinzu: „Austriacus Bavariam crudellissime devastandibus“¹²⁶¹ – die Österreicher haben Bayern auf das Grausamste verwüstet.

In Erding kam es während der Kriegszeit zu gravierenden Bevölkerungsverlusten: Im Jahr 1741 starben 81 Erwachsene und 29 Kinder, 1742 waren es 111 Erwachsene

¹²⁵⁶ AEM Matr. Erding Bd. 31 S.50.

¹²⁵⁷ Vgl. StAL Stadt Erding P 56, fol.65' und fol.77'-81'.

¹²⁵⁸ Vgl. AEM Matr. Erding Bd.21 S.416, AEM Matr. Erding Bd.31 S.132 und StAL Stadt Erding P 56, fol.82f..

¹²⁵⁹ Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 10 S.193 und 216.

¹²⁶⁰ Eintragnr. 162 aus dem Jahr 1744, zit. nach: Willi Birkmaier: „Dem hl. Leonard höchsten Dankh...“. Das Mirakelbuch von Ramerberg, in: Heimat am Inn 14/15 (1994/95), S.199.

¹²⁶¹ Eintragnr. 160 vom 25. Oktober 1744, zit. nach: W. Birkmaier ebd..

und 55 Kinder und im Jahr 1743 150 Erwachsene und 47 Kinder. Mit durchschnittlich 139 Todesfällen hatte sich die Mortalitätsrate fast verdoppelt, denn in den Jahren von 1730-1740 starben im Mittel nur 70 Personen pro Jahr.¹²⁶² Die Bewohner der Neustadt, wie die Familien Hueber, Schwaiger und Landthamer, trafen die Einfälle besonders hart, da die offene Vorstadt ohne Ummauerung nur wenig Schutz bot. Während der Kriegsjahre wurden drei von Catharinas Kindern beerdigt: der fünfjährige Franciscus Antonius (†06.07.1741), der elfjährige Sebastian (†04.07.1742, kein korrespondierender Eintrag im Taufbuch) sowie der zweimonatige Säugling Maria Catharina (†07.09.1742).¹²⁶³ Unter den vielen Toten des Jahres 1743 waren auch Thomas und Maria Catharina Hueber, die im Januar innerhalb einer Woche beerdigt wurden.¹²⁶⁴ Catharina und ihre Halbschwester Maria Elisabetha, die den Kaufmann Peter Bonin aus Ebersberg geheiratet hatte, verkauften das elterliche Haus mit der Seilergerechtigkeit für 1200 Gulden sowie das Mobiliar für weitere 300 Gulden an Catharinas Neffen Prosper Kalteis.¹²⁶⁵ Der junge Seiler verstarb jedoch noch im selben Jahr, woraufhin das Haus von seiner Witwe Elisabeth an dessen jüngeren Bruder, den einundzwanzigjährigen Joseph Anton Kalteis, um einen Kaufschilling von 1425 Gulden abgetreten wurde.¹²⁶⁶ Sophia Landthamer hatte neben dem Tod ihres Sohnes Prosper auch das Ableben ihres zweiten Mannes Balthasar (†30.06.1743) zu beklagen.¹²⁶⁷ Dass die Panduren und das österreichische Heer zu dieser Zeit erneut die Stadt drangsalierten, belegen zwei Einträge in den Pfarrmatrikeln vom 09. Juni 1743, in denen das Begräbnis eines „österreichischen Reittknechts“ sowie eines „königlichen Panduren welcher sich aus Unachtsamkeit selbst erschossen“ hat, verzeichnet wurden.¹²⁶⁸

¹²⁶² Für die Rohdaten siehe Lorenz Westenrieder: *Beyträge zur vaterländischen Historie, Geographie, Statistik und Landwirthschaft, samt einer Übersicht der Schönen Literatur*. Zweyter Band. München 1789, S.432.

¹²⁶³ Vgl. AEM Matr. Erding Bd.31 S.99, S.113 und S.115. Dass Sebastians Taufe nicht verzeichnet wurde, ist in Erding kein Einzelfall: noch ein weiteres Kind der Schwaigers wurde nicht in die Taufmatrikel aufgenommen. Dabei handelt es sich um einen Sohn namens Matthias, bei dessen Hochzeit am 29.07.1766 Matthias und Catharina Schwaiger als Eltern angegeben werden. (Vgl. AEM Matr. Erding Bd. 23 S.129).

¹²⁶⁴ Das Begräbnis von Thomas Hueber fand am 13. Januar 1743 statt, das seiner Frau Maria Catharina am 17. Januar 1743. (Vgl. AEM Matr. Erding Bd.31 S.123 und 124).

¹²⁶⁵ Vgl. StAL Stadt Erding P 63, fol.115-117.

¹²⁶⁶ Vgl. AEM Matr. Erding Bd.31 S.131 sowie StAL Stadt Erding P 63, fol.178-181.

¹²⁶⁷ Vgl. AEM Matr. Erding Bd.31 S.131 und S.132.

¹²⁶⁸ Vgl. AEM Matr. Erding Bd.31 S.132.

Aus diesen tragischen und turbulenten Kriegszeiten stammt die letzte Nachricht in den Archivalien über das Schicksal von Catharina Schwaiger, danach verliert sich ihre Spur. Am 07. März 1743 wurde zwar eine vierzigjährige Bäckerin mit Namen Catharina Schwaiger beerdigt, allerdings handelt es sich dabei vermutlich um die gleichnamige Frau des Bäckers Joseph Schwaiger.¹²⁶⁹ Diese Annahme wird durch den Umstand, dass Catharina Schwaiger (ehemals Öller) bei der Eintragung des „Kauffbriefs“ der „Huebersaillerischen Bürgerlichen Behausung“ am 17. September 1743 namentlich genannt wird, bekräftigt.¹²⁷⁰ Zudem stimmt die Altersangabe von 40 Jahren nicht mit Catharinas damaligem Alter von 36 Jahren überein. Für die Jahre zwischen 1743 und 1760 existieren keine Aufzeichnungen über die Todesfälle der Erwachsenen in Erding, aber vermutlich ist Catharina in diesem Zeitraum verstorben. Ihr Mann Matthias hat sie um einige Jahre überlebt – als Datum seiner Beerdigung wurde der 03. November 1763 verzeichnet.¹²⁷¹

Die Seilertochter Catharina Öller, spätere Schwaiger, hat trotz ihrer temporären psychischen Erkrankung ein für die damalige Zeit „normales“ Leben geführt. Im Fall der jungen Frau hat während der Zeit ihrer Erkrankung das soziale Netzwerk gegriffen. Während sie „15 Wochen völlig von Ihrem Verstand“ war, hat sich ihre Familie um sie gekümmert und „vill weltliche und gaistliche Mittel“ zu ihrer Heilung erprobt. Dem Klischee vom herrschenden Fatalismus früherer Generationen in Gesundheitsfragen widerspricht das Lebensbild von Catharina Öller eindrucksvoll.¹²⁷² Auch eine Stigmatisierung oder Ausgrenzung der Seilertochter erfolgte nicht, sondern bereits ein Jahr nach der Krankheitsepisode fand die Heirat mit dem sozial gleichgestellten Bäckerssohn Matthias Schwaiger statt. Dass es sich bei der Ehe um keine rein wirtschaftlich motivierte Zweckverbindung handelte, belegen die Geburten von sieben Kindern in den folgenden Jahren. Im Bayern des 18. Jahrhunderts war somit sowohl die Heilung von psychischen Erkrankungen als auch eine vollständige gesellschaftliche Reintegration der ehemaligen Patienten realisierbar.

¹²⁶⁹ Vgl. AEM Matr. Erding Bd.31 S.129.

¹²⁷⁰ Vgl. StAL Stadt Erding P 63, fol.115.

¹²⁷¹ Vgl. AEM Matr. Erding Bd.31 S.205.

¹²⁷² Für eine kritische Auseinandersetzung mit einer angeblichen fatalistischen Haltung der Bevölkerung hinsichtlich Gesundheit und Krankheit in der Frühen Neuzeit vgl. Michael Stolberg: Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit. Köln 2003, S.33-36.

Das nächste Einzelschicksal verlief zur gleichen Zeit weniger glücklich – im Folgenden wird die Lebensgeschichte des „besessenen“ Dionysius Reindl betrachtet, der in der ihn umgebenden und sich zur damaligen Zeit stark konstituierenden „terra sancta“¹²⁷³ in der Hoffnung auf Heilung zahlreiche Wallfahrtsorte aufsuchte.

¹²⁷³ Wolfgang Brückner: Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 21 (1998), S.18.

4.5 „...in soweit besser worden, daß er mit denen Galgen khein solche Freid nit mehr gehabt.“ – Der „besessene“ Dionysius Reindl versuchte mehrfach, sich das Leben zu nehmen (1754, 1779)

Am 07. September des Jahres 1754 sprach ein vierzigjähriger Mann bei Adamo Mittermayr, dem Dekan der Freisinger Pfarrei St. Georg vor. Er berichtete dem Dekan die Geschichte seiner 28 Jahre andauernden „Besessenheit“ und der „wundersamen“ Heilung auf der Wies bei Freising. Adamo Mittermayr schrieb die ungewöhnliche Geschichte von Dionysius Reindl auf mehreren Folioseiten Pergament nieder und stellte dem Mann das erbetene „attestatum der Besserung“ aus.¹²⁷⁴ Aufgrund der Länge der Schilderung wird an dieser Stelle auf eine vollständige Wiedergabe des Mirakelberichts verzichtet – stattdessen werden Lebens- und Krankheitsgeschichte des Tagwerkers entlang der Stationen des Mirakelprotokolls nachgezeichnet.¹²⁷⁵

4.5.1 Die harte Realität – Tagelöhnerleben auf dem Land

„Den 7. Septembris 1754 meldet sich bey mir, Decano ad S. Georgium, in der Stattpfarr an Dionysius Reindl, gebürtig zu Ränersperg unter Dorffen, Tagwerckhers-Sohn alda, alt 40. Jahr.“¹²⁷⁶ Die Ortsangabe „Ränersperg unter Dorffen“ bezieht sich auf das rund 50 Kilometer von Freising entfernte Pfarrdorf Ranoldsberg in der Nähe von Buchbach im Landkreis Mühldorf am Inn. Der Geburtsort von Dionysius Reindl gehörte zur Hofmark Schwindegg, einer der bedeutendsten altbayerischen Hofmarken.¹²⁷⁷ Am 5. Oktober des Jahres 1714 wurde

¹²⁷⁴ Eine Edition erfolgte in: Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.32-34. Das handschriftliche Original befand sich zum Zeitpunkt der Edition im Archiv der Stadtpfarrei Freising St.Georg unter der Signatur A XI/ 13a. Nach Auskunft der Mitarbeiter des Archivs vom 15.10.2010 ist das handschriftliche Original nicht mehr auffindbar.

¹²⁷⁵ Der vollständige Text wird in Anhang B wiedergegeben.

¹²⁷⁶ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.32.

¹²⁷⁷ Die geschlossene Hofmark Schwindegg umfasste neben 42 Höfen auch Jagd- und Scharwerksrechte, ein Brauhaus und mehrere Mühlen. Die Grafen Fugger von Kirchberg und Weißenhorn besaßen als Inhaber auch die Aufsicht über die in ihrem Bereich gelegenen Filialkirchen Schwindegg, Annabrunn, Reibersdorf und Rottenbuch der Pfarrei Obertaufkirchen sowie

Dionysius Reindl hier von dem Augustinerpater Martin Öfele getauft.¹²⁷⁸ Als Eltern wurden im Taufmatrikel Martin und Catharina Reindl angegeben. Das Paar hatte am 27. Oktober 1710 in Ranoldsberg geheiratet.¹²⁷⁹ Der Witwer Martin Reindl war zum Zeitpunkt der Eheschließung genau doppelt so alt wie die 23-jährige Catharina Rumpnecher.¹²⁸⁰ Einer der Trauzeugen war Peter Niederhueber, der später auch als Dionysius' Taufpate genannt wird.¹²⁸¹ Bereits sechs Monate nach der Hochzeit wurde am 27. April 1711 der älteste Sohn von Martin und Catharina Reindl auf den Namen Petrus getauft.¹²⁸² Ein weiterer Sohn des Paares wurde am 9. März 1713 auf den Namen Martin getauft.¹²⁸³ Das Kind verstarb jedoch nur wenige Tage später am 12. März 1713.¹²⁸⁴ Dionysius Vater sollte die Geburt seines dritten Sohnes nicht mehr erleben – er verstarb bereits am 1. April 1714 im Alter von fünfzig Jahren.¹²⁸⁵ Sowohl aus dem Sterbeeintrag von Martin Reindl als auch aus dem Taufeintrag von Dionysius geht hervor, dass die Familie als Inwohner bei einem „Grälmair“ lebte. Hierbei handelte es sich um den Halbbauern Georg Greilmaier, der auch als Trauzeuge bei der Hochzeit von Dionysius Eltern fungierte.¹²⁸⁶ Sein Hof lag ca. zwei Kilometer außerhalb von Ranoldsberg in der Einöde Greilhub und war ebenfalls der Hofmark Schwindegg steuerpflichtig.¹²⁸⁷ Georg Greilmaier hatte als siebtes von acht Kindern den Hof von seinem Vater Johann übernommen. Im Jahr 1714 war er 56 Jahre alt, Vater von zehn Kindern und bereits zum dritten Mal verwitwet.¹²⁸⁸ Seine Tochter Ursula hatte im August des Jahres 1707 Sebastian Meier geheiratet und lebte mit ihrer Familie ebenfalls auf dem Hof.¹²⁸⁹ Die junge Bäuerin war lediglich drei

gewisse Vogteirechte gegenüber den Klöstern Au, Gars und Raitenhaslach. (Vgl. StAM Hofmark Schwindegg. Übersicht über die Archivalienverzeichnisse der Hofmark Schwindegg).

¹²⁷⁸ Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd. 3, S.230. Die Kirche von Ranoldsberg wurde durch die Augustiner-Chorherren des Klosters Gars am Inn betreut. (Vgl. Konrad Kern: Die Vikare und Pfarrer in Pürten. Ein Beitrag zur Ortsgeschichte, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.33).

¹²⁷⁹ Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd.10, S.105.

¹²⁸⁰ Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd. 2 S.96/116 (doppelte Nummerierung) sowie AEM Matr. Ranoldsberg Bd. 12, S.132.

¹²⁸¹ Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd. 3, S.230 und AEM Matr. Ranoldsberg Bd.10, S.105.

¹²⁸² Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd. 3, S.211.

¹²⁸³ Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd. 3, S.222.

¹²⁸⁴ Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd. 12, S.128.

¹²⁸⁵ Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd. 12, S.132.

¹²⁸⁶ Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd.10, S.105.

¹²⁸⁷ Vgl. HStAM Kurbayern Hofkammer, Hofanlagsbuchhaltung Bd.218, S. 104f. sowie Helmuth Stahleder: Mühldorf am Inn. (= Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern, Heft 36) München 1976, S.269.

¹²⁸⁸ Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd. 17, S.38. Von Georg Greilmaiers zehn Kindern haben fünf das Erwachsenenalter erreicht: Maria (*1679), Udalricus (*1682), Elisabeth (*1688) und die Zwillinge Ursula und Ana (*22.09.1684). Seine dritte Frau Anna, mit der er dreißig Jahre verheiratet war, war am 17. Mai 1713 verstorben.

¹²⁸⁹ Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd. 17, S.39.

Jahre älter als Catharina Reindl und ihr Sohn Andreas war nur wenig älter als Dionysius' großer Bruder Petrus.¹²⁹⁰ Obwohl die drei Jungen gemeinsam aufwuchsen, galten für den reichen Bauernsohn von Beginn an andere Regeln als für die Kinder der Reindls.

Dionysius Reindl entstammte als „Tagwerckhers-Sohn“¹²⁹¹ sehr einfachen Verhältnissen. Tagelöhner gehörten der untersten sozialen Schicht ohne eigenen Grundbesitz an, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zwischen 20% und 30% der altbayerischen Bevölkerung einschloss.¹²⁹² Tagelöhner befanden sich, anders als Mägde und Knechte, in keinem festen Arbeitsverhältnis, sondern wurden nach Bedarf von den Bauern engagiert. Ihr Tageslohn betrug im Durchschnitt zwischen den Jahren 1700 und 1776 konstant 12 Kreuzer und eine Mahlzeit für den Arbeitstag.¹²⁹³ Die Arbeitskraft der Tagelöhner war primär während der zwei- bis dreiwöchigen Erntezeit von großer Bedeutung für die Bauern. In der Gesamtbilanz der bäuerlichen Arbeit war die Tagelöhnerei, laut Beck, jedoch „nicht mehr als ein klingendes Geplänkel am Rande“.¹²⁹⁴ Mägde und Knechte waren per Definition ledig und lebten unter dem Dach des Bauern, wohingegen Tagelöhner heiraten durften und als Inleute eine eigene Wohnung oder sogar ein separates kleines Haus zur Verfügung gestellt bekamen. Ihre Miete entrichteten sie nicht in Geld, sondern in Form von Arbeitskraft.¹²⁹⁵ Außerhalb der Saison war Beschäftigung knapp: „Der Tagelöhner, der im Sommer sein Geld verdienen kann, schnitzt im Winter Holzschuhe, ist keine Arbeit am Ort, wird er Wanderarbeiter und in Perioden völliger

¹²⁹⁰ Andreas Greilmaier überlebte als einziges von Ursula Greilmaiers drei Kindern. Er heiratete im Jahr 1742 Maria Obermaier und wurde Vater von sechs Kindern. Der Bauernsohn übernahm auch den elterlichen Hof, auf dem er bis zu seinem Tod am 24. Juli 1790 lebte. (Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd. 17, S.39 und HStAM Kurbayern Hofkammer, Hofanlagsbuchhaltung Bd.218, fol. 104' und fol. 105)

¹²⁹¹ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.32.

¹²⁹² Vgl. Rudolf Endres: Sozialer Wandel in Franken und Bayern auf der Grundlage der Dorfordinungen, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegelmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.211 sowie Gerhard Hanke: Zur Sozialstruktur der ländlichen Siedlungen Altbayerns im 17. und 18. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van (Hg.): Gesellschaft und Herrschaft. Forschungen zu sozial- und landesgeschichtlichen Problemen vornehmlich in Bayern. München 1969, S.240.

¹²⁹³ Vgl. W[illiam] R. Lee: Population Growth, Economic Development and Social Change in Bavaria 1750-1850. New York 1977, S.155.

¹²⁹⁴ Rainer Beck: Unterfinning. Ländliche Welt vor Anbruch der Moderne. München 1993, S.346.

¹²⁹⁵ Vgl. Franz Eder: Gesindedienst und geschlechterspezifische Arbeitsorganisation in Salzburger Haushalten des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Frühsorge, Gotthardt/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix (Hg.): Gesinde im 18. Jahrhundert. Hamburg 1995, S.41, Walter Hartinger: Bayerisches Dienstbotenleben auf dem Land vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 38 (1975), S.600 sowie Peter Schmidtbauer: Sozialstrukturen Oberösterreichs um 1700, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.268.

Arbeitslosigkeit bettelt er.“¹²⁹⁶ Da Martin und Catharina Reindl als Inleute auf dem Greilmaierschen Einödhof lebten, war in diesem Fall die Grenze zum Gesindestatus jedoch vermutlich unscharf. Lee berichtet ebenfalls von exklusiven Arbeitsverhältnissen zwischen bayerischen Bauern und ihren Inleuten zur Untersuchungszeit.¹²⁹⁷ Erst fünf Jahre nach dem Tod ihres Mannes heiratete Catharina Reindl am 3. Oktober 1719 ein zweites Mal.¹²⁹⁸ Stiefvater des fünfjährigen Dionysius wurde Georg Prandtner, der als Tagelöhner aus einem anderen Ort auf den Hof der Greilmaiers kam. Trauzeuge war erneut Georg Greilmaier, auf dessen Hof die Familie auch weiterhin lebte.

4.5.2 Auftakt – Beginn der Besessenheit auf dem Plessenberger Skapulierfest

Dionysius Reindl war vermutlich bereits seit seinem siebten Lebensjahr erkrankt, zumindest vermerkte Adamo Mittermayr, dass er „vom 7.ten Jahr seines Alters schon entsezlich von denen bazz geblagt worden“ sei.¹²⁹⁹ Als „besessen“ beschrieb er sich selbst erst ab einem späteren Zeitpunkt – Dionysius Reindl gab an, er sei „vor 28. Jahr am Scapulierfest von dem bösen Geist besessen [worden; U.R.], zu Plosenberg, gedachter Pfarr.“¹³⁰⁰ „Plosenberg“ in der Pfarrei Riding meinte vermutlich die Einöde Plessenberg, die sich ca. 1,5 Kilometer von Greilhub entfernt befindet. Der dortige halbe Hof gehörte zum Heilig-Geist-Spital in Neuötting, das von den Augustinern betreut wurde.¹³⁰¹ Gemäß dem Mirakelbucheintrag wurde Dionysius Reindl im Jahr 1726 „von dem bösen Geist besessen“. Vermutlich ist der Zusatz „am Scapulierfest“ lediglich als auf den Juli verweisende Datumsangabe zu verstehen.

¹²⁹⁶ Otto Ulbricht: Die Welt eines Bettlers um 1775, in: Historische Anthropologie 2 (1994), S.395.

¹²⁹⁷ “Although day- labourers were occasionally allowed to settle in houses attached to specific tenements and known as ‘Zubau-häuser’, under the condition that they were to work exclusively for their employer, their relationship was similar to that between an employer and an agricultural or domestic servant, in zhat their labour was not readily available to other prospective employers on the open market.” (W[illiam] R. Lee: Population Growth, Economic Development and Social Change in Bavaria 1750-1850. New York 1977, S.155).

¹²⁹⁸ Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd.10 S.130.

¹²⁹⁹ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.32.

¹³⁰⁰ R. Goerge ebd..

¹³⁰¹ Vgl. Helmuth Stahleder: Mühldorf am Inn. (= Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern, Heft 36) München 1976, S.269.

Das Fest verweist auf die Skapulierübergabe der Muttergottes an den Karmeliter Simon Stock am 16. Juli des Jahres 1251 und wurde als ordensinternes Fest bereits im 14. Jahrhundert von Papst Sixtus V. gut geheißen. Erst am 24. September des Jahres 1726 wurde das Skapulierfest von Papst Benedikt XIII. als für die ganze katholische Kirche verbindlich eingeführt.¹³⁰² Dass auf einem den Augustinern zinspflichtigen Einödhof bereits vor diesem Zeitpunkt im Juli des Jahres 1726 das karmelitische Skapulierfest gefeiert wurde, erscheint höchst unwahrscheinlich.

Vermutlich gab es aus anderem Anlass ein Fest auf dem Einödhof - vielleicht hatte der Bauer Hans Plessenberger geheiratet und die Familie des Nachbarhofes zur Hochzeit eingeladen.¹³⁰³ Zur Untersuchungszeit waren Feste und Feierlichkeiten, laut Werner K. Blessing, in hohem Maße „sozial gebunden und geboten“¹³⁰⁴. Peter Kiwitz beschreibt das Fest als „ein Phänomen (...), das mit seinen charakteristischen Momenten der Großzügigkeit, des Überflusses und der ‚leibvermittelten Interattraktion‘ eher aus dem Alltäglichen herauswächst.“¹³⁰⁵ Die Tiere auf dem Greilmaierschen Hof mussten auch an Fest- und Feiertagen versorgt werden, aber ansonsten wurde nur das Nötigste gearbeitet. Auf der Hochzeitsfeier des Halbbauern gab es, in starkem Kontrast zum kargen Alltag der Tagelöhnerfamilie, nun Essen und Getränke im Überfluss sowie ausgelassene Geselligkeit und Tanz. Der Aufklärer Joseph von Hazzi bemerkte zur altbayerische Festkultur: „Man isst hier die ganze Woche mäßig und begnügt sich mit elender Kost; aber an Feiertagen, Hochzeiten und Festtagen betrinkt man sich gerne.“¹³⁰⁶ Derart außergewöhnliche Ereignisse

¹³⁰² Das Laienskapulier war eine verkleinerte Form des, als Teil des Ordenshabits gebräuchlichen, Schulterkleides. Die Muttergottes selbst soll es dem Karmeliter Simon Stock am 16. Juli 1251 während einer Vision übergeben und mit vielen geistlichen Privilegien ausgestattet haben. Es wurde, aufgrund einem mit ihm verbundenen Heilsprivilegium, häufig getragen und neben dem Rosenkranz zum wichtigsten sichtbaren Bekenntniszeichen.

Für nähere Informationen zum Thema Skapulier siehe Kapitel 5.2.3. ‚Gebrauchen‘ – Sakramentalien und Devotionalien als ‚geweihte Medizin‘“ sowie Karl Bihlmeyer: Skapulier, in: Buchberger, Michael (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.9 Rufina bis Terz. Freiburg 1937², Sp.617, Hugo Dausend: Marienfeste, in: Buchberger, Michael (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.6 Kirejewski bis Maura. Freiburg 1936², Sp.936 sowie Silke Egbers: Skapulier, in: Bäumer, Remigius/ Scheffczyk, Leo: Marienlexikon, Bd. 6 Scherer- Zypresse; Nachträge. St.Ottilien 1994, S.184.

¹³⁰³ Vgl. HStAM Kurbayern Hofkammer, Hofanlagsbuchhaltung Bd.218, S.101.

¹³⁰⁴ Werner K. Blessing: Fest und Vergnügen der „kleinen Leute“. Wandlungen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van/ Schindler, Norbert (Hg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert). Frankfurt a.M. 1984, S.353.

¹³⁰⁵ Peter Kiwitz: Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens. (= Übergänge 9) München 1986, S.165.

¹³⁰⁶ Joseph von Hazzi: Statistische Aufschlüsse über das Herzogthum Baiern, Bd.4. Nürnberg 1801-1808, S.215. zit nach: Werner K. Blessing: Fest und Vergnügen der „kleinen Leute“. Wandlungen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van/ Schindler, Norbert (Hg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert). Frankfurt a.M. 1984, S.354.

boten in den Augen der Bevölkerung des 18. Jahrhunderts jedoch auch eine leichtere Einbruchsstelle für das Böse.

Dionysius Reindl war im Sommer des Jahres 1726 fast zwölf Jahre alt und stand kurz vor dem Auszug aus dem elterlichen Haushalt. Im 17. und 18. Jahrhundert war es üblich, dass Kinder der handwerklichen und bäuerlichen Schichten bereits im Alter von acht bis zwölf Jahren zu arbeiten begonnen haben.¹³⁰⁷ Die Kinder wurden damit Mitglieder eines fremden Haushalts und kehrten nur noch selten in ihr Elternhaus zurück. Das jüngste Gesinde kam häufig aus den unterbäuerlichen Schichten, den Tagelöhner- oder Inwohnerhaushalten, da hier das zusätzliche Einkommen am nötigsten gebraucht wurde. Nach der kurbayerischen Lands- und Polizeiordnung des Jahres 1616, sollte kein Kind länger als bis zum Alter von zwölf Jahren, eine Schule besuchen, „sondern nach solcher Zeit zu anderer Arbeit, Diensten oder Lernung“¹³⁰⁸ angehalten werden. Dionysius Reindl hatte, aufgrund seiner Vorerkrankung, vermutlich relativ lange bei seiner Mutter und dem Stiefvater gelebt, kurz vor seinem zwölften Geburtstag befand jedoch auch er sich in der Übergangsphase an der Eintrittsschwelle in die Arbeitswelt. Eventuell hatte diese kritische Periode der Liminalität (Turner)¹³⁰⁹, in der sich der Junge quasi zwischen zwei Lebensphasen befand, den Ausbruch der „Besessenheit“ begünstigt.

Als Knecht lebte Dionysius Reindl im Familienverband des Hofbesitzers, so dass die Besessenheit seinem Umfeld kaum verborgen bleiben konnte.¹³¹⁰ Wie gravierend die Besessenheitssymptome ausfallen konnten, belegen die Mirakelbücher an zahlreichen Beispielen. Über die Tochter des Tiroler Bauern Jacob Strötter heißt es

¹³⁰⁷ Vgl. hierzu exemplarisch: Franz Eder: Gesindedienst und geschlechterspezifische Arbeitsorganisation in Salzburger Haushalten des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Frühsorge, Gotthardt/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix (Hg.): Gesinde im 18. Jahrhundert. Hamburg 1995, S.56; Rudolf Endres: Sozialer Wandel in Franken und Bayern auf der Grundlage der Dorfordnungen, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegelmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.221; Robert Leutner: Stadtfinanzen und Bürgervermögen, Schichtung und Broterwerb in der geistlichen Residenzstadt Freising um 1600, in: Glaser, Hubert (Hg.): Freising als Bürgerstadt. Festschrift zur Tausendjahrfeier der Verleihung des Markt-, Münz- und Zollrechts durch Kaiser Otto III. an Bischof Gottschalk von Freising 996-1996. Regensburg 1996, S.46; Peter Schmidbauer: Sozialstrukturen Oberösterreichs um 1700, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.266f. sowie E[dward] A. Wrigley: Family Reconstitution, in: Eversley, D[avid] E.C./ Laslett, Peter/ Wrigley, E[dward] A. (eds.): An Introduction to English Historical Demography. From the Sixteenth to the Nineteenth Century. London 1966, S.148.

¹³⁰⁸ Zit. nach: Gertrud Diepolder: Das Volk in Kurbayern zur Zeit des Kurfürsten Max Emanuel. Beobachtungen zur Demographie, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.399.

¹³⁰⁹ Victor Turner: Prozeß, System, Symbol: Eine neue anthropologische Synthese, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.138.

¹³¹⁰ Vgl. Walter Hartinger: Bayerisches Dienstbotenleben auf dem Land vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 38 (1975), S.598.

etwa: „Alle Speis, so sie asse, brache von ihr, sie ware/ untauglich zu aller Arbeit, sie verkerte die Augen/ und name solhe Stöllung des Leibs an, daz alle An/ wesente erschrakhen. Ein solhe Melancholi überfielle/ sie, daz sie nur zu sterben verlangte.“¹³¹¹ Drei besessene Mädchen aus Kollbach konnten „nit allein nichts geweihtes auf dem Leib gedulden“, sondern versetzten ihren Eltern auch „zümbliche maultaschen“, fluchten unflätig und waren derart gewalttätig, dass sie von fünf Erwachsenen gehalten werden mussten.¹³¹² Ein „normales“ Zusammenleben im bäuerlichen Haushalt war unter den Zeichen der Besessenheit für Dionysius Reindl unmöglich geworden.

4.5.3 Selbstmord als Ausweg – die Suizidversuche

Nach Catharina Reindls Tod verschlechterte sich Dionysius' Gesundheitszustand: „Nach dem Todt seiner Mutter seye das Übel also ausgebrochen, dass er 8.mahl des Jahres – und zwar iedes mahl 11. Tag aneinander – khein Rast noch Ruehe gehabt und also hefftig zu seinem Selbstmord angetrieben worden seye, daß er sich auff unterschiedliche Weiß umbzubringen gesuecht, auch einmahl die Handt unter das Schneidtmesser hineingelegt und einen tödtlichen Schnidt gethan, wie er die Maasen noch weiset.“¹³¹³

Das Todesdatum von Catharina Reindl wurde in den Archivalien nicht vermerkt, der Zeitraum kann lediglich auf die Jahre zwischen 1726 und 1737 eingegrenzt werden. Im Februar des Jahres 1737 heiratete Dionysius Reindls älterer Bruder Petrus die Tagelöhnertochter Maria Geisler. Im Eintrag des Trauungsbuches findet sich ein Vermerk, dass die Eltern des Bräutigams, Martin und Catharina Reindl, bereits verstorben waren.¹³¹⁴ Mit dem Tod der Mutter brach für Dionysius Reindl der wichtigste Teil seines verwandtschaftlichen Sicherungsnetzes weg. Auch wenn Franz

¹³¹¹ Eintrag vom 6. Juni 1756 im Mirakelbuch der Benediktinerabtei St. Georgenberg bei Schwaz. (Vgl. Wolfgang Ingenhaeff-Berenkamp: Wallfahrt St. Georgenberg. Über Gebetserhörungen, Mirakelgeschehen und Gnadenerweise. Schwaz 1986, S.163).

¹³¹² Erster Eintrag im Mirakelbuch von Weißling in der Nähe von Allershausen aus dem Jahr 1749 oder 1759. (Vgl. Robert Böck: Die Sankt- Notburga- Wallfahrt in Weißling und ihr Mirakelbuch (1749-1796) im Rahmen der Gesamtentwicklung des Notburga-Kultes, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2003, S.84).

¹³¹³ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.32f..

¹³¹⁴ Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd.10 S.157.

Eder betont, dass beim jüngeren Gesinde eine kindesgleiche Stellung „durchaus gang und gäbe“¹³¹⁵ gewesen sei, so galt dies vermutlich primär für Zeiten der Gesundheit. Im „Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis“ aus dem Jahr 1756 war zwar die Zugehörigkeit des Gesindes zur Familie festgehalten, aber für den Fall der Arbeitsunfähigkeit durch Krankheit oder Unfall war ausdrücklich die Berechtigung des Dienstherrn auf Ausstellung unter der Zeit in den altbayerischen Gesetzen verankert.¹³¹⁶ Bei längerer Krankheit oder Arbeitsunfähigkeit wurden Knechte und Mägde in der Praxis durchweg entlassen.¹³¹⁷ Barockprediger prangerten wiederholt diesen sozialen Missstand an und verwiesen auf das vorbildliche Verhalten des Hauptmanns von Kapharnaum (Lk.7,1-10) gegenüber seinem erkrankten Knecht. Der Jesuit Ferdinand Hueber wettete beispielsweise im Jahr 1738: „Stosset ihm eine Unpässlichkeit zu, lasset ihn liegen, fast wie einen Hund: da kann und muß er leiden, bis Gott ein Mittel schafft.“¹³¹⁸ In der Tat begann für Dienstherrn, die, wie Dionysius Reindl, nicht in ihr Elternhaus zurückkehren konnten, ein harter Kampf um das Existenzminimum.

„Ich wurde verzweifelt und stellte mir meine Sünden so schrecklich vor, dass ich nach den unerlaubtesten Mitteln griff“¹³¹⁹, schrieb der Medizinstudent Christian Friedrich Illing in seinem Abschiedsbrief, bevor er sich im Jahr 1754 das Leben nahm. Der Selbstmord galt im 17. und 18. Jahrhundert als schwere Sünde und „unerlaubtestes Mittel“, da er die göttliche Ordnung von Leben und Tod in Frage stellte. Das äußerste Verfügen über das eigene Leben war für das moralische Bewusstsein der in hohem Maße christlich geprägten Gesellschaft inakzeptabel.¹³²⁰

¹³¹⁵ Franz Eder: Gesindedienst und geschlechterspezifische Arbeitsorganisation in Salzburger Haushalten des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Frühsorge, Gotthardt/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix (Hg.): Gesinde im 18. Jahrhundert. Hamburg 1995, S.43.

¹³¹⁶ Vgl. Walter Hartinger: Bayerisches Dienstherrnleben auf dem Land vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 38 (1975), S.635.

¹³¹⁷ Vgl. Rainer Schröder: Das Gesinde war immer frech und unverschämt. Gesinde und Gesinderecht vornehmlich im 18. Jahrhundert. Frankfurt a.M. 1992, S.119.

¹³¹⁸ Zit. nach: Ludwig Hüttl: Das Erscheinungsbild der Dienstherrn in der katholischen Frömmigkeitsgeschichte des 18. Jahrhunderts, in: Frühsorge, Gotthardt/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix (Hg.): Gesinde im 18. Jahrhundert. Hamburg 1995, S.145f..

¹³¹⁹ Andreas Bähr: „Ich habe bei Gott so keine Gnade“. Die Abschiedsbriefe des Medizinstudenten Christian Friedrich Illing (1754), in: Historische Anthropologie 6 (1998), S.152.

¹³²⁰ Vgl. zur gesellschaftlichen und theologischen Verurteilung des Selbstmords exemplarisch: Andreas Bähr: „Ich habe bei Gott so keine Gnade“. Die Abschiedsbriefe des Medizinstudenten Christian Friedrich Illing (1754), in: Historische Anthropologie 6 (1998), S.155; Walter Hartinger: Als Sebastian Hollweck sich erhängte. Selbstmord und Oberpfälzer Volkskultur 1790, in: Kohlberger, Alexandra (Hg.): KulturGeschichteN. Festschrift für Walter Pötzl zum 60. Geburtstag. Band 2. (= 26. Jahresbericht des Heimatvereins für den Landkreis Augsburg 1997/1998/1999) Augsburg 1999, S.810; David Lederer: The Dishonorable Dead: Perceptions of Suicide in Early Modern Germany, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine/ Tlusty,

Suizid war im Herzogtum Bayern und den angrenzenden Gebieten strafbar und wurde mit harten Sanktionen belegt.¹³²¹ In den Laufener Akten befindet sich unter den Hofgerichtsmandaten und Ex-officio-Befehlen eine Anordnung aus dem Jahr 1758, in der verfügt wird, den Selbstmördern ein christliches Begräbnis zu verweigern, ihre Körper vor Publikum misshandeln zu lassen und sie entweder an einem abgelegenen Ort oder unter dem Hochgericht zu beerdigen.¹³²² Zudem wurde das Vermögen des Selbstmörders konfisziert und teilweise sogar das soziale Umfeld auf schuldhaftes Verhalten untersucht.¹³²³ Nach dem Freitod seiner Dienstmagd wurde beispielsweise der Mesner von Großhausen vorgeladen und vom zuständigen Richter der Hofmark Haslangkreit eingehend zu dem Vorfall befragt.¹³²⁴ Auch Selbstmordversuche waren rechtswidrig, so dass die Dienstmagd Elsbeth Ernst im Jahr 1693, nach dem Versuch, sich mit Messerstichen in den Hals zu töten, vom Züricher Rat in das Zuchthaus Oetenbach geschickt wurde.¹³²⁵

Entscheidend war der Geisteszustand des Selbstmörders während der Tat, da bei Unzurechnungsfähigkeit aufgrund einer psychischen Erkrankung strafrechtliche Konsequenzen vermieden werden konnten. Das Vermögen des Freisinger Grenadiers Mathias Seidl wurde beispielsweise im Jahr 1788 zu Gunsten seiner beiden Söhne öffentlich versteigert, da sich der Mann in den Augen von Bischof Maximilian „aus einer seine ohnehin zerrittete Vernunft, überwogenen Schwermuth, und aus Mangel zureichender Geistesgegenwart“¹³²⁶ erhängt hatte. Ob Dionysius Reindl ebenfalls straffrei ausgegangen wäre ist ungewiss, jedoch zu vermuten. Der kulturimmanente Glaube an die Realexistenz des Teufels ermöglichte, in logischer Konsequenz, auch eine Inbesitznahme des Körpers gegen den Willen der Person in

Ann B. (Hg.): Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (= Colloquia Augustana 8) Berlin 1998, S.350-353 sowie MacDonald, Michael: Suicidal Behaviour. Social Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.625.

¹³²¹ Vgl. Geiger: Selbstmörder, in: Hoffmann- Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VII Pflügen – Signatur . Berlin/ Leipzig: 1935/36, Sp.1630f. und Reinhard Heydenreuter: Kriminalgeschichte Bayerns. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Regensburg 2003, S.137.

¹³²² Vgl. HStAM Laufen Akten Sig. 3884. Angela Dettling berichtet von einer ähnlichen Praxis in der Schweiz. Anna Maria Spörrli wurde beispielsweise nach ihrem Selbstmord „ohne gloggenklang noch bätloggen“ an dem „Orth wo man die mit dem schwerdt iustificierte persohnen in vergrabt“ beigesetzt. Im Fall des Selbstmörders Peter Litschi entschied der Rat, „diesen thottene man an einem abgelegene orth bey nächtlicher weil verscharren zuo lassen.“ (Vgl. Angela Dettling: Von „Irren“ und „Blödsinnigen“. Der Kanton Schwyz und die Psychiatrie im 20. Jahrhundert. Zürich 2009, S.36).

¹³²³ Vgl. Reinhard Heydenreuter: Kriminalgeschichte Bayerns. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Regensburg 2003, S.137.

¹³²⁴ Vgl. HStAM Hofmark Haslangkreit Vorl. Nr. 1182.

¹³²⁵ Vgl. Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.237.

¹³²⁶ HStAM HL 3 Fasz. 25 Nr. 1/13.

Form von dämonischer Besessenheit.¹³²⁷ Wenn auch sein Umfeld die Selbstdiagnose, dass er „von dem bösen Geist besessen“¹³²⁸ war, geteilt hatte, wäre er in den Augen der Zeitgenossen mit großer Wahrscheinlichkeit der Verantwortung für seine Tat enthoben gewesen. Seiner misslichen wirtschaftlichen Situation und dem Leben am Existenzminimum wäre als Erklärungsgrundlage demgegenüber nur noch eine untergeordnete Funktion zugekommen. Vera Lind hat in einer Untersuchung von männlichen Selbstmordversuchen in Schleswig-Holstein eindrucksvoll bewiesen, dass auch im 18. Jahrhundert nicht nur eine ausreichende ökonomische Versorgung das entscheidende Kriterium für psychische Stabilität darstellte, sondern auch gefühlsmäßige Zuwendung und Akzeptanz eine wichtige Rolle spielten.¹³²⁹ Dionysius Reindls Eltern waren verstorben und sein älterer Bruder Petrus war frisch verheiratet und gerade dabei, sich eine eigene Existenz aufzubauen. Familiäre Nähe fehlte weitestgehend und aufgrund seines krankheitsbedingt auffälligen Verhaltens war es für den Knecht vermutlich schwierig, freundschaftliche Beziehungen herzustellen und aufrechtzuerhalten. Vielleicht empfand Dionysius Reindl also ähnlich wie der vierzigjährige Tagelöhner Detlef Noodtmann, der urteilte, er sei „keinem Menschen Nutz“, bevor er versuchte, sich an einem Baum zu erhängen.¹³³⁰ Aber obwohl er „also heftig zu seinem Selbstmord angetrieben“¹³³¹ wurde, blieben seine selbstzerstörerischen Handlungen unvollendet. Dionysius Reindl fehlte die finale Entschlossenheit und Konsequenz, Suizid zu begehen, stattdessen entwickelte er auf der Suche nach Heilung ein umfangliches Handlungsrepertoire.

¹³²⁷ Vergleiche hierzu auch Kapitel 3.2.6.2 „Internale ‚dämonische Besessenheit‘“ und Kapitel 3.3.3 „Transzendente Auslösefaktoren in den Mirakelbüchern“.

¹³²⁸ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.32.

¹³²⁹ Vgl. Vera Lind: Aus der Rolle gefallen. Männliche Emotionen mit (fast) tödlichem Ausgang, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.185 und 196.

¹³³⁰ Vgl. V. Lind ebd., S.183.

¹³³¹ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.32f..

4.5.4 Lebenshunger – Therapieversuche

Dionysius Reindl war es gelungen, trotz seiner „Besessenheit“ wieder Arbeit zu finden. Vermutlich hatte sich sein Zustand vorübergehend gebessert, als er sich in Ödersölden um die Stelle als Knecht bewarb. Da es unter Dienstboten üblich war, die Arbeitgeber relativ häufig zu wechseln, stellte der Bauer des Einödhofes im Landkreis Erding vermutlich keine Fragen, warum Dionysius Reindl seine Anstellung verloren hatte.¹³³² Die Besserung seines Gesundheitszustandes war jedoch nicht von Dauer, da Dionysius Reindl dem Freisinger Dekan berichtete: „Er seye auch einmahl, wie er zu Edehenselden gedient, in ein Häußl hineingegangen, in Willens zue erhungern, seye aber in der Frue wider auf und darvon und schnurgerad auf die obere Wiß hinaufgeloffen“¹³³³. Der Mirakelbucheintrag ist der einzige Hinweis für die Dienstzeit von Dionysius Reindl in Ödersölden, ein archivalischer Beleg war nicht zu finden.¹³³⁴

Mit der „oberen Wiß“ war die Wieskirche in Steingaden gemeint, wodurch sich der Zeitraum des Geschehens eingrenzen lässt. Die Wallfahrt zum gegeißelten Heiland fand ihren Ursprung in dem Tränenwunder einer Prozessionsfigur auf dem Hof der Wiesbäuerin Maria Lory am 14. Juni 1738.¹³³⁵ Bereits in den Jahren 1739/40 wurde eine kleine Kapelle auf dem Hügel vor den Trauchbergen gebaut, die für den starken Zustrom der Wallfahrer jedoch bald zu klein wurde. In den Anfängen der Wies-Wallfahrt gab es, laut Finkenstaedts, mehrfach Teufelsaustreibungen und offenbar war eine große Zahl von Besessenen aus diesem Grund nach Steingaden gekommen.¹³³⁶ Vielleicht hatten sich die Meldungen von den „Wunderheilungen“ am

¹³³² Schmidtbauer merkt an, dass in Oberösterreich um 1700 etwa 70% aller Dienstboten auf dem Land den Hof bereits nach einem Jahr Dienstzeit wieder verließen und auch Eder widerspricht dem Klischee, vom „treuen, lebenslangen Dienstboten“ vehement. Die Verhältnisse in Altbayern waren vermutlich ähnlich gelagert. (Vgl. Franz Eder: Gesindedienst und geschlechterspezifische Arbeitsorganisation in Salzburger Haushalten des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Frühsorge, Gotthardt/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix (Hg.): Gesinde im 18. Jahrhundert. Hamburg 1995, S.44 sowie Peter Schmidtbauer: Sozialstrukturen Oberösterreichs um 1700, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.269).

¹³³³ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

¹³³⁴ Ödersölden wurde später in Niederöd umbenannt und gehört heute zum Weiler Dietmaning in der Gemeinde Hohenpolding. Die Tauf-, Heirats- und Beerdigungseinträge finden sich bis zum Jahr 1865 in den Matrikelbüchern von Steinkirchen bei Erding. Zu Dionysius Reindl existiert kein passender Eintrag. (Vgl. AEM Matr. Steinkirchen bei Erding Bd.16 und Bd.22).

¹³³⁵ Vgl. exemplarisch Max Burger: Wallfahrtsorte in Südbayern. Weingarten. Zinggen/ Südtirol. La Salette- Alte Kultstätten. Mühldorf 1961, S.70-75 sowie Peter Sutermeister/ Jeannine Le Brun: Barocke Welt in Raum und Zier. Barockkunst in Schwaben und Altbayern. Bayreuth 1976², S.131.

¹³³⁶ Finkenstaedt zitiert Eusebius Amort: „Ibi aiunt concurrere magnum Energumenorum numerum“ - „Dort, so sagt man, laufe eine große Zahl von Besessenen zusammen“ (Thomas Finkenstaedt / Helene Finkenstaedt: Die Wies- Wallfahrt. Ursprung und

neuen Wallfahrtsort bis zu Dionysius Reindl herumgesprochen und er war bereits in den frühen 1740er Jahren zur Wies gewandert. Alternativ könnte auch ein Eintrag aus dem ersten gedruckten Mirakelbuch des Jahres 1746 seinen Besuch angeregt haben, in dem Anna Maria Diepolder, die „sich selbe bald erhencken, bald erdroßlen wollte“¹³³⁷, von ihrem Suizidwunsch befreit wurde. Zu dem Zeitpunkt, als Dionysius Reindl nach Steingaden kam, wäre der im Jahr 1745 begonnene Bau der neuen Wallfahrtskirche unter der Leitung von Dominikus Zimmermann dann bereits in vollem Gange gewesen.

Auch wenn das Jahr der Wallfahrt nicht genau ermittelt werden konnte, so ist anzunehmen, dass der Besuch der Wieskirche im Winter erfolgte. Ein Indiz ist Dionysius Reindls Klage, dass ihm auf dem Weg nach Steingaden „alle Zehen an denen s. v. Füessen gefröhrt, weil er niemahl iemandt umb ein Herberg gebetten.“¹³³⁸ Eventuell war die Reise während der sog. „Schlenkelweil“¹³³⁹, einigen freien Tagen um Lichtmess vor Beginn des neuen bäuerlichen Arbeitsjahres, erfolgt. Andernfalls hätten sich für den Knecht vermutlich gravierende Konsequenzen ergeben, denn unerlaubtes Fernbleiben vom Dienst war nicht nur ein sofortiger Kündigungsgrund, sondern in ganz Deutschland zudem strafbar.¹³⁴⁰ „Entlaufenem Gesinde“ drohten, neben der unverzüglichen Rückführung zu seinem Arbeitgeber, auch staatliche Zwangsmaßnahmen. In Bayern reichten die Sanktionen im Jahr 1755 von einer willkürlichen Amtsstrafe beim ersten Austritt bis hin zur Einlieferung ins Arbeitshaus oder zur Wegreparation für einen Monat beim dritten Verstoß.¹³⁴¹ Dem Klerus war das eigenmächtige Auslaufen der Dienstboten ebenfalls ein Dorn im Auge. Der Benediktiner Casimir Moll aus dem Kloster Mondsee predigte beispielsweise im Jahr

Ausstrahlung der Wallfahrt zum gegeißelten Heiland. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 10) Würzburg 1981, S.71).

¹³³⁷ Eintrag Nr. 364 vom 03. Mai 1745, in: Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberrn=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allgütigste Gott in einer Bildnuß Deß gegeißelten JESU Übergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.190.

¹³³⁸ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

¹³³⁹ Walter Hartinger: Bayerisches Dienstbotenleben auf dem Land vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 38 (1975), S.607.

¹³⁴⁰ Vgl. Claudia Opitz: Hausmutter und Landesfürstin, in: Villari, Rosario (Hg.): Der Mensch des Barock. Frankfurt a.M. 1997, S.352 und Rainer Schröder: Das Gesinde war immer frech und unverschämt. Gesinde und Gesinderecht vornehmlich im 18. Jahrhundert. Frankfurt a.M. 1992, S.32 und 45f..

¹³⁴¹ Vgl. Walter Hartinger: Bayerisches Dienstbotenleben auf dem Land vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 38 (1975), S.619.

1736, dass Ehalten und Dienstboten, die sich „aus dem Haus stellen, gantze Nächte herumschweiffen“, eine schwere Sünde begehen würden.¹³⁴²

Steingaden befand sich über 130 Kilometer von Ödersölden entfernt – eine Distanz, die Dionysius Reindl unmöglich von seinem Arbeitgeber unbemerkt hätte zurücklegen können. Der Verstoß gegen die gesellschaftlichen Konventionen im Umgang zwischen Bauer und Knecht war in der zeitgenössischen Sicht eine für psychisch kranke Personen typische Verhaltensweise.¹³⁴³ Der „vom bösen Feind umgetriebene“ Hans Kupff war beispielsweise ebenfalls „zu Nachts auß dem Hauß geloffen“, um sich zu erhängen, und die „besessene“ Christina Egerdacherin war „einsmals Winterszeit/ zween ganzer Tag und Nacht verlohren gewesen/ daß man von ihr nichts gefunden/ als bald etliche Fußtritt/ bald nicht mehr.“¹³⁴⁴

Selbst falls Dionysius Reindl trotz dieser Episode seine Stelle behalten hatte, so verschlechterte sich sein Zustand in den folgenden Jahren so sehr, dass „ihn niemandt mehr, aus Forcht des Anzindens, in den Dienst einstellen wollte“¹³⁴⁵. Das Verhalten des Knechtes zeigte offenbar sozialauffällige Züge, wodurch Dionysius Reindl die gesellschaftliche Toleranzschwelle überschritt, so dass die zuvor besorgten oder mitleidigen Reaktionen seines Umfelds jetzt ausblieben. Die Besessenheit trat nun so offensichtlich zu Tage, dass die Umwelt ihn und sein unberechenbares Verhalten zu fürchten begann und in Konsequenz neue Reaktionsweisen entwickelte.¹³⁴⁶ Der stark selbstmordgefährdete, „besessene“ Knecht war aufgrund seiner depressiven Ader wahrscheinlich ein eher unangenehmer Zeitgenosse und Sonderling. Die geringen Wanderungsdistanzen, bei gleichzeitiger hoher Mobilität des bäuerlichen Gesindes, sorgten vermutlich dafür, dass Dionysius Reindls schlechter Ruf ihm bereits vorauseilte. Im Nahraum Arbeit zu

¹³⁴² Vgl. Ludwig Hüttl: Das Erscheinungsbild der Dienstboten in der katholischen Frömmigkeitsgeschichte des 18. Jahrhunderts, in: Frühsorge, Gotthardt/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix (Hg.): Gesinde im 18. Jahrhundert. Hamburg 1995, S.151.

¹³⁴³ Siehe hierzu auch Kapitel 3.2.3.2 „Kennzeichen des Wahnsinns“.

¹³⁴⁴ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weihenhorn: 2002, S.13 und S.16.

¹³⁴⁵ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

¹³⁴⁶ Vgl. Stanley W. Jackson: Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times. New Haven/ London 1986, S.402.

finden, gestaltete sich durch die wachsende soziale Stigmatisierung zunehmend schwieriger.

Der Knecht hatte sich jedoch anscheinend keine größeren Vergehen zu Schulden kommen lassen, da sein Dienstverhältnis nicht unterjährig gekündigt worden war, sondern lediglich der an Michaeli (29.09.) 1751 endende Vertrag nicht mehr verlängert wurde. Bis zu dem Zeitpunkt, als die öffentliche Sicherheit durch die schwerwiegende „Forcht des Anzündens“ zur Disposition stand, konnte der „besessene“ Knecht seine Arbeitsfähigkeit nutzen und war trotz Erkrankung in der Lage, seinen Lebensunterhalt selbständig zu bestreiten. Ein ausbrechendes Feuer bedeutete zur Untersuchungszeit für die Betroffenen meistens den wirtschaftlichen Ruin, so dass von Brandstiftern eine ernstzunehmende Existenzgefährdung ausging. Entsprechend empfindlich reagierten Bevölkerung und Rat bereits auf erste Verdachtsmomente. In Nordhessen bat ein Sohn um die Aufnahme seiner verwitweten Mutter ins Spital, da er befürchtete, dass sie in ihrer Sinnlosigkeit „entweder Ihr leben verkürzen oder mit feuerandlegen und sonsten den leuthen schaden zufügen möge.“¹³⁴⁷ Nachdem Barbara Hirtzel in einer „Brannt-Wein-Laune“ gedroht hatte, das Spital und die Stadt Zürich anzuzünden, stufte sie der Rat als verwirrt und gefährlich ein und ließ sie umgehend verhaften.¹³⁴⁸ Brandstiftung zählte zu den todeswürdigen Vergehen und die Belohnung für Hinweise zur Aufklärung eines Schadensfeuers betrug im Jahr 1740 in Frankfurt 75 Gulden, was mehr als fünf Jahresgehältern eines Knechtes entsprach.¹³⁴⁹

Im 17. und 18. Jahrhundert gab es häufiger Fälle, in denen Personen mit der Absicht, zur Todesstrafe verurteilt zu werden, entweder ein Verbrechen verübten oder sich als eines solchen schuldig bekannten.¹³⁵⁰ Auf diese Weise konnten die mit dem sündenbehafteten Suizid verbundenen Sanktionen umgangen werden und durch die rituelle öffentliche Hinrichtung wurde der verurteilte Verbrecher von allen Sünden

¹³⁴⁷ Vgl. Christina Vanja: „Und könnte sich groß Leid antun“. Zum Umgang mit selbstmordgefährdeten psychisch kranken Männern und Frauen am Beispiel der frühneuzeitlichen „Hohen Hospitäler“ Hessens, in: Signori, Gabriela (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.219.

¹³⁴⁸ Vgl. Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.96.

¹³⁴⁹ Vgl. Maren Lorenz: „Er ließe doch nicht eher nach biß er was angefangen“. Zu den Anfängen gerichtspräsiatrischer Gutachten im 18. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.210 und Herbert Rittmann: Deutsche Münz- und Geldgeschichte der Neuzeit bis 1914. Solingen 2003, S.94.

¹³⁵⁰ Siehe hierzu exemplarisch Silke Götsch: „Mörderin an ihrem unschuldigen Kinde aus Überdruß des Lebens. Ein Beitrag zum Thema „Gewalttätige Frauen im 18. Jahrhundert“, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1996, S.43-49.

gereinigt.¹³⁵¹ Hierauf hatte eventuell auch Golda Rubens aus dem hessischen Treis spekuliert, als sie im Jahr 1669 das eigene Haus in Brand steckte. Während des Prozesses gestand sie, dass es ihre Absicht gewesen sei, das ganze Dorf anzuzünden sowie dass sie ihre Seele dem Teufel verschrieben habe und bat um ihre Hinrichtung.¹³⁵² Dass speziell von Schwermütigen eine erhöhte Gefahr ausging, Verbrechen zu begehen, um strafrechtlich hingerichtet zu werden, war den Zeitgenossen durchaus präsent. Beispielsweise bemerkte der Schweizer Theologe Bartholomäus Anhorn im Jahr 1665, dass viele von ihnen „von Henken, Erwürgen und Kopfabschlagen“¹³⁵³ träumen würden.

Dionysius Reindl beschloss, als ihn nach Michaeli des Jahres 1751 niemand mehr einstellen wollte, nach „Cöln am Rhein“ zu reisen.¹³⁵⁴ Auf dem Weg dorthin sei „er bey Niernberg vom dasigen Scharfrichter unter dem Galgen angetroffen worden (...), weil er immer gemeint, wan er nur hinggerichtet werden khunte“¹³⁵⁵, berichtete der Knecht dem Freisinger Dekan. Der Wunsch nach öffentlicher Hinrichtung war also auch bei Dionysius Reindl vorhanden und die Angst seines Umfelds, er könnte ein Verbrechen begehen, war anscheinend nicht gänzlich unbegründet. Die Hinrichtungsstätte von Nürnberg, der sog. „Rabenstein“, befand sich im Süden der protestantischen Reichsstadt.¹³⁵⁶ Vor der Stadtmauer stand dort auf freiem Feld auf einem runden Steinsockel der „mehrschläfrige“ Galgen.¹³⁵⁷ Im Jahr 1751 wurde in Nürnberg lediglich einmal die Todesstrafe vollstreckt: Am 11. Mai wurde die ledige Dienstmagd Elisabetha Schremmlin aus Alenthann wegen eines Kindsmords mit

¹³⁵¹ Siehe hierzu auch Kapitel 5.2.2. „Scharfrichterliche Medizin“ sowie Kathy Stuart: Des Scharfrichters heilende Hand, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine (Hg.): Ehrkonzepte der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (= Colloquia Augustana 8) Berlin 1998, S.345.

¹³⁵² Golda Rubens wurde nach Marburg in den Turm gebracht, dort jedoch als „irrsinnig“ eingestuft und kurz darauf aufgrund ihrer Schuldunfähigkeit entlassen. (Vgl. Otto Snell: Hexenprozesse und Geistesstörung. München 1891, S.90).

¹³⁵³ Bartholomäus Anhorn: Christliche Betrachtung der vielfältigen sich dieser Zeit erzeugenden Zorn-Zeichen Gottes und verbottn seiner gerechten Straffen. Basel 1665, S.14, zit. nach: Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.113.

¹³⁵⁴ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

¹³⁵⁵ R. Goerge ebd..

¹³⁵⁶ Die Hinrichtungsstätte befand sich im heutigen Ortsteil Galgenhof. Der Galgen stand bis zum Jahr 1809 in dem Gebiet, das von Eisenbahn, Scheurl-, Galgenhof- und Baustraße begrenzt wird und heute vollständig überbaut ist. (Vgl. Werner Schultheiß: Altnürnberger Rechtspflege und ihre Stätten, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 61 (1974), S.202f.).

¹³⁵⁷ Mehrschläfrig bedeutete, dass der Galgen aus mehreren Stützbalken mit Querbalken zusammengesetzt war. (Vgl. Werner Schultheiß: Altnürnberger Rechtspflege und ihre Stätten, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 61 (1974), S.202).

dem Schwert hingerichtet.¹³⁵⁸ Es erscheint jedoch denkbar, dass der Knecht der Vollstreckung einer Leibesstrafe beigewohnt haben könnte. Der Mann, dem Dionysius Reindl unter dem Nürnberger Galgen begegnet war, war der Scharfrichter Johann Michael Schmidt. In der Literatur gibt es zwar unterschiedliche Theorien über die Nachfolge des im Jahr 1737 verstorbenen Nachrichters Johann Michael Widmann¹³⁵⁹, auf Basis historischer Quellen erscheint jedoch gesichert, dass Johann Michael Schmidt das Amt bis zum Jahr 1754 inne hatte.¹³⁶⁰ Für diese Annahme sprechen mehrere archivalische Belege, wie beispielsweise ein Eintrag im Taufbuch von St. Sebald in Nürnberg, diverse Empfehlungsbriefe ehemaliger Patienten im Österreichischen Staatsarchiv in Wien oder ein Vermerk in den Nürnberger „Ratsverlässen“, nachdem Schmidt am 13. Juli 1754 um seine Demission gebeten hatte.¹³⁶¹

¹³⁵⁸ Vgl. Michael Diefenbacher (Hg.): Die Henker von Nürnberg und ihre Opfer. Folter und Hinrichtungen in den Nürnberger Ratsverlässen 1501-1806. Aus den Archiven zusammengestellt von Friedrich von Hagen (†). Aus dem Nachlass bearbeitet von Manfred H. Greib. (= Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 35) Nürnberg 2010, S.401).

¹³⁵⁹ Johann Michael Widmann der Jüngere wurde am 12.04.1673 getauft und übernahm im Alter von 26 Jahren die Scharfrichterstelle von seinem Vater Hans Michael Widmann. Im Jahr 1701 heiratete er Margaretha Dorothea Asthusen, die älteste Tochter des Hamburger Scharfrichters Ismael Asthusen. Johann Michael Widmann verstarb am 08.04.1737 und wurde auf dem Nürnberger Rochusfriedhof begraben. (Vgl. Johann Glenzdorf/ Fritz Treichel: Henker, Schinder und Arme Sünder. Erster Band. Bad Münster am Deister 1970, S.195 und dies.I: Henker, Schinder und Arme Sünder. Zweiter Band. Bad Münster am Deister 1970, S.227f.).

¹³⁶⁰ Laut Hermann Knapp war Johann Michael Schmidt der direkte Nachfolger von Widmann, bereits im Jahr 1738 sei er jedoch von einem weiteren Johann Michael Widmann abgelöst worden. Auch Tankred Koch nennt für den Zeitraum von 1738 bis 1757 einen Johann Michael Widmann als Nürnberger Scharfrichter. Knapp und Koch führen beide an, dass Meister Johann Michael Widmann nach der Hinrichtung von Nikolaus Fortmann mit dem Schwert noch auf dem Rabenstein um seine Demission gebeten habe. Bis zu seinem Rücktritt hatte er vierzehn Hinrichtungen mit dem Strang, fünfzehn mit dem Schwert und zwei mit dem Rad vorgenommen. Knapp und Koch nennen leider keine Quellen, aber vielleicht basiert ihre Theorie auf den beiden Meisterbriefen des Scharfrichters Johann Michael Widmann aus München und Augsburg, die sich, laut Nowosadtko, im Archiv des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg befinden.

(Vgl. Herrmann Knapp: Das Lochgefängnis, Tortur und Richtung in Alt-Nürnberg. Auf Grund urkundlicher Forschung. Nürnberg 1907, S.61; Tankred Koch: Die Geschichte der Henker. Scharfrichter-Schicksale aus acht Jahrhunderten. Herrsching 1991², S.206 und S.334 sowie Jutta Nowosadtko: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit. Paderborn 1994, S.197).

Johann Glenzdorf, Fritz Treichel und Kathy Stuart favorisieren hingegen Johann Michael Schmidt als Scharfrichter in Nürnberg bis zum Jahr 1753. Auch in der jüngsten Publikation zu dem Thema, mit dem Titel „Die Henker von Nürnberg und ihre Opfer“ wird Johann Michael Schmidt für den Zeitraum von 1737 bis 1757 als Nachrichtler genannt.

(Vgl. Michael Diefenbacher (Hg.): Die Henker von Nürnberg und ihre Opfer. Folter und Hinrichtungen in den Nürnberger Ratsverlässen 1501-1806. Aus den Archiven zusammengestellt von Friedrich von Hagen (†). Aus dem Nachlass bearbeitet von Manfred H. Greib. (= Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 35) Nürnberg 2010, S.311, 407 und 414; Johann Glenzdorf/ Fritz Treichel: Henker, Schinder und Arme Sünder. Zweiter Band. Bad Münster am Deister 1970, S.121 sowie Kathy Stuart: Des Scharfrichters heilende Hand, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine (Hg.): Ehrkonzepte der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (= Colloquia Augustana 8) Berlin 1998, S.334. Stuart geht dabei fälschlicherweise davon aus, dass Johann Michael Schmidt bereits seit dem Jahr 1726 als Nürnberger Scharfrichter tätig gewesen sei).

¹³⁶¹ Am 11. April 1743 wurde ein Sohn von Johann Michael Schmidt auf den Namen Georg getauft (Quelle: Landeskirchliches Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Pfarrmatrikel St. Sebald, Buch 173, fol.1680, zit. nach: Jutta Nowosadtko: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit. Paderborn 1994, S.205).

Aus dem Jahr 1747 ist beispielsweise der Empfehlungsbrief des Bierbrauergesellen Lorenz Seitz erhalten, in dem er berichtet, sein Bein sei durch die Pflege des Nürnberger Scharfrichters Johann Michael Schmidt gerettet worden. (Quelle: Wien HHStA. Restitutiones natalium ac legitimationes. Karton 7, Johann Michael Schmid, in der Datenbank des Haus-, Hof- und Staatsarchivs in Wien wird Schmidt ohne End-t geführt. Der Akt behandelt seine Versetzung in den ehrbaren Stand und enthält mehrere Empfehlungsschreiben ehemaliger Patienten).

Das Scharfrichteramt war ein „unehrlicher“ Beruf, dessen Ausübung in der Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts zu sozialer Ächtung führte.¹³⁶² Die Kenntnisse der Henker in den Bereichen der Veterinär- und Humanmedizin wurden dagegen von ihren Zeitgenossen hoch geschätzt.¹³⁶³ Die Scharfrichter erwarben bei der Folter sowie der daran anschließenden Behandlung der Verletzungen und bei der Ausführung ihrer strafrechtlichen Funktionen umfangreiches medizinisches Wissen. Die Scharfrichter führten in ganz Deutschland im Nebenerwerb eine aktive medizinische Praxis und „vom Henker sich curieren lassen“¹³⁶⁴ war sozial akzeptierter Bestandteil des Therapiespektrums der Untersuchungszeit. Unter den Patienten der Scharfrichter waren Angehörige aller Gesellschaftsschichten und zu Behandlungszwecken erhielten sie Zugang zu Bürgerhäusern, adligen Gütern bis hin zum kaiserlichen Hof in Wien.¹³⁶⁵ Auch die Nürnberger Scharfrichter praktizierten öffentlich und wurden von ihren Patienten im „Henkerhaus“, am heutigen Trödelmarkt Nr. 58, aufgesucht.¹³⁶⁶ Die florierende Praxis von Johann Michael Schmidt war ein einträgliches Geschäft. In den 1740er und 1750er Jahren behandelte er unter anderem Patienten, die unter Fieber, Blutsturz, Knochenbrüchen, Brand, aber auch an Schwächung im Haupt oder der hinfällenden Krankheit litten.¹³⁶⁷

Johann Michael Schmidt wurde bei seiner Entlassung im Jahr 1754 wegen „beleidigender Reden“ und „impertinenten Verhaltens“ für 48 Stunden inhaftiert. (Quelle: Staatsarchiv Nürnberg Rep. 60a Nr.3750 fol.40f. sowie Stadtarchiv Nürnberg E10/133 Nachlass Friedrich von Hagen zit. nach: Michael Diefenbacher (Hg.): Die Henker von Nürnberg und ihre Opfer. Folter und Hinrichtungen in den Nürnberger Ratsverlässen 1501-1806. Aus den Archiven zusammengestellt von Friedrich von Hagen (†). Aus dem Nachlass bearbeitet von Manfred H. Greib. (= Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 35) Nürnberg 2010, S.311 und 414).

¹³⁶² Die Unehrlichkeit war ein erblicher, sozialer und rechtlicher Zustand, der eine verminderte Rechtsstellung von ganzen Berufsgruppen bewirkte. Die Unehrlichkeit der Scharfrichter war in höchstem Maße ansteckend - eine vom Henker vollzogene Strafe entehrte den Verurteilten, ebenso wie die bloße Berührung durch seine Hand. In Kaufbeuren wurde beispielsweise in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das Zechen mit dem Scharfrichter mit 24 Stunden Gefängnis bestraft.

(Vgl. Tankred Koch: Die Geschichte der Henker. Scharfrichter-Schicksale aus acht Jahrhunderten. Herrsching 1991², S.207 und 221; Karl-Sigismund Kramer: Volksleben im Fürstentum Ansbach und seinen Nachbargebieten (1500-1800). Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen. Würzburg 1961, S.142 sowie Kathy Stuart: Des Scharfrichters heilende Hand, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine (Hg.): Ehrkonzepte der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (= Colloquia Augustana 8) Berlin 1998, S.317f.).

¹³⁶³ Vgl. Peter Putzer: Das Salzburger Scharfrichter-Tagebuch. St.Johann im Pongau 1985, S.22 sowie Kapitel 5.1.4 „Scharfrichterliche Medizin“.

¹³⁶⁴ Kathy Stuart: Des Scharfrichters heilende Hand, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine (Hg.): Ehrkonzepte der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (= Colloquia Augustana 8) Berlin 1998, S.318.

¹³⁶⁵ Vgl. K. Stuart ebd., S.319.

¹³⁶⁶ Die Dienstwohnung der Nürnberger Scharfrichter befand sich seit dem Jahr 1457 auf einer Überführung der Stadtmauer über die Pegnitz. (Vgl. Herrmann Knapp: Das Lochgefängnis, Tortur und Richtung in Alt-Nürnberg. Auf Grund urkundlicher Forschung. Nürnberg 1907, S.62 und Werner Schultheiß: Altnürnberger Rechtspflege und ihre Stätten, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 61 (1974), S.200).

¹³⁶⁷ Zu der Klientel seiner florierenden Praxis zählten unter anderem die Frau eines Brillenmachers, ein Bierbrauergeselle, ein Goldschmied, die Frau eines Kammachers, ein Krämer, ein Bäcker sowie mehrere Müllergesellen und Bauern. Den Behandlungserfolg belegen die diversen Empfehlungsschreiben seiner Patienten im Österreichischen Staatsarchiv in Wien bei den Restitutiones natalium ac legitimaciones.

Auch Dionysius Reindl ließ sich vom Scharfrichter behandeln, „der ihm dan ein Bischl Haar auf dem Kopf und alle s. v. Nägl am Händen und Zehen abgeschnitten und in sauberes Papier eingewickhlet, auch gesagt, wan es noch nit besser werden wollt, so wollte er ihm eine Zehen abstemmen, so gewis helfen müesse.“¹³⁶⁸ Unter dem Nägelschneiden durch den Henker war vermutlich eher ein, auch bei der Tortur gebräuchliches, Nägelziehen zu verstehen. Den Finger- und Zehennägeln wurde in Verbindung mit durch dämonische Kräfte verursachten Krankheiten eine bedeutende Rolle zugeschrieben. Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens führt beispielsweise an, dass sich unter langen Nägeln der Teufel verbirgt, und kennt den Glauben, dass Kinder mit schief wachsenden Nägeln später zu Selbstmördern werden.¹³⁶⁹ Das Abschneiden des „Bischl Haar auf dem Kopf“¹³⁷⁰ ist ebenfalls im Kontext von apotropäischen Maßnahmen zu sehen. Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens kennt das Haar als Sitz der Dämonen, denen man durch das Abschneiden „ein beliebtes Versteck“¹³⁷¹ nehmen könne. Vermutlich hat Dionysius Reindl die gezogenen Nägel und das Haarbüschel zu einem ganz bestimmten Zweck von Johann Michael Schmidt so sorgsam „in sauberes Papier eingewickhlet“¹³⁷² erhalten. Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens beschreibt in diesem Zusammenhang verschiedene Arten der Krankheitsübertragung: „man schneidet dem Patienten die Nägel an Fingern und Zehen übers Kreuz ab und wirft sie, in ein Stück Fleisch gehüllt, einem Hunde vor; (...) Man vergräbt die Schnitzel unter einer Espe, einem Berberitzenstrauch, unter der Dachtraufe, trägt sie zum Kreuzweg, wirft sie in die Dunggrube, über die Schulter ins offene Grab, man verpflöckt sie in Bäume“¹³⁷³. Ob der Knecht dem Dekan die weitere

(Vgl. Kathy Stuart: Des Scharfrichters heilende Hand, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine (Hg.): Ehrkonzepte der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (= Colloquia Augustana 8) Berlin 1998, S.330 und 334).

¹³⁶⁸ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

¹³⁶⁹ [Hanns] Bächtold- Stäubli: Fingernagel, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1503.

¹³⁷⁰ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

¹³⁷¹ [Hanns] Bächtold- Stäubli: Haar, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. III Freen – Hexenschuss. Berlin/ Leipzig: 1930/31, Sp.1262.

¹³⁷² Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

¹³⁷³ [Hanns] Bächtold- Stäubli: Fingernagel, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1505f..

„Therapie“ im Detail geschildert hatte, ist unklar. In jedem Fall räumte Adamo Mittermayr ihr keinen Platz in seinem Mirakelbericht ein.

Das abschließende Angebot des Henkers an den Knecht, ihm für den Fall, dass keine Besserung eintreten sollte, „eine Zechen“ abzustemmen, verweist auf die in den Rechtsordnungen gängigen Verstümmelungsstrafen. Beispielsweise erhielt der Münchener Henker im Jahr 1689 für das „Fingerabhauen oder Fingerstutzen“ als Lohn einen Gulden und 34 Kreuzer.¹³⁷⁴ Hierzu kam es jedoch nicht mehr, denn Dionysius Reindl berichtete: „es seye aber hierauf durch das vorige Mitl in soweit besser worden, daß er mit denen Galgen khein solche Freid nit mehr gehabt. Wohl aber seye der Lust, sich selbst umbzubringen, immer gebliben.“¹³⁷⁵ Dionysius Reindl ging jedoch nicht soweit, ein Verbrechen zu begehen, sondern suchte im Gegenteil verzweifelt nach einem Weg, um wieder in die Gemeinschaft integriert zu werden. Nach seiner Begegnung mit dem Henker von Nürnberg setzte er, auf der Suche nach Heilung, seine Reise nach Köln fort. Während der 550 Kilometer langen Wanderung hat sich Dionysius Reindl vermutlich hin und wieder als Tagelöhner verdingt. Falls er sich als Pilger zu erkennen gab, hatte er vielleicht in einigen Städten ein Viaticum als karitative Zuwendung erhalten.¹³⁷⁶ Da im 18. Jahrhundert der monetäre Teil des Jahreslohnes am Ende der Dienstzeit ausbezahlt wurde, hatte er die Reise jedoch auch mit ausreichend Bargeld begonnen.¹³⁷⁷

Köln war zur Untersuchungszeit eine der größten deutschen Städte und zog als wirtschaftliches, religiöses und kulturelles Zentrum zahlreiche Besucher an. Dionysius Reindls erster Weg durch die engen Straßen der Stadt führte vermutlich zum Kölner Dom, der sich nach dem Baustopp im 16. Jahrhundert noch unfertig präsentierte. Im Bereich des Domportals drängte sich eine große Zahl von Bettlern um den Fremden, die im Kölner Straßenbild allgegenwärtig waren und auf die

¹³⁷⁴ Vgl. Michael Schattenhofer: Beiträge zur Geschichte der Stadt München (= Oberbayerisches Archiv 109, Heft 1). München 1984, S.116.

¹³⁷⁵ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

¹³⁷⁶ Vgl. hierzu exemplarisch Fritz Markmiller: Wallfahrt kennt keine Grenzen. Zwei Fallbeispiele aus Niederbayern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1983/84, S.153f. sowie Walter Pötzl: Die Sorge des Augsburger Domkapitels um die Pilger (1600-1620), in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1982, S.1.

¹³⁷⁷ Der Gesindelohn bestand aus Unterkunft und Verpflegung sowie pro Jahr zusätzlich 8-12 fl. Geldlohn sowie häufig Naturalien in Form von Nahrungsmitteln oder Kleidung. (Vgl. Walter Hartinger: Bayerisches Dienstbotenleben auf dem Land vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 38 (1975), S.609 sowie Andreas Maisch: „Unzucht“ und „Liederlichkeit“. Sozialdisziplinierung und Illegitimität im Württemberg der Frühneuzeit, in: Haag, Norbert (Hg.): Ländliche Frömmigkeit: Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850. Stuttgart 2002, S.282).

Mildtätigkeit der Pilger hofften.¹³⁷⁸ Im starken Kontrast zu dem fragmentarischen Äußeren des Doms und der evidenten Armut in der Umgebung erwartete den Knecht im Inneren ein Übermaß an Reichtum. Das Ziel seiner Wallfahrt war vermutlich der Schrein der Heiligen Drei Könige in der Achsenkapelle im Chor des Doms, die größte Goldschmiedearbeit des Mittelalters in Europa.¹³⁷⁹ Um den prächtigen Reliquienschrein gab es einen aktiven Wallfahrtskult, den der aus der Picardie stammende Monsieur de Blainville in seiner Reisebeschreibung im Jahr 1705 folgendermaßen schilderte: „Das Volk lief herbey, um dem Geistlichen über ein metallenes vergültetes Gegitter Bilderchen, Rosenkränze und dergleichen Spielwerke zu überreichen, welche er mit silbernen Zangen annahm und mit jedem der Köpfe der drey Könige berührte.“¹³⁸⁰ Es ist anzunehmen, dass auch Dionysius Reindl eine derart an den Reliquien „angerührte“ Devotionalie besaß.



Abbildung 17: Der Dreikönigsschrein des Kölner Doms (2,20m x 1,10m x 1,53m) ist zwischen den Jahren 1181 und 1230 entstanden und der größte bekannt Reliquienschrein aus dieser Zeit. Quelle: Katholisches Stadtdekanat Köln.

¹³⁷⁸ Vgl. Astrid Küntzel: Fremde in Köln. Integration und Ausgrenzung zwischen 1750 und 1814. (= Stadt und Gesellschaft. Studien zum Rheinischen Städteatlas 4) Köln 2008, S.70f..

¹³⁷⁹ Vgl. Anton Legner: Kölner Heilige und Heiligtümer. Ein Jahrtausend europäischer Reliquienkultur. Köln 2003, S.103.

¹³⁸⁰ Zit. nach: A. Legner ebd., S.109.

Im Kölner Dom suchte der Knecht den Kontakt zum Klerus, denn er berichtete Adamo Mittermayr: „Er habe alles dises dem jenigen Beicht-Vatter, der im Domb sizt zu Cöln und in disen Jahren sehr bewehrt seye, aufrichtig erzehlet. Der es ihm auch nit verneint, sondern in getröst, es wirdt schon einmahl eine Zeit khommen, und zwar im driten Jahr werde er ein schlecht aufkhommenes Orth antreffen, da werde ihme geholffen werden. Er solle nur nichts mehr anfangen.“¹³⁸¹ Dionysius Reindls Selbstdiagnose der Besessenheit wurde offenbar nicht von offizieller Seite geteilt. Ob eine Person besessen, angefochten oder schwermütig war, darüber entschieden jedoch stets die anderen.¹³⁸² Ähnlich erging es der Kürschnersgattin Maria Holler aus Linz, die von sich selbst glaubte, „sie müsse von dem Teuffel besessen seyn“, doch „ist ihr durch gantzer 5 jahr von Weltlich- und Geistlichen widersprochen worden“.¹³⁸³ Dionysius Reindls Verhalten entsprach, zumindest nach der Beschreibung im Mirakelbericht, nicht den im Rituale Romanum festgelegten klassischen Symptomen eines Besessenen. Der Knecht konnte weder eine fremde Sprache sprechen oder verstehen, noch hatte er telepathische Fähigkeiten und verfügt auch nicht über seine natürliche Verfassung übersteigende Kräfte.¹³⁸⁴ Demzufolge spendete der Priester ihm zwar Trost, sah sich jedoch nicht veranlasst, einen Exorzismus vorzunehmen.

Der Kölner Dom besaß neben den Reliquien der Heiligen Drei Könige noch zahlreiche weitere Heiligtümer. In einem im Jahr 1771 angefertigen Verzeichnis werden als bedeutendste Reliquien angeführt: Pilgrimkreuz, Petrusstab und Petrusketten, Agnesarm, Germanusarm, eine Hierothek mit Reliquien der Heiligen Sebastian, Blasius, Cosmas und Damian, Johannes, Paulus und Bartholomäus, ein Engel mit Partikeln vom Heiligen Grab, ein Kästchen mit Palästina-Reliquien, Büstenreliquiare der hl. Felix und Nabor, Gregor von Spoleto und Sylvester.¹³⁸⁵ Die Reliquien wurden bereits seit dem Jahr 1398 am Peter- und Paulstag, dem 29. Juni,

¹³⁸¹ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

¹³⁸² Vgl. Gabriela Signori: Aggression und Selbstzerstörung. „Geistesstörungen“ und Selbstmordversuche im Spannungsfeld spätmittelalterlicher Geschlechterstereotypen (15. und beginnendes 16. Jahrhundert), in: dies. (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.129.

¹³⁸³ Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.105.

¹³⁸⁴ Vgl. hierzu Kapitel 3.2.6.2 „Internale „dämonische Besessenheit““.

¹³⁸⁵ Das Reliquienverzeichnis ist Bestandteil der „Historischen Beschreibung der weltberühmten stadtkölnischen Hohen Erzdomekirche“ aus dem Jahr 1771. Für eine detaillierte Beschreibung der Reliquien des Kölner Domes siehe Anton Legner: Kölner Heilige und Heiligtümer. Ein Jahrtausend europäischer Reliquienkultur. Köln 2003, S.94-99.

im siebenjährigen Turnus in einer aufwändigen Heiltumsschau der Öffentlichkeit präsentiert.¹³⁸⁶ Im Jahr von Dionysius Reindls Besuch gab es keine derartige Darbietung, da die Kölner Heiltumsschau, ebenso wie die Aachener Heiltumsfahrt, erst wieder für das Jahr 1755 angesetzt war.

Köln war jedoch auch so im 17. und 18. Jahrhundert reich an religiösen Sehenswürdigkeiten. Der Pariser Kanoniker Claude Joly vermerkte im Jahr 1647 in seiner Reisebeschreibung, dass die meisten Kirchen voller Reliquien seien, weshalb man von Köln als der „heiligen Stadt“ spräche.¹³⁸⁷ In der Tat präsentiert sich Köln im 18. Jahrhundert als großer Kultraum, in dem neben dem Dom in mehr als 25 weiteren Kirchen aufwändige Reliquien-Inszenierungen zu sehen waren. In den Innenräumen der Kirchen waren die Wände und Flächen, nach dem gotischen Prinzip einer Art „ars multiplicata“¹³⁸⁸, mit einer Fülle von Reliquien besetzt. Die im Jahr 1643 entstandene „Goldene Kammer“ von St. Ursula in Köln ist das einzige erhaltene Beispiel für die barocke „Realpräsenz der Heiligen“¹³⁸⁹ als Typikum der Kölner Kirchen.¹³⁹⁰ Allein im Chor von St. Ursula befanden sich zusätzlich noch elf weitere große Wandreliquiare mit ca. 1400 Reliquien Schädeln, die jedoch nicht erhalten sind.¹³⁹¹

¹³⁸⁶ Vgl. Hartmut Kühne: *Ostensio reliquiarum: Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum.* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 75) Berlin 2000, S.252.

¹³⁸⁷ Anton Legner: *Kölner Heilige und Heiligtümer. Ein Jahrtausend europäischer Reliquienkultur.* Köln 2003, S.87.

¹³⁸⁸ A. Legner ebd., S.74.

¹³⁸⁹ Anton Legner: *Reliquien in Kunst und Kult: zwischen Antike und Aufklärung.* Darmstadt 1995, S.167.

¹³⁹⁰ Für eine detaillierte Beschreibung der „Goldenen Kammer“ an der Südwestseite der Basilika St. Ursula in Köln siehe Frank Günther Zehnder: *Sankt Ursula. Legende – Verehrung – Bilderwelt.* Köln 1985, S.62-68.

¹³⁹¹ Vgl. Anton Legner: *Reliquien in Kunst und Kult: zwischen Antike und Aufklärung.* Darmstadt 1995, S.161.



Abbildung 18: Die „Goldene Kammer“ von St. Ursula in Köln. Quelle: Hans-Peter Schaefer.

Diese spezielle Form der Reliquienpräsentation war von starker Visualität, und die Wanddekoration aus den irdischen Überresten der Heiligen hatte den von Todessehnsucht getriebenen Dionysius Reindl sicherlich fasziniert und tief bewegt. Der Knecht vertraute offenbar auf die Richtigkeit der „Prophezeiung“ des Kölner Priesters und schränkte die Therapieversuche stark ein. Adamo Mittermayr erzählte er, er habe in den folgenden Jahren „auch nichts mehr angefangen, ausser das er ihm auf allen Vieren aderlassen, wie es dan auch die Baader villfelig ihme gethan haben, wie er die Zeichen auf dem Hirn noch habe, aber ohne Frucht.“¹³⁹² Der Aderlass zählte zu den beliebtesten medizinischen Verfahren der Untersuchungszeit und wurde sowohl bei akuten Erkrankungen als auch präventiv angewandt. Bei Melancholie wurde von den Badern bevorzugt Blut aus der Stirnader gelassen um

¹³⁹² Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

den „frömden Gedanken“ beizukommen.¹³⁹³ Der Aderlass aus vier Adern zur gleichen Zeit wurde auch bei der besessenen Maria Margreiterin aus Eben angewandt, die im Jahr 1744 auf diese Weise 60 Unzen Blut verlor, was einer Menge von 1620g entspricht.¹³⁹⁴

Dionysius Reindl berichtete zudem: „Er seye auch oft jämmerlich von denen Leuthen gebrieglet worden; habe aber auch nichts geholffen.“¹³⁹⁵ Schläge wurden im Kontext der zeitgenössischen Behandlungsmethoden einer *Medicina crudelis* als heilsame Züchtigung betrachtet. Der Eisenacher Stadtphysicus Christian Franz Paullini (1643-1712) veröffentlichte im Jahr 1698 sogar ein Buch mit dem Titel „Flagellum salutis oder Heilung durch Schläge in allerhand schweren Krankheiten“.¹³⁹⁶ Auch das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens führt das therapeutische „Ausprügeln der Fallsucht“¹³⁹⁷ auf. Als Knecht lebte Dionysius Reindl im Haushalt seines Dienstherrn, der gesellschaftlich legitimiert war, in Maßen Gewalt gegen ihn auszuüben.¹³⁹⁸ Im „Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis“ von 1756 findet sich unter Kapitel 4 § 4 der folgende Absatz: „Annebst ist dem Haus=Vater eine mäßige und vernünftige Züchtigung in kleinen und das Haus=Wesen betreffenden Sachen gegen sie [die Dienstboten und Ehehalten, U.R.] vorzunehmen nicht verwehrt.“¹³⁹⁹ Inwiefern die Prügel im Fall von Dionysius Reindl als Therapeutikum eingesetzt wurden, und ob sie nicht eher eine Maßnahme zur Disziplinierung darstellten, sei dahingestellt. Der Fall der Magd Marianna Fehrenbach aus Rohrbach zeigt, welche extremen Formen die häusliche Gewalt gegen das Gesinde bisweilen annehmen konnte. Sie klagte im Jahr 1738 gegen ihren Arbeitgeber Jacob Neuninger, weil der sie mit einer

¹³⁹³ Vgl. Aline Steinbrecher: *Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich*. Zürich 2006, S.64.

¹³⁹⁴ Vgl. Wolfgang Ingenhaeff-Berenkamp: *Wallfahrt St. Georgenberg. Über Gebetserhörungen, Mirakelgeschehen und Gnadenerweise*. Schwaz 1986, S.138f.. Eine Unze entspricht ca. 27 Gramm.

¹³⁹⁵ Rudolf Goerge: *Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising*. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

¹³⁹⁶ Vgl. Heinz Schott/ Rainer Tölle: *Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen*. München 2006, S.50.

¹³⁹⁷ Bargheer: *Fallsucht*, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1174.

¹³⁹⁸ Vgl. exemplarisch Rainer Beck: *Spuren der Emotion? Eheliche Unordnung im frühneuzeitlichen Bayern*, in: Ehmer, Josef/ Hareven, Tamara K./ Wall, Richard (Hg.): *Historische Familienforschung: Ergebnisse und Kontroversen*. Michael Mitterauer zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. 1997, S.189; Franz Eder: *Gesindedienst und geschlechterspezifische Arbeitsorganisation in Salzburger Haushalten des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: Frühsorge, Gotthardt/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix (Hg.): *Gesinde im 18. Jahrhundert*. Hamburg 1995, S.43 sowie Rainer Schröder: *Das Gesinde war immer frech und unverschämt. Gesinde und Gesinderecht vornehmlich im 18. Jahrhundert*. Frankfurt a.M. 1992, S.92.

¹³⁹⁹ Wiguläus Xaver Aloys von Kreittmayr: *Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis oder: Baierisches Landrecht*. Neue unveränderte Auflage. München 1821, S.17.

Sense „... so erbärmlich auf den Kopf geschlagen, daß sie ganz taub davon worden, grosse Schmerzen erlitten undt den Barbier brauchen müssen.“¹⁴⁰⁰ Der Bauer wurde daraufhin zu einer Geldstrafe und der Übernahme der Arztkosten verurteilt, die Magd verlor jedoch ihren Dienst und erhielt keine Entschädigung. Es gab zwar die Möglichkeit, sich gegen extreme Gewalt zu wehren, allerdings entstanden daraus weitere negative Konsequenzen für die Mägde und Knechte, da sie ihre Stelle verloren und es nur höchst selten zu einer Zahlung von Schmerzensgeld kam. Dionysius Reindl hatte aufgrund seiner Erkrankung ohnehin Probleme, eine feste Anstellung zu finden – sein Handlungsrepertoire war in diesem Bereich somit stark beschränkt.

4.5.5 „Vom bösen Geist auf der Wieß zu Freysing erledigt“ – Vorübergehende Heilung und Promulgation im Jahr 1754

Drei Jahre nach seiner Reise nach Köln erlitt Dionysius Reindl erneut eine schwere Krankheitsepisode: „Lezthin habe es ihne angriffen vor 3. Wochen bey dem Marthueber zu Endthamb, Raininger Pfarr, wo er seith Lichtmessen gedient habe.“¹⁴⁰¹ Der Hof des „Marthuebers zu Endthamb“ war Bestandteil des kleinen Weilers Endham, der zur Gemeinde Thalheim gehörte. Endham bestand zu dieser Zeit aus fünf Anwesen: einem halben Hof, einem viertel Hof sowie drei achtel Höfen.¹⁴⁰² Eine Person mit dem Namen „Martin Hueber“ kommt in den Matrikelbüchern der Pfarrei Riding zur fraglichen Zeit nicht vor.¹⁴⁰³ Vermutlich bezog sich Dionysius Reindl mit dem „Marthueber“ entweder auf einen damals im Ort geläufigen Hausnamen oder auf die Hofgröße, da ein halber Hof auch als „Hube“ bezeichnet wurde. Es erscheint aus diesem Grund wahrscheinlich, dass er seit Februar des Jahres 1754 als Knecht auf dem halben Hof der Familie Holler lebte und arbeitete.

¹⁴⁰⁰ GLA 61/12955, 13.9.1738, fol.70f. zit. nach : Michaela Hohkamp: Häusliche Gewalt. Beispiele aus einer ländlichen Region des mittleren Schwarzwaldes im 18. Jahrhundert, in: Lindenberger, Thomas/ Lüdtkke, Alf (Hg.): Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit. Frankfurt a.M. 1995, S.297.

¹⁴⁰¹ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33f..

¹⁴⁰² Vgl. Susanne Herleth- Krentz/ Gottfried Mayr: Das Landgericht Erding. (=Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern, Heft 58) München 1992, S.355 und 364.

¹⁴⁰³ Vgl. AEM Matr. Riding Bd.2 und 3.

„Und habe das Übel, gleich wie das allererste, also auch dissmahl 14. Tag getauert, biß nemblich vergangenen Sonntag, als den 1. Septembris umb 3. Uhr in der Fruehe. Da hatte es ihne die ganze Nacht gequält mit Umbringen, bis endlich ihm ein Schläffl zuegegangen, und ihm ein Gus aus dem Magen heraus gestossen, als wan es ihme das Herz herausreissen wollte, worauf er in einem Augenblickh sich verwist, und den Verstandt bekhommen habe.“¹⁴⁰⁴ Die Heilung zeigte sich bei Dionysius Reindl durch eine vegetative Reaktion des Körpers, der die Krankheit durch den „Gus aus dem Magen“ gleichsam ausschied. Erbrechen wurde in Mirakelberichten häufig in Verbindung mit der Heilung von durch Dämonen verursachten Krankheiten angeführt. Anna Margaretha Peyrin, die Frau des Marktschreibers von Wartenberg, vermutete zwei Jahre lang „eine Zauberey in dem Leib“¹⁴⁰⁵. Schließlich verlobte sie sich im Jahr 1713 nach Maria Dorfen, „worauf sie sich gebrochen/ und seynd Glaß=Scherben/ Haar/ und Todten=Bainer von ihr gangen“¹⁴⁰⁶. Auch in anderen zeitgenössischen Quellen wurde über das Erbrechen von Gegenständen in Verbindung mit der Heilung von Besessenheit berichtet.¹⁴⁰⁷ Die Vossische Zeitung druckte beispielsweise am 26. Oktober des Jahres 1737 in einem Artikel über einen Exorzismus durch Dominikaner in Rom die folgende Textpassage: „Allein die vermeintliche Besessene spie ihnen nach einem starcken Geschrey 2 Nägel und 6 grosse steiffe nadeln ins Gesichte, worauf sie sich wider gantz ruhig und gesund befand.“¹⁴⁰⁸ Ähnlich erging es auch Dionysius Reindl, der angab, dass er, nachdem er sich übergeben hatte, „in einem Augenblickh sich verwist, und den Verstandt bekhommen habe.“¹⁴⁰⁹

Den weiteren Verlauf des Geschehens schilderte Dionysius Reindl dem Freisinger Dekan wie folgt: „Unter wehrentem Zuestandt seye er auf die Wis herauf, aber

¹⁴⁰⁴ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33f..

¹⁴⁰⁵ CENTUPLUM MARIANUM. Das ist: hundert Aus viel Tausenten/ Durch Hülf MARIAE, Der Wunderbarlichen Mutter GOTTes/ In ihrem wunderthätigen Gnadē=Bild auf dem Ruprechts=Berg nebst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebenen/ andächtigen Diener= und Dienerinen ersprossenen Gutthaten. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Joh. Christian Carl Immel/ Hochfürstl. Bischöfl. Buchdruckern/ und Buchhandlern. 1718, S.38.

¹⁴⁰⁶ Ebd.

¹⁴⁰⁷ Vgl. Ursula-Maria Krah: „Vom boesen Feindt/ dem Teuffel/ eingenommen...“. Das Motiv der Besessenheit in Flugschriften der Frühen Neuzeit, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.168.

¹⁴⁰⁸ Vossische Zeitung Nr. 131 vom 26.10.1737 zit. nach: Eberhard Buchner: Medien, Hexen und Geisterseher. Kulturhistorisch interessante Dokumente aus alten deutschen Zeitungen und Zeitschriften (16. bis 18. Jahrhundert). München 1926, S.188.

¹⁴⁰⁹ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33f..

wieder davon geloffen und bis auf Dorffen, als wan er sich zerstoßen wollte. Nachdem ihme aber besser worden, seye er nun herauf, habe eine General-Beicht auf der Wiß abgelegt, und werde bis Ostern eine Danckhtafel bringen und eine heilige Messen lesen lassen, wan er ihm indessen sovill verdienen khönne.“¹⁴¹⁰

Der Knecht war, laut der Niederschrift von Adamo Mittermayr, zunächst aus Endham zur Wieskirche in Freising gelaufen, dann jedoch weiter nach Dorfen, um schlussendlich erneut zur Freisinger Wies zurückzukehren – was einer Gesamtstrecke von ca. 110 Kilometern entsprochen hätte. Das getriebene Umherlaufen während der Befreiung „vom bösen Geist“ wird auch in einem Hohenpeißenberger Mirakelbucheintrag beschrieben. Agnes Widemann aus Wessobrunn war 25 Jahre lang besessen und während des finalen Exorzismus im Jahr 1697 „wältzten die unreine Geister die armseelige Creatur zusamm gleich einer Kugel, trieben sie zur Capellen hinaus, und, halt nochmahl, wie eine Kugel hinab, biß an das nahe gelegene so genannte Frauen-Wäldlein, wohl eine gemessene viertel Stund weith, mit Erstaunung und Schrecken aller Anwesenden.“¹⁴¹¹ Ein weiteres Beispiel findet sich auf einer Votivtafel in der Bergkirche von Ettenberg im Berchtesgadener Land aus dem Jahr 1757, auf der „Johann Himbwinkler von Thalgey“ seine zwölfjährige Besessenheit folgendermaßen beschreibt: „Dieser böse Geist ist auch wie länger, wie gewalttätiger mit mir umgegangen, also daß er mich viermal durch Hecken und Stauden durch Berg und Tal verführt.“¹⁴¹² Im Fall von Dionysius Reindl war jedoch vermutlich die Wallfahrtskonkurrenz zwischen der Freisinger Wies Kirche und der wesentlich bedeutenderen Dorfener Marienwallfahrt auf dem Ruprechtsberg der Hintergrund für diese Passage des Mirakelberichts.¹⁴¹³

Die Wieskirche bei Freising war eine der zahlreichen Sekundärwallfahrten, die im 17. und 18. Jahrhundert in Bayern entstanden.¹⁴¹⁴ Durch diese neuen Kultstätten wurde

¹⁴¹⁰ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.34.

¹⁴¹¹ Zit. nach: Jakob Mois: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau auf dem Hohenpeißenberg, in: Oberbayerisches Archiv 75 (1949), S.31.

¹⁴¹² Zit. nach Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.289.

¹⁴¹³ Maria Dorfen wurde im Durchschnitt im Zeitraum von 1707 bis 1781 jährlich von ca. 72 500 Wallfahrern besucht. (Vgl. Albrecht A. Gribl: Unsere Liebe Frau zu Dorfen. Kultformen und Wallfahrtsleben des 18. Jahrhunderts. Diss. Phil. Ludwig-Maximilians-Universität München 1981, S.396)

¹⁴¹⁴ Walter Pötzl: Volksfrömmigkeit, in: Brandmüller, Walter (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.895.

die Verehrung bekannter Gnadenbilder der bedeutenden Wallfahrtsorte im Nahraum möglich. Die Wallfahrt zum gegeißelten Heiland auf der Wies bei Steingaden war der letzte der großen „Modekulte“¹⁴¹⁵ des 18. Jahrhunderts. Im Zuge der Wallfahrtsbewegung wurden ab den 1740er Jahren über achzig Kapellen und Altäre dem Wiesheiland geweiht, von denen manche sich zur Sekundärwallfahrt entwickelten.¹⁴¹⁶ Im Jahr des Baubeginns der neuen, prächtigen Wieskirche in Steingaden ließ der Forstaufseher des Freisinger Domkapitels Sylvester Hupf nach seiner Rückkehr von einer Wies-Wallfahrt ein Tafelbild des gegeißelten Heilands malen.¹⁴¹⁷ Das Gemälde wurde von dem Hofmaler Johann Jäger nach einer Kupferstichvorlage gefertigt und am 6. Mai 1745 an einem Baum an der Straße von Freising nach Zolling aufgehängt. Noch im selben Jahr ereigneten sich die ersten Gebetserhörungen und der Ort wurde zu einem beliebten Wallfahrtsziel.¹⁴¹⁸ Bereits im Jahr darauf entstand inmitten des Waldes eine hölzerne Kapelle, die auf der ältesten erhaltenen Votivtafel aus dem Jahr 1746 abgebildet ist. Im Jahr 1748 wurde der querovale Chor der heutigen Kirche nach Plänen des Hofbaumeisters Johann Lorenz Hirschstötter gebaut, der auch den festlichen Barocksaal der Freisinger Dombibliothek entworfen hatte.¹⁴¹⁹

Als Sekundärwallfahrt der Wieskirche bei Steingaden war für die Freisinger Wieswallfahrt der Tag, an dem Dionysius Reindl von seiner langjährigen „Besessenheit“ befreit wurde, kein gewöhnliches Datum. In Steingaden wurde am 1. September 1754 die neue Wieskirche durch Bischof Adelman von Augsburg geweiht.¹⁴²⁰ Dieses Ereignis war dem Freisinger Dekan Adamo Mittermayr mit an

¹⁴¹⁵ Wolfgang Brückner: Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des „Barockfrommen“ zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegelmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.72.

¹⁴¹⁶ Hinzu kamen noch die Feldkapellen sowie an die tausend Kopien der Statue. (Vgl. Walter Pötzl: Volksfrömmigkeit, in: Brandmüller, Walter (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.938).

¹⁴¹⁷ Vgl. zur Entstehungsgeschichte der Freisinger Wieskirche und ihrer Wallfahrt: AEM KTEM Freising-Neustift 24.4 II. Wieskirche, Nebenkirche und Wallfahrtskirche zum gegeißelten Heiland, S.1 sowie Sigmund Benker: Die Wies bei Freising. Regensburg 2003, S.2-4, S.12 und S.15 und Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.3f..

¹⁴¹⁸ Der erste Mirakelbericht stammt vom 18.Oktober 1745.

¹⁴¹⁹ Das Langhaus wurde erst in den Jahren 1760/61 angesetzt, der Turm zum 100-jährigen Jubiläum im Jahr 1848 hinzugefügt.

¹⁴²⁰ Die Steingadener Wieskirche wurde in den Jahren von 1745 bis 1754 in zwei Bauabschnitten nach Entwürfen von Dominikus Zimmermann errichtet. Bereits am 31. August 1749 erfolgten die Weihe des Chores und die Übertragung des Gnadenbildes in die neue Kirche. Aufgrund eines temporären finanziellen Engpasses konnte das Kirchenschiff erst später angefügt werden und wurde schließlich am 1. September 1754 eingeweiht.

Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit bekannt, eventuell wusste sogar Dionysius Reindl von den geplanten Feierlichkeiten. Mirakulöse Begebenheiten an kirchlichen Festtagen waren keine Seltenheit, so wurde beispielsweise auch die „besessene“ Barbara Wagner, nach über zwei Jahren Krankheit und mehreren vergeblichen Wallfahrten und Exorzismen, am 14. August 1728 in der neubauten Wallfahrtskirche Maria Himmelfahrt in Frauentödling geheilt.¹⁴²¹ Die Befreiung „vom bösen Geist auf der Wieß zu Freysing“¹⁴²² am Tag der Steingadener Kirchenweihe hatte das Potenzial, die enge Verbindung zwischen Sprosswallfahrt und Vorbild zu unterstreichen und auf diesem Weg die junge Freisinger Wallfahrt zu fördern. Dionysius Reindls Bericht über seine „wundersame“ Heilung kam dem Freisinger Dekan sehr gelegen – vielleicht hinterfragte er die Schilderung deshalb weniger kritisch als der Kölner Priester, der den Knecht nicht als „besessen“ eingestuft hatte. Doch auch Dionysius Reindl hatte den Dekan nicht ohne Hintergedanken aufgesucht, denn gegen Ende des Gesprächs äußerte er eine Bitte: „Zu dem Endte ihm ein attestatum der Besserung gahr dienlich wäre, damit ihn die Leuth nit also mehr schimfeten. Die Zeichen seiner Besserung fiehr er aus dem, weil er seinen Verstand vollkhommen nun habe, im Leib Ringerung empfinde nit soviel mehr essen möge.“¹⁴²³ Ein offizielles Attest seiner Genesung hätte die Chancen des Knechts, seine Stelle beim „Marthueber zu Endthamb“ zu behalten oder erneut eine Anstellung zu finden, mit Sicherheit stark vergrößert. Da das Gesinde in hohem Maße in den Lebens- und Arbeitszusammenhang des bäuerlichen Hofes integriert war, war man entsprechend vorsichtig, wen man sich ins Haus holte.¹⁴²⁴ Die „Zeichen seiner Besserung“ entsprachen den zeittypischen Vorstellungen – Dionysius Reindl war wieder bei klarem Verstand und sowohl sein körperlicher als auch sein seelischer Zustand hatten sich normalisiert. Nach Otto Snell war ein

(Vgl. Georg Kirchmeir/ Margret Hasenmüller: Die Wies. Wallfahrtskirche zum gegeißelten Heiland. Lechbruck 1995, S.8 sowie Peter Sutermeister/ Jeannine Le Brun: Barocke Welt in Raum und Zier. Barockkunst in Schwaben und Altbayern. Bayreuth 1976², S.131).

¹⁴²¹ Manfred Hinterdobler: Die Besessene von Frauentödling. Passau 1993, S.138, S.154.

¹⁴²² Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.32.

¹⁴²³ R. Goerge ebd., S.34.

¹⁴²⁴ Vgl. Franz Eder: Gesindedienst und geschlechterspezifische Arbeitsorganisation in Salzburger Haushalten des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Frühsorge, Gotthard/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix (Hg.): Gesinde im 18. Jahrhundert. Hamburg 1995, S.58.

„Aufschwellen des Bauches“¹⁴²⁵ eine Erscheinung, die häufig in Zusammenhang mit Besessenheit beobachtet wurde und die er auf einen Zwerchfellkrampf zurückführt. Dass der Knecht „nit soviel mehr essen möge“, galt ebenfalls als Zeichen der Gesundung, da die als „Gula“ bezeichnete Völlerei eine der sieben Todsünden war, die in direkter Verbindung zum Teufel standen. Die abgelegte Generalbeichte war, als Zeichen der Überwindung der religiösen Nonkonformität, ein weiteres wichtiges Indiz für die Genesung. Der ehemals „Besessene“ hoffte, auf diesem Weg das Kapitel „Krankheit“ endgültig abschließen zu können und durch die beglaubigte Bestätigung seiner Heilung die soziale Rehabilitation zu beschleunigen. Das weitere Schicksal von Dionysius Reindl ist zunächst ungewiss. In der Freisinger Wieskirche existiert keine passende Votivtafel und in den Matrikelbüchern der Pfarrei Riding, zu der der Weiler Endham gehört, gibt es zwar mehrere Einträge unter dem Familiennamen „Reindl“, doch keine dieser Personen schien in Verbindung mit Dionysius Reindl zu stehen.¹⁴²⁶

4.5.6 Koda – Die Kößlarner Votivtafel von 1778

Erst im Jahr 1778 erhellt sich das Dunkel der Geschichte: in der Pfarr- und Wallfahrtskirche „Zur Heiligsten Dreifaltigkeit“ in Kößlarn befindet sich eine Votivtafel, die von einem Dionysius Reindl, der „durch 58 Jahr von den Bössen Geist besessen“¹⁴²⁷ war, aus Dankbarkeit für seine Heilung dargebracht wurde. Offensichtlich war Dionysius Reindl doch nicht „vom bösen Geist auf der Wieß zu Freysing erledigt“¹⁴²⁸ worden – die Besserung seines Gesundheitszustands hatte keinen Bestand und auch die Anstellung in Endham war nicht von Dauer. Mit zunehmendem Alter wurde es für Dionysius Reindl vermutlich immer schwieriger, einen neuen Arbeitsplatz zu finden. Die Tätigkeit als Knecht oder Magd war im 18. Jahrhundert mehr als eine übergangsweise Beschäftigung zu sehen und nicht als

¹⁴²⁵ Otto Snell: Hexenprozesse und Geistesstörung. München 1891, S.123.

¹⁴²⁶ Vergleiche die Einträge in AEM Matr. Riding Bd.3, S.1, S.10, S.22, S.24, S.29 sowie in Bd.2 ohne Seitenangabe unter den Daten 18.10.1755, 10.06.1756, 27.11.1757 und 10.04.1760. Insgesamt lebten vier Familien mit dem Namen Reindl zu dieser Zeit in der Pfarrei Riding.

¹⁴²⁷ Für eine vollständige Inschrift der Votivtafel siehe Anhang B.

¹⁴²⁸ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.32.

lebenslanger Beruf. Das Gesinde befand sich in einer spezifischen Phase des Lebenszyklus und bildete damit eher eine Altersklasse, als eine eigene soziale Schicht.¹⁴²⁹ Michael Mitterauer beschreibt die „Dienstboten“ als Gruppe der bäuerlichen und tagwerkerlichen Söhne und Töchter im Alter zwischen 12 und 30 Jahren, wobei nach anderen Untersuchungen über 85% der Erhalten jünger als 24 Jahre waren.¹⁴³⁰ Erst im 19. Jahrhundert war es in Altbayern keine Seltenheit mehr, sich lebenslang als Magd oder Knecht zu verdingen – für die Zeit davor ist „die Vorstellung vom alten Knecht, der froh sein muß über den Platz auf der Ofenbank“¹⁴³¹, zu revidieren. Dionysius Reindl hatte die Durchgangsphase des Gesindedienstes aufgrund seiner Krankheit nie durch Verheiratung oder durch Selbständigkeit überwinden können. Der Knecht fiel so im Lauf der Zeit zunehmend nicht nur durch sein sonderbares Verhalten auf, sondern war auch altersmäßig ein Außenseiter.

Vermutlich blieb dem „Tagwerckhers-Sohn“¹⁴³² keine andere Alternative, als sich seinen Lebensunterhalt ebenfalls als Tagelöhner zu verdienen. Während der dreiwöchigen Erntezeit war sein Einkommen so stets gesichert, wohingegen es im Rest des Jahres nur selten ausreichend Arbeit gab. Laut Rainer Beck wurde „nicht einmal ein Hundertstel“¹⁴³³ aller landwirtschaftlichen Arbeiten im Taglohn verrichtet. Es herrschte somit kein großer Bedarf an Tagelöhnern, auch wenn es „mal hier, mal da stunden- oder tageweise auch außerhalb der Saison für einige Kreuzer und ein Essen einen Wagen zu beladen, einen Graben auszuheben, Holz zu machen oder

¹⁴²⁹ Siehe zum Thema „Gesindedienst“ vertiefend: Gertrud Diepolder: Das Volk in Kurbayern zur Zeit des Kurfürsten Max Emanuel. Beobachtungen zur Demographie, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.399f.; Franz Eder: Gesindedienst und geschlechterspezifische Arbeitsorganisation in Salzburger Haushalten des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Frühsorge, Gotthardt/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix (Hg.): Gesinde im 18. Jahrhundert. Hamburg 1995, S.41f. und S.61; Walter Hartinger: Bayerisches Dienstbotenleben auf dem Land vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 38 (1975), S.627 sowie Michael Mitterauer: Zur Familienstruktur in ländlichen Gebieten Österreichs im 17. Jahrhundert, in: Helczmanovszki, Heimold (Hg.): Beiträge zur Bevölkerungs- und Sozialgeschichte Österreichs. Nebst einem Überblick über die Entwicklung der Bevölkerungs- und Sozialstatistik. München 1973, S.204f.;

¹⁴³⁰ Vgl. Michael Mitterauer: Zur Familienstruktur in ländlichen Gebieten Österreichs im 17. Jahrhundert, in: Helczmanovszki, Heimold (Hg.): Beiträge zur Bevölkerungs- und Sozialgeschichte Österreichs. Nebst einem Überblick über die Entwicklung der Bevölkerungs- und Sozialstatistik. München 1973, S.205 sowie Gertrud Diepolder: Das Volk in Kurbayern zur Zeit des Kurfürsten Max Emanuel. Beobachtungen zur Demographie, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.399.

¹⁴³¹ Gertrud Diepolder: Das Volk in Kurbayern zur Zeit des Kurfürsten Max Emanuel. Beobachtungen zur Demographie, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.400.

¹⁴³² Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.32.

¹⁴³³ Rainer Beck: Unterfinning. Ländliche Welt vor Anbruch der Moderne. München 1993, S.346.

eine ‚Prentn‘ voll Kraut einzuschneiden“¹⁴³⁴ gab. Mitte des 18. Jahrhunderts kam es in Bayern zudem zu einer starken Vermehrung der unterständischen Schichten, so dass der Verdienst zahlreicher Tagwerker, Heimgewerbler und kleiner Handwerker plötzlich unter das Existenzminimum sank.¹⁴³⁵ Betteln war für sie häufig die einzige Möglichkeit zur saisonalen Subsistenzsicherung, wenn es in der Umgebung keine Arbeit mehr gab.¹⁴³⁶ In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts betrug der Anteil an Bettlern in der altbayerischen Bevölkerung fünf bis sechs Prozent.¹⁴³⁷ Lokale Bettler hatten es deutlich einfacher, sich ihren Lebensunterhalt zu beschaffen, da man sie und ihr Schicksal kannte und das Betteln als Überlebensstrategie in Reaktion auf äußere Zwänge ansah. Ein fremder Bettler benötigte hingegen eine Legitimation, beispielsweise in Form eines Bettelbriefes, der schilderte, dass der Inhaber großes Unglück erlitten habe und an die christliche Nächstenliebe des Lesers appellierte.¹⁴³⁸ Auswärtige Bettler und Vagabunden wurden zudem bei einer Festnahme üblicherweise in ihren Geburtsort abgeschoben, da die primäre Verantwortung für die Grundversorgung im Armutfall bei der lokalen Obrigkeit gesehen wurde.¹⁴³⁹ Im Zeitraum von 1750-1790 wurden so beispielsweise 7250 Personen als Landstreicher aus Bayern, Franken und Schwaben ausgewiesen.¹⁴⁴⁰ Auf seinen Reisen lief Dionysius Reindl somit beständig Gefahr, ein ähnliches Schicksal zu erleben. Vielleicht war dies auch einer der Gründe, warum er in das Herrschaftsgebiet der Fugger von Kirchberg und Weißenhorn zurückgekehrt war.

Laut der Votivtafelinschrift lebte Dionysius Reindl im Jahr 1778 in „der Hochgräfflichen hoffmarckh Schwindöck St. Stephans Kirchner Pfarr in Ober Landt

¹⁴³⁴ Rainer Beck: *Unterfinning. Ländliche Welt vor Anbruch der Moderne*. München 1993, S.346.

¹⁴³⁵ Vgl. Walter Hartinger: *Epochen der deutschen Volkskultur*, in: *Ethnologia Europaea* XV (1985), S.72 sowie Barbara Kink: *Eliten- und Volkskultur in zwei bayerischen Hofmarken anhand konkreter Beispiele aus dem 18. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch für Volkskunde* NF 28 (2005), S.87. Saalfeld konstatiert zeitgleich auch in Nordwestdeutschland eine starke Vermehrung der landarmen Schichten. (Vgl. Diedrich Saalfeld: *Stellung und Differenzierung der ländlichen Bevölkerung Nordwestdeutschlands in der Ständegesellschaft des 18. Jahrhunderts*, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegmann, Günter (Hg.): *Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts*. (= *Wolfenbütteler Forschungen* 19) Wolfenbüttel 1982, S.235).

¹⁴³⁶ Vgl. Rainer Beck: *Unterfinning. Ländliche Welt vor Anbruch der Moderne*. München 1993, S.380f..

¹⁴³⁷ Vgl. Gerhard Hanke: *Zur Sozialstruktur der ländlichen Siedlungen Altbayerns im 17. und 18. Jahrhundert*, in: Dülmen, Richard van (Hg.): *Gesellschaft und Herrschaft. Forschungen zu sozial- und landesgeschichtlichen Problemen vornehmlich in Bayern*. München 1969, S.241. Otto Ulbricht rekonstruierte exemplarisch die Lebensgeschichte des Bettlers Johann Gottfried Kästner. Der Mann wurde im Jahr 1746 in Berlin als Sohn eines Schlachters geboren und zog, nachdem er durch einem Unfall im Jahr 1772 arbeitsunfähig wurde, als Bettler durch Deutschland. (Vgl. Otto Ulbricht: *Die Welt eines Bettlers um 1775*, in: *Historische Anthropologie* 2 (1994), S.371-398).

¹⁴³⁸ Vgl. Otto Ulbricht: *Die Welt eines Bettlers um 1775*, in: *Historische Anthropologie* 2 (1994), S.373.

¹⁴³⁹ Vgl. Astrid Künzel: *Fremde in Köln. Integration und Ausgrenzung zwischen 1750 und 1814*. (= *Stadt und Gesellschaft. Studien zum Rheinischen Städteatlas* 4) Köln 2008, S.72.

¹⁴⁴⁰ Vgl. Robert Jütte: *Arme, Bettler, Beutelschneider. Eine Sozialgeschichte der Armut in der Frühen Neuzeit*. Weimar 2000, S.198.

Bayrn¹⁴⁴¹. Hierbei handelte es sich um Stefanskirchen bei Ampfing, das ebenso wie Ranoldsberg zur Hofmark Schwindegg gehörte.¹⁴⁴² Die ortsansässige Herrschaft reagierte vermutlich mit besonderer Anteilnahme und vielleicht sogar Freundlichkeit auf Personen mit psychischen Erkrankungen, da die junge Gräfin Adelheid ebenfalls eine derartige Krankheitsepisode erlitten hatte. Im Mirakelbuch von Pürten findet sich ein Vermerk, dass „die Gräfin v. Fugger zu Schwindeck geboren v. Taufkirch, welche jährlich mit einem ansehnlichen Opfer in Stock zur Dankbarkeit persönlich erscheint de anno 1776“ durch „Verbitt der Heiligsten Mutter Gottes und der Seligen Jungfrau Alta bey Anwendung ihres hl. Buchs den Gebrauch ihrer Vernunft“¹⁴⁴³ erhalten hatte. Die Amtsrechnungen des Grafen Johannes Ludovicus Graf Fugger in Kirchberg und Weißenhorn verzeichnen jedenfalls hohe Aufwände für Almosen: im Jahr 1775 wurden über 69 Gulden und im Jahr 1776 immerhin mehr als 52 Gulden ausgegeben.¹⁴⁴⁴ Nach einer Statistik von Robert Jütte für Niedersachsen für den Zeitraum von 1651 bis 1799 dominierten unter den Almosenempfängern zwar Lahme (24,1%) und Kriegsversehrte (23,5%), aber auch Fallsüchtige (5,5%) und Geisteskranke (2,7%) erhielten Zuwendungen.¹⁴⁴⁵ Vermutlich hatte auch Dionysius Reindl wiederholt an die Pforte des Schwindegger Wasserschlosses geklopft und um eine milde Gabe gebeten. Sein Gesundheitszustand hatte sich in den harten Jahren zwischen 1754 und 1778 drastisch verschlechtert. Die Inschrift der Votivtafel berichtet, er war durch die Krankheit „an dem ganzen Laib also geschwächt, und abgezöhrt, daß er sich wircklich bey Verschwundtner Hoffnung eines Längeren Lebens hat sich zu der wunderdettigen Muetter Gottes zu Köslar Verlobt durch dero mächtige Firbitt er so dan zu Ettal gänzlich ist befreyt worden und von Ihre Hochwird

¹⁴⁴¹ Vgl. Anhang B.

¹⁴⁴² Vgl. StAM Hofmark Schwindegg. Übersicht über die Archivalienverzeichnisse der Hofmark Schwindegg.

¹⁴⁴³ Vgl. Stadtarchiv Waldkraiburg Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus 1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche, Eintrag Nr.287 (1776). Adelheid von Taufkirchen hatte im Münchener Dom am 04. April des Jahres 1771 Joseph Francisus Xaver, den Grafen von Fugger zu Schwindegg, Kirchberg und Weißenhorn geheiratet. (Vgl. AEM MM 41 U.L. Frau f.153') Vier Jahre nach ihrer Heilung bekam sie am 20. Februar 1780 noch ein viertes Kind. Die Gräfin starb am 21. Februar 1828 im Alter von achtzig Jahren. (Vgl. AEM Matr. Obertaufkirchen Bd. 3 S.254 f. sowie AEM Matr. Obertaufkirchen Bd. 12 fol. 66.) Bei psychischen Erkrankungen in Pürten Hilfe zu suchen war auch unter Adeligen offenbar keine Seltenheit, so wurden beispielsweise im Mirakelbuch von Pürten auch die Heilungen von Joseph Adam Graf von Taufkirchen vicedom zu Burghausen und seiner Tochter, der jetzigen Gräfin zu Gutenberg, vermerkt. (Vgl. Stadtarchiv Waldkraiburg Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus 1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche, Einträge Nr.285 und Nr.286 aus dem Jahr 1776). Für die Anwendung des karolingischen Evangeliiars als Therapeutikum siehe Kapitel 4.4.4.

¹⁴⁴⁴ Vgl. StAM Hofmark Schwindegg B 80 Ga, fol.61f. sowie StAM Hofmark Schwindegg B 81 Ga, fol.50f.

¹⁴⁴⁵ Vgl. Robert Jütte: Arme, Bettler, Beutelschneider. Eine Sozialgeschichte der Armut in der Frühen Neuzeit. Weimar 2000, S.33.

Gnaden ist gesenget worden auch gelobet, datt durch eine Votiv Tafl kundt zu machen. Gott und der allerseliesten Himmels Königin sey Ewiger danck gesagt.

Anno 1778¹⁴⁴⁶



Abbildung 19: Die Votivtafel von Dionysius Reindl in der Pfarr- und Wallfahrtskirche „Zur Heiligsten Dreifaltigkeit“ in Kößlarn aus dem Jahr 1778. Quelle: eigene Photographie.

¹⁴⁴⁶ Vgl. Anhang B.

Auf der Votivtafel wird als Höhepunkt des Exorzismus der Moment visualisiert, in dem Dionysius Reindl von seiner „Besessenheit“ befreit wurde. Im Bild wird Dionysius Reindl als sehr schlanker Mann reiferen Alters mit zurückweichendem braunem Haar dargestellt, der ernst ins Leere blickt. Er kniet in einem langen blauen Rock auf dem Boden und um seine zum Gebet gefalteten Hände ist ein Rosenkranz geschlungen. Aus seinem Mund fliegen kleine schwarze Gestalten, was der klassischen Symbolik für ein Ausweichen des Teufels entspricht. Dass die Dämonen aus dem Mund entweichen, ist vor dem Hintergrund zu verstehen, dass der Mund als „Haupteingangspforte der bösen Mächte in den Menschen“¹⁴⁴⁷ betrachtet wurde. Vor Dionysius Reindl steht ein Priester in schwarzem Gewand, das mit den weiten Ärmeln der benediktinischen „Kukulle“ entspricht, einem Übergewand, das die Mönche während des Gottesdienstes anlegten. Der Habit des Exorzisten ist ein klarer Hinweis auf seine Zugehörigkeit zu den Benediktinern, zu deren Bayerischer Kongregation das Kloster Ettal zählte. Die Kößlerner Wallfahrt wurde hingegen von den grau gekleideten Zisterziensern des Klosters Aldersbach betreut. Der Priester trägt ein Kreuz um den Hals, das durch die gleichlangen Seiten dem Benedictuskreuz ähnelt und hält ein weiteres, langstieliges Kreuz in der rechten Hand. In der linken Hand des Exorzisten befindet sich eine kleine weiße Marienfigur, die vermutlich die Ettaler Madonna darstellen soll. Bei dem Ettaler Gnadenbild handelt es sich um eine vierzig Zentimeter hohe, sitzende Marienstatue mit Jesuskind aus weißem Carrara-Marmor. Die Figur wurde von Kaiser Ludwig zur Klostergründung im Jahr 1330 aus Italien nach Ettal gebracht und bildete das Zentrum der Ettaler Wallfahrt.¹⁴⁴⁸

Die Szene spielt sich im linken Teil der Tafel in freier Landschaft mit blauem Himmel und vor einer entfernten Bergkulisse ab. In der Mitte leitet ein schwarzer Durchgang in die rechte Bildhälfte über, die einen leeren Innenraum mit braunem Holzboden vor einer grauen Steinwand zeigt und von einem prächtigen roten Bühnenvorhang mit goldener Borte am äußeren Bildrand begrenzt wird. Eine Erklärung für die

¹⁴⁴⁷ Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.III Theorie des Wallfahrtswesens. München 1956, S.248.

¹⁴⁴⁸ Vgl. Bernhard Grueber: Die Wallfahrtsbilder zu Polling und Ettal, ihre Verehrung und künstlerische Bedeutung. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte Bayerns. Regensburg 1882, S.29 sowie Hans-Jörg Nenser: Ettal, in: Pfister, Peter/ Ramisch, Hans (Hg.): Marienwallfahrten im Erzbistum München und Freising. Regensburg 1989, S.53.

ungewöhnliche Darstellung könnte darin bestehen, dass der Votivtafelmaler das Stück bereits auf Vorrat gefertigt hatte und nur noch das entsprechende Geschehen und die Inschrift hinzufügte.¹⁴⁴⁹ Über der Szene schwebt auf einer Wolke von einer Gloriole umgeben, in prachtvollem rotem Gewand mit blauem Mantel, das Kößlerner Gnadenbild. Links und rechts der Mariendarstellung befinden sich ein Jesus- und ein Marienmonogramm. Das untere Drittel der Tafel nimmt der Textteil ein, aus dem klar hervorgeht, dass Dionysius Reindl „zu Ettal gänzlich ist befreyt worden“ und die dargestellte Szene entsprechend dort zu allozieren ist.

Warum sich Dionysius Reindl nach Kößlern verlobt hatte ist unklar, da die Wallfahrt im Gegensatz zu Ettal nicht über eine Exorzismushistorie verfügte. Die Zisterzienser waren auch, anders als die Benediktiner, nicht im großen Stil als Exorzisten tätig. In den Kößlerner Mirakelbüchern findet sich vor dem Jahr 1778 kein einziger Fall von dämonischer Besessenheit, wohingegen in Ettal spätestens seit dem 17. Jahrhundert Dämonenaustreibungen vorgenommen wurden.¹⁴⁵⁰ Die „besessene“ Anna Puchmayer suchte beispielsweise im Jahr 1666 im Anschluss an einen erfolglosen Therapieversuch in Benediktbeuern das Kloster Ettal auf, wo mehrere Exorzismen durchgeführt wurden.¹⁴⁵¹ Ob Dionysius Reindl bereits vor der Promulgation in das siebzig Kilometer von Stefanskirchen entfernte Kößlern gekommen war, ist ebenfalls nicht nachweisbar. Sollte dies der Fall gewesen sein, so könnte sich eine ähnliche Begebenheit zugetragen haben wie bei der „besessenen“ Ölbrennerstochter Barbara Wagner im Jahr 1727. Die Frau reiste auf Empfehlung des lokalen Pfarrers mit ihrem Bruder nach Freising, wo ein Kapuziner Pater einen Exorzismus an ihr vornehmen sollte. Als der Mönch jedoch nach der Messe mit der Beschwörung begann, verkündete der „böse Geist“, dass er nur in der Marienkirche in Frauentödling bei der „Höllrauberin“ ausfahren dürfe.¹⁴⁵² Gesichert ist hingegen, dass Dionysius Reindl im Jahr 1778 seine Heilung in Kößlern ansagte. Vermutlich war er, wie viele andere Wallfahrer, zu einem der beiden großen Jahrmärkte nach Kößlern gekommen. Aufgrund der Verbindung zu seinem Namenspatron hätte sich insbesondere der

¹⁴⁴⁹ Vgl. Oskar von Zaborsky: Votivtafeln als Werke der Volkskunst. Beispiele aus Niederbayern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1955, S.91.

¹⁴⁵⁰ Vgl. PfA Kößlern Beneficia Kößlingo Mariana sowie PfA Kößlern Bd. 2 des Mirakelbuchs (ohne Titel).

¹⁴⁵¹ Vgl. David Lederer: Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon. Cambridge 2006, p.140.

¹⁴⁵² Vgl. Manfred Hinterdobler: Die Besessene von Frauentödling. Passau 1993, S.148.

„Sonntag nach Dionysi“ im Oktober angeboten, der zugleich auch der Tag nach dem zweiten Goldenen Samstag war.¹⁴⁵³ Dies würde auch erklären, warum der Votivtafelmaler bereits vorgearbeitet hatte, um dem Ansturm an einem der Höhepunkte des Wallfahrtsjahres gerecht werden zu können.

Dionysius Reindl berichtete dem Kößlarner Vikar Pater Benedikt Paur die Geschichte seiner langjährigen Besessenheit vermutlich ähnlich ausführlich wie zuvor Adamo Mittermayr.¹⁴⁵⁴ Dieser notierte jedoch, im Gegensatz zu der mehrseitigen Niederschrift des Freisinger Dekans, nur einen kurzen Vermerk im Mirakelbuch. Auf Seite 50 des titellosen zweiten Bandes der Kößlarner Mirakelbücher findet sich für das Jahr 1778 der folgende Eintrag: „Eine gw. Persohn, welche vom bösen Feind besessen und schmerzlich geplaget worden, ist eben auch durch Fürbitt der allhies. Gnaden-Mutter von disen höllischen Inwohner gänzlich befreyet worden.“¹⁴⁵⁵ Vermutlich war Benedikt Paur durch die Fülle der Wallfahrer, die Kößlarn zu diesem Termin aufsuchten, zum Zeitpunkt der Promulgation sehr beschäftigt. Vielleicht war es aber überdies das „eben auch“ durch Fürbitte des Kößlarner Gnadenbildes, das den Vikar störte. Denn obwohl der Kößlarner Madonna auf der Votivtafel die dominante Rolle zukommt, so wird doch deutlich, dass die Befreiung von der Besessenheit an einem anderen Gnadenort erfolgt ist.

Zum Zeitpunkt seiner Promulgation im Jahr 1778 war Dionysius Reindl bereits 64 Jahre alt. Vermutlich kehrte er im Anschluss an seine Reise nach Kößlarn nach Stefanskirchen zurück. Ein Eintrag in den entsprechenden Sterbematrikeln findet sich jedoch weder in Stefanskirchen bei Mühldorf, noch in Ampfing, in Ranoldsberg

¹⁴⁵³ Vgl. Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlarn. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989, S.55.

¹⁴⁵⁴ Im Zeitraum von 1775 bis 1781 war Pater Benedikt Paur aus Lohkirchen Vikar in Kößlarn. Ludwig Heinrich Krick: Chronologische Reihenfolgen der Seelsorgevorstände und Benefiziaten des Bistums Passau. Passau 1911, S.169.

¹⁴⁵⁵ PFA Kößlarn Bd. 2 des Mirakelbuchs (ohne Titel), S.50. Der zweite Band der Kößlarner Mirakelbücher beginnt im Mai 1761. Bis zum Jahr 1802 wurden 442 Einträge vorgenommen.

Bis dato wurden Votivtafel und Mirakelbucheintrag in der Literatur noch nicht in Verbindung zueinander gesetzt. Kriß erwähnte nur die Votivtafel ohne den zugehörigen Mirakelbucheintrag und Böck analysierte die vorhandenen Votivtafeln lediglich hinsichtlich einer expliziten Erwähnung in den Mirakelbüchern.

(Vgl. Robert Böck: Die Marienwallfahrt Kößlarn und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S.52f.; Sebastian Kaiser: Die Wallfahrt Kößlarn. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (=Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989, S.248 sowie Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955, S.29).

oder in einer der Pfarreien der Diözese Passau.¹⁴⁵⁶ Vielleicht hatte der alte Tagelöhner erneut auf der Suche nach Arbeit den Wohnort gewechselt. Ob es ihm vergönnt war, seinen Lebensabend ohne erneute Krankheitsepisoden zu verbringen, bleibt ungewiss.

Dionysius Reindls Lebensgeschichte offenbart Einblicke in den harten Alltag einer psychisch kranken Person ohne monetäres und soziales Kapital im Altbayern des 18. Jahrhunderts. Doch auch ohne verwandtschaftliches Sicherungsnetz war für ihn zuerst als Knecht und später als Tagelöhner autarkes Überleben möglich. In den Augen seiner Mitmenschen fiel Dionysius Reindl zwar durch sein krankheitsbedingt „abweichendes“ Verhalten auf, dennoch gelang es ihm immer wieder, im Nahraum Arbeit zu finden. Erst als seine Umgebung eine Gefährdung der öffentlichen Sicherheit befürchtete, erfolgte der temporäre Ausstoß aus dem gemeinschaftlichen Schutzverband. Dionysius Reindl reagierte jedoch nicht durch passives Fügen auf den Konfliktfall, sondern entwickelte, als Reaktion auf seine Erkrankung und die damit einhergehenden äußeren Zwänge, ein umfangreiches Handlungsrepertoire. Dionysius Reindl gelang so partiell die Kompensation wirtschaftlicher und sozialer Aktionsbarrieren und seiner gesellschaftlichen Unterprivilegierung. Auf seiner Suche nach Heilung experimentierte er mit Therapien aus allen Schichten des damaligen Medikalsystems. Die zahlreichen Therapieversuche erfolgten bei Dionysius Reindl notgedrungen weitestgehend in Eigenregie, da er, durch Krankheit und häufige Ortswechsel bedingt, kein starkes soziales Netzwerk aufwies. Auf sich allein gestellt verfügte er jedoch auch über mehr Entscheidungsmöglichkeiten und größere Spielräume als die meisten seiner Zeitgenossen. Die kirchliche Obrigkeit reagierte zunächst skeptisch auf seine Vermutung, er sei „von dem bösen Geist besessen“, und über einen sehr langen Zeitraum hinweg fühlte sich kein Geistlicher verantwortlich, einen Exorzismus zu beantragen und vorzunehmen. Der Knecht ließ sich jedoch nicht entmutigen, sondern reiste fast sechzig Jahre lang zu immer neuen Wallfahrtsorten.

¹⁴⁵⁶ Vgl. AEM Matr. Ranoldsberg Bd. 12, AEM Matr. Stefanskirchen b. Mühldorf Bd.9 sowie AEM Matr. Ampfing Bd.3. In den Matrikeln von Ampfing finden sich zwar zahlreiche Eintragungen unter dem Namen Reindl, aber keiner der zu Dionysius Reindl passt.

Es ist anzunehmen, dass Dionysius Reindl im Verlauf seiner langen Erkrankung neben den berichteten, noch zahlreiche weitere Therapieversuche unternommen hatte. Vermutlich erfolgte unmittelbar nach dem Ausbruch der Besessenheit ein initiales Verlöbnis zur Schönen Madonna von Ranoldsberg, der ein Irrsinniger, laut Kriß, seine Ketten opferte.¹⁴⁵⁷ Die nächste Anlaufstelle im Nahbereich war mit Sicherheit die berühmte Marienwallfahrt auf dem Ruprechtsberg bei Dorfen. Auch ein Verlöbnis zum „wundertätigen“ Bild des Hl. Joseph in Riding, das „beneficiis frequens, ubi multi in suis necessitatibus experti sunt auxilium“¹⁴⁵⁸, während er als Knecht dort diente, erscheint wahrscheinlich. Aufgrund der räumlichen Nähe von Stefanskirchen zu dem nur zwölf Kilometer entfernten Pürten ist zu vermuten, dass Dionysius Reindl auch dort Hilfe gesucht hat, insbesondere da seine Herrschaft ebenfalls „jährlich mit einem ansehnlichen Opfer in Stock zur Dankbarkeit persönlich“¹⁴⁵⁹ dort erschien. In den Jahren von 1768 bis 1780 wäre er dabei von Leopold Schlußberger, dem ehemaligen Vikar von Ampfing, betreut worden.¹⁴⁶⁰ Dieser hat an ihm wahrscheinlich eine ähnliche Behandlung, wie sie im vorigen Kapitel exemplarisch an Katharina Öller geschildert wurde, vorgenommen.¹⁴⁶¹ Auch der berühmteste bayerische Wallfahrtsort Altötting lag nur 28 Kilometer von Stefanskirchen entfernt, so dass ein Besuch sehr plausibel erscheint, zumal dort bereits zahlreiche Besessene geheilt wurden. Auf seiner letzten bekannten großen Reise, von Stefanskirchen in das 160 Kilometer entfernte Ettal, lag das Kloster Benediktbeuern direkt auf dem Weg. Auch wenn die Blütezeit des Kultes, ebenso wie bei Pürten, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bereits vorüber war, hatte Dionysius Reindl vermutlich dennoch auch hier Station gemacht.

Die Lebens- und Krankengeschichte des Tagwerckhers-Sohnes Dionysius Reindl hatte mit Sicherheit keine alltägliche Entwicklung genommen. Andererseits bemerkt Arthur E. Imhof richtig: „Wo jeder Mensch einen anderen Lebenslauf hatte, gab es

¹⁴⁵⁷ Vgl. Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.47. Das einzige erhaltene Mirakelbuch der Wallfahrt deckt nur die Jahre von 1768 bis 1782 ab. Für eine Auswertung des Mirakelbuchs siehe: Iris Lippert: Die Marienwallfahrt Ranoldsberg und ihr Mirakelbuch, in: Das Mühlrad 43 (2001), S.15-54.

¹⁴⁵⁸ Übersetzt etwa „wegen Gnadenerweisen häufig besucht, wo viele in Nöten Hilfe erfahren haben“. Originaltext des Schmidtschen Visitationsberichtes aus dem Jahr 1739, zit. nach: Georg Brenninger: Gnadenstätten im Erdinger Land. (= Gnadenstätten im Erzbistum München und Freising 3) München 1986, S.57.

¹⁴⁵⁹ Vgl. Stadtarchiv Waldkraiburg Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus 1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche, Eintrag Nr.287 (1776).

¹⁴⁶⁰ Vgl. Konrad Kern: Die Vikare und Pfarrer in Pürten. Ein Beitrag zur Ortsgeschichte, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.35.

¹⁴⁶¹ Vgl. Kapitel 4.4.4 „Das karolingische Evangeliar als Therapeutikum“.

keinen durchschnittlichen, das heißt eben repräsentativen Lebenslauf.“¹⁴⁶² Dass eine „Besessenheit“ im 18. Jahrhundert auch ganz anders verlaufen konnte als im Fall von Dionysius Reindl, zeigt das folgende Lebensbild. Am Beispiel der Bäuerin Magdalena Poschinger wird die Krankheitsgeschichte einer Person rekonstruiert, die über starke verwandtschaftliche Sicherungsnetze verfügte und bei der die sozialen Unterstützungsmechanismen durch Familie, Gemeinde und Geistlichen vollumfänglich griffen.

¹⁴⁶² Arthur E. Imhof: Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren – und weshalb wir uns heute so schwer damit tun. München 1984, S.54.

4.6 „Durch Exoecieren und Beistand der Heiligen Magdalena von bösen Geiste erlöst worden“ – Die Bäuerin Magdalena Poschinger war "besessen" (1764)

Eines der ältesten erhaltenen Hinterglasbilder aus dem Bayerischen Wald stammt aus Raimundsreut und zeigt zwei Männer, die einen Exorzismus an einer Frau vornehmen. Das Bild wurde im Jahr 1764 von „MMH BAURIN AUS DER BFARR HUTING“¹⁴⁶³ als Votivtafel, aus Dank dafür, dass sie „VON BÖSEN GEISTE ERLÖST WORDEN SEI“, gestiftet. Im Archiv des Bistums Passau befindet sich ein dazu korrespondierender, mehrere Folioseiten langer Briefwechsel zwischen Franz Xaver Schmid, dem Pfarrer von Hutthurm, und Fürstbischof Leopold Ernst von Firmian. Die „Acte einer von bösen Geist besessenen WeibsPersohn betreff“¹⁴⁶⁴ stammt aus dem August des Jahres 1764 und beginnt mit einem Hilfesuch des Pfarrers, für „Magdalena Poschingerin eine meiner Seelsorg gnädigst anvertraute Bäurin von Gumering“¹⁴⁶⁵. Im Folgenden werden Leben und Krankheit der Bäuerin, die „schon von vilen Jahren her ohngeachtet Ihrer besonderen frommkeit solche vexas von den bösen feind zu erdulden“¹⁴⁶⁶ hatte, rekonstruiert.

4.6.1 Agrarische Lebenswelt in Niederbayern

Der Markt Hutthurm im Ilztal zählt zu den ältesten Siedlungen des Hochstifts Passau und wurde bereits im Jahr 1075 urkundlich als eigenständige Pfarrei erwähnt.¹⁴⁶⁷ Hutthurm umfasste in der Zeit um 1787 dreißig Anwesen, darunter an offiziellen Gebäuden ein Amtshaus, ein Schulhaus, ein Hirtenhaus und ein Totengräberhäusl sowie die Pfarrkirche St. Martin nebst Pfarrhof. Es gab vielfältige Gewerbe im Ort wie beispielsweise Metzger, Bäcker, einen Brauer, zudem einen Schuster, einen Schmied, Schneider, Schreiner und Zimmerer sowie Färber, Weber und einen

¹⁴⁶³ Für eine vollständige Inschrift der Votivtafel siehe Anhang B.

¹⁴⁶⁴ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39.

¹⁴⁶⁵ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 08. August 1764.

¹⁴⁶⁶ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 08. August 1764.

¹⁴⁶⁷ Vgl. Ludwig Veit: Passau. Das Hochstift. (= Historischer Atlas von Bayern Teil Altbayern 35) München 1978, S.404 und S.494.

Seifensieder.¹⁴⁶⁸ Am 10. Juli des Jahres 1758 übernahm Franz Xaver Schmid die Leitung der traditionsreichen Pfarrei. Schmid wurde im Jahr 1717 in dem nur vierzehn Kilometer entfernt gelegenen Markt Hauzenberg geboren.¹⁴⁶⁹ Der neue Geistliche war somit kein „Fremder“, sondern stammte aus der Region und verstand die Sorgen und Nöte der Menschen in seiner Gemeinde. Als Pfarrer von Hutthurm betreute er auch die umliegenden Weiler, zu denen das fünf Kilometer entfernte Gummering zählte.

Der Weiler Gummering bestand aus drei Anwesen, die im Jahr 1787 jeweils als „Lehen“¹⁴⁷⁰ besteuert und von den Familien Poschinger, Fuchs und Peschl bewohnt wurden.¹⁴⁷¹ In den Hof der Familie Poschinger hatte am 22. September des Jahres 1751 Magdalena Schinginger (oder auch Schinkinger) aus Saderreut eingeheiratet.¹⁴⁷² Als Trauzeuge für den dreißigjährigen Valentin Poschinger und seine Braut fungierte der Nachbar Andreas Fux.¹⁴⁷³ Eine Eheschließung mit einer Frau aus dem fünf Kilometer entfernten Saderreut war nicht ungewöhnlich, da Gummering viel zu klein war, um einen eigenen Heiratsmarkt zu bilden. Bereits Valentins Großvater Georg Poschinger hatte am 10. Februar 1670 in zweiter Ehe die Bauerstochter Maria Hainz aus Saderreut geheiratet.¹⁴⁷⁴ Magdalena brachte 232 Gulden als Heiratsgut mit in die Ehe ein – eine nicht unbeträchtliche Summe, wenn man berücksichtigt, dass im Jahr 1760 ein Tagelöhner 20 Kreuzer pro Tag verdiente und ein „gutes Essen mit Bier“ 12 Kreuzer kostete.¹⁴⁷⁵ Die Höhe des Heiratsgutes entsprach offenbar den örtlichen Gepflogenheiten, da die Nachbarstochter Maria Peschl den gleichen Betrag bei ihrer Eheschließung im Vorjahr als Mitgift erhalten hatte.¹⁴⁷⁶ Für Magdalenas Vater, den Bauern Andreas Schinginger, war es dennoch

¹⁴⁶⁸ Vgl. Ludwig Veit: Passau. Das Hochstift. (= Historischer Atlas von Bayern Teil Altbayern 35) München 1978, S.197.

¹⁴⁶⁹ Vgl. Ludwig Heinrich Krick: Chronologische Reihenfolgen der Seelsorgevorstände und Benefiziaten des Bistums Passau. Passau 1911, S.663.

¹⁴⁷⁰ Der Bayerische Hoffuß hatte nur westlich der Ilz Geltung. Im Hochstift Passau galt ein eigener Hoffuß, wobei ein „Lehen“ dem bayerischen ¼ Hof entsprach. (Vgl. Ludwig Veit: Passau. Das Hochstift. (= Historischer Atlas von Bayern Teil Altbayern 35) München 1978, S.137).

¹⁴⁷¹ Vgl. Ludwig Veit: Passau. Das Hochstift. (= Historischer Atlas von Bayern Teil Altbayern 35) München 1978, S.197.

¹⁴⁷² Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.11, S.5.

¹⁴⁷³ Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.11, S.5. Valentin Poschinger wurde am 06. Februar 1721 geboren. (Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.4, S.22).

¹⁴⁷⁴ Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.10, S.66.

¹⁴⁷⁵ Vgl. HStAM Landshuter Abgabe 1979 BrPr Passau Nr.1023, Briefprotokoll 1751, fol.23-24. Seit dem Jahr 1753 entsprach ein Gulden sechzig Kreuzern. (Vgl. Eike Pies: Löhne und Preise von 1300 bis 2000. Abhängigkeit und Entwicklung über 7 Jahrhunderte. Wuppertal 2006⁵, S.53).

¹⁴⁷⁶ Vgl. HStAM Landshuter Abgabe 1979 BrPr Passau Nr.1023, Briefprotokoll 1750, fol.644'.

eine sehr hohe Summe, insbesondere da er neben Magdalena noch drei weitere Töchter mit Heiratsgut ausstatten musste. Seine Frau Sophia war am 23. Mai 1751 im Alter von 61 Jahren verstorben und vermutlich war es zu Teilen auch das mütterliche Erbe, das Magdalena die Hochzeit ermöglicht hatte.¹⁴⁷⁷

Der Schingingerhof war deutlich kleiner als das Lehen der Poschingers und die Erträge waren nicht ausreichend für eine Subsistenzwirtschaft. Aus diesem Grund war bereits Magdalenas Großvater im Nebenerwerb als Weber tätig gewesen und auch ihr Vater wurde in den Matrikelbüchern als „Rusticus et Leinwöber“¹⁴⁷⁸ bezeichnet. Handwerkstätigkeit und Landwirtschaft ließen sich gut kombinieren, wobei im Sommer die Arbeit im Freien dominierte und im Winter primär die Weberei als Erwerbsquelle diente. Magdalena wurde am 18. Mai des Jahres 1721 als viertes Kind von Andreas und Sophia Schinginger getauft.¹⁴⁷⁹ Taufpatin stand die Bäuerin Maria Baumgartner aus dem benachbarten Großthannensteig.¹⁴⁸⁰ Magdalena wuchs in einer relativ großen Familie mit fünf Geschwistern auf und auch ihr Mann Valentin entstammte einer kinderreichen Familie.¹⁴⁸¹ Ihr Schwiegervater Matthias Poschinger war in seinen beiden Ehen insgesamt dreizehnmal Vater geworden.¹⁴⁸² Die jungen Bauersleute bekamen hingegen nur ein einziges Kind: Am 15. September des Jahres 1753 wurde ihr Sohn Matthias getauft.¹⁴⁸³ Die Ursachen, warum das Paar keine weiteren Kinder bekam, sind nicht belegt, mit Sicherheit stellte der Umstand jedoch eine große psychische Belastung für Magdalena Poschinger dar.

Zu einem Hof der Lehenskategorie wie dem der Poschingers gehörten in Niederbayern üblicherweise zehn bis fünfzehn Hektar Land.¹⁴⁸⁴ Trotz einer durchschnittlichen Verschuldung in Höhe von ca. 30% des Gesamtvermögens war es

¹⁴⁷⁷ Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.16, S.340.

¹⁴⁷⁸ ABP Matr. Hutthurm Bd.4, S.26.

¹⁴⁷⁹ Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.4, S.26.

¹⁴⁸⁰ Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.4, S.26.

¹⁴⁸¹ Magdalenas Geschwister waren Matthias (11.02.1715), Margaretha (19.07.1716), Maria (20.11.1718), Adam (24.12.1723) und Eva (06.12.1726). (Vgl. Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.3, S.528, S.540 und S.562 sowie ABP Matr. Hutthurm Bd.4, S.53 und S.99).

¹⁴⁸² Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.22, S.129-132.

¹⁴⁸³ Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.4, S.57 (neue Zählung).

¹⁴⁸⁴ Vgl. Dietmar Stutzer: Das Zisterzienserkloster Aldersbach und seine Grund- und Gerichtsherrschaft, in: Gemeinde Aldersbach (Hg.): 1250 Jahre Aldersbach. Aldersbach 1985, S.54.

möglich, vom Ertrag eines Hofes dieser Größenordnung gut zu leben.¹⁴⁸⁵ Claudia Lischke hat eine Analyse von 130 Nachlassverzeichnissen aus Bärnstein im Landkreis Freyung-Grafenau aus den Jahren von 1742 bis 1754 durchgeführt.¹⁴⁸⁶ Die Ergebnisse vermitteln auch einen Eindruck über die Beschaffenheit des, etwas über dreißig Kilometer entfernt gelegenen, Poschinger-Hofes in Gummering. Die räumliche Grundausstattung jedes der niederbayerischen Anwesen bestand aus Stube, Stubenkammer, dem als „Flez“ bezeichneten Flur und dem sog. „Boden“, dem unausgebauten Obergeschoß. Lediglich die größeren Höfe, insbesondere die der Halbbauern, verzeichneten mit der sog. „Flezkammer“ noch einen dritten Raum. Des Weiteren waren Stallungen und ein „Stadl“ als obligatorische Nebengebäude vorhanden. Bei etwa der Hälfte der Höfe kamen noch ein „Kasten“ oder ein „Wagenschupfen“ hinzu. Die Bauern der Viertelhöfe hielten ihre Tiere üblicherweise in zwei bis drei getrennten Ställen, einem „Kuhstall“, einem „Ochsenstall“ sowie einem „Roßstall“.¹⁴⁸⁷ Als Resultat der Untersuchung stellte Lischke ein klares Übergewicht der landwirtschaftlich genutzten Räume gegenüber den Wohnräumen fest: „Nicht das ‚Wohnen‘ steht im Vordergrund, sondern die Arbeit im landwirtschaftlichen Betrieb.“¹⁴⁸⁸

Auch auf dem Hof der Poschingers bildete die Arbeit den Mittelpunkt des Lebens. Das Dasein von Valentin und Magdalena Poschinger wurde durch den Rhythmus des landwirtschaftlichen Jahres mit Aussaat im Frühjahr, Heu- und Getreideernte im Sommer und Holzarbeit und Weberei im Winter bestimmt. Die ab Mitte des 18. Jahrhunderts einsetzende Agrarrevolution, als deren Folge durch veränderte Anbauformen in der Landwirtschaft und Verbesserungen der Agrartechnik die Ernteerträge stark gesteigert werden konnten, erreichte den kleinen Weiler in Niederbayern vermutlich erst stark zeitversetzt.¹⁴⁸⁹ Wolfgang Brückner betont, dass

¹⁴⁸⁵ Vgl. Claudia Lischke: *Leben und Wirtschaften auf den Höfen im Bayerischen Wald. Volkskundliche Untersuchung anhand von Verlassenschaftsinventaren aus dem 18. Jahrhundert.* (= Passauer Studien zur Volkskunde 6) Passau 1991, S.91.

¹⁴⁸⁶ Siehe: Claudia Lischke: *Leben und Wirtschaften auf den Höfen im Bayerischen Wald. Volkskundliche Untersuchung anhand von Verlassenschaftsinventaren aus dem 18. Jahrhundert.* (= Passauer Studien zur Volkskunde 6) Passau 1991.

¹⁴⁸⁷ Vgl. C.Lischke ebd., S.87-90.

¹⁴⁸⁸ C. Lischke ebd., S.91.

¹⁴⁸⁹ Ab dem Jahr 1750 wurden intensive Bemühungen zur Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion angestrebt. Anstelle der Brache wurden nun zunehmend ertragreiche Futterpflanzen und neue Feldfrüchte, wie beispielsweise ab den 1770er Jahren Kartoffeln, angebaut. Durch den Wegfall der Brache hatte man weniger Weidefläche zur Verfügung, so dass eine sukzessive Umstellung hin zur Stallfütterung begann.

die besondere Struktur der historischen ländlichen Gesellschaft immer eine regional und zeitlich unterschiedliche gewesen sei.¹⁴⁹⁰ Im Umkreis von Städten oder größeren Ansiedlungen konnten sich technische Neuerungen und innovative Methoden leichter durchsetzen, wohingegen die bäuerliche Novationsbereitschaft in kleinen Orten nur bedingt vorhanden war. Durch die „kulturelle Phasenverschiebung“¹⁴⁹¹ (Ogburn) innerhalb von Altbayern war das Leben auf dem Hof der Poschingers härter und näher am Existenzminimum als es, auf Basis des damaligen agrarwissenschaftlichen Kenntnisstandes, hätte sein müssen.

Der Alltag von Magdalena Poschinger war durch intensive Arbeitsbelastung geprägt. In einer Untersuchung im hessischen Gießen wurden für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts durchschnittliche Arbeitszeiten zwischen 12,8 und 14,2 Stunden für Bauersfrauen ermittelt.¹⁴⁹² Der agrarische Arbeitsalltag in Niederbayern war vermutlich ähnlich strukturiert. Ludwig Hüttl geht für die Ernteperiode im Sommer auch für Frauen und Kinder von vierzehn bis sechzehn Stunden Arbeit pro Tag aus.¹⁴⁹³ Ab Mitte des 18. Jahrhunderts wurde es zunehmend schwieriger, temporär Personal zur Unterstützung während der Erntezeit zu bekommen.¹⁴⁹⁴ Vielleicht waren auch aus diesem Grund Petrus und Vitus, zwei der Brüder von Valentin Poschinger, zeitlebens in Gummering wohnen geblieben.¹⁴⁹⁵ Arbeit gab es auf dem Hof genug.

Die Anforderungen, denen Magdalena Poschinger als Bäuerin gerecht werden musste, waren äußerst umfangreich: Sie war verantwortlich für die Zubereitung des

(Vgl. exemplarisch Walter Hartinger: Epochen der deutschen Volkskultur, in: *Ethnologia Europaea* XV (1985), S.73 oder Peter Schmidbauer: Sozialstrukturen Oberösterreichs um 1700, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): *Welt des Barock*. Wien 1986, S.282).

¹⁴⁹⁰ Vgl. Wolfgang Brückner: Die Erforschung historischer Lebenswelten auf dem Lande versus alten und neuen Geschichtsmythen. Eine Problemeinführung, in: *Jahrbuch für Volkskunde* NF 28 (2005), S.42.

¹⁴⁹¹ Eine kulturelle Phasenverschiebung findet, laut Ogburn, statt, wenn von zwei miteinander in Beziehung stehenden Kulturelementen das eine sich eher oder in größerem Maße verändert als das andere, so dass der Grad der Anpassung zwischen den beiden Elementen geringer wird als zuvor. (Vgl. William Fielding Ogburn: *Kultur und sozialer Wandel*. Ausgewählte Schriften. Hrsg. und eingeleitet von Otis Dudley Duncan. Neuwied/ Berlin 1969, S.134).

¹⁴⁹² Vgl. W[illiam] R. Lee: *Population Growth, Economic Development and Social Change in Bavaria 1750-1850*. New York 1977, S.284.

¹⁴⁹³ Vgl. Ludwig Hüttl: Das Erscheinungsbild der Dienstboten in der katholischen Frömmigkeitsgeschichte des 18. Jahrhunderts, in: *Frühsorge, Gotthardt/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix* (Hg.): *Gesinde im 18. Jahrhundert*. Hamburg 1995, S.133.

¹⁴⁹⁴ Vgl. exemplarisch Walter Hartinger: Bayerisches Dienstbotenleben auf dem Land vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 38 (1975), S.637 oder W[illiam] R. Lee: *Population Growth, Economic Development and Social Change in Bavaria 1750-1850*. New York 1977, S.159.

¹⁴⁹⁵ Petrus Poschinger wurde am 29. Juni 1707 geboren. Obwohl er vierzehn Jahre älter war, hatte er als Sohn aus erster Ehe des Vaters keine Chance, den Hof zu übernehmen. Vitus Poschinger wurde am 22. Mai 1724 geboren und war somit zwei Jahre jünger als Valentin. Die drei Brüder starben im Jahr 1777 im Abstand weniger Monate. (Vgl. die entsprechenden Einträge in den Matrikelbüchern in: *ABP Matr. Hutthurm Bd.4*, S.472, *ABP Matr. Hutthurm Bd.4*, S.58 (neue Zählung) sowie *ABP Matr. Hutthurm Bd.17*, S.95 und S.97).

Essens und die Vorratshaltung, die Reinigung des Hauses und den Erhalt der Kleidung, die Versorgung des Kleinviehs und des Bauerngartens. In ihrer Obhut lagen die Kindererziehung und die Krankenpflege sowie die Verpflegung und Unterbringung des Gesindes.¹⁴⁹⁶ Der Bäuerin hatte somit die selbständige Leitung des bäuerlichen Haushalts inne, eine Rolle, die Organisationstalent und Geschick erforderte. Hinzu kamen die Unterstützung bei Saat- und Erntearbeiten und der Verkauf überschüssiger Waren auf dem Markt. Der Codex Maximilianeus, das bayerische Landrecht, unterstrich die Position der Bäuerin, indem er festlegte, dass sie, ebenso wie der männliche Hausvorstand, „den bei ihm lebenden Haus=Genossen (Domesticis) in Haus=Sachen zu gebieten“¹⁴⁹⁷ hatte. Was Claudia Opitz als Aufgabenfeld des protestantischen Ideals der Hausmutter beschreibt, hatte auch für die katholische Bauersfrau Magdalena Poschinger Gültigkeit: „Der Hausmutter oblag die religiöse und moralische Aufsicht über die Kinder und Dienstboten, sie musste dafür sorgen, dass im Haus die nötigen Gebete zur rechten Zeit gesprochen und die nötigen Kirchenbesuche vorgenommen wurden und dass keine liederlichen Sitten einrissen.“¹⁴⁹⁸ Die hierfür erforderliche soziale Kontrolle war stets gewährleistet, denn sämtliche Tätigkeiten vollzogen sich im Haus gleichsam vor aller Augen. Richard van Dülmen bemerkt richtig: „Privatheit in unserem Sinne gab es nicht.“¹⁴⁹⁹ Das Zentrum des häuslichen Lebens aller Bewohner des Hofes bildete die Stube als einziger beheizbarer Raum des Hauses. Sie war „Küche, Eßraum, Andachtsraum, Schlaf- und Arbeitsraum sowie Hühnerstall (2-12 Hühner, häufig unter der Stubenbank gehalten) zugleich.“¹⁵⁰⁰ Die weiteren Räume wurden lediglich zum Schlafen aufgesucht und enthielten entsprechend kaum Mobiliar.¹⁵⁰¹ Erst im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts entwickelte sich in den oberen Schichten ein

¹⁴⁹⁶ Vgl. Richard van Dülmen: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd.1: Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert. München 1990, S.45.

¹⁴⁹⁷ Wiguläus Xaver Aloys von Kreittmayr: Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis oder: Baierisches Landrecht. Neue unveränderte Auflage. München 1821, S.15 Ersten Theils Viertes Kapitel §2.

¹⁴⁹⁸ Claudia Opitz: Hausmutter und Landesfürstin, in: Villari, Rosario (Hg.): Der Mensch des Barock. Frankfurt a.M. 1997, S.346f..

¹⁴⁹⁹ Vgl. Richard van Dülmen: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd.1: Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert. München 1990, S.58.

¹⁵⁰⁰ Claudia Lischke: Leben und Wirtschaften auf den Höfen im Bayerischen Wald. Volkskundliche Untersuchung anhand von Verlassenschaftsinventaren aus dem 18. Jahrhundert. (= Passauer Studien zur Volkskunde 6) Passau 1991, S.87.

¹⁵⁰¹ Vgl. Hermann Heidrich: Ländliche Wohnkultur im 18. Jahrhundert nach Inventaren des Landgerichts Tölz, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1982, S.59.

wachsender Sinn für die private Intimsphäre.¹⁵⁰² Dies traf jedoch zunächst primär auf den Adel und das gehobene Bürgertum zu, keinesfalls auf einen niederbayerischen Bauernhof. Hier war die Idee des Privaten nach wie vor nicht existent und die individuellen Rückzugsmöglichkeiten blieben entsprechend stark begrenzt. Die „Besessenheit“ der Bäuerin Magdalena Poschinger blieb deshalb ihrem Umfeld mit Sicherheit nicht lange verborgen.

4.6.2 „Verschiedenen leibs renkungen, klappern deren Zähnen, und einen Hund gleichen bellen“ – Zeichen der Besessenheit

„Dämonische Besessenheit“ war bis zur Aufklärung eine durchaus verbreitete Diagnose für eine spezielle Form psychischer Erkrankungen. Vor dem kulturellen Hintergrund der Untersuchungszeit erschien die Besessenheitserfahrung für die Zeitgenossen plausibel, da der Glaube an ihre Existenz kollektiv geteilt wurde. Die Möglichkeit einer „Besessenheit“, in Form des Eindringens eines anderen, dämonischen Wesens in den eigenen Körper unter Verdrängung der eigenen Persönlichkeit, bildete einen festen Bestandteil der Wirklichkeit der Alltagswelt.¹⁵⁰³ Die Besessenheit bewegt sich dabei innerhalb einer bestimmten, gesellschaftlich definierten Grenze und kulturimmanente Vorstellungen spiegeln sich in den Krankheitssymptomen wieder. Das Rollenrepertoire der Besessenheit wurde dem Einzelnen im Verlauf seiner Sozialisation unbewusst in komplexen kulturellen und sozialen Prozessen vermittelt.¹⁵⁰⁴ Peter L. Berger und Thomas Luckmann merken an, dass das Individuum bei Vorhandensein eines entsprechenden biographischen Kontextes in der Lage ist, die jeweils kulturell adäquaten Besessenheitssymptome zu produzieren.¹⁵⁰⁵

Franz Xaver Schmid wandte sich am 8. August des Jahres 1764 hilfesuchend wegen der Erkrankung der Bäuerin Magdalena Poschinger an den Bischof von Passau. Er

¹⁵⁰² Vgl. Peter Machamer: Die philosophische und wissenschaftliche Revolution und das Zeitalter des Barock, in: Burgard, Peter J. (Hg.): Barock: Neue Sichtweisen einer Epoche. Wien 2001, S.195.

¹⁵⁰³ Vgl. Kapitel 3.2.6 „Dämonisches Wirken“ – ‚Anfechtung‘ und ‚Besessenheit‘.

¹⁵⁰⁴ Vgl. Michael MacDonald: Witchcraft and Hysteria in Elizabethan London. Edward Jorden and the Mary Glover Case. London/ New York 1991, S.xxxvi.

¹⁵⁰⁵ Vgl. Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.190.

schrieb, die Frau habe „schon von vilen Jahren her ohngeachtet Ihrer besonderen frommkeit solche vexas von den bösen feind zu erdulden, welche Sie in mitleidens würdigste umständ versetzen.“¹⁵⁰⁶ Magdalena Poschinger litt offenbar bereits seit mehreren Jahren an der Erkrankung – vielleicht hatte das Paar deshalb keine weiteren Kinder bekommen. Durch den Verweis auf die besondere Frömmigkeit der Bauersfrau entkräftete der Pfarrer bereits präventiv jeglichen Verdacht auf ein Selbstverschulden der Krankheit. Seine Vermutung, dass der Erkrankung übernatürliche Ursachen zugrundelagen, untermauerte Schmid durch eine Schilderung der Krankheitssymptome: „da sie vehrlich oft von den eingehen in daß Zimmer, oder ein anderes orth, von ihrer sonst gewöhnlichen andachten, sonderbaher am Sambstag abends von bedung [= Betung; U.R.] deß Rosenkranzes mit Ihren Hausgesünd durch äusserlich und inerlichen gewolt abgeholt wird, den armen daß allmosen in die händ zu reichen außserstand gesezt ist, und in der wirklichen beicht kaum ein oder anderes worth mit gröster beschwernuß, unter verschiedenen leibs renkhungen, klapern deren Zähnen, und einen Hund gleichen bellen hervor zue bringen weiß.“¹⁵⁰⁷

Der Pfarrer von Hutthurm betonte insbesondere Magdalenas religiöse Nonkonformität, die mit ihrem Verhalten gegen die geltenden gesellschaftlichen Konventionen verstieß. Als Bäuerin hatte sie eine Vorbildfunktion einzunehmen und trug die Verantwortung in religiösen Belangen für das Gesinde. Unter Anleitung der Hofherrin wurde üblicherweise jeden Samstagabend in der Stube, mit dem „Herrgottswinkel“ mit Kreuz als Zentrum der häuslichen Andacht, gemeinschaftlich der Rosenkranz gebetet.¹⁵⁰⁸ Den Bedürftigen Almosen zu reichen zählte ebenfalls zu den christlichen Grundpflichten, einige der Bauern hatten sogar einen Korb mit Brot für die Bettler am Fenster deponiert.¹⁵⁰⁹ Der Verstoß gegen die Caritas wog in den Augen der Zeitgenossen schwer. Die Unfähigkeit zu beten oder zu beichten war ein klassisches Besessenheitssymptom, das oft in den Mirakelbüchern angeführt wurde. Barbara Heringer aus Trauggau in der Herrschaft Hochenschwangau, die im Jahr

¹⁵⁰⁶ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 08. August 1764.

¹⁵⁰⁷ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 08. August 1764.

¹⁵⁰⁸ Vgl. Claudia Lischke: Leben und Wirtschaften auf den Höfen im Bayerischen Wald. Volkskundliche Untersuchung anhand von Verlassenschaftsinventaren aus dem 18. Jahrhundert. (= Passauer Studien zur Volkskunde 6) Passau 1991, S.88.

¹⁵⁰⁹ Vgl. Otto Ulbricht: Die Welt eines Bettlers um 1775, in: Historische Anthropologie 2 (1994), S.382.

1745 „vom bösen Feind regieret“ wurde, wollte ebenfalls „von keiner Andacht, auch von keinem Heiligen (...) weder wissen noch hören.“¹⁵¹⁰ Bei Dionysius Reindl war die Fähigkeit, eine Generalbeichte abzulegen, als Zeichen seiner Befreiung „vom bösen Geist auf der Wieß zu Freysing“ interpretiert worden.¹⁵¹¹ Die Krankheit äußerte sich bei Magdalena Poschinger auch in weiteren auffälligen Verhaltensweisen wie abnormen Verrenkungen des Körpers oder animalischen Lauten, die der Pfarrer als „Gebell“ bezeichnete. Das Verhalten der Bäuerin stand in so starkem Kontrast zu den gängigen Rollenbildern, dass ihr Umfeld die Normverletzungen auf wesensfremde, äußere, dämonische Einflüsse zurückführte.¹⁵¹²

Ein Charakteristikum der „dämonischen Besessenheit“ bestand darin, dass sie eine Ausdrucksmöglichkeit für Probleme darstellte, die ansonsten in ihrer Zeit nicht diskutierbar gewesen wären.¹⁵¹³ Die „Besessenheit“ von Magdalena Poschinger muss in ihrem Lebenszusammenhang betrachtet werden, um erahnen zu können, welche Intentionen ihr zu Grunde lagen.¹⁵¹⁴ Der bäuerliche Alltag im bayerischen Wald in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird von Claudia Lischke als „ein hartes und armes Leben am Existenzminimum“¹⁵¹⁵ beschrieben. Die Familie Poschinger war zwar in der Lage, allein von den Erträgen der Landwirtschaft zu leben, von Wohlstand konnte jedoch keine Rede sein. Magdalena Schinginger hatte erst im Alter von dreißig Jahren geheiratet und für ihre Mitgift sicherlich mehrere Jahre lang gespart. Vermutlich hatte die Frau große Hoffnungen auf ihr neues Leben in Gummering gesetzt. Arbeit, Gemeinschaft und Ordnung, diese Begriffe kennzeichneten das bäuerliche Leben in einer Gemeinschaft, die nicht einmal

¹⁵¹⁰ Vgl. Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberrn=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allgüetigste Gott in einer Bildnuß Deß gezeigeten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.170.

¹⁵¹¹ Vgl. Kapitel 4.5.5 „Vom bösen Geist auf der Wieß zu Freysing erledigt“ – Vorübergehende Heilung und Promulgation im Jahr 1754“.

¹⁵¹² Vgl. Gabriela Signori: Aggression und Selbstzerstörung. „Geistesstörungen“ und Selbstmordversuche im Spannungsfeld spätmittelalterlicher Geschlechterstereotypen (15. und beginnendes 16. Jahrhundert), in: dies. (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.128.

¹⁵¹³ Vgl. Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit: Eine Einführung, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.16.

¹⁵¹⁴ Vgl. Pia Lübcke: Geschichte als Problem, in: Hügli, Anton/ Lübcke, Poul (Hg.): Philosophie im 20. Jahrhundert, Bd. 2 Wissenschaftstheorie und Analytische Philosophie. Reinbek bei Hamburg 1993, S.315-333.

¹⁵¹⁵ Claudia Lischke: Leben und Wirtschaften auf den Höfen im Bayerischen Wald. Volkskundliche Untersuchung anhand von Verlassenschaftsinventaren aus dem 18. Jahrhundert. (= Passauer Studien zur Volkskunde 6) Passau 1991, S.92.

ansatzweise Raum für Individualismus und Selbstverwirklichung ließ.¹⁵¹⁶ Der Schritt von der Magd zur Jung-Bäuerin brachte eine Fülle von Pflichten und Anforderungen mit sich und vielleicht hatte die neue Rolle Magdalena zunächst überfordert. Auch die Integration in die lebenslang gewachsenen Beziehungsstrukturen des kleinen Weilers Gummering gestaltete sich vermutlich schwierig. Das Zusammenleben mit ihren beiden Schwagern auf dem Poschinger Hof barg ebenfalls Konfliktpotenzial, da sie als neue Bäuerin im Rang über den Brüdern ihres Mannes stand. Ob das Ausbleiben weiterer Geburten nach dem Jahr 1753 mit die Ursache oder eine Folge der mehrjährigen Krankheit war, bleibt ungewiss. Magdalena Poschinger war insgesamt nicht in der Lage, die an sie gestellten Erwartungen ihres Umfelds zu erfüllen und der Rolle als Bäuerin vollumfänglich gerecht zu werden. Das ersehnte neue Leben resultierte für sie in Enttäuschung und persönlichem Scheitern. Als Reaktion überschritt sie die gesellschaftlich definierten Grenzen und fiel aus der ihr zugeteilten Rolle – Magdalena Poschinger wurde zur „Besessenen“. Während der Krankheitsepisoden war sie keinesfalls in der Lage, dem Haushalt vorzustehen und somit, zumindest temporär, von den Zwängen befreit, denen sie sonst unterlag.¹⁵¹⁷ Auch wenn „Besessenheit“ die Möglichkeit zur Individuation barg, so erwies sie sich doch als janusköpfig, denn, wie Erik H. C. Midelfort richtig anmerkt: „however socially or culturally ‚constructed‘ a mental disorder might be, the condition is nonetheless ‚real‘.“¹⁵¹⁸ Die Krankheit war nicht vorgetäuscht, sondern die „mitleidens würdigste umständ“¹⁵¹⁹, in welchen Magdalena Poschinger sich regelmäßig befand, waren echt.

4.6.3 Autarke Hilfsversuche

Die Bitte um Hilfe an den Bischof war nicht die erste Aktion, die Pfarrer Franz Xaver Schmid unternahm, um der Bäuerin zu helfen. In seinem Schreiben an Leopold Ernst

¹⁵¹⁶ Vgl. Claudia Lischke: Leben und Wirtschaften auf den Höfen im Bayerischen Wald. Volkskundliche Untersuchung anhand von Verlassenschaftsinventaren aus dem 18. Jahrhundert. (= Passauer Studien zur Volkskunde 6) Passau 1991, S.92.

¹⁵¹⁷ Vgl. Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit: Eine Einführung, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.15.

¹⁵¹⁸ Erik H.C. Midelfort: A History of Madness in Sixteenth-Century Germany. Stanford 1999, p.14.

¹⁵¹⁹ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 08. August 1764.

von Firmian schilderte er mehrere erfolglose Therapieversuche: „Nun haben zwar meine vorsoren so wohl als ich, und andere verschiedene in der sach erfahrene Ordens Männer dieser Erkrangten hilfreiche Hand zu leisten simplices et solemnes benedictiones öfters vorgelehrt, auch solche mit geistlichen Worten häufig versehen, die angehoffte Hilf aber ist niemals erfolgt, keiner hat erforschen können, ob Sie obod circumfehsa? oder ein maleficium verborgen seye?“¹⁵²⁰

Der Pfarrer hatte, zunächst allein und später mit Unterstützung anderer Kleriker, versucht, Magdalena Poschinger durch Benediktionen zu heilen. Vermutlich waren die klassischen Segnungen gegen Krankheiten auch in Verbindung mit dem Einsatz von Sakramentalien erfolgt.¹⁵²¹ Als die religiösen Heilmittel keine Wirkung zeigten, kamen unter den Geistlichen Zweifel über den Ursprung der Krankheit auf. Bezüglich der Diagnose „Besessenheit“ herrschte des Öfteren Unsicherheit unter Priestern wie Laien. Als bei der besessenen Weißgerberin Agnes Seiz aus Dinkelscherben bei Augsburg im Jahr 1754 die angewandten geistlichen Mittel nichts bewirkten, vermutete der Pfleger, es könne sich bei ihr auch nur um Bosheit handeln, schloss aber auch ein „Malefix“ nicht aus.¹⁵²² Auch der Bauer Jacob Strötter aus dem Alpbachtal sagte im Jahr 1756 über seine Tochter, dass „man nit wuste, ob sie/ von einem bösen Geist besessen oder sonst von Sinnen/ seye.“¹⁵²³ Im Fall von Magdalena Poschinger hatte man sich bereits auf den dämonischen Ursprung verständigt, allerdings stand als Alternativdiagnose zur „Besessenheit“ auch „Verzauberung“ zur Diskussion.

Zentrale Bedeutung kam neben den Geistlichen bei der Diagnosestellung auch den Ehemännern, Nachbarn und Verwandten zu.¹⁵²⁴ Nach einer Wallfahrt in Verbindung mit einem ersten Exorzismusversuch überzeugte einer von Magdalenas Brüdern den Pfarrer von ihrer Besessenheit: „Da mir aber nunmehrö Ihr Bruder, welcher mit Ihr

¹⁵²⁰ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 08. August 1764.

¹⁵²¹ Vgl. zu Benediktionen und Sakramentalien in Verbindung mit religiösen Therapien Kapitel 5.2.1 und 5.2.3.

¹⁵²² Vgl. Walter Pötzl: Geschichte und Volkskunde des Marktes Dinkelscherben. Von den Anfängen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Dinkelscherben 1987, S.398 und S.400.

¹⁵²³ Wolfgang Ingenhaeff-Berenkamp: Wallfahrt St. Georgenberg. Über Gebetserhörungen, Mirakelgeschehen und Gnadenerweise. Schwaz 1986, S.163.

¹⁵²⁴ Vgl. Gabriela Signori: Aggression und Selbstzerstörung. „Geistesstörungen“ und Selbstmordversuche im Spannungsfeld spätmittelalterlicher Geschlechterstereotypen (15. und beginnendes 16. Jahrhundert), in: dies. (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.129.

von einer Wallfahrt auß Bairn zurückhgekehrt erzöhlet, daß Sie Magdalena wirklich besessen, Und ein Religios in Bairn neundzehen Geister wirklich ausgetrieben, den zwainzigsten aber auszufahren nit zwingen können: benante Magdalena auch nach ihrer Zurückhkunft solcher gestalten mit mir geredet, daß fast sichere anzeichen eines inwohnenden Geistes gefunden“¹⁵²⁵

Es befremdet, dass Magdalena nicht von ihrem Mann Valentin begleitet wurde. Da seine Brüder Petrus und Vitus ebenfalls auf dem Poschingerhof lebten, wäre eine mehrtägige Abwesenheit des Bauern vermutlich relativ unproblematisch möglich gewesen. Stattdessen reiste Magdalena mit einem ihrer Brüder zu dem bayerischen Wallfahrtsort, ein Beleg dafür, dass auch dreizehn Jahre nach ihrer Eheschließung eine starke Bindung an ihre Familie bestand. Die beiden Brüder der Bäuerin, Matthias und Adam, lebten beide mit ihren Familien im nahen Saderreut.¹⁵²⁶ Wer von beiden die „besessene“ Schwester auf der Wallfahrt begleitet hatte, bleibt, ebenso wie das Ziel der Reise, unklar. Zu der Wallfahrt geraten hatte vermutlich Pfarrer Franz Xaver Schmid. Auch die „besessene“ Barbara Wagner aus Frauentödling war im Jahr 1727 auf Empfehlung des lokalen Pfarrers mit ihrem Bruder nach Oberbayern, genauer nach Freising, gereist. Ihr hatte der Geistliche zudem geraten, Dorfen oder Altötting aufzusuchen.¹⁵²⁷ Die Wallfahrten beider Frauen bewirkten keine Heilung, allerdings festigte sich im Fall von Magdalena Poschinger die Diagnose „Besessenheit“. Michael MacDonald vermutet, dass Besessenheitssymptome von den Betroffenen im Verlauf der Krankheitsentwicklung erlernt wurden.¹⁵²⁸ Die Grundzüge des Krankheitsbildes waren zur Untersuchungszeit allgemein bekannt und durch die Reaktionen des Umfelds wurde das Rollenrepertoire sukzessive erweitert und geschärft. Nach dem initialen Exorzismus zeigte auch Magdalena Poschinger neue Verhaltensweisen, die sie eventuell während des religiösen Rituals adaptiert hatte. Die Bäuerin sprach nach ihrer Rückkehr auf eine Art und Weise mit

¹⁵²⁵ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 08. August 1764.

¹⁵²⁶ Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.4, S.290, S.333, S.383 und S.401; Bd.4, S.41, S.71, S.97, S.120, S.145, S.165, S.209 und S.235 sowie Bd.5 S.18.

¹⁵²⁷ Vgl. Manfred Hinterdobler: Die Besessene von Frauentödling. Passau 1993, S.141 und S.148.

¹⁵²⁸ Vgl. Michael MacDonald: Witchcraft and Hysteria in Elizabethan London. Edward Jorden and the Mary Glover Case. London/ New York 1991, S.xxxvi.

dem Hutthurmer Pfarrer, dass dieser „fast sichere anzeichen eines inwohnenden Geistes“¹⁵²⁹ vermutete.

Vermutlich waren neben den von Franz Xaver Schmid berichteten Therapieversuchen noch weitere Maßnahmen ergriffen worden. Als Vergleich kann hier erneut der gut dokumentierte Fall von Barbara Wagner aus dem 45 Kilometer von Gummering entfernten Frauentödling herangezogen werden.¹⁵³⁰ Im Jahr 1726 wünschte der Ölbrenner Matthias Wagner seiner Tochter Barbara, „mit einem Bierneigerl, den Teufel einzutrinken.“¹⁵³¹ Die junge Frau zeigte bereits kurz darauf die ersten Anzeichen einer Besessenheit. In den folgenden zwei Jahren und drei Monaten ihrer „Besessenheit“ wurden die Möglichkeiten aller Schichten des damaligen Medikalsystems voll ausgeschöpft.¹⁵³² Barbara Wagner suchte ohne Erfolg Hilfe bei Ärzten, Badern und Apothekern. Parallel reiste sie zu mehreren Wallfahrtsorten, darunter Sammarai, Diepoldskirchen, Dorfen, Altötting und Freising. Ergänzend kam ein ganzer Katalog an Sakramentalien und Devotionalien zum Einsatz: Reliquien von diversen Heiligen, ein Dorn der Hl. Krone, ein Silberkreuz, ein Rosenkranz, geweihte Zettel, Weihrauch, Palmzweige, ein Bild des Altöttinger Gnadenbildes, die priesterliche Stola, ein Franziskusgürtel sowie verschiedene Arten von geweihtem Brot und Wasser. Schlussendlich erfolgte die Heilung durch einen Exorzismus in der neuerbauten Wallfahrtskirche Maria Himmelfahrt in Frauentödling.

Nach mehrjähriger Krankheit der Bäuerin und dem Scheitern aller autarken Hilfsversuche entschied sich auch Franz Xaver Schmid dazu, den Bischof um Hilfe und Unterstützung durch einen außenstehenden Ordensgeistlichen zu bitten. Der Pfarrer von Hutthurm schloss seinen Brief an den Fürstbischof mit den Worten: „als gelangt an Euer hochfürstl: Gnaden ff meine und gesammter freundschaft unterthänigstes Anlangen und bitten, daß höchst die selbe ehrstens Einen Geistlichen in der Statt /: damit Sie freundschaft daß leidwesen hierorths nit ansehen

¹⁵²⁹ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 08. August 1764.

¹⁵³⁰ Die Geschichte der Besessenheit der Barbara Wagner soll nach ihrer Heilung im Jahr 1728 von Pater Wilhelm Pamler, dem damaligen Pfarrer von Eggldham und der Nebenkirche Frauentödling, vermutlich auf Basis seiner Tagebuchaufzeichnungen, diktiert worden sein. Eine kommentierte Edition erfolgte im Jahr 1993 durch Manfred Hinterdobler. Der Fall ist zudem auf zwei Ölgemälden dargestellt, die sich im Langhaus der Kirche von Frauentödling befinden. (Vgl. Manfred Hinterdobler: Die Besessene von Frauentödling. Passau 1993).

¹⁵³¹ Manfred Hinterdobler: Die Besessene von Frauentödling. Passau 1993, S.139.

¹⁵³² Vgl. für die folgenden Ausführungen Manfred Hinterdobler: Die Besessene von Frauentödling. Passau 1993, S.139-152.

müsse, und der vermeintlichen prostitution endgehe :/ etwan einen Capuziner auf den Maria Hilberg /: wohin selbe sonst eine besondere andacht getragen, aber aniezo auf keine weiß will :// zue verordnen gnädigst gerufen, welcher ex virtute obediendlich der verlassenen Hilf leiste, und von den noch inwohnenden Geist befreie zue welcher gnädigster gewehr wie auch fernere hochfürstl: Hulden und Gnaden mich gehorsambst empfehle.“¹⁵³³

4.6.4 Voruntersuchung: „um waß eigentlich mit Ihr in der Sach seye mehrers zu erforschen“

Das Rituale Romanum legte im Jahr 1614 fest, dass der sog. „große Exorzismus“ bei dämonischer Besessenheit nur von einem Priester und mit bischöflicher Erlaubnis vorgenommen werden durfte.¹⁵³⁴ Dieses kirchliche Reglement bildete den Hintergrund für den Briefwechsel zwischen dem Pfarrer von Hutthurm und dem Passauer Bischof. Leopold Ernst von Firmian entstammte einem alten Tiroler Adelsgeschlecht und war im Jahr 1763 im zweiten Anlauf, dank großer Unterstützung von Kaiserin Maria Theresia, einstimmig zum Fürstbischof von Passau gewählt worden.¹⁵³⁵

¹⁵³³ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 08. August 1764.

¹⁵³⁴ Diese Regel wurde in Abschnitt 11, 1-3 „Ritus exorcizandi obsessos a daemonio“ des Rituale Romanums festgehalten. (Vgl. Christoph Daxelmüller: Exorzismus, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd.4 Ente – Förster, Berlin und New York 1984, Sp.667 oder Heinz Schott/ Rainer Tölle: Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen. München 2006, S.23).

¹⁵³⁵ Leopold Ernst von Firmian wurde im Jahr 1708 geboren. Im Jahr 1728 wurde er zu einem der Salzburger Domherren ernannt. Im Zeitraum von 1739-63 war er als Bischof von Seckau tätig. 1772 wurde er dann auf Vorschlag des Kaisers in den Kardinalsstand erhoben. Leopold Ernst von Firmian war noch bis zum Jahr 1775 als Bischof von Passau tätig. Er verstarb im Jahr 1783.

(Vgl. Heinrich Benedikt: Firmian, in: Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hg.): Neue Deutsche Biographie, Bd.5 Falck-Fyner. Berlin 1961, S.169).



Abbildung 20: Fürstbischof Leopold Ernst von Firmian.
Quelle: Passau Oberhausmuseum.

Im Verlauf des 18. Jahrhunderts entwickelte die kirchliche Obrigkeit eine zunehmend kritische Haltung gegenüber Teufelsaustreibungen, so dass die erbetenen Exorzismusgenehmigungen immer seltener erteilt wurden. Den Anweisungen des *Rituale Romanum* entsprechend ordnete Fürstbischof Leopold Ernst von Firmian zunächst eine genauere Untersuchung an, ob es sich bei dem auffälligen Verhalten der Bäuerin um „echte“ Besessenheit handelte.¹⁵³⁶ Der alternative Optionenraum umfasste, neben einer natürlichen Krankheit, auch die Möglichkeit einer vorgetäuschten Besessenheit. Das Verhalten der „Besessenen“ zeichnete sich durch eine Reihe signifikanter körperlicher Anzeichen aus, wodurch es offen für Imitation und Aneignung war. Ein Artikel in der „Hamburgischen Neuen Zeitung“ vom 12. August des Jahres 1777 berichtete beispielsweise ausführlich von einem Fall von vorgetäuschter Besessenheit aus Salzburg: „Mathias Angerer, Holzarbeiter beim Salzwesen, zur Erleichterung seiner Nahrungssorgen bey einem drückenden großen

¹⁵³⁶ Im letzten Kapitel des *Rituale Romanum* war festgelegt, dass katholische Geistliche, bevor sie einen Exorzismus beginnen durften, erst herausfinden mussten, ob ein Patient wirklich besessen war oder möglicherweise an „schwarzer Galle“ oder einer anderen natürlichen Krankheit litt.

(Vgl. Hans de Waardt: *Dämonische Besessenheit: Eine Einführung*, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): *Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens*. (= *Hexenforschung* 9) Bielefeld 2005, S.10).

Hauswesen, und um mit weniger Arbeit gemächlicher leben zu können, für gut befunden habe, sich bereits 9 Jahre her für besessen auszugeben. Durch unnatürliche Verzerrungen, grässliches Brüllen, Verwundungen des Gesichts, welches er gemeinlich bis aufs rohe Fleisch mit Salz abrieb, und andere Künste, hintergieng er nicht nur die Leichtgläubigkeit des gemeinen Volks, sondern auch die Geistlichkeit, welche mit ihm die feyerlichen Exorcismen vornahm.“¹⁵³⁷ Die Besessenheit wurde vorgetäuscht, um sich durch Geldspenden oder Naturalalmsen das Existenzminimum zu sichern. Die Imitation des Holzarbeiters war offenbar so überzeugend, dass selbst Geistliche getäuscht wurden und bereitwillig Exorzismen durchführten. Matthias Angerer perfektionierte im Verlauf mehrerer Jahre seine Darstellung der Krankheitssymptome, „wodurch er dem Volk manches Geld ablockte“.¹⁵³⁸ Als sein Betrug nach neun Jahren aufflog, wurde Matthias Angerer zu elf Wochen Gefängnis und öffentlicher Abbitte verurteilt und der Fall wurde „der Leichtgläubigkeit zur Belehrung (...) auf höchsten Befehl öffentlich bekannt gemacht.“¹⁵³⁹ Eine derartige Blamage in seiner Diözese wollte sich der neue Bischof vermutlich unter allen Umständen ersparen, weshalb er dem Pfarrer von Hutthurm einen erfahrenen Franziskanerpater zur Unterstützung schickte, der die diagnostischen Unklarheiten beseitigen sollte.

In seinem Brief hatte Franz Xaver Schmid selbst um die Entsendung eines „Geistlichen in der Statt“ gebeten, allerdings hatte er dabei an einen der „Capuziner auf den Maria Hilfberg“ gedacht.¹⁵⁴⁰ Die Kapuziner hatten, als relativ junger Orden, im 17. und 18. Jahrhundert einen steten Zuwachs an Mitgliederzahlen verzeichnet.¹⁵⁴¹ Die zu strenger Armut und Askese verpflichteten Kapuzinermönche zeichneten sich insbesondere durch ihre Volksnähe sowie eine in hohem Maße spirituelle Frömmigkeitshaltung aus. Leopold Ernst von Firmian bevorzugte jedoch,

¹⁵³⁷ Hamburgische Neue Zeitung Nr.136 vom 12. August 1777 zit. nach: Eberhard Buchner: Medien, Hexen und Geisterseher. Kulturhistorisch interessante Dokumente aus alten deutschen Zeitungen und Zeitschriften (16. bis 18. Jahrhundert). München 1926, S.196f..

¹⁵³⁸ Ebd., S.197.

¹⁵³⁹ Ebd..

¹⁵⁴⁰ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 08. August 1764. Für Informationen zur Maria Hilf Wallfahrt in Passau siehe exemplarisch: Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.1-66 sowie Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985.

¹⁵⁴¹ Vgl. Marc R. Forster: Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany 1550-1750. Cambridge 2001, p.226.

die Angelegenheit einem Franziskaner zu übergeben. Dem, nach barocken Idealen lebenden Fürstbischof standen die Franziskaner vermutlich näher als die Mitglieder des franziskanischen Bettelordens der Kapuziner. In der Akte findet sich am 9. August 1764 der Vermerk: „Concl: ist die gebettene Verwilligung dem P. Senen Franciscaner in Passau Und dort Pfarrer zu ertheilen.“¹⁵⁴² Die Franziskaner waren seit dem Jahr 1564 in Passau ansässig und ihr Konvent befand sich in der Heiliggeistgasse im Westen der Altstadt.¹⁵⁴³ Der Rat der Franziskaner in Besessenheitsfällen war hochgeschätzt, da der Orden diesbezüglich über eine lange Tradition verfügte. Im Fall der „besessenen“ Barbara Wagner aus Frauentödling war ebenfalls ein Franziskaner involviert. Der Mönch aus Freising überreichte ihr als religiöses Therapeutikum einen mit Reliquien besetzten Franziskusgürtel, woraufhin der „Geist“ rief, „der strick brennt mich!“¹⁵⁴⁴ Auch das „mit Villen Maleficiis“ verzauberte Ehepaar Fümperle aus Lechhausen hatte im Jahr 1734 Hilfe bei einem Franziskanerpater gesucht, der „die gewöhnliche exorcismis“ im Pfarrhof an ihnen vornahm, „wobey vill höllische Geister und Maleficien aus ihnen gefahren, hiermit sie beyde aber völligen Wolstandt erlanget.“¹⁵⁴⁵

Der Wahl des Bischofs war sicherlich in Absprache mit dem Franziskanerkonvent auf Pater Zeno Sennen gefallen. Das Rituale Romanum enthielt einen Anforderungskatalog mit Kriterien, denen ein Geistlicher für die Rolle des Exorzisten genügen sollte. Hierzu zählten ein unbescholtener Lebenswandel, Frömmigkeit, Klugheit und Demut. Der Exorzist sollte frei von Begier nach menschlichen Gütern sein und nicht auf seine eigene, sondern auf die Macht Gottes vertrauen. Zudem war Pater Sennen nach diesem Profil ein ernster Mann reifen Alters, der bereits Erfahrung mit Teufelsaustreibungen hatte und über eine gute Kenntnis der Symptome verfügte.¹⁵⁴⁶

¹⁵⁴² Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39.

¹⁵⁴³ Vgl. Hans Bleibrunner: Das ehemalige Franziskanerkloster Passau, in: Bayerische Franziskanerprovinz (Hg.): Bavaria Franciscana Antiqua. Zweiter Band. München 1955, S.168.

¹⁵⁴⁴ Manfred Hinterdobler: Die Besessene von Frauentödling. Passau 1993, S.94f..

¹⁵⁴⁵ Zit. nach: Robert Böck: Das Mirakelbuch der Wallfahrt Herrgottsruh 1609-1875, in: Riolini-Unger, Adelheid (Hg.): Begleitband zur Ausstellung Die Herrgottsruh-Wallfahrt in Friedberg. 1.Oktober 2000- 31.Januar 2001. Friedberg 2000, S.97.

¹⁵⁴⁶ Vgl. exemplarisch Gabriele Amorth: Exorzisten und Psychiater. Anhang: Das neue Römische Rituale über Exorzismus. Stein am Rhein 2002, S.217f. sowie Georg Siegmund (Hg.): Der Exorzismus der Katholischen Kirche. Authentischer lateinischer Text nach der von Papst Pius XII. erweiterten und genehmigten Fassung mit deutscher Übersetzung. Stein am Rhein 1989², S.17.

Die initiale Beschreibung der Krankheitssymptome durch Franz Xaver Schmid war ein Spiegel der gängigen Besessenheitsvorstellungen der Bevölkerung, wie sie in ähnlicher Form auch häufig in den Mirakelbüchern zu finden ist. Im Zentrum standen dabei die religiöse Nonkonformität der Bäuerin sowie körperlich auffälliges Verhalten. Den von offizieller kirchlicher Seite definierten Kriterien der Theologen für „Besessenheit“ entsprachen die Symptome von Magdalena Poschinger hingegen nicht. Nach dem Rituale Romanum waren sichere Kennzeichen für das Vorliegen einer dämonischen Besessenheit das Vermögen, eine unbekannte Sprache sprechen oder verstehen zu können, Entferntes oder Verborgenes kundzutun sowie, das Alter und die natürliche Verfassung übersteigende, körperliche Kräfte. Ein gleichzeitiges Auftreten von Glossolie, Telepathie und Psychokinese verstärkte die Aussagekraft der Diagnose.¹⁵⁴⁷ Josef Hanauer konstatiert eine evidenten Abhängigkeitsverhältnis zwischen Besessenem und Exorzisten: „Was die Dämonen jeweils sagen oder verkünden, entspricht genau dem Bildungsgrad der ‚Besessenen‘ und gibt nur das Gedankengut des Exorzisten wieder.“¹⁵⁴⁸ Während der ersten Examination durch den erfahrenen Franziskanerpater zeigte nun auch Magdalena Poschinger neue Symptome, die den Anforderungen des Rituale Romanum gerecht wurden.

Am 12. August des Jahres 1764 schilderte Franz Xaver Schmid die jüngsten Geschehnisse in einem zweiten Brief an den Fürstbischof wie folgt:

„Zur gehorsambsten Befolgung deß gnädigsten befehls habe mich mit Patre Senen Einen Franciscaner von Passau zur Magdalena Poschingerin Bäuerin von Gummering, um waß eigentlich mit Ihr in der Sach seye mehrers zu erforschen, verfieget, bey diser gelegenheit aber widerum gefunden, daß Sie wirklich besessen: danehmlich der Geist, freilich ungerne, und von uns gezwungen, anfänglich in und durch die Finger der linkhen Hand, so dan wider in denen Füßen verschidene Zeichen hat geben müssen, anbey solche Sachen vorgebracht, welche von Einer Baurenweib niemahls zu erwarthen waren, und unß seiner inwohnung halber ausser allen Zweiffel gesezet. Dieser höchst betrangten dennoch hilfreiche Hand leisten zu

¹⁵⁴⁷ Vgl. hierzu Kapitel 3.2.6.2 „Internale ‚dämonische Besessenheit‘“.

¹⁵⁴⁸ Josef Hanauer: Wunder oder Wundersucht? Erscheinungen, Visionen, Prophezeiungen, Besessenheit. Aachen 1992², S.82.

können, gelangt an Euer hochfürstl: Gnaden ff mein, Patri Senen, und gesammter freundschaft unterthänigsten ansuchen und bitten Patri Senen und mir die voll macht dahin zu ertheillen, daß wir die solemnes exorcismos künftigen Ertag alß in vigilia ahsumptionis beata /: welcher tag bemelten Patri Senen ein besonderes vertrauen verursacht ./ vornehmen derfen.“¹⁵⁴⁹

Auf welche Weise „der Geist“ gezwungen wurde, die gewünschten Zeichen zu geben, führte der Pfarrer nicht näher aus. Denkbar erscheint ein ähnliches Vorgehen, wie es der Franziskaner Bernhard Sannig in dem Ende des 17. Jahrhunderts erschienenen „Rituale franciscanum“, einer Sammlung von Segensformeln, empfiehlt. Dort wird die folgende Rezeptur, „mit der festzustellen sei, ob ein Kranker von Dämonen besessen ist“ beschrieben: „Zu diesem Zweck solle man kleine Partikel der Massa Mariana in Flüssigkeit auflösen und unter die Suppe des Kranken mischen. Fange er darauf an zu zittern, zu schreien und um sich zu schlagen, gelte dies als sicheres Zeichen seiner Besessenheit.“¹⁵⁵⁰

Der Bericht des Pfarrers von Hutthurm überzeugte Leopold Ernst von Firmian insofern, dass er den erbetenen Exorzismus „zu hochsterwünschter behebung dieses bedaurungs würdigsten Übels“¹⁵⁵¹ am 13. August 1764 bewilligte. Die Zweifel des Fürstbischofs waren jedoch offenbar nicht gänzlich ausgeräumt, denn er verfügte, dass „nach der ersten Vornahme aber sogleich bericht erstattet werde.“¹⁵⁵²

¹⁵⁴⁹ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 12. August 1764.

¹⁵⁵⁰ Bernhard Sannig: *Rituale franciscanum* 1716, S.265, zit. nach: Christoph Kürzeder: *Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*. Regensburg 2005, S.148. Das *Rituale franciscanum* erschien bereits Ende des 17. Jahrhunderts in mehreren Auflagen, beispielsweise auf Latein im Jahr 1685 oder auf Deutsch im Jahr 1689. Unter der „Massa Mariana“ ist das abgeschabte Pulver von kleinen Nachbildungen marianischer Gnadenbilder aus Ton zu verstehen. (s. hierzu auch Kapitel 5.2.3).

¹⁵⁵¹ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39.

¹⁵⁵² Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39.

4.6.5 „Unter fürchtlichen Heulen“ – Die Exorzismen am 15. und 23. August 1764

Unter einem „Exorzismus“ wird die rituelle Vertreibung böser Mächte und Geister aus Personen, Lebewesen oder Gegenständen verstanden. Exorzistische Praktiken als Heil- und Reinigungsrituale sind in nahezu allen Kulturen nachweisbar.¹⁵⁵³ Im Christentum wurde der Exorzismus an Besessenen bereits früh als *Imitatio Christi*, als Handeln in der Nachfolge des „segnenden und exorzierenden Christus medicus“¹⁵⁵⁴, aufgefasst. Der Exorzismus besteht aus Gebeten sowie Segens- und Beschwörungsformeln und zählt zu den Sakramentalien, die nur „ex opere operandis“, also nicht aus sich selbst heraus, wirksam sind.¹⁵⁵⁵ Da Zeit im 18. Jahrhundert nie als neutral aufgefasst wurde, war man der Ansicht, dass eine günstige Terminwahl den Erfolg des religiösen Rituals unterstützen konnte.¹⁵⁵⁶ Als Zeitpunkt für den Exorzismus an Magdalena Poschinger wurde mit dem 15. August Maria Himmelfahrt gewählt, da der „tag bemelten Patri Senen ein besonderes vertrauen verursacht.“¹⁵⁵⁷ Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens nennt diese Zeit, als wichtig für „mancherlei magische Handlungen“¹⁵⁵⁸ und begründet dies damit, dass an Maria Himmelfahrt der sog. „Frauendreißiger“ beginnt. Der 15. August galt vielfach in ländlichen Gegenden als wichtiger Lostag.¹⁵⁵⁹ Kräutern, die um diesen Termin gesammelt wurden, schrieb man besondere Heilkräfte zu.¹⁵⁶⁰ Auch die Ölbrennerstochter Barbara Wagner wurde durch einen Exorzismus in der neuerbauten Wallfahrtskirche Maria Himmelfahrt in Frauentödling am 14. August 1728 geheilt.¹⁵⁶¹ Der gewählte Zeitpunkt fiel in die Erntezeit, als bäuerliche

¹⁵⁵³ Vgl. Martin Ott: Exorzismus, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.3 Dämon bis Fragmentenstreit. Freiburg 1995³, Sp.1125 sowie für weiterführende Erläuterungen Kapitel 5.2.1 „Die Kraft des Wortes – Gebete, Benediktionen, ‚Bibelmagie‘ und Exorzismen“.

¹⁵⁵⁴ Heinz Schott/ Rainer Tölle: Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen. München 2006, S.22.

¹⁵⁵⁵ Vgl. Adolph Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1909, S.15 und S.32.

¹⁵⁵⁶ Vgl. Robert W. Scribner: The Impact of reformation on Daily Life, in: Janitz, Gerhard (Hg.): Mensch und Objekt im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Leben, Alltag, Kultur. (= Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 13) Wien 1990, S.324.

¹⁵⁵⁷ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 12. August 1764.

¹⁵⁵⁸ Der sog. Frauendreißiger, sind die dreißig Tage zwischen dem 15. August und dem 8. September mit Hinzurechnung der Oktave. (Vgl. Wrede: Mariä Himmelfahrt. in: Hoffmann- Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V Knoblauch – Matthias. Berlin/ Leipzig: 1932/33, Sp.1677).

¹⁵⁵⁹ Vgl. Wrede ebd., Sp.1679.

¹⁵⁶⁰ Vgl. Wrede ebd., Sp.1678.

¹⁵⁶¹ Manfred Hinterdobler: Die Besessene von Frauentödling. Passau 1993, S.138, S.154.

Hochsaison, während der jede Hand auf dem Feld benötigt wurde. Dass der Exorzismus, trotz des vorherrschenden Arbeitskräftemangels, im Sommer durchgeführt wurde, kann sowohl als Indiz für die Schwere der Erkrankung als auch für die große Bedeutung des Datums gewertet werden.¹⁵⁶²

Die Genehmigung für den Exorzismus wurde am 13. August erteilt, wodurch Franz Xaver Schmid und Zeno Sennen nur zwei Tage Zeit blieb, um sich auf das religiöse Ritual vorzubereiten. Kompetenz und Performanz des Exorzisten waren wichtige Elemente, die entscheidend zum Gelingen des Exorzismus beitragen konnten. Das *Rituale Romanum* enthielt einen dezidierten Kriterienkatalog mit 21 Normen, die dem Exorzisten Orientierung für sein Amt geben sollten. Beichte, Gebet und Fasten galten hierbei während der Vorbereitungsphase als besonders wichtig.¹⁵⁶³ Das *Rituale Romanum* empfiehlt des Weiteren den Exorzismus in einer Kirche oder an einem anderen „geweihten und angemessenen Ort, fern von der Masse“¹⁵⁶⁴ vorzunehmen. Die neue Pfarrkirche St. Martin in Hutthurm mit ihrem dreiachsigen Langhaus war den Geistlichen vermutlich als zu groß erschienen.¹⁵⁶⁵ Franz Xaver Schmid wählte stattdessen die Kapelle St. Magdalena in Hötzdorf aus, eine Filialkirche der Pfarrei Hutthurm. Die Rokoko-Kapelle mit dem schindelgedeckten Turm trug zudem das Patrozinium der Hl. Magdalena, der Namenspatronin von Magdalena Poschinger.

¹⁵⁶² Vgl. zum Arbeitskräftemangel im 18. Jahrhundert exemplarisch: W[illiam] R. Lee: *Population Growth, Economic Development and Social Change in Bavaria 1750-1850*. New York 1977, S.149 und S.157.

¹⁵⁶³ Fasten zählte laut Kriß zu den kultischen Reinheitsvorschriften. Vgl. Rudolf Kriß: *Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten*. Bd.III *Theorie des Wallfahrtswesens*. München 1956, S.245 sowie Georg Siegmund (Hg.): *Der Exorzismus der Katholischen Kirche*. Authentischer lateinischer Text nach der von Papst Pius XII. erweiterten und genehmigten Fassung mit deutscher Übersetzung. Stein am Rhein 1989², S.21.

¹⁵⁶⁴ Vgl. Georg Siegmund (Hg.): *Der Exorzismus der Katholischen Kirche*. Authentischer lateinischer Text nach der von Papst Pius XII. erweiterten und genehmigten Fassung mit deutscher Übersetzung. Stein am Rhein 1989², S.21.

¹⁵⁶⁵ Bei dem großen Ortsbrand im Jahr 1721 wurde die spätgotische Kirche schwer beschädigt, so dass in den Jahren von 1746 bis 1750 zu großen Teilen ein barocker Neubau erfolgte. (Vgl. Georg Dehio: *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler*. Bayern II: Niederbayern. Bearbeitet von Michael Brix. München/ Berlin 1988, S.261).



Abbildung 21: Die Kapelle St. Magdalena in Hötzdorf im heutigen Erscheinungsbild, der Altar aus der Spätrenaissance sowie die spätgotische Figur der Hl. Magdalena. Quelle: eigene Photographien.

Der kleine Weiler Hötzdorf bestand lediglich aus vier Anwesen, deren Bewohner dem Exorzismus als außergewöhnlichem Ereignis vermutlich zumindest temporär als Publikum beiwohnten.¹⁵⁶⁶ Unter ihnen befand sich auch der Sohn von Magdalenas Nachbarn Georg Poschl, der im Jahr 1763 auf einen der Höfe des fünf Kilometer von Gummering entfernten Hötzdorf eingehiratet hatte.¹⁵⁶⁷ Das *Rituale Romanum* schrieb vor, dass bei der Durchführung des Rituals an einer Frau, „ehrenhafte Personen“, bevorzugt nahe Angehörige, anwesend sein sollten. Vermutlich waren also auch Familienmitglieder der Bäuerin anwesend, um die „Besessene“ festzuhalten, „wenn sie vom Teufel geplagt wird“¹⁵⁶⁸.

Der Exorzismus fand im Inneren der kleinen Kapelle vor dem Spätrenaissance-Altar, mit dem Bild der Hl. Magdalena und der Hl. Magda statt. Zeno Sennen begann das religiöse Ritual mit einer Reihe von Fragen nach Anzahl und Namen der Geister,

¹⁵⁶⁶ Ludwig Veit: Passau. Das Hochstift. (= Historischer Atlas von Bayern Teil Altbayern 35) München 1978, S.197.

¹⁵⁶⁷ Vgl. HStAM Landshuter Abgabe 1979 BrPr Passau 1025, Briefprotokoll 1763, fol.47'-48.

¹⁵⁶⁸ Vgl. Georg Siegmund (Hg.): Der Exorzismus der Katholischen Kirche. Authentischer lateinischer Text nach der von Papst Pius XII. erweiterten und genehmigten Fassung mit deutscher Übersetzung. Stein am Rhein 1989², S.23.

Zeitpunkt des Eindringens sowie der Ursache der Besessenheit.¹⁵⁶⁹ Im Anschluss las der Priester, mit einem Kreuz in der Hand und befehlender Stimme, den Exorzismus vor. Ergänzend empfahl das *Rituale Romanum* zudem die Psalmen 3, 12, 21, 34, 53, 69 und 117 vorzutragen. Zudem konnten als religiöse Hilfsmittel beispielsweise Reliquien, Amulette, Weihwasser, geweihtes Salz, weitere Gebete, aber auch Geschrei oder Glockengeläut zum Einsatz kommen. Die Untermalung des Rituals durch akustische Elemente, Gestik sowie die Verwendung von Sakramentalien und Devotionalien war dem Exorzisten dabei weitestgehend freigestellt.

Noch am gleichen Abend verfasste Franz Xaver Schmid einen Brief an den Fürstbischof und schilderte ihm die Ereignisse des Tages:

„Auf den untern 13. hujus erlassenen gnädigsten befehls habe nach der ersten vornehmung der feyrl: beschwörungen nach anweiß deß Ritualis mit magdalena Poschingerin Bäurin zu Gummering plebis med so vil gehorsambst zu berichten, daß unter selben die von mir schon unterthänigst berichtlich angefiegte umständ welche einen inwohnenden Geist verrathen, zwar sich abermahl, aber mit disen Zusaz geäussert, daß unter fürchtlichen Heulen solche Stöllungen und Verdrähungen der leibsglieder zu sehen waren, welche dise Person von sih selbst ohne Ihrer verlezung niemahls zeigen hätt können, jedoch daß übel selbst wider unser verhoffen nicht können gehoben werden.“¹⁵⁷⁰

Der erste Exorzismus an Magdalena Poschinger war gescheitert. Das religiöse Ritual war als Sakramentale nicht „ex opere operato“ wirksam, wodurch die Möglichkeit eines Fehlschlags per se bestand.¹⁵⁷¹ Das extreme Verhalten der Bäuerin während des „rituell-therapeutischen Aktes“¹⁵⁷² der Teufelsaustreibung deutete bereits auf den finalen Höhepunkt der Krankheit hin. Auch die besessene Bauerntochter aus dem

¹⁵⁶⁹ Für die folgenden Ausführungen zum Ablauf des Exorzismus vgl. *Rituale Romanum Pauli Quinti Pontificis Maximi Jussu Editum: Nunc verò à Sanctissimo Domino Nostro Benedicto XIV. auctum, & castigatum. (...) Venetis 1760, S.367-375* sowie Gabriele Amorth: *Exorzisten und Psychiater. Anhang: Das neue Römische Rituale über Exorzismus*. Stein am Rhein 2002, S.221, Pfister: *Exorzismus*, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1108 und Georg Siegmund (Hg.): *Der Exorzismus der Katholischen Kirche. Authentischer lateinischer Text nach der von Papst Pius XII. erweiterten und genehmigten Fassung mit deutscher Übersetzung*. Stein am Rhein 1989², S.21-23.

¹⁵⁷⁰ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 15. August 1764.

¹⁵⁷¹ Vgl. Keith Thomas: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London 1980, S.478.

¹⁵⁷² Vgl. Martin Scharfe: *Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur*. Köln 2004, S.181.

Aplbachtal „verkerte die Augen/ und name solhe Stöllung des Leibs an, daz alle Anwesente erschrakhen.“¹⁵⁷³ Entsprechend waren Franz Xaver Schmid und der Franziskanerpater trotz des initialen Misserfolgs weiterhin positiv eingestellt.

Der Pfarrer endete seinen Brief an Leopold Ernst von Firmian mit den Worten: „da aber weder Patri Senen, weder mir als Exorcistis der muth, dises äusserst bedrangte, und jederzeit recht frommes Pfarrkind mit der gnad goddes gänzlich zu befreien, noch nicht gesunken, habe um fernere gnädigste verwilligung mit den feyrlichen beschwörungen fortfahren zu derffen unterthänigst bitten, und zu fürdauernden hochfürstl. Hulden und Gnaden mich gehorsambst empfehlen sollen.“¹⁵⁷⁴ Der Fürstbischof erlaubte Franz Xaver Schmid bereits am folgenden Tag, entsprechend seiner Bitte, „mit denen exorcismis“ fortzufahren.¹⁵⁷⁵

Der Akt im Archiv des Bistums Passau enthält lediglich ein weiteres Schriftstück. Am 24. August des Jahres 1764 übersandte der Pfarrer von Hutthurm seinem Bischof die frohe Botschaft, „daß endlich nach einen eilf tög langen harten Kampf Pater Senen und ich den Sig erhalten, nach öfters vorgenommenen feyrlichen beschwörungen mit Magdalena Poschingerin Bäurin von Gummering plebis med endlich daß übl, wie hofte, gänzlich gehoben, und der lange iahr inwohnende Geist zur Ihro goddes, ungemeinen Trost bemelter Poschingerin, Ihres Hauses, und ganzen Pfarr gemeind gestern den 23 currentis in der filialkürchen S: Magdalena zu Hözstorf ausgetrieben worden. Womit nebst unterthänigster dankhs Abstattung für die verlichene gnädigste verwilligung, und ertheilten väterlichen Segen mich zu ferneren fürdauernden höchsten Hulden und Gnaden unterthänigst gehorsambst empfehle.“¹⁵⁷⁶

In den elf Tagen seit Bewilligung des Exorzismus durch den Bischof hatten Franz Xaver Schmid und Pater Zeno Sennen einen „harten Kampf“ gegen die Krankheit geführt. Schlussendlich hatten sie die Bäuerin Magdalena Poschinger, durch das kulturell positiv sanktionierte Ritual aus dem Niemandsland der Besessenheit wieder in den Bereich der gesellschaftlich konstruierten Ordnung geführt. Der Exorzismus

¹⁵⁷³ Wolfgang Inghenhaeff-Berenkamp: Wallfahrt St. Georgenberg. Über Gebetserhörungen, Mirakelgeschehen und Gnadenerweise. Schwaz 1986, S.163.

¹⁵⁷⁴ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 15. August 1764.

¹⁵⁷⁵ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39.

¹⁵⁷⁶ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 24. August 1764.

diente dabei als „rite de passage“¹⁵⁷⁷ (Arnold van Gennepe), als Übergangs- und Reinigungsritual, auf dem Weg zurück in das gemeinschaftliche Leben.

4.6.6 Das Raimundsreuter Hinterglasbild als Votivtafel

Pfarrer Schmid bezeichnete die Befreiung von der „Besessenheit“ als „ungemeinen Trost bemelter Poschingerin, Ihres Hauses, und ganzen Pfarr gemeind“.¹⁵⁷⁸ Aus Dankbarkeit für die Heilung stiftete Magdalena Poschinger ein Hinterglasbild als Votivtafel für die Hötzdorfer Kapelle. Das Bild wird dem Raimundsreuter Maler Tobias Peterhansl zugeschrieben und ist eines der ältesten erhaltenen Hinterglasbilder des Bayerischen Waldes.¹⁵⁷⁹

Tobias Peterhansl wurde im Jahr 1712 geboren und war zunächst von Beruf Maurer, bevor er die Tochter des Glasmachers und –malers Simon Hilgart heiratete, von dem er das Handwerk lernte. Im Winter 1758/59 ließ er sich in Raimundsreut nieder, einer Glasarbeitersiedlung der nahen Hütte Schönbrunn. Damit begründete Peterhansl die Hinterglasmalerei im Ort und Raimundsreut wurde zur „Heimstätte der wohl bedeutendsten Hinterglasmaler“¹⁵⁸⁰. Nach seinem Tod im Jahr 1796 wurde das Kunstgewerbe noch über drei Generationen von seiner Familie weitergeführt. Erst als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die billigeren Öldrucke die Hinterglasbilder zunehmend verdrängten, gab Franz Peterhansl die Hinterglasmalerei im Jahr 1875 auf.¹⁵⁸¹ Die Votivtafel stammt aus der Frühzeit der Raimundsreuter Hinterglasmalerei, bevor sich im 19. Jahrhundert die spezialisierte Hausindustrie im Ort ausbildete. Im Jahr 1830 stellten die fünf Hausbetriebe, die im Landgericht Wolfstein ansässig waren, jährlich zwischen 30000 und 40000 Hinterglasbilder

¹⁵⁷⁷ Vgl. Arnold van Gennepe: Übergangsriten. Frankfurt a.M 2005³.

¹⁵⁷⁸ Vgl. ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39, Brief vom 24. August 1764.

¹⁵⁷⁹ Bis auf eine Ausnahme wurde keines der Raimundsreuter Hinterglasbilder signiert. Aufgrund der Datierung erscheint jedoch Tobias Peterhansl als ausführender Maler sehr wahrscheinlich. (Vgl. Raimund Schuster: Das Raimundsreuter Hinterglasbild. Grafenau 1984, S.28).

¹⁵⁸⁰ Raimund Schuster: Das Raimundsreuter Hinterglasbild. Grafenau 1984, S.12.

¹⁵⁸¹ Für weitere Informationen über die Raimundsreuter Hinterglasmalerei und die Familie Peterhansl siehe: Alfred Fuchs: Die Raimundsreuter Hinterglasmalerei. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für ostbayerische Heimatforschung 11) Passau 1965, S.7f.; Gisliind Ritz: Hinterglasmalerei. München 1972, S.21; Leopold Schmidt: Hinterglas. Zeugnisse einer alten Hauskunst. München 1979², S.36; Raimund Schuster: Das Raimundsreuter Hinterglasbild. Grafenau 1984, S.11f. und S.16f..

her.¹⁵⁸² Raimundsreut war mit drei Malerfamilien eines der Zentren der hausgewerblichen Hinterglasmalerei, deren Erzeugnisse primär für den Handel bestimmt waren.¹⁵⁸³ Im 19. Jahrhundert wurden Hinterglasbilder damit zur Massenware, die sich auch ärmere Bevölkerungsschichten leisten konnten.¹⁵⁸⁴

Zu dem Zeitpunkt, als Magdalena Poschinger ihre Votivtafel fertigen ließ, war die Situation eine andere. Frieder Ryser nennt für um die Mitte des 18. Jahrhunderts gefertigte Hinterglasbilder, Beispielpreise zwischen 30 und 45 Gulden.¹⁵⁸⁵ Auch weniger kostbare Bilder waren lediglich wohlhabenderen Kreisen vorbehalten. Bei dem Hinterglasbild aus der Hötzdorfer Kapelle handelte es sich um eine Einzelanfertigung nach den genauen Vorgaben der Votantin.¹⁵⁸⁶ Vermutlich war Tobias Peterhansl am Montag nach Heiligdreikönig in das 28 Kilometer entfernte Hutthurm gekommen, um seine Erzeugnisse auf dem Jahrmarkt zu präsentieren.¹⁵⁸⁷ Eventuell war der Auftrag auch über einen der wandernden Händler an ihn herangetragen worden.

¹⁵⁸² Vgl. Alfred Fuchs: Die Raimundsreuter Hinterglasmalerei. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für ostbayerische Heimatforschung 11) Passau 1965, S.8.

¹⁵⁸³ Eine ähnliche Entwicklung nahm die Spielzeug-Hausindustrie des Grödentals. Beide Handwerke weisen die Gemeinsamkeit auf, dass ihre Produkte nicht zur Deckung des lokalen Bedarfs, sondern ausschließlich für den Export gefertigt wurden. (Vgl. Marina Demetz: Hausierhandel, Hausindustrie und Kunstgewerbe im Grödental. Vom 18. bis zum beginnenden 20. Jahrhundert. (= Tiroler Wirtschaftsstudien 38) Innsbruck 1987, S.66).

¹⁵⁸⁴ Vgl. Gisli Ritz: Hinterglasmalerei. München 1972, S.50 sowie Frieder Ryser: Gedanken zur Hinterglasmalerei des 18. Jahrhunderts im Süddeutschen Sprachraum, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1995, S.71.

¹⁵⁸⁵ Vgl. Frieder Ryser: Gedanken zur Hinterglasmalerei des 18. Jahrhunderts im Süddeutschen Sprachraum, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1995, S.71.

¹⁵⁸⁶ Die Votivtafel aus der Kapelle St. Magdalena in Hötzdorf befindet sich heute im Oberhausmuseum in Passau. Als eines der ältesten erhaltenen Hinterglasbilder des bayerischen Waldes wurde es in der Literatur bereits mehrfach behandelt. (Vgl. Alfred Fuchs: Die Raimundsreuter Hinterglasmalerei. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für ostbayerische Heimatforschung 11) Passau 1965, S.12; Richard Loibl/ Herbert W. Wurster: Votivbild: Exorzismus in der Pfarrei Hutthurm, in: Loibl, Richard/ Wurster, Herbert W. (Hg.): Apokalypse. Zwischen Himmel und Hölle. Begleitband zur Ausstellung von Stadt und Diözese Passau im Oberhausmuseum. Passau 2000, S.67 sowie Raimund Schuster: Das Raimundsreuter Hinterglasbild. Grafenau 1984, S.108f.).

¹⁵⁸⁷ Die Dorfgemeinde Hutthurm bekam am 4. März des Jahres 1525 durch Herzog Ernst das Recht verliehen, am Montag nach Heiligdreikönig einen Jahr- und Ochsenmarkt abzuhalten. (Vgl. Ludwig Veit: Passau. Das Hochstift. (= Historischer Atlas von Bayern Teil Altbayern 35) München 1978, S.495).



Abbildung 22: Das Raimundsreuter Hinterglasbild zur Heilung von Magdalena Poschinger (1764).
Quelle: Oberhausmuseum Passau, Fotograf: Dionys Asenkerschbaumer.

Die Votivtafel zeigt in der unteren Bildhälfte den Exorzismus in der Kapelle St. Magdalena in Hötzdorf. Pfarrer Franz Xaver Schmid ist, entsprechend den Vorgaben des Rituale Romanum, mit weißem Meßgewand und violetter Stola bekleidet.¹⁵⁸⁸ Er wurde mit langem, braunem Haar dargestellt und wirkt für das Alter von 47 Jahren sehr jung. Der Pfarrer stützt und hält eine zierliche Frau mittleren Alters, die ein bäuerliches Gewand mit violetter Bluse, schwarzem Rock und blauer Schürze trägt. In der Realität war dies vermutlich die Aufgabe der Familie von Magdalena Poschinger, die Tafel zeigt jedoch nur die Hauptakteure. Vor ihr steht im braunen Franziskanerhabit, mit Skapulier um den Hals, Pater Zeno Sennen, der gerade den Exorzismus vornimmt. Er wurde als Mann reiferen Alters mit Halbglatze abgebildet. Die rechte Hand hat der Franziskaner zum Segensgestus erhoben und in der linken Hand hält er ein Kreuz.

¹⁵⁸⁸ Vgl. Georg Siegmund (Hg.): Der Exorzismus der Katholischen Kirche. Authentischer lateinischer Text nach der von Papst Pius XII. erweiterten und genehmigten Fassung mit deutscher Übersetzung. Stein am Rhein 1989², S.27.

Über der Szene hat Tobias Peterhansl den auferstandenen Christus mit dem Kreuz und die Hl. Martha von Bethanien auf einer Wolke schwebend, mit zwei Putten und der Heilig-Geist-Taube, abgebildet. Die Hl. Martha von Bethanien mit dem Salbgefäß wurde in der frühen Forschung fälschlicherweise als Mariendarstellung beschrieben, wohingegen Richard Loibl und Herbert W. Wurster den Zusammenhang zu dem Altarbild der Hötzdorfer Kapelle, das die Heiligen Martha und Magdalena zeigt, richtig erkannt haben.¹⁵⁸⁹ In der rechten oberen Ecke ist die Hl. Maria Magdalena sitzend, mit einem Buch, einem Kreuz, einem Totenschädel sowie dem Salbgefäß als Attribut abgebildet. Die Darstellung der Namenspatronin der Bäuerin zeigt in Kopf und Körperhaltung Ähnlichkeit zu dem Altarbild der Kapelle.

¹⁵⁸⁹ Vgl. Richard Loibl/ Herbert W. Wurster: Votivbild: Exorzismus in der Pfarrei Hutthurm, in: Loibl, Richard/ Wurster, Herbert W. (Hg.): Apokalypse. Zwischen Himmel und Hölle. Begleitband zur Ausstellung von Stadt und Diözese Passau im Oberhausmuseum. Passau 2000, S.67.



Abbildung 23: Das Altarbild der Kapelle in Hötzdorf. Quelle: eigene Photographie.

Malweise und Komposition des Hinterglasbildes wirken noch etwas ungenau, vermutlich auch, weil Peterhansl bei der Auftragsarbeit ohne Bildvorlage arbeiten musste. Dennoch sind bereits in dieser frühen Arbeit mehrere Grundelemente des Raimundreuter Stils vorhanden: Die Personen wurden mit wenigen Strichen und feinen Umrisslinien gezeichnet, die Gewandfalten wurden durch breite, helle Pinselstriche angedeutet und die punktförmigen Augen wurden grau hinterlegt. Auch die Farbwahl entspricht der späteren Vorliebe für die gleichzeitige Verwendung von

kräftigen Rot-, Blau- und Grüntönen.¹⁵⁹⁰ In Abweichung von der klassischen Bildtradition der Teufelsaustreibungen wird auf dem Hinterglasbild kein ausfahrender Dämon dargestellt, wie er beispielsweise auf der Votivtafel von Dionysius Reindl zu sehen ist. Da Tobias Peterhansl kein spezialisierter Votivtafelmaler war, sondern eher im Bereich der dekorativen Hinterglasmalerei tätig war, kannte er vermutlich die klassischen Motivvorlagen nicht, sondern malte getreu den Schilderungen seiner Auftraggeberin.

In Ergänzung zu der Szene steht in einer Kartusche „EX VOTO 1764“ sowie in der rechten unteren Bildecke der folgende Text: „DAS ICH MMH BAURIN AUS DER BFARR HUTING DURCH DAS GEBETT DES WOHLLEHRWIRDIGE BATER ZENO AUS DEN ORDEN DES HL FRANCISCUS DURCH EXOECIEREN UND BEISTAND DER HEILIGEN MAGDALENA VON BÖSEN GEISTE ERLÖST WORDEN SEI ZEIGT GEGENWÄRTIGE OBFER TAFL“

Obwohl der Name der Votantin lediglich verschlüsselt wiedergegeben wird, kann von einer Personenidentität der Auftraggeberin mit Magdalena Poschinger ausgegangen werden. Im Jahr 1764 wurde keine weitere Exorzismuserlaubnis für Hutthurm durch Fürstbischof Leopold Ernst von Firmian erteilt. Zudem wurde das religiöse Ritual in der Filiationkirche St. Magdalena in „Höztorf“ vorgenommen, aus der auch die Votivtafel stammt. Das „MM“ steht sehr wahrscheinlich für Maria Magdalena und stimmt mit dem Anfangsbuchstaben des Vornamens der Bäurin überein. Das Bild ist von einem glatten schwarzen Rahmen mit ornamentalem Aufsatz und weißer Strichbemalung umgeben. Am Ende des Textfeldes findet sich ein Verweis auf eine spätere Restaurierung: „den 19ten iuni 1822 geshrimb von Ant. Haas“. In trockenen Stuben blieb die Farbschicht der Hinterglasbilder dauerhaft am Glas haften. Befanden sich die Tafeln allerdings in feuchter Umgebung, so fing die Farbe nach einigen Jahren an allmählich abzublättern.¹⁵⁹¹ Da die St. Magdalena-Kapelle in Hötzdorf relativ feucht war, musste die Hinterglasmalerei fast sechzig Jahre nach den Vorkommnissen teilweise erneuert werden.

¹⁵⁹⁰ Vgl. Alfred Fuchs: Die Raimundsreuter Hinterglasmalerei. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für ostbayerische Heimatforschung 11) Passau 1965, S.12 sowie Raimund Schuster: Das Raimundsreuter Hinterglasbild. Grafenau 1984, S.29 und S.108.

¹⁵⁹¹Vgl. Leopold Schmidt: Hinterglas. Zeugnisse einer alten Hauskunst. München 1979², S.8.

4.6.7 Katharsis – Das Leben nach der Heilung

„Man kann mit Sicherheit sagen, dass die Geheilte durch den Vorfall der Besessenheit aus ihrer früheren Anonymität herausgetreten ist und etwas Besonderes, etwas ganz Eigenes erfahren hat, das sie selbst zu einer außergewöhnlichen Persönlichkeit gemacht hat. Insofern dient die Besessenheit hier als Möglichkeit zur Individuation.“¹⁵⁹² Was Ursula-Maria Krah hier in Zusammenhang mit dem Fall eines „besessenen“ Mädchens aus Wittenberg aus dem Jahr 1605 anmerkt, galt in Teilen sicherlich auch für Magdalena Poschinger. Die „Besessenheit“ war eine belastende Grenzerfahrung für die Bäuerin und ihr Umfeld. Nach der erfolgten Heilung dauerte es sicher noch eine ganze Weile, bis sich die Verhältnisse auf dem Poschinger Hof wieder „normalisiert“ hatten. Ob Magdalena Poschinger in Gummering jemals richtig heimisch wurde, ist unklar. Alternativen gab es für die Bauersfrau nicht. Vermutlich haben sich alle Beteiligten mit der Situation arrangiert. Mit den Missernten der Jahre 1770 bis 1772 brach eine große Hungersnot über Bayern herein. Vermutlich wurde nach diesen harten Jahren auch in Gummering die Dreifelderwirtschaft mit Brache aufgehoben und der Kartoffelanbau eingeführt.¹⁵⁹³ Im Jahr 1777 vollzog sich auf dem Poschinger Hof ein Generationenwechsel, da Petrus, Valentin und Vitus Poschinger innerhalb weniger Monate verstarben.¹⁵⁹⁴ Sechs Wochen nach dem Tod des Vaters übernahm Magdalenas Sohn Matthias Poschinger am 20. Juni 1777 im Alter von 23 Jahren den Hof.¹⁵⁹⁵ Der Jungbauer heiratete am 16. Februar 1778 die ein Jahr ältere Maria Wieblinger, die zu diesem Zeitpunkt bereits im vierten Monat schwanger war.¹⁵⁹⁶ Ihre älteste Tochter wurde am 19. Juli 1778 nach der Großmutter auf den Namen Magdalena getauft.¹⁵⁹⁷ Mit dem Tod ihres Mannes und seiner Brüder sowie der folgenden Hofübergabe veränderte sich das Leben von Magdalena Poschinger grundlegend. Sie arbeitete zwar

¹⁵⁹² Ursula-Maria Krah: „Vom bösen Feind/ dem Teuffel/ eingenommen...“. Das Motiv der Besessenheit in Flugschriften der Frühen Neuzeit, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.164.

¹⁵⁹³ Vgl. Rudolf Endres: Sozialer Wandel in Franken und Bayern auf der Grundlage der Dorfordinungen, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.218.

¹⁵⁹⁴ Petrus Poschinger wurde am 22. Februar 1777 beerdigt, Valentin Poschinger wurde am 07. Mai 1777 beigesetzt und Vitus Poschinger wurde am 13. September bestattet. (Vgl. Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.17, S.95 und S.98).

¹⁵⁹⁵ Vgl. HStAM Landshuter Abgabe 1979 BrPr Passau Nr.1027, Briefprotokoll 1777.

¹⁵⁹⁶ Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.11, S.84.

¹⁵⁹⁷ Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.4, S.83 (neue Zählung).

sicherlich nach wie vor auf dem Hof mit, hatte allerdings im Austrag, spätestens ab dem Zeitpunkt, als die junge Bäuerin auf den Hof kam, deutlich weniger Verantwortung zu tragen. Zudem gab es nun die ersehnten Kinder auf dem Hof, denn das Paar bekam bis zum Jahr 1794 noch vier Jungen und zwei Mädchen.¹⁵⁹⁸ Im Januar des Jahres 1794 verstarb der Pfarrer Franz Xaver Schmid, zu dem Magdalena Poschinger seit dem Exorzismus zeitlebens ein besonderes Verhältnis gehabt hatte.¹⁵⁹⁹ Sie selbst wurde am 17. September des Jahres 1798 im Alter von 78 Jahren begraben.¹⁶⁰⁰ Bis zu ihrem Tod erlitt Magdalena Poschinger keine weitere dokumentierte Besessenheitsepisode.

Als das Hinterglasbild im Jahr 1822 restauriert wurde, war keines der Mitglieder der Familie Poschinger, die dem Exorzismus beigewohnt hatten, mehr als Zeitzeuge am Leben.¹⁶⁰¹ Vermutlich waren die Geschehnisse auch schon zu Lebzeiten von Magdalena Poschinger im Zeitverlauf zunehmend in Vergessenheit geraten. Dämonische Besessenheit galt als vollständig reversibel, so dass nach dem „Ausfahren des Bösen Geistes“ auch kein soziales Stigma zurückblieb. Im Fall der „besessenen“ Bäurin griff das soziale Netzwerk und sowohl ihre Verwandten als auch ein engagierter Geistlicher bemühten sich um ihre Heilung. Nach mehreren autarken Therapieversuchen bat Pfarrer Franz Xaver Schmid als letztes Mittel den Passauer Fürstbischof um die Genehmigung, einen Exorzismus durchführen zu dürfen. Obwohl Magdalena Poschingers Symptome initial nicht den Kriterien des Rituale Romanums genügten, wurde der Antrag nach Unterstützung durch den Franziskanerpater Sennen bewilligt. Anders als Dionysius Reindl hatte die Bäuerin zuerst in ihrem Bruder und dann auch in Pfarrer Schmid starke Fürsprecher gefunden. Nach überstandener Krankheit kehrte Magdalena Posching auf ihren Hof zurück und wurde wieder in die bäuerliche Gesellschaft integriert.

Berichte über „Besessenheit“ und deren Heilung, wie der Briefwechsel im Archiv des Bistums Passau oder das Selbstzeugnis von Dionysius Reindl, setzen eine

¹⁵⁹⁸ Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.4, S.93, S.110, S.125, S.156, S.172 und S.199 (neue Zählung).

¹⁵⁹⁹ Vgl. Ludwig Heinrich Krick: Chronologische Reihenfolgen der Seelsorgevorstände und Benefiziaten des Bistums Passau. Passau 1911, S.663.

¹⁶⁰⁰ Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.17, S.208.

¹⁶⁰¹ Matthias Poschinger erlag im April des Jahres 1816, im Alter von 63 Jahren, einem Nervenschlag. Seine Frau Maria war wurde bereits am 12. September 1814 beigesetzt. Sie war im Alter von 62 Jahren an Abzehrung gestorben. (Vgl. ABP Matr. Hutthurm Bd.18, fol.88 und fol.93).

gesellschaftlich akzeptierte kommunikative Ebene voraus, in der Einvernehmen über die prinzipielle Möglichkeit einer dämonischen Besessenheit besteht. Auch der Exorzismus als religiöses Ritual benötigt gesellschaftlichen Konsens, um eine kurative und reintegrative Funktion erfüllen zu können. Im Bayern des 18. Jahrhunderts waren diese Prämissen gewährleistet, wodurch Heilung und Wiedereingliederung in die Gesellschaft für Magdalena Poschinger möglich wurden.

4.7 Fazit: Die Rekonstruktion subjektiver Lebenswelten enthüllt vielfältige Facetten psychischer Erkrankungen

Erklärtes Ziel des vorliegenden Kapitels war es, durch die Konzentration auf einige Individuen in ihrer historischen Alltagswelt die subjektbezogenen Formen der Lebensbewältigung bei psychischen Erkrankungen sichtbar zu machen.¹⁶⁰² Es war nicht die Absicht, ein vollständiges historisches Panorama aller Ausprägungen psychischer Erkrankungen und Anfallsleiden für die Zeit zwischen 1600 und 1800 zu rekonstruieren. Stattdessen wurden wenige Einzelschicksale herausgegriffen und in Form einer „Dichten Beschreibung“¹⁶⁰³ (Clifford Geertz) tiefergehend analysiert. Der gewählte methodische Ansatz, bei dem Mirakelberichte und Votivtafeln als Ausgangspunkte für die Erstellung historischer Lebensbilder anhand von archivalischen Quellen verwendet wurden, erwies sich als äußerst fruchtbar. Exemplarisch wurden die Lebens- und Krankengeschichten der Zinngießerin Ursula Mittenzwei, des Bauernpaares Veit und Catharina Resch, der Bäckerin Sophia Ebenher, der Seilerstochter Catharina Öller, des Tagwerkers Dionysius Reindl und der Bäuerin Magdalena Poschinger in chronologischer Reihenfolge rekonstruiert. Die Forschungsfrage, ob ausgehend von Votationsakten auf archivalischer Basis Informationen über psychisch Kranke in einer Zeit vor Beginn der institutionalisierten Psychiatrie gewonnen werden können, ist eindeutig zu bejahen. Die archivalischen Quellen enthüllten eine Vielzahl von Informationen über die erkrankten Personen und ihr soziales Umfeld. Verwandtschaftsverhältnisse, Freundschaften, Lebensräume, wirtschaftliche Verhältnisse und gesellschaftliche Stellung wurden erkennbar. Die Lebensbilder einzelner Personen konnten umfassend rekonstruiert werden und individuelle Erfahrungen und Reaktionsweisen in Erleben und Umgang mit der psychischen Erkrankung wurden sichtbar.

Mehrfach war es möglich die Biographie der psychisch kranken Person weitgehend zu rekonstruieren und sie quasi „von der Wiege bis zur Bahre“ zu begleiten. Im Fall

¹⁶⁰² Vgl. hierzu die Erläuterungen in Kapitel 1.3.3 „Mikroanalytische Lebensbilder“.

¹⁶⁰³ Für detaillierte Erläuterungen zur „Dichten Beschreibung“ siehe Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1987, S.7-43 sowie Kapitel 1.3.3 „Mikroanalytische Lebensbilder“.

der Zinngießerin Ursula Mittenzwei verlor sich jedoch die Spur in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges, wohingegen der Tagelöhner Dionysius Reindl 24 Jahre nach dem ersten Mirakelbericht andernorts erneut seine Heilung von der Besessenheit ansagte. Das neu gewonnene Hintergrundwissen ermöglichte in allen Fällen eine angemessenere Interpretation der Krankheitsepisoden vor dem jeweiligen historischen Kontext. Die Einzelfälle zeigen das große zeitliche, räumliche, wirtschaftliche und soziale Spektrum, in dem psychische Erkrankungen in Altbayern während des 17. und 18. Jahrhunderts auftreten konnten. Irrsinn, Fallsucht und „Besessenheit“ waren, vom armen Tagelöhner bis zur reichen Adligen, quer durch alle Schichten und Regionen vorhanden. Psychische Erkrankungen bedeuteten dabei immer einen existenziellen Bruch im Leben der Individuen und die Krankheitsepisode wurde zu einem integralen Bestandteil ihrer Biographie.

Die einzelnen Geschichten ergaben ein farbenreiches, vielschichtiges Bild der historischen Lebenswelten sowie tiefe Einblicke in den gesellschaftlichen Umgang mit psychischen Erkrankungen in Altbayern. Bei den erzielten Einsichten handelt es sich jedoch keineswegs um absolute, sondern stets nur um räumlich und zeitlich begrenzte Wahrheiten. Anne Honer bemerkt richtig: „Was wir beschreibend erschließen können, das ist nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern das sind nur Ausschnitte, das sind Wirklichkeits-Bereiche, die sich um Themenfoki herumkristallisieren und an den Rändern diffus verschwimmen.“¹⁶⁰⁴ Die erstellten Lebensbilder zeigen exemplarisch Ausschnitte von subjektiven Welten psychisch kranker Personen, ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Einige Einzelschicksale wurden aufgrund von zeitlichen, regionalen und inhaltlichen Spezifika sowie einer günstigen Quellenlage aus einer Fülle von ebenso interessanten Beispielen herausgegriffen. Die Lebens- und Krankheitsgeschichten des Münchener Floßmanns Hans Galkofer, der sich das Leben nehmen wollte, des „ungestümen“ Wolfgang Kaiser aus Eggstätt oder der „kleinmütigen“ Maria Clara Reidenauer aus Niederviehbach hätten vermutlich andere Facetten des Themas zu Tage gefördert. Die nachgezeichneten Einzelfälle sind dabei jedoch keineswegs Elemente einer

¹⁶⁰⁴ Anne Honer: Einige Probleme lebensweltlicher Ethnographie. Zur Methodologie und Methodik einer interpretativen Sozialforschung, in: Zeitschrift für Soziologie 4 (1989), S.299f..

Residualkategorie, sondern stellen exemplarische Porträts des Irrsinns in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert dar. Die Verschiedenheit menschlicher Erfahrungen ist charakteristisch für die Untersuchungszeit – „Repräsentativ war das bunte Mosaik, die Fülle und Vielfalt der Möglichkeiten, die Uneinheitlichkeit.“¹⁶⁰⁵ Zudem muss, mit Hans Medick, berücksichtigt werden, „dass diese angeblichen Ausnahmefälle doch zugleich diejenigen waren, die den in einer Region oder in einem Ort lebenden Menschen Normalität bedeuteten.“¹⁶⁰⁶

Die Biographien von Ursula Mittenzwei, Veit und Catharina Resch, Sophia Ebenher, Catharina Öller, Dionysius Reindl und Magdalena Poschinger können nicht als „Prototypen“ oder Zuordnungsraster für Lebensgeschichten von Personen mit psychischen Erkrankungen verwendet werden. Dennoch weisen die konkreten Einzelfälle in Summe über sich hinaus und ermöglichen erste Einblicke in den gesellschaftlichen Umgang mit psychischer Krankheit vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie. In allen untersuchten Einzelfällen reagierte das soziale Umfeld mit Mitgefühl sowie einem hohen Maß an Toleranz und Verantwortungsbereitschaft auf die psychische Erkrankung der Person. Die Aussage von Edward Shorter, dass psychisch Kranke „auf äußerst brutale und gefühllose Weise“¹⁶⁰⁷ behandelt worden wären, konnte der qualitativen Überprüfung für Altbayern nicht standhalten. Auch der „unmenschliche Umgang mit Geisteskranken (...), der alles Mitgefühl und Barmherzigkeit vermissen lässt“¹⁶⁰⁸, den Imtraut Sahmland für die Zeit vor dem 19. Jahrhundert beschreibt, ließ sich nicht belegen. Stattdessen wurde ein genuines Interesse des Umfelds am Wohlbefinden der erkrankten Personen erkennbar, das sich in der eklektischen Anwendung einer Vielzahl von Therapien aus dem gesamten kulturellen Spektrum äußerte. Die Darstellung von Thomas Engl, dass psychisch kranke Personen „von der Welt geächtet“¹⁶⁰⁹ worden seien und dass weder Ärzte noch Bader sie behandeln wollten,

¹⁶⁰⁵ Arthur E. Imhof: Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren – und weshalb wir uns heute so schwer damit tun. München 1984, S.18.

¹⁶⁰⁶ Hans Medick: Mikro-Historie, in: Schulze, Winfried (Hg.): Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion. Göttingen 1994, S.47.

¹⁶⁰⁷ Edward Shorter: Geschichte der Psychiatrie. Berlin 1999, S.14 und ähnlich auch auf S.17.

¹⁶⁰⁸ Imtraut Sahmland: Das medizinische Verständnis von Geisteskrankheiten und ihre Behandlung zur Zeit der Aufklärung, in: Giessener Universitätsblätter 34/ 35 (2001/ 2002), S.95.

¹⁶⁰⁹ Thomas Engl: Medizingeschichte der Votivtafeln. Diss. Med. Technische Universität München 1983, S.93.

ist für den altbayerischen Raum im 17. und 18. Jahrhundert ebenfalls nicht zutreffend. Vielmehr war die Bereitschaft, psychisch kranke Personen zu behandeln, vorhanden, die Wirksamkeit der Therapieformen des akademischen Medikalsystems im Hinblick auf psychische Erkrankungen jedoch stark begrenzt.¹⁶¹⁰ Die Familie von Catharina Öller hatte beispielsweise „vill weltliche und gaistliche Mittel angefangen aber nichts geholten“¹⁶¹¹, bevor der Stiefvater schließlich mit der jungen Frau zu einer religiösen Behandlung nach Pürten reiste. Nachdem die lokalen medikalen und religiösen Therapieangebote ausgeschöpft waren, begaben sich die erkrankten Personen häufig, allein oder in Begleitung von Familienmitgliedern, auf Reisen durch die bayerische Sakrallandschaft. Die Bäckerin Sophia Ebenher wurde von ihrer Verwandtschaft „an Unterschidliche Marianische gnadenort“ verlobt und „man brauchte auch sonsten ander geistliche mitl“¹⁶¹². Selbst mittellosen Personen, wie dem Knecht Dionysius Reindl, stand ein breites Repertoire an Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung – seine Reiseroute auf der Suche nach Heilung führte ihn sogar bis in das 550 Kilometer entfernte Köln.

Quellenimmanent kam es nach einem Verlöbnis an einen Gnadenort oder einer religiösen Therapie bei allen Einzelfällen zumindest vorübergehend zu einer subjektiv empfundenen „Heilung“ von der psychischen Erkrankung. Die dieser Besserung des Gesundheitszustandes zugrunde liegenden Wirkmechanismen sind nicht rekonstruierbar. Anders verhält es sich mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Bei der Auswahl (und Durchführung) der „adäquaten“ religiösen Therapie oder des „richtigen“ Verlöbnisortes spielten die lokalen Geistlichen oft eine entscheidende Rolle. Nachdem bei Sophia Ebenher mehrere andere Therapien versagt hatten, ließ sich der Zisterzienserpater Bernhard Demischer „das Vernunftlose Weib iedweden ermelten Sambstag nach Vollendten Gottsdienst in die Kkirchen Vor das Gnadenbildt fihren“¹⁶¹³ und schritt selbst zur Tat. Religiöse Therapien hatten nicht nur das Potenzial, psychische Erkrankungen zu beenden, sondern halfen darüber hinaus auch soziale Stigmatisierungen

¹⁶¹⁰ Vgl. hierzu auch Kapitel 5.1.1 „Akademisches Medikalsystem – das Versagen der Ärzte“.

¹⁶¹¹ Vgl. die Abschrift des Votivtafeltextes in Anhang B.

¹⁶¹² Vgl. PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.45 sowie die Abschrift des Mirakelbucheintrages in Anhang B.

¹⁶¹³ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.46.

aufzuheben. Die Bäuerin Catharina Resch hatte die gesellschaftliche Toleranzschwelle überschritten, wodurch es zu einem Bruch in der Beziehung von Einzelleben und dörflicher Gesellschaft kam, der schließlich im Prozess endete. Die Erhöhung durch den göttlichen Gnadenerweis ermöglichte die Wiederherstellung ihrer durch die Geigenstrafe beschädigten Identität und eine soziale Rehabilitierung innerhalb der ländlichen Gemeinschaft.

Die Mehrheit der Personen blieb jedoch auch während der Krankheit in die Gesellschaft integriert. Die Ratstochter Ursula Mittenzwei pflegte beispielsweise während ihrer zwanzigjährigen Erkrankung enge Kontakte zur bürgerlichen Oberschicht von Freising. In Verbindung mit der Zinngießerkonzession ihres Vaters als Mitgift wurden sogar Eheschließung und Familiengründung für sie möglich. In diesem Fall erleichterte der hohe gesellschaftliche und sozioökonomische Status der Familie sicherlich die Kontinuität der sozialen Beziehungen. Zu einer „Isolierung des Individuums von der Gemeinschaft“¹⁶¹⁴, wie sie Thomas Richter nach dem Ausbruch einer psychischen Erkrankung für das 17. und 18. Jahrhundert annimmt, kam es für das Gros der in dieser Arbeit betrachteten Einzelfälle nicht. Eine Ausnahme hiervon bildet lediglich die Lebensgeschichte des „besessenen“ Tagelöhners Dionysius Reindl, den im Jahr 1751 „niemandt mehr, aus Forcht des Anzindens, in den Dienst einstellen wollte“¹⁶¹⁵. Bis zu dem Zeitpunkt als die öffentliche Sicherheit durch die schwerwiegende Furcht vor Brandstiftung zur Disposition stand, konnte jedoch auch er seine Arbeitsfähigkeit nutzen und war trotz Erkrankung in der Lage, seinen Lebensunterhalt selbständig zu bestreiten.

In Zusammenhang mit den untersuchten Einzelfällen zeigte sich, dass psychische Erkrankungen im 17. und 18. Jahrhundert vielfach zunächst primär als häusliche oder familiäre Probleme begriffen wurden.¹⁶¹⁶ Das Leben des Einzelnen war in ein Geflecht verwandtschaftlicher und sozialer Beziehungen eingebunden, die im

¹⁶¹⁴ Thomas Richter: *Leben mit einem psychisch Kranken: Formen des Umgangs und der Bewältigung*. Göttingen 1997, S.16.

¹⁶¹⁵ Rudolf Goerge: *Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising*. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

¹⁶¹⁶ Zu einem ähnlich gelagerten Ergebnis war Gabriela Signori bereits für das 15. und beginnende 16. Jahrhundert gelangt. (Vgl. Gabriela Signori: *Aggression und Selbstzerstörung. „Geistesstörungen“ und Selbstmordversuche im Spannungsfeld spätmittelalterlicher Geschlechterstereotypen (15. und beginnendes 16. Jahrhundert)*, in: dies. (Hg.): *Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften*. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.122).

Krankheitsfall entscheidend zur Existenzsicherung beitragen. Entsprechend groß war der Einfluss der Qualität der persönlichen Beziehungen und des verfügbaren „sozialen Kapitals“ (Bourdieu) auf den Krankheitsverlauf. Je nach sozialem Netzwerk konnten ähnliche Krankheitsgeschichten ganz unterschiedliche Wendungen nehmen. Die Krankheitssymptome der Bäuerin Magdalena Poschinger und des Knechts Dionysius Reindl genügten beispielsweise, in beiden Fällen, initial nicht den Kriterien des Rituale Romanums für „Besessenheit“. Die Bäuerin hatte jedoch in ihrem Bruder und dem Pfarrer von Hutthurm, Franz Xaver Schmid, starke Fürsprecher gefunden. Durch deren Engagement wurde, nach mehreren erfolglosen Therapieversuchen, schließlich ein Exorzismus durch den Passauer Fürstbischof bewilligt. Der „besessene“ Knecht, der kaum über soziales Kapital in Form von Verwandtschaftsbeziehungen verfügte, wurde hingegen von dem Kölner Priester lediglich getröstet – „Er solle nur nichts mehr anfangen.“¹⁶¹⁷ Erst viele Jahre später nahm ein Geistlicher in Ettal einen Exorzismus an Dionysius Reindl vor, der zumindest temporär zu einer Besserung seines Zustandes führte.

Bei keinem der Einzelfälle erfolgte eine von der Obrigkeit erwirkte Einweisung in ein Spital, Armenhaus oder Gefängnis – die Foucaultsche These von der „großen Gefangenschaft“¹⁶¹⁸ lässt sich für sie nicht bestätigen. Dies kann bereits als erster qualitativer Hinweis darauf gewertet werden, dass die Theorie einer obrigkeitlichen Sozialdisziplinierung für Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert kritisch hinterfragt werden muss. Die historischen Biographien zeichnen ein weit weniger ungünstiges Bild hinsichtlich des Umgangs mit psychisch Kranken als die durch die Kritik der Aufklärer beeinflussten Quellen, auf denen beispielsweise die klassischen makrohistorischen Theorien von Klaus Dörner und Michel Foucault zu weiten Teilen beruhen.¹⁶¹⁹

„Jenseits des ‚cultural turn‘ ist klar, dass es Wirklichkeit nicht ‚pur‘ gibt. Zugleich aber gibt es Ausdrucksformen, die sich nicht im Mitteilen von Sachverhalten

¹⁶¹⁷ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

¹⁶¹⁸ Vgl. Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main 1978, speziell Kapitel 2 des ersten Teils „Die große Gefangenschaft“ (S.68-98).

¹⁶¹⁹ Vgl. Klaus Dörner: Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie. Frankfurt a.M. 1975 und Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main 1978.

erschöpfen“¹⁶²⁰, so Alf Lüdtkke. Bei der Rekonstruktion der historischen Biographien auf Basis archivalischer Quellen wurde so genau und quellenkritisch wie möglich gearbeitet. Dabei wurde stets versucht, das, laut Carlo Ginzburg, „jeder Forschung innewohnende konstruktive Element“¹⁶²¹ kenntlich zu machen und den Unterschied zwischen „Fund und Erfindung“¹⁶²² (Ernst Klusen) zu verdeutlichen. Aus den „Funden“ im Archiv resultierten die Lebensbilder als durch Interpretationen entstandene „Erfindungen“. Die rekonstruierten Biographien zeichnen ein mögliches Bild der historischen Realität, wobei sie dem Wahrscheinlichkeitscharakter jeglicher geschichtlichen Forschung unterliegen. Jürgen Franzke bemerkt richtig: „Nie ist die Geschichte eines Lebens dieses eigentliche Leben selbst.“¹⁶²³ Von dem „sozialen Konstruktcharakter aller Erkenntnis“¹⁶²⁴ (Brückner) kann sich auch diese Arbeit nicht frei machen. Die Rekonstruktion historischer Biographien auf archivalischer Basis erwies sich, trotz dieser Beschränkungen, als ergiebiger Ansatz, um Informationen über die Lebenswelt psychisch kranker Personen in einer Zeit vor Beginn der institutionalisierten Psychiatrie zu erlangen. Die Lebensbilder gewähren Einblicke in eine potenzielle historische Realität, in der individuelle Erfahrungen und Reaktionsweisen in Erleben und Umgang mit psychischen Erkrankungen sichtbar werden.

Aus den „dichten“ historischen Biographien können bereits erste qualitative Ergebnisse abgeleitet werden, die im weiteren Verlauf einer quantitativen Bestätigung bedürfen. Psychische Erkrankungen wurden in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert primär als häusliche, familiäre Probleme gesehen. In einer Zeit, in der psychische Erkrankungen mangels staatlicher Sozialversorgung eine massive

¹⁶²⁰ Alf Lüdtkke: Alltagsgeschichte – ein Bericht von unterwegs, in: Historische Anthropologie 11 (2003), S.295.

¹⁶²¹ Vgl. Carlo Ginzburg: Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß, in: Historische Anthropologie 1 (1993), S.190.

¹⁶²² Das Begriffspaar „Fund und Erfindung“ wurde von Ernst Klusen im Zusammenhang der Volksliedforschung in die Fachliteratur eingeführt und zielt auf die Unterscheidung zwischen Fakten und durch intellektuelles Interpretament geformten Konstrukten ab.

(Vgl. hierzu: Ernst Klusen: Volkslied: Fund und Erfindung. Köln 1969, speziell S.19 sowie Wolfgang Brückner: Fund und Erfindung. Erkenntniskritische Zugänge und sozialwissenschaftliche Theorienbildung der Volkskunde im Lichte des Konstruktivismus, in: Pöttler, Burkhard/ Eberhart, Helmut/ Katschnig-Fasch, Elisabeth (Hg.): Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser. Graz 1994, S.55-66).

¹⁶²³ Jürgen Franzke: Lebensgeschichte als Fiktion, in: Heidrich, Hermann (Hg.): Biographieforschung. (= Schriften und Kataloge des Fränkischen Freilandmuseums 14) Bad Windsheim 1991, S.175.

¹⁶²⁴ Wolfgang Brückner: Fund und Erfindung. Erkenntniskritische Zugänge und sozialwissenschaftliche Theorienbildung der Volkskunde im Lichte des Konstruktivismus, in: Pöttler, Burkhard/ Eberhart, Helmut/ Katschnig-Fasch, Elisabeth (Hg.): Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser. Graz 1994, S.56.

Gefährdung der Existenz bedeuteten, war das soziale Netzwerk von großer Bedeutung für die weitere Lebens- und Krankengeschichte der „Patienten“. Familienmitglieder, Freunde und die geistliche Obrigkeit versorgten die „Irrsinnigen“ und unterstützten sie bei der Wahl der adäquaten Therapie und deren Durchführung. Die altbayerische Bevölkerung stand psychischen Erkrankungen keineswegs hilflos gegenüber, sondern griff aktiv auf ein weites Feld an Therapiemöglichkeiten aus dem medikalen, profanen und religiösen Bereich zu. Die Quellen belegen, dass den erkrankten Personen häufig mit Mitgefühl, Toleranz sowie einem hohen Maß an Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme begegnet wurde. Ein Weiterleben in der sozialen Gemeinschaft war möglich, solange die öffentliche Sicherheit und die gesellschaftlichen Grundprinzipien nicht gefährdet erschienen. Hinweise auf eine „große Gefangenschaft“ (Foucault) oder gesellschaftliche Isolierung (Richter) wurden nicht gefunden.

Diese auf qualitativer Grundlage erlangten Einsichten über den Umgang mit psychisch kranken Personen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert sind im Folgenden auf einer breiteren empirischen Basis kritisch zu hinterfragen. Bereits anhand der sechs rekonstruierten Lebensbilder wird jedoch erkennbar, dass keine unilineare Sichtweise auf das Gesamtphänomen „Umgang mit psychischen Erkrankungen“ möglich ist. Die Einstellungen und Reaktionen gegenüber psychisch kranken Personen waren ebenso komplex und vielschichtig wie das kulturelle System, dem sie entstammen.

5 Der therapeutische Umgang mit psychischen Erkrankungen mit Fokus auf dem religiösen System

„Nirgends und noch nie wäre es des Menschen Art gewesen, sich auf die Dauer willenlos von widrigen Umständen beherrschen zu lassen oder gar untätig existenzbedrohende Situationen hinzunehmen.“¹⁶²⁵ Diese Aussage von Arthur E. Imhof ist auch für die Untersuchungszeit zutreffend. In den altbayerischen Mirakelbüchern des 17. und 18. Jahrhunderts finden sich zahlreiche Beschreibungen religiöser Therapien sowie diverse Hinweise auf vorhergehende, erfolglose Heilungsversuche. Die Mirakelberichte ermöglichen so tiefe Einblicke in die medikale Kultur der Vergangenheit.

Im vorigen Kapitel wurden Therapieversuche sowie der gesellschaftliche Umgang mit psychisch kranken Personen in der Zeit vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie auf individueller Ebene intensiv beleuchtet. Im Folgenden werden diese ersten Erkenntnisse anhand einer breiteren qualitativen Datenbasis validiert und erweitert. Um ein möglichst umfassendes Bild des historischen Therapiespektrums zu zeichnen, werden die Beschreibungen der altbayerischen Mirakelbücher durch weitere zeitgenössische Quellen sowie Erkenntnisse aus wissenschaftlichen Arbeiten ergänzt.

Im Zentrum des Forschungsinteresses stehen dabei die folgenden Fragen:

- Welche Behandlungsoptionen hatten psychisch kranke Personen zur Untersuchungszeit innerhalb der altbayerischen Heilkultur?
- Welches Therapiespektrum wurde innerhalb des religiösen Systems im altbayerischen Raum bei psychischen Erkrankungen angewandt?
- Welche Rolle kam Wallfahrten als zeitgenössischer praxis pietatis bei der therapeutischen Behandlung und „Heilung“ psychischer Erkrankungen zu?

¹⁶²⁵ Arthur E. Imhof: Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren – und weshalb wir uns heute so schwer damit tun. München 1984, S.19.

-
- Treffen die verbreiteten psychiatriehistorischen Thesen der „großen Gefangenschaft“ (Foucault) und gesellschaftlichen Ausgrenzung psychisch kranker Personen auf Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert zu?
 - Welche Resultate erzielten die religiösen Therapien psychischer Erkrankungen im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts; gab es Belege für erfolgreiche Behandlungen?

Das Kapitel beginnt mit einer Darstellung des Optionenraumes möglicher Therapien für psychische Erkrankungen zur Untersuchungszeit. Dabei werden zunächst das akademische Medikalsystem, Therapieformen der medikalen Laienkultur, die scharfrichterliche Medizin sowie Heilbehandlungen im Kontext einer „Magia naturalis“ überblicksartig betrachtet. Darauf erfolgt eine intensive Auseinandersetzung mit religiösen Praxen im Umgang mit psychischen Erkrankungen zur Untersuchungszeit in Altbayern. Verschiedene Behandlungsformen in Verbindung mit Gebeten, Benediktionen, Exorzismen, Reliquien, Sakramentalien und Devotionalien werden ausführlich dargestellt sowie mögliche Funktionen religiöser Therapien diskutiert. Im Anschluss wird die therapeutische Wirkung von Wallfahrten thematisiert, wobei auch auf Spezialwallfahrten und Sonderpatronate für psychische Erkrankungen eingegangen wird. Abschließend werden die „Therapieergebnisse“ unter Berücksichtigung des zur Untersuchungszeit vorherrschenden Verständnisses von „Heilung“ sowie ihre Objektivierung im religiösen System betrachtet.

5.1 „vill weltliche und gaistliche Mittel angefangen aber nichts geholfen“ – Die zeitgenössische Heilkultur

Das Medikalsystem in Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts unterschied sich grundlegend von unserem heutigen medizinischen Verständnis. Während der Untersuchungszeit dominierte eine anders strukturierte und diversifizierte Heilkultur, die aus mehreren parallelen Schichten bestand. Neben dem primär im städtischen Umfeld verbreiteten akademischen Medikalsystem existierte eine reiche medikale Laienkultur. Die altbayerische Bevölkerung unterhielt Heilbeziehungen zu einer Vielzahl unterschiedlicher Personengruppen. Neben Ärzten, Badern und Apothekern wurden beispielsweise auch Scharfrichter, Laienheiler, Geistliche sowie diverse lokale Vertrauenspersonen in den Heilungsprozess einbezogen. Jede dieser Schichten verfügte über unterschiedliche Behandlungspraktiken. Dementsprechend vielfältig gestaltete sich das Spektrum potenzieller Therapieansätze im Hinblick auf psychische Erkrankungen. Die Heilsysteme waren historisch keineswegs voneinander isoliert, sondern es gab einen kontinuierlichen Austausch zwischen den verschiedenen Instanzen und Wissensvorräten.¹⁶²⁶

5.1.1 Akademisches Medikalsystem – Das Versagen der Ärzte

Im 17. und 18. Jahrhundert gab es in Altbayern noch kein generelles ärztliches Monopol. In den Städten hatte sich seit dem Spätmittelalter zwar ein akademisches Medikalsystem entwickelt, außerhalb der urbanen Räume war die fachmedizinische Versorgung jedoch deutlich erschwert.¹⁶²⁷ Die kleine Elite akademisch geschulter Ärzte nahm teilweise lediglich die Diagnose vor. Die weitere medizinische Behandlung wurde dann nach ihren Anweisungen von handwerklich ausgebildeten Heilkundigen durchgeführt.¹⁶²⁸ In Altbayern waren im Jahr 1771 insgesamt 583 Bader tätig, die ihre Kunden neben der Körperpflege auch zur Ader ließen,

¹⁶²⁶ Vgl. Jutta Dornheim/ Wolfgang Alber: Ärztliche Fallberichte des 18. Jahrhunderts als volkskundliche Quelle, in Zeitschrift für Volkskunde 78 (1982), S.33.

¹⁶²⁷ Vgl. Rudolf Schenda: Der "gemeine Mann" und sein medikales Verhalten im 16. und 17. Jahrhundert, in: Telle, Joachim (Hg.): Pharmazie und der gemeine Mann. Hausarznei und Apotheke in der frühen Neuzeit. Weinheim 1988², S.9.

¹⁶²⁸ Vgl. Andreas Schmauder: Medizinische Versorgung in der Reichsstadt Ravensburg: Ärzte, Bader und Apotheker, in: ders. (Hg.): Macht der Barmherzigkeit – Lebenswelt Spital (= Historische Stadt Ravensburg 1) Konstanz 2000, S.97.

schröpften oder Wunden mit Pflastern und Salben versorgten.¹⁶²⁹ Michael Stolberg betont, dass die Berufsgruppe der Handwerkschirurgen, Bader und Barbieri „für die medizinische Versorgung der großen Bevölkerungsmehrheit viel wichtiger [war; U.R.] als die studierten Ärzte.“¹⁶³⁰

Im Verlauf der Untersuchungszeit kam es zu einer sukzessiven Akademisierung des altbayerischen Gesundheitswesens. Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurden differenzierte medizinische Theorien entwickelt.¹⁶³¹ Parallel nahmen im 18. Jahrhundert dann auch psychiatrische Krankheitskonzepte zunehmend Raum ein.¹⁶³² Zur Untersuchungszeit bestand jedoch eine breite Kluft zwischen der differenzierten medizinischen Theorieentwicklung und ihrer direkten sozialen Relevanz im Behandlungsalltag. In der medizinischen Praxis behielten die auf den humoralpathologischen Konzepten basierenden Therapien bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nahezu unverändert Gültigkeit.¹⁶³³ Ein Wandel der Behandlungsmethoden erfolgte, in Übereinstimmung mit Wolfgang Brückners „Erneuerung durch selektive Tradition“¹⁶³⁴, primär durch Akzentuierungen und Vernachlässigungen anstelle von radikalen Brüchen. Übergeordnetes Ziel war es, durch Ausscheidungen jeglicher Art das Gleichgewicht der vier Körpersäfte wieder herzustellen. Auch psychische Erkrankungen wurden nach Auffassung der Humoralpathologie durch ein Ungleichgewicht von Blut, Schleim, gelber und schwarzer Galle verursacht. Die Therapieformen unterschieden sich entsprechend häufig nur unwesentlich von den Behandlungen somatischer Erkrankungen.

¹⁶²⁹ Vgl. Sabine Sander: Bader und Barbieri, in: Reith, Reinhold (Hg.): Lexikon des alten Handwerks. Vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert. München 1990, S.17f. sowie S.22.

¹⁶³⁰ Michael Stolberg: Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit. Köln 2003, S.87.

¹⁶³¹ Vgl. hierzu auch die Ausführungen in Kapitel 3.3.1 „Medizinischer Kosmos – akademische Krankheitstheorien“.

¹⁶³² Vgl. beispielsweise Erwin H. Ackerknecht: Kurze Geschichte der Psychiatrie. Stuttgart 1985³, S.38 sowie Stanley W. Jackson: Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times. New Haven/ London 1986, S.393.

¹⁶³³ Vgl. hierzu exemplarisch Stanley W. Jackson: Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times. New Haven/ London 1986, S.130-132 und S.390, Heinrich Schipperges: Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte (= Schriften der Mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 5) Berlin 1999, S.121; Roy Porter: Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005, S.41; Andreas Schmauder: Medizinische Versorgung in der Reichsstadt Ravensburg: Ärzte, Bader und Apotheker, in: ders. (Hg.): Macht der Barmherzigkeit – Lebenswelt Spital (= Historische Stadt Ravensburg 1) Konstanz 2000, S.95 sowie Carlos Watzka: Arme, Kranke, Verrückte. Hospitäler und Krankenhäuser in der Steiermark vom 16. bis zum 18. Jahrhundert und ihre Bedeutung für den Umgang mit psychisch Kranken. (= Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchivs 36). Graz 2007, S.6 sowie ders.: Interpretationen des Irrsinns. Zur Pluralität der Wahrnehmungs- und Handlungsmuster betreffend psychisches Kranksein im frühneuzeitlichen Europa, in: Archiv für Kulturgeschichte 85 (2003), S.209f..

¹⁶³⁴ Wolfgang Brückner: Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 21 (1998), S.8.

Im 17. und 18. Jahrhundert wurde bei psychischen Erkrankungen ein breites Spektrum an Therapien angewandt.¹⁶³⁵ Feste Bestandteile des Behandlungskanons waren Aderlass, Blutegel, Schröpfung, blasenziehende Mittel, künstliche Eiterung durch Fontanellen oder Haarseilen, Brech- und Niesmittel, Klistiere sowie diverse weitere Abführmittel. Insbesondere der Aderlass war zur Untersuchungszeit die beliebteste Standardbehandlungsmethode. Er wurde auch präventiv eingesetzt. Christopher Lehmann rät beispielsweise im „Florilegium Politicum“ seinen Lesern: „im Jahr zweymal Aderlassen/ erhält die Gesundheit“¹⁶³⁶. In den altbayerischen Mirakelberichten finden sich immer wieder Hinweise auf durch Aderlass verursachte Verletzungen, beispielsweise in den Mirakelbüchern von Diepoldskirchen oder Langwinkel.¹⁶³⁷ Das Mirakelbuch von Föching enthält sogar sieben Verlöbnisse wegen missglücktem Aderlass.¹⁶³⁸ In Verbindung mit psychischen Erkrankungen waren Aderlässe insbesondere bei Raserei und Tobsucht beliebt, da sie den „Blutüberschuss“ reduzierten und die Erkrankten im Nachgang ruhiger wurden.¹⁶³⁹

Neben den bereits erwähnten Behandlungsmethoden waren auch heiße und kalte Bäder, Umschläge und Wickel sowie verschiedene Diäten häufig angewandte Therapiemethoden. Das Altöttinger Mirakelbuch aus dem Jahr 1623 konstatiert etwa „Rabidos ieiunia curant“, zu deutsch: „Wahnsinnige heilt das Fasten“¹⁶⁴⁰. Roy Porter beschreibt exemplarisch die „verwässernde“ und „kühlende“ Diät¹⁶⁴¹ eines

¹⁶³⁵ Vgl. für einen Überblick über das Spektrum an Therapieverfahren zur Untersuchungszeit exemplarisch: Erich Haisch: Irrenpflege in alter Zeit, in: CIBA-Zeitschrift 95 (1959), S.3157; Gabriele Präsch-Bichler: Alltag im Barock. Graz/ Wien/ Köln 1995, S.12 und S.115; Wilhelm Theopold: Der Herzog und die Heilkunst. Die Medizin an der Hohen Carlsschule zu Stuttgart. Köln/ Berlin 1967, S.118-133; Christina Vanja: „Und könnte sich groß Leid antun“. Zum Umgang mit selbstmordgefährdeten psychisch kranken Männern und Frauen am Beispiel der frühneuzeitlichen „Hohen Hospitäler“ Hessens, in: Signori, Gabriela (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.223; Carlos Watzka: Interpretationen des Irrsinns. Zur Pluralität der Wahrnehmungs- und Handlungsmuster betreffend psychisches Kranksein im frühneuzeitlichen Europa, in: Archiv für Kulturgeschichte 85 (2003), S.208f. sowie ders.: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.51.

¹⁶³⁶ Christopher Lehmann: Florilegium Politicum. Politischer Blumengarten. Darinn ausserlesene Politische Sentenz/ Lehren/ Regulin und Spruechwörter auß Theologis, Iurisconsultis, Politicis, Historicis, Philosophis, Poëten, und eygener Erfahrung unter 286 Tituln zu sonderen Nutzen und Lust Hohen und Niedern im reden/ rathen und schreiben/ das Gut zu brauchen und das boes zumeiden/ in locos communes zusammen getragen. (...) Franckfurt 1638, S.296.

¹⁶³⁷ Vgl. [Bartholomäus] Spirkner: Kulturgeschichtliches aus dem Mirakelbuche der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen (1420-1691), in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 42 (1906), S.189 sowie ders.: Miracul Puech zü unser lieben Fraue Gottßhauß auf Lannckwinckhl 1644-1772, in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 42 (1906), S.206.

¹⁶³⁸ Vgl. Hildegard Ohse: Die Wallfahrt Föching im Spiegel der Mirakelbücher. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1969, S.157.

¹⁶³⁹ Vgl. Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.64.

¹⁶⁴⁰ Robert Bauer: P. Johannes Saller S.J. – Das ausgegrabene Oeting. Die Mirakelberichte 1623, in: Ostbairische Grenzmarken 15 (1993), S. 66 und 91.

¹⁶⁴¹ Roy Porter: Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005, S.45.

„Rasenden“ mit grünem Salat, Gerstenwasser und Milch sowie vollständigem Verzicht auf Alkohol und rotes Fleisch.

In den historischen Apotheken war eine große Bandbreite an „Materia Medica“ für die unterschiedlichen therapeutischen Anwendungen erhältlich. Bei der Behandlung psychischer Erkrankungen wurden beispielsweise Aloe, Arnica, Belladonna, Biebergeil, Bisam, Blausäure, Chinarinde, Chloroform, Digitalis, „Drachenblut“ (ein harzähnliches Baumsekret), Eisen, „Elendsklaue“ (je nach Quelle Teile des Elchhufes bzw. eine Farnart), Essig, Gallium, Glaubersalz, diverse Giftpilze, Jodkali, Kampfer, Kupfer, Misteln, Mohnsaft, Moschus, Ochsen-galle, Opium, Päonien, Phosphor, Pomeranzenblätter, Quecksilber, Raute, Salpeter, Salztränke, „Spießglas“, „Teufelsdreck“, Terpentin, Tabak oder Zinkblumen eingesetzt.¹⁶⁴² Die Vielfalt der angewandten Heilmittel verdeutlicht auch die in Zürich im Jahr 1798 erschienene Autobiographie von Carl Wilhelm Ludwig Freiherr von Drais von Sauerbronn. Das Werk enthält neben der Beschreibung seiner epileptischen Erkrankung auch eine zwanzigseitige Liste mit insgesamt 335 zeitgenössischen Arzneien gegen Epilepsie.¹⁶⁴³

Die zeitgenössischen Therapien waren für die erkrankte Person häufig keineswegs angenehm. Christopher Lehmann konstatierte diesbezüglich im Jahr 1638: „Niemand wird ohn Schmerzen von einer Krankheit gesund. Kranckheiten kann man ohne Schmerzen nicht curieren.“¹⁶⁴⁴ Im Extremfall verschlimmerten die drastischen Kuren der sog. „*medicina crudelis*“ jedoch sogar den Zustand der psychisch kranken Patienten. Der englische Arzt Thomas Willis arbeitete etwa im 17. Jahrhundert mit überraschenden Bädern als Schocktherapie. Zu diesem Zweck ließ er eigens über einem See ein Haus mit Bodenfalle errichten, die sich automatisch öffnete, sobald

¹⁶⁴² Vgl. Erich Haisch: Irrenpflege in alter Zeit, in: CIBA-Zeitschrift 95 (1959), S.3159; Elfriede Grabner: Volksmedizin und Heilkunde im Barock, in: Schwarzkogler, Ileana (Hg.): Lust und Leid. Barocke Kunst – barocker Alltag. Graz 1992, S. 319; Jakob Christian Gottlieb Schäffer: Versuch einer medizinischen Ortsbeschreibung der Stadt Regensburg. Nebst einer kurzen Übersicht der Krankheiten, welche in den Jahren 1784, 1785, und 1786 daselbst geherrscht haben. Regensburg 1787, S.180 sowie Hansjörg Schneble: Heillos, heilig, heilbar. Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis heute. Berlin 2003, S.95f..

¹⁶⁴³ Diaetophilus [= Carl Wilhelm Ludwig Freiherr von Drais von Sauerbronn]: Physische und psychologische Geschichte seiner siebenjährigen Epilepsie. Nebst angehaengten Beiträgen zur körperlichen und Seelendiatik für Nervenschwache. Erste Haelfte. Reine Geschichte in chronologischer Ordnung. Zürich 1798, S.299-319.

¹⁶⁴⁴ Christopher Lehmann: Florilegium Politicum. Politischer Blumengarten. Darinn ausserlesene Politische Sentenz/ Lehren/ Regulin und Spruechwörter auß Theologis, Iurisconsultis, Politicis, Historicis, Philosophis, Poëten, und eygener Erfahrung unter 286 Tituln zu sonderen Nutzen und Lust Hohen und Niedern im reden/ rathen und schreiben/ das Gut zu brauchen und das boes zumeiden/ in locos communes zusammen getragen. (...) Franckfurt 1638, S.47.

die erkrankte Person eintrat.¹⁶⁴⁵ Der Italiener Ianzoni empfahl im Jahr 1738 Kastration als probates Mittel gegen die Tobsucht.¹⁶⁴⁶ Der englische Arzt William Perfect veröffentlichte eine frühe Fallsammlung von in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erfolgreich behandelten psychiatrischen Einzelfällen. Darin beschreibt er unter anderem die Behandlung einer vierzigjährigen Melancholiepatientin im Jahr 1773.¹⁶⁴⁷ Die Frau war von anderen Ärzten bereits erfolglos mit Brechmitteln, Tinctura melampodii, Nieswurz und Zugpflastern behandelt worden. Perfect verordnete ihr einen täglichen Aderlass von „sechs Unzen Blut vom Arm und gab Abends und Morgens einen Bolus von Salpeter mit gleichen Theilen Castoreum und Campher und zu zeiten eine kleine Gabe Ricinusöhl, um den Leib gehörig offen zu erhalten“¹⁶⁴⁸. Ergänzend setzte er als Brechmittel „Spiesglang-Zubereitungen und Sauerhonig von Meerzwieben“ ein und verordnete „freye Luft und Bewegung“¹⁶⁴⁹. Nach neun Wochen kam es schließlich zum Abklingen der Melancholie – vielleicht auch weil die Patientin die therapeutische Tortur nicht länger ertragen konnte.

Teilweise erscheinen die Therapien, die zur Untersuchungszeit zur Behandlung der Melancholie eingesetzt wurden, jedoch auch bemerkenswert modern. Beispielsweise zählten neben pharmazeutischen Präparaten auch ein abwechslungsreicher Speiseplan, körperliche Betätigung im Freien, Reisen, Zerstreuung durch Lektüre sowie Farb-, Licht- und Musiktherapien zum Behandlungskanon.¹⁶⁵⁰ Der Kapuzinerpater Geminianus Monacensis betonte beispielsweise explizit, dass Gesang das beste Heilmittel in „Betrübnusses deß Gemüths“ sei. In einer seiner Predigten aus dem 17. Jahrhundert heißt es: „Vilen hat Betrübniß das Leben abgekürzt. Aber die singende Cicalen können diese schädliche Grimmen vertreiben (...) darumm sing dir selbst zu“¹⁶⁵¹. Dem Pfarrerssohn Joseph Friedrich Grammont

¹⁶⁴⁵ Vgl. Erich Haisch: Irrenpflege in alter Zeit, in: CIBA-Zeitschrift 95 (1959), S.3158.

¹⁶⁴⁶ Vgl. Wilhelm Theopold: Der Herzog und die Heilkunst. Die Medizin an der Hohen Carlsschule zu Stuttgart. Köln/ Berlin 1967, S.224.

¹⁶⁴⁷ Vgl. Wilhelm Perfect: Annalen einer Anstalt für Wahnsinnige. Aus dem Englischen von Dr. Ernst Fr. Wilh. Heine. Hannover 1804, S.16-18.

¹⁶⁴⁸ W. Perfect ebd. S.18.

¹⁶⁴⁹ W. Perfect ebd..

¹⁶⁵⁰ Vgl. Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.41 sowie Wolfgang Weber: Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozess des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Historische Forschung 17 (1990), S.172f..

¹⁶⁵¹ Zit. nach: Elfriede Grabner: Medizinisches in der Barockpredigt, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1986/87, S.61.

wurde im Juli des Jahres 1780 eine Bewegungstherapie verordnet, als er nach dem Tod seines Vaters in Melancholie verfallen war. Der Junge sollte reiten, viel spazieren gehen und dreimal am Tag schwimmen. Ergänzend kamen Brechweinstein und eine Badekur zum Einsatz, jedoch alles ohne Erfolg.¹⁶⁵²

Ein Ausbleiben der Heilung kennzeichnet auch die in den Mirakelbüchern aufgeführten medizinischen Therapieversuche. Während der Untersuchungszeit wurde immer wieder die Unzulänglichkeit der weltlichen Heilkunde im Hinblick auf psychische Erkrankungen betont. Simon Mayr pilgerte im Jahr 1625 nach Tuntenhausen, da er „in die 14. Jahr mit der abscheulichen Sucht des Hinfallenden oft jaemmerlich gepeyniget/ weil das elend nur grosser worden/ und Menschliche mittel vergebens“¹⁶⁵³. Ein Mirakelbericht aus Neukirchen vermerkte im Jahr 1656: „Ihre gräfliche Gnaden Anna Maria Freifrau von Tschernin hat ihr liebes Söhnlein Graf Maximilian Reichard nach vielen kostbaren, vergebens angewandten Arzneien bei der Muttergottes von der leidigen Freis erledigt“¹⁶⁵⁴. Auch im Fall von Christina Neumayr notierte der geistliche Autor im Jahr 1696: „Baader und Doctor hat sye zwar vill, iedoch umbsonst angewendet“¹⁶⁵⁵. Der Leinenweber Georg Starzer besuchte im Jahr 1768 die Landauer Wallfahrt Maria-Steinfels, nachdem seine Frau „völlig von Sünden kommen ist und alle menschliche Hilfsmittel vergebens gewesen“¹⁶⁵⁶. Die „Hinfällende Krankheit“ des Jacob Eggmayr aus Zillhofen war laut einem Wies-Mirakelbericht aus dem Jahr 1745 so „groß und gefaehrlich, daß ihme zwey Doctores das Leben absagten“¹⁶⁵⁷.

Peter Assion bezeichnet die Bemerkungen der Mirakelbuchautoren über das mangelnde Können der Ärzte und die Wirkungslosigkeit der Behandlungen als

¹⁶⁵² Vgl. Wilhelm Theopold: Der Herzog und die Heilkunst. Die Medizin an der Hohen Carlsschule zu Stuttgart. Köln/ Berlin 1967, S.227-231.

¹⁶⁵³ Josef Vogt (Hg.): „Denkwürdige Miracula und Wunderzeichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weiffenhorn: 2002, S.3.

¹⁶⁵⁴ Fortunatus Hueber: Zeitiger Granatapfel der scheinbaristen Wunderzierden von der blutflussenden Bildnus der Seligsten Muttergottes Maria zu Neukirchen in Churbayern, München 1671, S.358, zit. nach Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955, S.204.

¹⁶⁵⁵ Zit. nach: Fritz Markmiller: Entstehungsgeschichte und Mirakelbuch der Landauer Wallfahrt Maria-Steinfels, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.109.

¹⁶⁵⁶ Zit. nach: F. Markmiller ebd., S.113.

¹⁶⁵⁷ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Obem=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allerguetigste Gott in einer Bildnuß Defß gegeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.107.

„Topos vom Versagen der Ärzte“¹⁶⁵⁸. Die kritische Haltung der Geistlichen gegenüber der zeitgenössischen Medizin beruht demnach auf einem Konkurrenzdenken zwischen weltlicher und geistlicher Heilkunst.¹⁶⁵⁹ Die Medizin hatte sich seit dem 14. Jahrhundert von der Theologie losgelöst und als eigenständige Wissenschaft etabliert.¹⁶⁶⁰ Jegliche Form von körperlichen, ebenso wie natürlich verursachten psychischen Erkrankungen fiel dementsprechend in den Kompetenzbereich der Ärzte. Eine Ausnahme hiervon bildeten lediglich Krankheiten, die auf transzendentalen Ursprung zurückgeführt wurden, wie beispielsweise die „dämonische Besessenheit“.¹⁶⁶¹ Die Theologen versuchten dieser Aufteilung gezielt entgegen zu wirken, indem sie die „Idee von der geistlichen Heilsüberlegenheit“¹⁶⁶² des Numinosen gegenüber allem Irdischen betonten. Die Beschreibung der erfolglosen weltlichen Therapien in den Mirakelbüchern diente entsprechend als Negativfolie für das religiöse Behandlungsangebot. Walter Pötzl bemerkt hierzu: „Natürlich erscheint das Wunder umso mächtiger, je drastischer vorher das Unvermögen der menschlichen Kunst geschildert wurde.“¹⁶⁶³ Das „Versagen der Ärzte“ wurde so gezielt zur Wallfahrtspropaganda eingesetzt.

Die Verweise auf gescheiterte Therapieversuche in den Mirakelbüchern gesamthaft lediglich als Topoi zu interpretieren, wäre jedoch eine zu beschränkte Sicht.¹⁶⁶⁴ Unabhängig von der Intentionalität der geistlichen Autoren war es zur Untersuchungszeit angesichts des Kenntnisstands der Medizin bittere Realität, dass die Ärzte vielen Erkrankungen hilflos gegenüberstanden. Der englische Arzt William Battie konstatierte im Jahr 1758: „Original Madness, whether it be haereditary or intermitting, is not removable by any method, which the science of Physick in its

¹⁶⁵⁸ Peter Assion: Geistliche und weltliche Heilkunst in Konkurrenz. Zur Interpretation der Heilslehren in der älteren Medizin- und Mirakelliteratur, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1978, S.7.

¹⁶⁵⁹ P. Assion ebd., S.8.

¹⁶⁶⁰ Vgl. Harry Kühnel: „Werbung“, Wunder und Wallfahrt, in: Jaritz, Gerhard/ Schuh, Barbara: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau, 8. Oktober 1990. (= Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 14) Wien 1992, S.97.

¹⁶⁶¹ Vgl. Michael Kutzer: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998, S.27.

¹⁶⁶² Peter Assion: Geistliche und weltliche Heilkunst in Konkurrenz. Zur Interpretation der Heilslehren in der älteren Medizin- und Mirakelliteratur, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1978, S.15.

¹⁶⁶³ Walter Pötzl: Die Wallfahrt zum Kreuzpartikel in Bergen, in: Bushart, Bruno/ Pötzl, Walter/ Seitz, Reinhard H./ Steingraber, Erich: Kloster Bergen bei Neuburg a.D. und seine Fresken von J.W. Baumgartner. (= Kunst in Bayern und Schwaben 3) Weißenhorn 1981, S.48.

¹⁶⁶⁴ Vgl. Walter Pötzl: Die Wallfahrt zum Kreuzpartikel in Bergen, in: Bushart, Bruno/ Pötzl, Walter/ Seitz, Reinhard H./ Steingraber, Erich: Kloster Bergen bei Neuburg a.D. und seine Fresken von J.W. Baumgartner. (= Kunst in Bayern und Schwaben 3) Weißenhorn 1981, S.48.

present imperfect state is able to suggest.“¹⁶⁶⁵ Der Begründer der modernen Psychiatrie Johann Christian Reil musste im Jahr 1803 ebenfalls eingestehen, dass „bis jetzt noch ein Entwurf zur bestmöglichen Heilmethode der Geisteszerrüttung fehle“¹⁶⁶⁶. Gegen Ende seiner „Rhapsodien“ kam er zu dem ernüchternden Schluss: „Ein zuverlässiges Heilverfahren dieser Krankheit ist nach dem jetzigen Stand unseres Wissens nicht möglich.“¹⁶⁶⁷

Medizinische Behandlungen waren zur Untersuchungszeit trotz ihrer begrenzten Wirksamkeit mit hohen Kosten verbunden. Die Regensburger Ärzte hatten etwa „laut Medicinalordnung von 1687 und 1706, die Elaubniß, für ein Rezept von Haus aus 8 Kreuzer, für jeden Gang des Tags 15, bei Nacht 30, in langwierigen Krankheiten 12 Kreuzer (...) für ein gemein beschriebenes Consilium 10 Rthlr (...) berechnen zu dürfen“¹⁶⁶⁸. Die historischen Amtsrechnungen der Hofmark Schwindegg belegen, wie so schnell beträchtliche Summen für Heilbehandlungen entstehen konnten. Im Jahr 1775 wurden beispielsweise unter dem Posten „Ausgab auf Medicamenta, dan Doctor Und Baaders Kosten“ insgesamt Positionen in Höhe von 39 Gulden und 15 Schilling aufgeführt.¹⁶⁶⁹ Die Kosten für Medikamente, Arztbesuche und den „Ver Applicierten fundanell“¹⁶⁷⁰ entsprachen damit ungefähr einem Viertel der Gesamtausgaben der Hofmark, die in diesem Jahr 152 Gulden und 12 Schilling betragen. Viele Bewohner Altbayerns verfügten im 17. und 18. Jahrhundert lediglich über ein geringes Barvermögen, da große Teile ihres Gehalts in Naturalien ausbezahlt wurden. Ländliche Dienstboten bekamen um das Jahr 1700 beispielsweise freie Kost und Logis sowie einen halben bis einen ganzen Gulden pro Jahr.¹⁶⁷¹ Tagelöhner wurden in Bayern im Zeitraum von 1700 bis 1776 konstant mit einer Mahlzeit und 12 Kreuzern bezahlt.¹⁶⁷² Ärztliche Behandlungen und

¹⁶⁶⁵ William Battie: A Treatise on Madness. London 1758. Nachdruck New York 1969, p.61.

¹⁶⁶⁶ Johann Christian Reil: Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen. Halle 1803. Nachdruck Amsterdam 1968, S.22.

¹⁶⁶⁷ J. C. Reil ebd., S.218.

¹⁶⁶⁸ Johann Jakob Kohlhaas: Nachrichten von den Medicinalanstalten in Regensburg, ein Beitrag zur medicinischen Policei. Regensburg 1787, S.15.

¹⁶⁶⁹ Vgl. StAM Hofmark Schwindegg B 80 Ga, fol.90.

¹⁶⁷⁰ Vgl. StAM Hofmark Schwindegg B 80 Ga, fol.54. Als Fontanelle wurde die künstliche Erzeugung eines Geschwürs durch Implantation einer Erbse unter der Haut bezeichnet.

¹⁶⁷¹ Vgl. Peter Schmidtbauer: Sozialstrukturen Oberösterreichs um 1700, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.277.

¹⁶⁷² Vgl. W[illiam] R. Lee: Population Growth, Economic Development and Social Change in Bavaria 1750-1850. New York 1977, S.155.

Medikamente waren damit zur Untersuchungszeit für große Teile der altbayerischen Bevölkerung unerschwinglich. Dieser Umstand wird auch in den Mirakelbüchern dokumentiert. Maria Theresia Vilsecker aus München litt beispielsweise im Jahr 1710 vier Wochen lang an so starken Kopfschmerzen, dass ihr Umfeld befürchtete, sie komme von Sinnen. Aus Geldmangel konnte sie keine Medikamente kaufen, sondern verlobte sich stattdessen zur Passauer Mariahilf Wallfahrt.¹⁶⁷³ Der geistliche Autor des Mirakelbuchs von Hölsbrunn betont sogar ganz explizit den Kostenvorteil eines Verlöbnisses. Am Beispiel einer Schussverletzung beschreibt er, wie einem Mann „durch die Fürbitte U.L. Frau mit einem Opfer von 10 kr. Geholfen [wurde; U.R.], während der Wundarzt leicht 30 Fl. gekostet hätte.“¹⁶⁷⁴ Neben der Wallfahrtspropaganda erfüllten derartige Heilungsberichte auch eine Trostfunktion für die Teile der Gesellschaft, denen aus finanziellen Gründen der Zugang zum akademischen Medikalsystem verwehrt blieb. Die Situation der Bevölkerung war im 17. und 18. Jahrhundert auch jenseits der Grenzen Altbayerns dieselbe. Christina Vanja kam etwa in ihrer Untersuchung über die „Hohen Hospitäler“ Hessens ebenfalls zu dem Ergebnis, dass die Kosten für Medikamente und ärztliche Honorare teilweise das gesamte Vermögen der erkrankten Personen aufgebraucht hatten.¹⁶⁷⁵ Keith Thomas beschreibt, dass eine Quelle aus dem Jahr 1714 circa die Hälfte der englischen Todesfälle auf heilbare Krankheiten zurückführte, die nicht medizinisch behandelt worden waren.¹⁶⁷⁶ Der Mangel an finanziellen Mitteln bedeutet jedoch keineswegs, dass sich die Menschen im 17. und 18. Jahrhundert im Krankheitsfall passiv verhielten. Neben dem akademischen Medikalsystem stand der Bevölkerung eine breite Palette an alternativen, kostengünstigeren Heilpraktiken zur Verfügung, die im Folgenden näher betrachtet werden.

¹⁶⁷³ Vgl. Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.47.

¹⁶⁷⁴ [Bartholomäus] Spirkner: Das Mirakelbuch Hölsbrunn, in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 66 (1933), S.119.

¹⁶⁷⁵ Vgl. Christina Vanja: „Und könnte sich groß Leid antun“. Zum Umgang mit selbstmordgefährdeten psychisch kranken Männern und Frauen am Beispiel der frühneuzeitlichen „Hohen Hospitäler“ Hessens, in: Signori, Gabriela (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.223.

¹⁶⁷⁶ Vgl. Keith Thomas: Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London 1980, S.11.

5.1.2 Therapieformen der medikalen Laienkultur

Die ersten Behandlungsversuche zu Beginn einer Erkrankung bestanden zur Untersuchungszeit oft in Selbsthilfe.¹⁶⁷⁷ Krankheit war im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts ein öffentliches Ereignis. Familienmitglieder, Nachbarn und das erweiterte soziale Umfeld nahmen aktiv am Behandlungsgeschehen teil. Sie besuchten die erkrankte Person, waren bei Therapieversuchen anwesend und empfahlen ein breitgefächertes Repertoire an erprobten „Hausmitteln“.¹⁶⁷⁸ Die nächste Instanz der medikalen Laienkultur bildeten eine Vielzahl von Personen, die als semiprofessionelle Laienheiler tätig waren. Wie breitgefächert dieses medikale Subsystem zur Untersuchungszeit war, verdeutlicht die herbe Kritik der Mediziner. Der Arzt Ludwig von Hörnigk beklagt auf dem Titelblatt seiner im Jahr 1638 erschienenen „Politica Medica“ beispielsweise „allerhandt unbefugte/ betriegliche und angemaste Aerzte/ darunter Alte Weiber/ Beutelschneider/ Crystallenseher/ Dorffgeistliche/ Einsiedler/ Fallimentierer/ Gauckler/ Harnpropheten/ Juden/ Kälberärzt/ Landstreicher/ Marckschreyer/ Nachrichten/ Ofenschwärmer/ Pseudo-Paracelsisten/ Quacksalber/ Rattenfänger/ Segensprecher/ Teuffelsbänder/ Unholden/ Waltheinzen/ Ziegeuner“¹⁶⁷⁹. Der Ulmer Stadtarzt Eberhard Gockel mahnte seine Zeitgenossen eindringlich, Hilfe „keines Wegs bey dem leidigen Teuffel/ Hexen oder Zauberer/ Crystallseher/ Teufelsbanner/ Juden/ Quacksalber/ Waldheintzen/ Segensprecher/ verwegenen/ ungelehrten s.v. Schinder/ n. Hülff und Rath [zu; U.R.] suchen“¹⁶⁸⁰. Des Weiteren zählten auch Hebammen, Tierärzte, Vieh- und Schafhirten sowie Schmiede zu den Berufsgruppen, die als Laienheiler behandelnd tätig waren.¹⁶⁸¹ Die Träger der medikalen Laienkultur gehörten in der Regel sozialen Randgruppen an, denen von der zeitgenössischen Gesellschaft spezielle medizinische oder „magische“ Kompetenzen zugesprochen wurden. Im 17.

¹⁶⁷⁷ Vgl. Michael Stolberg: Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit. Köln 2003, S.83.

¹⁶⁷⁸ Vgl. Michael Stolberg: Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit. Köln 2003, S.75 f. sowie Kathy Stuart: Des Scharfrichters heilende Hand, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine (Hg.): Ehrkonzepte der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (= Colloquia Augustana 8) Berlin 1998, S.336.

¹⁶⁷⁹ Hörnigk, Ludwig von: POLITICA MEDICA. (...) Franckfurt am Mayn 1638, Titelblatt.

¹⁶⁸⁰ Eberhard Gockel: TRACTATUS Polyhistoricus Magico-Medicus Curiosus, Oder Ein kurtzer/ mit vielen verwunderlichen Historien untermengter Bericht von dem Beschreyen und Verzaubern/ Auch denen daraus entspringenden Kranckheiten und zauberischen Schäden. Franckfurt/ Leipzig 1717, S.93.

¹⁶⁸¹ Vgl. Wolfgang Behringer: Chonrad Stoeckhlin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der Frühen Neuzeit. München 1994, S.89 sowie Robert W. Scribner: Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 175) Göttingen 2002, S.353.

und 18. Jahrhundert stellten die Laienheiler einen gesellschaftlich voll akzeptierten Bestandteil des Heilsystems dar. Ihre Dienste wurden auch von wohlhabenden und gebildeten Personen im Krankheitsfall in Anspruch genommen und vereinzelt hatten sie sogar Zugang zu Fürstenhöfen.¹⁶⁸² Die laienmedizinischen Wissensbestände wiesen dabei deutliche Überlagerungen zu den Wissensbeständen des akademischen Medikalsystems auf.¹⁶⁸³ Seit dem 16. Jahrhundert nahmen die schriftstellerischen Aktivitäten der Ärzte zu, wodurch medizinische Erkenntnisse einem breiteren Publikum zugänglich wurden.¹⁶⁸⁴ Der wachsende Bestand an populärmedizinischer Druckliteratur lieferte den Laienheilern einen großen Fundus an ihnen unbekanntem, teils ausländischen Rezepten und Therapien. Umgekehrt wurden die Behandlungsformen der medikalen Laienkultur zur Untersuchungszeit noch nicht scharf von den schulmedizinischen Praktiken getrennt betrachtet. Auch Ärzte griffen auf die tradierten Methoden zurück und empfahlen beispielsweise die Anwendung von bestimmten Heilpflanzen. Jutta Dornheim und Wolfgang Alber sprechen diesbezüglich von einem „kooperativ-komplementären Verhältnis von Laien- und Schulmedizin“¹⁶⁸⁵.

Die Therapien und Medikamente, die im Rahmen der medikalen Laienkultur zur Anwendung kamen, bestanden meist aus Salben und Tinkturen zur äußeren Anwendung sowie Tränken aus Pflanzen, Mineralien und tierischen Substanzen. Der Kapuzinerpater Geminianus Monacensis beschrieb im 17. Jahrhundert beispielsweise die Zubereitung eines Mittels gegen den „fallenden Siechtag“ wie folgt: „der mit dieser Kranckheit behafft/ der stoß die Blätter und den Saamen vom Dreyklee/ legs in den Wein/ trinck davon/ das wird das Haupt rainigen/ es wird den Schleim zertrennen/ der Patient wird sich wol darbey befinden.“¹⁶⁸⁶ Päonie, Johanniskraut, Nesselsamen und Pfirsichblüten wurden ebenfalls als wirksam gegen

¹⁶⁸² Vgl. Michael Stolberg: *Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit*. Köln 2003, S.89 sowie Keith Thomas: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London 1980, S.14.

¹⁶⁸³ Vgl. Gudrun Piller: *Private Körper. Spuren des Leibes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts*. (= *Selbstzeugnisse der Neuzeit 17*) Köln 2007, S.209.

¹⁶⁸⁴ Vgl. Rudolf Schenda: *Der "gemeine Mann" und sein medikales Verhalten im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Telle, Joachim (Hg.): *Pharmazie und der gemeine Mann. Hausarznei und Apotheke in der frühen Neuzeit*. Weinheim 1988², S.13.

¹⁶⁸⁵ Jutta Dornheim/ Wolfgang Alber: *Ärztliche Fallberichte des 18. Jahrhunderts als volkskundliche Quelle*, in *Zeitschrift für Volkskunde* 78 (1982), S.34.

¹⁶⁸⁶ Zit. nach: Elfriede Grabner: *Medizinisches in der Barockpredigt*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1986/87, S.57.

die Fallsucht betrachtet.¹⁶⁸⁷ Tradiertes Wissen über die Heilkräfte bestimmter Pflanzen und Kräuter vermischte sich zur Untersuchungszeit mit kosmologischen Heilprinzipien und mystischen Zuschreibungen. Starken Einfluss hatte beispielsweise das „Prinzip der Signaturenlehre“, dementsprechend eine „Wesensverwandtschaft“ zwischen Elementen in der Natur an ihrem äußeren Erscheinungsbild erkennbar wird. Pflanzen mit kopf- oder gehirnähnlichem Aussehen, wie Mohn oder Walnuß, wurde aufgrund der Formenanalogie eine verstärkte Heilkraft bei Kopfleiden oder Epilepsie zugeschrieben.¹⁶⁸⁸ Die Präferenz eines Heilmittels konnte auch auf mystisch-theologischen Interpretationen basieren. Dem bereits erwähnten Dreiklee wurde beispielsweise nachgesagt, dass er auf dem Kalvarienberg gewachsen und somit Zeuge des Fallens Christi gewesen sei.¹⁶⁸⁹ Die Eichenmistel soll König David sogar in einer göttlichen Offenbarung als Heilmittel gegen die Fallsucht eröffnet worden sein.¹⁶⁹⁰

Neben Pflanzen verwendeten die Laienheiler des 17. und 18. Jahrhunderts häufig auch Stoffe tierischen und sogar menschlichen Ursprungs zur Therapie psychischer Erkrankungen. Wolf Helmhard von Hohberg empfahl beispielsweise in einem Ratgeber für Adelige im 17. Jahrhundert: „Nimm ein Märzenhäslein, streif es aus, und schneide ihm die Füße ab, brenne das Häslein mit Kopf und allem (außerhalb des Balges und der Füße) in einem Backofen zu Pulver, gib einem Kranken, der das Hinfallende hat, von diesem, nachdem er alt ist, in weißem Kirschwasser ein, soll es bewährt sein.“¹⁶⁹¹ Ein weiteres zeitgenössisches Heilmittel gegen die Epilepsie bestand darin „einen Maulwurf mit Essig übergossen in einem unglasirten fest verschlossenen Topf zu verbrennen und nach und nach gepilvert mit Lindenblütenwasser einzunehmen“¹⁶⁹². Johann Heinrich Zedlers Universallexicon riet im 18. Jahrhundert zu folgender Behandlung bei psychischen Erkrankungen:

¹⁶⁸⁷ Vgl. Bargheer: Fallsucht, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1176.

¹⁶⁸⁸ Vgl. Heinrich Vorwahl: Deutsche Volksmedizin in Vergangenheit und Gegenwart, in: Grabner, Elfriede (Hg.): Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte. (= Wege der Forschung LXIII) Darmstadt 1967, S.252.

¹⁶⁸⁹ Vgl. Elfriede Grabner: Medizinisches in der Barockpredigt, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1986/87, S.57.

¹⁶⁹⁰ Vgl. Peter Assion: Geistliche und weltliche Heilkunst in Konkurrenz. Zur Interpretation der Heilslehren in der älteren Medizin- und Mirakelliteratur, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1978, S.22, Anmerkung 98.

¹⁶⁹¹ Wolf Helmhard von Hohberg: GEORGICA CURIOSA, das ist „Adeliges Land= und Feldleben“. Bericht und Unterricht auf alle in Deutschland üblichen Land= und Hauswirtschaften. Ausgewählt und eingeleitet von Heinrich Wehmüller. Wien 1995², S.251.

¹⁶⁹² Hansjörg Schneble: Heillos, heilig, heilbar. Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis heute. Berlin 2003, S.89.

„Schneidet eine Taube auf dem Rücken lebendig auf, und da das Blut warm ist, stürzt es dem unsinnigen Menschen geschwinde auf den Kopf. Es besänftigt die wallende Feuchtigkeit, und vertreibt also die Tollsucht, wie auch die hefftigen Hauptschmerzen, ingleichen die Melancholia und Traurigkeit.“¹⁶⁹³ Auch „das Netz von einem Ziegenbocke warm aufgeleget, stillt die wütenden Geister, als in der Raserey, Tollheit, Unsinnigkeit, und dergleichen“¹⁶⁹⁴. Der Autor betont explizit, beide „Hausmittel hätten (...) offt gar gute Dienste gethan“¹⁶⁹⁵. Welche extremen Formen die Ingredienzien der Heilmittel im Rahmen der medikalen Laienkultur annehmen konnten, zeigt eine Auflistung des Schweizer Arztes Simon Auguste Tissot. Auf der Liste der verbreiteten, aber nutzlosen Mittel gegen die Epilepsie führt er unter anderem Regenwürmer, Pfauenkot, die frische Galle eines schwarzen Hundes, die Nachgeburt einer Erstgeburt sowie Menschen-Hirnschale und Menschenblut an.¹⁶⁹⁶

Die Träger der medikalen Laienkultur verfügten zur Untersuchungszeit über ein vielfältiges Therapieangebot bei psychischen Erkrankungen. Die Heilbehandlungen basierten häufig auf Erfahrung sowie in Teilen auf dem zeitgenössischen medizinischen Wissensstand, konnten sich jedoch auch fernab der orthodoxen tradierten Praktiken bewegen. Der Therapiekomplex, in dem durch rituelle Akte die Grenze zwischen natürlichen und „magischen“ Heilbehandlungen unscharf wird, soll im folgenden Kapitel detailliert behandelt werden.

5.1.3 „Magia naturalis“

Im 17. und 18. Jahrhundert gehörten neben Tränken und Salben auch Heilriten, Segenssprüche, Beschwörungen und vielfältige Formen von Amuletten zum medikalen Repertoire der Laienheiler. Sie sollten Menschen und Tiere von Krankheiten heilen, konnten jedoch auch präventiv zum Schutz vor jeglicher Form

¹⁶⁹³ O.V.: Unsinnigkeit, Tollheit, Dollheit, Raserey, Taubsucht, ist der höchste Grad der Raserey, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 49, S.1049.

¹⁶⁹⁴ Ebd..

¹⁶⁹⁵ Ebd..

¹⁶⁹⁶ Hansjörg Schneble: Heillos, heilig, heilbar. Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis heute. Berlin 2003, S.96.

von Unheil angewandt werden.¹⁶⁹⁷ Diese apotropäischen Praktiken dienten der Alltagsbewältigung und waren fester Bestandteil der zeitgenössischen Kultur. Wenn auch nicht explizit gefördert, so waren diese Handlungsformen im sozialen Kontext doch zumindest gesellschaftlich geduldet.¹⁶⁹⁸ Christoph Daxelmüller bemerkt hierzu: „Sie stellen die weiße Seite der Magie vor, die *magia naturalis*, sind erlaubt und in den seltensten Fällen magisch. Denn sie vertreten therapeutisches und auch empirisches Wissen in Gegenden fernab jeglicher offizieller medikaler Versorgung, bilden vergegenständlichende Handlungsspiele, fortentwickelte kirchliche Segens- und Beschwörungspraxis. Zur Magie machte sie erst der fremde Blick“¹⁶⁹⁹.

In den Mirakelbüchern finden sich, dem christlichen Quellencharakter entsprechend, nur selten Hinweise auf Praktiken der „*magia naturalis*“. Im Münchener Benno-Mirakelbuch heißt es beispielsweise in einem Eintrag aus dem Jahr 1611 über den „unrichtig und Sinnlosen“ Wolff Alzinger aus Grassau: „und da andere zu Wahrsagern/ wegen seiner Kranckheit/ solche zu consuliren/ wolten lauffen/ hab er dises nit wollen gedulten; sonder auff die Hülff Göttlicher Barmherzigkeit vertrauet“¹⁷⁰⁰. Auch wenn keine auf einem dämonischen Pakt beruhende „*magia daemionica*“¹⁷⁰¹ vorlag, bewegten sich die Träger der medialen Laienkultur teilweise in einer Grauzone, wenn sie Divination, Orakeltechniken und Gegenzauber anwendeten.¹⁷⁰² Vermutlich waren auf Seiten der Votanten Kommunikationsbarrieren vorhanden, da sie fürchten mussten, dass die Pfarrer ihr Verhalten missbilligten. Ein Beispiel hierfür findet sich im Mirakelbuch von Kößlarn, in dem Pater Bernhard Demischer rügt: „Es ist der gemeine Pöbl nit selten seinem Verstandt nach also Verblindet, und gegen den all-Gütigen Gott so kleinglaubig und müsstrauig, das sich ein grosser Theil desselben in ihren leiblichen gepresten gar leichtlich von einem

¹⁶⁹⁷ Vgl. Robert W. Scribner: Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 175) Göttingen 2002, S.354.

¹⁶⁹⁸ Vgl. Leander Petzold: Magie und Religion, in: Dinzelsbacher, Peter/ Bauer, Dieter R. (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn u.a. 1990, S.473.

¹⁶⁹⁹ Christoph Daxelmüller: Die Erfindung des zaubernden Volkes, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.77f..

¹⁷⁰⁰ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stiff= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schriff=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.294.

¹⁷⁰¹ Christoph Daxelmüller: Die Erfindung des zaubernden Volkes, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.74.

¹⁷⁰² Vgl. Wolfgang Behringer: Chonrad Stoeckhlin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der Frühen Neuzeit. München 1994, S.91.

alten Mütterl auf allerhand aberglauberische verbotne Mitl und Ansprechen verleitten lasset, die natürliche aber und geistliche hingegen als krafftlose beyseithen setzet.“¹⁷⁰³

Viele Behandlungspraktiken der medikalen Laienkultur basierten auf dem Glauben an eine Reihe von „magischen“ Grundprinzipien. Hierzu zählten beispielsweise das Analogieprinzip („*similia similibus*“, Ähnliches bewirkt Ähnliches), das Prinzip des Gegensatzes („*contraria contrariis*“), den Prinzipien von Imitation und Übertragung sowie die Annahme eines stellvertretenden wirkenden „*pars pro toto*“.¹⁷⁰⁴ Die englische Laienheilerin Ann Green behandelte Kopfleiden Mitte des 17. Jahrhunderts beispielsweise mit einem „magischen“ Ritual, das auf dem „*pars pro toto*“-Prinzip basierte. Sie kochte eine Haarsträhne der erkrankten Person in deren Urin und goss die Flüssigkeit anschließend ins Feuer, wodurch die Krankheit symbolisch zerstört werden sollte.¹⁷⁰⁵

Die Träger der medikalen Laienkultur verwendeten bei ihren Behandlungsritualen häufig auch Elemente aus dem Christentum. Sie integrierten beispielsweise Sakramentalien in Amulette, nahmen explizit Bezug auf den christlichen Personenapparat oder verwendeten Teile von Gebeten und Benediktionen. In der Pfarrei Tuntenhausen wurde beispielsweise im Jahr 1792 bei einem Selbstmörder ein Amulett gefunden, dessen Inhalt aus Teilen einer Oblate, Brot, Weihrauch sowie diversen Kräutern bestand.¹⁷⁰⁶ Im Mirakelbuch von Tuntenhausen heißt es in einem Eintrag aus dem Jahr 1643, eine besorgte Mutter habe „das Kind auß einfalt offt ansegen lassen/ seye davon allwey nur böser worden“¹⁷⁰⁷. Auch der Bauer Johannes Ensser, der im Jahr 1706 „von Catharina bis Laurentii im Kopf verrückt“

¹⁷⁰³ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.48.

¹⁷⁰⁴ Vgl. für weitere Erläuterungen exemplarisch Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.III Theorie des Wallfahrtswesens. München 1956, S.19f.; Leander Petzold: Magie und Religion, in: Dinzelbacher, Peter/ Bauer, Dieter R. (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn u.a. 1990, S.471f., Roy Porter: Epilepsy. Social Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.166 sowie Lutz Röhrich: Formen und Erscheinungsweisen des Aberglaubens in der Gegenwart (1977), in: Moser, Dietz-Rüdiger (Hg.): Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens. Darmstadt 1992, S.136.

¹⁷⁰⁵ Vgl. Keith Thomas: Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London 1980, S.184.

¹⁷⁰⁶ Der „Bericht über die medizinische Untersuchung des Inhalts eines beim Erhängten gefundenen Amuletts (samt Beigabe dieses Inhalts)“ aus dem Jahr 1792 wird im Hauptstaatsarchiv München aufbewahrt. (HStAM Kurbayern Geistl. Rat Aufsicht über die Klöster vorläufige Signatur Beyharting 10; Altsig. KL Fasz. 135/5).

¹⁷⁰⁷ Josef Vogt (Hg.): „Denkwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.17.

war, hatte sich vergeblich von „schlimmen Leuten ansprechen“ lassen, bevor er nach einem Verlöbnis zur Mariahilf Wallfahrt geheilt wurde.¹⁷⁰⁸ Als der Hirte Chonrad Stoeckhlin der Hexerei bezichtigt wurde, versuchte er, seine heilerische Tätigkeit in einen religiösen Kontext zu stellen. Er beteuerte, „er könnthe und hab Leuth, Roß und Viehe, so von bösen leuthen gesehrt worden, geholten, Durch die Gnad Gottes, daß er Inen zu Petten und zu fasten ufferlegt...“¹⁷⁰⁹

In der volkskundlichen Literatur findet sich wiederholt die Haltung der Akteure als ausschlaggebendes Merkmal für die Unterscheidung zwischen magisch und religiös motiviertem Handeln, wobei die These von der „Vorstellung einer zwingenden Kraft des magischen Ritus“¹⁷¹⁰ nicht unwidersprochen geblieben ist.¹⁷¹¹ Im Hinblick auf die historische Praxis ist Walter Hartinger zuzustimmen, der konstatiert: „Die Grenzlinie zwischen bittender Unterstellung unter göttlichen Schutz und selbstsicherer Anwendung eines geistlichen Zaubermittels gegen einen vorliegenden ‚Zauber‘ wird hier recht unscharf gewesen sein.“¹⁷¹² Bereits Rudolf Kriß betonte, Religion und Magie hätten sich „zu allen Zeiten recht gut vertragen und sind häufig miteinander verschmolzen.“¹⁷¹³

An dieser Stelle ist eine scharfe Abgrenzung gegen das Konstrukt einer „volksmagischen Tradition“¹⁷¹⁴ ebenso wie gegen einen „magisch-abergläubischen Inhalt der Volksfrömmigkeit“¹⁷¹⁵ von Nöten. Auch die Erstellung von dualistischen

¹⁷⁰⁸ Vgl. Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.38.

¹⁷⁰⁹ Zit. nach Wolfgang Behringer: Chonrad Stoeckhlin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der Frühen Neuzeit. München 1994, S.90.

¹⁷¹⁰ Leander Petzold: Magie und Religion, in: Dinzelsbacher, Peter/ Bauer, Dieter R. (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn u.a. 1990, S.474.

¹⁷¹¹ Vgl. hierzu exemplarisch Regine Grube-Verhoeven: Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in: Bausinger, Hermann (Hg.): Zauberei und Frömmigkeit. (= Volksleben 13) Tübingen 1966, S.12; Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.III Theorie des Wallfahrtswesens. München 1956, S.19; Lutz Röhrich: Formen und Erscheinungsweisen des Aberglaubens in der Gegenwart (1977), in: Moser, Dietz-Rüdiger (Hg.): Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens. Darmstadt 1992, S.147. Für eine kritische Schau dieser These siehe Leander Petzold: Magie und Religion, in: Dinzelsbacher, Peter/ Bauer, Dieter R. (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn u.a. 1990, S.481f..

¹⁷¹² Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.107.

¹⁷¹³ Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.III Theorie des Wallfahrtswesens. München 1956, S.21.

¹⁷¹⁴ Siehe hierzu z.B. Christoph Daxelmüller: Die Erfindung des zaubernden Volkes, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.60-80, insbesondere S.68; Lenz Kriss-Rettenbeck: „Volksmensch“ und Magie – eine Konstruktion?, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1994, S.161-174; Hans Schuhloden: Frühneuzeitliche Volkskultur im Griff der Magie?, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1994, S.183-198.

¹⁷¹⁵ Für eine kritische Auseinandersetzung siehe Christoph Daxelmüller: Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff, in: Eberhart, Helmut/ Hörandner, Edith/ Pöttler, Burckhardt (Hg.): Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1998 in Graz. (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie 8) Wien 1990, S.45.

Systemen, wie sie beispielsweise in Begriffspaaren wie „Volksfrömmigkeit“ vs. „Elitenfrömmigkeit“ aufscheint, erweist sich als untauglich.¹⁷¹⁶ Die historische Wirklichkeit war weitaus komplexer als diese vereinfachenden Modelle. Die Bevölkerung des 17. und 18. Jahrhunderts setzte sich produktiv mit ihrer Umwelt auseinander, wobei es zu Adaptionen und Assimilationen verschiedener Elemente des Christentums kam. Die zeitgenössische Segens- und Beschwörungsliteratur basierte beispielsweise vielfach auf den kirchlichen Benediktionen. Im populären Gebrauch unterlag die Art ihrer Anwendung jedoch anderen Regeln, so mussten die Segensworte beispielsweise mehrfach wiederholt werden.¹⁷¹⁷ Auch die Träger der medikalen Laienkultur orientierten sich bei der Aufnahme von Sakramentalien in ihr Behandlungsrepertoire an den kontextuellen christlich-religiösen Vorstellungen.¹⁷¹⁸ Bei den vielfach als „magisch“ interpretierten historischen Heilpraktiken handelte es sich somit oft vielmehr um einen Typus von populärer Religiosität, der in der „gelebten Religion“ zum Ausdruck kam.¹⁷¹⁹

Die Vertreter der katholischen Kirche, als definitionsmächtiger Autorität der „verordneten Religion“, deklassierten dagegen jegliche nichtinstitutionalisierte Form von christlicher Religiosität als über die „vera religio“ hinausgehende „Magie“ und „Superstition“.¹⁷²⁰ Die Inhalte der Kategorie „Magie und Aberglauben“ waren dabei ebenfalls dem geschichtlichen Wandel unterworfen. Ein- und Ausgrenzungen waren dynamisch und veränderten sich abhängig von der geltenden Lehrmeinung der Kirche.¹⁷²¹ Im bayerischen Hexenmandat von 1611/12 wurde beispielsweise neben

¹⁷¹⁶ Vgl. hierzu auch Angela Treiber: Interpretamente historischer Forschung über Superstitionen und magische Mentalitäten, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.83.

¹⁷¹⁷ Vgl. Christoph Daxelmüller: Die Erfindung des zaubernden Volkes, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.79.

¹⁷¹⁸ Vgl. Angela Treiber: Interpretamente historischer Forschung über Superstitionen und magische Mentalitäten, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.102.

¹⁷¹⁹ Vgl. Michael N. Ebertz: Von der „Religion des Pöbels“ zur „popularen Religiosität“, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.183 sowie Angela Treiber: Interpretamente historischer Forschung über Superstitionen und magische Mentalitäten, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.82.

¹⁷²⁰ Vgl. Dieter Harmening: Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin 1979, S.41; Keith Thomas: Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London 1980, S.192 und S.255 sowie Lutz Röhrich: Formen und Erscheinungsweisen des Aberglaubens in der Gegenwart (1977), in: Moser, Dietz-Rüdiger (Hg.): Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens. Darmstadt 1992, S.140.

¹⁷²¹ Vgl. Regine Grube-Verhoeven: Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in: Bausinger, Hermann (Hg.): Zauberei und Frömmigkeit. (= Volksleben 13) Tübingen 1966, S.13; Lutz Röhrich: Formen und Erscheinungsweisen des Aberglaubens in der Gegenwart (1977), in: Moser, Dietz-Rüdiger (Hg.): Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens. Darmstadt 1992, S.149f.; Klaus Schreiner: Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre, in: Dinzelsbacher, Peter/ Bauer, Dieter R. (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn u.a. 1990, S.371 sowie Angela Treiber: Interpretamente historischer Forschung über Superstitionen und magische Mentalitäten, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.104.

den im engeren Sinne „magischen“ Divinationstechniken als Neuerung auch der Einsatz von geweihtem Wachs, Salz und Wasser zu Heilzwecken als deviant sanktioniert.¹⁷²² Die Unterscheidung zwischen erlaubter christlicher Frömmigkeitspraxis und verbotenen „magischen“ Elementen innerhalb der populären Religiosität war nicht immer leicht. Inwieweit bestimmte Praktiken, die offiziell als „abergläubisch“ verurteilt wurden, im historischen Alltag dennoch unter den Klerikern akzeptiert waren, sei dahingestellt.¹⁷²³ Die altbayerische Bevölkerung empfand den Widerspruch zwischen der offiziellen Kirchenlehre und den Behandlungsmethoden der Laienheiler vermutlich häufig nicht als gravierend. Kaspar von Greyerz kam zu dem Schluss, „dass sich Religion und Magie als zwei auf die Lebenswelt bezogene Kategorien mit Blick auf die voraufklärerische Zeit kaum mit befriedigender Trennschärfe voneinander unterscheiden lassen“¹⁷²⁴. Diese Feststellung ist auch für Altbayern zur Untersuchungszeit zutreffend. Aus diesem Grund erscheint es sinnvoll, auf die Dichotomie von „Magie“ versus Religion gänzlich zu verzichten. Adäquater erscheint es, ein Kontinuum anzunehmen, auf dem sich die Behandlungspraktiken der medikalen Laienkultur im Spektrum zwischen „magia naturalis“ und adaptiertem kirchlichen Heil- und Segensbrauch bewegten.

5.1.4 Scharfrichterliche Medizin

Eine weitere Möglichkeit, die hohen Kosten einer ärztlichen Behandlung zu umgehen, bestand für große Teile der Untersuchungszeit in der Konsultation des Scharfrichters. Die Henker wurden ebenfalls zu den Heilkundigen gezählt und nahmen eine Zwischenposition zwischen den medizinischen Laienheilern und den Angehörigen des akademischen Medikalsystems ein.¹⁷²⁵ Obwohl das Scharfrichteramt zu den „unehrlichen“ Berufen zählte, wurden die Kenntnisse der Henker in den Bereichen der Veterinär- und Humanmedizin von ihren Zeitgenossen

¹⁷²² Vgl. Jutta Nowosadtko: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit. Paderborn 1994, S.357.

¹⁷²³ Vgl. Werner Freitag: Religiöse Volkskultur auf dem Lande. Aspekte katholischer Konfessionalisierung in Nordwestdeutschland, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 25 (2002), S.18 sowie Hans Schuhladen: Frühneuzeitliche Volkskultur im Griff der Magie?, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1994, S.192.

¹⁷²⁴ Kaspar von Greyerz: Religion und Kultur. Europa von 1500-1800. Göttingen 2000, S.26.

¹⁷²⁵ Vgl. Johannes Wimmer: Gesundheit, Krankheit und Tod im Zeitalter der Aufklärung. Fallstudien aus den habsburgischen Erbländern. (= Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs 80) Wien/ Köln 1991, S.78.

hoch geschätzt.¹⁷²⁶ Erst das Generalmandat vom 21. August 1756 verbot den bayerischen Scharfrichtern die Ausübung der medizinischen Praxis sowie die Ausgabe von Medikamenten. Zuvor machten die Nebeneinnahmen aus der Behandlungstätigkeit schätzungsweise bis zu 50% des Einkommens der Henker aus und trugen so entscheidend zu ihrer Existenzsicherung bei.¹⁷²⁷

Die Scharfrichter erwarben bei der Ausführung ihrer strafrechtlichen Funktionen wie der Folter und der daran anschließenden Versorgung der Verletzungen umfangreiches medizinisches Wissen. Im Zentrum der ärztlichen Praxis der Henker stand die Behandlung von körperlichen Leiden, insbesondere Knochenbrüchen und offenen Wunden.¹⁷²⁸ Die Henker waren jedoch auch mit der Behandlung von psychisch kranken Personen vertraut.¹⁷²⁹ Die „Therapie“, die der Nürnberger Scharfrichter Johann Michael Schmidt im Jahr 1751 an dem „besessenen“ Tagelöhner Dionysius Reindl vornahm, wurde bereits ausführlich beschrieben.¹⁷³⁰ In den altbayerischen Mirakelbüchern des 17. und 18. Jahrhunderts findet sich kein weiterer Fall, in dem die Behandlung einer psychisch kranken Person durch einen Henker beschrieben wird. Dass es sich bei dem Beispiel jenseits der gewählten Quellengruppe dennoch nicht um einen Einzelfall handelt, belegen wissenschaftliche Arbeiten über die Untersuchungszeit. Aline Steinbrecher führt in ihrer Dissertation über Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich ein Beispiel aus dem Jahr 1640 an. Als Jagli Andresen bereits eineinhalb Jahre „nit recht im Kopf“ war und von sich behauptete, vom Teufel besessen zu sein, bat seine Familie den Scharfrichter Jacob Volmar um Rat, der ihm jedoch nicht helfen konnte.¹⁷³¹ Ein weiterer Vergleichsfall findet sich in der Forschungsarbeit von Alexandra Lutz über den Umgang mit psychisch kranken Personen im Lübecker „Haus der armen Unsinnigen“ im Zeitraum von 1693 bis 1828. Im Jahr 1739 wurde die Insassin Anna Sophia Helmoldten von

¹⁷²⁶ Vgl. Peter Putzer: Das Salzburger Scharfrichter-Tagebuch. St.Johann im Pongau 1985, S.22 sowie Kathy Stuart: Des Scharfrichters heilende Hand, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine (Hg.): Ehrkonzepte der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (= Colloquia Augustana 8) Berlin 1998, S.318.

¹⁷²⁷ Vgl. Jutta Nowosadtko: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit. Paderborn 1994, S.163-165.

¹⁷²⁸ Vgl. J. Nowosadtko ebd., S.167.

¹⁷²⁹ Vgl. Markwart Herzog: Scharfrichterliche Medizin. Zu den Beziehungen zwischen Henker und Arzt, Schafott und Medizin, in: Medizinhistorisches Journal 29 (1994), S.320.

¹⁷³⁰ Vgl. hierzu Kapitel 4.5.4 „Lebenshunger – Therapieversuche“.

¹⁷³¹ Vgl. Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.78.

dem Vorsteher des „Hauses der armen Unsinnigen“ zum Scharfrichter Christian Undermann in eine 30 Reichstaler teure „Cuhr“ gegeben.¹⁷³² Welche Behandlungen die Henker vornahmen, ist bedauerlicherweise in beiden Fällen nicht belegt.

Das Behandlungsrepertoire des Münchener Scharfrichters Hans Stadler ist hingegen überliefert. Er praktizierte im 17. Jahrhundert unter Zuhilfenahme von stärkenden Gewürzweinen, Salben, Heilpflanzenölen, selbsthergestellten (Brand-)Pflastern, Wachs, Schropfköpfen, Aderlässen sowie Hirschhornpulver, Menschenschmalz und Menschenhaut.¹⁷³³ Die Scharfrichter bewegten sich aus Sicht der kirchlichen Autoritäten mit ihren Behandlungsmethoden des Öfteren in der Grauzone des „magisch“-therapeutischen Verfahrens. Hans Stadler wurde beispielsweise im Jahr 1617 auf Befehl des Hofrates abgestraft, da er Weihwasser in seiner Medizin verwendet hatte.¹⁷³⁴ Die medizinische Wirksamkeit menschlicher Leichenteile war zur Untersuchungszeit hingegen auch im medizinischen Diskurs unumstritten und ohne jegliche „magische“ Konnotation. Die Henker hatten von Berufswegen privilegierten Zugang zu diesen ansonsten schwer zu beschaffenden Ingredienzien. Menschenschmalz wurde beispielsweise von den Münchener Scharfrichtern an die städtischen Apotheken geliefert und auch von Ärzten als Bestandteil diverser Heilpräparate verwendet.¹⁷³⁵ Ein weit über die altbayerischen Grenzen hinaus zur Untersuchungszeit besonders begehrtes Therapeutikum bei Anfallsleiden war Menschenblut. Die Erkrankten wohnten den öffentlichen Hinrichtungen bei und tranken im Anschluss das noch warme Blut der Verbrecher.¹⁷³⁶ Diese Therapieform basierte vermutlich primär auf der zeitgenössischen Interpretation von Blut als Sitz

¹⁷³² Vgl. Alexandra Lutz: Zwischen Andacht und Aderlass. Der Umgang mit Geisteskranken im Lübecker „Haus der armen Unsinnigen“ 1693 bis 1828, in: Pelc, Ortwin/ Ibs, Jürgen H. (Hg.): Arme, Kranke, Außenseiter. Soziale Randgruppen in Schleswig-Holstein seit dem Mittelalter. Neumünster 2005, S.137.

¹⁷³³ Vgl. Jutta Nowosadtko: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit. Paderborn 1994, S.167f.

¹⁷³⁴ Vgl. Jutta Nowosadtko: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit. Paderborn 1994, S.190.

¹⁷³⁵ Vgl. Jutta Nowosadtko: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit. Paderborn 1994, S.170.

¹⁷³⁶ Vgl. Bargheer: Fallsucht, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1176; Herrmann Knapp: Das Lochgefängnis, Tortur und Richtung in Alt-Nürnberg. Auf Grund urkundlicher Forschung. Nürnberg 1907, S.77; Gottfried Lammert: Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern und den angrenzenden Bezirken, begründet auf die Geschichte der Medizin und Cultur. Neudruck der Ausgabe Würzburg 1869. Regensburg 1981, S.271; Kathy Stuart: Des Scharfrichters heilende Hand, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine (Hg.): Ehrkonzepte der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (= Colloquia Augustana 8) Berlin 1998, S.327 sowie Heinrich Vorwahl: Deutsche Volksmedizin in Vergangenheit und Gegenwart, in: Grabner, Elfriede (Hg.): Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte. (= Wege der Forschung LXIII) Darmstadt 1967, S.259.

der Lebenskraft sowie dem Glauben, dass diese bei vorzeitigem Ableben auf die erkrankte Person übertragen werden könne. Markwart Herzog verweist zudem auf den Zusammenhang zwischen der Fallsucht und dem fallenden Kopf des Hingerichteten als Grundlage für die therapeutische Brauchbarkeit.¹⁷³⁷ Die Langlebigkeit und feste Verankerung von Blut als Heilmittel gegen Anfallsleiden belegt ein Zeitungsartikel aus dem Jahr 1908. Im Freiburger Anzeiger vom 24. Juni wurde berichtet, dass nach der Hinrichtung der Mörderin Grete Beier eine ältere Frau an die Sicherheitsbeamten herantrat und um eine kleine Menge Blut für eine junge Verwandte, die an Epilepsie litt, bat.¹⁷³⁸

Menschliche Hirnschale wurde zur Untersuchungszeit ebenfalls als anerkannte Arznei bei epileptischen Erkrankungen verwendet.¹⁷³⁹ Der menschliche Schädel wurde zerstoßen und das Pulver mit Flüssigkeit mehrere Tage nacheinander eingenommen.¹⁷⁴⁰ Erneut wurde der „Hirnschaal von einem getöteten Menschen“¹⁷⁴¹ besondere Wirksamkeit, selbst gegen Krankheiten „so von Zauberey herkommen“¹⁷⁴², zugeschrieben. Eine Erklärung findet sich vermutlich erneut in dem Glauben an eine Kontinuität der durch das verfrühte Ableben noch unverbrauchten Vitalität, die noch in den sterblichen Überresten der getöteten Person enthalten war.¹⁷⁴³ Ergänzt wird diese Interpretation durch die überhöhende Deutung des Hinrichtungsrituals zur Untersuchungszeit. Kathy Stuart bemerkt hierzu: „Öffentliche Hinrichtungen hatten die Form eines religiösen Rituals. (...) Der verurteilte Verbrecher war abscheulich und infam, aber das Hinrichtungsritual verwandelte ihn in einen reumütigen armen Sünder, der durch Beichte, Absolution und Eucharistie sowie durch sein öffentliches Geständnis und durch die öffentliche Todesstrafe (...)“

¹⁷³⁷ Markwart Herzog: Scharfrichterliche Medizin. Zu den Beziehungen zwischen Henker und Arzt, Schafott und Medizin, in: *Medizinhistorisches Journal* 29 (1994), S.320f..

¹⁷³⁸ Vgl. Georg Wilke: *Die Heilkunde in der europäischen Vorzeit*. Leipzig 1936, S.114.

¹⁷³⁹ Vgl. Bargheer: *Kopf*, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. V Knoblauch – Matthias. Berlin/ Leipzig: 1932/33, Sp.212.

¹⁷⁴⁰ Vgl. Gottfried Lammert: *Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern und den angrenzenden Bezirken*, begründet auf die Geschichte der Medizin und Cultur. Neudruck der Ausgabe Würzburg 1869. Regensburg 1981, S.272; Roy Porter: *Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte*. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005, S.23 sowie Kathy Stuart: *Des Scharfrichters heilende Hand*, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine (Hg.): *Ehrkonzepte der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen*. (= *Colloquia Augustana* 8) Berlin 1998, S.326.

¹⁷⁴¹ Eberhard Gockel: *TRACTATUS Polyhistoricus Magico-Medicus Curiosus, Oder Ein kurtzer/ mit vielen verwunderlichen Historien untermengter Bericht von dem Beschreyen und Verzaubern/ Auch denen daraus entspringenden Kranckheiten und zauberischen Schäden*. Franckfurt/ Leipzig 1717, S.204.

¹⁷⁴² E. Gockel ebd., S.204.

¹⁷⁴³ Vgl. Markwart Herzog: Scharfrichterliche Medizin. Zu den Beziehungen zwischen Henker und Arzt, Schafott und Medizin, in: *Medizinhistorisches Journal* 29 (1994), S.328.

von seinen Sünden gereinigt wurde.“¹⁷⁴⁴ Auch Joseph Staber betont die „Idee, dass die Hinrichtung ein Opfer sei und deshalb den Hingerichteten heilige“¹⁷⁴⁵. Markwart Herzog geht sogar darüber hinaus und spricht von „Verbrecher-Reliquien“¹⁷⁴⁶, da der Verurteilte nicht nur für die eigenen Vergehen gebüßt, sondern exemplarisch auch die Sünden anderer getilgt hätte.¹⁷⁴⁷ Belegbar ist in jedem Fall, dass die sterblichen Überreste von hingerichteten Personen zur Untersuchungszeit bevorzugt medikamentös verwendet wurden. Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens zitiert einen Bericht aus dem Jahr 1801, in dem der Hamburger Arzt Rambach schreibt: „Gehenkte Diebe werden in kurzem zum Besten der antiepileptischen pharmacopoea pauperum rein ausgeplündert“¹⁷⁴⁸.

5.1.5 Verwobenheit der Schichten – Eklektische Therapienanwendung

Die geschilderten Heilkulturen waren im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts eng miteinander verwoben. Dieser medikale Pluralismus entsprach der ganzheitlichen Schau der Dinge des Barock. Entsprechend den multikausalen Ursachenzuschreibungen psychischer Erkrankungen kam es zur Untersuchungszeit auch zu einer eklektischen Anwendung von Therapien aus dem breitgefächerten Spektrum möglicher Heilangebote. Klaus Hoffmann spricht diesbezüglich von einer „Polypragmasie in der Hilfesuche“¹⁷⁴⁹ und Keith Thomas von einem „spirit of try-anything-once“¹⁷⁵⁰. Die individuell gestalteten Therapiekonfigurationen wechselten in diesem Synkretismus der Heilsysteme zwischen den Bedeutungsschichten wissenschaftlich, profan, „magisch“ und religiös. Bemerkenswert erscheint, dass sich

¹⁷⁴⁴ Kathy Stuart: Des Scharfrichters heilende Hand, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine (Hg.): Ehrkonzepte der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (= Colloquia Augustana 8) Berlin 1998, S.345.

¹⁷⁴⁵ Joseph Staber: Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising. Diss. Theol. Ludwig-Maximilians- Universität München 1951, S.49.

¹⁷⁴⁶ Markwart Herzog: Scharfrichterliche Medizin. Zu den Beziehungen zwischen Henker und Arzt, Schafott und Medizin, in: *Medizinhistorisches Journal* 29 (1994), S.326.

¹⁷⁴⁷ Vgl. M. Herzog ebd., S.327.

¹⁷⁴⁸ Zit. nach.: Bargheer: Fallsucht, in: Hoffmann- Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1176.

¹⁷⁴⁹ Klaus Hoffmann: Standortbestimmung. Grundfragen der transkulturellen Psychiatrie, in: Lux, Thomas (Hg.): *Kulturelle Dimensionen der Medizin: Ethnomedizin – Medizinethnologie – Medical Anthropology*. Berlin 2003, S.215.

¹⁷⁵⁰ Keith Thomas: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London 1980, S.211.

dabei keines der zeitgenössischen Behandlungsparadigmen als eindeutig dominant erwies.¹⁷⁵¹ Vielmehr kam es über die verschiedenen Bedeutungsschichten des medikalen Systems hinweg zu einem Nebeneinander und Ineinander unterschiedlicher Heilbehandlungen. Der flämische Arzt Johan Baptista van Helmont vermutete zu Beginn des 17. Jahrhunderts beispielsweise eine ursächliche Beteiligung des Magens an allen Formen von Epilepsie, die er sowohl medikamentös als auch durch Zuhilfenahme von Amuletten kurieren wollte.¹⁷⁵² Auch die Therapieempfehlungen des im Jahr 1717 erschienenen „TRACTATUS Polyhistoricus Magico-Medicus Curiosus“ stellen häufig eine Mischung aus zeitgenössischen medizinischen Praktiken, Wissen der medikalen Laienkultur sowie „magischen“ Elementen dar. Der Verfasser Eberhard Gockel empfiehlt beispielsweise als „ein besonders Mittel wider die hinfallende Sucht/ so von zauberey herkommt“: Man nehme „Campher 1 quintlein/ theile es in 9. Theil/ und gebe sie dem Krancken in seinem eigenem Urin zu trincken“¹⁷⁵³. Dabei handelte es sich um eine Kombination der klassischen Urintherapie mit dem weitverbreiteten Wissen um Kampfer als pflanzliches Heilmittel und einer rituellen Handlungsanweisung, die auf der besonderen Wirkmächtigkeit bestimmter Zahlen basiert.

Im historischen Alltag des 17. und 18. Jahrhunderts wurde zu Beginn einer Erkrankung vermutlich zunächst auf bewährte Hausmittel zurückgegriffen und lokale Vertrauenspersonen, zu denen auch die Geistlichen zählten, wurden um Rat gebeten. Als Nächstes wurden Angehörige der medikalen Laienkultur aufgesucht oder je nach Dringlichkeit und wirtschaftlicher Lage der erkrankten Person Bader, Ärzte oder Scharfrichter in den Heilungsprozess einbezogen. Erst wenn die Routinen aus dem Nahbereich nicht mehr griffen, wurde der Radius vergrößert und sukzessive auf das gesamte Spektrum an zur Verfügung stehenden Therapieangeboten ausgeweitet. Im Mirakelbuch von Hösbrunn wird in einem Mirakelbericht aus dem Jahr 1744 beschrieben, wie die Familie einer Schustersfrau aus Huttenkofen alle zur

¹⁷⁵¹ Vgl. Carlos Watzka: Interpretationen des Irrsinns. Zur Pluralität der Wahrnehmungs- und Handlungsmuster betreffend psychisches Kranksein im frühneuzeitlichen Europa, in: Archiv für Kulturgeschichte 85 (2003), S.239.

¹⁷⁵² Vgl. Hansjörg Schneble: Heillos, heilig, heilbar. Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis heute. Berlin 2003, S.82f..

¹⁷⁵³ Eberhard Gockel: TRACTATUS Polyhistoricus Magico-Medicus Curiosus, Oder Ein kurtzer/ mit vielen verwunderlichen Historien untermengter Bericht von dem Beschreyen und Verzaubern/ Auch denen daraus entspringenden Kranckheiten und zauberischen Schäden. Franckfurt/ Leipzig 1717, S.192.

Verfügung stehenden Instanzen des zeitgenössischen Heilsystems aktivierte: „Man berief den Priester, den Doktor, den Baader“¹⁷⁵⁴. Der Verfasser des Tuntenhausener Mirakelbuchs betont, dass der siebenjährige Sohn von Balthasar Hagmuets „mit keinem natuerlichen mittel/ deren vil angewendt“¹⁷⁵⁵ von der Frais geheilt werden konnte. Der großen Prägestkraft von Religion im Alltagsleben entsprechend, blieben religiöse (Be-)Handlungsalternativen dabei stets in Sichtweite der altbayerischen Bevölkerung. Das Spektrum dieser Ausdrucksformen medikaler Kultur im religiösen System wird in den folgenden Kapiteln vertieft betrachtet.

5.2 Religiöse Praxen bei psychischen Erkrankungen

Krankheit und individuelle Notlagen waren seit jeher Katalysatoren für Religiosität. Die Heilung von Krankheiten bildet entsprechend einen festen Bestandteil der zentralen menschlichen Wünsche und Bitten, auf welche die Religion antwortet. Im 17. und 18. Jahrhundert war das Selbstverständnis der zeitgenössischen Ärzte noch tief im christlichen Glauben verwurzelt und die Allmacht Gottes wurde im medizinischen Bereich umfassend anerkannt.¹⁷⁵⁶ Überschneidungen zwischen dem medizinischen und dem religiösen Diskurs bildeten zur Untersuchungszeit daher keine Ausnahme, sondern stellten die Regel dar.¹⁷⁵⁷ Der Erfolg von Therapien und Medikamenten wurde häufig ursächlich auf göttliche Gnade zurückgeführt. So konstatierte beispielsweise Christopher Lehmann im Jahr 1638 in seinem Florilegium Politicum: „Arzteny hilfft wenn Gott will/ wo nicht/ so ists daß Lebensziel“¹⁷⁵⁸. Bis zur Aufklärung waren Medizin und Theologie auch institutionell weit weniger streng

¹⁷⁵⁴ Zit. nach: [Bartholomäus] Spirkner: Das Mirakelbuch Hölsbrunn, in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 66 (1933), S.118f.

¹⁷⁵⁵ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weifenhorn: 2002, S.66.

¹⁷⁵⁶ Vgl. Wilhelm Theopold: Votivmalerei und Medizin. Kulturgeschichte und Heilkunst im Spiegel der Votivmalerei. München 1981², S.168, Keith Thomas: Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London 1980, S.85 sowie Gottfried Roth: Zur Geistesgeschichte der Medizin, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.250.

¹⁷⁵⁷ Vgl. Waltraud Putz: Krank versus gesund? Von heilsamer Krankheit und körperlichen Zeichen der Heiligkeit, in: Simon, Michael/ Kania-Schütz, Monika (Hg.): Auf der Suche nach Heil und Heilung: religiöse Aspekte der medikalen Alltagskultur. Dresden 2001, S.83.

¹⁷⁵⁸ Christopher Lehmann: Florilegium Politicum. Politischer Blumengarten. Darinn ausserlesene Politische Sentenz/ Lehren/ Regulin und Spruechwörter auß Theologis, Iurisconsultis, Politicis, Historicis, Philosophis, Poëten, und eygener Erfahrung unter 286 Titulin zu sonderen Nutzen und Lust Hohen und Niedern im reden/ rathen und schreiben/ das Gut zu brauchen und das boes zumeiden/ in locos communes zusammen getragen. (...) Franckfurt 1638, S.48.

voneinander getrennt.¹⁷⁵⁹ Die Klöster verfügten über eine lange Tradition der Krankenpflege und übernahmen in Altbayern zur Untersuchungszeit vielfach nicht nur eine seelsorgerische, sondern auch eine medizinische Versorgungsfunktion. Insbesondere die Klöster außerhalb der Städte betrieben häufig wohlsortierte Apotheken und Spitäler, in denen gebrechliche und kranke Personen gepflegt wurden.¹⁷⁶⁰ Die Geistlichen besaßen oft umfassende medizinische Kenntnisse und konnten praktische Hilfe bei diversen Erkrankungen leisten. Da die Grenzen der medikalen Behandlungsformen psychischer Erkrankungen in Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts häufig schnell erreicht waren, kam der religiösen Heilkunde eine umso bedeutsamere Rolle zu. In diesem Kontext haben sich spezifische Behandlungspraxen unter den Gläubigen etabliert, die von durch Sprache geprägte Ausdrucksformen über haptischen Kontakt zum heiligen Objekt („Berühren“) bis hin zur Anwendung kultischer Heilmittel („Gebrauchen“) reichten.¹⁷⁶¹ Sie sollen im Folgenden detailliert betrachtet werden, um die Forschungsfrage nach dem Therapiespektrum, das innerhalb des religiösen Systems zur Untersuchungszeit in Altbayern im Hinblick auf psychische Erkrankungen angewandt wurde, zu beantworten.

5.2.1 „Die Kraft des Wortes“ – Gebete, Benediktionen, „Bibelmagie“ und Exorzismen

Rudolf Schenda bezeichnet in der Enzyklopädie des Märchens das Wort als „vornehmstes Zauber- und folglich auch Heilmittel“¹⁷⁶². Auch im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts wurde dem gesprochenen und geschriebenen Wort eine unter Umständen heilende Wirkung zuerkannt. Die naheliegendste und häufigste Handlungsform innerhalb des religiösen Systems im Krankheitsfall war das Gebet.

¹⁷⁵⁹ Vgl. Joan Busfield: *Managing Madness. Changing ideas and practice.* London 1986, p.156 sowie Jutta Dornheim/ Wolfgang Alber: *Ärztliche Fallberichte des 18. Jahrhunderts als volkskundliche Quelle*, in *Zeitschrift für Volkskunde* 78 (1982), S.38.

¹⁷⁶⁰ Vgl. Ludwig Holzfurtner: *Kirche als sozialer und wirtschaftlicher Faktor*, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation.* St. Ottilien 1993, S.468; Gottfried Röth: *Zur Geistesgeschichte der Medizin*, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): *Welt des Barock.* Wien 1986, S.249.

¹⁷⁶¹ Vgl. zu „Berühren“ und „Gebrauchen“ auch Alois Döring: *St. Salvator in Bettbrunn. Historisch- volkskundliche Untersuchung zur eucharistischen Wallfahrt.* Diss. Phil. Julius- Maximilians- Universität Würzburg 1979, S.190.

¹⁷⁶² Rudolf Schenda: *Heilen, Heiler, Heilmittel*, in: Brednich, Rolf (Hg.): *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 6 *Gott und Teufel auf Wanderschaft- Hyltén-Cavallius.* Berlin und New York 1990, Sp. 658.

Die christlichen Vorbilder hierfür reichen bis zum Alten Testament zurück.¹⁷⁶³ Bereits seit dem Ende des 2. Jahrhunderts wurde Christus als „göttlicher Arzt“ angerufen – eine Metapher, die sich auch in zahlreichen Barockpredigten wiederfindet.¹⁷⁶⁴ Auch bei psychischen Erkrankungen wurden Christuswallfahrten aufgesucht. Im Mirakelbuch von Andechs stehen beispielsweise 12,7% der Mirakel in Verbindung mit Anfallsleiden und weitere 2,3% mit anderen psychischen Erkrankungen. Hierbei muss jedoch berücksichtigt werden, dass sich in Andechs zur Untersuchungszeit neben den sog. „Herrenreliquien“ und den „Heiligen Drei Hostien“ auch eine Marienwallfahrt etabliert hatte. Denn noch häufiger als zu „dem Heyl der Krancken Christo“¹⁷⁶⁵ wandten sich die Patienten zur Untersuchungszeit hilfesuchend „zu der algemainen aerztin, nemblich zu Maria“¹⁷⁶⁶. Barbara Schuh konstatiert für das Mittelalter, dass Heiligenverehrung nicht losgelöst von ihrem gesellschaftlich-historischen Umfeld betrachtet werden darf.¹⁷⁶⁷ Diese Feststellung ist auch für das altbayerische Untersuchungsgebiet des 17. und 18. Jahrhunderts zutreffend. Die Marienverehrung wurde zu dieser Zeit intensiv durch die Wittelsbacher als Landesherrn gefördert. In Konsequenz kam es zu einem starken Aufschwung der marianischen Gnadenorte, der sich auch in den altbayerischen Mirakelbüchern widerspiegelt.¹⁷⁶⁸ Maria wurde als universelle Fürsprecherin ohne spezifisches Patronat bei jeglicher Form von menschlichen Notlagen und Krankheiten angerufen. Im Kößlerner Mirakelbuch heißt es beispielsweise, „wan den Menschlichen leib hundert Verschidene krankheit yberfallen künen, kann Maria hundert Verschidene artzeneymitl machen“¹⁷⁶⁹. Im Tuntenhausener Mirakelbuch wird sie als die „wunderwürckende Heilmacherin“¹⁷⁷⁰ bezeichnet. Der Verfasser des Hölzbrunner

¹⁷⁶³ Vgl. R. Schenda ebd., Sp. 659.

¹⁷⁶⁴ Vgl. Peter Assion: Geistliche und weltliche Heilkunst in Konkurrenz. Zur Interpretation der Heilslehren in der älteren Medizin- und Mirakelliteratur, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1978, S.10 sowie Elfriede Grabner: Volksmedizin und Heilkunde im Barock, in: Schwarzkogler, Ileana (Hg.): Lust und Leid. Barocke Kunst – barocker Alltag. Graz 1992, S. 316.

¹⁷⁶⁵ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberr=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allgütigste Gott in einer Bildnuß Deß gezeigeten JESU Übergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.107.

¹⁷⁶⁶ Zit. nach: Gerhard Stalla: Das Mirakelbuch von Kirchwald. Teil 2 von 1681 bis 1753, in: Das Bayerische Inn-Oberland 44 (1983), S.12.

¹⁷⁶⁷ Vgl. Barbara Schuh: „Jenseitigkeit in diesseitigen Formen“: sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Mirakelberichte. (= Schriftenreihe des Instituts für Geschichte Darstellungen 3) Graz 1989, S.105.

¹⁷⁶⁸ 26 der 48 altbayerischen Mirakelbücher stammen von Marienwallfahrten.

¹⁷⁶⁹ PfA Kößlern Beneficia Kößlingo Mariana, S.88.

¹⁷⁷⁰ Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.153.

Mirakelbuches beschreibt, wie eine Votantin während ihrer „Verstandtsberaubung“ Hilfe bei „Maria dem Siz der Weisheit“¹⁷⁷¹ fand. Unter den Mirakelbüchern der überregional bekannten Marienwallfahrten weisen insbesondere der Bogenberg (bis zu 20%), Tuntenhausen (14,7%) sowie Dorfen (11,3%) einen erhöhten Anteil an Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen auf.

Die starke Dominanz des Marienkultes führte dazu, dass etliche zuvor populäre Heilige nun weniger intensiv verehrt wurden.¹⁷⁷² Dennoch wurden im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts neben Maria auch zahlreiche weitere Heilige von den Gläubigen als Vermittler der göttlichen Gnade bei psychischen Erkrankungen angerufen. Besondere Bedeutung als „himmlische Ärztinnen“ bei psychischen Erkrankungen kam der hl. Anastasia und der seligen Alta zu. In den handschriftlichen Mirakelbüchern beider Wallfahrten in Benediktbeuern und Pürten aus der Untersuchungszeit handeln über 70 Prozent der Mirakel von der Heilung von psychischen Erkrankungen und Anfallsleiden. Bemerkenswert erscheint, dass sich an beiden Wallfahrtsorten spezifische Therapieformen zur Behandlung psychischer Erkrankungen herausgebildet hatten.¹⁷⁷³

Auf Basis der statistischen Auswertung der altbayerischen Mirakelbücher des 17. und 18. Jahrhunderts konnten für Untersuchungsraum und –zeit keine weiteren Spezialpatronate für psychische Erkrankungen ermittelt werden. Dies ist in Teilen vermutlich auch der Art und Größe der untersuchten Stichprobe geschuldet, weshalb an dieser Stelle ergänzend weitere Quellen herangezogen werden. In der einschlägigen Literatur werden noch diverse weitere Heilige aufgeführt, die von den Gläubigen zur Untersuchungszeit im Fall des Auftretens einer psychischen Erkrankung angerufen wurden.¹⁷⁷⁴ Hierzu zählen der hl. Achatius (Trübsal,

¹⁷⁷¹ Zit. nach: [Bartholomäus] Spirkner: Das Mirakelbuch Hölzbrunn, in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 66 (1933), S.115.

¹⁷⁷² Siehe hierzu auch Georg Schreiber: Strukturwandel der Wallfahrt, in: ders. (Hg.): Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben. Düsseldorf 1934, S.36.

¹⁷⁷³ Beide Therapieformen wurden bereits im Rahmen der „Porträts des Irrsinns“ in den Kapiteln 4.2.6 sowie 4.4.4 ausführlich beschrieben. Die Pürtener Behandlung mit dem Evangeliar der seligen Alta wird zudem im weiteren Verlauf dieses Kapitels erörtert. Die Therapieform in Verbindung mit der Schädelreliquie der hl. Anastasia wird im folgenden Kapitel 5.2.2 „Berühren – Reliquien und Gnadenbilder als Kontaktpunkte zum Heil“ erneut aufgegriffen. Zudem werden beide Spezialwallfahrten auch in Kapitel 5.3.3 noch einmal thematisiert.

¹⁷⁷⁴ Vgl. exemplarisch Bargheer: Fallsucht, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1172f.; Robert Böck: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.167, S.175; Thomas Engl: Medizingeschichte der Votivtafeln. Diss. Med. Technische Universität München 1983, S.199-202; Katrin Hoehne: Die chirurgischen Votivtafeln in Altötting vom 16. Jahrhundert bis heute. Diss. Med. Technische Universität München 1999, S.27-37; Rudolf Kriß: Die

Angststörungen), der hl. Ägidius (Anfallsleiden), der hl. Alto (Kopfleiden, „Wahnsinn“), der hl. Antonius von Padua (Anfallsleiden), die hl. Barbara (Angststörungen), die hl. Bibiana (Fallsucht), der hl. Christophorus (Anfallsleiden), der hl. Cornelius (Anfallsleiden), der hl. Cyriakus (Besessenheit, Betrübniß, Anfechtung), der hl. Dionysius (Angststörungen), die hl. Dymphna (Anfallsleiden, Besessenheit, „Wahnsinn“), die hl. drei Könige (Anfallsleiden), der hl. Germanus (Anfallsleiden), der hl. Hubertus („Wahnsinn“), der hl. Ignatius von Loyola (Besessenheit, Fallsucht), Jesus an der Geiselsäule („Wahnsinn“), Johannes der Täufer (Fallsucht, Angststörungen), der hl. Koloman (Kopfleiden), der hl. Leonhard („Wahnsinn“), der hl. Mauritius (Besessenheit), der hl. Nantwein („Wahnsinn“), der hl. Petrus (Besessenheit), der hl. Salvator („Wahnsinn“), der hl. Sebastian (Anfallsleiden, „Wahnsinn“), der hl. Simpert (Anfallsleiden, „Wahnsinn“), der hl. Valentin (Anfallsleiden), der hl. Vitus (Anfallsleiden, Besessenheit, Tobsucht, „Wahnsinn“), die hl. Walburga (Anfallsleiden), der hl. Wendelin („Wahnsinn“), der hl. Willibald (Anfallsleiden, „Wahnsinn“) und der hl. Willibrord (Anfallsleiden).

Die Ursache der Patronate dieser „Spezialisten“ für psychische Erkrankungen stand vielfach in enger Verbindung zu Geschehnissen aus den jeweiligen Viten. Die Heiligen wurden gemäß dem Analogieprinzip bevorzugt bei Notsituationen angerufen, in denen sie bereits zu Lebzeiten Hilfe geleistet hatten oder die in enger Verbindung zu ihrem Martyrium standen. In Verbindung mit psychischen Erkrankungen wurden beispielsweise häufig Heilige angerufen, die selbst enthauptet worden waren, wie etwas die hl. Dymphna, der hl. Dionysius, der hl. Mauritius oder der hl. Cyriakus. Der hl. Cyriakus war laut der *Legenda aurea* zudem bereits zu Lebzeiten als Exorzist tätig und heilte die Tochter des Kaisers Diokletian von ihrer Besessenheit.¹⁷⁷⁵ Starke Parallelen weist die Legende des hl. Vitus auf, der den

Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.235f.; William Ll. Parry-Jones: The Model of the Geel Lunatic Colony and Its Influence on the Nineteenth-Century Asylum System in Britain, in: Scull, Andrew (ed.): *Madhouses, Mad-doctors and Madmen. The Social History of Psychiatry in the Victorian Era.* Philadelphia 1981, p.202; Walter Pötzl: Die *Miracula sancti Simperti*. Ein Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte und zum Volksleben, in: Rummel, Peter (Hg.): *St. Simpert, Bischof von Augsburg 778-807. Ein hochverehrter Heiliger und Nothelfer in Stadt und Bistum Augsburg.* Augsburg 1978, S.144; Hansjörg Schneble: *Heillos, heilig, heilbar. Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis heute.* Berlin 2003, S.69f.

¹⁷⁷⁵ Vgl. Richard Benz: *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine aus dem lateinischen übersetzt von Richard Benz.* Heidelberg 1925³, S.562f. Der hl. Cyriakus wird aus diesem Grund ikonographisch als Diakon mit einem Dämon als Attribut dargestellt.

Sohn des Kaisers Diokletian von der Besessenheit befreite.¹⁷⁷⁶ Die hl. Bibiana wurde zur Patronin der an Anfallsleiden Erkrankten, da sie legendarisch zu Lebzeiten zusammen mit Epileptikern eingesperrt worden war.¹⁷⁷⁷ Der hl. Valentin von Terni wurde ebenfalls enthauptet, jedoch zur Untersuchungszeit primär bei Anfallsleiden angerufen. Im altbayerischen Diepoldskirchen wurde beispielsweise laut Bartholomäus Spirkner ein spezielles Messformular verwendet, in dem der hl. Valentin angerufen wurde, die Gläubigen „a morbo caduco et subitanea morte“ (= vor der ‚hinfälligen‘ Krankheit und vor dem plötzlichen Tode)¹⁷⁷⁸ zu bewahren. In der Literatur wird stellenweise die Ansicht vertreten, dass das Valentin-Patronat weniger auf eine legendarische Begebenheit, sondern auf die lautliche Verwandtschaft des Namens mit „fall net hin“ zurückzuführen sei.¹⁷⁷⁹ Diese vokaletymologische These wird im wissenschaftlichen Diskurs jedoch kontrovers betrachtet.¹⁷⁸⁰ Unabhängig von dem Ursprung des Patronats wird der hl. Valentin ikonographisch bereits seit dem späten 15. Jahrhundert mit einem Epileptiker zu Füßen dargestellt.¹⁷⁸¹ Aus der Untersuchungszeit, genauer aus dem Jahr 1687, stammt beispielsweise das große Gemälde von Frans de Nève im Passauer Dom, auf dem der hl. Valentin einen Fallsüchtigen heilt.¹⁷⁸² Derartige Darstellungen sollten die Verehrung der Heiligen fördern und die Gläubigen anregen, sie in individuellen Notlagen mittels ihrer Gebete um Fürsprache zu bitten.

Zur Untersuchungszeit wurde dem Gebet als Heilmittel bei psychischen Erkrankungen zentrale Bedeutung beigemessen. In der Münchener Heiliggeistkirche und dem zugehörigen Spital waren im 16. und 17. Jahrhundert beispielsweise sieben

¹⁷⁷⁶ Vgl. R. Benz ebd., S.404.

¹⁷⁷⁷ Bargheer: Fallsucht, in: Hoffmann- Krayner, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1172.

¹⁷⁷⁸ [Bartholomäus] Spirkner: Kulturgeschichtliches aus dem Mirakelbuche der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen (1420-1691), in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 42 (1906), S.181.

¹⁷⁷⁹ Vgl. exemplarisch Hansjörg Schneble: Heillos, heilig, heilbar. Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis heute. Berlin 2003, S.69 oder Wilhelm Theopold: Das Kind in der Votivmalerei. München 1981, S.130.

¹⁷⁸⁰ Vgl. exemplarisch Josef Oswald: Der heilige Bischof Valentin, in: Schwaiger, Georg (Hg.): Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern. Band II. Regensburg 1971, S.19 oder [Bartholomäus] Spirkner: Kulturgeschichtliches aus dem Mirakelbuche der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen (1420-1691), in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 42 (1906), S.182.

¹⁷⁸¹ Vgl. Harry Kühnel: „... beraubt... seiner synne und vernunft.“ Geisteskrankheit und Wallfahrt, in: Verein Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum (Hg.): Festschrift für Erich Egg zum 70. Geburtstag. (= Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum 70) Innsbruck 1990, S.129 sowie Josef Oswald: Der heilige Bischof Valentin, in: Schwaiger, Georg (Hg.): Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern. Band II. Regensburg 1971, S.19..

¹⁷⁸² Vgl. Josef Oswald: Der heilige Bischof Valentin, in: Schwaiger, Georg (Hg.): Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern. Band II. Regensburg 1971, S.19.

Priester angestellt. Einem der Geistlichen kam als Hauptaufgabe die seelsorgerische Betreuung der Siechstube zu, in der auch die psychisch Kranken untergebracht waren.¹⁷⁸³ Im Lübecker „Haus der armen Unsinnigen“ entstand im Jahr 1720 sogar eine eigene „Ordnung von Unterweisung im Christentum der armen Unsinnigen fürm Mühltor“¹⁷⁸⁴. Darin wurde fest festgelegt, dass ein „Unterweiser im Katechismus und im Gottesdienst“ den Kranken an jedem Freitag aus dem Katechismus vortragen und mit ihnen singen und beten sollte.¹⁷⁸⁵ Aline Steinbrecher konnte auch für den Raum Zürich die Wichtigkeit des Gebets als Therapiemaßnahme bei psychischen Erkrankungen belegen.¹⁷⁸⁶

Der seelisch-geistige Beistand im Gebet wurde ergänzt durch die Beichte, deren heilende Wirkung bei psychischen Erkrankungen bereits seit dem 12. Jahrhundert propagiert wurde. Der französische Geistliche Hugo von Fouilloy empfahl beispielsweise in einer Handschrift mit dem Titel „De medicina animae“ die Beichte als Heilmittel gegen Anfechtungen und Melancholie.¹⁷⁸⁷ Im 16. Jahrhundert lobte der Jesuit Petrus Canisius ihre heilende Wirkung bei Gemütskrankheiten und im 17. Jahrhundert findet sich in der Münchener „Newer Beichtform“ der Verweis, dass der Beichtvater durch göttliche Gnade und Kraft seines Amtes seelische Erkrankungen kurieren könne.¹⁷⁸⁸ Das therapeutische Potenzial des Gesprächs wurde durch die auferlegte Buße, die reinigende Vergebung der Sünden durch den Geistlichen und die dadurch erfolgte subjektive Entlastung von Schuld noch verstärkt. Die Verbalisierung von Problemen bei der Beichte und die damit verbundene Freisetzung von Emotionen erfüllten so vermutlich eine der modernen Gesprächstherapie nicht unähnliche katharsische Funktion.¹⁷⁸⁹

¹⁷⁸³ Vgl. Adalbert Huhn: Geschichte des Spitals, der Kirche und der Pfarrei zum Heiligen Geiste in München. München 1893, S.90.

¹⁷⁸⁴ Alexandra Lutz: Zwischen Andacht und Aderlass. Der Umgang mit Geisteskranken im Lübecker „Haus der armen Unsinnigen“ 1693 bis 1828, in: Pelc, Ortwin/ Ibs, Jürgen H. (Hg.): Arme, Kranke, Außenseiter. Soziale Randgruppen in Schleswig-Holstein seit dem Mittelalter. Neumünster 2005, S.120.

¹⁷⁸⁵ Vgl. Alexandra Lutz: Zwischen Andacht und Aderlass. Der Umgang mit Geisteskranken im Lübecker „Haus der armen Unsinnigen“ 1693 bis 1828, in: Pelc, Ortwin/ Ibs, Jürgen H. (Hg.): Arme, Kranke, Außenseiter. Soziale Randgruppen in Schleswig-Holstein seit dem Mittelalter. Neumünster 2005, S.121.

¹⁷⁸⁶ Vgl. Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.218.

¹⁷⁸⁷ Vgl. Raymond Klübansky/ Erwin Panofsky/ Fritz Saxl: Saturn und Melancholie: Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Frankfurt a.M. 1990, S.107-109.

¹⁷⁸⁸ David Lederer: Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon. Cambridge 2006, p.63 and p.66.

¹⁷⁸⁹ Vgl. Howard Spiro: Placebo. Heilung, Hoffnung und Arzt-Patient-Beziehung. Bern 2005, S.281.

Segnungen von Menschen, Tieren und Gegenständen verfügten innerhalb der katholischen Kirche ebenfalls über eine lange Tradition bei der Heilung von Krankheiten sowie als apotropäische Hilfsmittel.¹⁷⁹⁰ Sie zählen zu den sog. Sakramentalien, denen nach Emile Durkheim ein „heiliges Wesen“¹⁷⁹¹ zukommt. Ihre Wirkung beruht definitorisch sowohl auf dem Weihegebet der Kirche, als auch „ex opere operandis“ auf dem Vertrauen der Gläubigen. Neben den kirchlichen Benediktionen waren zur Untersuchungszeit zahlreiche nicht approbierte Heilsegen verbreitet. Analog zu den christlichen Vorbildern enthielten auch sie häufig biblische Elemente, wobei insbesondere Psalmen und Teile des Johannesevangeliums sich großer Beliebtheit erfreuten.¹⁷⁹² Diverse Beispiele hierfür sind in den zeitgenössischen gedruckten Werken enthalten, wie beispielsweise im „Geistlichen Schild“, dem „Colomanusbüchlein“ oder dem „Romanusbüchlein“.¹⁷⁹³ Selbst die Pfarrer hatten im Alltag zuweilen Schwierigkeiten mit der Abgrenzung des kirchlichen Magieverständnisses von den Praktiken der gelebten Religion. Ein Beispiel hierfür stellt das in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von dem Pfarrer Johann Karel Ferdinand Gessel verfasste „Wund-Segen-Büchlein“¹⁷⁹⁴ dar. Das handschriftliche Kompendium enthält einerseits christliche Gebete und Symbole, andererseits jedoch auch kirchlich nicht approbierte Segenssprüche gegen Zauberei sowie Darstellungen von „magischen“ Buchstabenreihen und Siegeln.

Nicht nur das gesprochene Wort, sondern auch christliche Erbauungsbücher, das Gesangbuch und insbesondere die Bibel wurden zur Untersuchungszeit im Rahmen von Heilbehandlungen sowie als christliches Apotropäikum eingesetzt.¹⁷⁹⁵ Das gedruckte Buch wurde dabei als physische Manifestation seiner Inhalte begriffen,

¹⁷⁹⁰ Siehe hierzu exemplarisch die Arbeiten von Adolph Franz (Adolph Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1909 sowie ders.: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Zweiter Band. Freiburg im Breisgau 1909).

¹⁷⁹¹ Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M. 1981, S.62.

¹⁷⁹² Vgl. Jacoby: Biblische Worte im Zauber, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd.I Aal – Butzemann. Berlin/ Leipzig: 1927, Sp.1225f.

¹⁷⁹³ Vgl. hierzu: Elfriede Grabner: Magie und Heilglaube in einem oberösterreichischen „Wund-Segen-Büchlein“ des 18. Jahrhunderts, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie XLI/ 90 (1987), S.106.

¹⁷⁹⁴ Das „Wund-Segen-Büchlein“ wurde von Elfriede Grabner eingehend analysiert. Vgl.: Elfriede Grabner: Magie und Heilglaube in einem oberösterreichischen „Wund-Segen-Büchlein“ des 18. Jahrhunderts, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie XLI/ 90 (1987), S.105-126.

¹⁷⁹⁵ Vgl. Lutz Röhrich: Formen und Erscheinungsweisen des Aberglaubens in der Gegenwart (1977), in: Moser, Dietz-Rüdiger (Hg.): Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens. Darmstadt 1992, S.148 sowie Rühle: Bibel, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd.I Aal – Butzemann. Berlin/ Leipzig: 1927, Sp.1212.

wodurch es die Grenzen seiner Gegenständlichkeit überwand. Regine Grube-Verhoeven konstatiert diesbezüglich: „Als Gefäß des göttlichen Worts bekommt es jedoch etwas symbolhaft Heiliges. In der Bibel besitzt man das heilige Wort als etwas Anschauliches. Damit glaubt man die Kraft, die sich im Wort manifestiert, greifbar, verfügbar zu haben“¹⁷⁹⁶. Der Übergang von einer mit der „verordneten Religion“ konformen zu einer „dinglich-magischen Vorstellung von der Heiligkeit der Bibel“¹⁷⁹⁷, „zum Zaubering, zum Fetisch“¹⁷⁹⁸ war hier vermutlich fließend. Die von Klaus Schreiner als „Bibelmagie“¹⁷⁹⁹ bezeichneten Handlungsformen kamen bei einer drohenden oder bereits erfolgten krankheitsverursachenden Einwirkung „dämonischer Mächte“ zum Einsatz. Auszüge aus biblischen Texten wurden von den Gläubigen in kleinen Kapseln als apotropäische Amulette um den Hals getragen.¹⁸⁰⁰ Gebärenden Frauen, ungetauften Kindern, Kranken und Sterbenden wurde die Bibel als Schutz- und Heilmittel unter das Kopfkissen gelegt.¹⁸⁰¹ Diese Praktiken waren im 17. und 18. Jahrhundert weit über die Grenzen des altbayerischen Untersuchungsgebiets hinaus verbreitet. Der laienmedizinische Gebrauch von Bibeln konnte beispielsweise von Robert Scribner auch für das protestantische Baden belegt werden.¹⁸⁰² Adolph Franz führt den Einsatz der Evangelien in Heilbehandlungen in Italien, Afrika und dem Orient an.¹⁸⁰³ Den neutestamentarischen Texten der vier Evangelien wurde besondere therapeutische Wirksamkeit

¹⁷⁹⁶ Regine Grube-Verhoeven: Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in: Bausinger, Hermann (Hg.): Zauberei und Frömmigkeit. (= Volksleben 13) Tübingen 1966, S.56.

¹⁷⁹⁷ Rühle: Bibel, in: Hoffmann- Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd.I Aal – Butzemann. Berlin/ Leipzig: 1927, Sp.1212.

¹⁷⁹⁸ Regine Grube-Verhoeven: Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in: Bausinger, Hermann (Hg.): Zauberei und Frömmigkeit. (= Volksleben 13) Tübingen 1966, S.55.

¹⁷⁹⁹ Klaus Schreiner: Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre, in: Dinzelbacher, Peter/ Bauer, Dieter R. (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn u.a. 1990, S.329, Anm.1. Für kritische Anmerkungen zu dem Artikel von Klaus Schreiner siehe: Lenz Kriss-Rettenbeck: „Volksmensch“ und Magie – eine Konstruktion?, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1994, S.161-174, besonders S.164-166.

¹⁸⁰⁰ Vgl. Adolph Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Zweiter Band. Freiburg im Breisgau 1909, S.436; Jacoby: Biblische Worte im Zauber, in: Hoffmann- Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd.I Aal – Butzemann. Berlin/ Leipzig: 1927, Sp.1226; Rühle: Bibel, in: Hoffmann- Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I Aal – Butzemann. Berlin/ Leipzig: 1927, Sp.1213 sowie Klaus Schreiner: Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre, in: Dinzelbacher, Peter/ Bauer, Dieter R. (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn u.a. 1990, S.353.

¹⁸⁰¹ Vgl. Kurt Ranke: Bibel, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd.2 Bearbeitung – Christusbild, Berlin und New York 1979, Sp.281 sowie Rühle: Bibel, in: Hoffmann- Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd.I Aal – Butzemann. Berlin/ Leipzig: 1927, Sp.1213-1215.

¹⁸⁰² Scribner merkt zur Verwendung von Bibeln durch die Bevölkerung an: „They were used for healing and protective magic, being laid under a bed or pillow. In Protestant Baden, a recommended cure for palsy was to lay a bible face down on the sufferer, opened at the passage describing how Christ cured an epileptic.“

(Robert W. Scribner: The Impact of reformation on Daily Life, in: Janitz, Gerhard (Hg.): Mensch und Objekt im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Leben, Alltag, Kultur. (= Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 13) Wien 1990, S.328).

¹⁸⁰³ Vgl. Adolph Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Zweiter Band. Freiburg im Breisgau 1909, S.436.

zugeschrieben, da die Verkündung des Evangeliums den Höhepunkt des Wortgottesdienstes darstellte.¹⁸⁰⁴ Christoph Kürzeder spricht diesbezüglich von einem „liturgischen Akt der Heiligung“¹⁸⁰⁵ des gesprochenen Wortes. Bereits der hl. Augustinus empfahl zu Beginn des 5. Jahrhunderts, sich bei Fieber oder Kopfschmerzen das Johannes-Evangelium unter den Kopf zu legen.¹⁸⁰⁶ Heinrich Kramer (lat. Henricus Institoris) befürwortete in seinem im Jahr 1486 erschienenen „Malleum Maleficarum“ ebenfalls die Behandlung von Krankheiten dämonischen Ursprungs unter Zuhilfenahme der Evangelien.¹⁸⁰⁷ Der „Hexenhammer“ des Dominikaners erschien bis weit in das 17. Jahrhundert hinein europaweit in fast 30 Auflagen.

Im altbayerischen Untersuchungsgebiet hatte sich in Pürten, basierend auf einem karolingischen Evangeliar, eine Spezialtherapie für psychische Erkrankungen etabliert. Die erkrankten Personen wurden im Keller des Mesnerhauses vier Nächte in Folge jeweils auf eines der vier Evangelistenbilder des sog. Alta-Evangeliars gelegt.¹⁸⁰⁸ Pürten erlangte durch diese Form der Heilbehandlung im 17. Jahrhundert überregionale Bekanntheit als Wallfahrtsort für psychische Erkrankungen. Im handschriftlichen Mirakelbuch der Pürtener Wallfahrt aus den Jahren 1653 bis 1710 beschreiben 76,5% der 226 aufgeführten Fälle die Heilung von psychischen Erkrankungen. Mit einem Anteil von 41,6% der Mirakel erwies sich die religiöse Therapie als besonders erfolgreich bei der Behandlung von Gemütskrankheiten. Obwohl der Chronist des Klosters Au in seinen Aufzeichnungen für die Zeit um 1630 von 5000 Besuchern pro Tag spricht, war der Therapieerfolg keineswegs

¹⁸⁰⁴Vgl. Joachim Finger: Evangelium, Evangelien, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.3 Dämon bis Fragmentenstreit. Freiburg 1995³, Sp.1061; Adolph Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Zweiter Band. Freiburg im Breisgau 1909, S.436 sowie Müller-Bergström: Evangelium (Evangelist), in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1086.

¹⁸⁰⁵ Christoph Kürzeder: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Regensburg 2005, S.36.

¹⁸⁰⁶ Vgl. Müller-Bergström: Evangelium (Evangelist), in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1086.

¹⁸⁰⁷ Vgl. Heinrich Kramer (Institoris): Der Hexenhammer. Malleus maleficarum. (kommentierte Neuübersetzung von Günter Jerouschek und Wolfgang Behringer) München 2003³ sowie Klaus Schreiner: Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre, in: Dinzelbacher, Peter/ Bauer, Dieter R. (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn u.a. 1990, S.350.

¹⁸⁰⁸ Die religiöse Therapieform wurde bereits ausführlich im Rahmen der Rekonstruktion der Lebens- und Krankengeschichte der Erdinger Seilerstochter Catharina Öller, die im Jahr 1728 den Verstand verloren hatte, beschrieben. Hierzu sei auf die vorhergehenden Kapitel 4.4.4 sowie für die kulturgeschichtlichen Hintergründe des Heilkults auf Kapitel 4.4.3. verwiesen.

ortsgebunden, sondern eng mit dem Evangeliar verknüpft.¹⁸⁰⁹ Dies wird durch ein Schreiben des Pflegers Lösch an Kurfürst Maximilian I. vom 11. September 1624 belegt, in dem auf die Praktik, das Evangeliar zu therapeutischen Zwecken auszuleihen, Bezug genommen wird: „Weiln nun hierdurch villen geholffen, so seye es an weite Ort hin begehrt, auch gegen 18 kr. Vergütung hergelichen worden.“¹⁸¹⁰

Der Exorzismus als religiöse Therapie gegen „dämonische Besessenheit“¹⁸¹¹ stützt sich ebenfalls auf die Texte der Evangelien.¹⁸¹² Das Neue Testament enthält circa 50 Berichte über „Besessene“, die von Christus geheilt wurden, wobei die „Dämonenaustreibung“ von Gerasa vermutlich die bekannteste Exorzissusschilderung darstellt.¹⁸¹³ Über sein eigenes therapeutisches Handeln hinaus erteilte Jesus seinen Jüngern einen expliziten Heilauftrag: „Macht die Kranken gesund, reinigt die Aussätzigen, weckt die Toten auf, treibt die Teufel aus.“ (Mt. 10,8). Vor diesem Hintergrund wurde die Durchführung des Exorzismus an „Besessenen“ zu einem festen Bestandteil des kirchlichen Handlungsrepertoires im Rahmen der imitatio Christi. Der Exorzismus zählt zu den Sakramentalien und nimmt unter diesen eine Sonderstellung ein, da er analog zu den Sakramenten von Jesus selbst eingesetzt wurde.¹⁸¹⁴ Als Sakramentale wirkt der Exorzismus per Definition nicht aus sich selbst, sondern stellt lediglich ein Gebetsritual dar, das durch göttlichen Gnadenerweis den Erkrankten von den „dämonischen“ Einflüssen befreien soll.¹⁸¹⁵ Zur Untersuchungszeit kam dem Exorzismus als apotropäischem Heil- und

¹⁸⁰⁹ Vgl. o.V.: Historisch=Statistische Notizen über Pürten, in: Der Spiegel 42 (1843), Sp.330. Der Verfasser beruft sich dabei als Quelle auf S. 24 einer Abschrift einer Auer Klosterchronik mit dem Titel „Chronicon Augiensae manusc.“.

¹⁸¹⁰ HStAM KL Au am Inn Nr.19.

¹⁸¹¹ Unter „Besessenheit“ wurde eine vollständige interne Inbesitznahme eines Menschen durch dämonische Mächte verstanden. Vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel 3.2.6.2 sowie in Kapitel 3.3.3.

¹⁸¹² Vgl. Regine Grube-Verhoeven: Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in: Bausinger, Hermann (Hg.): Zauberei und Frömmigkeit. (= Volksleben 13) Tübingen 1966, S.16 sowie Kurt Ranke: Bibel, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd.2 Bearbeitung – Christusbild, Berlin und New York 1979, Sp.281.

¹⁸¹³ Der Exorzismus von Gerasa findet sich unter Mk. 5,1-20, Lk. 8,26-39 sowie Mt. 8,28-34.

(Vgl. zudem Johannes Dillinger: Beelzebulstreitigkeiten. Besessenheit in der Bibel, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.48 sowie Adolf Rodewyk: Der Exorzismus nach der Lehre und den Erfahrungen der Kirche, in: Elisabeth Becker (Hg.): Der Exorzismus der Kirche unter Beschuß?. Stein am Rhein 1995, S.65).

¹⁸¹⁴ Vgl. Adolph Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1909, S.15.

¹⁸¹⁵ Vgl. exemplarisch Josef Hanauer: Wunder oder Wundersucht? Erscheinungen, Visionen, Prophezeiungen, Besessenheit. Aachen 1992², S.78; Martin Ott: Exorzismus, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.3 Dämon bis Fragmentenstreit. Freiburg 1995³, Sp.1125 sowie Pfister: Exorzismus, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1099.

Reinigungsritual große Bedeutung zu.¹⁸¹⁶ In Nürnberg wurde beispielsweise bis zum Jahr 1783 bei der Taufe der lateinische Exorzismus gesprochen.¹⁸¹⁷

Als fester Bestandteil des religionseigenen rituellen Repertoires waren Anwendung und Ablauf des Exorzismus streng durch die „verordnete Religion“ reglementiert. Im Jahr 1614 wurde auf Anweisung Papst Pauls V. das „Rituale Romanum“ als verbindlicher Leitfaden der katholischen Kirche für den Vollzug sakramentaler Rituale herausgegeben.¹⁸¹⁸ In dem Regelwerk wurde festgelegt, dass der sog. „große Exorzismus“ bei dämonischer Besessenheit nur von einem Priester und mit expliziter bischöflicher Erlaubnis vorgenommen werden durfte.¹⁸¹⁹ Christoph Daxelmüller betont, dass die Eignung zur „Dämonenaustreibung“ in allen Kulturen von „außergewöhnlichen empirisch-diagnostischen Fähigkeiten“¹⁸²⁰ abhängig gemacht wurde. Obwohl die Wirkung des Heilrituals final auf göttlicher Gnade beruhte, wurden Erfahrung, sittliche Qualität und persönliche Integrität des Exorzisten zur Untersuchungszeit als entscheidend für den Behandlungserfolg angesehen.¹⁸²¹ Das Rituale Romanum enthielt einen Anforderungskatalog mit Kriterien, denen ein Geistlicher für die Rolle des Exorzisten genügen sollte. Hierzu zählten ein unbescholtener Lebenswandel, Frömmigkeit, Klugheit und Demut. Der Exorzist sollte frei von Begier nach menschlichen Gütern sein und nicht auf seine eigene, sondern auf die Macht Gottes vertrauen.¹⁸²²

Vor der Durchführung eines Exorzismus mussten die Geistlichen überprüfen, ob ein Patient tatsächlich „besessen“ war oder möglicherweise an einer natürlichen

¹⁸¹⁶ Vgl. Martin Ott: Exorzismus, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.3 Dämon bis Fragmentenstreit. Freiburg 1995³, Sp.1125.

¹⁸¹⁷ Vgl. Benno Hubensteiner: Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern. München 1967, S.57.

¹⁸¹⁸ Vgl. Gabriele Amorth: Exorzisten und Psychiater. Anhang: Das neue Römische Rituale über Exorzismus. Stein am Rhein 2002, S.216; Christoph Kürzeder: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Regensburg 2005, S.61; Erik H.C. Midelfort: Exorcism and Enlightenment. New Haven and London 2005, p.59; Moshe Sluhovskiy: Believe not every spirit. Possession, Mysticism & Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago 2007, S.91 sowie Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit: Eine Einführung, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.10.

¹⁸¹⁹ Diese Regel wurde in Abschnitt 11, 1-3 „Ritus exorcizandi obsessos a daemonio“ des Rituale Romanums festgehalten. (Vgl. Christoph Daxelmüller: Exorzismus, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd.4 Ente – Förster, Berlin und New York 1984, Sp.667 oder Heinz Schott/ Rainer Tölle: Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen. München 2006, S.23).

¹⁸²⁰ Christoph Daxelmüller: Exorzismus, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd.4 Ente – Förster, Berlin und New York 1984, Sp.668.

¹⁸²¹ Vgl. Adolph Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1909, S.16.

¹⁸²² Vgl. exemplarisch Gabriele Amorth: Exorzisten und Psychiater. Anhang: Das neue Römische Rituale über Exorzismus. Stein am Rhein 2002, S.217f. sowie Georg Siegmund (Hg.): Der Exorzismus der Katholischen Kirche. Authentischer lateinischer Text nach der von Papst Pius XII. erweiterten und genehmigten Fassung mit deutscher Übersetzung. Stein am Rhein 1989², S.17.

Krankheit litt.¹⁸²³ Nach dem *Rituale Romanum* waren sichere Kennzeichen für das Vorliegen einer dämonischen Besessenheit das Vermögen, eine unbekannte Sprache sprechen oder verstehen zu können, Entferntes oder Verborgenes kundzutun sowie das Alter und die natürliche Verfassung übersteigende körperliche Kräfte. Ein gleichzeitiges Auftreten von Glossolie, Telepathie und Psychokinese verstärkte die Aussagekraft der Diagnose.¹⁸²⁴ Nach erfolgter Krankheitsbestimmung konnte die religiöse Therapie beginnen.¹⁸²⁵ Die Zeremonie begann mit einer Reihe von Fragen nach Anzahl und Namen der Geister, Zeitpunkt des Eindringens sowie der Ursache der Besessenheit. Sodann folgte eine festgelegte Abfolge von Gebeten sowie Segens- und Beschwörungsformeln. Das Heilritual gipfelte in dem durch den Exorzisten im Namen Gottes an die „teuflischen Dämonen“ gerichteten Befehl, die erkrankte Person zu verlassen. Ergänzend empfahl das *Rituale Romanum* die Psalmen 3, 12, 21, 34, 53, 69 und 117 vorzutragen.

Der rituelle Rahmen des Exorzismus wurde zwar durch das *Rituale Romanum* vorgegeben, ließ jedoch auch Raum für Variationen. Es war beispielsweise durchaus üblich, regionale Heilige und lokale Gebetstraditionen sowie weitere religiöse Hilfsmittel wie Reliquien, Amulette, Drucke religiöser Texte, Weihwasser oder geweihtes Salz, Brot und Öl in die Zeremonie zu integrieren. Der Ablauf der Exorzismen an der niederbayerischen Bäuerin Magdalena Poschinger wurde bereits in Kapitel 4.6.5 ausführlich beschrieben. Dramatische Szenen spielten sich auch bei der Durchführung eines Exorzismus an der bereits seit 25 Jahren „besessenen“ Agnes Widemann aus Wessobrunn ab. Als die Geistlichen auf dem Hohenpeißenberg im Mai des Jahres 1697 das Ritual begannen, „wälzten die

¹⁸²³ Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit: Eine Einführung, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.10.

¹⁸²⁴ Vgl. hierzu Kapitel 3.2.6.2 „Internale ‚dämonische Besessenheit‘“.

¹⁸²⁵ Für die folgenden Ausführungen zum Ablauf des Exorzismus vgl. *Rituale Romanum Pauli Quinti Pontificis Maximi Jussu Editum: Nunc verò à Sanctissimo Domino Nostro Benedicto XIV. auctum, & castigatum.* (...) Venetis 1760, S.367-375 sowie Gabriele Amorth: Exorzisten und Psychiater. Anhang: Das neue Römische Rituale über Exorzismus. Stein am Rhein 2002, S.221, Adolph Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1909, S.15 und S.32; Dániel Bárth: Pater Rochus, der ungarische Gassner. Exorzismus, Volksfrömmigkeit und Katholische Aufklärung in Südungarn um die Mitte des 18. Jahrhunderts, in: Jahrbuch für Europäische Ethnologie Dritte Folge 8 (2013), S.86; Pfister: Exorzismus, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1108; Adolf Rodewyk: Der Exorzismus nach der Lehre und den Erfahrungen der Kirche, in: Elisabeth Becker (Hg.): Der Exorzismus der Kirche unter Beschuß?. Stein am Rhein 1995, S.17, Georg Siegmund (Hg.): Der Exorzismus der Katholischen Kirche. Authentischer lateinischer Text nach der von Papst Pius XII. erweiterten und genehmigten Fassung mit deutscher Übersetzung. Stein am Rhein 1989², S.21-23 sowie Moshe Sluhovskiy: Believe not every spirit. Possession, Mysticism & Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago 2007, S.91.

unreine Geister die armseelige Creatur zusamm gleich einer Kugel, trieben sie zur Capellen hinaus, und, halt nochmahl, wie eine Kugel hinab, biß an das nahe gelegene so genannte Frauen-Wäldlein, wohl eine gemessene viertel Stund weith, mit Erstaunung und Schrecken aller Anwesenden. Allda von denen nacheilenden Herrn Patribus mit ihren geweyhten Stolen ergriffen und gleichsam angefesslet, wird sie wiederum herauf und vor den Gnadenaltar gehalten.“¹⁸²⁶ Nach der Fortführung des Exorzismus durch die Rottenbacher Chorherren fuhren die „unreinen Geister“ schließlich um zwölf Uhr während des Glockengeläutes zum Englischen Gruß aus.

Auch im 21. Jahrhundert wenden sich viele Menschen in Notsituationen hilfesuchend mit Gebeten an transzendente Mächte. Wirkungsweise und Anwendungszusammenhänge anderer historischer religiöser Therapien, insbesondere von „Bibelmagie“ und „Exorzismen“, sind hingegen aus heutiger Sicht vielfach weit weniger nachvollziehbar. Historische Zeugnisse für einen zumindest temporären Erfolg dieser religiösen Heilbehandlungen finden sich jedoch auch gegenwärtig noch vielfach im Kulturraum. In der Pfarr- und Wallfahrtskirche in Pürten zeigt beispielsweise ein Epitaph aus dem Jahr 1716 die seligen Alta mit auf dem Evangeliar ruhenden Kopf. Aufgrund ihrer dramaturgischen Qualität und großen Anschaulichkeit fanden insbesondere Exorzismen häufig Eingang in die Bildprogramme der altbayerischen Kirchen. Ein Deckenfresko in Inchenhofen zeigt eine Dämonenaustreibung ebenso wie ein Fresko im Umgang des Chorraumes der Wieskirche oder, als weniger bekannte Beispiele, das Deckenfresko der Wallfahrtskirche St. Leonhard in Froschhausen bei Murnau sowie eines der großen Tafelbilder der Kirche in Frauentödling. Besonders berühmt sind die Exorzismusdarstellungen auf den Altären im benachbarten österreichischen Maria Zell. Hinzu kommen unzählige Darstellungen auf Votivtafeln an den historischen Wallfahrtsorten. Sie belegen eindrucksvoll die Bedeutsamkeit der uns heute fremden Therapieformen der religiösen Heilkunde für die altbayerische Bevölkerung des 17. und 18. Jahrhunderts. Neben der „Kraft des göttlichen Wortes“ kam insbesondere

¹⁸²⁶ Zit. nach: Jakob Mois: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau auf dem Hohenpeißenberg, in: Oberbayerisches Archiv 75 (1949), S.31.

Reliquien als haptischen Kontaktpunkten zum Heil große therapeutische Bedeutung zu, die im folgenden Kapitel vertieft betrachtet wird.

5.2.2 „Berühren“ – Reliquien und Gnadenbilder als Kontaktpunkte zum Heil

Die Bevölkerung des 17. und 18. Jahrhunderts hatte zu Reliquien und Gnadenbildern ein deutlich weniger ehrfürchtig-distanziertes Verhältnis, als es gegenwärtig der Fall ist. Priester spendeten mit Reliquiaren und Heiligenfiguren den Segen. Devotionalien wurden an den heiligen Objekten „angerührt“. Gnadenbilder wurden an Festtagen vom Altar genommen, bekleidet und herumgetragen. Die Gläubigen suchten aktiv den physischen Kontakt zu Kultgegenständen, um so von der den Reliquien und Gnadenbildern innewohnenden „virtus“, der heiligen Kraft ihrer Tugend, unmittelbar zu profitieren.¹⁸²⁷ Das Küssen und Berühren der Reliquien des hl. Valentin in der Würzburger Franziskanerkirche war beispielsweise zur Untersuchungszeit als religiöse Therapie bei Anfallsleiden, wie Fallsucht und Frais, überregional bekannt.¹⁸²⁸ In Kärnten steckten Epileptiker und Personen mit Kopferkrankungen ihre mit Eisenringen umwundenen Köpfe in die eigens dafür ausgesparte kreisförmige Öffnung im steinernen Grabmal des Grafen Wilhelm von der Sann, des Gemahls der heiligen Hemma von Gurk.¹⁸²⁹ Analog zur Vergegenständlichung des Wortes Gottes in der Bibel wurde das Numinose durch die haptische Wahrnehmung für die Gläubigen konkret erfahrbar. Anton Legner spricht diesbezüglich von einer „Erfahrung der Realpräsenz des Heiligen“¹⁸³⁰. Die Überzeugung, dass Heilung durch die Fürbitte des „pars pro toto“ in der Reliquie repräsentierten Heiligen möglich war, wurde von kirchlichen Vertretern, auch vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Wallfahrtspropaganda, aktiv gefördert. Im Mirakelbuch der Wieswallfahrt aus dem

¹⁸²⁷ Vgl. Dieter Harmening: Fränkische Mirakelbücher, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28 (1966), S.109; Christoph Kürzeder: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Regensburg 2005, S.130 sowie Pfister: Heiligenschädel, in: Hoffmann- Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. III Freen – Hexenschuss. Berlin/ Leipzig: 1930/31, Sp.1678.

¹⁸²⁸ Das Heilritual wurde gemäß Lammert noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aktiv praktiziert. (Vgl. Gottfried Lammert: Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern und den angrenzenden Bezirken, begründet auf die Geschichte der Medizin und Cultur. Neudruck der Ausgabe Würzburg 1869. Regensburg 1981, S.25).

¹⁸²⁹ Vgl. Gabriele Oberhauser: „Kopfwehkronen“ im Raum zwischen Saar und Mosel, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1995, S.60.

¹⁸³⁰ Anton Legner: Reliquien in Kunst und Kult: zwischen Antike und Aufklärung. Darmstadt 1995, S.156.

Jahr 1746 ist etwa vermerkt, dass „es sich oeffters zutraget, daß in Anschauung/ oder bey Anrufung, oder mit Anruehrung der Gebeine eines Heiligen, oder eines andern Gnaden=Bilds dergleichen hefftig angefochtenen Menschen in erwuenschte Gemueths=Ruhe gestellet werden.“¹⁸³¹

Das Bedürfnis der altbayerischen Bevölkerung nach konkret-manifestem Kontakt zu Reliquien und Gnadenbildern wurde noch dadurch gesteigert, dass diese nur an bestimmten Terminen des Kirchenjahres gezeigt wurden.¹⁸³² Während der Prozessionen und „Heiltumsschauen“ herrschte entsprechend großer Andrang und harte Konkurrenz unter den Gläubigen, die versuchten, den Kultobjekten so nahe wie möglich zu kommen.¹⁸³³ Neben den öffentlichen „Weisungen“ wurden Reliquien an einigen Wallfahrtsorten zur Untersuchungszeit auch im Rahmen von spezifischen therapeutischen Heilbehandlungen eingesetzt. Diese religiösen Therapien basierten häufig auf dem Analogieprinzip, „similia similibus curentur“, nach dem Ähnliches durch Ähnliches geheilt wird.¹⁸³⁴ Entsprechend kamen bei den „Spielarten des Wahnsinns“ bevorzugt Schädelreliquien als therapeutische Requisiten zum Einsatz.

In der Benediktinerabtei Benediktbeuern wurde psychisch kranken Personen beispielsweise ein silbernes Reliquiar mit einem Stück der Hirnschale der heiligen Anastasia in einem therapeutischen Ritual aufgesetzt.¹⁸³⁵ Ein Beleg für die Anwendungshäufigkeit dieser religiösen Therapie findet sich in dem im Jahr 1668 erschienenen gedruckten Mirakelbuch der Wallfahrt, in dem es heißt: „Man sihet allhie gleichsamb täglich daß die Hirn unnd Sinnlose Menschen auß disem heiligen Haupt ihren Verstand widerumb bekommen/ unnd das Hirn widerumb eingerichtet

¹⁸³¹ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberrn=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allguetigste Gott in einer Bildnuß Deß gegeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.17.

¹⁸³² Vgl. Walter Hartinger: Religion und Brauch. Darmstadt 1992, S.109; Anton Legner: Reliquien in Kunst und Kult: zwischen Antike und Aufklärung. Darmstadt 1995, S.156 sowie Johannes Tripps: Man hole einen Schmied. Funde zum Enthüllen und Verhüllen von Heiligenschreinen zwischen Spätgotik und Säkularisation, in: Wendland, Ulrike (Hg.): ... das Heilige sichtbar machen. Domschätze in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. (= Arbeitsberichte 9) Regensburg 2010, S.278.

¹⁸³³ Edgar Krausen berichtet beispielsweise in seiner Wallfahrtmonographie über Burgkirchen an der Alz von dem Selbstmordversuch einer Frau, die, beim Versuch das Mariengnadenbild zu berühren, der Statue einen Finger abgerissen hatte. (Vgl. Edgar Krausen: Burgkirchen a. d. Alz. Geschichte einer kurzlebigen Wallfahrt in Altbayern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1972/75, S.192).

¹⁸³⁴ Vgl. Rudolf Schenda: Heilen, Heiler, Heilmittel, in: Brednich, Rolf (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd. 6 Gott und Teufel auf Wanderschaft- Hyltén-Cavallius. Berlin und New York 1990, Sp. 659.

¹⁸³⁵ Vgl. hierzu exemplarisch Wrede: Anastasia, in: Hoffmann- Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I Aal – Butzemann. Berlin/ Leipzig: 1927, Sp.396 sowie die ausführliche Beschreibung des Heilrituals in Kapitel 4.2.6 „Der Einsatz der Schädelreliquie der hl. Anastasia als therapeutische Requisite“.

werde.“¹⁸³⁶ Diese Aussage wird quantitativ durch das handschriftliche Mirakelbuch der Benediktbeurer Wallfahrt gestützt, in dem 70% der 1077 Einträge in Verbindung mit psychischen Erkrankungen stehen.

Auch die Reliquien des hl. Benno von Meißen wurden zur Untersuchungszeit zu therapeutischen Zwecken eingesetzt. Im gedruckten Mirakelbuch der Münchener Benno-Wallfahrt handeln 10,6% der 564 Mirakel von der Heilung von psychischen Erkrankungen und Anfallsleiden. Dabei überwiegt der Anteil der Anfallserkrankungen mit 7,6% deutlich. Anders als das kostbare Schädelreliquiar der hl. Anastasia wurden die Benno-Reliquien von den Geistlichen der Münchener Frauenkirche in schweren Fällen auch ausgeliehen. Das gedruckte Mirakelbuch der Münchener Wallfahrt berichtet beispielsweise ausführlich über Krankheit und Heilung von Maria Anna Freifrau von Schellenberg.¹⁸³⁷ Die Freifrau litt seit Mitte März des Jahres 1695 zunächst an Lähmungserscheinungen, die man mit den zeitgenössischen medizinischen Methoden zu behandeln versuchte. Nach einem Aderlass am 25. Mai verschlechterte sich ihr Zustand jedoch plötzlich und sie wurde „von einer solchen wüttenden Fraiß ergriffen [...] / daß etliche Persohnen genug an ihr zu heben hatten. Hat auch diese Fraiß sie täglich 20. biß in die 30. mahl überfallen/ biß auff den 16. Tag Junij/ unangesehen man alle erdenckliche Mittel angewendet/ also/ das geistliche und weltliche Persohnen/ in Ansehung so unerhörter Gebärden/ und Anhörung so gräulichen Geschrays/ muthmaßten/ solcher Zustand müsse anderstwoher/ als auß natürlicher Leibs=Beschaffenheit/ herrühren.“¹⁸³⁸ Die Oberin der Englischen Fräulein, bei denen die Freifrau untergebracht war, wandte sich hilfesuchend nach München. Durch den Besessenheitsverdacht alarmiert, „hat sie umb die Insul deß heiligen Benno schicken lassen; wie dann der Wol=Ehrwürdige Herr/ Georg Streittl Cooperator, solche mit gewöhnlichen Ceremonien/ und Gebetten

¹⁸³⁶ Aemilian Biechler: Bayerischer Pharos S. Anastasia Von Gott In ObernBayrn vor sechshundert Jahren in dem Closter Benedictbeyrn/ angezündet. Allen in dem Welt=Meer gefahrleydenden/ Krancken/ Presthafften/ Trost und Hüfflosen zu Hayl. Jetzt in beschreibung dero Leben/ Marter Translation oder Erhebung/ auch etlicher Wunderwercken und Gutthaten jederman under die Augen gebracht. München 1668, S.86. Die erste Auflage des Bayerischen Pharos wurde bereits im Jahr 1663 veröffentlicht.

¹⁸³⁷ Vgl. Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stifft= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schrifft=Stellern zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.364-367.

¹⁸³⁸ Ebd., S.364f..

ihr/ da sie eben von der Frais gequälet ward/ auff das Haupt gesetzt hat. Nach disem ist sie bald entschlaffen/ und hat solchen Schloff die gantze Nacht hindurch/ biß auff 8.Uhr deß Tags/ fortgesetzt. Von welcher Zeit an/ sich kein Anstoß der Frais mehr hat spühren lassen; die Lähme aber am Kopff/ Händ und Füßen/ ist/ wie zuvor/ ungebessert verbliben“¹⁸³⁹.

Schädelreliquien wurden auch außerhalb des altbayerischen Untersuchungsgebietes im Rahmen von religiösen Therapien zur Behandlung psychischer Erkrankungen eingesetzt. Im angrenzenden Augsburg wurde beispielsweise der Schädel des hl. Simpert als therapeutische Requisite bei der Behandlung verschiedener Krankheiten verwendet, darunter „Unsinnigkeit“, Frais und „Verzauberung“.¹⁸⁴⁰ Unter den 278 Mirakeln des handschriftlichen Mirakelbuchs aus den Jahren von 1694 bis 1727 finden sich 47 Fälle, in denen erkrankten Personen das Simperthaupt aufgesetzt wurde. Zudem wurde in 22 Fällen ein Segen mit dem Haupt erteilt und in vier Fällen die Schädelreliquie berührt.¹⁸⁴¹ Im schwäbischen Babenhausen kam das Kopfreliquiar des hl. Bischofs Aurelianus im Rahmen von exorzistischen Heilritualen zum Einsatz. Eine Votivtafel aus dem Jahr 1691 zeigt die Hauptaufsetzung sowie die aus der „besessenen“ Person ausfahrenden Dämonen.¹⁸⁴² Das Haupt des seligen Makarius wurde den Gläubigen in der Würzburger Marienkapelle aufgelegt, um Kopfleiden und psychische Erkrankungen zu behandeln.¹⁸⁴³ In Eichstätt wurden den Gläubigen das Kopfreliquiar inklusive Mitra des hl. Bischofs Willibald aufgesetzt.¹⁸⁴⁴ In Salzburg wurde die Büste mit den Reliquien der hl. Erentrudis im Rahmen von

¹⁸³⁹ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stifft= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schrifft=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.366f..

¹⁸⁴⁰ Vgl. Walter Pötzl: Die Miracula sancti Simperti. Ein Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte und zum Volksleben, in: Rummel, Peter (Hg.): St. Simpert, Bischof von Augsburg 778-807. Ein hochverehrter Heiliger und Nothelfer in Stadt und Bistum Augsburg. Augsburg 1978, S.143.

¹⁸⁴¹ Vgl. Walter Pötzl: Die Miracula sancti Simperti. Ein Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte und zum Volksleben, in: Rummel, Peter (Hg.): St. Simpert, Bischof von Augsburg 778-807. Ein hochverehrter Heiliger und Nothelfer in Stadt und Bistum Augsburg. Augsburg 1978, S.144.

¹⁸⁴² Vgl. Wilhelm Theopold: Hab ein kostbar Gut erleht: ein Essay über Votivmalerei. München 1977, S.46.

¹⁸⁴³ Vgl. Bargheer: Kopf, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V Knoblauch – Matthias. Berlin/ Leipzig: 1932/33, Sp.202 sowie Pfister: Heiligenschädel, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. III Freen – Hexenschuss. Berlin/ Leipzig: 1930/31, Sp.1679.

¹⁸⁴⁴ Vgl. Walter Pötzl: Die Miracula sancti Simperti. Ein Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte und zum Volksleben, in: Rummel, Peter (Hg.): St. Simpert, Bischof von Augsburg 778-807. Ein hochverehrter Heiliger und Nothelfer in Stadt und Bistum Augsburg. Augsburg 1978, S.144. Die Willibaldsreliquien werden auch gegenwärtig noch jedes Jahr am Ende des Patroziniumsfestgottestdienstes im Eichstätter Dom den Gläubigen aufgelegt.

religiösen Therapien verwendet.¹⁸⁴⁵ In Rufach im Elsass wurde die Hirnschale des hl. Valentin den Gläubigen zur Heilung von Anfallsleiden aufgesetzt.¹⁸⁴⁶

Neben der Anwendung von Reliquien im akuten Krankheitsfall wurden diese teilweise auch zur Krankheitsprävention eingesetzt. Im altbayerischen Kloster Altomünster baten die Gläubigen beispielsweise darum, die Schädelreliquie des hl. Alto zum Schutz vor Kopfschmerzen und -erkrankungen aufgesetzt zu bekommen.¹⁸⁴⁷ Dieses apotropäische Ritual hat sich bis in die Gegenwart erhalten. In Altomünster wird jedes Jahr am 9. Februar am Ende der beiden Festgottesdienste „mit der Hirnschale des Heiligen Altos der Einzelsegen gegen alle Kopfleiden und Krankheiten erteilt“¹⁸⁴⁸. Neben dem Auflegen der Reliquien wurde in Altomünster früher am Patroziniumsfest auch Wein aus der silbergefassten Hirnschale des Heiligen getrunken, die sog. „Alto-Minne“.¹⁸⁴⁹

Das Minnetrinken stellt innerhalb des Christentums ein altes apotropäisches wie auch therapeutisches Ritual dar, dessen Belege bis in das 6. Jahrhundert zurückreichen.¹⁸⁵⁰ Im 17. und 18. Jahrhundert war das Minnetrinken in Altbayern weit verbreitet. An den Gedenktagen der jeweiligen Heiligen wurde zu ihrem Gedächtnis Wein aus den Schädelreliquien getrunken. Dieser wurde von den Gläubigen, aufgrund der auf ihn übertragenen „virtus“ der heiligen Häupter als besonders wirksam zur Erhaltung der Gesundheit wie auch zur Heilung von Krankheiten betrachtet.¹⁸⁵¹ Manche Kopfreliquiare besaßen abnehmbare Schädeldecken und einige wurden sogar eigens als Trinkgefäße konzipiert. Der Schäftlarn Abt

¹⁸⁴⁵ Vgl. Walter Pötzl: Die Miracula sancti Simperti. Ein Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte und zum Volksleben, in: Rummel, Peter (Hg.): St. Simpert, Bischof von Augsburg 778-807. Ein hochverehrter Heiliger und Nothelfer in Stadt und Bistum Augsburg. Augsburg 1978, S.144.

¹⁸⁴⁶ Vgl. Peter Assion: Geistliche und weltliche Heilkunst in Konkurrenz. Zur Interpretation der Heilslehren in der älteren Medizin- und Mirakelliteratur, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1978, S.21, Anm.70.

¹⁸⁴⁷ Vgl. Robert Böck: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.37.

¹⁸⁴⁸ Pfarrverband Altomünster: Pfarrbrief Februar 2013 auf <http://www.altomundbirgitta.de> (am 09.02.2013).

¹⁸⁴⁹ Vgl. Robert Böck: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.87.

¹⁸⁵⁰ Vgl. Henrik van Os/ Thijs Tromp: Neues über Totenköpfe, in: Mayr, Markus (Hg.): Von Goldenen Gebeinen: Wirtschaft und Reliquie im Mittelalter. Innsbruck 2001, S.99.

¹⁸⁵¹ Vgl. Richard Andree: Menschenschädel als Trinkgefäße, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 22 (1912), S.4; Bargheer: Kopf, in: Hoffmann- Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V Knoblauch – Matthias. Berlin/ Leipzig: 1932/33, Sp.202; Anton Legner: Reliquien in Kunst und Kult: zwischen Antike und Aufklärung. Darmstadt 1995, S.281 sowie Leopold Schmidt: Volksglaube und Volksbrauch. Gestalten – Gebilde – Gebärden. Berlin 1966, S.12.

Leonhard Klotz ließ beispielsweise im Jahr 1609 den Schädel des hl. Nantwein zu einem Reliquiar in Kelchform verarbeiten.¹⁸⁵²

Neben den bereits erwähnten altbayerischen Minnetrunken zu Ehren des hl. Alto und des hl. Nantwein wurde zur Untersuchungszeit in Au am Inn aus der Hirnschale des hl. Vitalis getrunken, in Rott am Inn aus der Schädelreliquie des hl. Marinus und in Regensburg aus der Hirnschale des hl. Erhard.¹⁸⁵³ Als besonders wirkmächtig gegen psychische Erkrankungen und Anfallsleiden wurde der Kult um die Hirnschale des hl. Sebastian in Ebersberg und die damit verbundene Sebastiansminne betrachtet.¹⁸⁵⁴ In Ebersberg bezeugt noch heute in der Pfarrkirche St. Sebastian eine herzförmig gearbeitete Votivtafel mit Inschrift aus dem Jahr 1689 die Heilung des Bäckers Carolus Vogl aus Hallein, der „ANNO 1664 AN SEEL VND LEIB IN GROSER BETRIEBNVS GEWEST“.¹⁸⁵⁵

In der Literatur finden sich auch über die Grenzen Altbayerns hinaus diverse weitere Wallfahrtsorte, an denen Minnetrinken aus Reliquiaren üblich war.¹⁸⁵⁶ Hierzu zählten beispielsweise die Reliquien des hl. Cornelius in Kornelimünster, des hl. Quirinus in Neuss, des hl. Theodulphus in Trier, der sog. „Gumpertusschädel“ in Ansbach, das Haupt des hl. Abundus in Habach sowie in der Schweiz die Hirnschale der sel. Anna von Klingnau. Lediglich das Trinken aus dem Schädel des Heiligen Cornelius wird in der Literatur explizit als Heilmittel gegen Anfallsleiden erwähnt.¹⁸⁵⁷ Vor dem kulturgeschichtlichen Hintergrund des Analogieprinzips ist jedoch davon auszugehen, dass der Minnetrunk aus den Schädelreliquien auch in den anderen

¹⁸⁵² Vgl. Günter Knör: Der heilige Nantwin von Wolfratshausen. Ein bayerischer Volksheliger und die Geschichte seiner Wallfahrt, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 35 (1984), S.95. Das Reliquiar befindet sich seit dem Jahr 1931 im Stadtmuseum München unter der Nummer 36/2049.

¹⁸⁵³ Vgl. Bargheer: Kopf, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V Knoblauch – Matthias. Berlin/ Leipzig: 1932/33, Sp.202; Günter Knör: Der heilige Nantwin von Wolfratshausen. Ein bayerischer Volksheliger und die Geschichte seiner Wallfahrt, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 35 (1984), S.94 sowie Leopold Schmidt: Volksglaube und Volksbrauch. Gestalten – Gebilde – Gebärden. Berlin 1966, S.13.

¹⁸⁵⁴ Vgl. Richard Andree: Menschenschädel als Trinkgefäße, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 22 (1912), S.9.

¹⁸⁵⁵ Vgl. hierzu auch: Markus Krammer: Die Wallfahrt zum heiligen Sebastian nach Ebersberg. Ebersberg 1981, S.32.

¹⁸⁵⁶ Vgl. Richard Andree: Menschenschädel als Trinkgefäße, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 22 (1912), S.11f.; Bargheer: Kopf, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V Knoblauch – Matthias. Berlin/ Leipzig: 1932/33, Sp.202; Erich Haisch: Irrenpflege in alter Zeit, in: CIBA-Zeitschrift 95 (1959), S.3155; Anton Legner: Reliquien in Kunst und Kult: zwischen Antike und Aufklärung. Darmstadt 1995, S.280 sowie Leopold Schmidt: Volksglaube und Volksbrauch. Gestalten – Gebilde – Gebärden. Berlin 1966, S.13.

¹⁸⁵⁷ Vgl. Erich Haisch: Irrenpflege in alter Zeit, in: CIBA-Zeitschrift 95 (1959), S.3155 sowie Joseph von Görres: Die christliche Mystik. Vierter Band. Erste Abtheilung. Regensburg 1842, S.370.

Fällen als wirksames Heilmittel gegen psychische Erkrankungen und Anfallsleiden betrachtet wurde.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass es während der Untersuchungszeit ein großes Bedürfnis nach konkret-manifestem Umgang mit Kultobjekten unter den Gläubigen gab. Reliquien und Gnadenbilder wurden als physische Kontaktpunkte zum Heil verstanden, die ein durch das stete Wechselspiel des Enthüllens und Verhüllens hervorgerufener Nimbus des Geheimnisses umgab. Segen, Berührung oder Kuss von Reliquien und Gnadenbildern waren fester Bestandteil der Heilbehandlungen innerhalb des religiösen Systems. Diese allgemeinen Frömmigkeitspraktiken wurden im 17. und 18. Jahrhundert durch spezifische Therapieformen zur Behandlung psychischer Krankheiten ergänzt. Hierzu zählten beispielsweise das Aufsetzen von Kopfreliquiaren sowie das Minnetrinken aus Heiligenschädeln, die nach dem Analogieprinzip „*similia similibus curentur*“ in direkter Verbindung mit dem Kopf als Krankheitssitz gesehen wurden.

Am Kultort war es auch möglich, Gegenstände segnen zu lassen oder an den Gnadenbildern und Reliquien anzurühren. Auf diesem Weg wurde eine Verbindung zwischen Wallfahrtsort und Heimatort geschaffen, die half, die physische Distanz zu überbrücken.¹⁸⁵⁸ Bei (erneutem) Ausbrechen der psychischen Erkrankung wurden diese Sakramentalien und Devotionalien dann in die Heilbehandlung einbezogen. Im folgenden Kapitel werden diese, häufig jenseits der Wallfahrtsorte im privaten Lebensraum durchgeführten religiösen Therapien eingehend betrachtet.

¹⁸⁵⁸ Vgl. hierzu auch Walter Pötzl: Marianisches Brauchtum an Wallfahrtsorten, in: Beinert, Wolfgang/ Petri, Heinrich (Hg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, S.914.

5.2.3 „Gebrauchen“ – Sakramentalien und Devotionalien als „geweihte Medizin“

Unter Sakramentalien versteht man religiöse Zeichenhandlungen (wie Segnungen oder Exorzismen) oder Dinge (wie Weihwasser oder gesegnete Öle), die von der katholischen Kirche in Anlehnung an die Sakramente zum Schutz und Wohl der Gläubigen eingesetzt wurden.¹⁸⁵⁹ Im Unterschied zu den Sakramenten wirken die Sakramentalien lediglich „ex opere operandis“ und somit nicht aus sich selbst heraus, sondern abhängig von dem Vertrauen der handelnden Person sowie dem Weihegebet der Kirche.¹⁸⁶⁰ Bei den dinglichen Sachsakramentalien, wie Weihwasser, Salz, Öl, Brot oder Wachs in Form von Kerzen und Agnus Dei, bildet die kirchliche Segnung die Basis für ihren sakramentalen Gebrauch als Schutz und Heilmittel.¹⁸⁶¹ Sakramentalien und Devotionalienwesen sind dabei nicht scharf voneinander abgegrenzt, sondern gehen fließend ineinander über. Christoph Kürzeder bezeichnet Devotionalien sogar als „wallfahrtsspezifische Sachsakramentalien“¹⁸⁶². Typische Devotionalien der Untersuchungszeit waren beispielsweise Wallfahrtsmedaillen, Rosenkränze, Nachbildungen von Gnadenbildern in miniature oder Kreuze. Sie dienten primär der persönlichen Andacht und wurden als religiöse Andenken an den Marktständen der Wallfahrtsorte als Massenware verkauft.¹⁸⁶³ Nach dem käuflichen Erwerb wurden diese „christlichen Souvenirs“ häufig durch Anrührung des Objektes am Gnadenbild oder priesterlichen Segen aufgewertet, wodurch die Trennlinie zu den Sakramentalien zunehmend unscharf wurde.¹⁸⁶⁴

Sakramentalien und Devotionalien sollten dem Erlebnis am Wallfahrtsort, über die Rückkehr in den Alltag hinaus, Kontinuität verleihen.¹⁸⁶⁵ Ihre Integration in die

¹⁸⁵⁹ Vgl. zur Definition von Sakramentalien exemplarisch: Adolph Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1909, S.13. Für ausführlichere Erläuterungen zu Benediktionen und Exorzismen als religiöse Therapien bei psychischen Erkrankungen und Anfallsleiden siehe das vorhergehende Kapitel 5.2.1.

¹⁸⁶⁰ Vgl. Adolph Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1909, S.15 und S.32.

¹⁸⁶¹ Vgl. Nina Gockerell: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss. München 1995, S.29.

¹⁸⁶² Christoph Kürzeder: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Regensburg 2005, S.41.

¹⁸⁶³ Walter Hartinger: Religion und Brauch. Darmstadt 1992, S.121.

¹⁸⁶⁴ Vgl. Walter Hartinger: Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze. Diss. Phil. Christian-Albrechts-Universität Kiel 1970, S.182 sowie Christoph Kürzeder: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Regensburg 2005, S.52.

¹⁸⁶⁵ Vgl. Wolfgang Brückner: Das Problemfeld Wallfahrtsforschung oder: Mediaevistik und neuzeitliche Sozialgeschichte im Gespräch, in: Jaritz, Gerhard/ Schuh, Barbara: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau, 8. Oktober 1990. (= Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters

historische Lebenswelt erfolgte dabei semantisch offen und häufig wurde der theologischen Intention durch die gläubigen Anwender eine weitere Bedeutungsebene hinzugefügt. Kürzeder spricht diesbezüglich von einem „Spannungsfeld zwischen den beiden Grundoptionen der Gebrauchsbedeutung von Sachsakramentalien, nämlich einer theologisch-systematischen Bedeutungsbegrenzung der ‚Heiligkeit‘ der Dinge auf der einen, und deren situativ-individuellen Bedeutungsermöglichung im täglichen Gebrauch auf der anderen Seite“¹⁸⁶⁶. Der theologisch akzeptable Umgang mit den geweihten Objekten beschäftigte zur Untersuchungszeit vermutlich eher die Geistlichen als die altbayerische Bevölkerung. Die Gläubigen versuchten, ein möglichst breites Spektrum an „sacra“ der verschiedenen Gnadenstätten zusammenzutragen, die zu sog. „geistlichen Hausapotheken“ kombiniert wurden. Laut Nina Gockerell besaß jeder katholische Haushalt einen Vorrat an Weihwasser, geweihtem Salz und Öl sowie diversen weiteren Substanzen und Gegenständen, denen schützende und heilende Wirkung zugeschrieben wurde.¹⁸⁶⁷ Im Krankheitsfall wurden die verfügbaren Sakramentalien und Devotionalien dann in Manier religiöser Medikamente zur innerlichen und äußerlichen Behandlung der Leiden angewandt. Diese Heilbehandlungen erfolgten vermutlich teilweise vor dem Hintergrund eines mechanistisch geprägten Religionsverständnisses, das den religiösen Therapien jedoch keinesfalls per se unterstellt werden darf. Die Besorgnis der Vertreter der „verordneten“ Religion hinsichtlich eines „falschen“ Gebrauchs ging jedoch soweit, dass mit dem bayerischen Hexenmandat von 1611/12 der Einsatz von geweihtem Wachs, Salz und Wasser zu Heilzwecken strafrechtlich sanktioniert wurde.¹⁸⁶⁸

Auch psychische Erkrankungen und Anfallsleiden wurden im 17. und 18. Jahrhundert mit „sacra“ behandelt. In einem Eintrag im Dorfener Mirakelbuch aus dem Jahr 1728 wird beispielsweise beschrieben, dass, als Maria Streißling „im Braut=stand von

und der Frühen Neuzeit 14) Wien 1992, S.23 sowie Walter Pötzl: Volksfrömmigkeit, in: Brandmüller, Walter (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.946.

¹⁸⁶⁶ Christoph Kürzeder: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Regensburg 2005, S.109.

¹⁸⁶⁷ Vgl. Nina Gockerell: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss. München 1995, S.33.

¹⁸⁶⁸ Vgl. Jutta Nowosadtko: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit. Paderborn 1994, S.357.

Sinnen kommen“ war, „viel geweichte/ und geistliche Mittl gebraucht“¹⁸⁶⁹ wurden. Im Folgenden werden exemplarisch einige der Devotionalien und Sakramentalien, die während der Untersuchungszeit zur Behandlung psychischer Erkrankungen verwendet wurden, näher betrachtet. Im Fokus stehen dabei Weihwasser, geweihtes Öl und Brot, Schabfiguren, christliche Amulette, insbesondere Skapuliere und Breverl, sowie Fraisenhäubchen und Fraisketten als spezifische Objekte zum Schutz und Heil bei Anfallsleiden.

Die Behandlung von Erkrankungen durch innerliche und äußerliche Anwendung von Wasser verfügt über eine lange medizinische Tradition.¹⁸⁷⁰ Wasser, das aus Quellen an Wallfahrtsorten entsprang oder im Rahmen eines Gottesdienstes geweiht wurde, wurde von den Gläubigen als besonders heilswirksam betrachtet. Das am Dreikönigstag und in der Osternacht geweihte Wasser wurde in Fläschchen für den häuslichen Gebrauch an die Bevölkerung verteilt.¹⁸⁷¹ Die Bedeutung des Weihwassers wird auch an der großen Häufigkeit der vorhandenen Weihwasserkessel in den Verlassenschaftsinventaren der Untersuchungszeit ersichtlich.¹⁸⁷² Das geweihte Wasser wurde auch zur Behandlung von psychischen Erkrankungen und Anfallsleiden verwendet. In Fällen von „dämonischer Besessenheit“ oder „Verzauberung“ wurde beispielsweise in vielen europäischen Ländern auf das von den Jesuiten verbreitete „Ignatiuswasser“ zurückgegriffen, das nach dem hl. Ignatius von Loyola benannt war. Laut Böck war das „Ignaziwasser“ auch im Dachauer Land vielfach in Gebrauch, so etwa in Oberroth.¹⁸⁷³ Geweihtes Wasser wurde auch zur Therapie von Anfallsleiden eingesetzt. Der Autor des Mirakelbuchs von Halbmeile bei Deggendorf beschreibt in einem Eintrag aus dem Jahr 1735, dass einem an der Frais erkrankten Kind ein Bild von Halbmeile aufgelegt sowie Tropfen des aus Halbmeile mitgebrachten Weihwassers verabreicht

¹⁸⁶⁹ Alphabetum Marianischer Gutthaten Durch Hilff Mariae, Der wunderbarlichen Mutter Gottes/ In ihrem Wunderthätigen Gnaden=Bild/ Auff dem Ruprechts=Berg nächst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebenen/ andächtigen Diener= und Dienerinnen. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Johann Christian Carl Immel/ Hoff=Buchdrucker 1729, S.67.

¹⁸⁷⁰ Vgl. Erich Haisch: Irrenpflege in alter Zeit, in: CIBA-Zeitschrift 95 (1959), S.3157 sowie die Ausführungen zum akademischen Medikalsystem in Kapitel 5.1.1.

¹⁸⁷¹ Vgl. Nina Gockerell: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss. München 1995, S.38 sowie Walter Pötzl: Marianisches Brauchtum an Wallfahrtsorten, in: Beinert, Wolfgang/ Petri, Heinrich (Hg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, S.914.

¹⁸⁷² Vgl. Lambert Grassmann: Kultbilder und Andachtsgerät in Vilsbiburger Haushalten des 18. Jahrhunderts, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.22.

¹⁸⁷³ Robert Böck: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.167.

wurden.¹⁸⁷⁴ In Kornelimünster bei Aachen wurde Anfallsleidenden im Rahmen einer religiösen Therapie das sog. „Corneliusbrot“ und gesegnetes Wasser aus dem Trinkhorn des hl. Cornelius gereicht.¹⁸⁷⁵ Rudolf Kriß berichtet zudem in seiner Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten, dass der an „vielfältigen Fraisen“ erkrankte Sohn der Gräfin von Rzichowski durch eine Badekur von 1752-1758 im Wasser des Günther-Bründls geheilt wurde.¹⁸⁷⁶

Öle wurde ebenfalls bereits seit der Antike zu Heilzwecken gebraucht. Den kulturgeschichtlichen Hintergrund bildete, laut Zepf, der „Glauben an die lustrative [=kultische Reinheit bewirkende; U.R.] und apotropäische Kraft des Öles“¹⁸⁷⁷, welche durch die christlichen Weihen noch zusätzlich verstärkt wurde. Geweihtes Öl wird noch gegenwärtig als „Chrisam“ von der katholischen Kirche zur Salbung im Rahmen der Spendung der Sakramente Taufe, Firmung sowie dem Sakrament der Weihe verwendet oder als „Oleum Infirmorum“ bei der Krankensalbung eingesetzt. Das Öl aus Ampeln oder Lampen, die an Heiligen- und Märtyrergräbern brannten, wurde ebenfalls geweiht und für Heilbehandlungen verwendet. Diese Tradition etablierte sich bereits in den ersten Jahrhunderten nach Christus, so etwa am Grab des hl. Martin.¹⁸⁷⁸ Als Therapeutikum galt zur Untersuchungszeit beispielsweise auch geweihtes Öl von Orten, an denen sich Reliquien des hl. Andreas, des hl. Antoninus, der hl. Christina, des hl. Franz-Xaver, der hl. Lutgardis, des hl. Pirmin oder des hl. Simpert befanden.¹⁸⁷⁹ Eine Sonderform stellen die wässrigen Flüssigkeitsabsonderungen an den Grabstätten einiger Heiliger dar, die ebenfalls als „heilige Öle“ bezeichnet werden. Besonders bekannte Beispiele für derartige

¹⁸⁷⁴ Vgl. Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955, S.129.

¹⁸⁷⁵ Vgl. Harry Kühnel: „... beraubt... seiner synne und vernunft.“ Geisteskrankheit und Wallfahrt, in: Verein Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum (Hg.): Festschrift für Erich Egg zum 70. Geburtstag. (= Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum 70) Innsbruck 1990, S.129.

¹⁸⁷⁶ Vgl. Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955, S.166.

¹⁸⁷⁷ Zepf: Öl, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI Mauer – Pflugbrot. Berlin/ Leipzig: 1934/35, Sp.1240.

¹⁸⁷⁸ Zepf ebd., Sp.1241.

¹⁸⁷⁹ Vgl. Edmund Frieß/ Gustav Gugitz: Die Franz Xaver-Wallfahrt zu Oberburg, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie XII/ 61 (1958), S.129; Edgar Krausen: Das heilbringende Öl des hl. Antoninus zu Landshut- Seligenthal in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S.59 sowie Walter Pötzl: Die Miracula sancti Simperti. Ein Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte und zum Volksleben, in: Rummel, Peter (Hg.): St. Simpert, Bischof von Augsburg 778-807. Ein hochverehrter Heiliger und Nothelfer in Stadt und Bistum Augsburg. Augsburg 1978, S.145.

Reliquienöle sind das Nikolausöl, das Walburgisöl oder das Katharinenöl.¹⁸⁸⁰ Aufgrund ihrer andauernden Präsenz am Gnadenort wurde auch den Ölen aus den Lampen der marianischen Wallfahrtsorte zur Untersuchungszeit eine erhöhte Wertigkeit als Heilmittel und Sakramentale zugeschrieben.¹⁸⁸¹ In Altbayern galt beispielsweise geweihtes Öl der bedeutenden Marienwallfahrten in Dorfen, Kößlarn und Tuntenhausen, aber auch aus Angerbach, Feichten, Halbmeile, Ranoldsberg oder Wippstetten als krankheitslindernd.¹⁸⁸² In dem gedruckten Dorfener Mirakelbuch aus dem Jahr 1729 wird die Anwendung des heilkräftigen Öls näher beschrieben: „Das geweichte Oel/ so aus der Ampel/ die bey dem Chor=Altar vor dem Allerhöchsten Gut/ und Wunderthätigen Gnaden=Bild brinnend genommen wird/ ist in allen leiblichen Zuständen/ und Kranckheiten nit nur denen Menschen/ sondern auch dem Vich zu gebrauchen/ durch anstreichen/ einnehmen/ oder eingeben“¹⁸⁸³.

Geweihte Öle werden zudem seit langem bei psychischen Erkrankungen und Anfallsleiden als Heilmittel verwendet.¹⁸⁸⁴ Bereits der römische Arzt Aulus Cornelius Celsus berichtete von Ölsalbungen bei Epileptikern.¹⁸⁸⁵ Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens führt zudem an, dass „Besessene“ ebenfalls mit geweihtem Öl gesalbt wurden.¹⁸⁸⁶ Auch in den Mirakelbüchern der Untersuchungszeit finden sich mehrere Darstellungen erfolgreicher Öltherapien bei den diversen „Spielarten des Wahnsinns“ wie auch bei Anfallserkrankungen. Die siebzehnjährige Anna Halhofer wurde beispielsweise im Jahr 1668 nach mehrmaliger Einnahme des Antoninusöls im Kloster Seligenthal von der Frais geheilt.¹⁸⁸⁷ In Kößlarn wurde die

¹⁸⁸⁰ Vgl. Nina Gockerell: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss. München 1995, S.37; Liselotte Hansmann/ Lenz Kriss-Rettenbeck: Amulett, Magie, Talisman. Hamburg 1999, S.209 sowie Zepf: Öl, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI Mauer – Pflugbröt. Berlin/ Leipzig: 1934/35, Sp.1242.

¹⁸⁸¹ Vgl. Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.III Theorie des Wallfahrtswesens. München 1956, S.268 sowie Liselotte Hansmann/ Lenz Kriss-Rettenbeck: Amulett, Magie, Talisman. Hamburg 1999, S.209.

¹⁸⁸² Vgl. Iris Lippert: Die Marienwallfahrt Ranoldsberg und ihr Mirakelbuch, in: Das Mühlrad 43 (2001), S.41; Walter Pötzl: Marianisches Brauchtum an Wallfahrtsorten, in: Beinert, Wolfgang/ Petri, Heinrich (Hg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, S.915 sowie Bartholomäus Spirkner: Das Mirakelbuch von Wippstetten, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.78.

¹⁸⁸³ Alphabetum Marianischer Gutthaten Durch Hilff Mariae, Der wunderbarlichen Mutter Gottes/ In ihrem Wunderthätigen Gnaden=Bild/ Auff dem Ruprechts=Berg nächst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebenen/ andächtigen Diener= und Dienerinen. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Johann Christian Carl Immel/ Hoff=Buchdrucker 1729, S.71.

¹⁸⁸⁴ Vgl. Nina Gockerell: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss. München 1995, S.37.

¹⁸⁸⁵ Zepf: Öl, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI Mauer – Pflugbröt. Berlin/ Leipzig: 1934/35, Sp.1241.

¹⁸⁸⁶ Vgl. Zepf: Öl, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI Mauer – Pflugbröt. Berlin/ Leipzig: 1934/35, Sp.1241.

¹⁸⁸⁷ Edgar Krausen: Das heilbringende Öl des hl. Antoninus zu Landshut- Seligenthal in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S.60.

Bäckerin Sophia Ebenher, nachdem sie im Jahr 1723 durch die Frai „von Sinnen“ gekommen war, durch eine Heilbehandlung mit geweihtem Öl kuriert. Der Autor des Kößlarner Mirakelbuchs Pater Bernhard Demischer notierte hierzu: „Und nach Verrichten Gebett, machte ich mit dem oel dem Weib auf das gstärn das Zeichen des hl. Creutzes, gabe ihr auch Von disem oel auf die Zungen ain – oder anderen tropfen“¹⁸⁸⁸. Im Dorfener Mirakelbuch aus dem Jahr 1729 wird der Fall der tobsüchtigen „Anna Maria Cammerlorin von Distling“ geschildert. Über die Frau heißt es, sie „ware mit einem erbärmlichen Zustand behafftet/ sie wütete und tobte also häfftig/ daß sie offtermahlen von 4. bis 6. Personen müste gehalten werden/ und dieses daurete 36. Wochen unter welcher Zeit sie kaum 6. Stund die Vernunfft hat brauchen können“¹⁸⁸⁹. „Einstens da sie by ihr selbsten ware/ verlangte sie ein geweichtes Oel aus der Ampel von Maria zu Dorffen (...) sie nahm von selbigen 3. Tropfen in den Mund“¹⁸⁹⁰, worauf sie sich in den folgenden drei Stunden unter starken Schmerzen mehrfach erbrach. „Darauff aber hat sie völlige Gesundheit empfunden“¹⁸⁹¹ und war von ihrer Tobsucht geheilt.

Brot kam seit jeher eine besondere Bedeutung zu: einerseits als Nahrungsgrundlage sowie andererseits, darüber hinausgehend, durch das mit der Christussymbolik eng verknüpfte, religiöse Verständnis von Brot als Sinnbild des Lebens im jüdischen und christlichen Glauben. Während eines Gottesdienstes geweihte Brote, sog. „Eulogien“, wurden im 17. und 18. Jahrhundert von den Gläubigen auch zu therapeutischen Zwecken verwendet. Im Kloster von Taxa, wo einer der neun Altäre der Kirche dem hl. Nikolaus von Tolentin geweiht war, wurde beispielsweise das „St. Nicolai-Brot“ gesegnet. Die Sakramentalie wurde als religiöses Heilmittel bei verschiedenen Krankheiten angewandt. Laut Mirakelbuch unter anderem im Jahr 1690 bei einem Mädchen, das „allen Verstandts 3 Viertel Jahr beraubt gewesen“¹⁸⁹²

¹⁸⁸⁸ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.46. Für eine ausführlichere Beschreibung der Öltherapie an Sophia Ebenher sei an dieser Stelle auf Kapitel 4.3.5 „Die Öltherapie an den goldenen Samstagen – Heilung am wirkmächtigen Höhepunkt des Wallfahrtsjahres“ verwiesen.

¹⁸⁸⁹ Alphabetum Marianischer Gutthaten Durch Hilff Mariae, Der wunderbarlichen Mutter Gottes/ In ihrem Wunderthätigen Gnaden=Bild/ Auff dem Ruprechts=Berg nächst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebenen/ andächtigen Diener= und Dienerinen. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Johann Christian Carl Immel/ Hoff=Buchdrucker 1729, S.69f..

¹⁸⁹⁰ Ebd., S.70.

¹⁸⁹¹ Ebd..

¹⁸⁹² Zit. nach: Robert Böck: Ein Mirakelbuch der Wallfahrt Maria Stern in Taxa (1654-1754), in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1954, S.74.

sowie im Jahr 1711 in einem Fall von Frais.¹⁸⁹³ Neben dem „Tolentinobrot“ wurde zur Untersuchungszeit auch das „Notburgabrot“ oder das „Corneliusbrot“ im Rahmen von Heilbehandlungen verwendet, letzteres insbesondere zur Bekämpfung von Anfallsleiden.¹⁸⁹⁴ Die Heiligenbrote wurden üblicherweise am Patroziniumsfest gesegnet und nach dem Festgottesdienst an die Gläubigen ausgegeben.¹⁸⁹⁵ Ein Eintrag im handschriftlichen Mirakelbuch von Kößlarn belegt, dass die altbayerische Bevölkerung in Ermangelung des geweihten Brotes offenbar auch zur Selbsthilfe griff. Als die Tochter des Kößlarners Marktschreibers Joseph Alexander Dax im Jahr 1733 so schwer an der Frais erkrankte, dass „man alle Augenblickh nichts als den bevor stehenden Tod vor Augen sahe, gabe Er dem Kind ein an hiesigen/ hisigem Gnadenbild anberiehrtes Brod ein: und sihe! Von stund an ist das Kind von der Frais völlig befreyet, widerumb gesund worden.“¹⁸⁹⁶ Der Mirakelbericht wurde nicht in das gedruckte Mirakelbuch, den „Marianischen Wacholder“, übernommen, vermutlich um Nachahmung zu vermeiden.

Neben den Sakramentalien Wasser, Öl und Brot wurden auch abgeschabte Späne von kleinen Nachbildungen marianischer Gnadenbilder aus Ton von den Gläubigen im Krankheitsfall eingenommen. Diese sog. „Schabfiguren“ wurden an bedeutenden altbayerischen Wallfahrtsorten wie Altötting oder Dorfen als einfach herzustellende, preiswerte Devotionalien in großen Mengen verkauft.¹⁸⁹⁷ Als originalgetreue, gesegnete und häufig sogar angerührte Kopien der Gnadenbilder waren die Schabfiguren in der religiösen Symbolhierarchie der Untersuchungszeit dennoch vergleichsweise weit oben angesiedelt.¹⁸⁹⁸ Sie bildeten einen festen Bestandteil der „geistlichen Hausapotheken“ des 17. und 18. Jahrhunderts und wurden trotz ihres geringen Materialwertes sogar in Verlassenschaftsinventaren aufgeführt. Unter den

¹⁸⁹³ Vgl. Robert Böck: Ein Mirakelbuch der Wallfahrt Maria Stern in Taxa (1654-1754), in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1954, S.74 sowie ders.: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.220.

¹⁸⁹⁴ Vgl. Böck, Robert: Die Sankt- Notburga- Wallfahrt in Weißling und ihr Mirakelbuch (1749-1796) im Rahmen der Gesamtentwicklung des Notburga-Kultes, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2003, S.76 sowie Harry Kühnel: „... beraubt... seiner synne und vernunft.“ Geisteskrankheit und Wallfahrt, in: Verein Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum (Hg.): Festschrift für Erich Egg zum 70. Geburtstag. (= Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum 70) Innsbruck 1990, S.129.

¹⁸⁹⁵ Vgl. Christoph Kürzeder: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Regensburg 2005, S.67.

¹⁸⁹⁶ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.4.

¹⁸⁹⁷ Vgl. Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.III Theorie des Wallfahrtswesens. München 1956, S.268 sowie Walter Pötzl: Marianisches Brauchtum an Wallfahrtsorten, in: Beinert, Wolfgang/ Petri, Heinrich (Hg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, S.918.

¹⁸⁹⁸ Vgl. Christoph Kürzeder: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Regensburg 2005, S.41.

Habseligkeiten der im Jahr 1726 verstorbenen Bäckerstochter Barbara Feyrl aus Vilsbiburg befand sich beispielsweise neben „2 hilzene Cruzifix“ auch „1 erdtenes Frauenbildt“.¹⁸⁹⁹

Neben körperlichen Krankheiten wurden auch psychische Erkrankungen und Anfallsleiden von den Gläubigen durch Einnahme der abgeschabten „Massa Mariana“ behandelt. Anna Margaretha Peyrin, die Frau des Marktschreibers von Wartenberg, vermutete zwei Jahre lang „eine Zauberey in dem Leib und ware sehr krank“¹⁹⁰⁰. Seit dem Jahr 1712 gab es eine Gemeinschaftswallfahrt des Marktes Wartenberg nach Dorfen. Vermutlich war die Frau auf diesem Weg an eine der Dorfener Schabfiguren gelangt. In der Hoffnung auf Heilung ging sie wie folgt vor: sie „schabet von einem Irdenen/ an das Gnaden=Bild angeruehrten Frauen=Bildlein/ etwas herunder/ trinckt solches in eine Wasser/ worauf sie sich gebrochen/ und seynd Glaß=Scherben/ Haar/ und Todten=Bainer von ihr gangen“¹⁹⁰¹. Im September des Jahres 1713 sagte Anna Margaretha Peyrin ihre Heilung in der Wallfahrtskirche Maria Himmelfahrt in Dorfen an. Die Schabfiguren wurden jedoch nicht nur zur Therapie, sondern auch zur Diagnostik eingesetzt. Pater Bernhard Sannig empfiehlt beispielsweise in dem Ende des 17. Jahrhunderts erschienenen „Rituale franciscanum“ die folgende Vorgehensweise, „mit der festzustellen sei, ob ein Kranker von Dämonen besessen ist“: „Zu diesem Zweck solle man kleine Partikel der Massa Mariana in Flüssigkeit auflösen und unter die Suppe des Kranken mischen. Fange er darauf an zu zittern, zu schreien und um sich zu schlagen, gelte dies als sicheres Zeichen seiner Besessenheit.“¹⁹⁰²

Neben den Schabfiguren waren zur Untersuchungszeit diverse weitere Devotionalien verbreitet, die bei psychischen Erkrankungen und Anfallsleiden im Rahmen von Heilbehandlungen oral eingenommen wurden. Konzeptionell am engsten mit den

¹⁸⁹⁹ Zit. nach: Lambert Grassmann: Kultbilder und Andachtsgerät in Vilsbiburger Haushalten des 18. Jahrhunderts, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.25.

¹⁹⁰⁰ CENTUPLUM MARIANUM. Das ist: hundert Aus viel Tausenten/ Durch Hülf MARIAE, Der Wunderbarlichen Mutter GÖttes/ In ihrem wunderthätigen Gnadē=Bild auf dem Ruprechts=Berg nebst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebenen/ andächtigen Diener= und Dienerinen ersprossenen Gutthaten. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Joh. Christian Carl Immel/ Hochfürstl. Bischöfl. Buchdruckern/ und Buchhandlern. 1718, S.38.

¹⁹⁰¹ Ebd..

¹⁹⁰² Bernhard Sannig: Rituale franciscanum 1716, S.265, zit. nach: Christoph Kürzeder: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Regensburg 2005, S.148. Das Rituale franciscanum erschien bereits Ende des 17. Jahrhunderts in mehreren Auflagen, beispielsweise auf Latein im Jahr 1685 oder auf Deutsch im Jahr 1689.

Schabfiguren verwandt sind die sog. „Fraisensteine“ aus dem österreichischen Wallfahrtsort Sonntagberg. Es handelte sich dabei um kleine ovale Tonscheiben mit der Abbildung der hl. Dreifaltigkeit, deren Späne man der an Anfallsleiden erkrankten Personen in Wasser aufgelöst zu trinken gab.¹⁹⁰³ Die weit verbreiteten „Schluckbildchen“, Papierbogen, auf die viele kleine Abbildungen des Gnadenbildes gedruckt waren, wurden ebenfalls bei psychischen Erkrankungen angewandt. Das Mirakelbuch der niederösterreichischen Wallfahrt Maria Taferl aus dem Jahr 1748 enthält diesbezüglich einen interessanten Sonderfall. Laut Christoph Kürzeder überlebte die Votantin Maria Prunner einen Selbstmordversuch, da sie zuvor „ein kleines Wallfahrtsbildchen, ‚welches an ihrer Bethstatt angepappet gewesen, herabgerissen‘ und schließlich auch ‚geschlucket mit den Worten: MARIA-Täferl verlaß mich nicht‘“¹⁹⁰⁴. Im altbayerischen Wallfahrtsort Neukirchen beim Heiligen Blut wurden kleine weiße Leinenstreifen an der Kopfwunde der Marienstatue angerührt und an die Gläubigen verteilt. Im Krankheitsfall wurden Partikel dieser Stoffstücke abgeschabt und getrunken. Walter Hartinger führt ein Mirakel aus dem Jahr 1788 an, in dem auf diese Weise ein Kind von der Frais geheilt wurde.¹⁹⁰⁵ In einem früheren Mirakel aus dem Jahr 1758 wurde zur Bekämpfung der Frais ein „Neukirchner Häubl“ aufgesetzt, die mit den sog. „Fraisenhauben“ verwandt waren.¹⁹⁰⁶

Die Fraisenhauben waren kleine Kopfbedeckungen aus Leinen oder Seide, auf die ein Heiligen- oder Gnadenbild aufgedruckt war.¹⁹⁰⁷ Sie etablierten sich im 18. Jahrhundert zur Heilung von Anfallsleiden. Besonders weit verbreitet waren beispielsweise die sog. „Loretto-Häubchen“ der lauretanischen Wallfahrtsorte oder die Fraisenhauben der Landshuter Ursulinen. Da die Häubchen auf dem Kopf getragen oder unter den Kopf gelegt wurden, sollten sie neben Anfallsleiden auch vor Kopfschmerzen und psychischen Erkrankungen schützen. In diesem Kontext wurde

¹⁹⁰³ Vgl. Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.III Theorie des Wallfahrtswesens. München 1956, S.268.

¹⁹⁰⁴ Christoph Kürzeder: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Regensburg 2005, S.78.

¹⁹⁰⁵ Vgl. Walter Hartinger: Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze. Diss. Phil. Christian-Albrechts-Universität Kiel 1970, S.169.

¹⁹⁰⁶ Vgl. Walter Hartinger: Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze. Diss. Phil. Christian-Albrechts-Universität Kiel 1970, S.168 sowie Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955, S.208.

¹⁹⁰⁷ Vgl. Ferdinand Stadlbauer: Realien der Marienverehrung im profanen Bereich, in: Beinert, Wolfgang/ Petri, Heinrich (Hg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, S.936f..

insbesondere auf Häubchen von Heiligen mit verwandten Spezialpatronaten zurückgegriffen, wie etwa dem hl. Antonius von Padua, der hl. Anastasia, dem hl. Ignatius von Loyola oder dem hl. Simpert.¹⁹⁰⁸ Die Häubchen wurden vor Gebrauch an den Gnadenbildern oder Reliquien angerührt. Die sog. „Anastasiahäublein“ aus schwarzem Taft wurden beispielsweise während eines Gottesdienstes der silbernen Porträtbüste der hl. Anastasia aufgesetzt, in der die Schädelreliquie verwahrt wurde.¹⁹⁰⁹ In der laienmedizinischen Praxis wurden zur Untersuchungszeit weltliche und religiöse Therapieansätze auch in Kombination angewandt. Das im Jahr 1717 erschienene Kompendium des Arztes Eberhard Gockel mit dem Titel „Tractatus Polyhistoricus Magico-Medicus Curiosus“ enthält etwa ein Rezept für „Ein Haupt=Häublein“. Nach der Anleitung soll ein Pulver aus diversen Kräutern, unter anderem Meisterwurz und Johanniskraut, und Weihrauch mit Branntwein gemischt und in einem geweihten Häubchen auf dem Kopf getragen werden.¹⁹¹⁰

Neben den Häubchen, die in unmittelbarer Verbindung zum Kopf als Sitz psychischer Erkrankungen standen, dokumentieren die historischen Quellen auch das Tragen von Skapulieren sowie weiteren christlichen (Komposit-)Amuletten als Schutz- und Heilmittel gegen psychische Erkrankungen und Anfallsleiden. Das Skapulier ist eine verkleinerte Nachbildung des Scapulare, eines breiten, über Brust und Rücken herabfallenden Schulterkleides, das von einigen Mönchsorden, beispielsweise den Benediktinern, als Teil des Habits getragen wurde.¹⁹¹¹ Das sog. Laienskapulier bestand aus zwei rechteckigen Stoffstücken, die durch Bänder verbunden, über Schulter und Brust hängend, um den Hals getragen wurden. Ursprünglich handelte

¹⁹⁰⁸ Vgl. Robert Böck: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.167; Gottfried Lammert: Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern und den angrenzenden Bezirken, begründet auf die Geschichte der Medizin und Cultur. Neudruck der Ausgabe Würzburg 1869. Regensburg 1981, S.26; Walter Pötzl: Die Miracula sancti Simperti. Ein Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte und zum Volksleben, in: Rummel, Peter (Hg.): St. Simpert, Bischof von Augsburg 778-807. Ein hochverehrter Heiliger und Nothelfer in Stadt und Bistum Augsburg. Augsburg 1978, S.145; Leo Weber: St. Benedikt zu Benediktbeuern als Wallfahrtsort. Benediktbeuern 1987, S.10 sowie Wrede: Anastasia, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I Aal – Butzemann. Berlin/ Leipzig: 1927, Sp.396. Für eine ausführliche Auflistung von Heiligen mit Spezialpatronaten bei psychischen Erkrankungen und Anfallsleiden siehe Kapitel 5.2.1.

¹⁹⁰⁹ Vgl. Gerhard P. Woeckel: Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der ‚Renovatio Ecclesiae‘. Weisenhorn 1992, S.530 sowie Wrede: Anastasia, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I Aal – Butzemann. Berlin/ Leipzig: 1927, Sp.396.

¹⁹¹⁰ Vgl. Eberhard Gockel: TRACTATUS Polyhistoricus Magico-Medicus Curiosus, Oder Ein kurtzer/ mit vielen verwunderlichen Historien untermengter Bericht von dem Beschreyen und Verzaubern/ Auch denen daraus entspringenden Kranckheiten und zauberischen Schäden. Franckfurt/ Leipzig 1717, S.177f..

¹⁹¹¹ Die folgenden Ausführungen basieren auf: Karl Bihlmeyer: Skapulier, in: Buchberger, Michael (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.9 Rufina bis Terz. Freiburg 1937², Sp.617f., Hugo Dausend: Marienfeste, in: Buchberger, Michael (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.6 Kirejewski bis Maura. Freiburg 1936², Sp.936 sowie Silke Egbers: Skapulier, in: Bäumer, Remigius/ Scheffczyk, Leo: Marienlexikon, Bd. 6 Scherer- Zypressen; Nachträge. St.Ottilien 1994, S.184.

es sich bei dem Skapulier um ein spezielles Sakramentale des Karmelitenordens. Legendarisch war die Muttergottes als „Unsere Liebe Frau vom Berge Karmel“ am 16. Juli des Jahres 1251 dem hl. Simon Stock in einer Vision erschienen und hatte ihm das erste Skapulier übergeben. Mit dem Skapulier war das sog. Sabbatinprivilegium verbunden, eine durch die Fürbitte Marias bewirkte Befreiung aus dem Fegefeuer am ersten Samstag nach dem Tod des Trägers. Aufgrund dieser Heilsversicherung war das Tragen von Skapulieren im 17. und 18. Jahrhundert weit verbreitet und wurde vielerorts durch Skapulierbruderschaften intensiv gefördert. Die Skapuliere sollten ihre Träger zudem vor jeglichen körperlichen Gefahren, Krankheiten und Unfällen schützen.

Im Mirakelbuch der Wallfahrt Maria Stern in Taxa aus den Jahren 1654 bis 1754 finden sich mehrere Belege für den Einsatz von Skapulieren bei der Therapie von psychischen Erkrankungen und Anfallsleiden. Ein Eintrag aus dem Jahr 1655 berichtet beispielsweise, wie „Andre Änichinger von Östin“ aus dem Kreis Fürstenfeldbruck zwei Jahre zuvor „gantz von Sinnen kommen also, daß man ihm mit Stricken hat anbinden müssen“¹⁹¹². Der lokale Jäger hängte dem Erkrankten schließlich ein Skapulier der Bruderschaft von Taxa um den Hals. Diese religiöse Therapie zeigte unmittelbar Wirkung: „über eine halbe Viertel Stund ungefehr hat gedachter Andre Änichinger zu ihme Herman gesagt: Jäger was hast du mir angehängt: Herman fragte hinwiederum was habe ich dir dann anhängt? Darauf antwortete Änichinger: Caspar du hast mir etwas angehengt, es laufen die Teufel recht, da ist einer, der lauft recht darvon“¹⁹¹³. Kurze Zeit später war der Besessene vollständig geheilt. Weitere Einträge im Mirakelbuch von Taxa berichten, wie durch das Umhängen des Skapuliers im Jahr 1665 ein Fall von Frais kuriert, im Jahr 1707 eine psychische Erkrankung gelindert und im Jahr 1715 ein Verzweifelter geheilt wurde.¹⁹¹⁴ Selbst beschädigte Skapuliere wurden von der Bevölkerung weiterhin aufbewahrt und als wertvoller Besitz geschätzt. Ein archivalischer Beleg findet sich beispielsweise im Inventar der Besitztümer des Grenadiers Matthias Seidl aus

¹⁹¹² Zit. nach: Robert Böck: Ein Mirakelbuch der Wallfahrt Maria Stern in Taxa (1654-1754), in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1954, S.74.

¹⁹¹³ Zit. nach: R. Böck ebd..

¹⁹¹⁴ Vgl. Robert Böck: Ein Mirakelbuch der Wallfahrt Maria Stern in Taxa (1654-1754), in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1954, S.75.

Freising, der sich im Jahr 1788 erhängt hat. In dem Verlassenschaftsinventar wurde als 66. Position aufgeführt: „Ein Scapulier mit rott seidenen Bändern, dann eines mit seiden gesticktes ohne Bändel, und die helfte noch von einem auch mit Seiden silberfarb gestickt.“¹⁹¹⁵

Im 17. und 18. Jahrhundert versuchte die altbayerische Bevölkerung möglichst umfassenden Schutz gegen Krankheiten durch das Tragen von verschiedensten geweihten Gegenständen sowie deren Kombination zu christlichen Kompositamuletten zu erlangen. Bei psychischen Erkrankungen und Anfallsleiden wurde beispielsweise häufig auf Miniaturnachbildungen des byzantinischen Kreuzes der Benediktinerabtei Scheyern, die sog. Scheyrer Kreuzlein, zurückgegriffen. Der Autor einer Druckschrift aus dem Jahr 1769 beschreibt die Wirkung der Scheyrer Kreuzlein wie folgt: sie „bringen verlohrene Sinn und Vernunft wieder“, „demmet den bösen Feind“ und kurieren „langwürige Fieber und Fraiß“¹⁹¹⁶. Die beliebtesten Phylakterien der Untersuchungszeit waren jedoch zweifelsohne die sog. „Breverl“. Dies waren kleine, kunstvoll verzierte, kissenförmige Anhänger, die mit verschiedensten geweihten Schutz- und Heilmitteln gefüllt waren. Breverl enthielten beispielsweise verschiedene Gebetszettel, Segenssprüche und „Zauberformeln“, Abbildungen von Gnadenbildern, Schabfigurchen, Wallfahrtsmedaillen, Segenskreuze, Schluckbildchen, Berührungsreliquien, Teile der wächsernen Agnus-Dei sowie die verschiedensten Pflanzensamen und –blüten, Partikel von Tieren oder Mineralien.¹⁹¹⁷ Sie wurden am Leib getragen oder in die Kleidung eingenäht, wobei ihr genauer Inhalt dem Träger meist unbekannt war, da sie nur in äußersten Notsituationen, als eine Art geistliche Apotheke, geöffnet werden durften. Obwohl es nur spärliche Belege gibt, kann davon ausgegangen werden, dass Breverl auch bei psychischen Erkrankungen häufig zum Einsatz kamen. Ein derartiges Amulett wurde beispielsweise bei dem „Betrübten und Seelenkranken Schmid“ Josef Sixt gefunden,

¹⁹¹⁵ HStAM HL 3 Fasz. 25 Nr. 1/13.

¹⁹¹⁶ Zit. nach: Angela König: Weihegaben an U.L. Frau von Altötting. Vom Beginn der Wallfahrt bis zum Abschluss der Säkularisation. Erster Band: Überzeitliche Zusammenhänge. München 1939, S.74.

¹⁹¹⁷ Vgl. hierzu exemplarisch Nina Gockerell: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss. München 1995, S.34 sowie Liselotte Hansmann/ Lenz Kriss-Rettenbeck: Amulett, Magie, Talisman. Hamburg 1999, S.206f..

der sich in Tuntenhausen im Jahr 1792 erhängte.¹⁹¹⁸ Nach Öffnung wurde sein Inhalt im Rahmen einer eingehenden Untersuchung als „vermutlich Geweyhter Mischmasch von einer Oblat, etwas Weyherauch, Tolentinischem Geweyhtem Brod“¹⁹¹⁹ sowie Teilen von diversen Pflanzen beschrieben.

Im Amulettgebrauch des 17. und 18. Jahrhunderts kam es auch häufig zu einer Kombination christlicher und „superstitiöser“ Elemente. Ein prominentes Beispiel hierfür sind die sog. „Fraisketten“, die man insbesondere Kindern zum Schutz vor Anfallserkrankungen umlegte. In den Altöttinger Opferverzeichnissen werden sie auch wiederholt unter der Bezeichnung „kündsgehend“ aufgeführt.¹⁹²⁰ Die Fraisketten besaßen meist eine ungerade Anzahl von sakramentalen, devotionalen sowie, aus heutiger Sicht, „magischen“ Anhängern. Breverl, Heiligenfiguren und Wallfahrtsmedaillen waren neben Natternwirbeln, Luchskrallen, Vogelknochen, Korallenästen oder Bergkristallen aufgereiht.¹⁹²¹

Auf Basis der altbayerischen Mirakelbücher sowie zahlreicher ergänzender Quellen konnte eine ganze Reihe von Sakramentalien und Devotionalien identifiziert werden, die zur Untersuchungszeit als „geweihte Medizin“ bei psychischen Erkrankungen und Anfallsleiden zum Einsatz kamen. Beispielsweise wurden Weihwasser und Öle innerlich wie äußerlich angewandt, geweihtes Brot und Späne von tönernen Schabfigürchen verspeist oder Fraisenhäubchen, Skapuliere, Breverl und Fraisketten als Schutz- und Heilmittel am Körper getragen. Die meisten der geweihten Utensilien wurden von den Gläubigen als eine Art „Allheilmittel“ gegen eine Vielzahl von Krankheiten eingesetzt. Lediglich Fraisenhäubchen und Fraisketten stellten spezifische Therapeutika bei Anfallsleiden dar. Es ist deshalb davon auszugehen, dass in der Realität eine noch weitaus größere Bandbreite an Sakramentalien und Devotionalien bei psychischen Erkrankungen und Anfallsleiden angewandt wurde.

¹⁹¹⁸ Der „Bericht über die medizinische Untersuchung des Inhalts eines beim Erhängten gefundenen Amuletts (samt Beigabe dieses Inhalts)“ aus dem Jahr 1792 wird im Hauptstaatsarchiv München aufbewahrt. (HStAM Kurbayern Geistl. Rat Aufsicht über die Klöster vorläufige Signatur Beyharting 10; Altsig. KL Fasz. 135/5).

¹⁹¹⁹ Ebd..

¹⁹²⁰ Vgl. Angela König: Weihegaben an U.L. Frau von Altötting. Vom Beginn der Wallfahrt bis zum Abschluss der Säkularisation. Erster Band: Überzeitliche Zusammenhänge. München 1939, S.88.

¹⁹²¹ Vgl. Liselotte Hansmann/ Lenz Kriss-Rettenbeck: Amulett, Magie, Talisman. Hamburg 1999, S.369f. sowie Ferdinand Stadlbauer: Realien der Marienverehrung im profanen Bereich, in: Beinert, Wolfgang/ Petri, Heinrich (Hg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, S.937.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass psychisch kranke Personen im 17. und 18. Jahrhundert neben medizinischen und laienbehandlerischen Therapien auch auf ein umfassendes Repertoire an religiösen Heilbehandlungen zurückgreifen konnten. Religiöse Therapien erweiterten den individuellen Handlungsraum der historischen Subjekte und bildeten einen festen Bestandteil der zeitgenössischen Heilkultur. Das Spektrum der Ausdrucksformen medikaler Kultur im religiösen System reichte dabei von durch Sprache geprägten Ausdrucksformen über haptischen Kontakt zum heiligen Objekt („Berühren“) bis hin zur Anwendung kultischer Heilmittel („Gebrauchen“). Im Krankheitsfall wurde von der Bevölkerung, analog zur eklektischen Anwendung medizinischer und alternativer Heilangebote¹⁹²², vermutlich die gesamte Bandbreite an zur Verfügung stehenden religiösen Behandlungsoptionen ausgeschöpft. Im Einzelfall wurden die religiösen Therapien dabei möglicherweise im Sinne eines eher mechanistischen Religionsverständnisses angewandt, das den religiösen Therapien jedoch keinesfalls per se unterstellt werden darf. Die religiösen Praxen wurden von den Gläubigen mehrheitlich nicht als aus sich selbst heraus wirksam begriffen. Die Handlungen wurden vielmehr in der Hoffnung ausgeführt, auf diesem Weg die Chance auf transzendente Hilfestellung im eigenen Krankheitsfall, auf die Reproduzierbarkeit vorheriger „Wunder“, zu erhöhen. Die religiösen Therapien der Untersuchungszeit standen vielfach in engem Bezug zum zeitgenössischen Wallfahrtswesen. Aufgrund ihrer großen Bedeutung wird diese „Leitform barocker Frömmigkeit“¹⁹²³ (Hartinger) als Handlungsraum bei psychischen Erkrankungen im folgenden Kapitel separat betrachtet.

¹⁹²² Siehe hierzu Kapitel 5.1.5 „Verwobenheit der Schichten – eklektische Therapieanwendung“.

¹⁹²³ Walter Hartinger: Weltliche Obrigkeit und praxis pietatis in der Frühen Neuzeit, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 21 (1998), S.41.

5.3 Der „Weg zur Heilung“ – Die therapeutische Wirkung von Wallfahrten

Das Wallfahrtswesen¹⁹²⁴ als Phänomen religiöser Mobilität basiert auf der Vorstellung, dass die Existenz transzendenter Mächte an bestimmten Orten besonders wirksam erfahrbar wird. Walter Pötzl definiert Wallfahrt als „das Aufsuchen eines bestimmten Kultortes, der durch ein Kultobjekt bestimmt wird. (...) Das Kultobjekt erbringt seine Legitimation durch Gebetserhörungen und Mirakel“¹⁹²⁵. Lenz Kriss-Rettenbeck beschreibt Wallfahrt als „Reise durch die Fremde zu einem heiligen Ort in dieser Welt“¹⁹²⁶. Dieses Aufsuchen eines entfernten „heiligen Ortes“ entspricht der „Räumlichkeit menschlicher Existenz“¹⁹²⁷ (Löwith) als *conditio humana*. Bereits während der Gegenreformation hatte die gezielte Wallfahrtsförderung durch geistliche und weltliche Eliten mit dem Ziel einer bewussten Demonstration des Katholizismus begonnen. Nach den Fernwallfahrten des Mittelalters nach Rom, Santiago de Compostela oder Jerusalem traten zur Untersuchungszeit verstärkt lokale Wallfahrtsorte in den Vordergrund.¹⁹²⁸ Durch systematische Förderung der Vertreter der „verordneten“ Religion kam es zu einem starken Aufschwung der altbayerischen Gnadenorte. Wallfahrten entwickelten sich im 17. und 18. Jahrhundert zu einem schichtenübergreifenden Massenphänomen und wurden fester Bestandteil der zeitgenössischen *praxis pietatis* in allen Lebenslagen.

Im Folgenden wird zunächst Wallfahrt als religiöse Handlungsform bei psychischen Erkrankungen näher betrachtet. Der Fokus richtet sich im zweiten Abschnitt auf die Initiatoren der Wallfahrt, da sich hieraus Einblicke in die sozialen Netzwerke der erkrankten Personen ergeben. In diesem Kontext wird auch die Relevanz der

¹⁹²⁴ Für eine ausführliche Darstellung des Wallfahrtswesens zur Untersuchungszeit siehe Kapitel 2.2.3 „Wallfahrtswesen – die gesellschaftliche Wirklichkeit der ‚Wunder‘“.

¹⁹²⁵ Walter Pötzl: *Mirakel-Geschichten aus dem Landkreis Augsburg zu den Heimat- und Kulturtagen '79 des Landkreises Augsburg*. Augsburg 1979, S.9.

¹⁹²⁶ Lenz Kriss-Rettenbeck / Ruth Kriss-Rettenbeck / Ivan Illich: *Homo viator – Ideen und Wirklichkeiten*, in: Kriss-Rettenbeck, Lenz/ Möhler, Gerda (Hg.): *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins*, München. München 1984, S.14.

¹⁹²⁷ Karl Löwith: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), in: Liebsch, Burkhard (Hg.): *Sozialphilosophie. (=Alber-Texte Philosophie 8)* Freiburg i.B. 1999, S.120.

¹⁹²⁸ Vgl. exemplarisch Walter Hartinger: *Mariahilf ob Passau*. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.124; Hildegard Ohse: *Die Wallfahrt Föching im Spiegel der Mirakelbücher*. Diss. Phil. Ludwig-Maximilians-Universität München 1969, S.57; Georg Schreiber: *Strukturwandel der Wallfahrt*, in: ders. (Hg.): *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*. Düsseldorf 1934, S.21 sowie Ludwig Andreas Veit/ Ludwig Lenhart: *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*. Freiburg 1956, S.63.

verbreiteten psychiatriehistorischen Thesen obrigkeitlicher Sozialdisziplinierung und gesellschaftlicher Ausgrenzung psychisch kranker Personen für Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert kritisch hinterfragt. Der Schwerpunkt des letzten Teilkapitels liegt auf Bittwallfahrten psychisch kranker Personen mit darauf folgender „Heilung“. In diesem Kontext wird die therapeutische Wirkung von Wallfahrten diskutiert sowie die Betreuung und Behandlung durch Geistliche an den Wallfahrtsorten zur Untersuchungszeit dargestellt. Dabei werden erneut die Ergebnisse der quantitativen Auswertung der altbayerischen Mirakelbücher einbezogen sowie Pürten und Benediktbeuern als „Spezialwallfahrten“ für psychische Erkrankungen mit hochspezialisiertem Behandlungsrepertoire näher betrachtet.

5.3.1 Wallfahrt als religiöse Handlungsform

Religion wurde im 17. und 18. Jahrhundert habituell gelebt und vermittelte sich den Gläubigen durch aktive Beteiligung an religiösen Ritualen.¹⁹²⁹ Das Aufsuchen der Kultstätten als Handlungsschema zählte zu den selbstverständlichen Routinen der „verordneten“ wie der „gelebten“ Religion in Altbayern. Als „sinntragende symbolische Handlungen“¹⁹³⁰ (Hartinger) hatten Wallfahrten auch ohne konkreten Anlass durch eine Problemsituation ihre Berechtigung als festes Element der katholischen Alltagswelt. Walter Hartinger führt an, dass um das Jahr 1700 in süddeutschen Pfarreien im jährlichen Durchschnitt um die 15 „Creuzgänge“ und „Kirchfahrten“ durchgeführt wurden, in Einzelfällen waren sogar bis zu 30 religiöse Unternehmungen belegbar.¹⁹³¹ Die altbayerische Bevölkerung schätzte kollektive Wallfahrten als Gelegenheit zu intensivem Gebet, zu Buße, Beichte und Kommunion. Zudem boten sie eine sozial akzeptierte Möglichkeit, dem anstrengenden historischen Alltag temporär zu entfliehen.¹⁹³² An den Gnadenstätten kam es zu

¹⁹²⁹ Vgl. Andreas Holzem: Religiöse Erfahrung auf dem Dorf. Der soziale Rahmen religiösen Erlebens im Münsterland der Frühneuzeit, in: Haag, Norbert/ Holtz, Sabine/ Zimmermann, Wolfgang (Hg.): Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850. Stuttgart 2002, S.196.

¹⁹³⁰ Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.125.

¹⁹³¹ Vgl. Walter Hartinger: Religion und Brauch. Darmstadt 1992, S.106 sowie ders.: Katholische Volkskultur im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im 17./18. Jahrhundert, in: Hartmann, Peter Claus (Hg.): Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. (= Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 12) Frankfurt a.M. 2004, S.483.

¹⁹³² Vgl. Lenz Kriss-Rettenbeck / Ruth Kriss-Rettenbeck / Ivan Illich: Homo viator – Ideen und Wirklichkeiten, in: Kriss-Rettenbeck, Lenz/ Möhler, Gerda (Hg.): Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen

regem Informationsaustausch. Die Gläubigen erfuhren in Predigten, durch Motivtafeln und Mirakelbücher oder durch andere Wallfahrer von erfolgreichen, „wundersamen“ Gebetserhörungen. Entsprechend gehörte das Verlöbnis einer Wallfahrt auch in individuellen Notlagen, etwa bei drohenden Gefahren, Unfällen oder Krankheiten, zu den allgemein geläufigen Handlungsstrategien. Wallfahrten wurden in Altbayern zur Untersuchungszeit sowohl für den Fall der Genesung verlobt als auch in therapeutischer Absicht während der Erkrankung durchgeführt. Als fester Bestandteil des religiösen Habitus (Bourdieu) wurde die Sinnhaftigkeit eines Verlöbnisses nicht kritisch hinterfragt, sondern durch das soziale Umfeld als selbstverständlich akzeptiert und mitgetragen.¹⁹³³

Das Auftreten einer psychischen Erkrankung bedeutete zur Untersuchungszeit nicht nur eine starke Zäsur des Alltagslebens, sondern zugleich eine massive Existenzbedrohung. Die Betroffenen und deren Angehörige versuchten entsprechend, alle zur Verfügung stehenden Optionen aus dem breitgefächerten Spektrum möglicher Heilangebote auszuschöpfen.¹⁹³⁴ Zu Beginn einer psychischen Erkrankung wurde in der Regel auf bewährte Hausmittel sowie Sakramentalien und Devotionalien der sog. „geistlichen Hausapotheken“ zurückgegriffen. Als nächstes wurden Angehörige der medikalen Laienkultur aufgesucht oder es wurden, je nach wirtschaftlicher Lage der erkrankten Person, Bader, Ärzte oder Scharfrichter in den Heilungsprozess einbezogen. In den altbayerischen Mirakelberichten finden sich zahlreiche Hinweise, dass ein Verlöbnis an einen Wallfahrtsort erst erfolgte, nachdem die therapeutischen Routinen aus dem Nahbereich keinen Erfolg zeigten. Die Familie einer Schustersfrau aus Huttenkofen hatte beispielsweise bereits alle zur Verfügung stehenden Instanzen des zeitgenössischen Heilsystems aktiviert: „Man berief den Priester, den Doktor, den Baader“¹⁹³⁵. Ein Mann, der an „grosse ängsten und Schwärmüthigkeit des Herzens“ litt, „brauchte etwelche Mittl, alles

Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München. München 1984, S.15 sowie Walter Pötzl: Volksfrömmigkeit, in: Brandmüller, Walter (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.941.

¹⁹³³ Vgl. hierzu Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987, S.108; Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.112; Achim Landwehr: Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse. (= Historische Einführungen 8) Tübingen 2001, S.90f..

¹⁹³⁴ Für eine detaillierte Schilderung der diversen Schichten der zeitgenössischen Heilkultur siehe Kapitel 5.1.

¹⁹³⁵ Zit. nach: [Bartholomäus] Spirkner: Das Mirakelbuch Hölssbrunn, in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 66 (1933), S.118f..

umbsonst.“¹⁹³⁶. Der siebenjährige Sohn von Balthasar Hagmuets konnte „mit keinem natuerlichen mittel/ deren vil angewendt“¹⁹³⁷ von der Frais geheilt werden. Auch der Bauer Christopher Lagler hatte mit vielen Therapien versucht, seine an der Frais erkrankte Mutter zu heilen, „weylen Er aber Erfahren alles vmbsonst zusein hat Er endtlich dz Letste vnd beste ergriffen, sich zu der algemainen aerztin, nemblich zu Maria“¹⁹³⁸ gewandt.

An dieser Stelle ist kritisch anzumerken, dass bei der Analyse der Mirakelberichte die zeitgenössische Wallfahrtspropaganda ebensowenig unberücksichtigt bleiben darf wie die sich etablierende Kluft zwischen Medizin und Theologie. Die Berichte über das Scheitern profaner Therapiemethoden sollten, zumindest partiell, sicherlich die Überlegenheit der religiösen Handlungsform betonen und der Förderung der Wallfahrt dienen. Im 17. und 18. Jahrhundert blieb der Zugang zum medizinischen Sektor großen Teilen der altbayerischen Bevölkerung aufgrund der hohen ärztlichen Behandlungskosten verwehrt. Das Verlöbnis an einen Gnadenort war für diesen Personenkreis eine einfach zugängliche Therapieoption und erfüllte somit vielfach eine kompensatorische Funktion.¹⁹³⁹ Wallfahrtsverlöbnisse waren jedoch keineswegs ein Phänomen der unteren Gesellschaftsschichten, sondern stellten zur stark religiös geprägten Untersuchungszeit eine sozial akzeptierte (Be-)Handlungsalternative für die gesamte altbayerische Bevölkerung dar.

Den kulturellen Hintergrund der Wallfahrtsverlöbnisse bildete die gesellschaftliche Akzeptanz der Vorstellung, dass ein göttliches Eingreifen in das individuelle Leben aus dem transzendenten Bereich heraus möglich war.¹⁹⁴⁰ Maria und die Heiligen wurden dabei als Mittler zum Numinosen begriffen und in dieser Funktion ebenfalls um Hilfe ersucht. Die Entscheidung für das Verlöbnis an einen bestimmten

¹⁹³⁶ Zit. nach: Reinhard Haller: „Und höret mit Verwunderung...“ 300 Jahre Wallfahrt „Maria Loreto“ in Bodenmais (1705-2005). Bodenmais 2005, S.82.

¹⁹³⁷ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.66.

¹⁹³⁸ Zit. nach: Gerhard Stalla: Das Mirakelbuch von Kirchwald. Teil 2 von 1681 bis 1753, in: Das Bayerische Inn-Oberland 44 (1983), S.12.

¹⁹³⁹ Vgl. Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.102.

¹⁹⁴⁰ Vgl. Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M. 1991, S.96; Martin Scharfe: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln 2004, S.141 sowie die Ausführungen in Kapitel 2.2.3 „Wallfahrtswesen – die gesellschaftliche Wirklichkeit der ‚Wunder‘“.

Gnadenort stand häufig in enger Beziehung zur individuellen Wallfahrtsgeschichte der erkrankten Person und ihres sozialen Umfelds.¹⁹⁴¹ Das Verlöbnis erfolgte in der Regel an Orte, die dem Votanten entweder bereits bekannt waren oder von einer nahestehenden Person empfohlen wurden. Hinzu kamen die altbayerischen Hauptwallfahrten wie Altötting, Andechs, Dorfen, Passau, Steingaden oder Tuntenhausen, deren überregionale Wallfahrtspropaganda in Form von Mirakelbüchern und Flugblättern selbst entlegene Gebiete Altbayerns erreichte.

Wallfahrt war zur Untersuchungszeit einerseits eine variationsreiche soziale und kulturelle praxis pietatis, unterlag andererseits aber auch einem festen Regelkanon. Wallfahrt als religiöses „Handlungsspiel“¹⁹⁴² bestand aus mehreren aufeinanderfolgenden Aktionen. Konstitutive Elemente einer Wallfahrt waren der Verlöbnisakt, das darauffolgende Aufsuchen des Wallfahrtsortes sowie die als „Promulgation“ bezeichnete öffentliche Verkündung der Gebetserhörung. Das Verlöbnis kam einer Rechtshandlung gleich und die Votanten waren nach erfolgter Gebetserhörung verpflichtet, die Wallfahrt diesen religiösen Vorschriften entsprechend auszuführen.¹⁹⁴³ Den kulturgeschichtlichen Hintergrund der Anheimstellung in Form der Votation bildet die feudalistische Beziehung zwischen Lehnsherren und Vasallen. Analog zu diesem Wechselverhältnis von Rechten und Pflichten, Schutz und Bezahlung, war die Spende eines Opfers vielfach fester Bestandteil der Verlöbnisse. Eine rein mechanistische Interpretation des Wallfahrtswesens, in der Gnadenerweis und Eigenleistung einander in Form einer „do ut des“-Beziehung gegenseitig bedingen, greift jedoch zu kurz. Walter Hartinger konstatierte diesbezüglich: „Die Erwartung einer mechanistisch zwanghaften Wirkung des menschlichen Opfers (...) verbot sich schon angesichts der überwiegenden Masse von Wallfahrern, die ungeheilt und unerhört vom Gnadenort schieden.“¹⁹⁴⁴ Bereits Georg Schreiber bezeichnete das 17. und 18. Jahrhundert als „Hochzeitalter

¹⁹⁴¹ Vgl. Martin Schmolze/ Nina Oxenius: „Sonst könntet ihr ja auch zum Oktoberfest pilgern...“ – Zur Funktion des Wallfahrtsortes, in: Scharfe, Martin/ Schmolze, Martin/ Schubert, Gertrud (Hg.): Wallfahrt – Tradition und Moderne. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit. (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 65) Tübingen 1985, S.123.

¹⁹⁴² Iso Baumer: Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. (= Europäische Hochschulschriften Reihe XIX Ethnologie/ Kulturanthropologie Abteilung A – Volkskunde 12) Frankfurt a.M. 1977, S.5.

¹⁹⁴³ Vgl. Alois Döring: St. Salvator in Bettbrunn. Historisch- volkskundliche Untersuchung zur eucharistischen Wallfahrt. Diss. Phil. Julius- Maximilians- Universität Würzburg 1979, S.186.

¹⁹⁴⁴ Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.133.

der Bittwallfahrten“¹⁹⁴⁵, von denen jedoch nur ein Bruchteil zum gewünschten Erfolg führte. Dessen ungeachtet wurden während der Untersuchungszeit millionenfach Wallfahrten verlobt. Die gläubigen Initiatoren der Wallfahrten im Fall von psychischen Erkrankungen sollen im folgenden Kapitel näher betrachtet werden.

5.3.2 Initiatoren von Wallfahrt – Selbsthilfe und soziales Netzwerk

Die große Mehrheit der Verlöbnisse in den altbayerischen Mirakelbüchern des 17. und 18. Jahrhunderts erfolgte durch die sich in der Notsituation befindlichen Personen selbst. Auch die Mirakelberichte in Verbindung mit psychischen Erkrankungen berichten häufig von eigenständig getätigten Verlöbnissen, typischerweise in kurzzeitigen Momenten der Besserung. Maria Theresia Reinhart aus Tirol war beispielsweise „ein gantzes Jahr lang ihres Verstands völlig beraubet, also zwar, daß sie in ihrer Tobsucht so gar ihre Eltern nit verschonet, und solche angegriffen: Einsmahls kame sie ein wenig zu ihrem Vernunfft, und hoerte bey einer Zusammenkunft grosse Gutthaten, so in der Wiß geschehen, erzehlen, fiele alsdann ihr ein, sie wolle sich alldahin zu dem gegeißleten Heyland verloben, machte ein Geluebd, behielte alsdann mit jedermans Verwunderung den voelligen gesunden Verstandt, und ist von dieser Zeit an nimmermehr in so verwuerren Standt gerathen.“¹⁹⁴⁶ Die schwer an der Frais erkrankte Ursula Newhaus aus München verlobte sich ebenfalls „nachdem sie aber ein wenig zu ihr selbst kommen (...) auß rath einer Geistlichen Person hieher gen Tundenhausen“¹⁹⁴⁷.

Der barocken Metapher des „Lebens als Traum“¹⁹⁴⁸ entsprechend, die Wahrnehmung und Wirklichkeit verbindet, finden sich in den altbayerischen Mirakelbüchern auch diverse Beispiele für religiöse Visionen und Traumweisungen

¹⁹⁴⁵ Georg Schreiber: Strukturwandel der Wallfahrt, in: ders. (Hg.): Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben. Düsseldorf 1934, S.21.

¹⁹⁴⁶ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberr=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allerguetigste Gott in einer Bildnuß Deß gegeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.169.

¹⁹⁴⁷ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntzenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.75.

¹⁹⁴⁸ Maurizio Mamiani: Das Entschlüsseln der Apokalypse: Newton, das Unternehmen der Wissenschaft und die Sprache der Träume, in: Burgard, Peter J. (Hg.): Barock: Neue Sichtweisen einer Epoche. Wien 2001, S.179.

als Wallfahrtsursache. Zur Untersuchungszeit bestand noch keine unüberbrückbare Kluft zwischen dem profanen Wirklichkeitsbereich und einer diesen übersteigenden transzendenten Ebene. Psychische Erkrankungen führten zudem häufig zu einem Überschreiten der Grenzen der sozial konstruierten Alltagswirklichkeit und wiesen über diese hinaus.¹⁹⁴⁹ Die an Fraiss erkrankte „Christina Faehlmayrin Lederin zu Aerting“ wurde beispielsweise im Jahr 1643, „sich auff Tundenhausen zuberloben/ von unser lieben Frawen im Schlaf ermahnt/ unnd gleich darauff vollkommentlich gesundt worden.“¹⁹⁵⁰ Ähnlich erging es im selben Jahr Jacob Strobl aus Niederroth, der „4 Wochen seines verstandts beraubt gewest, daß er der Zeit stets an Khetten gelegen, ist ihm in dieser betriebnuß Unser L. Fraw alda fürkommen.“¹⁹⁵¹ Das Mirakelbuch aus Taxa enthält noch einen weiteren, sehr ausführlichen Mirakelbericht über einen jungen Mann, der im Jahr 1667 „14. Täg verruckt“ war. Während der Krankheitsepisode ist ihm „einmal fürkommen, als wan U.I. Frau in einem blauen mit Stern gezierhten Rock zu ihm gesagt hätte, er sollte weiß bekleidt herauf gehen“¹⁹⁵². Der geistliche Autor versuchte die transzendente Weisung zu untermauern, indem er notierte: „ist wohl zu mercken, daß er vorhero niemals dahier gewesen, oder die Bildnuß gesehen, so hatte auch dazumahlen das hiesige Gnaden Bild ein blaues mit Stern geziertes Kleid neben noch andern Kleidern, welches anjetzo zwar, weilen kostbahrere zugegen, ihr nicht mehr angethan wird, doch aber noch zu sehen ist“¹⁹⁵³. Die durch die Krankheit hervorgerufenen Ausfallerscheinungen waren vielfach so gravierend, dass sie zu einem völligen Realitätsverlust führten. In Konsequenz war Selbsthilfe häufig nicht mehr möglich. In den Mirakelbüchern finden sich zahlreiche Fälle, in denen Dritte für psychisch kranke Personen ein Verlöbniß tätigten. Die katholische Kirche verstand sich auch zur Untersuchungszeit als eine Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher Frömmigkeitspraktiken in fürbittender Form für andere Personen ausgeübt werden konnten. Neben Gebeten wurden häufig auch

¹⁹⁴⁹ Vgl. Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.27.

¹⁹⁵⁰ Josef Vogt (Hg.): „Denkwürdige Miracula und Wunderzeichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weihenhorn: 2002, S.74.

¹⁹⁵¹ Zit. nach: Robert Böck: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.218.

¹⁹⁵² Zit. nach: Robert Böck: Ein Mirakelbuch der Wallfahrt Maria Stern in Taxa (1654-1754), in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1954, S.65.

¹⁹⁵³ Zit. nach: R. Böck ebd..

Wallfahrten stellvertretend versprochen und ausgeführt. Der Personenkreis, mit dem ein Mensch regelmäßig in Interaktion steht, wird in der Soziologie als dessen „soziales Netzwerk“¹⁹⁵⁴ bezeichnet. Stehen die Mitglieder des individuellen sozialen Netzwerks dem betroffenen Individuum im Fall einer Notlage unterstützend zur Seite, so kann dies als Beleg für die Qualität dieser dialogischen Sozialbeziehung gewertet werden. Der hohe Aufwand sowie der Rechtscharakter des getätigten Verlöbnisses lassen den Rückschluss zu, dass zwischen dem Gläubigen, der die Wallfahrt verlobte, und dem psychisch kranken Individuum eine enge Beziehung bestand. Die Analyse der unterschiedlichen Initiatoren der Wallfahrten in den altbayerischen Mirakelbüchern ermöglicht so indirekt Erkenntnisse hinsichtlich Umfang und Qualität der individuellen „sozialen Netzwerke“ psychisch kranker Personen zur Untersuchungszeit. Die verschiedenen „Knoten“, aus denen die sozialen Netzwerke psychisch kranker Personen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert bestehen konnten, werden im Folgenden exemplarisch betrachtet.

Den Grundstock des „sozialen Kapitals“¹⁹⁵⁵ (Bourdieu) bildete die Familie. Das häusliche Umfeld war zur Untersuchungszeit in der Regel Entstehungs- und Austragungsort von Krankheit. Die Verantwortung für Versorgung und Therapie lag primär bei den nächsten Verwandten.¹⁹⁵⁶ Die psychische Erkrankung eines Familienmitglieds bedeutete eine hohe emotionale und finanzielle Belastung für die Angehörigen. Das Arbeitspensum der erkrankten Person musste aufgeteilt werden, häufig war Pflege erforderlich und vielfach entstanden erhebliche Behandlungskosten. Eine Wahrung der Kontinuität des Alltags war oft unmöglich. Entsprechend waren es häufig die Mitglieder der Kernfamilie, die in Hoffnung auf

¹⁹⁵⁴ Ein „soziales Netzwerk“ beschreibt die gesellschaftlichen Interaktionen eines Menschen mit einer beliebigen Zahl anderer Personen. Soziale Netzwerke basieren auf dialogischen Sozialbeziehungen, wobei der reziproke Austausch von Gefälligkeiten durchaus zeitverzögert erfolgen kann und keineswegs immer ausgewogen sein muss. Neben diesem Grundprinzip des Gebens und Nehmens gibt es diverse weitere Einflussfaktoren, wie etwa physische Distanz, soziale Distanz, wirtschaftliche Distanz oder Altersdistanz.

(Vgl. exemplarisch Pierre Bourdieu: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten (= Soziale Welt 2), Göttingen 1983, S.191-195; Rhys Isaac: Der entlaufene Sklave. Zur ethnographischen Methode in der Geschichtsschreibung. Ein handlungstheoretischer Ansatz, in: Habermas, Rebekka/Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.163 oder Robert Jütte: Arme, Bettler, Beutelschneider. Eine Sozialgeschichte der Armut in der Frühen Neuzeit. Weimar 2000, S.107f.).

¹⁹⁵⁵ Vgl. Pierre Bourdieu: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten (= Soziale Welt 2), Göttingen 1983, S.191-195.

¹⁹⁵⁶ Vgl. W[illiam] R. Lee: Population Growth, Economic Development and Social Change in Bavaria 1750-1850. New York 1977, S.278; Michael Stolberg: Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit. Köln 2003, S.79 sowie Wilhelm Theopold: Votivmalerei und Medizin. Kulturgeschichte und Heilkunst im Spiegel der Votivmalerei. München 1981², S.113.

Heilung, stellvertretend für die erkrankte Person, eine Wallfahrt verlobten. In einem Mirakelbuch der Wallfahrt Tuntenhausen heißt es beispielsweise in einem Eintrag aus dem Jahr 1645 über den erkrankten Georg Lantzmüller, er „ward lange zeit fast betruedt/ daß man ihn entlich auch umb daß er etlichmal in das Wasser gesprungen/ in die Ketten schlagen muessen. So bald sein Haußfrau/ nach vilem Wainen/ ihne mit einer H. Meß und Kirchfahrt auff Tundenhausen verlobt“¹⁹⁵⁷, trat Besserung ein. „Thomas dacker von Körtschach aus Oberkärnthen hatte wegen seinem im Kopff verwürten Eheweib lange Zeit vil zu leyden“¹⁹⁵⁸, bevor er für den Fall ihrer Heilung im Jahr 1747 eine Wallfahrt zur Wieskirche versprach. Auch Barbara Heringer aus Trauggau wurde im Jahr 1745 „vom bösen Feind regieret (...) biß endlichen ihr hülf=loser Ehemann auf Einrathen eines anderen guten Freunds zu dem Gnaden=Bild Christi des Gegeißleten in der Wiß seine gänzliche Zueflucht genommen“¹⁹⁵⁹. Die Verfasser der Mirakelbücher verwiesen dabei ungewöhnlich deutlich auf die durch die psychische Erkrankung des Ehepartners entstandene emotionale Belastung.

Die Eltern-Kind-Beziehung stellte eine weitere wichtige Quelle von Wallfahrtsverlöbnissen dar. Die Witwe „Anna Metzlin von Walckhertzhoffen“ verlobte beispielsweise ihren Sohn Paul mit einer Messe zum hl. Benno nach München, nachdem er im Jahr 1603 „lange Zeit nicht bey Sinnen/ und so ungestim gewesen/ das man in anlegen müssen“¹⁹⁶⁰. Der Vater von Hans Georg Greill versprach eine Messe nach Weißenregen, als sein Sohn im Jahr 1755 „ganz ausser sich kommen, also, daß er sich nit mehr verwusste“¹⁹⁶¹. Als „Margaretha Wärin aus Giesing“ im Jahr 1617 vier Wochen der „Vernunft beraubt (...) auch die zeit als ein unsinnige an

¹⁹⁵⁷ Josef Vogt (Hg.): „Denkwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.21f..

¹⁹⁵⁸ Zit. nach: Abdruck des Mirakelbuchs bei Thomas Finkenstaedt / Helene Finkenstaedt: Die Wies- Wallfahrt. Ursprung und Ausstrahlung der Wallfahrt zum gegeißelten Heiland. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 10) Würzburg 1981, S.77.

¹⁹⁵⁹ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberr=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allgüetigste Gott in einer Bildnuß Deß gegeißelten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.170.

¹⁹⁶⁰ Umbstendig und warhaffter Bericht/ was sich zu End deß 1602. unnd 1603. gantze Jahr bey S. Benno in München für Wunderwerck begeben. München 1603, S.9.

¹⁹⁶¹ Zit. nach: Brigitta Kerscher: Die Wallfahrt Weißenregen im Spiegel des Mirakelbuches von 1753-1877, in: Schwaiger, Georg/ Mai, Paul (Hg.): Wallfahrten im Bistum Regensburg. (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 28) Regensburg 1994, S.392.

einer ketten angeschlagen gewest“, suchte ihre Tochter transzendente Hilfe. „Auß kindtlicher erbaermnuß und mitleyden/ thut ihr Tochter auch Margaretha/ ein inbruenstiges geluebd nacher Tundenhausen/ und die Mutter kombt zu ihrem verstandt/ und dem geluebd fleissig nach“¹⁹⁶². Der Bauer Christopher Lagler verlobte im Jahr 1691 seine Mutter nach Kirchwald, als diese „in solche fraiß vnd ohnmächten gefallen“¹⁹⁶³ war. Ein seltenes Extrembeispiel schildert ein Mirakelbericht der Passauer Mariahilf Wallfahrt aus dem Jahr 1704. Der siebzigjährige Georg Hasenreiter war „in eine so große Kleinmütigkeit geraten und in eine solche Verzweiflung, dass er sich in einen 3 Klafter tiefen Bronnen gestürzt“¹⁹⁶⁴ hatte, um sich zu ertränken. „Sein Sohn, dieses bemerkend, sprang aus kindlicher Liebe dem Vater nach, um ihn zu retten. Während er sprang, verlobte er sich hierher und gelobte Kirchfahrt und Opfer, wenn er mit dem Leben und dem Vater werde davonkommen, was auch wunderbarlich geschehen“¹⁹⁶⁵.

Im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts waren verwandtschaftliche Beziehungen im geographischen Nahraum deutlich ausgeprägter vorhanden als in der Gegenwart. Das individuelle Handeln war in Gesundheit wie Krankheit in ein Geflecht familiärer Beziehungen eingebunden. Im selben Ort ansässige Familienangehörige stellten im historischen Alltag eine wichtige Quelle sozialer Unterstützung dar, die über die stark belastete Kernfamilie hinaus aktiviert werden konnte.¹⁹⁶⁶ Dennoch finden sich in den altbayerischen Mirakelbüchern lediglich vereinzelt Hinweise auf Geschwister, Onkel, Tanten, Nichten oder Neffen in Verbindung mit dem Verlöbnis psychisch kranker Personen. Ein Beispiel findet sich im Mirakelbuch der Wallfahrt Föching: „Caspar

¹⁹⁶² Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.10.

¹⁹⁶³ Zit. nach: Gerhard Stalla: Das Mirakelbuch von Kirchwald. Teil 2 von 1681 bis 1753, in: Das Bayerische Inn-Oberland 44 (1983), S.12.

¹⁹⁶⁴ Zit. nach: Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.35.

¹⁹⁶⁵ Zit. nach: Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.35.

¹⁹⁶⁶ Vgl. Robert Jütte: Arme, Bettler, Beutelschneider. Eine Sozialgeschichte der Armut in der Frühen Neuzeit. Weimar 2000, S.114 sowie Jutta Nowosadtko: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit. Paderborn 1994, S.195.

Zeller mösner zu hechenrain verlobt für seinen Gevattern... ein hl. möss“¹⁹⁶⁷, nachdem dieser versucht hatte, sich das Leben zu nehmen.

Weitaus häufiger werden Tauf- oder Firmpaten als Initiatoren von Wallfahrten aufgeführt. Die Übernahme einer Patenschaft bedeutete zur Untersuchungszeit das Eingehen einer rituellen Verwandtschaftsverbinding, mit der Rechte und Pflichten verbunden waren. Ein äußerst anschauliches Beispiel führt Michaela Hohkamp in ihrer Arbeit über häusliche Gewalt im 18. Jahrhundert an.¹⁹⁶⁸ In einem Dorf im Schwarzwald kam es im Jahr 1754 zu einer Rauferei zwischen Michael Hilser und Johannes Hör, nach der beide Männer von der Obrigkeit befragt wurden. Hör berief sich in der Vernehmung auf seine Stellung als Taufpate und betonte, dass er ein Recht habe, Michael Hilser zu ermahnen, dass dieser „mit seinem kind und weib ehelich hausen und das saufen und spihlen unterlassen solle“¹⁹⁶⁹. Alle gehörten Zeugen pflichteten ihm in diesem Punkt bei. Dieser familiären Sonderstellung entsprechend stellten die Paten auch einen wichtigen Bestandteil der sozialen Netzwerke psychisch kranker Personen dar. Ein Mirakelbericht aus dem Jahr 1718 beschreibt, wie Lorenz Rabenstain aus Altham, der „ganz corrupt, und närrisch/ massen er ein ganzes Jahr an der Ketten gelegen“, geheilt wurde, nachdem ihn „sein Firmungs=Göd mit einer H. Meß/ Kirchfahrt/ und wäxenen Bild zu U.L. Frauen nacher Dorfen“¹⁹⁷⁰ verlobt hatte. Auch als Wolf Wexlperger aus Nußdorf im Jahr 1710 so „von seinen Sinen vnd Verstandt, kommen, daß Er ganz wüetreich worden“ und „weylen dan wegen vnmuth kaine Mittel können angewandt werden“¹⁹⁷¹, verlobte ihn sein Firmpate zur Marienwallfahrt nach Kirchwald. Nach erfolgter Heilung „hat auch dessen gedachter H: firmgot ain Tafl Mahlen Lassen“¹⁹⁷². Die hochwertigen

¹⁹⁶⁷ Zit. nach: Hildegard Ohse: Die Wallfahrt Föching im Spiegel der Mirakelbücher. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1969, S.196.

¹⁹⁶⁸ Vgl. Michaela Hohkamp: Häusliche Gewalt. Beispiele aus einer ländlichen Region des mittleren Schwarzwaldes im 18. Jahrhundert, in: Lindenberger, Thomas/ Lüdtkke, Alf (Hg.): Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit. Frankfurt a.M. 1995, S.294f..

¹⁹⁶⁹ Zit. nach: Michaela Hohkamp: Häusliche Gewalt. Beispiele aus einer ländlichen Region des mittleren Schwarzwaldes im 18. Jahrhundert, in: Lindenberger, Thomas/ Lüdtkke, Alf (Hg.): Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit. Frankfurt a.M. 1995, S.295..

¹⁹⁷⁰ Das andere CENTUPLUM MARIANUM. Das ist: hundert Aus viel Tausenten/ Durch Hülf MARIAE, Der Wunderbarlichen Mutter GOTTes/ In ihrem wunderthätigen Gnadē=Bild auf dem Ruprechts=Berg nebst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebnen/ andächtigen Diener= und Dienerinnen ersprossenen Gutthaten. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Joh. Christian Carl Immel/ Hochfürstl. Bischöfl. Buchdruckern/ und Buchhandlern. 1723, S.43.

¹⁹⁷¹ Zit. nach: Gerhard Stalla: Das Mirakelbuch von Kirchwald. Teil 2 von 1681 bis 1753, in: Das Bayerische Inn-Oberland 44 (1983), S.21.

¹⁹⁷² Zit. nach: Gerhard Stalla: Das Mirakelbuch von Kirchwald. Teil 2 von 1681 bis 1753, in: Das Bayerische Inn-Oberland 44 (1983), S.21.

Votivgaben, die in beiden Fällen mit dem Wallfahrtsverlöbniß versprochen wurden, stellen einen weiteren Beleg für die soziale Bedeutung der Patenschaft dar.

Der „Familienbegriff“ wurde zur Untersuchungszeit deutlich weiter gefasst, als dies gegenwärtig der Fall ist. Neben der genealogischen Abstammung stellte soziale Nähe einen wichtigen Faktor der zeitgenössischen Verwandtschaftsdefinition dar.¹⁹⁷³

Das altbayerische Gesetzeswerk „Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis“ beschrieb „Familie“ beispielsweise wie folgt: „Die Familie ist eine Versammlung der unter einem gemeinschaftlichen Haus Vater beysammen lebenden Personen, bedeutet aber auch öfters eine Verwandtschaft, und begreift mithin nicht nur Eheleute, Kinder und Eltern, sondern auch Dienstboten, Anverwandte, und Verschwägerte in sich.“¹⁹⁷⁴ Gemäß dieser offeneren Interpretation wurde die Kernfamilie um die im gemeinsamen sozialen Raum der Hausgemeinschaft lebenden Personen erweitert. Aus der geteilten Alltagswirklichkeit entstanden im Zeitverlauf komplexe gegenseitige Verpflichtungen und Loyalitäten. Die räumliche Nähe führte zudem zu einer unmittelbaren Betroffenheit durch die psychische Erkrankung eines Familienmitglieds. Exemplarisch sei hier der Mirakelbericht über die Heilung von Eva Rochner aus Obernberg aus dem Passauer „Gnaden-Lustgarten“ aufgeführt. Die ledige Frau hatte im Jahr 1637 „neun Tag und Nacht die fraiß so starck gehabt/ daß meniglich/ welche sie ansahen/ sich hoch entsetzt/ in solchem Leyd und grausamen Zustand/ haben die Inwohner selbiger Familiae vorbesagte Evam aus Mitleiden/ umb Erledigung solcher abschewlicher Kranckheit nacher Passaw/ auch dahin ein gemahte Tafel und Opffer zu bringen/ verlobt“.¹⁹⁷⁵

Der historische Alltag war, insbesondere in den ländlichen Regionen, durch eine kollektive Organisation des wirtschaftlichen und religiösen Lebens gekennzeichnet. In Konsequenz war der häusliche, familiäre Lebensraum nach außen nur geringfügig

¹⁹⁷³ Vgl. Maren Lorenz: Wozu Anthropologisierung der Geschichte? Einige Anmerkungen zur kontraproduktiven Polarisierung der Erkenntnisinteressen in den Geisteswissenschaften, in: Historische Anthropologie 11 (2003), S.422.

¹⁹⁷⁴ Wiguläus Xaver Aloys von Kreittmayr: Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis oder: Baierisches Landrecht. Neue unveränderte Auflage. München 1821, S.15.

¹⁹⁷⁵Templinensis Procopius: MARIAE Hülf ob Passam Gnaden=Lust=Garten, In welchem nicht ohne sonderbahren Trost und Seelen=Ergetzung jederman nach belieben herumb spazierend ersehen mag/ wie erstgenanntes weitberühmte Gnadenbild durch Gottes Güte und Allmacht von seinem ersten Ursprung an biß auff dise gegenwertige Stund an Wunder und Gnaden jederzeit florirt und geleuchtet. Cum Licentia Superiorum. Gedruckt zu Passam bey Georgio Höller/ im Jahr/ 1661, S.161f..

abgeschirmt.¹⁹⁷⁶ Der tagtägliche enge Kontakt resultierte in vielfältigen Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft. Im Altbayern der Untersuchungszeit beschränkte sich die Definition von „Nachbarschaft“ dabei nicht nur auf die unmittelbaren Anwohner, sondern wurde, analog zum erweiterten Familienbegriff, auf den sozialen Nahbereich ausgedehnt. Nachbarn und Freunde standen sich im Idealfall zur Untersuchungszeit in finanziellen und gesundheitlichen Notlagen bei und bildeten eine verlässliche Instanz der gesellschaftlichen Sicherungsnetze. Robert Jütte führt in seiner Arbeit über Armut in der Frühen Neuzeit beispielsweise Gesuche an den Stadtrat auf, in welchen Freunde um einen Spitalplatz für eine bedürftige, erkrankte Person baten.¹⁹⁷⁷ Auch in den altbayerischen Mirakelberichten des 17. und 18. Jahrhunderts finden sich wiederholt Fälle, in denen psychisch kranke Personen von Freunden und Nachbarn stellvertretend verlobt wurden. Das unter Probst Christian Scheuchenstuel verfasste Mirakelbuch von Tuntenhausen enthält ein frühes Beispiel aus dem Jahr 1584, das die Heilung von Oswald Mayr und dessen Frau beschreibt. Über das Ehepaar heißt es, sie lagen der Vernunft und des Verstandes beraubt, „schon acht tag in den Ketnen/ da erbarmbten sich etliche Nachbarn und Freund/ verlobten für sie 1. Pf. Wachs/ im Allmosen gesamblet/ gen Tundenhausen zuopffern.“¹⁹⁷⁸ Auch Jacob Hammerschmid aus Biburg, der „in schwerer Krankheit gelegen/ auch seiner Sinnen beraubt gewesen“¹⁹⁷⁹, wird im Jahr 1602 von seinen Nachbarn mit einem halben Pfund Wachs nach Tuntenhausen verlobt. In dem von Georg Mayr zusammengetragenen Mirakelbuch wird geschildert, wie der Klausner Hieronymus Schmid im Jahr 1711 seinen „verrückten“ Nachbarn nach Tuntenhausen verlobte. „Paulus Thum von Haus bei Saalfelden“ musste seit vier Jahren eingesperrt und sogar angebunden werden. Nach dem Wallfahrtsversprechen wurde der psychisch kranke Mann geheilt.¹⁹⁸⁰ Ein Mirakelbericht der Wieswallfahrt beschreibt die

¹⁹⁷⁶ Vgl. Richard van Dülmen: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd.1: Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert. München 1990, S.58.

¹⁹⁷⁷ Vgl. Robert Jütte: Arme, Bettler, Beutelschneider. Eine Sozialgeschichte der Armut in der Frühen Neuzeit. Weimar 2000, S.125.

¹⁹⁷⁸ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weihenhorn: 2002, S.17.

¹⁹⁷⁹ J. Vogt ebd., S.20.

¹⁹⁸⁰ Vgl. Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erwisen hat. München 1738, S.112.

Genesung einer „verwirrten“ und „verzweifelten“ Frau im Jahr 1744. Zuvor unfähig zu Beichte und Kommunion, trat umgehend Besserung ein, „sobald sie aber von einer ihrer guten Freundin zu dem gnadenreichen Heyland in der Wis mit zwey heil. Messen und anderem Gebett verlobet worden“¹⁹⁸¹.

Die Gruppe der Pfarrer nahm zur Untersuchungszeit eine Sonderstellung als Vertreter der „verordneten“ Religion und zugleich Vertrauenspersonen ihrer Gemeindemitglieder ein. Als lokale Experten auf dem Gebiet der christlichen Heilkunde empfahlen sie religiöse Therapien bis hin zum Exorzismus und unterstützen die Gläubigen häufig auch aktiv bei der Durchführung. Entsprechend werden die Geistlichen in den altbayerischen Mirakelbüchern wiederholt als Initiatoren von Verlöbnissen aufgeführt. Als die Dienstmagd Anna Ferber aus Diessen am Ammersee im Sommer des Jahres 1607 ihre „Vernunft verloren“ hatte und „wütend“ geworden war, wurde beispielsweise der örtliche Pfarrer um Hilfe gebeten. Der Mirakelbuchautor beschreibt eingehend die darauffolgenden Ereignisse: „indem hat man den Pfarrer vmb rath gefragt, gemelter Pfarrer sie gleich Kirchferttn verheissen, ist es ein wenig besser worden, dass sie der Pfarrer mit dem hochwürdigen Sacrament versehen können, alher mit einer Mess vnd einem pfundt wax im Almuesen zusammen zutragen, zue disem würdigen Gottshaus vnser lieber Frauen zu bringen verlobt“¹⁹⁸². Neun Tage nach dem Wallfahrtsversprechen kam die Frau wieder zur Vernunft. Auch „Johannes Ensser, ein Bauer von der Edt in Eberschwanger Pfarr“, der im Jahr 1706 „von Catharina bis Laurentii im Kopf verrückt“¹⁹⁸³ war, verlobte sich auf Rat des lokalen Pfarrers nach Mariahilf. Und als „Margaretha Obermaurer aus Grainpach“ im Jahr 1710 eine „starckhe Melancoley“ befiel, „rathete Ihr phr. Franz Clingenperger damalliger Vicarius in Nussdorf“¹⁹⁸⁴ zum Verlöbnis nach Maria Kirchwald.

¹⁹⁸¹ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Obem=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allguetigste Gott in einer Bildnuß Deß geeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.189.

¹⁹⁸² Zit. nach: Jakob Mois: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau auf dem Hohenpeißenberg, in: Oberbayerisches Archiv 75 (1949), S.15.

¹⁹⁸³ Zit. nach Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.38.

¹⁹⁸⁴ Zit. nach: Gerhard Stalla: Das Mirakelbuch von Kirchwald. Teil 2 von 1681 bis 1753, in: Das Bayerische Inn-Oberland 44 (1983), S.21.

Die historischen „Spielarten des Wahnsinns“ überschritten die Grenzen der altbayerischen Alltagswelt des 17. und 18. Jahrhunderts. Die psychisch kranken Individuen hatten sich ihrem sozialen Umfeld entfremdet und die ehemals geteilte Wirklichkeit hinter sich gelassen. Durch ihre Erkrankungen verwiesen sie auf eine „total andere Wirklichkeit“ (Berger/Luckmann)¹⁹⁸⁵. Dennoch wurden sie von der altbayerischen Gesellschaft keineswegs verstoßen, sondern konnten auf die aktive Unterstützung ihres sozialen Umfelds zurückgreifen. War den Betroffenen aufgrund der Schwere ihrer Erkrankung ein autonomer Zugang zu religiösen Therapien verwehrt, so ergriffen andere stellvertretend die Initiative. Die eingehende Betrachtung der Wallfahrtsverlöbnisse in den altbayerischen Mirakelbüchern ergab, dass neben der Kernfamilie auch Mitglieder der Hausgemeinschaft, Paten, Freunde, Nachbarn und lokale Geistliche „Knotenpunkte“ der sozialen Netzwerke psychisch kranker Personen darstellten. Was bereits bei der Rekonstruktion der historischen Biographien als erste Tendenz erkennbar war, konnte anhand der Analyse der historischen Mirakelbücher auf breiterer Basis bestätigt werden. Die Mirakelberichte belegen eindrucksvoll, dass, wo Selbsthilfe nicht mehr möglich war, zur Untersuchungszeit vielfach ein breitgefächertes soziales Netzwerk griff.

Einschränkend muss kritisch angemerkt werden, dass die Versorgungsbedingungen psychisch kranker Individuen zur Untersuchungszeit keineswegs standardisiert waren und sich von Fall zu Fall stark unterschieden. Dies wurde auch bereits an den in Kapitel 4 rekonstruierten historischen Lebensbildern klar ersichtlich. Hinsichtlich Breite und Dichte der individuellen sozialen Netzwerke gab es sicherlich große Varianzen. Zudem ist davon auszugehen, dass sich das soziale Kapital der Erkrankten mit zunehmender Krankheitsdauer und -schwere sukzessive verringerte.¹⁹⁸⁶ Dennoch sind die weit verbreiteten psychiatriehistorischen Thesen einer gesellschaftlichen Ausgrenzung psychisch kranker Personen im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts vor diesen neuen Forschungsergebnissen für Altbayern

¹⁹⁸⁵ Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.27.

¹⁹⁸⁶ Ein anschauliches Beispiel hierfür stellt die in Kapitel 4.5 ausführlich geschilderte Lebens- und Krankheitsgeschichte des „besessenen“ Tagelöhners Dionysius Reindl dar.

grundlegend in Frage zu stellen.¹⁹⁸⁷ Vertreter der Aufklärung, wie Johan Christian Reil, beschrieben die Situation psychisch kranker Personen auch in Deutschland noch Anfang des 19. Jahrhunderts mit drastischen Worten: „Wir sperren diese unglücklichen Geschöpfe gleich Verbrechern in Tollkolben, ausgestorbene Gefängnisse, neben den Schlupflöchern der Eulen in öde Klüfte über den Stadthoren, oder in die feuchten Kellergeschosse der Zuchthäuser ein, wohin nie ein mitleidiger Blick des Menschenfreundes dringt, und lassen sie daselbst, angeschmiedet an Ketten, in ihrem eigenen Unrath verfaulen.“¹⁹⁸⁸ Ein nicht unbeträchtlicher Teil der psychisch kranken Individuen musste vermutlich in Altbayern unter härtesten Existenzbedingungen leben. Auch in den Mirakelberichten finden sich Fälle, in denen psychisch kranke Personen eingesperrt oder angekettet wurden. Ursula Schneider war beispielsweise im Jahr 1617 „gänzlich ihrer Sinn und Verstand beraubt“, so dass ihr Ehemann, „sie verhüten lassen mußte/ damit sie nit inner oder ausser Hauses etwas anders anfinde“¹⁹⁸⁹. Im Mirakelbuch der Münchener Wallfahrt zum Hl. Benno aus dem Jahr 1697 wird beschrieben, dass eine psychisch kranke Frau derart von Sinnen kam, „daß man sie an zwey Ketten mit Händen und Füßen anschniden/ letstlich von den Leuthen gar absönderen/ unnd in ein besonder

¹⁹⁸⁷ Seit den 1970er Jahren wird in psychiatriehistorischen Fachbüchern kontinuierlich die unmenschliche Behandlung psychisch kranker Personen vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie propagiert. Klaus Dörner sprach im Jahr 1975 erstmals für das Europa des 18. Jahrhunderts von einer „neuen rigorosen Raumordnung, die alle Formen der Unvernunft (...) demarkierte und jenseits der zivilen Verkehrs-, Sitten- und Arbeitswelt, kurz: der Vernunftwelt, hinter Schloß und Riegel verschwinden ließ.“ (Klaus Dörner: Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie. Frankfurt a.M. 1975, S.26). Am nachhaltigsten prägte jedoch Michel Foucault das wissenschaftliche Diktum einer „großen Gefangenschaft“ in seinem im Jahr 1978 erschienenen Werk „Wahnsinn und Gesellschaft“. (Vgl. Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main 1978, speziell Kapitel 2 des ersten Teils „Die große Gefangenschaft“ (S.68-98). Der berühmte Psychologe postulierte darin für ganz Europa eine im 17. Jahrhundert beginnende Internierung störender Gesellschaftselemente wie etwa „Verurteilte, Jugendliche, die die Ruhe ihrer Familie störten oder deren Vermögen verschleuderten, Vagabunden und Geisteskranke“ (ebd., S.79). Die Foucault'schen Thesen wurden zwar in jüngster Zeit selektiv hinterfragt, bilden jedoch bis in die Gegenwart einen festen Bestandteil des psychiatriehistorischen Wissenskorpus. Edward Shorter bemerkte in seiner im Jahr 1999 erschienenen „Geschichte der Psychiatrie“ beispielsweise im Hinblick auf das 17. und 18. Jahrhundert: „Wer durch Geistes- oder Gemütskrankheit gezwungen war, anders zu sein (...) wurde auf äußerst brutale und gefühllose Weise behandelt“. (Edward Shorter: Geschichte der Psychiatrie. Berlin 1999, S.14). Imtraut Sahmland beschrieb im Jahr 2001 erregt den „unmenschliche[n; U.R.] Umgang mit Geisteskranken (...), der alles Mitgefühl und Barmherzigkeit vermissen lässt“ (Imtraut Sahmland: Das medizinische Verständnis von Geisteskrankheiten und ihre Behandlung zur Zeit der Aufklärung, in: Giessener Universitätsblätter 34/ 35 (2001/ 2002), S.95). in der Zeit vor dem 19. Jahrhundert. Auch die im Jahr 2006 erschienene „Geschichte der Psychiatrie“ von Heinz Schott und Rainer Tölle atmet die Foucault'schen Gedanken, etwa in Passagen wie: „Die Irren wurden solchen bestehenden Zucht- und Arbeitshäusern zugewiesen“ (Heinz Schott/ Rainer Tölle: Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen. München 2006, S.238) oder „So wurden viele Irre quasi als ‚Monstren‘ in Käfigen gehalten und zum Teil wie wilde Tiere vorgeführt“ (ebd., S.239).

¹⁹⁸⁸ Johann Christian Reil: Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen. Halle 1803. Nachdruck Amsterdam 1968, S.14.

¹⁹⁸⁹ Josef Vogt (Hg.): „Denkwürdige Miracula und Wunderzeichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.9.

Gemach sperren/ auch tag und Nacht verhüten“¹⁹⁹⁰ musste. Die altbayerischen Mirakelbücher belegen jedoch in der Mehrheit der Fälle eine andere, humanere Art des Umgangs mit psychisch kranken Personen jenseits der durch die Kritik der Aufklärer beeinflussten Quellen.

Dieses Ergebnis wird durch weitere wissenschaftliche Arbeiten gestützt. Doris Kaufmann, Alexandra Lutz und Erik H.C. Midelfort kamen ebenfalls zu dem Schluss, dass die Annahme einer Internierung psychisch kranker Personen in öffentlichen Anstalten in Deutschland nicht der historischen Realität des 17. und 18. Jahrhunderts entsprach.¹⁹⁹¹ Noch in den Medizinalberichten des frühen 19. Jahrhunderts wird von den zeitgenössischen Ärzten explizit der „Mangel an Aufsicht über Wahnsinnige, deren es (...) eine ganze Menge gibt“¹⁹⁹², beklagt. Die Versorgung psychisch kranker Personen wurde zur Untersuchungszeit nach dem Subsidiaritätsprinzip behandelt und entsprechend primär als Aufgabe der Angehörigen sowie des sozialen Nahbereichs betrachtet. Der Staat griff nur in seltenen Fällen ein, wenn die öffentliche Ordnung und Sicherheit gefährdet wurden. Als der Bäcker Elias Carl im Jahr 1619 den Verstand verlor, wurde er beispielsweise zehn Wochen lang im Passauer Bürgerspital „in Band und Eisen“ gefangen gehalten, weil er sich „wild und unrichtig“ gebärdete.¹⁹⁹³ Die psychische Erkrankung der Weißgerberin Agnes Seiz aus Dinkelscherben war dem Augsburger Domkapitel nachweislich seit längerem bekannt. Erst die Beschwerde, dass die Frau „zerschidene Ärgernissen und Verwirrungen unter denen leuthen anrichte, so nicht wohl mehr geduldet werden könnte“¹⁹⁹⁴, war jedoch der Auslöser für ihre zwangsweise Einweisung in das Erringer Leprosenhaus im Jahr 1754.

¹⁹⁹⁰ Zit. nach: Robert Böck: Die Verehrung des hl. Benno in München. Wallfahrtsgeschichte und Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1958, S.63.

¹⁹⁹¹ Vgl. Doris Kaufmann: Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die ‚Erfindung‘ der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 122) Göttingen 1995, S.129 f., Alexandra Lutz: Von rasenden Dirns und tief sinnigen Schiffen. Ein Lübecker Irrenhaus und seine Insassen, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.265 sowie Erik H.C. Midelfort: A History of Madness in Sixteenth-Century Germany. Stanford 1999, p.360.

¹⁹⁹² Zit. nach: Hermann Terhalle: Das Medizinalwesen im Fürstentum Salm von 1802 bis 1810. (= Beiträge des Heimatvereins Vreden zur Landes- und Volkskunde 92) Vreden 2014, S.229.

¹⁹⁹³ Vgl. Hans Neueder: Der Bogenberg in Niederbayern. 900 Jahre Marienheiligtum. Straubing 2004, S.181.

¹⁹⁹⁴ Zit. nach: Walter Pötzl: Geschichte und Volkskunde des Marktes Dinkelscherben. Von den Anfängen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Dinkelscherben 1987, S.398.

Die Aufnahme in ein Spital erfolgte zur Untersuchungszeit in Altbayern selten als repressive Maßnahme der Obrigkeit, sondern vielfach auf Wunsch der Angehörigen. Der Invalide Ignaz Ziegler reichte beispielsweise am 17. Mai 1769 eine Supplikation beim Magistrat von Gangkofen ein, in der er um Aufnahme seiner Frau und seiner „mit der hinfallenten Krankheit behafteten Tochter“ in das Armenhaus bat.¹⁹⁹⁵ Herzog Albrecht V. hatte bereits im Jahr 1551 jeder psychisch kranken Person ohne adäquate Versorgungsmöglichkeit durch Familie oder Gemeinde einen Spitalplatz zugesichert.¹⁹⁹⁶ In der Realität waren die altbayerischen Spitäler jedoch häufig überfüllt und es gab lange Wartelisten. Wie schwierig sich die Aufnahme in ein Spital gestalten konnte, belegt eindrucksvoll der Akt über die „Versorgung der wahnsinnigen Ehefrau des Gerichtsamtmanns Johann Nussbaum“ im Bayerischen Hauptstaatsarchiv in München aus den Jahren 1801 bis 1803.¹⁹⁹⁷ Josepha Nussbaum litt seit mehreren Jahren an einer psychischen Erkrankung. Ihr Mann führte als Symptome an, dass sie „beständig im Müßiggang herumziehet“, über „Vergiftungen und Nachstellungen“ klagt, ihre Kleider „verkauft oder verpfändet“ und „selbst denen Gefangenen im Amthaus keine Ruhe“ lassen würde. Zudem würde sie mit allen „Streitigkeiten und Händl“ anfangen, „selbst er beklagter seye vor ihr nicht sicher; denn vor ungefähr 3 Wochen habe sie ihm sein gesicht dergestalt zerkrilt, daß er, wie ohnehin actenkundig ist, 3 Tage nicht ausgehen konnte“. Auch von den „Arrestanden“ gab es Beschwerden, „welche die Nußbaumin in Abwesenheit ihres Ehemanns schon öfters zu mißhandeln sich erlaubte“. Nach einer ersten Aufnahme ins Spital im Jahr 1801 wurde sie im Folgejahr entlassen. Im Jahr 1803 verklagte Josepha ihren Ehemann auf Unterhalt für einen Spitalplatz. Die sechsundzwanzigjährige Frau berief sich dabei auf ihr Heiratsgut und betonte, sie könne bei ihrem Mann nicht gesund werden. Weder das deviante, gewalttätige Verhalten der Frau, noch ihr expliziter Wunsch nach einer Aufnahme ins Spital oder das beigelegte ärztliche Attest waren ausreichend für eine Einweisung. Am 3. April antwortete das Gericht in der Au „daß man das wahnsinnige Eheweib des dasigen Gerichtsd. Nussbaum zur Zeit in das noch nicht ganz organisierte Irrenhaus nicht

¹⁹⁹⁵ StAL Rentmeisteramt Landshut A74

¹⁹⁹⁶ Vgl. David Lederer: *Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon.* Cambridge 2006, p.272.

¹⁹⁹⁷ Vgl. für die folgenden Zitate HStAM GL Fasz. 226 Nr. 22.

aufnehmen könne“. Ihr Ehemann wurde zur wöchentlichen Zahlung von 3 Gulden Unterhalt verurteilt, „ohne daß selbe dem Publico zur Last falle“¹⁹⁹⁸. Dass es sich hierbei keineswegs um einen historischen Einzelfall handelte, belegt die Arbeit von Alexandra Lutz über das Lübecker „Haus der Armen Unsinnigen“. In den 1780er Jahren wurde dort ebenfalls mehreren psychisch kranken Personen die Aufnahme in das Spital verweigert, da ihre Fälle dem Rat als nicht schwerwiegend genug erschienen.¹⁹⁹⁹

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die These einer staatlich organisierten „großen Gefangenschaft“²⁰⁰⁰ (Foucault) psychisch kranker Personen für Altbayern im Zeitraum von 1600 bis 1803 nicht zutreffend ist. Die altbayerischen Mirakelbücher belegen nur in seltenen Ausnahmefällen ein Eingreifen des Staates. Auch in den historischen Dokumenten der bayerischen staatlichen und kirchlichen Archive wurden keine Hinweise auf eine zwangsweise Masseninternierung gefunden. Die französischen Gegebenheiten können somit nicht auf Altbayern extrapoliert werden. Die historische Wirklichkeit war komplexer als einige Klischees, die sich in den letzten Jahrzehnten durch die Forschung zogen, vermitteln wollen. Anstelle von gesellschaftlicher Ausgrenzung zeichnete die Analyse der altbayerischen Mirakelbücher ein weit weniger ungünstiges Bild mit breitem Unterstützungsangebot durch das gesellschaftliche Umfeld. Die psychisch kranken Individuen erhielten vielfach Hilfe durch ihr soziales Netzwerk etwa von Familienmitgliedern, Paten, Angehörigen des Haushalts, Nachbarn, Freunden oder anderen Mitgliedern der Dorfgemeinschaft. Die Verlobung einer Wallfahrt war dabei für die Mitglieder der stark religiös geprägten altbayerischen Gesellschaft eine stets präsente Handlungsoption. In den Mirakelberichten sind zwei Wallfahrtsformen zu unterscheiden: Bittwallfahrten mit „Heilung“ während oder nach der Wallfahrt und Dankwallfahrten nach erfolgter „Heilung“. Über die Heilungsursachen der Dankwallfahrten können prinzipiell keine objektiven Aussagen getroffen werden. Die Votanten selbst interpretierten die Besserung ihres Gesundheitszustandes jedoch

¹⁹⁹⁸ HStAM GL Fasz. 226 Nr. 22.

¹⁹⁹⁹ Vgl. Alexandra Lutz: Von rasenden Dirns und tiefsinnigen Schiffern. Ein Lübecker Irrenhaus und seine Insassen, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.265.

²⁰⁰⁰ Vgl. Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main 1978, speziell Kapitel 2 des ersten Teils „Die große Gefangenschaft“ (S.68-98).

meist in direktem, kausalem Zusammenhang zu dem getätigten Verlöbniß. Ein Mirakelbucheintrag aus dem Jahr 1745 beschreibt beispielsweise, wie der an der „hinfallenden Krankheit“ leidende „Jacob Eggmayr von Zillhofen“ eine Wallfahrt zur Wieskirche verlobte, „auf welche Verlobnuß gemeldter Eggmayr ohne andere angewandte Huelffs=Mittel von diser Kranckheit befreyet wurde“²⁰⁰¹. Anders stellt sich die Situation hinsichtlich der Bittwallfahrten dar. In diesen Fällen sind verschiedene Faktoren identifizierbar, die den Verlauf der psychischen Erkrankungen während der Wallfahrt oder am Wallfahrtsort beeinflusst haben könnten. Diese potenziell therapeutischen Aspekte von Bittwallfahrten werden im folgenden Kapitel näher betrachtet.

5.3.3 Bittwallfahrten: Heilbehandlung und Pflege am Wallfahrtsort

Der physischen Distanzierung vom Entstehungsort psychischer Krankheiten wurde über die gesamte Untersuchungszeit hinweg heilende Wirkung zugeschrieben. Der Kapuzinerpater Geminianus Monacensis betonte beispielsweise in seinen Predigten im 17. Jahrhundert, das beste Mittel, um die „Fallsucht“ zu heilen, sei ein „Luft- und Speisenwechsel“²⁰⁰². Der englische Arzt William Battie empfahl in dem im Jahr 1758 erschienenen Werk „A Treatise on Madness“ psychisch kranke Personen in einem von ihrem Heimatort entfernten Asyl zu therapieren.²⁰⁰³ Zu Beginn des 19. Jahrhunderts riet der deutsche Mediziner Johann Christian Reil ebenfalls zu einer Absonderung vom gewohnten sozialen Umfeld. Er konstatierte: „Meistens gelingt die Cur der Verrückten besser unter unbekanntem Menschen und in fremden Häusern“²⁰⁰⁴. Die räumliche Entfernung vom problembehafteten Alltag und die damit einhergehende Option der Rückkehr in eine neutrale Situation zählen bis in die Gegenwart zu den allgemein anerkannten Therapiestrategien bei psychischen

²⁰⁰¹ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Obem=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allerguetigste Gott in einer Bildnuß Deß geeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.107.

²⁰⁰² Zit. nach: Elfriede Grabner: Medizinisches in der Barockpredigt, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1986/87, S.57.

²⁰⁰³ Vgl. William Battie: A Treatise on Madness. London 1758. Nachdruck New York 1969, p.69.

²⁰⁰⁴ Johann Christian Reil: Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen. Halle 1803. Nachdruck Amsterdam 1968, S.19.

Erkrankungen.²⁰⁰⁵ Die Ausführung einer versprochenen Wallfahrt bot den psychisch kranken Individuen zur Untersuchungszeit die Möglichkeit, den belastenden historischen Alltag und die dörfliche Enge temporär hinter sich zu lassen. Durch den zeitweiligen Bruch mit dem Gewohnten markierte die Wallfahrt stets auch einen Unterscheidungspunkt in der individuellen Biographie.²⁰⁰⁶ Die vorübergehende Distanzierung von der historischen Wirklichkeit beinhaltete für einige der Erkrankten die Chance zu Reflexion und (un-)bewusster Neuinterpretation der Krankheitssituation und damit die Option einer Rückkehr in die Gesellschaft.

Wallfahrten waren stets durch Weg und Ziel geprägt.²⁰⁰⁷ Die Erfahrungen während der Überwindung der räumlichen Entfernung zum Gnadenort bildeten einen wesentlichen Bestandteil jeder Wallfahrt. Zur Untersuchungszeit waren Reisen durch den altbayerischen Raum mit vielfältigen neuen Erfahrungen, Konfrontationen mit unbekanntem Situationen und auch Gefahren verbunden.²⁰⁰⁸ Neben diesen aktivierenden Komponenten bestimmte ein einfacher Rhythmus aus Gehen, Beten, Essen und Schlafen die Tage.²⁰⁰⁹ Die psychisch kranken Personen befolgten während der Reise zum Wallfahrtsort so unwissentlich mehrere der klassischen Therapievorschläge bei Gemütskrankheiten. Bereits seit der Antike rieten Ärzte beispielsweise zu einfacher Ernährung und Abwechslung im Speiseplan, Bewegung im Freien sowie Zerstreuung und Reisen, um die Melancholie zu heilen.²⁰¹⁰

Ziel und Höhepunkt jeder Wallfahrt stellte der Aufenthalt am Gnadenort dar. Walter Hartinger konstatierte diesbezüglich: „Die Wallfahrt braucht den heiligen Ort“²⁰¹¹. Dieser war durch ein privilegiertes (Kult-)Objekt und/oder ein „wundersames“ historisches Initialereignis sowie darauf folgende Gebetserhörungen legitimiert

²⁰⁰⁵ Vgl. Susan Sontag: Krankheit als Metapher. München/ Wien 1980², S.39.

²⁰⁰⁶ Vgl. Georg Mein: Zur Logik des Wallfahrens, in: Börnichen, Stefan/ Mein, Georg (Hg.): Weltliche Wallfahrten. Auf der Spur des Realen. München 2010, S.64.

²⁰⁰⁷ Vgl. Iso Baumer: Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. (= Europäische Hochschulschriften Reihe XIX Ethnologie/ Kulturanthropologie Abteilung A – Volkskunde 12) Frankfurt a.M. 1977, S.43; Walter Hartinger: Religion und Brauch. Darmstadt 1992, S.101 sowie Franz Kohlschein/ Bernhard Schweßinger: „Ihr Vierzehn Heil'gen, groß bei Gott, o helfet uns in Not und Tod!“ – Untersuchungen zu den Wallfahrtsbüchern des Wallfahrtsortes Vierzehnheiligen. (= Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg 28. Beiheft) Bamberg 1992, S.20.

²⁰⁰⁸ Siehe hierzu auch die Ausführungen in Kapitel 4.1.4. „Verlöbnis und Wallfahrtserschwerisse auf dem Weg nach Altötting“.

²⁰⁰⁹ Vgl. Georg Mein: Zur Logik des Wallfahrens, in: Börnichen, Stefan/ Mein, Georg (Hg.): Weltliche Wallfahrten. Auf der Spur des Realen. München 2010, S.69.

²⁰¹⁰ Vgl. Wolfgang Weber: Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozess des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Historische Forschung 17 (1990), S.172f..

²⁰¹¹ Walter Hartinger: Religion und Brauch. Darmstadt 1992, S.102.

worden.²⁰¹² Die sakrale Definition des Ortes wurde durch die Architektur unterstützt. In den altbayerischen Wallfahrtskirchen und –kapellen versuchten die Baumeister, vorhergehende Heilserlebnisse und die besondere Nähe zum Transzendenten durch symbolische Transformation des Raumes an sich wie auch in der prunkvollen Innenausstattung zu vermitteln. Die Gnadenstätte als „Ort der festlichen Unalltäglichkeit“²⁰¹³ (Hartinger) wurde zudem durch diverse symbolhafte und „heilige“ Handlungen konstituiert. Hierzu zählten beispielsweise „Gottesdienst, Predigt, Empfang der Sakramente, Einschreiben in Bruderschaften und Mirakelbücher, Teilnahme an Prozessionen, Betrachten der Heiltümer und Reliquien, Miterleben von Spielprozessionen, Teilhabe an Segnungen“²⁰¹⁴. Wie intensiv der Erlebnischarakter der Gnadenstätten zur Untersuchungszeit auf die Gläubigen wirkte, lassen die Mirakelberichte erahnen, in denen die bloße Anwesenheit am Wallfahrtsort eine „Heilung“ der psychischen Erkrankungen bewirkte. In einem Mirakel aus dem Jahr 1628 heißt es etwa, eine besessene Frau sei bereits beim ersten Anblick der Tuntenhausener Kirche vernünftig geworden.²⁰¹⁵ Oder ein Mirakelbericht der Wieswallfahrt aus dem Jahr 1649, der die Heilung von einer langwierigen psychischen Erkrankung kurz nach der Ankunft in Steingaden schildert: „Gertrud Kremmerin von Neystadt an der Donau hatte 3. Jahr eine unsinnige Tochter, welche man auch an Ketten anlegen müste, die Mutter führte ihr Kind zu dem gezeisleten Jesu wallfahrten, und nach verichter Andacht ist ihr kurtz darauf völlig geholffen worden. Angesagt den 23. May 1647.“²⁰¹⁶

Die Wallfahrtsorte stellten im 17. und 18. Jahrhundert auch wichtige Zentren der überregionalen Seelsorge, Heilbehandlung und Krankenpflege dar. Hier konnten die Gläubigen bei Priestern, die in keiner Verbindung zu ihrer Alltagswelt standen, quasi

²⁰¹² Vgl. Iso Baumer: Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. (= Europäische Hochschulschriften Reihe XIX Ethnologie/ Kulturanthropologie Abteilung A – Volkskunde 12) Frankfurt a.M. 1977, S.49 sowie Rudolf Schenda: Heilen, Heiler, Heilmittel, in: Brednich, Rolf (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd. 6 Gott und Teufel auf Wanderschaft- Hyltén-Cavallius. Berlin und New York 1990, Sp. 660.

²⁰¹³ Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.129.

²⁰¹⁴ Lenz Kriss-Rettenbeck / Ruth Kriss-Rettenbeck / Ivan Illich: Homo viator – Ideen und Wirklichkeiten, in: Kriss-Rettenbeck, Lenz/ Möhler, Gerda (Hg.): Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München. München 1984, S.15.

²⁰¹⁵ Vgl. Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.107.

²⁰¹⁶ Zit. nach: Abdruck des Mirakelbuchs bei Thomas Finkenstaedt / Helene Finkenstaedt: Die Wies- Wallfahrt. Ursprung und Ausstrahlung der Wallfahrt zum gezeißelten Heiland. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 10) Würzburg 1981, S.77.

anonym, Sünden beichten und die Kommunion empfangen. Darüber hinaus verfügten die Geistlichen an den Wallfahrtsorten vielfach über umfassende medizinische Kenntnisse und konnten praktische Hilfe bei diversen Erkrankungen leisten. Insbesondere die Klöster außerhalb der Städte betrieben häufig wohlsortierte Apotheken und Spitäler, in denen gebrechliche und kranke Personen gepflegt wurden.²⁰¹⁷ In Andechs befand sich die Apotheke beispielsweise direkt neben der Wallfahrtskirche.²⁰¹⁸ Religiöse Heilrituale waren an vielen Wallfahrtsorten an der Tagesordnung.²⁰¹⁹ Gottfried Lammert beschreibt die priesterliche Behandlungspraxis als „in verbis, in herbis, in lapidibus“²⁰²⁰, als Kombination aus Gebeten und Segen sowie aus Kräutern und Mineralien bereiteten Tränken, Pflastern und Umschlägen. Hier zeigt sich erneut die eklektische Anwendung und Vermischung unterschiedlicher Therapieansätze zur Untersuchungszeit.²⁰²¹ Die altbayerischen Mirakelbücher enthalten zahlreiche Fälle, in denen psychisch kranke Personen an Wallfahrtsorten medizinisch und therapeutisch versorgt wurden. Das im Jahr 1668 gedruckte Benediktbeurer Mirakelbuch „Bayerischer Pharos“ erwähnt beispielsweise in den folgenden beiden Fällen explizit die Kombination medizinischer und geistlicher Heilmethoden bei der Behandlung der Votanten am Wallfahrtsort. Im Jahr 1603 drohte „Christoph Groß von Waltzhoffen/ Aicher Landgerichts“ aus Trauer über den Tod eines Kindes, „in ein sehr tieffe Betrübnuß und Kleinmütigkeit zu sincken; also daß er seines Verstands schier beraubet wurde.“²⁰²² Der Mann erhoffte sich Hilfe am Wallfahrtsort Benediktbeuern, doch auf seiner Reise verunglückte er mit dem Fuhrwerk in der Nähe von München während eines Unwetters schwer. „Nichts destoweniger ist obgemelter Betrübte nach etlich Tagen/ gantz kranck und sürig allhero gebracht worden: heylsame Mittel an deme angewendet/ und auch glücklich

²⁰¹⁷ Vgl. Ludwig Holzfurtner: Kirche als sozialer und wirtschaftlicher Faktor, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.468; Gottfried Roth: Zur Geistesgeschichte der Medizin, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.249.

²⁰¹⁸ Vgl. Frank Baer: Votivtafel Geschichten. Rosenheim 1976, S.65. Das stattliche Gebäude ist erhalten, die Apothekeneinrichtung befindet sich gegenwärtig im Deutschen Museum in München.

²⁰¹⁹ Vgl. Moshe Sluhovskiy: Believe not every spirit. Possession, Mysticism & Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago 2007, S.50.

²⁰²⁰ Gottfried Lammert: Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern und den angrenzenden Bezirken, begründet auf die Geschichte der Medizin und Cultur. Neudruck der Ausgabe Würzburg 1869. Regensburg 1981, S.20.

²⁰²¹ Siehe hierzu die Ausführungen in Kapitel 5.1.5 „Verwobenheit der Schichten – eklektische Therapieanwendung“.

²⁰²² Aemilian Biechler: Bayerischer Pharos S. Anastasia Von Gott In ObernBayrn vor sechshundert Jahren in dem Closter Benedictbeyrn/ angezündet. Allen in dem Welt=Meer gefahrleydenden/ Krancken/ Presthafften/ Trost und Hülflosen zu Hayl. Jetzt in beschreibung dero Leben/ Marter Translation oder Erhebung/ auch etlicher Wunderwercken und Gutthaten jederman under die Augen gebracht. München 1668, S.87.

nit allein die Traurigkeit deß Gemüts in frewd erhebt/ sonder auch die Schmerzen des Leibs gelindert worden“²⁰²³. Auch als „Hans N. aus N.“, der versucht hatte sich zu ertränken, im Jahr 1640 „völlig Verzweifelt“ nach Benediktbeuern gebracht wurde, wurden „Geistliche und gewöhnliche Mittel an ihme angewendt/ alsdann hat sich die Sach zu allem guten umbkehret“²⁰²⁴.

Die Wallfahrtsorte Benediktbeuern und Pürten waren zur Untersuchungszeit überregional als „Spezialwallfahrten“ zur Behandlung psychischer Krankheiten bekannt.²⁰²⁵ Entsprechend weisen die Mirakelbücher der beiden Wallfahrtsorte einen signifikant höheren prozentualen Anteil an Mirakeln in Verbindung mit psychischen Erkrankungen auf. Mehr als drei Viertel der 226 Einträge des handschriftlichen Mirakelbuches aus Pürten aus den Jahren 1653 bis 1710 thematisieren psychische Erkrankungen.²⁰²⁶ Das handschriftliche Mirakelbuch der Anastasiawallfahrt in Benediktbeuern aus den Jahren 1657 bis 1668 erzielt ebenfalls einen Wert von über 70% der 1077 enthaltenen Mirakel.²⁰²⁷ Betrachtet man die Verteilung auf der Ebene der fünf Krankheitskategorien²⁰²⁸, so wird eine noch stärkere Spezialisierung erkennbar. In Pürten erfolgte eine starke Konzentration auf „Gemütskrankheiten“ (41,6% der insgesamt 226 Mirakel) sowie die sog. „Spielarten des Wahnsinns“ (30,1% der Fälle). Erkrankungen der Kategorien „Dämonisches Wirken“ (4% der Fälle) und „Angststörungen“ (0,9% der Fälle) werden nur geringfügig häufiger

²⁰²³ Aemilian Biechler: Bayerischer Pharos S. Anastasia Von Gott In ObernBayrn vor sechshundert Jahren in dem Closter Benedictbeyrn/ angezündet. Allen in dem Welt=Meer gefahrleydenden/ Krancken/ Presthafften/ Trost und Hülflosen zu Hayl. Jetzt in beschreibung dero Leben/ Marter Translation oder Erhebung/ auch etlicher Wunderwercken und Gutthaten jederman under die Augen gebracht. München 1668, S.88.

²⁰²⁴ A. Biechler ebd., S.90.

²⁰²⁵ Beide Kulte bestanden nicht in ungebrochener Kontinuität über die gesamte Untersuchungszeit hinweg fort, sondern erlebten ihre Blütezeit während des 17. Jahrhunderts. (Vgl. David Lederer: Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon. Cambridge 2006, p.119 sowie Walter Pötzl: Volksfrömmigkeit, in: Brandmüller, Walter (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 1 Von den Anfängen bis zur Schwelle der Neuzeit. II. Das kirchliche Leben. St. Ottilien 1999, S.1069).

²⁰²⁶ 173 der 226 Mirakel aus der Untersuchungszeit (76,5%) handeln von der Heilung psychischer Erkrankungen. Vgl. Stadtarchiv Waldkraiburg Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus 1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche.

²⁰²⁷ HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½. Die drei gedruckten Mirakelbücher aus Benediktbeuern aus dem 17. und 18. Jahrhundert enthalten nur wenige, beispielhafte Mirakel. Doch auch hier werden psychische Erkrankungen vergleichsweise häufig angeführt: 9 aus 26 Fällen, 11 aus 19 Fällen und 10 aus 24 Fällen. (Vgl. Aemilian Biechler: Bayerischer Pharos S. Anastasia Von Gott In ObernBayrn vor sechshundert Jahren in dem Closter Benedictbeyrn/ angezündet. Allen in dem Welt=Meer gefahrleydenden/ Krancken/ Presthafften/ Trost und Hülflosen zu Hayl. Jetzt in beschreibung dero Leben/ Marter Translation oder Erhebung/ auch etlicher Wunderwercken und Gutthaten jederman under die Augen gebracht. München 1668 sowie Karl-Sigismund Kramer: Ein Mirakelbuch der heiligen Anastasia in Benediktbeuern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1991, S.118.

²⁰²⁸ Vgl. Kapitel 3.2.1 „Aufretenshäufigkeit psychischer Erkrankungen und Überblick über das gewählte Modell der fünf Krankheitskategorien“.

angeführt als in den Mirakelbüchern anderer altbayerischer Wallfahrtsorte.²⁰²⁹ Heilungen von Anfallsleiden spielten an beiden Wallfahrtsorten mit einer Auftretenshäufigkeit von weniger als einem Prozent lediglich eine marginale Rolle. Sie werden in den handschriftlichen Mirakelbüchern der beiden Spezialwallfahrten sogar seltener angeführt als im Durchschnitt der altbayerischen Mirakelbücher, der bei 3,3% liegt.

Das Benediktbeurer Mirakelbuch berichtet stattdessen ebenfalls von zahlreichen „Heilungen“ von „Gemütskrankheiten“ (23,1% der insgesamt 1077 Mirakel) und den sog. „Spielarten des Wahnsinns“ (11% der Fälle). Die Wallfahrt der heiligen Anastasia wurde zudem häufig bei „Angststörungen“ (11,9% der Fälle), Erkrankungen in Verbindung mit „Dämonischem Wirken“ (16,8% der Fälle) und „Verzauberung“ (7,2% der Fälle) aufgesucht. Diese Spezialisierung geht vermutlich auf die Überlieferung zurück, dass es bereits während der Translation der Anastasiareliquien im Jahr 1053 zur Heilung des besessenen Gisilbirga kam.²⁰³⁰ Die Anerkennung der Benediktbeurer Geistlichen als Autorität hinsichtlich Dämonenaustreibung zur Untersuchungszeit belegt eine Archivalie aus dem Jahr 1626. In dem Schriftstück befahl der Geistliche Rat in München dem Kaplan von Oberalting jeden, der seine Dienste als Exorzist in Anspruch nehmen wollte, nach Benediktbeuern zu verweisen.²⁰³¹ Michael Wening nahm in seiner historisch-topographischen Beschreibung Bayerns aus dem Jahr 1701 ebenfalls Bezug auf die Exorzismusspezialisierung der Benediktbeurer Wallfahrt. Er schreibt über „Benedictbeyrn“: „allwo der H. Leib der H. Anastasiae ruhet (...) und werden durch Fürbitt dieser H. Jungfrauen biß auff heutigen Tag den jenigen/ so hülf begehren/ vil Gutthaten erweisen/ wie dann solche sonderbar die Besessene erfahren/ auß welchen öffters die Höllische Geister in Auffsezung deß H. Haupts vertrieben worden“²⁰³². Damit verwies Wening zugleich auf die bevorzugte Therapieform, die in

²⁰²⁹ Betrachtet man das arithmetische Mittel der Auftretenshäufigkeit über alle altbayerischen Mirakelbücher hinweg, so ergeben sich die folgenden Werte für die fünf Krankheitskategorien: „Spielarten des Wahnsinns“ 3,4%, Anfallsleiden 3,3%, „Gemütskrankheiten“ 1,9%, „Dämonisches Wirken“ 1,4%, „Angststörungen“ 0,5%. Das arithmetische Mittel entspricht in diesem Fall nicht der Auftretenshäufigkeit der Erkrankungen über die Gesamtzahl der Mirakel hinweg, sondern stellt die durchschnittliche prozentuale Auftretenshäufigkeit innerhalb der einzelnen Mirakelbücher dar.

²⁰³⁰Vgl. David Lederer: *Madness, Religion and the State in early modern Europe*. A Bavarian Beacon. Cambridge 2006, S.121.

²⁰³¹Vgl. Leo Weber: *St. Benedikt zu Benediktbeuern als Wallfahrtsort*. Benediktbeuern 1987, S.8.

²⁰³² Michael Wening: *Historico-Topographica Descriptio*. Das ist: Beschreibung, deß Churfürsten- und Hertzogthums Ober- und Nidern Bayrn. Erster Theil: Das Renntambt München. München 1701. Nachdruck München 1974, S.120.

Benediktbeuern bei der Behandlung von psychischen Erkrankungen zum Einsatz kam. Im Rahmen der Heilbehandlung wurde den psychisch kranken Personen ein silbernes Reliquiar mit einem Stück der Hirnschale der heiligen Anastasia in einem therapeutischen Ritual aufgesetzt.²⁰³³ In Pürten verfügte man ebenfalls über eine Schädelreliquie der seligen Alta, diese wurde jedoch nicht zur Behandlung psychischer Erkrankungen eingesetzt. Das Zentrum der favorisierten Therapie bildete stattdessen zur Untersuchungszeit ein karolingisches Evangeliar. Im Keller des Pürtener Mesnerhauses wurden die psychisch kranken Personen vier Nächte in Folge jeweils auf eines der Evangelistenbilder des sog. Alta-Evangeliers gelegt.

In Pürten und Benediktbeuern hatte sich somit ein hochspezialisiertes Behandlungsrepertoire herausgebildet.²⁰³⁴ Diese religiösen Therapien trugen sicherlich zur Verbreitung des Rufes der beiden altbayerischen Wallfahrtsorte als „Behandlungszentren“ für psychische Erkrankungen zur Untersuchungszeit bei. Die inhaltliche Analyse der Mirakelbücher legt eine starke Fokussierung auf diese Spezialtherapien an beiden Orten nahe. Im Rahmen der Heilbehandlung wurde in Pürten fast immer das Evangeliar angewandt und in Benediktbeuern kam stets das Reliquiar als Therapeutikum zum Einsatz.²⁰³⁵ In der Praxis kam es vor dem Hintergrund des zeittypischen eklektischen Therapieverständnisses sicherlich zu Kombinationen mit diversen anderen religiösen und profanen Behandlungsformen. Der Therapieerfolg wurde von den religiösen Autoren jedoch primär den Heilritualen in Verbindung mit der Schädelreliquie und dem karolingischen Evangeliar zugeschrieben. Der in den Mirakelberichten propagierte Erfolg der beiden bevorzugten Therapieformen verringerte vermutlich das Bedürfnis der Gläubigen nach einem Repertoire an alternativen Formen.²⁰³⁶ Die Votanten versprachen sich von einer genauen Reproduktion des Heilrituals eine Erhöhung ihrer Chancen auf

²⁰³³ Vgl. hierzu exemplarisch Wrede: Anastasia, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I Aal – Butzemann. Berlin/ Leipzig: 1927, Sp.396 sowie die ausführliche Beschreibung des Heilrituals in Kapitel 4.2.6 „Der Einsatz der Schädelreliquie der hl. Anastasia als therapeutische Requisite“.

²⁰³⁴ Für eine tiefergehende Beschreibung der beiden Therapieformen sei an dieser Stelle auf die ausführlichen Erläuterungen im Rahmen der „Porträts des Irsinns“ in den Kapiteln 4.2.6 sowie 4.4.4 verwiesen. Die Pürtener Behandlung mit dem Evangeliar der seligen Alta wurde zudem in Kapitel 5.2.1 „Die Kraft des Wortes – Gebete, Benediktionen, ‚Bibelmagie‘ und Exorzismen“ erörtert. Die Therapieform in Verbindung mit der Schädelreliquie der hl. Anastasia wurde in Kapitel 5.2.2 „Berühren‘ – Reliquien und Gnadenbilder als Kontaktpunkte zum Heil“ erneut aufgegriffen.

²⁰³⁵ Vgl. für Benediktbeuern hierzu auch Karl-Sigismund Kramer: Ein Mirakelbuch der heiligen Anastasia in Benediktbeuern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1991, S.133.

²⁰³⁶ Vgl. hierzu auch Victor Turner: Prozeß, System, Symbol: Eine neue anthropologische Synthese, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.141.

eine Wiederholung der „wundersamen Gebetserhörung“ sowie dem damit verbundenen Therapieerfolg. In Konsequenz kam es wahrscheinlich tatsächlich zu einer Einschränkung der potenziellen Vielfalt der religiösen Behandlungsformen in Pürten und Benediktbeuern. Ob die Beobachtung eines reduzierten Therapiespektrums sich über die beiden untersuchten altbayerischen Spezialwallfahrten für psychische Erkrankungen hinaus verallgemeinern lässt, steht nicht im Fokus dieser Arbeit. Die These, dass an Wallfahrtsorten, an denen spezialisierte religiöse Therapieformen etabliert waren, eine geringere Bandbreite an alternativen Verhaltensformen auftrat, könnte jedoch einen interessanten Ansatzpunkt für die zukünftige Wallfahrtsforschung darstellen.

Neben den Spezialwallfahrten Benediktbeuern und Pürten wiesen auch mehrere Mirakelbücher der altbayerischen Hauptwallfahrten einen erhöhten Anteil an Mirakelberichten in Verbindung mit psychischen Erkrankungen auf. Die drei Mirakelbücher mit den prozentual häufigsten Nennungen psychischer Erkrankungen stammen von der Marienwallfahrt auf dem Bogenberg (20%), der christologischen Wallfahrt Andechs (15%) sowie der Marienwallfahrt in Tuntenhausen (14,7%). Maria und Christus wurden zur Untersuchungszeit als universelle Fürsprecher ohne spezifisches Patronat bei jeglicher Form von Notlagen und Krankheiten angerufen. Auf der Ebene der fünf Krankheitskategorien ist dennoch, sowohl bei dem gedruckten Bogenberger Mirakelbuch aus dem Jahr 1624 mit 11,4% als auch bei der handschriftlichen Andechser Mirakelsammlung aus den Jahren 1624 bis 1644 mit 12,7%, eine starke Konzentration auf Anfallsleiden erkennbar. Der im Jahr 1738 gedruckte „Marianische Gnaden-Psalter“ aus Tuntenhausen weist hingegen keine ausgeprägte Fokussierung auf eine der Krankheitskategorien auf. Auf Basis der statistischen Auswertung der altbayerischen Mirakelbücher des 17. und 18. Jahrhunderts konnten für Untersuchungsraum und –zeit dieser Arbeit keine weiteren Spezialwallfahrten für psychische Erkrankungen ermittelt werden.²⁰³⁷

Bei der quantitativen Analyse der Vergleichsstichprobe war insbesondere die starke Dominanz der Frais unter den Mirakeln der Wallfahrt St. Peter im an das

²⁰³⁷ Für einen Überblick über in der Literatur genannte Heiligen und Selige, die in Verbindung mit psychischen Erkrankungen angerufen wurden siehe Kapitel 5.2.1.

Untersuchungsgebiet angrenzenden Salzburg auffällig. Am dortigen Vitalisgrab wurden in den Jahren 1662 bis 1750 insgesamt 1179 Mirakelberichte aufgezeichnet, darunter 732 (62,3%) die eine „Heilung“ von der Frais beschreiben. Es handelte sich um einen in hohem Maße auf Anfallsleiden spezialisierten Wallfahrtsort, an dem den erkrankten Gläubigen in einem religiösen Ritual der Vitalisgürtels aufgelegt wurde. Andere psychische Erkrankungen wurden hingegen unterdurchschnittlich häufig in den Mirakelberichten der Wallfahrt St. Peter verzeichnet.

Drei weitere Mirakelbuchauswertungen der Vergleichsstichprobe enthielten gerundet mindestens 15% Einträge in Verbindung mit psychischen Erkrankungen. Sie stammen von den beiden fränkischen Wallfahrtsorten Marienweiher (18,5%) und St. Makarius in Würzburg (14,8%) sowie aus dem schwäbischen Oberelchingen (14,8%). Die 157 Mirakelberichte aus Marienweiher der Jahre 1610-1658 handeln zu 7,6% von den sog. „Spielarten des Wahnsinns“ und zu 7% von Anfallsleiden. An der Wallfahrt zum heiligen Makarius wurden in den Jahren 1615-1741 drei „Heilungen“ von Anfallsleiden unter den 27 dokumentierten Mirakeln angesagt. Die beiden in den Jahren 1746 und 1747 unter dem Titel „Marianische Gnaden=Quelle“ gedruckten Mirakelbücher aus Oberelchingen enthalten mehrheitlich Berichte in Verbindung mit der Krankheitskategorie „Spielarten des Wahnsinns“ (11,4% der 210 Fälle).

Abschließend soll die Wallfahrt zur heiligen Dymphna im belgischen Geel bei Antwerpen als weiteres Behandlungszentrum psychischer Erkrankungen mit überregionaler Bedeutung und großer Kontinuität vorgestellt werden. Die irische Prinzessin Dymphna lebte angeblich im 7. Jahrhundert. Sie floh vor ihrem psychisch kranken Vater Damon nach Belgien, der sie aufgrund ihrer großen Ähnlichkeit mit ihrer Mutter nach deren Tod heiraten wollte. Das Mädchen versteckte sich in Geel, sie gründete gemäß einer Legendenvariante dort sogar ein Spital, wurde jedoch von ihrem Vater dort aufgespürt und enthauptet.²⁰³⁸ Die älteste schriftliche Überlieferung der Geschichte der heiligen Dymphna stammt aus dem 13. Jahrhundert und berichtet bereits von diversen „Heilungen“ psychischer Erkrankungen.²⁰³⁹ Mitte des 14.

²⁰³⁸ Vgl. William L. Parry-Jones: The Model of the Geel Lunatic Colony and Its Influence on the Nineteenth-Century Asylum System in Britain, in: Scull, Andrew (ed.): Madhouses, Mad-doctors and Madmen. The Social History of Psychiatry in the Victorian Era. Philadelphia 1981, p.202.

²⁰³⁹ Vgl. Roy Porter: Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005, S.91.

Jahrhunderts wurde zu ihren Ehren in Geel eine Kirche erbaut, die im Jahr 1480 aufgrund des großen Zustroms an Wallfahrern erweitert werden musste. In diesem Zusammenhang wurde erstmals eine eigene „Ziekenkamer“²⁰⁴⁰ (Siechenkammer) zur Unterbringung psychisch kranker Pilger erwähnt. Im Jahr 1532 waren bereits zehn Augustinermönche mit der Betreuung der psychisch Kranken betraut. In Geel hatte sich ein komplexes neuntägiges Heilritual etabliert, welches neben intensivem Gebet, Beichte und Buße auch exorzistische Elemente sowie die Teilnahme an Prozessionen beinhaltete. Im Fall eines Ausbleibens der „Heilung“ wurde die Behandlung weitere neun Tage fortgesetzt. Im Anschluss konnte die erkrankte Person über einen längeren Zeitraum hinweg bei einer lokalen Familie untergebracht werden und so weiterhin in der Nähe der Reliquien bleiben sowie an religiösen Heilbehandlungen teilnehmen. Laut den erhaltenen Aufzeichnungen des Klosters wurden in den Jahren von 1687 bis 1797 mehr als 4000 psychisch kranke Personen in Geel behandelt. Kirche und Kloster wurden im Jahr 1797 von der französischen Armee geschlossen. Das integrative Modell der Unterbringung psychisch kranker Personen bei Pflegefamilien hat sich in Geel jedoch darüber hinaus bis in die Gegenwart erhalten.²⁰⁴¹

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Wallfahrten im 17. und 18. Jahrhundert ein schichtenübergreifendes Massenphänomen darstellten. Sie bildeten für die altbayerische Bevölkerung einen festen Bestandteil der zeitgenössischen praxis pietatis in allen Lebenslagen. Entsprechend gehörte das Verlöbnis einer Wallfahrt auch bei Auftreten einer psychischen Erkrankung zu den allgemein geläufigen Handlungsstrategien, insbesondere nach Versagen der therapeutischen Routinen aus dem Nahbereich. Eine rein mechanistische Interpretation der Verlöbnisse ist vor dem Hintergrund, dass nur ein Bruchteil der Verlöbnisse zum gewünschten Erfolg führte und die „wundersamen Gebetserhörungen“ mehrheitlich ausblieben, für die Untersuchungszeit unzutreffend. Die Entscheidung für das Verlöbnis an einen bestimmten Gnadenort stand häufig in enger Beziehung zur individuellen

²⁰⁴⁰ Elektronische Ressource auf <http://www.geel.be> (am 06.01.2015).

²⁰⁴¹ Vgl. William L. Parry-Jones: The Model of the Geel Lunatic Colony and Its Influence on the Nineteenth-Century Asylum System in Britain, in: Scull, Andrew (ed.): Madhouses, Mad-doctors and Madmen. The Social History of Psychiatry in the Victorian Era. Philadelphia 1981, p.202 sowie elektronische Ressource auf <http://www.geel.be> (am 06.01.2015).

Wallfahrtsgeschichte der erkrankten Person und ihres sozialen Umfelds. Die große Mehrheit der Verlöbnisse in den altbayerischen Mirakelbüchern des 17. und 18. Jahrhunderts erfolgte durch die sich in der Notsituation befindlichen Personen selbst. War den Betroffenen aufgrund der Schwere ihrer Erkrankung ein autonomer Zugang zu religiösen Therapien verwehrt, so ergriffen andere stellvertretend die Initiative. Wallfahrtsverlöbnisse für psychisch kranke Personen wurden in Altbayern zur Untersuchungszeit neben der Kernfamilie auch von Mitgliedern der Hausgemeinschaft, Paten, Freunden, Nachbarn und lokalen Geistlichen getätigt. Sie bildeten die „Knotenpunkte“ der sozialen Netzwerke psychisch kranker Personen, die von der altbayerischen Gesellschaft in vielen Fällen keineswegs verstoßen, sondern während der Krankheitsepisode aktiv unterstützt wurden. Was bereits bei der Rekonstruktion der historischen Biographien als erste Tendenz erkennbar war, konnte anhand der Analyse der historischen Mirakelbücher auf breiterer Basis bestätigt werden. Die Mirakelberichte belegen eindrucksvoll, dass, wo Selbsthilfe nicht mehr möglich war, vielfach ein breitgefächertes soziales Netzwerk gegriffen hat. Die Versorgungsbedingungen psychisch kranker Individuen waren zur Untersuchungszeit keineswegs standardisiert und auch hinsichtlich Breite und Dichte der individuellen sozialen Netzwerke gab es sicherlich große Varianzen. Dennoch sind die psychiatriehistorischen Thesen einer gesellschaftlichen Ausgrenzung psychisch kranker Personen im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts in Anbetracht der Ergebnisse der Mirakelbuchanalyse für Altbayern grundlegend in Frage zu stellen. Auch wurden weder in den altbayerischen Mirakelbüchern noch in den historischen Dokumenten der bayerischen staatlichen und kirchlichen Archive Hinweise auf eine zwangsweise Masseninternierung psychisch kranker Personen gefunden. Die Aufnahme in ein Spital erfolgte im 17. und 18. Jahrhundert in Altbayern nur sehr selten als repressive Maßnahme der Obrigkeit, sondern vielfach auf Wunsch der Angehörigen. Die französische These einer staatlich organisierten „großen Gefangenschaft“²⁰⁴² (Foucault) psychisch kranker Personen ist für Altbayern im Zeitraum von 1600 bis 1803 somit ebenfalls nicht zutreffend. Die historische

²⁰⁴² Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main 1978, speziell Kapitel 2 des ersten Teils „Die große Gefangenschaft“ (S.68-98).

Wirklichkeit war komplexer als einige Klischees, die sich in den letzten Jahrzehnten durch die Forschung zogen, vermitteln wollen.

Ein Wallfahrtsverlöbnis war für die Mitglieder der stark religiös geprägten altbayerischen Gesellschaft eine stets präsente, sinnhafte Handlungsoption. Für die Votanten ebenso wie für die Autoren der Mirakelberichte bestand ein kausaler Zusammenhang zwischen dem getätigten Verlöbnis und der erfolgten „Heilung“. Die tatsächliche therapeutische „Wirksamkeit“ der historischen Wallfahrten kann retrospektiv nicht validiert werden. Es konnten jedoch verschiedene Faktoren identifiziert werden, die den Verlauf der psychischen Erkrankungen während oder nach der Wallfahrt positiv beeinflusst haben könnten. Hierzu zählen beispielsweise die physische Distanzierung vom Entstehungsort der Krankheit, das temporäre Verlassen des historischen Alltags, Schonkost und Bewegung im Freien sowie der meditative Charakter des Gehens und Betens auf dem Weg zum Gnadenort. Die Ärzte Katrin Hoehne und Thomas Engl kamen vor diesem Hintergrund in ihren Dissertationen sogar zu dem Schluss, dass sich ein großer Teil der „Wunder“ bei Wallfahrten medizinisch begründen lässt.²⁰⁴³ Der Erlebnischarakter der Gnadenstätte, die dort praktizierten religiösen Rituale sowie die intensive seelsorgerische Betreuung und Heilbehandlung durch die Geistlichen an den Wallfahrtsorten waren weitere potenziell therapeutisch wirksame Einflussfaktoren. Religiöse Heilrituale waren an vielen altbayerischen Wallfahrtsorten an der Tagesordnung. In Pürten und Benediktbeuern hatte sich zur Untersuchungszeit sogar ein hochspezialisiertes Behandlungsrepertoire für psychische Erkrankungen herausgebildet. Das Zentrum der Heilbehandlungen bildete in Benediktbeuern ein Stück der Hirnschale der heiligen Anastasia, die den Erkrankten in einem therapeutischen Ritual aufgesetzt wurde. In Pürten wurden die psychisch kranken Personen vier Nächte in Folge jeweils auf eines der Evangelistenbilder eines karolingischen Evangeliars gelegt. Die Aussage von Victor Turner, dass ein gut durchgeführtes Ritual zweifellos Veränderungskapazität hat, ist sicherlich auch in

²⁰⁴³ Vgl. Katrin Hoehne: Die chirurgischen Votivtafeln in Altötting vom 16. Jahrhundert bis heute. Diss. Med. Technische Universität München 1999, S.133 sowie Thomas Engl: Medizingeschichte der Votivtafeln. Diss. Med. Technische Universität München 1983, S.79f..

diesem Kontext zutreffend.²⁰⁴⁴ Die aufwändig inszenierten religiösen Rituale der altbayerischen Wallfahrtsorte haben die Gläubigen vermutlich stark beeindruckt und ihnen große therapeutische Wirksamkeit suggeriert. Die Ergebnisse der modernen Placeboforschung belegen den Einfluss des „Glaubens an die Heilkraft“²⁰⁴⁵ auf den Behandlungsverlauf.²⁰⁴⁶ Vor dem Hintergrund des stark religiös geprägten Weltbildes der altbayerischen Bevölkerung zur Untersuchungszeit, ist der Zusammenhang zwischen Glauben an die Wirksamkeit der religiösen Therapien und „Heilungserfolg“ nicht zu unterschätzen. Rudolf Kriß verwies bereits im Jahr 1956 auf die „große Bedeutung des psychischen und suggestiven Faktors“²⁰⁴⁷. Viktor E. Frankl betonte sogar die psychotherapeutische Wirkung von Religion an sich.²⁰⁴⁸ Trotz der vielen Mirakelberichte, die eine „Heilung“ von psychischen Erkrankungen dokumentieren, und der identifizierten Einflussfaktoren, die den Krankheitsverlauf positiv beeinflusst haben könnten, darf die therapeutische Wirkung von Wallfahrten dennoch nicht überschätzt werden. Walter Hartinger konstatiert: „Wallfahrt war kein ‚todsicheres‘ Mittel, mit welchem sich spektakuläre Erfolge ertragen ließen“²⁰⁴⁹, sondern muss „von der erdrückenden Masse der Hilfesuchenden her, die keine augenscheinliche Besserung ihres Zustandes erfahren haben“²⁰⁵⁰, verstanden werden.

²⁰⁴⁴ Vgl. Victor Turner: Soziale Dramen und Geschichten über sie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.118.

²⁰⁴⁵ Thomas C. Gauler/ Thomas R. Weihrauch: Placebo – ein wirksames und ungefährliches Medikament? München 1997, S.143.

²⁰⁴⁶ Für detaillierte Informationen über den Placeboeffekt siehe exemplarisch: Howard Brody/ Daralyn Brody: Der Placebo-Effekt. München 2002; Thomas C. Gauler/ Thomas R. Weihrauch: Placebo – ein wirksames und ungefährliches Medikament? München 1997 oder Howard Spiro: Placebo. Heilung, Hoffnung und Arzt-Patient-Beziehung. Bern 2005.

²⁰⁴⁷ Vgl. Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.III Theorie des Wallfahrtswesens. München 1956, S.254.

²⁰⁴⁸ Vgl. Viktor E. Frankl: Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion. München 1974, S.74.

²⁰⁴⁹ Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.125.

²⁰⁵⁰ W. Hartinger ebd..

5.4 „Therapieergebnisse“ – Chance auf „Heilung“?

Es gibt keine Statistik, welche die Zahl der Mirakel im Verhältnis zur Zahl der Verlöbnisse erfasst. Arthur E. Imhof bemerkt diesbezüglich: „Da es nichts zu verdanken gab, gab es auch nichts zu bekunden“²⁰⁵¹ und folglich nichts niederzuschreiben. Quellenimmanent belegen die Mirakelbücher bis auf wenige Ausnahmen lediglich die „Heilungserfolge“. Der Nenner der Gleichung bleibt somit im Dunkel der Geschichte. Walter Hartinger betont, dass die große Mehrheit der Wallfahrer sicherlich die Erfahrung gemacht hat, dass das ersehnte „Wunder“ ausblieb.²⁰⁵² In seiner Arbeit über Mariahilf stellt er vergleichsweise die „wenigen tausend verzeichneten Mirakel“²⁰⁵³ den etwa sieben Millionen gespendeten Kommunionen im Zeitraum von 1627 bis 1745 gegenüber.²⁰⁵⁴ Das Thema „gescheiterte Therapien“ sowie deren Dokumentation in den altbayerischen Mirakelbüchern bildet deshalb den Auftakt zu diesem Kapitel. Mirakelbücher belegen als Quelle dennoch eindrucksvoll die grundsätzliche Möglichkeit einer „Heilung“ von psychischen Erkrankungen in der Zeit vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie. Allein in den dieser Arbeit zugrundeliegenden 179 Mirakelbüchern und Mirakelbuchauswertungen finden sich 7066 Berichte in Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen.²⁰⁵⁵ Fokussiert man auf die 48 Primär- und Sekundäranalysen altbayerischer Mirakelbücher aus dem 17. und 18. Jahrhundert, so werden psychische Erkrankungen in 3178 Berichten thematisiert. Die „Heilung“ von psychischen Erkrankungen als Teil der historischen Wirklichkeit wird aus diesem Grund im zweiten großen Abschnitt dieses Kapitels behandelt. Abschließend erfolgt ein Überblick über dokumentierte Objektivationen der „Heilung“ in Form von geistlichen Übungen und Votivgaben auf Basis der altbayerischen Mirakelbücher sowie weiterer historischer Quellen.

²⁰⁵¹ Arthur E. Imhof: Das prekäre Leben: Leben, Not und Sterben auf Votivtafeln. Impulse für heute. Stuttgart 1998, S.10.

²⁰⁵² Vgl. Walter Hartinger: Religion und Brauch. Darmstadt 1992, S.118.

²⁰⁵³ Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.124.

²⁰⁵⁴ Vgl. Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.136.

²⁰⁵⁵ Für einen genaueren Überblick über die Methode siehe die detaillierten Erläuterungen in Kapitel 1.3.2 „Quantitative und qualitative Metaanalyse“ sowie für eine Auflistung der Quellen den Anhang 7.2. „Mirakelbücher, Mirakelbucheditionen und Mirakelbuchauswertungen“.

5.4.1 Scheitern – Erfolglose Therapien und Rückfälle

Religiöse Therapien waren zur Untersuchungszeit keineswegs ein Garant für Gesundheit. In den meisten Fällen blieb das erhoffte „Wunder“ aus. Insbesondere bei schweren und langwierigen Formen psychischer Erkrankungen war das finale Fazit vermutlich häufig: „es hat (...) auch mit Geistlichen mitlen nit koenden geholffen werden“²⁰⁵⁶. Das Ausbleiben der „Gebetserhörung“ wird in den altbayerischen Mirakelbüchern quellenimmanent nur selten thematisiert. Mirakelbücher wurden von den Geistlichen geführt, um die an einer Gnadenstätte angesagten „wundersamen Gebetserhörungen“ zu dokumentieren. Die Mirakel wurden in regelmäßigen Abständen öffentlich verlesen und häufig in Auswahl in Druck gegeben, um die Bekanntheit der Wallfahrt zu fördern. Berichte über erfolglose Verlöbnisse hätten dem Primärziel der Wallfahrtspropaganda entgegengewirkt. Es gibt jedoch Ausnahmen. Das gedruckte Freystätter Mirakelbuch aus dem Jahr 1719 enthält ein Kapitel mit der Überschrift „Wie sich ein Wallfahrter verhalten solle, wann er an dem Gnadenorth seiner Bitt nit erhört/ und von seinen Anliegen befreyet wird“.²⁰⁵⁷ In den handschriftlichen Mirakelbüchern der beiden großen altbayerischen Spezialwallfahrten für psychische Erkrankungen finden sich einige Vermerke über Fälle, in denen keine Besserung des Krankheitszustands erzielt worden war. In Pürten versah Pfarrvikar Januarius Salcher²⁰⁵⁸ die Fortsetzung der Mirakelaufzeichnungen während seiner Amtszeit von 1653-1664 mit der Überschrift „Sanctorum Evangelisdarum Libri accomodatio De Anno 1653“²⁰⁵⁹. Salcher hat auf dieser Seite elf Eintragungen vorgenommen, darunter sechs Fälle mit dem Vermerk „Sed sine effectu“.²⁰⁶⁰ Aus der Zeit vor Beginn des Pürtener Mirakelbuches ist ein Schreiben des Adligen „Hanns Wolff von und zu Ruestorff zu Poing“ erhalten, der

²⁰⁵⁶ Josef Vogt (Hg.): „Denkwürdige Miracula und Wunderzeichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weifenhorn: 2002, S.17.

²⁰⁵⁷ Vgl. Hermann Bach: Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchung ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1963, S.101.

²⁰⁵⁸ Januarius Salcher war von 1653 bis 1664 Pfarrvikar in Pürten. Er führte das Mirakelbuch, mit dessen Niederschrift Johann Deinhofer 1635 begonnen hatte, fort. Im Mirakelbuch findet sich zwar ein Verweis auf die Jahreszahl 1621, das Schriftbild lässt jedoch Deinhofer als Verfasser der Eintragung vermuten. Mathias Algeier hatte während seiner Amtszeit von 1648 bis 1653 keine Eintragungen vorgenommen. Für die Amtszeiten der Geistlichen siehe Konrad Kern: Die Vikare und Pfarrer in Pürten. Ein Beitrag zur Ortsgeschichte, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.34.

²⁰⁵⁹ Vgl. Stadtarchiv Waldkraiburg Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus 1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche, vor Eintrag Nr.21 (1653).

²⁰⁶⁰ Vgl. ebd..

das Evangeliar für seinen „betriebten Sohn Herrn Hannß Geörgen“ ausgeliehen hatte. Er schrieb am 05.04.1629 mit der Rückgabe des Evangeliers: „Waß bemeltes MeßPuech bei meinem fraindlichen lieben Sohne fruchtbarliches gewürkht haben wierdet, hat man noch zuerwarten, darmallen ist noch nichts zemerken.“²⁰⁶¹ Das handschriftliche Mirakelbuch der Wallfahrt Benediktbeuern enthält ebenfalls einige Fälle ohne erfolgte Heilung. Im Jahr 1660 heißt es beispielsweise über eine nach dem Tod ihres Kindes verzweifelte Mutter: „Hat sich doch auf dem weeg in ein Wasser gestürzt und sich ertrenckht, ist also den leib nach elendiglich zu grundt gangen“²⁰⁶². Der Gesundheitszustand von Michael Habt aus Wallershausen hatte sich im Jahr 1662 bereits soweit verbessert, dass er nicht mehr angebunden werden musste. Die „Heilung“ war jedoch nicht von Dauer, denn neben dem Mirakelbericht wurde in anderer Tinte vermerkt: „Ist als ein Vich in dem stall gestorben“²⁰⁶³.

Rückfälle wurden in den Mirakelbüchern nur äußerst selten dokumentiert. Dies ist zum einen auf ihren Quellencharakter zurückzuführen, die Geistlichen wurden von den Votanten jedoch auch sicherlich nicht systematisch über Rückfälle informiert. Ein Vermerk erfolgte in der Regel nur in Verbindung mit einem erneuten „erfolgreichen“ Verlöbnis. Ein Mirakelbericht aus Taxa beschreibt anschaulich, wie eine vorübergehende Besserung als „Heilung“ fehlgedeutet wurde: „Balthasar Schuechbauer von Tuernsparg/ ist im Hirn gantzlich verruckt worden/ dergestalten/ daß man auch disen unsinnigen Tropffen muste mit Strick und Ketten bändiggen/ nach einiger Zeit aber scheinete allem Vermuthen nach/ als sey er wider bey zimblichen Verstand/ dessentwegen mit seiner Mutter Anna Schuechbäurin außgangen/ und weilen sie den Weeg genommen neben der Amer/ als ein grossen Fluß/ springt gedachter Balthasar unverhofft von dem höchsten Gestatt in gemeltes Wasser/ wo es zum tieffisten/ und gefährlichsten ware“²⁰⁶⁴. Die erschrockene Mutter verlobte daraufhin eine Wallfahrt nach Taxa, falls ihr Sohn überlebt.

²⁰⁶¹ HStAM KL Au am Inn Nr.19.

²⁰⁶² Zit. nach Karl-Sigismund Kramer: Ein Mirakelbuch der heiligen Anastasia in Benediktbeuern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1991, S.134.

²⁰⁶³ K.-S. Kramer ebd., S.133.

²⁰⁶⁴ Fritz Gebhardt (Hg.): Abraham a Santa Clara: Gack Gack Gack à Ga. Einer wunderseltzamen Hennen in dem Herzogthumb Bayrn. Das ist: Ein außführliche und umständige Beschreibung der berühmten Wallfahrt MARIA=STERN zu Taxa. oder: Das Buch von Taxa. Faksimileausgabe München 1991, S.178.

In den altbayerischen Mirakelbüchern werden unterschiedliche Gründe für das erneute Ausbrechen der psychischen Erkrankung trotz vorhergehender Besserung des Gesundheitszustandes nach der „wundersamen Gebetserhörung“ angeführt. Das getätigte Verlöbnis kam einer Rechtshandlung gleich und die Votanten waren nach erfolgter Gebetserhörung verpflichtet, die Wallfahrt den religiösen Vorschriften entsprechend auszuführen.²⁰⁶⁵ Konstitutive Elemente einer Wallfahrt waren der Verlöbnisakt, das darauffolgende Aufsuchen des Wallfahrtsortes sowie die als „Promulgation“ bezeichnete öffentliche Verkündung der Gebetserhörung. Die Geistlichen interpretierten die Rückfälle vor diesem theologischen Erklärungshorizont primär als transzendente Strafe für zu langen Aufschub oder fehlerhafte Ausführung der verlobten Wallfahrt.

Der Autor des Laaberberger Mirakelbuches führt die erneute Fraiserkrankung eines Kindes beispielsweise darauf zurück, dass seine Mutter ihr Gelübde sieben Jahre nicht ausgeführt hatte. In dem Mirakelbericht heißt es: „Anno 1663 Susanna Lehnerin, Wittib von Oberndorff (Pfarrei Oberroning) verlobt ihr Söhnlein, so 3 ganze wochen an der froys krankh gelegen, ein hl. mess, ist darauf erlediget worden; weilen aber die Muetter das gemachte gelübt 7 ganzer jahr nit entrichtet, ist das erwachsene Knäblein in dem 8. jahr von bemelter Krankheit dermassen hefftig ergriffen worden, daß es eine ganze stundt ohne lebenszeichen schier dagelegen. Die Mutter erinnert sich ihres gethanen gelübts, bereuet ihr nachlässigkeit, verspricht aufs neue ihrem gelübt nachzukhomen, erhalt dem Künd das anderte mal die gesundheit und das leben, hat auch dises jähr nach Osteren dankbahrlich mit ihrem sein Söhnlien das gemachte gelübt entrichtet.“²⁰⁶⁶ Ein ähnlicher Fall aus dem Jahr 1727 findet sich in dem Mirakelbuch der Loreto Wallfahrt in Bodenmais. Der zweijährige Sohn der Bäurin Barbara Dafner war nach ihrem Verlöbnis zunächst von der Frais geheilt worden. Der geistliche Autor fährt fort: „Weillen aber die Muetter saumsellig sich erzeigt in Verrichtung des Gelübts, und solches ein ganzes Viertel iahr verschiebte, sehet Wunder! Das Kind wird widerumb von der alten Krankheit, und

²⁰⁶⁵ Vgl. Alois Döring: St. Salvator in Bettbrunn. Historisch- volkskundliche Untersuchung zur eucharistischen Wallfahrt. Diss. Phil. Julius- Maximilians- Universität Würzburg 1979, S.186.

²⁰⁶⁶ Zit. nach: Josef Mayerhofer: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau in Laaberberg unter besonderer Berücksichtigung der Mirakelbücher, in: Schwaiger, Georg/ Mai, Paul (Hg.): Wallfahrten im Bistum Regensburg. (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 28) Regensburg 1994, S.293.

Frais yberfahlen; die muetter dan Wohlwissent, was sye der selligsten Muetter Gottes versprochen, und nit gehalten, verrichtet sobald ihr mäglic das Gelübt, und höret mit erstaunung! Die alte Krankheit und von Neuen anhaltente Frais ist wunderbarlicher weis gleichsamb augenblicklich von dem Kind abgewichen, und ist bis auf heuntigen Tag frisch und gesund.“²⁰⁶⁷

Die unvollständige Ausführung des Verlöbnisses wurde in den folgenden beiden Beispielen als Begründung für den Rückfall angeführt. Ein an der Frais erkrankter Novize des Augustinerklosters Rohr hatte im Jahr 1678 eine Wallfahrt bei Wasser und Brot verlobt. Auf der Heimreise trank der Mann jedoch „wider sein Gelübd einen Brandtwein“²⁰⁶⁸. Sein Gesundheitszustand besserte sich nicht, „dessen Schuld er alleinig seinem unvollkommenen Gelübd zugemessen“²⁰⁶⁹. Erst nachdem er die Wallfahrt erneut entsprechend seinem Gelübd ausgeführt hatte, wurde er geheilt. In Endlhausen hatte eine Mutter zwar die versprochenen zwei Kreuzer geopfert, jedoch die Heilung ihres Kindes von der Frais nicht öffentlich verkünden lassen, „deswegen es auch nit geholfen“²⁰⁷⁰.

Im Kontext der zeittypischen Wallfahrtspropaganda wurde das Scheitern der religiösen Therapie in einigen Fällen auch als Folge der Wahl des „falschen“ Gnadenortes für das Verlöbniß erklärt. Das dichte Netz von Wallfahrtsorten, das Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert überzog, führte zu starker „Sakralkonkurrenz“ zwischen den Gnadenstätten um die Gunst der Votanten.²⁰⁷¹ Zwei interessante Beispiele finden sich im gedruckten Mirakelbuch von Tuntenhausen aus dem Jahr 1646. Über „Anna Sedelmayrin von Feldt Acheringer Pfarr“²⁰⁷² heißt es im Jahr 1616, sie sei „in einer kindbeth also erschroect worden/daß sie gantz und gar verwirrt/

²⁰⁶⁷ Zit. nach: Reinhard Haller: „Und höret mit Verwunderung...“ 300 Jahre Wallfahrt „Maria Loreto“ in Bodenmais (1705-2005). Bodenmais 2005, S.69.

²⁰⁶⁸ Zit. nach: Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.107.

²⁰⁶⁹ Zit. nach: I. Gierl ebd..

²⁰⁷⁰ Zit. nach: Barbara Heller: Wallfahrtskundliche und kulturhistorische Aussagen im Mirakelbuch von St. Valentin in Endlhausen 1675-1687, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1976/77, S.107.

²⁰⁷¹ Vgl. Peter J. A. Nissen: Niederländische Mirakelbücher aus dem Spätmittelalter, insbesondere das Arnheimer Mirakelbuch des heiligen Eusebius, als Quelle für den Volksglauben, in: Dinzelbacher, Peter/ Bauer, Dieter R.: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn 1990, S.290f. sowie Walter Pötzl: Volksfrömmigkeit, in: Brandmüller, Walter (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.940.

²⁰⁷² Josef Vogt (Hg.): „Denkwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.15.

seltzame unerhoerte reden herauß gelassen/ ja/ auß rath etlicher gar gen Benedictbeuren führen hat muessen. In dem haimbraisen auff dem Weeg erscheint ihr unser L. Fraw von Tundenhausen: vermahnet/ sie solle sich mit einer kirchfahrt/ H.Meß/ und ihrem schoensten Schlayr/ 3. kr. In Stock allhero versprechen/ welches kaum geschehen/ so bald hat sie frischen verstand und vernunfft wider erlangt/ unnd Gott darumben zu Tuntenhausen billichen danck gesagt.“²⁰⁷³ Auch Catharina Stöcklin, die „1 Jahr betrübt und bisweilen gar ohne Verstand“²⁰⁷⁴ gewesen ist, war erfolglos „nach Benedictbeuren unnd andere Ort gefuehrt worden“²⁰⁷⁵. Die Heilung erfolgte erst im Jahr 1643 in Tuntenhausen. Christian Scheuchenstuel, der neue Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting, hatte durch die Aufnahme der Fälle in das gedruckte Mirakelbuch eindeutig versucht, die Überlegenheit seiner Wallfahrt gegenüber Benediktbeuern als etablierter Spezialwallfahrt für psychische Erkrankungen hervorzuheben.

Andere historische Quellen belegen, dass das Konzept wiederkehrender Krankheitsepisoden zur Untersuchungszeit jenseits der theologischen Rationalisierungsversuche bereits auf breiter Ebene bekannt war. Johann Heinrich Zedler vermerkte in seinem „Universallexicon aller Wissenschaften und Künste“ beispielsweise über die Epilepsie: „zuweilen höret sie gantz und gar auf, und lässet sich vollkommen beheben, bisweilen aber kommt sie wieder“²⁰⁷⁶. Ähnlich wie für Anfallsleiden war auch für psychische Erkrankungen häufig ein chronisch rezidivierender Krankheitsverlauf charakteristisch. Im Kontext der Versuche, ein Klassifizierungssystem für psychische Erkrankungen zu entwickeln, wurden bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts periodisch auftretende psychische Erkrankungen beschrieben.²⁰⁷⁷ Diese waren durch „freye Zwischenzeiten“²⁰⁷⁸ ohne erkennbare

²⁰⁷³ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.15.

²⁰⁷⁴ J. Vogt ebd., S.17f..

²⁰⁷⁵ J. Vogt ebd..

²⁰⁷⁶ O.V.: Epilepsia, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 8, S.733.

²⁰⁷⁷ Vgl. Jürgen Martschukat: Von Seelenkrankheiten und Gewaltverbrechen im frühen 19. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.227. Für eine Übersicht über die Klassifizierungsversuche der Untersuchungszeit siehe Kapitel 3.1.2 „Die Klassifikationssysteme der Mirakelbücher“.

²⁰⁷⁸ Zit. nach: Jürgen Martschukat: Von Seelenkrankheiten und Gewaltverbrechen im frühen 19. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.227.

Krankheitssymptomatik gekennzeichnet. Der Regensburger Arzt Jakob Christian Gottlieb Schäffer beschrieb im Jahr 1785 anschaulich ein Beispiel wiederkehrender psychischer Erkrankung: „Ein 46-jähriger Ehemann wurde nach und nach ganz rasend, und ob er gleich nach jedem Brechmittel, das allemal viele Galle wegschafte, zu sich kam und einige Tage vernünftig blieb, so hielt doch diese Beßerung nie an.“²⁰⁷⁹

Die Auswertungen der historischen Spitalakten in Graz, Zürich und Lübeck zeichnen ein interessantes Bild bezüglich der Dauerhaftigkeit der erfolgten „Heilungen“ zur Untersuchungszeit. Im Protokollbuch des Lübecker „Hauses der armen Unsinnigen“ erscheinen dieselben Personen über die Jahre hinweg bis zu sechsmal in den Aufnahmeprotokollen der Vorsteher.²⁰⁸⁰ Im „Spital der Barmherzigen Brüder“ in Graz wurde der Patient Hans Jörg H. sogar siebenmal aufgenommen, davon im Zeitraum zwischen 1705 und 1707 viermal nachweislich wegen einer psychischen Erkrankung.²⁰⁸¹ Carlos Watzka kommt zu dem Ergebnis, dass zwei- und dreifache Aufnahmen bei psychischen Erkrankungen in Graz zur Untersuchungszeit nicht ungewöhnlich waren: Von 161 als „geheilt“ entlassenen Personen wurden 43 ein oder mehrere Male rückfällig.²⁰⁸² Aline Steinbrecher fand bei ihrer Auswertung der Züricher Spitaldokumente, Gerichts- und Ratsakten ebenfalls zahlreiche Fälle, in denen auf eine temporäre Phase der Besserung ein starker Rückfall gefolgt war.²⁰⁸³ Trotz der wissenschaftlich belegten hohen Rückfallquoten darf nicht außer Acht gelassen werden, dass selbst schwere Fälle von psychischen Erkrankungen zur Untersuchungszeit prinzipiell als durchaus therapierbar galten.²⁰⁸⁴ Im weiteren Verlauf des Kapitels stehen aus diesem Grund die „Erfolgfälle“ sowie die

²⁰⁷⁹ Jakob Christian Gottlieb Schäffer: Versuch einer medizinischen Ortbeschreibung der Stadt Regensburg. Nebst einer kurzen Übersicht der Krankheiten, welche in den Jahren 1784, 1785, und 1786 daselbst geherrscht haben. Regensburg 1787, S.89.

²⁰⁸⁰ Alexandra Lutz: Zwischen Andacht und Aderlass. Der Umgang mit Geisteskranken im Lübecker „Haus der armen Unsinnigen“ 1693 bis 1828, in: Pelc, Ortwin/ Ibs, Jürgen H. (Hg.): Arme, Kranke, Außenseiter. Soziale Randgruppen in Schleswig-Holstein seit dem Mittelalter. Neumünster 2005, S.115.

²⁰⁸¹ Carlos Watzka: Arme, Kranke, Verrückte. Hospitäler und Krankenhäuser in der Steiermark vom 16. bis zum 18. Jahrhundert und ihre Bedeutung für den Umgang mit psychisch Kranken. (= Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchivs 36). Graz 2007, S.325.

²⁰⁸² Vgl. Carlos Watzka: Arme, Kranke, Verrückte. Hospitäler und Krankenhäuser in der Steiermark vom 16. bis zum 18. Jahrhundert und ihre Bedeutung für den Umgang mit psychisch Kranken. (= Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchivs 36). Graz 2007, S.325.

²⁰⁸³ Vgl. Aline Steinbrecher: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006, S.161.

²⁰⁸⁴ Vgl. Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.53.

zeitgenössischen Definitionen von „Gesundheit“ und „Heilung“ im Zentrum der Betrachtung.

5.4.2 Heilung von psychischen Erkrankungen als Bestandteil der historischen Wirklichkeit

Das Auftreten einer psychischen Erkrankung bedeutete zur Untersuchungszeit weder eine terminale Diagnose, noch einen dauerhaften Ausschluss aus der sozialen Gemeinschaft.²⁰⁸⁵ Psychische Erkrankungen wurden wie körperliche Krankheiten per se als heilbar angesehen. Erik H. C. Midelfort konstatierte bereits für das 16. Jahrhundert: „Most madnesses were thought to be illnesses or disorders into which one fell (...). If one did not die at once of frenzy or stupor, one might hope for a cure, or at least for some alleviation of one's misery and confusion.“²⁰⁸⁶ Der englische Arzt William Battie betonte im Jahr 1758 ebenfalls die Möglichkeit einer Heilung: „For Madness, like several other animal distempers, oftentimes ceases spontaneously.“²⁰⁸⁷ Auch die wissenschaftlichen Analysen der Spitalakten belegen eindrucksvoll, dass die Aufnahme in ein Spital zur Untersuchungszeit keineswegs die Endstation war. In Lübeck wurden mehr als 50% der Patienten wieder aus dem „Haus der armen Unsinnigen“ entlassen, die Mehrheit galt binnen eines Jahres als „geheilt“.²⁰⁸⁸ Auch im Würzburger Juliusspital blieben die psychisch kranken Patienten in der Regel nur für kurze Zeit. Midelfort bemerkte nach der Analyse der Aufnahmebücher erstaunt: „with amazing frequency the records speak of cures“²⁰⁸⁹. Im Grazer „Spital der Barmherzigen Brüder“ lag die durchschnittliche Aufenthaltsdauer psychisch kranker Personen in den Jahren von 1684 bis 1711 bei

²⁰⁸⁵ Siehe zur Unterstützung durch das soziale Netzwerk die detaillierten Ausführungen in Kapitel 5.3.2 „Initiatoren von Wallfahrt – Selbsthilfe und soziales Netzwerk“.

²⁰⁸⁶ Erik H.C. Midelfort: A History of Madness in Sixteenth-Century Germany. Stanford 1999, p.276.

²⁰⁸⁷ William Battie: A Treatise on Madness. London 1758. Nachdruck New York 1969, p.98.

²⁰⁸⁸ Vgl. Alexandra Lutz: Von rasenden Dirns und tiefsinnigen Schiffen. Ein Lübecker Irrenhaus und seine Insassen, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.265 sowie dieselbe: Zwischen Andacht und Aderlass. Der Umgang mit Geisteskranken im Lübecker „Haus der armen Unsinnigen“ 1693 bis 1828, in: Pelc, Ortwin/ Ibs, Jürgen H. (Hg.): Arme, Kranke, Außenseiter. Soziale Randgruppen in Schleswig-Holstein seit dem Mittelalter. Neumünster 2005, S.124.

²⁰⁸⁹ Erik H.C. Midelfort: A History of Madness in Sixteenth-Century Germany. Stanford 1999, p.370.

40 Tagen. Zweieinhalb Monate nach ihrer Aufnahme waren mehr als 90% der Patienten wieder entlassen worden.²⁰⁹⁰

In den altbayerischen Mirakelbüchern ist ebenfalls häufig von spontanen „Heilungen“ die Rede. Von den geistlichen Autoren wurde jedoch nicht der Ausbruch der Krankheit, sondern der Zeitpunkt des Verlöbnisses oder dessen Ausführung als primärer zeitlicher Bezugspunkt gewählt. Die unvermittelte „Heilung“ sollte die transzendente Wirkmächtigkeit noch betonen. Der Bogenberger Prior Johann Evangelist Schiferl merkte hierzu an: „Es ist nit ohne, dass die hefftigsten Schmerzen auch zu Zeiten nachlassen ohne übernatürlichen Einfluß. Aber mein! Lassen selbe auch nach augenblicklich und gleich nach dem Verlobnuß?“²⁰⁹¹ Der betrübten und selbstmordgefährdeten Anna Pfanholtzer aus München wurde beispielsweise nach ihrem Verlöbnis nach Tuntenhausen „augenblicklich das Gemüth von allen gehabten Trangsalen erhellert“²⁰⁹². Der Mann von Catharina Mosreiner, der sich „in einem so Ellenden standt ia fast völlig von sünnen khommen“²⁰⁹³ befand, ist nach dem Verlöbnis „von stundt an wüder zu sich selbst khomen“²⁰⁹⁴. Die „Heilung“ erfolgte „ehe 24. stundt verloffent“²⁰⁹⁵, „von selbem Tag und Stund an“²⁰⁹⁶, die Krankheit war „in 2 Tegen völlig besser worden“²⁰⁹⁷ oder die Patientin hatte „gleich den 3ten dag nach den gemachten gelübd mercklichen Trost verspühret“²⁰⁹⁸. Nur in Ausnahmefällen wurden in den Mirakelbüchern Fälle aufgeführt, bei denen die „Heilung“ erst stark verzögert erfolgte. Im Wiesmirakelbuch findet sich ein Bericht aus dem Jahr 1749 über eine psychisch kranke Frau aus Villach in Kärnten, die „alles,

²⁰⁹⁰ Vgl. Carlos Watzka: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005, S.275.

²⁰⁹¹ Zit. nach: Hans Neueder: Der Bogenberg in Niederbayern. 900 Jahre Marienheiligtum. Straubing 2004, S.189.

²⁰⁹² Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erweisen hat. München 1738, S.107f..

²⁰⁹³ Robert Böck: Die Sankt- Notburga- Wallfahrt in Weißling und ihr Mirakelbuch (1749-1796) im Rahmen der Gesamtentwicklung des Notburga-Kultes, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2003, S.81.

²⁰⁹⁴ R. Böck ebd..

²⁰⁹⁵ Reinhard Haller: „Und höret mit Verwunderung...“ 300 Jahre Wallfahrt „Maria Loreto“ in Bodenmais (1705-2005). Bodenmais 2005, S.82f..

²⁰⁹⁶ Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erweisen hat. München 1738, S.113.

²⁰⁹⁷ Zit. nach: Rudolf Goerge: Guttaten des Heiligen Clemens. Handschriftliche Mirakelberichte aus der Wallfahrtskirche Oberberghausen 1721 bis 1730. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 7) Freising 1997, S.17.

²⁰⁹⁸ Zit. nach: Evi Wühr: Das Mirakelbuch der Liebfrauenkirche zu Aunkofen. (= Abensberger Hefte 3) Abensberg 1999, S.84.

was ihr unter die Hand kame, entweder zerrissen, oder verworfen“²⁰⁹⁹. Sie unternahm die Reise nach Steingaden in Begleitung eines Geistlichen, „alleinig wurde sie damahlen nit erhöret“²¹⁰⁰ und kehrte nach sechstägiger Andacht nach Hause zurück. Erst am Jahrestag der Wallfahrt lichtete sich ihr Gemüt.²¹⁰¹ Ein interessantes Beispiel findet sich im Mirakelbuch der Marienwallfahrt in Dorfen: „Maria Fischerin von Osterhoven hatte 6.Jahr die hinfallende Kranckheit/ also daß sie alle Monath einmal darvon ergriffen wurde; verlobte sich demnach zu U.L. Fr. nach Dorffen mit einem gewissen Gebett/ ist auch schon 3. Jahr nacheinander anhero kommen/ umb ihre Gesundheit zu erhalten/ hat auch gleich das drittemahl eine Besserung verspürt/ nunmehr aber ist sie von solcher Kranckheit schon bey einem halben Jahr gänzlich befreyet.“²¹⁰² Eine Besserung des Gesundheitszustandes erfolgte erst nach der dritten Wallfahrt, dennoch wurde die „Heilung“ unmittelbar auf das ausgeführte Verlöbniß zurückgeführt.

In der Mehrheit der Fälle in den altbayerischen Mirakelbüchern war die psychische Erkrankung erst vor Tagen, Wochen oder Monaten ausgebrochen.²¹⁰³ Berichte über Heilungen von mehreren Jahrzehnten andauernden psychischen Erkrankungen, wie in den Fällen der beiden „Besessenen“ Agnes Widemann und Dionysius Reindl, sind selbst unter den auf „Wunder“ ausgelegten Mirakelberichten ausgesprochen selten.²¹⁰⁴ Auch zur Untersuchungszeit war bekannt, dass die Heilungschancen mit zunehmender Dauer der psychischen Erkrankung geringer wurden. In der Londoner Heilanstalt Bedlam wurden die psychisch kranken Patienten auch bei ausbleibendem Therapieerfolg nach Ablauf eines Jahres in die Obhut ihrer Familien übergeben, sofern sie keine Gefahr für die Allgemeinheit darstellten. Im Jahr 1786 wurden von den 219 aufgenommenen psychisch kranken Personen beispielsweise 205 binnen

²⁰⁹⁹ Zit. nach: Thomas Finkenstaedt / Helene Finkenstaedt: Die Wies- Wallfahrt. Ursprung und Ausstrahlung der Wallfahrt zum gezeißelten Heiland. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 10) Würzburg 1981, S.79.

²¹⁰⁰ Zit. nach: T. Finkenstaedt / H. Finkenstaedt ebd..

²¹⁰¹ Vgl. T. Finkenstaedt / H. Finkenstaedt ebd..

²¹⁰² Das dritte CENTUPLUM MARIANUM. Das ist: hundert Aus viel Tausenten/ Durch Hülf MARIAE, Der Wunderbarlichen Mutter GOTTes/ In ihrem wunderthätigen Gnadē=Bild auf dem Ruprechts=Berg nebst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebnen/ andächtigen Diener= und Dienerinnen ersprossenen Gutthaten de Anno 1724 biß 1725. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Joh. Christian Carl Immel/ Hoff.= Buchd. 1727, S.17.

²¹⁰³ Eine genaue statistische Analyse ist aufgrund des gewählten metaanalytischen Forschungsansatzes nicht möglich, da die entsprechenden Daten von den Autoren der Primäranalysen nicht erfasst wurden.

²¹⁰⁴ Vgl. den Mirakelbericht aus Hohenpeißenberg über die Heilung von Agnes Widemann in Jakob Mois: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau auf dem Hohenpeißenberg, in: Oberbayerisches Archiv 75 (1949), S.31 sowie die ausführliche Darstellung der Krankengeschichte des Dionysius Reindl in Kapitel 4.5.

Jahresfrist wieder entlassen.²¹⁰⁵ Belege für Behandlungserfolge nach mehrjähriger psychischer Erkrankung stellten zur Untersuchungszeit eine Seltenheit dar. Eine dieser raren Ausnahmen ist die Veröffentlichung von William Turner über die Genesung des Chirurgen Francis Culham, der im Jahr 1671 den Verstand verloren hatte und am 12. Mai 1676 unvermittelt „geheilt“ wurde.²¹⁰⁶ Ähnlich zu den Mirakelberichten wurde auch diese Heilung stärker in einem religiösen als einem medizinischen Kontext interpretiert.

„Heilung“ ist keine unabhängige Variable, sondern muss immer in Verbindung mit der zur jeweiligen Zeit vorherrschenden Definition von „Gesundheit“ betrachtet werden.²¹⁰⁷ Gesundheit und Krankheit lassen sich dabei nicht auf eine polare Zweiheit reduzieren.²¹⁰⁸ Die Schwelle innerhalb des Kontinuums zwischen Krankheit und Gesundheit, ab der von „Heilung“ gesprochen wird, wurde über die Jahrhunderte hinweg unterschiedlich positioniert. Die moderne Definition der World Health Organization, die unter Heilung die „Wiederherstellung des gesunden status quo ante“²¹⁰⁹ versteht, war für große Teile des 17. und 18. Jahrhunderts nicht zutreffend. Zur Untersuchungszeit gab es äußerst anspruchsvolle Konzeptionen von „Gesundheit“ wie beispielsweise die Erläuterungen des Hochgräflich-Lippe-Detmoldischen Hofmedikus Johann Christian Scherf aus dem Jahr 1790. Er verstand unter „Gesundheit“ „nicht die Abwesenheit von eigentlichen Krankheiten, sondern die gesamten körperlichen Kräfte und Fähigkeiten des Menschen auf der höchstmöglichen Stufe ihrer Vollkommenheit“²¹¹⁰. Näher am Verständnis der altbayerischen Bevölkerung war jedoch vermutlich die Definition in Johann Heinrich

²¹⁰⁵ Vgl. Doris Kaufmann: Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die ‚Erfindung‘ der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 122) Göttingen 1995, S.124 sowie Keith Thomas: Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London 1980, S.13. Für ausführliche Informationen über die psychiatrische Heilanstalt Bedlam in London siehe Paul Chambers: Bedlam. London's Hospital for the Mad. Surrey 2009 oder für einen Kurzüberblick John M. MacGregor: The discovery of the Art of the Insane. Princeton 1989, p.11.

²¹⁰⁶ Vgl. William Turner: Spontaneous recovery: a remarkable providence (1697), in: Hunter, Richard/ Macalpine, Ida (eds.): Three Hundred Years of Psychiatry 1535-1860. A History presented in selected English Texts. New York 1982, p.271ff.

²¹⁰⁷ Vgl. Heinrich Schipperges: Motivation und Legitimation des ärztlichen Handelns, in: Schipperges, Heinrich/ Seidler, Eduard/ Unschuld, Paul (Hg.): Krankheit, Heilkunst, Heilung (= Veröffentlichung des Instituts für Historische Anthropologie e.V. 1) Freiburg/ München 1978, S.485.

²¹⁰⁸ Vgl. Waltraud Putz: Krank versus gesund? Von heilsamer Krankheit und körperlichen Zeichen der Heiligkeit, in: Simon, Michael/ Kania-Schütz, Monika (Hg.): Auf der Suche nach Heil und Heilung: religiöse Aspekte der medialen Alltagskultur. Dresden 2001, S.74.

²¹⁰⁹ Vgl. Rudolf Schenda: Heilen, Heiler, Heilmittel, in: Brednich, Rolf (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd. 6 Gott und Teufel auf Wanderschaft- Hyltén-Cavallius. Berlin und New York 1990, Sp. 655.

²¹¹⁰ Zit. nach: Heinrich Schipperges: Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte (= Schriften der Mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 5) Berlin 1999, S.118.

Zedlers „Universallexicon aller Wissenschaften und Künste“. Hier wird „Gesundheit“ wie folgt charakterisiert: „ein solcher Zustand des menschlichen Leibes, in welchem derselbe an allen seinen Theilen unverletzt seine natürlichen Verrichtungen ungehindert ausüben kann. Nächst diesen schreibt man auch dem menschlichen Verstande eine Gesundheit zu, wenn nemlich sich selbiger in dem stande befindet, daß er das wahre und falsche recht erkennen kann, und nach der wahren Erkenntniß den Willen beweget, sein Thun darnach einzurichten“²¹¹¹.

Die Symptome und Verhaltensweisen, anhand derer eine Person von ihren Mitmenschen als psychisch krank eingestuft wird, sind in hohem Maße kulturell und zeitlich determiniert.²¹¹² Die drei elementaren Charakteristika des „Wahnsinns“ in Altbayern waren im 17. und 18. Jahrhundert kognitiver Funktionsverlust, unangemessenes und irrationales Verhalten sowie Aggressivität gegen sich selbst oder andere.²¹¹³ Für die geistlichen Autoren musste „Heilung“ nicht zwingend so umfassend erfolgen wie im Fall des verrückten Paul Thum von Haus bei Saalfelden, dessen Nachbar „bey Abstattung seines Gelübds betheuret, der Paul seye nunmehr so gesund/ und verständig, als er vorhero niemahls gewesen“²¹¹⁴. Bereits eine deutliche Verbesserung des Gesundheitszustandes erschien für eine Aufnahme in die Mirakelbücher ausreichend. Im Mirakelbuch der Münchener Bennowallfahrt findet sich beispielsweise ein Eintrag aus dem Jahr 1695 über Maria Anna Freifrau von Schellenberg, die nach ihrem Verlöbdis zwar von der „wüttenden Fraiß“²¹¹⁵ befreit wurde, „die Lähme aber am Kopff/ Händ und Füßen/ ist/ wie zuvor/ ungebessert verbliben“²¹¹⁶. Bei psychischen Erkrankungen war das Verschwinden des

²¹¹¹ O.V.: Gesundheit, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 10, S.684.

²¹¹² Vgl. hierzu die einleitenden Ausführungen zu Kapitel 3.1 „Psychischer Erkrankungen als historisch und kulturell bedingte Phänomene“.

²¹¹³ Vgl. die Ausführungen zu zeitgenössischen Krankheitssymptomen in Kapitel 3.2.3.2 „Kennzeichen des ‚Wahnsinns‘ – Kognitiver Funktionsverlust, unangemessenes Verhalten und Aggressivität“.

²¹¹⁴ Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erwisen hat. München 1738, S.113.

²¹¹⁵ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stifft= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schriff=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.364.

²¹¹⁶ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende

abweichenden Verhaltens ein entscheidender Faktor der „Heilung“.²¹¹⁷ Leonhard Hund hatte beispielsweise im Jahr 1601 für seine „besessene“ Frau durch das Verlöbnis einer Wallfahrt nach Tuntenhausen und „durch sein eyfriges Gebett/ gute vernunft und sitsambkeit erlangt“²¹¹⁸. Der Regensburger Arzt Jakob Christian Gottlieb Schäffer vermerkte im Jahr 1785 als Indiz für die erfolgreiche Behandlung eines „Wahnsinnigen“, sein Patient „sprach nun nichts weiter mehr von Menschenmorden und erinnerte sich nicht, diese irrigen Gedanken und Reden jemals gehabt zu haben.“²¹¹⁹ Ein weiteres wichtiges Kriterium für „Heilung“ war im 17. und 18. Jahrhundert die Arbeitsfähigkeit des Individuums, da die körperliche Funktionsfähigkeit zur Untersuchungszeit die entscheidende Grundlage der Existenzsicherung darstellte.²¹²⁰ Ein Beispiel hierfür findet sich im Mirakelbuch der Benediktbeurer Anastasia-Wallfahrt aus dem Jahr 1665. Gertrud Hofer, Bürgerin und Hüterin aus Hall im Inntal, gab ihre „Heilung“ von der „Besessenheit“ bekannt, da „sie ietzt khine schlaffen, betten, esßen, trinckhen und arbeiten, dan sie zuvor nichts dergleichen habe thuen khünden“²¹²¹. Ursache und Ausmaß der zur Untersuchungszeit erfolgten „Heilungen“ von psychischen Erkrankungen können rückwirkend weder en detail rekonstruiert noch validiert werden. Unabhängig davon ist die subjektive „Heilungserfahrung“ der Votanten im Kontext ihrer historischen Alltagswirklichkeit das entscheidende Kriterium für den „Therapieerfolg“.

Belege für die dauerhafte Beständigkeit des Behandlungserfolges finden sich nur selten in den altbayerischen Mirakelbüchern. Die Promulgation war ein einmaliges Ereignis, das meist kurz nach Eintritt der „Heilung“ erfolgte. Über das weitere Schicksal der Votanten nach der Erfüllung ihres Verlöbnisses ist in der Regel nichts

Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stifft= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schrifft=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.367.

²¹¹⁷ Vgl. Doris Kaufmann: Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die ‚Erfindung‘ der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 122) Göttingen 1995, S.197 sowie Gudrun Schwibbe: Krankheit, in: Brednich, Rolf (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd. 8 Klerus- Maggio. Berlin und New York 1996, Sp. 338.

²¹¹⁸ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.19.

²¹¹⁹ Jakob Christian Gottlieb Schäffer: Versuch einer medizinischen Ortbeschreibung der Stadt Regensburg. Nebst einer kurzen Übersicht der Krankheiten, welche in den Jahren 1784, 1785, und 1786 daselbst geherrscht haben. Regensburg 1787, S.97.

²¹²⁰ Siehe auch: Vera Jung/ Otto Ulbricht: Krank sein. Krankheitserfahrung im Spiegel von Selbstzeugnissen von 1500 bis heute. Ein Tagungsbericht in: Historische Anthropologie 9 (2001), S.147.

²¹²¹ Zit. nach: Karl-Sigismund Kramer: Ein Mirakelbuch der heiligen Anastasia in Benediktbeuern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1991, S.132.

bekannt. Rare Ausnahmen bilden die folgenden beiden Fälle, in denen über das ursprüngliche Verlöbnis hinaus eine lebenslange Wallfahrt erfolgte. Das Mirakelbuch von Kirchwald enthält einen Bericht aus dem Jahr 1682 über die Heilung von Ursula Serieder, der Frau des lateinischen Schulhalters und Chorregenten Johann Georg Serieder aus Rosenheim, von der Frais. Der geistliche Autor vermerkte über das Ehepaar Serieder, „dessen zue danckhsagung haben sye nit allein Jhr glibt alda abgelegt, sondern haben Jährlich so Lang sye gekhont, dises gnaden orth andechtig besuecht.“²¹²² Der zweite Eintrag stammt aus dem handschriftlichen Mirakelbuch der Wallfahrt Pürten aus dem Jahr 1776. Der Autor protokollierte, dass die „Gräfin v. Fugger zu Schwindeck gebohren v. Taufkirch (...) durch Verbitt der Heiligsten Mutter Gottes und der Seligen Jungfrau Alta bey Anwendung ihres hl. Buchs den Gebrauch ihrer Vernunft erhalten“²¹²³ habe. Seitdem erschien sie „jährlich mit einem ansehnlichen Opfer in Stock zur Dankbarkeit persöhnlich“²¹²⁴ in Pürten. Für eine anhaltende Besserung des Gesundheitszustandes der Gräfin Adelheid Fugger von Schwindegg spricht auch ein Eintrag in den Taufmatrikeln, laut dem sie im Jahr 1780 nach der Krankheitsepisode noch ein viertes Kind bekommen hat.²¹²⁵

Die Mirakelbucheinträge lösen, trotz aller quellenimmanenten Schwächen, das „objektive Problem der Volksmedizinforschung“²¹²⁶, dass „dokumentierte Äußerungen der Behandelten selbst kaum vorliegen“²¹²⁷. Neben den Mirakelbucheinträgen wurden die aus subjektiver Sicht erfolgten „Heilungen“ zur Untersuchungszeit an den Wallfahrtsorten auch durch unzählige Votivgaben bezeugt. Einen Überblick über die dokumentierten Objektivationen der „Heilung“ von psychischen Erkrankungen in Form von geistlichen Übungen und Votivgaben versucht das folgende Kapitel auf Basis der altbayerischen Mirakelbücher sowie weiterer historischer Quellen zu vermitteln.

²¹²² Zit. nach: Gerhard Stalla: Das Mirakelbuch von Kirchwald. Teil 2 von 1681 bis 1753, in: Das Bayerische Inn-Oberland 44 (1983), S.9.

²¹²³ Vgl. Stadtarchiv Waldkraiburg Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus 1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche, Eintrag Nr.287 (1776).

²¹²⁴ Vgl. ebd..

²¹²⁵ Vgl. AEM Matr. Obertaufkirchen Bd. 3, S.254. Der Junge wurde auf den Namen Joseph Maria getauft

²¹²⁶ Jutta Dornheim/ Wolfgang Alber: Ärztliche Fallberichte des 18. Jahrhunderts als volkskundliche Quelle, in Zeitschrift für Volkskunde 78 (1982), S.29.

²¹²⁷ J. Dornheim/ W. Alber ebd..

5.4.3 Objektivationen der Heilung – Geistliche Übungen und symbolische Formen der Frömmigkeit

Die subjektiv erfahrene „Heilungswirklichkeit“ der Votanten wurde durch die Erfüllung des Verlöbnisses objektiviert. Die Ausführung des Verlöbnisses bestand im Kern aus einer Wallfahrt zum Gnadenort sowie der Promulgation der „wundersamen Gebetserhörung“ bei den lokalen Geistlichen. Ergänzend waren in der Notsituation häufig weitere Elemente wie Gebete, Messen, die Wallfahrt erschwerende religiöse Übungen, Geld- und Sachspenden, Motivgaben und Votivtafeln versprochen worden. Lediglich ein Bruchteil der massenhaft dargebrachten Votive sind als Zeugnisse der Heilung bis in die Gegenwart erhalten geblieben. Nur sehr außergewöhnliche oder personalisierte Gaben, wie etwa die lebensgroßen Altöttinger Ex Voto Wachsfiguren der Wittelsbacher oder mit einer Inschrift versehene Votivtafeln, können individuellen Spendern eindeutig zugeordnet werden.²¹²⁸ Eine Brücke in die historische Realität kann erneut mittels der altbayerischen Mirakelbücher geschlagen werden. Die Geistlichen dokumentierten neben der erfolgten „Heilung“ auch penibel die dargebrachten Opfergaben, da diese praxis pietatis einen entscheidenden Wirtschaftsfaktor für die Wallfahrtsorte darstellte.

Wallfahrten bildeten im 17. und 18. Jahrhundert einen festen Bestandteil der praxis pietatis der altbayerischen Bevölkerung.²¹²⁹ Da das Verlöbnis einer Wallfahrt zu den allgemein geläufigen Handlungsstrategien zählte, versuchten viele Votanten die Dringlichkeit ihres Anliegens durch das Versprechen von Mehrortswallfahrten oder wiederholter Wallfahrten an einen Gnadenort zu betonen.²¹³⁰ Auf dem Bogenberg gelobte beispielsweise im Jahr 1632 ein Epileptiker eine „ewig jährliche Kirchfahrt“ und blieb daraufhin „frisch und gesund“²¹³¹. Catharina Kirchhuber aus Aying versprach im Jahr 1735 bei Heilung ihres Sohnes von der „hinfallenden Krankheit“: „9 Sonntäg nacheinander auf Tuntenhausen/ so 3. starcke Stundweit entlegen, zu der

²¹²⁸ Für detaillierte Informationen zu den Wachsfiguren der bayerischen Fürsten siehe: Josef Pfennigmann: Die Wallfahrt zu unserer lieben Frau in Altötting, in: Fink, Alois (Hg.): Unbekanntes Bayern. Band 4: Wallfahrtskirchen und Gnadenstätten. München 1959, S.218.

²¹²⁹ Siehe hierzu auch die Ausführungen in Kapitel 5.3.1 „Wallfahrt als religiöse Handlungsform“.

²¹³⁰ Vgl. hierzu auch Niels Gutschow: Begehungen und Umgehungen – das Durchmessen und die Besetzung von Raum durch Wallfahrten und Prozessionen, in: Gengnagel, Jörg/ Horstmann, Monika/ Schwedler, Gerald (Hg.): Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche. Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter. Köln 2008, S.419.

²¹³¹ Zit. nach: Hans Neueder: Der Bogenberg in Niederbayern. 900 Jahre Marienheiligtum. Straubing 2004, S.154.

Seeligsten Jungfrauen Wallfahrten zu gehen/ und jedesmahl 2 Rosenkränzz allda zu betten.“²¹³² Als Barbara Heringer aus Trauchgau bei Hohenschwangau im Jahr 1745 „vom bösen Feind regieret“ wurde, verlobte sich ihr „hülff=loser Ehemann“ zum Wiesheiland und gelobte, „samt seinem verwirrten Eheweib (...) dahin 5. Freytag nacheinander zu wallfahrten wie auch Lebenlänglich täglich 5. Vatter unser und Ave Maria bey glücklichem Erfolg danckbahrlich zu betten“²¹³³. Jacob Waigl aus Ampermoching versprach im Jahr 1779 „einen andächtigen Wallfahrtsgang bey Wasser und Brod allein“ nach Altötting und zur Herrgottsruh-Wallfahrt in Friedberg auszuführen, „darauf verlohr sich sein Tobsucht“²¹³⁴.

Die Ernsthaftigkeit des Verlöbnisses sollten auch die diversen Wallfahrtserschwernisse verdeutlichen, die die Votanten sich freiwillig auferlegten. Die Maßnahmen wurden von den Gläubigen zu großen Teilen aus den historischen Buß- und Strafordnungen übernommen.²¹³⁵ Entbehrung und Schmerzen auf der Reise zum Gnadenort sollten die Demut des Votanten hervorheben und den Charakter der Wallfahrt als Bußübung betonen. Wallfahrtserschwernisse als „symbolische Gesten der Unterwürfigkeit“²¹³⁶ (Hartinger) sind in den altbayerischen Mirakelbüchern insbesondere im 17. Jahrhundert bei Fällen von psychischen Erkrankungen und Anfallsleiden belegt. Im Jahr 1604 hatte beispielsweise der seiner Sinne beraubte und verzweifelte Wolf Ranck aus Gotzing den Weg „von seinem Hauß auß/ bis hieher (welches drey starcker Meyl von disem Gottshauß [der Wallfahrtskirche Tuntenhausen; U.R.] entlegen ist) auff seinen Knyen die Kirchfahrt verrichtet“²¹³⁷. Ein Freisinger Maurer versprach im Jahr 1617, eine Dankeswallfahrt nach Tuntenhausen „allein mit Wasser und Brot/ Barfuß zuverichten“, sofern seine

²¹³² Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erweisen hat. München 1738, S.72.

²¹³³ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberrn=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allerguetigste Gott in einer Bildnuß Deß gegeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweise. Augsburg 1746, S.170f.

²¹³⁴ ABA PfA 213 Mirakelbuch der Wallfahrtskirche Unseres Herren Ruhe 1609-1875.

²¹³⁵ Vgl. Lenz Kriss-Rettenbeck / Ruth Kriss-Rettenbeck / Ivan Illich: Homo viator – Ideen und Wirklichkeiten, in: Kriss-Rettenbeck, Lenz/ Möhler, Gerda (Hg.): Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München. München 1984, S.17.

²¹³⁶ Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.123.

²¹³⁷ Josef Vogt (Hg.): „Denkwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weissenhorn: 2002, S.19.

Tochter von der Frais geheilt würde.²¹³⁸ Die Freisinger Zinngießersfrau Ursula Mittenzwei erbettelte im Jahr 1620 nach Besserung ihrer Epilepsie zwei Pfund Wachs und legte den 90 Kilometer langen Weg nach Altötting barfuß und bei Wasser und Brot zurück.²¹³⁹ Im Jahr 1623 verlobte ein Soldat, der aufgrund der Schwere seiner psychischen Erkrankung sogar angekettet werden musste, ebenfalls barfuß nach Altötting zu pilgern.²¹⁴⁰ Der Straubinger Stadtmaurergehilfe Georgius Pfeffer versprach bei „Heilung“ von seiner bereits sechs Jahre währenden „hinfallenden Krankheit“, ein großes, schweres Kreuz auf der Schulter bis auf den Passauer Mariahilfberg zu tragen. Er erfüllte sein Versprechen nach einem Jahr Anfallsfreiheit und trat im Winter des Jahres 1705 die zwölf bayerische Meilen lange Reise an.²¹⁴¹ Eine Frau aus dem niederbayerischen Loiching, die im Jahr 1758 sieben Wochen „ihres Verstandes völlig beraubt“²¹⁴² war, gelobte zweimal um die Wallfahrtskirche in Hölsbrunn zu kriechen.

In den altbayerischen Mirakelbüchern finden sich diverse Fälle, in denen das Tragen weißer Kleidung während der Wallfahrt Bestandteil des Verlöbnisses war. Als sich im Jahr 1795 beispielsweise ein Kind gebärdete „als wenn’s von Sinnen kommen wollt“²¹⁴³, verlobte die Mutter einen Wachsgürtel, einen wächsernen Kranz sowie eine weißgekleidete Wallfahrt. Bezüglich der Herkunft dieser Frömmigkeitspraxis sind in der Literatur mehrere Interpretationsansätze vertreten. Walter Hartinger betont, dass weiße Kleidung im Volksschauspiel Nacktheit symbolisieren sollte und stellt zudem einen Bezug zu den zeitgenössischen Kirchenbußen her. Bei sittlichen Verfehlungen war es zur Untersuchungszeit etwa üblich, dass die verurteilte Person mehrere Sonntage weißgekleidet vor der Kirche stehen musste.²¹⁴⁴ Das Mirakelbuch von St. Valentin in Endlhausen enthält einen ähnlich garteten Fall, in dem eine Mutter bei

²¹³⁸ Josef Vogt (Hg.): „Denkwürdige Miracula und Wunderzeichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weihenhorn: 2002, S.65.

²¹³⁹ Vgl. die ausführliche Darstellung in Kapitel 4.1.4 „Verlöbniß und Wallfahrtserschwerisse auf dem Weg nach Altötting“.

²¹⁴⁰ Vgl. Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.74.

²¹⁴¹ Vgl. Gertraud K. Eichhorn: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.36. Eine bayerische Meile entspricht 7500 Metern, die zurückgelegte Strecke somit insgesamt ca. 90 Kilometern.

²¹⁴² Zit. nach: [Bartholomäus] Spirkner: Das Mirakelbuch Hölsbrunn, in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 66 (1933), S.120.

²¹⁴³ Zit. nach: Barbara Heller: Wallfahrtskundliche und kulturhistorische Aussagen im Mirakelbuch von St. Valentin in Endlhausen 1675-1687, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1976/77, S.102.

²¹⁴⁴ Vgl. Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.121.

„Heilung“ ihres Kindes von der Frais verspricht, sich weißgekleidet vor den Altar zu stellen.²¹⁴⁵ Iris Lippert setzt die im Ranoldsberger Mirakelbuch bei mehreren Fällen von Anfallsleiden aufgeführten Wallfahrten in Begleitung von Frauen in weißen Gewändern in Beziehung zur liturgischen Prozessionspraxis. Die feierlichen Fronleichnamsprozessionen wurden zur Untersuchungszeit beispielsweise ebenfalls von weißgekleideten Mädchen und Frauen begleitet.²¹⁴⁶ Weißer Kleidung wurde im 17. und 18. Jahrhundert dämonenabwehrende Wirkung zugeschrieben.²¹⁴⁷ Diese Intention stand vermutlich hinter Verlöbnissen, in denen versprochen wurde, das erkrankte Kind weißgekleidet an den Wallfahrtsort zu bringen. Als die dreijährige Maria Scherer im Jahr 1640 „jeden Tag zu dreymal gemaintlich ein Stund lang also getobt und gewüetet/ als ob es vom bösen Feind besessen were“²¹⁴⁸, versprachen die Eltern, ihr Kind „wann es älter wurde/ in weiß beklaidt mit wächsiner Guertel und Kränzlein zu schuldiger dancksagung nacher Tuntenhausen [zu; U.R.] bringen“²¹⁴⁹. Rudolf Kriß führt das folgende altbayerische Beispiel aus dem Jahr 1771 an: „Maria Schneiderhandlin hatte ihr 6jähriges Söhnlein, das mit der Frais allso sehr ergriffen worden, daß selbes dem Sterben gleichete. Nahm also ihr Vertrauen zu Unserer lieben Frau, verlobt selbes weißgekleidet mit einem Wachsofer und Betung eines Rosenkranzes allhero zu bringen“²¹⁵⁰.

Gebets- und Messversprechen bildeten über den gesamten Untersuchungszeitraum hinweg einen wesentlichen Bestandteil der Verlöbnisse in den altbayerischen Mirakelbüchern. Allein in Laaberberg, einem Wallfahrtsort im Bistum Regensburg, wurden in den Jahren von 1727 bis 1749 laut den Aufzeichnungen der lokalen Geistlichen 8898 verlobte Messen gelesen.²¹⁵¹ Entsprechend finden sich in den

²¹⁴⁵ Vgl. Barbara Heller: Wallfahrtskundliche und kulturhistorische Aussagen im Mirakelbuch von St. Valentin in Endlhausen 1675-1687, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1976/77, S.107.

²¹⁴⁶ Vgl. Iris Lippert: Die Marienwallfahrt Ranoldsberg und ihr Mirakelbuch, in: Das Mühlrad 43 (2001), S.45.

²¹⁴⁷ Vgl. Walter Hartinger: Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze. Diss. Phil. Christian- Albrechts- Universität Kiel 1970, S.197 sowie Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.III Theorie des Wallfahrtswesens. München 1956, S.240.

²¹⁴⁸ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weihenhorn: 2002, S.15.

²¹⁴⁹ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weihenhorn: 2002, S.15f..

²¹⁵⁰ Zit. nach: Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.47.

²¹⁵¹ Vgl. Josef Mayerhofer: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau in Laaberberg unter besonderer Berücksichtigung der Mirakelbücher, in: Schwaiger, Georg/ Mai, Paul (Hg.): Wallfahrten im Bistum Regensburg. (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 28) Regensburg 1994, S.287.

altbayerischen Mirakelbüchern auch zahlreiche Fälle von Gebets- und Messversprechen bei psychischen Erkrankungen. In einem Mirakelbericht der Landauer Wallfahrt Maria-Steinfels aus dem Jahr 1665 versprach beispielsweise der „betrübte“ Martin Miller, jeden zweiten Tag zwei Rosenkränze zu beten.²¹⁵² Laut den Aufzeichnungen von St. Valentin in Endlhausen wollte ein verzweifelter Vater „täglich beten mit ausgespannten Armen solange bis das Kind zu seinem Verstand kommt und es selber verrichten kann“²¹⁵³. Das Mirakelbuch der Liebfrauenkirche zu Aunkofen berichtet von Elisabetha Döber, die „sich bey 7. däg anhaltender Kopf verwierung mit einer 7. dägigen andacht hieher verlobet, und daß Übel hat gleich nachgelassen“²¹⁵⁴. Als die Bäurin Magdalena Holzbauer im Jahr 1730 zwei Wochen ihres „Verstandes beraubt“ war, verlobte ihr Ehemann sie mit zwei Messen zur Wallfahrt Maria Loreto in Bodenmais, „und erhaltet gnad, das dessen weib alsbald ihren völligen Verstand bekommen, wie die lezte Mess ist schier vollendet gewesen“²¹⁵⁵. Das Mirakelbuch der Wiesfallfahrt schildert das Schicksal der selbstmordgefährdeten Anna Maria Diepolder aus Bad Grönenbach bei Memmingen. Im Jahr 1744 war sie „in dermassen elend und verwirrten Stand gesetzt worden, daß sich selbe bald erhencken, bald erdroßlen wolte, da dann in disem armseeligen Stand der Vatter für seine Tochter eine Wallfahrt und heil. Meß zu dem gezeißleten Heyland in die Wiß verlobt, wird selbe mit gesundem Verstand begabet, und lasset gänzlich ab von dergleichen gefährlichen Unternehmungen“²¹⁵⁶. Auch als Hans Georg Greill im Jahr 1755 „ganz ausser sich kommen [war; U.R.], also, daß er sich nit mehr verwusste“²¹⁵⁷, verlobte sein Vater, in Weißenregen eine Messe lesen zu lassen.

²¹⁵² Vgl. Fritz Markmiller: Entstehungsgeschichte und Mirakelbuch der Landauer Wallfahrt Maria-Steinfels, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.107.

²¹⁵³ Zit. nach: Barbara Heller: Wallfahrtskundliche und kulturhistorische Aussagen im Mirakelbuch von St. Valentin in Endlhausen 1675-1687, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1976/77, S.109.

²¹⁵⁴ Zit. nach: Evi Wühr: Das Mirakelbuch der Liebfrauenkirche zu Aunkofen. (= Abensberger Hefte 3) Abensberg 1999, S.133.

²¹⁵⁵ Zit. nach: Reinhard Haller: „Und höret mit Verwunderung...“ 300 Jahre Wallfahrt „Maria Loreto“ in Bodenmais (1705-2005). Bodenmais 2005, S.85.

²¹⁵⁶ Magnus Straub: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Oberr=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allguetigste Gott in einer Bildnuß Deß gezeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746, S.189f..

²¹⁵⁷ Zit. nach: Brigitta Kerscher: Die Wallfahrt Weißenregen im Spiegel des Mirakelbuches von 1753-1877, in: Schwaiger, Georg/ Mai, Paul (Hg.): Wallfahrten im Bistum Regensburg. (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 28) Regensburg 1994, S.392.

Neben diesen religiösen Übungen objektivierten Sachspenden und Votivgaben als symbolische Zeichen der „Heilung“ die individuellen religiösen Erfahrungen. Die christliche Tradition des Niederlegens von Votivgaben an Heiligengräbern ist für Deutschland seit dem 10. Jahrhundert belegbar.²¹⁵⁸ Als „symbolische Formen“²¹⁵⁹ (Cassirer) der Frömmigkeit dokumentierten Votive die erlebte Beziehung des Spenders zum Transzendenten sowie seine Teilhabe am Gnadengeschehen.²¹⁶⁰ Die dargebrachten Votivgaben zitierten das „mirakulöse“ Geschehen und übersetzten die abstrakte religiöse Erfahrung des Individuums in eine für die Mitglieder der zeitgenössischen Gesellschaft leicht verständliche Ausdrucksweise. Votivgaben in all ihren Ausprägungsformen bildeten als konkrete Materialisierungen einer anderen Wirklichkeit einen elementaren Bestandteil der kulturellen Kommunikation an den Gnadenorten.²¹⁶¹ In den Wallfahrtskirchen als historischen Rezeptionsräumen und durch die Präsenz in Relation zu anderen Votivgaben wurde die symbolische Bedeutung der geopfertten Gegenstände für die altbayerischen Gläubigen unmittelbar begreifbar.

In Altbayern wurde im 17. und 18. Jahrhundert am häufigsten Geld gespendet. Das sog. „Opfer in Stockh“²¹⁶² bestand in der Regel aus kleineren Münzen in Landeswährung.²¹⁶³ Die Analyse der Tuntenhausener Mirakelbücher ergab beispielsweise ein durchschnittliches Opfer von einem bis sieben Kreuzern.²¹⁶⁴ In Verbindung mit psychischen Erkrankungen wurden vereinzelt auch größere Beträge in den Mirakelbüchern vermerkt. Das Mirakelbuch von Inchenhofen berichtet beispielsweise für das Jahr 1711: „Johann Prantl Fischer von Mitterlehrn, ist ganz von seinem Verstand kommen, verlobt sich anhero mit einer Land=Münz in Stock, ist

²¹⁵⁸ Vgl. Walter Hartinger: Religion und Brauch. Darmstadt 1992, S.116.

²¹⁵⁹ Ernst Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. 1910. (= Werksausgabe Bd.6) Hamburg 2000, S.161.

²¹⁶⁰ Vgl. Iso Baumer: Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. (= Europäische Hochschulschriften Reihe XIX Ethnologie/ Kulturanthropologie Abteilung A – Volkskunde 12) Frankfurt a.M. 1977, S.43 sowie Lenz Kriss-Rettenbeck: Zur Phänomenologie des Votivbrauchtums, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1952, S.76 und ders.: Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens. München 1963, S.111.

²¹⁶¹ Vgl. Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M. 1991, S.175 sowie Michael Simon: Symbole helfen heilen, in: Brednich, Rolf/ Schmitt, Heinz (Hg.): Symbole: zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. 30. Deutscher Volkskundekongress in Karlsruhe vom 25.-29. September 1995. Münster 1997, S.67.

²¹⁶² Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.22.

²¹⁶³ Vgl. Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.132.

²¹⁶⁴ Vgl. Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.129.

kürzlich wiederum besser worden“²¹⁶⁵. Das handschriftliche Mirakelbuch aus Pürten enthält mehrere Vermerke aus dem 18. Jahrhundert über Opfergaben in Höhe von zwei bis drei Gulden.²¹⁶⁶

Zur Untersuchungszeit war neben Geldspenden insbesondere Wachs ein äußerst beliebtes Sachopfer. Wachsspendsen kamen den unmittelbaren Bedürfnissen der Wallfahrtsorte entgegen, die einen hohen Kerzenverbrauch hatten. Die geopfert Wachs Menge reichte dabei bei psychischen Erkrankungen von einem Pfund bis hin zur sogenannten „Ponderation“, dem Aufwiegen des Gewichts der verlobten Person in Wachs. Als im Jahr 1621 eine psychisch kranke Frau in einen Brunnen sprang, verlobte ihre Mutter „in solchem hertzenlaid/ sovil Wachs nach Tuntenhausen zu opffern/ so schwer die betrübte wöge“²¹⁶⁷. Walthauser Schwaiger, Wirt zu Walterskirchen, verlobte im Jahr 1632 sein schwer an der Frais erkranktes Kind „mit gleich schwerem Wachs“²¹⁶⁸. Neben ungeformtem Wachs, das zum unmittelbaren Verbrauch bestimmt war, wurden auch geformte Wachsbildnisse der Votanten geopfert. Wachsbildnerei war während der gesamten Untersuchungszeit sehr populär und die farbig gefassten Wachsporträts erzielten eine überzeugende Illusion von Realität.²¹⁶⁹ Historische Vorbilder waren vermutlich die dreißig lebensgroßen Wachsporträts der bayerischen Fürsten des 16. und frühen 17. Jahrhunderts in der Gnadenkapelle in Altötting.²¹⁷⁰ Zusätzlich zu dieser generellen Anheimstellung opferten die Wittelsbacher auch im konkreten Krankheitsfall figurative Votivgaben. Ein prominentes Beispiel ist der sog. Altöttinger „Silberprinz“, der von Herzog Karl

²¹⁶⁵ Liebs= und Wundervolle Gnaden=Ketten, Das ist: kurze Verfassung der Wunder= und Gutthaten, Welche in dem fern= und weitberühmten Gottshauß zu Inchenhofen einem Churfürstl. Marckt in Ober=Bayrn gewürcket Der allgemeine Wunderthätige Nothhelfer Abbt und Beichtiger St. LEONARDUS, Durch dessen himmlische Kraft und vil=vermögende Vorbitt von 500. Jahren her, bey 5000. Wunder= und Gutthaten, so wohl an Menschen, als an dem unvernünftigen Vieh geschehen seynd, und noch fast täglich geschehen. Deren auf hoch= und niederen Stands=Persohnen oftern anmahnen, nur etliche, beliebender Kürze halber AO. 1659 zusammen geschrieben, weyland der hochwürdige, Wohl=Edelgebohrne Herr, Herr MARTINUS, Abbt der Churfürstl. Stiftung und Closters Fürstenfeld, Nunmehr aber auf eifriges Ansuchen inbrünstiger Liebhaber des H. Leonardi mit neuen Wunder= und gitthaten vermehret, und zum Druck beförderet Der Hochw. in Gott hoch. Edelgebohrne Herr, Herr ALEXANDER, Der Churfürstl. Stiftung und Closters Fürstenfeld S. & Exempti Ord. Cisterc. würdigst regierender Abbt (...) 3. Auflage. Augsburg 1752 gedruckt bey Martin Simon Pingitzer, S.78.

²¹⁶⁶ Vgl. Wilhelm Theopold: Mirakel. Heilung zwischen Wissenschaft und Glauben. München 1983, S.70.

²¹⁶⁷ Zit. nach: Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.125.

²¹⁶⁸ Josef Vogt (Hg.): „Denkwürdige Miracula und Wunderzeichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002, S.70.

²¹⁶⁹ Vgl. Maraike Bückling: Wachs und Marmor – Augenblick und Ewigkeit. Kunsttheoretische Überlegungen der Neuzeit, in: Roller, Stefan (Hg.): Die große Illusion. Veristische Skulpturen und ihre Techniken. Frankfurt a.M. 2014, S.126.

²¹⁷⁰ Vgl. Josef Pfennigmann: Die Wallfahrt zu unserer lieben Frau in Altötting, in: Fink, Alois (Hg.): Unbekanntes Bayern. Band 4: Wallfahrtskirchen und Gnadenstätten. München 1959, S.218.

Albrecht im Jahr 1737 als Dank für die Genesung seines Sohnes von einer schweren Krankheit gestiftet wurde. Die 94 cm hohe Ex-Voto-Statue von Wilhelm de Groff porträtiert den knienden Prinzen in Andachtshaltung und wurde, dem Körpergewicht von Maximilian Joseph entsprechend, aus 41 Pfund Silber gefertigt.²¹⁷¹ Adelige und Bürger versuchten zur Untersuchungszeit in allen Lebensbereichen, die höfischen Traditionen im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu imitieren und verlobten ebenfalls Wachsporträts als „identifizierende Votivgaben“²¹⁷² (Hartinger). In den altbayerischen Mirakelbüchern werden Wachsfiguren mehrfach in Verbindung mit der „Heilung“ von Anfallsleiden angeführt. Der Bierbrauer Bernhard Hülgen hatte beispielsweise „zeitlon der laidigen fraiß gehobt; wie er den etliche stund lonng unwissent gelegen, auch sein leben gefeulich gewesen als zum tot, hot er sich verlobt ain wexene monsbilt so schwer als er ist, nemblich bei 140 pfunt somb ain heilige messn“²¹⁷³. Im Juni 1621 brachte seine Frau das Ex-Voto-Bildnis nach Altötting, da er selbst noch zu schwach für die Reise war.²¹⁷⁴ Ein Mirakelbericht der Wallfahrt Neukirchen beim Heiligen Blut aus dem Jahr 1656 dokumentiert das Verlöbniß von Gräfin Anna Maria Freifrau von Tschernin, die „ihr liebes Söhnlein Graf Maximilian Reichard nach vielen kostbaren, vergebens angewandten Arzneien bei der Muttergottes von der leidigen Freis erledigt durch Angelobung eines von Wachs posierten Bildes in der Schwere und Gewicht ihres Sohnes“²¹⁷⁵. Neben diesen kostbaren, individualisierten Darstellungen waren einfachere, mit Modellen geformte Wachsfiguren eine beliebte Opfergabe. Frantz Joseph Rochus Cler verlobte im Jahr 1697 sein halbjähriges, an der Fraiß erkranktes Kind „mit einer heiligen Meß/ wächsinem Kindlein/ dem Krancken an der Schwäre gleich/ und einem Opfer in den Stock“²¹⁷⁶ zum Hl. Benno nach München. Über Anna Schuster heißt es in einem Mirakelbericht der Wies bei

²¹⁷¹ Vgl. Gerhard Woeckel: Betrachtung über den bayerischen Barock, in: Biller, Josef H. (Hg.): Bayerischer Barock. München 1965, S.22. In Altbayern galt zur Untersuchungszeit das Wiener Pfund mit 561,288 Gramm.

²¹⁷² Walter Hartinger: Religion und Brauch. Darmstadt 1992, S.116.

²¹⁷³ Zit. nach: Angela König: Weihegaben an U.L. Frau von Altötting. Vom Beginn der Wallfahrt bis zum Abschluss der Säkularisation. Erster Band: Überzeitliche Zusammenhänge. München 1939, S.27.

²¹⁷⁴ Vgl. A. König ebd..

²¹⁷⁵ Zit. nach: Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955, S.204.

²¹⁷⁶ Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stifft= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schrifft=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697, S.375.

Freising aus dem Jahr 1746: „Mehrmallen hat sie ihr kleines Kind, welches die Fraiß 8: Täg gehabt, verlobt zu disem gnadenreichen Bild mit einem wäxenen Kind, Opffer in Stockh, ein gewisses Gebet verricht. Hat gleich darauf Besserung erlangt“²¹⁷⁷. In einem Mirakelbericht des Klosters Rott am Inn, verlobte Peter Häringer sein vierjähriges Kind mit einem „wäxernen Khündt“²¹⁷⁸, nachdem dieses „nachts um ungefehr 10. Uhr von Schrökhen ganz ungstüembt worden“²¹⁷⁹.

Geformte, anlassbezogene Wachs-, Blech und Silberopfer waren zur Untersuchungszeit bei körperlichen Leiden weit verbreitet. Die unmittelbare Darstellung der Anliegen war bei psychischen Erkrankungen erschwert, so dass dieser Votivtypus entsprechend kaum in den altbayerischen Mirakelberichten erwähnt wird. In den handschriftlichen Aufzeichnungen der ehemaligen Marienkirche beim „Schönen Bründl“ findet sich ein Beispiel, in dem ein Mann aus Haag im Jahr 1675, nachdem er „sieben wochen khranckch geweßen (...) sei... khopf grosen schmerzen, sein verstandt ist hin gewessen“, sich „mit ainen wäxen khopf“²¹⁸⁰ verlobte. Vermutlich wurde das Kopfvotiv hier jedoch primär aufgrund der Kopfschmerzen ausgewählt. In den Mirakelbüchern der Wallfahrten St. Valentin in Endlhausen, Föching und Taxa finden sich neben Kopfleiden auch bei Fraisen und psychischen Erkrankungen Verweise auf geopfertete Wachskränze, die zuvor während der Wallfahrt um den Kopf getragen worden waren.²¹⁸¹

Größeren Raum als Opfertgaben bei psychischen Erkrankungen nehmen in den altbayerischen Mirakelbüchern zeichenhafte Votivgaben ein, die symbolisch auf die Krankheitssituation verwiesen. Ein Mirakelbericht der Wallfahrt Ranoldsberg beschreibt beispielsweise, dass Joseph Prändl zwei Jahre „völlig von seinem Verstandt kommen“, so „das man ihn ein Eisen und Bandt hat missen anlegen, wie

²¹⁷⁷ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.22.

²¹⁷⁸ Zit. nach: Georg Brenninger: Mirakelaufzeichnungen der Jahre 1675-77 aus dem Kloster Rott am Inn zu Ehren der hll. Marinus und Anianus, in: Heimat am Inn 13 (1993), S.84.

²¹⁷⁹ Zit. nach: G. Brenninger ebd..

²¹⁸⁰ Zit. nach: Rudolf Goerge: „Mit ainen Tropfen gewaschen- Als balt böser wordten“ Ursprung der ehemaligen Marienkirche beim „Schönen Bründl“, in Amperland 29 (1993), S.155.

²¹⁸¹ Vgl. Robert Böck: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.65, Barbara Heller: Wallfahrtskundliche und kulturhistorische Aussagen im Mirakelbuch von St. Valentin in Endlhausen 1675-1687, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1976/77, S.104 sowie Hildegard Ohse: Die Wallfahrt Föching im Spiegel der Mirakelbücher. Diss. Phil. Ludw.-Maximilians- Universität München 1969, S.320.

die geopfert wäxene Kötten so an dem Hochaltar hanget anzeigt“²¹⁸². Jeronimus Geller war im Jahr 1623 ebenfalls „von sinnen khommen und 4 tag unwisent gelegen und so lang an ainer eisen khetten gelegen“²¹⁸³. In einem lichten Augenblick verlobte sich der Mann mit einer Barfußwallfahrt und dem Opfer einer Wachskette nach Altötting und wurde „geheilt“. Im Inchenhofener Mirakelbuch heißt es in einem Eintrag aus dem Jahr 1672: „Christina Maylenderin von hier, ist ganz aufrührisch, und forchtsam, verlobt sich dem Heil. Leonhard mit einer Ketten, ist gleich besser worden“²¹⁸⁴. In einem Mirakelbericht der Wallfahrt zum heiligen Rasso in Grafrath opferte ein Mann, der „undrichtig gewesenn, das man In Ein halbs Jar an der ketten gehabt“²¹⁸⁵, eine Wachskette. Nicht jede Wachskette verwies jedoch auf die Heilung von einer psychischen Erkrankung, da Wachsketten auch von Gefangenen geopfert wurden. Ein Mirakelbericht der Wallfahrt Neukirchen beim Heiligen Blut belegt beispielsweise, dass der Maurer Petter Zech im Jahr 1605 eine Wachskette opferte, nachdem er zuvor wegen Totschlags zehn Wochen in Haft war.²¹⁸⁶

Votivgaben wurden stets speziell für den Votationsanlass gefertigt und bildeten Körperteile, Gegenstände oder Symbole nach. Sie sind von „hinweisenden Zeichen“ zu unterscheiden, die vor ihrer Opferung Bestandteil der persönlichen Krankengeschichte waren und in unmittelbarer Beziehung zu dem getätigten Verlöbnis standen.²¹⁸⁷ Als der Schlosser Hans Vieger im Jahr 1596 wegen seiner Tobsucht „gefänglich angenommen und in Eysen acht Tag wol verwahrt“ wurde,

²¹⁸² Zit. nach: Iris Lippert: Die Marienwallfahrt Ranoldsberg und ihr Mirakelbuch, in: Das Mühlrad 43 (2001), S.49.

²¹⁸³ Zit. nach: Angela König: Weihegaben an U.L. Frau von Altötting. Vom Beginn der Wallfahrt bis zum Abschluss der Säkularisation. Erster Band: Überzeitliche Zusammenhänge. München 1939, S.43.

²¹⁸⁴ Liebs= und Wundervolle Gnaden=Ketten, Das ist: kurze Verfassung der Wunder= und Gutthaten, Welche in dem fern= und weitberühmten Gottshauß zu Inchenhofen einem Churfürstl. Marckt in Ober=Bayrn gewürcket Der allgemeine Wunderthätige Nothhelfer Abbt und Beichtiger St. LEONARDUS, Durch dessen himmlische Kraft und vil=vermögende Vorbitt von 500. Jahren her, bey 5000. Wunder= und Gutthaten, so wohl an Menschen, als an dem unvernünftigen Vieh geschehen seynd, und noch fast täglich geschehen. Deren auf hoch= und niederen Stands=Persohnen oftern anmahnen, nur etliche, beliebender Kürze halber AO. 1659 zusammen geschrieben, weyland der hochwürdige, Wohl=Edelgebohrne Herr, Herr MARTINUS, Abbt der Churfürstl. Stiftung und Closters Fürstenfeld, Nunmehr aber auf eifriges Ansuchen inbrünstiger Liebhaber des H. Leonardi mit neuen Wunder= und gitthaten vermehret, und zum Druck beförderet Der Hochw. in Gott hoch. Edelgebohrne Herr, Herr ALEXANDER, Der Churfürstl. Stiftung und Closters Fürstenfeld S. & Exempti Ord. Cisterc. würdigst regierender Abbt (...).3. Auflage. Augsburg 1752 gedruckt bey Martin Simon Pingitzer, S.78.

²¹⁸⁵ Zit. nach: Karl-Sigismund Kramer: Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1951. Festschrift für J.M. Ritz, S.100.

²¹⁸⁶ Vgl. Walter Hartinger: Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze. Diss. Phil. Christian-Albrechts-Universität Kiel 1970, S.196.

²¹⁸⁷ Vgl. Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.130.

verlobte er „die Ketten, daran er gelegen, selbst in eigener Person, benebens seinem armeen Gebett St. Leonhard allher zu bringen, und aufzuopfern“²¹⁸⁸.



Abbildung 24: Das Deckenfresko des tobsüchtigen Hans Vieger aus der Wallfahrtskirche in Inchenhofen. Quelle: eigene Photographie.

²¹⁸⁸ Liebs= und Wundervolle Gnaden=Ketten, Das ist: kurze Verfassung der Wunder= und Gutthaten, Welche in dem fern= und weitberühmten Gottshauß zu Inchenhofen einem Churfürstl. Marckt in Ober=Bayrn gewürcket Der allgemeine Wunderthätige Nothhelfer Abbt und Beichtiger St. LEONARDUS, Durch dessen himmlische Kraft und vil=vermögende Vorbitt von 500. Jahren her, bey 5000. Wunder= und Gutthaten, so wohl an Menschen, als an dem unvernünftigen Vieh geschehen seynd, und noch fast täglich geschehen. Deren auf hoch= und niederen Stands=Persohnen oftern anmahnen, nur etliche, beliebender Kürze halber AO. 1659 zusammen geschrieben, weyland der hochwürdige, Wohl=Edelgebohrne Herr, Herr MARTINUS, Abbt der Churfürstl. Stiftung und Closters Fürstenfeld, Nunmehr aber auf eifriges Ansuchen inbrünstiger Liebhaber des H. Leonardi mit neuen Wunder= und gitthaten vermehret, und zum Druck beförderet Der Hochw. in Gott hoch. Edelgebohrne Herr, Herr ALEXANDER, Der Churfürstl. Stiftung und Closters Fürstenfeld S. & Exempti Ord. Cisterc. würdigst regierender Abbt (...).3. Auflage. Augsburg 1752 gedruckt bey Martin Simon Pingitzer, S.77. Das Mirakel ist als Deckenfresko in der Inchenhofener Wallfahrtskirche zu sehen.

Ein Mirakelbericht der Mariahilf Wallfahrt in Passau beschreibt die Darbringung eines Stricks nach vereitem Selbstmordversuch im Jahr 1720: als der „Schiff- Knecht (...) wider den Willen seiner Mutter sich verheyraten wollte, hat sie ihm dessentwegen öfters mit harten Worten angefahren und diß solang continuiret, bis selber endlichen voller Kleinmüthigkeit einen Strick ergriffen, sich auf den Boden hinauf begeben, allda seine Kleyder und Scapulier von sich geworffen und sich an einen Zwerg-Baum aufgehendet“²¹⁸⁹. Der Mann wird noch rechtzeitig entdeckt, „darauf er sich gleich erhollet und noch selbigen tag mit Überbringung des Stricks“²¹⁹⁰ eine Wallfahrt nach Mariahilf ausführt.

Als persönliche Opfergaben wurden bei psychischen Erkrankungen in vielen Fällen kostbare Gegenstände aus dem Besitz der erkrankten Person verlobt wie beispielsweise Schmuck oder ein wertvolles Kleidungsstück. Anna Sedlmayer opferte im Jahr 1616 ihren „schönsten Schlayr“ nach Tuntenhausen, nachdem sie im „Kindthbeth also erschrockt worden/ daß sie ganz und gar verwirt“²¹⁹¹ war. Die „ihrer vernunft beraubte“ Catharina Resch brachte im Jahr 1627 ihren „Brautring“²¹⁹² nach Tuntenhausen. Die Frau des Massinger Brauers schenkte nach ihrer „Heilung“ vom Erschrecken ihren „Preith=Rock“²¹⁹³ der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen. Textilien waren zur Untersuchungszeit teure und wertvolle Produkte, wie die detaillierten Aufzeichnungen in den altbayerischen Inventaren belegen.²¹⁹⁴ Entsprechend waren Kleidungsstücke und Stoffe eine von den Geistlichen der Wallfahrtsorte hochgeschätzte Motivgabe, die auch häufig bei psychischen Erkrankungen geopfert wurde. Die Bäuerin Rosina Sunnauer versprach für ihre Tochter, die sich nachts im Stall „geschröckht“ hatte, „ein weiß leigewandt“²¹⁹⁵ nach Altötting. Catharina Mosreiner, „dero Man in einem so Ellenden

²¹⁸⁹ Zit. nach: Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985, S.130.

²¹⁹⁰ Zit. nach: W. Hartinger ebd..

²¹⁹¹ Josef Vogt (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weihenhorn: 2002, S.15.

²¹⁹² J. Vogt ebd., S.12f..

²¹⁹³ Zit. nach: [Bartholomäus] Spirkner: Kulturgeschichtliches aus dem Mirakelbuche der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen (1420-1691), in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 42 (1906), S.186.

²¹⁹⁴ Vgl. exemplarisch Hermann Heidrich: Ländliche Wohnkultur im 18. Jahrhundert nach Inventaren des Landgerichts Tölz, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1982, S.61.

²¹⁹⁵ Zit. nach: Angela König: Weihgaben an U.L. Frau von Altötting. Vom Beginn der Wallfahrt bis zum Abschluss der Säkularisation. Erster Band: Überzeitliche Zusammenhänge. München 1939, S.108.

standt ia fast völlig von sünnen khommen, Verlobt solchen zu der hl. Nottb[urga; U.R.] mit einer Wahlfahrth, altar tuech, vnd auflög, sambt einer hl Mess etc: ist solcher von stundt an wüder zu sich selbst khomen“²¹⁹⁶. Auch im Mirakelbuch der Wallfahrt zur Schmerzhaften Muttergottes in Halbmeile wird im Jahr 1735 die Spende eines Altartuches nach „Heilung“ von einer Fraiserkrankung erwähnt.²¹⁹⁷ Anton Rauch aus Adelshausen verlobte im Jahr 1724 sein an der Frais erkranktes Kind „mit einem Hemetl zu einem Chor-Röckl“²¹⁹⁸ zur Wallfahrt Maria Stern in Taxa. Kleideropfer bei Anfallsleiden werden auch in den Mirakelbüchern der Wallfahrten St. Leonhard in Inchenhofen und Maria Eck, südlich von Traunstein, angeführt.²¹⁹⁹ In den Mirakelbüchern von Neukirchen beim Heiligen Blut und Diepoldskirchen finden sich Verweise auf die Opferung von roter und weißer Seide bei Fällen von Frais.²²⁰⁰ Sofern die Textilien nicht unmittelbar an den Wallfahrtsorten genutzt werden konnten, wurden sie von den geistlichen Betreuern verkauft. Als Andreas Wagner aus Ansbach, der nach einer Begegnung mit durchziehenden Soldaten „gantz corrupt und von seinem verstandt kommen war“²²⁰¹, sein rotes Wollhemd nach Taxa verlobte, knüpfte er daran die Bedingung, dass aus dem Verkaufserlös eine Messe gelesen würde. In einem Mirakelbericht der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen wurde sogar explizit vermerkt, dass „daß Gottshaus den rockh umb 2 fl. 30 kr. verkaufft“²²⁰² hatte.

Naturalopfer waren ebenfalls eine bei den Geistlichen beliebte Opfergabe, da sie eine unmittelbare Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Situation bedeuteten. Am häufigsten wurden Hühner geopfert, die als sog. „Fastnachts- und Herbsthühner“²²⁰³

²¹⁹⁶ Zit. nach: Robert Böck: Die Sankt- Notburga- Wallfahrt in Weißling und ihr Mirakelbuch (1749-1796) im Rahmen der Gesamtentwicklung des Notburga-Kultes, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2003, S.81.

²¹⁹⁷ Vgl. Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955, S.129.

²¹⁹⁸ Zit. nach: Robert Böck: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.65.

²¹⁹⁹ Vgl. Max Höfler: Votivgaben beim St. Leonhards-Kult in Oberbayern. II. Theil, in: Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns 11 (1895), S.45 sowie Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.255.

²²⁰⁰ Vgl. Walter Hartinger: Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze. Diss. Phil. Christian- Albrechts- Universität Kiel 1970, S.195 sowie Vgl. [Bartholomäus] Spirkner: Kulturgeschichtliches aus dem Mirakelbuche der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen (1420-1691), in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 42 (1906), S.185.

²²⁰¹ Zit. nach: Robert Böck: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.216f..

²²⁰² Zit. nach: [Bartholomäus] Spirkner: Kulturgeschichtliches aus dem Mirakelbuche der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen (1420-1691), in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 42 (1906), S.193.

²²⁰³ Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.133.

auch eine weltliche Abgabeform darstellten und vermutlich auf diesem Weg Eingang in das kirchliche Votivwesen gefunden haben. In Aigen am Inn gab es noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine spezielle Öffnung in der Mauer hinter dem Altar, durch welche die geopfert Hühner direkt in einen außen angebauten Hühnerstall entlassen werden konnten.²²⁰⁴ Schwarze Hühner waren insbesondere ein beliebtes Opfer bei Anfallsleiden, wahrscheinlich auch aufgrund der Konvulsionen nach dem Abhacken des Kopfes.²²⁰⁵ Ein Beispiel findet sich in einem Mirakelbericht der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen aus dem Jahr 1636, in welchem der Eggenfeldener Gerichtsprokurator „mit seinen eheleiblichen 2 Jahre alten Töchterl, so mit der laidigen krankheit der Fraiß behafft erscheint, eine Messe bestellt und aine schwarze Henn mitbringt“²²⁰⁶. Ein Mirakelbericht der Wallfahrt Altötting aus dem Jahr 1641 schildert die Krankengeschichte des Tagwerkers „Christop Schaller aus Rueper Zell Aicher Landgericht“: der Mann „hat bey 20 jahr, insonderheit den löst, den hinfallend gehabt, wie er dan vor ein jahr umb pfingsten bey 3 wochen unverwösst gelegen, in welchen in sein hausfrauen mit einer schwarzen henn und hl. meß verlobt allher, auf welches alsbald zu ihm selbst khommen und besserung ie lenger ie mehr empfunden“²²⁰⁷. In den Mirakelaufzeichnungen von St.Valentin in Arnzell, St. Salvator in Bettbrunn und der Wallfahrt zum hl. Rasso in Grafrath finden sich ebenfalls Verweise auf die Opferung lebender Hühner bei Fällen von Fraiß.²²⁰⁸ Ungewöhnlich war hingegen das Opfer der Ehefrau von „Hanß Schmid zu Gsenwang“, die im Jahr 1660 für ihren Ehemann, der mit dem „hinfallen behafft war“, ein von „seinen Schafen gezigeltes Lämblein nach Tuntenhausen“²²⁰⁹ verlobte.

In den altbayerischen Mirakelbüchern finden sich neben dem Verlöbnis von religiösen Übungen, Sachspenden und der Darbringung von Votivgaben auch

²²⁰⁴ Vgl. [Bartholomäus] Spirkner: Kulturgeschichtliches aus dem Mirakelbuche der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen (1420-1691), in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 42 (1906), S.191.

²²⁰⁵ Vgl. Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.284-286.

²²⁰⁶ Zit. nach: [Bartholomäus] Spirkner: Kulturgeschichtliches aus dem Mirakelbuche der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen (1420-1691), in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 42 (1906), S.190.

²²⁰⁷ Angela König: Weihegaben an U.L. Frau von Altötting. Vom Beginn der Wallfahrt bis zum Abschluss der Säkularisation. Erster Band: Überzeitliche Zusammenhänge. München 1939, S.102.

²²⁰⁸ Vgl. Robert Böck: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991, S.96, Alois Döring: St. Salvator in Bettbrunn. Historisch- volkskundliche Untersuchung zur eucharistischen Wallfahrt. Diss. Phil. Julius-Maximilians- Universität Würzburg 1979, S.192 sowie Rudolf Kriß: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953, S.125f..

²²⁰⁹ Irmgard Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960, S.133.

zahlreiche Verweise auf die Opferung von Votivtafeln bei psychischen Erkrankungen.²²¹⁰ Als klassisches „gesunkenes Kulturgut“²²¹¹ (Naumann) wurde die wallfahrtliche Votivtafelspende, von einer elitären Oberschicht ausgehend, zur Untersuchungszeit zum Massenphänomen. Ein Mirakelbericht aus Weißling dokumentiert beispielsweise die Votivtafelspende von „Barbara Angstwürmin von München ab der Au, dero Tochter in 11ten Jahr in den Ellendten betriebten stand gesezt vnd besessen worden“²²¹². Die Frau verlobte daraufhin „Jhr Tochter mit einer votiv Taffel, 2 wäxenen Körzen, vnd offer in stockh“²²¹³ zur hl. Notburga. Auch als Maria Magdalena Riedmayer aus München nach zweijähriger Fraiserkrankung nach ihrem Verlöbnis im Juli des Jahres 1687 „so gnädig erhört ist worden/ daß sie von sothanem gelübd an, biß auf den 19. August erst-gemeldten jahrs, da sie ihr kirchfahrt verrichtet, von ihrem Übel erlediget, und befreyet geblieben“, opferte sie „zum danck und zeugnuß ein gemahlte Tafel (...) mit demüthigster Bitt noch ferneren beständigen Gesundheit.“²²¹⁴ Votivtafeln erfüllten als „personalisierte Dokumente von Votationsakten“²²¹⁵ (Brückner) aus Sicht der gläubigen Spender die dreifache Funktion von Präsentation, Dedikation (Anheimstellung) und Promulgation. Als Dankeszeichen objektivierte sie die individuellen Votationsakte und dokumentierten die erlebte Beziehung zum Numinosen. Votivtafeln befriedigten zudem das Verlangen der Gläubigen, zumindest bildhaft, kontinuierlich am Gnadenort präsent zu sein.

Das ikonographische Programm der Votivtafeln entwickelte sich im Lauf des 16. Jahrhunderts zu einem feststehenden Typus. Die drei traditionellen Bildelemente waren die Darstellung des angerufenen Kultobjektes, des Votanten und des Votationsanlasses. Diese stereotype Motivdreierheit wurde häufig durch eine Inschrift als vierte Komponente ergänzt.²²¹⁶ Die bildlichen Darstellungen des miraculösen

²²¹⁰ Für ausführlichere Erläuterungen zum Thema Votivtafeln inklusive einer quellenkritischen Betrachtung siehe Kapitel 1.4.2.

²²¹¹ Hans Naumann: Primitive Gesellschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie. Jena 1921, S.199.

²²¹² Zit. nach: Robert Böck: Die Sankt- Notburga- Wallfahrt in Weißling und ihr Mirakelbuch (1749-1796) im Rahmen der Gesamtentwicklung des Notburga-Kultes, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2003, S.84.

²²¹³ Zit. nach: R. Böck ebd..

²²¹⁴ Georg Mayr: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erweisen hat. München 1738, S.69.

²²¹⁵ Wolfgang Brückner: Votive, Votivbilder, Votivtafeln, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.10 Thomaschristen bis Žyomyr. Freiburg 2001³, Sp.908.

²²¹⁶ Viele Votivtafeln enthalten alle vier Bildelemente, die einzelnen Komponenten können jedoch auch in jeder beliebigen Subkombination auftreten. Vgl. Kapitel 1.4.2 „Votivtafeln“ sowie vertiefend Lenz Kriss-Rettenbeck: Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum. Zürich 1972, S.156-164.

Geschehens auf den Votivtafeln enthalten häufig aufschlussreiche Informationen über die kulturell bedingten visuellen Kennzeichen psychisch kranker Personen zur Untersuchungszeit. Die Votivtafeln wurden in der Regel nicht von den Votanten selbst, sondern durch professionelle Handwerker, wie Maler oder Kistler, angefertigt. Diese versuchten, die psychische Erkrankung als Votationsanlass durch weit verbreitete ikonographische Charakteristika wie aufgelöstes Haar und unordentliche Kleidung abzubilden. Häufig wird die erkrankte Person von mehreren anderen Personen gehalten, oder wird angekettet oder an ein Bett gefesselt dargestellt.



Abbildung 25: Darstellungen von psychisch kranken Personen auf Votivtafeln aus der Untersuchungszeit. Quelle: Wilhelm Theopold: Votivmalerei und Medizin. Kulturgeschichte und Heilkunst im Spiegel der Votivmalerei. München 1981², S. 113, 116 und 118.

Daneben sind auch Hinweise auf die durchgeführten religiösen Heilbehandlungen oder Exorzismen auf den Votivtafeln zu finden. Das in Pürten an der Seilerstochter Catharina Öller vorgenommene religiöse Heilritual mit dem karolingischen Evangeliar wurde beispielsweise anschaulich auf der gespendeten Votivtafel dokumentiert.²²¹⁷ Im rechten Bildbereich der Votivtafel ist ein Holztisch zu sehen, auf dem auf einer Decke ein Mädchen mit einem großen Buch unter dem Kopf liegt. Die dargestellte Umgebung nimmt vermutlich Bezug auf den Keller des Mesnerhauses mit gestampftem Lehmbooden und unverputzten grauen Steinwänden, der in mehreren Einträgen des Pürtener Mirakelbuchs als Behandlungsort angeführt wird.²²¹⁸

²²¹⁷ Für eine ausführliche Beschreibung der Votivtafel und der religiösen Heilbehandlung siehe Kapitel 4.4.4.

²²¹⁸ Vgl. exemplarisch: Stadtarchiv Waldkraiburg Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus 1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche, Einträge Nr. 43 (1660), 45 (1662), 53 (1662), 62 (1663), 64 (1663) und 95



Abbildung 26: Die Votivtafeln von Catharina Öller und Dionysius Reindl.
Quelle: eigene Photographien.

Auf der Votivtafel von Dionysius Reindl wird als Höhepunkt des vorgenommenen Exorzismus der Moment visualisiert, in dem der Mann von seiner „Besessenheit“ befreit wurde.²²¹⁹ Dies wird entsprechend der abendländischen Bildtradition durch aus seinem Mund entweichende kleine schwarze Gestalten symbolisiert. Die älteste Darstellung dieser Art findet sich auf einem Elfenbeinrelief aus dem 10. Jahrhundert.²²²⁰ Vor Dionysius Reindl steht ein Benediktiner Priester in schwarzem Gewand, der als therapeutische Requisiten ein langstieliges Kreuz in der einen Hand und eine kleine weiße Marienfigur, die vermutlich die Ettaler Madonna darstellen soll, in der anderen Hand hält. Da über den an Dionysius Reindl in Ettal vorgenommenen Exorzismus keine weiteren historischen Dokumente erhalten sind,

(1667). Laut Schroll waren noch im Jahr 1919 im gewölbten Keller des Mesnerhauses Eisenringe zu sehen, an denen die Tobenden angekettet wurden. Das Gebäude wurde im Jahr 2006 abgerissen, allerdings blieb ein Kellerraum erhalten. (Vgl. Meinrad Schroll: Die Selige Alta und das Evangeliar von Pürten, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.23.

²²¹⁹ Für eine ausführliche Beschreibung der Votivtafel und der religiösen Heilbehandlung siehe Kapitel 4.5.6 „Koda – Die Kößlamer Votivtafel von 1778“.

²²²⁰ Vgl. Sander L. Gilman: Seeing the Insane. New York 1982, p.22.

lieferte die Votivtafel wertvolle Anhaltspunkte für die Rekonstruktion des Lebensbildes. Die Votivtafel hat ihre ursprüngliche Funktion der Promulgation so weit über die Untersuchungszeit hinaus erfüllt.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Votivtafeln, Votivgaben und Mirakelberichte als Quellen eindrucksvoll die grundsätzliche Möglichkeit einer „Heilung“ von psychischen Erkrankungen in der Zeit vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie dokumentieren. Das Auftreten einer psychischen Erkrankung bedeutete in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert weder eine terminale Diagnose, noch einen dauerhaften Ausschluss aus der sozialen Gemeinschaft. Psychische Erkrankungen wurden wie körperliche Krankheiten per se als heilbar angesehen. Religiöse Therapien waren zur Untersuchungszeit jedoch kein Garant für Gesundheit. Insbesondere bei schweren und langwierigen Formen psychischer Erkrankungen blieb das erhoffte „Wunder“ in den meisten Fällen aus. Berichte über Heilungen von mehreren Jahrzehnten andauernden psychischen Erkrankungen, wie in den Fällen der beiden „Besessenen“ Agnes Widemann und Dionysius Reindl, sind selbst unter den auf „Wunder“ ausgelegten Mirakelberichten ausgesprochen selten zu finden.²²²¹ Quellenimmanent dokumentieren die Mirakelbücher bis auf wenige Ausnahmen lediglich die „Heilungserfolge“. „Heilung“ ist dabei keine unabhängige Variable, sondern muss in Verbindung mit den zur Untersuchungszeit vorherrschenden Definitionen von „Gesundheit“ und „Krankheit“ betrachtet werden. Bei psychischen Erkrankungen war das Verschwinden des abweichenden, aggressiven Verhaltens ein entscheidender Faktor, um von einer „Heilung“ zu sprechen.²²²² Ein weiteres wichtiges Kennzeichen der „Heilung“ war die Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit des Individuums, da die körperliche Funktionsfähigkeit zur Untersuchungszeit die entscheidende Grundlage der Existenzsicherung darstellte. Für die geistlichen Autoren musste „Heilung“ somit nicht zwingend allumfänglich erfolgen. Bereits eine deutliche Verbesserung des Gesundheitszustandes erschien für eine Aufnahme in die Mirakelbücher ausreichend. Das entscheidende Kriterium für den

²²²¹ Vgl. den Mirakelbericht aus Hohenpeißenberg über die Heilung von Agnes Widemann in Jakob Mois: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau auf dem Hohenpeißenberg, in: Oberbayerisches Archiv 75 (1949), S.31 sowie die ausführliche Darstellung der Krankengeschichte des Dionysius Reindly in Kapitel 4.5

²²²² Vgl. die Ausführungen zu zeitgenössischen Krankheitssymptomen in Kapitel 3.2.3.2.

„Therapieerfolg“ war die subjektive „Heilungserfahrung“ der psychisch kranken Votanten im Kontext ihrer historischen Alltagswirklichkeit. Das individuelle, transzendente „Heilungserlebnis“ wurde durch die Erfüllung des Verlöbnisses durch Ausführung der Wallfahrt, geistlicher Übungen, Promulgation und Darbringung der verlobten Geld- und Sachspenden, Votivgaben und Votivtafeln objektiviert und auf diesem Weg für andere erfahrbar gemacht.

5.5 Fazit: Das religiöse System bot zur Untersuchungszeit ein breites Spektrum an Therapien bei psychischen Erkrankungen – Heilung war möglich, jedoch nicht garantiert

Die Analyse der altbayerischen Mirakelberichte des 17. und 18. Jahrhunderts ermöglichte tiefe Einblicke in die medikale Kultur der Vergangenheit. Die geistlichen Autoren verfassten teilweise ausführliche Beschreibungen der durchgeführten religiösen Therapien und verwiesen vielfach auf vorhergehende, erfolglose Behandlungsversuche bei psychischen Erkrankungen. Um ein möglichst realistisches Bild zu zeichnen, wurden die Beschreibungen der altbayerischen Mirakelbücher durch weitere zeitgenössische Quellen sowie Erkenntnisse aus wissenschaftlichen Arbeiten ergänzt. Auf diesem Weg konnte ein vielschichtiges Porträt des therapeutischen Umgangs mit psychischen Erkrankungen zur Untersuchungszeit sowie spezifischer des Therapiespektrums innerhalb des religiösen Systems rekonstruiert werden.

Das Medikalsystem im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts unterschied sich grundlegend von unserem heutigen medizinischen Verständnis. Während der Untersuchungszeit dominierte eine anders strukturierte, diversifizierte Heilkultur, die aus mehreren parallelen Schichten bestand. Neben dem primär im städtischen Umfeld verbreiteten akademischen Medikalsystem existierte eine reiche medikale Laienkultur. Die altbayerische Bevölkerung unterhielt Heilbeziehungen zu einer Vielzahl unterschiedlicher Personengruppen. Neben Ärzten, Badern und Apothekern wurden beispielsweise auch Scharfrichter, Laienheiler, Geistliche sowie diverse

lokale Vertrauenspersonen in den Heilungsprozess einbezogen. Jedes dieser Heilsysteme verfügte über ein charakteristisches Repertoire an Behandlungspraktiken und es gab einen kontinuierlichen Austausch zwischen den verschiedenen Wissensinstanzen.²²²³ Entsprechend vielfältig gestaltete sich das Spektrum potenzieller Therapieansätze im Hinblick auf psychische Erkrankungen, die wie körperliche Krankheiten per se als heilbar angesehen wurden.

Analog zu den multikausalen Ursachenzuschreibungen psychischer Erkrankungen kam es zur Untersuchungszeit auch zu einer eklektischen Anwendung von Therapien aus dem breitgefächerten Spektrum möglicher Heilangebote. Die individuell gestalteten Therapiekonfigurationen wechselten in diesem Synkretismus der Heilsysteme zwischen den Bedeutungsschichten wissenschaftlich, profan, „magisch“ und religiös. Bemerkenswert erscheint, dass sich dabei keines der zeitgenössischen Behandlungsparadigmen als eindeutig dominant erwies.²²²⁴ Vielmehr kam es über die verschiedenen Bedeutungsschichten des medikalen Systems hinweg zu einem Nebeneinander und Ineinander unterschiedlicher Heilbehandlungen. Im historischen Alltag des 17. und 18. Jahrhunderts wurde zu Beginn einer Erkrankung zunächst auf bewährte Hausmittel zurückgegriffen und lokale Vertrauenspersonen, zu denen auch die Geistlichen zählten, wurden um Rat gebeten. Als Nächstes wurden Angehörige der medikalen Laienkultur aufgesucht oder je nach Dringlichkeit und wirtschaftlicher Lage der erkrankten Person Bader, Ärzte oder Scharfrichter in den Heilungsprozess einbezogen. Erst wenn die Routinen aus dem Nahbereich nicht mehr griffen, wurde der Handlungsradius vergrößert und sukzessive auf das gesamte Spektrum an zur Verfügung stehenden Therapieangeboten ausgeweitet. Die auf Basis der Einzelfallanalysen entstandene Hypothese, dass die altbayerische Bevölkerung psychischen Erkrankungen keineswegs hilflos gegenüber stand, sondern aktiv auf ein weites Feld an unterschiedlichen Therapiemöglichkeiten zugriff, konnte somit validiert werden.

²²²³ Vgl. Jutta Dornheim/ Wolfgang Alber: Ärztliche Fallberichte des 18. Jahrhunderts als volkskundliche Quelle, in Zeitschrift für Volkskunde 78 (1982), S.33.

²²²⁴ Vgl. Carlos Watzka: Interpretationen des Irrsinns. Zur Pluralität der Wahrnehmungs- und Handlungsmuster betreffend psychisches Kranksein im frühneuzeitlichen Europa, in: Archiv für Kulturgeschichte 85 (2003), S.239.

Der großen Prägenkraft von Religion im Alltagsleben entsprechend, blieben religiöse (Be-)Handlungsalternativen zur Untersuchungszeit stets in Sichtweite der altbayerischen Bevölkerung. Das Spektrum der Ausdrucksformen medikaler Kultur im religiösen System reichte von durch Sprache geprägten Ausdrucksformen über haptischen Kontakt zum heiligen Objekt („Berühren“) bis hin zur Anwendung kultischer Heilmittel („Gebrauchen“). Das gesprochene und geschriebene Wort bildete den Kern der therapeutischen Anwendung von Gebeten, Segnungen sowie religiösen Ritualen in Form von „Bibelmagie“ und Exorzismen im Rahmen von Heilbehandlungen bei psychischen Erkrankungen. Neben Maria und Christus gab es zur Untersuchungszeit circa 30 Heilige, die bei Anfallsleiden und psychischen Erkrankungen angerufen wurden. Neben der „Kraft des göttlichen Wortes“ kam insbesondere Reliquien und Gnadenbildern als haptischen Kontaktpunkten zum Heil große therapeutische Bedeutung zu. Die allgemeinen Frömmigkeitspraktiken, wie Segen, Berührung oder Kuss von Reliquien und Gnadenbildern, wurden zur Untersuchungszeit durch spezifische Therapieformen zur Behandlung psychischer Krankheiten ergänzt. Hierzu zählten beispielsweise das Aufsetzen von Kopfreliquiaren oder das Minnetrinken aus Heiligenschädeln, die nach dem Analogieprinzip „*similia similibus curentur*“ in direkter Verbindung mit dem Kopf als Krankheitssitz gesehen wurden.

Eine besondere Rolle kam Wallfahrten als zeitgenössischer *praxis pietatis* bei der therapeutischen Behandlung und „Heilung“ psychischer Erkrankungen zu. Ein Wallfahrtsverlöbnis war für die Mitglieder der altbayerischen Gesellschaft eine stets präsente Handlungsoption. Durch systematische Förderung des Wallfahrtswesens durch die Vertreter der „verordneten“ Religion kam es im 17. und 18. Jahrhundert zu einem starken Aufschwung der altbayerischen Gnadenorte. Für die Votanten ebenso wie für die Autoren der Mirakelberichte bestand ein kausaler Zusammenhang zwischen dem getätigten Verlöbnis und der erfolgten „Heilung“. Die Richtigkeit dieser Annahme kann rückwirkend nicht validiert werden. Diverse Aspekte einer Wallfahrt wie das temporäre Verlassen des historischen Alltags, Schonkost und der meditative Charakter des Gehens und Betens auf dem Weg zum Gnadenort könnten sich jedoch positiv auf den Krankheitsverlauf ausgewirkt haben. Die Erfahrungen am Wallfahrtsort, im Kontext religiöser Rituale und Heilbehandlungen sowie die intensive

seelsorgerische Betreuung durch die Geistlichen waren weitere potenziell therapeutisch wirksame Einflussfaktoren.

An einigen Gnadenstätten hatte sich zur Untersuchungszeit ein hochspezialisiertes Behandlungsrepertoire für psychische Erkrankungen herausgebildet. In Benediktbeuren wurde den Erkrankten in einer feierlichen Zeremonie ein Stück der Hirnschale der heiligen Anastasia aufgesetzt. In Pürten bildete ein karolingisches Evangeliar den Kern eines religiösen Heilrituals, bei dem der Kopf der psychisch kranken Personen vier Nächte in Folge jeweils auf einem der Evangelistenbilder ruhte. Ob die Beobachtung eines fokussierten Therapiespektrums sich über die beiden untersuchten altbayerischen Spezialwallfahrten für psychische Erkrankungen hinaus verallgemeinern lässt, ist nicht Thema dieser Arbeit. Die These, dass an Wallfahrtsorten, an denen spezialisierte religiöse Therapieformen etabliert waren, eine geringere Bandbreite an alternativen Verhaltensformen auftrat, könnte jedoch einen interessanten Ansatzpunkt für die zukünftige Wallfahrtsforschung darstellen.

Die Verbindung zwischen therapeutischem Ritual am Wallfahrtsort und Heilbehandlungen im heimatlichen Lebensraum wurde durch gesegnete und „angerührte“ Sakramentalien und Devotionalien geschaffen. Diese wurden zu sog. „geistlichen Hausapotheken“ kombiniert und in Manier religiöser Medikamente angewandt. Bei psychischen Erkrankungen kamen beispielsweise Weihwasser, Öl, Brot, Schabfigürchen, Skapuliere, Breverl, Fraisenhäubchen und Fraisketten als Schutz und Heilmittel zum Einsatz. Im Krankheitsfall wurde von der Bevölkerung, analog zur eklektischen Anwendung medizinischer und alternativer Heilangebote, vermutlich die gesamte Bandbreite an verfügbaren religiösen Behandlungsoptionen ausgeschöpft. Im Einzelfall wurden die religiösen Therapien möglicherweise im Sinne eines eher mechanistischen Religionsverständnisses angewandt, das den religiösen Therapien keinesfalls per se unterstellt werden darf. Die religiösen Praxen wurden von den Gläubigen mehrheitlich nicht als aus sich selbst heraus wirksam begriffen. Die Handlungen wurden vielmehr in der Hoffnung ausgeführt, auf diesem Weg die Chance auf transzendente Hilfestellung im eigenen Krankheitsfall, auf die Reproduzierbarkeit vorheriger „Wunder“, zu erhöhen.

Die Verlöbnisse in den altbayerischen Mirakelbüchern des 17. und 18. Jahrhunderts erfolgten zumeist auf Initiative der sich in der Notsituation befindlichen Personen. Bei

psychischen Erkrankungen waren die krankheitsbedingten Ausfallerscheinungen jedoch häufig so gravierend, dass Selbsthilfe nicht mehr möglich war. Das Wallfahrtversprechen wurde in diesem Fall stellvertretend von einer anderen Person vorgenommen, die üblicherweise in enger sozialer Beziehung zu dem erkrankten Individuum stand. Die eingehende Betrachtung der Wallfahrtsverlöbnisse in den altbayerischen Mirakelbüchern ergab, dass neben der Kernfamilie auch Mitglieder der Hausgemeinschaft, Paten, Freunde, Nachbarn und lokale Geistliche wichtige „Knotenpunkte“ der sozialen Netzwerke psychisch kranker Personen darstellten. Was bei der Rekonstruktion der historischen Biographien im Kontext individueller Schicksale erkennbar war, konnte anhand der Analyse der historischen Mirakelbücher auf breiterer Basis bestätigt werden. Die Mirakelberichte und ergänzende historische Quellen belegen, dass den erkrankten Personen häufig mit Mitgefühl sowie einem hohen Maß an Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme begegnet wurde. Die Versorgung psychisch kranker Personen wurde in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert als Aufgabe der Angehörigen sowie des sozialen Nahbereichs betrachtet. Familienmitglieder, Freunde und die geistliche Obrigkeit pflegten die „Irrsinnigen“ und unterstützten sie bei der Wahl der adäquaten Therapie und deren Durchführung. In Bezug auf die Güte der individuellen sozialen Netzwerke gab es, auch in Abhängigkeit von Krankheitsdauer und –schwere, große Unterschiede. Die Existenzbedingungen psychisch kranker Personen waren zur Untersuchungszeit dementsprechend heterogen. Auch in den Mirakelbüchern finden sich Fälle, in denen psychisch kranke Personen eingesperrt oder angekettet wurden. Die altbayerischen Mirakelberichte dokumentieren jedoch mehrheitlich eine humanere Art des Umgangs mit psychisch kranken Individuen, mit breitem Unterstützungsangebot durch das soziale Umfeld anstelle von gesellschaftlicher Ausgrenzung. Ein Weiterleben in der sozialen Gemeinschaft war für psychisch kranke Personen prinzipiell möglich, solange die öffentliche Sicherheit und die gesellschaftlichen Grundprinzipien nicht gefährdet erschienen. Die altbayerischen Mirakelbücher belegen nur in seltenen Ausnahmefällen ein Eingreifen des Staates. Auch in den historischen Dokumenten der bayerischen staatlichen und kirchlichen Archive deutet nichts auf eine Masseninternierung psychisch kranker Personen hin. Die Aufnahme in ein Spital erfolgte zur Untersuchungszeit in Altbayern selten durch

behördlichen Zwang, sondern auf Wunsch der Angehörigen. Die weit verbreiteten psychiatriehistorischen Thesen der gesellschaftlichen Ausgrenzung psychisch kranker Personen sowie einer staatlich organisierten „großen Gefangenschaft“²²²⁵ (Foucault) im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts sind für Altbayern im Zeitraum von 1600 bis 1803 somit nicht zutreffend.

Das Auftreten einer psychischen Erkrankung bedeutete in Altbayern zur Untersuchungszeit weder einen dauerhaften Ausschluss aus der sozialen Gemeinschaft, noch eine terminale Diagnose. Psychische Erkrankungen wurden als heilbar angesehen und religiöse Therapien bildeten feste Variablen des facettenreichen medialen Systems des 17. und 18. Jahrhunderts. Der breite Raum, den religiöse Therapieformen bei der Behandlung von psychischen Erkrankungen einnahmen, korrespondierte mit der großen Bedeutung von Religion in der historischen Lebenswirklichkeit der altbayerischen Bevölkerung. Jeder Variante der religiösen Heilbehandlungen wohnte eine für die erkrankte Person und deren soziales Umfeld inhärente Logik inne. Im Zeitverlauf haben sich die inneren Sinnzusammenhänge und gesellschaftlichen Bedeutungen verändert, so dass der intuitive Zugang zu einigen historischen Kulturerscheinungen verloren ging. Anwendungszusammenhänge und Wirkungsweisen mancher historischer Heilrituale, beispielsweise von „Bibelmagie“ und „Exorzismen“, sind vor dem gegenwärtigen kulturellen Hintergrund nicht mehr nachvollziehbar und erscheinen „irrational“.²²²⁶ Viele religiöse Heilbehandlungen waren jedoch auch bereits zur Untersuchungszeit dem Unverständnis und der heftigen Kritik der Aufklärer ausgesetzt, da sie deren „modernerer“, rationalistischen Standards widersprachen.

Die therapeutische „Wirksamkeit“ der historischen religiösen Therapien kann retrospektiv nicht validiert werden. Die Aussage von Victor Turner, dass ein gut durchgeführtes Ritual zweifellos Veränderungskapazität hat, ist sicherlich auch in diesem Kontext zutreffend.²²²⁷ Die aufwändig inszenierten religiösen Rituale der

²²²⁵ Vgl. Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main 1978, speziell Kapitel 2 des ersten Teils „Die große Gefangenschaft“ (S.68-98).

²²²⁶ Vgl. hierzu auch Angela Treiber: Für einen Wandel der Diskurse um Superstition – Irrationalität – Spiritualität, in: Kreissl, Eva (Hg.): Kulturtechnik Aberglaube. Zwischen Aufklärung und Spiritualität. Strategien zur Rationalisierung des Zufalls. Bielefeld 2013, S. 84f.

²²²⁷ Vgl. Victor Turner: Soziale Dramen und Geschichten über sie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.118.

altbayerischen Wallfahrtsorte haben die Gläubigen vermutlich sehr beeindruckt und ihnen große therapeutische Effektivität suggeriert. Vor dem Hintergrund des stark religiös geprägten Weltbildes der altbayerischen Bevölkerung zur Untersuchungszeit, ist der Zusammenhang zwischen Glauben an die Wirksamkeit der religiösen Therapien und „Heilungserfolg“ nicht zu unterschätzen. Ergebnisse der modernen Placeboforschung dokumentieren den Einfluss des „Glaubens an die Heilkraft“²²²⁸ auf einen positiven Behandlungsverlauf für die Gegenwart.²²²⁹

Mirakelbücher belegen als historische Quelle eindrucksvoll die grundsätzliche Möglichkeit einer „Heilung“ von psychischen Erkrankungen in der Zeit vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie. Allein in den dieser Arbeit zugrundeliegenden 179 Mirakelbüchern und Mirakelbuchauswertungen finden sich 7066 Berichte in Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen.²²³⁰ Fokussiert man auf die 48 Primär- und Sekundäranalysen altbayerischer Mirakelbücher aus dem 17. und 18. Jahrhundert, so wird die „Heilung“ von psychischen Erkrankungen in 3178 Berichten thematisiert. „Heilung“ bedeutete dabei nicht zwingend eine vollumfängliche Wiederherstellung des Status quo ante, sondern vielfach erschien bereits eine Verbesserung des Gesundheitszustandes für eine Aufnahme in die Mirakelbücher ausreichend. Quellenimmanent dokumentieren die Mirakelbücher bis auf wenige Ausnahmen allerdings lediglich die „Heilungserfolge“. Hinweise auf gescheiterte Therapien, Rückfälle oder eine dauerhafte Beständigkeit des Behandlungserfolges sind in den altbayerischen Mirakelbüchern rare Ausnahmen. Religiöse Therapien waren zur Untersuchungszeit jedoch keineswegs ein Garant für Gesundheit. In der Mehrheit der Fälle, insbesondere bei schweren und langwierigen Formen psychischer Erkrankungen, blieb das erhoffte „Wunder“ vermutlich aus. Die vielen erfolglosen Therapieversuche sind nicht dokumentiert und es gibt keine Statistik, welche die Zahl der Mirakel ins Verhältnis zur Zahl der Verlöbnisse setzt.

²²²⁸ Thomas C. Gauler/ Thomas R. Weihrauch: Placebo – ein wirksames und ungefährliches Medikament? München 1997, S.143.

²²²⁹ Für detaillierte Informationen über den Placeboeffekt siehe exemplarisch: Howard Brody/ Daralyn Brody: Der Placebo-Effekt. München 2002; Thomas C. Gauler/ Thomas R. Weihrauch: Placebo – ein wirksames und ungefährliches Medikament? München 1997 oder Howard Spiro: Placebo. Heilung, Hoffnung und Arzt-Patient-Beziehung. Bern 2005.

²²³⁰ Für einen genaueren Überblick über die Methode siehe die detaillierten Erläuterungen in Kapitel 1.3.2 „Quantitative und qualitative Metaanalyse“ sowie für eine Auflistung der Quellen Anhang 7.2. „Mirakelbücher, Mirakelbucheditionen und Mirakelbuchauswertungen“.

In den Erfolgsfällen wurde das individuelle „Heilungserlebnis“ hingegen durch die Erfüllung des Verlöbnisses objektiviert und so für andere erfahrbar gemacht. Die Ausführung des Verlöbnisses bestand im Kern aus einer Wallfahrt zum Gnadenort sowie der Promulgation der „wundersamen Gebetserhörung“ bei den lokalen Geistlichen. Ergänzend waren in der Notsituation häufig weitere Elemente wie Gebete, Messen, Geld- und Sachspenden, Votivgaben und Votivtafeln versprochen worden. Die Ernsthaftigkeit des Verlöbnisses sollten Mehrortswallfahrten, wiederholte Wallfahrten sowie die diversen Wallfahrtserschwerisse verdeutlichen, die die Votanten sich freiwillig auferlegten. Sachspenden und Votivgaben objektivierten als symbolische Zeichen der „Heilung“ die individuellen religiösen Erfahrungen an den Wallfahrtsorten. Als „symbolische Formen“²²³¹ (Cassirer) der Frömmigkeit dokumentierten die Opfergaben die erlebte Beziehung des Spenders zum Transzendenten sowie seine Teilhabe am Gnadengeschehen.²²³² Die dargebrachten Votivgaben zitierten das „mirakulöse“ Geschehen und übersetzten die abstrakte religiöse Erfahrung des Individuums in eine für die Mitglieder der zeitgenössischen Gesellschaft leicht verständliche Ausdrucksweise. Votivgaben in allen Ausprägungsformen bildeten als konkrete Materialisierungen einer anderen Wirklichkeit einen elementaren Bestandteil der kulturellen Kommunikation an den Gnadenorten.²²³³ In den Wallfahrtskirchen als historischen Rezeptionsräumen und durch die Präsenz in Relation zu anderen Votivgaben wurde die symbolische Bedeutung der geopferten Gegenstände für die altbayerischen Gläubigen unmittelbar begreifbar. Auf den gespendeten Votivtafeln wurden zudem das mirakulöse Geschehen sowie die durchgeführten religiösen Heilbehandlungen oder Exorzismen anschaulich dargestellt. Auf diesem Weg wurde die Sinnhaftigkeit religiöser Therapien eindrücklich kommuniziert und die Möglichkeit einer „Heilung“ von psychischen Erkrankungen bildete entsprechend für die altbayerische Bevölkerung des 17. und 18. Jahrhunderts einen festen Bestandteil ihrer historischen Wirklichkeit.

²²³¹ Ernst Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. 1910. (= Werksausgabe Bd.6) Hamburg 2000, S.161.

²²³² Vgl. Iso Baumer: Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. (= Europäische Hochschulschriften Reihe XIX Ethnologie/ Kulturanthropologie Abteilung A – Volkskunde 12) Frankfurt a.M. 1977, S.43 sowie Lenz Kriss-Rettenbeck: Zur Phänomenologie des Votivbrauchtums, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1952, S.76 und ders.: Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens. München 1963, S.111.

²²³³ Vgl. Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M. 1991, S.175 sowie Michael Simon: Symbole helfen heilen, in: Brednich, Rolf/ Schmitt, Heinz (Hg.): Symbole: zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. 30. Deutscher Volkskundekongress in Karlsruhe vom 25.-29. September 1995. Münster 1997, S.67.

6 Zusammenfassung und Epilog: Wahnsinn, Fallsucht und Besessenheit – Psychische Erkrankungen und religiöse Therapien in Bayern im 17. und 18. Jahrhundert

Die Forschungsreise in die altbayerische Lebenswelt des 17. und 18. Jahrhunderts hat vielschichtige Einblicke in Formen psychischer Erkrankungen, deren Behandlung sowie dem Umgang mit psychisch kranken Personen in der Zeit vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie ermöglicht. Am Ende der Expedition sollen nun noch einmal überblicksartig die ursprüngliche Zielsetzung der Arbeit rekapituliert, die wichtigsten Erkenntnisse der verschiedenen Untersuchungsetappen zusammengefasst und die vorab formulierten Forschungsfragen beantwortet werden.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildeten mehrere grundlegende Forschungsdefizite in Bezug auf psychische Erkrankungen und religiöse Therapien in der Zeit vor 1800. Die Thematik wurde bis dato weder in der Psychiatriegeschichte noch in der Europäischen Ethnologie/Volkskunde qualitativ oder quantitativ hinreichend wissenschaftlich untersucht. In der Psychiatriegeschichte war der Zeitraum vor dem Jahr 1800, insbesondere jenseits des akademischen Medikalsystems, nur wenig erforscht. Alternative Behandlungskonzepte aus dem religiösen System wurden in wissenschaftlichen Arbeiten weitgehend vernachlässigt. Es existierten nur vereinzelt Rekonstruktionen historischer Biographien psychisch kranker Personen, ein Mangel, der häufig mit dem Fehlen von Krankenakten begründet wurde. Eine weitere Forschungslücke bestand darin, dass psychische Erkrankungen in volkswissenschaftlichen Arbeiten, mit wenigen Ausnahmen, lediglich in Randbemerkungen thematisiert wurden. Trotz intensiver Wallfahrtsforschung auf lokaler und regionaler Ebene im altbayerischen Raum war das reiche Quellenmaterial bis dato nicht für quantitative und/oder thematische Übersichtsarbeiten herangezogen worden.

Aus diesen Forschungsdefiziten ergaben sich Aktualität und Notwendigkeit der vorliegenden Arbeit. Ziel war es, vertiefte Erkenntnisse über psychische Erkrankungen in der Zeit vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie zu erlangen und eine differenziertere Sichtweise der historischen Lebenswirklichkeit psychisch kranker Personen zu erarbeiten. Im Zentrum des Forschungsinteresses standen die Identifikation und Charakterisierung der auftretenden psychischen Erkrankungen sowie der therapeutische Optionenraum zur Behandlung derselben mit Schwerpunkt auf der Heilkultur des religiösen Systems. Das Forschungsfeld wurde zudem auf die Analyse gesellschaftlicher Vorstellungen von und Umgangsweisen mit psychisch kranken Personen ausgeweitet. Ein inhaltlich derart breit angelegtes Forschungsthema bedurfte notwendigerweise einer zeitlichen und räumlichen Begrenzung des Untersuchungsgegenstandes. Als Untersuchungszeit wurde das 17. und 18. Jahrhundert als, laut Wolfgang Brückner, abgeschlossene religiöse Kulturperiode gewählt.²²³⁴ Das Forschungsgebiet wurde auf Bayern, mit den während der Untersuchungszeit geltenden altbayerischen Landesgrenzen, beschränkt. Die Zielsetzung der vorliegenden volkskundlich-kulturhistorischen Auseinandersetzung mit einem Thema der Psychiatriegeschichte wurde, innerhalb des festgelegten zeitlichen und räumlichen Rahmens, auf drei wesentliche Themenkomplexe verdichtet. Den ersten Kernbereich bildete die eingehende quantitative und qualitative Analyse psychischer Erkrankungen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert. Erklärtes Forschungsziel war die Identifikation und Charakterisierung der am häufigsten auftretenden psychischen Erkrankungen auf Grundlage der Mirakelbücher. Das zweite zentrale Element bildete die Rekonstruktion historischer Lebensbilder auf Basis der dokumentierten individuellen Votationsakte sowie weiterer archivalischer Quellen. Ziel war es, anhand von Einzelschicksalen als „normalen Ausnahmefällen“²²³⁵, exemplarisch die Spiegelungen der psychischen Krankheitsbilder in der historischen Lebenswirklichkeit zu verdeutlichen. Der dritte große Bereich der vorliegenden Arbeit war die qualitative Erforschung des therapeutischen Umgangs mit psychischen Erkrankungen mit Schwerpunkt auf dem

²²³⁴ Vgl. Wolfgang Brückner: Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des „Barockfrommen“ zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.68.

²²³⁵ Carlo Ginzburg/ Carlo Poni: Was ist Mikrogeschichte?, in: Geschichtswerkstatt 6 (1985), S.51.

religiösen System. In diesem Kontext bestand das Forschungsziel darin, zu einer differenzierteren Sichtweise der historischen Lebens- und Therapiewirklichkeit psychisch kranker Personen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert zu gelangen. Im Folgenden werden die Forschungsmethodik und die wichtigsten Erkenntnisse aus den drei Ergebnisteilen zusammenfassend dargestellt und diskutiert sowie die vorab formulierten Leitfragen beantwortet.

Bei jeglicher Analyse psychischer Erkrankungen ist zu berücksichtigen, dass die vorherrschenden Deutungsmuster der Wirklichkeitsinterpretation stets gesellschaftlich determiniert sind.²²³⁶ Aus der Einstufung eines individuellen psychologischen Zustands wird dadurch primär eine Frage gesellschaftlich-kultureller Zuschreibung. Diagnosen sind keine objektiven Größen, sondern lediglich kontextabhängige Werturteile, die Menschen über Menschen fällen.²²³⁷ Bei psychischen Erkrankungen handelt es sich somit um „soziokulturelle Erfindungen“²²³⁸ (Brückner), deren Ausprägungsformen einer zeitlichen und kulturellen Bedingtheit unterliegen. Die zu einer bestimmten Zeit auftretenden psychischen Erkrankungen sind abhängig von gesellschaftlichen Mustern und historisch geschaffenen Bedeutungssystemen. Jede Epoche verfügt über ein eigenes, typisches Spektrum an Krankheitskonzeptionen, deren Inhalte und Bedeutungen vor dem jeweiligen kulturellen Hintergrund erschlossen werden müssen. Eines der Ziele der vorliegenden Arbeit war die Identifikation und Charakterisierung der im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts am häufigsten auftretenden psychischen Erkrankungen auf Grundlage der historischen Mirakelbücher.

²²³⁶ Vgl. Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.187 sowie Wolfgang Weber: Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozess des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Historische Forschung 17 (1990), S.159.

²²³⁷ Vgl. Thomas Richter: Leben mit einem psychisch Kranken: Formen des Umgangs und der Bewältigung. Göttingen 1997, S.30f..

²²³⁸ Wolfgang Brückner: Fund und Erfindung. Erkenntniskritische Zugänge und sozialwissenschaftliche Theorienbildung der Volkskunde im Lichte des Konstruktivismus, in: Pöttler, Burkhard/ Eberhart, Helmut/ Katschnig-Fasch, Elisabeth (Hg.): Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser. Graz 1994, S.57.

Im Zentrum des Forschungsinteresses standen dabei die folgenden Fragen:

- Können die historischen Krankheitsbeschreibungen der Mirakelbücher Aufschluss über die psychischen Erkrankungen des 17. und 18. Jahrhunderts geben?
- Welches Vokabular und welche Klassifikationssysteme wurden in den Mirakelbüchern für die Beschreibung psychischer Erkrankungen verwendet?
- Welche Formen psychischer Erkrankungen waren in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert verbreitet? Wodurch waren die Krankheitsbilder charakterisiert?
- Was waren Faktoren, die psychische Erkrankungen auslösen konnten und welchen Ursachen wurden sie zugeschrieben?

Die Fragestellung wurde mittels eines methodenpluralistischen, diachronen Ansatzes operationalisiert, der auf das Methodenrepertoire von Psychologie und Europäischer Ethnologie/Volkskunde zurückgriff. Der zugrundeliegende Datenpool bestand aus mindestens 179 Mirakelbüchern mit insgesamt 93480 Mirakeln, darunter 7066 Berichte in Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen.²²³⁹ Im Fokus der Aufmerksamkeit standen die 48 Primär- und Sekundäranalysen aus Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert mit 44817 Mirakelberichten, von denen 3178 psychische Erkrankungen thematisierten. Die Ergebnisse der quantitativen Analysen wurden durch umfassende qualitative Textbeispiele auf Basis der Primär- und Sekundärauswertungen der Mirakelbücher sowie weiterer zeitgenössischer Quellen und Archivalien, auch jenseits des religiösen Systems, vervollständigt. Zudem erfolgte eine umfangreiche, kritische Literaturanalyse. Die auf Basis dieser methodischen Grundlage erzielten Forschungsergebnisse hinsichtlich psychischer Erkrankungen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert werden im Folgenden entlang der Forschungsfragen überblicksartig zusammengefasst.

Die erste Forschungsfrage, ob die in den Mirakelbüchern enthaltenen historischen Krankheitsbeschreibungen Aufschluss über die im 17. und 18. Jahrhundert auftretenden psychischen Erkrankungen geben können, ist eindeutig positiv zu beantworten. Je weiter der psychiatrische Diskurs in der Vergangenheit liegt, umso

²²³⁹ Wolfgang Brückner: Fund und Erfindung. Erkenntniskritische Zugänge und sozialwissenschaftliche Theorienbildung der Volkskunde im Lichte des Konstruktivismus, in: Pöttler, Burkhard/ Eberhart, Helmut/ Katschnig-Fasch, Elisabeth (Hg.): Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser. Graz 1994, S.57.

schwerer ist er aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts zu verstehen. Die Nosologien und das Vokabular, das zur Beschreibung psychischer Erkrankungen verwendet wurde, befanden sich in Übereinstimmung mit den Epistemen (Foucault) von Untersuchungszeit und -raum und wirken heute fremd. Die altbayerischen Mirakelberichte dienten in der vorliegenden Untersuchung als vermittelndes Element, das durch den autopathologischen Blick der Pfarrer den Zugang zu historischen Krankheitskonzeptionen erschloss. Sie ermöglichten eine Vorstellung der Variationsformen und verwobenen Bedeutungsnetze psychischer Erkrankungen in Altbayern zur Untersuchungszeit. Ergänzend wurden erste quantitative Aussagen in Bezug auf Auftretenshäufigkeit und Verbreitung psychischer Erkrankungen möglich, wenn auch mit Beschränkung auf das religiöse System.

Die zweite Forschungsfrage thematisierte Vokabular und Klassifikationssysteme, die in den Mirakelbüchern zur Beschreibung psychischer Erkrankungen verwendet wurden. Ein Beleg für die große Bedeutung, die der Heilung von psychischen Erkrankungen zur Untersuchungszeit zukam, ist, dass in zahlreichen gedruckten Mirakelbüchern eine oder mehrere Kategorien dieser Thematik gewidmet wurden.²²⁴⁰ Es gab jedoch kein einheitliches Schema, nach dem die Geschehnisse in Verbindung mit psychischen Erkrankungen in den altbayerischen Mirakelbüchern kategorisiert wurden. Der wissenschaftliche Diskurs über psychische Erkrankungen fand zur Untersuchungszeit ausschließlich im medizinischen System statt, nicht im religiösen Bereich. Seit Beginn des 17. Jahrhunderts waren von Medizinern vermehrt Versuche unternommen worden, psychische Erkrankungen zu strukturieren und zu kategorisieren. Über die Grundkategorien „Phrenitis“, „Mania“, „Melancholia“, „Epilepsia“ sowie „Besessenheit“ hinaus etablierte sich kein allgemeingültiges Klassifikationssystem. Die geistlichen Autoren der Mirakelbücher des 17. und 18. Jahrhunderts standen psychischen Erkrankungen jedoch keineswegs sprachlos gegenüber, sondern verfügten über ein reichhaltiges Vokabular. Die Intention der Pfarrer bei der Niederschrift der Mirakelberichte war keine exakte medizinische Diagnose, sondern die Förderung des Glaubens in der Bevölkerung im Allgemeinen und ihrer jeweiligen Wallfahrt im Speziellen. Nicht Kranken-, sondern Heils-

²²⁴⁰ Vgl. hierzu Kapitel 3.1.2 „Die Klassifikationsysteme der Mirakelbücher“.

Geschichtsschreibung war beabsichtigt. Die Verfasser der Mirakelbücher verwendeten entsprechend keine medizinischen Fachtermini, sondern primär die umgangssprachlich gebräuchlichen Krankheitsbezeichnungen. Die Geistlichen summierten die individuellen Erlebnisse der Votanten sprachlich unter allgemeine Sinnordnungen, so dass sie für andere nachvollziehbar wurden. Die Mirakelberichte skizzieren somit den Möglichkeitsraum der Auftretensformen psychischer Erkrankungen im historischen Alltag der altbayerischen Bevölkerung jenseits der akademischen Nosologien. Die zeitgenössische Terminologie kann dabei als Archiv historischer Krankheitswirklichkeiten dienen, die sich durch Analyse der verwendeten Begriffe sowie der ausführlichen Beschreibungen von Symptomatik und Verhalten der psychisch kranken Votanten rekonstruieren lassen.

Zur Beantwortung der Forschungsfragen nach den Formen und Charakteristika psychischer Erkrankungen, die in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert verbreitet waren, wurden auf Basis der Mirakelberichte zeittypische Bedeutungsnetze psychischer Erkrankungen skizziert. Als Untersuchungsergebnis wurde ein Modell²²⁴¹ psychischer Erkrankungen der historischen Alltagswelt entwickelt, dessen fünf übergreifenden Krankheitskategorien insgesamt 96,4% der Fälle zugeordnet werden konnten:

1. Anfallsleiden (34,9%): Fallsucht und Frais
2. Spielarten des „Wahnsinns“ (34,0%): Unsinnigkeit, Verstand verloren, Verrücktheit, Verwirrung, Raserei und Tobsucht
3. „Gemütskrankheiten“ (14,4%): Melancholie, Schwermut, Trübsal und Verzweiflung
4. „Angststörungen“(5,5%): Furcht und Erschrecken
5. „Dämonisches Wirken“: „Anfechtung“ (4,3%) und „Dämonische Besessenheit“ (3,3%)

²²⁴¹ Einschränkung muss angemerkt werden, dass es sich bei Modellen stets um Konstrukte handelt, die nicht in der Lage sind, die Komplexität der Realität vollumfänglich zu replizieren. Andererseits führt die Einteilung in Klassen, gemäß Bourdieu, auch zur „gemeinsamen Wurzel der von den Akteuren geschaffenen klassifizierbaren Praxisformen“ (Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M. 1982, S.277). Im Rahmen der vorliegenden Forschungsarbeit erschien eine Kategorisierung als Orientierungsschema und erkenntnistheoretisches Hilfsmittel unumgänglich, um Zugang zu den historischen Krankheitsbildern zu erlangen. Um den durch die Schematisierung erfolgten Verlust spezifischer Facetten und inhaltlicher Details zu minimieren, wurde in den jeweiligen Detailkapiteln eine weitere Hierarchieebene des Modells reproduziert.

Anfallsleiden bildeten mit 34,9% den größten Anteil der altbayerischen Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen zur Untersuchungszeit. Die am häufigsten erwähnten Anfallserkrankungen waren die „Frais“ sowie die „hinfallende Krankheit“ oder auch „Fallsucht“. Die Definitionen in der Literatur charakterisierten die „Frais“ bis dato in Summe lediglich als ein mit der Epilepsie verwandtes und weit verbreitetes Anfallsleiden, von dem besonders häufig Kleinkinder, jedoch auch Erwachsene, betroffen waren. Durch die Analyse der altbayerischen Mirakelbücher konnten die Konturen des Krankheitsbildes klarer herausgearbeitet werden. Atemnot, Kieferklemme, Erbrechen sowie Blutungen aus Nase, Mund und in den Augen wurden als häufig auftretende Symptome der starken Attacken ergänzt. Die zweite während des 17. und 18. Jahrhunderts dominante Anfallserkrankung war die „hinfallende Krankheit“ oder auch „Fallsucht“. Hinter diesen Benennungen verbirgt sich die heute noch weit verbreitete Epilepsie. Dass Frais und Epilepsie trotz gemeinsamer Symptome nicht identisch waren, belegen mehrere Mirakelbücher, in denen die beiden Anfallserkrankungen in getrennten Themengruppen aufgeführt wurden. Anfallsleiden wurden bis Mitte des 19. Jahrhunderts offiziell dem Kanon der psychischen Erkrankungen zugeordnet. Die häufige Darstellung von Anfallsleiden in einer separaten Kategorie der gedruckten Mirakelbücher lässt jedoch vermuten, dass diese bereits im 17. und 18. Jahrhundert zumindest eine Sonderstellung innerhalb der psychischen Erkrankungen einnahmen.

Die Kategorie „Spielarten des Wahnsinns“ belegt mit 34,0% nach den Anfallsleiden Rang zwei der Auftretenshäufigkeit psychischer Erkrankungen in der vorliegenden Untersuchung. Auf Basis der Mirakelberichte wurden plötzlich auftretende kognitive Defizite, unangemessenes und irrationales Verhalten sowie Aggressivität als die drei zentralen Charakteristika des „Wahnsinns“ in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert identifiziert. Die Lebenswelt in ihrer Gesamtheit wurde für die Betroffenen durch die krankheitsbedingten mentalen Veränderungen problematisch und kommunikatives Handeln war nur noch eingeschränkt möglich. Fälle mit weniger gravierendem kognitiven Funktionsverlust wurden von den Autoren der Mirakelbücher als „verwirrt“ eingestuft, die schweren Fälle als „unsinnig“ oder „im Verstand verrückt“. „Wahnsinn“ äußerte sich auch durch Zeichen der Fehlanpassung in Differenz zu den geltenden gesellschaftlichen Normen. Im Zuge ihrer Erkrankung verletzten die Votanten

Verhaltenskodizes, missachteten soziale Konventionen und brachen moralische Regeln. In den Mirakelbüchern häufig aufgeführte Beispiele waren Verstecken, Davonlaufen oder Nacktheit in der Öffentlichkeit. In der stark religiös geprägten Gesellschaft Altbayerns konnte jedoch auch Desinteresse am religiösen Leben als Kennzeichen des „Wahnsinns“ ausgelegt werden. Der Zeitpunkt, ab dem abweichendes Verhalten als Symptom einer psychischen Erkrankung eingestuft wurde, war dabei variabel und wurde durch den gesellschaftlichen Diskurs normiert. Neben kognitivem Funktionsverlust und unangemessenem, irrationalen Verhalten stellte Aggressivität das dritte markante Kennzeichen des „Wahnsinns“ in den Mirakelbüchern dar. Die Grenzen der Symptomatik zu den Krankheitsbildern „Tobsucht und Raserey“ waren dabei fließend. Die „wütenden“ und „tobenden“ Personen stellten eine konstante Herausforderung für das Ideal einer wohlgeordneten Gesellschaft dar. Die Zerstörung von Eigentum während der Gewaltausbrüche bedeutete eine substanzielle Bedrohung der wirtschaftlichen Existenz. Auch die Gesundheit der Haushaltsmitglieder schien häufig gefährdet, bis hin zu Mord- und Selbstmordversuchen als Extremformen. Aggressives Verhalten von Frauen wurde in diesem Zusammenhang vermutlich eher als Kennzeichen einer psychischen Erkrankung eingestuft, da weibliche Gewalt in starkem Kontrast zu den vorherrschenden femininen Rollenbildern stand. Durch die Analyse der altbayerischen Mirakelbücher konnte eine weitere Binnendifferenzierung innerhalb der breiten Kategorie des „Wahnsinns“ für die Untersuchungszeit erfolgen. Im Verlauf der Untersuchung wurde jedoch auch deutlich, dass die Variationsformen des „Irrsinns“ in den Mirakelberichten keine distinkten Kategorien darstellten. An Stelle eines Zwangs zur Ausschließlichkeit gab es inhaltliche Überschneidungen und fließende Grenzen hinsichtlich ihrer Anwendungsbereiche.

Die dritte große Krankheitskategorie umfasst die sog. „Gemütskrankheiten“. Melancholie, Schwermut, Trübsal und Verzweiflung wurden von den Autoren der Mirakelbücher klar vom Gros der „Spielarten des Wahnsinns“ getrennt gesehen. Innerhalb der psychischen Erkrankungen rangierten sie mit 14,4% auf Rang drei der häufigsten Nennungen. Die Melancholie war bereits in der griechischen Antike als psychische Störung bekannt und wird seit dieser Zeit durch ein festes Repertoire von Symptomen beschrieben. Die Schilderungen der Gemütskrankheiten in den

altbayerischen Mirakelberichten folgten ebenfalls diesem Schema und decken sich mit den Charakterisierungen der klassischen Medizin. Zentrale Kennzeichen waren eine nichtnachvollziehbare Traurigkeit, Angst, Niedergeschlagenheit und Apathie, die durch eine Vielzahl weiterer Symptome ergänzt werden konnten. Die Analyse der Mirakelberichte belegt, dass das Konzept der Melancholie zur Untersuchungszeit nicht nur unter den gesellschaftlichen Eliten bekannt war, sondern dass die breite Masse der Bevölkerung über fundierte Kenntnisse der Krankheits Symptome verfügte.

Die vierte Krankheitskategorie beinhaltet die sogenannten „Angststörungen“, denen 5,5% der altbayerischen Mirakel in Verbindung mit psychischen Erkrankungen zuzuordnen sind. Begriffe aus dem semantischen Feld um „Furcht“ und „(Er-)Schrecken“ werden in den Mirakelbüchern in zweifacher Bedeutung, als Krankheitsursachen wie auch als eigenständige Krankheitsbilder, verwendet. Starke Angstzustände, deren Ursachen und Auslösefaktoren objektiv nicht nachvollziehbar waren, stellten das dominierende Krankheitscharakteristikum dar. Kinder sowie Personen, die sich in liminalen Grenzzuständen wie etwa dem Kindbett befanden, galten als besonders gefährdet. Je nach Ausprägungsgrad konnten die Grenzen zu den "Spielarten des Wahnsinns" verwischen. Die Krankheitsbilder „Furcht“ und „(Er-)Schrecken“ sind zudem auch in enger Verbindung zu den sog. „Gemütskrankheiten“ zu sehen, zu deren Symptomen ebenfalls häufig Furcht und Ängstlichkeit zählten.

Die letzten beiden Krankheitsbilder „Anfechtung“ und „Besessenheit“ wurden aufgrund ihrer großen inhaltlichen Nähe in der Kategorie „dämonisches Wirken“ zusammengefasst. Insgesamt 4,3% der Fälle von psychischen Erkrankungen in den altbayerischen Mirakelbüchern der Untersuchungszeit stehen in Zusammenhang mit „Anfechtungen“ und weitere 3,3% thematisieren „dämonische Besessenheit“. Personen, die unter „Anfechtungen“ litten, wurden nach zeitgenössischer Auffassung von Dämonen oder dem Teufel dazu verleitet, Taten mit negativen Auswirkungen auf sich selbst oder ihre Mitmenschen zu begehen. Die erkrankten Personen litten unter optischen, akustischen und sensorischen Halluzinationen. Häufig traten während der „Anfechtungen“ auch körperliche Symptome wie Sprachstörungen, Krämpfe, Ohnmachten oder Angstzustände auf. Im Zentrum der „Anfechtungen“ standen als größtmögliche Sünden die Versuchung zum Selbstmord sowie zum Mord an den Mitmenschen. Dabei handelte es sich stets um rein externale

Beeinflussungsversuche, bei denen das betroffene Individuum seinen freien Willen behielt und bewusst Entscheidungen treffen konnte. Unter „Besessenheit“ wurde hingegen eine vollständige, internale Inbesitznahme einer Person durch supranaturale Kräfte verstanden. Das erkrankte Individuum verlor seinen freien Willen und war dem ihm innewohnenden dämonischen Wesen hilflos ausgeliefert.

Die Möglichkeit einer Krankheitsverursachung durch Einflussnahme übernatürlicher, dämonischer Wesen wirft aus heutiger Perspektive Verständnisfragen auf. Im kulturellen Kontext des 17. und 18. Jahrhunderts war sie jedoch fester Bestandteil der historischen Alltagswirklichkeit. Die kulturelle Möglichkeit dieser Krankheitsbilder basierte auf der kollektiven gesellschaftlichen Akzeptanz der Realexistenz des Teufels und anderer dämonischer Mächte. Die Konzepte von „Anfechtung“ und „Besessenheit“ bildeten einen elementaren Bestandteil des kognitiven Systems, auf dessen Basis die Individuen ihre Eindrücke und Erfahrungen kategorisierten. Während der stark religiös geprägten Untersuchungszeit stellten „teuflische Anfechtungen“ und „dämonische Besessenheit“ gesellschaftlich akzeptierte Interpretationen ansonsten unverständlicher Krankheitszustände dar. Durch die Klassifikation als fremdverursachte Sonderformen psychischer Erkrankungen wurde die Krankheit objektiviert und eine Rückkehr in die Gesellschaft nach Ende der Krankheitsepisode erleichtert. Die Einstufung einer Erkrankung als „dämonischen“ Ursprungs erforderte zur Untersuchungszeit eine genaue diagnostische Abklärung auf Basis des Rituale Romanums. Die „Besessenen“ konnten ihnen zuvor unbekannte Sprachen verstehen und sprechen, verfügten über hellseherische Fähigkeiten oder über ihre körperliche Konstitution übersteigende physische Kräfte. Die Besessenheitsfälle in den altbayerischen Mirakelbüchern des 17. und 18. Jahrhunderts wurden häufig nur sehr vage beschrieben und die geistlichen Autoren nahmen kaum Bezug auf die Besessenheitskriterien des Rituale Romanum. Glossolie oder hellseherische Fähigkeiten wurden nicht explizit erwähnt, lediglich ungewöhnliche physische Kräfte wurden mehrfach als Kennzeichen der Besessenheit aufgeführt. Heftige Anfallsattacken sowie eine starke Aversion gegen religiöse Gegenstände und Handlungen wurden hingegen öfters beschrieben, obwohl sie streng genommen lediglich Sekundärmerkmale darstellten. Zeitgenössische Berichte über mit diagnostischer Unsicherheit behaftete Fälle aus

den Mirakelbüchern belegen, dass die Differenzierung zwischen „Besessenheit“ und anderen psychischen Erkrankungen in der Praxis häufig nicht einfach war. Wilhelm Theopold irrt jedoch, wenn er schreibt: „Das einfache Volk erblickte im Wahnsinn nichts anderes als die Besessenheit“²²⁴². Es ist vielmehr auf Basis der Analyse der altbayerischen Mirakelbücher davon auszugehen, dass bereits zur Untersuchungszeit über alle Bevölkerungsschichten hinweg zwischen dämonischer „Besessenheit“ und anderen psychischen Krankheitskonzepten klar differenziert wurde.

Eine weitere Forschungsfrage thematisierte Auslösefaktoren und Attributionen psychischer Erkrankungen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert. Resultat der Untersuchung war ein unerwartet breites Spektrum multikausaler Ursachenzuschreibungen, in dem natürliche und supranaturale Erklärungsansätze gleichberechtigt koexistierten. In den altbayerischen Mirakelbüchern wurden psychische Erkrankungen primär auf natürliche Ursachen zurückgeführt. Dies widerlegt das verbreitete Klischee einer generellen „Dämonisierung“ psychischer Erkrankungen in der Zeit vor Entstehung einer institutionellen Psychiatrie.²²⁴³ Die auslösenden Faktoren konnten verschiedenen Erklärungsebenen entstammen und umfassten neben psychosozialen Faktoren auch Krankheiten und ärztliche Behandlungsfehler. Insbesondere starken Affekten wie Furcht, Erschrecken oder Trauer kam eine bedeutende Rolle zu. Explizite Verweise auf medizinische Ätiologien, wie beispielsweise die Humoralpathologie, fanden sich hingegen kaum. Es ist jedoch davon auszugehen, dass die somatisch-orientierte medizinische Denkweise das Krankheitsverständnis der altbayerischen Bevölkerung prägte und auf diesem Weg indirekt auch die Krankheitsätiologien der Mirakelbücher beeinflusste. Der Erklärungshorizont der geistlichen Autoren umfasste neben natürlichen auch transzendente Krankheitsursachen. Übernatürliche Erklärungsmodelle für das Auftreten von psychischen Erkrankungen waren zur

²²⁴² Wilhelm Theopold: *Votivmalerei und Medizin. Kulturgeschichte und Heilkunst im Spiegel der Votivmalerei*. München 1981², S.118.

²²⁴³ Ein prominentes Beispiel hierfür findet sich beispielsweise in Erwin Ackerknechts *Psychiatriegeschichte*. Ackerknecht resümiert, die psychisch Kranken seien bis ins 17. Jahrhundert als „entweder vom Teufel und bösen Geistern Besessene oder Hexen und Hexenmeister, die die Krankheit auch bei anderen hervorriefen“, eingestuft worden (Erwin H. Ackerknecht: *Kurze Geschichte der Psychiatrie*. Stuttgart 1985³, S.18).

Untersuchungszeit sowohl in den medizinischen Diskursen als auch in den theologischen Theorien sowie der medialen Laienkultur tief verwurzelt. Psychische Störungen traten häufig unerwartet zu Tage und waren durch so massive Verhaltensänderungen gekennzeichnet, dass die Idee einer Fremdverursachung der Krankheit für das soziale Umfeld nahe lag. Unter den altbayerischen Mirakelberichten aus der Untersuchungszeit finden sich lediglich vereinzelt Verweise auf psychische Erkrankungen als Strafe Gottes. Die Mirakelbuchautoren beschrieben primär „dämonische Mächte“ als Krankheitsverursacher oder zogen eine „Verzauberung“ durch Mitmenschen mit übernatürlichen Fähigkeiten in Betracht. Die natürliche und die metaphysische Erklärungsebene stellten zur Untersuchungszeit keine distinkten Erklärungskategorien dar. Sie waren im zeitgenössischen Denken kompatibel und wurden auch in Kombination als multifaktorielles Erklärungsmuster herangezogen.

Die quantitative und qualitative (Meta-)Analyse der altbayerischen Mirakelberichte hat eindrucksvoll belegt, dass in der historischen Realität komplexe Konzeptionen psychischer Erkrankungen existierten. In Altbayern gab es im 17. und 18. Jahrhundert im nichtakademischen Bereich sowohl ein differenziertes Verständnis einzelner psychischer Krankheitsbilder als auch multikausale Ursachenattributionen. Erik H. C. Midelfort betonte die „impossibility of reconstructing the epidemiology of early modern madness“²²⁴⁴. Die vorliegende Arbeit hat gezeigt, dass Aussagen über Auftretenshäufigkeit und Charakteristika der historischen Krankheitsbilder, wenn auch unter dem Vorbehalt einer Beschränkung auf das religiöse System, durchaus möglich sind. Es gab zwar fließende Übergänge zwischen einzelnen Krankheitsformen und die Krankheitsbilder sind stellenweise an den Rändern unscharf, dennoch konnte auf Basis der historischen Krankheitsbeschreibungen ein detailliertes Modell psychischer Erkrankungen für Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert konstruiert werden. Durch die Untersuchung der Mirakelberichte wurde zudem der Symptomkatalog bereits bekannter Krankheitskonzeptionen wie beispielsweise der Frais, inhaltlich signifikant erweitert. Ergänzend wurden langlebige Vorurteile im Hinblick auf die Beurteilung psychisch kranker Personen widerlegt wie

²²⁴⁴ Erik H.C. Midelfort: A History of Madness in Sixteenth-Century Germany. Stanford 1999, p.22.

beispielsweise die Klischees einer weitreichenden „Ignoranz“²²⁴⁵ oder generellen „Dämonisierung“ psychischer Erkrankungen vor Beginn einer institutionellen Psychiatrie.

Giordano Bruno postulierte im Jahr 1600 eine „Vielheit der Welten“ – entsprechend vielgestaltig zeigten sich auch die Existenzformen psychischer Erkrankungen im 17. und 18. Jahrhundert. Das zweite zentrale Element der vorliegenden Arbeit bildete die Rekonstruktion von historischen Lebensbildern auf Basis der dokumentierten individuellen Votationsakte sowie weiterer archivalischer Quellen. Ziel war es, anhand von Einzelschicksalen als „normalen Ausnahmefällen“²²⁴⁶ exemplarisch die Spiegelungen der psychischen Krankheitsbilder in der historischen Lebenswirklichkeit zu verdeutlichen. Hierzu wurden einige der in der quantitativen Mirakelbuchanalyse am häufigsten in Erscheinung getretenen, psychischen Erkrankungen und charakteristischen Therapieformen des religiösen Systems anhand von ausgewählten Einzelfällen näher betrachtet. Mit Foucault ging es nun „nicht mehr bloß um die für die Bestimmung der Krankheit notwendigen Momente, sondern darum, auf der Ebene der Worte eine Geschichte zu rekonstruieren, die das ganze Sein der Krankheit abdeckt.“²²⁴⁷ Diese konzentrierten Miniaturen psychopathogener Lebenswirklichkeiten sollten die bisherigen Forschungsergebnisse aus einer neuen Perspektive ergänzen. In diesem Kontext wurde zugleich die Eignung eines neuen methodischen Ansatzes zur Lösung des psychiatriehistorischen Problems erprobt, dass vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie kaum Informationen über „gewöhnliche“ psychisch kranke Personen, jenseits von Adel und Delinquenten, vorhanden sind.

Leitend war die Beantwortung der folgenden Forschungsfragen:

- Wie wurde vor Beginn der institutionalisierten Psychiatrie mit psychisch kranken Personen verfahren?
- Können, ausgehend von Votationsakten auf archivalischer Basis, Informationen über psychisch Kranke in einer Zeit vor Beginn der institutionalisierten Psychiatrie gewonnen werden?

²²⁴⁵ Kathleen Jones postulierte beispielsweise, „In such a society, preoccupied with the problems of sheer physical survival, many forms of mental disorder simply passed unnoticed.“ (Vgl. Kathleen Jones: *Asylums and After. A Revised History of the Mental Health Services: From the Early 18th Century to the 1990s*. London 1993, p.5).

²²⁴⁶ Carlo Ginzburg/ Carlo Poni: Was ist Mikrogeschichte?, in: *Geschichtswerkstatt 6* (1985), S.51.

²²⁴⁷ Michel Foucault: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. München 1973, S.109.

- Ist der neue methodische Ansatz fruchtbar? Ist es möglich, Lebensbilder einzelner Personen zu rekonstruieren und individuelle Erfahrungen und Reaktionsweisen im Erleben und Umgang mit der psychischen Erkrankung sichtbar zu machen?

Mirakelberichte und Motivtafeln bildeten den Ausgangspunkt für die Erstellung von sechs individuellen Lebensbildern von psychisch kranken Mitgliedern der altbayerischen Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts.²²⁴⁸ Es wurde die Lebensgeschichte der bürgerliche Zinngießerin Ursula Mittenzwai beleuchtet, die trotz ihrer „hinfallenden Krankheit“ fest in die Freisinger Gesellschaft integriert war. Das soziale Drama im Pfaffenwinkel rund um das „unsinnige und corrupte“ Bauernpaar Veit und Catharina Resch wurde rekonstruiert. Es erfolgten Einblicke in das Leben der Bäckerin Sophia Ebenher, die durch die Frais „von Sinnen“ kam und durch einen lokalen Geistlichen einer religiösen Heilbehandlung unterzogen wurde. Die Seilerstochter Catharina Öller, die den „Verstand“ verloren hatte, wurde auf ihrer Reise an den Wallfahrtsort Pürten begleitet, einem religiösen Zentrum der Behandlung von psychischen Erkrankungen. Die Lebensgeschichte des „besessenen“ Tagelöhners Dionysius Reindl wurde analysiert, der auf der Suche nach Heilung allein bis nach Köln reiste. Im Kontrast wurden die Exorzismen an der ebenfalls „besessenen“ Bäurin Magdalena Poschinger rekonstruiert, die während der Krankheitsepisode auf breite Unterstützung durch ihr soziales Netzwerk zurückgreifen konnte.

Die historischen Einzelfälle belegen eindrucksvoll das große zeitliche, räumliche, wirtschaftliche und soziale Spektrum, in dem psychische Erkrankungen in Altbayern zur Untersuchungszeit auftreten konnten. Wahnsinn, Fallsucht und „Besessenheit“ waren vom armen Tagelöhner bis zur reichen Adligen quer durch alle Schichten und Regionen vorhanden. Psychische Erkrankungen bedeuteten dabei immer einen existenziellen Bruch im Leben der Individuen und die Krankheitsepisode wurde zu einem integralen Bestandteil ihrer Biographie. Bereits anhand der sechs

²²⁴⁸ Die erstellten Lebensbilder rekonstruieren Ausschnitte von subjektiven Welten psychisch kranker Personen ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Bei der Darstellung der Einzelschicksale erfolgte eine quellengeleitete thematische Schwerpunktsetzung auf unterschiedliche Aspekte der Krankengeschichte bei den verschiedenen Personen. Einige Einzelschicksale wurden aufgrund von zeitlichen, regionalen und inhaltlichen Spezifika sowie einer günstigen Quellenlage aus einer Fülle von ebenso interessanten Beispielen herausgegriffen. Die Lebens- und Krankheitsgeschichten des Münchener Floßmanns Hans Galkofer, der sich das Leben nehmen wollte, des „ungestümen“ Wolfgang Kaiser aus Eggstätt oder der „kleinmütigen“ Maria Clara Reidenauer aus Niederviehbach hätten vermutlich andere Facetten des Themas zu Tage gefördert.

rekonstruierten Lebensbilder wird deutlich, dass keine unilineare Sichtweise auf das Gesamtphänomen „Umgang mit psychischen Erkrankungen“ im 17. und 18. Jahrhundert möglich ist. Eine spezifische „Existenzweise“ der Irren im Sinne Maurice Merleau-Pontys gab es nicht.²²⁴⁹ Die Verschiedenheit menschlicher Erfahrungen war charakteristisch für die Untersuchungszeit – „Repräsentativ war das bunte Mosaik, die Fülle und Vielfalt der Möglichkeiten, die Uneinheitlichkeit.“²²⁵⁰ Die Einstellungen und Reaktionen gegenüber psychisch kranken Personen waren ebenso komplex und vielschichtig wie das kulturelle System, dem sie entstammen. Die exemplarischen Porträts psychisch kranker Individuen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert zeichnen ein farbenreiches, vielschichtiges Bild der historischen Lebenswelt „als Netz und Kette sich überlagernder Sonderwelten“²²⁵¹. In Summe weisen sie über sich hinaus und ermöglichen erste tiefere Einblicke in den gesellschaftlichen Umgang mit psychischer Krankheit vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie.

In Zusammenhang mit den untersuchten Einzelfällen zeigte sich, dass psychische Erkrankungen im 17. und 18. Jahrhundert zunächst primär als häusliche oder familiäre Probleme begriffen wurden.²²⁵² Das Leben des Einzelnen war in ein Geflecht verwandschaftlicher und sozialer Beziehungen eingebunden, die im Krankheitsfall entscheidend zur Existenzsicherung beitrugen. Entsprechend groß war der Einfluss der Qualität der persönlichen Beziehungen und des verfügbaren „sozialen Kapitals“ (Bourdieu) auf Krankheitsverlauf und Therapieoptionen. Die Krankheitssymptome der Bäuerin Magdalena Poschinger und des Knechts Dionysius Reindl genügten beispielsweise in beiden Fällen initial nicht den Kriterien des Rituale Romanums für „Besessenheit“. Die Bäuerin hatte jedoch in ihrem Bruder und dem Pfarrer von Hutthurm, Franz Xaver Schmid, starke Fürsprecher gefunden. Durch deren Engagement wurde nach mehreren erfolglosen Therapieversuchen schließlich ein Exorzismus durch den Passauer Fürstbischof bewilligt. Der „besessene“ Knecht,

²²⁴⁹ Vgl. Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin 1966, S.503f..

²²⁵⁰ Arthur E. Imhof: *Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren – und weshalb wir uns heute so schwer damit tun*. München 1984, S.18.

²²⁵¹ Peter Kiwitz: *Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens*. (= Übergänge 9) München 1986, S.128.

²²⁵² Zu einem ähnlich gelagerten Ergebnis war Gabriela Signori bereits für das 15. und beginnende 16. Jahrhundert gelangt. (Vgl. Gabriela Signori: *Aggression und Selbstzerstörung. „Geistesstörungen“ und Selbstmordversuche im Spannungsfeld spätmittelalterlicher Geschlechterstereotypen (15. und beginnendes 16. Jahrhundert)*, in: dies. (Hg.): *Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften*. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.122).

der kaum über soziales Kapital in Form von Verwandtschaftsbeziehungen verfügte, wurde hingegen von dem Kölner Priester lediglich vertröstet – „Er solle nur nichts mehr anfangen.“²²⁵³ Erst viele Jahre später nahm ein Geistlicher in Ettal einen Exorismus an Dionysius Reindl vor, der zumindest temporär zu einer Besserung seines Zustandes führte.

In allen untersuchten Einzelfällen reagierte das soziale Umfeld mit einem hohen Maß an Toleranz und Verantwortungsbereitschaft auf die psychische Erkrankung der Person. Die Aussage von Edward Shorter, dass psychisch Kranke „auf äußerst brutale und gefühllose Weise“²²⁵⁴ behandelt worden wären, konnte der qualitativen Überprüfung für Altbayern nicht standhalten. Auch der „unmenschliche Umgang mit Geisteskranken (...), der alles Mitgefühl und Barmherzigkeit vermissen lässt“²²⁵⁵, den Imtraut Sahmland für die Zeit vor dem 19. Jahrhundert beschreibt, ließ sich nicht belegen. Stattdessen wurde ein genuines Interesse des Umfelds am Wohlbefinden der erkrankten Personen erkennbar, das sich in der ekklektischen Anwendung einer Vielzahl von Therapien aus dem gesamten kulturellen Spektrum äußerte. Die Darstellung von Thomas Engl, dass psychisch kranke Personen „von der Welt geächtet“²²⁵⁶ worden seien und dass weder Ärzte noch Bader sie behandeln wollten, ist für den altbayerischen Raum im 17. und 18. Jahrhundert ebenfalls nicht zutreffend. Vielmehr war die Bereitschaft, psychisch kranke Personen zu behandeln, vorhanden, die Wirksamkeit der Therapieformen des akademischen Medikalsystems im Hinblick auf psychische Erkrankungen jedoch stark begrenzt.²²⁵⁷ Die Familie von Catharina Öller hatte beispielsweise „vill weltliche und gaistliche Mittel angefangen aber nichts geholfen“²²⁵⁸, bevor der Stiefvater schließlich mit der jungen Frau zu einer religiösen Behandlung nach Pürten reiste. Nachdem die lokalen medikalen und religiösen Therapieangebote ausgeschöpft waren, begaben sich die erkrankten Personen häufig, allein oder in Begleitung von Familienmitgliedern, auf Reisen durch

²²⁵³ Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

²²⁵⁴ Edward Shorter: Geschichte der Psychiatrie. Berlin 1999, S.14 und ähnlich auch auf S.17.

²²⁵⁵ Imtraut Sahmland: Das medizinische Verständnis von Geisteskrankheiten und ihre Behandlung zur Zeit der Aufklärung, in: Giessener Universitätsblätter 34/ 35 (2001/ 2002), S.95.

²²⁵⁶ Thomas Engl: Medizingeschichte der Votivtafeln. Diss. Med. Technische Universität München 1983, S.93.

²²⁵⁷ Vgl. hierzu auch Kapitel 5.1.1 „Akademisches Medikalsystem – das Versagen der Ärzte“.

²²⁵⁸ Vgl. die Abschrift des Votivtafeltextes in Anhang B.

die bayerische Sakrallandschaft. Die Bäckerin Sophia Ebenher wurde von ihrer Verwandtschaft „an Unterschiedliche Marianische gnadenortt“ verlobt und „man brauchte auch sonst an der geistliche mit“²²⁵⁹. Selbst mittellosen Personen wie dem Knecht Dionysius Reindl stand ein breites Repertoire an Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung – seine Reiseroute auf der Suche nach Heilung führte ihn sogar bis in das 550 Kilometer entfernte Köln.

Quellenimmanent kam es nach dem Verlöbnis an einen Gnadenort oder einer religiösen Therapie bei allen Einzelfällen zumindest vorübergehend zu einer subjektiv empfundenen „Heilung“ von der psychischen Erkrankung. Die dieser Besserung des Gesundheitszustandes zugrunde liegenden Wirkmechanismen sind nicht rekonstruierbar. Anders verhält es sich mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Bei der Auswahl (und Durchführung) der „adäquaten“ religiösen Therapie oder des „richtigen“ Verlöbnisortes spielten die lokalen Geistlichen oft eine entscheidende Rolle. Nachdem bei Sophia Ebenher mehrere andere Therapien versagt hatten, ließ sich der Zisterzienserpater Bernhard Demischer „das Vernunftlose Weib iedweden ermelten Sambstag nach Vollandten Gottsdienst in die Kkirchen Vor das Gnadenbildt fihren“²²⁶⁰ und schritt selbst zur Tat. Religiöse Therapien hatten nicht nur das Potenzial, psychische Erkrankungen zu beenden, sondern halfen darüber hinaus auch, soziale Stigmatisierungen aufzuheben. Die Bäuerin Catharina Resch hatte die gesellschaftliche Toleranzschwelle überschritten, wodurch es zu einem Bruch in der Beziehung von Einzelleben und dörflicher Gesellschaft kam, der schließlich im Prozess endete. Die Erhöhung durch den göttlichen Gnadenerweis ermöglichte die Wiederherstellung ihrer durch die Geigenstrafe beschädigten Identität und eine soziale Rehabilitierung innerhalb der ländlichen Gemeinschaft.

Psychische Erkrankungen bedeuteten zur Untersuchungszeit nicht per se einen Ausschluss aus der Gesellschaft. Die Ratstochter Ursula Mittenzwei pflegte beispielsweise trotz ihrer zwanzigjährigen Anfallskrankheit enge Kontakte zur bürgerlichen Oberschicht von Freising. In Verbindung mit der Zinngießerkonzession

²²⁵⁹ Vgl. PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.45 sowie die Abschrift des Mirakelbucheintrages in Anhang B.

²²⁶⁰ PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.46.

ihres Vaters als Mitgift wurden sogar Eheschließung und Familiengründung für sie möglich. In diesem Fall erleichterte der hohe gesellschaftliche und sozioökonomische Status der Familie sicherlich die Kontinuität der sozialen Beziehungen. Zu einer „Isolierung des Individuums von der Gemeinschaft“²²⁶¹, wie sie Thomas Richter nach dem Ausbruch einer psychischen Erkrankung für das 17. und 18. Jahrhundert annimmt, kam es für das Gros der in dieser Arbeit betrachteten Einzelfälle nicht. Eine Ausnahme hiervon stellt lediglich der „besessene“ Tagelöhner Dionysius Reindl dar, den im Jahr 1751 „niemandt mehr, aus Forcht des Anzindens, in den Dienst einstellen wollte“²²⁶². Bis zu dem Zeitpunkt als die öffentliche Sicherheit durch die schwerwiegende Furcht vor Brandstiftung zur Disposition stand, konnte jedoch auch er seine Arbeitsfähigkeit nutzen und war trotz Erkrankung in der Lage, seinen Lebensunterhalt selbständig zu bestreiten. Bei keinem der Einzelfälle erfolgte eine von der Obrigkeit erwirkte Einweisung in ein Spital, Armenhaus oder Gefängnis. Die historischen Biographien zeichnen ein weniger ungünstiges Bild des Umgangs mit psychisch Kranken als die durch die Kritik der Aufklärer beeinflussten Quellen, auf denen die klassischen makrohistorischen Theorien von Klaus Dörner und Michel Foucault zu weiten Teilen beruhen.²²⁶³

Ein erklärtes Ziel dieser Arbeit war es, durch die Konzentration auf einige Individuen in ihrer historischen Alltagswelt die subjektbezogenen Formen der Lebensbewältigung bei psychischen Erkrankungen sichtbar zu machen.²²⁶⁴ Der gewählte methodische Ansatz, bei dem Mirakelberichte und Votivtafeln den Ausgangspunkt für die Erstellung historischer Lebensbilder anhand von archivalischen Quellen bildeten, erwies sich als äußerst fruchtbar. Die Schicksale von Ursula Mittenzwei, Veit und Catharina Resch, Sophia Ebenher, Catharina Öller, Dionysius Reindl und Magdalena Poschinger konnten umfassend rekonstruiert werden. Die archivalischen Quellen enthüllten eine Vielzahl von Informationen über die erkrankten Personen und ihr soziales Umfeld. Verwandtschaftsverhältnisse,

²²⁶¹ Thomas Richter: *Leben mit einem psychisch Kranken: Formen des Umgangs und der Bewältigung*. Göttingen 1997, S.16.

²²⁶² Rudolf Goerge: *Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising*. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.33.

²²⁶³ Vgl. Klaus Dörner: *Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie*. Frankfurt a.M. 1975 und Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt am Main 1978.

²²⁶⁴ Vgl. hierzu die Erläuterungen in Kapitel 1.3.3 „Mikroanalytische Lebensbilder“.

Freundschaften, Lebensräume, wirtschaftliche Verhältnisse und gesellschaftliche Stellung wurden erkennbar. Individuelle Erfahrungen und Reaktionsweisen in Erleben und Umgang mit der psychischen Erkrankung wurden in den „Dichten Beschreibungen“²²⁶⁵ (Clifford Geertz) sichtbar. Bei der Rekonstruktion der Lebensbilder auf Basis historischer Quellen wurde so genau und quellenkritisch wie möglich gearbeitet. Es wurde stets versucht, das, laut Carlo Ginzburg, „jeder Forschung innewohnende konstruktive Element“²²⁶⁶ kenntlich zu machen und den Unterschied zwischen „Fund und Erfindung“²²⁶⁷ (Ernst Klusen) zu verdeutlichen. Aus den „Funden“ im Archiv resultierten die Lebensbilder als durch Interpretationen entstandene „Erfindungen“. Die rekonstruierten Biographien zeichnen ein mögliches Bild der historischen Realität, wobei sie dem Wahrscheinlichkeitscharakter jeglicher geschichtlichen Forschung unterliegen. Von dem „sozialen Konstruktcharakter aller Erkenntnis“²²⁶⁸ (Brückner) kann sich auch diese Arbeit nicht lossprechen. Die Rekonstruktion der historischen Biographien anhand von zeitgenössischen Quellen und modernen Forschungsergebnissen erwies sich trotz dieser Beschränkungen als ergiebiger Ansatz. Die Forschungsfrage, ob ausgehend von Votationsakten auf archivalischer Basis Informationen über die Lebenswelt psychisch kranker Personen in einer Zeit vor Beginn der institutionalisierten Psychiatrie gewonnen werden können, ist eindeutig zu bejahen.

Der dritte große Teilbereich der vorliegenden Arbeit erforschte den therapeutischen Umgang mit psychischen Erkrankungen mit Schwerpunkt auf dem religiösen System. Zum Ziel einer differenzierten Sichtweise der historischen Lebens- und

²²⁶⁵ Für detaillierte Erläuterungen zur „Dichten Beschreibung“ siehe Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1987, S.7-43 sowie Kapitel 1.3.3 „Mikroanalytische Lebensbilder“.

²²⁶⁶ Vgl. Carlo Ginzburg: Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß, in: Historische Anthropologie 1 (1993), S.190.

²²⁶⁷ Das Begriffspaar „Fund und Erfindung“ wurde von Ernst Klusen im Zusammenhang der Volksliedforschung in die Fachliteratur eingeführt und zielt auf die Unterscheidung zwischen Fakten und durch intellektuelles Interpretament geformten Konstrukten ab.

(Vgl. hierzu: Ernst Klusen: Volkslied: Fund und Erfindung. Köln 1969, speziell S.19 sowie Wolfgang Brückner: Fund und Erfindung. Erkenntniskritische Zugänge und sozialwissenschaftliche Theorienbildung der Volkskunde im Lichte des Konstruktivismus, in: Pöttler, Burkhard/ Eberhart, Helmut/ Katschnig-Fasch, Elisabeth (Hg.): Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser. Graz 1994, S.55-66).

²²⁶⁸ Wolfgang Brückner: Fund und Erfindung. Erkenntniskritische Zugänge und sozialwissenschaftliche Theorienbildung der Volkskunde im Lichte des Konstruktivismus, in: Pöttler, Burkhard/ Eberhart, Helmut/ Katschnig-Fasch, Elisabeth (Hg.): Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser. Graz 1994, S.56.

Therapiewirklichkeit psychisch kranker Personen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert sollte die Beantwortung der folgenden Fragen beitragen:

- Welche Behandlungsoptionen hatten psychisch kranke Personen zur Untersuchungszeit innerhalb der altbayerischen Heilkultur?
- Welches Therapiespektrum wurde innerhalb des religiösen Systems im altbayerischen Raum bei psychischen Erkrankungen angewandt?
- Welche Rolle kam Wallfahrten als zeitgenössischer praxis pietatis bei der therapeutischen Behandlung und „Heilung“ psychischer Erkrankungen zu?
- Treffen die verbreiteten psychiatriehistorischen Thesen der „großen Gefangenschaft“ (Foucault) und gesellschaftlichen Ausgrenzung psychisch kranker Personen auf Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert zu?
- Welche Resultate erzielten die religiösen Therapien psychischer Erkrankungen im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts; gab es Belege für erfolgreiche Behandlungen?

Die qualitative Analyse der altbayerischen Mirakelberichte des 17. und 18. Jahrhunderts ermöglichte tiefe Einblicke in die medikale Kultur der Vergangenheit. Die geistlichen Autoren verfassten teilweise sehr ausführliche Beschreibungen der durchgeführten religiösen Therapien und verwiesen vielfach auf vorhergehende erfolglose Behandlungsversuche bei psychischen Erkrankungen. Um ein möglichst realistisches Bild zu zeichnen, wurden die Beschreibungen der altbayerischen Mirakelbücher durch weitere zeitgenössische Quellen sowie Erkenntnisse aus anderen wissenschaftlichen Arbeiten ergänzt. Auf diesem Weg konnte ein vielschichtiges Porträt des therapeutischen Umgangs mit psychischen Erkrankungen zur Untersuchungszeit sowie des Therapiespektrums innerhalb des religiösen Systems rekonstruiert werden.

Bei der Beantwortung der Forschungsfrage nach den Behandlungsoptionen, die psychisch kranke Personen innerhalb der altbayerischen Heilkultur hatten, ist zu berücksichtigen, dass sich das Medikalsystem des 17. und 18. Jahrhunderts grundlegend von unserem heutigen medizinischen Verständnis unterschied. Während der Untersuchungszeit dominierte eine anders strukturierte und diversifizierte Heilkultur, die aus mehreren parallelen Schichten bestand. Neben dem

primär im städtischen Umfeld verbreiteten akademischen Medikalsystem existierte eine reiche medikale Laienkultur. Die altbayerische Bevölkerung unterhielt Heilbeziehungen zu einer Vielzahl unterschiedlicher Personengruppen. Neben Ärzten, Badern und Apothekern wurden auch Scharfrichter, Laienheiler, diverse lokale Vertrauenspersonen und Geistliche in den Heilungsprozess einbezogen. Jedes dieser Heilsysteme verfügte über ein charakteristisches Repertoire an Behandlungspraktiken und es gab einen kontinuierlichen Austausch zwischen den verschiedenen Instanzen und Wissensvorräten.²²⁶⁹ Entsprechend vielfältig gestaltete sich das Spektrum potenzieller Therapieansätze im Hinblick auf psychische Erkrankungen, die wie körperliche Krankheiten per se als heilbar angesehen wurden. Analog zu den multikausalen Ursachenzuschreibungen psychischer Erkrankungen kam es zu einer eklektischen Anwendung von Therapien aus dem breitgefächerten Spektrum möglicher Heilangebote. Die individuell gestalteten Therapiekonfigurationen wechselten in diesem Synkretismus der Heilsysteme zwischen den Bedeutungsschichten wissenschaftlich, profan, „magisch“ und religiös. Bemerkenswert erscheint, dass sich dabei keines der zeitgenössischen Behandlungsparadigmen als eindeutig dominant erwies.²²⁷⁰ Vielmehr kam es über die verschiedenen Bedeutungsschichten des medizinischen Systems hinweg zu einem Nebeneinander und Ineinander unterschiedlicher Heilbehandlungen. Im historischen Alltag des 17. und 18. Jahrhunderts wurde zu Beginn einer Erkrankung zunächst auf bewährte Hausmittel zurückgegriffen und lokale Vertrauenspersonen, zu denen häufig die Pfarrer zählten, wurden um Rat gebeten. Als Nächstes wurden Angehörige der medizinischen Laienkultur aufgesucht oder – je nach Dringlichkeit und wirtschaftlicher Lage der erkrankten Person – Bader, Ärzte oder Scharfrichter in den Heilungsprozess einbezogen. Erst wenn die Routinen aus dem Nahbereich nicht mehr griffen, wurde der Radius vergrößert und sukzessive auf das gesamte Spektrum an zur Verfügung stehenden Therapieangeboten ausgeweitet. Die, auf Basis der Einzelfallanalysen entstandene Hypothese, dass die altbayerische Bevölkerung psychischen Erkrankungen keineswegs hilflos gegenüber stand,

²²⁶⁹ Vgl. Jutta Dornheim/ Wolfgang Alber: Ärztliche Fallberichte des 18. Jahrhunderts als volkskundliche Quelle, in Zeitschrift für Volkskunde 78 (1982), S.33.

²²⁷⁰ Vgl. Carlos Watzka: Interpretationen des Irrsinns. Zur Pluralität der Wahrnehmungs- und Handlungsmuster betreffend psychisches Kranksein im frühneuzeitlichen Europa, in: Archiv für Kulturgeschichte 85 (2003), S.239.

sondern aktiv auf ein weites Feld an unterschiedlichen Therapiemöglichkeiten zugriff, konnte somit validiert werden.

Nach Emile Durkheim ist Glaube „vor allem ein Antrieb zur Tat“²²⁷¹. Die Antwort auf die Forschungsfrage nach den Therapieformen, die innerhalb des religiösen Systems im altbayerischen Raum bei psychischen Erkrankungen angewandt wurden, gestaltet sich entsprechend umfangreich. Das Spektrum der Ausdrucksformen medikaler Kultur im religiösen System reichte von durch Sprache geprägte Ausdrucksformen über haptischen Kontakt zum heiligen Objekt („Berühren“) bis hin zur Anwendung kultischer Heilmittel („Gebrauchen“). Das gesprochene und geschriebene Wort bildete den Kern der therapeutischen Anwendung von Gebeten, Segnungen sowie religiösen Ritualen in Form von „Bibelmagie“ und Exorzismen als Heilbehandlungen bei psychischen Erkrankungen. Neben der „Kraft des göttlichen Wortes“ kam insbesondere Reliquien und Gnadenbildern als haptischen Kontaktpunkten zum Heil große therapeutische Bedeutung zu. Die allgemeinen Frömmigkeitspraktiken wie Segen, Berührung oder Kuss von Reliquien und Gnadenbildern wurden zur Untersuchungszeit durch spezifische Therapieformen zur Behandlung psychischer Krankheiten ergänzt. Hierzu zählten beispielsweise das Aufsetzen von Kopfreliquiaren sowie das Minnetrinken aus Heiligenschädeln, die nach dem Analogieprinzip „*similia similibus curentur*“²²⁷² in direkter Verbindung mit dem Kopf als Krankheitssitz gesehen wurden. Der großen Prägekraft von Religion im Alltagsleben entsprechend blieben religiöse (Be-)Handlungsalternativen zur Untersuchungszeit stets in Sichtweite der altbayerischen Bevölkerung. Das umfangreiche Spektrum an religiösen Therapieformen, als Variablen innerhalb eines kohärenten medikalen Systems, eröffnete den Betroffenen vielfältige Freiheitsgrade im Umgang mit der Krankheit.

Wallfahrten waren als zeitgenössische *praxis pietatis* bei der therapeutischen Behandlung und „Heilung“ psychischer Erkrankungen von großer Bedeutung. Die systematische Förderung des Wallfahrtswesens durch Vertreter der sog.

²²⁷¹ Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M. 1981, S.576.

²²⁷² Das Analogieprinzip „*similia similibus curentur*“ besagt, dass Ähnliches durch Ähnliches geheilt wird. Vgl. Rudolf Schenda: Heilen, Heiler, Heilmittel, in: Brednich, Rolf (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd. 6 Gott und Teufel auf Wanderschaft- Hyltén-Cavallius. Berlin und New York 1990, Sp. 659.

„verordneten“ Religion bewirkte im 17. und 18. Jahrhundert einen starken Aufschwung der altbayerischen Gnadenorte. Ein Wallfahrtsverlöbnis war für die Mitglieder der altbayerischen Gesellschaft eine stets präsente Handlungsoption auf die im Krankheitsfall häufig zurückgegriffen wurde. Bei Besserung des Gesundheitszustands sahen die Votanten einen kausalen Zusammenhang zwischen dem getätigten Wallfahrtsverlöbnis und der erfolgten „Heilung“. Die tatsächliche therapeutische „Wirksamkeit“ der durchgeführten Bittwallfahrten kann retrospektiv nicht validiert werden. Es konnten jedoch verschiedene Faktoren identifiziert werden, die den Verlauf psychischer Erkrankungen während oder nach der Wallfahrt positiv beeinflusst haben könnten. Hierzu zählen beispielsweise die physische Distanzierung vom Entstehungsort der Krankheit, das temporäre Verlassen des historischen Alltags, Schonkost und Bewegung im Freien sowie der meditative Charakter des Gehens und Betens auf dem Weg zum Gnadenort. Der Erlebnischarakter der Gnadenstätte, die dort praktizierten religiösen Rituale sowie die intensive seelsorgerische Betreuung und Heilbehandlung durch die Geistlichen an den Wallfahrtsorten waren weitere potenziell therapeutisch wirksame Einflussfaktoren. In Pürten und Benediktbeuern hatte sich zur Untersuchungszeit sogar ein hochspezialisiertes und dominantes Behandlungsrepertoire für psychische Erkrankungen herausgebildet. In Benediktbeuern bildete ein Stück der Hirnschale der heiligen Anastasia, die den Erkrankten in einem therapeutischen Ritual aufgesetzt wurde, das Zentrum der Heilbehandlungen. Die Schädelreliquie der hl. Anastasia kam auch bei der Behandlung des Bauernpaares Veit und Catharina Resch zum Einsatz, die „nach etlichen aufsetzen des hl. Haupts ein völlige generalbeicht gethan und communicieret, gleich nichts mer khinen spiren eines unverstandts“²²⁷³. In Pürten wurden die psychisch kranken Personen vier Nächte in Folge jeweils auf eines der Evangelistenbilder eines karolingischen Evangeliars gelegt. Das religiöse Heilritual wurde auf der für die Heilung von Catharina Öller gespendeten Votivtafel anschaulich dargestellt.²²⁷⁴

²²⁷³ HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½ fol.88.

²²⁷⁴ Für eine ausführliche Beschreibung der beiden Therapieformen sei an dieser Stelle auf die Erläuterungen im Rahmen der „Porträts des Irsinns“ in den Kapiteln 4.2.6 sowie 4.4.4 verwiesen. Die Pürtener Behandlung mit dem Evangeliar der seligen Alta wurde zudem in Kapitel 5.2.1 „Die Kraft des Wortes‘ – Gebete, Benediktionen, ‚Bibelmagie‘ und Exorzismen“ erörtert. Die Therapieform in Verbindung mit der Schädelreliquie der hl. Anastasia wurde in Kapitel 5.2.2 „Berühren – Reliquien und Gnadenbilder als Kontaktpunkte zum Heil“ erneut aufgegriffen.

Gesegnete und angerührte Sakramentalien und Devotionalien fungierten als Brücke zwischen therapeutischem Ritual am Wallfahrtsort und Heilbehandlungen im heimatlichen Lebensraum. Sie wurden zu sog. „geistlichen Hausapotheken“ kombiniert und in Manier religiöser Medikamente angewandt. Bei psychischen Erkrankungen kamen beispielsweise Weihwasser, Öl, Brot, Schabfigürchen, Skapuliere, Breverl, Fraisenhäubchen und Fraisketten als Schutz und Heilmittel zum Einsatz. Im Krankheitsfall wurde von der Bevölkerung, analog zur eklektischen Anwendung medizinischer und alternativer Heilangebote, vermutlich die gesamte Bandbreite an zur Verfügung stehenden religiösen Behandlungsoptionen ausgeschöpft. Im Einzelfall wurden die religiösen Therapien dabei möglicherweise im Sinne eines eher mechanistischen Religionsverständnisses angewandt, das den religiösen Therapien jedoch keinesfalls per se unterstellt werden darf. Die religiösen Praxen wurden von den Gläubigen mehrheitlich nicht als aus sich selbst heraus wirksam begriffen. Die Handlungen wurden vielmehr in der Hoffnung ausgeführt, die Chance auf transzendente Hilfestellung im eigenen Krankheitsfall, auf die Reproduzierbarkeit vorheriger „Wunder“, zu erhöhen.

Die große Mehrheit der Verlöbnisse in den altbayerischen Mirakelbüchern des 17. und 18. Jahrhunderts erfolgte durch die sich in der Notsituation befindlichen Personen selbst. Bei psychischen Erkrankungen waren die krankheitsbedingten Ausfallerscheinungen jedoch häufig so gravierend, dass Selbsthilfe nicht mehr möglich war. Das Wallfahrtsversprechen wurde in diesem Fall stellvertretend von einer anderen Person vorgenommen, die üblicherweise in enger sozialer Beziehung zu dem erkrankten Individuum stand. Die eingehende Betrachtung der Wallfahrtsverlöbnisse ergab, dass neben der Kernfamilie auch Mitglieder der Hausgemeinschaft, Paten, Freunde, Nachbarn und lokale Geistliche wichtige „Knotenpunkte“ der sozialen Netzwerke psychisch kranker Personen darstellten. Die Mirakelberichte und ergänzende historische Quellen belegen, dass den erkrankten Personen häufig mit Mitgefühl sowie einem hohen Maß an Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme begegnet wurde. Die Versorgung psychisch kranker Personen wurde in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert nach dem Subsidiaritätsprinzip behandelt und entsprechend primär als Aufgabe der Angehörigen sowie des sozialen Nahbereichs betrachtet. Familienmitglieder, Freunde und die geistliche Obrigkeit pflegten die „Irrsinnigen“ und unterstützten sie

bei der Wahl der adäquaten Therapie und deren Durchführung. Hinsichtlich Breite und Dichte der individuellen sozialen Netzwerke gab es, auch in Abhängigkeit von Krankheitsdauer und -schwere, große Varianzen und die Existenzbedingungen psychisch kranker Personen waren zur Untersuchungszeit sicherlich sehr heterogen. Auch unter den Mirakelberichten finden sich Fälle, in denen psychisch kranke Personen eingesperrt oder angekettet wurden. Die altbayerischen Mirakelbücher dokumentieren jedoch mehrheitlich eine humanere Art des Umgangs mit psychisch kranken Individuen – mit breitem Unterstützungsangebot durch das soziale Umfeld anstelle von gesellschaftlicher Ausgrenzung. Was bereits bei der Rekonstruktion der historischen Biographien als erste Tendenz erkennbar war, konnte anhand der Analyse der historischen Mirakelbücher auf breiterer Basis bestätigt werden. Ein Weiterleben in der sozialen Gemeinschaft war für psychisch kranke Personen prinzipiell möglich, solange die öffentliche Sicherheit und die gesellschaftlichen Grundprinzipien nicht gefährdet erschienen. Die Aufnahme in ein Spital erfolgte zur Untersuchungszeit in Altbayern selten als repressive Maßnahme der Obrigkeit, sondern vielfach auf Wunsch der Angehörigen. Die altbayerischen Mirakelbücher belegen nur in seltenen Ausnahmefällen ein Eingreifen des Staates. Auch in den historischen Dokumenten der bayerischen staatlichen und kirchlichen Archive wurden keine Hinweise auf eine zwangsweise Masseninternierung gefunden. Die weit verbreiteten psychiatriehistorischen Thesen der gesellschaftlichen Ausgrenzung psychisch kranker Personen sowie einer staatlich organisierten „großen Gefangenschaft“²²⁷⁵ (Foucault) im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts sind für Altbayern im Zeitraum von 1600 bis 1803 somit nicht zutreffend. Die historische Wirklichkeit war komplexer als einige Klischees, die sich in den letzten Jahrzehnten durch die Forschung zogen, vermitteln wollen.

Die letzte Forschungsfrage thematisierte die Resultate religiöser Therapien bei psychischen Erkrankungen im Altbayern des 17. und 18. Jahrhunderts und fragte nach Belegen für erfolgreiche Behandlungen. Die therapeutische „Wirksamkeit“ der historischen religiösen Therapien kann retrospektiv nicht validiert werden. Die

²²⁷⁵ Vgl. Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main 1978, speziell Kapitel 2 des ersten Teils „Die große Gefangenschaft“ (S.68-98).

Aussage von Victor Turner, dass ein gut durchgeführtes Ritual zweifellos Veränderungskapazität hat, ist sicherlich auch in diesem Kontext zutreffend.²²⁷⁶ Die aufwändig inszenierten religiösen Rituale einiger altbayerischer Wallfahrtsorte haben die Gläubigen vermutlich stark beeindruckt und ihnen hohe therapeutische Effektivität suggeriert. Vor dem Hintergrund des stark religiös geprägten Weltbildes der Untersuchungszeit ist der Zusammenhang zwischen dem Glauben an die Wirksamkeit der religiösen Therapien und einem subjektiv empfundenen „Heilungserfolg“ nicht zu unterschätzen. Ergebnisse der modernen Placeboforschung belegen ebenfalls den positiven Einfluss des „Glaubens an die Heilkraft“²²⁷⁷ auf die Behandlungsergebnisse.²²⁷⁸ Mirakelbücher zeugen von der grundsätzlichen Möglichkeit einer „Heilung“ von psychischen Erkrankungen in der Zeit vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie. Allein in den dieser Arbeit zugrundeliegenden 179 Mirakelbüchern und Mirakelbuchauswertungen finden sich 7066 Berichte in Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen.²²⁷⁹ Für die geistlichen Autoren der Untersuchungszeit musste „Heilung“ nicht zwingend allumfänglich erfolgen. Bereits eine deutliche Verbesserung des Gesundheitszustandes erschien für eine Aufnahme in die Mirakelbücher ausreichend. Bei psychischen Erkrankungen waren in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert insbesondere das Verschwinden des abweichenden, aggressiven Verhaltens sowie die Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit entscheidende Faktoren, um von „Heilung“ zu sprechen. Das entscheidende Kriterium für den „Therapieerfolg“ war die subjektive „Heilungserfahrung“ der psychisch kranken Votanten im Kontext ihrer historischen Alltagswirklichkeit.

Quellenimmanent dokumentieren die Mirakelbücher bis auf wenige Ausnahmen lediglich die „Heilungserfolge“. Hinweise auf gescheiterte Therapien, Rückfälle oder eine dauerhafte Beständigkeit des Behandlungserfolges sind in den altbayerischen Mirakelbüchern rare Ausnahmen. Religiöse Therapien waren zur Untersuchungszeit

²²⁷⁶ Vgl. Victor Turner: Soziale Dramen und Geschichten über sie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.118.

²²⁷⁷ Thomas C. Gauler/ Thomas R. Weihrauch: Placebo – ein wirksames und ungefährliches Medikament? München 1997, S.143.

²²⁷⁸ Für detaillierte Informationen über den Placeboeffekt siehe exemplarisch: Howard Brody/ Daralyn Brody: Der Placebo-Effekt. München 2002; Thomas C. Gauler/ Thomas R. Weihrauch: Placebo – ein wirksames und ungefährliches Medikament? München 1997 oder Howard Spiro: Placebo. Heilung, Hoffnung und Arzt-Patient-Beziehung. Bern 2005.

²²⁷⁹ Für einen genaueren Überblick über die Methode siehe die detaillierten Erläuterungen in Kapitel 1.3.2 „Quantitative und qualitative Metaanalyse“ sowie für eine Auflistung der Quellen Anhang 7.2. „Mirakelbücher, Mirakelbucheditionen und Mirakelbuchauswertungen“.

jedoch keineswegs ein Garant für Gesundheit. In der Mehrheit der Fälle, insbesondere bei schweren und langwierigen Formen psychischer Erkrankungen, blieb das erhoffte „Wunder“ vermutlich aus. Die vielen erfolglosen Therapieversuche sind nirgends dokumentiert und es gibt keine Statistik, welche die Zahl der Mirakel ins Verhältnis zur Zahl der Verlöbnisse setzt. In den Erfolgsfällen wurde das individuelle „Heilungserlebnis“ hingegen durch die Erfüllung des Verlöbnisses objektiviert und so für andere erfahrbar gemacht. Die Ausführung des Verlöbnisses bestand im Kern aus einer Wallfahrt zum Gnadenort sowie der Promulgation der „wundersamen Gebetserhörung“ bei den lokalen Geistlichen. Ergänzend waren in der Notsituation häufig weitere Elemente wie Gebete, Messen, diverse Wallfahrtserschwernisse, Geld- und Sachspenden, Votivgaben und Votivtafeln versprochen worden. Insbesondere die dargebrachten Sachspenden und Votivgaben objektivierten als symbolische Zeichen der „Heilung“ die individuellen religiösen Erfahrungen. Sie zitierten das „mirakulöse“ Geschehen und übersetzten die abstrakte religiöse Erfahrung des Individuums in eine für die Mitglieder der zeitgenössischen Gesellschaft leicht verständliche Ausdrucksweise. Votivgaben in all ihren Ausprägungsformen bildeten als konkrete Materialisierungen einer anderen Wirklichkeit einen elementaren Bestandteil der kulturellen Kommunikation an den Gnadenorten.²²⁸⁰ Auf diesem Weg wurde die Sinnhaftigkeit religiöser Therapien eindrücklich kommuniziert und die Möglichkeit einer „Heilung“ von psychischen Erkrankungen bildete entsprechend für die altbayerische Bevölkerung des 17. und 18. Jahrhunderts einen festen Bestandteil ihrer historischen Wirklichkeit.

Nach erfolgtem Überblick über die Forschungsmethodik und der Zusammenfassung der wichtigsten Erkenntnisse aus den drei Ergebnisteilen ist nun der Zeitpunkt einer abschließenden Bewertung der Ergebnisse und ihres Beitrags zum Fortschritt der Wissenschaft gekommen. Ausgangspunkt der vorliegenden Dissertation war die Feststellung eines gravierenden Forschungsdefizits hinsichtlich psychischer Erkrankungen vor dem Jahr 1800. Der Anspruch dieser Arbeit war es, vertiefte Erkenntnisse über psychische Erkrankungen in der Zeit vor Beginn einer

²²⁸⁰ Vgl. Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M. 1991, S.175 sowie Michael Simon: Symbole helfen heilen, in: Brednich, Rolf/ Schmitt, Heinz (Hg.): Symbole: zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. 30. Deutscher Volkskundekongress in Karlsruhe vom 25.-29. September 1995. Münster 1997, S.67.

institutionalisierten Psychiatrie zu erlangen und eine differenziertere Sichtweise der historischen Lebenswirklichkeit psychisch kranker Personen zu erarbeiten. Im Zentrum des Forschungsinteresses standen die Identifikation und Charakterisierung der auftretenden psychischen Erkrankungen sowie der therapeutische Optionenraum zur Behandlung derselben mit Schwerpunkt auf der Heilkultur des religiösen Systems. Durch die umfassende quantitative und qualitative (Meta-)Analyse von der historischen Mirakelbücher konnte erstmals ein Modell psychischer Krankheitskonzeptionen der altbayerischen Alltagswelt des 17. und 18. Jahrhunderts konstruiert werden. Auf der Ebene unterhalb der fünf übergreifenden Krankheitskategorien wurden zudem differenzierte Beschreibungen der Variationsformen und verwobenen Bedeutungsnetze psychischer Erkrankungen in Altbayern zur Untersuchungszeit möglich. Durch die neuen Erkenntnisse konnten bekannte Krankheitskonzeptionen erweitert und stellenweise Fehlannahmen in der Fachliteratur korrigiert werden. Neben der symptom-basierten Charakterisierung der einzelnen Krankheitsbilder wurde auch ein multikausaler ätiologischer Erklärungshorizont hinsichtlich Ursachenzuschreibungen und Auslösefaktoren psychischer Erkrankungen ersichtlich. Die quantitative und qualitative Analyse der historischen Mirakelbücher, als bis dato in diesem Kontext nicht bearbeitetem Quellenkorpus, hat somit entscheidend zum wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt beigetragen. Die altbayerischen Mirakelberichte bildeten ein vermittelndes Element, das durch den autopathologischen Blick der Pfarrer den Zugang zu den zeittypischen historischen Krankheitskonzeptionen ermöglichte. Neben einer quantitativen „Zunahme an Wissensbeständen“²²⁸¹ wurde so auch ein „Wechsel des Aspekts“²²⁸² (Scharfe) durch eine neue Perspektive auf psychische Erkrankungen jenseits der rein akademischen Krankheitstheorien erreicht.

Dieser neue Blickwinkel wurde durch die Rekonstruktion historischer Lebensbilder auf Basis von dokumentierten individuellen Votationsakten sowie weiterer archivalischer Quellen noch intensiviert. Anhand von sechs Einzelschicksalen als

²²⁸¹ Martin Scharfe: Rehabilitierung der Dinge. Subjekte und Objekte in der Frömmigkeitsforschung, in: Bayerische Blätter für Volkskunde 23 (1996), S.131.

²²⁸² M. Scharfe ebd..

„normalen Ausnahmefällen“²²⁸³ wurden exemplarisch die Spiegelungen der psychischen Krankheitsbilder in der historischen Lebenswirklichkeit verdeutlicht. Der gewählte methodische Ansatz, bei dem Mirakelberichte und Votivtafeln den Ausgangspunkt für die Rekonstruktion der Kranken- und Lebensgeschichten von Einzelpersonen bildeten, erwies sich als äußerst fruchtbar. Der Rekurs auf den klassischen volkskundlichen Quellenapparat löst das psychiatriehistorische Forschungsdilemma, dass vor Beginn einer institutionalisierten Psychiatrie kaum Informationen über „gewöhnliche“ psychisch kranke Personen, jenseits von Adel und Delinquenten, vorhanden sind. Jede quellenbasierte Untersuchung sollte immer auch als „empirisches Korrektiv kultursoziologischer Theorienbildung“²²⁸⁴ (Brückner) dienen. Die historischen Biographien der psychisch kranken Individuen wurden entsprechend als Ausgangspunkt verwendet, um die Universalität einiger verbreiteter psychiatriehistorischer Vorstellungen kritisch zu hinterfragen. Die auf qualitativer Grundlage erlangten Einsichten über den Umgang mit psychisch kranken Personen wurden sodann im weiteren Verlauf der Arbeit auf breiterer Basis validiert. Auf diesem Weg konnte die Gültigkeit einiger tradierter psychiatriehistorischer Theorien für Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert widerlegt werden. Das als Forschungszugang gewählte interdisziplinäre Untersuchungsdesign mit einer Kombination von makro- und mikroanalytischen Elementen hat sich für die gewählte psychiatriehistorische Fragestellung als hochgradig erkenntnisförderlich erwiesen. Durch die Verknüpfung von psychologischen und volkskundlichen Forschungsmethoden konnte die historische Lebenswelt psychisch kranker Personen aus einem veränderten Blickwinkel betrachtet werden. Die Defizite der einzelnen Ansätze wurden gemindert und das Erklärungspotenzial wurde vergrößert. So war es möglich, zu einer differenzierteren Sichtweise der historischen Lebens- und Therapiewirklichkeit psychisch kranker Personen in Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert zu gelangen.

Eine psychische Erkrankung bedeutete, damals wie heute, eine Herausforderung, die Selbstverständliches in Frage stellte. Die Krankheit überschattete temporär die

²²⁸³ Carlo Ginzburg/ Carlo Poni: Was ist Mikrogeschichte?, in: Geschichtswerkstatt 6 (1985), S.51.

²²⁸⁴ Wolfgang Brückner: Volkskultur ist Moderne, in: Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien (Hg.): Volkskultur und Moderne. Festschrift für Konrad Köstlin. Wien 2000, S.45.

gesamte Existenz der betroffenen Person. Die historischen „Spielarten des Wahnsinns“ überschritten die Grenzen der altbayerischen Alltagswelt. Die psychisch kranken Individuen hatten sich ihrem sozialen Umfeld entfremdet und die ehemals geteilte Wirklichkeit hinter sich gelassen. Durch ihre Erkrankungen verwiesen sie auf eine „total andere Wirklichkeit“ (Berger/Luckmann)²²⁸⁵. Dennoch wurden die erkrankten Personen von der altbayerischen Gesellschaft nicht verstoßen, sondern konnten mit der aktiven Unterstützung ihres sozialen Umfelds rechnen. Die historischen Quellen belegen, dass ein Weiterleben in der sozialen Gemeinschaft möglich war, solange die öffentliche Sicherheit nicht gefährdet erschien. Hinweise auf eine „große Gefangenschaft“ (Foucault) oder gesellschaftliche Isolierung (Richter) wurden hingegen nicht gefunden. Das Auftreten einer psychischen Erkrankung bedeutete in Altbayern zur Untersuchungszeit keine terminale Diagnose, da diese per se als heilbar angesehen wurden. Die altbayerische Bevölkerung stand psychischen Erkrankungen auch keineswegs hilflos gegenüber, sondern griff aktiv auf ein weites Feld an Therapiemöglichkeiten aus dem medikalen, profanen und religiösen Bereich zu. Das umfangreiche Spektrum an Therapieformen, als Variablen innerhalb eines kohärenten medikalen Systems, eröffnete den Betroffenen vielfältige Freiheitsgrade im Umgang mit der Krankheit. Religiöse Therapieformen bildeten einen festen Bestandteil des facettenreichen medikalen Systems des 17. und 18. Jahrhunderts. Der breite Raum, den sie bei der Behandlung von psychischen Erkrankungen einnahmen, korrespondiert mit der großen Bedeutung von Religion in der historischen Lebenswirklichkeit der altbayerischen Bevölkerung. Wolfgang Brückner definiert „Religiosität als Alltagshandeln zur Lebensbewältigung“²²⁸⁶ – entsprechend waren die Anwendung religiöser Therapien oder die Verlobung einer Wallfahrt naheliegende Handlungsoptionen, um die Kontingenzerfahrung einer psychischen Erkrankung zu bewältigen. In der vorliegenden Arbeit wurden erstmals religiöse Therapieansätze bei psychischen Erkrankungen jenseits einzelner Wallfahrtsmonographien intensiv erforscht und überblicksartig zusammengefasst. Bei den erzielten Einsichten handelt es sich zwar nicht um absolute, sondern stets nur

²²⁸⁵ Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³, S.27.

²²⁸⁶ Wolfgang Brückner: Die Erforschung historischer Lebenswelten auf dem Lande versus alten und neuen Geschichtsmythen. Eine Problemeinführung, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 28 (2005), S.47.

um räumlich und zeitlich begrenzte Wahrheiten, um Ausschnitte der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Die aus der Analyse der altbayerischen Mirakelbücher und den rekonstruierten Einzelbiographien abgeleiteten Erkenntnisse weisen gesamthaft jedoch über die Situation in Altbayern hinaus. Durch die vorliegende Arbeit erhält, trotz ihrer regionalen und inhaltlichen Begrenzungen, so auch das wenig erforschte Gesamthema psychischer Erkrankungen im 17. und 18. Jahrhundert stärkere Plastizität.

Im Rahmen der Erforschung der psychischen Erkrankungen in Altbayern wurden im zeitlichen Verlauf einige interessante Entwicklungen hinsichtlich Art und Auftretenshäufigkeit psychischer Erkrankungen erkennbar. Auf diese Artefakte soll im Folgenden abschließend kurz eingegangen werden, da sie einen geeigneten Ausgangspunkt für zukünftige wissenschaftliche Arbeiten darstellen können. Während der Untersuchungszeit kam es zu einem deutlichen Rückgang der Nennungen von „Gemütskrankheiten“ und „Angststörungen“.²²⁸⁷ Dieses Ergebnis stützt die in der Literatur vertretene These, dass das „Zeitalter der Melancholie“²²⁸⁸ seinen Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und im darauffolgenden 17. Jahrhundert hatte. Auch die Krankheitsbilder in Verbindung mit „dämonischen Einflüssen“ und „Verzauberung“ verloren stark an Bedeutung.²²⁸⁹ Parallel kam es im Verlauf der Untersuchungszeit zu einer Verdoppelung der Mirakel in Zusammenhang mit Anfallserkrankungen und den unterschiedlichen „Spielarten des Wahnsinns“.²²⁹⁰ Diese Beobachtungen sind aufgrund der unterschiedlichen Stichprobengrößen (1114 vs. 426 eindeutig zuordenbare Fälle) sowie der Beschränkung auf Mirakelberichte als primäres Quellenmaterial nur bedingt aussagefähig. Dennoch liegt die Vermutung nahe, dass sich im Verlauf der Untersuchungszeit die „Inszenierungsschablonen oder Modelle des Krankseins“²²⁹¹

²²⁸⁷ Bildeten „Gemütskrankheiten“ im 17. Jahrhundert noch 22,7% der Mirakel in Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen, so waren es im 18. Jahrhundert nur noch 6,8%. Ein ähnliches Bild ergibt sich auch für die Kategorie der „Angststörungen“ mit einem sukzessiven Rückgang der Auftretenshäufigkeit von 12,6% im 17. Jahrhundert auf 3,3% im 18. Jahrhundert.

²²⁸⁸ Midelfort spricht diesbezüglich von einem „age of melancholy“ (Vgl. Erik H.C. Midelfort: A History of Madness in Sixteenth-Century Germany. Stanford 1999, p.20).

²²⁸⁹ Krankheitsbilder in Verbindung mit „dämonischen Einflüssen“ (Rückgang von 7,6% auf 2,6%) und „Verzauberung“ (Rückgang von 7,3% auf 0,2%).

²²⁹⁰ Anstieg der Mirakel in Zusammenhang mit Anfallserkrankungen von 25,4% auf 56,6% sowie der „Spielarten des Wahnsinns“ von 14,6% auf 28,2%.

²²⁹¹ Edward Shorter: Moderne Leiden. Zur Geschichte der psychosomatischen Krankheiten. Reinbek 1994, S.19.

(Shorter), die dem Individuum durch das kulturelle Umfeld zur Verfügung gestellt wurden, in Altbayern verändert haben. Damit einhergehend erfolgte auch eine Adaptation des Spektrums der auftretenden psychischen Erkrankungen. Eine erste Hypothese hinsichtlich der Ursachen dieses Wandels unter den psychischen Krankheitsbildern wäre der zunehmende Einfluss der Aufklärung. Die Möglichkeit übernatürlicher Einflüsse als Krankheitsursache war zwar während der gesamten Untersuchungszeit gegeben, verlor im 18. Jahrhundert aber durch die zunehmende "Privilegierung natürlicher Erklärungen"²²⁹² an Bedeutung. Analog vollzog sich vermutlich eine Veränderung der Interpretationen von Krankheitssymptomen sowie der Akzeptanz bestimmter Krankheitsformen. Die Vorstellung von „dämonischer Besessenheit“ als Krankheitsbild wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunehmend als Aberglaube und Unbildung deklassiert. Quellenkritisch ist zudem zu hinterfragen, ob der Zunahme der Mirakel in Zusammenhang mit Anfallserkrankungen und den unterschiedlichen „Spielarten des Wahnsinns“ eine höhere Auftretenswahrscheinlichkeit des Krankheitsbildes oder eine Zunahme der Heilungen zugrunde liegt. Die Hintergründe für den beobachteten Wandel bedürfen einer differenzierteren Analyse sowie insbesondere einer Validierung der Beobachtung anhand einer andersgearteten Quellenbasis.

Im Rahmen der Analyse der religiösen Therapieformen bei psychischen Erkrankungen wurde ein stark reduziertes Behandlungsrepertoire an den beiden altbayerischen Hauptwallfahrtsorten für psychische Erkrankungen beobachtet. Im Rahmen der religiösen Heilrituale wurde in Pürten fast immer das Buch der seligen Alta angewandt und in Benediktbeuern kam stets das Reliquiar der hl. Anastasia als Therapeutikum zum Einsatz.²²⁹³ In der Praxis kam es vor dem Hintergrund des zeittypischen eklektischen Therapieverständnisses vermutlich zu Kombinationen mit diversen anderen religiösen und profanen Behandlungsformen. Der Therapieerfolg wurde von den religiösen Autoren jedoch primär den Heilritualen in Verbindung mit

²²⁹² Waltraud Putz: Krank versus gesund? Von heilsamer Krankheit und körperlichen Zeichen der Heiligkeit, in: Simon, Michael/ Kania-Schütz, Monika (Hg.): Auf der Suche nach Heil und Heilung: religiöse Aspekte der medialen Alltagskultur. Dresden 2001, S.83.

²²⁹³ Für eine tiefere Beschreibung der beiden Therapieformen sei an dieser Stelle auf die ausführlichen Erläuterungen im Rahmen der „Porträts des Irrsinns“ in den Kapiteln 4.2.6 sowie 4.4.4 verwiesen. Die Pürtener Behandlung mit dem Evangelium der seligen Alta wurde zudem in Kapitel 5.2.1 „Die Kraft des Wortes‘ – Gebete, Benediktionen, ‚Bibelmagie‘ und Exorzismen“ erörtert. Die Therapieform in Verbindung mit der Schädelreliquie der hl. Anastasia wurde in Kapitel 5.2.2 „Berühren‘ – Reliquien und Gnadenbilder als Kontaktpunkte zum Heil“ erneut aufgegriffen.

der Schädelreliquie und dem karolingischen Evangeliar zugeschrieben. Die in den Mirakelberichten propagierte Wirksamkeit der beiden bevorzugten Therapieformen verringerte vermutlich das Bedürfnis der Gläubigen nach einem Repertoire an alternativen Formen.²²⁹⁴ Die Beobachtung, dass an Wallfahrtsorten, an denen spezialisierte religiöse Therapieformen etabliert sind, eine geringere Bandbreite an alternativen rituellen Verhaltensformen auftritt, könnte einen interessanten Ansatzpunkt für die zukünftige Wallfahrtsforschung darstellen.

Jede Beschäftigung mit Geschichte geht mit der Erfahrung von Alterität einher. Im Zeitverlauf haben sich die inneren Sinnzusammenhänge und gesellschaftlichen Bedeutungen verändert, so dass der Zugang zu einigen historischen Kulturerscheinungen verloren ging. Anwendungszusammenhänge und Wirkungsweisen mancher historischer Krankheitsbilder und Heilrituale sind vor dem gegenwärtigen kulturellen Hintergrund nicht mehr nachvollziehbar und erscheinen „irrational“.²²⁹⁵ Allen Auftretensformen psychischer Erkrankungen und religiöser Heilbehandlungen wohnte jedoch eine für die erkrankte Person und deren soziales Umfeld inhärente Logik inne. Die vorliegende Arbeit hat Zugänge zu den historischen Krankheitskonzeptionen und Therapieformen – mit besonderem Schwerpunkt auf dem religiösen System – rekonstruiert. Die Analyse der Mirakelberichte und ergänzender historischer Quellen hat ein facettenreiches Bild psychischer Erkrankungen für Altbayern im 17. und 18. Jahrhundert ergeben und tiefe Einblicke in den gesellschaftlichen Umgang mit psychischen Erkrankungen ermöglicht. Die Einstellungen und Reaktionen gegenüber psychisch kranken Personen waren in der historischen Lebenswelt dabei ebenso komplex und vielschichtig wie das kulturelle System, dem sie entstammten. Geschichte ist nicht singulär und eine unilineare Sichtweise auf das Gesamtphänomen „Umgang mit psychischen Erkrankungen“ ist entsprechend zum Scheitern verurteilt. Die historische Wirklichkeit war komplexer als einige Klischees, die sich in den letzten Jahrzehnten durch die psychiatriehistorische Forschung zogen, vermitteln wollen. Was Iso Baumer für das Wallfahrtswesen

²²⁹⁴ Vgl. hierzu auch Victor Turner: Prozeß, System, Symbol: Eine neue anthropologische Synthese, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.141.

²²⁹⁵ Vgl. hierzu auch Angela Treiber: Für einen Wandel der Diskurse um Superstition – Irrationalität – Spiritualität, in: Kreissl, Eva (Hg.): Kulturtechnik Aberglaube. Zwischen Aufklärung und Spiritualität. Strategien zur Rationalisierung des Zufalls. Bielefeld 2013, S. 84f..

feststellte, hat auch hier Gültigkeit: „Die ‚umfassende‘ Darstellung scheitert an der Unmöglichkeit.“²²⁹⁶ Die vorliegende Dissertation hat jedoch eine erste Verdichtung des historischen Universums im Kracauerschen Sinne im Hinblick auf psychische Erkrankungen und religiöse Therapien in Bayern im 17. und 18. Jahrhundert ermöglicht.²²⁹⁷ Die Forschungsergebnisse leisten einen wichtigen Beitrag zum wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn und ermöglichen eine adäquatere Beurteilung des gesellschaftlichen Umgangs mit psychischen Erkrankungen vor Beginn der modernen Psychiatriegeschichte. Es ist zu wünschen, dass weitere Arbeiten folgen.

²²⁹⁶ Iso Baumer: Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. (= Europäische Hochschulschriften Reihe XIX Ethnologie/ Kulturanthropologie Abteilung A – Volkskunde 12) Frankfurt a.M. 1977, S.105.

²²⁹⁷ Siegfried Kracauer postulierte, „dass das historische Universum von nicht-homogener Struktur“ sei, „Gebiete unterschiedlicher Dichte“ umfasst sowie „von nicht fasslichen Wirbeln“ durchzogen sei. (Vgl. Siegfried Kracauer: Geschichte – Vor den letzten Dingen. Frankfurt a.M. 1971, S.150).

7 Verzeichnisse und Anhang

7.1 Verzeichnisse

7.1.1 Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Die älteste erhaltene Votivtafel aus Altötting (1501). Quelle: eigene Photographie.	55
Abbildung 2: Die Ständetreppe als Abbild der Gesellschaft des 17. Jahrhunderts. Quelle: Gerhard Altzenbach: Mahnblatt: Ein Trapp der vornembsten Ständt der Welt vom Höchsten bis zum Niedrigsten (Titelincipit). Köln um 1650. Germanisches Nationalmuseum, Graphische Sammlung, HB 24590.	79
Abbildung 3: Überblick über Auftretenshäufigkeit psychischer Erkrankungen in altbayerischen Mirakelberichten des 17. und 18. Jahrhunderts. Quelle: eigene Grafik.	121
Abbildung 4: Die Berchtesgadener Votivtafel aus dem Jahr 1718 zeigt einen psychisch kranken Mann im Schlafgewand, der an sein Bett gekettet wurde. Quelle: Museum für Volkskunde Berlin, Staatliche Museen zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Inv. Nr. 32 K 28.	139
Abbildung 5: „Der Kannelgiesser“ Holzschnitt aus dem Ständebuch von Jost Amman. Quelle: Jost Amman/ Hans Sachs: Eygentliche Beschreibung aller Stände auff Erden/ Hoher und Nidriger/ Geistlicher und Weltlicher/ Aller Künsten/ Handwercken und Händeln. (...) Frankfurt am Mayn 1568.	226
Abbildung 6: Das Kloster Wessobrunn vor dem barocken Umbau. Kupferstich von Matthäus Merian aus dem Jahr 1644. Quelle: eigene Photographie.	246
Abbildung 7: Doppelseitige Wallfahrtsmedaillen aus dem späten 17. Jahrhundert mit Abbildungen des spätgotischen St. Anastasia- Silberreliquiars. Auf dem Revers befindet sich eine Variante des Benediktusschildes. Die rechte Medaille wurde im Jahr 1673 von dem Salzburger Medailleur Paul Seel gefertigt. Vielleicht hat das Ehepaar Resch eine ebensolche Medaille am Wallfahrtort erworben, mit Sicherheit jedoch ähnliche Exponate an den Verkaufsständen gesehen. Quelle: Staatliche Münzsammlung München.	269
Abbildung 8: Kößlarn. Der Kupferstich von Michael Wening aus dem Jahr 1723 zeigt die Kirche noch mit einem spitzen Turm. Quelle: Michael Wening: Historico-Topographica Descriptio. Das ist: Beschreibung, deß Churfürsten- und Hertzogthums Ober- und Nidern Bayrn. Dritter Theil: Das Renntambt Landshuet. München 1723. Nachdruck München 1976.	275
Abbildung 9: „Der Bäcker“ aus dem Ständebuch von Christoph Weigel. Quelle: Christoph Weigel: Der gemein-nützlichen Haupt-Stände von denen Regenten und ihren so in Friedens- als Kriegs-Zeiten zugeordneten Bedienten an, biß auf alle Künstler und Handwercker (...) Regensburg 1698.	282
Abbildung 10: Stadtansicht von Erding zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Quelle: Michael Wening: Historico-Topographica Descriptio. Das ist: Beschreibung, deß Churfürsten- und Hertzogthums Ober- und Nidern Bayrn. Dritter Theil: Das Renntambt Landshuet. München 1723. Digitale Sammlung der Bayerischen Staatsbibliothek München.	295
Abbildung 11: Der Stadtplan von Erding aus dem Jahr 1811. Familie Öller bewohnte das Haus Nr. 245a (rotes Kreuz). Maria Catharina Kiefferl ist in Haus Nr. 251 (blaues Kreuz) aufgewachsen. Quelle: eigene Abbildung.	298
Abbildung 12: „Der Seiler“ aus dem Ständebuch von Christoph Weigel (1698). Quelle: Christoph Weigel: Der gemein-nützlichen Haupt-Stände von denen Regenten und ihren so in Friedens- als Kriegs-Zeiten zugeordneten Bedienten an, biß auf alle Künstler und Handwercker (...) Regensburg 1698.	299
Abbildung 13: Das Fresko der seligen Alta in der Pfarr- und Wallfahrtskirche Pürten. Quelle: eigene Photographie.	314

Abbildung 14: Die Votivtafel der Catharina Öller (1728). Quelle: eigene Photographie.	318
Abbildung 15: Die Plastik der seligen Alta in der Pürtener Kirche. Quelle: eigene Photographie.	322
Abbildung 16: Das Bild des Evangelisten Markus aus dem Evangeliar der seligen Alta. Quelle: Bayerische Staatsbibliothek BSB Clm 5250, fol.67.	324
Abbildung 17: Der Dreikönigsschrein des Kölner Doms (2,20m x 1,10m x 1,53m) ist zwischen den Jahren 1181 und 1230 entstanden und der größte bekannt Reliquienschrein aus dieser Zeit. Quelle: Katholisches Stadtdekanat Köln.	352
Abbildung 18: Die „Goldene Kammer“ von St. Ursula in Köln. Quelle: Hans-Peter Schaefer.	355
Abbildung 19: Die Votivtafel von Dionysius Reindl in der Pfarr- und Wallfahrtskirche „Zur Heiligsten Dreifaltigkeit“ in Kößlarn aus dem Jahr 1778. Quelle: eigene Photographie.	366
Abbildung 20: Fürstbischof Leopold Ernst von Firmian. Quelle: Passau Oberhausmuseum.	387
Abbildung 21: Die Kapelle St. Magdalena in Hötzdorf im heutigen Erscheinungsbild, der Altar aus der Spätrenaissance sowie die spätgotische Figur der Hl. Magdalena. Quelle: eigene Photographien.	394
Abbildung 22: Das Raimundsreuter Hinterglasbild zur Heilung von Magdalena Poschinger (1764). Quelle: Oberhausmuseum Passau, Fotograf: Dionys Asenkerschbaumer.	399
Abbildung 23: Das Altarbild der Kapelle in Hötzdorf. Quelle: eigene Photographie.	401
Abbildung 24: Das Deckenfresko des tobsüchtigen Hans Vieger aus der Wallfahrtskirche in Inchenhofen. Quelle: eigene Photographie.	530
Abbildung 25: Darstellungen von psychisch kranken Personen auf Votivtafeln aus der Untersuchungszeit. Quelle: Wilhelm Theopold: Votivmalerei und Medizin. Kulturgeschichte und Heilkunst im Spiegel der Votivmalerei. München 1981 ² , S. 113, 116 und 118.	535
Abbildung 26: Die Votivtafeln von Catharina Öller und Dionysius Reindl. Quelle: eigene Photographien.	536

7.1.2 Abkürzungsverzeichnis

ABA	Archiv des Bistums Augsburg
Abb.	Abbildung
ABP	Archiv des Bistums Passau
AEM	Archiv des Erzbistums München und Freising
a.M.	am Main
Anh.	Anhang
Anm.	Anmerkung
Aufl.	Auflage
Begr.	Begründer
BM	Bibliothèque Municipale
BnF	Bibliothèque nationale de France
Bd.	Band
ca.	circa
dt.	deutsch(e/er)
f.	folgende Seite
Fasz.	Faszikel
fol.	Folio
GNM	Germanisches Nationalmuseum
hl.	Heilige(r/n)
Hg.	Herausgeber
HStAM	Hauptstaatsarchiv München
Hs.	Handschrift
Hss.	Handschriften
k.A.	keine Angabe(n)
KTEM	Kunsttopographie des Erzbistums München und Freising

lat.	Lateinisch (e/en)
NF	Neue Folge
OA	Ordinariatsarchiv
od.	oder
o.J.	ohne Jahreszahl
o.O.	ohne Ortsangabe
o.V.	ohne Verfasser(-in)
PfA	Pfarrarchiv
Pfa	Pfarrakten
Reg.	Register
S.	Seite
sic	so lautet die Quelle
Slg.	Sammlung
Sp.	Spalte
StAFS	Stadtarchiv Freising
StAL	Staatsarchiv Landshut
StAM	Staatsarchiv München
Tab.	Tabelle
Vgl.	Vergleiche
z.B.	zum Beispiel
Zit.	zitiert
(...)	Auslassung durch die Autorin
[]	Einfügung durch die Autorin

7.2 Mirakelbücher, Mirakelbucheditionen und Mirakelbuchauswertungen

7.2.1 Altbayern

ABA PfA 213 Mirakelbuch der Wallfahrtskirche Unseres Herren Ruhe 1609-1875

Alphabetum Marianischer Gutthaten Durch Hilff Mariae, Der wunderbarlichen Mutter Gottes/ In ihrem Wunderthätigen Gnaden=Bild/ Auff dem Ruprechts=Berg nächst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebenen/ andächtigen Diener= und Dienerinnen. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Johann Christian Carl Immel/ Hoff=Buchdrucker 1729.

Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus
1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche.

Bauer, Robert: Das Altöttinger Mirakelbüchlein von 1540. Sonderdruck aus Ostbaierischer Grenzmarken. Passau 1962/63.

Bauer, Robert: Das Büchlein der Zuflucht zu Maria. Altöttinger Mirakelberichte von Jacobus Issickemer. Sonderdruck aus Ostbaierischer Grenzmarken. Passau 1964/65.

Bauer, Robert: P. Johannes Saller S.J. – Das ausgegrabene Oeting. Die Mirakelberichte 1623, in: Ostbairische Grenzmarken 15 (1993), S.54-108.

Biechler, Aemilian: Bayerischer Pharos S. Anastasia Von Gott In ObernBayrn vor sechshundert Jahren in dem Closter Benedictbeyrn/ angezündet. Allen in dem Welt=Meer gefahrleydenden/ Krancken/ Presthafften/ Trost und Hülflosen zu Hayl. Jetzt in beschreibung dero Leben/ Marter Translation oder Erhebung/ auch etlicher Wunderwercken und Gutthaten jederman under die Augen gebracht. München 1668.

Birkmaier, Willi: „Dem hl. Leonard hoechsten Dankh...“. Das Mirakelbuch von Ramerberg, in: Heimat am Inn 14/15 (1994/95), S.195-252.

Böck, Robert: Ein Mirakelbuch der Wallfahrt Maria Stern in Taxa (1654-1754), in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1954, S.62-80.

Böck, Robert: Die Verehrung des hl. Benno in München. Wallfahrtsgeschichte und Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1958, S.53-73.

Böck, Robert: Die Marienwallfahrt Kößlarn und ihre Mirakelbücher, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S. 33-57.

Böck, Robert: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau in der Aich bei Oberbernbach (Landkreis Aichach- Friedberg), in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1996, S.169-184.

Böck, Robert: Das Mirakelbuch der Wallfahrt Herrgottsruh 1609-1875, in: Riolini-Unger, Adelheid (Hg.): Begleitband zur Ausstellung Die Herrgottsruh-Wallfahrt in Friedberg. 1.Oktober 2000- 31.Januar 2001. Friedberg 2000, S.71-103.

Böck, Robert: Die Sankt- Notburga- Wallfahrt in Weißling und ihr Mirakelbuch (1749-1796) im Rahmen der Gesamtentwicklung des Notburga-Kultes, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2003, S.65-88.

Bogner, Josef: Die Mirakel von Mariabrunn, in: Amperland 19 (1983), S.402-403; 456.

Bosch, Manfred: Das Mirakelbuch von Luttenwang, in: Amperland 14 (1978), S.356-358.

Brenninger, Georg: Mirakelaufzeichnungen der Jahre 1675-77 aus dem Kloster Rott am Inn zu Ehren der hll. Marinus und Anianus, in: Heimat am Inn 13 (1993), S.75-88.

CENTUPLUM MARIANUM. Das ist: hundert Aus viel Tausenten/ Durch Hülf MARIAE, Der Wunderbarlichen Mutter GOTTes/ In ihrem wunderthätigen Gnadē=Bild auf dem Ruprechts=Berg nebst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebenen/ andächtigen Diener= und Dienerinen ersprossenen Gutthaten. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Joh. Christian Carl Immel/ Hochfürstl. Bischöfl. Buchdruckern/ und Buchhandlern. 1718.

Das andere CENTUPLUM MARIANUM. Das ist: hundert Aus viel Tausenten/ Durch Hülf MARIAE, Der Wunderbarlichen Mutter GOTTes/ In ihrem wunderthätigen Gnadē=Bild auf dem Ruprechts=Berg nebst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebenen/ andächtigen Diener= und Dienerinen ersprossenen Gutthaten. Cum Permissu

Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Joh. Christian Carl Immel/ Hochfürstl. Bischöfl. Buchdruckern/ und Buchhandlern. 1723.

Das dritte CENTUPLUM MARIANUM. Das ist: hundert Aus viel Tausenten/ Durch Hülf MARIAE, Der Wunderbarlichen Mutter GOTTes/ In ihrem wunderthätigen Gnadē=Bild auf dem Ruprechts=Berg nebst Dorffen/ Ihrer Zuflucht ergebenen/ andächtigen Diener= und Dienerinen ersprossenen Gutthaten de Anno 1724 biß 1725. Cum Permissu Superiorum. Freysing/ gedruckt bey Joh. Christian Carl Immel/ Hoff.= Buchd. 1727.

Döring, Alois: St. Salvator in Bettbrunn. Historisch- volkskundliche Untersuchung zur eucharistischen Wallfahrt. Diss. Phil. Julius- Maximilians- Universität Würzburg 1979.

Eichhorn, Gertraud K.: Ein Mirakelbuch der Wallfahrtsstätte Mariahilf ob Passau (1687-1710 incl.), in: Blätter des Bayerischen Landesvereins für Familienkunde 64 (2001), S.1-66.

Ernst, Wolfgang: Maria hat geholfen, wo menschliche Hilfe verloren ist, in: VHS des Landkreises Tirschenreuth (Hg.): Dachan, Wolf und Dinostein. Beiträge zur Geschichte unserer Heimat. (= vhs-Schriftenreihe zur Landes- und Volkskunde 10) Pressath 1998, S.117-134.

Extract unnd gründtlicher Bericht/ etlicher Gnaden: und Wunderwercken/ so der Allmächtige Gott/ durch das ersprießliche Fürbitt des H. Bischoff Bennonis, der Churfürstl. Hauptstatt München glorwürdigen Patronen/ in den nebst entwichenen sechzehnen Jahren/ an vilen presthafften Persohnen/ gnädiglich gewirckt und erweisen hat. München 1643.

Finkenstaedt, Thomas/ Finkenstaedt, Helene: Die Wies- Wallfahrt. Ursprung und Ausstrahlung der Wallfahrt zum gezeißelten Heiland. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 10) Würzburg 1981.

Finkenstaedt, Thomas/ Finkenstaedt, Helene: Materialien zur Wies- Wallfahrt. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 10) Würzburg 1981.

Gebhardt, Fritz (Hg.): Abraham a Santa Clara: Gack Gack Gack à Ga. Einer wunderseltzamen Hennen in dem Herzogthumb Bayrn. Das ist: Ein außführliche und

umbständige Beschreibung der berühmten Wallfahrt MARIA=STERN zu Taxa. oder: Das Buch von Taxa. Faksimileausgabe München 1991.

Gierl, Irmgard: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie aufgrund der Tuntenhausener Mirakelbücher. (= Deutingers Beiträge 21,2) München 1960.

Goerge, Rudolf: „Dem Wunderthätigen Hl. Creuz sey dankh gesagt.“ Das Mirakelbuch der ehemaligen Wallfahrtskirche in Obermarckenbach, in: Amperland 17 (1981), S.176-181.

Goerge, Rudolf: „Mit ainen Tropfen gewaschen- Als balt böser wordten“ Ursprung der ehemaligen Marienkirche beim „Schönen Bründl“, in Amperland 29 (1993), S.152-156.

Goerge, Rudolf: Guttaten des Heiligen Clemens. Handschriftliche Mirakelberichte aus der Wallfahrtskirche Oberberghausen 1721 bis 1730. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 7) Freising 1997.

Goerge, Rudolf: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005².

Gribl, Albrecht A.: Unsere Liebe Frau zu Dorfen. Kultformen und Wallfahrtsleben des 18. Jahrhunderts. Diss. Phil. Ludwig-Maximilians-Universität München 1981.

Haller, Reinhard: „Und höret mit Verwunderung...“ 300 Jahre Wallfahrt „Maria Loreto,“ in: Bodenmais (1705-2005). Bodenmais 2005.

Hartinger, Walter: Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze. Diss. Phil. Christian- Albrechts- Universität Kiel 1970.

Hartinger, Walter: Mariahilf ob Passau. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 43) Passau 1985.

Heller, Barbara: Wallfahrtskundliche und kulturhistorische Aussagen im Mirakelbuch von St. Valentin in Endlhausen 1675-1687, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1976/77, S.88-121.

Höfler, Max: Votivgaben beim St. Leonhards-Kult in Oberbayern. II. Theil, in: Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns 11 (1895), S.45-89.

HStAM KL Benediktbeuern Nr. 121 ½

Kaiser, Sebastian: Die Wallfahrt Kößlarn. Volkskundliche Untersuchung des religiösen Lebens einer Gnadenstätte zwischen Spätmittelalter und Gegenwart. (= Passauer Studien zur Volkskunde 1) Passau 1989.

Kerscher, Brigitta: Die Wallfahrt Weißenregen im Spiegel des Mirakelbuches von 1753-1877, in: Schwaiger, Georg/ Mai, Paul (Hg.): Wallfahrten im Bistum Regensburg. (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 28) Regensburg 1994, S.375-398.

Kramer, Karl- Sigismund: Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1951. Festschrift für J.M. Ritz, S.80-102.

Kramer, Karl- Sigismund: Ein Mirakelbuch der heiligen Anastasia in Benediktbeuern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1991, S.111-136.

Krausen, Edgar: Das heilbringende Öl des hl. Antoninus zu Landshut- Seligenthal in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963, S.58-62.

Kriß, Rudolf: Volkskundliches aus den Mirakelbüchern von Maria Eck, Traunwalchen, Kößlarn und Halbmeile, in: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 5 (1931), S.134-151.

Leben und Wunderwerck Deß heiligen Bischoffs und Beichtigers BENNO, Der Chur=Bayrischen Haupt= und Residentz=Stadt Muenchen/ Auch allgemainen Land=Patrons/ Und Schutz=Heyligen. Dessen heilige/ und hayl=wuerckende Gebain allhier in der hochansehlichen Chur=Fuerstlichen Stifft= und Pfarr=kirchen bey unser lieben Frauen mit grossem Zulauff verehrt werden. Auß bewehrten Schrifft=Stelleren zusammen getragen/ und auff ein neues in den Truck gegeben. Mit Genembhaltung der Oberen. Getruckt zu Muenchen/ Bey Maria Magdalena Rauchin/ Wittib. Im Jahr 1697.

Liebs= und Wundervolle Gnaden=Ketten, Das ist: kurze Verfassung der Wunder= und Gutthaten, Welche in dem fern= und weitberühmten Gottshauß zu Inchenhofen einem Churfürstl. Marckt in Ober=Bayrn gewürcket Der allgemeine Wunderthätige

Nothhelfer Abbt und Beichtiger St. LEONARDUS, Durch dessen himmlische Kraft und vil=vermögende Vorbitt von 500. Jahren her, bey 5000. Wunder= und Gutthaten, so wohl an Menschen, als an dem unvernünftigen Vieh geschehen seynd, und noch fast täglich geschehen. Deren auf hoch= und niederen Stands=Persohnen offtern anmahnen, nur etliche, beliebender Kürze halber AO. 1659 zusammen geschrieben, weyland der hochwürdige, Wohl=Edelgebohrne Herr, Herr MARTINUS, Abbt der Churfürstl. Stiftung und Closters Fürstenfeld, Nunmehr aber auf eifriges Ansuchen inbrünstiger Liebhaber des H. Leonardi mit neuen Wunder= und gitthaten vermehret, und zum Druck beförderet Der Hochw. in Gott hoch. Edelgebohrne Herr, Herr ALEXANDER, Der Churfürstl. Stiftung und Closters Fürstenfeld S. & Exempti Ord. Cisterc. würdigst regierender Abbt (...) 3. Auflage. Augsburg 1752 gedruckt bey Martin Simon Pingitzer.

Lippert, Iris: Die Marienwallfahrt Ranoldsberg und ihr Mirakelbuch, in: Das Mühlrad 43 (2001), S.15-54.

Markmiller, Fritz: Entstehungsgeschichte und Mirakelbuch der Landauer Wallfahrt Maria- Steinfels, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.82-116.

Mayerhofer, Josef: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau in Laaberberg unter besonderer Berücksichtigung der Mirakelbücher, in: Schwaiger, Georg/ Mai, Paul (Hg.): Wallfahrten im Bistum Regensburg. (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 28) Regensburg 1994, S.282-295.

Mayr, Georg: Marianischer Gnaden- Psalter Von hundert fünfzig Aus vil tausend Gutthaten, welche Die Wunderbarliche Mutter Gottes/ und Mächtige Jungfrau MARIA Durch Ihr heil. Gnaden=Bild/ in dem Löbl. weit=berühmten, und dem Regulirten S. Augustini Chorherren=Stuefft zu Beyharting einverleibten Gotts=haus und Pfarr=kirchen zu Tuntenhausen/ Denen andaechtigen Wallfahrteren erweisen hat. München 1738.

Möhler, Gerda: Wallfahrten zum Heiligen Berg, in: Bosl, Karl/ Lechner, Odilo/ Schüle, Wolfgang (Hg.): Andechs. Der heilige Berg. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart. München 1993, S.119-133.

Mois, Jakob: Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau auf dem Hohenpeißenberg, in: Oberbayerisches Archiv 75 (1949), S.1-84.

Neueder, Hans: Der Bogenberg in Niederbayern. 900 Jahre Marienheiligtum. Straubing 2004.

Ohse, Hildegard: Die Wallfahrt Föching im Spiegel der Mirakelbücher. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1969.

PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana

PfA Kößlarn Bd. 2 des Mirakelbuchs (ohne Titel)

Pötzl, Walter: Die Wallfahrt zum Kreuzpartikel in Bergen, in: Bushart, Bruno/ Pötzl, Walter/ Seitz, Reinhard H./ Steingraber, Erich: Kloster Bergen bei Neuburg a.D. und seine Fresken von J.W. Baumgartner. (= Kunst in Bayern und Schwaben 3) Weißenhorn 1981, S.39-57.

Procopius, Templinensis: MARIAE Hülf ob Passam Gnaden=Lust=Garten, In welchem nicht ohne sonderbahren Trost und Seelen=Ergetzung jederman nach belieben herumb spazierend ersehen mag/ wie erstgenanntes weitberühmte Gnadenbild durch Gottes Güte und Allmacht von seinem ersten Ursprung an biß auff dise gegenwertige Stund an Wunder und Gnaden jederzeit florirt und geleuchtet. Cum Licentia Superiorum. Gedruckt zu Passam bey Georgio Höller/ im Jahr/ 1661.

Spirkner, [Bartholomäus]: Kulturgeschichtliches aus dem Mirakelbuche der Wallfahrt zum hl. Valentin in Diepoldskirchen (1420-1691), in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 42 (1906), S.175-196.

Spirkner, [Bartholomäus]: Miracul Puech zü unser lieben Fraue Gottßhauß auf Lannckwinckhl 1644-1772, in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 42 (1906), S.176-209.

Spirkner, [Bartholomäus]: Kulturgeschichtliches aus den Mirakelbüchern: I. Angerbach, II. Lohe, in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 51 (1915), S.3-23.

Spirkner, [Bartholomäus]: Das Mirakelbuch Hölsbrunn, in: Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 66 (1933), S.109-127.

Spirkner, Bartholomäus: Das Mirakelbuch von Wippstetten, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.74-81.

Stalla, Gerhard: Das Mirakelbuch von Kirchwald. Teil 2 von 1681 bis 1753, in: Das Bayerische Inn-Oberland 44 (1983), S.5-45.

Straub, Magnus: Neu=entsprossenen Gnaden=Blum Auf der Wis/ Das ist Kurtzer Unterricht des Ursprungs, und Gnaden=vollen Fortgangs der in Obern=Bayrn, Augspurger Bistums, und einem Loeblichen Closter Steingaden Sacri Candidi Canon, ac Exempti Ord. Praemonstratensis einverleibten Wallfahrt auf der WIS genannt. Allwo der allerguetigste Gott in einer Bildnuß Deß gegeißleten JESU Ubergrosse Gnaden und Gutthaten barmhertzigst erweist. Augsburg 1746.

SYNOPSIS MIRACULORUM ET BENEFICIORUM SEN VINCULA CHARITATIS, Leib=Bänder und Ketten=Glieder/ Welche berührt/ und übernatürlich an sich gezogen der wunderthätige MA BREL Abbt und Beichtiger S.LEONARDUS, Durch dessen himmlische Krafft/ bey dem fern und weitberümbten Gottshauß zu Inchenhofen in Obern Bayrn/ von vierhundert Jahren her/ über dreytausend Wunderzaichen/ und Gutthaten geschehn. Deren auf Hoch= und Niederstands Person öffters anmahnen/ nur etliche/ beliebender Kürte halber zusamb geschriben/ und der jetzund regierende Churfürstl. Stiftung/ und Closters Fürstenfeld Sacri Cisterciensis Ordinis Abbe MARTINUS [Martin Dallmayr] (...) Augsburg 1712 (2.Aufl.)

Umbstendig und warhaffter Bericht/ was sich zu End deß 1602. unnd 1603. gantze Jahr bey S. Benno in München für Wunderwerck begeben. München 1603.

Vogt, Josef (Hg.): „Denckwürdige Miracula und Wunderzaichen“: Mirakelbuch Unserer Lieben Frau von Tuntenhausen 1646/ geschrieben unter Christian Scheuchenstuel, Propst des Augustinerchorherrenstifts Beyharting (1645-1686). Weißenhorn: 2002.

Weidner, Ulrich. Die Inchenhofener Mirakelbücher, in: Altbayern in Schwaben 5 (1982/83), S. 5-33.

Wühr, Evi: Das Mirakelbuch der Liebfrauenkirche zu Aunkofen. (= Abensberger Hefte 3) Abensberg 1999.

7.2.2 Vergleichswallfahrten

Bachmann, Hans: Das Mirakelbuch der Wallfahrtskirche Mariastein in Tirol als Quelle zur Kulturgeschichte (1678-1742). (= Schlern-Schriften 265) Innsbruck 1973.

Bauch, Andreas: Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard. (= Eichstätter Studien NF XII) Regensburg 1997.

Beck, Gertrud: Die Wallfahrt Maria Steinbach und ihre Bedeutung für Oberschwaben. Mirakelbücher, Mirakelbilder, Votivbilder und Votivgaben, in: Ulm und Oberschwaben. Zeitschrift für Geschichte und Kunst 40/41 (1973), S.222-249.

Drascek, Daniel: „Homo peregrinus“, der Mensch als Fremder in dieser Welt: die Wallfahrt nach Oberelchingen. (= Kulturgeschichtliche Forschungen 7) München 1987.

Frieß, Edmund/ Gugitz, Gustav: Die Wallfahrten nach Adlwang im Lichte der Mirakelbücher (1620-1746). Eine volkskundlich-kulturhistorische Studie. Wien 1951.

Frieß, Edmund/ Gugitz, Gustav: Die Franz Xaver-Wallfahrt zu Oberburg. Eine untersteirische Barockkultstätte und die räumliche Reichweite ihres Einflusses, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie XII/ 61 (1958), S.83-140.

Harmening, Dieter: Das Mirakelbuch der „Crescentianischen Gutthaten“, in Zeitschrift für Volkskunde 61 (1965), S.15-29.

Harmening, Dieter: Fränkische Mirakelbücher, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28 (1966), S. 25-240.

Henggeler, Rudolf: Die Einsiedler Mirakelbücher. Sonderdruck aus: Der Geschichtsfreund 97/98. (1943/45) Eichstätt 1992.

Hoffmann, Paul: Die Mirakelbücher des Klosters Eberhardsklausen. (= Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 64) Düsseldorf 1988.

Mittler, Mauritius (Hg.): Bericht über die Translation des Heiligen Erzbischofs Anno und Annonische Mirakelberichte (Siegburger Mirakelbuch). (= Siegburger Studien III-V) Siegburg 1966-68.

Harmening, Dieter: Fränkische Mirakelbücher, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28 (1966), S.25-240.

Ingenhaeff-Berenkamp, Wolfgang: Wallfahrt St. Georgenberg. Über Gebetserhörungen, Mirakelgeschehen und Gnadenerweise. Schwaz 1986.

Kohlberger, Alexandra: Maria Hilf auf dem Lechfeld. 400 Jahre Wallfahrt. (= Beiträge zur Heimatkunde des Landkreises Augsburg) Augsburg 2003.

Kramer, Karl-S[igismund]: „Sankt Blasius zu leibeigen“, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1954, S.141-150.

Moser, Hubert: Die Wallfahrtskirche Mariahilf in Graz. Ein Zentrum der Volksfrömmigkeit im 17. Jahrhundert, in: Blätter für Heimatkunde 39 (1965), S.165-174.

Neuhardt, Johannes (Hg.): Salzburgs Wallfahrten in Kult und Brauch. Katalog zur XI. Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg. Salzburg 1986.

Pötzl, Walter: Rieser Volksleben aus alten Mirakelbüchern, in: Verein Rieser Kulturtage e.V. (Hg.): Rieser Kulturtage. Eine Landschaft stellt sich vor. Bd.3. Nördlingen 1980, S.329-344.

Roth, Hans: Die Mirakelüberlieferungen von St. Walburg in Eichstätt aus dem 17. und 18. Jahrhundert, in: Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt 71/72 (1978/79), S.81-110.

Roth, Hans: Die Wallfahrtskirche Feldkirchen um 1600. Nach einer Beschreibung von Johann Stainhauser, in: Das Salzfass. NF 26, Heft 2 (1992), S.115-127.

Signori, Gabriela (Hg.): Das Wunderbuch Unserer Lieben Frau im thüringischen Elende (1419-1517). (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen Große Reihe 12) Köln 2006.

Springer, Max: Das Mirakelbuch der Wallfahrt zum hl. Leonhard in Lauingen, in: Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen LXXIII (1971), S.52-65.

Stahl, Gerlinde: Die Wallfahrt zur Schönen Maria in Regensburg, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 2 (1968), S. 35-282.

Urban, Helga: Die Marienwallfahrt Kirchhaslach und ihr Mirakelbuch. Zulassungsarbeit zur Ersten Prüfung für das Lehramt an Volksschulen 1979/II an der Gesamthochschule Eichstätt. Weißenhorn 1979.

7.3 Quellen

7.3.1 Ungedruckte Quellen

7.3.1.1 Staatliche Archive

Bayerisches Hauptstaatsarchiv (HStAM)

HStAM GL Fasz. 226 Nr. 22

HStAM GL Fasz.1002

HStAM GR 544 Nr.171

HStAM HL3 Fasz.25 Nr.1/13

HStAM HL3 Fasz.219 Nr.1

HStAM HL3 Rep.53 Fasz.18 Nr.4, 7, 8, 9

HStAM HL3 Rep.53 Fasz.93 Nr.1

HStAM HL3 Rep.53 Fasz.122 Nr.3, 9, 11, 17, 19, 20, 21

HStAM HL3 Rep.53 Fasz.132 Nr.26

HStAM HL3 Rep.53 Fasz. 250 Nr.91

HStAM Hofmark Haslangkreit Vorl. Nr.1182

HStAM KL Au am Inn Nr.19

HStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½

HStAM KL Fasz.421 Nr.15-2

HStAM KL Fasz.476 Nr.6

HStAM KL Wessobrunn Nr.20/9

HStAM KU St.Veit Fasz.11 Nr.716

HStAM Kurbayern Geistl. Rat Aufsicht über die Klöster vorläufige Signatur
Beyharting 10

HStAM Kurbayern Hofkammer, Hofanlagsbuchhaltung Bd.218

HStAM Landshuter Abgabe 1979 BrPr Passau Nr.1023, 1025, 1027

HStAM Landhuter Abgabe 1979 BrPr Vilshofen

HStAM Laufen Akten Sig. 3884

HStAM Spitalarchive, Erding, Heilig-Geist-Spital (Pfründenhaus)

HStAM Spitalarchive, Erding, Josephi-Anstalt

HStAM Spitalarchive, Erding, Leprosenhaus

Bayerische Staatsbibliothek München

Quattuor evangelia cum prologis Hieronymi (BSB Clm 5250)

Staatsarchiv Landshut (StAL)

StAL Regierung Landshut A 530

StAL Rentamt Griesbach 29-HR-Kat. Kößlarn

StAL Rentmeisteramt Landshut A74

StAL Stadt Erding P 36, P56, P63

Staatsarchiv München (StAM)

StAM Rentmeisteramt München Unterbehörden 12911

StAM Steuerbuch Nr.237

StAM Hofmark Schwindegg. Übersicht über die Archivalienverzeichnisse der Hofmark Schwindegg

StAM Hofmark Schwindegg B 80 Ga

StAM Hofmark Schwindegg B 81 Ga

Stadtarchiv Erding

Herbig, Friedrich: Häuserchronik der Stadt Erding. Erding 1929. Handschriftliches Manuskript

Erdinger Häuserchronik. Original-Kopie von 1830. Handschriftliches Manuskript

Stadt Erding A I Ratsprotokoll 1727

Stadt Erding A I Ratsprotokoll 1728

Stadt Erding A II Stadtkammerrechnung 1728

Stadtplan Erding im Jahre 1811

Stadtarchiv Freising (StAFS)

StAFS XX, 2, 5

StAFS XXI, 14 Stadtratsprotokoll 1618

Stadtarchiv Waldkraiburg

Aagh, Peter von: Die Wallfahrt Pürten. Zulassungarbeit zur 1. Prüfung für das Lehramt an Volksschulen. Universität München 1973. Typoskript

Archiv der Pfarrei Mariä Himmelfahrt Pürten und ihrer Filialgemeinde Sankt Erasmus
1 Das Pürtener Mirakelbuch. Mikrofiche

7.3.1.2 Kirchliche Archive

Archiv des Bistums Augsburg (ABA)

ABA Matrikelverfilmung Wessobrunn 1

ABA PfA 213 Mirakelbuch der Wallfahrtskirche Unseres Herren Ruhe 1609-1875

Archiv des Erzbistums München und Freising (AEM)

AEM GRPR 144, 146

AEM KTEM Pürten 32.18

AEM KTEM Freising-Neustift 24.4 II. Wieskirche, Nebenkirche und Wallfahrtskirche zum gegeißelten Heiland

AEM Matr. Ampfing Bd. 3

AEM Matr. Erding Bd. 8, 21, 29

AEM Matr. Freising St. Georg Bd. 1, 2, 3, 25, 55, 60

AEM Matr. Grüntegernbach Bd. 23

AEM Matr. Obertaufkirchen Bd. 3, 12

AEM Matr. Ranoldsberg Bd. 2, 3, 10, 12, 17

AEM Matr. Riding Bd. 2, 3

AEM Matr. Steinkirchen bei Erding Bd.16, 22

AEM Matr. Stephanskirchen b. Mühldorf Bd. 9

AEM MM 41 U.L. Frau

Archiv des Bistums Passau (ABP)

ABP Matr. Hutthurm Bd. 3, 4, 5, 10, 11, 16, 17, 18, 22

ABP Matr. Kößlarn Bd. 2, 3, 11, 12, 17, 21

ABP, OA, Pfa Hutthurm I, 39

ABP, OA, Pfa Kößlarn I, 5

ABP, OA, Pfa Pfarrkirchen I, 35

Dombibliothek Freising

Dombibliothek FS Fasz.4 Nr. 19, 20

Pfarrarchiv Kößlarn

PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana

PfA Kößlarn Bd. 2 des Mirakelbuchs (ohne Titel)

7.3.2 Gedruckte Quellen (vor 1800)

Amman, Jost/ Sachs, Hans: Eygentliche Beschreibung aller Stände auff Erden/ Hoher und Nidriger/ Geistlicher und Weltlicher/ Aller Künsten/ Handwercken und Händeln. (...) Frankfurt am Mayn 1568.

Crammer, Anton: Dritte verbesserte Auflage des teutschen Roms. Das ist: Gründlicher Bericht von den Gotteshäusern, Klöstern, eingeweihten Hauskapellen, Heiligthümern, und gottseligen Einwohnern der Churbaierischen Hauptstadt München, Nachdem Se. Heiligkeit Pius VI. dieselbe mit seiner höchsten Gegenwart im Jahr 1782 beehret hat. München 1784³.

Diaetophilus [= Carl Wilhelm Ludwig Freiherr von Drajs von Sauerbronn]: Physische und psychologische Geschichte seiner siebenjährigen Epilepsie. Nebst angehaengten Beiträegen zur körperlichen und Seelendiatik für Nervenschwache.

Erste Haelfte. Reine Geschichte in chronologischer Ordnung. Zürich 1798. Zwote Haelfte. Beurtheilende Zergliederung und Ergänzung der Thatsachen. Zürich 1798.

Ertl, Anton Wilhelm: Chur=Bayerischen ATLANTIS Erster Theil: Eine Grundrichtige/ Historische Beschreibung/ und mit dreyen Land=Karten (...). Nürnberg 1703.

Gockel, Eberhard: TRACTATUS Polyhistoricus Magico-Medicus Curiosus, Oder Ein kurtzer/ mit vielen verwunderlichen Historien untermengter Bericht von dem Beschreyen und Verzaubern/ Auch denen daraus entspringenden Kranckheiten und zauberischen Schäden. Franckfurt/ Leipzig 1717.

Gumpfenberg, Wilhelm: Atlas Marianus. Ingolstadt 1657-1659.

Hörnigk, Ludwig von: POLITICA MEDICA. (...) Franckfurt am Mayn 1638.

Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: „Was ist Aufklärung, in: Berlinische Monatsschrift 4 (1784), S.481-494.

Kohlhaas, Johann Jakob: Nachrichten von den Medicinalanstalten in Regensburg, ein Beitrag zur medicinischen Policei. Regensburg 1787.

Lehmann, Christopher: Florilegium Politicum. Politischer Blumengarten. Darinn ausserlesene Politische Sentenz/ Lehren/ Regeln und Spruechwörter auß Theologis, Iurisconsultis, Politicis, Historicis, Philosophis, Poëten, und eygener Erfahrung unter 286 Tituln zu sonderen Nutzen und Lust Hohen und Niedern im reden/ rathen und schreiben/ das Gut zu brauchen und das boes zumeiden/ in locos communes zusammen getragen. (...) Franckfurt 1638.

Nicolai, Friedrich: Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz, im Jahre 1781. Nebst Bemerkungen über Gelehrsamkeit, Industrie, Religion und Sitten. Bd. 6. Berlin, Stettin 1785.

O.V.: Anfechtung, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Supplement s1, S.738.

O.V.: Besetzung des Teuffels, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero

durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 3, S.764.

O.V.: Entsetzen, Erschrecken, die Furcht, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 8, S.683.

O.V.: Epilepsia, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 8, S.732-734.

O.V.: Gesundheit, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 10, S.684-685.

O.V.: *Mente captus*, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 20, S.433-434.

O.V.: *Obsessus*, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 25, S.158.

O.V.: *Raserey*, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 30, S.459-461.

O.V.: Schwermuth, Schwermüthigkeit, Melancholey, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 36, S.245-251.

O.V.: Unsinnig, rasend, wahnwitzig, verrückt, tobsüchtig, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 49, S.1024-1037.

O.V.: Unsinnigkeit, Tollheit, Dollheit, Raserey, Taubsucht, ist der höchste Grad der Raserey, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 49, S.1038-1049.

O.V.: Verzweiffelung, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 48, S.130-131.

O.V.: Zauberey, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 61, S.44-84.

O.V.: Zauber=Kranckheiten, in: Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle/ Leipzig 1732 – 1754, Bd. 61, S.86-94.

Rituale Romanum Pauli Quinti Pontificis Maximi Jussu Editum: Nunc verò à Sanctissimo Domino Nostro Benedicto XIV. auctum, & castigatum. (...) Venetis 1760.

Schäffer, Jakob Christian Gottlieb: Versuch einer medizinischen Ortbeschreibung der Stadt Regensburg. Nebst einer kurzen Übersicht der Krankheiten, welche in den Jahren 1784, 1785, und 1786 daselbst geherrscht haben. Regensburg 1787.

Schrank, Franz von Paula/ Moll, Karl Maria Ehrenbert von: Naturhistorische Briefe über Österreich, Salzburg, Passau und Berchtesgaden. Bd.1. Salzburg 1785.

Weigel, Christoph: Der gemein-nützlichen Haupt-Stände von denen Regenten und ihren so in Friedens- als Kriegs-Zeiten zugeordneten Bedienten an, biß auf alle Künstler und Handwercker (...) Regensburg 1698.

Westenrieder, Lorenz: Beyträge zur vaterländischen Historie, Geographie, Statistik und Landwirthschaft, samt einer Übersicht der Schönen Literatur. Zweyter Band. München 1789.

7.4 Literatur

Acham, Karl: Barock heute. Zur Wirkungsgeschichte einer Epoche, in: Schwarzkogler, Ileana (Hg.): Lust und Leid. Barocke Kunst – barocker Alltag. Graz 1992, S. 391-415.

Ackerknecht, Erwin H.: Kurze Geschichte der Psychiatrie. Stuttgart 1985³.

Albrecht, Dieter: Das konfessionelle Zeitalter. Zweiter Teil: Die Herzöge Wilhelm V. und Maximilian I, in: Spindler, Max (Begr.)/ Kraus, Andreas (Hg.): Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. II: Das alte Bayern. Der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. München 1988², S.393-457.

Albrecht, Dieter: Die kirchlich-religiöse Entwicklung. Zweiter Teil: 1500-1745, in: Spindler, Max (Begr.)/ Kraus, Andreas (Hg.): Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. II: Das alte Bayern. Der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. München 1988², S.702-735.

Alver, Bente Gullveig/ Selberg, Torunn: Folk Medicine as Part of a Larger Concept Complex, in: Levack, Brian P. (ed.): Witchcraft, Healing, and Popular Diseases (= New Perspectives on Witchcraft, Magic and Demonology 5) New York/ London 2001, p.1-24.

Amorth, Gabriele: Exorzisten und Psychiater. Anhang: Das neue Römische Rituale über Exorzismus. Stein am Rhein 2002.

Andree, Richard: Menschenschädel als Trinkgefäße, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 22 (1912), S.1-33.

Assion, Peter: Die mittelalterliche Mirakel-Literatur als Forschungsgegenstand, in: Archiv für Kulturgeschichte 50 (1968), S.172-180.

Assion, Peter: Geistliche und weltliche Heilkunst in Konkurrenz. Zur Interpretation der Heilslehren in der älteren Medizin- und Mirakelliteratur, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1978, S.7-23.

Bach, Hermann: Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchung ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit. Diss. Phil. Ludwig-Maximilians-Universität München 1963.

Bächtold-Stäubli, [Hanns]: Fingernagel, in: Hoffmann-Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1500-1507.

Bächtold-Stäubli, [Hanns]: Haar, in: Hoffmann-Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. III Freen – Hexenschuss. Berlin/ Leipzig: 1930/31, Sp.1239-1288.

Baer, Frank: Votivtafel Geschichten. Rosenheim 1976.

Bähr, Andreas: „Ich habe bei Gott so keine Gnade“. Die Abschiedsbriefe des Medizinstudenten Christian Friedrich Illing (1754), in: Historische Anthropologie 6 (1998), S.151-159.

Bargheer: Fallsucht, in: Hoffmann-Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1168-1178.

Bargheer: Frais, in: Hoffmann-Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1724-1729.

Bargheer: Kopf, in: Hoffmann-Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V Knoblauch – Matthias. Berlin/ Leipzig: 1932/33, Sp.201-214.

Bárth, Dániel: Pater Rochus, der ungarische Gassner. Exorzismus, Volksfrömmigkeit und Katholische Aufklärung in Südungarn um die Mitte des 18. Jahrhunderts, in: Jahrbuch für Europäische Ethnologie Dritte Folge 8 (2013), S.85-100.

Barth, Johann Heinrich: Genealogisch-Etymologisches Lexikon, Bd.1 Deutsch. Reichelsheim 2006.

Battie, William: A Treatise on Madness. London 1758. Nachdruck New York 1969.

Bauer, Anton: Wallfahrten zum St. Anastasia=Haupt in Benediktbeuern, in: Heimatbote vom Isarwinkel 8 (1936), o.S..

Bauer, Robert: Bayerische Wallfahrt Altötting: Geschichte, Kunst, Volksbrauch. Regensburg 1998⁴.

Bauer, Robert: „...ist ihm gnädiglich geholfen worden“ - Die Mirakelbilder der Hl. Kapelle in Altötting. Altötting 2007.

Baumer, Iso: Wallfahrt und Wallfahrtsterminologie, in: Volkskunde. Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag. (= Sonderschriften des Vereins für Volkskunde in Wien 2) Wien 1972, S.304-316.

Baumer, Iso: Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. (= Europäische Hochschulschriften Reihe XIX Ethnologie/ Kulturanthropologie Abteilung A – Volkskunde 12) Frankfurt a.M. 1977.

Bausinger, Hermann: Aufklärung und Aberglaube (1961/63), in: Moser, Dietz-Rüdiger (Hg.): Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens. Darmstadt 1992, S.269-290.

Beck, Friedrich: Schrift, in: Beck, Friedrich/ Henning, Eckart (Hg.): Die archivalischen Quellen: Eine Einführung in ihre Benutzung. Weimar 1994², S.163-206.

Beck, Rainer: Unterfinning. Ländliche Welt vor Anbruch der Moderne. München 1993.

Beck, Rainer: Spuren der Emotion? Eheleiche Unordnung im frühneuzeitlichen Bayern, in: Ehmer, Josef/ Hareven, Tamara K./ Wall, Richard (Hg.): Historische Familienforschung: Ergebnisse und Kontroversen. Michael Mitterauer zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. 1997, S.171-196.

Beck, Rainer: Mäuselmacher oder die Imagination des Bösen. Ein Hexenprozess 1715-1723. München 2012².

Becker, Howard S.: Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens. Frankfurt a.M. 1993.

Behringer, Wolfgang: Mörder, Diebe, Ehebrecher. Verbrechen und Strafen in Kurbayern vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van (Hg.): Verbrechen,

Strafen und soziale Kontrolle. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt a.M. 1990, S.85-132.

Behringer, Wolfgang: Chonrad Stoecklin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der Frühen Neuzeit. München 1994.

Beitl, Klaus: Votivbilder. München 1982.

Benedikt, Heinrich: Firmian, in: Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hg.): Neue Deutsche Biographie, Bd.5 Falck-Fyner. Berlin 1961, S.169.

Benker, Sigmund: Die Wies bei Freising. Regensburg 2003.

Ben-Yehuda, Nachman: Problems Inherent in Socio-Historical Approaches to the European Witch-Craze, in: Levack, Brian P. (ed.): Witch-Hunting in Early Modern Europe: General Studies. New York/ London 1992, p.66-78.

Benz, Richard: Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine aus dem lateinischen übersetzt von Richard Benz. Heidelberg 1925³.

Berger, Peter L./ Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M. 1972³.

Berrios, German E.: Epilepsy. Clinical Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.147-163.

Berrios, German E.: Mood Disorders. Clinical Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.384-408.

Bierbrauer, Katharina: Die vorkarolingischen und karolingischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. Textband. (= Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München 1) Wiesbaden 1990.

Bihlmeyer, Karl: Skapulier, in: Buchberger, Michael (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.9 Rufina bis Terz. Freiburg 1937², Sp.616-617.

Biller, Josef H.: Bayerischer Barock, in: ders. (Hg.): Bayerischer Barock. München 1965, S.2-10.

Bischoff, Bernhard: Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit. Bd.2 Die vorwiegend österreichischen Diözesen. Wiesbaden 1980³.

Blasius, Dirk: Der verwaltete Wahnsinn. Eine Sozialgeschichte des Irrenhauses. Frankfurt a.M. 1980.

Bleibrunner, Hans: Das ehemalige Franziskanerkloster Passau, in: Bayerische Franziskanerprovinz (Hg.): Bavaria Franciscana Antiqua. Zweiter Band. München 1955, S.168-231.

Blessing, Werner K.: Fest und Vergnügen der „kleinen Leute“. Wandlungen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van/ Schindler, Norbert (Hg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert). Frankfurt a.M. 1984, S.352-379.

Blickle, Renate: Landgericht Griesbach. (= Historischer Atlas von Bayern Teil Altbayern 19) München 1970.

Bloch, Ernst: Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt a.M. 1973.

Böck, Robert: Wallfahrt im Dachauer Land. (= Kulturgeschichte der Dachauer Landes 7) Dachau 1991.

Bolte, Johannes: Simulierte Epilepsie im 16. Jahrhundert, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 25 (1915), S.408-409.

Borscheid, Peter: Plädoyer für eine Geschichte des Alltäglichen, in: Borscheid, Peter/ Teuteberg Hans J. (Hg.): Ehe, Liebe, Tod. Zum Wandel der Familie, der Geschlechts- und Generationsbeziehungen in der Neuzeit. Münster 1983, S.1-14.

Borscheid, Peter: Alltagsgeschichte – Modetorheit oder neues Tor zur Vergangenheit?, in: Schieder, Wolfgang/ Sellin, Volker (Hg.): Sozialgeschichte in Deutschland. Bd.3 Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte. Göttingen 1987, S.78-100.

Bortz, Jürgen: Statistik für Sozialwissenschaftler. Berlin 1999⁵.

Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M. 1982.

Bourdieu, Pierre: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten (= Soziale Welt 2), Göttingen 1983, S. 183-198.

Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987.

Brändle, Fabian: Gemeiner Mann, was nun? Autobiographie und Lebenswelt des Augustin Güntzer, in: Güntzer, Augustin: Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben. Die Autobiographie eines Elsässer Kannengießers aus dem 17. Jahrhundert. Ediert und kommentiert von Fabian Brändle und Dominik Sieber. (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 8) Köln 2002, S.3-64.

Brandt, Ahasver von: Werkzeug des Historikers: eine Einführung in die historischen Hilfswissenschaften. Stuttgart 1992 ¹³.

Brenninger, Georg: Gnadenstätten im Erdinger Land. (= Gnadenstätten im Erzbistum München und Freising 3) München 1986.

Brenninger, Georg: Freisinger Künstler und Kunsthandwerker vor 1800, in: Fahr, Friedrich/ Ramisch, Hans/ Steiner, Peter B. (Hg.): Freising 1250 Jahre Geistliche Stadt. Ausstellung im Diözesanmuseum und in den historischen Räumen des Dombergs in Freising 10. Juni bis 19. November 1989. Freising 1989, S.106-122.

Brenninger, Georg: Kirchen der Pfarrei Maria Dorfen. Regensburg 2004⁴.

Brittinger, Anita: Die bayerische Verwaltung und das volksfromme Brauchtum im Zeitalter der Aufklärung. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1938.

Brodmeier, Beate: Die Frau im Handwerk in historischer und moderner Sicht. (= Forschungsberichte aus dem Handwerk 9) Münster 1963.

Brody, Howard/ Brody, Daralyn: Der Placebo-Effekt. München 2002.

Brückner, Wolfgang: Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. Wörter und Sachen in systematisch-semantischem Zusammenhang, in: Harmening, Dieter/ Lutz, Gerhard/ Schemmel, Bernhard/ Wimmer, Erich (Hg.): Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag. Berlin 1970, S.384-424.

Brückner, Wolfgang: Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des „Barockfrommen“ zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.65-83.

Brückner, Wolfgang: Heiligenbild, in: Brednich, Rolf (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd. 6 Gott und Teufel auf Wanderschaft- Hyltén-Cavallius. Berlin und New York 1990, Sp. 677- 681.

Brückner, Wolfgang: Das Problemfeld Wallfahrtsforschung oder: Mediaevistik und neuzeitliche Sozialgeschichte im Gespräch, in: Jaritz, Gerhard/ Schuh, Barbara: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau, 8. Oktober 1990. (= Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 14) Wien 1992, S.7-26.

Brückner, Wolfgang: Fund und Erfindung. Erkenntniskritische Zugänge und sozialwissenschaftliche Theoriebildung der Volkskunde im Lichte des Konstruktivismus, in: Pöttler, Burkhard/ Eberhart, Helmut/ Katschnig-Fasch, Elisabeth (Hg.): Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser. Graz 1994, S.55-66.

Brückner, Wolfgang: Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 21 (1998), S.7-32.

Brückner, Wolfgang: Mirakel, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.7 Maximilian bis Pazzi. Freiburg 1998³, Sp.277-278.

Brückner, Wolfgang: Erneuerung als selektive Tradition. Kontinuitätsfragen im 16. und 17. Jahrhundert (1978), in: ders. (Hg.): Kultur und Volk. Begriffe, Probleme, Ideengeschichte. Würzburg 2000, S.141-163.

Brückner, Wolfgang: Volkskultur ist Moderne, in: Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien (Hg.): Volkskultur und Moderne. Festschrift für Konrad Köstlin. Wien 2000, S.35-46.

Brückner, Wolfgang: Votive, Votivbilder, Votivtafeln, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.10 Thomaschristen bis Žytomyr. Freiburg 2001³, Sp.907-909.

Brückner, Wolfgang: Die Erforschung historischer Lebenswelten auf dem Lande versus alten und neuen Geschichtsmythen. Eine Problemeinführung, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 28 (2005), S.41-50.

Brückner, Wolfgang: Wort oder Bild? Ein europäischer Antagonismus und seine Folgen, in: Gerndt, Helge/ Haibl, Michaela (Hg.): Der Bilderalltag. Perspektiven einer volkskundlichen Bildwissenschaft. (= Münchner Beiträge zur Volkskunde 33) München 2005, S.35-48.

Buchner, Eberhard: Medien, Hexen und Geisterseher. Kulturhistorisch interessante Dokumente aus alten deutschen Zeitungen und Zeitschriften (16. bis 18. Jahrhundert). München 1926.

Büchmann, Georg: Der große Büchmann. Geflügelte Worte von Aristoteles bis Zappa. Bearbeitet und aktualisiert von Jürgen Bolz und Claudia Krader. München 2007.

Bückling, Maraike: Wachs und Marmor – Augenblick und Ewigkeit. Kunsttheoretische Überlegungen der Neuzeit, in: Roller, Stefan (Hg.): Die große Illusion. Veristische Skulpturen und ihre Techniken. Frankfurt a.M. 2014, S.121-137.

Burgard, Paul: Tagebuch einer Revolte. Ein städtischer Aufstand während des Bauernkriegs 1525. Frankfurt a.M. 1998.

Burgard, Peter J.: Äquivoke Anmerkungen zum vorläufigen Projekt einer Definition des Barock, in: ders. (Hg.): Barock: Neue Sichtweisen einer Epoche. Wien 2001, S.11-14.

Burger, Max: Wallfahrtsstätten im Inn- und Salzachgebiet und darüber hinaus. Alte Kultstätten. Mühldorf 1960.

Burger, Max: Wallfahrtsorte in Südbayern. Weingarten. Zinggen/ Südtirol. La Salette. Alte Kultstätten. Mühldorf 1961.

Burke, Peter: Helden, Schurken, Narren: europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. Stuttgart 1981.

Burke, Peter: Historiker, Anthropologen und Symbole, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.21-41.

Burkhardt, Martin: Arbeiten im Archiv. Praktischer Leitfaden für Historiker und andere Nutzer. Paderborn 2006.

Busfield, Joan: Managing Madness. Changing ideas and practice. London 1986.

Cassirer, Ernst: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. 1910. (= Werksausgabe Bd.6) Hamburg 2000.

Chambers, Paul: Bedlam. London's Hospital for the Mad. Surrey 2009.

Claret, Bernd J./ Dinzelbacher, Peter/ Kirchschräger, Walter u.a.: Besessenheit, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.2 Barclay bis Damodos. Freiburg 1995³, Sp.312-318.

Comer, Ronald J.: Klinische Psychologie. Herausgegeben von Gudrun Sartory. Heidelberg/ Berlin 2001².

Cornejo, Carlos: Sprache, Geist und Gesellschaft. Grundlagen einer psychologischen Theorie der Bedeutung. Aachen 2000.

Dachs, Hans/ Dachs, Karl: Erding. Das Werden einer Stadt. Erding 1961.

Darnton, Robert Das große Katzenmassaker: Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution. München 1989.

Dausend, Hugo: Marienfeste, in: Buchberger, Michael (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.6 Kirejewski bis Maura. Freiburg 1936², Sp.935-938.

Daxelmüller, Christoph: Besessenheit, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd.2 Bearbeitung – Christusbild, Berlin und New York 1979, Sp.195-205.

Daxelmüller, Christoph: Exorzismus, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd.4 Ente – Förster, Berlin und New York 1984, Sp.664-674.

Daxelmüller, Christoph: Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff, in: Eberhart, Helmut/ Hörandner, Edith/

Pöttler, Burckhardt (Hg.): Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1998 in Graz. (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie 8) Wien 1990, S.21-48.

Daxelmüller, Christoph: Die Erfindung des zaubernden Volkes, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.60-80.

Daxelmüller, Christoph: Tier, Religion und populäre Frömmigkeit. Die rätselhafte Gegenwart des Unmöglichen, in: Seifert, Manfred/ Helm, Winfried (Hg.): Recht und Religion im Alltagsleben. Perspektiven der Kulturforschung. Festschrift für Walter Hartinger. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau 56) Passau: 2005, S. 197- 216.

Dehio, Georg: Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Bayern II: Niederbayern. Bearbeitet von Michael Brix. München/ Berlin 1988.

Demetz, Marina: Hausierhandel, Hausindustrie und Kunstgewerbe im Grödenal. Vom 18. bis zum beginnenden 20. Jahrhundert. (= Tiroler Wirtschaftsstudien 38) Innsbruck 1987.

Detting, Angela: Von „Irren“ und „Blödsinnigen“. Der Kanton Schwyz und die Psychiatrie im 20. Jahrhundert. Zürich 2009.

Diefenbacher, Michael (Hg.): Die Henker von Nürnberg und ihre Opfer. Folter und Hinrichtungen in den Nürnberger Ratsverlässen 1501-1806. Aus den Archiven zusammengestellt von Friedrich von Hagen (†). Aus dem Nachlass bearbeitet von Manfred H. Greib. (= Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 35) Nürnberg 2010.

Diepolder, Gertrud: Das Volk in Kurbayern zur Zeit des Kurfürsten Max Emanuel. Beobachtungen zur Demographie, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.387-405.

Diller, Karl: Die Geschichte des Bäckerhandwerks in Kaiserslautern 1393-1983. Kaiserslautern 1983.

Dillinger, Johannes: Beelzebulstreitigkeiten. Besessenheit in der Bibel, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische

Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.37-62.

Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. (= Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften VII) Leipzig und Berlin 1927.

Dipper, Christof: Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert, in: Schieder, Wolfgang (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. (= Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 11) Göttingen 1986, S.73-96.

Dinges, Martin: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, in: Backmann, Sibylle (Hg.): Ehrkonzepte in der frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. Berlin 1998, S.123-147.

Dinzelbacher, Peter: „Volksreligion“, „gelebte Religion“, „verordnete Religion“. Zu begrifflichem Instrumentarium und historischer Perspektive, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1997, S.77-98.

Doering-Manteuffel, Sabine: Über das Nachtwandeln. Ein Streifzug durch das enzyklopädische Wissen der Neuzeit, in: Alzheimer, Heidrun/ Rausch, Fred/ Reder, Klaus/ Selheim, Claudia (Hg.): Bilder-Sachen-Mentalitäten: Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften. Wolfgang Brückner zum 80. Geburtstag. Regensburg 2010, S.271-280.

Dörner, Klaus: Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie. Frankfurt a.M. 1975.

Dornheim, Jutta/ Alber, Wolfgang: Ärztliche Fallberichte des 18. Jahrhunderts als volkskundliche Quelle, in: Zeitschrift für Volkskunde 78 (1982), S.28-43.

Drese, Volkmar: Kirchenbücher. Historischer Abriss und Benutzungshinweise, in: Ribbe, Wolfgang/ Henning, Eckart (Hg.): Taschenbuch für Familiengeschichtsforschung. Neustadt an der Aisch 1995¹¹, S.113-118.

Dülmen, Richard van: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd.1: Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert. München 1990.

Dülmen, Richard van: Gesellschaft der Frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozeß. (= Kulturstudien Bibliothek der Kulturgeschichte 28) Wien 1993.

Dülmen, Richard van: Wider die Ehre Gottes. Unglaube und Gotteslästerung in der Frühen Neuzeit, in: Historische Anthropologie 2 (1994), S.20-38.

Dülmen, Richard van: Historische Anthropologie. Entwicklung – Probleme – Aufgaben. Köln 2001².

Dünninger, Hans: Wallfahrt und Bilderkult. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Wolfgang Brückner, Jürgen Lenssen und Klaus Wittstadt. Würzburg 1995.

Dussler, Hildebrand: Ein Pariser Reisewerk von 1672 schildert München, in: Historischer Verein von Oberbayern (Hg.): Oberbayerisches Archiv 97. München 1973, S.340-344.

Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M. 1981.

Ebertz, Michael N.: Von der „Religion des Pöbels“ zur „popularen Religiosität“, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.169-183.

Eder, Franz: Gesindedienst und geschlechterspezifische Arbeitsorganisation in Salzburger Haushalten des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Frühsorge, Gotthardt/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix (Hg.): Gesinde im 18. Jahrhundert. Hamburg 1995, S.41-68.

Egbers, Silke: Skapulier, in: Bäumer, Remigius/ Scheffczyk, Leo: Marienlexikon, Bd. 6 Scherer- Zypresse; Nachträge. St.Otilien 1994, S.184-185.

Egg, Erich: Das Handwerk der Tiroler Zinngießer. (= Tiroler Wirtschaftsstudien 52) Innsbruck 1998.

Eich, Wolfgang: Medizinische Semiotik (1750-1850). Ein Beitrag zur Geschichte des Zeichenbegriffs in der Medizin. (= Freiburger Forschungen zur Medizingeschichte NF 13) Freiburg im Breisgau 1986.

Eire, Carlos M.N.: Early modern Catholic piety in translation, in: Burke, Peter & Hsia, Po-Chia (eds.): Cultural translation in early modern Europe. Cambridge 2007, p.83-100.

Eldering, Peter M.N.: Das Studium der Natur, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.226-247.

Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd.1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt a.M. 1995¹⁹.

Endres, Rudolf: Sozialer Wandel in Franken und Bayern auf der Grundlage der Dorfordnungen, in Hinrichs, Ernst/ Wiegelmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.211-227.

Engelhardt, Dietrich von: Der Wandel der Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit in der Geschichte der Medizin – Erfahrungen der Vergangenheit – Anregungen für die Zukunft. (= Angermühler Gespräche 1) Passau 1995.

Engelhardt, Dietrich von: Darstellung und Deutung der Epilepsie im Medium der Literatur der Neuzeit, in: Engelhardt, Dietrich von/ Schneble, Hansjörg/ Wolf, Peter (Hg.): „Das ist eine alte Krankheit“ – Epilepsie in der Literatur. Stuttgart/ New York 2000, S.13-36.

Engl, Thomas: Medizingeschichte der Votivtafeln. Diss. Med. Technische Universität München 1983.

Eversley, D[avid] E.C.: Exploitation of Anglican Parish Registers by Aggregative Analysis, in: Eversley, D[avid] E.C./ Laslett, Peter/ Wrigley, E[dward] A. (eds.): An Introduction to English Historical Demography. From the Sixteenth to the Nineteenth Century. London 1966, S.44-95.

Fätkenheuer, Frank: Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispielen aus Franken um 1600. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 198) Göttingen 2004.

Fastlinger, Max: Das Mirakelbuch von Pürten, in: Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising NF 2 (1903), S.1-13.

Feininger, Bernd: Hinfallend Gottes Wort verkünden? Die Epilepsie- Frage im Kontext des Alten Testaments, in: Engelhardt, Dietrich von/ Schneble, Hansjörg/ Wolf, Peter (Hg.): „Das ist eine alte Krankheit“ – Epilepsie in der Literatur. Stuttgart/ New York 2000, S.101-122.

Finger, Joachim: Evangelium, Evangelien, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.3 Dämon bis Fragmentenstreit. Freiburg 1995³, Sp.1058-1065.

Fischer, Helmut: Der Text als Bild. Narrative Bildlore am Beispiel der Legende, in: Cox, Heinrich L. (Hg.): Volkskundliche Bildquellen. (= Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 32) Bonn 1998, S.97-109.

Fischer-Homberger, Esther: Germany and Austria, in: Howells, John G. (ed.): World History of Psychiatry. New York 1975, p.256-290.

Förg, Heinz-Jürgen/ Scharnagl, Hermann: Wallfahren heute. Gnadenorte, Kult- und Andachtsstätten in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Würzburg 2000.

Forster, Marc R.: Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany 1550-1750. Cambridge 2001.

Foucault, Michel: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München 1973.

Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main 1978.

Foucault, Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978.

Frankl, Viktor E.: Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion. München 1974.

Franz, Adolph: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1909.

Franz, Adolph: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Zweiter Band. Freiburg im Breisgau 1909.

Franzke, Jürgen: Lebensgeschichte als Fiktion, in: Heidrich, Hermann (Hg.): Biographieforschung. (= Schriften und Kataloge des Fränkischen Freilandmuseums 14) Bad Windsheim 1991, S.168-175.

Freitag, Werner: Religiöse Volkskultur auf dem Lande. Aspekte katholischer Konfessionalisierung in Nordwestdeutschland, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 25 (2002), S.11-26.

Freud, Sigmund: Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert, in: Imago: Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften 1 (1923), S. 1-34.

Fuchs, Alfred: Die Raimundsreuter Hinterglasmalerei. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für ostbayerische Heimatforschung 11) Passau 1965.

Gauler, Thomas C./ Weihrauch, Thomas R.: Placebo – ein wirksames und ungefährliches Medikament? München 1997.

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1987, S.7-43.

Geertz, Clifford: Religion als kulturelles System, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1987, S.44-95.

Geertz, Clifford: Kulturbegriff und Menschenbild, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.56-82.

Geier, Manfred: Kulturhistorische Sprachanalysen. (= Studien zur kritischen Psychologie 17) Köln 1979.

Geiger: Selbstmörder, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VII Pflügen – Signatur . Berlin/ Leipzig: 1935/36, Sp.1627-1633.

Genep, Arnold van: Übergangsriten. Frankfurt a.M 2005³.

Gerndt, Helge: Studienskript Volkskunde: eine Handreichung für Studierende. Münster u.a. 1997³.

Gilman, Sander L.: Seeing the Insane. New York 1982.

Ginzburg, Carlo: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600. Frankfurt a.M. 1983.

Ginzburg, Carlo: Spurensicherung, in: ders.: Spurensicherung. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis. Berlin 1983, S.61-96.

Ginzburg, Carlo/ Poni, Carlo: Was ist Mikrogeschichte?, in: Geschichtswerkstatt 6 (1985), S.48-52.

Ginzburg, Carlo: Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte. Berlin 1990.

Ginzburg, Carlo: Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß, in: Historische Anthropologie 1 (1993), S.169-192.

Ginzburg, Carlo: Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis. Berlin 2001.

Ginzburg, Carlo: Beweise und Möglichkeiten. Randbemerkungen zur Wahrhaftigen Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre, in: Zemon Davis, Natalie: Die wahrhaftigen Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre. Berlin 2004, S.185-213.

Giordano, Christian: Gegenwärtige Vergangenheiten. Überlegungen zur (Un)Möglichkeit einer historischen Anthropologie, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2005, S.21-28.

Glass, Gene V.: Primary, Secondary and Meta-Analysis of Research, in: Educational Researcher Vol. 5, Nr. 10 (1976), S. 3-8.

Glenzdorf, Johann/ Treichel, Fritz: Henker, Schinder und Arme Sünder. Erster Band. Bad Münster am Deister 1970.

Gockerell, Nina: Das Bayernbild in der literarischen und „wissenschaftlichen“ Wertung durch fünf Jahrhunderte. Volkskundliche Überlegungen über die Konstanten und Varianten des Auto- und Heterostereotyps eines deutschen Stammes. Diss. Phil. Ludwig- Maximilians- Universität München 1974.

Gockerell, Nina: Kleidungsforschung, in: Harvolk, Edgar (Hg.): Wege der Volkskunde in Bayern. München/ Würzburg 1987, S.141-160.

Gockerell, Nina: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss. München 1995.

Görres, Joseph von: Die christliche Mystik. Vierter Band. Erste Abtheilung. Regensburg 1842.

Götsch, Silke: „Mörderin an ihrem unschuldigen Kinde aus Überdruß des Lebens. Ein Beitrag zum Thema „Gewalttätige Frauen im 18. Jahrhundert“, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1996, S.43-49.

Grabner, Elfriede: Magie und Heilglaube in einem oberösterreichischen „Wund-Segen-Büchlein“ des 18. Jahrhunderts, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie XLI/ 90 (1987), S.105-126.

Grabner, Elfriede: Medizinisches in der Barockpredigt, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1986/87, S.55-64.

Grabner, Elfriede: Volksmedizin und Heilkunde im Barock, in: Schwarzkogler, Ileana (Hg.): Lust und Leid. Barocke Kunst – barocker Alltag. Graz 1992, S. 315-320.

Grassmann, Lambert: Kultbilder und Andachtsgerät in Vilsbiburger Haushalten des 18. Jahrhunderts, in: Der Storchenturm 15 (1980), S.12-35.

Greverus, Ina-Maria: Der Territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen. Frankfurt a.M. 1972.

Greyerz, Kaspar von: Religion und Kultur. Europa von 1500-1800. Göttingen 2000.

Grube-Verhoeven, Regine: Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in: Bausinger, Hermann (Hg.): Zauberei und Frömmigkeit. (= Volksleben 13) Tübingen 1966, S.11-57.

Grueber, Bernhard: Die Wallfahrtsbilder zu Polling und Ettal, ihre Verehrung und künstlerische Bedeutung. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte Bayerns. Regensburg 1882.

Güntzer, Augustin: Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben. Die Autobiographie eines Elsässer Kannengießers aus dem 17. Jahrhundert. Ediert und kommentiert von Fabian Brändle und Dominik Sieber. (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 8) Köln 2002.

Gundacker, Felix: Ahnenforschung- so wird's gemacht, in: Gundacker, Felix/Wallauch, Norbert: Ahnenforschung für Einsteiger. Wien 2006, S.60- 192.

Gutschow, Niels: Begehungen und Umgehungen – das Durchmessen und die Besetzung von Raum durch Wallfahrten und Prozessionen, in: Gengnagel, Jörg/ Horstmann, Monika/ Schwedler, Gerald (Hg.): Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche. Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter. Köln 2008, S.399-421.

Haag, Herbert: Vor dem Bösen ratlos? München 1978.

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 1.: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M. 1987⁴.

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 2.: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987⁴.

Habermas, Rebekka: Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte der Wallfahrt in der frühen Neuzeit. Frankfurt a.M. 1991.

Haisch, Erich: Irrenpflege in alter Zeit, in: CIBA-Zeitschrift 95 (1959), S.3142-3172.

Hamacher, Bernd: Offenbarung und Gewalt. Literarische Aspekte kultureller Krisen um 1800. München 2010.

Hanauer, Josef: Wunder oder Wundersucht? Erscheinungen, Visionen, Prophezeiungen, Besessenheit. Aachen 1992².

Hanke, Gerhard: Zur Sozialstruktur der ländlichen Siedlungen Altbayerns im 17. und 18. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van (Hg.): Gesellschaft und Herrschaft. Forschungen zu sozial- und landesgeschichtlichen Problemen vornehmlich in Bayern. München 1969, S.219-269.

Hansmann, Liselotte/ Kriss-Rettenbeck, Lenz: Amulett, Magie, Talisman. Hamburg 1999.

Harmening, Dieter: Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin 1979.

Harmening, Dieter: Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. (= Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie X) Würzburg 1991.

Hartinger, Walter: Bayerisches Dienstbotenleben auf dem Land vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 38 (1975), S.598-638.

Hartinger, Walter: Epochen der deutschen Volkskultur, in: Ethnologia Europaea XV (1985), S.53-92.

Hartinger, Walter: Religion und Brauch. Darmstadt 1992.

Hartinger, Walter: Als Sebastian Hollweck sich erhängte. Selbstmord und Oberpfälzer Volkskultur 1790, in: Kohlberger, Alexandra (Hg.): KulturGeschichteN. Festschrift für Walter Pötzl zum 60. Geburtstag. Band 2. (= 26. Jahresbericht des Heimatvereins für den Landkreis Augsburg 1997/1998/1999) Augsburg 1999, S.808-828.

Hartinger, Walter: Weltliche Obrigkeit und praxis pietatis in der Frühen Neuzeit, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 21 (1998), S.33-50.

Hartinger, Walter: Katholische Volkskultur im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im 17./18. Jahrhundert, in: Hartmann, Peter Claus (Hg.): Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. (= Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 12) Frankfurt a.M. 2004, S.473-488.

Hartinger, Walter: Mirakel bei Mariahilf ob Passau, 1647, 1650 und 1652, in: Boshof, Egon/ Hartinger, Walter/ Landersdorfer, Anton/ Lanzinner, Maximilian/ Schüßler, Gosbert/ Wolff, Hartmut (Hg.): Passau. Quellen zur Stadtgeschichte. Regensburg 2004, S.176-188.

Hartinger, Walter: Die bayerische Dorfverfassung und ihre Auswirkungen auf die sogenannte Volkskultur der Frühen Neuzeit, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 28 (2005), S.51-72.

Hartwig, Wolfgang: Alltagsgeschichte heute. Eine kritische Bilanz, in: Schulze, Winfried (Hg.): Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion. Göttingen 1994, S.19-32.

Harvolk, Edgar: Votivtafeln aus Bayern und Österreich aus dem Museum für Deutsche Volkskunde. Berlin 1977.

Heidegger, Maria: Soziale Dramen und Beziehungen im Dorf. Das Gericht Laudegg in der frühen Neuzeit – eine historische Ethnographie. Innsbruck 1999.

Heidrich, Hermann: Ländliche Wohnkultur im 18. Jahrhundert nach Inventaren des Landgerichts Tölz, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1982, S.56-85.

Heller, Barbara: Familienforschungen in Altbayern und Schwaben. München 1965.

Heller-Schuh, Barbara: Hilfe in allen Nöten? Inhalte von hoch- und spätmittelalterlichen Mirakelsammlungen im Vergleich, in: Heinzelmann, Martin/ Herbers, Klaus/ Bauer, Dieter R. (Hg.): Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen – Erscheinungsformen – Deutungen. (= Beiträge zur Hagiographie 3) Stuttgart 2002, S.151-165.

Helm, Winfried: Obrigkeit und Volk. Herrschaft im frühneuzeitlichen Alltag Niederbayerns, untersucht anhand archivalischer Quellen. (= Passauer Studien zur Volkskunde 5) Passau 1993.

Henning, Eckart: Einleitung, in: Beck, Friedrich/ Henning, Eckart (Hg.): Die archivalischen Quellen: Eine Einführung in ihre Benutzung. Weimar 1994², S.13-18.

Herbig, Friedrich: Kurze Chronik der Stadt Erding. Erding 1926².

Herleth- Krentz, Susanne/ Mayr, Gottfried: Das Landgericht Erding. (= Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern, Heft 58) München 1992.

Herzog, Markwart: Scharfrichterliche Medizin. Zu den Beziehungen zwischen Henker und Arzt, Schafott und Medizin, in: Medizinhistorisches Journal 29 (1994), S.309-331.

Hess, Volker: Von der semiotischen zur diagnostischen Medizin. Die Entstehung der klinischen Methode zwischen 1750 und 1850. (= Abhandlungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 66) Husum 1993.

Heydenreuter, Reinhard: Kriminalgeschichte Bayerns. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Regensburg 2003.

Hilgert, Markus: Praxeologisch perspektivierte Artefaktanalysen des Geschriebenen, in: Elias, Friederike/ Franz, Albrecht/ Murmann, Henning/ Weiser, Ulrich Wilhelm (Hg.): Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften. (= Materiale Textkulturen 3) Heidelberg 2014, S.149-164.

Hinckeldey, Christoph: Justiz in alter Zeit. (= Schriftenreihe des mittelalterlichen Kriminalmuseums Rothenburg o.T. VI) Rothenburg 1984.

Hinterdobler, Manfred: Die Besessene von Frauentödling. Passau 1993.

Hochstrasser, Olivia: Ein Haus und seine Menschen 1549-1989. Ein Versuch zum Verhältnis von Mikroforschung und Sozialgeschichte. Tübingen 1993.

Hock, Klaus: Der entgeisterte Blick: Geist(er)besessenheit im Religionsdiskurs, in: Stoellger, Philipp (Hg.): Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten. (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 63) Tübingen 2014, S.285-308.

Hoehne, Katrin: Die chirurgischen Votivtafeln in Altötting vom 16.Jahrhundert bis heute. Diss. Med. Technische Universität München 1999.

Höfler, Max: Geister, in (ders.): Deutsches Krankheitsnamen-Buch. München 1899. Nachdruck Hildesheim/ New York 1970, S.187-188.

Hohberg, Wolf Helmhard von: GEORGICA CURIOSA, das ist „Adeliges Land= und Feldleben“. Bericht und Unterricht auf alle in Deutschland üblichen Land= und Hauswirtschaften. Ausgewählt und eingeleitet von Heinrich Wehmüller. Wien 1995².

Höllhuber, Dietrich: Wallfahrt und Volksfrömmigkeit in Bayern. Formen religiösen Brauchtums im heutigen Bayern: Wallfahrtsorte, Wallfahrtskirchen, Lourdesgrotten und Fatimaaltäre zwischen Altötting und Vierzehnheiligen, Wigratzbad und Konnersreuth. Nürnberg 1987.

Hörger, Hermann: Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. (= Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5) München 1978.

Hörger, Hermann: Die oberbayerischen Benediktinerabteien in der Herrschaftswelt, Gesellschaft und geistig-religiösen Bewegung des 17. Jahrhunderts. (= Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 28) Ottobeuren 1979.

Hofbauer, Josef: Markt Kößlarn 1483. Markt. Wallfahrt. Siedlungsanfänge. Kößlarn 1985.

Hoffmann, Klaus: Standortbestimmung. Grundfragen der transkulturellen Psychiatrie, in: Lux, Thomas (Hg.): Kulturelle Dimensionen der Medizin: Ethnomedizin – Medizinethnologie – Medical Anthropology. Berlin 2003, S.211-227.

Hohkamp, Michaela: Häusliche Gewalt. Beispiele aus einer ländlichen Region des mittleren Schwarzwaldes im 18. Jahrhundert, in: Lindenberger, Thomas/ Lüdtkke, Alf (Hg.): Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit. Frankfurt a.M. 1995, S.276-302.

Holzem, Andreas: Religiöse Erfahrung auf dem Dorf. Der soziale Rahmen religiösen Erlebens im Münsterland der Frühneuzeit, in: Haag, Norbert/ Holtz, Sabine/ Zimmermann, Wolfgang (Hg.): Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850. Stuttgart 2002, S.181-205.

Holzem, Andreas: Westfälische Frömmigkeitskultur im Wandel der Frühen Neuzeit. Dörfliche Pfarreien im archidiakonalen Sendgericht 1570-1800, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 25 (2002), S.27-44.

Holzfurtnr, Ludwig: Kirche als sozialer und wirtschaftlicher Faktor, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2. Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.457-470.

Honer, Anne: Einige Probleme lebensweltlicher Ethnographie. Zur Methodologie und Methodik einer interpretativen Sozialforschung, in: Zeitschrift für Soziologie 4 (1989), S.297-312.

Honneth, Axel/ Joas, Hans (Hg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“. Frankfurt a.M. 2002³.

Hubensteiner, Benno: Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern. München 1967.

Huber, Josef: Pfarr- und Wallfahrtskirche Kößlarn. München 1992⁴.

Huf, Hans-Christian: Es war der Krieg aller Kriege – Der Westfälische Frieden, in: ders. (Hg.): Mit Gottes Segen in die Hölle. Der Dreißigjährige Krieg. Berlin 2006², S.373-379.

Huhn, Adalbert: Geschichte des Spitäles, der Kirche und der Pfarrei zum Heiligen Geiste in München. München 1893.

Hüttenberger, Peter: Überlegungen zur Theorie der Quelle, in: Rusinek, Bernd/ Ackermann, Volker/ Engelbrecht Jörg (Hg.): Einführung in die Interpretation historischer Quellen. Paderborn 1992, S.253-265.

Hüttl, Ludwig: Das Erscheinungsbild der Dienstboten in der katholischen Frömmigkeitsgeschichte des 18. Jahrhunderts, in: Frühsorge, Gotthardt/ Gruenter, Rainer/ Freifrau Wolff Metternich, Beatrix (Hg.): Gesinde im 18. Jahrhundert. Hamburg 1995, S.121-160.

Hug, Ernst: Schwarzwälder Volksfrömmigkeit und bäuerliche Volkskunst. St. Märgen 1992.

Huhn, Adalbert: Geschichte des Spitäles, der Kirche und der Pfarrei zum Heiligen Geiste in München. München 1893.

Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. (= Husserliana VI) Den Haag 1962.

Imhof, Arthur E.: Einführung in die historische Demographie. München 1977.

Imhof, Arthur E.: Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren – und weshalb wir uns heute so schwer damit tun. München 1984.

Imhof, Arthur E.: Das prekäre Leben: Leben, Not und Sterben auf Votivtafeln. Impulse für heute. Stuttgart 1998.

Isaac, Rhys: Der entlaufene Sklave. Zur ethnographischen Methode in der Geschichtsschreibung. Ein handlungstheoretischer Ansatz, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.147-185.

Jackson, Stanley W.: Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times. New Haven/ London 1986.

Jacobeit, Wolfgang/ Mohrmann, Ute: Zum Gegenstand und zur Aufgabenstellung der Volkskunde in der DDR, in: Lëtopis 11/12 (1968/1969), S.94-103.

Jacoby: Biblische Worte im Zauber, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I Aal – Butzemann. Berlin/ Leipzig: 1927, Sp.1225-1226.

Jaritz, Gerhard: Bildquellen zur mittelalterlichen Volksfrömmigkeit, in: Dinzelbacher, Peter/ Bauer, Dieter R.: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn 1990, S.195-241.

Jesse, Horst: Die Geschichte der Evangelischen Kirchengemeinden in München und Umgebung 1510-1990. Neudettelsau 1994.

Jones, Kathleen: Asylums and After. A Revised History of the Mental Health Services: From the Early 18th Century to the 1990s. London 1993.

Jütte, Robert: Arme, Bettler, Beutelschneider. Eine Sozialgeschichte der Armut in der Frühen Neuzeit. Weimar 2000.

Jung, Vera/ Ulbricht, Otto: Krank sein. Krankheitserfahrung im Spiegel von Selbstzeugnissen von 1500 bis heute. Ein Tagungsbericht in: Historische Anthropologie 9 (2001), S.137-148.

Kalhammer, Hubert: Kloster Aldersbach. Passau 1994.

Kaschuba, Wolfgang: Einführung in die Europäische Ethnologie. München 2003².

Kaufmann Doris: „Irre und Wahnsinnige“. Zum Problem der sozialen Ausgrenzung von Geisteskranken in der ländlichen Gesellschaft des frühen 19. Jahrhunderts, in: Dülmen, Richard van (Hg.): Verbrechen, Strafen und soziale Kontrolle. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt a.M. 1990, S.178-214.

Kaufmann, Doris: Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die ‚Erfindung‘ der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 122) Göttingen 1995.

Kaufmann, Franz-Xaver: Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989.

Kern, Konrad: Die Vikare und Pfarrer in Pürten. Ein Beitrag zur Ortsgeschichte, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.30-53.

Kern, Konrad: Pürten und Köln. Historische Verbindungen des Dorfes Pürten zum Rheinland, in: Unser Waldkraiburg 7 (2003), S.3-23.

Kern, Konrad: Die Kirchen von Pürten, St. Erasmus und Ebing. Waldkraiburg 2007.

Kevekordes, Beate: Arzt, Medizin und Krankheit in Epigrammen des 16. und 17. Jahrhunderts. (= Beiträge zur Geschichte der Medizin und ihrer Nebengebiete 3) Bonn 1987.

Kink, Barbara: Eliten- und Volkskultur in zwei bayerischen Hofmarken anhand konkreter Beispiele aus dem 18. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 28 (2005), S.73-90.

Kirchmeir, Georg/ Hasenmüller, Margret: Die Wies. Wallfahrtskirche zum gezeißelten Heiland. Lechbruck 1995.

Kiwitz, Peter: Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens. (= Übergänge 9) München 1986.

Klibansky, Raymond/ Panofsky, Erwin/ Saxl, Fritz: Saturn und Melancholie: Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Frankfurt a.M. 1990.

Klinnert, Renate S.: Von Besessenen, Melancholikern und Betrügern: Johann Weyers De Praestigiis Daemonum und die Unterscheidung der Geister, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.89-105.

Klusen, Ernst: Volkslied: Fund und Erfindung. Köln 1969.

Knapp, Herrmann: Das Lochgefängnis, Tortur und Richtung in Alt-Nürnberg. Auf Grund urkundlicher Forschung. Nürnberg 1907.

Knör, Günter: Der heilige Nantwin von Wolfratshausen. Ein bayerischer Volksheiliger und die Geschichte seiner Wallfahrt, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 35 (1984), S.25-134.

Knott, Sebastian: Bei der Ehre gepackt! Die Ehrenstrafe in Bayern seit 1700. Regensburg 2006.

Koch, Friedhelm: Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns als Kritik von Geschichtsphilosophie. (= Europäische Hochschulschriften 174) Frankfurt a.M. 1985.

Koch, Tankred: Die Geschichte der Henker. Scharfrichter-Schicksale aus acht Jahrhunderten. Herrsching 1991².

Kocka, Jürgen: Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation, in: Geschichte und Gesellschaft 10 (1984), 395-408.

Kocka, Jürgen: Historisch-anthropologische Fragestellungen – ein Defizit der Historischen Sozialwissenschaft?, in: Hans Süßmuth (Hg.): Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte. Göttingen 1984, S.73-83.

Kocka, Jürgen: Sozialgeschichte zwischen Struktur und Erfahrung. Die Herausforderung der Alltagsgeschichte, in: ders.: Geschichte und Aufklärung. Aufsätze. Göttingen 1989, S.29-44.

Kocka, Jürgen: Perspektiven für die Sozialgeschichte der neunziger Jahre, in: Schulze, Winfried (Hg.): Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion. Göttingen 1994, S.33-39.

König, Angela: Weihegaben an U.L. Frau von Altötting. Vom Beginn der Wallfahrt bis zum Abschluss der Säkularisation. Erster Band: Überzeitliche Zusammenhänge. München 1939.

König, Angela: Weihegaben an U.L. Frau von Altötting. Zweiter Band: Im Rahmen der Zeitgeschichte 1492-1750. München 1940.

Kohlmann, Theodor: Zinngießer, in: Reith, Reinhold (Hg.): Lexikon des alten Handwerks. Vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert. München 1990, S.271-275.

Kohlschein, Franz/ Schweßinger, Bernhard: „Ihr Vierzehn Heil'gen, groß bei Gott, o helfet uns in Not und Tod!“ – Untersuchungen zu den Wallfahrtsbüchern des Wallfahrtsortes Vierzehnheiligen. (= Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg 28. Beiheft) Bamberg 1992.

Kracauer, Siegfried: Geschichte – Vor den letzten Dingen. Frankfurt a.M. 1971.

Krah, Ursula-Maria: „Vom boesen Feindt/ dem Teuffel/ eingenommen...“. Das Motiv der Besessenheit in Flugschriften der Frühen Neuzeit, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.163-176.

Kramer (Institoris), Heinrich: Der Hexenhammer. Malleus maleficarum. (kommentierte Neuübersetzung von Günter Jerouschek und Wolfgang Behringer) München 2003³.

Kramer, Karl-Sigismund: Archivalische Quellenforschung, in Zeitschrift für Volkskunde 55 (1959), S.91-98.

Kramer, Karl-Sigismund: Volksleben im Fürstentum Ansbach und seinen Nachbargebieten (1500-1800). Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen. Würzburg 1961.

Kramer, Karl-Sigismund: Grundriß einer rechtlichen Volkskunde. Göttingen 1974.

Krammer, Markus: Die Wallfahrt zum heiligen Sebastian nach Ebersberg. Ebersberg 1981.

Kraus, Andreas: Bayern im Zeitalter des Absolutismus (1651-1745), in: Spindler, Max (Begr.)/ Kraus, Andreas (Hg.): Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. II: Das alte Bayern. Der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. München 1988², S.458-532.

Krausen, Edgar: Burgkirchen a. d. Alz. Geschichte einer kurzlebigen Wallfahrt in Altbayern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1972/75, S.186-194.

Kreittmayr, Wiguläus Xaver Aloys von: Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis oder: Baierisches Landrecht. Neue unveränderte Auflage. München 1821.

Krick, Ludwig Heinrich: Chronologische Reihenfolgen der Seelsorgevorstände und Benefiziaten des Bistums Passau. Passau 1911.

Kriß, Rudolf: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.I Oberbayern. München 1953.

Kriß, Rudolf: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.II Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel. München 1955.

Kriß, Rudolf: Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten. Bd.III Theorie des Wallfahrtswesens. München 1956.

Kriss-Rettenbeck, Lenz: Zur Phänomenologie des Votivbrauchtums, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1952, S.75-78.

Kriss-Rettenbeck, Lenz: Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens. München 1963.

Kriss-Rettenbeck, Lenz: Ex Voto, in: Kunsthalle Bern (Hg.): Ex Voto. Bern 1964, S.4-6.

Kriss-Rettenbeck, Lenz: Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum. Zürich 1972.

Kriss-Rettenbeck, Lenz/ Kriss-Rettenbeck, Ruth/ Illich, Ivan: Homo viator – Ideen und Wirklichkeiten, in: Kriss-Rettenbeck, Lenz/ Möhler, Gerda (Hg.): Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München. München 1984, S.10-22.

Kriss-Rettenbeck, Lenz: „Volksmensch“ und Magie – eine Konstruktion?, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1994, S.161-174.

Kühne, Hartmut: Ostensio reliquiarum: Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum. (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 75) Berlin 2000.

Kühnel, Harry: „... beraubt... seiner synne und vernunft.“ Geisteskrankheit und Wallfahrt, in: Verein Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum (Hg.): Festschrift für Erich Egg zum 70. Geburtstag. (= Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum 70) Innsbruck 1990, S.117-133.

Kühnel, Harry: „Werbung“, Wunder und Wallfahrt, in: Jaritz, Gerhard/ Schuh, Barbara: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau, 8. Oktober 1990. (= Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 14) Wien 1992, S.95-113.

Küntzel, Astrid: Fremde in Köln. Integration und Ausgrenzung zwischen 1750 und 1814. (= Stadt und Gesellschaft. Studien zum Rheinischen Städteatlas 4) Köln 2008.

Kürzeder, Christoph: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Regensburg 2005.

Kummer: Wöchnerin, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VIII Silber – Vulkan. Berlin/ Leipzig: 1936/37, Sp.692-716.

Kutzer, Michael: Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald 1998.

Labouvie, Eva: Verwünschen und Verfluchen: Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, in: Blickle, Peter (Hg.): Der Fluch und der Eid: die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft. (= Zeitschrift für historische Forschung: Beiheft 15) Berlin 1993, S.121-145.

Lammert, Gottfried: Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern und den angrenzenden Bezirken, begründet auf die Geschichte der Medizin und Cultur. Neudruck der Ausgabe Würzburg 1869. Regensburg 1981.

Landwehr, Achim: Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse. (= Historische Einführungen 8) Tübingen 2001.

Lee, W[illiam] R.: Population Growth, Economic Development and Social Change in Bavaria 1750-1850. New York 1977.

Lederer, David: The Dishonorable Dead: Perceptions of Suicide in Early Modern Germany, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine/ Tlusty, Ann B. (Hg.): Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (= Colloquia Augustana 8) Berlin 1998, S.349-365.

Lederer, David: Die Geburt eines Irrenhauses: Die königlich-bayerische Irrenanstalt zu Giesing/ München, in: Engstrom, Eric J./ Roelcke, Volker (Hg.): Psychiatrie im 19. Jahrhundert. Forschungen zur Geschichte von psychiatrischen Institutionen,

Debatten und Praktiken im deutschen Sprachraum. (= Medizinische Forschung 13) Mainz 2003, S.67-93.

Lederer, David: *Madness, Religion and the State in early modern Europe. A Bavarian Beacon.* Cambridge 2006.

Legner, Anton: Pürten – Gnadenbild und Wunderbuch, in: *Das Mühlrad* 9 (1951), S.33-34.

Legner, Anton: *Reliquien in Kunst und Kult: zwischen Antike und Aufklärung.* Darmstadt 1995.

Legner, Anton: *Kölner Heilige und Heiligtümer. Ein Jahrtausend europäischer Reliquienkultur.* Köln 2003.

LeRoy Ladurie, Emmanuel: *Die Bauern des Languedoc.* Stuttgart 1983.

LeRoy Ladurie, Emmanuel: *Eine Welt im Umbruch. Der Aufstieg der Familie Platter im Zeitalter der Renaissance und Reformation.* Stuttgart 1998.

LeRoy Ladurie, Emmanuel: *Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294 bis 1324.* Berlin 2000.

Leutner, Robert: *Stadtfinanzen und Bürgervermögen, Schichtung und Broterwerb in der geistlichen Residenzstadt Freising um 1600*, in: Glaser, Hubert (Hg.): *Freising als Bürgerstadt. Festschrift zur Tausendjahrfeier der Verleihung des Markt-, Münz- und Zollrechts durch Kaiser Otto III. an Bischof Gottschalk von Freising 996-1996.* Regensburg 1996, S.29-105.

Levack, Brian P.: *Die Hexe*, in: Villari, Rosario (Hg.): *Der Mensch des Barock.* Frankfurt a.M. 1997, S.232-263.

Levi, Giovanni: *Das immaterielle Erbe. Eine bäuerliche Welt an der Schwelle zur Moderne.* Berlin 1985.

Levi, Giovanni: *On Microhistory*, in: Burke, Peter (Hg.): *New Perspectives on Historical Writing.* Pennsylvania 2001², S.97-119.

Lind, Vera: *Aus der Rolle gefallen. Männliche Emotionen mit (fast) tödlichem Ausgang*, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): *Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis.* Wien 1997, S.183-197.

Lischke, Claudia: Leben und Wirtschaften auf den Höfen im Bayerischen Wald. Volkskundliche Untersuchung anhand von Verlassenschaftsinventaren aus dem 18. Jahrhundert. (= Passauer Studien zur Volkskunde 6) Passau 1991.

Löwith, Karl: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (1928), in: Liebsch, Burkhard (Hg.): Sozialphilosophie. (=Alber-Texte Philosophie 8) Freiburg i.B. 1999, S.119-139.

Loibl, Richard/ Wurster, Herbert W.: Motivbild: Exorzismus in der Pfarrei Hutthurm, in: Loibl, Richard/ Wurster, Herbert W. (Hg.): Apokalypse. Zwischen Himmel und Hölle. Begleitband zur Ausstellung von Stadt und Diözese Passau im Oberhausmuseum. Passau 2000, S.67.

Loidl, Franz: Menschen im Barock. Abraham a Sancta Clara über das religiös-sittliche Leben in Oesterreich in der Zeit von 1670 bis 1710. Wien 1938.

Lorenz, Maren: „Er ließe doch nicht eher nach biß er was angefangen“. Zu den Anfängen gerichtspräsiatrischer Gutachten im 18. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.199-222.

Lorenz, Maren: Wozu Anthropologisierung der Geschichte? Einige Anmerkungen zur kontraproduktiven Polarisierung der Erkenntnisinteressen in den Geisteswissenschaften, in: Historische Anthropologie 11 (2003), S.415-434.

Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M. 1991.

Lübcke, Pia: Geschichte als Problem, in: Hügli, Anton/ Lübcke, Poul (Hg.): Philosophie im 20. Jahrhundert, Bd. 2 Wissenschaftstheorie und Analytische Philosophie. Reinbek bei Hamburg 1993, S.315-333.

Lüdtke, Alf: Einleitung: Was ist und wer treibt Alltagsgeschichte?, in: ders. (Hg.): Alltagsgeschichte: zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt a.M. 1989, S.9-47.

Lüdtke, Alf: Alltagsgeschichte – ein Bericht von unterwegs, in: Historische Anthropologie 11 (2003), S.278-295.

Lutz, Alexandra: Von rasenden Dirns und tief sinnigen Schiffern. Ein Lübecker Irrenhaus und seine Insassen, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.249-274.

Lutz, Alexandra: Zwischen Andacht und Aderlass. Der Umgang mit Geisteskranken im Lübecker „Haus der armen Unsinnigen“ 1693 bis 1828, in: Pelc, Ortwin/ Ibs, Jürgen H. (Hg.): Arme, Kranke, Außenseiter. Soziale Randgruppen in Schleswig-Holstein seit dem Mittelalter. Neumünster 2005, S.113-139.

Macalpine, Ida/ Hunter, Richard A.: Schizophrenia 1677. A Psychiatric Study of an Illustrated Autobiographical Record of Demoniacal Possession. London 1956.

MacDonald, Michael: Witchcraft and Hysteria in Elizabethan London. Edward Jorden and the Mary Glover Case. London/ New York 1991.

MacDonald, Michael: Suicidal Behaviour. Social Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.625-632.

Macfarlane, Alan: Witchcraft in Tudor and Stuart England. New York 1970.

Macfarlane, Alan: Reconstructing Historical Communities. Cambridge 1977.

MacGregor, John M.: The discovery of the Art of the Insane. Princeton 1989.

Machamer, Peter: Die philosophische und wissenschaftliche Revolution und das Zeitalter des Barock, in: Burgard, Peter J. (Hg.): Barock: Neue Sichtweisen einer Epoche. Wien 2001, S.189-202.

Maisch, Andreas: „Unzucht“ und „Liederlichkeit“. Sozialdisziplinierung und Illegitimität im Württemberg der Frühneuzeit, in: Haag, Norbert (Hg.): Ländliche Frömmigkeit: Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850. Stuttgart 2002, S.279-306.

Mamiani, Maurizio: Das Entschlüsseln der Apokalypse: Newton, das Unternehmen der Wissenschaft und die Sprache der Träume, in: Burgard, Peter J. (Hg.): Barock: Neue Sichtweisen einer Epoche. Wien 2001, S.179-187.

Markmiller, Fritz: Wallfahrt kennt keine Grenzen. Zwei Fallbeispiele aus Niederbayern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1983/84, S.152-158.

Martschukat, Jürgen: Von Seelenkrankheiten und Gewaltverbrechen im frühen 19. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.223-247.

Matthiesen, Ulf: Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns. (= Übergänge 2) München 1983.

Mayer, Anton/ Westermayr, Georg: Statistische Beschreibung des Erzbisthums München-Freising. II. Band enthaltend die Decanate Miesbach bis Rosenheim inclus. Regensburg 1880.

Medick, Hans: „Missionare im Ruderboot“? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: Lüdtke, Alf (Hg.): Alltagsgeschichte: zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt a.M. 1989, S.48-84.

Medick, Hans: Mikro-Historie, in: Schulze, Winfried (Hg.): Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion. Göttingen 1994, S.40-53.

Medick, Hans: Weben und Überleben in Laichingen 1650-1900. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 126) Göttingen 1997².

Medick, Hans: Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie, in: Historische Anthropologie 9 (2001), S.78-92.

Mein, Georg: Zur Logik des Wallfahrens, in: Börnichen, Stefan/ Mein, Georg (Hg.): Weltliche Wallfahrten. Auf der Spur des Realen. München 2010, S.57-72.

Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966.

Messner, Reinhard: Generalbeichte, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.4 Franca bis Hermengild. Freiburg 1995³, Sp.446.

Metzke, Hermann/ Metzke Simone: Lexikon der historischen Krankheitsbezeichnungen. Neustadt a.d. Aisch 1999.

Meudt, Volker: Stigmatisierung sozialer Abweichler als Identitätsstrategie, in: Soziale Welt 1 (1975), S.45-57.

Meyer, J. E./ Meyer, Ruth: Selbstzeugnisse eines Schizophrenen um 1800, in *Confinia psychiatrica* 12 (1969), S.130-143.

Midelfort, Erik H.C.: *Mad Princes of Renaissance Germany*. Charlottesville 1994.

Midelfort, Erik H.C.: *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*. Stanford 1999.

Midelfort, Erik H.C.: *Exorcism and Enlightenment*. New Haven and London 2005.

Mielke, Heinz-Peter: Seiler und Reepschläger, in: Reith, Reinhold (Hg.): *Lexikon des alten Handwerks. Vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert*. München 1990, S.193-199.

Minert, Roger P.: *Alte Kirchenbücher richtig lesen*. Wuppertal 2005².

Mitterauer, Michael: Zur Familienstruktur in ländlichen Gebieten Österreichs im 17. Jahrhundert, in: Helczmanovszki, Heimold (Hg.): *Beiträge zur Bevölkerungs- und Sozialgeschichte Österreichs. Nebst einem Überblick über die Entwicklung der Bevölkerungs- und Sozialstatistik*. München 1973, S.167-222.

Mohrmann, Ruth-E.: Möglichkeiten und Grenzen quantitativer Analysen zur städtischen Volkskultur. Drei norddeutsche Fallbeispiele, in: *Ehnologia Europaea* XIV (1984), S.65-79.

Morsbach, Peter/ Spitta, Wilkin: *Wallfahrtskirchen in Niederbayern*. Regensburg 2006.

Moser, Hans: Gedanken zur heutigen Volkskunde, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1954, S.208-234.

Müller, Heidi: Erhaltung und Wiederherstellung körperlicher Gesundheit in der traditionellen Gesellschaft – an Hand der Votivtafelsammlung des Museums für Deutsche Volkskunde in Berlin, in: Imhof, Arthur E. (Hg.): *Der Mensch und sein Körper. Von der Antike bis heute*. München 1983, S.157-178.

Müller-Bergström: Evangelium (Evangelist), in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1086-1090.

Münch, Ragnhild: Alte Krankheitsbezeichnungen, in: Ribbe, Wolfgang/ Henning, Eckart (Hg.): Taschenbuch für Familiengeschichtsforschung. Neustadt an der Aisch 1995¹¹, S.517-522.

Münsterer, Hanns O.: Grundlagen, Gültigkeit und Grenzen der volksmedizinischen Heilverfahren, in: Grabner, Elfriede (Hg.): Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte. (= Wege der Forschung LXIII) Darmstadt 1967, S.289-314.

Murdock, George P./ Wilson, Suzanne F.: Settlement Patterns and Community Organization: Cross-Cultural Codes 3, in: Ethnology 11 (1972), S.254-295.

Naumann, Hans: Primitive Gesellschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie. Jena 1921.

Nenser, Hans-Jörg: Ettal, in: Pfister, Peter/ Ramisch, Hans (Hg.): Marienwallfahrten im Erzbistum München und Freising. Regensburg 1989, S.53-62.

Neu, Wilhelm: Die Einöde Algertshausen und ihre Wallfahrt, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1991, S.103-109.

Nissen, Peter J. A.: Niederländische Mirakelbücher aus dem Spätmittelalter, insbesondere das Arnheimer Mirakelbuch des heiligen Eusebius, als Quelle für den Volksglauben, in: Dinzelbacher, Peter/ Bauer, Dieter R.: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn 1990, S.275-305.

Nolte, Karen: Gelebte Hysterie. Erfahrung, Eigensinn und psychiatrische Diskurse im Anstaltsalltag um 1900. (= Geschichte und Geschlechter 42) Frankfurt a.M. 2003.

Nolte, Karen: „Ich traute ihm nicht viel“ – Gattenmord, Hysterie und Geschlechterverhältnisse um 1900, in: Flemming, Jens/ Puppel, Pauline/ Vanja, Christina/ Wörner-Heil, Orthrud (Hg.): Lesarten der Geschichte. Ländliche Ordnungen und Geschlechterverhältnisse. Festschrift für Heide Wunder zum 65. Geburtstag. Kassel 2004, S.447-464.

Nolte, Karen: Barbara Duden: Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730, in: Löw, Martina/ Mathes, Bettina (Hg.): Schlüsselwerke der Geschlechterforschung. Wiesbaden 2005, S.226-239

Nowosadtko, Jutta: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit. Paderborn 1994.

Oberhauser, Gabriele: „Kopfwehkronen“ im Raum zwischen Saar und Mosel, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1995, S.57-62.

Obermayr [i.e. Richter, Joseph]: Bildergalerie katholischer Missbräuche. Frankfurt/ Leipzig 1784. Nachdruck München 1913.

Ogburn, William Fielding: Kultur und sozialer Wandel. Ausgewählte Schriften. Hrsg. und eingeleitet von Otis Dudley Duncan. Neuwied/ Berlin 1969.

Opitz, Claudia: Hausmutter und Landesfürstin, in: Villari, Rosario (Hg.): Der Mensch des Barock. Frankfurt a.M. 1997, S.344-370.

Os, Henrik van/ Tromp, Thijs: Neues über Totenköpfe, in: Mayr, Markus (Hg.): Von Goldenen Gebeinen: Wirtschaft und Reliquie im Mittelalter. Innsbruck 2001, S.96-110.

Oswald, Josef: Der heilige Bischof Valentin, in: Schwaiger, Georg (Hg.): Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern. Band II. Regensburg 1971, S.9-21.

Oswald, Julius: Bayerische Mirakelbücher. Ausstellung der Universitätsbibliothek München, 6.April-15.Mai 1981. München 1981.

Ott, Martin: Exorzismus, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.3 Dämon bis Fragmentenstreit. Freiburg 1995³, Sp.1125-1126.

o.V.: Historisch=Statistische Notizen über Pürten, in: Der Spiegel 42 (1843), Sp.329-333.

o.V.: Historisch=Statistische Notizen über Pürten, in: Der Spiegel 46 (1843), Sp.361-366.

o.V.: Ein Hexenprozess in Erding, in: Organisationskomitee 750 Jahre Stadt Erding (Hg.): Stadt Erding. Erding 1980², S.94-95.

o.V.: Die Stadtapotheke zu Erding, in: Organisationskomitee 750 Jahre Stadt Erding (Hg.): Stadt Erding. Erding 1980², S.248-252.

Parry-Jones, William LI.: The Model of the Geel Lunatic Colony and Its Influence on the Nineteenth-Century Asylum System in Britain, in: Scull, Andrew (ed.): Madhouses, Mad-doctors and Madmen. The Social History of Psychiatry in the Victorian Era. Philadelphia 1981, p.201-217.

Perfect, Wilhelm: Annalen einer Anstalt für Wahnsinnige. Aus dem Englischen von Dr. Ernst Fr. Wilh. Heine. Hannover 1804.

Peters, Jan: Frauen vor Gericht in einer märkischen Gutsherrschaft, in: Ulbricht Otto (Hg.): Von Huren und Rabenmüttern. Weibliche Kriminalität in der Frühen Neuzeit. Köln 1995, S.231-258.

Petzold, Leander: Magie und Religion, in: Dinzelbacher, Peter/ Bauer, Dieter R. (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn u.a. 1990, S.467-485.

Peukert, Detlev: Neuere Alltagsgeschichte und Historische Anthropologie, in: Hans Süssmuth (Hg.): Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte. Göttingen 1984, S.57-72.

Pfennigmann, Josef: Die Wallfahrt zu unserer lieben Frau in Altötting, in: Fink, Alois (Hg.): Unbekanntes Bayern. Band 4: Wallfahrtskirchen und Gnadenstätten. München 1959, S.202-220.

Pfister: Exorzismus, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II C.M.B. – Frautragen. Berlin/ Leipzig: 1929/30, Sp.1098-1108.

Pfister: Heiligenschädel, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. III Freen – Hexenschuss. Berlin/ Leipzig: 1930/31, Sp.1677-1681.

Pfister, Peter: Die Altbayerischen Zisterziensergründungen des 12. und 13. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zum Haus Wittelsbach, in: Wollenberg, Klaus (Hg.): In Tal und Einsamkeit. 750 Jahre Kloster Fürstenfeld. Die Zisterzienser im alten Bayern. Band III: Kolloquium. Fürstenfeldbruck 1990, S.29-47.

Phayer, Fintan M. : Religion und das gewöhnliche Volk in Bayern in der Zeit von 1750-1850. (= Miscellanea Bavarica Monacensia 21) München 1970.

Pies, Eike: Löhne und Preise von 1300 bis 2000. Abhängigkeit und Entwicklung über 7 Jahrhunderte. Wuppertal 2006⁵.

Piller, Gudrun: Private Körper. Spuren des Leibes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts. (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 17) Köln 2007.

Pötzl, Walter: Die Miracula sancti Simperti. Ein Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte und zum Volksleben, in: Rummel, Peter (Hg.): St. Simpert, Bischof von Augsburg 778-807. Ein hochverehrter Heiliger und Nothelfer in Stadt und Bistum Augsburg. Augsburg 1978, S.117-150.

Pötzl, Walter: Mirakel-Geschichten aus dem Landkreis Augsburg zu den Heimat- und Kulturtagen '79 des Landkreises Augsburg. Augsburg 1979.

Pötzl, Walter: Die Sorge des Augsburger Domkapitels um die Pilger (1600-1620), in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1982, S.1-15.

Pötzl, Walter: Marianisches Brauchtum an Wallfahrtsorten, in: Beinert, Wolfgang/ Petri, Heinrich (Hg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, S.883-926.

Pötzl, Walter: Die reale Welt der Votanten. Beispiele aus Dinkelscherben, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1985, S.96-109.

Pötzl, Walter: Geschichte und Volkskunde des Marktes Dinkelscherben. Von den Anfängen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Dinkelscherben 1987.

Pötzl, Walter: Lebensbilder zu Bildern aus dem Leben. Biographien zu bedeutenden Persönlichkeiten und einfachen Leuten aus fünf Jahrhunderten. Augsburg 1991.

Pötzl, Walter: Volksfrömmigkeit, in: Brandmüller, Walter (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 3 Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. St. Ottilien 1991, S.809-844.

Pötzl, Walter: Volksfrömmigkeit, in: Brandmüller, Walter (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.871-961.

Pötzl, Walter: Volksfrömmigkeit, in: Brandmüller, Walter (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 1 Von den Anfängen bis zur Schwelle der Neuzeit. II. Das kirchliche Leben. St. Ottilien 1999, S.995-1078.

Pötzl, Walter: Augsburger Mirakelbücher, in: Gier, Helmut/ Janota, Johannes (Hg.): Augsburger Buchdruck und Verlagswesen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Wiesbaden 1997, S.653-682.

Pötzl, Walter: Die niedere Gerichtsbarkeit in einem Dorf: das Beispiel Gablingen (1622-1701), in: ders. (Hg.): Mörder, Räuber, Hexen. Kriminalgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. (= Beiträge zur Heimatkunde des Landkreises Augsburg 20) Augsburg 2005, S.282-313.

Pötzl, Walter: Die Mirakel eines schwäbischen Dorfes. Das Beispiel Gabelbach, in: Alzheimer, Heidrun/ Rausch, Fred/ Reder, Klaus/ Selheim, Claudia (Hg.): Bilder-Sachen-Mentalitäten: Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften. Wolfgang Brückner zum 80. Geburtstag. Regensburg 2010, S.149-158.

Popper, Karl R.: Das Elend des Historizismus. (= Gesammelte Werke in deutscher Sprache 4) Tübingen 2003⁷.

Porter, Roy: Epilepsy. Social Section, in: Berrios, German E./ Porter, Roy: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. London 1995, p.164-173.

Porter, Roy: Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte. Aus dem Englischen von Christian Detoux. Zürich 2005.

Praschl-Bichler, Gabriele: Alltag im Barock. Graz/ Wien/ Köln 1995.

Preu, Albert: Pranger und Halseisen. Diss. Jur. Friedrich- Alexander- Universität Erlangen 1949.

Press, Volker: Grundzüge der Geschichte Erdings 1228-1978, in: Organisationskomitee 750 Jahre Stadt Erding (Hg.): Stadt Erding. Erding 1980², S.7-13.

Putz, Waltraud: Krank versus gesund? Von heilsamer Krankheit und körperlichen Zeichen der Heiligkeit, in: Simon, Michael/ Kania-Schütz, Monika (Hg.): Auf der Suche nach Heil und Heilung: religiöse Aspekte der medialen Alltagskultur. Dresden 2001, S.73-85.

Putzer, Peter: Das Salzburger Scharfrichter-Tagebuch. St.Johann im Pongau 1985.

Ranke, Kurt: Bibel, in: Ranke, Kurt/ Bausinger, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd.2 Bearbeitung – Christusbild, Berlin und New York 1979, Sp.281-283.

Reil, Johann Christian: Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen. Halle 1803. Nachdruck Amsterdam 1968.

Richter, Thomas: Leben mit einem psychisch Kranken: Formen des Umgangs und der Bewältigung. Göttingen 1997.

Risso, Michelle/ Böker, Wolfgang: Verhexungswahn. Ein Beitrag zum Verständnis von Wahnerkrankungen süditalienischer Arbeiter in der Schweiz. Basel 1964.

Rittmann, Herbert: Deutsche Münz- und Geldgeschichte der Neuzeit bis 1914. Solingen 2003.

Ritz, Gisind: Hinterglasmalerei. München 1972.

Roeck, Bernd: Geschichte des Alltags in der frühen Neuzeit. Bemerkungen zu einer historiographischen Richtung, in: Jahrbuch der historischen Forschung in der Bundesrepublik Deutschland 1983, S.30-33.

Röhrich, Lutz: Formen und Erscheinungsweisen des Aberglaubens in der Gegenwart (1977), in: Moser, Dietz-Rüdiger (Hg.): Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens. Darmstadt 1992, S.133-168.

Röhrich, Lutz: Gespannwunder, in: Brednich, Rolf (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd. 5 Fortuna- Gott ist auferstanden. Berlin und New York: 1987, Sp. 1179- 1186.

Röhrich, Lutz: Das große Lexikon der Sprichwörtlichen Redensarten, Bd.2 Han bis Sai. Freiburg/ Basel/ Wien 1992.

Rodewyk, Adolf: Der Exorzismus nach der Lehre und den Erfahrungen der Kirche, in: Elisabeth Becker (Hg.): Der Exorzismus der Kirche unter Beschuß?. Stein am Rhein 1995, S.10-71.

Rolshoven, Johanna: Von der Kulturraum- zur Raumkulturforschung, in: Zeitschrift für Volkskunde 99 (2003), S.189-213.

Rombach, Heinrich: „Die Welt des Barock“. Versuch einer Strukturanalyse, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.9-23.

Roth, Gottfried: Zur Geistesgeschichte der Medizin, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.248-251.

Roth, Klaus: Historische Volkskunde und Quantifizierung, in: Zeitschrift für Volkskunde 76 (1980), S.37-57.

Roth-Wölfle, Lotte: Mirakelbücher aus bayerischen Wallfahrtsstätten, in: Aus dem Antiquariat 51 (1999), S.327-332.

Rühle: Bibel, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd.I Aal – Butzemann. Berlin/ Leipzig: 1927, Sp.1208-1219.

Ryser, Frieder: Gedanken zur Hinterglasmalerei des 18. Jahrhunderts im Süddeutschen Sprachraum, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1995, S.63-99.

Saalfeld, Diedrich: Stellung und Differenzierung der ländlichen Bevölkerung Nordwestdeutschlands in der Ständegesellschaft des 18. Jahrhunderts, in: Hinrichs, Ernst/ Wiegmann, Günter (Hg.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (= Wolfenbütteler Forschungen 19) Wolfenbüttel 1982, S.229-251.

Sahmland, Irmtraut: Das medizinische Verständnis von Geisteskrankheiten und ihre Behandlung zur Zeit der Aufklärung, in: Giessener Universitätsblätter 34/ 35 (2001/ 2002), S.93-107.

Sander, Sabine: Bader und Barbieri, in: Reith, Reinhold (Hg.): Lexikon des alten Handwerks. Vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert. München 1990, S.17-22.

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 2005¹¹.

Scharfe, Martin: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln 2004.

Scharfe, Martin: Rehabilitierung der Dinge. Subjekte und Objekte in der Frömmigkeitsforschung, in: Bayerische Blätter für Volkskunde 23 (1996), S.129-141.

Schattenhofer, Michael: Beiträge zur Geschichte der Stadt München (= Oberbayerisches Archiv 109, Heft 1). München 1984.

Schenda, Rudolf: Der "gemeine Mann" und sein medikales Verhalten im 16. und 17. Jahrhundert, in: Telle, Joachim (Hg.): Pharmazie und der gemeine Mann. Hausarznei und Apotheke in der frühen Neuzeit. Weinheim 1988², S.9-20.

Schenda, Rudolf: Heilen, Heiler, Heilmittel, in: Brednich, Rolf (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd. 6 Gott und Teufel auf Wanderschaft- Hyltén-Cavallius. Berlin und New York 1990, Sp. 655- 665.

Schindler, Norbert: Wilderer im Zeitalter der Französischen Revolution. Ein Kapitel alpiner Sozialgeschichte. München 2001.

Schipperges, Heinrich: Motivation und Legitimation des ärztlichen Handelns, in: Schipperges, Heinrich/ Seidler, Eduard/ Unschuld, Paul (Hg.): Krankheit, Heilkunst, Heilung (= Veröffentlichung des Instituts für Historische Anthropologie e.V. 1) Freiburg/ München 1978, S.447-490.

Schipperges, Heinrich: Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte (= Schriften der Mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 5) Berlin 1999.

Schmauder, Andreas: Medizinische Versorgung in der Reichsstadt Ravensburg: Ärzte, Bader und Apotheker, in: ders. (Hg.): Macht der Barmherzigkeit – Lebenswelt Spital (= Historische Stadt Ravenburg 1) Konstanz 2000, S.95-119.

Schmid, Alois: Vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluss. Altbayern 1648-1803, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2 Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993, S.293-356.

Schmid, Gerhard: Akten, in: Beck, Friedrich/ Henning, Eckart (Hg.): Die archivalischen Quellen: Eine Einführung in ihre Benutzung. Weimar 1994², S.51-85.

Schmidt, Leopold: Volksglaube und Volksbrauch. Gestalten – Gebilde – Gebärden. Berlin 1966.

Schmidt, Leopold: Hinterglas. Zeugnisse einer alten Hauskunst. München 1979².

Schmidtbauer, Peter: Sozialstrukturen Oberösterreichs um 1700, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.260-283.

Schmitt, Inghwio aus der: Schwachsinnig in Salzburg. Zur Geschichte einer Aussonderung. Salzburg 1985.

Schmolze, Martin/ Oxenius, Nina: „Sonst könntet ihr ja auch zum Oktoberfest pilgern...“ – Zur Funktion des Wallfahrtsortes, in: Scharfe, Martin/ Schmolze, Martin/ Schubert, Gertrud (Hg.): Wallfahrt – Tradition und Moderne. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit. (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 65) Tübingen 1985, S.105-167.

Schneble, Hansjörg: Epilepsie, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.3 Dämon bis Fragmentenstreit. Freiburg 1995³, Sp.718.

Schneble, Hansjörg: Das epilepsiekranke Kind in der Literatur, in: Engelhardt, Dietrich von/ Schneble, Hansjörg/ Wolf, Peter (Hg.): „Das ist eine alte Krankheit“ – Epilepsie in der Literatur. Stuttgart/ New York 2000, S.77-99.

Schneble, Hansjörg: Heillos, heilig, heilbar. Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis heute. Berlin 2003.

Schneider, Ingo: Qualitative Mirakelforschung. Methodische Überlegungen zur Erforschung barocker Mirakelbücher, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie XLIV/ 93 (1990), S.285-310.

Schnurrer, Ludwig: Das Zinngießerhandwerk in Rothenburg ob der Tauber. Rotheburg o.T. 1981.

Schott, Heinz/ Tölle, Rainer: Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen. München 2006.

Schreiber, Georg: Strukturwandel der Wallfahrt, in: ders. (Hg.): Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben. Düsseldorf 1934, S.1-183.

Schreiber, Georg: Pfarrei und Wunderbuch. Eine quellenkundliche sakralgeschichtliche Studie. Sonderdruck aus: Theologie und Glaube 15 (1938).

Schreiber, Georg: Deutsche Mirakelbücher. Zu ihrem Werden und Inhalt, in: ders. (Hg.): Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung. Düsseldorf 1938, S.9-76.

Schreiner, Klaus: Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre, in: Dinzelbacher, Peter/ Bauer, Dieter R. (Hg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn u.a. 1990, S.329-373.

Schröder, Rainer: Das Gesinde war immer frech und unverschämt. Gesinde und Gesinderecht vornehmlich im 18. Jahrhundert. Frankfurt a.M. 1992.

Schroll, Meinrad: Die Selige Alta und das Evangeliar von Pürten, in: Unser Waldkraiburg 4 (1999), S.3-29.

Schroll, Meinrad: Die Höfe der Altpfarrei Pürten, in: Unser Waldkraiburg 7 (2003), S.24-50.

Schuchter, Veronika: Wahnsinn und Weiblichkeit. Motive in der Literatur von William Shakespeare bis Helmut Krausser. Marburg 2009.

Schuh, Barbara: „Jenseitigkeit in diesseitigen Formen“: sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Mirakelberichte. (= Schriftenreihe des Instituts für Geschichte Darstellungen 3) Graz 1989.

Schuh, Barbara: „Von vilen und mancherlay seltsamen Wunderzaichen“: die Analyse von Mirakelbüchern und Wallfahrtsquellen. (= Halbgraue Reihe zur Historischen Fachinformatik Serie A: Historische Quellenkunde 4) Göttingen 1989.

Schuh, Barbara: „Wiltu gesund werden, so pring ain waxen pildt in mein capellen...“
Votivgaben in Mirakelberichten, in: Blaschnitz, Gertrud/ Hundsbichler, Helmut/ Jaritz, Gerhard (Hg.): Symbole des Alltags – Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag. Graz 1992, S.747-763.

Schuhladen, Hans: Frühneuzeitliche Volkskultur im Griff der Magie?, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1994, S.183-198.

Schultheiß, Werner: Altnürnberger Rechtspflege und ihre Stätten, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 61 (1974), S.188-203.

Schulze, Winfried: Mikrohistorie versus Makrohistorie? Anmerkungen zu einem aktuellen Thema, in: Meier, Christian/ Rüsen, Jörn (Hg.): Historische Methode. (= Beiträge zur Historik 5) München 1988, S.319-341.

Schulze, Winfried: Einleitung, in: ders. (Hg.): Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion. Göttingen 1994, S.6-18.

Schuster, Raimund: Das Raimundsreuter Hinterglasbild. Grafenau 1984.

Schwaiger, Georg: Barock, in: LThK, Bd.2, Freiburg 1994³, Sp.20-23.

Schwarz, Julius: Bäcker, Lebküchner und Konditoren. Zur Kulturgeschichte des Backgewerbes. Würzburg 1988.

Schwibbe, Gudrun: Krankheit, in: Brednich, Rolf (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd. 8 Klerus- Maggio. Berlin und New York 1996, Sp. 338-346.

Scribner, Robert W.: The Impact of reformation on Daily Life, in: Janitz, Gerhard (Hg.): Mensch und Objekt im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Leben, Alltag, Kultur. (= Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 13) Wien 1990.

Scribner, Robert W.: Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 175) Göttingen 2002.

Sharpe, Jim: History from Below, in: Burke, Peter (Hg.): New Perspectives on Historical Writing. Pennsylvania 2001², S.25-42.

Shorter, Edward: Moderne Leiden. Zur Geschichte der psychosomatischen Krankheiten. Reinbek 1994.

Shorter, Edward: Geschichte der Psychiatrie. Berlin 1999.

Siegmund, Georg (Hg.): Der Exorzismus der Katholischen Kirche. Authentischer lateinischer Text nach der von Papst Pius XII. erweiterten und genehmigten Fassung mit deutscher Übersetzung. Stein am Rhein 1989².

Signori, Gabriela: Aggression und Selbstzerstörung. „Geistesstörungen“ und Selbstmordversuche im Spannungsfeld spätmittelalterlicher Geschlechterstereotypen (15. und beginnendes 16. Jahrhundert), in: dies. (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.113-151.

Simon, Michael: Symbole helfen heilen, in: Brednich, Rolf/ Schmitt, Heinz (Hg.): Symbole: zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. 30. Deutscher Volkskundekongress in Karlsruhe vom 25.-29. September 1995. Münster 1997, S.58-67.

Sluhovsky, Moshe: Believe not every spirit. Possession, Msyicism & Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago 2007.

Snell, Otto: Hexenprozesse und Geistesstörung. München 1891.

Sofsky, Wolfgang: Systematische und historische Anthropologie. Adnoten zu Hans Medicks: „Quo vadis Historische Anthropologie?“, in: Historische Anthropologie 9 (2001), S.457-461.

Sontag, Susan: Krankheit als Metapher. München/ Wien 1980².

Spanos, Nicholas P.: Witchcraft in Histories of Psychiatry: A Critical Analysis and an Alternative Conceptualization, in: Psychological Bulletin 85 (1978), S.417-439.

Spiro, Howard: Placebo. Heilung, Hoffnung und Arzt-Patient-Beziehung. Bern 2005.

Staber, Joseph: Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising. Diss. Theol. Ludwig- Maximilians- Universität München 1951.

Stadlbauer, Ferdinand: Realien der Marienverehrung im profanen Bereich, in: Beinert, Wolfgang/ Petri, Heinrich (Hg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, S.927-954.

Stahleder, Helmuth: Mühldorf am Inn. (= Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern, Heft 36) München 1976.

Steinbrecher, Aline: Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006.

Stemplinger, Eduard: Besessenheit, in: Hoffmann-Krayer, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns: Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens. Bd.I Aal bis Butzemann. Berlin/ Leipzig 1927, Sp.1151-1152.

Stenkamp, Hermann Josef: Töpfer, Seiler, Wannenmacher. Bilder und Berichte zum alten Handwerk. Münster-Hiltrup 2000.

Stetten, Paul von: Der Mensch in seinen verschiedenen Lagen und Ständen für die Jugend geschildert. Neudruck der Ausgabe Augsburg 1779. Herausgegeben und erläutert von Helmut Gier. Nördlingen 1998.

Stolberg, Michael: Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit. Köln 2003.

Stone, Lawrence: Die Rückkehr der Erzählkunst, in: Raulff, Ulrich (Hg.): Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven. Berlin 1986, S.88-102.

Stuart, Kathy: Des Scharfrichters heilende Hand, in: Backmann, Sibylle/ Künast, Hans-Jörg/ Ullmann, Sabine (Hg.): Ehrkonzepte der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (= Colloquia Augustana 8) Berlin 1998, S.316-347.

Stutzer, Dietmar: Das Zisterzienserkloster Aldersbach und seine Grund- und Gerichtsherrschaft, in: Gemeinde Aldersbach (Hg.): 1250 Jahre Aldersbach. Aldersbach 1985, S.47-64.

Sutermeister, Peter/ Le Brun, Jeannine: Barocke Welt in Raum und Zier. Barockkunst in Schwaben und Altbayern. Bayreuth 1976².

Terhalle, Hermann: Das Medizinalwesen im Fürstentum Salm von 1802 bis 1810. (= Beiträge des Heimatvereins Vreden zur Landes- und Volkskunde 92) Vreden 2014.

Theopold, Wilhelm: Der Herzog und die Heilkunst. Die Medizin an der Hohen Carlsschule zu Stuttgart. Köln/ Berlin 1967.

Theopold, Wilhelm: Hab ein kostbar Gut erfleht: ein Essay über Votivmalerei. München 1977.

Theopold, Wilhelm: Das Kind in der Votivmalerei. München 1981.

Theopold, Wilhelm: Votivmalerei und Medizin. Kulturgeschichte und Heilkunst im Spiegel der Votivmalerei. München 1981².

Theopold, Wilhelm: Mirakel. Heilung zwischen Wissenschaft und Glauben. München 1983.

Thomas, Joachim/ Al-Dawaf, Nadja/ Weißmann, Regina: How does experiencing different cultural contexts influence identity development?, in: Kazzazi, Kerstin/ Treiber, Angela/ Wätzold, Tim (Hg.): Migration- Religion- Identität. Aspekte transkultureller Prozesse. Wiesbaden 2016, S.211-227.

Thomas, Keith: Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London 1980.

Till, Wolfgang: Wallfahrten, Dedikationen, Bruderschaften. Formen religiösen Lebens am Münchener Hofe, in: Glaser, Hubert (Hg.): Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. Bd.1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit. München 1976, S.287-294.

Treiber, Angela: Volkskunde und Historische Anthropologie. Zu Positionierungen in der Geschichtswissenschaft, in: Bayerische Blätter für Volkskunde 23 (1996), S.142-149.

Treiber, Angela: Interpretamente historischer Forschung über Superstitionen und magische Mentalitäten, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 19 (1996), S.81-125.

Treiber, Angela: Volkskunde und evangelische Theologie. Die Dorfkirchenbewegung 1907-1945. Köln 2004.

Treiber, Angela: Für einen Wandel der Diskurse um Superstition – Irrationalität – Spiritualität, in: Kreissl, Eva (Hg.): Kulturtechnik Aberglaube. Zwischen Aufklärung und Spiritualität. Strategien zur Rationalisierung des Zufalls. Bielefeld 2013, S. 83-106.

Tripps, Johannes: Man hole einen Schmied. Funde zum Enthüllen und Verhüllen von Heiligenschreinen zwischen Spätgotik und Säkularisation, in: Wendland, Ulrike (Hg.): ... das Heilige sichtbar machen. Domschätze in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. (= Arbeitsberichte 9) Regensburg 2010, S.273-288.

Turner, Victor: Soziale Dramen und Geschichten über sie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.95-139.

Turner, Victor: Dramatisches Ritual – Rituelles Drama. Performative und reflexive Ethnologie, in: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989, S.140-160.

Turner, Victor: Prozeß, System, Symbol: Eine neue anthropologische Synthese, in: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.130-146.

Turner, William: Spontaneous recovery: a remarkable providence (1697), in: Hunter, Richard/ Macalpine, Ida (eds.): Three Hundred Years of Psychiatry 1535-1860. A History presented in selected English Texts. New York 1982, p.271-273.

Tyszka, Carl von: Handwerk und Handwerker in Bayern im 18. Jahrhundert. Eine wirtschaftsgeschichtliche Studie über die bayerische Gewerbeverfassung im 18. Jahrhundert. München 1907.

Ulbricht, Otto: Die Welt eines Bettlers um 1775, in: Historische Anthropologie 2 (1994), S.371-398.

Ulbricht, Otto: Aus Marionetten werden Menschen. Die Rückkehr der unbekannteren historischen Individuen in die Geschichte der Frühen Neuzeit, in: Dülmen, Richard van/ Chvojka, Erhard/ Jung, Vera (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis. Wien 1997, S.13-32.

Vandendriessche, Gaston: Johann Christoph Haitzmann (1651-1700). Barocke Teufelsaustreibung in Mariazell, in: Feuchtmüller, Rupert/ Kovács, Elisabeth (Hg.): Welt des Barock. Wien 1986, S.141-145.

Vanja, Christina: „Und könnte sich groß Leid antun“. Zum Umgang mit selbstmordgefährdeten psychisch kranken Männern und Frauen am Beispiel der frühneuzeitlichen „Hohen Hospitäler“ Hessens, in: Signori, Gabriela (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. (= Forum Psychohistorie 3) Tübingen 1994, S.210-232.

Veigl, Hans: Einzelgänger & Exzentriker. Außenseiter wider den Zeitgeist. Wien 2008.

Veit, Ludwig Andreas/ Lenhart, Ludwig: Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg 1956.

Veit, Ludwig: Passau. Das Hochstift. (= Historischer Atlas von Bayern Teil Altbayern 35) München 1978.

Villari, Rosario: Der Mensch des Barock, in: ders. (Hg.): Der Mensch des Barock. Frankfurt a.M. 1997, S.7-15.

Vorwahl, Heinrich: Deutsche Volksmedizin in Vergangenheit und Gegenwart, in: Grabner, Elfriede (Hg.): Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte. (= Wege der Forschung LXIII) Darmstadt 1967, S.223-277.

Vovelle, Michel: Serielle Geschichte oder „case studies“: ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma?, in: Raulff, Ulrich (Hg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Berlin 1987, S.114-126.

Waardt, Hans de: Dämonische Besessenheit: Eine Einführung, in: Waardt, Hans de/ Schmidt, Michael Jürgen/ Midelfort, Erik H.C. (Hg.): Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. (= Hexenforschung 9) Bielefeld 2005, S.9-35.

Wacha, Georg: Zinn und Zinngießer in den Ländern Mitteleuropas. München 1983.

Walz, Markus: Prosopografie: Rekonstruktion und Analyse historischer Biographien, in: Bischoff, Christine/ Oehme-Jüngling, Karoline/ Leimgruber, Walter (Hg.): Methoden der Kulturanthropologie. Bern 2014, S.195-209.

Watzka, Carlos: Interpretationen des Irrsinns. Zur Pluralität der Wahrnehmungs- und Handlungsmuster betreffend psychisches Kranksein im frühneuzeitlichen Europa, in: Archiv für Kulturgeschichte 85 (2003), S.201-242.

Watzka, Carlos: Vom Hospital zum Krankenhaus. Zum Umgang mit psychisch und somatisch Kranken im frühneuzeitlichen Europa. (= Menschen und Kulturen 1) Köln 2005.

Watzka, Carlos: Arme, Kranke, Verrückte. Hospitäler und Krankenhäuser in der Steiermark vom 16. bis zum 18. Jahrhundert und ihre Bedeutung für den Umgang mit psychisch Kranken. (= Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchivs 36). Graz 2007.

Weber, Leo: St. Benedikt zu Benediktbeuern als Wallfahrtsort. Benediktbeuern 1987.

Weber, Leo: Im Zeitalter der Katholischen Reform und des Dreißigjährigen Krieges, in: Schwaiger, Georg (Hg.): Das Bistum Freising in der Neuzeit. München 1989, S.212-288.

Weber, Leo: Pfarrkirche St. Benedikt und Anastasiakapelle zu Benediktbeuern. Benediktbeuern 1997³.

Weber, Wolfgang: Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozess des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Historische Forschung 17 (1990), S.155-192.

Wegner, Marcus: Exorzismus heute. Der Teufel spricht deutsch. Gütersloh 2009.

Wehler, Hans-Ulrich: Literarische Erzählung oder kritische Analyse? Ein Duell in der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft. (= Wiener Vorlesungen im Rathaus 131). Wien 2007.

Weindl, Hans: Die Entwicklung der persönlichen und realen Gewerberechte unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Altbayern, in: Mitteilungen für die Archivpflege in Bayern 5 (1959), S.2-11.

Wening, Michael: Historico-Topographica Descriptio. Das ist: Beschreibung, deß Churfürsten- und Hertzogthums Ober- und Nidern Bayrn. Erster Theil: Das Renntambt München. München 1701. Nachdruck München 1974.

Wening, Michael: Historico-Topographica Descriptio. Das ist: Beschreibung, deß Churfürsten- und Hertzogthums Ober- und Nidern Bayrn. Dritter Theil: Das Renntambt Landshuet. München 1723. Nachdruck München 1976.

Weyer, Johann: De praestigiis daemonum, Von Teufelsgespenst, Zauberern und Gifftbereytern, Schwarzkünstlern, Hexen und Unholden (...). Frankfurt a.M. 1586. Nachdruck Darmstadt 1969.

Wiebel-Fanderl, Olivia: Die Wallfahrt Altötting. Kultformen und Wallfahrtsleben im 19. Jahrhundert. (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau 41) Passau 1982.

Wiebel-Fanderl, Olivia: Die Verehrung der Altöttinger Muttergottes, in: Kriss-Rettenbeck, Lenz/ Möhler, Gerda (Hg.): Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München. München 1984, S.499-512.

Wilke, Georg: Die Heilkunde in der europäischen Vorzeit. Leipzig 1936.

Wimmer, Johannes: Gesundheit, Krankheit und Tod im Zeitalter der Aufklärung. Fallstudien aus den habsburgischen Erbländern. (= Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs 80) Wien/ Köln 1991.

Winhard, Wolfgang: Die Benediktinerabtei Wessobrunn im 18. Jahrhundert. München 1988.

Winhard, Wolfgang: Die Wessobrunner Äbte und ihre Konvente im 17. und 18. Jahrhundert, in: Gemeinde Wessobrunn (Hg.): 1250 Jahre Wessobrunn. Weiler i. Allgäu 2003, S.27-47.

Woeckel, Gerhard: Betrachtung über den bayerischen Barock, in: Biller, Josef H. (Hg.): Bayerischer Barock. München 1965, S.11-23.

Woeckel, Gerhard P.: Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der ‚Renovatio Ecclesiae‘. Weisenhorn 1992.

Wrede: Anastasia, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I Aal – Butzemann. Berlin/ Leipzig: 1927, Sp.396.

Wrede: Mariä Himmelfahrt. in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V Knoblauch – Matthias. Berlin/ Leipzig: 1932/33, Sp.1676-1680.

Wrigley, E[duard] A.: Family Reconstitution, in: Eversley, D[avid] E.C./ Laslett, Peter/ Wrigley, E[duard] A. (eds.): An Introduction to English Historical Demography. From the Sixteenth to the Nineteenth Century. London 1966, S.96-159.

Wunder, Heide: „Er ist die Sonn’, sie ist der Mond“: Frauen in der Frühen Neuzeit. München 1992.

Wunder, Heide: ‚Weibliche Kriminalität‘ in der Frühen Neuzeit. Überlegungen aus der Sicht der Geschlechtergeschichte, in: Ulbricht Otto (Hg.): Von Huren und Rabenmüttern. Weibliche Kriminalität in der Frühen Neuzeit. Köln 1995, S.39-61.

Wyrsch, Jakob: Gesellschaft, Kultur und psychische Störung. Stuttgart 1960.

Zaborsky, Oskar von: Votivtafeln als Werke der Volkskunst. Beispiele aus Niederbayern, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1955, S.86-92.

Zehnder, Frank Günther: Sankt Ursula. Legende – Verehrung – Bilderwelt. Köln 1985.

Zemon Davis, Natalie: Die wahrhaftige Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre. Berlin 2004.

Zepf: Öl, in: Hoffmann- Kraye, E[duard]/ Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI Mauer – Pflugbrot. Berlin/ Leipzig: 1934/35, Sp.1238-1245.

Ziegler, Walter: Von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden. Altbayern 1517-1648, in: Brandmüller, Walter/ Barth, Hilarius M. (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd.2. Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St.Otilien 1993, S.1-64.

Ziehr, Wilhelm: Das Brot von der Steinzeit bis heute. Herrsching und Luzern 1984.

Zoepfl, Friedrich: Schwäbische und bayerische Mirakelbücher im Raum des Bistums Augsburg, in: Schreiber, Georg (Hg.): Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung. Düsseldorf 1938, S.146-163.

7.5 Onlinequellen

http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ead.html?id=FRBNFEAD000006464&c=FRBNFEAD000006464_e0000012&qid=sdx_q9 (am 10.09.2008)

<http://mdz10.bib-bvb.de/~db/bsb00001969/images> (am 10.09.2008)

<http://www.geel.be> (am 06.01.2015).

<http://objektkatalog.gnm.de/objekt/HB24590> (am 15.01.2017)

Pfarrverband Altomünster: Pfarrbrief Februar 2013 auf <http://www.altoundbirgitta.de> (am 09.02.2013).

7.6 Anhang

Anhang A: Ergebnisse der quantitativen Metaanalyse

1. Übersicht über die Auftretenshäufigkeit psychischer Erkrankungen in allen Mirakelbuchauswertungen, in Mirakelbüchern aus Altbayern sowie der Vergleichsgruppe zur Untersuchungszeit²²⁹⁸

	Anzahl der Mirakel- buchaus- wertungen	Gesamt- zahl der Mirakel	Anzahl der psychischen Erkrankungen	Anfalls- leiden	Spielarten des Wahnsinns	Gemüts- krankheiten	Angst- störungen	Dämonisches Wirken	Sonstiges
Alle Mirakelbuch- auswertungen (über Raum und Zeit hinweg)	116	93480	7066 (7,6%)	3537 (50,1%)	2035 (28,8%)	595 (8,4%)	198 (2,8%)	443 (6,3%)	258 (3,7%)
Altbayern zur Untersuchungs- zeit	48	44817	3178 (7,1%; im Mittel 11,2%)	1109 (34,9%)	1078 (34,0%)	458 (14,4%)	175 (5,5%)	242 (7,6%)	116 (3,6%)
Altbayern zur Untersuchungs- zeit ohne Top 2	46	33900	1863 (5,5%)	1100 (59,0%)	408 (21,9%)	209 (11,2%)	47 (2,5%)	61 (3,3%)	38 (2,0%)
Vergleichs- gruppe zur Untersuchungs- zeit	30	9108	1639 (18,0%; im Mittel 9,1%)	1120 (68,3%)	322 (19,6%)	73 (4,5%)	9 (0,5%)	76 (4,6%)	39 (2,4%)
Vergleichs- gruppe zur Untersuchungs- zeit ohne Top 2	28	7929	490 (6,2%)	185 (37,8%)	162 (33,1%)	49 (10,0%)	7 (1,4%)	61 (12,4%)	26 (5,3%)

²²⁹⁸ Als „Top 2“ werden jeweils die beiden Auswertungen mit der größten Anzahl an psychischen Erkrankungen bezeichnet. In der Stichprobe aus Altbayern waren dies die Mirakelbücher von Benediktbeuern (1657-1668, 763 Fälle psychischer Erkrankungen) und Bettbrunn (1650-1768, 552 Fälle psychischer Erkrankungen). In der Vergleichsgruppe handelte es sich um die Auswertung der Mirakelaufzeichnungen von St. Peter in Salzburg mit der Wallfahrt zum Vitalisgrab (738 Fälle psychischer Erkrankungen) und der Wallfahrt Maria Hilf auf dem Lechfeld (411 Fälle psychischer Erkrankungen).

2. Detailanalysen zur Auftretenshäufigkeit psychischer Erkrankungen im 17. vs. 18. Jahrhundert in altbayerischen Mirakelbüchern sowie in gedruckten vs. handschriftlichen Mirakelbüchern aus Altbayern sowie der Vergleichsgruppe zur Untersuchungszeit²²⁹⁹

	Anzahl der Mirakelbuchauswertungen	Anzahl der psychischen Erkrankungen	Anfallsleiden	Spielarten des Wahnsinns	Gemütskrankheiten	Angststörungen	Dämonisches Wirken	Sonstiges
Altbayern im 17. Jahrhundert	13	1114 (%)	283 (25,4%)	162 (14,5%)	253 (22,7%)	140 (12,6%)	192 (17,2%)	84 (7,5%)
Altbayern im 18. Jahrhundert	18	426 (%)	241 (56,6%)	120 (28,2%)	29 (6,8%)	14 (3,3%)	19 (4,5%)	3 (0,7%)
Altbayern zur Untersuchungszeit in handschriftlichen Mirakelbüchern	26	2798 (%)	914 (32,7%)	972 (34,7%)	444 (15,9%)	168 (6,0%)	216 (7,7%)	84 (3,0%)
Vergleichsgruppe zur Untersuchungszeit in handschriftlichen Mirakelbüchern	7	1342 (%)	1004 (74,8%)	217 (16,2%)	47 (3,5%)	4 (0,3%)	48 (3,6%)	22 (1,6%)
Altbayern zur Untersuchungszeit in gedruckten Mirakelbüchern	15	274 (%)	129 (47,1%)	77 (28,1%)	12 (4,4%)	7 (2,6%)	19 (6,9%)	30 (%)
Vergleichsgruppe zur Untersuchungszeit in gedruckten Mirakelbüchern	9	130 (%)	27 (20,8%)	71 (54,6%)	10 (7,7%)	2 (1,5%)	15 (11,5%)	5 (3,8%)

²²⁹⁹ Für die Detailanalysen wurden die Stichproben auf diejenigen Mirakelbuchauswertungen begrenzt, die eindeutig und ausschließlich den jeweiligen Subkategorien zuzuordnen waren.

Anhang B: Abschriften der zu den Einzelfallanalysen gehörenden Mirakelbucheinträge und Votivtafelinschriften

1. Der Mirakelbericht über Heilung und Dankeswallfahrt von Ursula Mittenzwain aus dem lateinischen Mirakelbuch von 1623

„Anno MDCXX caduco morbo phrenesique se expedivit haud dissimili usa ratione Ursula Mittenzwain civis Frisigensis ex stannariorum tribu, quibus [fol. 35'] per viginti annos cruciata quotidie; nonnumquam una luce saepius. Duo enim cerae pondo quae cognati sponponderant offerenda, sanam reddidere. Ea stipis nomine ipsa corrogavit et pedibus nudis nullo cibo potuque praeter panem et aquam vescens, iter ingressa ut opitilatrice pro integritate recepta decantato musicè officio grates dignas haberet citius suam quam Juppiter diptheram inspicit Maria. (D. Schrenk 266)“

„Anno 1620: Von einer hinfallenden Krankheit und Geisteskrankheit befreite sich auf ähnliche Weise die Ursula Mittenzwain des Freisinger Bürgers aus der Zunft der Zinnarbeiter. Zwanzig Jahre lang wurde sie davon täglich, manchmal öfter am Tage gequält. Denn das von den Verwandten gelobte Opfer von zwei Pfund Wachs machte sie wieder gesund. Das Wachs bettelte sie selbst als Almosen zusammen und machte die Reise barfuß und ohne Speise und Trank außer Brot und Wasser, um der Helferin für die erlangte Gesundheit durch ein gesungenes Amt würdig Dank zu sagen. Schneller als Jupiter schaut Maria auf ihre Klienten.“ (dt. Übersetzung von Robert Bauer, S.86)

Quelle: Robert Bauer: P. Johannes Saller S.J. – Das ausgegrabene Oeting. Die Mirakelberichte 1623, in: Ostbairische Grenzmarken 15 (1993), S.62 und 86. Das handschriftliche, lateinische Original befindet sich im Archiv der Kapellstiftung Altötting unter der Signatur AAR 111c, Saller P. Johannes, Oetinga eruderata 1623, fol.35 und 35'.

2. Die Mirakelbucheinträge der Jahre 1663/1664 über die Heilung von Veit und Catharina Resch im handschriftlichen Mirakelbuch von Benediktbeuern

„Am 26. khombt an ein bar ehevolckh Veit Riesch und Catharina sein haußfrau ganz unsinnig also geschrien, alle 2, daß desgleich nit bald hie wurdte gehert sein worden, sonst wohnent zu Wessobrunn. Die Ursach aber ware, dieweil sie einen Rechtshandl verloren und das weib in die geigen geschlagen worden“ (fol.85', 26.10.1663)

In anderer hellbrauner Tinte, wie bei dem späteren Eintrag auf fol. 88, befindet sich von gleicher Hand geschrieben, der Zusatz: „der man ißt gleich besser worden, wie er dan selber es bezeuget hat“. Die Schrift ragt fast in den nächsten Eintrag vom 2. November hinein.

Auf fol. 88 erfolgte am 20.01.1664 ein weiterer Eintrag: „Zum andermal khombt her Veit Riesch von Wessobrunn mit seiner Hausfrauen Catharina, der man hat hir Gott dank gesagt umb sein völlige gesundtheit, das Weib aber ist noch etwas corrupt gewesen, hir aber nach etlichen aufsetzen des hl. Haubts ein völlige generalbeicht gethan und communicieret, gleich nichts mer khinen spiren eines unverstandts“

Quelle: BHStAM KL Benediktbeuern Nr.121 ½ , fol.85' und fol.88.

3. Originaltext des Eintrags über die Heilung von Sophia Ebenher (1723) im handschriftlichen Mirakelbuch von Kößlarn

„Umb das iahr 1723 stossete Sophiam Ebenherin Burgerliche Pöckhin Zu Kößlarn ein so seltsame Frais an, das Sie dadurch gar Von Sünden komen, auch soliche abscheuliche geberdten Und affter-reden an Jhr vernemen lassen, das man schür muethmassete, als wer Sie von einem besen Geist besessen. Dies ybl tauerte schür bey ain Viertl Jahr. Indessen brachte Und Verlobte man Sie an Unterschidliche Marianische gnadenortt, benantlichen nacher AltenOeting, man brauchte auch sonsten ander geistliche mitl, aber Umbsonsten. Ich gabe ihrem Eheman Und dero befreunten den rath, Sie solten Zu Unsern selbst sich hilfvollen Mutter Gottes bildt mit kindlichen Vertrauen ihre Zuflucht [S.46] Nehmen. Indessen, da die Zeit der 3 goldenen Sambstag Nähten, die zu Kößlarn solenniter mit indulgenzen gehalten werden, herbeykhame, weihete ich besonders das oel, so in

dem ewigen liecht Vor dem hochwürdtigen Guett Und dem lieben Mutter Gottesbildt brinnet, liesse mir das Vernunfftlose Weib iedweden ermelten Sambstag nach Vollenkten Gottsdienst in die Kürchen Vor das Gnadenbildt fihren, Und nach Verrichten Gebett, machte ich mit dem oel dem Weib auf das gstärn das Zeichen des hl. Creutzes, gabe ihr auch Von disem oel auf die Zungen ain – oder anderen tropfen, Und also mit gegebenen Priesterlichen Segen liesse ich Sie nacher haus führen. Und Sihe was seltsames! Sophia bey Verfliessung des 3ten Sambstag yberkhomt widerumb nach Und nach der gebrauch ihres Verstandts, als wan Sie begunte Von einen tueffen schlaff oder Verwürten traumb gemachlich zu sich selbstem Zukhomen: Verrichtet bis noch heutigen tag ohne solichen anstos ihre Vorige Haußwürthschafft mit göttlichen Segen.“

Quelle: PfA Kößlarn Beneficia Kößlingo Mariana, S.45f..

4. Die Inschrift auf der Votivtafel über die Heilung von Catharina Öller (1728)

„Thomas Hueber des Raths burger und sailler in Erding hatte eine Stief dochter/ Chatharina Öllerin, ist 15 Wochen völlig von Ihrem Verstand gewest, haben/ vill weltliche und gaistliche Mittel angefangen aber nichts geholfen als dan hat/ Ehr sie Zue Unser lieben frauen und der heilligen Jungfrau alter, auf Ihr/ heilliges buch gebracht auf pirsten ist von stund zu stund beser worden, gott/ und unser lieben frauen und der hailligen Jungfrau Alter sey ebiges lob/ und danch gesagt/ 1728.“

Quelle: Pfarr- und Wallfahrtskirche St. Mariä Himmelfahrt in Pürten. Die Votivtafel befindet sich an der linken Wand der Marienkapelle.

5. Handschriftliches Mirakelprotokoll über die Heilung von Dionysius Reindl auf der Wies bei Freising (1754)

Miracula 1754. Ainen vom bösen Geist auf der Wieß zu Freysing erledigt sein sollenden Menschen betreffend.

Beneficia

Bey Unserm Lieben Herrn auf der Wiß nächst Freysing

Den 7. Septembris 1754 meldet sich bey mir, Decano ad S. Georgium, in der Stattpfarr an Dionysius Reindl, gebürtig zu Ränersperg unter Dorffen, Tagwerckhers-Sohn alda, alt 40. Jahr, und vor 28. Jahr am Scapulierfest von dem bösen Geist besessen, zu Plosenberg, gedachter Pfarr. Gibt vor, das er vom 7. ten Jahr seines Alters schon entsezlich von denen bazz geblagt worden.

Nach dem Todt seiner Mutter seye das Übel also ausgebrochen, dass er 8.mahl des Jahres – und zwar iedes mahl 11. Tag aneinander – khein Rast noch Ruehe gehabt und also hefftig zu seinem Selbstmord angetrieben worden seye, daß er sich auff unterschiedliche Weiß umbzubringen gesuecht, auch einmahl die Handt unter das Schneidtmesser hineingelegt und einen tödtlichen Schnidt gethan, wie er die Maasen noch weiset. Er seye auch eins-mahl, wie er zu Edehenselden gedient, in ein Häußl hineingegangen, in Willens zue erhungern, seye aber in der Frue wider auf und darvon und schnurgerad auf die obere Wiß hinaufgeloffen; dabey ihme alle Zechen an denen s. v. Füessen gefröhrt, weil er niemahl iemandt umb ein Herberg gebetten.

Er [sei] auch vor 3. Jahr nach Michaeli – weil ihn niemandt mehr, aus Forcht des Anzindens, in den Dienst einstellen wollte – nach Cöln am Rhein hinabgereist, wo er bey Niernberg vom dasigen Scharpfrichter unter dem Galgen angetroffen worden seye, weil er immer gemeint, wan er nur hinggerichtet werden khunte. Der ihm dan ein Bischl Haar auf dem Kopf und alle s. v. Nägl am Händen und Zechen abgeschnitten und in sauberes Papier eingewickhlet, auch gesagt, wan es noch nit besser werden wollt, so wollte er ihm eine Zechen abstemmen, so gewis helfen müesse.

Es seye aber hierauf durch das vorige Mitl in soweit besser worden, daß er mit denen Galgen khein solche Freid nit mehr gehabt. Wohl aber seye der Lust, sich

selbst umbzubringen, immer gebliben. Er habe alles dises dem jenigen Beicht-Vatter, der im Domb sitzt zu Cöln und in disen Jahren sehr bewehrt seye, aufrichtig erzehlet. Der es ihm auch nit verneint, sondern in getröst, es wirdt schon einmahl eine Zeit khommen, und zwar im driten Jahr werde er ein schlecht aufkhommenes Orth antreffen, da werde ihme geholffen werden. Er solle nur nichts mehr anfangen.

Er habe auch nichts mehr angefangen, ausser das er ihm auf allen Vieren aderlassen, wie es dan auch die Baader villfelig ihme gethan haben, wie er die Zeichen auf dem Hirn noch habe, aber ohne Frucht. Er seye auch oft jämerlich von denen Leuthen gebrieglet worden; habe aber auch nichts geholffen.

Lezthin habe es ihne angriffen vor 3. Wochen bey dem Marthueber zu Endthamb, Raininger Pfarr, wo er seith Lichtmessen gedient habe. Und habe das Übel, gleich wie das allererste, also auch dissmahl 14. Tag getauert, biß nemblich vergangenen Sonntag, als den 1. Septembris umb 3. Uhr in der Fruehe. Da hatte es ihne die ganze Nacht gequält mit Umbringen, bis endlich ihm ein Schläffl zuegegangen, und ihm ein Gus aus dem Magen heraus gestossen, als wan es ihme das Herz herausreissen wollte, worauf er in einem Augenblickh sich verwist, und den Verstandt bekhommen habe.

Unter wehrentem Zuestandt seye er auf die Wis herauf, aber wieder darvon geloffen und bis auf Dorffen, als wan er sich zerstossen wollte. Nachdem ihme aber besser worden, seye er nun herauf, habe eine General-Beicht auf der Wiß abgelegt, und werde bis Ostern eine Danckhtafel bringen und eine heilige Messen lesen lassen, wan er ihm indessen sovill verdienen khönne. Zu dem Endte ihm ein attestatum der Besserung gahr dienlich wäre, damit ihn die Leuth nit also mehr schimfeten. Die Zeichen seiner Besserung fiehr er aus dem, weil er seinen Verstandt vollkhommen nun habe, im Leib Ringerung empfinde nit soviel mehr essen möge. 7. Sept 1754.

Die Wiß betreffend. U.L.H.

Dionysius Reindl ait se libertum à malo spiritu : et petit attestatum, quod ipsi datum et non aliter, nisi relativè ad sue asserta, et subsriptum à Adamo Mittermayr, curato.

Quelle: Edition in Rudolf Goerge: Handschriftliche Mirakelberichte und Protokolle des 18. Jahrhunderts aus der Wies bei Freising. (= Beiträge zur Geschichte, Kultur und Volkskunde des Landkreises Freising 3) Freising 2005², S.32-34. Das

handschriftliche Original befand sich zum Zeitpunkt der Edition im Archiv der Stadtpfarrei Freising St.Georg unter der Signatur A XI/ 13a. Nach Auskunft der Mitarbeiter des Archivs vom 15.10.2010 ist das Originaldokument nicht mehr auffindbar.

6. Originaltext des Eintrags über die Heilung von Dionysius Reindl (1778) im handschriftlichen Mirakelbuch von Kößlarn

„Eine gw. Persohn, welche vom bösen Feind besessen und schmerzlich geplaget worden, ist eben auch durch Fürbitt der allhies. Gnaden-Mutter von disen höllischen Inwohner gänzlich befreyet worden“

Quelle: PfA Kößlarn Bd. 2 des Mirakelbuchs (ohne Titel), S.50.

7. Die Inschrift auf der Votivtafel über Dionysius Reindls Befreiung von der Besessenheit

„Dionysus Reindl der Hochgräfflichen hoffmarckh Schwindöck St. Stephans Kirchner Pfarr in Ober Landt Bayrn durch 58 Jahr von den Bössen Geist besessen, hier durch an dem ganzen Laib also geschwächt, und abgezöhrt, daß er sich wircklich bey Verschwundtner Hoffnung eines Längerens Lebens hat sich zu der wunderdettigen Muetter Gottes zu Köslar Verlobt, durch dero mächtige Firbitt er so dan zu Ettal gänzlich ist befreyt worden und von Ihre Hochwird Gnaden ist gesenget worden auch gelobet, datt durch eine Votiv Tafl kundt zu machen. Gott und der allerseliesten Himmels Königin sey Ewiger danck gesagt. Anno 1778“

Quelle: Kößlarn Pfarr- und Wallfahrtskirche „Zur Heiligsten Dreifaltigkeit“. Die Votivtafel befindet sich in dem Votivraum unter der Empore.

8. Die Inschrift auf dem Raimundsreuter Hinterglasbild zur Heilung von Magdalena Poschinger (1764)

„EX VOTO 1764 DAS ICH MMH BAURIN AUS DER BFARR HUTING DURCH DAS GEBETT DES WOHLLEHRWIRDIGE BATER ZENO AUS DEN ORDEN DES HL FRANCISCUS DURCH EXOECIEREN UND BEISTAND DER HEILIGEN MAGDALENA VON BÖSEN GEISTE ERLÖST WORDEN SEI ZEIGT GEGENWÄRTIGE OBFER TAFL“

Spätere Ergänzung: „den 19ten iuni 1822 geshrimb von Ant. Haas“

Quelle: Oberhausmuseum Passau (OHM L72).